



جامعة وهران 2

- كلية العلوم الاجتماعية -

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص فلسفة

## سؤال المواطنة في الخطاب الفلسفي من الطرح الكلاسيكي إلى النظرة المعاصرة

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الأستاذ المشرف : أنور حماده

الطالب : يوسف وليد

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
منير بهادي	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
أنور حمادة	أستاذ محاضر أ	مشرفا	جامعة وهران 2
عبدالقادر بوعرفة	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
بن خدة نعيمة	أستاذة محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف
بن دوية شريف الدين	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم

2022-2021

# كلمة شكر

✍... الشكر لله أولا على ما أنعم به وأولى والحمد لله على توفيقه  
وامتنانه وكرمه وجود عطائه أن وفقنا لإتمام هذا العمل على  
النحو المطلوب.

والشكر موصول بالدرجة الأولى للأستاذ الدكتور المشرف  
والمؤطر أنور حمادة حفظه الله وبارك فيه، الذي تكلف  
وحرص على أن يتم هذا العمل بوقته وجهده وعلمه وعمله.  
والشكر لجميع الزملاء والأحبة ممن ساهم ووقف إلى جانبنا  
ولو بالكلمة الطيبة، بقول الحق جل وعلا:  
" وقد اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون  
إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون "

- الآية 105 من سورة التوبة -

نسأل الله أن يجعل هذا العمل نافعا فيما يخص متطلبات البحث العلمي

والحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله ... ✍

# إهداء

إلى من كان له الفضل الجم علينا والداي الكريمين، فيا رب ارحمهما  
كما رباني صغيرا، وإلى الإخوة والأصدقاء وإلى العائلة الكريمة  
زوجتي وأولادي أنيس وإيناس وأيهم، وكل من ساندني في هذا  
العمل وإلى أساتذتنا وعلى رأسهم الأستاذ عمرون عبد الحكيم  
وإلى كل الزملاء الذين كانوا برفقتي أثناء دراستي في  
الجامعة وإلى كل من لم يدخر جهدا في مساندي  
وإلى كل من ساهم في تلقيني ولو بحرف في حياتي الدراسية  
أهدي لكم بحث تخرجي  
داعيا المولى عز وجل أن يطيل أعماركم ويرزقكم بالخيرات.

✍ ... يوسف وليد



# مقدمة

## مقدمة:

يتحدد مفهوم الإنسان بماهيات متعددة، مرة على أنه كائن عاقل باعتباره مفكر بالدرجة الأولى، ومرة على أنه كائن ناطق باعتباره يملك مجموعة من الرموز والإشارات الهدف منها التواصل، ومرة على أنه كائن اجتماعي انطلاقاً من تعدد علاقاته التي يسعى من خلالها إلى تنظيم حياته وفق مؤسسات اجتماعية، ولعل أبرز هذه المؤسسات نجد الدولة والتي بدورها تقوم على تنظيم سلوكيات المواطنين وفق قوانين، وهنا يظهر الجانب الفكري للإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي له القدرة على تنظيم نفسه وتحديد علاقته مع غيره، لكن هذا التنظيم لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه إلا بواسطة دمج المواطن في الحياة السياسية، وهذا ما يعزز مكانته السياسية من جهة، وشعوره بانتمائه الاجتماعي من جهة أخرى، وهذا ما يعرف في الفلسفة السياسية بمفهوم المواطنة، هذا المفهوم الذي لم يولد متكامل بل شهد تطوراً ملحوظاً عبر مسار التطور السياسي الذي عرفه الإنسان، لذلك نجد أن مفهوم المواطنة هو إبداع إنساني بامتياز، فالمواطنة لا تعبر عن الحقوق والواجبات فقط، بل هي إنتاج سياسي يعبر عن الانتماء إلى كيان سياسي ما محدود بحدود جغرافية قائم على المشاركة السياسية بدون إقصاء أو تمييز عرقي أو ديني أو إيديولوجي... الخ، كما أن المواطنة هي إنتاج ثقافي حضاري يعبر عن المشاركة في الهوية واللغة فهي تساهم في تضامن المواطنين فيما بينهم، كما أن المواطنة تعبر عن كيان اجتماعي يتحدد من خلاله علاقة المواطن بغيره وفق مبدأ المساواة الكاملة أمام القانون في الحقوق والواجبات وفق روح التسامح والأخوة بينهم، فالمواطنة بغض النظر عن المفهوم فهي شعور بالدرجة الأولى يسعى من خلاله المواطن إلى إثبات وجوده في ظل نظام سياسي محدد مسبقاً أساسه الحرية والعدالة والمساواة والقيم الأخلاقية، فالمواطنة لا يمكن النظر إليها من جهة واحدة فهو مفهوم متعدد المجالات منها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، كما أنه لا يتميز بالثبات والاستقرار، بل هو مفهوم يتطور ويتغير من عصر إلى عصر آخر، ومن مجتمع إلى آخر فهو يشبه الكائن الحي في النمو والاستمرارية، لذلك نجد أن هذا المفهوم قد مر بتحويلات جوهرية عبر التاريخ بدءاً بالمرحلة اليونانية والتي شكلت مهد المواطنة في شكلها

النظري والواقعي من خلال ربط هذا المفهوم بالمدينة/الدولة، وتحديد حقيقة المواطن اليوناني من خلال المشاركة السياسية، فالمواطنة في اليونان هي لقب يمتلكه المواطن اليوناني دون غيره من الأفراد، لكن هذا المفهوم قد عرف منحرجا آخر مع الفلسفة الرواقية من خلال منحها بعدا عالميا ذو صبغة أخلاقية بالدرجة الأولى، أما في العصر الوسيط فلقد كان الدين هو العامل المهم في تشكيل مفهوم المواطنة سواء كان في شقه المسيحي أو الإسلامي، فالدين منح للمواطنة بعدها الروحي متجاهلا بعدها السياسي، أما في الفلسفة الحديثة فلقد عرف مفهوم المواطنة تشكيلا جديدا من خلال التخلص من سلطة الكنيسة ومنح مفهوم المواطنة بعدا عقليا خالصا من خلال فلاسفة التنوير (العقد الاجتماعي)، فالمرحلة الحديثة ساهمت وبشكل كبير في إعادة تشكيل مفهوم المواطنة وذلك من خلال ربط هذا المفهوم بما يعرف بالدولة/الأمة، حيث عرف قيما جديدة مثل المساواة، والحقوق والواجبات، والمشاركة السياسية والعدالة... إلخ، لكن هذا المفهوم لم يبقى حبيس هذه المفاهيم، بل واصل التقدم حيث نظر الفلاسفة المعاصرين إلى مفهوم المواطنة في العصر الحديث على أنه مفهوم ضيق مقرونا بالدولة وحدودها فقط، لذلك تشكل مفهوم آخر للمواطنة لكن في بعده العالمي، أي مواطنة ما بعد الدولة /الأمة، حيث أصبح هذا المفهوم يحمل مفاهيم جديد مثل العدالة، الفضاء العمومي، التعددية الثقافية... إلخ، إن مفهوم المواطنة هو مفهوم يسعى إلى بلوغ الكمال ما دام أن الإنسان دوما يبحث عن النظام الأمثل الذي يساير تطلعاته خاصة في شقه المعاصر أي القرن الواحد والعشرين، الذي عرف بروز قضايا ومشكلات هامة أبرزها الهجرة، العولمة، التعددية الثقافية، فحاولت المواطنة إيجاد حلول لهذه المشاكل من خلال ضرورة الاعتراف بهذه الأقليات ودمجها في المجتمع وفق مؤسسات الدولة فتحول مفهوم المواطنة من بعده المركزي إلى العالمي، مما زاد من فاعلية الارتباط بين المواطنين وعلى جميع المستويات الشخصية والاجتماعية بالرغم من اختلافهم في الثقافات والهويات، فالمواطنة بقيمها ومبادئها شكلت ذلك الإطار القابل للتعدد الفكري والأثيني وفق قيم إنسانية وقانونية عالمية.

وبعد موضوع المواطنة هي موضوع دراستنا، حيث كان من دواعي اختيارنا وتناولنا له كان نتيجة أسباب ودوافع منها الذاتية ومنها الموضوعية إذ تتمثل الأولى في الميل والرغبة في دراسة مواضيع متعلقة بالفكر السياسي وممثليه بداية بالفلسفة اليونانية إلى غاية الفلسفة المعاصرة، أما الدوافع الموضوعية فهو محاولة استقرار مفهوم المواطنة ومحاولة الإجابة عن أهم التساؤلات المحورية التي ارتبطت بهذا المفهوم، وأمام كل هذا حاولنا قدر الإمكان توخي الموضوعية في القراءة والتحليل واستنباط الأفكار من خلال الاعتماد على أهم المصادر والمراجع التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا، حيث اعتمدنا في دراستنا على عدة مناهج أبرزها المنهج التاريخي لأننا عنوان موضوعنا يتطلب ذلك وهذا من أجل ضبط أهم المحطات التي شكلت مفهوم المواطنة، كما اعتمدنا كذلك على المنهج التحليلي الوصفي الذي يسمح لنا بسرد وعرض أهم آراء الفلاسفة والمفكرين في هذا الموضوع .

وعليه فالإشكالية المعالجة في هذه الرسالة هو: هل المواطنة في النظرة المعاصرة هي امتداد للطرح الكلاسيكي؟ وهل يمكن القول أن مفهوم المواطنة ثابت أم متغير؟ وما هي أهم الآراء والنظريات الفلسفية المؤثرة في تشكيل وبلورة مفهوم المواطنة؟ .

ولقد واجهنا في عملنا هذا مجموعة من الصعوبات قد تنقص من قيمة البحث العلمي، ولعل أبرزها نقص المصادر التي تهتم بموضوع المواطنة، باعتبار مفهوم من الصعب ضبطه أو تحديد مفهومه بشكل نهائي، وذلك من خلال تشابك تداخله مع مواضيع متعددة منها السياسية والأخلاقية والاجتماعية وحتى الثقافية.

ولقد حاولنا في بحثنا هذا على خطة متكاملة، نسعى من خلالها ضبط شروط العمل، حيث جاءت الخطة كالتالي مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، كل واحد منها ينقسم إلى مبحثين إلى ثلاث مباحث، ومجموعة من العناصر التي استدعاها هذا العمل ثم الخاتمة التي هي بمثابة حوصلة لهذا العمل.

هذه الرسالة كانت بدايتها بمقدمة افتتاحية تم من خلالها الإشارة إلى أهمية الموضوع وقيمتها من الناحية المعرفية والفلسفية، وكذا أهم النقاط التي سيعالجها هذا العمل وكذا إبراز خطواته،

فالموضوع جديد على ساحة الفلسفة السياسية من خلال انه يتناول سؤال المواطنة عبر تاريخ الفلسفة من اليونان إلى العصر المعاصر، أما فيما يخص تقسيم العمل فكان كالتالي:

الفصل الأول كان تحت عنوان المواطنة المفهوم والتجليات، ينقسم بدوره هذا الفصل إلى مبحثين، المبحث الأول عالجا فيه مفهوم المواطنة من الناحية اللغوية والاصطلاحية والفلسفية، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه تجليات المواطنة، أي المفاهيم التي ارتبطت بمفهوم المواطنة كالعدالة، والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم، أما الفصل الثاني فكان موسوما بالمواطنة العالمية في الفلسفة اليونانية، هذا الفصل كغيره ينقسم كذلك إلى مبحثين، المبحث الأول عالجا فيه حقيقة مفهوم المواطنة في الفلسفة اليونانية، أي المواطنة في ظل المدينة/الدولة، أما المبحث الثاني فكان يتناول الفلسفة والمواطنة، أي دور وقيمة الفلسفة في تأسيس مفهوم المواطنة، أما الفصل الثالث فقد كان معنونا ب الدين وتأسيس لمفهوم المواطنة في العصر الوسيط، هذا الفصل كان كغيره منقسما إلى قسمين، تناولنا في المبحث الأول دور الدين المسيحي في تأسيس لمفهوم المواطنة، اخترنا نموذجين هما أوغسطين وتوما الإكويني، أما في الإسلام فلقد تناولنا كل من الفارابي والماوردي باعتبارهما يمثلان الفلسفة السياسية في الإسلام، أما الفصل الثالث و الأخير فتناولنا فيه المواطنة في العصر الحديث والمعاصر، المبحث الأول كان بعنوان المواطنة في العصر الحديث، تناولنا فيه المواطنة في الفلسفة الفرنسية، اخترنا نموذجين هما جان جاك روسو و مونتيسكو، أما العنصر الثاني فتناولنا فيه المواطنة في الفلسفة الإنجليزية واخترنا نموذجين كذلك وهما توماس هوبز وجون لوك، أما العنصر الثالث فكان المواطنة في الفلسفة الألمانية واخترنا نموذجين كذلك إيمانويل كانط وفريديريك هيجل، أما المبحث الثاني فلقد تطرقنا فيه إلى المواطنة في العصر المعاصر فعالجا فيه ثلاثة نماذج هي جون راولز، و يورغان هابرماس وأخيرا ويل كيمليكا.



وكخاتمة لهذا العمل حاولنا في الأخير إبراز أهم المحطات التي ساهمت وبشكل مباشر في تشكيل مفهوم المواطنة باعتبار أن هذا المفهوم لم يولد متكاملًا. حيث حاولنا استخلاص أهم النتائج التي توصلنا إليها.

# الفصل الأول:

## المواطنة المفهوم والتجليات

**تمهيد:**

يعد مصطلح المواطنة من المفاهيم التي من الصعب تحديد مدلولها النهائي، أي أنه من الصعب تحديد مجمل الدلالات والإيحاءات التي يشير إليها هذا المصطلح بصورة دقيقة، أو بصورة نهائية، وذلك أن مفهوم المواطنة له تاريخ طويل طول الإنسانية، مما يجعله كثير التلون والتأثر بآفاق العصور وخصائص الأمصار، فهو مفهوم حي يتحرك ينمو ويتطور وفق السياقات التاريخية والسياسية وحتى الاجتماعية للدول، فمفهوم المواطنة لم ينشأ مكتملاً واضح المعالم والأبعاد والدلالات، وإنما مر بالعديد من المراحل والمحطات عبر تاريخ تطوره، إلى أن استقر في الفكر السياسي المعاصر كمفهوم تاريخي شامل ومعقد له أبعاد عديدة ومتنوعة، لذلك من الصعب كذلك ضبط تجلياته بصورة دقيقة باعتباره مفهوم متداخل مع مفاهيم أخرى متعددة المجالات، ولكن بالرغم من هذه الصعوبات، إلا أننا نحاول في هذا الفصل تحديد وضبط مفهوم المواطنة، وتحديد أهم المفاهيم المرتبطة به ضف إلى ذلك تجلياته.

## المبحث الأول: مفهوم المواطنة

## المطلب الأول: تعريف المواطنة

## 1. التعريف اللغوي:

جاء مصطلح المواطنة في اللغة العربية على صيغة مفاعلة وأصلها كلمة مشتقة من وطن، وهو حسب لسان العرب لابن منظور "... الوطن هو المنزل الذي نقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه، والجمع منه أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرابطها وأماكنها التي تأوي إليها، ومواطن مكة موافقها، وهو بذلك وطن بالمكان وأوطان أقام الأخيرة أعلى وأوطنه معناه اتخذها وطنا يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيها، والمواطن مفعول منه ويسمى به المشاهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وأوطنت الأرض ووطنيتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطنا، أما المواطن فكل مقام قام به الإنسان لأمر فهو موطن كله كقولك إذا أتيت فوقفت في ذلك المواطن فأدع الله لي وإخواني، ووطنه على الأمر أضمر فعله معه، فإذا أراد معي وافقه قال وطأه نقول واطنت فلان على هذا الأمر إذا جعلتهما في أنفسكما أن تفعلا، وتوطنين النفس على شيء كالتمهيد...<sup>1</sup>.

وعليه إذا رجعنا إلى المعاجم العربية التقليدية كلها فإنه لا يوجد أي ذكر لكلمة مواطنة لكن توجد كلمة " وطن، توطن، واطن، الوطن، موطن... الخ، فالمواطنة كلمة لها أصل عربي مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتمائه الجغرافي لكنها كتركيب ومصطلح تم استخدامها لتعبير عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد في الدولة"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكر ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت ط1 1990، ص (451).

<sup>2</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1 2014، ص (12).

فالمواطنة من واطن القوم عاش معهم في وطن واحد، ومنه المواطن وهو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولته أو مدينته، قال آلان: "... الطاعة والمقاومة ضرورتان لكل مواطن الأولى ضرورية لحفظ نظام المجتمع، والثانية ضرورية لصيانة الحرية وبقائها..."<sup>1</sup>.

وعليه فمفهوم المواطنة مفهوم غائب في اللغة العربية، بل هناك مصطلحات ومفاهيم متقاربة، لذلك من الصعب ضبطه ضبطاً دقيقاً يوحي إلى معنى محدد.

أما في اللغة الفرنسية فنجد مصطلح المواطنة *la citoyenneté* فيمكن تعريفها من خلال اشتقاقها اللغوي، فهي " تصدر عن كلمة سيفيتاس اللاتينية المعادلة تقريبا لكلمة بولس (poloc) اليونانية، ومعناها المدينة باعتبارها وحدة سياسية مستقلة لا كجماعة من السكان فحسب، فالمواطن ليس فقط ساكن المدينة، وإنما هو الذي يجمع الشروط الضرورية للإسهام في إدارة الشؤون العامة ضمن المدينة"<sup>2</sup>. وعليه فالمواطنة تعني في اللسان الفرنسي مشاركة المواطن في تسير شؤون المدينة، فهي مرتبطة بالفرد ووضعيته في المدينة.

لذلك كان مفهوم المواطنة مفهوم واضح في اللسان الفرنسي عنه في اللغة العربية وذلك بتحديد مجاله السياسي. أما في اللغة الإنجليزية فنجد مصطلح المواطنة *Cityen ship* فيشير إلى " المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر، أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التي يعد الفرد بمقتضاها مواطناً لمجرد ذاته يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها، ويخلص لها ومن ثم يحظى بالحماية"<sup>3</sup>. إذن فالمواطنة في اللسان الإنجليزي تعني المشاركة في النظام السياسي وهي التي تمنح للفرد صفة المواطن

<sup>1</sup> جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1982، ص (439).

<sup>2</sup> Dominique shnapper، 'qu' est que la citoyenneté ? Edition gallinnard 2000 p (18).

<sup>3</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق ص (13).

والتي بها يتمتع بحقوق داخل الدولة التي ينتمي إليها، إذن فالمواطنة في مفهومها اللغوي تعني الانتماء السياسي والمشاركة الفعالة في تسيير شؤون الدولة.

إن مفهوم المواطنة في معناه اللغوي يختلف من اللغة العربية إلى الفرنسية إلى الإنجليزية لذلك من الصعب تحديد مدلول لغوي نهائي له.

## 2. التعريف الاصطلاحي للمواطنة:

يمكن القول أن مصطلح المواطنة يشير بصورة مجملة إلى انتماء الفرد الواعي للكيان السياسي، والتي تتحقق معه معادلة الحقوق والواجبات لذلك يقال: "... المواطنة هي وصف سياسي لأفراد المجتمع المنضوين تحت دولة/وطن تتبنى الاختيار الديمقراطي، فهي وضعية تسمو على الجنسية، وتجعل العلاقة مع الدولة تشاركه في الوطن وعلاقة تشاركية غير تبعية، كما كان الشأن في الأنظمة الاستبدادية والإقتطاعية التي يعتبر فيها الأفراد رعايا لا مواطنين، أي أن المواطنة تفهم على أنها مرتبة من الحرية ضمن مسؤوليات..."<sup>1</sup>.

إن جوهر مفهوم المواطنة هو وضعية الفرد في الدولة من خلال مدى حصوله على حقوقه من جهة، ووظيفته التي تحدد مدى أداء واجباته من جهة أخرى، بحيث تتوزع الحقوق منها " الحقوق السياسية كالانتماء السياسي، وحق التظاهر والاحتجاج السلمي... الخ، ثم الحقوق الاجتماعية كالصحة والعمل... الخ، والحقوق الثقافية كالترقية والتعليم والمشاركة في الحياة الثقافية والتعبير عن الرأي... الخ، فيما تتمثل الواجبات أي واجبي الخضوع أو الالتزام بقوانين الدولة، وواجب الدفاع عن الوطن "<sup>2</sup>.

إذن فمفهوم المواطنة في معناه الدقيق يشير إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة، وهي تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في

<sup>1</sup> فارح مسرحي: المواطنة والألسنة: منشورات الوطن، العمة، سطيف، د ط 2017، ص (24).

<sup>2</sup> المرجع نفسه: ص (25).

مقابلتها بأداء مجموعة من الواجبات وهذه من بينها حق التصويت، حق الترشح للوظائف الانتخابية، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة، حق التملك، حرية الرأي والاعتقاد تشترك في آن استخدامها يمثل عنصرا لا ينفصل عن عمل النظام السياسي بأكمله.

كما تعرف المواطنة في دلالاتها العامة هي " عبارة عن مجموعة من الحقوق المادية والمعنوية الفردية والجماعية تتكفل الدولة بصيانتها وحمايتها، وتمكين المواطنين منها في مقابل مجموعة من الواجبات يبدي بعضها المواطنون في تشكل خدمات تحت إشراف ومراقبة الأجهزة الإدارية للدولة"<sup>1</sup>.

إذن فالمواطنة هي انتماء المواطن إلى الدولة التي ولد بها وخضوعه للقوانين الصادرة عنها، وتمتعه بشكل متساوي مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق والتزامه بأداء مجموعة من الواجبات اتجاهها، فالمواطنة هي علاقة بين الفرد والدولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، فالمواطنة تدل ضمنا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وهي على وجه العموم تصبغ على المواطن حقوق سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، فالمواطنة هي أساس الشرعية السياسية، لذلك كان المواطن لا يعد فقط فردا في دولة القانون فقط بل إنه يتمتع بجزء من السيادة السياسية.

فالمواطنة هي مجموع المواطنين الذين يمتلكون السيادة وهو ما يفسر العبارات والتراكيب المتداولة في معظم الدساتير مثل: " المواطن ملك "، " المواطن السيد "، حيث أن " المواطنة تعد أساس الرباط الاجتماعي، ففي المجتمع الديمقراطي الحديث لم يعد الرباط بين الأفراد دينيا أو سلاليا وإنما سياسيا فيعيش أفراد معا لا يعني بالضرورة اعتناقهم ذات الدين أو

<sup>1</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1  
2010، ص (49) .

اشتراكهم في التبعية لذلك الملك الحاكم أو خضوعهم لذات السلطة وإنما كونهم مواطنين تابعين لذات النظام السياسي<sup>1</sup>.

### 3. تعريف المواطنة من الناحية القانونية:

تعرف المواطنة في شقها القانوني هو أن يكون الفرد عضواً في مجتمع سياسي معين أو دولة بعينها، القانون يؤسس الدولة ويخلق المساواة بين مواطنيها ويرسي نظاماً عاماً من الحقوق والواجبات تسري على الجميع دون تفرقة، وعادة ما تكون رابطة الجنسية معياراً أساسياً في تحديد من هو المواطن؟ ويصبح تبعاً لذلك المتمتع بالجنسية المصرية هو مواطناً مصرياً، ومن حصل على الجنسية الأمريكية فهو مواطن أمريكي، ومن منح الجنسية الفرنسية فهو مواطن فرنسي... الخ<sup>2</sup>.

فالمواطنة في بعدها القانوني مرتبطة بالجنسية التي هي نظام قانوني يكفل التوزيع الدولي للأفراد على مختلف دول العالم، وتتعاكس آثار هذا التوزيع الدولي على الحياة القانونية للفرد وتمس قدرته على كسب الحقوق، وتحدد مركزه القانوني في علاقاته بالدولة التي ينتمي إليها وسائر الدول الأخرى، وعليه فالمواطنة القانونية " تعطي الإنسان صفته الوطنية والإنسانية لأن الانتماء إلى بلد ما في المنظومة العالمية هو نفسه انتماء إلى العالم"<sup>3</sup>.

فالاستقرار داخل الدولة ما وبشكل ثابت أو حمل جنسيتها يكون بالضرورة المواطن مشاركاً في الحكم ويخضع للقوانين الصادرة عنها ويتمتع بشكل مساوٍ مع بقية المواطنين، ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات اتجاه الدولة التي ينتمي إليها، وهذا ما أكدته دائرة المعارف

<sup>1</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، المرجع السابق، ص (49).

<sup>2</sup> دومنيك شنابر، كريستيان باشوليه: ما المواطنة؟، ترجمة سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط1 2016 ص ص (10، 11).

<sup>3</sup> منصور زوي المطيري: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط 1413 هـ / 1991 م، ص (102).



البريطانية حينما عرفت المواطنة (Cityen ship) بأنها " العلاقة بين الفرد والدولة، وهذه العلاقة يحددها القانون الخاص بتلك الدولة، وهذه العلاقة قائمة بالدرجة الأولى على الحقوق والواجبات " <sup>1</sup>، فالمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، فهي على وجه العموم تحمل حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب، وتولي المناصب العامة.

وعليه فالمواطنة القانونية أي حمل جنسية دولة ما يترتب عليها ثلاثة أنماط من الحقوق والواجبات السياسية والمدنية والاقتصادية، الاجتماعية حيث تشمل الحقوق السياسية الحق في الانتخاب والترشح والتنظيم، أما الواجبات فتتمثل في دفع الضرائب المستحقة على كل مواطن، وهذا لا يتم إلا في إطار القانون العام والإجراءات الضريبية المعمول بها، أما الحقوق المدنية فتتطوي على الحريات الشخصية، الحق في الأمان والخصوصية والاجتماع، والحصول على المعلومات، فضلاً على حرية الاعتقاد والتعبير، أما الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فهي ليست مرتبطة فقط في الحق في الملكية، ولكنها تمتد إلى الحقوق المرتبطة بممارسة العمل والعطلة الدورية، والحق في الإضراب <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> فاروق أحمد سوقي: مقومات المجتمع المسلم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د ط 1998، ص 200.

<sup>2</sup> فوزي سامح: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، مصر، ط1، 2007، ص ص (10،11).

## 4. تعريف المواطنة في العلوم الاجتماعية:

تعرف المواطنة من الناحية الاجتماعية على " أنها المكانة أو العلاقة الاجتماعية التي تقوم بين شخص طبيعي (فرد) وبين مجتمع سياسي (الدولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء ويتولى الثاني مهمة الحماية وتتحدد هذه العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون كما يحكمها مبدأ المساواة " <sup>1</sup>.

ومعنى هذا أن المواطنة تشير إلى فكرة القومية ما دام أن مفهوم المواطنة يقتصر فقط على الأشخاص الذين تمنحهم الدولة حقوق اجتماعية، إن المنظمات والشركات المساهمة لها قومية لا مواطنة، لذلك فهي تعبر عن الالتزامات المتبادلة بين الأشخاص والدولة من جهة وحصول الأفراد على بعض الحقوق السياسية المدنية بانتمائهم إلى مجتمع سياسي معين من جهة أخرى، ويكون عليهم في الوقت نفسه بعض الواجبات يؤديونها كذلك. وتعرف المواطنة في موسوعة العلوم الاجتماعية على " أنها المشاركة العضوية الكاملة في الدولة، بها حدود إقليمية ويتضمن المصطلح في طياته أساسا شاملا فالمواطنون هم إما جميع البالغين وإما بعض الفئات العامة منهم الذكور وأصحاب الملكية " <sup>2</sup>.

فالمواطنة من الناحية الاجتماعية هي تلك العلاقة أو الرابطة التي تجمع الفرد بمجموعة من الأفراد ينتمون إلى مجتمع واحد (الدولة) قائمة على المشاركة الكاملة تحددتها الحقوق والواجبات.

<sup>1</sup> محمد عاطف غيث وآخرون: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د ط 2006، ص (56).

<sup>2</sup> ميشيل مان: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهواري وسعيد عبد العزيز مصلوم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط 1999، ص ص (110، 111).

## 5. تعريف المواطنة في العلوم السياسية:

تعرف المواطنة من الناحية السياسية بأنها هي " الحقوق التي يتمتع بها المواطن في نظام سياسي معين كحق الاقتراع باعتباره عضوا في المجتمع السياسي الذي هو المدينة"<sup>1</sup>. فالمواطنة في مفهومها السياسي هي عقد اجتماعي بين المواطن الفرد والدولة تحمله من مؤسسات تشريعية وتنفيذية وقضائية وإدارية، وبذلك تكون العلاقة علاقة مشاركة بين الطرفين بأسلوب حضاري وتنظيمي، فالمواطنة هي علاقة بين الفرد والدولة يحددها الدستور بما ينص عليه من حقوق وواجبات للوطن ومؤداها حب وإخلاص المواطن لوطنه وخدمته له في أوقات السلم والحرب، وتشمل المواطنة مفهوم الانتماء والذي يعني انتساب الفرد لكيان معين يكون مندمجا من خلاله شاعرا بالأمان في أرضه محبا له ومعتزا بهويته فخورا بالانتساب له وفي ذلك الوقت منشغلا بقضاياها وعلى إدراك بمشكلاته وملتزمًا بقوانينه وقيمه ومراعيا للصالح العام ومحافظا على مصالحه وثرواته غير متخل عنه في أوقات الأزمات والمحن<sup>2</sup>.

فالمواطنة في بعدها السياسي تقاس " بمدى إسهام الفرد في الفاعليات السياسية مثل التمتع بالحقوق المدنية المرتبطة بالجنسية ويراد بذلك حاليا حق التصويت في الانتخابات السياسية وحق الترشح وممارسة الحريات العامة المتعلقة بالمشاركة السياسية وتولي الوظائف العامة في أجهزة الدولة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الوهاب الكيلاني: موسوعة السياسية، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1995، ص (37).

<sup>2</sup> علي محمد الصلابي: الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1 2014، ص (221).

<sup>3</sup> أحمد سيعفان: قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان، ط1 2004، ص (377).

## 6. تعريف المواطنة من الناحية الفلسفية:

تعرف المواطنة من الناحية الفلسفية على أنها الانتماء إلى الوطن، انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية الكاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات وأمام القانون دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي ويحترم كل مواطن الآخر كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم<sup>1</sup>.

أما في الفلسفة اليونانية فنجد الفيلسوف أرسطو الذي يعرف المواطنة على أنها المشاركة السياسية في تسير شؤون المدينة حيث يقول: "... لا يكون المواطن مواطناً بمحل الإقامة وحده... ولا بالادعاء أمام القضاء... لأن الإقامة والادعاء القضائي متاحة لغير المواطنين، إن السمة المميزة للمواطن الحق على وجه الأتم، هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم... فالمواطن كما حددناه هو على الخصوص مواطن الديمقراطية..."<sup>2</sup>.

إذن فالمواطنة تعبر عن " العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات، وهي ما يعني أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق الأرض الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكيمية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي أو الموقف الفكري<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد عثمان الخشت : فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص (14).

<sup>2</sup> أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ط 1 2008، د س، ص (183).

<sup>3</sup> نسرین عبد الحمید نبیہ: مبدأ المواطنة بين الجدول والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، د ط 2008، ص (08).

ويعرف الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobbes (1588، 1679) المواطنة على أنها " الحماية التي تكلفها سلطة الدولة للفرد، فالعقد المبرم بين الدولة والأفراد يقتضي ضمان حماية وأمن المواطنين"<sup>1</sup>. وهذا يعني أن المواطنة كمفهوم من منظور فلسفي يقتصر على قيم أخلاقية بالدرجة الأولى كالعدالة والمساواة باعتبارها فضائل سياسية تمنح للمواطن حق المشاركة السياسية.

أما جون لوك (1632، 1704) John Locke فلقد قرر أن الفرد حالما يعيش في مجتمع مدني ليكون مواطناً لا بد من أن يكتسب صفة المواطنة، بينما نجد جان جاك روسو (1712، 1778) Jean Jacques Rousseau قد مزج بين السيادة والمواطنة ليقرر أن كل فرد ينتمي إلى الأمة يملك صفة المواطنة<sup>2</sup>.

أما مفهوم المواطنة عند حنة أرندت (1906، 1975) Hannah Arendt فهو مرتبط بالمسؤولية الجماعية إذ في اللحظة التي يصبح فيها أي شخص مهما كان انتماءه وتاريخه مواطناً فإنه يتحمل المسؤولية المعنوية والسياسية، فالمواطنة عند حنة أرندت تعد شرط لحماية الإنسان وشرط لحماية العالم ولن يتم ذلك إلا من خلال المواطنة، فممارستها يعد الضامن الوحيد لتحقيقها ولوجودها، وكان المواطن يخلق نفسه من خلال الفعل السياسي<sup>3</sup>.

أما مفهوم المواطنة عند الفيلسوف يورغان هابرماس (1929) Jürgen Habermas " فهي فعل إنساني قادر على تحقيق التوافق والتعايش والاندماج الاجتماعي وتؤسس بثقافة

<sup>1</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي إفريقيا الشرق الدار البيضاء، د ط 2010، ص 27.

<sup>2</sup> روبرت أ جولدن: الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، ترجمة عزت نصار، دار النشر والتوزيع، عمان الأردن، د ط، 1994، ص (18).

<sup>3</sup> مليكة بن دودة: فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، ط 2015 ص (110).

التشاور والحوار والتفاهم بين أفراد المجتمع متعدد الأجناس والثقافات لذلك كانت مواطنة هابرماس مخالفة تماما لمواطنة العصر الحديث المبنية على المواطنة القومية وإنما يتم بناؤها على أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تتضمن العدل بينهم " <sup>1</sup>.

إذن فالمواطنة كمفهوم من الصعب ضبطه فهو يختلف من مجال العلوم السياسية إلى القانونية إلى العلوم الاجتماعية إلى الفلسفة حيث يقول فرنسوا أوديجي: "... المواطنة مفهوم غير ثابت وديناميكي ويرجع هذا المفهوم إلى الفضاء العام، كما يرجع إلى المجال السياسي... وكثيرا من المفكرين توصلوا إلى النتيجة التي مفادها أن هذا المفهوم غير واضح المعالم والحدود ولكن الخلفية المرجعية تشير إلى عدم ثبات مفهوم المواطنة أي أنه مفهوم يتسم بالحركية... " <sup>2</sup>.

إذن فالمواطنة كمفهوم يختلف من الناحية السياسية عن الناحية القانونية وذلك أنه قائم على الحقوق والواجبات التي تضمنها الدولة للفرد، أما من الناحية القانونية فالمواطنة أساسها الجنسية التي تضمن الحقوق للمواطن، أما من الناحية الاجتماعية فتعني المواطنة تلك العلاقة التي تجمع الفرد بالمجتمع، أما المفهوم الفلسفي فكان متكامل من جميع الجوانب فهو يعني المساواة والعدالة وضمن الحقوق وأداء الواجبات دون تمييز بين المواطنين.

<sup>1</sup> سمير جواق: مقال بعنوان هابرماس وسؤال المواطنة ما بعد القومية، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية مجلد 11 عدد 3 جوان 2019، ص (152).

<sup>2</sup> عطاء الله قنار وآخرون: الوطن العربي والتحول الديمقراطي، منشورات مركز الحكمة، العدد الأول 2012 ص (01).

## المبحث الثاني: تجليات المواطنة

إن المواطنة ليست وضعية جاهزة يمكن تجليها بصورة آلية عندما تتحقق الرغبة في ذلك، وإنما هي سيرورة تاريخية وديناميكية مستمرة وسلوك يكتسب عندما تنهياً له الظروف الملائمة وهي ممارسة في ظل مجموعة من المبادئ والقواعد، وفي إطار مؤسسات وآليات تضمن ترجمة مفهوم المواطنة على أرض الواقع، وإذا كان من الطبيعي أن تختلف نسبياً هذه المتطلبات من دولة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر بسبب اختلاف الثقافات والحضارات والعقائد والقيم ومستوى النضج السياسي فإنه لا بد من توفر مجموعة من المقومات الأساسية المشتركة، ووجود حد أدنى من الشروط التي تتجلى من خلالها مفهوم المواطنة في الحياة اليومية للمواطنين، وفي علاقاتهم بغيرهم، وبمحيطهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ومن أهم هذه المقومات والشروط التي لا مجال للحديث عن مفهوم المواطنة في غيابها نذكر منها:

## المطلب الأول: مظاهر المواطنة

## 1. الأسرة:

يقول أحد الباحثين: "... يحتاج مبدأ المواطنة بالإضافة للآليات القانونية إلى آليات ثقافية تربية تعمل بالموازاة مع غيرها على ترسيخها في الفكر والوجدان والسلوك وتحويلها من مجرد مبدأ أو تصور إلى ثقافة مجتمعية بمكوناتها المختلفة، وهنا تتجلى بالذات الدور الكبير للمؤسسات، المجتمع التربوية والتعليم والتكوين وغيرها من مؤسسات وهيئات وفعليات المجتمع المدني في مضمار التربية على المواطنة وحقوق الإنسان..."<sup>1</sup>.

ولعل من بين أهم المؤسسات الاجتماعية التي تتجلى فيها المواطنة بصورة واضحة نجد الأسرة، والتي تعد عماد المجتمع، فهي البوتقة التي تحيط بالفرد منذ ميلاده لتزوده بالقيم والمبادئ التي تساعد على التكيف مع المجتمع، فهي الوسط الذي اصطلح عليه المجتمع غرائز الإنسان ودوافعه الطبيعية والاجتماعية، وهي أكبر من كونها مجرد وسيلة لتحديد النسل وتربية الأبناء وإعدادهم للقيام بدورهم في الحياة الاجتماعية، فهي " كجماعة وظيفية تزود أعضائها بكثير من الاشباع الأساسية، فالأسرة تحتل مكانة رفيعة في المجتمع لكونها النظام الأمثل القادر على أن يلعب دورا مهما في تحقيق وتفعيل مفهوم المواطنة لدى أفرادها من خلال الوظائف المنطوية إليه لاسيما إذا تم تأديتها بشكل صحيح وسوي"<sup>2</sup>.

وعليه فالتربية على المواطنة تبدأ بالأسرة الصغيرة من خلال التنشئة الأولى التي يدرك فيها الطفل بصورة أولية معادلة الحقوق والواجبات، وتختلف الآليات التي تحدد العلاقات، وهنا

<sup>1</sup> فارح مسرحي: المواطنة والألسنة، مرجع سابق، ص ص (36، 37).

<sup>2</sup> حليلو نبيل: مقال بعنوان: دور الاسرة في ترسيخ قيم لمواطنة، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة ورقلة، العدد 11، جوان 2013، ص (230).



يكشف قيم التعاون، التشارك، الحوار والتضامن، الاحترام، الإيثار... الخ، كما يمكن أن يكشف قيم أخرى كالسلط والاستبداد والظلم والانفراد بالرأي... الخ.

فلأسرة مسؤولية كبيرة في تحديد نوع القيم التي ترسخ في أذهان الأطفال، وهذه القيم هي التي توجه سلوكياتهم في المستقبل، فمن تعود على المشاركة في الحوار داخل أسرته إذا أتاحت له الفرصة والظروف المناسبة لذلك وقل نفس الأمر بالنسبة لمختلف الحقوق والواجبات<sup>1</sup>.

إن الأسرة باعتبارها مؤسسة اجتماعية تعمل وبشكل بارز على تشكيل وترسيخ قيم المواطنة في الظروف العادية ويزداد دورها من خلال الظروف الراهنة التي تغطي فيها التحولات المتسارعة والمستمرة على الصعيد الدولي أو المحلي، حيث تعمل الأسرة على ترسيخ قيم الانتماء الوطني باعتباره شحنة وجدانية كامنة بداخل الفرد في المواقف ذات العلاقة بالوطن على مستويات ومجالات مختلفة يمكن الاستدلال عليها من خلال مجموعة من الظواهر السلوكية الصادرة عن الفرد بحيث تكون الظواهر معبرة عن موقف الفرد ورؤيته اتجاه ما تعرض له من مواقف سواء عبر عنها بشكل إيجابي أو سلبي<sup>2</sup>.

إذن الأسرة تعد المؤسسة الأولى في المجتمع التي يوجد فيها الفرد، وهي التي يناط بها مسؤولية تربيته وتنشئة الفرد على محاور مختلفة منها حقوق الإنسان والديمقراطية وحرية الضمير، والتنمية والأمن والتآزر وتهدف التربية على المواطنة قبل كل شيء إلى تحقيق استقلالية المتعلم وإشعاره بمسؤوليته الشخصية والاجتماعية، إن التربية على المواطنة هي

<sup>1</sup> فارح مسرحي: المواطنة والألسنة، مرجع سابق، ص ص (37، 38).

<sup>2</sup> محمد منير حجاب: المعجم الإعلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، ط1 2004، ص (93).

" التربية على العيش معا والشعور بالانتماء ليس إلى الوطن أو الجهة أو الأمة فقط، بل أيضا إلى المعمورة ككل"<sup>1</sup>.

وتتجلى دور الأسرة في ترسيخ قيم المواطنة من خلال:

### 1.1. الولاء للوطن:

يعد الولاء للوطن من أهم مقومات إرساء مبدأ المواطنة، ونقصد به الرابطة التي تجمع المواطن بوطنه، حيث تسمو من خلالها العلاقات القبلية والعشائرية والحزبية، ولا خضوع فيها إلا لسيادة القانون، وأن هذه الرابطة لا تنحصر في مجرد الشعور بالانتماء، وما يطبع ذلك من عواطف، وإنما تتجلى إلى جانب الارتباط الوجداني في إدراك واعتقاد المواطن بأن هناك التزامات وواجبات نحو الوطن لا تتحقق المواطنة دون التقيد الطوعي بها، ولا تتبلور في الواقع صفة المواطن كفرد له حقوق وعليه واجبات بمجرد توفر ترسانة من القوانين والمؤسسات التي تتيح للمواطن التمتع بحقوقه والدفاع عنها في مواجهة أي انتهاك واستردادها إذا سلبت منه، وإنما كذلك يتشعب هذا المواطن بقيم المواطنة وثقافة القانون<sup>2</sup>.

والولاء هو جوهر الالتزام يدعم الهوية الذاتية ويقوي الجماعة ويركز على المسايرة ويدعو إلى تأييد الفرد لجماعته، ويشير إلى مدى الانتماء إليها ومع أنه الأساس القوي الذي يدعم الهوية، إلا أنه في الوقت ذاته يعتبر الجماعة مسؤولة عن الاهتمام بكل حاجات أعضائها من الالتزامات المتبادلة للولاء بهدف الحماية الكلية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> الطاهر بن قبيزة: مجتمع المعرفة والمواطنة: منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان، ط1 2017، ص (295).

<sup>2</sup> علاء الدين عبد الرزاق حبكو: المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، جامعة التنمية البشرية،

كوردستان العراق، د ط، دس، ص (38).

<sup>3</sup> شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الرياض السعودية، ط1 2013، ص (93).

ويعني الولاء للوطن شعور كل مواطن بأنه معني بخدمة الوطن، والعمل على التنمية والدفع من شأنه، وحماية مقوماته الدينية واللغوية والثقافية والحضارية، والشعور بالمسؤولية عن المشاركة في تحقيق النفع العام، والالتزام باحترام حقوق وحرريات الآخرين، واحترام القوانين التي تنظم علاقات المواطنين فيما بينهم، وعلاقاتهم بمؤسسات الدولة والمجتمع والمساهمة في حماية البيئة فيها، والمشاركة في النفقات الجماعية، والانخراط في الدفاع عن القضايا الوطنية، والتضامن مع باقي المواطنين والهيئات والمؤسسات الوطنية في مواجهة الطوارئ والأخطار التي قد تهدد الوطن في أي وقت، والاستعداد للتضحية من أجل حماية واستقلال الوطن<sup>1</sup>.

إن الولاء للوطن لا ينحصر للمواطنين المقيمين داخل حدود التراب الوطني إنما يبقى في وجدان وضمير وسلوك المواطنين الذين يضطرون للبقاء في الخارج لأن مغادرة المواطن لأي سبب من الأسباب إلى مغادرة الوطن لا يعني التخلي من الالتزامات والمسؤوليات التي تفرضها المواطنة حيث تبقى لصيقة بالمواطن اتجاه وطنه الأصلي حتى ولو اكتسب الجنسية في دولة أخرى.

### 2.1. الانتماء:

يمثل الانتماء شعور داخلي يجعل المواطن يعمل بحماس وإخلاص وارتقاء بوطنه والدفاع عنه، ومن مقتضياته أن يفتخر الفرد بوطنه، فالانتماء هو إحساس إيجابي تجاه الوطن ويرتبط الانتماء بالانتماء إلى الجماعة والوطن ومؤسسات المجتمع المدني، وإذا كان الانتماء مفهوم يشير لكيان ما يكون الفرد متوحدا معه مندمجا فيه باعتباره عضوا مقبولا، وله شرف الانتماء إليه ويشعر بالأمان فيه، وقد اعتبره إريك فروم Irek Fromme

<sup>1</sup> علاء الدين عبد الرزاق حبكو : المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، مرجع سابق ص ص (38)، (39).

حاجة ضرورية على الإنسان إشباعها ليقهر عزلته وغربته ووحدته، متفقا في هذا مع ليون فستنجر Léon Festinger الذي اعتبره اتجاها وراء تماسك أفراد المجتمع من خلال عملية المقارنة الاجتماعية، وهناك من اعتبره ميلا يحركه دافع قوي لدى الإنسان لإشباع حاجاته الأساسية في الحياة<sup>1</sup>.

وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول الانتماء ما بين كونه اتجاها وشعور أو إحساسا أو كونه حاجة نفسية، إلا أنها جميعا تؤكد استحالة حياة الفرد بلا انتماء، ذلك الذي يبدأ مع الإنسان لحظة الميلاد في الأسرة، وذلك بهدف إشباع حاجاته الضرورية، وينمو هذا الانتماء بنمو ونضج هذا الفرد إلى أن يصبح انتماء للمجتمع الكبير<sup>2</sup>.

وإذا كانت الأسرة هي التي تعمل على تدعيم قيمة الانتماء لدى الطفل في سنواته الأولى، فإن الهدف من ذلك هو تحقيق الشعور بالمكانة والأمن، والقوة والحب والصدقة، وهذا لا يكون إلا من خلال دمج الفرد في الجماعة، فالسلوك الإنساني لا يكتسب معناه إلا في موقف اجتماعي إضافة إلى أن الجماعة تقدم للفرد مواقف عديدة يستطيع من خلالها أن يظهر فيها مهاراته وقدراته، علاوة على أن شعور الفرد بالرضا الذي استمدته من انتماءه للجماعة يتوقف على الفرص التي تتاح له كي يلعب دوره بصفته عضوا من أعضائها<sup>3</sup>.

## 2. المواطنة والمجتمع المدني والدولة:

يعد مفهوم المواطنة مفهوما مهما يتوسط المجتمع المدني والدولة، حيث يحدد للمواطن كيفية ممارسة حقوقه ومسؤولياته، وهي عامل مهم في صحة واستقرار أي نظام حكم، إنها بمعنى

<sup>1</sup> شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مرجع سابق، ص (91).

<sup>2</sup> حليلو نبيل: دور الأسرة في ترسيخ مفهوم المواطنة: مرجع سابق، ص (233).

<sup>3</sup> شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مرجع سابق، ص (91).

آخر تشير لنا إلى من هو المدين بالواجبات إلى الدولة ويتمتع أيضا بحمايتها لحقوقه، وهي توفر الإطار الشرعي للتجمعات الفردية داخل المجتمع المدني، بل هي أكثر من تلك الحالة الشرعية لتحقيق المكاسب الاقتصادية والرعاية الصحية العامة، والتعليم والتربية والأمن الاجتماعي، إنها أيضا توفر الإحساس المشترك بالهوية لكل الذين يملكونها، فالمواطن هو فرد من المجتمع وعضو كامل الحقوق والواجبات في الدولة، بحيث يضبط دستور دولته حقوقه الأساسية والثابتة<sup>1</sup>.

يعمل مفهوم المواطنة على تعزيز الروابط بين الدولة والمجتمع، أو الدولة ومكوناتها فهي كاللحم (الإسمنت) بين الشعب بثقافته والإقليم والسلطة، وبدونها لا تكون هناك علاقة مسؤولة ومتوازنة بين مكونات الدولة، فالشعب الذي لا يحافظ على إقليمه ويفرط فيه أو يستنزفه لا يحفظ حقوق أجياله القادمة، والسلطة التي لا تتوازن مسؤولياتها وواجباتها اتجاه شعبها فتفرط فيها يثور عليها شعبها ويهدمها أو تقضي هي عليه، وتجعله مجردا من أحلام مستقبله وفي كل ذلك نجد المواطنة هي الميزان للمعادلة الناجحة لمواجهة تحديات الدولة<sup>2</sup>.

فمفهوم المواطنة يسعى إلى تحديد الأسس والقواعد التي تنظم حقوق الأفراد وواجباتهم وترسم حدود العلاقات البينية بين الأفراد من جهة، وبينهم وبين الدولة ومؤسساتها، فالمواطنة بمفهومها السياسي والاجتماعي تعمل على تماسك المجتمع، ومن ثمة تعزيز وحدة الدولة بهدف توفير الاتساق والتوافق بين القيم المجتمعية والتركيز على التشابه من خلال خلق هوية مشتركة لأبناء الوطن الواحد مع العمل على صقلها وموائمتها المستمرة لنمو المجتمع، وتحقيق طموحاته وأحلامه، فالدولة في النهاية حلم إنساني مؤسسي ومقياس نجاح الدول

<sup>1</sup> العيدي صونية: مقال بعنوان " المجتمع المدني . المواطنة والديمقراطية جدلية المفهوم والممارسة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الثاني والثالث، جانفي . جوان 2008، ص (12).

<sup>2</sup> عبير بيرني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت ط1 2012، ص (66).

كمؤسسات هو بمدى مشاركة مجتمعها ومن ثم أفرادها في وضع قراراتها وإنقاذها وهذا ما تسعى إليه المواطنة<sup>1</sup>.

إن مفهوم المواطنة يعمل على توثيق العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، وهذه العلاقة تكمل في الهدف وهو الارتقاء بالوطن والمواطن، فالدولة تعد الحصن الحصين للمجتمع المدني إذا ما أدركت دوره وأمنت به، فتضع له القوانين واللوائح التي تنظم له سير العمل أولاً وتساعد بالتوجيه والإرشاد والمساندة والمجتمع المدني يعمل على حل العديد من الإشكاليات التي تعجز هي عن حلها أو يكشف عن مواطن الخلل في المجتمع لم تكن الدولة على دراية بها وتحاول على تقديم نوعية المساعدة التي توافق معها وذلك خدمة للمواطنين<sup>2</sup>. إذن فالمواطنة تعبر عن " العلاقة السياسية القائمة بين أفراد أحرار متساوين أمام القانون في حقوقهم السياسية لأنهم متكافئون في أداء ما عليهم من واجبات الدولة (دفع الضرائب، أداء الخدمة العسكرية، التضحية)، وبين التعاقد المبرم بين بعضهم البعض على تفويضهم للدولة للقيام على تأمين الخدمات العامة والحماية للمجتمع "<sup>3</sup>.

ويتبلور المفهوم العام للمواطنة في كونها علاقة اجتماعية قائمة بين شخص طبيعي وبين مجتمع سياسي (الدولة)، وتبنى على أساس تقديم الطرف الأول للولاء والثاني للحماية وفق ضوابط قانونية محددة لهذه العلاقة، فإذا نظرنا إلى مفهوم المواطنة من جهة الدولة فإنها تتجلى في فكرة السيادة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بها، فالسيادة تمثل رمزية الدولة وهبتها وهي معيار الشرعية بالنسبة لها وبالنسبة للمواطنة، فالدولة تستمد سيادتها من قيمة المواطنة وتتمثل في سيادة الشعب نفسه بنفسه حيث يقول باروخ سبينوزا Baruch Spinoza: "...

<sup>1</sup> عبير بيرني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، المرجع نفسه: ص (64).

<sup>2</sup> محمود كيشانة: المجتمع المدني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، ط1 2017، ص (140).

<sup>3</sup> عبد الله بلعزیز: الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1 2008، ص (20).

لكي يعيش الناس في أمان، وعلى أفضل نحو ممكن كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم بحكم الطبيعة على الأشياء جميعا أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته، أو شهوته بل قوة الجميع وإرادتهم...<sup>1</sup>.

إن غياب مفهوم المواطنة سوف يؤدي إلى فقدان الدولة لشرعيتها مما يؤدي إلى فقدان المجتمع المدني لكيونته كمجتمع يساهم في التعبير عن سلطة الدولة، وإذا كانت المواطنة تعبر عن العلاقة السياسية القائمة بين أفراد أحرار متساوون أمام القانون في حقوقهم السياسية لأنهم متكافئون في أداء ما عليهم من واجبات الدولة.

إن الدولة تسعى إلى تكريس مفهوم المواطنة من خلال تحقيق العدل والمساواة بما يحقق الرضا والوضوح في بنود الحقوق والواجبات، وإبراز دور التعددية الثقافية وتعميق الهوية وبناء مكونات الدولة الحديثة، ولكي تستمر الدولة لا بد أن تكون هي وحدة ومركز المجتمع وليس ثقافة معينة، إن الانسجام الثقافي والسياسي يساهم في تماسك المجتمع.

فالدولة كظاهرة اجتماعية أساسية لذلك لا يمكن أن نتصور الفرد أو المواطن خارج الدولة، ولا يمكن التمييز بين الدولة والمجتمع، الفرد معطى داخل المجتمع. المجتمع معطى، ومن ضمن تشكيلاته الدولة أي أن الدولة تعمل على خدمة المجتمع الذي شيد لرعاية مصلحة الفرد<sup>2</sup>.

فمصطلح المواطنة في حد ذاته لصيق بمفهوم الدولة، فلا يمكن الحديث عن المواطن خارج إطار الدولة على الرغم من أن الحقوق التي يتمتع بها سابقة على وجودها فهي حقوق أصلية، وتظهر علاقة الدولة بالمواطن عندما يتأسس الجسم السياسي على مبدأ العقد

<sup>1</sup> عبد السلام موكيل: المواطنة وسياق الدولة والهوية: مجلة تاريخ العلوم، العدد الأول، جامعة وهران، ص 34.

<sup>2</sup> عبد الله العروبي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي الغربي، دار البيضاء المغرب، ط 1، 2014، ص 22.

الاجتماعي، وأن تأسيس الدولة يقترن بالضرورة بحماية الحقوق الطبيعية وتحويلها إلى حقوق مدنية، فمفهوم المواطنة يستند إلى قواعد وأسس قانونية وذلك بمراعاة الحقوق والواجبات تجاه الدولة والمجتمع معا.

كما أن هذا المبدأ جزء لا يتجزأ من مفهوم آخر وهو الفصل بين السلطات ضف إلى ذلك أنها تتضمن الجانب الدستوري للدولة القانونية، إن مقياس نجاح الدول كمؤسسات يقاس بمدى مشاركة أفرادها في وضع القوانين واتخاذ القرارات وفي بناء صورة واضحة نحو المستقبل، أي أن المواطن يساهم بشكل فعال في بناء الدولة واستمراريتها لأن الدولة هي وحدة ومركز المجتمع، فالمواطنة بمفهومها السياسي والاجتماعي تعمل على تماسك الأفراد ومن ثمة تعزيز وحدة الدولة، بهدف توفير الاتساق والتوافق بين القيم المجتمعية والتركيز على التشابه من خلال خلق هوية مشتركة لأبناء الوطن الواحد<sup>1</sup>.

إن مفهوم المواطنة يشير إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر كما تستخدم أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التي يعيد بها الفرد بمقتضاها مواطنا بمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة أو ينتمي إليها ونخلص لها ومن ثم يحظى بالحماية لأن تطور مفهوم المواطنة يعد مقياسا لدرجة تحديث المجتمع وتعزيز القيم العمومية<sup>2</sup>.

إن المواطنة تعمل على زيادة تفاعل المواطنين في الدولة، فالدولة لا يستقيم أمرها وتنتظم شوكتها إلا متى أمكنها أن تحدث جراحة سياسية ناجحة في تماسك المجتمع تقودها إلى مصادرتة وإدماجه في نظام السيطرة لا مجال في هذا الضرب من وعي المسألة للتفكير في

<sup>1</sup>. عبير بيرني رضوان: مرجع سابق، ص ص (64، 65).

<sup>2</sup>. المرجع نفسه ص 67.



شبكة العلاقات التي تقوم بين الطرفين أو للاعتقاد في إمكانية القيام نوع من التداخل الوظيفي بينهما، إنهما معا عالمان يسبحان في فلكين مختلفين<sup>1</sup>.

إن حقيقة مفهوم المواطنة هو تحقيق ذلك التكامل بين الدولة من جهة باعتبارها هي المسيطرة على مواطنيها وبين أهليات المجتمع المدني لأن الدولة لا يمكن أن توجد خارج المجتمع يقول كارل ماركس Karl Marx : "... خذ أي مجتمع مدني وسيكون لديك دولة سياسية ما ليست إلا التعبير الرسمي عن المجتمع المدني الدولة هي جزء من المجتمع... إنها نتاج المجتمع البالغ درجة ما من التطور..."<sup>2</sup>.

فحقيقة المجتمع المدني والدولة والمواطنة لم يكن لهما وجود إلا مع ظهور الدولة القومية مع فلاسفة العصر الحديث القائمة على فكرة التعاقد والحقوق الطبيعية والمدنية لذلك من الصعب أن نتصور وجود قطيعة بين المجتمع المدني والدولة في الفلسفة الحديثة خاصة عند الفيلسوف الألماني هيغل Hegel.

أما المجتمع المدني الذي يعد البيئة الخصبة لنمو وتطور وظهور مفهوم المواطنة منذ فلسفة القرن الثامن عشر وحتى الآن، فالمجتمع المدني هو أحد الآفاق التي يتحرك فيها المواطنون وهو الهيكل العام الذي يضمهم في مقابل الدولة، ولقد تزامن ظهور المجتمع المدني مع ظهور الرأسمالية وتطور الدولة الحديثة، وتجلى ذلك في إدراك ماكس فيبر Max Weber لبنية الحكم الشرعي الرشيد.

ويعود ظهور المجتمع المدني إلى أربعة أجزاء هي:

<sup>1</sup> بلقيز عبد الله: في الديمقراطية والمجتمع المدني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1 2001، ص 27.

<sup>2</sup> جورج بلاندييه: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المهري، مجد للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2007، ص

- الجزء الأول والذي يرتبط بالفيلسوف الإنجليزي جون لوك بالامتداد بـ توماس هوبز الذي أكد على الحاجة إلى الدولة للحد من صراع بين المواطنين داخل المجتمع، ويتمثل اسهام لوك الأكثر أهمية في تأكيده على الحاجة إلى الحد من سيادة الدولة حتى يتم احتفاظ المواطنين بحرياتهم المستمدة من القانون الطبيعي ومن ثمة فلا بد من وجود عقد اجتماعي بين الحكام والمواطنين يحترم الحقوق الطبيعية للأفراد ولكن أيضا يسمح للدولة بحماية المجتمع من الصراعات المدمرة.

- أما الجزء الثاني فيرتبط بتوماس بين Thomas Paine وحركة التنوير الإسكتلندية حيث حاول (بين) وزملاؤه البرهنة على أن المجتمع يصبح مدنيا عندما تمتد نشاطات التجارة والتصنيع، كما أن الدولة تتمدد ويزداد دورها في فرض النظام وتقليل الصراعات لأنها قد تهدد الحريات الأساسية التي تجعل المجتمع المدني مزدهرا، فالمجتمع المدني يتطور حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرية أي عندما يصيروا مواطنين، فالمجتمع المدني يعد شرطا ضروريا وطبيعيا لحرية المواطن.

- أما الجزء الثالث فيرتبط بـ الكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville في القرن التاسع عشر (19)، والذي أكد أن المجتمع المدني يقوم بتعليم جموع المواطنين ومراقبة أعمال الحكومة، كما أن المجتمع المدني يسهل من توزيع السلطة داخل المجتمع ويمنح للمواطن حق المشاركة المباشرة في الشؤون العامة<sup>1</sup>.

- أما الجزء الرابع فيتعلق بالفيلسوف فريدريك هيجل وامتداده المتمثل في فلسفة كارل ماركس حيث اعتبر هيجل أن المجتمع المدني نتاجا لعمليات تاريخية محددة واعتبر أن تقسيم العمل يخلق نظاما طبقيًا داخل المجتمع، فالمجتمع حسبه يوجد في مختلف الجمعيات

<sup>1</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 55.

والشركات والطبقات التي توجد بين طبقات المجتمع الأساسية وتشكل الدولة وطبيعتها تكامل المجتمع المدني<sup>1</sup>.

لا يمكن لقيام مجتمع مدني دون وجود شرطين هما، المواطنة والدولة، فالمواطنة تعمل على تماسك المجتمع المدني من جهة والدولة من جهة أخرى، فلقد عمل مفهوم المواطنة عبر التاريخ الفلسفي السياسي على محاولة إزالة الفصل بين الدولة والمجتمع المدني ذلك فالمواطنة تعمل على توطيد العلاقة بينهما.

لقد كان لمفهوم المواطنة دور كبير في ظهور المجتمع المدني باعتبارها قضية مفصلية مركزية انطوت على العديد من القضايا الفرعية كحركة العقيدة والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وغيرها من القضايا التي أكدت دور الفرد واستقلالته في صناعة الأحداث والمجتمع من حوله، أي كان انتماءه العقدي أو الجنس أو العرقي أو الإيديولوجي<sup>2</sup>.

إن مفهوم المواطنة يعمل على إزالة التعارض بين إرادة مجموع الأفراد والإرادة العامة والمصلحة العامة بقبولهم التصرف بموجب القوانين، لكن يجب هنا التمييز بين المواطن وبين المجتمع المدني والدولة، لأن الانتقال من المجتمع المدني إلى الدولة هو أيضا انتقال من الفرد إلى المواطن، والمواطن عضو في المجتمع المدني وفي العائلة أيضا، ولكن ما تميزه كمواطن ليس رابطة الدم الغير مشروطة، أو الحب الغير مشروط، ولا رغبته في الاكتفاء وإنما قدرته على الحكم في ما هو خير أو ما هو شر، وعلى هذا الأساس لا يجد الفرد حريته في العائلة، ولا في المجتمع المدني وإنما في الدولة فقط، فالدولة يتحول فيها الفرد إلى مواطن<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 56.

<sup>2</sup> جون إهرنبرغ: المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2008، ص ص (30، 31).

<sup>3</sup> عزمي بشارة: المجتمع المدني، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط6 2012، ص ص (175، 176).

## 3. المواطنة والديمقراطية:

تعد الديمقراطية من أهم تجليات المواطنة فهو مفهوم تعود جذوره إلى الأصل اليوناني أين عرفها الفلاسفة اليونانيين (سقراط، أفلاطون، أرسطو) على أنها حكم الشعب بطريقة فلسفية تأملية، وكلمة الديمقراطية مركبة من مصطلحين في اللغة اليونانية (Démó) وتعني الشعب، و (kratas) وتعني حكم، ويتبين من هذا الشكل حكم الشعب، وذلك من خلال المباشرة في المشاركة والتمثيل، الشيء الذي يشير إلى جملة من التساؤلات حول "ماهية السلطة، وماهية الشعب"<sup>1</sup>.

وعرفت الديمقراطية في الاصطلاح الغربي وفقا لمفهوم الثورة الفرنسية على أنها حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه بحيث تكون الإرادة للشعب وبذلك حرية غير مقيدة بأية قيود خارجية، فهي سيدة نفسها ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها<sup>2</sup>.

وتعتبر المواطنة مفتاح لفهم الديمقراطية فلقد أكد باتريك Patrick على المدخل الديمقراطي للمواطنة من خلال احترام المواطنين حقوق الآخرين والدفاع عن حقوقهم وحقوق الآخرين، وأن يمارس المواطنين حقوقهم بحرية تامة، ويرى باتريك أن ممارسة هذه الحقوق تتمثل في ثلاث أنواع: مهارات تفاعلية، وتشتمل مهارات الاتصال والتعاون التي يحتاجها الفرد لممارسة العمل المدني والسياسي ومهارة المراقبة ( بما فيها المهارات التي يحتاجها الفرد لمتابعة أعمال القادة السياسيين )، وأخيرا مهارات التأثير والتي تتضمن في المهارات التي

<sup>1</sup> Serge Berstein : Démocraties régimes autoritaires totalitarismes au Siècle Hachette édition, Paris 1998 p (15).

<sup>2</sup> محمود الخالدي : الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، د ط، د س، ص

يحتاجها الفرد لتأثير في نتائج الحياة السياسية والمدنية، ويتألف النموذج الديمقراطي في التربية الوطنية<sup>1</sup>.

ولعل أهم مبدأ في الديمقراطية هو أن يتمتع الفرد بكامل مواطنته، ويكون له دور إيجابي في شؤون وطنه، بما في ذلك المشاركة في الحكم انطلاقاً من مبادئ الدستور الذي يصوت عليه الشعب، وتعمل الديمقراطية على إقامة توازن بين المواطن والمجتمع من حيث الحد من طغيان المصلحة الفردية أو مصلحة جماعة ما، وبالتالي تعمل على تغليب المصلحة المشتركة للجميع، ومن هنا تصبح القرارات جماعية، أي احترام رأي الأغلبية، فالنظام الديمقراطي "... يساهم في نشر القيم الإنسانية مثل المساواة والعدالة وحقوق الأقليات وغيرها..."<sup>2</sup>.

وعليه فالعلاقة بين الديمقراطية والمواطنة هي علاقة ترابطية تلازمية سواء في الطرح الكلاسيكي أو الحديث وهذا ما نجده في دولة اليونان حيث أكد روبرت دال: "... إن النموذج الآثيني للديمقراطية هو رؤية سياسية سامية وجذابة لا يستطيع أي ديمقراطي معاصر مقاومتها، ففي إطار الرؤية اليونانية للديمقراطية يكون المواطن إنساناً كاملاً يرى في السياسة نشاطاً اجتماعياً طبيعياً غير مفصول عن بقية شؤون الحياة، كما أنه لا يرى نظام الحكم أو الدولة، أو على الأصح دولة المدينة كياناً غريباً، بل على العكس من ذلك فإنه لا يرى الحياة السياسية إلا امتداداً منسجماً مع ذاته..."<sup>3</sup>.

إذن بين الديمقراطية والمواطنة علاقة تلازم مستمرة، ذلك أن الديمقراطية تقوم على ركيزة أساسية هي المواطنة المتساوية، فحقوق المواطنة هي الشيء الوحيد لبناء دولة القانون، إذ

<sup>1</sup> شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مرجع سابق، ص 123.

<sup>2</sup> حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط 1، 1987، ص 97.

<sup>3</sup> روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة عباس مظفر، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت د ط، 2005، ص 36.

من المواطنة ينبثق كل تصور للتنظيم السياسي وخاصة الديمقراطية، فالمواطنة والديمقراطية متلازمان لا معنى للأولى دون الثانية، وأيضا لا معنى للثانية من دون الأولى، فالديمقراطية هي نظرية ممارسة المواطنة، والتي لم تعد تقتصر على تلك المقولة القديمة الفضفاضة " حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب " <sup>1</sup>.

إذن هناك علاقة عميقة وجوهرية بين المواطنة والديمقراطية، إذ لا يوجد ديمقراطية دون مواطنة، كما لا تنجز المواطنة في نظام سياسي غير ديمقراطي، فالمواطنة تحتاج لكي تتحقق وتستمر إلى مناخ ثقافي واجتماعي وسياسي وديمقراطي تعددي يحترم القانون وحقوق الإنسان ويوفر ضرورات العيش الكريم وإلا بقيت نزعة عاطفية عابرة تظهر أحيانا لكن سرعان ما تختفي <sup>2</sup>.

لذلك تعتبر الديمقراطية مبدأ ضروري لقيام المواطنة، وأن ضعف الديمقراطية مرتبط بالدرجة الأولى بضعف المواطنة، فبدون مشاركة سياسية للمواطنين فإن المؤسسات الديمقراطية تصبح هيكلًا عظيمًا عديم الفائدة، فالديمقراطية دائما تركز على المواطنة إذا انتقت الواحدة تنتقي الثانية، وواحدة محصلة للأخرى <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي المعاصر، إفريقيا الشرق للطباعة والنشر، الرباط المغرب، د ط، 2010، ص (18).

<sup>2</sup> المرجع نفسه: ص ص (19.18).

<sup>3</sup> Jean prene Du Bois ; Démocratie et citoyenneté dans refonder la citoyenneté, Editions, le Bord de Léou B ordeaux 2003, P (10).

وإذا عدنا إلى العصر الحديث نجد كل من جون لوك ومونتيسكو يؤكدون على دور الديمقراطية في ترسيخ مفهوم المواطنة حيث ذهب جون لوك إلى القول: "... إن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد فهناك حكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا..." أما مونتيسكو في كتابه روح القوانين فلقد دعى إلى الحكم الديمقراطي وأعتبر أن الديمقراطية هي أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد<sup>1</sup>.

ويقوم النظام الديمقراطي على الحرية والمساواة والمشاركة السياسية وهي الدعائم الرئيسية التي يقوم عليها مفهوم المواطنة.

#### 4. المواطنة وحقوق الإنسان:

يعرف محمد المجذوب وهو باحث لبناني حقوق الإنسان على أنها: "... مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان، واللصيقة بطبيعته والتي تظل موجودة، وإن لم يتم الاعتراف بها بل الكثير من ذلك حتى ولو انتهكت من قبل سلطة ما..."<sup>2</sup>.

وعليه فإن الإنسان يمتلك بعض الحقوق السياسية في حالته الطبيعية، أي قبل سن القوانين ونشوء المجتمع المتمدن وانتقاله من حالته الطبيعية إلى الحالة المدنية، وتتجلى العلاقة بين المواطنة وحقوق الإنسان بصورة جلية وواضحة في العنوان الكامل لإعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789، وإذا ما استرجعنا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في العاشر من كانون الأول عام 1948 نجد أنه يقدم في أكثر من مكان مبادئ المواطنة كجزء من الحقوق المدنية والسياسية التي تؤسس لحقوق المواطنين وواجباتهم، فالمادة السابعة تدور كاملة حول المساواة إذ تقول: "... جميع الناس متساوون أمام القانون ومن حقهم دون تفرقة أن يتمتعوا بحماية القانون المتساوية..." والمادة

<sup>1</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص (65).

<sup>2</sup> أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2 2017، ص 31.

الحادية والعشرون تؤسس لمبدأ المشاركة حيث ينص بندها الأول على أن " لكل إنسان الحق في المشاركة في سياسة بلده مباشرة أو عبر ممثلين مختارين بحرية"<sup>1</sup>.

ولقد ارتبط مفهوم المواطنة الحداثي في القرن الثامن عشر ارتباطاً جذرياً مع مفهوم حقوق الإنسان، ومفهوم حقوق الإنسان هو مفهوم متكامل الأركان لم يظهر في أوروبا إلا في فلسفة القرنين السابع والثامن عشر، وهو مفهوم يتأسس على مفهوم القانون الطبيعي، ويقصد بالقانون الطبيعي هو القانون " المستمد منه حقوق الإنسان وسنامها المواطنة أي قانون الطبيعة وهو قانون مستقل عن الدولة ومشتق من العقل وطبيعة الإنسان والفردي أسمى من الدولة والأفراد بطبيعتهم أحرار متساوين"<sup>2</sup>.

فالمواطنة مرتبطة بحقوق الإنسان بصفته إنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان، وهذا الحق واحد لجميع الناس<sup>3</sup>.

أي أن ممارسة المواطنة بصورة كاملة تتطلب أن يكون " هناك وعي وإمام بالحقوق المكفولة للمواطن وممارسة المواطنة السياسية أي المشاركة في الشأن العام"<sup>4</sup>.

إذن حقوق الإنسان هي على المستوى الظاهر تشكل مجموع النصوص والمؤسسات التي تؤسس لثقافة تتضمن مجموعة من القيم والمبادئ الموجهة للسلوك الإنساني لكنها في الوقت ذاته تتضمن صورة معينة على الإنسان والمجتمع والسياسة، فحقوق الإنسان تسعى بالرفعي بكرامة الإنسان التي هي طبيعة فيه لا ترتبط بنظام سياسي أو بثقافة أو بجنس بل خاصية

<sup>1</sup> الرابطة السورية للمواطنة: دليل المواطنة، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1 2016، ص 73.

<sup>2</sup> محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق ص 36.

<sup>3</sup> برنار غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1 1982، ص 142.

<sup>4</sup> شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مرجع سابق، ص 58.



إنسانية خالصة، لكن من ناحية أخرى كل الحقوق السياسية والثقافية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والأمنية وغيرها تصب في نهاية المطاف في إطار دعم الكرامة البشرية<sup>1</sup>.

إذن فحقوق الإنسان ترتكز على مبادئ فلسفية وأخلاقية عامة وشاملة لحماية المواطن وشخصه وضميره من كل استبداد محتمل أو طغيان أو قهر وبخاصة استبداد السلطة وطيشها وهي تحمل ضماناتها في ذاتها إذ ليس علينا أن نبحث في شرعيتها في الماضي أو نبررها بالحاضر بل في الطبيعة، فهي تصدر عن طبيعة الإنسان وتنبثق عن وجوده بالذات، ولهذا كله لا يمكن إبطالها أو التنازل عنها مادام الإنسان عاجز عن تنازل عن إنسانيته بالذات، فالمواطنة هي الصفة العمومية والقانونية التي يكتسبها الإنسان بانخراطه في الحياة السياسية العامة ومساهماته فيها، وهي تقتضي قبل كل شيء وجود تنظيم سياسي أي دولة، وعليه تشير حقوق المواطن إلى حق المساهمة في إدارة المجتمع السياسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فحقوق المواطن تعد مكتسب يمكن التنازل عنها أو التخلي عنها وهي ترتبط بوجود الإنسان في كيان وزمان سياسي، فكانت وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن أول وثيقة رسمية عممت مفهوم المواطنة بالمعنى الحديث<sup>2</sup>.

ولقد تميزت حقوق المواطن بجملة من تدابير ضرورية تمكنه من المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وتتيح له حرية الخيارات السياسية، وهذه الحقوق تعتبر هي المحصلة ضمانة لحقوق الإنسان ومترتبة عليها، بل إنها تخصها وتمكنها في الوقت نفسه حيث يؤكد الإعلان العالمي لسنة 1948 " أن البشر يولدون أحرار ومتساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعمل بعضهم بعضا بروح الإخاء"<sup>3</sup>، ومعنى هذا أن الحرية السياسية

<sup>1</sup> رقية أغيفة: التربية على حقوق الإنسان بين المرجعية والتوثيق، مجلة عالم التربية د ط، دس، ص 298.

<sup>2</sup> نعمون مسعود: مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان: التأسيس الفلسفي في فكرة حقوق الإنسان عند روسو نوقشت بتاريخ 2008، ص 134.

<sup>3</sup> المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته هيئة الأمم المتحدة في 28 ديسمبر 1948.

والمساواة هما الحقان الأساسيان للإنسان من وجهة نظر الوثيقة، ولما كانت الطبيعة الإنسانية واحدة لدى البشر أي أنهم يشتركون في إنسانيتهم على نحو متكافئ فإن الحقوق المترتبة عليها هي واحدة أيضا، إنهم يولدون متساوين في تلك الحقوق، ويجب أن يظل البشر كذلك أحرار ومتساوين حتى بوجودهم في الجسم السياسي الذي يجب أن يضمن هاذين الحقين ويحافظ عليهما.

إذن فلا يجوز أن يحرم الإنسان من حريته، أو من حق التمتع بها كما لا يجوز الإخلال بالمساواة سواء بالولادة، أو من خلال التدرج الاجتماعي أو أي نوع من الامتيازات الأخرى إن مفهوم المواطنة لا يمكنه أن ينفصل عن حقوق الإنسان المتمثلة في الحرية والمساواة لأنه لا يمكن الحديث عنها خارج مفهوم المواطنة باعتبار أن الحرية والمساواة هي أساس حقوق الإنسان التي عمد فلاسفة القرن التاسع عشر لتأكيدهما لأنه يجب على الإنسان أن يؤكد حريته بنفسه كمواطن من جهة، وتأكيد مساواته مع الآخرين بواسطة القانون من جهة أخرى، وعليه ففكرة المواطنة تتجه إلى تأكيد حقوق الإنسان، لأن المواطن هو مركز قانوني يتمتع به كل فرد يوجد ضمن الجماعة وجود مشروعاً قانونياً.

إن العلاقة بين المواطنة وحقوق الإنسان هي علاقة تكاملية ترابطية أي أن المواطنة تتجلى بوضوح عندما يحصل المواطن على كل حقوقه، ولا يمكن الحديث في الأخير عن حقوق الإنسان إلا إذا منح الفرد صفة المواطن.

الفصل الثاني: المواطنة

العالمية في الفلسفة

اليونانية

## المبحث الأول: المواطنة في الفلسفة اليونانية

## تمهيد:

يشكل الفكر الإغريقي مرحلة نوعية وهامة جدا من مراحل تطور الفكر الإنساني، أثرت في كل نواحي الفكر البشري حتى وصل الأمر مع بعض المفكرين إلى اعتبار الحضارة الإغريقية اليونانية الحضارة الأم في تاريخ الإنسانية والقاعدة في الإبداعات الحضارية اللاحقة لمناحيها الفكرية المختلفة الفلسفية والعلمية وخاصة السياسية، إذ مثلت مرحلة تاريخية ومفصلية مهمة في تطور الإبداعات التجريدية التأملية والاستدلالية للعقل الإنساني، كونت محطة انطلاق للفكر السياسي والفلسفي المسيحي والإسلامي وصولا إلى الفكر السياسي الحديث والمعاصر، حيث تعد أرضية ارتكاز لكل تشعبات الفكر الفلسفي التأملي والمنطقي في صورته السياسية، وما زال الأمر كذلك حتى في أيامنا المعاصرة، ولعل من أبرز القضايا السياسية التي حاولت الفلسفة اليونانية دراستها وتحليلها نجد مصطلح المواطنة.

## المطلب الأول: المواطنة في الطرح اليوناني:

تعد الحضارة اليونانية منبع لكل القضايا الفلسفية حيث " لعبت دورا هاما ورائدا في عملية تطوير المجتمعات البشرية وترقيتها إذ انتقلت معها الإنسانية من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مرحلة التفكير التأملي العقلاني الفلسفي، وتطورت معها المعرفة السياسية، فكان النظام الديمقراطي الآثيني هو القدوة لكل الذين آمنوا بالحرية والمساواة بين البشر " <sup>1</sup>، وقبل التطرق لمفهوم المواطنة عند الإغريق لا بد من أن نتوقف قليلا عند التنظيم السياسي الذي ساد المدينة/الدولة اليونانية، والتي لعبت في العالم السياسي لدى الإغريق نفس الدور الذي تلعبه الدولة الحديثة في أيامنا هذه والمدينة/الدولة هي وحدة سياسية قائمة على تنظيم سياسي واجتماعي منظم حيث يسكن المدينة ثلاث طبقات أو فئات اجتماعية متباينة يمكن تشبيهها بهم " تشغل قاعدته الطبقة الاجتماعية الأولى والتي تتكون من العبيد والعمال والحرفيين، وعليهم يقوم النشاط الاقتصادي ويمثل عددهم الثلث تقريبا من تعداد سكان مدينة أثينا، وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها بشكل نهائي، وبالتالي من ممارسة أي نشاط سياسي <sup>2</sup>.

أما الطبقة الثانية فهم الأجانب وهم الذين يقيمون في المدينة/الدولة " من أجل التجارة أو بعض الحرف اليدوية التي كانت تتطلبها حياة المدينة، وكان عددهم في المدينة اليونانية وخصوصا مدينة أثينا كبيرا جدا، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى الحركة التجارية التي عرفتها اليونان، وكان الأجانب لا يتمتعون بأية حقوق سياسية، ولكنهم في نفس الوقت كانوا أحرارا ولا تتحكم فيهم وفي مصيرهم السلطة السياسية القائمة، كما أنه لا يحق لهم التدخل في شؤون الحياة السياسية للمدينة، وبالتالي لا يمكن أن تعطى لهم الجنسية اليونانية، بمعنى

<sup>1</sup> عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط2 2006، ص 09.

<sup>2</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة سؤال الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات الحقوق، مصر ط1 2007، ص 16.

أنهم محرمون من صفة المواطنة ويؤكد في هذا السياق جورج سباين " الأجنبي على شاكلة الرقيق محروم من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة وذلك برغم كونه حرا، وبرغم تضمن هذا الحرمان أي مساس بمكانته الاجتماعية"<sup>1</sup>.

أما الطبقة الثالثة والأخيرة فهي طبقة المواطنين أي أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في حياتها السياسية، وصفة المواطن ميزة يتوارثها الأبناء، فالابن هو مواطن في المدينة بصفة أن والده يتمتع بعضويتها " وصفة المواطن هذه امتياز يخلع على صاحبه عضوية المدينة ويؤهله لحد أدنى من المشاركة في النشاط السياسي وفي الشؤون العامة، وهذا القدر من المساهمة لم يتجاوز أحيانا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد تتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفاوتة لتولي الوظائف العامة"<sup>2</sup>.

وعليه فالمواطنة اليونانية كانت مقتصرة على الحقوق السياسية دون الحقوق المدنية، كما أنها صفة لصيقة بطبقة دون أخرى من الطبقات، ولعل أهم السمات التي ميزت المواطنة اليونانية هي:

- الصلاحية لتولي وظائف المحلفين.
- مباشرة الحق في مناقشة الشؤون المدنية العامة، بما فيها الشأن السياسي بحرية في الساحة العامة أو الجمعية العامة.
- المساواة مع الأفراد الأحرار أمام القانون.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 2001، ص ص (20)، (21).

<sup>2</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج1، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1971، ص 42.

<sup>3</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 18.

إن التصور المتعلق بالمواطنة في المدينة/الدولة اليونانية كان مقتصرًا على المشاركة السياسية والمشاركة في الحياة العامة لذلك تم ترسيخه منذ أول حضارة عرفت مفهوم المواطنة كممارسة قبل أن نعرفها نحن الآن، لقد عرفت الحضارة اليونانية القديمة المواطنة وفق قاعدة المساهمة والفعل، فالمساهمة قائمة على الشق الاقتصادي أي مقتصرة على دفع الضرائب من أجل تسيير الشؤون العامة، أما المواطنة في شقها الفعلي فكانت مقتصرة على المساهمة في الشؤون التنظيمية وتسييرها، والتزام المواطن اليوناني بالقوانين السائدة،" فالمواطنة في اليونان هي مواطنة جامعة لمجتمع فاعل، فهي ذات اللحظة مانعة للمجتمع المنفعل<sup>1</sup>، وعليه فإن مفهوم المواطنة في المدن الإغريقية القديمة قد ارتبط بمصطلح (POLICIA) من أجل تأطير العلاقة بين المواطنين في المدينة اليونانية وهذا التأطير أخذ شكلا من أشكال الاعتراف بحرية المواطنين في إدارة شؤونهم والدفاع عن امتيازاتهم. فالمواطنة اليونانية هي ممارسة بين المواطن والدولة أساسها الحرية " هذا التفاعل يستند على الحرية وليس على التسلط وعلى الاعتراف بدلا من الإقصاء، ولكن هذه الممارسة تركز في الوقت على حق المساواة بين الجميع في المواطنة، فأقلية من السكان كانوا يمتلكون حق الانتخاب والمشاركة السياسية وإبداء الرأي مما يعني أن الآخرين مثل العبيد والسكان الغير الأصليين والنساء كانوا محرومين من حق المواطنة<sup>2</sup>، إن النظام السياسي اليوناني الطبقي جعل من المواطنة مفهوم قائم على الواجبات الغير الإلزامية أكثر من كونها قائمة على الحقوق، حيث أصبحت فرصة لخدمة المجتمع وتمتع المواطن اليوناني بالفضيلة، وعليه فالمواطنة اليونانية هي حق وراثي لأبناء مدينة أثينا، حيث كانت الديمقراطية مبنية على أساس المدينة، فكانت الروابط الاجتماعية بين المواطنين وطيدة بسبب القرابة والجيرة

<sup>1</sup> أحمد كرومي: مقال بعنوان الحداثة والمواطنة والحقل الفقهي (عناصر من أجل مقارنة إشكالية)، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية العدد 11، 2000 وهران، ص 54.

<sup>2</sup> Faulks K: Citizenship. Routledge, London 2000 P 17.

والاشتراك في الحياة العامة بما فيها القرارات السياسية " فلقد كانت المواطنة مسؤولية تتضمن حق المشاركة في حكم المدينة اليونانية بشكل فعلي أو على الأقل حضور الاجتماع العام الذي يعقد في المدينة لتباحث في شؤون الحياة العامة، وكما سبق استثنى من حق المواطنة الغرباء المقيمين، والأطفال والنساء والعبيد<sup>1</sup>.

ولقد تمحورت المواطنة في المجتمع اليوناني حول بند مهم هو المشاركة السياسية من قبل المواطن اليوناني والمساواة الكاملة أمام القانون " لقد تأسست هذه المشاركة ضمن الجماعة السياسية للمواطنين على مبدأ أساس للمساواة، فكل المواطنين يتساوون أمام القانون ويتمتعون بسلطة تدخل متساوية في القرارات الجماعية، كما تحددت عبر الجمع بين عنصر إقليمي شخصي، فهي القدرة على المشاركة في إدارة شؤون الدولة، إلا أنها تفترض الانتماء إلى قواعد المدينة<sup>2</sup>.

ولقد اقتصرت المواطنة في اليونان على فئة معينة دون غيرها من فئات المجتمع ألا وهي فئة الذكور، فصفة المواطنة هي صفة " تورث للأبناء الذكور فقط عند بلوغهم سن العشرين وبها يكتسبون عضوية المدينة وحقوق المشاركة السياسية، لذلك بلغت المدينة درجة عالية في الفكر السياسي الإغريقي، حيث كان أرسطو ARISTE يرى أن المدينة/الدولة هي الوحدة الطبيعية للوجود الإنساني، وأن أي إنسان تدفعه طبيعته لا ظروفه إلى الحياة بعيدا عن المدينة/الدولة، إنما هو إنسان أدنى من مستوي البشر أو فوق مستوى البشر<sup>3</sup>، وقد عرف أرسطو المواطنة بأنها " أن تكون حاكما ومحكوما " بمعنى أن يكون الرجل الحر له

<sup>1</sup> سيف الهمري: المواطنة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان الأردن، د ط 2008، ص 32.

<sup>2</sup> سيدي محمد ولديب: الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 92.

<sup>3</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 17.



سلطة على ملكيته الخاصة وعلى أسرته وعلى العبيد ليكون مواطنا وهذا كله لا علاقة للنساء بها<sup>1</sup>.

وتبقى صفة المواطنة وامتيازاتها قائمة عند كل مواطن يوناني ما لم يتجرد من حقوقه المدنية بموجب القانون لذلك حاول بيركليز \* PERICELES (495، 429 ق. م)، جاهدا إقناع الجمعية العامة على تعديل ما كانت قد أقرته في السابق منح جميع الأحرار الأجانب حق المواطنة، إن هم عاشوا وأسرهم في أثينا، وأصبح اكتساب صفة المواطنة مع بيركليز " أن يكون من الفرد من أبوين مواطنين وذلك لتخفيض عدد المشاركين في الحياة العامة، والاشتراك في المناقشات داخل الجمعيات العمومية، كما كانت تخوله أيضا حق الوصول إلى أي منصب سياسي أو إداري أو عسكري، فالمشاركة في الحياة العامة كانت تمثل امتيازاً سامياً لا يجوز لغير المواطن شرف نيئه<sup>2</sup>.

لقد قدمت أثينا للعالم في عصر بيركليز مثالا للمدينة التي يعيشون فيها المواطنون المتساوين أحرارا، أحرارا بمعنى أنه لا يمكن أن يسترق أحد منهم لأي سبب من الأسباب ومتساوين بمعنى أن لهم جميعا نفس الحقوق، وسواء أكان الكل فقراء أم أغنياء نايهين أم خاملين، فلقد كان لهم جميعا حق الكلام في الجمعية وحق الترشح للوظائف العامة، وحق تولي منصب القضاء ولم يكن لأحد على الآخر حق الصدارة في الأعياد العامة وذلك باستثناء الحكام " ولم يكن المواطنون أحرارا متساوين فحسب، بل كانوا أيضا أصحاب السيادة، وإذا

<sup>1</sup> بوكار صالح، إيقا المواطنة في فلسفة أرسطو لطالب مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير نوقشت بتاريخ 2011.2012، جامعة وهران، قسم الفلسفة، ص 100.

<sup>2</sup> عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، الإغريقي، الهلستيني، الروماني، مرجع سابق، ص ص (67). (68).

\* بيركليز (495، 429 ق.م): سياسي أثيني وعسكري ورجل دولة وخطيب، حكم أثينا بشكل منقطع من عام 460 ق.م حتى وفاته.

كان الشعب ملزم باحترام القانون، فإن إرادته لم يكن لها معقب في الفصل في كل ما يخص المدينة، وكان يزول هذه السلطة بنفسه دون أن يعهد بها إلى ممثلين له<sup>1</sup>.

إن مفهوم المواطنة اليوناني هو في الأصل مفهوم المواطنة في الفكر الغربي لكن بنسب متقاربة، وقد مثلت الديمقراطية اليونانية مثالا له خاصة مع إقراره لحق المساواة بين طائفة من الأفراد وتأكيد على حقهم في المشاركة السياسية لكن هذا المفهوم قد تعرض لنقد من طرف فلاسفة اليونان أفلاطون PALATON (427. 347 ق.م)، أرسطو ARISTE (384. 322 ق.م)، باعتبار مفهوم المواطنة لا يعطي المواطن الحرية التي تعطيه حق الحياة حسب الميول والأهواء، كما تعطيه حق المشاركة السياسية والمشاركة في إدارة شؤون الدولة حسب الأهواء، وحق الحكم القضائي من خلال هيئات المحلفين، تلك الهيئات التي تمخضت واحد منها، مكونة من خمسة مئة (500) مواطن آثيني عن الحكم على سقراط SOCRATE (469. 399 ق.م)، بالإعدام بعد أن أسندت إليه تهمة الإلحاد وإفساد الشباب<sup>2</sup>.

والجدير بالملاحظة في هذا السياق أنه ورغم تلك المظاهر والنقائص إلى أن البنية السياسية في المدينة اليونانية قد خلقت كما يؤكد جورج سباين " الوطنية في أكمل صورها وأشكالها عند المواطن اليوناني، في تلك الفترة سواء كشعور أو كممارسة تتضح من خلال دفاعه المستميت عن تلك المدينة/الدولة لأن المدينة اليونانية في ذلك الوقت كانت نفسها أكمل شيء أنجزه الإنسان اليوناني، وكانت في مظهره فخره واعتزازه لا بإنشائها فحسب، بل بالانتماء إليها ولذلك كان يكن لها الولاء والاحترام والتقدير وذلك في خطبة بيركليز<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة وسؤال الزمن الصعب، مرجع سابق ص1.

<sup>2</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق ص 19.

<sup>3</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق ص 27.

لقد بلغت المواطنة اليونانية قمة نضجها لما عبرت عن حقيقة المواطن اليوناني المتحضر الواعي بأمور المدينة/الدولة السياسية حيث يقول أحد الشعراء: "... إن الفترة الواقعة بين مولد بيركليز وموت أرسطو تعد بلا شك أهم فترة في تاريخ العالم كله سواء نظرنا إليها من حيث هي في ذاتها أم من حيث أثرها في مصائر الإنسان المتحضر من بعدها..."<sup>1</sup>.

إن ما يميز المواطنة بالنسبة للمواطن الإغريقي كانت مقتصرة على المشاركة في الحياة السياسية للمدينة فقط وفي هذا الصدد يقول بيركليز: "... إن المواطن الآثيني لا يهتم بشؤون الدولة لاهتمام بشؤونه الخاصة، والذي لا يهتم بالشؤون العامة يعتبر عديم النفع لا خير فيه"<sup>2</sup>. إن تحديد هوية الإغريقي القديم بالانتماء إلى دولة المدينة التي بدالاتها تميزه عن غيره، فالمنتمي إليها هو المواطن وغيره لا يتمتع بحقوق المواطنة، ولا يتحمل مسؤولياتها، والانتماء إلى دولة المدينة والحصول على مواطنتها شروط لا بد من حيازتها والحصول عليها، " فالمواطن الآثيني هو من كان ذكرا بالغاً من أبوين أثينيين مسجلاً في أحد أحياء أثينا العشرة، وعضواً في أحد نوادي الشباب فيها "<sup>3</sup>، فالمواطنة في بلد الإغريق كانت تحمل في طياتها قدراً كبيراً من المساهمة في الشأن العام، ومن ثمة فإن فكرة المواطنة عندهم كانت قوية من حيث فاعليتها، وأقل نتيجة من حيث صيغتها القانونية منها في العصر الحديث " فنحن ننظر إلى المواطن اليوم كشخص يضمن له القانون حقوقاً معينة... فالإغريقي لم يكن يرى لنفسه حقاً خاصاً، بل رأى في تلك الصفة المواطن (Citizen)

<sup>1</sup> محمد الخطب: الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1 1999، ص 65.

<sup>2</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة وسؤال الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 19.

<sup>3</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار الروافد الشفافية، بيروت لبنان، ط1 2015، ص 204.

معنى المشاركة مثل تلك التي تضمنها عضوية الإنسان في الأسرة أي أن معيار المواطنة الآثينية يتنافى مع الموقف السلبي للفرد الذي يتسم به مفهوم المواطن الحديث<sup>1</sup>.

لقد شاع بين الكتّاب والمؤرخين خرافة مضللة عن المواطن اليوناني أنه كان مترفا متفرغا للنظر والتأويل والمشاركة في الحكم وهذا وهم، فلقد كانت الأغلبية الكبرى من المواطنين الآثينيين تجارا أو صناعا أو مزارعين يعيشون من كدحهم دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش، فالمواطنة اليونانية لم تكن محصورة في الغنى، بل كان أهم شروطها أن يولد المرء لأبوين أثينيين، لكن هذا الأمر وحده غير كافي كذلك، إذن صفة المواطن بالنسبة إلى الإنسان اليوناني عموما تحمل في طياتها قدرا كبيرا أو صغيرا من المساهمة في الشؤون العامة، وهذا ما اقتصر على فلاسفتها أفلاطون وأرسطو، حيث كان الفهم الحقيقي للمواطنة في نظرهم مقتصر على المشاركة السياسية في المدينة، وكيف يضمن المكان الصالح له؟، وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية في نظر مفكري اليونان هي وضع كل طبقة أو فئة من الأفراد في مكانها المناسب.

إن المواطنة اليونانية كان من معانيها الجوهرية هي ضمان الحد الأدنى من المشاركة السياسية لكل مواطن يوناني لذلك عمل النظام الديمقراطي الآثيني على إتاحة الفرصة أمام جميع المواطنين للمشاركة بصرف النظر عن وضعهم الاجتماعي، أي من حيث المركز الاقتصادي لهذا الفرد أو ذاك حيث يقول بيركليز: "... إن الفقر ليس حاجزا، بل يستطيع المرء مهما يكن وضيعا أن يخدم وطنه، وليست الحياة العامة احتكارا أو وقفا على فئة من الناس..."<sup>2</sup>، ولقد أكدت المواطنة في الطرح اليوناني في معناها الاجتماعي من خلال تأثيرها على العلاقة بين الأفراد الذين يعيشون في مجتمع واحد حيث يقول: "... بالرغم من

<sup>1</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل زمن الصعب، مرجع سابق، ص 18.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، القاهرة مصر، ط 1، 2009، ص 21.

أن تصرفنا في حياتنا الخاصة تصرف لا عنف فيه ولا قسوة، فإن روح الاحترام تتخلل أعمالنا العامة، واحترامنا للسلطة والقانون يمنعنا من أن نتصرف تصرفا خاطئا، وذلك لأننا ننظر بعين الاحترام لحماية المظلومين وللقوانين غير المكتوبة التي إذا تجاوزها المرء جر على نفسه نقمة الرأي العام...<sup>1</sup>. ولقد كان من المسلم به كذلك في ظل الديمقراطية الأثينية استخدام القرعة والانتخاب المباشر لتولي أي منصب سياسي حيث يقول جونز: "... إن استخدام القرعة كان يهدف إلى إعطاء كل مواطن فرصة متكافئة دون النظر إلى الثروة أو المولد، ولا حتى الشعبية أو الفصاحة..."<sup>2</sup>، ولقد كان الذين يختارون بالقرعة هم الموظفون الذين يقومون بأعمال روتينية محدودة سواء في الجمعية الشعبية أو في المحاكم، ولم يكن هذا المعمول به دائما في اختيار الحكام، إذ لم يكن هؤلاء من بين من يختارون بالقرعة ومع ذلك فقد كان عليهم أن يجتازوا اختبارا أوليا أمام الشعب، ورغم أن هذا الاختبار كان شكليا في معظم الأحيان إلا أنه كان فرصة لأن يكشف أعداء الحاكم أو المرشح للحكم عن ماضيه، إذن فالميزة الجوهرية للمواطنة اليونانية كانت مقتصرة بالدرجة الأولى على الوظيفة السياسية والانتخاب ودفع الضرائب، ما عدا هذا فإن المواطن يصبح سلبي، إلا أنه يبقى يتمتع بقسط من الحقوق المدنية، وله وزن غير مباشر في الحياة السياسية، حيث " أنه يستطيع أن يطمح إلى كل شيء عندما يترقى في السلم الاقتصادي والاجتماعي، فكنية المواطن مواطنا إنما هي وظيفة فهو إنسان منخرط قبل كل شيء في شؤون المدينة سواء ليحكم أو ليطيع " <sup>3</sup>.

إن هذا التقدير لقيمة المواطنة في دولة المدينة اليونانية كانت نابعة من المساواة والتمتع بكل حقوق المواطنة وذلك من خلال المشاركة البناءة في حياة المدينة السياسية بكل حرية

<sup>1</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص 22.

<sup>2</sup> المرجع نفسه: ص 17.

<sup>3</sup> جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، ترجمة، ناجي الدرواشة، ط1 2010، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق سوريا، ص 20.

وبدون أي قيود، وعلى أساس متين من تكافؤ الفرص وتبادل المواقع القيادية والمشاركة في كل الوظائف حسب قدرات الفرد ومؤهلاته وليس بأي معيار آخر، وهذا ما أكده بيركليز في خطبته: "... إن نظام الحكم عندنا لا يتعارض ولا يتنافس مع أنظمة الحكم عند الآخرين... نعم نحن نسمي نظام الحكم عندنا بالديمقراطية، لأن الإدارة هي في أيدي جماعة من الناس لا في أيدي قلة منهم، وها هو القانون يضمن العدالة للناس في دعاويهم الخاصة على قدم المساواة، ولكن هذا لا يمانع أن نميز أمرؤ على آخر بالنسبة إلى الفضائل والتي يتجلى بها، فإنه عندما تبرز فضائل الفرد فإن الناس يؤثرون أن ينتخبوه إلى المناصب العامة الرفيعة لا إنعاماً أو تصدقاً عليه، بل مكافأة له على مزاياه الخفية..."<sup>1</sup>.

إن حقيقة المواطنة اليونانية تبرز عظمة الديمقراطية الآثينية التي لا تقتصر على وجود جمعية شعبية تضم سائر المواطنين، أو على تمثيلهم تمثيلاً دقيقاً في مجلس الخمسمائة، بل ما تضمنه من وسائل سياسية كفيلة بضمان المشاركة السياسية لكل المواطنين من أجل أخذ دورهم في إدارة الشؤون العامة، لذلك يقول المؤرخ الشهير ثيوكلديدس: "... إن الحكم في أثينا كان ديمقراطياً نظرياً، بينما الحقيقة أن مواطنها الأول بيركليز هو الذي يحكمها..."<sup>2</sup>. لذلك تعمقت مكانة بيركليز في تاريخ المواطنة الأثينية بصورة لم يسبقه إليها أي أحد، حيث كان أول من نظر لها قبل أن يلتفت إلى ذلك فلاسفة اليونان أنفسهم.

إذن فالفكر اليوناني كرس مبدأ المواطنة المزدوجة فالآثيني الحر هو " فقط المواطن التي منحت له الحرية في التعبير واحترام حقوق الإنسان، كما وفرت المساواة وقيم جديدة مهمة متعلقة بالعلاقات الدولية"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة: مرجع سابق، ص 21.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 19.

<sup>3</sup> David Bolduc et Antoine Ayoub Green : LA Mondialisation et ses effets revus de la littérature, Edition 2000, Québec canada P 25.

## 1. المواطنة المثالية في فلسفة أفلاطون السياسية:

ولد أفلاطون في مدينة أثينا حوالي 427 ق. م، وهي السنة التي توفي خلالها بيركليز، حيث كان أفلاطون على قسط وافر من الثقافة، وقد واكب بحرارة على الشعر والفكر حيث لفته كراتيل مبادئ الفلسفة عن طريق هراقليس، وبالنظر إلى مركزه الاجتماعي عزم أفلاطون على القيام بدوره السياسي النابع من تجربته الواقعية التي أثرت وبشكل كبير في تحديد فلسفته السياسية خاصة موت سقراط سنة 399 ق. م بعد صداقة دامت بينهما ثمانية أعوام، إلا أن التفكير السياسي عند أفلاطون قد تأثر بأحداث ساهمت وبشكل كبير في بلورة فلسفته السياسية:

- ❖ **المرحلة السقراطية:** تعد هذه المرحلة ضرورية في تشكيل نشاطه الفلسفي بتوضيح مذهب معلمه بواسطة سلسلة من المحاورات تبحث في الفضيلة على اختلاف أنواعها ومظاهرها حيث تقوم هذه المحاورات في معظمها على مناظرة بين سقراط وبين أحد السفستائيين والتي كانت تدور حول مشكلة جوهرية وهي تحديد هذه الفضيلة.
- ❖ **موت سقراط:** إن إعدام سقراط كان له الأثر البالغ على الفكر السياسي الأفلاطوني حيث يؤس من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم، حيث قص جل حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة حيث يقول: "... كانت نتيجة ذلك أنني بعد أن كنت متلهفاً إلى أقصى حد للاشتغال بالشؤون العامة، أنعمت النظر في معترك الحياة السياسية فراعني تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض، فأحسست بدوار انتهى بي المطاف إلى أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة فاسدة فداستها جميعاً أدنى إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح، مالم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة التي يصاحبها حسن التوفيق ..."<sup>1</sup>. إن تنفيذ

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف مصر، ط4 1971 الكتاب الأول ص 81.

حكم الإعدام على معلمه أضحى اللحظة الحاسمة التي قلبت كل شيء في حياة أفلاطون، حيث كان ينظر إلى عدالة أثينا نظرة نزيهة، لكن الأحداث التي عرفت بعد ذلك أثينا بلورت وبشكل متسارع في فلسفة أفلاطون مدى سلبية هذه الأنظمة السياسية " اقتنعت بالضرورة القول بمديح الاستقامة الفلسفية، أنه بفضلها يمكننا التعرف على كل ما هو صحيح في الشؤون المدينة كما هو في شؤون الأفراد"<sup>1</sup>.

❖ **رحلات أفلاطون:** ساهمت رحلات أفلاطون الهادفة إلى مدن معينة في بلورة فكره السياسي بصفة خاصة والفلسفي بصفة عامة، حيث كانت رحلته إلى مدينة ميغاري وهي مدينة أفليدس الذي مكث فيها ثلاث سنوات يتعلم الرياضيات، وزار مصر أيضا حيث تعلم علم الفلك، وزيارته إلى قورينا حيث درس الرياضيات، ولقد كان الهدف الرئيسي من رحلات أفلاطون هو رغبته في تحقيق حلمه السياسي الذي كرس له جزء الأكبر من فلسفته حيث أراد أن يطبقه في مدينته أثينا<sup>2</sup>.

وبالرغم من أن فلسفة أفلاطون السياسية إتسمت بالمثالية " وأن جمهوريته مستحيلة التحقيق كما قيل إلا أنها كانت أكثر تلاؤما مع الدويلات التي عرفت اليونان في عصره وقد تكون هذه الأحكام والتصورات على شيء من الصواب، ولكن يبدو أن جمهورية أفلاطون بعيدة المرامي لأن الأمر لا يتعلق بمثاليته، أو إمكانية أو حتى استحالة تحقيق مجتمعه الفاضل بل بكيفية التفلسف في الأمور المرتبطة بالحياة الاجتماعية أي السياسية"<sup>3</sup>.

ويعد كتاب الجمهورية الذي كتبه أفلاطون من أبرز المؤلفات التي تحمل جل أفكاره السياسية حيث يبين عمق التفكير الفلسفي السياسي بصفة عامة ورؤيته التناظرية لحقيقة

<sup>1</sup> جان فرانسوا ماتيني: أفلاطون، ترجمة حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2012، ص 18.

<sup>2</sup> عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1 2009، ص 157.

<sup>3</sup> أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د ط، 1990، ص 1.



المواطنة والدولة والعدالة بصفة خاصة، حيث كانت لهذه الفلسفة صدى إلى يومنا هذا " إن الفلسفة الأفلاطونية استمرت مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر، وقد قيل أن الفلسفة قد نبتت على يديه وأكملت في حياته وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته وهوامش في أسفل صفحاته"<sup>1</sup>. ولقد كانت معظم أفكار أفلاطون السياسية ذات صبغة أخلاقية بالدرجة الأولى حيث أكد في أكثر من موضع أن المواطنة لا يمكن أن تتحقق بدون وطن تسوده الفضيلة " لم يكن يعتقد أن الإنسان يمكن أن يكون فاضلا بمعزل عن الوطن"<sup>2</sup>. فالمواطنة الأفلاطونية هدفها تحقيق عدالة متكاملة في مجتمع طبقي، كل طبقة ملتزمة بمهامها، هذا هو الهدف الذي سعى إليه أفلاطون حيث يقول: "... إن مهمة السياسة هي خلق العدالة في المجتمع..."<sup>3</sup>، إن كل هذه الأفكار السياسية كانت نتيجة نسق فلسفي متكامل من الناحية الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والتربوية وحتى الدينية حيث كانت المساواة بين الرجل والمرأة في جمهوريته الفاضلة سابقة في تاريخ الفكر الفلسفي السياسي.

## 2. الدولة أساس المواطنة:

إن حاجة البشر إلى بعضهم البعض دفع بأفلاطون إلى التأكيد على أن الإنسان كائن اجتماعي بالدرجة الأولى مثله مثل العديد من الفلاسفة، لأن عجز الإنسان عن تحقيق حاجياته دفعته إلى تشكيل نظام سياسي حيث يرى أفلاطون " أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه لا يستطيع أن يحيا وحده منفردا لأنه غير قادر على كفاية نفسه بنفسه فلا وجود لإنسان كامل بذاته، بل هو كائن ناقص أوجب عليه هذا النقص أن يتعاون مع بني جنسه لتحقيق حاجته الحيوية التي تمكنه من المحافظة على وجوده وبقائه واستمراره"<sup>4</sup>، وتتمثل

<sup>1</sup> الأهواني أحمد فؤاد: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4، 1994، ص 07.

<sup>2</sup> جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1 1991، ص 83.

<sup>3</sup> ناصر إبراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان الأردن، ط1 2002، ص 123.

<sup>4</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 30.

هذه الحاجات الطبيعية في الغذاء والسكن والملبس وغيرها وهذه الحاجيات يستحيل على الإنسان تحقيقها لوحده دون الاستعانة بغيره وعندما يجتمع الشركاء في إقليم مع بعضهم البعض يكونون ما يعرف بالدولة، فالدولة إذن وجدت لأجل الصالح العام لأن قيم المواطنة عند أفلاطون من عدالة وحرية ومساواة لا تتحقق إلا في وجود دولة عادلة يبذل فيها كل مواطن جهده في تأدية الواجب المترتب عليه مع احترامه لحرية الآخرين " فكما أن تفضيل الإنسان عضوا من جسده على حساب سائر الأعضاء يفضي به إلى الخسران، فكذلك في الدولة فإن المثل المنشود هو أن يسود العدل والانسجام بين جميع المواطنين"<sup>1</sup>.

إن ضعف الفرد يدفعه بصورة طبيعية إلى سعي إلى تحقيق حاجاته الأساسية، هذه الأخيرة دفعته إلى ضرورة الاجتماع، فالدولة حسب أفلاطون " هي تلك المؤسسة الاجتماعية التي تنشأ بسبب عدم استطاعة الإنسان العيش بمفرده، ومن هنا تتجه هذه المؤسسة الاجتماعية نحو الاتساع والتخصص"<sup>2</sup>، فالدولة حسب أفلاطون حتمية لا بد منها خاصة بعد أن أصبح الإنسان يعيش الكماليات التي لا يمكن الاستغناء عنها لذلك وجد نفسه عاجزا عن تحقيقها بالتعاون وتبادل المنافع بين الأفراد هي أساس وجود الدولة، لذلك دعى أفلاطون إلى التخصيص وتقسيم العمل لأنه ليس من المعقول أن يكون الإنسان مزارعا وصانعا في نفس الوقت، وهذا ما يؤدي إلى الفوضى والاضطراب في المجتمع، وبذلك لا بد من كل فرد في الدولة أن يؤدي عملا واحدا فقط وفق مؤهلاته ومواهبه الطبيعية هذه الفكرة كان لها صدى حتى في المجتمعات الغربية الحديثة، حيث أن أساس بناء مجتمعات متطورة هو توفير الحاجات الاقتصادية وتبادل المنافع بين المواطنين من أجل تكوين مجتمع متكامل " فغريزة الحياة تدفع الإنسان إلى التعاون مع بني جنسه إلى تحقيق حاجاته الضرورية

<sup>1</sup> جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته آثاره ومذهبه، مرجع سابق، ص 83.

<sup>2</sup> صاحب جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، منشورات دار النخلة، طرابلس الجماهيرية العظمى، ط1 1997، ص ص (67، 68).

والغير الضرورية الغريزة هي التي ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس نفسها كل لتأدية عمل خاص "1، لذلك يرى أفلاطون أن وظيفة الدولة ليست بالأمر الهين، لأن عجز الدولة عن تحقيق احتياجات مواطنيها فإنها سوف تصل في النهاية إلى الفوضى، وينبثق هذا الإخفاق وغياب كلي للمواطنة.

إن الدولة هي أساس بناء المجتمع فنجاحات المواطن لن تتحقق إلا في ظل وجود الدولة " ولا يتحقق الحاجيات الإنسانية التي تعبر عن ماهيتها إلا فيما كانت بناء على ذلك هي أساس مواطنة الإنسان وتحقيق كينونته "2، فالحرية والمساواة لا تكفلها أي مؤسسة ماعدا الدولة، لأن الحرية حسب أفلاطون هو أداء الخدمات والالتزام بالمركز الذي تحدده الدولة باعتبارها الهيئة المحافظة على استقرار وأمن المواطن وأن غيابها لا يمكن أن يحقق المواطنة، بل على العكس سوف تؤدي إلى الفوضى لذلك فإن وجود الدولة يعد عند أفلاطون أكثر من ضروري في ظل تحقيق كمالاته وحاجاته حيث يقول: "... في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجاته إلى أشياء لا حصر لها... "3. لذلك نجد أن تاريخ البشرية السياسي سعى إلى بناء دولة متكاملة قادرة على تلبية حاجيات المواطن سواء كانت مادية أو معنوية من أمن واستقرار وسعادة، لذلك أكدت معظم الفلسفات الحديثة أن المواطنة لن تتحقق ولن تبلغ هدفها إلا في ظل وجود دولة، حيث ينتقل فيها الإنسان من إنسان غريزي إلى مواطن فاضل يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية، أي في ظل مواطنة تراعي المؤهلات والقدرات العقلية والجسدية بين مواطنيها " الإنسان بطبيعته موجود عاقل وحر، وهو في الأصل كائن تتحدد كينونته لذاته وإمكانياته الجسدية والفكرية والتي له الحق

<sup>1</sup> فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1 2007، ص 142.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 31.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 32.

في امتلاكها وممارستها، بل إن امتلاكها وممارستها ضروريان لتمييزه كموجود ككائن بشري<sup>1</sup>، إن الهدف من وجود الدولة حسب أفلاطون ليس هو تحقيق الاندماج الاجتماعي المتكامل في وجود الدولة " المواطن السياسي الذي يشبع طموحه من خلال الاندماج المتناغم في المجتمع، على جميع المستويات الاقتصادية والمهنية والثقافية، وهو طموح يراود جماعة كاملة من الأشخاص المستبدين اليوم من المجتمع، فعندما يقول هؤلاء الأشخاص أنهم يريدون المواطنة فإنهم يقصدون في الواقع أنهم يريدون الاندماج في المجتمع<sup>2</sup>، حيث تصبح المواطنة في نظر أفلاطون هي أساس تفعيل العلاقات بين المواطنين والتزام كل مواطن بمهامه التي ينتسب إليها، فالمواطنة كمفهوم نابع مباشرة من خصائص المواطن ومؤهلاته التي تمنح للمواطن وجوده القانوني والسياسي " إن الأشخاص إنما يعيدون في هذا المنظور أقل أهمية بكثير، فلا أهمية لهم على مستوى الاعتراف بالمواطنة، إلا إذا أمكنهم أن يثبتوا أولاً عبر هويتهم، وانتمائهم إلى الأمة، فالأمة هي التي تجعلهم مواطنين عند اللزوم<sup>3</sup>. فالمواطن حسب أفلاطون هو الذي يقوم بواجباته وفق مركزه الاجتماعي الذي أهله له الدولة حيث تتوقف أهليته حسب قيمة العمل الذي يقدمه للمجتمع، فالمواطن في الدولة هو ذلك الذي يحتل مركزاً اجتماعياً يجب أن يلتزم به وعلى الدولة أن توفر تسهيلات لذلك لكن بشرط ألا يتنافى مع الحرية التي تكفلها الدولة للمواطن، حيث لا يمكن منح المواطن إرادة مطلقة إلا في إطار الطبقة التي ينتمي إليها.

ويرى أفلاطون أن المشكلة التي تواجه الدولة هو ليس تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم حسب تفرسه الطبيعة قسراً على الأفراد، ولكن تكمن في تحقيق هذه المواطنة من خلال إتاحة الفرصة لكل المواهب المختلفة لكي تبلغ الكمال والسعادة التي كان أفلاطون

<sup>1</sup> الانتصار عبد المجيد: التربية على حقوق الإنسان بيداغوجيا / تربية / ثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء المغرب، ط1 1998، ص 16.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> ميشو أيف: ما المجتمع ج3، المشروع الأعلى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1 2005، ص 1070.

غايته القصوى في كتابه الجمهورية، حيث أن المساواة في ظل الدولة/المدينة هي التي تقوم بتقسيم المهام وفق المؤهلات الجسدية والعقلية، فالآثيني الحر هو المواطن الحر حسب أفلاطون، لذلك كانت معظم الفلسفات السياسية التي جاءت بعد أفلاطون قد ركزت على هذا الجزء المهم من المواطنة الأفلاطونية، فالمواطن لا يمكن أن يحقق مواظنته إلا في وجود نظام سياسي (دولة) مادام أنه كائن اجتماعي وسياسي عاقل يسعى إلى تحقيق الخير حيث يقول أرسطو: "... لا يتألف إلا بالخير مادام الناس أيا كانوا لا يعملون أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير... وأن أهم الخيارات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي"<sup>1</sup>، فالفرد في المرحلة الطبيعية والتي أساسها الغريزة هي حالة تغيب فيها المواطنة تماما مادامت أن الدولة منعدمة، فالحالة الطبيعية يقتصر دورها على إشباع حاجاته الغريزية فقط، فهو بعيد كل البعد عن الفضائل الأخلاقية حيث يقول أفلاطون: "... فعلينا إذن بوصفنا مؤسسي للدولة أن نمارس نوعا من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة، وذلك بإرغامها على الصعود لرؤية الخير، الذي قلنا عنه أنه أسمى موضوع للمعرفة، فإذا ما وصلوا إلى هذه المكانة العليا، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم..."<sup>2</sup>.

إن دولة أفلاطون مثالية تسمو فوق المحسوسات فهي مماثلة لشخص أو وحدة حية متكونة من أفراد أو مواطنين منسجمين تتربط بعضها ببعض وتهدف إلى تحقيق الخير العام، لذلك رأى أن الدولة تحتوي على ثلاث وظائف ضرورية هي:

✓ سد الحاجيات الطبيعية.

✓ حماية الدولة من الخطر الخارجي.

<sup>1</sup> أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط1 2008، ص 91.

<sup>2</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 318.

✓ حكم الدولة وتحقيق مواطنة المواطن.

### 3. العدالة ومبدأ المواطنة:

لقد سعى أفلاطون إلى محاولة بناء مدينة فاضلة للحصول على أناس فاضلين، وهذه دلالة الحالة الفكرية التي كانت تميز أفلاطون، ولقد كان لكلمة مواطن وزن في المدينة ونظامها حيث يقول في محاوره برتاجوراس\*: "... ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة، وهي الشروط الضرورية لوجود المدينة، فجميعهم إذن يتبادلون تعاليمها فيما بينهم، ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضروري وجود معلمين للفضيلة ..."<sup>1</sup>. لقد كانت العدالة جزء مهم في فلسفة أفلاطون السياسية باعتبارها تشكل مبدأ المواطنة في مدينته الفاضلة، فهي تتعلق بحياة الفرد داخل النظام السياسي وهذا ما تجسد في كتابه الجمهورية حيث تحدث عن العدالة من خلال المحاورات التي تمت بين معلمه سقراط وتلاميذه أمثال (جلوكين، بوليمارخوس، وأديمانتوس وكيفالوس) وغيرهم فالعدالة حسب أفلاطون لها معاني متعددة.

<sup>1</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون: ترجمة الحميد أبو البخا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د ط، 2001، ص 48.

\* برتاجوراس (485، 410 ق.م): يعد من أشهر المفكرين السفسطائيين في اليونان، ولد في أديرا وعاش في أثينا.

التربية مشروع لمواطنة متكاملة عند أفلاطون لقد سعى أفلاطون إلى بناء مدينة فاضلة أساسها العدالة وذلك من خلال تقسيم المواطنين إلى أربعة طبقات حسب ملكيتهم حيث لا يكون المواطن مواطناً حسبه إلا إذا كان حراً لا يستعبده العمل والذي يوفر له الفراغ ليمارس فضائل المواطن كالقدرة على القيام بوظائف الفرسان والمشاة والوظائف العامة ويحرم على الأحرار الاشتغال بالتجارة وغيرها حيث تترك للأجانب (الأغراب) أي الغرباء عن المدينة وهم أحرار لكن لا يمتلكون صفة المواطن فجميع الوظائف السياسية فهي مقصورة ومحصورة في فئة المواطنين الأحرار دون غيرهم، إذن فالمواطن حسب أفلاطون لا يخرج عن الإطار العام لمفهوم المواطن في إطار السياسة اليونانية حيث يتسم تعريف كل الذين يشاركون في الدولة على أنهم مواطنون ثم على أنهم بصورة أكثر تراجيدية متساوون ورغم كل ما يجعلهم متناقضين في الحياة العملية يدرك المواطنون بعضهم بعضاً على الصعيد السياسي هذه الصورة الواضحة هي التي بينت حقيقة المواطنة في التراث اليوناني وهو أن أفلاطون الفيلسوف لم يخرج عن الإطار العام للنظام الاجتماعي والسياسي والتي تعيشه المدينة اليونانية حيث يعمل على تكوين عالم العلاقات الاجتماعية يسوده التماسك والعدالة والمساواة بين المواطنين أي أن يؤكدوا تشابههم من خلال " إقامة علاقات متساوية ومتناظرة ومتبادلة وبأن يشكلوا مجتمعين عالماً موحداً"<sup>1</sup>.

ولقد وافق أفلاطون على توزيع العمل حسب كل طبقة حيث لا يقوم المواطنون في المراتب العليا بالأعمال اليدوية وهنا تتجلى بوضوح للقارئ صدى النظام أسبرطة الليكورية في جمهورية أفلاطون الفاضلة ففي هذه المدينة/الدولة المثالية " تكون السلطة محترمة وتتمتع

<sup>1</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1 1987، ص 52.

الطبقة المقاتلة عن أي شكل من الأعمال التجارية أو الزراعية أو المهنية بل يستمر أفرادها في واجباتهم المشتركة ويمنحون وقتهم للتدريب الجسدي والتمارين العسكرية<sup>1</sup>. وإذا عدنا إلى النظام السياسي السائد في جمهورية أفلاطون المثالية نجده مقسم إلى ثلاث طبقات حيث يكون على رأسها هرم هذا النظام السياسي طبقة الحكام (الفلاسفة) وتتمثل مهمتهم في سن القوانين، ثم طبقة الجند (الحراس) وتتمثل مهمتهم في الدفاع عن الدولة والطبقة الأخيرة وهي طبقة الصناع (العمال) وهذه الأخيرة تضم أكبر شريحة من المواطنين لكنهم من الدرجة الثانية والتي تضم الحرفيين ورجال الأعمال والعمال ولكن هذه الشريحة غير مرغوب فيها في ممارسة السياسة ولا المشاركة في الشؤون العامة والجمعيات فهي بعيدة كل البعد عن كل ما يتخذ من قرارات سياسية في المدينة المثالية إذن فالمواطن يتحدث من خلال انتماءه الطبقي فهو ذلك الفرد الحر والذي له ملكية أي له زوجة وأسرة وملكية خاصة حيث يؤسس أفلاطون لوجود نظام سياسي متمثل في وجود مجلس تمثيلي مكون من أربعة أقسام يمثل كل قسم طبقة اجتماعية معينة حيث يتم اختيار أعضاء كل قسم من قبل كل طبقة من المواطنين حيث يهدف أفلاطون من هذا التقسيم إلى بناء نظام سياسي عادل ومستقر ومتناغم مجتمع تسوده الثقة بين المواطنين الذين تتحقق لِحمتهم الاجتماعية فالمواطن الصالح هو الذي يحترم النظام الاجتماعي والسياسي ويلتزم بمهامه وطبقته ويحترم القوانين ويمارس الانضباط من تلقاء نفسه لذلك لجأ أفلاطون إلى استخدام الأسطورة لكي يقنع بها أفراد مجتمعه بهذا التقسيم حيث يقول: "... إن هناك من الأكاذيب ما هو ضروري وهناك أكذوبة فينيقية قديمة تقول أن الناس جميعاً قد ولدوا من الأرض أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها ولكن الإله الذي خلقهم منها خلط معدن بعضهم بالذهب ليهبهم للحكم فهؤلاء أثمن الجميع وخلط بعضهم بالفضة وأعدهم للحراسة والحرب، أما الباقي فقد أعده للصناعة

<sup>1</sup> ديريك هيتير: تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1 2007، ص (30، 31).



والزراعة وخلق طبيعتهم بالحديد والنحاس وكل طبقة يجب أن تقوم بالوظائف التي خصتها الطبيعة لتوليها...<sup>1</sup>، إن هذا المجتمع الطبقي حسب أفلاطون لن تتحقق فيه المواطنة إلا بالعدالة وذلك من خلال التزام كل طبقة بمهامها لأن المواطن في النظام السياسي الأفلاطوني هو ألا يتعدى حدوده التي رسمتها له الدولة حيث يقول أفلاطون: "... هي التي تجعل كل من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره..."<sup>2</sup>، إذن فالمواطن العادل هو الذي ينسجم مع ذاته من خلال معرفة وظيفته ومنسجم مع الآخر أي الدولة من خلال المحافظة على انتمائه الطبقي وهذا ما ينعكس بالإيجاب على المدينة الفاضلة حسب أفلاطون فالعدالة هي التي تحقق غاية الإنسان والدولة معا حيث يقول: "... إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه أن يفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسوده ذاته نظام تام وسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ويثبت الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة مثلما تتسجم طبقات الثلاثة في السلم الموسيقي..."<sup>3</sup>.

إن العدالة الاجتماعية حسب أفلاطون هو أن يشعر المواطن بمواطنته التي حددته المدينة/ الدولة، أي أن يحتل كل مواطن فيها مركزه الاجتماعي الذي يستحقه وأن لا يتعدى على غيره فعدالته مرتبطة بالقدرات الفطرية من جهة وبالالتزام بمهامه من جهة أخرى لذلك نجد أفلاطون عمد إلى تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات حيث يرى أفلاطون: " أن العدالة الاجتماعية تعني أن يحتل كل فرد في المجتمع المكانة التي يستحقها وهي مكانة ترتبط

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة مصر، ط5 1995، ص 15.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، صفحة (35، 36).

<sup>2</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 196.

بقدرات الفرد الفطرية ولا علاقة لها بأي مؤثر خارجي وتحقيقا لهذه الفكرة فإنه عمد في جمهوريته إلى تقسيم الناس إلى ثلاث فئات وفقا لما يتمتعون به من قدرات فطرية<sup>1</sup>. إن العدالة تعد أحد وأهم ركائز المواطنة عند أفلاطون حيث أساسها طبيعة الأفراد من حيث عدم تساويهم في قدراتهم الفطرية (الطبيعية) وانسجامهم في مجتمع متساوي فالمحافظة على المستويات الطبقيّة هو قمة المواطنة فتوزيع الاختصاصات المتنوعة وهو الذي يحدد المبدأ القائل بأنه يوجد لكل مواطن دور معين يناسبه، فالميزة الأساسية للمجتمع العادل هو مساعدة مواطنيه على فهم العدالة بأنفسهم ويحرس المجتمع العادل على تخصيص المواطنين المناسبين لتلبية كل من هذه الوظائف بما يتلاءم مع مهارة كل مواطن، فالمواطن الحاكم هو الذي يتولى شؤون الحكم، والمواطن القوي والشجاع هو الذي يتولى الحماية، أما المواطن الفتي والتقني هو من يؤمن احتياجات المجتمع، أما الجزء الثاني من العدالة ما هو مرتبط بروح المواطنين كأفراد والتي يجب أن تشكل انعكاسا للتنظيم الطبقي في المجتمع العادل لذلك عمل أفلاطون على تطوير الروح لتوازن ناجح ما بين عناصرها الثلاثة بأبعادها العقلية والنفسية والجسدية " فلروح الوظائف الثلاثة ذاتها مثل المجتمع السياسي أي الحكم والحماية واعانة نفسها ومثل المجتمع تخصص الروح العنصر المناسب للوظيفة التي تليق به وهدف الروح هو حكم المواطن الفرد وهدف النفس هو حمايته و هدف الجسد هو التزود بالحاجات المادية والروح التي تحقق هذه الأهداف الثلاثة هي روح المواطنة "<sup>2</sup>.

إن مواطنة أفلاطون قائمة على عدالة توافقية في مجتمع طبقي أي عدالة المساواة وعدالة اللامساواة حيث يقول: "... وفي الحق أن المعاملة المتساوية لغير المتساويان تنتهي لعدم المساواة عندما لا تتصف بالنسبة الواجبة، إن هذين الشرطين في الحقيقة هما المنبع

<sup>3</sup> أحمد الميناوي : جمهورية أفلاطون، مطبعة دار الكتاب العربي، حلب سوريا، ط1 2010، ص 78.

<sup>2</sup> جيمس أور: تحليل كتاب الجمهورية لأفلاطون، ترجمة هنادي مزبودي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 2017، ص 41.

الخصب للنزاع بين المواطنين ...<sup>1</sup> " إن العدالة من منظور أفلاطوني مبنية بالدرجة الأولى على توزيع الوظائف والاستحقاقات وهذا المبدأ هو الذي يجعل من الدولة مستمرة ويجعل من المواطنة قائمة حيث يجنب الطبقات الاجتماعية النزاع والتصادم ويجنب الدولة الانهيار وإذا لم يلتزم كل فرد بما عليه فإنه يؤدي إلى اخلال بالدولة وقوعها في الفوضى حيث يقول أفلاطون: "... إن التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذ عد ذلك جريمة... ولكن ألا تسمى أكبر الجرائم أو التي ترتكب في حق الدولة ظلما ..."<sup>2</sup>، ولكي تكتمل المواطنة أفلاطون في مدينته هو أنه دعا إلى ضرورة معاملة المرأة بمساواة مطلقة مواطنة مستقبلية في المدينة/الدولة الفاضلة ، فللمرأة مكانة في النظام الاجتماعي السياسي ولا يمكن اقضاءها من هذا الدور حيث يقول: "... ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعي تشارك الذكر كل شيء كذلك ستكون النساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء ذلك أن لهن ما للرجال سببا يمنعهن عن مزاوله ما هن جديرات به من أعمال ..."<sup>3</sup> ; إذن يمكن القول أن مواطنة أفلاطون تجسدت في المدينة/الدولة المثالية التي تسعى إلى تحقيق كل الأهداف في المجتمع الطبقي متوازي الأساس والتخصص وتقسيم العمل وهذا لا يتم إلا في وجود عدالة من خلال شعور كل مواطن بأنه يقدم أفضل ما لديه ليحصل من الآخرين على أفضل ما لديهم فيحصل الجميع على أفضل من الجميع ، إن هذا الاجتماع السياسي جعل كل الطبقات تتعايش وتتعاون نحو تحقيق السعادة والخير العام في المدينة/الدولة ما دامت هذه الأخيرة تتخذ الصورة الكلية التي تتألف من أجزاء وأعضاء متعددة ومتنوعة يختص كل جزء/عضو منها بوظيفته المحددة

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 38.

<sup>2</sup> أفلاطون: القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية، د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1 1986، ص 275.

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، د س، ص 30.

التي يحتاجها كل مواطن لضمان حياته وتحتاجها الدولة لضمان بقائها واستمرارها وهي أساس المواطن الذي أراد أفلاطون تحقيقها في مدينته الفاضلة.

#### 4. التربية مشروع لمواطنة متكاملة عند أفلاطون:

لكي تكون الدولة متكاملة ويتحقق فيها شروط المواطنة عمل أفلاطون على بناء نظام تربوي متكامل من منظوره خير للدولة هذا النظام التربوي يشارك فيه جميع أفراد المدينة دون استثناء لأن بناء الحضارة وتأسيس حياة اجتماعية عاقلة مخالفة لحياة الحيوانية لا بد أن تقوم على التربية لذلك نجد معظم الفلاسفة العصر الحديث قد تأثروا بهذه النظرية أبرزهم جون جاك روسو الذي دعى إلى قراءة كتاب الجمهورية لأفلاطون لكي يتعرفوا على أهم وأبرز مؤلف في التربية في تاريخ الفلسفة، فالتربية والعدالة والمواطنة والدولة كلها متكاملة غايتها واحدة هي تحقيق السعادة، والتربية بمفهومها الأفلاطوني هي التي تسعى إلى بناء نظام سياسي أخلاقي سليم وصحيح يقول أفلاطون: "... بالعلم والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعلم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده بل لا بد من شيء يعلوه هو الدولة فالغاية من الدولة إذا تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية " <sup>1</sup>، لذلك يرى أفلاطون أن استمرار دولة وبقائها وتحقيق المواطنة فيها يقوم بالدرجة الأولى على عامل مهم ألا وهي التربية، لذلك على الدولة أن تشرف هي على هذا النظام ولا تتركه لمؤسسة اجتماعية مثل الأسرة فالعملية التربوية عنده تبدأ قبل ميلاد الطفل من خلال اختيار الوالدين من الرجال الأصحاء والنساء القادرات على الإنجاب، فالدولة هنا هي التي تتحمل على عاتقها نظام تربوي موحد يتحقق من خلال مجتمع متكامل وفاضل عن طريق تجميع الأطفال باستمرار خلال حياتهم اليومية وهذه اللقاءات تؤدي دورا ايجابيا من خلال تقوية أوصل المحبة وخلق روح التعاون والتضامن في نفوسهم وهذا ضمان لوحدة المجتمع واستقراره من جهة واستمرارية الدولة من جهة أخرى، فالتربية تعمل على تأسيس المواطنة

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 40.

والسلام وحقوق الإنسان في المجتمعات المتحضرة اليوم " إن التربية قادرة على تفكيك البنيات والمؤسسات والذهنيات السلوكية التي تعتبر بمثابة حواجز مانعة لإمكانية بناء مجتمع المواطنة " <sup>1</sup>.

هذه الفكرة قد تظن لها أفلاطون في نظامه السياسي ورأى أن التربية تعد هي أساس البناء لمشروع دولة المواطنة ، وأن غياب التربية يستحيل تأسيس مدينة فاضلة فكل الأطفال المؤهلين للتربية يمكن أن نصنع منهم مواطنين صالحين بالرغم من وجود تفاوت طبيعي بينهم إلا أن هذا التفاوت سوف يزول في المدينة ويتحقق التناسب المطلوب وذلك من خلال التركيز على التكامل بين الجانبي الجسدي والجانبي الروحي (الموسيقى والشعر والآداب والفنون التي تهذب النفس)، لقد سعى أفلاطون من خلال منهجه التربوي المتكامل إلى جعل المواطنين يحترمون بعضهم البعض وكل طبقة تعامل الأدنى منها معاملة حسنة تليق بسمعة الدولة وذلك حتى تخلق مجتمعا متكاملا ومتماسك من الناحية الفردية والاجتماعية " إن كل القوى الفردية من شأنها إذا ما وجهت توجيهها صحيحا عبر التربية والتعليم منذ الصغر أن تخلق مواطنا متوازنا متناسقا فاضلا يحقق إقامة المجتمع الفاضل لذلك أعتقد أفلاطون بأن الإنسان قادر عن طريق التدريب والميران على اكتساب المعرفة اليقينية الأقرب إلى الحقيقة في عالم المثل حتى يستطيع عندها الوصول إلى تحقيق صلاح النفس والمجتمع على حد سواء " <sup>2</sup>.

إن الفلسفة التربوية الأفلاطونية كرست لمشروع مواطنة متكاملة حيث ربط بين مشروعه السياسي ومشروعه التربوي " فالتعلم يمنح الأطفال المساواة العامة في فرصة التعليم ولا لأحد

<sup>1</sup> عبد اللطيف كمال: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، ط1 الرباط المغرب، ط1 2012، ص 56.

<sup>2</sup> عبد الحي عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع سابق، ص 141.

يعرف من أين يشتغل ضوء العبقريّة؟ بحيث يجب أن نبحث عن ضوء العبقريّة هذا في كل مكان وفي كل نوع وجنس " <sup>1</sup>.

إن نظام الامتحانات في شقها العملي والنظري كرس لمبدأ المساواة التي سوف ينتج لنا مجتمعاً متكاملًا من المزارعين والصناع والمدافعين عن الدولة والحكام (الفلاسفة) وهكذا فنظام التعليم عنده قائم على القدرات العقلية والجسدية والتي هي تحدد بدورها الانتماء إلى كل طبقة من طبقات المجتمع حتى يقول: "... يا أيها المواطنون إنكم إخوة ومع ذلك فقد خلقكم الله مختلفين وبعضهم تتوفر فيه مقدرة الزعامة وهؤلاء خلقهم من الذهب والبعض خلقهم من الفضة والبقية خلقهم من النحاس ..." <sup>2</sup>، هذه هي حقيقة النظام التربوي الذي رأى أفلاطون أنه الأنسب لتأسيس مدينة المواطنة قمتها العدالة متناسقة في ظل نظام سياسي متكامل ومنسجم حيث يقول: "... سوف تمتاز دولتنا بأن يظل الملاح ملاحا وليس قاضيا والإسكافي إسكافيا وهكذا ..." <sup>3</sup>. إن بالرغم من أن مواطنة أفلاطون مثالية ومن الصعب تحقيقها على أرض الواقع إلا أنها عبرت عن حقيقة المجتمع اليوناني من جهة وحاولت تأسيس نظام سياسي متكامل أساسه القيم الأخلاقية، فمواطنة أفلاطون غير قابلة للاختزال طبقة عن أخرى وهذا راجع لدورها البارز في النظام ككل، دون اقضاء أي أحد بما في ذلك النساء لذلك قيل: "... بدت أفكار أفلاطون عن مركز المرأة لا سيما محاورة الجمهورية وما دعى إليه من تعليم للحراس الرجال والنساء معا واشراك النساء مع الرجال واشراك الرجال مع النساء في الشؤون العامة دعوة جريئة وسط هذا الظلام الدامس حتى قيل أنه أول فيلسوف يدعوا بقوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة ووصفه بأنه كان رسولا لحقوق المرأة ..." <sup>4</sup>، إن

<sup>1</sup> ويل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط6 1988، ص 28.

<sup>2</sup> ويل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص 32.

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 15.

<sup>4</sup> إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، ط3 1996، ص 19.

مواطنة أفلاطون هي مواطنة وظيفية بالدرجة الأولى سعت إلى تحسيس المواطن بمواطنته من خلال وظيفته التي أهلت له قدراته العقلية والجسدية في ذلك.

### المطلب الثاني: المواطنة الواقعية عند أرسطو (384، 322 ق. م):

إن عظمة الدولة اليونانية لم تتوقف عند حد الفيلسوف أفلاطون فقد اكتملت الصورة مع عقل الأكاديمية الفيلسوف اليوناني أرسطو حيث شكل فكره السياسي نموذجاً خاصاً يختلف عن أستاذه أفلاطون اختلاف كلياً حيث جاءت جل أفكاره عبارة عن تجارب شخصية حاول أن يمنح لفكره السياسي نوعاً من الواقعية ويعيد الثقة إلى هذا العالم المحسوس لذلك نجد أن: " أرسطو قد وجه الفلسفة اليونانية وجهة جديدة تختلف عن كانت عليه لدى أستاذه أفلاطون فقد حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعاً من الواقعية والمادية ويعيد الثقة لهذا العالم المرئي المحسوس بعد أن كان مجرد ظل أو خيال لعالم الحقيقة والمثل عند أفلاطون " <sup>1</sup>، فإذا كانت فلسفة المواطنة عند أفلاطون اكتملت في صورتها المثالية فإن مع أرسطو كانت أكثر واقعية من خلال أن الغاية من بناء الدولة هو تعزيز مكانة المواطن وهذا ما تجسد من خلال مؤلفاته أبرزها كتاب السياسة وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ورأى أن كل العلوم متكاملة مع بعضها البعض ما دامت أن السياسة جزء من الأخلاق، " إن الغاية من كل علم وفن ما هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه وأسمى هذه العلوم والفنون هي السياسة والخير السياسي هو العدل والعدل هو المنفعة العامة... وإذا كان علم الرئاسة أو علم المدن من أهم الصناعات لأنها تستعمل أشرف صناعات العلوم الأخرى فإن غايتها تحقيق الخير الذي يخص الإنسان " <sup>2</sup>، لذلك أكد أرسطو على أن الدولة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يتحقق في ظلها الوجود الإنساني فالدولة حسبه هي النظام الوحيد الذي يضم جميع شرائح المجتمع ويظهر الاختلاف الكبير بين أفلاطون وأرسطو

<sup>1</sup> أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قارونس، بنغازي، د ط، 1995 ص 96.

<sup>2</sup> عبد الحي عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع سابق، ص 217.

حيث أرجعها الأول إلى رغبة الفرد إلى إشباع حاجياته المادية أما أرسطو فيرجع أصل الدولة إلى الأسرة التي تجاهلها أفلاطون تماما فالأسرة حسب أرسطو تعتبر الوحدة الاجتماعية حيث يرى أن: " الطبيعة خلقت من الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة من أجل انتاج النسل وتكوين الأسرة ثم اجتمعت أسر مختلفة وكونت القرية ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة " <sup>1</sup>، وعندما يقول أرسطو أن الأسرة طبيعية فإنه لا يقصد على الإطلاق أن لها وجود دائما بل بالأحرى إن وجودها ضروري للنظام الجيد لحياة الإنسان والسبب الذي يجعل المدينة سابقة في النظام الطبيعي هو بالمثل لا يجعلها أكثر أصالة أو أساسية من الأسرة فالمدينة هي التنظيم الوحيد الذي يستمتع الإنسان بداخله بالاكتماء الذاتي والذي به يحيا حياة عاقلة، الحياة العليا التي يتطلع إليها والمدينة هي طبيعية أكثر بعبارة أخرى لأن سمو هدفها أو غاياتها هو الذي يجعل منها مؤسسة أفضل من الأخرى حيث يقول: "... من الواضح أن المدينة التي تنمو وتنمو وتصبح وحدة أكثر فأكثر سوف تكف في النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق ..."<sup>2</sup>، فالدولة بهذا المعنى عند أرسطو ما هي إلا اجتماع طبيعي سابق منطقيا عن كل التجمعات الأخرى كالقرية والمدينة وفيها يتحقق الكمال الإنسان ما دام أن الإنسان لن تكتمل صورته الانسانية إلا عندما يرتبط بالجماعة " إن الطبع المميز الذي يجعل من المجتمع البشري جماعة أعلى تسلسلا من المجتمعات الحيوانية الأخرى يكمن في أن الغاية الأخيرة للوجود المشترك فيه تكون المدينة " <sup>3</sup> ، ومن هنا فإن الوجود الانساني ليس مقترنا دائما بتلبية الحاجيات المادية مثل ما أكد أفلاطون بل يتعدى ذلك إلى تحقيق الخير العام يقول أرسطو في هذا الصدد: "... الجماعة السياسية موضوعها ليس المعيشة المادية

<sup>1</sup> فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 192.

<sup>2</sup> سوزان مولر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التوزيع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2009، ص 113.

<sup>3</sup> جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط5 2006، ص 75.



لأفرادها فحسب، بل سعادتهم وفضيلتهم وإلا لا يمكن أن تنشأ بين أرقاء وبين كائنات أخرى غير الناس" <sup>1</sup>، فالدولة هي ذلك الاجتماع الطبيعي بين مجموعة كبيرة من الأفراد من أجل تحقيق حياة خلقية وظيفتها تقتصر على تحقيق الفضيلة"، فالدولة هي ترابط بين الناس من أجل حياة الخلق فوظيفة الدولة ليس حماية المواطنين بل تأمين الفضيلة وأن الدولة التي تسودها الفضيلة هي الدولة الطبيعية وهي أعلى مراتب الشرف الإنساني <sup>2</sup>، ويرى أرسطو أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش بمعزل عن الجماعة لذلك يبرر أرسطو بوجود الدولة تبريرا منطقيا أساسه التقدم وبلوغ الكمال الانساني " إنما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها على الفرد هو أنه إن لم يسلم به لا يمكن للفرد أن يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الأجزاء كذلك، وأن هذا الذي لا يستطيع البتة أن يكون عضوا في الدولة إنما هو بهيمة أو إله" <sup>3</sup>، ولتأسيس دولة متكاملة حسبه يجب إخضاعها لعلم السياسة وإخضاع علم السياسة إلى علم الأخلاق مدام هذا الأخير جزء من علم السياسة، إن الدولة عند أرسطو أساسها تحقيق السعادة والمواطنة بين مواطنيها، فالمواطن هو الذي يندمج داخل المجموعة من أجل تحقيق كماله وإنسانيته ووجوده داخل الدولة وعليه ف " الدولة عند أرسطو ليست مجموعة آلة جمعية بل إنها شركة بين أفراد ينشدون تحقيق أفضل الحياة وأسمى مرتبة من مراتب الارتقاء فالدولة ليست مجرد ركعات من العوائل بل هي جسم عضوي والعلاقة بين أجزاء الدولة هي علاقة عضوية وليست علاقة آلية فالدولة لها حياة وحياة أجزائها داخلة ضمن الحياة العليا وهي حياة الدولة ذاتها" <sup>4</sup>، ويرى أرسطو أن الدولة عبارة عن الحكم الأعلى في المجتمع توجه جهوده نحو الغاية المثلى والكمال المطلق. فالدولة المثالية حسب أرسطو هي التي

<sup>1</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة جول بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة مصر، ج1، ط1 1924، ص 172.

<sup>2</sup> صاحب جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع سابق، ص 78.

<sup>3</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 53.

<sup>4</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص ص (79 80).

تسعى إلى تحقيق السعادة من خلال التكامل بين سلطاتها أي الدستور والحكومة يقول أرسطو: "... بما أن الحكومة والدستور شيء واحد وبما أن الحكومة لها الولاية العليا على المدينة ينبغي على الإطلاق أن يكون ذو الولاية هذا إما فردا وإما أقلية وإما المواطنين كافة ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفا إلى المنفعة العامة فالدستور صالح بالضرورة وعندما يحكمون منفعتهم الخاصة سواء كانت منفعة فرد واحد أو منفعة الأقلية أو منفعة السواء بالدستور ينحرف عن غرضه لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون أعضاء الجماعة ليسوا مواطنين حقا وإما أنهم إذا كانوا هم ينبغي أن يكون لهم نصيب منها الفائدة المشتركة<sup>1</sup>، ويرى أرسطو كغيره من الفلاسفة أن المدينة/الدولة تتألف من طبقات مختلفة أدناه طبقة العبيد هذه الأخيرة محرومة كليا من التعلم والحرية والمواطنة وتقتصر وظيفتها على خدمة الأسياد حيث خلقوا للأشغال والمهن الثقيلة والعبيد هو " ذلك الإنسان الذي لا يملك نفسه بطبيعته بل هو ملك إنسان آخر إنما هو بطبيعته كذلك " <sup>2</sup> وطبقة الأحرار تمثل طبقة المواطنين الذين يرتفعون عن الأعمال اليدوية حيث تعد الحرية جوهر المواطن لأن الطبيعة حسب أرسطو: " هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصر يأمر بوصفه سيذا كما أن الطبيعة هي أيضا التي أرادت أن الكائن الكفاء بخصائصه الجسمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبدا " <sup>3</sup>.

فالحرية هي أن تتحرر ذاتك من العمل اليدوي في الحقبة اليونانية ولكن يختلف مدلولها في العصر الحديث والمعاصر حيث ترتبط الحرية بالانتماء وابداء الرأي والمشاركة السياسية " المواطن هو الذي يشارك ويساهم في السلطة بوصفه حرا " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 57.

<sup>2</sup> وولف فرانسيس: أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت لبنان، ط 1، 1994، ص ص (99، 100).

<sup>3</sup> أرسطو طاليس: السياسة، ترجمه جول بارتملي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط 1، 2016، ص 93.

<sup>4</sup> Claude henry du bord : le grand livre de la philosophie groupe eyrolles61.bd saint-germain 75240, paris.2016 paris, p 38.

## 1. المواطنة الأرسطية بين المفهوم والمشاركة السياسية:

لقد خصص أرسطو الكتاب الثالث من كتابه الشهير (السياسة) للبحث عن معنى المواطنة وشروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة باعتبارها طريقة من طرق فهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم حيث تستمد المدينة هويتها الحقيقية ومن هؤلاء الذين يعترفون بأنهم مواطنوها، إن المرء في رأي أرسطو لا يكون مواطناً بمحلي الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطناً بمجرد حق المدعاة لدى القضاء مدعياً أو مدعى عليه فمحل الإقامة والمدعاة القضائية يستحيل أن يكون لأناس ليس مواطنين حيث يقول أرسطو: "... أما المواطن فليس هو مواطناً لمجرد سكناه في البلاد لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنة والذين يشتركون في حقوق الدولة اشتراك فعلياً يمكنهم من المرافعة ويخضعهم للمحاكمة ليس أيضاً من قبل ذلك مواطنين لأن ذلك أمر مضمون لمن تشاركه المعاهدات في تلك الحقوق"<sup>1</sup>، لذلك نجد أن أرسطو سعى إلى البحث عن الصفات الجوهرية للمواطن وتجنب الصفات العرضية ومن بين هذه الصفات الجوهرية نجد حق المشاركة السياسية بمعنى أن أرسطو لا يمكن له أن يطلق اسم المواطن إلا من يشارك في الشؤون السياسية حيث يقول: "... ليس له بين الحدود الأخرى حد أفضل في كونه يشترك في القضاء والسلطة... ومن السلطات ما هو محدود بأوقات بحيث لا يتاح لنفس الشخص أن يليه إلا مرة واحدة أو خلال أمانة معينة ومنها ما غير محدود كسلطة القاضي وسلطة العضو في مجلس الأمة"<sup>2</sup>.

إن أرسطو يربط بين مفهوم المواطنة وبين مفهوم الديمقراطية حيث يقرر بوضوح النسيب المميزة للمواطن الحق على وجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم رغم أن وظائف الحكم يمكن أن تكون مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد مرتين أبداً أو محدودة تبعاً لأي

<sup>1</sup> أرسطو: في السياسة تعليق الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، ط2 1969، ص 116.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 117.

شكل آخر وتارة تكون عامة وبلا حدود كالوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية إذن في لفظ المواطن هي الصفة يتمتع بها كل فرد يمارس وظيفة بالإدارة العامة في الدولة، بمعنى أن المواطن هو من يمارس وظائفه السياسية أي أن الديمقراطية تعد ركيزة أساسية في تحديد مفهوم المواطنة حيث يقول: "... ونحن ندعو الآن مواطن دولة من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية"<sup>1</sup>، إذن فالمواطن حسب أرسطو هو كل من كان متواجدا في الهيئات الأساسية وبخاصة الهيئة القضائية والاستشارية فأرسطو يجعل المواطن هو من يشترك في الانتخاب ويشترك في القرعة أيضا والتي تمثله بمختلف شرائحه، إن مفهوم المواطن عند أرسطو لا يختلف كثيرا عن المفهوم المواطن عند أفلاطون حيث يؤكد كلاهما التواجد في الهيئات الاستشارية والقضائية وهي الصفة الجوهرية للمواطنة لذلك حافظ أرسطو على التواجد الضروري للمواطن في جميع الهيئات القضائية والاستشارية فالمواطن من له الحق أن يشترك في الانتخاب ويشترك أيضا في القرعة التي تمثله بمختلف شرائحه وتكمن حقيقة المواطنة حسب أرسطو في أنه تجاوز التعريف العرقي إلى الممارسة السياسية فالمواطن عنده سوف يكون له كل الحقوق في ممارسة السياسة ضمن تواجدهم في المجالس الاستشارية والقضائية وحتى ضمن الحكم حيث يقول: "... اشراف الجميع على تلك الحقوق كلها وتصرف سياسي ينتمي إلى الحكم الشعبي..."<sup>2</sup>.

أما الشرط الثاني في تحديد مفهوم المواطنة عند أرسطو فهو الحرية أو المولد، فالمواطن هو الفرد المولد لأب مواطن وأم مواطنة يقول أرسطو: "... يشترك في السياسة البلاد المولدون من أبوين مواطنين ويسجل في عدد المواطنين من أهل الحي من بلغ الثامن عشر من عمرهم وعند الاكتتاب يقيم بعض مواطني الحي ثم يصوتون بشأن هؤلاء الشبان إذا كان

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 118.

<sup>1</sup> حاتم الناطي: مفهوم المدينة في كتاب المدينة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، ط1 1995، ص

يبدو أنه بلغ السن القانونية " <sup>1</sup>، لذلك فإن المواطن لا يستطيع المشاركة في الحياة السياسية إلا إذا امتلك وقت الفراغ اللازم، لذلك منع من مزاوله الحرف والتجارة والزراعة ليكون متحررا من كل ما يشغله عن تحقيق الفضائل لذلك شبه أرسطو " المواطن في الدولة كالملاح على السفينة فأعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماما فعلى الرغم من اختلاف وظائفهم فإن سلامة الجماعة هي عملهم المشترك والجماعة هنا هي الدولة ففضيلة المواطن تتعلق بالدولة دون سواها " <sup>2</sup>

إن حقيقة المواطنة عند أرسطو تقوم على شروط جوهرية تتمثل في حق الاقتراع والمشاركة في السلطة وهذا لن يتم إلا في النظام الديمقراطي بمعنى أن معيار المواطنة " هي قدرة الفرد على أن يكون حاكما ومحكوما رئيسا ومرؤوسا والمشاركة في الإدارة وأن يحصل على مقعد في الجمعية الشعبية والمجالس القضائية وأن يتوفر على وقت فراغ لمناقشة قضايا المدينة " <sup>3</sup>.

لقد لخص لنا أرسطو المواطن بشرط الكفاءة على تحمل مسؤوليات للقيام بالمشاركة في الحياة السياسية العامة كعضوية الجمعية الشعبية أو وظائف القضاء في المحاكم التي ينطبق على من لهم الحق في ذلك حتى وإن لم يكونوا يشاركون بالفعل وهؤلاء يكونون قاعدة كبيرة في المدن الديمقراطية أو قد تضيق دائرتهم في ظل نظم الأوليغارشية كإسبرطة وقرطاجنة إذ تقتصر هذه المهام على عدد قليل من الناس ويشير أرسطو لمشكلة حين يتساءل هل يكون الإنسان بوصف الإنسان عن المواطن بمعنى أن: " هل يمكن لفضيلة الإنسان بوصفه إنسانا أن تتحد بفضيلة المواطن؟ فيرى أنه بالنسبة للمواطن العادي لا

<sup>1</sup> أرسطو: دستور الآثينيين تعريب الأب أوغسطين بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق سوريا، ط 1967، ص 111.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، مرجع سابق، ص 26.

<sup>1</sup> Samuel Enock stump: philosophy, history and problems, 3<sup>rd</sup> edition MC Grav Company, 1973 p 254.

يشترط أن يكون الإنسان الصالح مواطناً صالحاً ولكن بالنسبة للحاكم يشترط أن يكون الحاكم الصالح مواطناً صالحاً<sup>1</sup>.

إن حقيقة المواطنة عند أرسطو قائمة على دعامتين وهما علاقة المواطن بالسلطة السياسية والاستشارية والقضائية والفضيلة من جهة أخرى وهذا ما أكده بقوله: "... فضيلة المواطن الجدير بالاعتبار هي في استطاعته أن يحسن الرئاسة فإذا ما اعتبرنا أن فضيلة الرجل الصالح هي فضيلة الرئاسة وأن فضيلة المواطن هي فضيلة مزدوجة (فضيلة الرئاسة والخضوع) ..."<sup>2</sup>، إذن أرسطو لم يستطع تأسيس مفهوماً للمواطنة إلا بالنظر لعلاقة المواطن بالسلطات السياسية الاستشارية معتمداً في ذلك على نظام سياسي استتبته من واقعية تصوره عن السياسة وملاحمها المتخذة من أهم ما تقدمه تعاليم الحكيم الأوليغارشي والشعبي وهو ما يبين واقعية المبحث الأرسطي "الذي استطاع أن يؤلف بين الانتخاب وبين القرعة فكانت المجالس القضائية والاستشارية مدارس تناوبية تمثل كل طبقات الشعب"<sup>3</sup>، ولن تستقيم المدينة وتقوم إلا إذا قام المواطن بواجباته اتجاهها وهذا لن يتم إلا باحترام القانون، فالمواطن هو أساس المدينة عند أرسطو وهو منطلق المساواة فيها ولا غرابة أن يتجه إلى معاينة الحقوق السياسية مطالباً الدولة والأنظمة السياسية باحترام القانون أي احترام النشاط الذي يقوم به كل مواطن داخل المدينة وتنبع هذه الحقوق من الممارسة في الهيئات السياسية والقضائية والاستشارية والرئاسية وحتى قضاء النشاط الاقتصادي والاجتماع اليومي وهذه الممارسة هي التي تتلاءم مع طبيعة الأفراد المواطنين أحرار وفي نشاطهم اليومي بمختلف ضروبه ولذلك كانت كل الحكومات الفاشلة هي النابعة من تصورات خاطئة

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 195.

<sup>2</sup> أرسطو: في السياسة، مصدر سابق، ص 125.

<sup>3</sup> حاتم النقاشي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص 83.

للاجتماع الإنساني وإذا كان أفلاطون لم يدرك المواطنة إلا من جهة ما ينبغي أن يكون في حين أن أرسطو يظل متشبثا بفكرة الكائن العاقل من الناحية التجريبية والمنطقية، إن المواطنة تبدو عند أرسطو منطلقا أساسيا في تعيين المدينة باعتبار أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتواجد إلا من جهة المواطن باعتباره عنصرا فاعلا في الحركية الاقتصادية والاجتماعية وأساسا السياسية حيث عرّف أرسطو المواطن " بأنه من يشترك في سلطة الدولة بوجه من الوجوه " <sup>1</sup>، فالمواطن بهذا المعنى يتناوله من جهة الحق السياسي في المدينة سواء كان حاكما أو محكوما إذن فالمواطن من له الحق في الاشتراك في السلطات، والمواطن من ليس مواطنا لمجرد سكناه في البلاد، والمواطن من كان حرا وليس عبدا وعلى هذا الأساس تصبح المواطنة أمرا شكليا باعتبارها لا تتحقق للأفراد الممارسة السياسية بمعنى حق الانتخاب وحق التواجد في المناصب السياسية لذلك جعل أرسطو من المدينة و المواطن شيء واحد ولم يفصل بينهما، فالمواطنة هي في الحقيقة تقاس بدرجة تواجد المواطن في المدينة لأن هذه الأخيرة تظل تجمع سياسيا ورابطة أخلاقية تعود إلى انسجام العلاقة بين الأفراد والدولة لذلك كانت فلسفة أرسطو السياسية بصفة عامة ومفهوم المواطنة بصفة خاصة تعبر عن حقيقة الديمقراطية في أثننا " المواطن من كان له الحق وعليه أيضا واجب المشاركة في مسائل المدينة كما له حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية بهذا المعنى يجب أن نفهم كيف يساوي أرسطو في أكثر من موضع بين الدستور وحق المواطنة " <sup>2</sup>. لقد عمل أرسطو على وضع مكانة المواطن في المرتبة الصحيحة بعدما كانت جل حقوقه السياسية ضائعة وذلك من خلال اقحام المواطن في جميع المجالس متجاوزا ذلك مواطنة أفلاطون المثالية

<sup>1</sup> حاتم النقاوي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص 77.

<sup>2</sup> جورج كنتورة: السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1987، ص

حيث عمل على تحقيق ذلك من الناحية الواقعية الملموسة حيث يقول: "... وقد اعتاد أولياء الأمر لإنشاء هذا الصنف من أصناف الحكم الشعبي ولتعزيز الشعب في أن ينضم إلى تلك الطبقة أوفر عدد ممكن من المؤهلين وأن يحصل في عداد المواطنين لا لممثلين منهم وحسب بل الأنغال والهجناء أيضا وأبناء أي مواطن كان وأعني بقول هذا أبناء الأب مثلا أو الأم إن كان أحدهما مواطنا " <sup>1</sup>.

لقد ربط أرسطو بفلسفته الواقعية مفهوم المدينة/الدولة بمفهوم المواطن ذلك لا بد من تحديد ماهية المواطن ومن تحقيق صفة المواطنة فيه وعليه أرسطو لا يكتفي بالمواطنة التي تحددها المساحة ولا بالانتماء لسكان أرض ما، بل تتعدى ذلك بالسياسة وحقوقه المدنية وعلاقته بالسلطات الثلاث وحقه في المشاركة في هذه السلطات خاصة منها الاستشارية والقضائية، لذلك فلقد كان تعريف المواطنة عند أرسطو مبنية على ثلاثة أسس هي الديمقراطية والحرية والمشاركة السياسية وتكمل أهمية فلسفة أرسطو السياسية في أنه أعاد إرساء مفهوم المواطنة إرساء تجاوز به الطرح الكلاسيكي المختصر على المولد فقط فالمواطنة عند أرسطو ممارسة سياسية بالدرجة الأولى، أي الحق في المشاركة في الهيئات السياسية، إذا كان المواطن يساعد في وضع إطار السياسة والقوانين عن طريق البحث والمناقشة، وأن يدير القوانين عن طريق إصدار الأحكام والسبل المعروفة لإنجاز هذه الواجبات حيث تكون هذه عن طريق الحضور في الجمعية التشريعية والخدمة في المراكز المدنية والعضوية في هيئة المحلفين على التوالي " إذ ينبغي أن يعرف المواطنون بعضهم بعضا ويجب أن يعيش في مجتمع محبك بإحكام حينئذ فقط يعرفون ما هو الأفضل للجميع ويتوصلون إلى أحكام عادلة من أجل إصدار قرارات في مسائل الحقوق المتنازع عليها " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> أرسطو: في السياسة، مصدر سابق، ص 331.

<sup>2</sup> ديريك هيتير: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 36.



فالمواطنة عند أرسطو لا تقتصر على المشاركة السياسية فقط بل الخضوع التام للنظام السياسي في المدينة/الدولة، أما في المدلول السياسي الخاص لهذا تعبير فهم يختلفون من دستور لآخر. وفي ظل الدستور المثالي ينبغي أن يكونوا هم قادرون وراغبون في أن يحكموا بنظرة تهدف إلى تحقيق طريقة في الحياة وفق الخير والصلاح لذلك فإن كل من يضمن حقه في المشاركة التشاورية والقضائية يحرز بذلك مكانة المواطن في دولته لذلك ورد في كتاب السياسة لأرسطو الذي جعل العدالة حقا سياسيا يتمثل في اعتبار المواطنين منسجمين مع أدواتهم باعتبارهم يؤسسون مجالسهم الاستشارية والقضائية. فيكون شعورهم بالعدالة ليس شعورا أخلاقيا بل ممارسة سياسية للحق في الاشتراك وفي إنتاج السلطات وإنتاج القوانين " إن واقعية المواطن ترتبط بفهم أرسطو للحق السياسي حقا ممارستيا يمكن للأفراد من النظر فيما يكون صالحا لهم انطلاقا من تأسيسهم بقوانين وتشريعات تتلاءم معهم " <sup>1</sup>.

### 3.2 المواطن في ظل النظام السياسي الأمثل:

من خلال تحديد ماهية المواطن عند أرسطو وضبطه لمفهوم المواطنة ضبطا سياسيا من خلال تأكيده على تحديد نظام الحكم حيث مميز أرسطو بين الحكومة الارستقراطية والديمقراطية والأليغارشية وإذا كان أفلاطون قد رفض النظام الديمقراطي وهذا راجع إلى أن هذا النظام هو الذي حكم على سقراط بالإعدام إلا أن أرسطو كانت له نظرة مختلفة حيث أكد أن نظام الحكم المفضل هو الذي يتحقق فيه المواطنة وتضمن الاستقرار للدولة حيث يقدم للمواطنين الحياة المثلى والمصلحة العامة، فالحكم الأرستقراطي هو الذي يمثل الأقلية الفاضلة والتي تتكون من المثقفين، فالأرستقراطية هي " أن السلطة في يد الأخيار لأن السلطة لا موضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة " <sup>2</sup>، أما الحكم

<sup>1</sup> حاتم النقاشي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص 82.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 57.

الديمقراطي فهو بالضرورة حكم الشعب حيث تمثل الطبقة الفقيرة الأغلبية وكذلك الحرية لذلك قامت المواطنة عند أرسطو على أرضية الديمقراطية فهو النظام الذي يسمح لإنشاء مجالس الشعب وتعبير المشاركة السياسية والتمثيلية النيابية وممارسة القضاء والحكم حيث يقول: "... في الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة لا على حسب الأهلية بل على حساب العدد ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن السواد يجب ضرورة أن تكون له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق، فالفقراء في الديمقراطية يوم السادة ورأي الأكثرية يشرع القانون تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية ..."<sup>1</sup>.

ولقد وفق أرسطو بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأرستقراطي لذلك يرى أن المواطنة لن تتحقق ولن تبلغ هدفها إلا في وجود هذا النوع من الحكم أي النظام الأمثل الذي يحقق أكبر قدر من السعادة والصالح العام، إن النظام الأمثل الذي أكد عليه أرسطو لتحقيق المواطنة الكاملة هو النظام المبني على نسقه الفلسفي الداعي إلى الوسطية في كل شيء فلا إفراط ولا تفريط لأن النظام الأمثل تتجسد فيه قيم المواطنة أبرزها العدالة باعتبار أن العدالة التوزيعية في المدينة المنظور لها كمجتمع بين متساويين ولكن متساويين ينبغي معاملتهم بشكل وبتناسب واستحقاقاتهم إنها مساواة تناسبية أو هندسية تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة وتبقى عليها أنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى وتعتزم إعطاء حصص غير متساوية من هم غير متساويين اجتماعيين وأخلاقياً "<sup>2</sup>

إن المواطنة في النظام الديمقراطي هو النظام الذي يسعى إلى تأسيس مساواة كاملة بين المواطنين فالمواطن حسب أرسطو لا يكون على أساس المكان أو الصورة بل من جهة مشاركة السياسية حيث يقول: "... لا المواطن من جهة التواجد المكاني التواجد الصوري

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 60.

<sup>2</sup> جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص 91.

بل من جهة التواجد الواقعي والتواجد السياسي بحكم المواطنة أصبحت مجال تمثيل أفراد في مجال السياسية والقضائية " <sup>1</sup>.

فالمواطنة على هذا الأساس قائمة على العلاقة التفاعلية بين المواطن ودولته علاقة أساسها الاعتراف كل منهما بالآخر فالدولة تعترف بالمواطن من خلال حرته ومشاركته السياسية والمواطن يعترف بالدولة من خلال تمتعه بمجموعة من المزايا أبرزها النسب اليوناني لذلك كان نظام الأمتل لتحديد ماهية المواطنة والمواطن هو وجود النظام الديمقراطي " لهذا فإنه يجب أن يصح ليتلاءم مع الدساتير الأرستقراطية والأليغارشية التي لها هيئات قضائية وتشريعية حكومية متخصصة يجب القول بأن المواطن هو من يمتلك إمكانية الوصول للوظائف القضائية والتشريعية والحكومية " <sup>2</sup>.

إن أرسطو لا يرى المواطن إلا من جهة مشاركته في الحياة السياسية وهذا لن يتحقق إلا في ظل النظام الديمقراطي حيث يقول: "... مواطن الديمقراطية هذا لا يعني أنه لا يمكن أن يكون أيضا في غيرها لكنه لا يكون بالضرورة " <sup>3</sup>، لذلك كانت " المشاركة السياسية والتمثيلية النيابية، وممارسة القضاء، والحكم أهم سمات المواطنة عند أرسطو والتي لا تجد أرضيتها إلا في الديمقراطية " <sup>4</sup>.

وإذا كان أفلاطون قد اعترف بمواطنة المرأة من خلال أن لها الحق في المشاركة السياسية فإن أرسطو كان على عكس أستاذه حيث كانت المواطنة عندهم مبتورة من خلال حرمان المرأة من حقوقها السياسية هذه الصورة التي أخذها أرسطو عن المرأة كانت مواطنة تحت التأثير الاجتماعي الذي كان سائدا في أثينا حيث كان ينظر إلى المرأة على

<sup>1</sup> حاتم النفاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص 78.

<sup>2</sup> جون جاك شوفالي: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص 90.

<sup>3</sup> أرسطو: في السياسة، مصدر سابق، ص 183.

<sup>4</sup> عبد الجليل أبو المجد: المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 23.

أنها عاطفية وأقل من الرجل من حيث القدرات العقلية لذلك فهي أقل مرتبة منه وهذا ما تأكد في قوله: "... إن بيولوجيا أرسطو علاقة واضحة بآرائه السياسية والأخلاقية اتجاه النساء وليس في استطاعة المرأة أن تعرف شيئاً عن طبيعتها لأن عقلها لا يستوعب هذه الدراسة وليس لديها القدرة على تحمل المسائل أو فهمها ولهذا فإن فضيلة الرجل الأساسية هي أن يسيطر على المرأة ويجبرها على طاعته، أما الرجل الذي يعامل المرأة على قدم المساواة ويعتقد أنها مساوية له أو أنها ند فإنه يسلك في الواقع سلوكاً مخجلاً ومشيناً..."<sup>1</sup>، ولقد توصل أرسطو إلى أن المرأة حتى ولو كانت أفضل النساء فهي ناقصة حيث يقول في كتابه فن الخطابة: "... تكون الأفعال والفضائل أكثر نبلا عندما تصدر عن أولئك الذين هم بطبيعتهم أكثر قيمة مثلاً عندما تصدر عن الرجل أكثر مما تصدر عن المرأة..."<sup>2</sup>.

إن أرسطو يرى أن المرأة أدنى من الرجل على اعتبار الوظيفة التي تتجزأ وصفاتها المناسبة التي تجلت في المجتمع الآثيني، لكن المجتمع الآثيني كان مجتمعاً تحرم فيه المرأة من امتيازات كما أنها مقهورة تماماً لأنه مجتمع يسيطر عليه الرجل سيطرة كاملة حتى أنه يعد عدو للمرأة لقد كانت مواطنة أرسطو مقتصرة على الرجل الحر المترف دون غيره.

إن الديمقراطية اليونانية عموماً والآثينية على وجه الخصوص قد كشفت لأول مرة وبصورة واضحة على الصعيدين العملي والنظري عن المعنى الحقيقي للمواطنة، فالمواطنة ليست مجرد وجود أناس على أرض واحدة وفي زمن واحد وفي ظل دولة واحدة تحكمها أي صورة من صور الحكومة، بل المواطنة اليونانية لا تعبر عن الانتماء الفرد لوطنه بل تعبر عن علاقته الفعالة بين مجتمعه وجيرانه فهو يعمل لغيره كما يعمل لنفسه ولا يمكن

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مرجع سابق، ص 66.

<sup>2</sup> سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 123.

للفرد أن يعبر عن ذاته دون اشتراك الآخر ،وهذا الاشتراك يكون على مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية بصورة فعالة ،إن حقيقة مفهوم المواطنة قائم على المشاركة الإيجابية أي أنها وظيفية قائمة على ركائز هي الديمقراطية والحرية والمشاركة السياسية والقيم الأخلاقية (الفضيلة) ولا يمكن حصرها في المكان فهي تاريخ مشترك معتقدات مشتركة سواء كانت سياسية أو دينية أو اقتصادية ... إلخ، حياة مشتركة قيم أخلاقية عامة ، إن المواطنة لم ولن تكون مرتبطة بقطعة أرضية وليست قصص تاريخية متداولة ، بل هي مصير مشترك قائم على الحياة السياسية والاقتصادية المناسبة للعيش معا في ظل دولة واحدة وتحت نظام عادل قائم على الديمقراطية تلك حقيقة المواطنة التي أكدها سقراط في احترامه للقانون وتلك هي المواطنة التي أكدها أفلاطون في دولته المثالية القائمة على الفضيلة والمعرفة وتلك هي المواطنة التي عرفها أرسطو على أنها مرتبطة بالحياة السياسية.

### المطلب الثالث: الأخلاق الكلية أساس المواطنة:

إذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق تصوروا الأخلاق بصورة علم معياري يحدد السلوك الفاضل وما ينبغي أن يكون فيجب اضافة فلسفة عملية تفتح أمام الإنسان ملكوت القيم وأن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشري المشاركة في ملء الحياة والتقبل لكل ما له دلالة وتفتح لكل ما ينطوي على قيمة، فالإنسان الأخلاقي واع بنفسه وما حوله ويتمتع بقوة نفاذة لتذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة فهي تعمل على إيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العليا لتتداح نحو القيم العليا في تحقيق إنسانيتها وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقي فإن له اشتراق للمستقبل فهو لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة وحدها لأنه لا يبد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة ولو نظرنا إلى الموجود البشري هذا في أدنى مستوياته لوجدنا أنه يتمتع

بمقدرة خاصة لا نجد لها نظير على الإطلاق في كافة مستويات العالم الحيواني أي له القدرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه أي " أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يستبدل بنظام الحيواني للحاجات إلى نظام خلقي للقيم " <sup>1</sup>. ولقد عملت الأخلاق على تحريك ما في الإنسان من عنصر سامي أو جلاي ليسموا فوق مستوى الطبيعة من خلال وعي أخلاقي وما كان للإنسان أن يكون موجودا أخلاقيا إلا لأنه كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر لكن الأخلاق وحدها غير كافية لتقويم السلوك الإنساني بل يجب أن يقترن بالسياسة إذن العلاقة بين الأخلاق والسياسة هي علاقة تكامل لا علاقة انفصال، حيث يؤلف كل واحد منهما نسقا متكاملًا فتحديد العمل الأخلاقي من خلال تعددية الفضيلة معالجة هذه المسألة انطلاقًا من تكوين الحياة الأساسية وفق مبدأ سقراط " إن من يعرف الحق عليه واجب أخلاقي في اشراك الآخرين معه في معرفة هذا الحق " فالأخلاق بالنسبة لأفلاطون هي عالم الإنسان المتصل بطبقته وعلاقته مع المجتمع بمعنى ذلك أن الأخلاق تتكامل مع الفعل السياسي خاصة إذا تم تحديد مفهوم الفضيلة لذلك عمل أفلاطون في جمهوريته الفاضلة على اعتبار أن الخير هو غاية ونهاية كل أعمالنا الإنسانية حتى وأن فقد هذا الخير مصدر السعادة التي يركز عليها الإنسان حسب أفلاطون هو: " الذي يحب الخير ويمتلكه وهو الذي يعيش بحسب الفضيلة لأن الفضيلة هي النشاط الحقيقي والأصلي لنفس البشرية " <sup>2</sup>، فأفلاطون يؤكد أن نفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وإدراك ما دامت فاقدة الإرادة الحرة فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا لعدم معرفته طريق الرذيلة أي بعبارة أخرى أنه لم يمتحن ولم يبتلى وهذا هو مطلب أفلاطون وأن يدعوا الإنسان بصفة عامة والمواطن بصفة خاصة

<sup>1</sup> مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط 2، 1992، ص ص (22، 24).

<sup>2</sup> أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل، بيروت لبنان، ط 1، 1986، ص 40.

أن يكون فاضلا وأن يسعى إلى معرفة الطريق إليها أي أن يكون عفيفا مع شهواته ألبا عزيز النفس مع حاجاته أي باختصار أن ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد، فلقد ترتب واجب آخر على إقامة المجتمع لا يقتصر على حفظ الذات بل يجب أن يتعداه إلى تكوين ذلك المربي الفاضل الذي يسمو بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الأبدية " هذا هو الهدف الأساسي من إقامة المجتمعات من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة " <sup>1</sup>، إذن ولتحديد علاقة الأخلاق بالسياسة لابد من فهم كل من تأثير السياسة على الأخلاق والأخلاق على السياسة ما دامت هناك علاقة وثيقة بينهما، فالفضائل والأفكار الأخلاقية تظهر أولا ثم تستمد منها السياسة ما تراه مناسبا وتحيله إلى قوانين وكثرة من المفاهيم السياسية التي قننت بعد ذلك وأصبحت فضائل أخلاقية لها بمعنى أن الأخلاق بادية على الفعل السياسي وهذا ما تجلى بصورة واضحة في فلسفة سقراط عندما اهتم بالفضيلة قبل أن يتفرغ إلى موضوع السياسة، فالفعل الأخلاقي عندما يكون مناسبا للمواطن يتحول إلى قانون أخلاقي، ونحن نجد أفلاطون مثلا يدير أكبر وأضخم محاورات هي محاوره (الجمهورية) حول موضوع العدالة وفيها نجد الجانبين الأخلاقي والسياسي عندما يدرس الفيلسوف العدالة عند الفرد والمجتمع، فالأخلاق تؤدي في النهاية إلى الاستقامة والسلوك الخير لذلك نجد " أن هناك رابطة قوية غير قابلة للانفصال بين الأخلاق والسياسة ما دامت الأخلاق مسألة تتعلق بسلوك الفرد ترجع إلى النية والضمير وما إلى ذلك في حين

<sup>1</sup> عامر عبد الزيد الوائلي وآخرون: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 2015، ص ص (20،21).

تصبح السياسة هي مجموعة القوانين والتشريعات المنظمة للدولة ولو أننا رجعنا إلى تاريخ التجمع الإنساني لوجدنا هذا الدمج قائما منذ البداية وليس وليد الحضارة اليونانية " <sup>1</sup>.

وإذا انتقلنا من الفكر الشرقي القديم إلى الفكر اليوناني وجدنا الاندماج واضحا بين الأخلاق والسياسة فلا شك أن اليونان كانوا يدرسون علم السياسة دائما بأسلوب أخلاقي يقول سير أرنست باركر: " إن الفكر السياسي الذي يتناول بالبحث المدينة اليونانية كان لا بد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة برعاياها، فالمدينة كانت مجتمعا أخلاقيا لهذا فعندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يخص بهذا المجتمع أصبح هذا العلم في أيديهم بنوع خاص وبصورة مؤكدة علما أخلاقيا ولهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية فلا يتحدث عن علم السياسة بأسلوب الفقيه القانوني بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية " <sup>2</sup>.

لقد كانت المدينة تشكل كائنا أخلاقيا له طابعه الاصلاحى الخاص به، وكان مواطنوها على وعي بشخصية مدينتهم وهكذا سوف ينمو الوعي السياسي في هذه المدينة لذلك كانت كل منهما تشعر بأنها كل متكامل ولها حياة أخلاقية من صنعها ودعامتها وكانت تعبر عن هذا المعنى في مفهومها عن الاكتفاء الذاتي لكل وحدة سياسية غير أن الفكر السياسي الذي تناول بالبحث المدينة اليونانية كان لا بد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة لرعاياها، فالمدينة كانت مجتمعا أخلاقيا بالدرجة الأولى حيث عندما تناول اليونانيون علم

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2001، ص ص

(110،109).

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 153.



السياسة فيما يختص بهذا المجتمع أصبح هذا العلم في أيديهم بنوع خاص وبصورة مؤكدة علما أخلاقيا " <sup>1</sup>.

لذلك كان على الفيلسوف أن يتناول مجتمعا أخلاقيا أكثر منه مجتمعا قانونيا وأن عليه أن يناقش الأوجه المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية، أي أن علم السياسة بالنسبة له يجب أن يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتماسك بسبب هدف أخلاقي مشترك ويجب أن يحدد هذا العلم خير هذا المجتمع والبناء الاجتماعي الكفيل بتحقيق ذلك الخير على أحسن وجه وطريقة العمل التي تكمن في الحصول على هذا الخير في أفضل صورته " <sup>2</sup>، إذن في الخصائص الرئيسية للفكر اليوناني الذي أنتجته الدولة اليونانية هو فكر رأي في دولة على شكل هيئة أخلاقية ولهذا عالج معظم فلاسفة اليونان الفكر السياسي من وجهة نظر أخلاقية، فهو فكر وثيق الصلة بالناحية العملية أكثر منه من الناحية النظرية إلى درجة أنه اعتبر نفسه دائما دراسة عملية في المقام الأول وبذلك تكون نظرية اليونان السياسية رغم إمامها بفكرة أن هدف كل جماعة سياسية هو الصالح تصورا تاما، فالمدينة اليونانية هي هيئة أخلاقية في المقام الأول تسعى بكل قوانينها إلى تحقيق الفضيلة لأن المواطن والدولة هدفهما الأخلاقي واحد، فالدولة بدستورها الأخلاقي تسعى إلى تنظيم حياة مواطنيها " والمواطن بفضيلته الأخلاقية يسعى إلى الكمال الإنساني فالأخلاق هي علم عملي بالدرجة الأولى يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في الحياة وهي فضائل تؤدي بدورها إلى السعادة الفرد والمجتمع " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أرنتست باكر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة سجل المغرب، القاهرة، د ط، 1966 ص ص (18، 19).

<sup>2</sup> أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، قاريونس، بنغازي ليبيا، د ط، 1995، ص 69.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن الفرد بالحاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه ولغرض الوصول إن هذا الهدف يتكامل مع الآخرين يحتاج إلى نظام وتوحيد الجهود، فمشكلة المواطن هي مشكلة الدولة فالاثنتان لا يختلفان في غاياتهم وهي الوصول إلى الخير، وإذا كان هناك تعارض فإنما يرجع إلى مسألة النمو والتوافق وعدم فهم الفرد بصورة حسنة لطبيعته الخاصة وإلى تحسين أوفى لقواه إذ تتطور على وفق هذه المعرفة وهذا الفهم يؤدي إلى نوع من عدم التوازن بينه وبين مجتمعه " وكل ما يحتاج إليه المجتمع غير متجانس هو أن تتاح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل لتحقيق احتياجاتهم فالفضيلة الأساسية التي تحتاج إلى " التربية هي الفضيلة السياسية وهذه في نظرهم وبغض النظر عن الاستعدادات الفطرية مشتركة بين جميع الناس وكل فرد يملك نصيبا منها لذلك كان من حق كل فرد أن يقول رأيه بالحرية إذا ما عرض أمامه شأن ذلك من شؤون الدولة بين مختلف طبقات المجتمع " <sup>1</sup>، إن كل من أفلاطون وأرسطو ينظران إلى المدينة/الدولة على أنها هي المدينة التي تتجلى فيها الفضيلة والسعادة القصوى وليست مجالا لممارسة الحرية والرغبات الحسية الطبيعية، فالمواطنة لا تكتسب بدون فضيلة والفضيلة لا تكتسب إلا بالمعرفة أو الممارسة، والتعود الذي يصلح ويربي المواطن على حياة الاعتدال ويحقق سيادة الجزء العاقل والناطق من النفس على الجزء الحسي والفردى القابل للتطرف والانحراف لذلك خلص كل من أفلاطون وأرسطو إلى أن السياسة قائمة على " وظيفة عليا تتأسس على اتقان التبصر الذي يشرع الفضائل الأخلاقية ويسهل ممارستها التامة والدائمة عند المواطنين ومن لا يملك القدرة على تحصيل الفضيلة يجب استبعاده من المشاركة في الحياة السياسية أو المواطنة " <sup>2</sup>،

<sup>1</sup> عامر عبد الزيد الوائلي وآخرون: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ص (43،41).

<sup>2</sup> بليامين عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، د ط 2007، ص ص (46، 45).

لذلك كان انشغال كل من فلاسفة اليونان من سقراط إلى أرسطو منصبا على التحسين الأخلاقي للوظيفة السياسية.

### 1. التنظير الأخلاقي لمفهوم المواطنة عند أفلاطون:

إن علاقة الأخلاق بالسياسة عند أفلاطون لا تختلف كليا عما تطرق إليه أستاذه سقراط حيث أن العلاقة بينهما في علاقة تكامل وتداخل تام وأن المدينة الفاضلة هي ما تتحقق فيها الفضائل الرئيسية وهي حكمة والشجاعة والعفة والعدالة وأن كل مواطن إذا قام بالعمل المخصص له أول أو الذي يصلح له حسب قدراته وإمكانياته قد يحقق الفضيلة لذلك يتساءل أفلاطون من هو المواطن الصالح؟ وما هو السبيل إلى الوصول إليه؟

إن هذا السؤال داخل في نطاق الفلسفة الأخلاقية " لأن الرجل الصالح أو المواطن الصالح في نظر اليونان لا بد أن يكون عضوا في الدولة " <sup>1</sup>، ولقد أكد أفلاطون أن الفضيلة في رأيه أساس أي مجتمع سياسي وهي ليست وسيلة بل هي غاية نهائية لأي مجتمع فالعدالة في رأيه هي الفضيلة الأساسية للروح وبالتالي فالرجل العادل هو الأسعد والأحكام والأفضل والأقوى ولكن العدالة لا يستطيع أن يتعرف عليها إلا قلة قليلة من الأفراد وهؤلاء يجب أن يوجهوا الآخرين الذين يعتبرونهم قادرين على تحقيق شيء من الفضيلة وبالتالي يكون هناك تناسق وانسجام مع الفضيلة الأسمى وحقيقة المواطنة، إن العدالة " هي فعل الخير لأصدقائنا والضرر لأعدائنا، الفرد العادل لا يستطيع أن يعيش إلا في ظل دولة عادلة والمواطن الفاضل لا يستطيعون أن يعيشوا إلا في دولة فاضلة فالدولة العادلة الفاضلة هي بضرورة دولة كاملة وهي صفة المواطن العادل الفاضل " <sup>2</sup>، لذلك لا يمكن أن تستقيم المدينة ولن يكن لها وجود إلا إذا قامت على أسس أخلاقية يقول

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 160.

<sup>2</sup> جون فرانسوا ماتي: أفلاطون، ترجمة حبيب نصر الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2012، ص ص (78، 79).

أفلاطون على لسان سقراط: "... تلك الفضيلة التي بها يدير الإنسان أحسن إدارة أمور منزله وأمور الدولة ويخدم أهله ويعرف كيف يستقبل أو يبعد مواطنيه أو الغرباء على النحو اللائق بالرجل الفاضل ... " <sup>1</sup>.

لقد سعى أفلاطون بخلاف السفسطائيين إلى تأسيس أخلاق عقلية وهذه الأخلاق تهتم بفضيلة الروح أي أن تجد قانونا شاملا يحكم كل الأشياء حيث " تمتد الفضيلة الأفلاطونية إلى أربعة فضائل متميزة تجعل وحدة فضيلة مشتركة للكل " <sup>2</sup>.

فالأخلاق هي مسؤولة عن تحقيق العدالة من خلال الفرد أو المواطن كونه أساس المجتمع الذي يسير وفق الشروط الطبيعية، إن النفس الإنسانية في هذه المدينة تخلصت فطريا من رذائل الأخلاق كون المجتمع يعمه السلام والهدوء والمساواة والعدالة والمواطنة والتخلص من الروح العدائية ويسوده الحب والصفاء والأخوة من دون نزاع ولا حرب ولا فاقة إلا أن هذا التخلق الفاضل الفطري غير قائم على العقل، لذلك لا بد من إنتاج اجتماعي نظام نموذجي من الأخلاق والفضيلة لأن لا مكان فيه للمنافسة والتحاسد ومن ناحية أخرى أن أفراد المجتمع بسطاء لدرجة أنهم عندما كانوا يسمعون عما يسمى عدلا أو مساواة يسلمون بما يقال لهم مطيعين بشكل كامل " <sup>3</sup>، ولقد عمل أفلاطون على ضرورة التكوين الأخلاقي لحكام المستقبل حيث عمل على غرس فيهم التعاليم الأخلاقية في ذهنياتهم وتنمية إحساسهم بالواجب وهذا كله من أجل المحافظة على المدينة وغرس روح المواطنة، وقد عمل على تعزيز هذه القيم الأخلاقية وهذا ما تجلى في قوله: "...

<sup>1</sup> أفلاطون: في الفضيلة، محاورة ميمون ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2001، ص 139.

<sup>2</sup> جون فرانسوا ماتى: أفلاطون، المرجع نفسه، ص 108.

<sup>3</sup> عامر عبد الزيد الوائلي: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ص (34،33).

ومن هنا كان على كل مواطن في كل جماعة أن يسعى ويجتهد قبل كل شيء آخر لكي ما يبرهن لجميع جيرانه أنه ليس بزائف وأنه رجل نقي الإخلاص ... ويقول أيضا "... وللالفة والايناس والتعارف والحق أنه لا توجد نعمة لجماعة ما تعادل نعمة التعارف المألوف بين مواطن ومواطن ذلك لأنه حينما لا يسלט الضوء على أخلاق الآخرين " <sup>1</sup>.

إن الهدف الرئيسي الذي رمى إليه أفلاطون هو إرساء القواعد القيمية والأخلاقية التي تؤول إلى قيام سياسة عادلة في أثينا " فعندما يتعرف المواطن على ذاته ويرأها مرتبطة بالآخر فإنه يعمل على بناء مجتمع ينمو بالجميع ويصل إلى تحقيق الازدهار والرخاء والمشاركة للجميع وفق المؤهلات المعطاة لكل فرد " <sup>2</sup>، فأفلاطون يعتقد أن واجب السياسي هو أن يجعل نفوس المواطنين تكتسب الفضيلة سواء راق هذا للمواطنين أم لم يرق، كما فعل ذلك بيركليز ومن سبقه من عظماء ساسة أثينا، حيث وجدوا أنهم لم يفعلوا إلا ارضاء شهواتهم ومرضاة رغبات الجمهور، أيما كانت ولم يهتموا بجعل مواطنيهم يصرون فضلاء وذلك أنه كان أول من رتب مكافأة عن أداء المواطنين للواجبات السياسية العامة سواء كان ذلك في الحرب أو في القضاء بعد أن كان المواطنون يقومون بها بدافع من شعورهم المدني وحده، فهدف المدينة الفاضلة هو سعادة المواطنين وهو سعادة المدينة كلها فأفلاطون يؤكد على أهمية المدينة ككل وليس من هدفه جعل بعض سكانها سعداء على حساب الآخرين فوحدة المدينة من أهم ما يجب أن يحافظ عليها حراسها " <sup>3</sup>، والواقع أن اهتمام أفلاطون الأول خلال كل مراحل حياته كان تأسيس حياة اجتماعية على أسس متينة لا تتناقض العقل من جهة وتتوافق مع حياة الإنسان ككائن

<sup>1</sup> أفلاطون: القوانين، مصدر سابق، ص 252.

<sup>2</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط 1، 2008، ص 27.

<sup>3</sup> عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، د ط، 1993، ص ص

(172،165).

عاقل وهذا ما تجلى بصورة واضحة في الأخلاق وقد كانت المشكلة الأخلاقية بالفعل مركز التفلسف السقراطي أخيرا لأن الشغل الشاغل لكل أبناء العصر كان هو مسألة الفضيلة فقد أدى إلى فتح الباب على مصرعيه أمام فئات عريضة من اليونان للاشتراك في إدارة شؤون مدينتهم وتسابق شباب نحو اكتساب ما يؤهلهم لحسن السلوك في حياتهم العامة والخاصة على السواء فالفضيلة بمعناها الواسع حسن أداء الوظائف " <sup>1</sup>.

إن هدف الدولة حسب أفلاطون هو تكوين مواطن فاضل حيث يقول: "... وسواء كانت هذه الفضائل نتيجة لبعض المهن أو الاستعداد الفطري أو لبعض ما يملكه الإنسان أول لبعض الأهواء والاعتقادات أو المنهج الدراسي فإن ذلك وليس شيء غيره ينبغي أن يكون الهدف الذي ينبغي ألا يكون هناك اختيار ما إلا أن يكون مستمدا من الدولة نفسها " <sup>2</sup>.

إن المواطنة الحقيقية حسب أفلاطون هي القائمة على أساس الفضائل الأخلاقية أو هي أساس بناء المدينة الكاملة أو المثالية حيث يقول في محاوره برتاجوراس: "... ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة وهي الشروط الضرورية لوجود المدينة فجميعهم إذا يتبادلون تعلمهم فيما بينهم ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضروري وجود معلمين أخصائيين للفضيلة ولكن إذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة فساقهم السبب في أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين من حيث أن الفضيلة يعلمها الجميع للجميع فإن تعلمها يكون واحدا للجميع " <sup>3</sup>، وعليه أن غاية الأخلاق في المدينة المثالية الأفلاطونية هي سمو المواطن نحو الكمال في حين أن التنظيم السياسي الواقعي النفعي التي عاشته أثينا هو النفع يستهدف إقامة

<sup>1</sup> عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 187.

<sup>2</sup> أفلاطون: القوانين، مصدر سابق، ص 293.

<sup>3</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر،

مصر، د ط، 2001، ص 48.

النظام الاستقرار المجتمع وحمائته، إذا كانت الأخلاق منبثقة من الضمير ومتجهة نحو المواطن بقصد تطهير النفس والعروج بها إلى مراقي السمو والكمال الإنساني وكانت قواعد التنظيم السياسي تتجه نحو تحقيق صالح الجماعة ذلك الصالح المشترك الذي يربط بين أفرادها ويقوم عليه النظام والاستقرار فالأخلاق إذن تضع من القواعد ما يحدد قيمة سلوك المواطن بالنظر إلى ذاته من جهة وآثاره بالنسبة إلى الشخص ذاته، وتستند المواطنة عند أفلاطون على مسلمة أخلاقية وهي أنه تأتي أخلاق المدينة من أخلاق المواطنين وهذا يرجعنا إلى القول أن " لإقامة مدينة عادلة ليس من الواجب تغيير المدينة بل المواطنين إذ أن التربية هي الوسيلة الوحيدة لإصلاح الأخلاقي والسياسي " <sup>1</sup>.

وحسب أفلاطون أنه إذا اعتمدت المدينة على الفضائل الأخلاقية وهي الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة تتحقق المواطنة بكل تجلياتها، إن مفهوم المواطنة يجعلها لا تنفصل علو موضوع الأخلاق ما دامت تعنى بالحق والواجب من النواحي السياسية وهو يختلف عن المواطنة من الناحية القانونية لذلك يرى أفلاطون أن المواطنة تسعى إلى تنشئة مواطن فاضل يقوم بواجباته من الناحية السياسية والقانونية، وحقيقة المواطنة هي التي تضمن السعادة للمواطن هذا ما أكده أفلاطون حيث يقول: "... وعلى المواطن فيها أن يكون سعيدا بكل معنى الكلمة والسعادة تكمل في الخير والفضيلة ..." <sup>2</sup>، ويقول أيضا: "... فالأرض أهم أرسلتهم عاليا وهكذا فلقد تعهدوا بالعمل لخير بلادهم والدفاع عنها ضد الهجمات كونها أهم مربياتهم أيضا وأن يعتبروا المواطنين الآخرين إخوة لهم وكأطفال الأرض ..." <sup>3</sup>، إن فلسفة أفلاطون السياسية لا تقوم على الجانب السياسي فقط بل أكد أن المواطنة الحقيقية هي التي تعمل على تعزيز الروابط وتماسك مواطنيها في

<sup>1</sup> جون فرانسوا ماتي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 111.

<sup>2</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 32.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 174.

المدينة انطلاقاً من أسس أخلاقية وهذا ما كان غائبا عند السفسطائيين حيث كانت السياسة عندهم قائمة على أخلاق نفعية وهو ما أدى إلى الحكم بالإعدام على سقراط لذلك رفض أفلاطون رفضاً كلياً أن يكون النظام السياسي منفصلاً عن الجانب الأخلاقي سواء كان في شقها النظري أو العملي ولقد لخص أفلاطون على لسان سقراط " أن المواطنة تتحقق في نظام سياسي مثالي تتحقق فيه الفضائل الأربعة وهي " يأتي العقل الأول إلى المشهد بين الفضائل الموجودة في الدولة حيث تملك الدولة التي وصفناها العقل الحقيقي كم اعتقد وستوافق أنه خير في نصحه "... " حسناً أتوجد أية معرفة موجودة حديثاً في مدينتنا بين أي من المواطنين تتصح ليس عن أي شيء خاص في الدولة بل عن الكل وتعتبر كيف يمكنها بطريقة أفضل إدارة نفسها بالنسبة إلى نفسها وإلى الدول الأخرى " <sup>1</sup>، إن العقل الإنساني حسب أفلاطون يتوافق بالدرجة الأولى مع المعرفة والخير العام في المدينة والمواطن معاً لذلك يجب أن يتوفر العقل القادر على تحقيق المواطنة.

أما الفضيلة الثانية فهي الشجاعة هذه الأخيرة تعمل على تكريس قيم المواطنة يقول أفلاطون: "... وستكون المدينة بشجاعة جزءاً من نفسها أيضاً ذلك الذي تسكنه القدرة كي تحفظ تحت الظروف ذلك الرأي عن طبيعة ووصف الأشياء تخيف ولقد تفهم عنها تشريعنا وهذا هو من نسميه شجاعة "... <sup>2</sup>، ويرى أفلاطون أن الفضائل موجودة في المواطن هي فضائل موجودة كذلك في الدولة لذلك تعمل الفضائل الأربعة و هي العقل والشجاعة والعدالة والاعتدال على تحقيق قيم المواطنة بكل معانيها حيث يقول: "... ستكون لغة التناسب والوئام مسموعة غالباً في مدينتنا إذن أكثر منها في أية مدينة أخرى وسيكون لديهم اهتمام مشترك في الشيء عينه الذي يستدعونه متشابهاً خاصتي، وبما أن

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص ص (193، 192).

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 194.



لديهم هذا الاهتمام المشترك فسيكون لديهم الشعور والشور والأمل المشترك كذلك، واعترفنا أن وحدة الشعور هذه هي الخير الأكبر كما كان متضمنا في مقارنتنا الخاصة عن الدولة حسنة التنظيم ونسبتها للجسم وأعضائه عندما يتأثر بالشور والألم " <sup>1</sup>.

" إن الاشتراك بالتجارة أو الاختلاط بالتزواج لا يجعل من الناس مواطنين بل الذي يجعلهم كذلك هو انخراطهم في تحقيق الخير الأسمى " <sup>2</sup>، لذلك كانت المواطنة عنده لا تشمل جميع السكان وإنما تقتصر على عدد قليل من المواطنين الأحرار الذين ينخرطون في خدمة الدولة جنودا أو مشرعين أو قضاة ويستثنى من مفهوم المواطنة العبيد كما يستثنى العمال والمزارعين والحرفيين لأن هذه طبقات لا يمكن أن ترتقي إلى أخلاق مثالية كما لا يمكنهم القيام بواجبات الدولة لذلك كانت مواطنة أفلاطون منقسمة حسب طبقات المجتمع فالحكام يتميزون بفضيلة الحكمة، والجند بفضيلة الشجاعة والصناع بفضيلة العفة.

إن الغاية من وجود الدولة حسب أفلاطون هي تحقيق مجتمع مثالي أساسه الخير حيث يقول: "... إنه يجب أن تنظم الدولة بهدف السلام لا الحرب ولكي تكون على هذا النحو يجب أن نجعل من الخير التام المثل الأعلى للخلق بالنسبة لمواطنيها ..."<sup>3</sup>.

## 2. الأخلاق الكلية أساس المواطنة عند أرسطو:

يعد أرسطو من أبرز الفلاسفة الذين قاموا بالتوازن والتكامل بين الأخلاق والسياسة. فعلم الأخلاق جزء من علم السياسة فهذا الترابط وثيقي الصلة هو سليل الأسرة والمجتمع، فممارسة الأخلاق يساهم في تشكيل الإنسان الجيد يكون مواطنا جيدا وهذا لا يمكن تحقيقه إلا في ظل مجتمع جيد وفي ظل قوانينه، فوجود الدولة ضروري وضرورتها

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 246.

<sup>2</sup> التجاني عبد القادر حامد: مقدمة في الفلسفة السياسية، مركز ابن خلدون جامعة قطر، ط 1، 2019، ص 26.

<sup>3</sup> أفلاطون: القوانين، مصدر سابق، ص 111.

مرتبطة بالحياة الأخلاقية وهذا ما أكد المفكر الايطالي " نحن نخدم الدولة لأنها ضرورية لكننا لا نحب الدولة ولا يمكن لنا أن نحبها لا يمكن أن نحب إلا الوطن الذي يعد رمز القيم الأخلاقية والدينية التي تتجاوز الدولة " <sup>1</sup>، فأرسطو يربط بين الأخلاق والسياسة برباط وثيق بل إنه يجعل من قيام الدولة هدفا أخلاقيا بالدرجة الأولى، فالدولة عنده عبارة عن جماعة تفاعل أجزائها مع بعضها البعض بروح التعاون لتحقيق ما يسميه دولة الصداقة إنها دولة الخير والصالح العام حيث يقول أرسطو: "... كل دولة تتألف من جماعة وكل جماعة تقوم لتحقيق خير ما لكن لو أن المجتمعات جميعا تستهدف خير ما فإن الدولة أو الجماعة السياسية التي هي أعلى من كل تنظيم والتي تشمل جميع التنظيمات الأخرى تستهدف الخير بدرجة الأعظم من أي تنظيم الآخر بل إنها تستهدف الخير الأقصى ... " <sup>2</sup>، فعلم السياسة حسب أرسطو وهو الذي يحقق الخير، ولا يوجد علم غيره فهو الذي يكشف الغاية النهائية للإنسان وسلوكه، فهدف علم السياسة وتحقيق الخير للإنسان بمعنى أنه مضمون أخلاقي وهدف أخلاقي في حد ذاته ولما كان المواطن جزء من الدولة/المدينة فإن علم الأخلاق هو الجزء من علم السياسة الذي يترأسه العلوم جميعا فالهدف الأسمى من علم السياسة هو تحقيق خير للمواطن والدولة معا لأن تحقيق خير المدينة هو شيء أعظم وأكمل حيث يقول أرسطو: "... غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر، ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفها إنه ليناجي جميع الناس بلهجة واحدة " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عامر زيد الوائلي: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 75.

<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ص (176، 177).

<sup>3</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 171.

إن القيم الأخلاقية عند أرسطو لا تكفي أن تمتاز بالمعرفة وحدها كما هي الحال عند سقراط ولا بالمثالية كما هي عند أفلاطون بل يجب أن تتجسد هذه الأفكار الفاضلة في أفعال فاضلة، وهذا ما دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث فلسفية منها علم السياسة، إن الخير الأعلى حسب أرسطو هو أن يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية ومعنى المواطنة وأن يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها فيصل بذلك إلى السعادة الحقة لا السعادة كما يفهمها عامة الناس وأن الإنسان لن يبلغ الكمال الإنساني إلا في المدينة، ولتدبير هذه الأخيرة يجب الاستعانة بعلم خاص هو علم السياسة وعلم الأخلاق هو جزء من علم السياسة فكل واحد منهما يكمل الآخر لذلك يصعب الفصل بينهما يقول أرسطو: "... وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي الخير الأعلى للإنسان ومع ذلك فإن من المحقق أن الخير مماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة على أنه يظهر أن تحصيل الخير للمملكة وضماناته وشيء أعظم وأتم، إن الخير الحقيقي بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس حتى كان ينطبق على أمة بأسرها ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها..."<sup>1</sup>

إن الغاية من علم السياسة هي خير الإنسان لأن خير المواطن هو نفسه خير المدينة فخير المدينة هو شيء أعظم وأكثر كمالاً ومن ثمة فإن ضمان خير الأمة والدولة هو أكثر نبلاً وأشد قداسة، إن علم السياسة هو الذي يحقق الخير الأقصى حيث يقول: "... ما دامت كل معرفة تتجه نحو خير ما فما الهدف الذي يمكن أن يكون لعلم السياسة؟ سوى تحقيق الخير الأقصى، إن ذلك هو ما يتفق عليهم معظم الناس إذا ما ذكر علم السياسة فهم جميعاً العامة والخاصة معا يذهبون إلى أن غاية علم السياسة هي السعادة

<sup>1</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 171.

وهم يفهمون من تعبير أن يكون سعيدا أنه يعني أن يعيش حياة فاضلة وأن نفعل الفعل الفاضل... " <sup>1</sup>.

لقد عمل أرسطو في فلسفته السياسية على إزالة الفوارق الجوهرية بين علم الأخلاق وعلم السياسة لأن خير المواطن وخير المجتمع واحد، فالفضيلة التي يتحلى بها المواطن هي أيضا فضيلة المجتمع لذلك رأى أرسطو أن علم السياسة كعلم يتناول المجتمع أخلاقيا بأسره يسع إلى الخير الكامل الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل المشترك وهو علم الأخلاق الأسمى فهو علم يبحث في واجب الإنسان كله، واجب الإنسان في بيئته واكتماله وأفعاله وعلاقته، إن أرسطو يؤكد أن " هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية لأن القانون الأخلاقي هو نفسه القانون السياسي كما أنه لا يوجد تمييز بين القانون المدني والقانون الأخلاقي " <sup>2</sup>، إن الغاية النهائية من علم السياسة يستحيل بلوغه ما لم يرتبط بالأخلاق هذا ما أكده أرسطو بقوله: " إن هدف العلم السياسي هو البحث في خير الإنسانية أن علما ما هو نافع للإنسان هو علم سياسي ذلك أن الإنسان بطبيعته كائن حي لا غنى له عن الحياة، حياة سياسية جماعية منظمة إنه سياسي بالطبع " <sup>3</sup>.

فأساس التنظيم الاجتماعي عند أرسطو تكمن بالعلم بالتنظيم الصحيح للمعاملات الإنسانية لذلك شكل البحث في الأهداف الحقيقية للمعاملات الإنسانية بداية البحث في المجتمع الجيد بما أن لكل معاملة غاية، لذلك نجد أن الجميع يجيدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيرا وذلك أن " تنظيم المدينة أهم وأكثر إحاطة من الأفراد أو الجماعات الصغيرة فمع ما يبدو خيرا للناس هو بذاته خير للمدينة. وإن كانت أفئدتهم لا تصغي إليه

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 175.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 154.

<sup>3</sup> جورج كنتورة: السياسة عند أرسطو، مرجع سابق، ص ص (13، 14).

على السواء ينتج عن ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقد قاعدة للفرد من هو أيضا بل هو العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله " <sup>1</sup>.

إن علم السياسة في مجمله لم يكن إلا محاولة لعرض مفهوم المواطنة وإجلاء صورها وتحديد جوانبها وتقديم الصورة الحقيقية للمواطن الصالح وكيف يجب أن يكون؟ فليس هناك فصل بين القيم الأخلاقية (الخير، السعادة، الفضيلة) وبين السياسة، فكلما كانت القيم الأخلاقية متكاملة كانت السياسة فاضلة وكانت المدينة متماسكة فلا سياسة عادلة بدون فضيلة أخلاقية وعليه فلا فصل بين المواطنة والأخلاق من جهة وبين المواطنة والاشتغال بالشأن السياسي من جهة أخرى " ففيما يجد الأفراد الذين تغيرت هيئاتهم كمواطنين (Politès) 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 " <sup>2</sup>، فالمواطن حسب أرسطو لا يمكن أن تتحقق إنسانيته وكماله إلا في ظل المدينة وهذه الأخيرة قائمة على روابط أخلاقية تزيد من تماسك مواطنيها حيث يقول أرسطو: "... فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا، ربما يعيش الناس ألفافا لبعض أنواع الحيوانات ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم والحكومات القريبة من الكمال وبعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا ... " <sup>3</sup>.

وإذا كان المواطن هو أساس الدولة إذن فهناك وحدة قوية بينهما وأن السلوك الأخلاقي هو صفة لسلوك الفرد هو مواطن أخلاقي بقدر ما هو مواطن سياسي لذلك فإن الأخلاق لا

<sup>1</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 16.

<sup>2</sup> جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 78.

<sup>3</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 16.

تتفصل عن السياسة وإنما تتحد معها ومن هنا رفض أرسطو اعتبار الأخلاق موضوعاً قائماً بذاته بل اعتبره متصلاً بعلم السياسة كما أنه لم يفصل بين السياسة والأخلاق واعتبر ممارسة السياسة عملاً أخلاقياً أو ممارسة الفضيلة قبل كل شيء، أي أنهم لم يعاملوا علم السياسة على أنه علم فقهي وإنما على أنه فلسفة الأخلاقية تسعى إلى بلوغ الفضيلة هدفها أخلاقياً عاماً يحدد خير الدولة والمواطن على السواء " لذلك عمل أرسطو على ترسيخ منهج حياتي يقوم على تبشير بمبادئ أخلاقية قائمة على الفضيلة النابعة عن طبيعة الإنسان الخيرة " <sup>1</sup>، كما أن الفضيلة عند أرسطو " تطلق على جميع الأفعال الجائزة للكمال فالفعل الإنساني أينا كان عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل وكمال أي فعل أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه هو الفضيلة بعينها " <sup>2</sup>.

فالمواطن الفاضل حسب أرسطو هو الذي يجمع في نفسه بين علم الطاعة والأمرة والقدرة عليهما ففضيلته تنحصر على تحقيق في معرفة هاذين الوجهين المتقابلين للسلطة التي تطبق على أناس أحرار، فالمواطنة حسبها هي مشاركة المواطنين سواء يتساوى في ذلك من يؤدي وظيفة الأمرة أو وظيفة تتطلب الطاعة فالكل يؤدي وظيفته وتتجلى بفضيلتها المناسبة وثمة ثقة متبادلة واحترام متبادل بين الجميع لأنهم أعضاء الدولة الواحدة فالمواطنة الأرسطية لها فضيلتها التي يتمتع بها الفرد وتميزه في دولته عن أي مواطن آخر " فالمواطن حسب أرسطو كالملاح عضو في جماعة ففي السفينة مع أن كل خدمة مختلفة بأن يكون جذافاً والآخر رباناً فضيلة المواطن تتعلق دون سواها " <sup>3</sup>.

إن القانون الأخلاقي حسب أرسطو لا معنى له بدون قانون لأن هذا الأخير هو الذي يمثل سلطة الدولة في بلوغ هدفها يقول أرسطو: "... إن الإنسان يحب القانون الأخلاقي

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 178.

<sup>2</sup> نجيب بلدي: مراحل الفكر الأخلاقي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س، ص 20.

<sup>3</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص ص (43، 44).

الذي ألقى إليه الطاعة فيجب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر المسير لهم تنفيذه...<sup>1</sup>.

السياسة حسب أرسطو ليست هندسة أو بناء سفن يختص به عدد من الأفراد من غيرهم بل تهم الجميع، وما دامت الفضيلة قابلة للتعلم، حيث يتعرض للإهانة والعقاب كل من لا يملك نصيباً من هذه الفضيلة السياسية إن وجود المواطن في المدينة يتحتم عليه أن يتعلم ويكتسب هذه الفضيلة الإنسانية " سواء كان هذا الإنسان طفلاً أو رجلاً أو امرأة حاكماً أو محكوماً فإنه لا يطيع إلا القوانين التي وضعها قدام المشرعين لمثلها في السلوك ومن لا يلتزم بها فإنه يحاكم ليقوم والمجال مفتوح أمام الجميع ليتعلمو هذه الفضيلة الإنسانية " <sup>2</sup>، فالمواطن يسعى إلى بلوغ السعادة بوصفه فرداً قادراً على تحقيق هذا النشيد الأبدي أو بلوغه ولا يقدر على تحقيقه إلا عن طريق وجوده ضمن مجموعة من الناس يفهمون أيضاً قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضعاً له يقول أرسطو: "... إن الإنسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضاً قانون الأخلاق هو نفسه خاضعاً له... " <sup>3</sup>.

إن السياسة لن تحقق هدفها ولن تبلغه إلا إذا اهتمت بالأخلاق لذلك يجب حسب أرسطو أن يكون القانون الأخلاقي عاماً بجميع المواطنين حيث يقول: "... غير أن السياسة يمكنها أيضاً في دورها أن تتهم علم الأخلاق وتشبهه بأن حكومة الجماعات تكون أساساً قياداً وأدق نظاماً لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي... " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص 16.

<sup>2</sup> عامر عبد الزيد الوائلي: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ص (43، 44).

<sup>3</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 16.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 28.

لقد سعى أرسطو إلى إقامة مدينة أساسها السعادة " فالسعادة تكمن في الممارسة الكاملة للفضيلة وتمكن جميع الناس فيها أن يعرف بعضهم بعضا إذ أنه يوجد في هذا المجتمع الحضري المتواضع والمبني على هذا النحو أي تجديد كبير هناك شعب من الشغيلة يغذى نخبة من المواطنين في الوقت ذاته المحاربون والذين يؤلفون المدينة ولم يقترح أي دستور خاص لأن المهم للمدينة أن تكتسب الفضائل الضرورية لحالة السلام فإن المشكلة الأساسية تعدو مشكلة ولادة المواطنين وتربيتهم ويبدو لنا أن أرسطو أكثر اهتماما بما يبدو لنا أنه يتعلق بالأخلاق من الاهتمام بالنصائح السياسية الخالصة " <sup>1</sup>، إن الإنسان من هذا المنظور حسب أرسطو هو الذي يسعى إلى تحقيق الخير الأسمى وهذا لن يتم إلا بالتربية على الفضيلة " التربية والعادات هي التي تجعل الإنسان فاضلا وهي التي تجعل منه مواطناً، لأن خير المواطن لا يتعارض مع خير الدولة ولا يتداخل معه لأن المواطن جزء من هذا الكل وحماية الجزائية بضرورة حماية الكل " <sup>2</sup>، وكما قلنا إن السعادة الحقيقية هي التي ترتبط بالأفعال والأعمال التي تحقق منفعة عامة لكل المواطنين حيث يسعى المواطن الفاضل إلى تحقيق الانسجام والاعتدال في رغباته والتوسط في أفعالهم ومن هنا كانت السعادة تكتمل بالقانون فهو الضابط له يقول أرسطو: "... إن القانون الأخلاقي في حين أنه الفاعل في تقويم كل ما هو شرف الإنسان هو أيضا نظام حياته فإنه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال ... " <sup>3</sup>.

إن المدينة الفضلى هي تلك التي تستطيع فيها الطبيعة الإنسانية أن تحقق هدفها وأنت تبلغ كمالها وتحقق مواطنتها يقول أرسطو: "... إن الحياة المثلى لكل من الأفراد وللدولة

<sup>1</sup> جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق سوريا، ط 1، 2010، ص 66.

<sup>2</sup> Aristose : Ethique a Eudence, Introduction, Traduction, Note et indices par : Vainesy

Decareie 3<sup>ème</sup> ed. Jivrm, Paris et PUM. Montréal 1971, p 120.

<sup>3</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 12.



جملة هي الحياة التي تشرف الفضيلة على سيرها، بحيث يتم بها أن تشترك في أعمال الفضيلة...<sup>1</sup>، لذلك عمل أرسطو على التأكيد على أن الدولة المثلى لا يجب أن يقوم فيها المواطنون بأعمال الفلاحة أو الاشتغال بالحرف اليدوية أو التجارة ذلك أن هذه الوظائف تصرف المواطن عن تحصيل الفضائل الأخلاقية الكثيرة في تحقيق سعادته وعلى المواطنين الانصراف إلى وظائف " أخرى كالجندية، والكهنة، والقضاء، وعليهم إبان حياتهم المشاركة بجملة هذه الوظائف " <sup>2</sup>، ومعنى هذا أن المواطن لكي تتحقق سعادته يجب أن يسعى إلى تحقيق غايته وتأدية واجباته وحب الوطن ما دامت أن الفضيلة تكتسب عن طريق التعليم. فالحياة الفاضلة هي التي تبحث عن الأخلاق بالمعنى الضيق هي مرتبطة ومرهونة بصحة النظام المدني القائم في الدولة والذي يحيا المواطن في ظله وكذلك صحة هذا النظام مرهونة بمكارم الأخلاق التي يتحلى بها الأفراد الذين تتألفوا منهم الدولة، فحياة الفضيلة هي في الحقيقة صعبة المنال والأخلاق الفاضلة لا تأتي إلا بطول المراس إن خير الفرد مرهون بالفضيلة وبالرخاء المادي الذي يسير لصاحبه حياة الفضيلة وكذلك شأن الدولة التي تشبه الفرد لذا يجب أن تهدف الدولة إلى الفضيلة ثم إلى الرخاء الضروري للحياة الفاضلة " <sup>3</sup>، إذن فارتباط السياسة بالأخلاق عند أرسطو هي ارتباط أكثر من ضروري ما دامت أن السياسة هي أخلاق الدولة والمواطن معا وأخلاق المواطن هي غاية الدولة فالقيم الأخلاقية (الفضيلة) هي أساس الترابط الحيوي الذي يضمن أن المواطنين يعملون معا في روح من الشعور الودي المتبادل والكلمة التي يستخدمها لهذا الشكل، فالمواطنة تتحقق بصورة فعلية حينما يتفق المواطنون حول مصالحهم ويثبتون السياسات بالإجماع وبياشرون تطبيقها إن مفهوم المواطنة لا يمكن أن يتحقق إلا في

<sup>1</sup> أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 34.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 36.

<sup>3</sup> محمد الجبر: الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجا، دار دمشق سوريا، ط1 1994، ص ص (82)،

مجتمع صالح وفاضل لذلك يعترف أرسطو بوجود مواطنين صالحين ومن الواضح أن المواطنة تعمل على وجه الأفضل حين يكون المواطنون صالحين كل هذا تجسد بصورة واضحة وكلية في المدينة لأن المواطن الصالح هو ما كان سلوكه موافق لمتطلبات الدولة وغاياتها فمشاركة المواطن في الجمعيات والإدارات العامة تعتبر مشاركة صالحة وإيجابية للدولة وللمواطنين معا إذا فالفضيلة هي أساس المواطنة لأنها هي التي تجعل من المواطن مواطنا صالحا وقادرا على أن يمارس مهامه في ضل دولة أخلاقية فاضلة يقول أرسطو "... لا ينبغي أن يقتصر تساؤلنا على معرفة ما هي الفضيلة بل يجب أن يمثل هذا التساؤل كيفية تحقيقها ..."<sup>1</sup>، ولما كانت وظائف المواطنين متعددة فإن الفضيلة في حد ذاتها متعددة حيث يقول أرسطو: "... ففضيلة المواطن تتعلق إذن بالدولة دون سواها لكن نظرا إلى أن الدولة تكتسي صورا متعددة فإن فضيلة المواطن في كمالها لا يمكن أن تكون واحدة، فإن الفضيلة التي تجعل المرء خيرا هي على الضد واحدة ومطلقة، ومن هذه النتيجة الواضحة أن فضيلة المواطن يجوز أن تكون فضيلة أخرى للفرد على حده ..."<sup>2</sup>، كما عمل أرسطو على القول أن المواطن الفاضل هو المواطن الخير الذي يعمل على تحقيق الفضيلة الكلية والعامة لجميع المواطنين الذين ينتمون إلى المدينة حيث يقول: "... إذا كان من الممتع في الواقع ألا تتألف أعضاء الدولة إلا من أناس أختيار وإذا كان كل واحد منهم ومع ذلك يجب أن يكون فيها بالوظائف التي توكل إليه خير قيم فذلك يقتضي حتما فضيلة ما وبما أنه ليس أقل امتناعا أن يكون السكان أجمعون يعملون جميعا على وجه التماثل لأزم من ثمة الاعتراف بأن لا يمكن أن يوجد تماثل بين الفضيلة السياسية وبين الفضيلة الخاصة في الجمهورية الفاضلة، فالفضيلة المدنية يجب أن تعم الجميع ما

<sup>1</sup> أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة والنشر، القاهرة مصر، ط1 2015، ص 180.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص 73.

دام أنها الركن الضروري لكمال المدينة لكنه ليس من ممكن أن يحرز الجميع فضيلة الرجل على حده إلا ما تسلم بأن المواطنين أجمعين في هذه المدينة النموذجية يجب بالضرورة أن يكون أختياراً...<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص 73.

## المطلب الرابع: المواطنة العالمية في الفلسفة الرواقية

لقد عملت المدرسة الرواقية التي تأسست في حدود عام 300 قبل الميلاد على يد زينون الفينيقي\* الذي تخطى عن الفكرة اليونانية التقليدية وهي أن الإنسان كائن اجتماعي سياسي مرتبط بدولة المدينة لتحل محلها فكرة بديلة تشغل بالإنسان الفرد وتدور حوله وتؤكد حاجته لقواعد تنظيمية عامة (إنسانية غير شخصية غير فردية) لتنظيم علاقاته مع الآخرين في إطار دولة عالمية ذات طابع امبراطورية، لذلك اعتقدت الرواقية أن " الكون عبارة عن نسق كلي موحد أطلقوا عليه الطبيعة تنتمي إليه الموجودات كلها وترتبط به بوصفها أجزاء منه وعليه فإن الفرد حياته خيرة بمقدار اتفاقها مع روح الطبيعة ومنطقها وخصائصها لتكون الفضيلة عندهم هي الإرادة الإنسانية المنسجمة مع الطبيعة وعناصرها"<sup>1</sup>، لقد عملت الفلسفة الرواقية على تعديل مفهوم المواطنة، حيث مرت بعد وفاة أرسطو 328 قبل الميلاد بمنعطف مهم شكل من خلالها منحدر التفكير الفلسفي السياسي وهذا من خلال " ضرورة انفتاح اليونانيين على غير اليونانيين والمساواة البشرية وتمائل الإنسان أينما وجد وقيمة الفرد ككيان ذاتي مستقل، وأيضا فكرة أن على المدينة أن توسع حدودها لتصل إلى العالم المسكون بمتطلبات الانتماء العالمي "<sup>2</sup>.

إن المواطنة المثالية والمتعالية في العصر اليوناني والتي يمثلها كل من أفلاطون وأرسطو يجب أن تتخطى عن الأسس التي قامت عليها مثل الجنس أو العرق وعدم الاعتراف إلا بالمواطن اليوناني كأساس المواطنة، لذلك يجب على المواطنة أن تتجاوز الحدود اليونانية إذا أرادت أن تستمر حيث لم يعد المواطن هو الذي يمتلك حق المشاركة السياسية بل

<sup>1</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص ص (272، 278).

<sup>2</sup> سعد جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، ط1 2000، ص 116.

\* زينون الفينيقي: (332، 270 ق.م): هو المؤسس الأول للمدرسة الرواقية وواضع أصولها.

تغير هذا المفهوم خاصة بعد انصهار الثقافة اليونانية ضمن الثقافات الشرقية الجديدة كما لا يمكن أن تبقى المواطنة منغلقة على نفسها بل يجب أن تتفتح عن الآخر وهذا ما تجسد في الحضارة الرومانية حيث لم تعد المواطنة محصورة في دولة معينة فقط بل لا بد أن تتحرر من هذا القيد وتتجاوزته حيث لم يعد مفهوم المواطنة مرتبط بالطرح اليوناني فقط " ، فبعد أن كانت صفة المواطنة لا تكتسب إلا بال ميلاد أصبح من الممكن اكتسابها في عدة مدن وفي وقت واحد بل وأصبح من المستطاع أن تمنح المدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم فلم يعد هناك ما يبرر امتياز جنس على غيره من الأجناس مما يؤدي إلى تفرقة الناس إلى جماعات وطوائف ولم يعد الإنسان في ذلك تصور فردا متميزا وإنما مجرد شخص كسائر الأشخاص يعيش ضمن جماعة من المخلوقات البشرية وبخاصة أن الأواصر القديمة التي كانت تربط بين المواطنين في دولة المدينة كانت قد أخذت في التفكك بالتدرج وزوال الفروق التقليدية بين الإغريق والبربر حيث كانت قد أخذت في التلاشي بسبب امتزاجهم المستمر في مصر وسوريا " <sup>1</sup>.

إن هذه التحولات أثرت في مفهوم المواطنة حيث يجب أن ينمو ويبلغ فيه مرحلة تسمح له بلم الجميع ويمنح المكانة لمجموعة أخرى من الأفراد تشارك اليونانيين في الإنسانية التي تتصف بها كل إنسان عاقل بغض النظر عن عرقه أو لونه أو لغته أو مكانته الاجتماعية لذلك يجب أن نوسع مفهوم المواطنة من أجل بلوغ العالمية وتأسيس لمواطن عالمي.

### 1. الفلسفة الرواقية تأسيس لمفهوم مواطنة جديدة:

لم يعد مفهوم المواطنة مقتصرًا على المشاركة السياسية لأن هذا المفهوم هو مفهوم ناقص ما دام أنه قائم على الوظيفة فقط متجاهلا حقيقة الإنسان، أي أن المواطن في الحضارة اليونانية يتميز بمواطنة ليست حقيقية فهي لا تقوم على مبادئ الإخوة والتسامح

<sup>1</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص ص (21، 22).

والديمقراطية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان وبالتالي تجاوز السياق الضيق الذي كان سائدا على الصعيد اليوناني بل يجب أن يضم أكبر عدد من المجتمعات الإنسانية وهذا ما دعت إليه الفلسفة الرواقية حيث " لا يمكن أن تتجاهل دور الرواقيين في تطوير مفهوم المواطنة العالمية وإن لم تكن رؤيتهم تتضمن تأليف دولة عالمية بأي شكل رسمي وبقدر ما كان ذلك الحلم موجود خلال 1500 سنة بعد الميلاد فإنه اتخذ شكل الطموح إلى الإمبراطورية الرومانية كونية متجددة لم يرق فيها الاعتبار لقضية المواطنة " <sup>1</sup>.

إن الفلسفة الرواقية لم يكن لها تأثير على الفترة التي ظهرت فيها فقط بل أثرت في الفكر الوسيطى المسيحي والعصر الحديث مع كانط (المواطنة العالمية) التي أساسها التسامح بالدرجة الأولى " لقد أصبح لجميع البشر الحق في أن يحلو ضيوفا في أي بلد من البلدان وثانيهما هو أن مجتمعا شبه كوني برز إلى الوجود قد أصبح هناك استشعار لأي انتهاك للحقوق في أي مكان من العالم ولا عجب أن أفكار كانط هذه لا تزال تدوي في العالم بعد قرون من الزمن " <sup>2</sup>، ما دام المواطن يشارك الإنسانية في إنسانيته فهو بذلك لا يجوز له التعدي على أي إنسان لأن ذلك يعد تعدي على إنسانيته بالدرجة الأولى وهذا ما تجلى في صورة واضحة في حقوق الإنسان العالمي والمنظمة العالمية للصحة وغيرها، إن فكرة المساواة بين البشر أسست لمفهوم جديد للمواطنة عند المدرسة الرواقية حيث تحول فيها المواطن المدينة/الدولة إلى مواطن عالمي حيث أصبحت المدينة/الدولة غير ضرورية لقيام مفهوم المواطنة المتكاملة له قيمة أينما حل هذا المواطن هذا من جهة ومن جهة أخرى لم تعد المشاركة السياسية معيار يمكن أن نقيس به درجة المواطنة بل على العكس حيث أصبح يعبر عن الفشل الاجتماعي سياسي وأكبر دليل على ذلك انهيار المدينة

<sup>1</sup> المحداوي علي عبود: الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هيرماس نموذجا، منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط المغرب، ط1 2001، ص 324.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 325.

اليونانية، كما أن المواطنة اليونانية كرسست لنوع من الطبقية حرمت فئات كثيرة من مواطنيها بالرغم من ميلادهم على أرض اليونان كل هذه الأسباب دعت إلى ضرورة إيجاد مفهوم جديد للمواطنة مفهوم يضم كل البشرية وإذا عدنا إلى الرؤيا العالمية لمفهوم المواطنة في الفلسفة الرواقية أو ما يعرف بـ "الكوسموبولتيك" COSMOPOLITANISMS وهو مصطلح يوناني ينقسم إلى قسمين "كوسموس" COSMOS وتعني العالم، وبوليس POLIS وتعني المدينة، وبذلك تكون المدينة الكونية أو العالم كله باعتباره مدينة واحدة " <sup>1</sup>.

إن فكرة المواطنة العالمية عند الرواقيين تأسست على أساس فكرة وحدة الوجود وحدة الجنس البشري حيث أن كل الناس متساوون في الحقوق والواجبات لذلك سعى زينون الرواقي إلى تجاوز الطرح اليوناني القائم على المدينة/الدولة إلى الوطن العالمي الذي نراعي فيه بعضنا البعض أي العيش حياة واحدة في عالم واحد كما لو كنا قطيعا واحدا يراعى تحت راعي واحد في المراعي المشتركة " فالجميع يخضعون لقانون واحد يقوم على انسجام جوهر الإنسان والطبيعة ولعل أبرز مبدأ تقوم عليه المدرسة الرواقية هو الإيمان بأن على المرء أن يكون مواطنا عالميا عن طريق العيش وفق قواعد كونية للتصرف الصالح، وهكذا عملت الرواقية على أن الفرد ككائن سياسي فاضل ينبغي أن يكون مخلصا وأن يشعر بولاء عميق بكل من دولته والقانون الطبيعي الكوني إذ أنه عضو في كل من مدينة POLIS وهي الدولة الموجودة قانونيا ودستوريا والمدينة العالمية هي فكرة مجازية للمجتمع الكوني الأخلاقي " <sup>2</sup>، لذلك عملت الرواقية على وصف الإنسان مواطنا عالميا لا مواطن دولة بالذات ينتمي إلى جامعة إنسانية لا تحدها حدود طبيعية ولا رسوم جغرافية ولا حوادث حضارية أو عرقية " في أي مكان متوحش من أركان بسيطة وجدت

<sup>1</sup> أنابيل موني، بيتسي ايفانز: العولمة المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، الشبكة العربية، بيروت لبنان، ط1 2019، ص 158.

<sup>2</sup> ديريك هيتير: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 63.

نفسك في هذا المكان ومهما كان موحشا فهو مقام كريم أنت نفسك أهم بكثير من أي مكان تأتي إليه ولهذا السبب يجب أن لا تسمح لأي كان باستعباد عقلك عيش مؤمنا بهذه الفكرة أني لم أولد لأي جزء من هذا الكون فهذا العالم كله وطني فإن لم تتضح لعينك هذه الحقيقة فلا غرابة إن لم تحضر بفائدة من المناظر الجديدة عندما تطوف في الآفاق وقد أصابك الملل من المناظر القديمة كان من الجائر أن المناظر الجديدة في مرة تشرح صدرك لو أنك آمنت بأنها كلها وطن لك " 1.

إن الإنسان العاقل هو جزء من هذا الكون ووجب عليه الالتزام بالعمل من أجل الجميع فهم متشابهون في الجنس ومتساوون في الحقوق فهم خاضعون لقانون واحد لكن القانون وحده ليس كافيا لبناء مواطنة كونية عالمية بل الحرية والمساواة تعد من دعائم المجتمع العالمي لأن من شروط بناء مواطنة كونية عالمية لا بد من حرية الأفراد التي تولد المساواة والتسامح والمحبة بين أفرادها، فقد دعت الرواقية إلى الحرية والتحرر مما ينعكس على الفضيلة أي يجب على المواطن أن يتحرر من مختلف القيود الخارجية عن ذاته وإرادته حيث يقول أبكتيتوس\*: "... بوسعك أن تكون شخصا لا يقهر إذا أنت أجمحت تماما عن الدخول في صراع ليس في قدرتك الفوز به فاحذر إذا رأيت رجل يتسم مكان رفيع أو يتقلد سلطة عظيمة إن تخليك المظاهر أنه سعيد فإذا كان جوهر الجوهر يمكن فيما هو في إرادتنا فلا تطمح من جانبك أن تكون حاكما أو رئيسا بل رجل حر وليس ثمة غير طريق واحد للحرية وهو أن تضرب صفحا عما ليس في قدرتك "... 2، ومعنى هذا أن الحرية والمساواة أساس المواطنة الكونية وهذا الشرط لا يخرج عن الفلسفة اليونانية بصفة عامة حيث يقول أبكتيتوس: "... إن الذي يجعل المرء مما يعوقه ويجعله سيد نفسه إنه التحرر

<sup>1</sup> جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، د ط، 1999، ص 133.

<sup>2</sup> أبكتيتوس: المختصر، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والطباعة، عابدين مصر، ط 1، 2015، ص 51.



الباطني تحرر الإرادة من كل شيء التي لا تخصها ومن كل الأشياء التي تؤلمها إنها أيضا تحرر من الرغبات والشهوات التي تميل إلى حب التملك ...<sup>1</sup>

أما الشرط الثاني لقيام المواطنة العالمية عند الرواقيين هو تقديس القانون لأنه هو الذي يضمن المساواة بين جميع المواطنين وهو المرشد إلى الخير والفضيلة، فالقانون هو أساس المواطنة الكونية وهذا ما أكده كرسبوس في كتابه عن القانون: "... إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والبشر جميعا، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف رصين، وهو الفيصل فيما هو حق وما هو باطل وهو الذي يهدي كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عملها ويمنعها عما لا يصلح عمله ..."<sup>2</sup>.

إن المدرسة الرواقية تسعى إلى بناء دولة عالمية من خلال سن القوانين التي يجب أن يتقيد بها كل مواطن وهو قانون المدينة أي خاص بالوطن الذي ولد فيه، وقانون المدينة الكونية المستمدة من العقل، فالقانون هنا لا يعترف بحدود أو بقانون وضعي أو حكومة فجميع الأفراد في هذا الكون أسرة واحدة تجمعهم رابطة أخوة القائمة على التعاطف أساسها العقل فهو عام ومشترك بين الجميع، إن السيادة إذن للقانون، القانون الطبيعي فهو القانون الإنساني العام والشامل وهو القانون الذي يقود البشرية إلى الفضيلة ويجب على كل مواطن عالمي أن يلتزم بهذا القانون، وهنا نقصد بالطبيعة أي الحياة البدائية بل تتمثل في القيم الأخلاقية المتمثلة في قيم الحرية والمساواة والأخوة التي يستمدتها الإنسان من الطبيعة وقوانينها لذلك فجميع الناس في المواطنة العالمية هم أحرار ومتساوون

<sup>1</sup> عبد العال عبد الرحمن عبد العال: دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء، الإسكندرية، د ط، 2003، ص 140.

<sup>2</sup> مصطفى حسن النشار: المدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار الميسرة، عمان الأردن، ط 1، 2012، ص 200.

\* أبكتتوس (55، 135 م): فيلسوف يوناني، ينتمي إلى المدرسة الرواقية ولد في هيارا بوليس فريجيا وتوفي في نيقوبوليس لا يعرف الكثير عن حياته سوى أنه كان عبدا تتلمذ على يد ميدزوينس الرواقي.

ويشتركون في التمتع بها والخضوع لأحكامها في ظل القانون الطبيعي الذي يضمن لهم الحرية والمساواة لا بحكم الانتماء إلى الدولة بل باعتبارهم ينتمون إلى الإنسانية، لذلك عملت المدرسة الرواقية على تجاوز المواطنين الأصليين إلى العبيد لأن البشر عندهم أحرار ومتساوون وليس هناك أحرار أو عبيد بالولادة أو بالطبيعة كما أكد أرسطو كما أنهم متساوون كذلك حتى في المواهب والقدرات العقلية التي لا تفتقر إليها إلا الحيوانات إن الدولة الحقيقية حسب المدرسة الرواقية هي التي تشارك كل مواطنها في إدارة شؤونها، وهذه الدولة الحقيقية هي التي تقوم على شروط أهمها:

- ✓ أن تقوم الدولة على أساس أخلاقي هو العدالة المتجسدة في القانون.
  - ✓ أن تكون الدولة ملكية مشتركة بين الأفراد الذين تتكون منهم، وهدفها واحد تحقيق السعادة لجميع الأفراد.
  - ✓ أن يسود الدولة دستور مختلط يكون وسيطا بين الدساتير.
- كما اشترط الرواقيون على كل مواطن صالح في هذه الدولة ما يلي:

- ✓ أن يسهم بدور محدود في إدارة شؤونها.
- ✓ أن يستجمع قدراته ومؤهلاته أي أن يؤدي واجب الخدمة الاجتماعية لوطنه الحقيقي الكبير " العالم الانساني" فالمواطن الصالح في الحقيقة هو مواطن عالمي وطنه الفعلي هو العالم بما يعوضه عما افتقده في دولته لأنه سوف يصل إلى البحث عن القيم الأخلاقية العالمية " فالمدرسة الرواقية جسدت المواطنة العالمية سياسيا والمواطنة الفردية اجتماعيا والتوفيق بينهما أسس الإمبراطورية " <sup>1</sup>، يقول ماركوس اورليوس\*: "... الرواقي هو إذن مواطن العالم الكون مدينته، والبشر إخوانه لا يتعارض انتماء المرء لجماعته الخاص إنما الانتماء أشبه إلى دوائر مترابطة بصفتي

<sup>1</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص ص (280، 281).

انطونيوس فمدينتي هي روما، وبصفتي إنسان فمدينتي هي العالم لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين هو وحدة الخير بالنسبة لي هنا أو هناك لا فرق ما دمت حيثما عشت تتخذ العالم وطن لك ...<sup>1</sup>.

لقد أكدت المدرسة الرواقية على أن هناك نوعين من المواطنة التي ترتبط بالاجتماعات الإنسانية، المواطنة الأولى وهي التي يولد فيها الفرد وتكون مسقط رأسه أي الدولة التي ينتمي إليها ويمكن أن نطلق عليها المواطنة المصغرة، أما المواطنة الثانية فهي المواطنة التي تتجاوز الدولة أي المدينة العالمية التي ينتمي إليها البشر والالهة ولا تحدها إلا الشمس في دورانها يقول سينيكا\* في كتاباته: "... يوجد مواطنان الأول وهو الدولة الشاسعة والمشاركة حقيقية التي تحتضن الالهة والبشر على السواء... والموطن الآخر هو الذي عين لنا عن طريق الحادثة الولادة ..."<sup>2</sup>.

لقد أنكرت الفلسفة الرواقية نظام الرق ودعت إلى حق المواطنة لجميع الشعب، فالناس جميعهم إخوة ليس بينهم سادة أو عبيد، لذلك نادى ابكتيتوس بتحرير الرقيق ورد كرامتهم الإنسانية، لذلك أقامت الرواقية فلسفتها السياسية على دعامين هما المواطنة العالمية انطلاقاً من رفضها للنظام السياسي اليوناني (أفلاطون وأرسطو) وفكرة الأخلاق حيث يقول زينون الرواقي: "... إن الدولة المثالية هي الدولة العالمية، ويجب وضع نهاية الدول الصغيرة العديدة التي منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة ..."<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ماركوس أورليوس: التأملات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 2010، ص 92.

<sup>2</sup> ديريك هيتز: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 68.

<sup>3</sup> مصطفى حسن النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 202.

\* ماركوس أورليوس: هو آخر ممثلي الرواقية الرومانية ولد في روما عام 121 م، من أسرة نبيلة، سجل أفكاره في مجلد التأملات، تناول فيه الأخلاق والدين توفي سنة 180 م.

\* لوكيوس أنابوس سينيكا: فيلسوف لاتيني ولد في قرطبة بجنوب إسبانيا سنة 4 ق.م، من أسرة تمجد العمل الفكري من مؤلفاته رسائل تراجيدية رسالة مساواة إلى أمه.

إن المدرسة الرواقية تؤكد أن الصلة بين الأفراد لا يجب أن تقتصر على المواطنين بل يجب أن تتعداه إلى الإنسانية، لأن العالم كله أمة واحدة وذلك بإلغاء التراتبية من البشر، وتكوين الدولة/المدينة العالمية لا تتفصل عن طابعها الأخلاقي المتأصل من الطبيعة، والذي يتمثل في القانون الكوني ( الإرادة الالهية )، وذلك من أجل الوصول إلى السعادة، فالأخلاق الكريمة قانون يسمو به الإنسان إلى الفضيلة، لكن هذه الاخلاق لا تكتمل إلا بفكرة المواطنة العالمية أو المجتمع الكوني، حيث سعت الرواقية إلى تحقيقه مع الامبراطورية الرومانية لذلك يتم تجاوز كل الحواجز العنصرية والطبقية وتوحيد الناس في مجتمع واحد وكبير يجمع كل الأفراد العالم دون النظر إلى الفروقات بينهم، فأساس المواطنة العالمية أخلاقي (التعاطف) الذي يقوم على مسلمة أن البشر إخوة لذلك يجب أن يحب الإنسان جاره ويحترم الآخر أي الإنسان للإنسان، إذن فالمواطنة العالمية قائمة على أساس إلغاء كل الفوارق والحدود بين البشر لأنها تتجاوز الانتماء المحلي، أي الدعوة إلى نبذ مشاعر الكراهية والتمييز العنصري والطبقية وعدم المساواة الاجتماعية إلى قيم عالمية يسودها السلام والمحبة والمساواة والأخوة أي العيش تحت راية واحدة وقانون واحد " فلقد كان فلاسفة المدرسة الرواقية تأمل في أن يحل مجتمع واحد كبير محل تلك الدول والطبقات المتطاحنة وأن لا يكون في هذا المجتمع أغنياء أو فقراء أو سادة أو عبيد ويكون فيه الناس جميع أخوة لأنهم أبناء إله واحد"<sup>1</sup>، وانطلاقاً من هذا المفهوم الأخلاقي الكوني، حاولت الرواقية أن تجعل مواطناً في مدينة ما مواطناً كونياً، أي أنهم حاولوا التقلت من النظرة الضيقة التي كانت موجودة في المدن الإغريقية إلى خلق عالم كوني على غرار ما كان يطمح إليه ألكسندر المقدوني\*، فالبعد القومي لدى الإغريق دفع بهم

<sup>1</sup> ويل وايريل ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الباب التاسع والعشرون الفصل الثالث، بيروت لبنان، د ط، دس، ص ص (2804، 2805).

\* ألكسندر المقدوني (356، 323 ق.م): من أشهر الغزاة في العصور القديمة ولد في مدينة بيبلا عاصمة مقدونيا وكان ذو كفاءة عسكرية عالية.

إلى خلق مفهوم للأخلاق كونية نابعة من حياة الإنسان على الأرض، ومن نظرة واقعية بعيدة من تدخل الآلهة في حياة البشر لأن الطبيعة البشرية واحدة وأن طموح الأفراد هو التصدي للزرعة التقسيمية والاستقلالية التي سادت المدن، وبالتالي الواجب يقتضي ألا تخاف البشرية بعضها من بعض وأن تتوحد من ضمن نظرة شمولية كونية تقول الرواقية "على البشر أن يتوحدوا كالتطيع تحت راية القانون، أن يعيشوا كالأخوة وهذا ما كان يطمح إليه ألكسندر لذلك لم تستسلم الرواقية للهزيمة وقررت التصدي بالاتكال على الطبيعة وقوانينها، والعمل بمقتضى أحكامها والأقدار من أجل تحقيق حلم الوحدة من ضمن مواطنة كونية " <sup>1</sup>، وتقوم تعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين: الأول أن الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأي استثناء، والثاني أن هذان المبدان للطبيعة الجوهرية للإنسان هي العقل يتلخصان بفكرتهم الأخلاقية وهي الحياة وفق الطبيعة، ومعناها الحياة وفقا للعقل والقانون الذي يسري على الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على سواء، حيث ترتبط فكرتهم هذه في وحدة الجنس البشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف فيما بينهم لذلك ينادي ابكتيتوس " بأخوة البشر فهو يؤمن بوجود إله عادل مدبر للكون كما كان ينادي بأخوة البشر لأنهم جميعا أبناء الإله زوس، ومن الجهل أن يتسلط المرء على أخوته وأقاربه" <sup>2</sup>.

أما زينون فلقد رفض المواطنة الأثينية ودعا إلى معاملة الرقيق والرفق بهم، إن فلسفة الرواقية قد رسمت الخطوط الصحيحة لفكرة الأخوة الإنسانية العالمية المتحدة في ظل قيم أخلاقية قائمة على العدل والمساواة ووطن كبير يشملهم جميعا حيث جاء في قانونها " إن الناس متساوون بالطبيعة رغم اختلافهم في الجنس والمرتبة والثروة وأصرت على أنه حتى الدولة العالمية، وهي في ذلك ليست أقل من المدينة إنما هي اتحاد أخلاقي يقتضي أدبيا

<sup>1</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع سابق، ص 175.

<sup>2</sup> عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص (205، 206).

من رعاياه أن يخلصوا له " <sup>1</sup>، إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة، لذلك أنهم يعدون تلاً للنجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بإحساسات البشر، وأدت دعوى هذه المشاركة لحسن معاملة الرقيق والرفق بهم، لذلك فلقد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسرّه على اتزانه واستبعاد الانفعالات، لذلك ترى الرواقية أن التعاطف لا يجب أن يقف عند حدود الأسرة بل يجب أن يتعداه إلى أبعد حد وأن لا يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبته وقانون فإنهم جميع الأخوة ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقدون في لم الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أهمهم وقانونهم فوطن الحكيم الدنيا بأسرها " <sup>2</sup>.

إذن يجب التخلص من صفات العبودية وتحرير الإنسان من الظلم وذلك من أجل تحقيق المساواة بين البشر جميعهم، لذلك فكل إنسان حر بالطبيعة التي يمثلها العقل فالحرية والمساواة والأخوة والتسامح شرط لقيام مواطنة عالمية، لأن هذه المبادئ خلقت مع الإنسان الذي منحته الطبيعة، لذلك يجب القضاء على كل أشكال التفرقة التي كانت موجودة في الحضارة اليونانية، فالإنسانية واحدة جميع بشرها إخوة مهما اختلفت شعوبهم وزادت فروقاتهم فكلهم متساوون في الحقوق والواجبات، لا تميز بينهم في الدين أو اللون أو العرق أو الانتماء والنسب الاجتماعي فكلهم يمثلون وطناً واحداً، يقول ستياسكا: "... لقد أعجبني ما سمعته ممن يترددون عليك أن بينك وبين عبدك أنس وألفى إنه لأمر جدير بحكمتك وثقافتك إنهم عبيد لكنهم بشر إنهم عبيد لكنهم إخوة إنهم عبيد لكنهم الأصدقاء عبيد لكنهم متواضعون، إنهم عبيد لكن مثلنا مثلهم ولو لم تتسنى أن الدهر سلطاً علينا

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، د ط، د س، ص 42.

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ص (95، 98).

وعليهم فإنني لا أتفق مع أولئك الذين يستقبحون تناول الطعام مع عبيدهم لا لشيء إلا لأنه تقليد كله كبرياء وما هذه الفروقات إلا جور وظلم سلطها العبد على أخيه المستضعف...<sup>1</sup>، إن المدرسة الرواقية ترى أن اليونانيون والبرابرة والأشراف والعامّة والأرقاء والأحرار والأغنياء والفقراء كلهم سواء والفرق الوحيد بين الناس هو الفرق بين العاقل والأحمق، فالرواقية استخدمت نظرية المساواة كأساس لبناء مواطنة عالمية قائمة على الانسجام والارتباط بين الدول، لذلك كان لكل مواطن قانونين قانون المدينة، وقانون المدينة العالمية، أو قانون العادات وقانون العقل لذلك سعت الرواقية إلى فرض وجود قانون عالمي قائم على الوحدة له فروع محلية لا نهاية لها " وإذا كانت المقدرّة الفكرية مشتركة بين الجميع فإن العقلانية مشتركة أيضا مما يجعلونا مخلوقات عقلانية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن القانون المشترك وإذا كان الأمر كذلك فإننا مواطنون، وإذا كان الأمر كذلك فإننا أعضاء إخوان في مجتمع منظم وإذا كان الأمر كذلك فإن الكون دولة، فهل من وحدة أخرى يمكن للجنس البشري بكامله أن يكون عضوا أبا فيها؟ وهل من هذه الدولة المشتركة نحصل على الغريزة الفكرية والعقلانية والقانونية؟ ومن أين نحصل عليها؟"<sup>2</sup>، وإذا كان فكرة الواجب متعلقة بالمواطنة العالمية فالالتزام بالواجب هو أساس المواطن العالمي " المواطن الكبير والشجاع الحقيقي والذي يستحق أن يتولى مقاليد الحكم يهب نفسه لخدمة العامة حيث لا يبتغي أي إثراء أو سلطة لنفسه والذي يعتني بالمجتمع بكامله، فلا يتجاهل أي جزء منه ... الذي يفضل أن يفارق الحياة ذاتها على أن يعمل أي شيء متناقض للفضائل التي احتفظت بها "<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد العالي عبد الرحمن عبد العالي: دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، مرجع سابق، ص 126.

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 67.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 66.

وخلاصة القول أنّ المدينة العالمية عند الرواقيين كانت في طريقها لأن تصير بعد ذلك مدينة الله في التفكير المسيحي، حيث اكتسبت المدرسة الرواقية رقة وأصبحت أكثر قبولاً عند طبقة المثقفين حيث استطاعت المدرسة للرواقية بناء دولة عالمية قائمة على قيم أخلاقية كالأخوة والسلام والتسامح والمساواة والفضيلة والعقل والقانون التي وهبها الله للإنسان دون غيره من الكائنات أين وحدة الجنس البشري ومساواة الناس؟ ومن ثم العدالة في الدولة وتساوي قيم الرجال والنساء، واحترام حقوق الزوجة والأطفال عمل الخير والحب وطهارة الأسرة والتسامح والاحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية في كل الأحوال حتى في حالة الضرورة القاسية التي تقتضي بها معاقبة المجرم بالإعدام كل هذه الأشياء هي الأفكار الأساسية التي تملأ كتب الرواقيين المتأخرين ولعل من أبرز ممثلي للمواطنة الرواقية نجد الخطيب شيشرون \* الذي أكد أن العقل هبة الله للإنسان وما دامت الإنسانية تشترك في هذا العقل فإن هناك علاقة مشتركة بين الآلهة والإنسان " فالقانون العقلي العادل وأن المجتمع الذي يسوده القانون هو مجتمع الحق وهو مجتمع مشترك بين الآلهة وبين البشر لذلك فإن المجتمع البشري هو أقرب ما يكون إلى الله " <sup>1</sup>، ومن المواطنة التي دعا إليها شيشرون هي مواطنة العدالة والمعقولية ما دامت مواطنة موحدة تضمن لجميع البشر فهي لا تعترف بالعرق أو المشاركة السياسية أو الإقامة أو الجنس بل بالقانوني والقانون فقط "، إذا كانت المواطنة الرومانية تمنح مواطنيها حقوقاً قانونية مميزة جداً لا يحصل عليها الآخرون... وجاء في مقدمة الذين حصلوا عليها رعايا المدن الإيطالية المتحالفة مع روما ثم حظي بها رعايا كل المنطقة الإيطالية في عام 88 قبل الميلاد حتى عام 212 ميلادي حيث قام الإمبراطور كاركالا \* بمنحها إلى جميع رعايا الدولة بدون استثناء لكن يضمن ولائهم به " <sup>2</sup>، فالقانون الطبيعي الذي أكد عليه شيشرون

<sup>1</sup> صاحب جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 103.

<sup>2</sup> عبد الحي عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، الإغريقي، الهلنستي، الروماني، مرجع سابق، ص 321.



هو أساس المواطنة العالمية " فهناك قانون حقيقي هو العقل المستقيم، المطابق للطبيعة المنتشر لدى كل الكائنات المتفك دائما مع نفسه والغير قابل للتلف هذا القانون لا يسمح بإدخال أي تعديل عليه إنه من غير الجائز إلغائه لا كليا ولا جزئيا، هذا القانون لا يختلف في أثينا عنه في روما ولا يختلف اليوم عن ما سيكون عنه غدا إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الأمم وفي كل الأزمنة، إن هناك إلها واحدا من أجل تعليمه ووصفه للجميع إن من لا يطع هذا القانون يجهل نفسه " <sup>1</sup>.

إن تأثير الفلسفة الرواقية لم يكن حديث الفكر السياسي الوسيط بل تعداه إلى العصر الحديث مع مواطنة كانط العالمية والفلسفة المعاصرة مع هابرماس في المجتمعات المتعددة الثقافات القائمة على نظام ديمقراطي كامل أساسه القانون.

<sup>1</sup> جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 130.

\* ماركوس توليوس شيشرون (106، 43 ق.م): هو أعظم خطيب وكاتب شعر في روما، لكنه كان أيضا رجل مؤثر ومحاميا وفيلسوبا ناجحا.

\* الإمبراطور كاراكالا (188، 217 م): إمبراطور روماني ذو أصول بونيقية، اتخذ هذا اللقب نسبة إلى إزراره المميز كالبرنس الذي كان يرتديه والذي أصبح موضة.

## المبحث الثاني: الفلسفة والمواطنة

## المطلب الأول: دور الفلسفة في ترسيخ مفهوم المواطنة:

إن الفلسفة وحدها يمكن أن تأتي بالنجاة، إنها تفترض وجود طبائع من الصفوة المختارة هي التي تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء، إن السير في طريق الفلسفة والبحث عن طبائع الصفوة وتشكيلها إنه ولا شك عمل طويل وشاق " وهو ما لا نكاد نعرفه وليد الصدفة ولكن هذا هو الطريق الذي دلنا عليه سقراط هذا العمل هو الذي أوصانا به وهو يموت ، هذه الصفوة من الفلاسفة التي ستتمكن يوماً ما بفضل الفلسفة من إصلاح وإنقاذ المدينة " <sup>1</sup>، إذا ستتجه الفلسفة بنفسها وبكل حرية إلى كل مواطن بواسطة دروس مكلفة جدا ويستمر " الفيلسوف في الترجيح بين وضعين والتردد بين رغبتين متناقضتين فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويدعي باسم هذه المعرفة التي ترفعه فوق مستوى البشر من أجل اصلاح الحياة الاجتماعية بكاملها، وتنظيم المدينة/الدولة بسيادة كاملة واضعا بنفسه بكبرياء مكان الملك الإلهي وطورا يسحب من العالم لينطوي في حكمة خاصة تماما ساعيا مع بعض التلاميذ المتخلفين حوله إلى اقامة مدينة أخرى في مدينة على هامش الأولى وياحثا في تنكره للحياة العامة من خلال خلاصه في المعرفة والتأمل " <sup>2</sup>.

إن تاريخ الفلسفة شاهد على قدرتها على حل المشاكل التي تصادف الفيلسوف، فالفلسفة تهدف إلى إرساء نظام عادل يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهي ترفض الفوضى وعدم الاستقرار في المجتمع ويجد فساد المجتمع يعود بالدرجة الأولى إلى فساد الحاكم والحكومة، فالحاكم العادل يقرب العلماء والفلاسفة للاستفادة من مشوراتهم في إدارة شؤون المدينة/الدولة والمجتمع، وبحكم بالعدالة والمساواة بين الناس فينعم المجتمع بالاستقرار

<sup>1</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 144.

<sup>2</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 51.

والأمان، فالفلسفة تعمل على ترسيخ قيم المواطنة وذلك من خلال تكوين الحاكم الفيلسوف في المدينة والذي بدوره يرسم المسار العام نحو الخير أو الشر والذي ينعكس بدوره بالسلب أو الإيجاب على المدينة، لهذا أولى الفلاسفة دور الحاكم أهمية كبيرة ووضعوا له عدة صفات يجب أن يتحلى بها الحاكم العادل لكي يكون صالحا وعادلا في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، فحين كتب أفلاطون النظام الحكم في جمهورية الفاضلة اشترط أن يكون " رئيسها فيلسوفا لأنه يتحلى بصفات القائد الحقيقي وهي الحكمة والصدق والإدراك والإنسانية والرحمة والعدالة والعلم والصبر والشجاعة وتلك صفات قد لا يتحلى بها سوى القديسين والفلاسفة لكنها تعد الأساس النظري لمنظومة المثل العليا الساعية لتحقيق المواطنة بكل معانيها " <sup>1</sup>، ولقد عمل الفيلسوف على ترسيخ مبدأ المواطنة في ذهنية المواطنين وانتزاع الأفكار والموجودات وما يؤسس للتفرقة الدينية والقومية والطائفية من أجل تحقيق مصالح كل أبناء الوطن وتبقى صفات الرئيس مفتوحة أمام الجميع لإضافة وبناء وطن حضاري تسوده المحبة والتسامح ويحقق العدالة والمساواة والمجتمع " ولقد أكدت الفلسفة أن فساد الدولة والمجتمع يرجع بالدرجة الأولى إلى فساد الحاكم، وأن صلاح الحاكم والحكومة لا يؤسس فقط في شروط السعادة والأمان والاستقرار وما يلمسه المواطن من انجازات فحسب من يجعله يتمسك بالحاكم والحكومة لأنهما يسعيان لتحقيق مصالحه، فهذا الصلاح لا يخدم المواطن ذاته فقط وإنما قد يستفيد منه المواطنون من مجتمعات أخرى يسعون إلى الهجرة لتحقيق مصالحهم في ظل حاكم عادل وحكومة صالحة " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> صاحب الربيعي: رؤية الفلسفة في الدولة والمجتمع، صفحات للدراسة والنشر، سوريا دمشق، ط1 2007، ص 18.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 22.

إن المدينة الفاضلة التي يحكمها الفلاسفة يصبحون مواطنيها يصبون تماما في قالب واحد عن طريق القوانين لذلك كان سقراط مجبر على أن يراجع اقتراحه الأصلي وفقا له يكون حكم الفلاسفة شرطا ضروريا وكافيا لأن تخرج المدينة العادلة إلى حيز الوجود وهذا لا يتم إلا إذا أصبح الفلاسفة يمتلكون زمام الحكم " ولن تكون السياسة في يوم من الأيام علما إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاما " <sup>1</sup>.

إن الفيلسوف هو الذي يمكن أن يكون فقط عادلا بحق غير أن العمل الذي يؤديه الفيلسوف جيدا هو عمل جذاب في حقيقته لأن العدالة والسعادة لا تتفق إلا مع الفلسفة وبمعنى آخر أن الفيلسوف هو وحده الفرد العادل في المدينة الفاضلة العادلة فهو القادر على خدمة مواطنيه ومدينته لأن المعرفة المطلوبة للحاكم الفيلسوف تتكون من جزئين متنافرين " المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التي تبلغ ثروتها في رؤية مثال الخير من جهة، والتجربة السياسية الخالصة التي لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق " <sup>2</sup>.

### 1. الفيلسوف هو المنظر لمفهوم المواطنة عند أفلاطون:

وإذا عدنا إلى فلسفة أفلاطون السياسية فنجد أن حكم الفلاسفة الذي جعله قمة تحليله حكم لا ينتقد بالقانون ما دام نابع من الحكمة والعقل المسيطر على الحاكم القادر على الوصول إلى القرارات الصائبة المنزهة عن الهوى، وفي رأي أفلاطون أن العقل أسمى من القانون حيث أنه هو مصدره وهو أساس الحكم حيث يقوم على حقيقة التفوق الذهني والعقلي عند القلة لديها الكفاءة السياسية ما دام أن الأفراد والمواطنين تحت الوصاية الدائمة للحكم وهي دائمة بحكم ديمومة معرفته وقدرته على اتخاذ القرارات ومن خلال

<sup>1</sup> صاحب جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع سابق، ص ص (67، 68).

<sup>2</sup> ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديدس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2005، ص 97.

حكم الفلاسفة يمكن أن تتحقق العدالة والفضيلة والخير في المدينة/الدولة وللمواطن، وعلى الرغم من تأكيد أفلاطون على أهمية الفلاسفة الحكام ودورهم في المدينة باعتبارهم عقلها المفكر إلا أنه لم يجعل حكمهم غاية في حد ذاتها بل هو وسيلة لتحقيق العدالة ولتأسيس المدينة/الدولة الفاضلة ويصبحون الخادمين الحقيقيين لها، حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط: "... نحن الذين أنجبناكم من أجل الدولة، ومن أجل أنفسكم لتكونوا قواد الخلية وملوكها وأكمل تدريباً وأصلح للعب دوركم في شؤون الحياة فينبغي أن تنزل بالدور وتخالطوا بقية المجتمع..."<sup>1</sup>.

إن المواطنة الحقيقية لن تتحقق حسب أفلاطون إلا إذا تقلد الفلاسفة مراكز مهمة في المدينة/الدولة حيث يقول أفلاطون: "... ما لم يتولى الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين، وما لم نرى القوة السياسية تتحدد بالفلسفة، ولم تسن قوانين دقيقة ما لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري..."<sup>2</sup>، لذلك يرى أفلاطون أن دراسة الفلسفة تعد أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهي وحدها الدراسة الكفيلة بالإرتضاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التي تأخذ بها أكثر الرجال سياسة في عصره حيث استفاد أفلاطون من موت سقراط عندما تولى السفستائيون مقاليد الحكم فانعكس هذا بالسلب على المدينة، فالسياسي حسب أفلاطون هو حائك خيوط الإنسانية تماماً كما حائك النسيج، إن البشر مختلفون في تكوينهم وفي طاقاتهم وفي تطلعاتهم في اختياراتهم لذلك على السياسة أن يعرف كيف يجمع البشر ويوحدتهم ويزرع فيهم الاستقرار والتوازن في المدينة، وهذا لن يتم إلا بوصول الفلاسفة إلى الحكم " فكما أن النسيج تختلف جودته باختلاف العناصر

<sup>1</sup> حورية تفويق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة القاهرة، مصر، ط7 2019، ص 86.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر: أفلاطون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د ط، د س، ص 32.

والخيوط التي يستخدمها الحائك كذلك المدينة متأثرة بالسياسي وبفنه الذي يمنحه القدرة على جمع الطاقات البشرية فيما بينها ليخلق الإنسان الفاضل في المجتمع الفاضل " <sup>1</sup>.

إن حقيقة الفلاسفة ومن يمتازون به من قدرات عقلية تجعلهم يتحكمون في المدينة من خلال سن القوانين الأخلاقية الدقيقة التي تسمح بتحقيق المواطنة والمحافظة على مسار الدولة وتجنبها الفوضى لذلك أكد أفلاطون على لسان سقراط أن الفيلسوف هو المنظر للمواطنة في دولته فهو الذي يسعى إلى ترسيخ قيم المواطنة عن طريق دراسة الفلسفة وتعليمها وهذا ما أكده في قوله: "... علينا أن نشرح لهم الذي نعنيه عندما نقول أن الفلاسفة هم ليحكموا في الدولة وعند إحضارهم إلى النور سيكون دفاعنا أنه يوجد بعض الطبائع التي يجب أن تدرس الفلسفة ولتكون القادة في الدولة والآخرين الذين لم يولدوا ليكونوا فلاسفة بل معنيون أن يكون رفاقا بدلا من أن يكونوا القادة ... " <sup>2</sup>، إن الدولة الفاضلة حسب أفلاطون تقوم على تسلسل هرمي حيث يمسك الحاكم الفيلسوف بالسلطة التنفيذية لذلك فالمطلوب هو قبطان يقود السفينة إلى بر الأمان لذلك يجب أن يكون هذا القبطان " على دراية واسعة في مجال الملاحة (علم الفلك وعلم الأرصاد الجوية) بمعنى أن يكون هو الحارس أو الوصي على السفينة في إشارة إلى الحكام الذين يكسرون أنفسهم للسعي إلى مثال الخير في نظرتهم إلى المجتمع يمثل الحكام الفلاسفة الجانب العقلي من الروح دور مركزيا في حكم المدينة الدولة " <sup>3</sup>، ولتأكيد دور الفلسفة في هيكله مفهوم المواطنة نذكر هذا الحوار على لسان أفلاطون الذي تم بين سقراط وتلميذه اديامنتوس

اديامنتوس: "... كيف يمكننا تبرير أن المدن لن تنقطع عن الشر ما لم يحكمها الفلاسفة عندما اعترفنا إن الفلاسفة هم عديمو الفائدة للدولة؟ "... يجب هنا سقراط بالتشبيه حيث

<sup>1</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع سابق، ص 110.

<sup>2</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 246.

<sup>3</sup> جيمس أور: تحليل كتاب الجمهورية لأفلاطون، مرجع سابق، ص ص (50، 55).

يقول: "... تخيل إذا أسطولا أو باخرة يبحر فيها من يمتلكها وهو أطول البحارة وأقواهم ولكنه أصم قليلا وله عاهة مشابهة في بصره ومعرفته في علم الملاحة ليست أفضل من ذلك بكثير، أما البحارة فيختلفون حول إدارة الدفة يرتئي كل منهم أنه يمتلك حق إدارتها، ولم يتعلم فن الملاحة مع ذلك أبدا ولا يستطيع أن يخبر عن من عمله أو في أي وقت تعلم، إنهم يحتشدون حول مالك السفينة مستضعفين ومصلين له كأبي يعهد لهم بمقبض دفة السفينة، وأن يقيدوا أولا حواس ملك السفينة الممتاز بالشراب، أو ببعض العقاقير المخدرة ثم يأخذون على عاتقهم قيادة السفينة عابثين بكل ما في المخزن، غير أن القائد الحقيقي يجب أن يعير انتباها إلى السنة والفصول والسماء والنجوم والرياح ..."<sup>1</sup>.

إن الفيلسوف ليس غريبا عن كل المدينة الأرضية إنه مواطن في مملكة العقل مواطن في الكون بمعنى أن في المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف أن يصبح ما يجب أن يكون حكيما يحب إصلاح المدينة وسيكون في هذا خيرا لها بقدر ما هو خير للفيلسوف فهو الوحيد الذي يحمل على عاتقه إصلاح المدينة وتجنبها الحروب والمآسي والفوضى وسيكون في هذا خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف " لأن المدينة التي تدين رجلا مثل سقراط هي مدينة فاسدة مريضة، ولكن من يصلح هذه المدينة الظالمة الجاهلة إذ لم يكن الفيلسوف؟ وأنه ليس للفيلسوف مكانا في المدينة إذا هو لم يكن في مركز الرياسة منها ولكي يصبح من الممكن أن نحيا حياة إنسانية جديرة بالحياة يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا أو هو ما يؤدي إلى نفس الشيء تقريبا أن يصبح الملوك فلاسفة "<sup>2</sup>، هذا ما تجلى في حوار بين سقراط وتلميذه اديمانتوس، حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط: "... إن مستحقي الفلسفة إذا يا اديمانتوس هم الحواريون الذين لا يكونون إلا بقية صغيرة جدا بالصدفة بعض الأشخاص النبلاء وجدي التعلم منجزين بالنفي في خدمتها يبقون

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص ص (281، 282).

<sup>2</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ص ص (101، 102).

مخلصين لها في غياب التأثيرات الفاسقة، أو روح ما عالية المقام ولدت في مدينة خسيصة تزدهر بالسياسات وتستخف بها ويمكن وجود أقلية موهوبة من الذين يتكون الفنون التي يزدرونها بعدل ويأتون إلى الفلسفة ...<sup>1</sup>.

إذن فالسلطة للملوك الفلاسفة، ولكن أولاً أنه من المعقول أن تعهد بالسلطة إلى ذلك الذي يعرف كيف يميز بين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين الحقيقي والمظهر الكاذب إلى ذلك الذي يعرف من الخير يجب أن يكون " الفيلسوف بدلا من القائد أليس من المعقول أن ندعه أيضا وهذا مهم جدا ينظم تربية الشباب وانتخاب وتكوين الصفوة واختيار وتدريب قادة المدينة في المستقبل، إن الفكرة القائلة بأن الفيلسوف ينبغي أن يكون رئيسا أو ملكا للمدينة تشكل أساس محاوره الجمهورية " <sup>2</sup>، أنه إذا ما " وجدت الفلسفة دولة كاملة كنفسها أبدا فسوف يكون مرئيا أنها تكون إلهية في الحقيقة وأن كل الأشياء الأخرى ليست سوى إنسانية أكانت طائع الرجال أو المجتمعات، وأن تكون دراستهم ما تعلموه من الفلسفة مناسبة لأعمارهم الغضة كما يجب العناية بأجسامهم التي يمكن أن يستعملوها في خدمة الفلسفة لأننا ننوي أن نجعلهم يحيون بالسعادة هنا وأن يتوجوا هذه الحياة بسعادة مماثلة في الحياة الثانية " <sup>3</sup>.

إذن فالمدينة/الدولة لا يمكن لها أن تصل درجة المواطنة ما لم يحكم الفلاسفة بزمام الدولة حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط "... إذا فإن عملنا نحن بوصفنا موحدتي الدولة سيكون إجبار أفضل العقول أن تبلغ تلك المعرفة التي أكدنا قبل الآن كونها أعظم

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 293.

<sup>2</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 103.

<sup>3</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 296.



المعارف عنيت رؤية الخير وينشد على الأصح السعادة فوق الدولة كلها وأن يوحد المواطنين بالإقناع والضرورة... " <sup>1</sup>.

إذا لا يمكن للدولة أو الأفراد أن يصلوا إلى درجة المواطنة ما لم تتمكن تلك الطبقة الصغيرة من الفلاسفة على رعاية الدولة وتنظيم شؤونها وسن القوانين المناسبة لمواطنيها من هذا الاجتماع الإنساني يقول أفلاطون على لسان سقراط: "... علينا أن نشرح لهم الذي نعنيه عندما نقول أن الفلاسفة هم ليحكموا في الدولة وعند إحضارهم إلى النور سيكون دفاعنا أنه يوجد بعض الطبائع التي يجب أن تدرس الفلسفة، ولتكون العادة في الدولة والآخرون الذين لم يولدوا ليكونوا فلاسفة بل معنيون أن يكون رفاقا بدلا من أن يكونوا قادة... " <sup>2</sup>.

ولقد جعل أفلاطون من طبقة الفلاسفة على رأس هرم الدولة وذلك لما تتوفر فيهم أسمى النزعات وهي العقل والحكمة وهم المؤهلون لمهمة الحكم لذلك أطلق عليهم أفلاطون حراس المدينة حيث اهتم هذا الأخير أساسا بالوصول إلى الكمال السياسي والمعنوي عند هذه الطبقة ، فقد رأى أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله لذلك كانت الدولة الفاضلة هي التي يحكمها أكثر الأفراد عقلا وحكمة أي الذين تسيطر عليهم النفس العاقلة وقد اعتبر أفلاطون أنه لا خلاص للعالم من مشاكله ولا سبيل لإسعاد الجنس البشري ولا يمكن تحقيق نظام سياسي صالح تتمثل فيه المواطنة بصورة واضحة وجلية إلا إذا أصبح الحكام فلاسفة أو أصبح الفلاسفة حكاما حيث يقول: "... وقد دفعني ذلك إلى أن أقول في إطار الفلاسفة الصحيحة أنها ترفعنا إلى مكان ممتاز يمكننا من التعرف في كل حالة على ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء وأنه لا سبيل لتحقيق حياة أسعد للجنس البشري إلا بإحدى وسيلتي فأما أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائلين على نهج

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 326.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 264.

الفلسفة الصحيحة الحقة، وإما أن تحول الطبقة المهيمنة على شؤون السياسة بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية إلى فلاسفة حقيقيين ...<sup>1</sup>، كما يؤكد أفلاطون على نفس المعنى بمقولته على لسان سقراط: "... فلم تعط الفلاسفة سلطة الملوك في الحكم يتشرب أو يتشرب من سمهم الآن ملوكا وحكاما قسطا وافرا من الفلسفة الحقة وبعبارة أخرى ما لم يجمع الحاكم بين القوة السياسية والفلسفة فلن يتم خلاص المدن ولا الجنس البشري ولن تصبح الدولة التي رسمنا حدودها الآن نظريا أمرا محتمل الوقوع أو ترى نور النهار..."<sup>2</sup>.

لقد أكد أفلاطون في ختام حوارهِ السياسي أن الدولة لن تصل إلى مبتغاها وهو الوصول إلى درجة المواطنة إلا إذا تولى الفلاسفة زمام الحكم وهذا ما أكدته بهذه العبارة: "... يمكننا أن نعتبر رجل السياسة قد أنهى حياكة قماشه عندما نراه قد جمع ميول الشعب المختلفة ووحدها وحاكها رابطا بينهما بوئائق الوفاق والمحبة فضم الشعب كله وضمن له السعادة التي يمكن للمجتمع البشري أن يتمتع بها ..."<sup>3</sup>، إن الفلسفة حسب أفلاطون هي الوحيدة القادرة على تحقيق قيم المواطنة لأن الحاكم الفيلسوف يسعى إلى بلوغ الكمال الذي يمكن للمجتمع في النهاية من تحقيق أغراضه السامية وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف ومكانته في المجتمع فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية وتوجيه المجتمع نحو أغراضه السامية " فالحاكم الفيلسوف يتصف بأوصاف فطرية منها أن يكون فلسفي النزعة محب للمعرفة وديع مع أصحابه شديد مع أعدائه عظيم الحماس سريع التنفيذ شديد المراس "<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون محمد عبده، مرجع سابق، ص 83.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع سابق، ص 112.

<sup>4</sup> فضل الله محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 114.



لقد اقتنع أفلاطون بأنه يجب في الدولة المثالية حقا أن يسود حكم العقل الخالص ومتجسدة في مملكة الفيلسوف الذي لا تقيدها قانون أو عرف " فالفيلسوف هو وحده الذي يعرف ما هو خير فحسبه أن الدولة المثالية التي يسودها الملك الفيلسوف شيء إلهي فذلك فهي من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر وهي تتميز عن جميع الأشكال الدولية الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة " <sup>1</sup>، والنتيجة النهائية التي توصل إلى أفلاطون هي أن الحاكم الصالح الفيلسوف الذي اعتبر حكمة أحسن أنواع الحكم ويعد حكم الطاغية أسوأها وقد كان التفكير السياسي عند أفلاطون يسير في محاورة الجمهورية على ضوء " وضع السلطة المطلقة في يد الحاكم الفيلسوف الذي يعرف وحده الخير والشر هذا الرأي يصدم شعور الإغريق بالحرية في ضل القانون وما كان يتطلعون إليه من مبادئ الديمقراطية تقرر حق الشعب في المشاركة في الحكم " <sup>2</sup>.

## 2. الفلسفة والمواطنة عند أرسطو:

أما في الفلسفة السياسية عند أرسطو فنجد أن فلسفة هي البحث عن العلل والمبادئ الأولى وما على الفيلسوف سوى استخدام ملكاته العقلية لتحقيقها فكما أن أفلاطون حدد في حوار السياسي بأن السياسي هو حائك خيوط الإنسانية وليس صانع خيوط وهو الذي يجمع الخيوط المختلفة والمتعددة المؤهلات ليصوغ منها مجتمعا منسجما وعادلا، هكذا فعل أرسطو عندما حدد السياسي بأنه الذي يتمتع بقدرة التوسيع الثروات تماما كحائك الصوف من أجل أن يزرع العدل في المدينة، وكما أن السياسي عند أفلاطون يعد منبعاً للخير العام، فإنه صاحب أخلاق عالية عند أرسطو لذلك كما أن القاسم مشترك بين الفيلسوفين هو تمجيد دور العقل لدى الحاكم لأنه الأساس في توجيه الحكم وفي زرع الفضائل وإعلاء شأن القيم على نفسه وعلى الآخرين لكن أفلاطون انطلق من فلسفة

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص ص (120، 126).

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 23.

مثالية باعتبار أن الفيلسوف هو الذي يملك كل المؤهلات العقلية التي تمكنه من رؤية مستقبل المدينة، أما السياسي عند أرسطو انطلق من فلسفة واقعية تأخذ بعين الاعتبار أهواء الناس الخفية وواقعه المادي الصعب فالسياسي عند أرسطو " هو حائك النسيج كما أن الحائك لا ينتج أي نوع من الصوف، وإنما يقوم بغزله باستخدام الجيد منه وتركز السوء هكذا يقوم السياسي بتدبير وتوزيع الإنتاج على أفراد المجتمع بعدل وروية"<sup>1</sup>، إن المتبصر الأرسطي ليس هو الملك الفيلسوف الأفلاطوني الذي يصدر تشريعا مطلقا بل هو المشرع والحاكم الحصيف مثل بركليس والذي يمتاز بحسن التدبير وشموله فهو لا يختلف عن المواطنين إلا في أصول التدبير وشموليتها وصلاحياتها لخدمة خير الجميع " وبمعنى آخر فهو ليس الإنسان الممتاز الذي يقر بصلاحيه بل هو الإنسان الذي يقر له الجميع بالسداد والصلاح لأنه أكثرهم قدرة على اكتشاف الصالح العام أو أكثرهم خدمة لهم "<sup>2</sup>، وهكذا " فإن التبصر السياسي الأرسطي هو البحث في ماهية الحكومات وماهية الدساتير والنظر في ملائمة الدساتير للحكومات والمجتمعات التي تتبناها غير أن الغاية من التبصر لا تتوقف عن البحث عن الانسجام بين غايات الحكم والوسائل أو التشريعات المؤدية إلى هذه الغايات، إن الغرض النهائي عند أرسطو هو البحث عن ماهية السياسة المثلى على الإطلاق " أي السياسة التي تنتج نظامها لكل فرد أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة " <sup>3</sup>، لذلك أكد أرسطو على أن الفيلسوف الحاكم يجب أن يتحلى بمواصفات لا يمكن أن نجدها عند غيره من أفراد المجتمع وهي الفضيلة والحكمة والتبصر يقول أرسطو: "... وإذا كان يؤكد على أنه من الضروري لمن يتعرضون للوظائف العليا الأمانة أن يتحلوا بفضيلة الحكمة والتبصر فهي الفضيلة الوحيدة الخاصة بالأمانة، أما سائر ما سواها فهي بالضرورة من المشترك بين أولئك الذين يطيعون وبين

<sup>1</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع سابق، ص ص (134، 135).

<sup>2</sup> يلمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 34.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 36.

أولئك الذي يأمرون التبصر ليس البتة فضيلة الرعية هي ثقة عادلة بالرئيس والمواطن الذي يطيعه هو كصانع الزمارات والمواطن الذي يأمر كالفنان الذي يستخدم الآلة...<sup>1</sup> إن الغاية الأرسطية ليست هي البحث عن ماهية الاختيار العقلاني الذي يضمن الانسجام بين الدولة والتشريع والمجتمع فقط بل البحث في اختيار العاقل والعاقل والكشف عن ماهية الخير الجدير بأن يكون الغاية لكل سياسة ممكنة وصالحا عاما لكل دولة والذي ينبغي أن توجه كل الوسائل ممكنة لتحقيقه " فالفضيلة هي أساس الجمهورية والمواطنة الحرة لأنها تجعل الحياة العملية في المدينة خاضعة لرقابة الجزء العاقل من النفس والذي هو أرقى في نظام العدل من الجزء الشهواني"<sup>2</sup>.

إن أرسطو يشترط أن يكون الحاكم الصالح مواطنا صالحا وأن الحاكم العادل عند أرسطو هو " من يهدف لتحقيق الصالح العام وليس صالح فرد أو جماعة ومن يحترم القرارات العامة ولا يلجأ إلى القرارات التعسفية وأن يكون مقبولا من الرعية ليس مفروضا عليها بالقوة ولقد اقتنع أرسطو بأن خير ضمانات الحكم العادل هو احترام القوانين "<sup>3</sup>، ويشبه أرسطو السياسي بالحكم بمدرب الألعاب الرياضية (الجمانستيك)، فلكي ينجح هذا المدرب عليه أن يعرف ماهية التربية الرياضية لكي يتميز البطل بالدرجة الأولى عن سائر اللاعبين ليعطيه أصعب التمارين في حين يعطي للآخرين تمارين أخرى تتناسب مع إمكانياتهم وينسحب الأمر على فن الطب وفن صناعة السفن البحرية وفي كل فن من الفنون لذلك على السياسي أن يتبع سياسة الممكن في إدارته للدولة وعليه أن يعرف ما هي القضايا التي تتجح وفي أية أحوال ما شكل الحكومة التي تلائم معظم المجتمعات مجتمع معين معرفة زمانية ولا تلائم غير فاضلة أو عقلا أحكم مما يتوفر للناس عادة

<sup>1</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص 45.

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص ص (36، 41).

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 33.

وهو بهذه المعرفة قادر على اختراع أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة " <sup>1</sup>، وبخلاف أفلاطون فإن أرسطو تجاوز التفكير السماوي ليحل الأرضي وهو يبحث عن الفيلسوف لسهر المتناقضات وجمعها تحت قيادته مثلما توضح لنا من خلال محاوره السياسي لأفلاطون، بل أصبح سياسي هو هذا الذي يبحث عن العدالة والقانون والمواطنة ضمن التشريع " لكل الأفراد حق الحكم وحق الرئاسة فتكون التربية هي أيضا مشروعا جديدا لخلق منطق سياسي جديد للتعامل بين المدينة/الدولة وأساس حاكمها أو حكامها في علاقاتهم بالأفراد ضمن منطق واقعي في الرئاسة والتربية لذلك يرى أرسطو أن الرئيس سوف يكون نابعا من المواطنين " <sup>2</sup>.

إن العقل يقبل على الوجود من جهة علمه بواقعية هذا الوجود وبواقعية مكوناته، " فيكون نظام المدينة نظاما ما يبدعه العقل من ناحية ادراكه لأخطاء الماضي وأخطاء الحاضر فالذكاء الإنساني يظل هو مؤسس المدينة وهو مؤسس قوانينها ضمن اشتراك الجميع في خدمة المدينة وفي خدمة غاياتها وهذا لا يمكن أن يتوفر إلا في الفيلسوف " <sup>3</sup>، ولا يمكن أن نصل إلى الخير إلا بالفلسفة عن طريق التأمل والتبصر، والفيلسوف يتبع منهجا عقليا يستخدم الفلسفة السياسية من أجل الوصول إلى الصالح العام وتحقيق المواطنة الكاملة حيث يقول أرسطو: "... سيرفعون عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفي النور على كل شيء، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته فإنهم يستخدمونه نموذجا ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد ولذلك أنفسهم أيضا وخلال ما تبقى من العمر سيكرسون الفلسفة أكبر قدر من

<sup>1</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع سابق، ص 150.

<sup>2</sup> حاتم النقاشي: مفهوم المدينة عند أرسطو، مرجع سابق، ص ص (83، 84).

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 97.

وقتهم ولكن إذا جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون على الحكم من أجل الصالح العام وحده... " <sup>1</sup>

إن السياسي أضحى محددًا من قبل النفس والتي هي جوهر صوري طبيعته الكمال، والكمال هو الذي يجسد الاجتماع وهو منطلق الطبيعة باعتبار الطبيعة هيأته أن يكون بحكم عقله وبحكم تجسيد معقوليته الوجود في ذاته فهو واضع القوانين وهو المهيمن على الدستور وعلى المدينة ولذلك نجد فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالمنطق السياسي الأرسطي حيث جعلوا مدنهم للعقل الإلهي الذي فاض وتجسد في الفيلسوف صاحب العقل فعال حاكم المدينة وحاكم الاجتماع وهذا ما نجده عند الفرابي، بالإضافة إلى توما الإكويني عندما حاول أن يمزج بين الأرسطية والأفكار اللاهوتية الكنائسية معتبرا أن الأرسطية هي خير ما تعتق للسعادة، هكذا إذن تصبح المدينة روحا للإله، ويصبح الفيلسوف خادما للنفس، وتصبح المدينة مشروعًا مفارقًا لواقعية المؤسسات، وواقعية المواطنة لذلك اعتبر أرسطو الفيلسوف هو منظر المواطنة في المدينة وذلك من خلال تسطير الروابط بين المواطنين من جهة والمواطنين والمدينة من جهة أخرى، إن هدف الفلسفة حسب أرسطو هي تنشئة المواطنين تنشئة تمكنهم من حسن استغلال مواهبهم وتطويرها وفقا للمدينة وعليه " إن المداولة عندما تصبح قدرة شاملة ويتطور من المقدرة على تمييز الخير لأنفسنا وتمييز الخيرات الخاصة إلى قدرة عامة لتمييز خير الجميع عند ذلك لا تبقى مجرد فضيلة أو وسطا عدلا لرغبة ونشاط خاص بل تصبح تبصرا (PRUDENCE) ، فالتبصر هو حسن تدبير الخيرات العامة ووسائل تحقيقها فهو فضيلة عامة ترتبط بالتشريع والسياسة وحياة المدينة والدولة بل هو منهج فلسفة السياسة كلها " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> حاتم النقاطي: مفهوم المدينة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 33.



لقد لخص كل من أفلاطون وأرسطو أن السياسة وظيفة عليا تتأسس على اتقان التبصر الذي يشرع الفضائل الأخلاقية ويسهل ممارستها التامة والدائمة ومن لا يملك القدرة على تحسين الفضيلة يجب استبعاده من المشاركة في الحياة السياسية والمواطنة، فالمواطن بحاجة " إلى عدل وتبصر ولاسيما حين يصل إلى ذروة الفلاح ويستمتع بكل ما يبشر كما كانت غبطتهم تامة في جميع الخيرات التي أغدقت عليهم دعوة الفلسفة والاعتدال والعدل أعوانا لهم وبين أن هذه الفضائل ليست سعادة الدولة وفضيلتها أقل ضرورة منها لأولئك الحكماء "1.

إن المواطن الصالح حسب أرسطو هو المواطن الذي يحفظ دولته ويسعى إلى مراتب الكمال وتحقيق السعادة من جهة واندماجه مع المجتمع من جهة أخرى حيث يقول: "... إن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية فهو جندي في شبابه، حاكم في كهولته، كاهن في شيخوخته فهو متفرغ طوال حياته في خدمة الدولة ... "2، ويتميز الحاكم والفيلسوف عن غيره بالتبصر والتدبر فهو القادر على إنشاء الثقة بين المواطنين فهو الفنان الذي يستخدم الآلة ويربط بين النعمات ليكون في الأخير لحنا متناسقا يقول أرسطو: "... أما الفضيلة الوحيدة الخاصة بالأمانة فهي التبصر ليس البتة فضيلة الرعية الخاصة بالرعية هي ثقة عادلة بالرئيس الذي يطيعه وكصانع الزمارات يأمرك الفنان الذي يستخدم الآلة ... "3.

<sup>1</sup> أرسطو: السياسة، الباب الثالث عشر، مصدر سابق، ص 289.

<sup>2</sup> ماريا لويزا برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ط، 1997، ص 28.

<sup>3</sup> أرسطو طاليس: السياسة، مصدر سابق، ص 199.

## المطلب الثاني: التفاوت أساس المواطنة اليونانية:

إن تأسيس لمفهوم المواطنة على أساس المساواة الشكلية يجعل التداول على الحكم قائماً على المشاركة العامة من الناس أو على الأغلبية التي تقوم على الحظ والمصادفة وحدها وهذا أمر غير ممكن، فالسياسة يجب أن تتجاهل الرغبة الحقيقية في الإنسان وهي الرغبة في البحث والمعرفة (معرفة حقيقة الإنسان) يقول أفلاطون: "... إننا لسنا جميعاً سواء وإنما تتباين طبائعنا وتوجد بيننا فروق كاملة تجعل كلامنا صالحاً لعمل معين ألا ترى ذلك؟ إذن فمن ذلك نستدل على إن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما إذا كل فرد شيئاً واحداً فهو الشيء الذي يصلح له بطبيعته في الوقت المناسب وترك جانباً كل ما عاده من الأمور..."<sup>1</sup>.

إن الاختلاف والتفاوت في القدرات الطبيعية من جهة والوظائف السياسية من جهة أخرى يؤدي إلى التكامل والتضامن وبالتالي ترسيخ لمفهوم المواطنة لأن في أي نظام سياسي متكامل متجانس حقيقة لا يقوم على المساواة التامة لأن لكل مواطن مؤهلاته بحيث يتطلب العدل أن ينسب كل فرد إلى طبقته وذلك حسب قدرات التي أهلتها إلى ذلك، فالإنسان لا يمكن أن يبلغ إنسانيته في جماعة أو في مدينة سياسية غير منتظمة بل يبلغ كماله ويتحقق مواظنته في مجتمع منظم الذي يمنحه مكانته التي يستحقها يقول أفلاطون: "... اقناع الحكام والحراس بأن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة وهبها الإله لهم، وأنهم هم دون بقية المواطنين الذين ينبغي لهم أن لا يجمعوا مالا أو ذهباً في هذه الحياة يكون خلاصهم وخلاص الأمة لأنهم لو تملكوا كالأخرين لتحولوا من حراس إلى تجار ومن حماة المدينة إلى طغاة وأعداء لها..."<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص ص (21، 22).

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 25.

## 1. التفاوت أساس المواطنة في فلسفة أفلاطون السياسية:

لقد عمل أفلاطون في فلسفته السياسية على إبراز دور العدالة القائمة على الاستحقاق ورأى أن المواطنة تتأسس على الاختلاف وليس على المساواة لأن السلطة تمنح لأهل العلم، والدفاع لأهل الشجاعة والإنتاج للعمال والتجار والصناع وترتبط المواطنة كمفهوم فلسفي بالتفاوت لأنها أساس العقل وشموليته حسب أفلاطون لذلك كانت المواطنة وظيفة قبل كل شيء تملي على المواطن حق وواجب الاشتراك في الحياة السياسية مباشرة وفي الاشتراك في المؤسسات السياسية المختلفة وقد عاش المواطنون في رفاهية من العمل اليدوي المنتج حيث تولته عنهم خاصة طبقة العبيد وذلك حتى يتفرغ المواطنين لشؤون الحكم والعمل السياسي عامة " هذا وقد انقسم طبقة المواطنين الداخلية إلى فئة الأشراف وفئة العامة وقد قامت التفرقة في بادئ الأمر على أساس الأصل والنسل ثم أصبحت على أساس درجة الغنى " <sup>1</sup>.

إن الأغلبية من المواطنين التي تتقصم المعرفة تبقى في نطاق الفوضى والاختلاف وتحصل الحرية في الرغبة ولذلك فلا تسعى إلا لتأسيس حكم قائم على مساواة مطلقة بين المواطنين بحيث يبقى التطلع إلى الحكم والتداول عليه خاضعا للخطوة أو للرشوة، وليس إلى الجدارة وقائما على الرأي وليس على العلم حيث يقول أفلاطون: "... سيرفعون عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضيئ النور على كل شيء، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته فإنهم يستخدمونه نموذجا ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد وكذلك أنفسهم أيضاً وخلال ما تبقى من العمر سيكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ولكن إذا جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون عن الحكم من أجل الصالح العام وحده..." <sup>2</sup>، إن الاعتقاد بالمساواة المطلقة حسب أفلاطون يؤدي إلى الجهل بالفروقات بين المواطنين ولا يمكن

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون محمد عبده، مرجع سابق، ص 59.

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 26.

حسبه تحقيق مفهوم المواطنة لأنه ينعكس سلبا على تحقيق الكمال الإنساني للمدينة لذلك يرى أفلاطون أن المواطنة القائمة على المساواة تجعل من المدينة مدينة جشعة من جهة وحرمان من جهة أخرى، فالحكام والمحكومين يهدفون جميعا إلى رغبات زائفة فعندما تصبح الثروة هي أمل الإنسان الوحيد وتبقى هي أصل الحكم، إن اكتشاف ذوي الملكات العقلية لتفوقهم الفكري على الحكام يثير فيهم الثورة والمطالبة بالحرية ويتطرقون في هذا المسعى الذي يتحد فيه كل المواطنين القادرين على الحرية فيصبح مطلب المساواة المطلقة أساسا للنظام الديمقراطي الذي يجسد في نظر أفلاطون الانفصال والابتعاد النهائي عن جوهر العدل لأن أفلاطون يرى أن المواطنة لا تتجسد في المساواة المطلقة بل بالتفاوت حيث يقول: "... وهكذا ستنمو وتترعرع الدولة كلها في نظام نبيل وتستلهم الطبقات المتعددة نسبها من السعادة التي خصتها بها الطبيعة ..."<sup>1</sup>.

إن أفلاطون يرى " أن النظام السياسي الديمقراطي هو أعظم درجات السوء لأنها تؤمن في نظره أنه لا يوجد فرد أفضل من فرد وبالتالي تمهد للفوضى المؤدية إلى حكم الطغيان وزوال المواطنة ففي ضل هذا الحكم الأخير تخفي الحرية والمواطنة والعدالة من المدينة ويتحول الحكم إلى الأشخاص وأهدافهم وهو الحكم الذي يسميه حكم (البرابرة) الخالي من المواطنة والحرية والدستور والذي ساد حسب زعمه اليونان قبل إعدام سقراط، لذلك يرى أفلاطون أن النظام السياسي الذي يقوم على الكثرة والعدد ويحكمه الرأي النسبي أو الظن المناقض للحقيقة وثباتها يجعلها في نظر أفلاطون أخطر نظام على مفهوم المواطنة "<sup>2</sup>، ولن تبلغ المدينة حسب أفلاطون النظام المثالي إلا إذا تجسد فيها نظام التفاوت والذي على أساسه تتحدد درجة المواطنة حيث يقول: "... وهكذا تكون المدينة كلها عاقلة كونها منظمة طبقا للطبيعة بسبب أقل جزء أو طبقة وبالمعرفة التي تسكن في هذا الجزء الحاكم

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 181.

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 29.

لنفسه والرئيسي ونقدر بهذا أن نطالب بحصة في المعرفة التي تستحق أن تسمى عاقلة والمكرسة بالطبيعة لتكون الأقل بين كل طبقات ...<sup>1</sup>.

إن الدولة حسب أفلاطون كي تبقى حية فلا بد أن تحافظ على هذا الترتيب المناسب لها أي أن تحافظ على روحها كيف يتم هذا الترتيب؟ بتقسيم واجبات كل طبقة حسب المبدأ الأول للفلسفة فلا بد للدولة أن تفرض منذ البداية بين أولئك الذين عرفوا المبدأ الأسمى وهو أن يقوم كل إنسان بواجبه فالدولة إذا الخيرة حسبه تكون فيها طبقات كلهما متحدة متجانسة تمثل كيانا حيا عاقلا يعبر عن الحياة المنظمة المتألفة حيث يقول أفلاطون: "... كان القصد في حالة المواطنين عموما أن لكل فرد سيوضع للنفع الذي أعد له طبيعيا الواحد لعمل واحد، ويستعمل حينئذ كل رجل عمله الخاص به ويصبح إنسانا واحدا وليس متعددا وستكون الدولة واحدة وليست مجموعة دول ..."<sup>2</sup>، وإذا عدنا إلى فلسفة أفلاطون السياسية القائمة على نظام الكمال والعدالة في بناء مدينته والتي تقوم على حقيقة نظام طبقي عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها ولكن الحال في نفس الإنسان في نفس الحال تماما، فالنفس الإنسانية كما نعلم تقابل المدينة أو هي صورة صادقة لها فهي أيضا ثلاثية القوة، فالعقل فينا يقابل في الواقع الحكمة التي تحكم المدينة والجزء الانفعالي أو الغضب في النفس موضع الترف والشجاعة وموضوع الكبر والعنف ويقابل فيه طبقة المحاربين وأخيرا الرغبة والشهوات الجسدية والجشع والتعطش للتملك تقابل عامة الناس أو الشعب وفي دولة مواطنة حسب أفلاطون " يكون الحكم فيها للعقل وبالتالي الخير الذي يتأمله والمدن الغير الكاملة تلك التي ينقلب في هذا الترتيب الطبيعي فيحتل فيها مكان العقل أو بالأحرى مكان المعرفة بمعنى الواجب شيء آخر الطمع والبخل وطلب اللذة

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 194.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 185.

والغرور والجريمة " <sup>1</sup>، ومن هنا انصرف أفلاطون إلى تأسيس نظام سياسي عقلائي تملي الاستحقاقات العقلية النابعة من الفطرة والعدل الكوني الميتافيزيقي فرفض أفلاطون كل أشكال الحكم الجماعي وكل أشكال التداول على الحكم التي لا تخضع لشرط حقيقي وهو أن يكون التداول بين المتساويين الحقيقيين في الملكات والفضائل، ولما كان المجتمع التاريخي ومجتمع التفاوت واللامساواة في الملكات والاستعدادات، فقد فضل أفلاطون حكم الفرد على الجماعة وفضل العدل على الحرية والعلم على الرغبة وحصر حق الحكم السياسي في من يملك المعرفة والحقيقة أي النخبة التي يتحقق فيها شرط المعرفة والعدل الطبيعي " <sup>2</sup>.

ويرى أفلاطون أن النظام الحكم المثالي هو الذي يتأسس على ثلاث طبقات وكل طبقة مجالها الخاص بها وتتعدم اندماج طبقة في أخرى لتحقيق الدولة نموذج المواطنة، ولن تبلغ الكمال الإنساني حيث يقول على لسان سقراط: "... رأينا وجود ثلاث طبقات متميزة إذا وأي تطفل لواحدة على الأخرى وأي دمج للواحدة في الأخرى هو الأذى الأكبر للدولة ويمكن تسميته بشكل أصبح عملا شريرا ... " <sup>3</sup>.

إن بناء مفهوم المواطنة على أساس المساواة لا يمكن أن يتحقق في دولة أفلاطون ما دام أن أساس بناء دولة وتماسكها هو النظام الطبقي وليس المساواة التامة وهذا ما يؤدي إلى تحقيق مفهوم المواطنة بشكل فعلي ينعكس إيجابا على حياة الفرد والدولة معا يقول أفلاطون: "... سنقول للمواطنين في قصتنا أنهم إخوة والله شكلكم بطريقة متباينة مع ذلك مزج البعض بالذهب فحازوا لذلك الشرف العظيم وصنع آخرون من الفضة ليكون زراعا وحرفيين وستحتفظ الأنواع في الأطفال بشكل عام وبأن الجميع في نفس المخزون

<sup>1</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص ص (158، 164).

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 29.

<sup>3</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 202.

الأصلي عينه فسيجوز الآباء الذهبيون أبناء الذهبيون أبناء من الفضة بعض المرات والفضيون أبناء من ذهب وهكذا دواليك... " <sup>1</sup>.

### 1. التفاوت أساس المواطنة في فلسفة أرسطو السياسية:

إن حقيقة فلسفة أرسطو السياسية مبنية بشكل واضح على أساس تفاوت وليس المساواة ما دامت أن الغايات الإنسانية متفاوتة من اللذة الغريزية التي تجد مجالها في الحياة الاقتصادية (مجال العائلة والملكية) إلى مجال الخيرات الاجتماعية والسياسية الحسية التي تجد مجالها من الوظائف والرتب العامة (المجد والحرية والشرف) وفي مقابل حياة الرغبة وحريتها العضوية وحياة المال والترف والجاه التي يعتبرها أرسطو خيارات خارجية أو جسمية عرضية هناك حياة الخيرات الذاتية العليا التي تحقق الكمال للفرد والمجتمع وترتقي بهما إلى الحياة الفاضلة والتي تجد مجالها في حياة المواطنة والدولة الحرة القائمة على الطبقية والتي يتحقق فيها الكمال الإنساني أو هي الصورة العليا للاجتماع الإنساني وبالتالي المواطنة، " أي من الواضح إذ أن الجانب الحسي من الإنسان يشكل مادة الحياة الاجتماعية عند أرسطو وليس صورتها، لأن هذا الجانب قابل للتطرف في الإفراط والتفريط بحيث لا يلائم سوى الطغاة والمستبدين من جهة والعبيد من جهة أخرى لذلك يقسم أرسطو المجتمع إلى أقوياء وضعفاء مواطنين وعبيد والحياة بين الطرفين تبقى بهيمة بدون معرفة وبدون غاية عليا، إن هذه الحياة هي غايته من المواطنة بالأساس لأنها خالية من المعنى الإنساني بمعنى آخر تبقى غير كاملة " <sup>2</sup>، ولكن أرسطو كما نرى تجاوز أخطاء المدينة وعموميتها إلى " تقسيم واضح في طبقات المدينة ولا يهمل بذلك أي

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 174.

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص ص (31، 32).

جماعة تسعى لخير المدينة أي خير الاجتماع الإنساني، أي المواطنة من جهة تطابقها مع الوقائع الاجتماعية والسياسية " <sup>1</sup>.

لقد رفض أرسطو مثل أستاذه أفلاطون أن تكون المساواة التامة والمطلقة أساس مفهوم المواطنة لأنها لا تعبر عن حقيقة المدينة الفاضلة وهذا ما تجلى في قوله: "... أكثر من ذلك بما أن المساواة واللامساواة التامتين هما الظالمتان بين أفراد ليسوا متساويين عموماً أو لا متساويين عموماً فيما بينهم إلا في نقطة واحدة فجميع الحكومات التي فيها المساواة واللامساواة فارتان على قواعد من هذا القبيل حكومات فاسدة بالضرورة..." <sup>2</sup>، فالمواطنة عند أرسطو تعد منطلقاً أساسياً في تعيين المدينة باعتبار أن هذه الأخيرة لا يمكن لها أن تتواجد إلى من جهة المواطن، فالعقل يقبل " حسب أرسطو على الوجود من جهة علمه بواقعية هذا الوجود وواقعية مكوناته فيكون نظام المدينة نظاماً بيدعه العقل من ناحية إدراكه لأخطاء الماضي وأخطاء الحاضر، فالذكاء الإنساني يضل هو مؤسس المدينة وهو مؤسس قوانينها ضمن اشتراك الجميع في خدمة المدينة وفي خدمة غاياتها وبالتالي تحقيق مفهوم المواطنة " <sup>3</sup>.

إن التوسط والاعتدال في طلب المصالح وممارستها يربط الإرادة بالعقل ويضمن الحياة الفاضلة أما بالنسبة للذاتية وماهية الإنسان والمواطن الذي تتشده " فهناك الذي يقوم على المساواة الحرة أو الخضوع لها حسب قابلية المجتمعات إذ لا يمكن وضع دستور حر لمجتمع من العبيد ولا يمكن وضع دستور استبدادي لمجتمع من الأحرار غير أن هناك من يرى أن التفاوت فيما يستدعي التمييز والتفضيل والتبجيل للبعض دون البعض الآخر في إسناد الوظائف، إن التفاوت بين المتساويين والتباين بين النظراء أمر مناقض

<sup>1</sup> حاتم النقاشي: مفهوم المدينة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 76.

<sup>2</sup> أرسطو: السياسة، الباب السابع، مصدر سابق، ص 222.

<sup>3</sup> حاتم النقاشي: مفهوم المدينة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 97.



للطبيعة والأمور التي تناقض الطبيعة لا تنطوي على شيء حميد " <sup>1</sup>، إن تناقض المواطنة مع العدالة عند أرسطو سوف يؤدي إلى المساواة بين الفقراء والأغنياء وبين المواطنين والعبيد لذلك تصبح المواطنة ظلما واستبدادا، ويرى أرسطو أن القانون يعجز حتى هو عن المساواة بين المواطنين غير متساويين في الواقع هذا التناقض واجهته معظم المجتمعات الإنسانية منذ أرسطو إلى يومنا هذا، لأن المواطنة لا يمكن أن تتحقق في مجتمع قائم على المساواة لأن القدرات العقلية ليست على شاكلة واحدة في التمييز بين الفضائل الحقيقية العليا والخير العام لذلك عمل أرسطو " على بناء أغلبية وسطى في المجتمع تؤمن بالحرية لكل المواطنين دون أن تقضي على التفاوت في الخيرات النفسية والمادية الخارجية، غير أن التفاوت المقصود ليس ثمرة للتنافس بين الحريات بل هو تفاوت منشوب بطابع جبري تعجز الإرادة الإنسانية عن تغييره " <sup>2</sup>.

وتتجلى حقيقة التفاوت أساس لتأسيس مفهوم مواطنة عند أرسطو حينما شبه المدينة بالسفينة وقسم لكل طبقة وظيفتها حيث يقول: "... المواطن كالملاح هو عضو جماعة ففي السفينة مع أن لكل خدمة مختلفة، بأن يكون الواحد جذافا والآخر ربانا وهذا مساعدا وذلك مكافا عملا آخر، وبالرغم من هذه التسميات والوظائف التي ترتب بالمعنى الخاص فضيلة خاصة لكل منهم إنهم جميعا يشتركون مع ذلك في تحصيل غاية مشتركة وهي سلامة السفينة التي يقومون بها كل فيها يخصه والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء..." <sup>3</sup>.

إذن تأسيس المواطنة على التفاوت هو أساس المدينة الفاضلة لذلك أكد أرسطو أنه ليس من العدل أن يكون كل الأفراد متشابهين ومتساويين وعليه فالشعب المناسب للحرية

<sup>1</sup> بليمان عبد القادر: الأساس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 35.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>3</sup> أرسطو: السياسة، الباب الثاني، مصدر سابق، ص 195.

الدستورية هو الذي يوجد بين أفرادها طبيعياً تعدد يشبه الحرب " ويكون قادراً على أن يحكم وأن يطيع بواسطة قانون يعطي الوظائف والمراكز فمن يستطيعون القيام بها وفقاً لما يستحقونه " <sup>1</sup>، وعليه يرى أرسطو أن الفلسفة هي أساس تنظير لمفهوم المواطنة القائم على التفاوت وليس المساواة حيث يقول: "... فالخير في السياسة إنما هو العدل وبعبارة أخرى المنفعة العامة، يرى على وجه العموم أن العدل هو نوع من المساواة وهاهنا الرأي العام موافق إلى حد ما للمبادئ الفلسفية التي بها وضعنا علم الأخلاق ثم إن الاتفاق واقع على طبيعة العدل، وعلى الأفراد الذين يطبق عليهم وعلى أن المساواة يجب أن تسود بين المتساويين بالضرورة، فيبقى على أي نطبق المساواة وعلى أي نطبق عدم المساواة تلك المسائل صعبة هي التي تكوّن الفلسفة السياسية ... " <sup>2</sup>.

لقد عمل أرسطو في مدينته الفاضلة على ضرورة التمييز بين المواطنين تمييزاً واضحاً حيث يقول: "... إن من الطبيعي أن الحكومة الفاضلة تكفل للمواطنين الذين ترعاهم في المجرى العادي الأشياء الاستمتاع بأكمل ما يكون السعادة التي تتاسب مركزهم ... " <sup>3</sup>، لقد عمل أرسطو على تأسيس مفهوم المواطنة انطلاقاً من تقسيم المجتمع إلى قسمين طبقة المواطنين وطبقة العبيد، وأنه يحرم على المواطن العمل في أي مجال ماعدا السياسة، أما باقي الأعمال فهي خاصة بالعبيد فقط وأن تأسيس المواطنة أساسه المشاركة السياسية بالدرجة الأولى حيث يقول: "... وإذا ففي هذه الجمهورية الفاضلة حيث تكون فضيلة المواطنين أمراً واقعياً على إطلاق الكلمة بتمامه لا إضافياً إلى مذهب معين يحرص المواطنون على الامتناع عن كل مهنة آلية ومن كل مضاربة مفرطة الربح ومن

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون محمد عبده، مرجع سابق، ص 121.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، مرجع سابق، ص 42.

<sup>3</sup> أرسطو: السياسة، الكتاب الرابع، الباب الأول، مصدر سابق، ص 245.

العمال الخسيسة والمضادة للفضيلة كذلك هم لا يزاولون الزراعة فإنه ينبغي أن يكون المرء من الفراغ لاكتساب الفضيلة والاشتغال بشيء عام...<sup>1</sup>.

إن الدولة الفاضلة هي التي يتحقق فيها مفهوم المواطنة ويستحيل أن تكتسب المساواة التامة لأن كل مواطن له وظيفته الخاصة به، ولا يمكن أن تكون الفضيلة على شاكلة واحدة، فكل واحد في المدينة له مقامه بالرغم من أنهم يشتركون في المحافظة على هذه المدينة يقول أرسطو: "... أعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماما فعلى رغم اختلاف وظائفهم فسلامة الجماعة هي عملهم المشترك، والجماعة هنا هي الدولة ففضيلة المواطن تتعلق إذا بالدولة من دون سواها لكن نظرا إلا أن الدولة تكتسي صورا متعددة في حين أن فضيلة المواطن في كمالها لا يمكن أن تكون واحدة، فإن الفضيلة التي تجعل المرأة خيرا هي على العكس واحدة مطلقة ومن ثم هذه النتيجة الواضحة أن فضيلة المواطن يجوز أن تكون فضيلة أخرى غير فضيلة الفرد على حدى...<sup>2</sup>، وإذا كانت فضيلة الحاكم هي التبصر وفضيلة المواطن الحر هي المشاركة السياسية وفضيلة العبيد هي الطاعة يقول أرسطو: "... وبما أنه ليس أقل امتناعا أن يكون السكان أجمعون يعملون جميعا على وجه التماثل لزم من ثمة الاعتراف بأن لا يمكن أن يوجد تماثل بين الفضيلة السياسية وبين الفضيلة الخاصة في الجمهورية الفاضلة الفضيلة المدينة يجب أن تعم الجميع ما دام أنها ركن ضروري لكمال المدينة...<sup>3</sup>، وعليه نجد أن كل من أفلاطون وأرسطو يرون أن التفاوت هو أساس بناء مدينة فاضلة مضمونها المواطنة.

<sup>1</sup> أرسطو: السياسة، الكتاب الرابع، الباب الأول، مصدر سابق، ص 268.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الباب الثاني، ص 196.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

## المطلب الثالث: الحجاج الفلسفي وهيكله مفهوم المواطنة:

يعرف الحجاج (Argumentation) هو فن الاقناع أما الحجاج الفلسفي فهو فن الاقناع العقلي والعقلاني " فالحجاج هو إجراء يستهدف من خلاله شخص ما على تبني موقف معين عبر اللجوء إلى الحجج (Argumentas) تستهدف إبراز صحة هذا الموقف أو صحة أسسه فهو عملية هدفها اقناع الآخر والتأثير عليه ووسيلتها الحجج " <sup>1</sup>.

يعد الحجاج الفلسفي هو الآلية المعمول بها في تسويق جميع الأفكار السياسية عوض آلية الإغواء التي اعتمدها النزعة السوفسطائية حيث يقول عنهم بيرا وليرون: "... إن الحجاج لا يمكن أن يعمل إلا إذا كانت هناك موافقة مسبقة على فتح باب النقاش وإذا كان أيضا من يتقدم للدفاع أو تبرير موقف ما يرى من حقه أخذ الكلمة..." <sup>2</sup>.

لقد استوعب الرومان القدامى مخترعوا الجمهورية جيدا علاقة المواطنة بالحجاج الفلسفي حيث جعلوا منه بشكل غير قابل للفصل نواة لكل تعليم وأساس لهيكله مفهوم المواطنة لأن الحجاج الفلسفي يساهم في بناء علاقات أكثر تعادلا بين المواطنين الذين يكونون هذه المجتمعات، فالخطيب رجل سلطة أكثر منه رجل أخلاقي يسعى بفضل منهجه الخطابى القائم على الحجج في ترسيخ قيم المواطنة في المجتمع إن كل القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة التي كان الملك يقوم بوظيفة تنظيمها والتي تعرف حقل القيادة باتت الآن خاضعة لفن الخطابة وينبغي أن تحسم في نهاية المناقشة لذلك يقتضي إذا أن يكون بالإمكان صياغتها في خطاب، والانكباب على البراهين المتناقضة والتعديلات المتعارضة وهكذا ثمة بين السياسة والخطابة علاقة وثيقة وصلة متبادلة " إن فن السياسة هو في الأساس معالجة اللغة والخطابة في الأصل تعي نفسها وقواعدها وفاعليتها عبر الوظيفة

<sup>1</sup> أبو الزهراء: دروس الحجاج الفلسفي، مجلة الشبكة التربوية الشاملة فيلر مرتيل الإلكترونية، د ط، 2008، ص 5.

<sup>2</sup> فليب بروطون: الحجاج في التواصل، ترجمة محمد ميشال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة

القاهرة، ط 1 2013، ص 27.

السياسية لقد أصبحت المناقشات والتحليلات والجدل قواعد اللعبة السياسية لأن الحاكم أو الفيلسوف يجب أن يبرهن على سداد حكمه بطرائق ذات صفة قائمة على الحجاج الفلسفي " <sup>1</sup>، وإذا عدنا إلى الحضارة اليونانية نجد أن السفسطائيون كانوا يستعملون في الغالب سلطة القول في فضاءات السلطة (بالمدينة)، وفي القول ومآتيه حيث أكد كل من أفلاطون وأرسطو على دور الحجاج الفلسفي في تأصيل مفهوم المواطنة بصفة خاصة وإلى مسألتها المعرفة والقيم الحاضرة للاجتماع الإنساني بصفة عامة، لقد جعل السفسطائيون الخطابة في صدر الصنائع الإنسانية واعتبروا أن الصانع جميعا من طب وهندسة ومعمار وغيرها لا يمكن أن تحقق بها الإنسان والمدينة خيرا، ألم يذكر (جرجياس) على لسان سقراط " أن حصول أثينا وموانئها إنما بناها أصحاب القول لا أهل الصنائع ! فلقد جعل أفلاطون على لسان (جرجياس) من أن الخطابة هي الخير الأعلى حقا تمنح من يحذقها الحرية في نفسه والسيطرة على غيره من الناس في وطنه... الخطابة تحتضن في ذاتها السلطة جميعا وتخضعها لهيمنتها " <sup>2</sup>، وإذا تأملنا ممارسة الحجاج عند السفسطائيين وجدناه له علاقة بالقول بالوجود والمعرفة والنافع ولعلاقة الإنسان بالإنسان بالمدينة، بمعنى أن الحجاج عند السفسطائيين قائم على فضاء التعامل بين الإنسان والإنسان أي بين مواطن ومواطن لأن المقصد من الحجاج حسب السفسطائيين هو ليس فحص الأفكار أو المواقف والبحث عن أقربها إلى الصواب بل التفاعل بين الإنسان والإنسان وبلوغ المقاصد المرسومة مسبقا لحركة الحجاج وقد لاحظ أفلاطون أن النزعة السفسطائية كانت تمارس الحجاج قصد الحصول على السلطة في المجتمع لذلك قاموا بتعليم الشباب مسالك الاقتدار على الخطابة ويهيئونهم بذلك للسلطة لذلك كانوا يتقاضون مالا وفيرا حسب ما ذكر بعض الدارسين ولقد كان السفسطائيون

<sup>1</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 43.

<sup>2</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د ط، د س، ص 55.

عموما يشتغلون بالتعليم وهنا يكمن الخطر حيث يقول برتاجوراس: "... أوافق على أنني سوفسطائي وظيفتي هي تعليم الناس ..." <sup>1</sup>.

### 1. الديالكتيك الأفلاطوني ودوره في تأصيل لمفهوم المواطنة:

لقد لاحظ أفلاطون أن السوفسطائيون يباشرون نوع من ممارسة الحجاج وتصوروا الوجه الاطلاع بالسياسة وبعد ذلك أكبر خطر بالنسبة لأفلاطون وهو الذي ما انفك يفكر في فلسفته في مسالك تنشئة المواطن وبناء المدينة فورا الصراع في مبادئ ممارسة القول الحجاجي بين الفيلسوف والسفسطائي صراع في تصور القول وممارسة السياسة حيث يقول كاليكلاس في نقد سقراط: "... الفيلسوف يجهل القوانين التي تدير المدينة وهو يجهل الأسلوب الذي ينبغي أن نستعمله في الحديث إلى الآخرين في الشؤون الخاصة والشؤون العامة والأمر بالنسبة إلى رجال السياسة فأنا أتصور أنهم إذا شاركوكم في مباحثكم ومناقشتكم استشاروا سخرينكم ..." ولقد رد سقراط على كاليكلاس: "... أظن أنني من الآثنين القلائل كي لا أقول الآثنيي الوحيد الذي يهتم بفن السياسة الحقيقي وأنا الوحيد الذي يمارس اليوم هذا الفن ..." <sup>2</sup>، كما كان السؤال الذي يضعه أفلاطون على المحك هو الذي سيحكم على أساسه عليهم هو هل الخطباء الذين يصعدون على منصة الجمعية العمومية وهم الساسة يسعون بخطبهم إلى أن يجعل المواطنين يصلون أفضل بقدر الإمكان؟ أن أنهم يسعون إلى تملق الجمهور؟ ويعاملونه هكذا كأنه طفل ويهملون المصلحة العامة من أجل الالتفات إلى مصالحهم الخاصة يعتقد أن واجب السياسي هو أن يجعل " نفوس المواطنين تكتسب الفضيلة سواء راق هذا للمواطنين أم لم يرق " <sup>3</sup>، لذلك أكد أفلاطون على دور المهم للخطابة في هيكله مفهوم المواطنة في جمهوريته لذلك

<sup>1</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 61.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 66.

<sup>3</sup> عزت القرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 165.

يقول: "... الخطيب الذي أتحدث عنه الخطيب حسب مقتضيات الصناعة وحسب مستلزمات الخير سيقدم للنفوس خطاباته كلها في كافة الظروف إذ قدم للشعب شيئاً أو انتزعه منه فهدفه الوحيد هو دوماً أن يولد في نفوس أبناء وطنه العدل وينتزع منها الظلم وأن يضع فيها الحكمة ويضع عنها الخروج عن القصد أن يكسبها الفضائل كلها ويمحو منها الرذائل كلها..."<sup>1</sup>.

لقد وضع أفلاطون أسس هذه الفلسفة في كتابه (الجمهورية) بغية تحقيق المجتمع الفاضل في المدينة الفاضلة وزرع المحبة والألفة مكان الانشقاق والتحاسد والتباغض كما أراد أن ينسجم على المستويات التربوية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من الحوار الديالكتيكي الذي فعله بين السوفسطائيين من جهة وسقراط ومنهجه في توليد الأفكار من جهة أخرى، إذا فالهدف الذي سعى إليه أفلاطون بمنهجه الجدلي هو أن يولد في نفوس أبناء وطنه العدل وينتزع منها الظلم وأن يضع فيها الحكمة والخروج عن القصد أن يكسبها الفضائل كلها ويمحو منها الرذائل، وعليه فأفلاطون كان هدفه من الحجاج الفلسفي وتحقيق المواطنة بين المواطن والمواطن اليوناني في شؤون الاجتماع هذا الحجاج الصادر عن الحقيقة أو المعرفة التي يملكها الفيلسوف القاصد إلى الفضيلة والخير، لأن تحقيق المواطنة هو التمكن من مآرب السلطة التي سيطر عليها السفسطائيون لذلك لجأ أفلاطون إلى أسلوب الجدل والحجاب والتأمل فيما وراء الطبيعة كمتطلب سابق لدراسة الفلسفة حيث يقول أفلاطون: "... إن الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة فقط أسأؤوا استعماله واتخذوه لها فهم لا يستخدمونه إلا للمعارضة ويتمثلون بأولئك الذين يوقعون لهم في الريك فيركبونهم بدورهم الآخرين وهم مثل الأجزاء الصغيرة يجدون لذة في أن يأخذوا ويمزقوا بالاستدلال العقلي كل من يقترب منهم..."<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 67.

<sup>2</sup> المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

إن اعتماد الحجاج الفلسفي للمنهج الجدلي الديالكتي في بناء القول الخطبي هو العمدة في مشروع فلسفة أفلاطون السياسية، لأنه أراد بذلك " تفكيك المواقف الصلبة والعقول المتحجرة عند الحكام بأن يجعل التفاعل بين مختلف فئات الشعب قائما والحوار مطلوبا والمناقشات الأساسية والانتقادات الايجابية خير السلاح لكي يظفر المجتمع بالعدالة والمواطنة " <sup>1</sup>، أن يتحاور الإنسان مع الآخرين هو جزء من مفهوم المواطنة لأنه لا يضع معارفه الذاتية وحدها على المحك بل معارف الآخرين أيضا ما دام الآخر كائنا انطولوجيا قائما بذاته ولذاته، وقادرا على التفكير بحرية وأنه باستطاعتنا أن نتبادل المعارف والأفكار معه، إن الحوار الذي يقوده أفلاطون مع الآخرين إنما هو حوار للنفس مع ذاتها إذ لا يمكن للنفس أن تحاول ذاتها، إن لم تعرف كيف تستقبل الآخر وإذ لم يكن الآخر في داخلها وهذا الكائن مكوّن من الذات ومن الغير وعليه يصبح الكائن هو ذاته مجموع العلاقات المتعددة، لذلك يقول: "... إنّ منهجية الحوار عند أفلاطون هي ديناميكية تحتوي حركة الفكر وتبحث عن الاكتشاف وعن تجاوز المضمون الأول الذي بدأ فيه الحوار ... " <sup>2</sup>، لقد أكد أفلاطون إذن على دور الخطابة في تحقيق سعادة الإنسان لذلك خشي على المواطن اليوناني والمدينة من الحجاج السفسطائي القائم على تزييف الأقوال ما دام أن القول هو أخص ما يؤسس انسانية الإنسان، فالحجاج السفسطائي يزيّف استعمال القول بما هو فضاء للتواصل بين المواطن والمواطن، فهو حجاج يقوم على التملق، لذلك أكد أفلاطون على دور الجدل المبني على أسس فلسفية في ترسيخ مفهوم المواطنة لدى المواطن اليوناني، حيث يقول: "... إنّ العقل المدرك هو العقل الجدلي على

<sup>1</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد الأرسطي، مرجع سابق، ص 38.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 46.



الدوام، إنَّ ذلك هو النموذج الذي سينظمون الدولة وحياة الأفراد طبقا له وما تبقى من حياتهم الخاصة أيضا جاعلين الفلسفة مسعاهم الأخير والرئيسي ...<sup>1</sup>.

إن اعتماد المنهج الجدلي (الديالكتيك) في بناء القول الخطبي هو العمدة في هذا المشروع وبهذا الركن أراد أن يغير الصناعة تغييرا جذريا لاسيما أن الجدل عنده يختلف عن العلم اختلافا يسيرا ويمثل ذروة العلوم وتوجهها، حيث حاول أفلاطون بواسطة الحجاج الفلسفي أن ينتقل من مجال الظن والاحتمال إلى مجال الحقيقة يقول: "... علم الجدل إذن كما ستوافق هو الحجر الأعلى للعلوم وهو مركز قوتها ولا تقدر أية دراسة أخرى أن تبنى على وفق هذا الحق ..."<sup>2</sup>.

إنَّ ارتفاع الحوار نحو الموضوعية يتطلب بعض الحكمة وبعض القيم كمغذى وكمنشط لمفهوم المواطنة لأن هذه الحكمة قائمة على الحجاج الفلسفي لا يأتي إلا من خلال رؤيتنا للواقع الاجتماعي، ومحاولة فهم القوانين والروابط التي تربط المواطنين فيما بينهم وهذه الحكمة تقضي إلى الفضيلة، تجسد هذا بصورة جلية في مقولة سقراط " اعرف نفسك بنفسك " ومعرفة الذات تعني فتح الحوار مع النفس لكي تدرك جميع العلاقات التي تربط الأشياء والأفلاك والبشر فيما بينهم، إن توليد الأفكار جعل الحوار ايجابيا وبناءا وديالكتيا من خلال ابعاد المتحاورين عن النفعية والذاتية والإسقاطات الأسطورية وأية هلوسات ذهنية لأن الأهم عندهم هو اكتشاف الحقيقة وهذا يتطلب تجاوزا غير عادي لذلك قال سقراط في حوار الدفاع: "... إن منهجية ليست منه بل هي هبة أعطتها الآلهة للبشر..."<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 358.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 350.

<sup>3</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد الأرسطي، مرجع سابق، ص ص (44، 45).

لقد رفض أفلاطون نظرة السفسطائيين للنظام السياسي المبني على الديمقراطية من جهة وممارستهم للحجاج الفلسفي من جهة أخرى أي السفسطة باعتبار أن النزعة السفسطائية تعد أكبر خطر على تنشئة المواطن وبناء دولة المواطنة، ما دام هذا الخطر مرتبط بالدرجة الأولى بممارسة القول الحجاجي بين الفيلسوف والسفسطائي، والصراع في تصور القول وممارسته السياسية وهذا ما قيل في نقد سقراط " الفيلسوف يجهل القوانين التي تسير المدينة وهو يجهل الأسلوب الذي ينبغي أن يستعمله في الحديث إلى الآخرين في الشؤون الخاصة، والشؤون العامة وهو لا يعرف عن اللذائذ وعن الأهواء شيئاً " <sup>1</sup>، إذن فالحوار هو قبول الآخر ولكون اللاكائن هو الوجه الآخر لللاكائن دع أن اللاكائن يمثل الرأي الخاطئ في الحوار الجاري بين المتحاورين ضف أنه موجود بقوة في مصير الحوار والدليل أن أفلاطون بنى فلسفته عليه ومنه انطلق ليعطي تعريفات صحيحة نابعة من العمق الدقيق ومن المعرفة العقلية الصلبة وليس من تعريفات السفسطائيين السطحية والخاطئة التي أزاحتها عن تحقيق الهدف والتلاعب بالألفاظ، إن الحوار القائم على الحجاج الفلسفي هو أساس المواطنة عند أفلاطون " وجدلية التحوار مبنية على صلابة الرأي ورجاحة المنطق العقلي وعلى التحليلات الحدسية والاستنتاجية " <sup>2</sup>.

إن المنهج الذي تستخدمه المعرفة الفلسفية أي (فلسفة أفلاطون) بعبارة صريحة هي منهج الديالكتيك أي الحوار العقلي (سواء كان بين الفرد والفرد وبين الفرد ونفسه) الذي ينتقل من مثال عقلي إلى آخر بالاعتماد على التمثيل الحسي و لهذا المنهج طريقتين طريق صاعد وهو الذي يصعد إلى المبدأ الأول، وطريق هابط، فبعد الوصول للمبدأ المطلق يبدأ الفيلسوف في استخراج النتائج التي تنتج عنه وذلك حتى آخر هذه النتائج مستعينا بالمثل

<sup>1</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 66.

<sup>2</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد الأرسطي، مرجع سابق، ص 39.

العقلية وبها ينتقل وإليها يصل، " ومن الطبيعي بعد كل هذا أن تكون المعرفة الديالكتية أوثق المعارف وأكثرها يقينا " <sup>1</sup>.

إن حجاج السفسطائيين حسب سقراط لا ينتج المعرفة بل يولد الاعتقاد فقط وهذا الأخير قائم على الأخطاء والتفاهات لذلك يكون عاجزا عن الوصول إلى العدل حيث يحكم إذن سقراط على الحجاج من موقع العلم فينتصر للمعرفة ويبخس الاعتقاد وبذلك يضع موضع مسائلة قيمة الخطابة ويبقى أفضلها يقول أفلاطون على لسان سقراط: "... وهكذا بعلم الجدل يبدأ الشخص أنذاك اكتشاف الحقيقي بنور العقل فقط، وبدون أية مساعدة حسية يصون ذلك حتى يصل إلى ادراك الخير المحض بالفهم الصافي ويجد نفسه أخيرا في نهاية العالم العقلي كما يكون في حالة البصر في نهاية العالم المرئي... " <sup>2</sup>، لقد اعتبر سقراط خطباء المدينة مجرد متملقين لا يستحقون الوضع الاعتباري الذي يحظون به والتقدير يجب أن يتجه للفنون الحقيقية التي تنفع الإنسان وتحقيق سعادة المدينة لذلك حمل سقراط كبار خطباء أثينا حيث اتهمهم بأنهم لم يسعوا إلى تحسين حالة المواطنين فقد رشوا الشعب عوض تطويره لذلك حمل سقراط كبار خطباء أثينا حيث اتهمهم بأنهم سعوا إلى مغالطة الشعب حيث يقول: "... من يسلك طريق الفن والفضيلة ذلك القادر على أن يولد العدل في روح الشعب ويسفه الظلم بكلمة واحدة أولئك القادرين على نشر الفضائل... " <sup>3</sup>.

إن تأسيس مفهوم المواطنة في المدينة اليونانية حسب أفلاطون هو أن نعتبر الآخر كائنا أنطولوجيا قائما بذاته ولذاته يشاركنا الوجود وهو قادر على التفكير بحرية وأنه باستطاعتنا أن نتبادل المعارف والأفكار معه ما دام أن أفلاطون أكد في فلسفته السياسية أن وجود

<sup>1</sup> عزت القرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 212.

<sup>2</sup> أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص 346.

<sup>3</sup> عبد اللطيف عادل: بلاغة الاقناع في المناظرة، منشورات صفاف، بيروت لبنان، ط 2013، ص 41.

اللاكائن هو مساو للكائن، فإنه يؤكد أن الغير من حقه أن يضع آرائه على محك التجربة وهذا الغير هو اللاكائن، إنه على صورة الكائن حر ومسؤول عن أفعاله وهو المواطن وهو الذي يتمتع حسبه بكل الصفات والإمكانيات التي تخوله أن يقرر ويحكم التحاليل والاستنتاجات يقول فونتونيل: "... إن حوار كهذا عليه أن يرتكز على التعارض لا الألعيب وأن يهز الأفكار والآراء والمشاعر ..."<sup>1</sup>.

إنّ الحوار يأخذ بعين الاعتبار البعد الأنطولوجي للكائن الذي هو قائم بذاته ولذاته وهو الذات والغير وهو المبدأ المحدود والمبدأ اللامحدود كما أن البعد الأنطولوجي يأخذ بعين الاعتبار حرية الإنسان المطلقة لذلك سعى أفلاطون لتأسيس مفهوم المواطنة من خلال التفاعل الأفكار بين المتحاورين، وأن كل متحاور يقدم الأدلة التي هو مقتنع بها بكل حرية وبكل صراحة وهي تعكس الخلفية الفلسفية لكل فرد وتعطينا الفكرة عن الجو الثقافي الذي كان سائدا في أثينا وعن مدى اهتمام الناس بالشأن العام "<sup>2</sup>.

إن أفلاطون يحدد في خطبته غاية أخلاقية تتصل بتنشئة النفوس وتأديتها لتصبح الخطابة فن قيادة هذه النفوس بواسطة الأحاديث، وأن الغاية من الخطاب حسب أفلاطون هو إقامة التوافق أو التفاعل الذي يربط أنواع النفوس بأنواع الخطاب. لذلك كانت الخطابة هي المؤطرة بالفلسفة التي يدعو إليها أفلاطون وهي التي وحدها تورق الآلهة لأنها تتيح للنفوس العروج نحو الخير والحق والجمال وبالتالي المواطنة، إن المنهج الجدلي عند أفلاطون هو في غاية العلم وكمال المعرفة وهو الوسيلة الوحيدة لبلوغ الحقيقة في النسخ الأفلاطوني لذلك فإن الموت لا يقيم المعقول والمطلقات يجب أن يطلبها فن

<sup>1</sup> ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 147.

<sup>2</sup> ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد الأرسطي، مرجع سابق، ص ص (41، 44).

الخطاب القولي هي بلوغ هذا الهدف " لأن منهج الجدل كلام وفكر وأن الحقيقة إلا مثال الخير... والغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعا " <sup>1</sup>.

## 2. دور الخطابة في تنظير مفهوم المواطنة عند أرسطو:

يرى أرسطو أن المواطن هو الوحيد الذي يسمح له في المدينة بأن يستقر أو يعترض فتوزيع القول في المناقشة الجدلية مقنن تقنيا دقيقا حيث يقول أرسطو: "... جميع الناس حتى الجهلة يستخدمون على نحو من الأنحاء الجدل والنقد لأنهم جميعا يسعون إلى امتحان من يدعي المعرفة..." <sup>2</sup>، إذن فالمعارف والقيم والتقسيمات العقلية عندما أصبحت عناصر للثقافة المشتركة انتقلت من نفسها إلى الساحة العامة وخضعت للنقد والنقاش ولم تعد محفوظة لذلك يجب نشرها وتفسيرها وأصبحت محل نقاشات حامية، ومنذ ذلك يرى أرسطو أن النقاش والتعليل والجدل هي قواعد اللعبة الفكرية وكذلك اللعبة السياسية وهذا ما أدى إلى تأسيس لمفهوم المواطنة على أساس المعرفة لا على أساس المناصب كما ذهبت النزعة السفسطائية، لذلك عمل أرسطو على " تقنية الإقناع بقواعد البرهنة وطرح المنطق الصحيح الخاص بالمعرفة السياسية " <sup>3</sup>، وقد عرّف أرسطو الخطابة على أنها " قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة " <sup>4</sup>، ومعنى هذا أن الخطابة عند أرسطو هي أساس بلوغ الغاية من التجمع الإنساني وتحقيق قيم المواطنة عن طريق تصور الهدف، وقد درس روبول Rupaul الجملة الفاتحة التي استوقفتنا من كتاب الخطابة وانتهى من درسه إلى النتيجة التالية حيث قال: "... ليست الخطابة سوى إحدى تطبيقات الجدل... الخطابة هي تطبيق للجدل من حيث أنها

<sup>1</sup> عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 127.

<sup>3</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 43.

<sup>4</sup> أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد الرحمن البدوي، دار وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، د ط،

تستعمله باعتباره وسيلة فكرية في الإقناع ولكنه وسيلة لا تعنيها البتة عن الوسائل التأثيرية إذا فالجدل والخطابة عند أرسطو صناعتان تتمثلان في انتسابهما إلى الاستدلال الجدلي "...<sup>1</sup>، وتعد الخطابة عند أرسطو ضرورية لتأسيس مفهوم المواطنة في المدينة اليونانية فهي تؤدي إلى تماسك المواطنين فيما بينهم وذلك عن طريق أسلوب الإقناع والجدل وهذا ما أكده أرسطو في كتابه (الخطابة) بقوله: "... الخطابة فرع من الجدل وأيضا فرع من علم الأخلاق يمكن أن يدعى بحق علم السياسة..."<sup>2</sup>، وإذا كان أرسطو قد رفض رفع الديالكتيك إلى مقام المنهج العلمي كما فعل أفلاطون، بل اعتبره رياضة عقلية تعمل على تغطية الصراع بين الطبقة الأرستقراطية وطبقة العبيد فهو يعتقد أن لكل طبقة ماهيتها، فمن الناس من هم أحرار بالطبع (المواطن)، ومنهم عبيد بالطبع لذلك يزعم أن الآثيني هو المواطن الحر وغير الآثيني هو العبد، ويلزم من هذا التحديد أن ليس ثمة مجال للصراع فمن شأن هذا الأخير أن يدور على المتناقضات وعلى تداخلها ومن أجل المحافظة على رفض مشروعية الصراع الاجتماعي رفض مشروعية الديالكتيك الأفلاطوني " <sup>3</sup>.

أرسطو لم يكن هدفه دراسة الأفاويل الحجاجية بقدر ما كان هدفه الأول هو موقع اهتمام الفيلسوف الإغريقي بوضع الخطابة وتحسين الممارسة القولية في المدينة لإيمانه بأهميتها للمواطن والمجتمع فلقد أكد على ضرورة المعرفة من أجل اكتساب الجدل لذلك لا بد لدارس الفلسفة حسن الاستدلال وهذا ما أكدته معظم الدراسات اللغوية مدى الارتباط الوثيق والتاريخي بين الحجاج كأداة للإقناع بواسطة اللغة (الحوار) وبين المواطنة كمفهوم سياسي عند الإغريق ولقد أكد أرسطو على أن الفيلسوف الحاكم يجب أن يكون عالما بفن

<sup>1</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 96.

<sup>2</sup> أرسطو: الخطابة، مصدر سابق، ص 30.

<sup>3</sup> مراد هبة: قصة الديالكتيك، دار العالم الثالث، د ط، 1997، ص 13.

الخطابة وذلك من أجل تأسيس لمفهوم مواطنة مبني على أسس عقلية منطقية معرفية حيث يقول: "... وقد يحتاج الحاكم للخطابة لكي يحفظ مدينته وينتفع في وضع السنن ليس بأن يتخلص الواضع إلى النافعات للمدينة فقط..."<sup>1</sup>، لقد عمل أرسطو على تحسين القيم الجامعة والأخلاقية في المجتمع اليوناني ضد الحجاج السفطائي حيث أكد على قيمة الجدل الفلسفي في تأسيس مفهوم المواطنة متكامل لذلك عمل أرسطو على " بناء منطلقه المعقولة وجعله خادما لقيمة الخير، والخير هو قيمة اجتماعية جامعة"<sup>2</sup>، وإذا عدنا إلى الحجاج الفلسفي الأرسطي فإننا نجد أنه يتكون من ثلاثة مصنفات وهي (المواضيع، التبكيات، السفطائية، الخطابة) حيث اقتنع أرسطو بأن البرهان لا يكفي وحده لفهم الوجود لأن هناك مجالات إنسانية وحياتية ومعرفية وسياسية لا يحكم هذا الجدل إلا ضمن الاحتمال والظن والإمكان لذلك ميّز أرسطو بين " قياسين القياس البرهاني والقياس الجدلي الذي ينتج من مقدمة ذائعة هذه الأخيرة التي يظنها جميع الناس أو أكثرهم أو جماعة الفلاسفة أو أكثرهم أو المشهورين منهم والذين هم في غاية النباهة"<sup>3</sup>، ولقد قام الحجاج عند أرسطو على أركان نذكر منها:

المنهج الجدلي: وهو العمدة في هذا المشروع وبهذا الركن أراد أن يغير الصناعة تغييرا جذريا فالمنهج الجديد لديه هو عبارة عن وسيلة التي يريد أن ينتقل الحجاج وعموما من مجال الظن كما كان عند السفطائيين إلى مجال الحقيقة عند الفلاسفة.

معرفة أنواع النفوس: ومعنى هذا أن الفيلسوف يجب أن يعي نوع الخطاب والأقاويل وأن يختار الكلمات التي تؤثر في السامع وذلك من خلال تأكيد التناسب بين الحاكم المحكوم.

<sup>1</sup> أرسطو: الخطابة، مصدر سابق، ص 12.

<sup>2</sup> حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص 84.

<sup>3</sup> عبد اللطيف عادل: بلاغة الاقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص ص (48، 49).

مراعاة المقدمات: وهذا ما تعلق بما قاله البلاغيون لكل مقام مقال وهو يدعو في هذه إلى ضرورة الانسجام بين المقام والمقال الذي يرد فيه الخطاب " 1.

إن الأفكار الأرسطية المهمة القائمة على الإقناع تمر بمراحل نذكر منها: أخلاق القائل، إدخال السامع في حالة نفسية ما، والقول نفسه من حيث هو يثبت أو يبدو أنه يثبت وهذا الأخير يطلق عليه في اليونانية حجة (اللوجوس) أي الكلام أو عقل وهو " ما بينه الخطاب من سياسة قولية تعتمد وجوه الاستدلال المتمثل في القياس والاستقراء " 2.

### خلاصة:

نخلص في الأخير إلا أن أساس البناء التكويني لمفهوم المواطنة يقوم بالأساس على المبادئ التكوينية الحجاجية وهذا ما سعى إليه أفلاطون من خلال نظامه التربوي وأرسطو من خلال نظامه السياسي حيث رسما الملامح العامة والخاصة للحجاجة الخطابية من خلال تصديهم لسفسطائيين الذين خالفوا سقراط وأفلاطون تحديدا على سكان المدينة الفاضلة منهم، فكانت الجهود التي بدأها سقراط وواصلها أفلاطون وأكملها أرسطو بشكل أكبر حتى آلت بفعل السيرة التاريخية للأفكار إلى تطور كبير في عصر النهضة والأنوار في الغرب.

<sup>1</sup> محمد بن السعد الدكان: تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، مركز غاء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط 1 2012، ص 53.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 54.



## الفصل الثالث:

الدين وتأسيس لمفهوم

المواطنة في العصر الوسيط

**تمهيد:**

تعد مرحلة العصور الوسطى مرحلة أكثر من ضرورية في تشكيل مفهوم المواطنة، مفهومًا مغايرًا للطرح اليوناني القائم على المشاركة السياسية، حيث منحت العصور الوسطى لمفهوم المواطنة بعدًا جديدًا ألا وهو البعد الروحي الذي عمل على إعادة صياغة أسس جديدة للمواطنة أبرزها، التسامح، الأخوة، المساواة، وهذا ما سوف نجده في هذا الفصل سواء كان ذلك في شقه المسيحي أو الإسلامي.

## المبحث الأول: المواطنة والمسيحية

## المطلب الأول: الدين المسيحي وحقيقة المواطنة

كان لظهور المسيحية الأثر البالغ في تغيير حياة الناس وبلورة كثير من المفاهيم السياسية، ولا سيما المتعلقة بالدولة، ونحن نقصد هنا بالفكر السياسي المسيحي هو ذلك الفكر الذي بدأ بظهور المسيحية، وامتد إلى عصر النهضة، ومن مبادئها هي التأكيد على ضرورة خضوع الدولة للقانون الذي يجب أن يسمو فوقها وهو القانون الإلهي، وبهذا أصبح وجود المواطن وحياته مخالف عما كان سائداً من قبل، فتحوّلت حياته من العيش داخل الجماعة كمؤسسة سياسية واجتماعية إلى حياة ضمن الدولة التي بدورها أصبحت " مؤسسة تابعة للكنيسة لذلك طالبت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد وإن تعذرت هذه المساواة في العالم الزمني فهي حقيقة بالنسبة للعالم الإلهي الخالد وتأخذ شكل العلاقة بين الأفراد والخالق " 1 .

لقد جاءت المسيحية إلى العالم بمفهوم جديد لم يعرف له العالم القديم مثيلاً من قبل وهذا المفهوم هو التفرقة بين السلطة الروحية التي تتزعمها الكنيسة والسلطة الزمنية التي تتولاها الإمبراطورية، ولقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح في مقولته المشهورة " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله "، ولذلك كانت الطاعة والولاء متمثل في الثنائية المتمثلة في الكنيسة والتي أساسها السلطة الروحية (الدينية) وتعاليمها مستمدة من الدين المسيحي، والسلطة الزمنية المتمثلة في سلطة الملوك، فالمسيحي بهذا المعنى هو خاضع لنوع من الالتزام الثنائي إلزامه وواجبه مع القيصر وواجبه مع الله، فالمواطنة في الديانة المسيحية مختلفة بشكل واضح وكلي عن الطرح اليوناني لأنها عملت على تأكيد أن العالم الدنيوي

<sup>1</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 60.

فاسد ولا إمكانية لعودته إلى الصلاح، " فالحياة الصالحة على هذه الأرض لا يمكن أن تكون إلا تحضيراً تقريباً وغير واف للحياة الآخرة الصالحة في ملكوت السموات " <sup>1</sup>.

إن المسيحية هي في الأساس ديناً سماوياً يهدف إلى تحقيق خلاص الإنسان وهداياته، وليست فلسفة سياسية مقصودة بها صلاح نظام الحكم، وتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم، ومن ثم فإن هذا التحول ساهم وبشكل واضح في تجديد الأفكار السياسية، ومن بين هذه الأفكار نجد المواطنة، وأن إقصاء هذه المرحلة من تاريخ المواطنة يعد ظلماً كبيراً للمسيحية، لأن الديانة المسيحية أثرت في السياسة الغربية بشكل عميق لأنها في البداية كانت تحمل بصمات الفلسفات السابقة عليها خاصة الفلسفة الرواقية، " فقد كان هناك تشابه واضح بين المثل العليا السياسية للمسيحيين وبين تلك التي أمن بها الوثنيون من قبل ولعل من أهمها إن البشر إخوة لأنهم جميعاً أبناء الله " <sup>2</sup>.

إن سر التثبيت في المسيحية هو أن يقوي الحياة الروحية في المعمود، وأن يستنزل عليه مواهب الروح القدس جميعاً، ولا سيما الشجاعة، فهذا السر يعطي المعمود هويته كأحد أبناء الكنيسة أو مواطنيها وعليه مسؤولية تلك المواطنة كي تكون شاهداً للإيمان وقوياً في الدفاع عنه، إن المسيح بعد أن ذهب إلى السماء ترك الروح القدس يدافع عن المؤمنين ويرشد ويساعد، وقد ظهر روح القدس للمرة الأولى بشكل حمامة التي ترمز للمحبة إذن تجعلنا المعمودية أبناء الله وورثة السماء حيث أكد المسيح ذلك بقوله: "... ليس أحد يقدر أن يدخل ملكوت السماوات مالم يولد من الماء والروح، والله يعطينا النعمة المبررة والحياة الفائقة الطبيعة مجاناً ويدافع من عطفه ومحبتة، لقد كنا خطاة فغفر الله فنصبح أبناء الله وهياكل

<sup>1</sup> عامر ثلجة: المواطنة في الفكر الغربي الحديث، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، نوقشت بتاريخ 3 جوان 2014، ص 36.

<sup>2</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 17.

الروح وأخوة يسوع المسيح...<sup>1</sup>، وإذا كانت المواطنة في الحقبة اليونانية مرتكزة على المشاركة السياسية والانتماء إلى المدينة/الدولة والتي تعبر عن القيمة المعنوية العليا لحقيقة المواطن اليوناني فإن المسيحية قائمة على مفاهيم وقيم روحية خالصة المبنية على أبوة الله وأخوة الناس لذلك اتخذت معاني المحبة وسالنية الطبيعة للجنس البشري، لذلك ارتفعت تعاليم الرحمة والترفق والخير وحسن المعاملة وسعة الصدر وحب الناس، و استنكار أية مسوغات للقسوة والكراهية والعنف في معاملة التابعين يقول المسيح " سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك، وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعدائكم باركوا لأعينكم، أحسنوا إلى مبغضكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر الأبرار والظالمين " <sup>2</sup>، لذلك كان المواطن المسيحي خاضعا لنوع من الالتزام الثنائي الذي لم يعرف قواعده في الفلسفة اليونانية، فلم يكن المسيحي مطالب أيضا بإعطاء ما لله الله، فإذا حدث أن تضارب واجبه مع حاكمه مع واجبه نحو ربه فليس ثمة شك في قيامه بواجبه نحو الخالق دون المخلوق، لذلك كانت المواطنة روحية بالدرجة الأولى أكثر منها مدنية، حيث كانت الواجبات المدنية في المقام الثاني.

لقد عملت الكنيسة المسيحية على تعليم أتباعها فضائل الطاعة والإخلاص وتدريبهم على القيام بواجباتهم بحسبانهم مواطنين، وكان الجديد الذي استحدثه النظام المسيحي كامنا في ما افترضه من وجود طبيعة مزدوجة للإنسان وكذلك وجود رقابة مزدوجة تشرف على الحياة البشرية وتتلاءم مع هذا الازدواج في الطبيعة والمصير، " فالتفرقة بين عالم الروح وعالم

<sup>1</sup> علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار اقرأ، بيروت لبنان، ط1، 1983، ص ص (32، 33).

<sup>2</sup> الإنجيل متى: الإصحاح 5، 43-45.

الوجود الدنيوي، أو عالم البقاء وعالم الفناء هو في صميم مفهوم المواطنة المسيحية وقوامها<sup>1</sup>.

لقد جاءت المسيحية كديانة روحية خالصة حيث يسيطر على الفكر المسيحي قول المسيح " مملكتي ليست من هذا العالم " فالمسيحية دين فقط لذلك عملت على تأكيد السمو الروحي، وأن يكون كل مواطن في داخله على شكل صورة مملكة الله التي أعلنها المسيح وبالتالي فإن المواطن في الديانة المسيحية عليه أن يتحمل الشرور الدنيوية، وينشد السعادة في الحياة الآخرة، فههدف الحياة الروحية يلغي كافة مشاكل الحياة الدنيوية في مقابل أن يستثمر في الماسي والألام لصالح حياته الروحية الخالصة، فالدعوة للهدف الروحي هي دعوة للتسامي الملائكي والتشبه بالقدسين، فمن تعاليم المسيح في موعظة الجبل " سمعت أنه قيل عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاموا الشر بالشر بل من ظلمك على خدك الايمن فحول له الاخر أيضا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فأترك له الرداء أيضا، ومن سخرك ميلا واحدا، فأذهب معه إثنين ، ومن سألك فأعطه ومن أراد أن يقتضي منك فلا ترده " <sup>2</sup>.

إذن فلم يعد العالم الأكبر بالنسبة للمسيحي يعني مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، وإنما صار يعني مملكة روحية مملكة الله الحقبة، التي يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرا يفوق سموه أية حياة، حياة تستطيع أية مملكة أرضية أن تمنحها له، لذلك جاءت المسيحية بما تتضمنه من تصوير الكنيسة قائما بذاته إلى جوار الدولة فعبرت عن الانهيار النهائي لفكرة الإمبراطورية العالمية القديمة، لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتحقق مادامت مفتقرة للمواطنة الدينية، فلم يكن ممكنا لمجموعات من الناس والقبائل والمدن لا تجتمع بينهم روابط قوية كالعاطفة القومية الحديثة مثلا أن يجدوا ما يجمع بينهم ويوحد أمالهم ومصائرهم " إلا دينا

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي ج2، مرجع سابق، ص 80.

<sup>2</sup> الإنجيل متى: الإصحاح 5، 38-39.

واحدا مشتركا فقد انتقى ما يمنح المسيحي من التعاون المخلص مع الإمبراطورية كمواطن من مواطنيها " <sup>1</sup>.

لقد ذهب العقل اليوناني من قبل إلى أن الدولة/السلطة السياسية ذات البناء المؤسس ظاهرة اجتماعية طبيعية وضرورة لازمة تفرضها الحاجات الاجتماعية لذلك كان من حق كل مواطن من أعضاء هذا المجتمع المشاركة في تلك السلطة، وتحمل جزء من مسؤولياتها وواجباتها، بخلاف الدولة المسيحية التي لجأت إلى الخطيئة لتفسير نشأة المجتمع الإنساني، لذلك كانت الحياة الأرضية لا تحقق المواطنة إلا إذا كان ينتمي إلى دولة الكنيسة (المسيحية)، ويؤدي واجباته الدينية " باعتبارها مجرد معبر إلى العالم السماوي يصل الإنسان فيه وبه إلى النجاة والخلص، وكان هذا له تأثير كبير في تشكيل المواطن المسيحي في العصور الوسطى، إن الصبر والتحمل بنفس مؤمنة راضية هو يجعل المواطن جديرا برضا الله عنه، ويؤهله للدخول في مملكته السماوية السعيدة والخالصة " <sup>2</sup>، إن المواطنة والمسيحية لم تكن دوما على وفاق وبشكل فعلي، مادامت المسيحية مجرد دين في جوهرها، والمواطنة كمفهوم سياسي تطورت في العصور القديمة خاصة اليونانية التي لم تعتبر الدين يوما كعامل يساهم في تطورها، لكن مع بروز الإمبراطورية الرومانية تشكلت العلاقة بين الدين والسياسة وأصبحتا وجهين لعملة واحدة، فالمسيحية جاءت نظرتها إلى الحياة مخالفة وبشكل لافت عن المعتقدات القديمة التي أثرت على مفهوم المواطنة لأن المرحلة اليونانية كانت تؤمن أن المواطنة لا تتحقق إلا في ظل الحياة الفاضلة التي تتبع من المجتمع الذي يعيش فيه المرء مع إخوانه، " أما المسيحية فقد عملت على العكس من ذلك هو أن العالم الدنيوي فاسد

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي ج2، مرجع سابق، ص ص (81، 82).

<sup>2</sup> عبد الرضا حسين وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 337.

ولا إمكانية عودته إلى الصلاح، فالحياة الصالحة على هذه الأرض لا يمكن أن تكون إلا تحضيراً تقريباً وغير واف لحياة الآخرة<sup>1</sup>.

إن المواطنة في الدين المسيحي تقوم على السلطة ذات المصدر الإلهي، بمعنى أن السيادة من عند الله أساسها الحق الإلهي الذي أوجد السلطة السياسية هذه الأخيرة هي التي عينت الحكام الذين لهم الحق السياسي في الدولة، بمعنى أن السلطة السياسية مستمدة من التفويض الإلهي فهم النخبة المختارة من الله لتسير المدينة الأرضية " وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة " <sup>2</sup>، لقد حل القانون الإلهي المستمد من العهد الجديد (الإنجيل) محل القانون الطبيعي، وعلى هذا فلقد اعتبروا أن المواطنين قد عاشوا أساساً في حياة مثالية سعيدة تقترب مما وصفه الرواقيون في الطبيعة وبما وصفه سنيكا بالعصر الذهبي، وأن هذا الوضع المثالي تحقق في معيشة الأفراد والمواطنين في خبة عدن، وأن تدهور الأفراد جاء نتيجة عدم طاعتهم للإله، لذلك يجب على المواطن أن يخضع للقانون الإلهي المسيحي، فالمسيحية كديانة جاءت بالمساواة التامة بين مواطنيها ويستشهد في هذا الصدد بولس الرسول بقوله: "... ليس يهودياً ولا يونانياً، ليس عبداً ولا حراً، ليس ذكراً أو أنثى لأنكم جميعاً واحد... " <sup>3</sup>، إن هذه المساواة أساسها أن جميع المواطنين هم أعضاء في المدينة السماوية، فالمساواة في هذا الإطار حتى ولم تتحقق في العالم الدنيوي لوجود العبيد إلا أنها موجودة في الحياة الأبدية، فالمساواة عند المسيحيين مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم المواطنة مادامت أنها تحولت من رباط وظيفي اتجاه المدينة/الدولة في الحقبة اليونانية إلى رباط روحي وثيقي يجمع الإنسانية جمعاء تحت ظل دين واحد ذات التوجه العالمي.

<sup>1</sup> ديريك هيتز: تاريخ للمواطنة، مرجع سابق، ص 81.

<sup>2</sup> فضل محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 249.

<sup>3</sup> حرية تفويج مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص (157، 158).



إن المواطنة المسيحية اعتبرت المواطن ذو طبيعتين متميزتين، أحدهما متعلقة بالروح، والأخرى بالجسد، وأن كلا من الطبيعة تحتاج إلى إشراف، وبالتالي فإن الكنيسة تتولي الإشراف على الأمور الروحية، بينما تتولى الدولة أو السلطة الزمنية ممثلة في الحاكم أو الإمبراطور المشرف على الأمور الدنيوية وتنظيم ما تعلق بها وعليه فإنه يجب على المواطن أن يتجه بولائه لكل من السلطتين كل في مجالها يقول البابا جلازيوس GELASIUS (492. 496) " ميز المسيح بمقدمته بين وظيفة كل من السلطتين بطبيعة نشاط كل منهما ومكانتهما المتميزتين، يعتمد الأباطرة المسيحيون على رجال الدين في خلاص أرواحهم بينما يستخدم رجال الإكليروس الإمكانيات الإمبراطورية لممارسة أمورهم الزمنية ... من هنا يجب أن يظل العمل الروحي بعيدا عن الدنيوي، وبالمقابل فإن من ينخرط في سلك العمل الزمني لا يحق له أن يمارس نشاطا روحيا " <sup>1</sup>، لقد عملت المسيحية على تهديم القيم السياسية التافهة التي تكدست عن طريق الأهواء الدنيوية أو المصالح الاجتماعية لذلك عملت على أن تحل محلها قيم روحية خالصة، فتحل المحبة محل العدالة، والتوبة محل الرفعة، وقد كانت دعوة المسيح دائما إلى ضرورة " أن يظل المسيحيون متحدين بتضامن أقوى من جميع الروابط الدنيوية تضامن يقيم بينهم مدينة مثالية غير مرئية في صميم ذاته من مدينة الدنيا هذه إنها مدينة الله " <sup>2</sup>، وإذا كانت المواطنة في طرح اليوناني قائمة على المشاركة السياسية والفضيلة والطبقية، فإن المواطنة في الديانة المسيحية مرتبطة بمفاهيم إنسانية أساسها المحبة التامة دون تفرقة بين أفرادها، فالمحبة تعد أعظم الفضائل الأخلاقية وهي أساس بناء العلاقات الاجتماعية بين البشر، فمن أجل دين عالمي هناك مواطنة عالمية تتوحد فيها الشعوب على أساس الأخوة والمحبة والمساواة ودون أي تمييز على أساس

<sup>1</sup> رأفت عبد الحميد: الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2002، ص 23.

<sup>2</sup> جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص ص (144، 149).

اللون أو العرق أو المكانة الاجتماعية فكلنا أبناء الله فالمحبة هي علاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وأخيه الإنسان، فالدولة المسيحية بزعامة البابا هي التي تقرر أن المواطنة مبنية على أساس الدين المسيحي هي القادرة على توحيد البشر في " أمة واحدة لها دين واحد ومذهب واحد ولغة واحدة وكنيسة واحدة، فالدين الواحد هو المسيحية، أما المذهب فهو الكاثولوكية، وأما اللغة فهي اللغة اللاتينية، والكنيسة هي كنيسة روما " <sup>1</sup>.

إن مبدأ الوحدة هو جوهر الله وحده ويصبح الجنس البشري واحد عندما يتحد مع بعضه البعض في إطار دين واحد ودولة واحدة فالمسيح يمثل المواطنة العالمية فهو مبعوث إلى البشرية جمعاء حيث دعى إلى مواطنة أو اليهودي أو العبيد أو الأحرار أو الرجال أو النساء أو الأبيض أو الأسود فالجميع سواسية، مادام أن المسيحية تدعو إلى لم الشمل جميع البشر دون استثناء تحت راية دين واحد، فالمواطن في الدين المسيحي لا يهم مولده ولا نسبه بقدر ما يهم درجة إيمانه وطاعته.

وعليه لا يمكن إنكار الدور الإيجابي للمسيحية ولو على نحو غير مباشر في صياغة وتطوير مفهوم المواطنة، حيث سجلت المسيحية أول صرخة لتحرير الإنسان من ريقه العبودية واستبداد الحكام واختلاط السلطة بأشخاصهم حيث نادى بترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله، إذ تضمنت هذه الكلمات دعوة المسيح إلى الفصل بين علاقة المواطن بالسلطة وعلاقته بخالقه، فولدت بذور حرية العقيدة وتبلورت كذلك الدعوة إلى احترام السلطة الدنيوية ما لم تخرج عن القوانين الإلهية وإلا حق للأفراد عدم طاعتها وأن " كل سلطة لا تمارس في سبيل الخير والعدالة تفقد كل أساس وبالتالي أي حق في الطاعة وتكف عن أن تكون سلطة عادية تمارس بشكل عادي " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية " العروبة الإسلام والغرب " مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط4 2012، ص ص (111، 112).

<sup>2</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 29.

لقد عملت المسيحية على ترسيخ دعائم جديدة لمواطنة دينية أساسها " العدل بين الناس وواجب الرحمة والبر والإحسان ببني الإنسان وطرح المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالإنسان في ذاته جدير بالاحترام باعتباره إنساناً لا أكثر فالناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم وإليه يرجعون حيث يحاسبون عن أعمالهم الدنيوية " <sup>1</sup>، بالرغم من التحول الكبير الذي طرأ على مفهوم المواطنة في الديانة المسيحية والتي تعد حلقة ضرورية من تاريخ الفكر السياسي الإنساني إلا أن هذا المفهوم لم يرتقي إلى المستوي المطلوب حيث ما زال في مراحله الأولى مادامت هذه المواطنة مبتورة من قيم ومفاهيم لم تظهر إلا مع العصر الحديث و المعاصر.

### 1. المواطنة المؤجلة في فلسفة القديس أوغسطين Augustin: (354، 430م)

يعد القديس أوغسطين من أهم المنظرين لمفهوم المواطنة الدينية في الفكر الفلسفي المسيحي، وذلك في إطار من ازدواج السلطتين فقد جاءت جل آرائه السياسية مدعومة لسلطة الدينية، فهو يقترب من الفيلسوف اليوناني أفلاطون من حيث أن كلاهما تأثرا بالتدهور الموجود في عصرهما، وكلاهما سعى إلى الوصول بالمواطن إلى الحياة الفاضلة في ظل وضع مثالي، فهو يعد مؤسس لمفهوم المواطنة الإيمانية انطلاقاً من تعاليم الدين المسيحي، فلب نظرية أوغسطين السياسية هو تعليمه الخاص بالفضيلة، التعلم الذي يمتلك جذوره في كل من التراث الفلسفي، وتراث الكتاب المقدس، فالإنسان حسبه حيوان اجتماعي المزود وحده بالكلام، والذي يستطيع أن ينخرط في علاقات كثيرة متعددة مع الآخرين، ولن يبلغ كماله ولن يحقق حاجاته إلا إذا ارتبط مع أقرانه، وتكوين مجتمع سياسي مهم، وإذا كان أفلاطون يرى أن الدولة تكونت نتيجة قصور الفرد عن تحقيق حاجياته بنفسه، فإن أوغسطين يرى أن عامل الحب هو أساس تكوين الدولة حيث يرى " أن المدن الموجودة هي تجمعات

<sup>1</sup> فايد دياب: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 29.

من موجودات عاقلة لا ترتبط معا عن طريق تسليم عام بالحق، بل عن طريق اتفاق عام على موضوعات حُبهم بغض النظر عن خاصية هذا الحب و خيرية أو شرية موضوعاتها، إن خلاص الإنسان بما في ذلك خلاصه السياسي لا يأتي له من الفلسفة كما كان يعتقد أفلاطون بل يأتي من الله إذ أن النعمة الإلهية ليست العدالة البشرية هي رابطة المجتمع وهي المصدر الحقيقي للسعادة " <sup>1</sup>.

إن تكوين مجتمع سياسي حسب أوغسطين هو أكثر من ضرورة لأن المواطن لا يمكن أن تتحقق وطنيته إلا إذا ارتبط مع أقرانه وسعى إلى بلوغ الفضيلة هذه الأخيرة التي تصف المواطن من حيث هو مواطن، وتصرف كل المواطنين إلى غاية أو صالح المدينة العامة والتي هي العدالة، فلقد أسس القديس أوغسطين لمفهوم المواطنة على أساس حقيقة الوجود المبنية على موضوع الإيمان والعقل، وهذا ما تدلهم على غايتهم الحق، فالإيمان يعد شرط ضروري لبناء مدينة المواطنة، فالفلسفة حسبه عاجزة عن تحقيقها، وأن الدين هو الذي يؤدي إلى فهم حقيقة الوجود سواء عن الله أو النفس أو السياسة، ولن يتحقق مفهوم المواطنة إلا في ظل المسيحية والإيمان بها، هذا الإيمان لا يوجد حسبه إلا في العقل لذلك عمل القديس أوغسطين على دعوة فهم العقائد الدينية بواسطة العقل ووفق شعار " تعقل كي تؤمن "، حيث يري القديس أوغسطين أن الشك في العقل معناه الشك في المعتقدات الإيمانية وفي الله حيث يقول " إن للإنسان فوق الحس عقلا يمكن من خلال إدراكه إدراك الحقائق المجردة التي لا تتغير بتغير الأفراد، بل هي واحدة لدى كل من يفكر، وبحث الإنسان عن هذه الحقائق هومن أجل تحقيق سعادته، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب، وكلما جسد الإنسان في ذاته هذه الطهارة أدرك الحقيقة الإلهية إدراكا واضحا، ومن هنا يصبح

<sup>1</sup> ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديديس حتى إسبينوزا، مرجع سابق، ص ص (269، 270).

الإلهام أو الوحي مصدرا قويا للمعرفة الصحيحة، لأن من يريد أن يدرك بعقله مسألة ما لابد أن يبدأ بالعقيدة أولا " <sup>1</sup>.

## 2.1. المواطنة بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية:

إذا كان الإنسان حسب أوغسطين هو ذلك الكائن العاقل الذي يتكون من جانبيين إحداها روحي والآخر مادي، فإن طبيعته الإنسانية هي مزدوجة بمعنى أنه ينتمي إلى عالمين، عالم مفارق له هو العالم السماوي عالم الجمال والخير والحب والوحدة والانسجام والتوافق، وبين عالم مندمج فيه هو العالم الأرضي الذي تسوده الشرور منذ أن عصى آدم الله، لذلك فتاريخ البشرية حسب أوغسطين هي الصراع بين العالم السماوي والعالم الأرضي، فالدولة حسبه مؤسسة أكثر من ضرورة لتحقيق الاستقرار، هذا الأخير مبني على الفكر والعاطفة، فالمواطنون هم مجموعة من الكائنات الرشيدة متحدين في الأخوة نتيجة الحب المشترك لنفس الأشياء حيث يقول القديس أوغسطين "... إنه تجمع عدد كبير من الكائنات العاقلة المتحدة من خلال مشاركتها المنسجمة في ما تحب..." <sup>2</sup>.

إن حقيقة الوجود الإنساني قائم بالدرجة الأولى على رابطة الحب حيث تجسدت هذه الفكرة من خلال مثاله التالي حيث يقول: "... حشد عمومي لحضور عمل مسرحي، ويجتمع المتفرجون الذين يجهلون بعضهم البعض دون أن يشكلوا مجتمعا، إلا أنه إذا كان أحد الممثلين ذا مواهب فإن الإعجاب المشترك به يؤلف فيما بينهم تعاطفا متبادلا وإذا صاروا يتبادلون الحب فما ذلك إلا بسبب الممثل الموهوب الذين اشتركوا في حبه..." <sup>3</sup>، فالحب

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 164.

<sup>2</sup> فرانسوا شتاليه وجماعة من المؤلفين: معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 1997، ص 144.

<sup>3</sup> علي زيغور: الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصر النهضة والإصلاح، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1998، ص 177.

يعد عامل مهم في تأسيس المواطنة عند القديس أوغسطين فهو " الرابطة الاجتماعية والصلة بين الأفراد والمؤسس للمجتمع " <sup>1</sup>، ولقد ميز أوغسطين نوعين من الحب، الحب الأول هو الذات لذاتها، أي حب النفس وهذا الحب كون المدينة الأرضية، أما الحب الثاني فهو الحب الإلهي وهو الذي صنع المدينة السماوية يقول أوغسطين " قسمنا الجنس البشري إلى طائفتين أوليك الذين يحيون حياة الإنسان وهؤلاء الذين يحيون حياة الله، وأطلقنا على الفرقين اسما رمزيا هو المدينتين، ونعني بهما مجتمعين بشرين أحدهما قدر له أن يعيش إلى الأبد مع الله والآخر قدر له أن يتحمل عذابا أبديا مع الشيطان " <sup>2</sup>، ومن هنا فالإنسان حسب أوغسطين قائم على دعامتين إحداها دينية وأخرى دنيوية، فالأولى تعمل على خلاصه وسعادته وتحقيق مواظنته على مستوي المدينة السماوية، والثانية تعمل على تحقيق وجوده على مستوي المدينة الأرضية، فعلى الرغم من أن البشرية حسب أوغسطين تنقسم إلى مدن وأمم كثيرة تختلف كل مدينة وكل أمة عن الأخرى بوضوح عن طريق قوانينها وعاداتها، ومن حيث اللغة و العادات والتقاليد إلا أن الكتاب المقدس حسب أوغسطين لا يميز إلا بين مدينتين هما مدينة الله أو المدينة السماوية، والمدينة الأرضية أو مدينة الشيطان كما يطلق عليها وهذا ما تجلى في قوله " ومع أن الأمم المنتشرة فوق سطح الأرض متنوعة المعتقدات والعادات واللغات والأخلاق والسلاح بشكل غريب فلا تكون سوى مجتمعين بشرين بينهما الكتاب المقدس مدينتين، مدينة البشر للذين يهون العيش بسلام بحسب الجسد، ومدينة الله الذين يهون العيش بسلام بحسب الروح، وحتى يتحقق أمنية هذه وتلك تعيش كل منهما بسلام حسب طريقتهما الخاصة " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أوغسطين: مدينة الله، ج3، الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 2 2007، ص 101.

<sup>2</sup> زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند أوغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 1992، ص ص (170، 171).

<sup>3</sup> أوغسطين: مدينة الله ج2، مصدر سابق، ص ص (156، 157).

إن التميز بين المدينتين أساسه الحب والفضيلة فالمدينة السماوية " مدينة الله " يسودها حب الله فهي مدينة كل المسحيين والعابدين للإله الحقيقي، إنها تتكون من مواطنين إلهيين وقد توصف حياتها كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله، توجد فيها العدالة الحقيقية والمواطنة الحقيقية لأنها نموذج مدينة الله الكاملة الموجودة في السماء، فهي قائمة على التماسك بتعاليم المسيح لذلك فهم يعيشون حياة فاضلة، وهناك المدينة الأرضية التي يرشدها حب الذات وهي تعيش وفق شهوات الجسد، فالمدينة الأرضية بمعناها الواسع والأكثر شمولاً تتميز بتصنيعها للمواطنة يقول أوغسطين "فحب الذات إلى حد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية، إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها، أما الثانية فتتمجد في الرب، الأولى تبحث عن مجد مجموعة من البشر، أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير الذي هو مجدها الأكبر " <sup>1</sup>.

إن الإله المسيحي هو الإله الوحيد الذي يستطيع بناء المدينة الإلهية أي مدينة الله، لذلك رأي أوغسطين إن المدينة الإلهية تتأسس في الحياة الأبدية على يد جماعة اختارها الله ورحمهم برحمته ليجعلهم مواطنين في مدينته هذه المواطنة قوامها المحبة والرحمة والمودة لأنها قائمة على القيم الدينية التي أساسها الروح ويمكن بلوغها عن طريق الطاعة، وفي مقابل ذلك نجد المدينة السماوية التي تتأسس في الحياة الأرضية الزائلة على يد جماعة أخرى تمارس فيها نشاطها الإنساني، مواطنوها يعيشون على محبة الذات وملذاتها، تابعين لسلطة السلطان يقول أوغسطين "إن المدينة الأرضية متلهفة للتسلط على الشعوب تسيطر عليها غريزة التسلط " <sup>2</sup>.

إن أوغسطين لم يعالج المواطنة من جانبها السياسي مثل ما فعل فلاسفة اليونان (أفلاطون، أرسطو)، وإنما جاءت ضمن نتيجة اهتمامه بمعالجة الأمور الروحية في العالم الدنيوي،

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 168.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 170.

فرأى أن المواطنة الروحية منبعها الكنيسة المسيحية غايتها تحقيق الوحدة بين المؤمنين في العالم الذين هم أقرب إلى أن يكونوا مواطنين في مدينة الله، وهذه هي نقطة تحول في تاريخ المواطنة باعتبار أن المؤمن أو المواطن هو من يخضع لسلطة الكنيسة وأن ينفذ أوامرها، أما الحاكم فهو خاضع لسلطة الله والتي هي وصاية على المواطنين، أما العبودية فهي عقاب من الله يجب أن يستقبل برضاء وهو رق الجسد فقط وليس الروح حيث أن الروح طليقة يقول أوغسطين " إذا انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية ووطننت أن حياتك خلو من كل ثنائية فلن تحيا لأن غضب الله سيحل عليك، وقد خرجت عن وحدة المسيح، عش في الكنيسة حياة صالحة، فلا تؤذيك أخطاء الآخرين طالما أن لكل إنسان مسؤوليته الخاصة " <sup>1</sup>.

ولكي تتحقق المواطنة فلا بد أن تكون الدولة التي تدير شؤون المواطن عقيدتها المسيحية التي توحد بين مواطنيها تسمو بينهم المحبة، فأبناء المدينة السماوية هم أبناء الله يعيشون كالإخوة في سلام دائم خالي من أي نزعة ذاتية، تتحقق بينهم العدالة ويقومون بواجباتهم الملزومون بها، وكل دولة تخرج عن الدين المسيحي هي دولة ظالمة، فأوغسطين يؤكد أنه عندما يتصل الدين المسيحي بالمواطنين تتحقق السعادة في الدنيا والأخرة، حيث يسعى بدوره إلى فرض تعاليم الدين المسيحي على الإمبراطورية من أجل أن تسود المحبة بين مواطنيها، وتتحقق السعادة الأبدية وبالتالي المواطنة حيث يقول: "... سبب سعادة الملائكة الصالحين اتحادهم بالله وشقاء الشياطين بالتخلي عنه..." <sup>2</sup>.

إن المدينة السماوية تضمن التآلف بين المسحيين هذا التآلف أساسه المحبة بالدرجة الأولى فهي تذهب بالحقد وأثره، وتمنع الشر الظاهر، وتشفي الشرير من شره الباطن، فينقلب إنسانا

<sup>1</sup> أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ترجمة الخور يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1 2004، ص ص (69، 70).

<sup>2</sup> أوغسطين: مدينة الله، ج2، مصدر سابق، ص 66.



طيبا مسالما نافعا للمجتمع، إن عائلة البشر الذين لا يحيون بالإيمان تتبع سلاما أرضيا صرفا تجاه ضيور الحياة الزمنية ومنافعها، أما المدينة السماوية تجمع بين المواطنين من كل الشعوب بالرغم من تنوع اللغات، مجتمعا على سفر مثلها ولا هم عندها مهما تباينت الأخلاق والقوانين والمؤسسات، وكل ما يساعد على الحصول على السلام الأرضي والاحتفاظ به يقول أوغسطين " إذا وجب الوصول إلى شيء من التجانس والتوافق بين أصوات مختلفة ومتنافرة في الآلات الموسيقية حتى على حساب السمع المرهف، وإن كان تعيين النغم يوحد بين الأصوات الأكثر تباينا فمن الضروري تأمين التجانس في النظام العام في صفوف المجتمع العالي والمتوسط والفقير تأمينا لوحدة المواطنين، لأن التجانس المستدين يشبه الاتحاد في الدولة وهو نوع من الرباط الضيق الذي يضمن لها بحق وقوة على استمراريتها التي لا يمكن أن تتحقق بلا عدالة " <sup>1</sup>، ونعني سلام الإنسان مع الله طاعته في الإيمان تحت رعاية الديانة المسيحية والسلام بين الناس يقوم على توافق منظم والسلام البيني الذي يقوم ما بين أهل البيت على نوع من التعاقد وتنظيم الإدارة والطاعة والسلام في المجتمع كل هذا " يتحقق بواسطة التعاون والخضوع للسلطة منظمة وسلام المدينة السماوية هو نظام وتوافق في جماعة الله وتبادل فرح مشترك بالله والنظام هو قبول الكل بما يضع كل إنسان في محله وإن تباينت الأمور أو توافقت " <sup>2</sup>.

إن المواطنة في المدينة الأرضية تسيطر عليها الأناية وتغلب شهوة السلطة على حياة الحاضر الإنسانية وسلطتها السياسية وأخلاقها وتاريخها، ويراهم أوغسطين بأنها تعددية شعب يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها في نفس المصالح، أما المدينة الإلهية فهي قائمة على مواطنة المحبة محبة الله وتهيمن عليها روح العطاء والتضحية وإنكار الذات

<sup>1</sup> أوغسطين: مدينة الله، ج2، مصدر سابق، ص 91.

<sup>2</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2012، ص 136.

وهذه "المحبة الربانية هي قاعدة تنظيم المدينة ومرتكز حياتها وهو ما كان سائدا في الحضارة السماوية التي سبقت مجيء المسيح والتي أصبحت تتمثل بعد مجيئه في جماعة المسحيين المؤمنين بالروح القدس ووحى الله " <sup>1</sup>، وينقسم المواطن حسب أوغسطين إلى نوعين، النوع الأول هم من يعيشون كمواطنين ويكابدون العقاب الأبدي مع الشيطان لجرهم وراء الشهوات الجسد ومطالبه الحسية، أما النوع الثاني فهم من يعيشون وفقا للمنهاج الذي يرسمه الله فينالون الخلود معه ويسكنون مدينة الله معه الملائكة والقدسين والشهداء وعلى الرغم من التعارض والاختلاف بين المدينتين إلا أن أوغسطين لم يرفض المواطنة الأرضية ولا يدعوا إلى إلغائها وقوله بإمكانية انتقال أهل المدينة الأرضية إلى المدينة السماوية، وارتقاء الحاضرة الأرضية وبلوغها مرتبة الكمال مشترطا بذلك وجود هيئة أرضية ترشدهم سواء السبيل وتقودهم إلى طريق الخلاص وهذه الهيئة هي الكنيسة لأن هذه الأخيرة جزء من المدينة الإلهية المقيمة على الأرض مؤقتا " بوصفه أسيرا أو غريبا لكنه يستمد حيويته في أسره وغربته من قوة عقيدته وعمق إيمانه، ويوجب أوغسطين على الحاضرة الأرضية اعتناق المسيحية إذا ما أرادت بلوغ الكمال ليربط بين السلطة السياسية والإرادة الإلهية " <sup>2</sup>.

إن الديانة المسيحية هي الضامن الوحيد لجمع شمل الشعوب تحت راية واحدة وتحقيق مواطنة عالمية قائمة على دين واحد يقول أوغسطين " توحد بين المواطنين والشعوب بأسرهم مذكرة إياهم بأنهم من أصل واحد " <sup>3</sup>، وإذا كانت المواطنة في المجتمع اليوناني قائمة على الزام، أي ضرورة مشاركة المواطن الحر وتفرغه للحياة السياسية، فإن المواطنة عند القديس أوغسطين أساسها الإرادة الحرة، فالمواطن ينتمي لأي من المدينتين بإرادته وفقا لطبيعة المحبة المسيطرة عليه والتي توجه أعماله " أما الكنيسة فإنها المؤسسة التي تأخذ بيد

<sup>1</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 353.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 353.

<sup>3</sup> أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، مصدر سابق، ص 72.

المواطن وتساعده في التوجه نحو الله وتغلبه محبته على حب الذات والشورر الدنيوية المرتبطة بها " 1.

إذن لا يمكن أن تلغي المواطنة في مدينة الله المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت، وإنما تحافظ عليها وتكملها، وهو ما يطابق تماما لموقف أوغسطين هو المواطنة التوأم الدقيقة التي يدرج عن طريقها المرء بوصفه عضوا من أعضاء مدينة الله دون أن يتوقف عن تنظيم حياته الدنيوية المؤقتة داخل إطار المجتمع المدني، ووفقا إلى الحد الذي يتخلص لهذا الموقف من سلطة المدينة ويحتفظ بجزء أساسي من حياة الإنسان من أجل سلطة أعلى فإنه يمثل انتقالا من التراث الكلاسيكي حيث يقول أوغسطين " إن مدينة الله المجيدة سواء كانت تتابع حبتها وتعيش إيمانها بين الأمم في الأبدية التي تتوق إليها بصير حتى يعود الفضاء إلى العدل والذي سنتظر به أخيرا هذه المدينة، سلام تام تعهدت الدفاع عنها من أناس يفضلون ألتهنم عن مؤسسها الإلهي " 2.

إذن فالمدينتان تلتقيان في الحياة الراهنة ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها، ولكن الاختلاط ظاهري بالرغم من هذه المشاركة، ذلك بأن الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي، فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية معا " 3.

إن المواطنة الأرضية حسب أوغسطين هي مواطنة مؤجلة ما دامت أن المواطنة الحقيقية لا تتجسد إلا في مدينة الله لأن الحياة المشتركة بين المواطنين في المدينة الأرضية ماهي

<sup>1</sup> حورية تفويق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص (171، 172).

<sup>2</sup> أوغسطين: مدينة الله، ج1، مصدر سابق، ص 9.

<sup>3</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 49.

إلا حياة مؤقتة فهم يعيشون فيها كالغرباء الذين ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى أرضهم وأصلهم يقول أوغسطين "... وتلك هي حال من يفضلون ما يريدون على ما يريد الله نابذين الاستقامة، عائشين في فساد قلوبهم يقدمون إلى الله القوانين معتبرين أنهم من خلال ذلك يكتسبون مساعدة الله، لا لكي يشفوا من أمراضهم الروحية، بل إشباعا لرغباتهم الآثمية، تلك هي صنعة أبناء مدينة الأرض..."<sup>1</sup>.

ولقد بين أوغسطين كيفية نشوء المدينة الأرضية وذلك من خلال قوله "... وكانت الأرض كلها بلغة واحدة وكلاما واحدا، وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنعار فأقاموا هناك، وقال بعضهم لبعض تعالوا نصنع لبنا وننضجه طبخا، فكان لهم اللبن بدل الحجارة، والخمر كان لهم بدل الطين وقالوا تعالوا نبني لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء، ونقم لنا اسما لكي لا نتبدد على وجه الأرض كلها، فنزل الرب ينظر المدينة والبرج الذي كان بنوا آدم بينونه وقال الرب هو ذا شعب واحد ولجميعهم لغة واحدة، وهذا ما أخذوا يفعلونه والأن لا يتفنن عما هموا به حتى يصنعونه هلم نهبط ونبلبل هناك على وجه الأرض كلها وكفوا عن بناء المدينة، ولذلك سميت بابل، لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها ومن هناك شنتهم الرب على كل وجهها..."<sup>2</sup>.

إن المدينة الأرضية حسب أوغسطين قائمة على حب الذات بخلاف مدينة الله القائمة على حب الله، فالمدينة الأرضية تحمل الشرور فهي قائمة على الاستغلال فهي تبحث عن السلام وتسعى إلى إقامته بين مواطنيها، فتنشأ بين مواطنيها إرادة موحدة تمكنهم من التمتع بالذات، ولقد أكد أوغسطين أن أبناء مدينة الأرض أي مواطنيها تجمعهم غاية واحدة وهي تحقيق السعادة الدنيوية، وهذه السعادة هي التي تجمع بينهم في مجتمع واحد، حيث شبه أوغسطين مواطني مدينة الله بالأرض العطشى لله، بخلاف مواطني مدينة الأرض والذي شبهها بالمياه

<sup>1</sup> أوغسطين: مدينة الله: ج2، مصدر سابق، ص 226.

<sup>2</sup> المصدر نفسه: ص 120.

المرّة، أو مياه المرارة حيث يقول "... إن أبناء مدينة الله (السماء) هم إخوة في سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية والخاصة، بل تسوده تلك الفضيلة التي تجعل الجماعة قلبا واحدا والتي تحقق الوحدة الكاملة ألا وهي طاعة التقوى...<sup>1</sup> "، يتحقق إلا في ظلها، فهي مركز السلام الأبدي الشامل، فكل مجتمع آمن هو مجتمع يسير نحو تحقيق قيم المواطنة في ظل دولة الله، وأن يتصرف كل مواطن وفق القانون الذي هو أساس تحديد الحقوق والواجبات فكل " الناس فيها يعيشون في سلام بغض النظر عن ألوانهم وأجناسهم إنها مدينة المؤمنين جميعا بالمسيحية، وبذلك تتحقق المدينة العالمية التي يحب فيها الفرد الإنسانية جمعاء كما يحب أبناءه وأقرباءه، فالحب الإلهي هو وحده القادر على إزالة الفوارق بين البشر والدول لأنه فوارق غير إلهية وغير أبدية، ويتحقق هذه المدينة الربانية تصبح تريد للغير مثلما تريده لنفسها تحب الجار وتحترمه، وتقدره، إنها مدينة المسيح رئيسها ومؤسسها هو المسيح، إنها مدينة الإيمان والشعوب المؤمنة والأناس الورعين " <sup>2</sup>.

لقد سعت فلسفة أوغسطين السياسية إلى بلوغ الغاية الأسمى وهي تحقيق مواطنة متكاملة أساسها الفضيلة والأمن والسلام والحب والأخوة والكمال الروحي تجمع المواطنين تحت راية دين واحد وإله واحد.

<sup>1</sup> زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند أوغسطين، مرجع سابق، ص ص (170، 171).

<sup>2</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 174.

## 2. المواطنة الروحية عند القديس توما الإكويني (1225، 1274 م):

يحتل القديس توما الإكويني THOMS AQUINS مكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي بوصفه الأكثر شهرة من كل الأرسطين المسيحيين، لقد فهمت فلسفته السياسية الخاصة جدا على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدى الوحي المسيحي، أو بصورة أدق هو تعديل لفلسفة أرسطو وتراث سابق للفكر الغربي الذي يمثله أباء الكنيسة وأتباعهم في العصور الوسطى، إذ يمكن القول أن " فلسفة أرسطو السياسية تم تأويلها من طرف توما الإكويني وفق منظور الإيمان المسيحي، وإصلاح اللاهوت عن طريق الفلسفة الأرسطية حيث حاول أن يجعل الفلسفة اليونانية منسجمة مع الدين الموحى به " <sup>1</sup>.

لقد عمل القديس توما الإكويني على بذل جهود كبيرة لتطويع المسيحية لأفكار اليونانية الرومانية، حيث عمل على بعث أفكار أفلاطون وأرسطو والصراع بين السلطتين، كما أن جهده ينصب على ضرورة التوفيق بين ما تتادي به المسيحية من ضرورة الإيمان ومع ما يتماشى مع ضرورة التقدم واستخدام العقل، أي " ضرورة التوفيق بين الإيمان والعقل حيث أكد أنه لا وجود لتعارض بين الدين والعقل مادام جميعها مصدره الله " <sup>2</sup>، لقد اعتبر توما الإكويني المجتمع البشري مجتمعا طبيعيا مزودا بقوة حقيقية غير عسية على الإدراك البشري، لأن هذا الأخير نابع من المشروع الإلهي بمعنى أن المجتمع الإنساني هو من صنع الله بشكل كلي، وهو ذات اتجاه روحي يستمد هويته من خلال السعي نحو تحقيق الخير الأسمى والذي أساسه القانون وقوة المدى الزمني وشرعية السلطة السياسية، فبناء توما الإكويني لمذهب الحق الطبيعي المتجذرة عنه يقدم من خلاله أساسا لاهوتيا لفكرة الشمولية ويبنى بطريقة نموذجية مفهوم الدفاع عن النظام وفي الوقت نفسه مفهوم إدخال فكرة المدينة للدولة، " إن فكرة النظام السياسي عند توما الإكويني يقترب من المواطنة التي

<sup>1</sup> ليو شتراوس جوزيف كروبيسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 363.

<sup>2</sup> حورية تفويق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 178.

أسسها الخير الجماعي ويستمد سلطته من قدرته على فرض نفسه وفقا للحق ضد المصالح الفردية " <sup>1</sup>.

## 1.2. الدولة والقانون الطبيعي والتأسيس لسؤال المواطنة عند توما الإكويني:

يرى توما الإكويني أن الدولة هيئة موحدة بتنظيم أفرادها مثلها مثل الجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به توجد وحدة النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل ولكنها تصدر فيها عن الغريزة، أما في الجماعات الإنسانية فهي تعود بالأساس إلى العقل والإرادة، وبهذا المعنى فهي ضرب من التعاقد، وإذا كان القديس أوغسطين قد أكد أن المواطنة الكاملة يمكن أن توجد خارج المسيحية حيث عرف الدولة على أنها اتحاد أفراد عاقلين لأجل الاستمتاع بما يحبون، لكن القديس توما الإكويني يرى أن "القانون الطبيعي هو أساس الاجتماع الإنساني، وقد أوجده الله مدنيا بالطبع وحاصلا على مبادئ الخير والحق، وان غاية الاجتماع هو استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما أنه إنسان " <sup>2</sup>.

لقد كانت فلسفة توما الإكويني السياسية مستمدة من الطرح اليوناني وهو أن المجتمع الإنساني نشأ لضرورة استكمال الفرد لطبيعته العاقلة وتحقيق إنسانيته، فالهدف من وجود المجتمع بالأساس هو تحقيق حاجيات الإنسان وتحقيق المنفعة المتبادلة، فالدولة تأسست بالضرورة على تحقيق الكمال الإنساني بالدرجة الأولى وذلك عن طريق توفير ما لا يستطيع تحقيقه، وإذا كانت الدولة تهتم بالجانب المادي أي إشباع الحاجيات المادية من المشرب والمأكل وغيرها، فإن الكنيسة تهتم بتحقيق الكمال الروحي باعتبار أن الإنسان يتكون من جانبين مادي وآخر روحي، وهنا نلمس التأثير الكبير بالفكر السياسي اليوناني خاصة

<sup>1</sup> برتران بادي: الدولتان الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجم نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 1996، ص 28.

<sup>2</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 163.

أرسطو، ولقد قسم توما الإكويني المجتمع إلى فئات أو يمكن القول عليها طبقات حيث تأتي في المرتبة الأخيرة فئة الصناع والمزارعين والعمال بصفة عامة ودورهم يقتصر على تحقيق كل المتطلبات الضرورية للحياة، أما الفئة الثانية في المجتمع الإكويني فهي الجند ودورهم يقتصر على الدفاع عن المدينة من كل اعتداء خارجي، أما الفئة الأخيرة وهي ليست طبقة الحكام أو الفلاسفة مثل ما نجده في فلسفة أفلاطون وأرسطو، بل نجد فئة رجال الدين الذين يساهمون في نشر تعاليم الدين المسيحي وإحياء العادات والتقاليد الدينية، لكن هذا التقسيم لا يعني إقصاء السلطة السياسية المتمثلة في الحاكم أو السلطان فهو حسب أكثر من ضروري لتشكيل الدولة فهو بمثابة الروح بالنسبة للجسد، ولقد شبه بالريان الذي يجر السفينة إلى بر الأمان، فهو الذي يسعى في حدود سلطته إلى تحقيق المواطنة لكن ليس بذلك المفهوم اليوناني، بل بالمفهوم الديني من خلال إخضاع الدولة لسلطة الكنيسة وليس العكس، فاللاهوت المسيحي حسب توما الإكويني لا يعلو على سلطة العقل بل هو مكمل له، فالمدينة الإيمانية مكملة للمدينة المدنية وهما نابعان من التشريع الإلهي، فالكون عنده عبارة عن نظام مرتب يمتد في درجات تبدأ من الإله وتنتهي عند أدنى المخلوقات، حيث يعمل كل كائن بدافع داخلي مستمد من طبيعته مجاهدا في سبيل الخير والكمال الملائم لطبيعته من المخلوقات، حيث يؤكد توما الإكويني على أن كل فرد ينتمي للدولة له قيمته مهما كانت وضعيته الاجتماعية حيث له حقوق وعليه واجبات، فالمواطن حسب الإكويني لا يملك جسدا فقط بل روحا فهو من مخلوقات الله بل خلقه على هيئته يقول توما الإكويني:

"... خلق الله الإنسان على صورته، على صورته خلقه ذكر وأنثى خلقهم..."<sup>1</sup>

فالقوانين السياسية تستند على حياة المواطن، فالمواطنة تقتضي الخير العام للجميع لذلك أسس توما الإكويني الدولة على أساس تكامل اجتماعي مادي روحي معا، فالدين المسيحي

<sup>1</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، ج2، الفصل السادس، المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، د ط، 1882، ص 513.



هو قانون الدولة الذي يسعى إلى تنظيم المجتمع تنظيمًا شاملاً حيث يهدف إلى تحقيق مواطنة مبنية على تنظيم حياة المواطنين الخاصة والعامة ويمنع أي فئة من ممارسة مهمتها دون تدخل السلطة الدينية المستمدة من القانون الإلهي، فلقد استطاع الإكويني أن يوفق بين حقيقة الفلسفة والإيمان المسيحي، فالإنسان جوهر روعي يمتاز بطبيعته العاقلة نحو الكمال، " فالله خلق الإنسان عاجزاً ومعدماً أكثر من أي حيوان آخر إذ وجد بدون حذاء، ولا ملابس ولا سلاح، لكنه في مقابل ذلك زوده الله بالعقل والكلام واليدين، تلك الأشياء يستطيع بواسطتها أن يزود نفسه ويواجه حاجياته لكن هذا لن يتم إلا في وجود الآخرين " <sup>1</sup>.

لقد أعاد توما الإكويني بفلسفته السياسية إلى إعادة بناء علاقات اجتماعية بين الإنسان والمجتمع والدولة استناداً أن السلطة السياسية كائن طبيعي تخلقه وتؤسسه حاجة الإنسان وهدفه هو تحقيق السعادة والخير العام للدولة، فالمواطن الذي يقدم الصالح العام ويفضله عن مصلحته الذاتية الفردية هو المواطن المؤمن بتعاليم المسيح، هو المواطن الذي يتحد مع غيره ليكون مجتمعاً بوصفه كائناً اجتماعياً يعمل من أجل تحقيق حياة فاضلة قابلة للاستمرار حيث يتحكم هذا الهدف في عملية التنظيم الاجتماعي والسياسي ويوجهها كلياً، فالمواطن حسب توما الإكويني لا يرتبط مع غيره من أجل الاجتماع وإشباع حاجياته فقط، بل يتحمل وبشكل مشترك مسؤولية الصالح العام للمجتمع لترتبط فكرة أصل السلطة والدولة بالطبيعة الاجتماعية للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالطبع لا يستطيع العيش خارج الجماعة أو من دونها وفي هذه الحالة " تكون السلطة والدولة حدثاً ناتجاً طبيعياً مصدره الطبيعة الاجتماعية للإنسان " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ليو شتراوس جوزيف كرويسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (369، 370).

<sup>2</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 368.

وإذا كانت الدولة حسبه هيئة موحدة وهذا بتنظيم أفرادها فإن هذا التنظيم يرجع بالدرجة الأولى إلى العقل والإرادة، وأن كل فرد له دوره في تحقيق الكمال عن طريق التعاقد، لكن ليس التعاقد بالمفهوم الحديث، فالمواطنة عند توما الإكويني نابعة بالدرجة الأولى من ارتباط المواطن بمواطن آخر من أجل استكمال إنسانية الإنسان، فمهمة الدولة هي مساعدة الفرد على تحقيق ما عجز عن تحقيقه وحده، فهي تتولى الجوانب الروحية والخلقية للمواطن، والتي تنطلق من أن الشأن السياسي العام أساسه وجود الله وينتهي بإحلال النظام في الكون، فالإنسان حسب توما الإكويني " ليس كائن سياسي فقط بل هو عضو في الكنيسة مما يجعله مرتبط بنظامين متناسبين معا، فمعرفة الله شرط لتحقيق المواطنة الدينية " <sup>1</sup>، فحقيقة الإنسان حسب توما الإكويني كان يحيا حياة اجتماعية في المرحلة الطبيعية ثم أراد مجتمعا أكثر تنظيما فلجأ إلى الحياة المدنية الذي يسودها القانون الإلهي والمدني حيث يقول " إن الإنسان حيوان مدني بالطبع فكانت عيشة الناس في حالة البرابرة مدنية أي اجتماعية ولن يجوز أن يكون لكثير عشية مدنية من دون أن يسود عليهم واحد بوجه قصده إلى الخير العام، لأن الكثير يقصد بالذات إلى كثير والواحد يقصد إلى واحد بمنزلة رئيسي ومرشد، وثانيا لأنه ليس من الصواب أن يفوق إنسان غيره في العلم والعدالة، مالم يصرف ذلك إلى منفعة الآخرين كقوله ليخدم كل واحد الآخرين بما ينال من المواهب " <sup>2</sup>، إن الحياة السياسية المنظمة هي من أهم العوامل التي تساهم في تحقيق المواطنة، فالواجب على الحاكم السياسي إرساء قيم المواطنة وتحقيق السعادة للبشر، وذلك بأن يراعي الأمن والنظام، ويحرص على أن يكون احتياجات الإرادة العامة والقضاء مكفولة، ولتجسيد المواطنة بصورة فعلية يري توما الإكويني أنه يجب أن تتوفر شرطين هما:

<sup>1</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 370.

<sup>2</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ج2، مصدر سابق، ص 552.

- أن تستمد جميع الحكومات سلطتها من الشعب (المواطنين).
  - يجب وجود حاكم تابع لحاكم سياسي آخر أعلى منه، وهنا يقصد السلطة الدينية المتجسدة في الله، فالحاكم يستمد سلطته من الله بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر وتحقيق مفهوم المواطنة انطلاقاً من القيم الاخلاقية " لأن الحاكم الذي يستمد سلطته من الله هو الذي يوجه كل طبقة في الدولة حتى يحيا الناس حياة سعيدة فاضلة"<sup>1</sup>.
- إن الرابطة البشرية والتي في ظلها يتحقق مفهوم المواطنة هي الدولة الدينية، فالدين يعد الرابط الوحيد الذي يستطيع أن يكفل شروط الفضيلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالدولة تعد هي العمل الأكثر كمالاً للذهن البشري فهي تضم في طياتها كل المؤسسات التي تستطيع الموجودات البشرية تحقيق في ظلها المواطنة، أي الخير البشري الكامل ولا يستطيع المواطن أن يبلغ درجة المواطنة إلا في ظل وجود مجتمع مدني، فالدولة حسب توما الإكويني تشبه الجسم البشري الذي تقارن به باستمرار فهي تتكون من كثرة من أجزاء متافرة غير منسجمة، لكل واحد منهما عمله الخاص به، فالمواطنة حسب توما الإكويني هي التي تعني " بخير الكل وتدعم النظام والوحدة بين مكوناتها المتنوعة، إن سلطة المواطنة هي السلطة السياسية وهي العنصر المحدد للمدينة، إن السلطة السياسية هدفها حسب توما الإكويني هو الخير لكل المواطنين "<sup>2</sup>، وإذا كان المواطن في فلسفة أرسطو قائمة على المشاركة السياسية بالدرجة الأولى فإن المواطن عند توما الإكويني هو من تجب عليه الطاعة بالنسبة لأولى الأمر طالما أن المواطن يسعى إلى تحقيق العدالة، لأن القانون الوضعي لا يتعارض مع القانون الإلهي والطبيعي وكل مواطن يخالف القانون سوف يشكل خطراً على المجتمع، وبالتالي تهديد للمواطنة، وكل حاكم خارج عن السلطة فلا يجب طاعته ولو كانت عادلة، وهنا نري أن توما الإكويني يؤكد أنه لا يجوز خروج المواطنين عن الحاكم ( السلطة الروحية

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 161.

<sup>2</sup> ليو شتراوس جوزيف كروبيسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 371.

(، لذلك أوكل توما الإكويني قتل الحاكم أو الخروج عنه إلى الشعب بأجمعه، فالشعب هو الذي يختار الحاكم وهو الذي يحق له عزله، فالمواطنة أساسها التعاقد بين الحاكم والشعب يقول توما الإكويني " وإذا عدم الشعب كل وسيلة فليتوجه إلى الله صادقاً، فيغير الله قلب الملك أو يذله أو يسقطه، فما يسمح الله بالطغيان إلا عقاباً عن الخطيئة " <sup>1</sup>.

لقد اعتبر توما الإكويني أن المسيحية جاءت لتبشر بدين يدعو إلى السلام والمحبة وكذا القول بالحقوق الطبيعية وأولويتها في حياة البشر حيث يقول: "... إن للمحبة قوة مؤلفة حتى في الله ومتى أحب غيره فإنه يريد له الخير، وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة مؤلفة لأن صاحبها يجمع غيره إلى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة إليه مثله بالنسبة إلى نفسه وهكذا فالمحبة الإلهية أيضاً قوة مؤلفة من دون تركيب موجودة في الله من حيث يريد الخيرات...".<sup>2</sup>

إن الخير العام هو غاية السلطة السياسية وهو في محل الأول للسلام، أو انسجام الأجزاء المختلفة التي تربط لكي تكون الدولة كاملة، ويوجد السلام عندما يكون كل جزء ملائماً للكل ويقوم بوظيفته بسهولة وانسجام داخله، فالدولة تقوم بتطوير الحياة الخيرة أو الفضيلة بين مواطنيها من حيث أن ذلك هدفها، إن الناس حسب الإكويني ينجذبون إلى صفوف الخير والمجد والحرية والفضيلة، والتي يكون بعضها أكثر نبلا بصورة واضحة من البعض الآخر، " إن ما يميز مدينة ويضفي عليها عظمتها أو نبليها الخاص هو بدقة نظام الحكم الذي تحكم هذه المدينة " <sup>3</sup>.

لقد عمل توما الإكويني على إرساء المواطنة الروحية انطلاقاً من إرساء دعائمها المبنية على المساواة وبث المحبة الإلهية التي تعانق قلوب المواطنين، وتخلهم من العصبية، ويكون

<sup>1</sup> حورية تفويق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص (184، 185).

<sup>2</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ج1، الفصل الأول، مصدر سابق، ص 279.

<sup>3</sup> ليو شتراوس جوزيف كروبيسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 373.

الأقرباء والجيران والرفقاء يعمهم السلام والوحدة حيث يقول توما الإكويني: "... إن الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث أنه يريد للجميع خيرا ما لكنه ليس لهم جميعا كل خير...".<sup>1</sup>

إن المواطنة الروحية حسب توما الإكويني ليس قوامها المشاركة السياسية مثل ما نجده في المواطنة اليونانية، بل أساسها الكمال الإلهي والمحبة وتحقيق الخير حيث يقول "إن مجموع الكون، إنما هو أتم حسنا وخيرية من الخليقة العقلية تم شبهها بالكمال الإلهي لقدرتها على إدراك الخير الأعظم".<sup>2</sup>

إن حقيقة المواطنة هي التي لا تتعارض مع القانون الإنساني مادام أنه قائم على قواعد العقل ومبادئه وتطبيقاته مع مفهوم العدالة ومضامينها، وانسجامه مع المصلحة الاجتماعية ومقتضيات الخير العام، فمنفعة المواطن مع المنفعة الاجتماعية العامة، أن للكون إليها واحدا هو صانع الأشياء وهو المسيطر عليها، وهذه شريعة الحكم في الطبيعة وهي مشيئة الرب، فوظيفة السلطة وواجباتها تحقيق "الوحدة والسلام" وأنه من المنطلق أن يتولى المواطن القيام بمسؤوليته وهو بدوره يمثل تجسيد الوحدة الكاملة (المواطنة)، "وإذا تسلم زمام الحكم حكومة تتألف من عدد من المواطنين فإنه سوف يؤدي إلى الفوضى وتمزيق المجتمع وتزعزع أركانه لان المواطنة الإيمانية هي أساس استمرار الدولة المستمدة شرعيتها من الله"<sup>3</sup>، وإذا كان أرسطو قد أكد على أنه من الممكن أن يكون المواطن صالحا دون أن يمتلك صفات الرجل الصالح هذه الفكرة عبر عنها توما الإكويني "يحدث في بعض الأحيان أن يكون أحد ما مواطنا صالحا لا تتوافر فيه صفات الرجل الصالح ويتبع ذلك أن الصفات التي يتسم بها الرجل الصالح ليست تلك التي يتسم بها المواطن الصالح ولناخذ مثلا متطرفا

<sup>1</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ج1، الفصل الثالث، مصدر سابق، ص 210.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ج2، الفصل الثاني، ص 560.

<sup>3</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص ص (373، 375).

إذا كان شاب اسبرطي في فترة تدريب قد قتل عبدا فهو يعتبر مواطنا صالحا، لكنه بذلك يكون قد خالف الوصية السادسة للمسيحية " <sup>1</sup>، فتوما الإكويني قد يبدو في إقراره لفكرة أرسطو المتميزة وكأنه على تباين مع المبدأ الرابط المطلق بين الصلاح والإخلاص، أما المبدأ الثاني فلقد أحيأ فكرة الدولة في تعليقاته عن أرسطو والتي حلت محل السلطة الشخصية وهنا يمكن أن نقول أن هناك مواطنين يشاركون فعليا في شؤون دولتهم وعليه يقول توما الإكويني: "... وجود الدولة ضروري ويدخل في طبيعة الأشياء..." <sup>2</sup>.

إن أساس المواطنة حسب توما الإكويني هو القوانين النابعة من الذات الإلهية مادام المواطنون يشتركون في الإيمان بالمسيح، وهذا الاشتراك لا يعفيهم من الخضوع إلى السلطة المدنية لذلك يجب حسب الإكويني أن يسعى إلى تحقيق الخير العام والسعادة لذلك دعى إلى ضم القوانين الوضعية إلى القوانين الإلهية وإلى الحقوق الطبيعية كونها ملزمة للحاكم من أجل تحقيق المواطنة، فالعدالة والمواطنة لهما نفس المدلول عند القديس توما الإكويني من خلال الهدف وهو حفظ النظام، فالعدالة أساسها الموازنة بين الحقوق والواجبات بين السادة والعبيد، أي تحقيق المساواة أمام القانون، إن النظام الاجتماعي المبني على قيم المواطنة أساسه الإيمان ولا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان يقول توما الإكويني " يظهر أن الناس كانوا جميعا في حال البرابرة أكفاء حيث لا ذنب لنا فجميعا سواء " <sup>3</sup>، ولتحقيق المواطنة في صورتها الكاملة أكد توما على دور القانون سواء كان إلهيا أو وضعي، فالقانون هو نظام إلهي، بل اعتبره قيسا من حكمة الله ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات حيث قسم القانون إلى أربعة أقسام هي:

<sup>1</sup> ديريك هيتز: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص ص (72، 73).

<sup>2</sup> Saint thomas d'Aquin: de regimine principin 1 buch kapitel deutsh uder die herschaft der furstagat, 5 ln: puttman, p148.

<sup>3</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ج2، مصدر سابق، ص 549.

✓ القانون الأزلي: هو القانون النابع من الوضع الأزلي للحكمة الإلهية التي تنظم الخليقة كلها، وهذا القانون يسمى على الطبيعة البشرية.

✓ القانون الطبيعي: وهو كل ما تغرسه الطبيعة في سائر الكائنات الحية من ميل نحو فعل الخير وتجنب الشر، وهذا القانون يكفل في الحفاظ على الرغبة الأصلية لدى الناس في أن يعيشوا في "مجتمع واحد أساسه المواطنة الروحية، فالقانون الطبيعي يشمل كل ما يدعوا إلى إيجاد أوسع مجال لهذه الميول البشرية" <sup>1</sup>، ولقد أكد توما الإكويني على أن الكنيسة هي الوصية على تحقيقه حيث نظر إليه على أنه "يتميز بشيء أوسع من مجرد وسيلة لتنظيم علاقة الناس بعضهم ببعض، فإن القانون جزء لا يتجزأ من النظام الإلهي الذي يسيطر على كل شيء في السماء والأرض، بل كان يعتبره قبسا من حكمة الله ينظم العلاقات بين المخلوقات، فالقانون هو أساس تحقيق العدل والمساواة وهو الضامن للفرد حياته وسلامته وما دامت الإرادة تابعة للعقل فستميل إلى الخير" <sup>2</sup>.

فالقانون الطبيعي حسب الإكويني هو الذي ينظم العلاقات بين البشر في صورة قوانين وضعية فهو بمثابة روح المجتمع يؤمن العدالة بين الأفراد ويسعى لتحقيق المصلحة المشتركة، لقد جعل توما الإكويني القانون الطبيعي بمثابة عهد بين الله والبشر فقوانينه ثابتة تسعى إلى الخير ونبذ الشر، فعلاقة "القانون الطبيعي بالواقع تتحدد في علاقة الضمير الأخلاقي للفرد أو المواطن بوجوده الاجتماعي بحيث تقوم الفضيلة به وبدونه تأتي الرذيلة

» 3

<sup>1</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 164.

<sup>2</sup> بلخنافي جوهر: "مقال بعنوان "أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي توما الإكويني نموذجا، مجلة حوليات جامعة قلمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 9، ديسمبر 2014، ص 14.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 16.

إن الغاية من فرض القانون الطبيعي هو تأسيس لمواطنة معتدلة ومتكاملة بين الجانب الروحي المسيحي، والجانب السياسي المدني حيث يقول: "... إن السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة ولن يوافق أن يكون الغاية القصوى للطبيعة الناطقة إلا الله وحده، فإذن سعادة كل سعيد هي الله وحده..."<sup>1</sup>.

- القانون البشري: هذا القانون يعمل على تنظيم شؤون نوع واحد من المخلوقات وهو وضعي هدفه تحقيق الصالح العام فهو يستمد سلطته من الصالح العام، وهو نتاج للشعب كله ولا يستمد السلطة من فرد أو من مجموعة أفراد، وهذا القانون حسب الإكويني من صنع الإنسان، وذلك عن طريق استخدام عقله ورشده بهدف تحقيق النظام الاجتماعي والمحافظة عليه.

- القانون المقدس: ويقصد به كلام الله كما جاء في الكتب السماوية التي تضمن تلك الإشارات الخاصة بالتصرفات البشرية مثل الوصايا العشر وغيرها، وهذا القانون يعتبر منحة من الله، وليس اكتشافا من الإنسان وذلك أن " حكمة الإنسان تتمشى مع هذا القانون حيث أن كلام الله يكمل حكمة الإنسان " <sup>2</sup>.

إن الهدف الأول والأخير من هذه القوانين حسب توما الإكويني هو تحقيق السعادة وبلوغ درجة المواطنة حيث يقول: "... إن السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الأعظم لا على الإطلاق، وإما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الأعظم لا على الإطلاق، بل في جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها..."<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، مصدر سابق، ص 346.

<sup>2</sup> حورية تفويق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 189.

<sup>3</sup> توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، الفصل الثاني، ص 346.



إن النظام الاجتماعي المبني على قيم المواطنة أساسه الإيمان ولا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان، وعليه نقول في الأخير أن المواطنة عند القديس توما الإكويني تبدو متفقة تماما مع مواطنة أرسطو السياسية مع صبغها بصبغة إيمانية روحية منبعها الدين المسيحي، وبنتيجة عالية من الوضوح واليقين التي لصقها بفكرة أن الله هو المشرع في كل من هذه التراثين، فلم تعد المواطنة البشرية محددة بشروط سياسية أو بالدولة المدنية بل أيضا تحكها العناية الإلهية، وتفوق قوتها بصورة كبيرة، فالمواطن عند توما الإكويني لم يعد أساسه المشاركة السياسية بل مشاركته أيضا في مملكة الله، فالمجتمع المدني بمؤسساته ليس أساس الفضيلة الأخلاقية، بل لا بد من مرشد أخلاقي إلهي أساسه الإيمان، إذن فالمواطنة الروحية مكملة للمواطنة الإنسانية مادام الهدف واحد وهو تحقيق السعادة والخير الأقصى.

## المبحث الثاني: المواطنة في الإسلام

## المطلب الأول: المواطنة والإنسانية في الدين الإسلامي:

يعد الإسلام كمنهج سياسي سعى إلى ربط قيم الإسلام بواقع المسلمين ومكونات المجتمع الدينية، فالإسلام كدين له دور في صناعة مستقبل الحياة السياسية والثقافية والحضارية، حيث تعد المواطنة الإسلامية حلقة ضرورية من حلقات تاريخ المواطنة المبنية على مجتمع عالمي إسلامي، فالإسلام لم يأخذ تاريخيا شكلا دينيا إيمانيا فحسب، بل أخذ أيضا شكلا حضاريا إنسانيا استنبطن القاعدة الدينية الأخلاقية وأسس عليها مواطنة " نابعة من تعاليم الدين الإسلامي أساسها الشريعة الإسلامية " <sup>1</sup>، لقد جاء الإسلام إلى الوجود فوجد الناس من حيث العقيدة قسمين، أهل الكتاب أو المؤمنون والمشركين يعبدون الآلهة من دون عبادة الله وعندما قامت الدولة الإسلامية وهاجر الرسول صل الله عليه (ص) إلى يثرب وجد أهلها كفار سكنوا المدينة منذ القديم، فالشعب هو كل من سكن المدينة من مسلمين ويهود، والوطن هو المدينة المنورة ورئيس الدولة هو الرسول (ص)، حيث لم يتجه الرسول (ص) إلى رسم سياسة لإبعاد أو مصادرة أو إلغاء، بل قبل بوجود اليهود والوثنية، وعرض على الفرقين أن يعاهدهم معاهدة الند للند على أن لهم دينهم وله دينه، إن وثيقة المدينة هي أساس المواطنة، بحيث وضعت فيه الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة التي تساوى فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة المنورة من مواطني الدولة الإسلامية حيث جاء فيها: "... وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم..." ويقول في فقرات أخرى: "... وأن يهود بن عوف أمة من المؤمنين..." <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> لؤي صافي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، دار المجتمع المدني والدستور، برلين ألمانيا، ط 1 2002، ص (15، 16).

<sup>2</sup> عصام تليمة: الخوف من حكم الإسلاميين عن الدولة المدنية والحرية والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1 2013، ص 96.

لقد جاء الإسلام للناس كافة لكي تقوم العلاقات بينهم على أساس الأخوة والتعاون على الخير ونبذ الشر، فاللهم واحد خلقهم من نفس واحدة يقول الله تعالى في كتابه العزيز: " يأيتها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " 1.

فلا مبرر إذن لأي حاجز يقيموه بينهم سواء كان على أساس اللون أو الجنس أو اللغة أو الانتماء، فكان الخطاب الإسلامي بذلك " أول دعوة عالمية لإقامة مجتمع إنساني على أساس الحوار والتعارف والتعاون على معرفة الحق والعمل به والتنافس في عمل الخير والبر والعدل والإحسان " 2، وهكذا نرى أن الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين وأنهم أمة مع المؤمنين ما داموا قائلين بالواجبات المترتبة عليهم، فالاختلاف في العقيدة ليس بمقتضى أحكام الصحيفة يحرم منه الفرد من حقوق المواطنة، حيث عملت هذه " الوثيقة على استبدال مفهوم التفرقة والصراع بين الشعوب والقبائل بمفهوم الأمة القائمة على الوفاق والتعايش مع حفظ الخصوصيات حيث لأول مرة في المدينة نجد مجتمع متعدد، تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين والجنس ولكن تتوحد فيه علاقة الانتماء إلى الأرض المشتركة في أرض الوطن " 3.

فالإسلام كدين يقر بمبدأ المواطنة القائمة على قيم المساواة والعدالة بين الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم، حيث حرص الإسلام على إلزام المواطن على أداء الحقوق والقيام بالواجبات مهما كان نسبه ومنزلته الاجتماعية، منح الإسلام حق المواطنة لكل مسلم ينتمي إلى الإسلام، كما ضمن له الكرامة والاحترام وعدم التفرقة بين المسلمين، كما حرم الإسلام

<sup>1</sup> سورة الحجرات: الآية 13.

<sup>2</sup> راشد الغنوشي: حقوق المواطنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا و.م.أ، ط1 1989، ص 53.

<sup>3</sup> عصام تليمة: الخوف من حكم الإسلاميين عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص

الدخول فيه بالقوة لغير المسلم، فالحرية في الاعتقاد مضمونة كحق لغير المسلم ومن الأمثلة التي تؤكد ذلك ما تجسد في العهود التي كتبها الرسول صل الله عليه وسلم: "... ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسول على دمائهم وأموالهم وملتهم، ونعيهم ورهبانيتاهم وسقفاهم وشاهدهم، وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وعلى أن لا يغير واسقفا من سقيفاه... ولا راهبا من رهبانيته..."<sup>1</sup>.

إن المواطنة في الإسلام أساسها الرابط الروحي بين المسلمين، وهذا ما جعلهم أمة واحدة تحيط بهم عقيدة الإسلام، وتجمعهم المحبة في الله رغم الاختلاف في أجناسهم وألوانهم، إلا أن مواطنة الإيمان تعد أقوى رابطة أو علاقة قد يفرضها القانون الوضعي، لأن المواطنة في الإسلام مبنية على التوحيد بالله عز وجل، والإقامة في دار الإسلام وتطبيق أحكامه والالتزام بمبادئ العقيدة الإسلامية، حيث يقول الله تعالى: " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وأذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتكم بنعمته إخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون " <sup>2</sup>.

أما في السيرة النبوية فنجد أحاديث كثيرة تتحدث عن المواطنة في المدينة الإسلامية يقول الرسول (ص): "... مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى..."<sup>3</sup>، فالإسلام يمنح للمسلم بحكم كونه مسلما بعضوية فورية كاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل والجمهوري للمواطنة وعملا بالحديث الشريف "... المسلمون ذمتهم واحدة ويسعى بذمتهم أدناهم، ومن

<sup>1</sup> المبارك نظام الإسلام: الحكم والدولة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة أحكام الهجرة من دار الإسلام إلى دار الحرب، مج 13، 2005، ص ص (245، 246).

<sup>2</sup> سورة آل عمران: الآية 103.

<sup>3</sup> مسلم: صحيح مسلم، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ج4، حديث 2586، ص 2000.

أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين...<sup>1</sup> رواه بخاري ومسلم، ويعلق البخاري بأن أدنى المسلمين تشمل نظرياً النساء والعبيد وحتى الأطفال، فالمواطن المسلم مشترك فعال ومتساوي في أمور الجماعة ويستطيع بمبادرة منه أن يلزمها بالالتزامات معينة تتكفل بها تجاهه، ولكي يتمتع كل فرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة، بينما الغير مسلم فتقوم مواظنتهم على صفة التعاقد مع المجموعة الأصلية لهذا لا يختلف الإطار الفكري لمفهوم المواطنة التي تباينها النظام العالمي.

إن الدين الإسلامي بشرائعه قد أرسى مبادئ المواطنة في المجتمع المسلم حيث وضع أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، ونظم علاقة المسلمين ببعضهم البعض وعلاقاتهم مع غير المسلمين، وأسس دولة إسلامية متكاملة أساسها المودة والرحمة والأخوة، فالمواطنة تمنح لكل من يدخل الإسلام، لأن رابطة الدين والعقيدة تعد أقوى الروابط التي تجمع بين المواطنين أساسها محبة الله ورسوله الكريم، ومنطلقها الإيمان ودافعها محبة الوطن وشروطها الالتزام بشريعة الله وأحكامه وتوجيهاته، فإذا التزم المسلم بأحكام وقوانين الدولة الإسلامية وأحكام الشرع وإظهار الولاء وانتمائه لدينه تحققت مواظنته، فالإسلام حدد الصفات والشروط التي يجب على المواطن التحلي بها، وهو أداء الحقوق والالتزام بالواجبات، فالانتماء إلى الإسلام هو أساس المواطنة الدينية والاجتماعية بين المسلم والأمة الإسلامية فتحوّلت هذه الأخيرة إلى كيان اجتماعي وسياسي واحد يقول الله تعالى: " إن هذه أمتكم واحدة وأنا ربكم فاعبدون " <sup>2</sup>، ويمكن أن نعد حقوق المواطنة في الإسلام كما يلي:

<sup>1</sup> علي خليفة الكواري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 11 2001، ص (56، 57).

<sup>2</sup> سورة الأنبياء: الآية 92.

- حق الكرامة الإنسانية: حيث كرم الله تعالى الإنسان حيث يقول الله تعالى: " ولقد كرّمنا بني آدم "، وقد حث الإسلام على احترام الناس وعدم إهانتهم بأي صورة كانت دون التفريق بين أسود وأبيض أو مسلم أو كافر، فالكرامة من حق كل شخص كان غنيا أو فقيرا، وقد كرم الإسلام الإنسان سواء كان ميتا أو حيا، حيث أمر الإسلام بدفن الموتى إكراما لإنسان حيث كان الرسول صل الله عليه وسلم يمر بجيفة إلا ويأمر بدفنها " <sup>1</sup>.
- الحق في المساواة: لقد حث الإسلام على إقامة المساواة بين الناس، فجميع الافراد سواسية أمام الحق.
- الحق في الجنسية: لكل فرد الحق في الحصول على جنسية دولته منذ لحظة ولادته، ويتبع هذا حق الإيواء والمسكن في الإقليم حيث أنه من حق أي دولة عدم قبول شخص لا يحمل جنسيتها.
- حرية الدين والاعتقاد: لقد احترم الدين الإسلامي حرية الفرد في المعتقد الذي يناسبه ولا يمكن أن يجبر على دين مهما كان هذا الشخص يقول تعالى: " لا إكراه في الدين " <sup>2</sup>.
- حق التفكير وإبداء الرأي: ويضمن هذا الحق لكل فرد في الدولة إبداء رأيه فيما يخص شؤون الدولة دون التعرض لأي ضغط أو اعتداء.

<sup>1</sup> رنا صبحي سعيد عثمان: أحكام الجنسية والمواطنة من منظور إسلامي، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع بكلية

الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، نوقشت بتاريخ 2011/05/25، ص 79.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 78.

- حق الحماية والضمان الاجتماعي: حيث حث الإسلام على الحماية لغير المسلم مثل الحفاظ على حياته، وحفظ عرضه وماله... الخ.
- الحريات الشخصية والسياسية: وتشمل هنا حرية التنقل والحماية وتغيير المسكن والرعاية الصحية وغيرها، أما السياسية وتشمل حق المشاركة في القرارات السياسية والتمثيل النيابي.
- حق العدالة: لقد أوجب الإسلام الحكم بين الناس بالعدل دون تمييز بين المواطنين يقول الله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ " <sup>1</sup>.

وعليه فالمواطنة الإسلامية لم تقتصر على طبقة دون أخرى مثل ما نجده في الحضارة اليونانية ولا على دين واحد مثل ما نجده في الديانة المسيحية التي اشترطت الانتماء الديني بل كانت للناس جميعاً، أي كل من ينتمي إلى الإنسانية فمركب الإسلام يشمل كل نفس سوية عادية، بالرغم من أن الناس معادن وألوان وطبقات إلا أن كل هذه لا معنى لها في ضوء الإسلام، وأن تنظيم طبقات النفوس هو درجة إيمانها، فالله عز وجل قرن حب الدين مع حب المواطن لوطنه، كما أن الجمع بينهما دليل على مكانة كل منهما في الإسلام.

إن تأصيل مبدأ المواطنة في الإسلام هو أنه " عبارة عن مجموعة من القيم المشتركة التي تمثل انتماء الإنسان إلى كيانات بشرية، وشعور بالانتماء إليهم على اختلاف تنوعهم الديني والمذهبي والعرقي وهي حاجة فطرية، فطر الله الإنسان عليها " <sup>2</sup>، إن فكرة مسؤولية الإنسان هي التي تعطى له فريته في الأمة الإسلامية كوحدة سياسية اجتماعية، فهذه الأمة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون بشرط أن يقبل المسؤولية

<sup>1</sup> سورة المائدة: الآية 8.

<sup>2</sup> علي محمد الصلابي: المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، دار النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2014،

كأساس لعملية تحديد هوية المسلم وحدود معاملته السياسية داخل السنة الإسلامية، إن القيمة الشرعية السياسية في الإسلام نظاما قانونيا شاملا وهو نظام أنزله الله ليطبق في إطار (وحدة الناس)، " إن كل المدارس والطوائف الإسلامية يهدف إلى سعادة المواطنين في الدنيا والآخرة " <sup>1</sup>، فالمواطنة في الإسلام تجسدت على حرية الفرد في ظل العقيدة الإسلامية وفي ظل أحكام الشريعة الإسلامية، وتنفيذها بواسطة الدولة، وفي ظل مقاصد الشريعة الإسلامية في العدل والحرية، وفي ظل المفاهيم الإسلامية وفي ظل بيئة ثقافية دينية إسلامية نشأت المواطنة الإسلامية وتجسدت في مقولة عمر بن الخطاب: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " <sup>2</sup>.

فالبرغم من أن التراث الفكري الإسلامي قد استفاد من بعض المصادر السابقة عن الإسلام مثل الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية إلا أنه قد جاء بنظرة جديدة إلى المواطنة هذه الأخيرة ترتكز على أن التسامي الوجودي ووحدة الله حيث يمثلان العلة الأولى والوحيدة، فالمواطنة في الإسلام أساسها الوحدة الإلهية هذه الأخيرة نشأت نتيجة الإيمان " بوحدة الحقيقة " والذي يعتمد على الوحي بوصفه مرجعا نهائيا أمر لا جدال فيه بناء للمعرفة التي يحملها النبي (ص) إلى بنى البشر، " فالإيمان بالقرآن الكريم هو كلام الله وكتاب مبين وفرقان يفصل بين الحق والباطل يربط بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم ربطا وثيقا في التفكير الإسلامي " <sup>3</sup>، فالمواطنة الإسلامية القائمة على التوحيد بكل أبعاده الألوهية والربوبية، ويعطي لفكرة المواطنة وبالتالي صورة الوافد من هذا السياق وحقله الدلالي الخاص إلى الرؤية الإسلامية وحقلها الدلالي المختلف كليا ولقد ورد في رسالة علي بن أبي طالب رضي الله

<sup>1</sup> أحمد داود أوغلو: الفلسفة السياسية هذا هو الإسلام، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط 1، 2002، ص ص (40 41).

<sup>2</sup> محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، د ط، 1993، ص 15.

<sup>3</sup> أحمد داود أوغلو: الفلسفة السياسية هذا هو الإسلام، مرجع سابق، ص 21.



عنه إلى ولاته وأمراء جيشه قائلا: "... وأشعر قلبك الرحمة والرعية والمحبة لهم واللفظ بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتتم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعوا لرضا الرعية وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة لأعداء العامة من الأمة، فليكن صغوك لهم وميلك معهم..."<sup>1</sup>.

إن للمواطنة الإسلامية مبنى فكري رؤيوي يقوم على النظرة إلى الناس بوصفهم متساوين في القيمة والاعتبار لمجرد انتمائهم إلى النوع الإنساني، فلا الجنس، ولا اللون ولا الموطن ولا النسب يعطي لأي منهم ميزة على الآخر ولها مبنى تشريعي هو عبارة عن ترجمة للمبنى الرؤيوي على الصعيد الحقوقي من خلال النص على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون، إن الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة تؤكد على المساواة المبدئية بين المواطنين في الاعتبار والقيمة الإنسانية لمجرد انتسابهم إلى النوع الإنساني يقول الله تعالى: " يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء " سورة النساء، ويقول الرسول (ص): " كلكم لأدم وآدم من تراب... وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى " <sup>2</sup>، وإذا كانت الدولة الإسلامية دولة عالمية ترتفع فيها المواطنة عن كل الفوارق الجنسية والقومية واللغوية وسواها من الفوارق التي أقيمت بين البشر، فلقد أكد أن القرآن على وحدة الأصل البشري ووحدة الرب والدين، وأن الفوارق لا أساس لها، فالدين الإسلامي لم يوجد للتفريق والتباغض بين البشر، بل وجد للتعارف وإثراء رصيد الإنسانية من الخير مما يجعل في الأصل " أن الشريعة الإسلامية عالمية جاءت لتشمل الناس جميعا فأحكامها ممن دخل تحت حكمها الإيمان بالإسلام أو

<sup>1</sup> علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكيمة، ط1 2013، ص 43.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 45.

بالأمان وهو العهد سواء كان عهد دائماً ويسمى عقد الذمة، أو عقد مؤقتاً ويسمى عقد الاستئمان من هدنة وموادة، وهو عقد يلتزم صاحبه بموجبه أحكام الإسلام العامة مما لا يتعارض مع معتقده الخاص وأهل دار الإسلام سواء كانوا مسلمين أو غير المسلمين مهما كانت معتقداتهم يحملون مواطنة واحدة<sup>1</sup>.

إن العقيدة هي الإسلام، فالرابطة التي تؤسس لانتماء الفرد إلى الدولة هي التزامه العقائدي بالإسلام، وما يترتب عنه من تكليف وأوامر وإسلامية الدولة تسمح باستيعاب جميع المسلمين بصرف النظر عن أي اعتبار جغرافي أو سياسي أو ثقافي أو تاريخي والاصل أن تكون الدولة دولة الأمة تجمع جميع المسلمين تحت راية مواطنة دينية إسلامية إنسانية يقول الغنوشي: "... ويمكن أن ينضوي تحت لواء دولة القانون دولة الشريعة أهل ديانات أخرى مهما بلغ حجم اختلافها مع ديانة الإسلام..."<sup>2</sup>، إن المواطنة الإيمانية ليست مجرد قضية قبلية وتصرفات تعبدية تهم نفس المؤمن، بل هي قضية سياسية يترتب عنها التزامات تجاه جماعة المؤمنين وتراعي مصالح الدعوة والمجتمع الجديد، فالمواطنة التي جسدها الرسول (ص) في علاقته بالمواطنين المسلمين هي مواطنة تعاقدية يمنح كل طرف فيها الآخر ما عنده حيث تحول النداء من (أيها الناس) إلى (يا أيها المؤمنون) وهذا ما تجسد في حديث الرسول (ص): " بل الدم والهدم والهدم، أنا منكم وأنتم مني أحارب من حاربتهم وأسالم من سالمهم " <sup>3</sup>، إن الإسلام يؤكد على إعلاء الرابطة الدينية على كل رابطة سواها سواء كانت الرابطة نسبية أو إقليمية أو عنصرية أو طبقية، فالمسلم أخو المسلم والمؤمنون إخوة، فالإسلام يعترف بالأخوة الدينية، الأخوة الوطنية، الأخوة الإنسانية يقول الله تعالى: " إنَّما

<sup>1</sup> راشد الغنوشي: حقوق المواطنة، مرجع سابق، ص 65.

<sup>2</sup> مجموعة من المؤلفين: الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ط 1، 2016، ص 478.

<sup>3</sup> أحمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت لبنان، ط 1، 2014، ص ص (96، 97).

المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم، واتقوا الله لعلكم ترحمون " <sup>1</sup>، إذن فشرعية الإسلام قد جبت ما بين المسلمين من فروق قومية أو عنصرية وقضت على كل الحواجز التي يمكن أن تفرق بين المواطنين، فالمواطنة في ظل الدين الإسلامي قائمة على " إله واحد وقانون واحد ووجود إنساني واحد وتعنى وحدة الوجود الإنساني مجتمعاً إنسانياً واحد تسوده العدالة والمساواة كما تسوده وحدة الضمير ووحدة الأخلاق " <sup>2</sup>.

وفي الأخير نقول أن المواطنة في الإسلام تعد حلقة ضرورية من تاريخ المواطنة عبر التاريخ الإنساني دعت من خلالها إلى قيم المساواة والعدالة وحقوق الإنسان وغيرها حيث سبقت العديد من الفلسفات خاصة العصر الحديث في الدعوة إلى إعلاء من قيمة الإنسان والمواطن معاً.

<sup>1</sup> سورة آل عمران: الآية 103.

<sup>2</sup> حسين فوزي البخار: الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، د ط، د س، ص 102.

## 1. المواطنة عند الفارابي Al-Fârâbî (780، 950 م):

تعد منزلة الفارابي في الفلسفة الإسلامية بمنزلة الفيلسوف أفلاطون في الفلسفة اليونانية، حيث حاول التوفيق بين الفلسفة والحياة السياسية والدينية، وهذا ما نجده بصورة فعلية في الفلسفة الإسلامية من خلال مؤلفاته العديدة ولعل أبرزها السعادة المدنية وتحصيل السعادة، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث كانت الفلسفة السياسية عند الفارابي خلاصة لمذهبه في الكون والحياة وكننتيجة لتجربته الواقعية التي مر بها في مجتمعه العربي الإسلامي، وتتجسد مظاهر الاتفاق بين أفلاطون والفارابي هو أن كلاهما ربط المواطنة بالمدينة الفاضلة، إلا أن أفلاطون قد صبغها بصبغة سياسية، أما الفارابي لقد عبر عنها بصبغة دينية (روحية)، فالفلسفة السياسية عند الفارابي قائمة على مباحث الوجود، حيث ربط مباحث الوجود بفلسفته الكونية وخصوصا نظرية الفيض حيث يقول: "... تصير المدينة شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ومدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات..."<sup>1</sup>.

إن نظرية الفيض عند الفارابي هي التي على أساسها تحدد العلاقات القائمة بين المبدأ الأول الواحد والعالم المتعدد والمركب في نفس الوقت، وأن الواحد حسبه لا يصدر عنه إلا الواحد فأنه هو مبدأ الخير العام وهو مبدأ المواطنة، ومن المبدأ الأول تصدر جميع العقول إلى أن نصل إلى العقل الفعال الذي تصدر منه جميع الموجودات وأعلى هذه المخلوقات نجد الإنسان حيث يقول: "... الأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعال والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية،

<sup>1</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 102.

وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام...<sup>1</sup>، ومن هذا التنظيم تصبح مراتب الاجتماع السياسي في مدينته الفاضلة تماثل مراتب الموجودات كما هي عليه في الطبيعة.

### 2.1. الاجتماع البشري وتحقيق لمفهوم المواطنة في فلسفة الفارابي السياسية:

يرى الفارابي أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه لا يستطيع تحقيق كماله إلا في ظل الاجتماع مع بني جنسه، فعجز الفرد عن تحقيق حاجياته بمفرده يدفعه ذلك إلى التعاون مع غيره لتحقيقها وهنا نلمس وجه الاتفاق بين فلسفة أفلاطون السياسية وفلسفة الفارابي، فالإنسان لا يمكن له تحقيق حاجاته النفسية والعقلية والجسدية وحتى الدينية إن عاش وحيداً، لذلك كان الاجتماع الإنساني شرطاً ضرورياً لبلوغ درجة المواطنة وتحقيق إنسانية الإنسان من حيث أنه الكائن الوحيد الذي ينظم حياته كمواطن صالح يسعى إلى بلوغ الكمال الإنساني يقول الفارابي: "... وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم له كل واحد منهم شيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذا الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه... وفي أن يبلغ الكمال...".<sup>2</sup>

إن أساس الاجتماع الإنساني حسب الفارابي ليس تحقيق الحاجيات المادية كغاية نهائية من اجتماعه، بل هو وسيلة لتحقيق مواظنته والتي لن تتم إلا بارتباطه مع بني جنسه حيث يقول: "... إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى إليه بإنسان فيما له

<sup>1</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، شرحه علي بو ملحم، دار والمكتبة والهيلال، بيروت لبنان، ط 1 1996، ص 32.

<sup>2</sup> أبي نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شرحه علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط 1 1995، ص 112.

أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم، وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاورا لمن هو في نوعه، لذلك سمي الحيوان الإنسي والحيوان المدني...<sup>1</sup> "، وعليه فالفارابي يقر أن الإنسان بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس في وسعه أن يستقل بأدائها منفردا، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد من مجتمعه، وهنا يشير الفارابي إلى الجانب المادي بقوله " في قوامه "، أما من الناحية المادية فيشير إلى " كماله " ويقصد هنا المواطنة، وهذه لن تتحقق إلا بالتعاون الفكري النابع من حقيقة الإنسان العاقلة، إذن فالاجتماع الإنساني له هدف واحد ووحيد وهي تحقيق المواطنة (السعادة) حيث يقول: "... وأن كل موجود إنما يبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى، وما للإنسان إنسان من ذلك فحسب رتبته الإنسانية، هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس...<sup>2</sup> "، ولن تتحقق مواطنة المواطن إلا إذا اجتمع مع غيره من المواطنين وحقق كماله وتعاون مع غيره على ذلك، وهذا الاجتماع هو في حقيقته اجتماع طبيعي بالدرجة الأولى ومنه تتكون الدولة أو المدينة والتي يتبادل في ظلها المواطنون حاجاتهم الضرورية والغير الضرورية حيث يقول: "... فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية...<sup>3</sup> "، إن الاجتماع الإنساني حسب الفارابي لن يتحقق إلا إذا ارتبطت مجموعة كبيرة من الأفراد، ولن تتحقق المواطنة إذا اقتصر هذا الاجتماع على قلة قليلة من الناس حيث يقول: "...

<sup>1</sup> حرية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 118.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 219.

<sup>3</sup> علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د ط، د س، ص

ولا يمكن أن ينال الإنسان الكمال الذي تتجه إليه فطرته إلا باجتماع أفراد كثيرين بين ما يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج إليه الآخرين في شؤونهم المادية والمعنوية، وتحقيقا لهذا الغرض كثر الأفراد، واستقروا في أنحاء الأرض منكثلين في طوائف متعاونة العناصر، فتكونت منهم المجتمعات...<sup>1</sup> "، وتنقسم المجتمعات البشرية حسب الفارابي إلى قسمين مجتمعات كاملة وهي التي يتحقق فيها التكامل الإنساني وهذه بدورها لها ثلاثة أنواع هي العظمى والتي تضم المجتمع الإنساني بأكمله ويمكن تسميتها بالمدينة العالمية والتي تتكون من أمم كثيرة حيث تكون تحت سلطة الإمبراطور، أما الوسطى وهي التي تحت ظل أمة واحدة، وسميت هذه المجتمعات بالكاملة لأنها تستطيع تحقيق حاجاتها بذاتها، أما الغير كاملة فهي التي تحتاج إلى غيرها مثل القرية، حيث يقول الفارابي: "... فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة، والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل النحلة ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل وأصغرها منزلة، والمحلة والقرية هي جميعا لأهل المدينة..."<sup>2</sup>، ولتحقيق الاجتماع الإنساني حسب الفارابي لا بد له من روابط يستند عليها مثل الاشتراك في اللسان واللغة، وفي المنزل والمسكن والقيم الأخلاقية ولعل أبرزها العدالة، وفي وجود هذه الروابط تتحقق المواطنة والتي تتجسد في أفعال المواطنين الفاضلة، حيث يمكن أن نعرف المواطنة حسب الفارابي على " أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقي على تلك الحال دائما أبدا " <sup>3</sup>، بمعنى أن المواطنة هي

<sup>1</sup> علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، مرجع سابق، ص 37.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 38.

<sup>3</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 112.

الخير الأقصى الذي يسعى إلى بلوغه كل مواطن في دار الآخرة، وعليه كانت مواطنة أرسطو نابعة من تعاليم الإسلام مادامت غايتها بناء مجتمع فاضل تحكمه شرائع وقوانين سليمة حيث يقول: "... فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا باجتماع الذي هو أنقص منها، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة...<sup>1</sup>"، فالمجتمع الكامل الذي أراد بلوغه الفارابي في فلسفته السياسية هو مجتمع المواطنة والذي لن يتحقق على أرض الواقع وإنما في الحياة الآخرة لأنها مرتبطة بالفضائل الخلقية التي تقوم السلوك الإنساني والتي من خلالها يتم تحصيل السعادة حيث يقول: "... إن الأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة هي التي تتعاون أممها كلها على بلوغ السعادة...<sup>2</sup>"، فالسعادة الحقيقية عند الفارابي هي السعادة الاجتماعية أو التي تتبع من طبيعة الاجتماع الإنساني والتي كما صورها على أنها تعبير عن الكمال، لذلك كانت السياسة عنده هي العلم الذي ننال به السعادة، فهو العلم الذي يسمح لنا بمعرفة الغاية الحقيقية من الوجود الإنساني وهذا ما نجده عند أفلاطون عندما رأى أنه بالسياسة نستطيع تكوين مواطن فاضل.

### 3.1. المواطنة الكاملة في المدينة الفاضلة:

إن الوضع الذي عايشه الفارابي في مجتمعه بصفة خاصة وما تعرضت له الأمة الإسلامية بصفة عامة دفعته إلى محاولة تشييد مجتمع متكامل أساسه الوحدة والتماسك وهذا لن يتم إلا في المدينة الفاضلة والتي عرفها على أنها " هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها على التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية " <sup>3</sup>،

<sup>1</sup> أبي نصر الفارابي: آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص 113.

<sup>2</sup> علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، مرجع سابق، ص 40.

<sup>3</sup> اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 117.



إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي كل أجزائها مترابطة ومتضامنة، فهي تتكامل من خلال قيام كل طبقة فيها بالعمل المناسب، فأفراد المدينة بالرغم من اختلافهم فهم متفاضلون في فطرتهم وما يؤهلهم، ومن ثمة كان الاختلاف في مراتبهم والتباين في درجاتهم، ففيهم الرئيس وهو أكملهم جميعا والذي يمثل القلب النابض للمدينة التي تخضع له جميع أعضاء المدينة ثم تليه في المرتبة الأفراد الذين يتصلون به مباشرة، لذلك كانت المدينة الفاضلة عند الفارابي منظمة ومتكاملة فيما بينها أساسها التآلف والترابط بين مواطنيها كل حسب مؤهلاته، كل حسب وظيفته وهذا ما تجلى في قوله: "... والناس الذين بفطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم، ثم بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تخص كل واحد وكل طائفة، فيكون فيهم من هو معد لقبول معقولات ما آخر ليست مشتركة بل خاصته يسعى بها نحو جنس ما، وآخر معد لقبول معقولات آخر تصلح أن تستعمل في جنس ما آخر من غير أن يشارك الواحد منها صاحبه في شيء مما هو به مخصوص..."<sup>1</sup>، لقد سعى الفارابي إلى بناء مدينته الفاضلة على نحو من التناسق فكل مواطن مستقل بذاته إلا أنه في نفس الوقت مكمل لمدينه حيث يلعب فيها دورا هاما في تكاملها وذلك من خلال القيام بوظيفته على أكمل وجه حيث يقول: "... والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوي، وفيها عضو واحد هو رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقترب يقرب مراتبها من الرئيس وهؤلاء أولوا المراتب الأولى..."<sup>2</sup>، فالمدينة الفاضلة هي التي يتعاون أفرادها على تحقيق

<sup>1</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 82.

<sup>2</sup> أبي نصر الفارابي: آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص 114.

السعادة على أكمل وللجميع، فهي تشبه البدن الصحيح الذي لن يحيا دون تكامل سائر أعضائه، ففي البدن عضو الرئيس هو القلب تخضع له سائر الأعضاء، وتختلف مراتبها بالنسبة إليه، فمنها ما تتصل به مباشرة، وهي أعضاء أودعت فيها قوة فطرية تجعلها تقوم بأعمالها وفقا لما يقتضيه القلب، وبحسب ما يصدر إليها منه عن طريق مباشر وهذه هي المرتبة الأولى بعد القلب، وذلك مثل المعدة والكبد، ومنها ما يتصل مباشرة بأعضاء المرتبة الأولى ويخضع لها فيفعل أفعاله بالفطرة وفق ما تبتغيه، وهذه هي أعضاء المرتبة الثانية، وذلك مثل المرارة والكلية وهكذا دواليك إلى أن تأتي في المرتبة الأخيرة أعضاء تخضع لغيرها ولا يخضع لها غيرها.

إن المدينة الفاضلة قائمة على أفراد مختلفين في قدراتهم ومواهبهم وإمكانياتهم الطبيعية والإرادية وكل ينتمي إلى مدينة واحدة لكن الأساس هو تحقيق مواطنة أساسها الكمال والسعادة، لأن هناك مبادئ مشتركة تجمع المواطنين وفق ما تسعى إليه المدينة، وإذا كان " أفلاطون يرغب فيلسوفه على النزول إلى عالم السياسة، فإن أفلاطون يطلب من رئيس المدينة أن يرتفع إلى العالم الروحي لذلك كانت مواطنته روحية إيمانية بالدرجة الأولى " <sup>1</sup>.

إن اجتماع المواطنين في المدينة الفاضلة يكون كقلب واحد، لأن المواطنة لن تتحقق في ظل التفرقة والتباعد حيث يقول: "... فإذا اتفق إن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة أما في مدينة واحد أو أمة واحدة، أو في أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعا تكون كملك واحد لاتفاق مهمهم وأغراضهم وإرادتهم ويسرهم، وإذا توالوا في الأزمات واحد بعد آخر فإن نفوسهم تكون كنفس واحد..." <sup>2</sup>، وما يجب أن يجتمع الأفراد من مبادئ مشتركة هو تعلمهم أصل الوجود ومبادئ الوجود ونظام الكون ومراتبه، ونظام المدينة نفسها والمآمل النهائي

<sup>1</sup> عبد القادر حامد التجاني: مقدمة في الفلسفة السياسية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ط 1 2019، ص 53.

<sup>2</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 90.

لكل من الخير والفضيلة والشر والرذيلة مع التأكيد ليس فقط على الأفكار والمبادئ، ولكن على الفعل والتطبيق العملي لهذه الأفكار والمبادئ حيث يقول: "... ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة، ومراتب رئاستها، ثم من بعد ذلك الأفعال دون أن تعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها..."<sup>1</sup>.

وإذا كانت المواطنة في المدينة الفاضلة عند أفلاطون أساسها القيم الأخلاقية كالعدالة، فإن الفضائل الأخلاقية تعد شرطاً ضرورياً لتحقيق المواطنة في المدينة الفاضلة عند الفارابي حيث يقول: "... أجزاء المدينة ومراتب أجزائها تتألف بعضها مع بعض ويرتبط بالمحبة ويتماسك وتبقى محفوظة بالعدل..."<sup>2</sup>، فالعدالة تقوم على التوزيع العادل للخيرات المشتركة لكل أهل المدينة، بالإضافة إلى الخيرات المعنوية مثل الكرامة والسلامة والاحترام، أما الجانب الثاني فهو تصحيحي وتأميني ويشمل في حفظ تلك الخيرات بعد توزيعها من أن تخرج من يد أصحابها إما إرادياً أو قهراً، ومعني هذا أن المواطنة عند الفارابي في مدينته الفاضلة لا تقوم على المساواة التامة بل كل حسب قدراته وهذا ما يؤدي إلى تحقيق التراتب والنظام مع مراعاة صالح المواطن في هذه المدينة حيث يقول الفارابي: "... والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء، فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة، وإن كانوا أناساً مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة، وإن لم يكونوا مجتمعين في مسكن واحد، بل في مساكن متفرقة يدبر أهلها برئاسات أخرى غير هذه كانوا أناساً أفاضل..."<sup>3</sup>، فالمواطنة عند الفارابي لن يكتمل وجدوها إلا بتوفر ثلاث شروط وهي: رئيس فاضل، ونظام

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 244.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 244.

<sup>3</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 89.

تراتبى مرتكز على الفضيلة ينساب منه، وروابط مشتركة مقننة وفقا لخطط السلطانية تحافظ على تماسك النظام ويرتبط بين أجزائه في تناسق وانسجام بحيث يؤدي كل عضو الدور المحدد له لحياة الكائن، وبحيث يصيب الخلل الذي بأي عضو بقية الاجزاء بالضرر والأذى، أما القلب فهو الرئيس الذي تتوقف عليه حياة المدينة كلها، ومن ثم كان دوره في المدينة الفاضلة هو أنه يعد مصدر للمحبة والحركة التي يمدّها بالحياة المدنية حيث يقول: "... وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضواً آخر أفضلها، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين..."<sup>1</sup>.

إن اهتمام الفارابي بالمواطن وسعادته في المدينة الفاضلة دفعته للبحث في أساس تكامل هذه المدينة من أجل تحقيق السعادة حيث ربطها بالمجتمع المدني المتكامل يسعى فيه الرئيس بواسطة عقله الفعال إلى تحقيق المواطنة حيث يقول: "... ومدير المدينة وهو الملك إنما فعله أن يدبر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتتألف وترتب ترتيباً ويتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات وبالجملة يلتزم بإبطال الشرين جميعاً وإيجاب الخير معاً..."<sup>2</sup> ، فرئيس المدينة الفاضلة لن تتحقق مواظنته إلا إذا كان عقله المنفعل قد بلغ غاية الكمال فأحاط علماً بالمعقولات كلها حتى أصبح لا يحجب عنه شيء في مدينته وأصبح عقله المنفعل بالقوة، وأن أي إنسان يبلغ هذه المنزلة هو مواطن كامل حيث يقول: "... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات، وتكون

<sup>1</sup> علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، مرجع سابق، ص 45.

<sup>2</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 95.

نفسه متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا، وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة فهذا أول شرائط الرئيس...<sup>1</sup>

إن الأفعال المشتركة والخاصة بين المواطنين الذين يمثلون أهل المدينة الفاضلة أساسها المواطنة الروحية النابعة من تعاليم الدين الإسلامي حيث يقول: "... واتصلت النفوس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض كان التلذذ كل واحد منها أزيد وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التلذذ كل من لحق الآن لمصادفته الماضيين، وزادت لذات الماضيين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة ويزيد ما يعقل منها بلحاق الغابرين بهم في مستقبل الزمان... وتلك حال كل طائفة فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال...<sup>2</sup>، ولقد تطرق الفارابي في تحليلاته السياسية على أن المواطنة لن تتحقق إلا في المدينة الفاضلة لذلك استثنى من ذلك كل من المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمبدلة والضالة وعليه نقول في الأخير إن المواطنة عند الفارابي تعد حلقة ضرورية من تاريخ المواطنة في تاريخ الفكر السياسي بصفة عامة والتاريخ السياسي الإسلامي بصفة خاصة، حيث تعد مواطنته ذات صبغة عالمية نابعة من تعاليم الدين الإسلامي والتي لا مواطن جغرافي لها ولا تتحدد بجماعة معينة، فالإسلام جاء كافة للناس دون تحديد المكان ولا الزمان ولا الجنس ولا اللون ولا العقيدة، بل هي مواطنة تضم الجميع مادام الإنسان يشارك الإنسان في إنسانيته.

<sup>1</sup> علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، مرجع سابق، ص 61.

<sup>2</sup> أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 92.

## 2. المواطنة عند الماوردي Al-Mawardi (364، 450 م):

يعد الإمام أبو الحسن الماوردي من رواد الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية، وذلك من خلال كتابه الفقه الدستوري، فكان بذلك سابقاً لمؤلفات وأفكار عديدة لعصره مثل فكرة العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، وروح القوانين لمونتيسكو، حيث تطرق فيه إلى وظائف الدولة والولايات الدينية المختلفة واضعاً نصب عينه آفاق الريادة للدولة الإسلامية، حيث حاول أن يعالج " أولويات السياسة في الإسلام بنظرة عامة وشمولية، فعمل على تطوير النظرية السياسية الإسلامية، وتفضيلها بما يلائم نمو الدولة"<sup>1</sup>، لكن الماوردي في فلسفته السياسية كان مخالفاً لأبي نصر الفارابي حيث لم يقدم حلول مثالية نابغة من نظرية الفيض لتقديم مواطنة نموذجية، بل كانت محاولته ذات رؤية واقعية في محاولة تتجاوز الظروف والأزمات التي تعرض لها الحكم العربي الإسلامي، حيث كان الماوردي من أبرز رجال السياسة في الدولة العباسية، حيث كانت له منزلة كبيرة عند الملوك والأمراء في عصره ترجمت في مواقفه العديدة والشجاعة مثل رفضه للقب " شاهنشاه " ملك الملوك الذي كان سوف ينمح لجلال الدولة " البويهية "، لذلك أكد أن هذا اللقب لا يطلق إلا على الله عز وجل، لقد عاش الماوردي في ظروف سياسية صعبة وذلك ما شهدته بغداد باعتبارها مركز الحضارة الإسلامية، حيث عرفت اضطرابات سياسية خاصة من طرف الفرس والأتراك لذلك دعى الماوردي إلى تأصيل حكم إسلامي عربي أي ضرورة العودة إلى القرشية كأحد أسس الخلافة الإسلامية لذلك يعد مؤلفه " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " الذي يعتبر بحق دستوراً عاماً للدولة حيث يحتوي على أسس التي تقوم عليها المواطنة الإسلامية لذلك يعد هذا المؤلف فخر الفكر السياسي الإسلامي.

<sup>1</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1 2010، ص 97.

## 1.2. التأسيس الديني لنشوء الدولة عند الماوردي:

يرى الماوردي كغيره من الفلاسفة اليونانيين أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فالإنسان حسبه مخلوق ناقص ليس بمقدوره إشباع حاجياته منفرداً، وبالتالي فلا سبيل أمامه إن هو أراد تحقيق كماله إلا بالتعاون مع بني جنسه من البشر، وعليه فإن فكرة نشوء الدولة عند الماوردي ارتبطت بفكرة أرسطو أن الإنسان يجب عليه أن يستجيب لفطرته وأن يعيش في المجتمع، فالمجتمع والإنسان ظاهرتان متلازمتان، وعليه فالإنسان حسب الماوردي كائن اجتماعي وسياسي بطبعه جبل على العيش في مجتمع يتعاون فيه مع أنداده يسعى من وراء ذلك إلى إشباع حاجاته، ولكي يتميز الماوردي عن غيره من الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو أصبح هذا الاحتياج بصيغة دينية حيث أكد أن سبب هذا النقص يعود إلى الله فهو الذي خلق الإنسان ناقصاً حتى لا يستكبر ولا يطغى، وأنه دائماً يحتاج إلى الله في تسير حياته وبلوغ كماله، لكن الله قد منح الإنسان العقل الذي يمكن أن يرشده إلى طريق السعادة في الدنيا والآخرة، وعليه فإن أساس نشوء الدولة بالدرجة الأولى يعود إلى أن الفرد يحتاج إلى غيره ليكمل ذاته وهذا ما أكده بقوله: "... أعلم أن الله لنا فذ قدرته، وبالغ حكمته، خلق الخلق بتدبره، وفطرهم بتقديره، فكان من لطف ما دبّر، وبديع ما قدر، أن خلقهم محتاجين وفطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفرداً، وبالقدرة مختصاً، حتى يشعرونا بقدرته أنه خالق، وتعلمينا بغناه أنه رازق، فندعن بطاعته رغبة ورهبة ونقر بنقصنا عجزاً أو حاجة..."<sup>1</sup> ويرى الماوردي أن الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض، فالله لم يخلقهم على شاكلة واحدة، فكان هذا الاختلاف هو أساس بناء الدولة، ما دام أن الأفراد هم في حاجة إلى

<sup>1</sup> أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1 1987، ص 107.

بعضهم البعض حيث يقول: "... وإما إذا تباينوا واختلفوا أي الناس صاروا مؤتلفين بالمعونة متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول والمحتاج إليه موصول...".<sup>1</sup>

لذلك فالدين يعد حسبه عامل مهم وحاسم في تماسك الدولة فهو الذي يميزنا عن البهيمة من خلال أنه هو مقوم سلوكياتنا والرقيب على أفعالنا، فالدين هو الذي يعزز قيم المواطنة في الدولة، حيث يعمل على تقوية شوكة الدولة ويزيد من تماسك المواطنين، فالدين هو العدل الشامل الذي يدعوا إلى التسامح والألفة ويبعث على الأمن والمحبة، وأن المواطنة لن تتحقق إلا في ظل الدولة الدينية، إذن فعجز الإنسان عن تحقيق متطلباته أدى به إلى التفكير في كيان أكبر من الإنسان ليعيش في ظله ألا وهو الدولة حيث يقول: "... وإنما يخص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز نعمة عليه، ولطفا به ليكون ذل الحاجة، ومهانة العجز يمنعانه عن طغيان الغنى ونعني القدرة...".<sup>2</sup>، وتقوم الدولة بالمختصر المفيد عند الماوردي على أسس نذكر منها:

الدين: يعد الدين هو الرابط الروحي بين المواطنين في الدولة، فهو يعد بمثابة الدستور للدولة والتي به تنظم حياة المواطنين، ويزيد من هيبة الدولة وقوتها وهذا ما تجلي بصورة واضحة في الدولة الإسلامية حيث كان الدين هو العامل المهم في توسعها وزيادة هيبتها بين الأمم.

العدالة: لقد أكد الدين الإسلامي على دور العدالة في تماسك الدولة واستمراريتها ويميز هنا الماوردي بين نوعين من العدالة، العدالة مع النفس وتكون بحثها على الاستقامة والصلاح وتجنبيها المنكرات والشهوات، أما العدل مع الغير فيكون بقبول الآخر ما دام أنه إنسان

<sup>1</sup> أحمد وهبان: الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية مصر، ط1 2001، ص 29.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



فيجب علينا الاحترام والتسامح، أما العدل مع السلطان فتكون بالطاعة وعدم الخروج عن الحاكم لأن ذلك سوف يؤدي إلى ضعف هيبة الدولة.

سلطان قاهر: للحاكم دور مهم في دولة الماوردي، فهو الذي يسعى بحنكته وفطنته إلى تحقيق المواطنة في دولته عن طريق تماسك المجتمع وتحقيق العدالة والأمن في المجتمع، لذلك كان الحاكم أو السلطان شرط ضروري لتأسيس الدولة حيث يقول: "... على الرغبة في قهر خصومه وأعدائه وإذلالهم، وارتباط بذلك فإن مجتمعا بلا سلطة لن يكون إلا ساحة للصراع، وأرضا خصبة للبغض والشحناء، أما في ظل وجود سلطة سياسية فلا مجال للفوضى، ذلك أن الزعيم يكون قادرا على ردع كل من تسول له نفسه العبث باستقرار المجتمع، ذلك المجتمع الذي يغدو تأسيسا على ما تقدم، وراحة للهدوء، وفردوسا للسكينة، بحيث يأمن كل من يقطنه على ذاته، وأهله وماله... " <sup>1</sup>.

الأمن العام: إن الدولة لن تستمر إلا إذا تحقق الأمن في أرجائها، حيث تتحقق الطمأنينة في نفوس المواطنين، ويشعر بذلك المواطن بمواطنته وهذا لن يتم إلا في وجود سلطة سياسية تمثل الضمير الجمعي للمجتمع، وتحقيق من خلال ذلك مجتمع هادئ ومنسجم، فهي التي تعمل على ضبط السلوك واستقرار الدولة، أما من الناحية الاقتصادية أو ما يطلق عليه الخصب الدائم ومعناه تحقيق كل المتطلبات الضرورية للعيش حيث يعتبر ذلك " أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها حيث يؤدي إلى الغنى مما يورث الأمانة والسخاء بينما الجذب يؤدي إلى الفساد " <sup>2</sup>، وتقوم السلطة السياسية عند الماوردي على أساس التعاقد أو عقد مبايعة بين الإمام أو الحاكم وأهل الحل، فالعقد يتضمن حقوقا وواجبات للمواطن، والحاكم يتعهد بدوره بحماية الدين وسياسة الدنيا، تحقيق العدالة وحماية الممتلكات ويؤمن للمواطنين العيش الكريم، وإقامة الحدود وحماية البلاد من الأعداء والجهاد في سبيل الله

<sup>1</sup> أحمد وهبان: الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

<sup>2</sup> حورية فتيحة مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 262.

وتحصيل الضرائب وأن ينهض بسياسة الأمة، أنه يجب على المواطنين وجوب الطاعة والنصرة، كما يؤكد كذلك الماوردي على التلازم بين الحقوق والواجبات وأنه إذا أخل الحاكم بهذه الشروط فإن الإمامة تخرج عن الإمام، وخلاصة الأمر فإن الدولة عند الماوردي تقوم على نوع من التعاقد بين الحاكم والمواطنين وذلك لتحقيق الخير للدولة.

## 2.2. الحسبة كضرورة لتحقيق مفهوم المواطنة:

تعد الحسبة أحد الوظائف الهامة في الدولة، فهي تعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يقول: "... الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله..."<sup>1</sup>، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون وفق العادات والتقاليد، بل يكون مستمد من القرآن نفسه مادام يمثل دستور الأمة، فالاحتساب هو أحد أوامر الشرع وأحد إبداعات الحضارة الإسلامية، ويعني الاحتساب العمل على ضبط السلوك في المجتمع الإنساني وتأطيره وفق إطار النطاق الإسلامي مع ادخار أجر هذا العمل عند الله تعالى، وقد جاءت النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة تطالب وتشدد على مواطني المجتمع الإسلامي بالإسهام الإيجابي في عملي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي تحسين سلوك المواطنين يعني تلقائياً تحقيق المواطنة، وهكذا " يسير المجتمع المسلم نحو تحقيق الخير الأعلى بواسطة هذه العملية الديناميكية التي تجعل أفرادها يتواصلون بالحق والخير، وتحقيق النسبة القصوى من القيم العليا " <sup>2</sup>.

إن الاحتساب هو واجب يقوم به كل مسلم سواء كان رجلاً أو امرأة إلا أن هناك أفراد مخصومين يتولونه بصورة راتبة وتعينهم الدولة على تحقيق ذلك الغرض، وعمل المحتسب في ضبط المجتمع وإقامة الحق فيه أوسع من عمل القاضي، لأنه يتناول كل ما يتعلق

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 276.

<sup>2</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 107.

بالمنكرات التي أنكرها الشرع واستهجنها العرف العام للمجتمع، فالمحتسب هو المسؤول عن قمع المنكر العام حتى ولو لم يشترك إليه منه أحد بعينه وفي هذه الحالة " فللمحتسب أن ينظر في أمثال هذه القضايا حتى ولم ترفع إليه منه أحد بعينه "1.

إن المواطنة الحققة حسب الماوردي هي التي تقوم على الحسبة فهي لا تستثني أي مواطن من المجتمع، فأى تقصير في أداء العبادات أو أداء الواجبات أو عدم ضمان الحقوق يتدخل هنا المحتسب ليقوم بواجبه الديني قبل السياسي، وهكذا يتضح لنا مدى سعة عمل المحتسب، ومن ثمة سعة مهام الدولة الإسلامية وواجباتها وتنوعها واستقطاب قوي المجتمع جميعاً لأدائها استهدافاً للصالح العام، وإشراكاً في كسب الفضائل الأخلاقية.


وفي الأخير نقول إن إسهامات الماوردي في الفكر السياسي الإسلامي بصفة خاصة والفكر السياسي بصفة عامة لا تقل قيمة عما تناولته الفلسفة اليونانية، حيث لم يخلط بين الفقه أو الفلسفة ولم تكن أفكاره السياسية حول تمجيد الخليفة وتقديس صفاته بل تعدها إلى الجانب النظري بتوضيح الجوانب التأسيسية لمواطنة إسلامية روحية نابعة من تعاليم الدين الإسلامي، وتجلت عبقرية الماوردي السياسية هو أنه كان سابقاً لتناول مواضيع سياسية لم يتناولها الفلاسفة إلا في العصر الحديث ومنها فكرة التعاقد.

بالرغم من أن المواطنة في العصر الوسيط تعد حلقة ضرورية من تاريخ المواطنة إلا أن هذه المواطنة كرسست لحقيقة السلطة المطلقة بمقتضى الحق الإلهي المقدس في الحكم ، فالمواطنة في الحقل المسيحي أدى إلى تفكك التدريجي لنظام الإقطاعي وتراجع نفوذ الكنيسة ، فالبرغم من أن المواطنة عرفت شكلاً جديداً في مفهومها إلا أن هذا المفهوم ظل هزيباً حيث كان في تراجع مستمر وهذا راجع إلى تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنيسة مما

<sup>1</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 107.

انجر عنها تراجع الإيديولوجيات اللاهوتية وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية وبرز الفكر السياسي العقلاني .

أما المواطنة في شقه الإسلامي فبالرغم من قيامها على أسس عالمية إلا أن الملاحظ لحالة الدولة الإسلامية قبيل خلافة علي بن أبي طالب وبعدها فيما عرف في التاريخ الإسلامي بمشكلة الخلافة وظهور الفرق الإسلامية أثر بشكل واضح وجلى على مفهوم المواطنة مما جعل هذا المفهوم منغلقا على نفسه حيث لم يسمح بغير المسلم تقلد المناصب السياسية هذا من جهة ومن جهة أخرى لم يكن النظام السياسي واضح المعالم.



الفصل الرابع:  
المواطنة في الفكر الغربي  
الحديث والمعاصر

**تمهيد:**

يشكل العصر الحديث والمعاصر مرحلة ضرورية في تشكيل لمفهوم المواطنة جديد أساسه القطيعة مع المرحلة اللاهوتية، حيث كان لظهور ما يعرف ب الدولة الأمة عن طريق العقد الاجتماعي، وهذا ما تجلى في فلاسفة العصر الحديث والذي كان لهم دور في بروز مفهوم المواطنة القائم على الحقوق والواجبات والعدالة، والحرية...، كل هذه الدلائل لم تمنع من ظهور مفهوم جديد للمواطنة في العصر المعاصر أساسه التعددية الثقافية.

## المبحث الأول: المواطنة في العصر الحديث

مثلت الحداثة ابتداء من القرن السادس عشر (16) انقطاعاً عن القرون الوسطى بكل أجناسها وفي جميع المجالات سواء كانت سياسية أو دينية أو إيديولوجية أو اجتماعية، وكانت بداية الخروج عن عالم العصور الوسطى، هي تصدع للسلطة الزمنية للمؤسسة الكنيسة وقلب الرؤية الدينية للعالم وتراجع الإيديولوجيات اللاهوتية وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني مما أدى إلى بروز الفكر السياسي من نوع آخر ألا وهو الفكر السياسي العقلاني، واتساع تأثير حركة الإصلاح الديني، وإحياء التراث اليوناني وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما أنه لم يحدث دفعة واحدة وبشكل سريع، بل تم هذا التحول تدريجياً عبر أربعة قرون وبشكل مصاحب " لصعود فكرة الدولة القومية وزيادة معدل المشاركة السياسية " <sup>1</sup>.

إن للحداثة في الفكر السياسي الأوروبي أثر بالغ في تأسيس لمفهوم المواطنة من نوع آخر بمعنى أن الحداثة أنتجت القطيعة مع التصورات والممارسات القديمة خاصة الدينية منها، حيث أسست لمفهوم جديد للشرعية السياسية حيث منح هذا المفهوم تصوراً جديداً لمفهوم المواطنة قائم بالأساس على الحرية السياسية من خلال استقلالية المواطن، وبالتالي فالشرعية السياسية انتقلت من يد الملك المصدر التقليدي للسلطة نحو الفرد والأمة، إن هذه الشرعية الجديدة أسست لمبدأ جديد قائم على المساواة المدنية والقانونية والسياسية لأفراد، هذه الحرية أساسها المساواة بين المواطنين في الحقوق وهي من طبعت الفضاء العام، والتي أسست قطيعة بين السلطة الدينية المتمثلة في " الكنيسة "، والسلطة السياسية المتمثلة في " الدولة "، وهو ما أدى إلى " إقصاء السلطة الروحية للمؤسسة الدينية، مما نتج عنه فتح

<sup>1</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 25.

المجال أمام النموذج الحدائي الجديد للبحث عن روابط أقوى بين الأفراد من خلال عزل الجانب الديني، وبالتالي التخلي عن المواطنة الدينية " <sup>1</sup>.

لقد تبلور مفهوم المواطنة في إطار تطور مفهوم الدولة الحديثة/القومية بالإصلاح الديني في أوروبا، والذي أبرز أهمية الفرد وعلاقته المباشرة بربه رافضا بذلك السلطة الدينية ووساطتها وداعما لإرادة الإنسان وحرية في الاختيار والمشاركة والحياة، كما تأثر أيضا بمفهوم الدولة وقيام الثورة الصناعية، ومواجهة الإقطاع وحكم الملوك والأمراء وبالحركة نحو إعلاء قيمة العمل وحقوق العمال وإصلاح علاقة العمل بالعمال " لقد تعزز مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الحديث وأصبح الشعب هو مصدر السلطات، وأن المواطنين متساوين أمام القانون في الدولة الحديثة/القومية دون تمييز أو تحيز بينهم بسبب الدين أو العقيدة أو النوع أو اللون أو الطبقة الاجتماعية إلى غير ذلك من أنواع التمييز والتحيز بين البشر " <sup>2</sup>.

لقد اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة نظرية كبرى على الإنسان وتحويله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز على المستوى الإبتومولوجي حيث صار العقل هو المؤسس لمعرفة الموضوعات، فالعقل الخالص أو الأنا المفكرة هو أساس الحداثة السياسية، كما اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة عملية جوهرية علة وضعية الإنسان في المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهو صاحب الإرادة الحرة والفاعلية في المجتمع لذلك " تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية، كما تراجعت سلطة الملوك

<sup>1</sup> خالد محمد: تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، نوقشت بتاريخ: 2016/2015، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، ص 70، 71.

<sup>2</sup> نبيل صمويل، هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، مكتبة الأكاديمية، القاهرة مصر، د ط، 2008، ص 15.



على لحساب المواطنين فقد كانت هناك نظرة تأسيسية جديدة لمفهوم المواطنة المبني على تفكير سياسي أساسه الحريات السياسية " 1.

إن المواطنة لم تأخذ معناها الحديث المشار إليه إلا بعد تأسيس الكيانات السياسية أو الدول على أسس من هذا الفرز أي نشوء الدولة القومية أو الوطنية كما عرفها التاريخ الحديث، ولا ريب أنه كان لإشراك في الوطن بمعناه الجغرافي، خلال حقبة متطاولة دور كبير في تأسيس مفهوم جديد للمواطنة، وهذا ما جعلها تنتقل من " مواطنة أساسها التشارك في الانتساب إلى وطن وما يولده من مشاعر متنوعة إلى مواطنة مشتركة في مجتمع سياسي وما يولده من حقوق وواجبات، هذا الانتقال شكل نقلة نوعية في مفهوم المواطنة احتاج إنجازها إلى كل التطورات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي امتاز بها العصر الحديث " 2.

إن مبدأ المواطنة هو الذي يمنح الأفراد أو المواطنين صلاحيات التسيير والتغيير على مستوي التشريع والتنفيذ وهو وليد الحداثة عموماً والدولة القومية خصوصاً، حيث ارتبط المصطلح بالدولة الحديثة في الغرب وفلسفة القومية تعنى الجمع بين الوجدتين الطبيعية والسياسية، فلا تقوم وحدة سياسية على أكثر من أمة ولا تتوزع الأمة بين العديد من الدول، فمبدأ القوميات يقوم على فكرة أو مبدأ حق الأمة في أن تشكل في دولة منتقلة فقيام الدولة الحديثة كان على أساس ارتباط الدولة بعناصرها البشرية أساسها الدعامة القومية لا الأثنية يمنح جميع المواطنين الحق في المراكز القانونية والسياسية على أساس العلاقة المتبادلة بينهم وبين الدولة، " فمبدأ المواطنة في العصر الحديث تم إرساؤه في الدولة القومية والذي يقوم على علاقة متميزة بين الحاكم والمحكوم، تختلف عن العلاقة التي كانت قائمة في العصور الوسطى التي كانت تعتبر الناس ماشية ملكا للحاكم، إذ انتقل الارتباط بين الفرد

<sup>1</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكيمة، ط 1، 2013، ص 16.

والدولة من وضعية الملكية الخاصة بين الفرد والعاقل إلى صعيد الارتباط السياسي بين المواطنين ومعقد السيادة الدولة التي تتألف من رعايا وصاحب سيادة والمواطنة هي الخضوع للسيادة وليس لصاحب السيادة " <sup>1</sup>.

إن بروز الدولة القومية قد ساعد الفكر الغربي على الاتجاه وجهة ديمقراطية منذ بدايات القرن السابع عشر، وأن السعي نحو إيجاد إطار سلمي مستقر لتداول السلطة من خلال مناقشة قضايا لم تكن مطروحة من قبل مثل حقوق المواطنين وحرّياتهم وكذا تكوين مؤسسات تضمن التفاعل القوى الاجتماعية المختلفة قد تساهم في بلورة أهم الأفكار والمبادئ التي ركزت عليها فلاسفة العقد الاجتماعي وقد نالت المواطنة في تلك الفترة حظها من البحث " فقد ظهرت صورة جديدة من صور المواطنة يمكننا أن نسميها بالمواطنة التعاقدية " <sup>2</sup>.

لقد تميز الفكر السياسي الحديث بمحاولة تشييد أنساق سياسية متكاملة تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية والاجتماعية والأخلاقية والميتافيزيقية ساهمت كلها في بلورة مفهوم المواطنة، هذا المفهوم الذي تأثر بالنزعة الفردية، فالإنسان هو الفرد وهو أيضا المواطن أو الرعية، " وهذا ما اعتقدت نظرية القانون الطبيعي " أن في الإمكان استنباطه من الطبيعة الفردية، فالإنسان هو الجوهر في الفلسفة الحديثة " <sup>3</sup>.

إن مع تشكل الدولة القومية الأوروبية الحديثة التي أعطت لنفسها السيادة المطلقة داخل حدودها ومن أجل منع استبداد الدولة وسلطتها نشأة فكرة المواطن الذي يمتلك الحقوق الغير قابلة للأخذ والاعتداء عليها من قبل الدولة، حيث قسمت هذه الحقوق إلى الحقوق

<sup>1</sup> شرف الدين بن دوية: المواطنة مفهومها جذورها التاريخية وفلسفتها السياسية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت لبنان، ط1 2019، ص 48.

<sup>2</sup> درغال نعيم: تمثلات المواطنة لدى الشباب الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، نوقشت بتاريخ: 2016/2017، ص 75.

<sup>3</sup> جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 150.

المدنية والتي ظهرت مع الدولة المدنية حيث كان أساسها المساواة مع كل المواطنين، أما النوع الثاني من الحقوق فهي الحقوق الجماعية والتي أساسها الجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، أما النوع الثالث من الحقوق فنجد الحقوق السياسية وأساسها المشاركة السياسية لذلك " هناك تحولات عدة حدثت في أوروبا أسهمت في إرساء مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية، حيث مثل الصراع بين ملوك الكنيسة أحد هذه التحولات المهمة، والذي أسهم في ترسيخ الحقوق الطبيعية للإنسان والمطالبة في المشاركة السياسية ووضع القانون الذي أسهم في تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتلبية حاجيات المجتمعات " <sup>1</sup>.

لقد كانت تلك الثورة الحداثية بشقيها الإبيستومولوجي والعملي هي الأرض الخصبة التي نمت فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر اكتمالا خاصة مع الارتباط الوطيد لمفهوم المواطنة بمفهوم الذاتية باعتباره جوهر الحداثة، ومفهوم الذاتية يشكل مضمون ما يسمى بالنزعة الإنسانية، ومن ثم فهو يعي مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها سواء على مستوى النظرية الإبيستومولوجية أو على مستوى النظرية السياسية " لقد كانت التحولات التاريخية الكبرى في العصر الحديث أثر بالغ على مفهوم المواطنة ومثل هذه التحولات مثل الإصلاح الديني، وفلسفة التنوير والثورة الفرنسية " <sup>2</sup>.

هذه الأخيرة هي التي جعلت من مبدأ المواطنة جزء لا يتجزأ من مبادئ القومية وهذا من خلال الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن الذي أقر حقوق المواطنة في إطار الدولة الحديثة، كما أن للطبقة الرأسمالية الأثر البالغ في انتشار مفهوم المواطنة، والتي صبغت المفهوم بصبغة فردية بين الدولة وكل عضو منتمي إليها، فالمواطنة " ارتبطت بالدولة

<sup>1</sup> قدرتي فضل كسبة: منظمات المجتمع المدني ودورها في تعزيز مفهوم المواطنة في فلسطين، مذكرة لنيل شهادة

الماجستير، جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين، ص ص (33، 34).

<sup>2</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 29.

القومية وبروح الانتماء إلى الأمة المكونة للدولة، لقد استفاد مفهوم المواطنة بشكل واضح من فكرة الحقوق والتي بدأت مع الحقوق الطبيعية للفرد ثم تحولت إلى حقوق الإنسان وأصبح الحديث عن الحقوق هو العلامة المميزة للفكر السياسي الحديث " 1.

لقد جاءت الحداثة بالدولة القومية أو بالدولة الأمة بوصفها الوحدة الاجتماعية التي توحد الناس أساسا بواسطة روابط مدنية قائمة على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمواطنة وبدورها هذا أوجدت " دولة الأمة تجانسا من نوع ما بين الاختلافات القائمة على أساس طبقي أو عرقي أو ثقافي أو ديني أو إقليمي، ففي أفضل الحالات خلقت عملية التجانس هذه مساواة في تشاطر حقوق المواطنة " 2.

إن مع ظهور الدولة الحديثة أخذت تتجسد الملامح الخاصة بمضمون المواطنة التي من حيث البداية بطرفي العبارة الثنائية " الدولة القومية " " الدولة الأمة " حيث يشير مضمون الدولة إلى شكل من التنظيم السياسي الذي أخذت ملامحه في أوروبا باعتبار أن الأفراد كاملو العضوية في دولة هم مواطنوها رغم وجود أشكال أخرى للانتماء " إن مركزية السلطة هي جوهر الدولة الحديثة، ففي الدولة نجد المواطنين هم الذين يتمتعون بمواظنتهم لهذا البلد ونفهم من هذه اللفظة الإطار القانوني الذي بمقتضاه ينتسب الفرد للدولة، أي أن إرادة الفرد ضرورية من أجل الحفاظ على الجنسية أو تغييرها وكذلك بالنسبة لإرادة مواطني تلك الدولة . الأمة " 3.

<sup>1</sup> درغال نعيم: تمثلات المواطنة لدى الشباب الجزائري، مرجع سابق، ص ص (76، 77).

<sup>2</sup> ريتشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، ترجمة عباس عباس، منشورات وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، 2009، ص 5.

<sup>3</sup> عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، ترجمة علي المنوفي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر، ط 1، 2015، ص ص (46، 47).

إن بروز فكرة مفهوم (الدولة/ الأمة) كان من خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر (18م)، استناداً إلى بروز فكرة الديمقراطية، وذلك أن يعيش كل أفراد الأمة المتحضرة داخل حدود دولتهم الخاصة بهم، أو ينبغي أن يدخل الشعب والحضارة وإقليمها وسلطان دولتها تحت مظلة واحدة متجسدة في الأمة، إن هذا التلاحم ما بين الدولة والأمة تحقق بواسطة القومية، فهي التي أضفت البعد السياسي عليها، وهي التي جعلت الدولة بمثابة الجسد السياسي والثقافي للأمة، وذلك سعياً من القومية إلى تحقيق الانسجام بين الدولة والأمة، ومن هنا جاء وصف الأخيرة بالدولة القومية أحياناً، والدولة الأمة في أكثر الأحيان، إن القومية وفقاً لأميتاي إيتزيوني AMITAI ETZIONI " عقيدة تمجد الأمة وتعتبرها قيمة جوهرية، وهي التي تؤثر إلى حد بعيد في شعور المواطنين بأنفسهم، وفي استقرارهم النفسي، وفي هويتهم وتجعلهم يعتبرون الدولة . الأمة جماعتهم السياسية، وحين تكون الدولة في أوجها ينظر إليها الناس على أنها شبه مقدسة أو حتى أنها في خدمة ربهم مباشرة " <sup>1</sup>، إننا نجد فكرة الدولة الأمة التي تولد الولاء والالتفاف حولها ليست هي تلك التي تفرضها مجموعة معينة أو عدة مجموعات بطريقة الهيمنة، بل هي التي يقبلونها بمحض إرادتهم لأنهم يشعرون أنهم متحدون يجمع بينهم تاريخ مشترك ورموز مشتركة بالمعنى الواسع لهذه المفاهيم، إن الشعور الوطني يجب أن يكون معاشاً في الحقيقة وأن يكون لكل الحق في التعبير عن نفسه من خلال اللغات العامة، وإذا تصرفنا بغير ذلك، فإنه يعني دهن الملح الجوهري، أي جوهر المواطنة الحديثة، أي الاستقلال الذاتي لكل فرد من حيث كونه مواطناً وليس بصفة رعية، ولقد قامت المواطنة في العصر الحديث على دعائم نذكر منها:

✓ حرية كل فرد في المجتمع من حيث هو إنسان.

✓ المساواة بين هذا الإنسان وأي إنسان آخر من حيث انتمائه للرعية.

<sup>1</sup> حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، بيت النهضة شارع البصرة، بيروت لبنان، ط1 2010، ص 56.

✓ استقلال كل عضو في المجتمع من حيث هو مواطن.

✓ التعايش في ظل المساواة (الاستقلال الذاتي) <sup>1</sup>.

إن هذه هي المفاتيح الجوهرية للمواطنة الخاصة بالدولة الحديثة ومن الضروري أن يضاف إليها تلك التي تتعلق بها من حيث هي (دولة/الأمة)، حيث تبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية، التأسيس لفكرة المواطنة الحديثة لاسيما في ارتباطها بالإقليم السياسي أو المقاطعة بموجب النظام الدستوري، فالوطن كما يقول كانط " الإقليم الذي يكون سكانه مواطنين في دولة واحدة بموجب نظامها الدستوري، أي دون حاجة إلى سند قانوني خاص، وإنما بمجرد الميلاد، أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج، وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءا من إمبراطورية بوجه عام، فإنه سمي مقاطعة بالمعنى الذي أعطاه الرومان لهذا اللفظ " <sup>2</sup>.

إن فضاء المواطنة الحديثة لن تتحقق إلا في ظل هذه المبادئ مبدأ السيادة الشعبية كما أن النظام الدستوري الذي نادى به حركة التنوير يشكل سياقاً آخر لممارسة مبدأ المواطنة، فالدستور كمجموعة من القواعد تحدد مهام وحدود السلطات والهيئات القانونية، يمثل الآلية القانونية لمبدأ المواطنة وهو الذي يقوم أساساً على حماية الحركات المدنية بالحد من السلطة الحاكمة وتقيداً عن طريق توفير ضمانات قانونية دستورية ترتبط بنظرية فصل السلطات والخصائص العامة لهذا المبدأ، إن المواطنة في العصر الحديث تعد حلقة ضرورية في مسار تاريخ المواطنة ما دامت أن المواطنة ليس مفهوماً متكاملًا يمكن استقاؤه من مرجع نصي مكتوب أو من وضع حياتي معاش، وإنما هو صيرورة متطورة عبر التاريخ، وأنها مطلب إنساني لا بد من تحقيقه مادام أن الناس يريدون أن يعيشوا بوافق وسلام.

<sup>1</sup> عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، مرجع سابق، ص ص (49، 50).

<sup>2</sup> محمد الخشت: فلسفة المواطنة، مرجع سابق، ص 33.

## المطلب الأول: المواطنة في الفلسفة الفرنسية

## 1. المواطنة عند بارون دي مونتسكيو Montesquieu (1589، 1755):

يعتبر شارل مونتسكيو من أبرز المفكرين السياسيين الفرنسيين حيث يعد الأب الحقيقي لمبدأ فصل السلطات، أي ضرورة التمييز بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية، وهذا ضمانا لديمقراطية الدولة وحرية المواطنين، وأن أهم ما يميز الفكر السياسي عند مونتسكيو هو معالجته للمسائل السياسية بنظرة علمية موضوعية، بعيدة كل البعد عن الطرح الميتافيزيقي، خاصة موضوع الحرية وكيفية اكتسابها والمحافظة عليها وممارستها ممارسة سياسية واجتماعية مما يحقق التوازن الاجتماعي بين الشعب، كما تأثر مونتسكيو بالعقلية الفرنسية حيث كانت من أهم العوامل التي طبعت فكره السياسي وخاصة فكرة القوانين التي سمي مشروعه السياسي بها وتجسدت في مؤلفه "روح القوانين" الذي صدر سنة 1748 م حيث أحدث هذا الكتاب أثرا بارزا في المجال السياسي والعقلي يقول مونتسكيو: "... إنني ما كتبت هذا الكتاب إلا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسي وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائما بين حدين..."<sup>1</sup>، ويرى مونتسكيو أن الظروف الخارجية هي التي تصنع القوانين ولا علاقة لها لا بالعقل ولا بالطبيعة التي فطر عليها الإنسان، فالمشرع يجب عليه أن يستمد القوانين من الظروف التي تحيط بنا بمعنى أن مونتسكيو بحث في طبيعة القوانين التي يجب أن يسلكها المواطن، فالقانون هو العلاقة التي تحتمها طبيعة الأشياء علينا، بمعنى أن الرقعة الجغرافية و المساحة والدين والعادات والتقاليد وعدد السكان والظروف الاقتصادية والاجتماعية وحتى النفسية لها تأثير في صياغة القوانين يقول مونتسكيو: "... والقانون على العموم هو الموجب البشري ما سيطر على أمم الأرض طرا، ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كل أمة أن تكون

<sup>1</sup> فضل الله محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 205.

غير الأحوال الخاصة التي يطبق عليها هذا الموجب البشري... ويجب أن تكون هذه القوانين موافقة للطبيعة ولمبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها وذلك سواء عليها أكانت موجودة لها كما هو أمر القوانين السياسية، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية... ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد... وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها... ويجب أن تتناسب درجة الحرية التي يمكن أن يبيحها النظام... فيجب أن ينظر إليها من جميع الأغراض...<sup>1</sup>، ولقد قسم مونتسكيو القوانين إلى قسمين:

القوانين الطبيعية: تتميز هذه القوانين في أنها مستمدة من الطبيعة الإنسانية، بمعنى أن هذه القوانين هي سابقة عن الحالة المدنية، فهذه القوانين يولد الإنسان وهو مزود بها، فهي مماثلة لطبيعته العاقلة، فهذه القوانين لا علاقة لها بالمجتمع السياسي بل هي ملازمة للوجود الإنساني في الحالة الطبيعية التي كان موجودا فيها قبل أن ينتقل إلى المرحلة السياسية المنظمة والتي تتطلب قوانين من نوع آخر، ولقد قدم مونتسكيو أمثلة عن القوانين الطبيعية مثل العدالة المطلقة التي منحها الطبيعة للإنسان والمساواة في الحقوق والواجبات وعليه فالحالة الطبيعية بقوانينها هي حالة أمن وليس حالة حرب مثلما أكدها توماس هوبز، وعليه فإن حالة الخوف والحرب هي موجودة في الحالة المدنية، لذلك أكد مونتسكيو أن الشعور بالأمن هو الذي دفع الأفراد إلى الاقتراب من بعضهم البعض وكونوا علاقات اجتماعية عن طريق التزاوج حيث يقول مونتسكيو: "... وينتهي الناس إلى نيل معارف أيضا فضلا عن الشعور الذي كان لهم في البداية، وهكذا تكون لديهم رابطة ثانية لا توجد عند الحيوانات الأخرى ويكون عندهم باعث جديد لاتحاد إبن، وتكون الرغبة في العيش في مجتمع قانونا طبيعيا ثالثا..."<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 243.

<sup>2</sup> مونتسكيو شارل: روح الشرائع، ج1، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، د ط، 1953، الباب الأول، الفصل الثاني، ص 16.



إن الحالة الطبيعية بقوانينها تعبر عن السلوك الإنساني التي به تحدد حاجيات الإنسان فهي التي ترسم الحدود والأهداف لذلك " فبعد حفظ البقاء، كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين، وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية " <sup>1</sup>.

إن القانون الطبيعي أساسه المساواة وحرية الأفراد، فهو لا يتناقض مع الطبيعة الإنسانية العاقلة والتي أساسها الخير والحب، لذلك كان جل الفلاسفة برغم اختلاف مذاهبهم متفقين على القانون الطبيعي باعتباره توفر للأفراد مستوى من العدالة المجرد.

- القوانين الوضعية أو المدنية: وتبدأ هذه القوانين مع ارتباط المواطنين داخل مجتمع سياسي منظم تسوده قوانين نابعة من دستور الدولة لذلك فهي تختلف من دولة إلى أخرى، فهي التي تحدد ما سوف يكون عليه المواطنون في المجتمع، ولكن هذه القوانين كذلك لا تتعارض مع العقل بل تتبع منه كذلك يقول مونتسكيو: "... والناس إذا هم سكان سيارة عظيمة جدا، حيث توجد شعوب مختلفة لحكم الضرورة تكون لهم قوانين سائدة لصلة هذه الشعوب، فيما بينها، وهذه حقوق الأمم، والناس إذ هم عائشون في مجتمع يجب حفظه تكون لهم قوانين سائدة لصلة الحكام بالرعية وهذه الحقوق السياسية، ويكون الناس أيضا من القوانين ما يسود صلة جميع الأهلين فيما بينهم وهذه الحقوق المدنية..." <sup>2</sup>، ولقد أكد مونتسكيو على أهمية " القانون وضرورة احترامه باعتباره الأساس والمعيار الذي يسيطر على أنماط السلوك

<sup>1</sup> أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان هوبز-لوك-مونتسكيو-روسو، مكتبة التنوير، بيروت لبنان، ط2، 2017، ص 125.

<sup>2</sup> مونتسكيو: روح الشرائع، الفصل الثالث، مصدر سابق، ص 17.

البشري في أي مجتمع إلا أنه وبمنظرة واقعية رأي أن هناك انتهاك للقوانين وتعديا عليها وذلك لحرية الإرادة عند الأفراد...<sup>1</sup>

وعليه فالقانون هو الذي يؤسس للعلاقات بين الحاكم والمحكومين، أي بين السلطة والشعب وهو ما يعرف بالقانون السياسي، وبين المواطن والمواطن وهو ما يعرف بالقانون المدني، فالقانون المدني هو الذي تستقيم به الدول والأمم، فالقانون بوجه عام هو الذي يجسد فكرة الحق والعدل والالتزام والمواطنة يقول مونتسكيو: "... فالقانون بوجه عام هو العقل البشري من حيث أنه بحكم كل شعوب الأرض، ولا ينبغي على القوانين السياسية والمدنية لكل أمة سوى أن تكون الحالات الخاصة التي تطبق فيها هذا العقل البشري..."<sup>2</sup> ، فالقوانين المدنية حسب مونتسكيو هي التي تسعى إلى تحقيق المواطنة في المجتمع من خلال ترسيخ قيم العدالة والمساواة فهي مكتملة لما جاء في القوانين الطبيعية من خلال سعيها إلى تحقيق ما يسمو إليه المجتمع حيث يقول: "... فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به أو تنتهي عنه القوانين الوضعية بعدل القول بأنه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار المتساوية..."<sup>3</sup>.

ولقد جعل مونتسكيو من القوانين سواء كانت الطبيعية منها أو الوضعية مبدأ لكل نظام حكم، حيث يمكن تحديده انطلاقاً من طبيعة الحكومة ومبادئها ومن بين أنظمة الحكم نجد الحكومة الملكية و الاستبدادية وأخيراً الجمهورية وهذه الأخيرة تنقسم إلى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية فالحكم الجمهوري وهو الذي تركز فيه السلطة في يد الشعب وينقسم بدوره إلى قسمين، القسم الأول هو الجمهورية الديمقراطية وهو الذي يكون فيه اختيار الحاكم بواسطة الانتخابات، حيث يشترك الشعب في الممارسة السياسية عن طريق المساواة التامة

<sup>1</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 195.

<sup>2</sup> مونتسكيو: روح الشرائع، الباب الأول، الفصل الثالث، مصدر سابق، ص 17.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الباب الأول، الفصل الثالث، ص 19.

بين جميع أفراد الشعب حيث تحركهم الفضيلة السياسية حيث يقول: "... الفضيلة في الجمهورية أمر بسيط جدا فهي حب الجمهورية وهي شعور لا نتيجة معارف، ويمكن أن يكون آخر رجال الدولة أن يكون حائزا هذا الشعور كأولهم، ومتى كان للشعب مبادئ طيبة مرة أمسك بها مدة أطول... ويؤدي حب الوطن إلى صلاح الطبائع... " <sup>1</sup>، أما الجمهورية الأرستقراطية: هي مخالفة للنظام الديمقراطي حيث تكون السلطة في يد جماعة من أفراد الشعب مثل الأشراف أو النبلاء، وهذا النظام تتعدم فيه الآلفة حيث " يكون فيها فريق الشعب الذي لا نصيب له من الحكم من الصغر والفقير ما لا يكون معه للفريق المسيطر أية منفعة في اضطهاده " <sup>2</sup>.

أما النوع الثاني من الحكم فهو **الحكم الملكي** وهو الحكم الذي تكون فيه السلطة في يد شخص واحد وفق قوانين أو دستور الدولة، وهذه القوانين سواء وضعها هو أم لا كانت موجودة من قبل أي خاصة بنظام الحكم و موضوعة من طرف الأعوان الخاضعون له، لكن هذا النظام حسب مونتسكيو يؤدي إلى ظهور صراع سياسي بين طبقة النبلاء التي تحول الملكية إلى استبداد ، وطبقة رجال الدين والتي تسعى إلى تحقيق مصالحها في ظل النظام الملكي من جهة ، والمجالس النيابية من جهة أخرى، وفي النظام الملكي يظهر نوع آخر من الفضيلة وهو الشرف كقيمة أخلاقية لكن هذه الفضيلة ليست هي المقصودة مثل ما كانت عليه في النظام الجمهوري، حيث كانت الفضيلة هنا هي السعي في الحصول على وسامات وتشريفات، مما يؤدي إلى انحراف الحكومة عن واجباتها و إلى اغتصاب السلطة من طرف الملك فتتحول إلى حكم فردي، لذلك كان مونتسكيو يرفض هذا الحكم لأنه لا يعبر عن إرادة الشعب حيث يقول: "... ولا يكفي وجود مراتب متوسطة وحدها في الملكية، بل يجب وجود مستودع للقوانين أيضا، ولا يكون هذا المستودع في غير الهيئات

<sup>1</sup> مونتسكيو: روح الشرائع، الباب الخامس، الفصل الثاني، ص 67.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 247.

السياسية التي تعلن القوانين حين وضعها وتذكر بها عندما تنسى... وليس مجلس الأمير المنفذ المؤقتة، لا مستودع القوانين الأساسية، ثم إن مجلس الملك يتغير بلا انقطاع... ولا يحمل من ثقة الشعب درجة رفيعة كافية أبدا، ولا يكون إذن قادرا على تنوير الشعب في الشدائد ولا رده إلى الطاعة...<sup>1</sup>.

أما النوع الأخير من الحكم وهو الحكم الاستبدادي وهو الحكم الذي يكون في يد سلطة واحدة لكن بدون قوانين أو دستور حيث تكون السلطة خاضعة لإرادة الملك المستبد وحده، أما الشعب فيصبح عبيد للحاكم، فالمساواة في هذا الحكم لا معنى لها، ولا وجود لقيم المواطنة من عدالة وحرية وغيرها ما دامت كل السلطات في يد شخص واحد إن " طبيعة السلطة المستبدة كون الإنسان الواحد الذي يمارسها يجعلها تمارس من قبل واحد أيضا، ومن الطبيعي أن يكون الرجل الذي تحدثه كل واحدة من حواسه الخمس بأنه كل شيء، وبأن الآخرين ليسوا مكسالا جاهلا شهوانيا " <sup>2</sup>، ولقد رفض مونتسكيو هذا النظام لأنه لا يتماشى مع فلسفته السياسية باعتباره نظاما فاسدا يكرس للفوضى والعبودية والاستغلال.

وبري مونتسكيو أن في النظام الديمقراطي لا تتحقق المواطنة لأن هذا النظام قد يتحول فيما بعد إلى نظام استبدادي، كما أن النظام الأرستقراطي لا يحقق غايته لأنه قد يتحول هو أيضا إلى الاستبداد، لذلك توجه مونتسكيو إلى نظام الحكم المختلط، حيث تجمع فيها مزايا النظام الجمهوري والأرستقراطي، فلقد حدد مبدأ الجمهورية في الفضيلة، والملكية في الشرف والحكومة المستبدة في الخوف، لذلك يقول: "... بأي شكل يمكن الوجود لحكومة تعطي السلطة للشعب وتجعله يمارسها بواسطة قوانين؟ شرط أن يكون المواطنون " فاضلين " أي أن يضحوا بأنفسهم من أجل الخير العام، وفي كل الظروف أن يفضلوا الوطن على أهوائهم الخاصة... فذلك لأنه بكل بساطة شرط وجودها كحياة للحكومة، لا يمكن للجمهورية أن

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 249.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 250.

تسير إلا على الفضيلة مثل بعض المحركات التي تعمل على البنزين، لدى عدم وجود الفضيلة فالجمهورية تسقط الملكية لعدم وجود الشرف، والاستبدادية لعدم وجود الخوف...<sup>1</sup>، فالشعب إذن حسب مونتسكيو يمكن له أن يشارك مشاركة فعالة إذا منحت له الفرصة في أن يتولى مقاليد الحكم في حكومة معتدلة تسودها القوانين من جهة وقيم المواطنة من مساواة وعدالة وحرية من جهة أخرى حيث يقول: "... وهكذا يكون كل إنسان في الملكات الحسنة التنظيم مواطناً نافعا تقريبا، وذلك لأنه يجب على من يود أن يكون حسن السيرة أن يقصد هذا، وأن يحب الدولة ذاتها أكثر مما لذاته..."<sup>2</sup>.

### 2.1. المواطنة في ظل الحريات السياسية وفصل السلطات:

يعد موضوع الحرية من أبرز تجليات الفكر الفلسفي عبر التاريخ الإنساني حيث ما زالت تثير اهتمام الفلاسفة والمفكرين إلى يومنا هذا، وهذا ما تجلى بصورة واضحة في فلسفة مونتسكيو السياسية، ولعل هذا راجع بالدرجة الأولى إلى الأوضاع السياسية التي كانت تعيشها فرنسا آنذاك حيث كانت تحت سيطرة الحكم الاستبدادي، ويميز مونتسكيو بين الحريات السياسية وبين الحريات في مجالات أخرى، لذلك يرى أن الحرية السياسية لها معنيين هما، الأول متعلق بالنظام السياسي، أما المعنى الثاني فهو يتعلق بالمواطن، وعليه فالحرية التي يقصدها مونتسكيو هي التي يستطيع بموجبها المواطن أن يفعل أي شيء في حدود القوانين، فالمواطن هنا يفقد حريته وبالتالي مواطنته إذا تعارض ذلك مع القوانين، وإذا أراد المواطن الحصول على الحرية يجب أن تتخذ الحكومة نوعاً من أنظمة الحكم لا يخاف في ظلها المواطن من فقدان حريته، لذلك يرى أن أفضل الحكومات التي تتحقق فيها الحرية هي النظام الجمهوري والذي تكون فيه السلطة للقوانين وليس للحاكم حيث يقول: "... إن

<sup>1</sup> لوي ألتوسير: مونتسكيو السياسية والتاريخ، ترجمة نادر ذكري، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 2006، ص 44.

<sup>2</sup> مونتسكيو: روح الشرائع، الباب الثاني، الفصل السادس، مصدر سابق، ص 44.

المواطنين يمتلكون في الديمقراطية هذا الامتياز الفردي إنتاج هذا النظام نفس الذي يسوسهم بشكل واع وأراد تغيير التشريع لأنفسهم بأنفسهم... إن مقولة المواطن هذه تحقيق الإنسان نفسه مركب الدولة والمواطن هو الدولة في الإنسان الفرد...<sup>1</sup>، فالحرية التي يريدها مونتسكيو ليس التي يراد بها تحقيق الشيء المطلق بل يراد بها تحقيق ما يجب أن يكون عليه المواطن في ظل نظام حكم يحقق فيه مواظنته انطلاقاً من حريته المستمدة من روح القوانين، الحرية التي تسمح بها القوانين يقول مونتسكيو: "...الحرية السياسية عند المواطن هي راحة البال المتأتمية من شعور الفرد بالأمن، ولكي تتوفر هذه الحرية وجب على الحكومة أن تكون حاضرة بحيث لا يخشى المواطن مواظنا آخر...<sup>2</sup>، ولكن لكي تتحقق الحرية ونحافظ عليها لا بد من شرط هو ضرورة الفصل بين السلطات، هذه الفكرة استمدها مونتسكيو من فلسفة جون لوك السياسية حيث اعتبر النظام السياسي الإنجليزي كنظام مثالي من حيث أنه نظام مختلط أساسه الملك وتوفر هيئات تتوسط هذا الأخير والشعب حيث يتولى البرلمان تشريع القوانين بينما يتولى الملك التنفيذ، فالوطن لا يأمن على حريته إلا في ظل فصل السلطات، أنه لا حرية له في ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد شخص واحد لأن هذا قد يؤدي إلى فقدان المواطنين لحياتهم، أما إذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية فإن ذلك سوف يؤدي ذلك إلى حكم استبدادي، أما إذا اجتمعت السلطات الثلاث في يد شخص واحد فسوف يؤدي ذلك إلى القضاء على الحرية وبالتالي المواطنة، لذلك ميّز مونتسكيو بين ثلاث سلطات هي السلطة التشريعية والتي تقتصر مهمتها على تشريع القوانين والتي بموجبها يتحدد السلوك المواطن داخل المجتمع، حيث تكون القوانين المشرعة تسري على جميع المواطنين، أما السلطة التنفيذية فهي التي يقع على عاتقها تنفيذ القوانين، حيث تنشر الأمن والطمأنينة لكل المواطنين، أما

<sup>1</sup> لوي أولتسير: مونتسكيو السياسية والتاريخ، مرجع سابق، ص 60.

<sup>2</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 30.

السلطة القضائية وهي التي تقتصر مهمتها على الفصل في الخصومات، ولقد عمل مونتسكيو على التمييز والفصل بين السلطات حيث وضع كل منها في يد مستقلة، فكل سلطة لها نشاطها الخاص بها، ولها الغاية التي وجدت من أجلها، ولكي تتحقق المواطنة يجب أن تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل سلطة تمارس سلطتها باستقلالية تامة، لكن هذا لا يعني استقلالها عن بعضها استقلالاً تاماً لأن ذلك سوف يؤدي إلى الوقوع في الفوضى مما ينتج عنه انهيار الدولة، بل يجب أن يكون هناك انسجام بين هذه السلطات مما يؤدي إلى تحقيق المواطنة التي تنشدها كل مجتمع انطلاقاً من الحرية وفصل السلطات حيث يقول مونتسكيو: "... لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وإذا كانت متحدة بالسلطة التشريعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلين أمراً مرادياً، وذلك لأن القاضي يصير مشرعاً، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحباً لقدرة الباغي، وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد ..."<sup>1</sup>

إن تأصيل المواطنة في دولة مونتسكيو لا بد من تحقيق التكامل بين الحريات السياسية وفصل السلطات ولن تتحقق إحداها دون الأخرى، فالسلطة التشريعية يجب أن تقتصر في يد الشعب ضمناً للحرية حيث يصبح كل مواطن حاكم نفسه، أما بالنسبة للسلطة التنفيذية فتترك في يد الملك حتى تكون له حرية الحركة وتركها في يد واحدة يكون أفضل من تركها في يد العديد من الأفراد لأن ذلك يؤدي إلى الاستبداد، أما السلطة القضائية فتعمل على تطبيق القوانين، فالحرية السياسية للمواطن تتمثل في هدوء البال الناتج عن تأمين كل شخص على نفسه وممتلكاته ولتحقيق هذه الحرية يجب أن تنظم الحكومة، بحيث تضمن

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 254.

ألا يخشى أي فرد من أي فرد آخر وفي حالة اتحاد السلطات التشريعية والتنفيذية في شخص واحد فلن تكون هناك حرية وبالتالي لن تكون هناك مواطنة، ويعد مونتسكيو من أشد المدافعين عن حقوق الإنسان، حيث رفض مونتسكيو فكرة الرق جملة وتفصيلا ورأى أن العبيد ليسوا عبيدا بالطبيعة كما أكد فلاسفة اليونان، بل هي ظاهرة اصطناعية تضر بالفرد والمجتمع معا، كما أكد أن الأسير في الحرب باعتباره أنه تنازل عن حريته نظير المحافظة على حياته، ولقد كان مونتسكيو من أشد المناهضين للتمييز العنصري والتجارة بالرقيق حيث يقول: "... لا يمكن للمرء أن يتصور أن الله سبحانه وتعالى وهو ذو الحكمة السامية قد وضع روحا وعلى الأخص روحا طيبة في داخل جسم حالك السواد... إن من المستحيل أن نفترض أن هؤلاء الناس بشر، لأننا إذا افترضنا أنهم بشر فإننا سنبدأ في الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين ..."<sup>1</sup>.

ويتضح من كل ما سبق أن الفكر السياسي لمونتيسكو كان متكاملا بين ما هو تاريخي وعقلي وبين ما هو سياسي واجتماعي حيث حاول إصلاح الأوضاع التي كانت تعيشها فرنسا من نظام استبداد ي عن طريق إعجابه بالنظام السياسي الذي كان سائدا في إنجلترا، لذلك يعد مونتسكيو من أبرز المفكرين السياسيين في العصر الحديث، حيث يعد فنانا من حيث أنه علم المواطن كيفية تحقيق أهدافه، ومهندسا عندما وضح بنية المجتمع النظامية وقواعد الاتحاد الاجتماعي والتشريع، لذلك كانت لأفكاره أثر كبير في نفوس رجال الثورة الفرنسية 1789م مما كان له صدى في صياغة مبادئها ودرساتها، حيث كان لنظرية فصل السلطات دور كبير في صياغة وإعلان حقوق الإنسان.

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 475.



## 2. المواطنة عند جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau 1712)،

1778 م):

يعد جان جاك روسو من أبرز المفكرين الذين عبروا عن الأوضاع السياسية في المجتمع الفرنسي أحسن تعبير وذلك قبل الثورة الفرنسية، حيث تعد فلسفته السياسية حلقة مهمة من تاريخ الفكر السياسي عبر التاريخ الإنساني المتواصل، حيث أسهم بفلسفته في إعادة تشكيل المؤسسات السياسية انطلاقاً من الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها فرنسا، حيث لا يمكن فصل الواقع السياسي والفكري والاجتماعي الذي عاصره عن فهم أبرز مؤلفاته السياسية والتربوية وغيرها، حيث كان هدفه الأساسي هو البحث عن أهم الأفكار والوسائل من أجل إخراج المجتمع الفرنسي من تلك الأوضاع ومحاولة مواكبتها المجتمعات الإنسانية، لذلك كانت مجمل مؤلفات روسو تعبر عن أصالة فكره بالرغم من أنه من الصعب فهمها، حيث هناك من يعتبره فيلسوف الفردية المتطرفة، والبعض الآخر هناك من يعتبره ذو نزعة اجتماعية، وهناك من يصنفه في خانة فيلسوف الحرية بامتياز، وهناك من ينظر إليه على أنه الأب الروحي للديمقراطية والشمولية، كما أنه لم يقدم أفكاره حول المواطنة في فصل أو فصول مثلما فعل الفيلسوف اليوناني أرسطو، بل كانت جزءاً متكاملًا مع تفكيره السياسي، ومن الملائم أن نميز بين فترتين لكتابات روسو السياسية، الفترة التشكيلية يرجع تاريخها إلى سنة (1754، 1755)، وفيها أعطى روسو لأفكاره الخاصة شكلاً متعارضاً مع الفيلسوف الفرنسي ديدرو، والفترة الثانية التي أعد فيها الصورة الأخيرة من كتاب العقد الاجتماعي الذي نشر سنة 1762.

كما لا يمكن أن نتجاهل تأثير الفكر السياسي الإنجليزي على مجمل فلسفته السياسية خاصة عندما نادى بالحرية وضرورة تجاوز الحكم المطلق الذي نادى به كل من هوبز وميكيافيلي، لذلك كان يرى روسو في نفسه ذلك النبي الذي هدفه توعية الشعوب وحثها على قيم الحرية

والمواطنة والتسامح وإشراك المواطنين في السلطة والسيادة للشعب، لذلك كانت شعبيته أكثر وأشهر من أي فيلسوف فرنسي آخر عرفتة فرنسا في المجال السياسي والتربوي في عصره إن لم نقل على الإطلاق، لذلك فهو قد أمن بالقيم الإنسانية والمساواة وإعادة بناء مواطنة متكاملة تحت شعار " لن نصبح فعلا بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين "، لذلك كانت مجمل أفكاره السياسية هي دعوة صريحة للتحرر مثله مثل الرسالة التي دعى إليها أسلافه من الفلاسفة والمفكرين أمثال مونتسكيو وسبينوزا وجون لوك وغيرهم، حيث كان لمؤلفه العقد الاجتماعي Social contrat عام 1762. دور بارز في إرساء الحقوق السياسية للمواطن بصورة كاملة، لكن بالرغم من معالجة جل المفكرين لمسألة العقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، إلا أن روسو لم يكن مقلدا ولم يكن مكررا لما جاء قبله في هذا الموضوع بل كان مبدعا بامتياز، حيث قام روسو بتجديد هذه الأفكار من خلال تأسيسها على مفاهيم سياسية بالدرجة الأولى وهي الحرية والمساواة اللتان كانتا في الحالة الطبيعية والمجتمع، أما السيادة فقد ربطها روسو بالإرادة العامة وهنا تبرز عظمته حيث لم ولن يؤمن بالإصلاح المعتدل، وإنما كان يسعى بفلسفته السياسية إلى إحداث ثورة على النظام السياسي الفرنسي آنذاك، وقد بنيت نظريته السياسية على ثلاث محاور أساسية هي "المرحلة الطبيعية وهي مرحلة البراءة والخير والسعادة، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية، والمرحلة الاجتماعية أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط المتولدة من صراع الإنسان مع أهوائه وميولته وذاتيته، وثالث محور هو العقد الاجتماعي الذي يتولد من اتفاق البشر والذي يؤدي بهم إلى النهوض والاستقرار، لأنه يعبر عن الإرادة العامة " <sup>1</sup>.

لقد كان كتابه في العقد الاجتماعي بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية، حيث هاجم فيه الاستبداد والحكم المطلق وذلك من خلال أنه كان يهدف إلى ترسيخ مفهوم المواطنة انطلاقا من تأييده للحكم الشعبي المتمثل في مؤسسات الدولة مثل البرلمان، حيث أضاف بفلسفته

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 218.

السياسية نوعاً من الوعي الاجتماعي الذي أساسه تكوين رابطة سياسية واجتماعية بين المواطنين تعرف باسم المواطنة والتي اختزلها في " مجموعة من الحقوق والواجبات الطبيعية والتي بدونها لا يقوم مجتمع سياسي منظم"<sup>1</sup> مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، وهنا يقصد الدولة بكيانها ومؤسساتها التي وجدت من أجل خدمة المواطن والوطن معاً.

## 1.2. الطريق إلى المواطنة من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية:

لقد نظر جان جاك روسو إلى الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية نظرة مخالفة تماماً ما كان سائداً في اعتقاد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، حيث كانت الافتراضات التي انطلق منها تؤكد أن هذا الإنسان الطبيعي كما يسميه هو قد وجد في الغابة وحيداً لا يعرف أهله ولا أولاده بمعنى أنه لم يكن يعرف إن كانت له أسرة أم لا، كما أنه لا يمتلك لغة يخاطب بها غيره لأنه وجد وحيداً، كما أنه لا يملك أية حرفة أو صناعة فهو صفحة بيضاء، كما أنه لا يعي من سلوكياته وأفعاله من كانت فضيلة ولا رذيلة، فكل ما طبع به يعد فعلاً أخلاقياً، فهنا روسو ينفي على أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه وأنه لن يحقق كماله إلا في ارتباطه مع بني جنسه، فروسو يرى أن الإنسان الطبيعي لا يحتاج إلى غيره في تحقيق حاجياته الضرورية كما أكد فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو، فهو قادر على تحقيق رغباته وكمالاته انطلاقاً من ذاته، كما أنه لم يكن محتاجاً إلى أية قوة ممكن أن يستخدمها للترهيب غيره فقد كان كما يصفه " هائماً على وجهه لا صناعة، ولا كلام، ولا مسكن، ولا حروب، ولا ارتباط، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة في إضرارهم، بل ربما كان لا يعرف أحداً منهم معرفة شخصية... كافياً بنفسه... فلم يكن يشعر إلا بحاجاته الحقيقية... ولم يكن في استطاعته

<sup>1</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

أن ينقل نبأ اكتشافه إلى غيره لعجزه عن الاتصال بلغ من مقداره أنه كان يستطيع التعرف بأولاده...<sup>1</sup>

فالإنسان الذي تكلم عنه روسو ليس عدوانياً كما اعتبره توماس هوبز، ولم يكن اجتماعياً بالصورة التي رسمها لنا جون لوك، ولم يكن معنوياً كما أكدها مونتسكيو، إلا أنه كان يتمتع بغريزتين هما غريزة حب الذات أي المحافظة على البقاء، وغريزة الرحمة والتعاطف مع الآخرين حيث يقول روسو: "... أول شعور أحس به الإنسان كان شعوره بوجوده، وأول عناية بذلها هي عنايته ببقائه، وكانت منتجات الأرض توفر له الإسعافات الضرورية..."<sup>2</sup> إن كل ما كان يعرفه الإنسان الطبيعي حسب روسو هو ذاته فقط يعيش حياة الهناء والسعادة، مفعم بعواطف الحب والخير لا يؤدي غيره يتمتع بمجموعة من الحقوق الطبيعية كالحرية والمساواة، لكن الظروف الطبيعية القاسية هي التي دفعت إلى تشكيل الاجتماع الإنساني فصنع لنفسه لغة يتواصل بها مع غيره من البشر، وأسس سلوكيات وقيم اجتماعية حدد من خلالها علاقاته مع غيره.

إن الحالة الطبيعية حسب روسو لا تختلف عن الإنسان الطبيعي فهي مرحلة يسودها الخير والسعادة والفضيلة، وأن كل معاني الشرور والخداع والحروب عرفها إلا في الحالة السياسية أو المدنية، فالحالة الطبيعية التي تكلم عنها روسو هي مرحلة العيش المشترك، مرحلة السلم والأمن، مرحلة بعيدة كل البعد عن مظاهر الاستبداد والعدوانية حيث يقول: "... الاستبداد والاستعباد ناشئ من تبعية الناس بعضهم لبعض ومن الحاجات المتبادلة التي تجمعهم قبل ذلك، في حال الطلا يستطيع بها الاستغناء عن غيره وهذا الوضع لم يكن موجوداً في حال

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 22.

<sup>2</sup> جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، ط1

1972، ص 79.

الطبيعة، فإن كل إنسان كان فيها طليقا...<sup>1</sup>، لقد أكد روسو أن هذه المرحلة هي أفضل مرحلة بالنسبة للإنسان فهي مرحلة حسنة بالنسبة له لأنه فيها عرف الإنسان إنسانيته و وأن " كل ارتباط هو في الأصل إطار لعدم الاكتفاء، ولم يكن كل واحد منا بحاجة إلى غيره، كما حلم أبدا بالاتحاد معهم... " <sup>2</sup>

إن الحالة الطبيعية اعتبرها روسو حالة ممتدة تتكون من ثلاثة مراحل هي:

إن الحالة الطبيعية الأولى كانت محور سعادة الفرد هو حرته، فالحياة الطبيعية تمتاز بالبساطة فهو لا يعرف معنى الاستبداد أو الاغتراب، حيث كان ارتباطه بالطبيعة يغنيه عن حاجته بغيره، فهو يعيش العزلة التامة مكتفيا بالحفاظ على ذاته من جهة وإشباع حاجياته البيولوجية بنفسه من جهة أخرى، فكان مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات وهو المجتمع الطبيعي الوحيد الذي عرفه الإنسان في هذه المرحلة ففي الأسرة " يرتبط الأبناء بالآباء طالما هم في حاجة لحفظ أنفسهم، فإذا انتقلت هذه الحاجة يستقل الأبناء، فالأصل هو الحرية، وهذه الحرية نتيجة طبيعة الإنسان، وبما أن الجميع يولدون أحرار متساوين فإنهم لا يتركون حريتهم إلا لنفهم " <sup>3</sup>.

إن المرحلة الطبيعية لا تحتوي على قيود مفروضة على الفرد، فهي مرحلة أساسها " المنفعة والحب والأخوة والتسامح والمساواة، إن الإنسان الطبيعي بالنسبة لروسو لا اجتماعي وغير عقلائي ولا أناني فهذه الصفات لم تظهر إلا مع نشأة المجتمع فإن الجزء الأول من الخطاب يصر على الهوية الموجودة بين حالة الطبيعة وحالة المدينة " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 138.

<sup>2</sup> J.J ROUSSEOU : Emil, Tome 2, Libraire Lorusse, Paris, 1972, P 21.

<sup>3</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص (350، 351).

4. J.J ROUSSEOU : Discours sur L'origine et les fondements de L'inégalité parmi les hommes. Gallimard. 1965, P 12.

لكن بالرغم من الحالة الطبيعية كانت ملازمة لحياة الإنسان إلا أنه لا بد من تجاوزها إلى مرحلة أخرى تعد أكثر من ضرورية وذلك ليحقق مواطنته حيث تصبح أفعاله وجل سلوكياته صبغة أخلاقية حيث يمكن استبدال الغريزة بالعدالة بالرغم من أن المرحلة الطبيعية غير قابلة للعودة، فالحالة الطبيعية لن تجعل من الفرد إنسانا لذلك تعد المرحلة المدنية أكثر فاعلية حيث يقول روسو: "... هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغيرا بارزا جدا باستبداله الغريزة في مسلكه بالعدالة وإضافته على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى..."<sup>1</sup>، إن المرحلة المدنية لا تقل شأنًا من المرحلة المدنية فهي المرحلة التي " ملكاته تتدرب وتنمو، وأفكاره تتسع وعواطفه تتبل وتسمو روحه بأكملها إلى حد أنه كان لا بد من أن يبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة التي انتزعت منه إلى الأبد والتي نقتله من حيوان أحمق ومحدود إلى كائن ذكي وإلى إنسان "<sup>2</sup>.

إن المرحلة الطبيعية لا يمكن تكرارها حيث أصبحت من الماضي فهي أجمل وأفضل الحقب التي مرت على البشرية لخلوها من الحروب والفوضى والصرعات، إلا أن هذه المرحلة لم تعد ضرورية لأن " هذا الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المدنية أوجد في الإنسان تبديلا ملحوظا، إذ حل في سلوكه العدل محل الوهم الفطري، وأكسب أفعاله أدبا كان يعوزه من قبل، عند ذلك فقط انحل صوت الواجب محل الباعث المحرك الجسماني، والحق محل الشهية "<sup>3</sup>، إن الحالة المدنية جعلت من الإنسان مبدعا متميزا بتفكير عميق وبحرية مطلقة حيث يقول " كان يجب عليه أن يبارك بلا انقطاع الساعة السعيدة التي

<sup>1</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2012، ص ص (98، 99).

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (223، 224).

<sup>3</sup> جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت لبنان، ص 31.

انتزعت من تلك الحياة إلى الأبد، والتي جعلت منه كائنا ذكيا ورجلا بعد أن كان حيوانا بليد محدود الفهم " <sup>1</sup>.

## 2.2. العقد الاجتماعي وتحول الإنسان من الرعية إلى المواطن:

لقد أكد جان جاك روسو أن الأفراد في الحالة الطبيعية لا يمكنهم الانتقال إلى الحالة المدنية السياسية إلا بموجب ميثاق اجتماعي يحدد بموجبه الناس طريقة حياتهم والتي أصبحت حسب روسو مهددة، فهذا الانتقال أساسه بالدرجة الأولى هو المحافظة على المكتسبات التي كان الإنسان يتمتع بها في حياته الطبيعية من جهة وزيادة علاقاته الاجتماعية من جهة أخرى يقول روسو: "... كان لابد من البحث عن شكل الوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقي شخص كل عضو وأمواله يشكل الوحدة، يكون فيه كل عضو قد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ويظل متمتعا بالحرية التي كان يتمتع بها من قبل تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي في الحل الصحيح... " <sup>2</sup>، ومن العقد الأسري القائم على التراضي أراد روسو أن يقدم عقدا اجتماعيا أكبر يقي الإنسان شرور الحالة المدنية التي انتقل إليها باستخدام عقله، هذا العقد الذي يعد الرابط الروحي يجمع به المواطنين فيما بينهم ويمنح به الفرد صفة المواطنة وهذا ما أكده روسو بقوله: "... واجبات الإنسان تجاه الآخرين لم تمل عليه عن طريق دروس الحكماء والفلاسفة، وإنما أملت على دوافعه الداخلية وعواطفه التي تمنعه من إيذاء الغير، وذلك فيما عدا الحالات الاستثنائية المشروعة التي يضع فيها الإنسان اعتباراته الشخصية فوق اعتبارات المجموع، وهذا الميثاق الاجتماعي يتمثل في تنازل كل فرد في المجتمع عن حقوقه لأسرها لصالح الجماعة وليس لصالح الحاكم المستبد... " <sup>3</sup>، فالعقد الاجتماعي عند روسو

<sup>1</sup> جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 31.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 93.

<sup>3</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 180.

أساسه التنازل الكلي والتام عن جميع الحقوق للجماعة كلها، وعن كل ما يملكون تتكون هيئة معنوية وجماعية هدفها حفظ البقاء والمحافظة على المصلحة العامة حيث يقول روسو "... توحيد القوي القائمة وتوجيهها، عاد لا يكون لديهم وسائل البقاء عبر تأليفهم بالتكتل مقدارا من القوي يمكنه أن يتغلب على المقاومة وتحريك هذه القوي بمحرك واحد وتسييرها متوافقة، وما كان هذا المقدار من القوي لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين ..."<sup>1</sup>.

إن ازدياد عدد السكان وما يترتب عليه من تقدم اقتصادي أدى بدوره إلى زيادة حدة التوتر في عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، إن النمو الاقتصادي شجع على ظهور الملكية، مما أدى إلى تخلي الحالة الطبيعية عن بساطتها التي كانت تتميز بها، مما نتج عنه الصراع والتنافس ففقد الأفراد الأمن والاستقرار، وللمحافظة على المكتسبات الطبيعية فإن عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعي وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حريته الطبيعية للمجموع، وذلك لتمتع بحرية من نوع آخر هي الحرية السياسية (المدنية) حيث يضمن له المجتمع الجديد له حمايتها بصفته مواطنا وليس رعية، فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هذا هو الاتفاق الجماعي الذي يتم بين جميع الأفراد والذي بموجبه يصبحون مواطنين يتمتعون بكامل الحقوق السياسية حيث يقول الدكتور حسن سعيان: "... فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في الحالة الطبيعية ..."<sup>2</sup>، فالعقد الاجتماعي إذن هو عقد أبرم بين أفراد أحرار متساوين يهدف من خلاله الأفراد إلى بلوغ صفة المواطنة والتي من مميزاتها الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على ما كانوا يتمتعون به من حرية ومساواة في المرحلة الطبيعية، فكل رعية يجب عليه أن يتنازل كليا

<sup>1</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 32.

<sup>2</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 181.



وليس جزئياً عن حقوقه للجماعة حيث يؤكد روسو أنه كلما كان التنازل أكبر كلما كان الاتحاد أكمل حيث يقول: "... وهي إيجاد شكل لشركة تجبر وتحمي لجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله وإطاعة كل واحد نفسه فقط، وبقاؤه حر كما في الماضي مع اتحاده بالمجموع..."<sup>1</sup>، فالعقد الاجتماعي لا يستمد قوته من موافقة الأفراد فقط بل تتوقف كذلك على طريقة استعماله والهدف من تحقيقه، فلن يكون العقد صحيحاً ولا كاملاً ما لم يحقق حياة المواطنة حياة أفضل تسودها الحرية والمساواة يقول روسو: "... إن العقد الاجتماعي قد أبرم بين أفراد أحرار متساوين، وكان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الإطلاق عما يتمتعون به من حرية ومساواة، ولذلك لم يكن أمامهم سوى شيء واحد، أن ينزل كل فرد نزولاً كلياً عن حقوقه للجماعة بأسرها وكلما كان النزول كلياً وبلا تحفظ كان الاتحاد أكمل وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيين، بل على العكس فإن طابعه الكلي الشامل هو الذي يحافظ عليها، فالتنازل باعتباره تاماً وكلياً فهو متساوي بالنسبة للجميع وهكذا يبقى مبدأ المساواة..."<sup>2</sup>، إن العقد الاجتماعي هو الذي بموجبه يصبح المواطن مواطناً مادام أنهم يشاركون في ممارسة السلطة ورعايا بما أنهم يخضعون لقوانين الدولة حيث يقول: "... ولدت مواطناً في دولة حرة وعضواً لدى العاهل، فإن الحق في الإدلاء بصوتي، مهما كان تأشيرته ضعيفاً في الشؤون العامة، يكفيني لأفرض على نفسي واجب تثقيف نفسي في هذا الأمر..."<sup>3</sup>، وإذا كان العقد الاجتماعي عند جون لوك أساسه التنازل الجزئي مما يجعل من السلطة مقيدة، فإن فيلسوف الحرية جان جاك روسو يري إن هذا التنازل هو تنازل كلي لأنهم سيعوضون عن هذا التنازل بمواطنة كاملة تضمن لهم الحرية المدنية وحقوقاً وواجبات.

<sup>1</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 27.

<sup>2</sup> فضل الله محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 332.

<sup>3</sup> جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 33.

## 3.2. الإرادة العامة والحرية أساس المواطنة عند روسو:

يرى روسو أن المواطنين عندما تنازلوا عن إرادتهم الفردية، فإن كل إرادة اتحدت مع غيرها حتى شكلت ما يعرف بالإرادة العامة وهي أعلى هيئة سياسية وهي صاحبة السيادة ويعرفها جان جاك روسو في كتابه الاقتصاد السياسي " إن المجتمع السياسي شخصية معنوية، ذات إرادة هي الإرادة العامة، التي تنطلق دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع، وهي مصدر القوانين، وتتكون من كل الأفراد في علاقتهم بالدولة وفي علاقاتهم ببعض البعض وحكمها دائماً غير جائر " <sup>1</sup>، ومعنى هذا أن الإرادة العامة هي الخير العام فهي إرادة كل المواطنين دون استثناء الذين يرغبون في تحقيق المواطنة والصالح العام وليس في إطار المصلحة الخاصة يقول روسو: "... يوجد فرق كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة، فالإرادة العامة لا تبالي بغير المصلحة المشتركة، وبتالي الإرادة الأخرى بالمصلحة الخاصة، ولكن انزعوا من هذه العزائم نفسها أكثر وأقل ما يتهدم تبصروا بقاء الإرادة العامة حاصل فإن العدد الكبير والاختلافات الصغيرة يسفران عن الإرادة العامة ويكون القرار صالحاً دائماً..." <sup>2</sup>.

لقد تصور روسو في جوهر تفكيره السياسي أن أفراد الشعب أو المواطنين في الدولة على أنهم أسياد فهم مواطنون وتابعون على التوالي مواطنون حين يصوغون الإرادة العامة، وتابعون في طاعتهم لتبعات هذه القرارات، لقد رسم روسو في جمهورية جنيف لمواطنة متكاملة حيث يقول: "... في جمعيات يتخذون القرارات بشأن الاقتراحات المقدمة من القيادين في أهم القطاعات العامة وينتخبون سنة تلو الأخرى أكثر إخوانهم المواطنين قدرة واستقامة على تحقيق العدالة وحكم الدولة، حيث فضائل الحكام والقضاة تقدم إثباتاً ساطعاً

<sup>1</sup> فضل محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 334.

<sup>2</sup> روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 49.

على حكمة الشعب الذي يتبادل أفرادَه شرف التعامل...<sup>1</sup> ، فالمواطن من الناحية السياسية إذن هو ذلك الذي يسهم في الفعل السياسي كسيد مالك للسلطة التشريعية، فالقانون الذي لم تتم المصادقة عليه من طرف المواطنين يعتبر لاغياً، ولكي يكون هناك قانون يجب على الشعب أن يختار بنفسه ممثليه، فالديمقراطية الحقيقية هي الديمقراطية المباشرة، فالمواطن وجب عليه الامتثال للقانون وهو الوجه الثاني للمواطنة السياسية لأنه من دونها يفسح العقد الاجتماعي فما دام الشعب بين القوانين عن طريق الإرادة العامة فإن له إرادة يطبقها ويمكن له في كليته التصرف وفقها، فالقانون مطبق على الجميع<sup>2</sup>، فالإرادة العامة " تسعى وحدها إلى توجيه قوى الدولة وفق غاية أسمى، وهي مدى تحقيقها للخير المشترك، بالنظر إلى أنه ليست السيادة سوي ممارسة للإرادة العامة فإنه لا تستطيع التنازل عن ذاتها " <sup>3</sup>.

إن الإرادة العامة هي الطريقة التي يعبر بها المواطن عن حرّيته كعضو في مجتمع، وإذا كانت الدولة تضمن الحرية لمواطنيها فإن ذلك لا يتم إلا في إطار الإرادة العامة، هذه الأخيرة لا تقتصر على مواطن دون آخر بل هي إرادة المجتمع بأسره مستقلة، لذلك كان على المواطن أن يشارك بإرادته من خلال اتخاذ القرارات السياسية، فالإرادة العامة حسب روسو هي الإرادة الشرعية الوحيدة في المجتمع فهي تتضمن إرادة كل مواطن، لذلك اعتبرها روسو أنها الخير والمنفعة للجميع والتي تجعل من قيام الدولة ممكن يقول روسو: "... الإرادة العامة فمن خلال هذه الأخيرة تلقى كل عضو كجزء من الكل..."<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ديريك هيتز: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 107

<sup>2</sup> محمد تحزيمة: المواطنة عند جان جاك روسو، مجلة عالم الفكر مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 170، أكتوبر/ديسمبر، 2016، ص 195.

<sup>3</sup> حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1966، ص 235.

<sup>4</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 50.

إن الإرادة العامة حسب روسو تسمح ببناء مواطنة تتماشى مع حقيقة الإنسان وهي المساواة التامة والحرية الكاملة من خلال المشاركة في مختلف الهيئات السياسية فالإرادة العامة " تنشأ عن طريق إرادة الجميع بالتساوي، وتنطبق على الجميع بالتساوي، فالمساواة فضلا على أنها مصدر الإرادة العامة بلغة مبتورة، وغايتها النهائية هي أيضا جوهرها " <sup>1</sup>، إن المواطنة عند روسو لن تكتمل إلا بالحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه، حيث كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بنى عليها روسو فكرة المواطنة حيث يقول: "... إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خير للجميع يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي لوجدنا أنه ينحصر في هذين الغوصين الرئيسيين هما الحرية والمساواة، الحرية لأن كل تبعية خاصة هي مقدار من القوة ينتزع من هيئة الدولة والمساواة لأن الحرية لا يمكن بقاؤها دوما..." <sup>2</sup>.

إذا كانت المواطنة تعنى في مفهومها العام الحق في المشاركة السياسية وفي إدارة شؤون الدولة، لكن هذه المشاركة لن تتم إلا في إطار وجود ركيزة ثانية ألا وهي الحرية وهذا ما نجده عند مواطنه مونتسكيو عندما أكد أن الحرية تعد شرط ضروري لتأسيس مفهوم مواطنة متكاملة، فالحرية شرط الوجود الإنساني وتمثل حقيقته وأن " تنازل الإنسان عن حريته يعني أنك تنزله عن صفته كإنسان، وعن الحقوق الإنسانية، وحتى عن واجباته، وليس هناك من تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء، وتنازل كهذا يناقض طبيعة الإنسان ونزع كل حرية من إرادة الإنسان هو بمثابة نزع كل قيمة روحية لأعماله..." <sup>3</sup>، إن المواطنة عند روسو هي مجموعة من الحقوق والواجبات والتي بدونها لن يقوم المجتمع السياسي المنظم، وبذلك أضفى على الوعي القومي النامي في ذلك الوقت تبريرا اجتماعيا إذ جعله ضروريا

<sup>1</sup> قربان ملحم: الحقوق الإنسانية فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 1989، ص 98.

<sup>2</sup> جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص ص (72، 73).

<sup>3</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 118.

للمجتمع في أفضل صورته، ورابطة أساسية بين المواطنين لا ضمان للبقاء السياسي بدونها، وفي ظل هذه الرابطة تحولت الدولة الإقليمية من "وطن" إلى "مواطن"، فالمشاركة السياسية الإيجابية والمساواة بين المواطنين هما أساس المواطنة بوصف كل فرد هو مواطن مادام أن له الحق في المشاركة السياسية من جهة، وأنه مساوي لجميع أبناء المجتمع من جهة أخرى، فالمساواة لا تعنى المساواة في المكانة الاجتماعية بل تعني في الحقوق والالتزامات،<sup>1</sup> لذلك اهتم روسو بإعداد المواطنين لتحقيق التضامن في الجسم الاجتماعي، ولن يتم ذلك إلا بالتربية والدين وحب الوطن والقيام بالواجبات المدنية حيث يقول روسو: "... إذن حتى لا يكون التماسك الاجتماعي صيغة جوفاء، فإنه يشمل ضمنا على التعهد بأن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، سيجبر على ذلك بواسطة الشخصية الكلية، وهذا لا يعني شيئا أقل من أنه سيجبر على أن تكون حرا... هذا وحده يضيف الشرعية على التدابير المدنية التي بدونها تصبح سخيفة ومستبدة وعرضة لأبشع أنواع إساءة الاستعمال..."<sup>2</sup>.

إن ما كان يدافع عنه روسو وهو شكل جنيني للوطنية، فقد كانت المواطنة مرادفة للوطنية، لذلك كلما كانت الدولة مؤسسة على مبادئ المواطنة كلما كانت أفضل، حيث تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في عقول المواطنين، فعندئذ تكون المصلحة فعليا أقل بكثير، لأن السعادة العامة بإجمالها توفر نسبة أعلى لسعادة كل فرد - وفي الأمة المنظمة يشكل كل مواطن إلى الالتحاق بمؤسسات الدولة وجمعياتها لذلك صرح روسو: "... إن المدارس يجب أن تتضمن فهم تلاميذها لقواعد المجتمع ومبدأ الإحساس والمساواة والإخاء..."<sup>3</sup>.

لقد عمل جان جاك روسو على صياغة المثل الأعلى للمواطنة في صورتها الحديثة، ومن جميع النواحي الاجتماعية والسياسية وحتى التربوية من أجل تكوين مواطن صالحا، وبهذا

<sup>1</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي والإسلامي، مرجع سابق، ص ص (31، 32).

<sup>2</sup> جورج سباين: تطور الفكر السياسي ج 3، مرجع سابق، ص 62.

<sup>3</sup> ديريك هيتز: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 108.

كان روسو أول من أصل لمفهوم المواطنة في ظل الدولة القومية الحديثة وتعظيم حقوق المواطن، كما أن العقد الاجتماعي عند روسو كان ذو أبعاد متعددة وبصورة موسعة بخلاف جون لوك وتوماس هوبز، والدفاع عن الديمقراطية بكل أشكالها وضرورة التركيز على المشاركة السياسية، كما كان تمجيده للحرية والمساواة الأثر البالغ في صياغة مبادئ الثورة الفرنسية.

### المطلب الثاني: المواطنة في الفلسفة الإنجليزية

#### 1. المواطنة عند جون لوك (John Locke) (1632، 1704م):

يعد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك رائد الحرية والليبرالية، حيث جاءت جل كتاباته السياسية متأثرة بفلسفته التجريبية القائلة بأن التجربة الحسية هي المصدر الأول والأخير للمعرفة، لذلك قام برفض كل الفلسفات التي نادى بالأفكار الفطرية من جهة، ورفضه كذلك للحق الإلهي من جهة أخرى في المجال السياسي، لذلك جاءت فلسفته السياسية كرد صريح لما كان يدعو إليه "هوبز" من خلال فكرة السلطة المطلقة ووجوب الخضوع لها خضوعاً تاماً، وكذلك كتابات "روبرت فليمير" من خلال تأكيده على فكرة السلطة الطبيعية للملوك أي أن الفرد حسبه يجب أن يكون خاضعاً لسلطة الملك خضوعاً تاماً ومطلقاً، لذلك كان جون لوك مؤيداً للحكم البرلماني على حساب الحكم المطلق، حيث دعى إلى ضرورة التحرر من هذا النظام عن طريق إيمانه بالحرية خاصة بين الإنجليز والأمريكيين، لذلك عمل جون لوك على التشرذم على الأسرة الحاكمة والتي أكدت أن الملكية والسلطة والحكم نظام مقدس إلهي فهي امتداد للحالة الطبيعية والتي كانت فيها الأسرة الحاكمة هي التي تحكم، فسلطتها مستمدة من سلطة الإله لذلك كان حكمها مقدساً ومطلقاً فلا يجوز الخروج عليه ولا تنحيته من منصبه وعلى الشعب الطاعة التامة والمطلقة له، لذلك تعد الحرية أمر مرفوض فهي التي أسقطت ملك آدم الذي وهبه الله الحكم، لذلك رفض جون لوك كل ماله علاقة بالعصور

الوسطى وذلك من خلال تأكيده على حق الشعب في المشاركة في السلطة السياسية مادام أن الإنسان كائن عاقل وأن حريته لا تنفصل عن سعادته، فما دامت غاية السياسة هي غاية الفلسفة فإنها تسعى إلى بلوغ السعادة وبالتالي تحقيق المواطنة، من خلال تأكيده على أن الدولة يجب أن تتبع من حقيقة المواطن وتخضع للقانون، لقد كانت الأفكار السياسية التي نادى بها جون لوك نابعة من التجربة التي عاشها حيث تركت الحروب الأهلية أثرا بليغا على أفكاره وهذا ما عبر عنه بقوله "... بأنني لا أعيش في عالم بل أجد نفسي في عاصفة..."<sup>1</sup>.

ولقد أكد فيلسوف التسامح جون لوك أن الأساس الذي يجب أن تبنى عليه الحياة السياسية هو ضرورة تقديس العقل ونبذ الحكم المطلق للملوك من خلال تأكيده على ضرورة إعطاء حق للشعب في اختيار ممثليه في السلطة بعيدا عن كل ضغوط أو استبداد لذلك كانت جل كتاباته تعبر عن ذلك مثل كتاب "مقالتان في الحكومة" حيث تناول في الأولى الرد على نظرية الحق الإلهي للملوك في الحكم، أما الثانية فلقد تناول فيه أسس بناء المجتمع السياسي وتحديد سلطة الحكومة، أما كتابه "رسالة في التسامح" حيث تناول فيها العلاقة بين الكنيسة والحكومة، وإذا كان لوك قد أقام ثورة على كل ما هو متعلق بالعصور الوسطى وعلى نظرية الحق الإلهي للملوك في السيطرة على الشعب وقهره فإن ذلك يعود إلى سببين رئيسيين كما يقول برتراند راسل: "... أحدهما ديني يتمثل في تعدد الأديان، وموقف الكنيسة الإنجليزية من محاولة جرّها إلى روما، أو موقفها من الفرق البروتستانتية، وثانيهما سياسي يتمثل في الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبرجوازية العليا التي تتكون من أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار..."<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 420.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (203، 204).

لذلك فلقد أيد جون لوك في فلسفته السياسية العصيان المدني ومشروعية الثورة لذلك عمل على توجيه جل مؤلفاته توجيهها منافيا للاستبدادية خاصة نظرية الأبوية للحق الإلهي للملكية التي تكلم عنها " فليمير " في كتابه القوة الطبيعية للملوك والذي نشر 1680م والذي أكد فيه صراحة أن الملوك هم الورثة المباشرين لأدم، لذلك أكد لوك أن المواطنة يجب أن تتبع من الجماعة وتخضع للقانون وتهدف إلى تحقيق السعادة للشعب، ولقد استخدم العقد الاجتماعي مثله مثل فلاسفة العصر الحديث جان جاك روسو، وتوماس هوبز للوصول إليها.

## 2.1. نظرية العقد الاجتماعي وتحقيق مفهوم المواطنة عند جون لوك:

يؤكد جون لوك أن النظام السياسي لا يمكن أن يقوم على سلطة إلهية وراثية، حيث قام بتفسير الحياة الإنسانية وذلك من خلال تأكيده على أنها قد مرت بمرحلتين لا ثالث لهما هما الحياة الطبيعية والحياة السياسية حيث استمد (لوك) أفكاره والأسس التي قام عليها نظرياته من هوبز، ولكن يبدو أن الفرق بينهما كبير فهوبز اعتمد على الحالة الطبيعية وعلى مفهوم العقد ليقوم الفردية الاستبدادية، بينما لوك اعتمد على الحالة الطبيعية وعلى العقد لينشئ الفردية المتحررة " <sup>1</sup>، إن الحالة الطبيعية عند هوبز تتميز بالوحشية والخوف، البقاء فيها للأقوى بينما لوك ينظر إليها على أنها مرحلة حرية ومساواة، فكل فرد فيها مساو لآخر وبالتالي فنظرة لوك للحياة الطبيعية " سنة طبيعية يخضع لها الجميع والعقل يعلم البشر جميعا، لو استشاروه، إنهم جميعا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته، لأن خالق البشر كافة صانع واحد " <sup>2</sup>، فالحالة الطبيعية حسب لوك هي مرحلة سلام وإخلاص وهذه المرحلة محكومة بقانون

<sup>1</sup> إبراهيم موسى: معالم الفكر السياسي في العصر الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1994، ص 102.

<sup>2</sup> جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، د ط، 1959، ص 140.



طبيعي واحد مفروض على الجميع حيث يقول: "... إنهم يخضعون لقانون طبيعي واحد، وهو قانون العقل الذي يكتشفون من خلاله أنهم أحرار ومتساوون، لذلك لا يجهل أحد القواعد والقوانين المختلفة التي يستنبطها العقل الطبيعي من هذا التساوي بيننا وبين من هم منا بمثابة ذواتنا، من أجل تنظيم الحياة..."<sup>1</sup>، إن الحالة الطبيعية هي حالة الحرية الكاملة التي تمكنهم من اتخاذ قراراتهم وتحديد سلوكياتهم وأفعالهم واستخدام ممتلكاتهم كما يشاؤون في حدود قانون الطبيعة، فالإنسان قبل أن يصبح مواطناً كان حراً يتصرف في حدود الخير الخاص والعام، فالحالة الطبيعية كما صورها لوك " هي حالة وسط مفرط في التشاؤم الذي قدمه هوبز، وبين التصور المثالي الذي قدمه جان جاك روسو الذي تصور أن طبيعة الإنسان هي طبيعة البراءة الكاملة والخير المطلق " <sup>2</sup>.

فالحالة الطبيعية حسب لوك يسودها علاقات الحب والخير بين الأفراد حيث يقول: "... إن الحافز الطبيعي قد دفع الناس إلى الإيمان بأن واجبهم نحو حب الآخرين، لا يقبل الخضوع لقانون واحد، فإنني إذا كنت لا أملك تحقيق الخير لنفسى كما يملك غيري، فكيف يمكن إرضاء أي رغبة من رغباتي، ما لم أكن حريصاً على إرضاء رغبات المماثلة عند الآخرين..."<sup>3</sup>.

ويرى لوك " أن الإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يمتلكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها، فللطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع " <sup>4</sup>، لذلك كان كل الأفراد قبل الحالة المدنية ملزمون بالقانون الطبيعي فهو قانون

<sup>1</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 140.

<sup>2</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 165.

<sup>3</sup> جون لوك: الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د ط، د س، ص 14.

<sup>4</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 204.

مرتبط بالأساس بالفرد من وجوده باعتباره كائن عاقل لا يمكن له إلحاق الضرر بنفسه أو بغيره، فالقانون الطبيعي وهبه الله للبشرية باعتبارهم جميعاً أبناءه حيث يقول: "... إنه سواء اعتمادنا دليل العقل الطبيعي الذي يقضي بأن البشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء وما يلحق به من المأكل والمشرب، وما شابهه من الأمور التي تدرّبها الطبيعة من أجل قوام أودهم أو "الوحي" الذي يبسط لنا كيف وهب الله العالم لآدم ونوح ولأولاده فمن الواضح أن الله كما يقول الملك داوود (مزمور 115 16)، قد أعطى الأرض لبني آدم أي أعطاها للبشر جميعاً<sup>1</sup>، وهذا القانون البشري هو الذي ينظم الحياة الاجتماعية فهو يتماشى مع الطبيعة العاقلة للإنسان وما على هذا الأخير سوى الالتزام به، لذلك كان القانون شرط ضروري للمحافظة على الحقوق الطبيعية حيث يقول جون لوك: "... ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه، إبان ذلك الطور الطبيعي لكل امرئ بمفرده، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنة إلى حد يحول دون خرقها، إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنة عبثاً، شيمة سائر السنن التي تمت إلى شؤون البشر في هذا العالم، وإذا كان لأي كان في الطور الطبيعي أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق، فلكل امرئ في تلك الحال من المساواة المطلقة، حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر، الحق بأن يفعل كل ما يحق لأي امرئ سواه أن يفعله، من أجل توطيد تلك السنة..."<sup>2</sup>.

إن حالة الفطرة كما تصورها لوك ليست هي حالة فوضى أو حروب بل على العكس فهي حياة منظمة يسودها القانون الطبيعي ملزم به جميع الأفراد فهم أحرار متساوين لذلك وصف أحد الكتاب تحليل لوك بقوله: "... إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق

<sup>1</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 152.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (205، 206).

مقررة هي مجتمع سياسي بالفعل ...<sup>1</sup>، وعليه فإذا كانت الحياة الطبيعية تتصف بهذه الصفات فلماذا يلجأ الإنسان إلى الحياة السياسية؟

يجيب هنا لوك بأن السبب هو المحافظة على الملكية، ففي الحالة الطبيعية كانت الملكية مشاعة للجميع حيث يقول جون لوك: "... يتخيل للبعض أننا إذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة وهي كيف أتيح عندها لأي امرئ أن يمتلك شيئاً؟ إن الله الذي خلق الأرض على البشر شركة بينهم قد وهبهم إلى ذلك نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه، كما تقتضي وتدعو الحاجة، فالأرض وما عليها إنما أعطيت للبشر من أجل بقائهم ورفاهيتهم... فليس لأي امرئ حق أصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر ما دامت ما تزال على حالها..."<sup>2</sup>، وبما أن الملكية في الحالة الطبيعية حق للجميع دون استثناء وهذا ما أكده جون لوك بقوله: "... قد حددت الطبيعة مقدار الملكية تحديداً، إذ جعلته منوطاً بمدى عمل الإنسان ومطالب حياته، ولما استحال أن يسخر المرء أو يمتلك كل شيء بجهد الخاص، واستحال أن تستنفذ مطالبه أكثر من جزء ضئيل من خيرات الأرض استحال أن يعدو رجل على حقوق أقرانه ويكتب ملكاً نهائياً للأفراد حتى لو أرادوا ذلك..."<sup>3</sup>، إذن فالحالة الطبيعية حسب لوك هي حالة وردية كما يصفها الدراسين للفكر السياسي لجون لوك وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى المميزات التي كانت تتميز بها من حرية تامة ومساواة وسلام فالفرد له حقوق وواجبات وفق قانون طبيعي الكل ملزم به، فالله حسب جون لوك منحنا الشعور بحب الذات، فالإنسان مدفوع باللذة والألم مما يؤدي إلى استبعاد كل ما يؤلمه، مع الاقتراب من فعل يزيد من سعادته ولذته، لذلك كانت الحياة الطبيعية مخالفة تماماً لما كان ينظر لها من طرف مواطنه توماس هوبز على أنها مرحلة صراع وحرب الجميع ضد الجميع، إن الحالة

<sup>1</sup> فضل محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 284.

<sup>2</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص ص (152، 153).

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص (157، 158).

الطبيعية تتميز "بحرية تامة توجه العقل الإنساني وتساعده على حفظ الحياة والممتلكات"،<sup>1</sup> وبما أن الملكية الجماعية ممنوحة لجميع الأفراد دون استثناء، إلا أن هناك من أظهر نوع من المجهود الشخصي على الملكية، فاستحق هذا المجهود أن يمنح له الملكية الخاصة حيث يقول: "... الأفراد يحصل لهم هذا الحق في التملك دون جهد خاص ..."<sup>2</sup>، إذن خروج الأفراد من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يعود أساسا إلى ضمان الملكية حيث يقول جون لوك: "... كل حكومة لا هدف لها غير الحفاظ على الملكية..." ثم يضيف "... قوانين، قضاة وبوليس... هذا ما كان ينقص البشر في الحالة الطبيعية، هذا ما يجلبه الحكم المدني..."<sup>3</sup>، فالحالة الطبيعية تحولت إلى وضعية جديدة حيث أصبح فيها الإنسان مهددا من طرف غيره في ملكه وحتى حياته فمثلا يزرع أو يطوق أرضا تصبح ملكه، أو يكتشف منبعا يصبح ملكه أي أن كل ما تقع عليها يده يصبح ملكه دون غيره وهنا ظهرت الملكية الخاصة والتي نظر إليها جون لوك نظرة إيجابية وليست سلبية كما نظرت إليها الفلسفة المسحية، ولكن هذه المشكلة ظهرت خصوصا بعد اكتشاف النقود والتي أصبحت هي نموذج الملكية والتي من خلالها زادت حدة المنافسة بين الأفراد فأدى ذلك إلى الصراع والتشاجر والخصومات والسلب والأمن وكل مظاهر العنف سواء على الأفراد أو الممتلكات فأصبحت الحالة الطبيعية التي كان يعيشها الفرد مهددة بسبب ظهور الملكية الخاصة، وما دام الأفراد لا يملكون القوة التي يستطيعون بها أن يدافعوا على ممتلكاتهم وحياتهم كان لا بد من الانتقال إلى مرحلة أخرى هي المرحلة السياسية أو المدنية، وأن الرجوع إلى الحالة الطبيعية مستحيل لأن الفرد الطبيعي طغت عليه الماديات وأصبح يقدر المصلحة الخاصة التي يعمل كل واحد منهم على تحقيقها ولو بطريقة غير شرعية وينتقل الأفراد بمحض

<sup>1</sup> إبراهيم موسى: معالم الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 107.

<sup>2</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 153.

<sup>3</sup> TOUCHARD JEAN : Histoire des idées politiques, presses universitaires de France, MAI 1959, 7 Edition 1983, paris, P 376.

إرادتهم إلى مرحلة أكثر تنظيم عندما يتفقون فيما بينهم على عقد أو ميثاق تنبثق منه حكومة تكون قادرة على حماية الحقوق الطبيعية وخاصة حق الملكية من جهة ويصبح هذا الحكم أكثر مشروعية، ويعرف هذا الميثاق باسم العقد الاجتماعي أو الميثاق الاجتماعي ويتميز هذا العقد بأربعة صفات رئيسية هي:

- أما الصفة الأولى وهي أن الهدف من العقد الاجتماعي عند لوك هو المحافظة قدر الإمكان على الحقوق الطبيعية، لأن الأفراد حسب لوك لم يتنازلوا عن كل حقوقهم وواجباتهم لأنهم يعرفونها أنها في صالحهم، لذلك فهم لا يريدون الخروج كلياً من الحالة الطبيعية، بل على العكس من ذلك يريدون المحافظة على ما كان يتمتعون بها في هذه المرحلة، فالعقد أساسه المحافظة على كل المكتسبات التي كانوا يتمتعون بها في هذه المرحلة، وأن دخولهم في المرحلة الجديدة ما هو إلا من أجل تحقيق مجتمع أكثر تناسقاً وتنظيم، إذن فالحالة السياسية ما هي إلا الحالة الطبيعية لكن بصيغة منظمة، وعليه فالأفراد قبل أن يصبحوا مواطنين عليهم أن يتنازلوا فقط عن حق فرض القانون الطبيعي، أما جميع الحقوق الأخرى فهي في أيديهم، لذلك فالأفراد في الحالة الطبيعية هم أحرار ومتساوون، فالعقد يكون إجماعاً، فقاعدة الإجماع هي التي تعبر عن المساواة القانونية في ظل الحياة المدنية، ويقصد هنا بالإجماع الداخلي فيه بإرادتهم وليس اتفاقاً إجماعاً بين جميع الأفراد كما هو الحال عند توماس هوبز، فالعقد عند لوك قائم على الحرية بالدرجة الأولى وليس هو إلزام لكل الأفراد، لأن الذين لا يرغبون في ذلك يسمح لهم في البقاء في الحالة الطبيعية، بمعنى أن العقد الاجتماعي قائم على الطوعية والاختيار.

- أما الصفة الثانية وهي أن الاتفاق الذي يتم بين الأفراد الأحرار، وليس بين المحكومين والحكام، بمعنى أنه عقد اجتماعي وليس عقداً حكومياً، فالحاكم يمنح لهم السلطة شكلياً، أما مضمونها فهي بيد الشعب أي في يد الجماعة " وقد تمشى مفهوم الائتمان مع نظريته

في العلاقات الصحيحة بين الحاكم والمحكومين أكثر من مفهوم العقد، لأن في العلاقات التعاقدية هناك حقوق وواجبات في الجانبين، أما في ظل الائتman فإن الحقوق تكون جميعا في جانب المستفيد وهو (الجماعة)، والواجبات كلها في جانب المؤتمن (الحكام)<sup>1</sup>، وعليه فالعقد الاجتماعي عند جون لوك أساسه العلاقة بين المحكومين والحاكم القائم على علاقة بين مؤتمن ومؤتمن، وعليه فالعقد الاجتماعي هو الذي أوجد المجتمع السياسي، لكن هناك بعض الدراسات لفلسفة لوك السياسية يرون أن هناك نوعين من العقد عند لوك واحد اجتماعي والآخر سياسي، فالعقد الاجتماعي هو الذي يتم بين الأفراد والذي يتحول فيما بعد إلى مجتمع مدني، أما العقد السياسي فيتم بين الشعب والحاكم، والذي ينتج عنه حكومة سياسية، حيث يقول لوك: "... إن هؤلاء المتحدين في جسم واحد لديهم قانون عام موضوع وسلطة قضائية للاتحاد إليها، ولها السلطة في الفصل في الخصومات بينهم وتعاقب المعتدين فهم في مجتمع مدني كل منهم مع الآخر..."<sup>2</sup>.

- أما الصفة الثالثة وهي أن العقد عند جون لوك يتم مرة واحدة، ولن يكون لكل جيل عقد خاص به، لذلك فإن كل فرد في قبول الحماية إذا بلغ مرحلة النضج، حيث لا بد له من أن يستفيد من الحكومة، حيث يري لوك أنه لا فرق هنا بين الأجنبي والمواطن، فالمواطن الحقيقي حسبه هو الذي يندمج بصورة فعلية في المجتمع المدني، وذلك بواسطة ارتباط إيجابي وواعد واضح.

- أما الصفة الرابعة وهي أن للعقد الاجتماعي عند جون لوك يقوم على حكم الأغلبية في الدخول في العقد الاجتماعي، فلا يجوز الانتقال إلى المرحلة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء كان ذلك صريحا أو ضمنيا.

<sup>1</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 432.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 433.

إن جون لوك يضيف على " مجموع الأفراد الذين يتألف منهم الجسد السياسي نوعا من الشخصية الاندماجية وهو مفهوم وجد أصلا في قانون الروماني، وكان له أثر كبير في تحديد نوعية التجمعات في العصور الوسطي (الطوائف المهنية مثلا) ولكن ذلك لا يقلل من الأساس الفردي عند لوك لأن هذا المفهوم لا يتضمن إرادة جماعية كما هو الحال عند روسو<sup>1</sup>.

إنّ العقد الاجتماعي عند لوك أساسه التعاقد بين الأفراد والذي بموجبه يصبحون مواطنين في مجتمع مدني يحافظون على الحرية والملكية والحياة الطبيعية حيث يصبحون جيلا واحد وهذا ما تجسد في قول جون لوك: "... تشكيل مجتمع وهذا بقبول كل شخص فإنهم بهذه الصفة يكونون قد جعلوا من هذا المجتمع جسد واحد له سلطة التصرف كما تفعل غالبا هيئة واحدة، أي إتباع إرادة وإصرار الأغلبية، وبالتالي يكون المجتمع جيد التشكيل بقبول ورضى كل فرد، لكن هذا المجتمع كونه جسما واحدا يجب عليه التصرف بطريقة معينة ومحددة... فكل شخص مرغم إذن بهذا الاتفاق الجماعي الامتثال إلى ما يقرره ويحققه أكبر عدد... يعتبر كشيء متفق عليه من طرف الجميع..."<sup>2</sup>، وما يميز مجتمع المواطنة حسب لوك هو قدرته على المحافظة على ملكية المواطن ومعاينة كل معتدي عليه، أي حماية حقوق وحرريات المواطنين، فالمجتمع المدني هو الضامن لها حيث يقول جون لوك: "... إنه لا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي إلا إذا كانت له القوة على المحافظة على الملكيات، ومعاينة المعتدين عليها، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي، حيث يتنازل كل عضو

<sup>1</sup> أحمد عبد الكريم: بحوث في تاريخ النظرية السياسية، قسم البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د ط، 1972، ص 95.

<sup>2</sup> LOCKE JOUN : second essai sur le gouvernement civil, 1690, chap : Hobbes, thomas 08, ed : Garnier Flammarion, p 251.

فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فنتولى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا ووافيا...<sup>1</sup>.

إن المواطنة حسب جون لوك تتجسد من خلال إبرامهم للعقد الاجتماعي، إذ أن اتفاق الأفراد على العيش معا في مجتمع واحد يتيح لهم المحافظة على أملاكهم وتحقيق الأمن والسلم حيث يقول جون لوك: "... فعندما يتحد عدد من الناس مكونين مجتمعا واحدا، حيث يتنازل الفرد عن سلطته التنفيذية لقانون الطبيعة ملقيا إياها على الجمهور، فهنا يمكننا القول بأن المجتمع هو مجتمع سياسي أو مدني، ويحدث ذلك إذا اجتمع أي عدد من الأفراد في الحالة الطبيعية مكونين شعبا واحدا أو كيانا سياسيا واحدا في ظل حكومة واحدة أو حاكم معين يتفقون عليه ويتعاملون معه، فهو في هذا الحال يتيح للمجتمع الذي يعتبر واحدا في مجموعة السلطة في سن القوانين التي تتطلبها المصلحة العامة للمجتمع..."<sup>2</sup>.

فالحكم المطلق الذي نادى به توماس هوبز حسب جون لوك لن يحقق صفة المواطنة ما دامت العاطفة غائبة بين المواطنين حيث يقول: "... إن الحكم المطلق لا يكفل الحماية للأفراد من كل عاطفة نحو رعاياهم، كما لا يتاح لهم أي نوع من السعادة أو الاستقرار، تلك الأشياء التي يوفرها لهم المجتمع المدني حيث تخطو الحكومة نحو الكمال والتقدم..."<sup>3</sup>، فالمواطنة عند جون لوك ظهرت نتيجة الحاجة إلى ضمان حقوق الأفراد الطبيعية من ملكية خاصة وحرية وإقامة العدل والمساواة بينهم، وهذا لن يتم إلا بانضمام المواطنين بعضهم لبعض يقول جون لوك "... فيتحدون في جماعة واحدة من أجل راحتهم وسلامتهم، وحتى يسود الوئام فيما بينهم، ويتبادلون المنافع كما أن اتحادهم فيهم قوة لهم تغنيهم على

<sup>1</sup> جون لوك: الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 75.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص (76، 77).

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 79.



مواجهة الأخطار المشتركة...<sup>1</sup>، فالعقد الاجتماعي هو أساس التنظيم السياسي والمجتمع المدني وقيام الدولة، والذي يضمن للمواطنين مواظنتهم يقول جون لوك: "... وعندما يتحد عدد من الأفراد في جماعة واحدة عن اختيار وطواعية، فإن هذه الجماعة تصبح كيانا واحدا ذا سلطة واحدة قائمة على رغبة الأغلبية، فهذا الذي يشمل الجماعة... إنما ينبو في ذلك عن أفرادها وبموافقتهم..."<sup>2</sup>، لذلك فلقد دافع جون لوك في نظامه السياسي عن حرية المواطنين وخاصة حرية الملكية مادامت فلسفته السياسية يمكن وصفها بأنها فلسفة الديمقراطية الرأسمالية، لذلك كانت المواطنة أساسها الدفاع عن حرية المواطن وملكيته، فالحكومة الشمولية (الدولة) هي القوة العليا التي يجب أن يزوب فيها المواطن، فالدولة تحولت عند لوك إلى أداة توفر للمواطنين النظام والاستقرار والسلام الذي يمكنهم من تحقيق أهدافهم الخاصة، فالمواطنة والمحافظة على الملكية وجهان لعملة واحدة حيث يقول جون لوك: "... ويجب أن توجه جميع الأعمال لتحقيق غاية واحدة ألا وهي استقرار السلام والأمن وتحقيق الخير العام للشعب..."<sup>3</sup>، فالدولة وجدت للمحافظة على الملكية وأن المواطنة لن تكتمل إلا بضمان ملكية المواطن " ملكيتك هي ماهي عليها ولا تدوم إلا برضى الجمهور، وكل مساس بالدولة هو إذن مساس بالملكية "<sup>4</sup>.

كما يشير جون لوك إلى مسألة في غاية الأهمية متعلقة بالعقد الاجتماعي وهو هل يجوز فسخ العقد المبرم بين الحاكم والمحكوم؟ وهنا يؤكد جون لوك: "... أن هذا كفيل بنسف النظم السياسية وقلبها رأسا على عقب وبإحلال الفوضى والבלبلة محل الحكم والنظام..."<sup>5</sup>، فالأحكام الظالمة من طرف الحاكم "... تهدد سوابقها أو عواقبها سائر الشعب، واستقر في

<sup>1</sup> جون لوك: الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 83.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 112.

<sup>4</sup> Touchard JEAN : Histoire des idées politiques, p 331.

<sup>5</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 265.

روعهم أن قوانينهم وحياتهم معرضة للخطر وكذلك دينهم أيضا، فليست أدرى كيف يحال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تستخدم ضدهم؟ وهذه إحدى المساوئ التي تلحق بجميع الحكومات مهما كان نوعها، عندما يبلغ بها الحاكم هذا الحد، بحيث يصبحون موضع شبهة رعيته، وهو أخطر وضع يمكنهم أن يزوجوا أنفسهم فيه، فلا يستحقون معه الشفقة لسهولة تفادي الوقوع فيه...<sup>1</sup>.

إن جون لوك يمنح للشعب حق الثورة على الحاكم لكن بشرط هو إذا عجز عن تحقيق ما كان يطمحوا إليه الشعب، أو إذا انفرد الحاكم بالحكم وخرج عن القوانين فهنا يصبح العقد لا أساس له يقول جون لوك: "... إن غاية الحكم هي خير للبشرية، وأيهما أفضل للبشرية، أن يكون الشعب معرضا دائما لإرادة طاغية لا حدود لها، أم يكون الحكام أحيانا معرضين لمواجهة مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم استعمالا فاحشا ومفرطا، ويستخدمونها من أجل تهديم ملكيات الشعب، أي ما يعود له بشكل خاص بدل صيانتها؟ ..."<sup>2</sup>، ويقول أيضا: "... خير البشر، فأيهما أفضل لهم أن يكونوا دائما عرضة للطغيان الذي لا حد له أم يباح في بعض الأحيان الخروج عن الحاكم حين يسرفون في استخدام السلطة التي وقعت إليهم والتدرج بها لإتلاف أملاك شعبهم، عوضا على المحافظة عليها..."<sup>3</sup>.

وعليه نخلص في الأخير أن الهدف من تأسيس العقد الاجتماعي عند جون لوك هو تأسيس لمفهوم المواطنة أساسه المحافظة على الملكية وتنظيم لحقوق المواطن وفق ما يلي:

- ✓ السيادة الشعبية، أي أن السلطة النهائية والسيادة في يد الشعب.
- ✓ حكم الأغلبية، ومعناه أن الوسيلة العملية الوحيدة للعمل كوحدة وفي نفس الوقت تماشيا مع الإرادة الشعبية.

<sup>1</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 268.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 212.

<sup>3</sup> جون لوك: في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 288.

✓ حق الجماعة وموظفيها في استخدام القوة لفرض القانون الطبيعي والمدني.

### 3.1 حقوق المواطن في ظل الحكومة وفصل السلطات:

إن فلسفة جون لوك السياسية تتميز بالتجريبية والواقعية ولا علاقة لها بالمثالية مثل ما نجد في الفلسفات السياسية السابقة عليه، لذلك أن هناك حقوق طبيعية هي لصيقة بالمواطن مثل الحق في الحياة، والحق في الملكية، والحق في الحرية وهذه الحقوق هي التي تعبر عن حقيقة المواطنة، لذلك لا يجوز للحاكم أن يتعدى عن هذه الحقوق، لهذا كان الهدف من هذا التعاقد هو المحافظة على هذه الحقوق خاصة حق الملكية، لذلك لا يمكن أن يسلب أي مواطن حقه في الملكية مهما كان نظام الحكم، بل يجب تنظيمها وهذا التنظيم لن يتم إلا في ظل وجود حكومة وثلاث سلطات، ما دام أن العلاقة بينهما هي حماية حقوق المواطن.

لذلك يرى جون لوك أن وجود هذه السلطات مع الفصل بينهما هو الشرط الوحيد لضمان حقوق المواطن، وأنه لن تقوم المواطنة إلا في ظل وجود هذه السلطات لأن غيابها سوف يؤدي حتما إلى الاستبداد والديكتاتورية، وغياب القوانين، فوجود السلطات والفصل بينها يدل على وجود حكومة عادلة وفاضلة ولعل أبرز هذه السلطات التي منحها جون لوك أهمية كبيرة هي السلطة التشريعية والتي مهمتها سن القوانين في الدولة والتي بدورها تحمي هذه الحقوق يقول جون لوك: "... السلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت أمورها ضبطا حسنا والتي تراعي فيها خير المجموع إنما تخلع على الأشخاص مختلفين، إذا التأموا كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحيات وضع القوانين، فمتى فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله أصبحوا خاضعين أنفسهم للقوانين التي وضعوها، وذلك حافز جديد مباشر يحتم عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام..."<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (214، 215).

وهنا نجد اهتمام جون لوك بمسألة القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية، لأن تطبيق القوانين من شأنها أن تمنح لكل مواطن مواطنته في ظل ضمان حقوقه وحمايتها مثل الحق في الحرية " ولكن من الملاحظ في هذا المجال أن لوك وتأكيدده على حق الحرية بالنسبة للفرد إلا أنه لم يعن الحرية المطلقة من كل القيود، بل قصد به الحرية في ظل القانون فمدى ما يتمتع به الفرد من حرية يقف عند حدود حرية الآخرين كما ينظمها القانون، هذه الحدود تحتمها المجتمعات السياسية نفسها حيث أن الفرد الحر ولكن ليس له حرية إلحاق الضرر بالآخرين، فالحرية في ظل مجتمع سياسي هي حرية في ظل القانون وبالتالي فهي مقيدة بالقانون " <sup>1</sup>، فالسلطة التشريعية هي بمثابة الروح التي تنمحي الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالي فهي مقدسة ولا يجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، لذلك منحها جون لوك أهمية كبيرة لأنها هي التي تمثل إرادة الشعب، لكن القوانين المشرعة من طرف السلطة التشريعية تحتاج إلى سلطة أخرى لتطبيقها وهي السلطة التنفيذية وضرورة انفصالها عنها، أما السلطة الثالثة فهي السلطة الاتحادية ومهمتها المحافظة على مصالح المواطنين ككل وإعلان الحرب وإقرار السلام والانضمام إلى المنظمات الدولية، وتوقيع المعاهدات الدولية. ولقد عمل جون لوك على تحديد وظيفة كل سلطة سياسية " السلطة التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع، ومع أن أبناء الدولة الواحدة أشخاص متباينون، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون إليه، إلا أنهم في صلتهم بسائر البشر يؤلفون هيئة واحدة مازالت على الطور الطبيعي، بالنسبة إلى سائر البشر " <sup>2</sup>، وهكذا يرى جون لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية في الدول المنتظمة تنظيما جيدا والتي وصلت إلى درجة المواطنة، حيث لا يمكن وضع السلطات في يد شخص واحد لأن ذلك سوف يؤدي إلى عدم خضوع المشرعين للقانون

<sup>1</sup> حرية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 436.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (215، 216).

مثلهم مثل بقية المواطنين وبالتالي تغيب المساواة والعدالة فينتج عنها الاستبداد ، ومن مساهمات جون لوك السياسية أنه دعى ضرورة إلى إخضاع السلطة التنفيذية والتشريعية إلى سيادة الشعب، وإذا تم تغيير السلطة التشريعية دون موافقة المواطنين، فيعنى ذلك أن القوانين لم تعد تصدر من الشعب، وبالتالي غياب كلي لمفهوم المواطنة. يقول جون لوك: "... واجب على الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كله، ولكل فرد على حدى بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع ... وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرؤه ينبغي أن يجتمع بواسطة الخوف من العقاب..."<sup>1</sup>.

وعليه نقول في الأخير أن جون لوك يعد من مؤيدي الحكم البرلماني، حيث تميزت فلسفته بالواقعية وذلك نتيجة محاكاته للوضع السياسي السائد في إنجلترا، حيث أكد على دور المرحلة الطبيعية ودورها في تجسيد الحياة السياسية حيث تعد الحياة الطبيعية حلقة وصل، كما تعد نظرية فصل السلطات أساس بناء دولة المواطنة التي تسودها الحرية والعدالة والمساواة والتسامح الديني.

## 2. المواطنة عند توماس هوبز Thomas Hobbes (1588، 1679م):

لقد كان الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز من معاصري الثورة البرجوازية الإنجليزية، هذا ما أثر وبشكل كبير على جل تفكيره، حيث كان يهدف إلى تحرير السلطة السياسية من كل ضغط أو وصاية، فالدولة عنده كل مطلق يجب أن تخضع لها كل المنظمات والنقابات في المجتمع، وهنا كانت نظريته السياسية بعيدة عن المعتقدات الدينية واللاهوتية، وإنما أساسها المنطق والطبيعة بالدرجة الأولى، كما كانت حياة إنجلترا الفكرية تتميز بالدور الهام الذي لعبته فئة طليعة من الأرستقراطية بدأت تربط مصيرها بالطبقة البرجوازية حيث كان جل

<sup>1</sup> جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1 1988، ص

مفكرها يرون أن المعرفة النموذجية هي المعرفة العلمية التي تستخدم في المنافع العملية، حيث عملوا على تفسير ظهور المجتمع والدولة انطلاقاً من قوانين الطبيعة البشرية وسماتها حيث كانوا يرون أن الطبيعة البشرية نتاجاً للعالم الخارجي، حيث أخضعوا جميع الظواهر الاجتماعية لتفسير الميكانيكي هذه الأحداث كان لها التأثير البارز على فلسفة توماس هوبز السياسية من خلال دمج مبدأ السببية أو العلية في جل العلوم الاجتماعية مثل دمج علم النفس بالسياسة وبالعلوم التطبيقية، فالمعرفة كما يري جلها كل متناسق، وأن العلوم أو الفلسفة مهمتها معرفة تلك العلل والمسببات المؤدية لذلك، ومن خلال هذا يمكننا التنبؤ بالظواهر قبل حدوثها مثلها مثل في العلوم الطبيعية، فالعالم حسب توماس هوبز ينقسم إلى قسمين قسم مادي يشكل مجالاً للعلوم الطبيعية، وقسم سياسي يشكل موضوعاً للفلسفة السياسية أو المدنية، وكلا العلمين في النهاية هو الوصول إلى قوانين تحكم الظواهر بأنواعها المادية والمعنوية.

لذلك قدم توماس هوبز فلسفته السياسية بصورة موضوعية وكان يقصد من خلال ذلك ما يلي:

- وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسية على أساس علمي.
  - المساهمة في وضع سلام مدني وإعداد المواطنين كي يقوموا بواجباتهم المدنية.
- لذلك يرى هوبز " أن التراث الفلسفي والذي يمثله كل من أفلاطون وأرسطو، بلوتاك وشيشرون، قد أخفق في بحثه عن الحقيقة وعجزه عن أن يقود البشرية إلى السلام " <sup>1</sup> هذا الإخفاق يعلل سببه على أنهم بنوا المجتمع السياسي على أساس خيالي بعيد عن الواقعية لذلك عمل هوبز على وضع قانون أخلاقي يحدد أغراض المجتمع المدني، لذلك كان توماس

<sup>1</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، ط 1 2012، ص ص (31، 32).

هوبر يريد أن يكون " أوقليدس علم السياسية " أي يجعل من علم السياسية يماثل يقين الرياضيات. ولتجسيد هذا الفعل سعى توماس هوبز على وضع منهج يحقق له ذلك، حيث أعجب بوضوح الأفكار ودقة الاستنتاجات التي توصل إليها إقليدس في كتاباته (الأصول) وعلى المنهج الاستنتاجي الذي اتبعه وتأكد توماس هوبز أن هذا المنهج لو طبق في مجالات المعرفة من شأنه أن يؤدي إلى حقائق مؤكدة، ومن ناحية أخرى كانت الاكتشافات التي توصل إليها غاليلي في مجال الفيزياء (اكتشافه لقانون القصور الذاتي، وتحليله لمسار القذيفة) بفضل تطبيق المنهج التحليلي التركيبي حافزا للجوء توماس هوبز إلى تطبيق هذا المنهج في فلسفته حيث يقول: " ... حين يقوم الإنسان بالاستدلال، فإنه لا يفعل سوى تصور كلي إجمالي انطلاقا من جمع أجزاء أو تصور حاصل طرح مجموع من آخر... وهو شيء إذا تم بواسطة الكلمات يكون بمثابة تصور لتعاقب تسمية كل الأجزاء إلى تسمية الكلي الإجمالي أو من تسمية الكل وجزء واحد إلى تسمية الجزء الآخر...<sup>1</sup> "

ويرى توماس هوبز أن جميع معارفنا مرتبطة بالإحساسات المتواجدة في المكان والزمان وهي على نوعان: الأولى معرفة متعلقة بوجود الأشياء وهذه مستمدة من الإدراك الحسي أو التخيل أو التذكر، أما النوع الثاني فهي معرفة متعلقة بأسباب وجود الأشياء وهذه المعرفة نصل إليها بواسطة الاستنتاج (التركيب والتحليل)، لذلك فالعلم حسب هوبز يقوم على معرفة الأسباب بصفة شاملة وكلية، أي أن المعرفة يجب أن تقوم على معرفة الصفات والأعراض والتي بها نميز شيء عن آخر فمثلا الحديد هو شيء صلب وثقيل... الخ، أي أن معرفة الأشياء يحتاج إلى منهج التحليل المستمر، أما التركيب وهو أن ننقل من الكليات إلى النتائج مباشرة مثل الحركة هي انتقال جسم من مكان إلى آخر، ويعتقد هوبز أنه يمكن للبشر اكتشاف أسباب وكيفية نشوء الدولة والمجتمعات البشرية وفق هذين المنهجين، فالمنهج التركيبي نعرف به مبادئ الفلسفة المدنية انطلاقا من العلة الأولى وصولا إلى العلل

<sup>1</sup> إحصان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص ص (65، 66).

الأشياء والظواهر أي معرفة العلة الحقيقية التي تعمل على فهم أسباب التي أدت إلى نشوء مجتمع سياسي وهنا تكمن النزعة العلمية لتوماس هوبز، أما المنهج التحليلي فنستنبط به قوانين الحياة الاجتماعية والسياسية ويقدم لنا توماس هوبز مثالا بسيطا على منهجه حيث أنه إذا قام فرد ما بفعل معين وأراد أن يعرف هل هذا الفعل قائم على العدالة أو على الظلم ؟ فإنه يقوم بتحليل مفهوم الفعل الجائر وإرجاعه إلى أنه فعل ضد القانون، ثم نقوم بتحليل القانون ورده إلى سياسية الحاكم أو السلطة، ثم نقوم بتحليل مفهوم السلطة وردها إلى إرادة الأفراد وحقيقة اجتماعهم بمعنى أن كل علة تحيلنا إلى علة أخرى حتى نصل إلى القانون العام والنهائي والذي مفاده أن الأفراد إذا لم يجدوا سلطة فإنهم سوف يقضون على بعضهم البعض. وعليه فالفلسفة المدنية يجب أن تقوم على شق أخلاقي وشق سياسي، لذلك كانت جل الدراسات الفلسفية أو السياسية التي توصل إليها توماس هوبز شبيهة بالمنهج الذي استخدمه غاليلي في الظواهر الطبيعية، لذلك عمل توماس هوبز على تقسيم الفلسفة إلى قسمين هما:

- الفلسفة الطبيعية وتختص بدراسة الجسم الطبيعي في صورته المادية من حيث يخضع لقوانين الطبيعة التي تحكم جميع الظواهر.
- الفلسفة المدنية والتي تختص بدراسة الدولة والتي تنشأ عن طريق عقد اجتماعي، لكن هذه الأخيرة بدورها تنقسم إلى قسمين، القسم الأول هو علم الأخلاق والتي يهتم بدراسة سلوك الأفراد، والقسم الثاني هو علم السياسة ويهتم بدراسة كل ما يتعلق بالحقوق والواجبات، وأن حلقة الوصل بين هذين القسمين هما الإنسان ما دام هو جزء من الطبيعة في شقه المادي وهو كائن سياسي باعتباره يملك عقلا استطاع بواسطته بناء دولة، وعليه فالفلسفة السياسية لتوماس هوبز كانت جزء من فلسفته العامة.



## 1.2. سؤال المواطنة عند توماس هوبز من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية:

إن حقيقة فلسفة توماس هوبز السياسية " تتلخص في الصياغات الفكرية التي توصل إليها إنها نتاج حالة الخوف التي خضع لها حيث كتب (جورج ليون) في كتابه (فلسفة هوبز) عام 1893 إن سيرة الكاتب لا تتفصل عن سيرة الإنسان، وهوبز كإنسان كان قد خضع لتأثيرات محيطه بأفكاره هي ردة فعل لحالة الخوف التي تحسسها باعتباره مواطناً في زمن وفي بلد تعرضاً لتقلبات بفعل الثورات حيث يقول: "... يبدو أن المآسي السياسية التي سادت بلاده كانت قد حكمت تأملاته المتعلقة بالدولة ..."<sup>1</sup>.

في الفصل الثالث عشر من كتاب الليفيثان والذي عنوانه ( في حالة الجنس البشري الطبيعية، فيما يتعلق بسعادته وبؤسه ) ذكر توماس هوبز أن الإنسان لا يملك غريزة الاجتماع والتعاون مع بنى جنسه كما كان جل الفلاسفة اليونان والإسلام يؤكدون ذلك وأن الحالة الطبيعية جعلت البشر متساوين سواء على المستوى الجسدي أو الفكري، هذه المساواة في القدرة تنشأ عنها مساواة في تحقيق الغايات، ومن هذه المساواة تنشأ العداوة بين البشر لأن كل واحد منهما يسعى إلى حفظ بقائه، وهنا يرى هوبز أن هناك ثلاثة أسباب تؤدي إلى الصراع والتصادم بين البشر هي المنافسة والثانية انعدام الثقة أما الثالثة فهي السعي نحو تحقيق المجد، فالأول يجعل الأفراد يسعون نحو تحقيق منافعهم، والثاني يجعلهم يسعون نحو حفظ البقاء أي تحقيق الأمن والثالثة تجعلهم يسعون نحو المجد والشرف وغيرها، في الأول يستخدمون العنف من أجل أن يكونوا أسيادا على الآخرين، وفي الثاني يدافعون عن أنفسهم، وفي الثالثة من أجل أمور تافهة لا تستحق ذلك، وعليه فالحالة الطبيعية هي حالة حرب بين الإنسان وأخيه الإنسان أو حرب الجميع ضد الجميع وذلك لغياب السلطة حيث يقول: "... من الواضح أن الناس في ذلك الوقت يعيشون بدون سلطة عامة تكون قادرة

<sup>1</sup> إحصان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 144.

على الفصل بينهم، ويجعل كل واحد بعيد عن الآخر، في تلك الحالة كان الناس في حالة الحرب، وكان الطرف الذين يعيشون فيه يطلق عليه حالة الحرب مثل هذه الحرب يكون فيها كل واحد ضد الآخر، والحرب ليست فقط أعمال الحرب والمعارك بل هي كانت أيضا في صراع مع الطبيعة...<sup>1</sup>.

لذلك كانت المحافظة على الذات ليس بالأمر الهين كما كان متصورا لأنها مرتبطة بالأساس بتحقيق الأمن وهذا لن يتم إلا بالقوة حيث يقول: "... إنني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر، في القوة بعد القوة وهي رغبة لا تهدأ ولا تتوقف إلا بالموت، ميلا عاما لدى البشر جميعا، وليس السبب في هذا دائما إن الإنسان يأمل في قدر من السرور أكثر من مما بلغه، أو أنه لا يمكن أن يقنع بسلطة أكثر اعتدالا، ولكنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها..."<sup>2</sup>، فالحالة الطبيعية حسب هوبز لا مجال فيها لتعاون مثل ما يوجد في مجتمع النحل وذلك لانعدام المنافسة، فالصورة التي رسمها توماس هوبز عن الحالة الطبيعية هو أن أي إنسان لا تحركه إلا غريزة البقاء، ولا أهمية لغيره من البشر حيث يقول: "... وينتج عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان لا شيء يمكن أن يكون ظالما... إن أفكار الصواب والخطأ والعدل والظلم لا مكان لها هنا حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود لقانون، وحيث لا قانون لا ظلم، إن القوة والغش هما في الحرب الفصلان الرئيسيان، وينتج عن الحالة نفسها أنه لا ملكية ولا سلطة، ولا تميز بين ما هو لي وما هو لك، بل إن ملك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه طالما أنه قادر على الاحتفاظ به..."<sup>3</sup>، فالنتيجة التي توصل إليها هوبز هو أنه في الحالة الطبيعية كانت حالة حرب دائمة "الجميع ضد الجميع" بمعنى أن هناك رغبة ملحة وإرادة قوية في القتال،

<sup>1</sup> توماس هوبز: الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، بشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، د ط، 2011، ص 134.

<sup>2</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 124.

<sup>3</sup> توماس هوبز: الليفيتان، مصدر سابق، ص 137.

وما دامت هذه الرغبة موجودة فإن هناك حالة حرب ولن يكون هناك سلام وبالتالي يكون الإنسان ذنباً لأخيه الإنسان وأن هناك خوف دائم من الموت حيث يقول توماس هوبز: "... لا وجود للمجتمع، وان الشر الذي يخشاه الجميع هو الخوف والخطر المستمر من موت عنيف، فحياة الإنسان إذن هي حياة عزلة وكد وشقاء شبه حيوانية..."<sup>1</sup>، ففي الحالة الطبيعية لا وجود لقانون يميز به بين ما هو عادل أو ظالم ولا وجود للملكية حيث يقول: "... إن الحق الطبيعي هو التحرر من كل سلطة، الشيء الذي يؤدي حرب فوضوية تكون سببا في نتائج عديدة مثل عدم وجود ملكية... ولا وجود للتمييز بين ما هو لي، وما هو لك، هنا لا يمكن للإنسان أن يملك إلا ما يستطيع الحصول عليه أو يستطيع الحفاظ عليه، وهذا كاف كوصف للوضع الذي يعيش فيه الإنسان بطبيعته الخالصة..."<sup>2</sup>، وللخروج من هذه الحالة الطبيعية حالة الحروب المستمرة والشاملة استند توماس هوبز إلى الدراسات النفسية للإنسان والتي قوامها العاطفة والعقل باعتبارهما قوتان دافعتان للأفراد الطبيعيين إلى إدراك كل واحد منهم أنه كان يعيش في المرحلة الطبيعية حياة الشقاء والخوف، ولا بد لهم من إنسان عام اصطناعي يعلو الأفراد فكانت الدولة هي ذلك الجسم الاصطناعي، فالحالة الطبيعية كما وصفها توماس هوبز لا تنفصل عن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي التي كانت تعيشه بلده، لذلك كانت الحالة الطبيعية " حالة حرب دائمة حرب الفرد ضد الفرد وحرب الجميع ضد الجميع، وأن الإنسان ذنباً لأخيه الإنسان كان ذلك كان تعبيراً عن الاضطرابات والحروب التي مرى بها مجتمعه " <sup>3</sup>.

إن هذه الاضطرابات التي عايشها هوبز كانت هي السبب في رسم تلك الصورة القائمة عن الأنانية والحرب... الخ، كما أن العامل الاقتصادي لعب دوراً بارزاً في تشكيل فلسفته السياسية

<sup>1</sup> Hobbes thomas : le Léviathan, 1651, traduit par : François tricaud, Edition : siry, 1971, p 124.

<sup>2</sup> Hobbes thomas : le Léviathan, p 127.

<sup>3</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 127.

وذلك من خلال مساندته للطبقة البرجوازية من أجل تبريره للسلطة المطلقة، لذلك كان الخروج من الحالة الطبيعية أكثر من ضرورة انطلاقاً من أهوائه و جزء من عقله، فأهواءه تدفعه نحو السلام، أما عقله فيحيله بالالتزام ببنود السلام، فالمحافظة على الذات تعد هي النقطة الرئيسية التي بني عليها توماس هوبز مفهوم المواطنة، وهذه النقطة التي سوف تكون أكثر تنظيم مع ظهور السلطة المطلقة حيث يقول هوبز: "... لدي الإنسان إمكانية للخروج من هذه الحالة، وهي تكمن في جزء منها في أهوائه، وهي الجزء الأخير في عقله، إن الأهواء التي تجعل الإنسان يصل السلام هي الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية كحياة مريحة، والأمل بأن يجعل عليها بعمله بطرح العقل...<sup>1</sup>، ولما كان الإنسان يملك شروط الانتقال إلى حالة جديدة، هذه الحالة أو الوضعية عرف فيها الفرد قوانين طبيعية يمكن للجميع أن يتفقوا عليها لأنها تتصف بالعدالة والتواضع والرحمة أو بعبارة أخرى أننا نفعل للآخرين ما نفعل لأنفسنا حيث يقول: "... إنه ينبغي أن يكون الإنسان راغباً في السلام والدفاع عن النفس حيث يكون الآخرون راغبين أيضاً ويقدر ما يراه لازماً لذلك، وأن يكون مستعداً لتأكيد هذا الحق بالنسبة إلى جميع الأشياء التي تؤدي إلى ذلك، وأن يكون مقتنعاً بقدر من الحرية تجاه الآخرين مساوٍ لذلك القدر الذي يسمح به الآخرون اتجاه...<sup>2</sup>، إن هذه القوانين التي تكلم عنها هوبز يجب أن تكون مصاحبة لتنازل الكلي عن الحقوق الطبيعية المطلقة والتي يمتلكها كل فرد بشكل مساوٍ لآخر، كل هذا لن يتحقق إلا في وجود قوة مطلقة لا يمكن أن تقاوم ألا وهي الدولة " ذلك الإله الفاني الذي ندين له، بعون الإله الخالد بسلامتنا وطمأنينتنا " <sup>3</sup>، لذلك كانت أولى هذه القوانين هي السعي نحو السلام والمحافظة عليه، وثانياً الحصول على الأمن وحق الدفاع عن النفس، أما القانون

<sup>1</sup> توماس هوبز: الليفيان، مصدر سابق، ص 137.

<sup>2</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 135.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 136.

الثالث وهو التزام كل فرد بتنفيذ العقد، لذلك كانت فلسفة هوبز السياسية من أكثر الفلسفات الثورية في ذلك العصر تعبر عن النزعة الفردانية من جهة ومذهب النفعية من جهة أخرى، لذلك كان المبرر الوحيد لوجود الدولة والمجتمع هو توفير الأمن والحفاظ على الذات والأفراد معا وتنشأ الدولة بمجرد " أن يتنازل الناس جميعا عن سلطتهم لصاحب السيادة المطلقة الذي تتركز في يده كل السلطات التي تصبح قوة يخافها الجميع، تحقق لهم السلام في الداخل، والاتحاد والتعاون لصد أعدائهم في الخارج، وصاحب السيادة هو الذي له سلطة السيادة، وكل من سواه من أفراد المجتمع يسمى رعية " <sup>1</sup>.

## 2.2. أصل المواطنة العقد الاجتماعي:

يتطرق توماس هوبز في الفصل السابع عشر من كتابه والذي عنوانه ( في أسباب نشوء الدولة وتعريفها ) إلى أن الغاية النهائية من المواطنة هو الحماية التي تكفلها سلطة الدولة للفرد وهذا لن يتم إلا بوجود عقد مبرم بين الدولة والأفراد يقتضي ضمان الحماية والأمن للمواطنين، أي أن العقد يضمن لهم الخروج من الحالة البائسة والتي تعد نتيجة ضرورية للمرحلة الطبيعية لتأسيس ما يعرف بالعقد الاجتماعي، ومن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم الخاصة، فإن القانون الأول والأساسي للطبيعة يحتم على المواطنين أن يسعوا إلى تأسيس شروط السلام ومن بين هذه القوانين نجد القانون الأول وهو أن كل إنسان يجب أن يحمل مقدار من الرغبة في تجريد نفسه من كل الحقوق أي التنازل عنها إذا وجد هذه الرغبة عند الجميع وعليه يتحقق هذا الإرساء في الحقوق بواسطة العقد الاجتماعي والذي بواسطته يتكون المجتمع المدني، فالمقصود بالعقد الاجتماعي أو الميثاق الاجتماعي هو ذلك الأمر الذي يتعلق بعقود ومواثيق مبرمة بين الأفراد الطبيعيين وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يشارك في العقد من جهته، بمعنى أن الميثاق هو الذي يتنازل بموجبه جل الأفراد

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 196.

عن إرادتهم لطرف ثالث، هذا الأخير لا يكون طرفا في العقد، ولا يتنازل عن إرادته، وهذا الطرف الثالث هو الذي يضمن لهم البقاء والحماية، كما يعد هذا الطرف الثالث سواء كان فردا أم جماعة فهو الشخص الوحيد الذي تتحد فيهم إرادتهم، حيث وكأنه كل فرد في العقد يقول له أنني أسمح لهذا الشخص بأن يحكمني وأن تخضع إرادتي لإرادته وأن أتنازل له عن كل حقوقي بشرط أن يتنازل غيري عن حقوقه، بمعنى أن الفرد لا يأمن على نفسه وعلى حقوقه إلا عندما يتأكد بأن الآخرين بادلوه نفس الشعور، فإرادة كل فرد خاضعة لإرادة السيد أو (الليفيتان) الكبير والذي تم تكوينه بواسطة العقد الاجتماعي يقول توماس هوبز: "... إن فن الإنسان يستطيع أن يصنع حيوانا صناعيا بل أن الفن يستطيع أن يذهب إلى أبعد من ذلك، فيفقد الإنسان ذاته بأن هذا الكائن الخيالي الهائل (Léviathan) الذي نسميه الدولة وهو الذي هو من خلق الفن لا يعدو أن يكون إنسانا صناعيا، وإن كان أعظم حجما وأشد بأسا من الإنسان الطبيعي، لقد صورته الإنسان وابتدعه ليحميه ويؤمنه ..."<sup>1</sup>، إن الليفيتان هو السلطة المطلقة (الدولة) التي اختزلت جميع المواطنين في شخص واحد يمثلهم جميعا، لذلك يؤكد توماس هوبز أن الأفراد الطبيعيين رضخوا بإرادتهم للدولة من تحقيق استمرارية بقائهم وضمان حياتهم بشكل أفضل "... إن المجتمع الأول طبيعي يخضع للمصادفة والعنف والاستبداد، والمجتمع الثاني مدني إرادي يحكمه العقد والاتفاق ..."<sup>2</sup>، وبظهور المجتمع السياسي المنظم الناشئ عن العقد الاجتماعي أصبح المواطنون خاضعون للرئيس خضوعا تاما يأتزمون بأوامره ويلتزمون بقراراته، حيث يقول: "... إن

<sup>1</sup> توماس هوبز: الليفيتان، مصدر سابق، ص 17.

<sup>2</sup> Thomas Hobbes : Léviathan, Original de Philippe Foliot produit en version numérique 2002 chapitre xxx p 32.

البشر مجبرون بسبب ميل فطري طبيعي على طاعة سلطة عليا أقاموها بواسطة اتفاقياتهم المتبادلة...<sup>1</sup>.

لذلك يعتبر توماس هوبز أن تحقيق المواطنة يكون في يد السلطة الحاكمة وذلك من أجل تفادي الحروب والخلافات بين المواطنين ، فالدولة لم تنشأ كغاية في حد ذاتها بل من أجل رعاية وحماية وحفظ مصالح المواطنين حيث يقول: "... لمن له سلطان المطلق في أن يكون الحكم أو في أن ينصب الحاكم على الآراء والعقائد كإجراء ضروري للسلام بغية تفادي الخلافات والحرب الأهلية..."<sup>2</sup>، ففي حدود السلطة المطلقة ينتفع المواطنون بالحقوق التي يمكن أن نسميها بالحرريات السياسية غير أنه على المواطنين أن يبحثوا عن حريتهم ضمن إطار القوانين المدنية، ولن تكتمل مواطنة توماس هوبز إلا إذا "قامت الدولة المطلقة ببعض الواجبات التي بموجبها تتحقق الغاية من التعاقد، وأول هذه الواجبات هي أن يؤمن للمواطنين الحرية والسلام والمساواة أمام القانون، وان يكافح كذلك البطالة وأن يأخذ العاجزين عن العمل على عاتق الدولة"<sup>3</sup>.

إن وجود الدولة لهو أمر في غاية الضرورة فهي السلطة الوحيدة القادرة على تحقيق المواطنة واستمراريتها، فهي وجدت من أجل إخراج الفرد من الحالة الطبيعية إلى حالة المواطنة التي يتمتع فيها بكل الحقوق أعلاها تحقيق الأمن ثم تأتي الحقوق الأخرى كحرية التعبير وحرية العقيدة وغيرها من الحقوق وعلى هذا الأساس يقول توماس هوبز: "... لما كان الحاكم المطلق مؤتمنا على هدف وهو السلام والدفاع المشترك، فمن المسلم به أن يملك سلطة استخدام الوسائل التي يعتبرها الأكثر تلاؤماً..."<sup>4</sup>، فالدولة بهذا المعنى تصبح " هي

<sup>1</sup> Thomas Hobbes : éléments philosophiques de la citoyenneté que les fondements de la civile sont découverts Amsterdam de l'imprimerie de Lean blaev, p 128.

<sup>2</sup> توماس هوبز: الليفيتان، مصدر سابق، ص 187.

<sup>3</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 28.

<sup>4</sup> توماس هوبز: الليفيتان، مصدر سابق، ص 188.

إخضاع العمل السياسي كله للقانون، وليس إخضاع المواطن فقط بحيث يسمح ذلك للجماعة بأن تبحث عن الخير العام بتقنية أرقى وأسلوب أنجع تضمن بهما الانسجام التام بين نشاط الحكام الجهود المطلوبة من المحكومين، فنقوي الشعور بفكرة الحق وسلطة المعاملات الاجتماعية، ومن ثمة تحقيق أقصى تقدم مؤكد يمكن للمجتمع السياسي تحقيقه "1، إذن فالمواطنة عند توماس هوبز أساسها التعاقد والأصل فيه هو الرعاية والحماية للحقوق، لأن التنازل عن الحقوق الطبيعية هو بالدرجة الأولى تحقيق الأمن والأمان والعدالة والمساواة التامة أمام القانون بين المواطنين تجسدت هذه الحقيقة في قول توماس هوبز: "... إن سلامة الشعب تتطلب من الحاكم أو من اللجنة التي في يدها السلطة، إدارة العدالة بمساواة من جميع طبقات الناس، أعني أن يعامل الغني والقوي بالعدالة نفسها التي يعامل بها الشخص الضعيف والفقير والمغمور، وبحيث لا يأمل أحدهما على درجته في الإفلات من العقوبة إذا ما ارتكب إثماً..."<sup>2</sup>.

كما أكد توماس هوبز على أنه إذا فقدت السلطة المطلقة القدرة على الحماية فإنه يتوجب على المواطنين حل هذا العقد " إن الحق الذي يمتلكه البشر بالطبيعة بحماية أنفسهم عندما لا يستطيع أي شخص آخر أن يفعل ذلك، هو حق لا يمكن التخلي عنه بموجب أي اتفاق... لأن الغاية التي يستهدفها الخضوع هي الحماية "3، لذلك كان هزيمة الدولة في الحرب أو عدم قدرتها على توفير الحماية للمواطنين، ذلك فإن للمواطن الحق في فسخ هذا العقد لأن " أمن المواطنين يتوقف على قوة السيد الأعلى المتولد هكذا، فمن مصلحة الجميع أن تكون هذه السلطة مطلقة، والاحتفاظ بقسم من السلطة الأصلية أو إعادة تشكيل سلطة

<sup>1</sup> بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 90.

<sup>2</sup> توماس هوبز: الليفتان، مصدر سابق، ص 386.

<sup>3</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 142.



وسيطية، أو محاولة التخلص من السيد الأعلى (أو الرقابة عليه) كل ذلك يؤدي إلى تعريض أمن الجميع للخطر " <sup>1</sup>.

إن المواطن لا يبحث عن المجتمع بدافع الغريزة بل بدافع البحث عن مصلحته الخاصة ، فتتولد المجتمعات نتيجة الخوف من بعضهم البعض وليس بغرض التعاون كما ذهب ذلك أفلاطون وأرسطو في المرحلة اليونانية ، وهذا راجع بالضرورة إلى المرحلة الطبيعية التي عايشها الإنسان الطبيعي من حروب واستغلال وغزوات مستمرة، ونتيجة هذا الخوف أدى بهم إلى التعاقد، ولن تتحقق المواطنة إلا إذا " تجسدت مصلحة المواطن الذي حرم من مواظنته في حالته الطبيعية، والذي يسعى إلى تجسيدها عندما أنشأ مجتمعا وصاغ معه عقدا من أجل المحافظة على أمنه وحقه في الملكية " <sup>2</sup>، فالدولة حسب توماس هوبز تكونت بفعل العقد من أجل تحقيق السلام الذي كان غائبا في المرحلة الطبيعية، لذلك يجب على المواطن القيام بواجباته من أجل تأمين حقوقه والمحافظة عليها، لكن كل هذا حسب توماس هوبز غير كاف لقيام الدولة، بل لا بد للمواطنين من أن يتحدوا، وأن يتجنبوا النزعة الفردية التي كانت مسيطرة عليهم في المرحلة الطبيعية، كما يجبوا أن يتخلوا عن قوتهم ما داموا في حماية الدولة، وهنا تكتمل صورة الدولة القائمة على سلطة المواطنين وقوتهم، لذلك كان العقد يتم بين المواطنين فقط، وأن الحاكم خارج هذا العقد لذلك كان " العقد الذي يجمع بينهم يفيد في مضمونه التخلي عن التعددية وعن توزيع السلطة إلى توحيدها وحصرها، ويبقى الحاكم خارج العقد أي ليس طرفا في العقد، وبالتالي فإنه لا يلتزم بأي تعهدات، وهذا ما يصفه (جان جاك شوفالييه) برحلة القوة التي تؤدي إلى تأسيس سلطة مطلقة وغير مجزأة استنادا إلى فكرة العقد " <sup>3</sup>، فالمجتمع المدني والدولة متلازمان، لأن المجتمع المدني قبل

<sup>1</sup> مور بيير فرانسوا: هوبز فلسفة، علم، دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 1993، ص 09.

<sup>2</sup> محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 15.

<sup>3</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 149.

ظهور السلطة المطلقة كان عبارة عن مجموعة يعيشون في فوضى يقابله غياب كلي للنظام والقانون، لكن عندما توحدوا تحت سلطة واحدة توحدت إرادتهم ورغباتهم وشكلوا مجتمعا أساسه المواطنة في ظل نشأة الليفيتان الإله الفاني (الإله الخالد) الذي يدينوا له المواطنين بالطاعة، ومن جانبه يحقق لنا السلامة والأمن.

لقد تأسست مواطنة توماس هوبز على الاجتماع ومحبة السلام، وبالتالي فهي نابذة للعنف والعداوة التي تتولد بين البشر نتيجة حب الذات المفرطة، لأن المواطنة لن تتحقق إلا في ظل وحدة حقيقة أساسها الشكل الجديد لبناء علاقات قوية تعبر عن التناسق الاجتماعي في مختلف جوانبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لذلك كان العقد هو مؤسس لمفهوم المواطنة كون " الهدف من التنازل عن الحق الطبيعي هو تحقيق السلام والأمن للإنسان في حياته، ليس كل الحقوق للإنسان الطبيعية ممكن تغريبها، فالإنسان لا يمكن أن يتنازل عن حقه الطبيعي في مقاومة من يهاجموه بالقوة ليقضوا على حياته... ذلك لأن الغاية من إعلان الإنسان بالكلمات أو الأفعال، التنازل عن حقه لفرد آخر، لا هدف منه سوى تحقيق الأمن لشخصه في حياته " <sup>1</sup>.

### 3.2. القانون وحقوق المواطنة في فلسفة توماس هوبز السياسية:

إن حقيقة العقد الاجتماعي عند توماس هوبز يترتب عنها أن صاحب السلطة المطلقة يملك كامل الصلاحية في استخدام سلطته، أي استخدام القوة التي تحت تصرفه، فصاحب السيادة هو أساس العدالة فهو الذي يقر الخير والشر، وهو الذي يحدد ما هو لي وما هو لك، فهو أساس الدولة وقوتها وهو منظر لمفهوم المواطنة لكن ذلك لا يتم بطريقة تعسفية قهرية، بل بطريقة منظمة وذلك وفق القانون مادام هو صاحب السلطة التشريعية حيث لا يمكن إصدار قانون أو رفضه إلا برضاه، وهنا يمكن لنا أن نميز بين السيادة والقانون عند

<sup>1</sup> إحصان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 155.

هوبز، لذلك كان القانون بالنسبة لكل مواطن من المواطنين هو تلك القواعد والشروط التي يضعها الحاكم صاحب السلطة المطلقة ويحدد فيها حقوق المواطنة من خلال ضبط كل ما هو خير للمواطن، فالقانون هو " أمر ذلك الشخص...الذي يتضمن الأمر الذي يصدره سبب الطاعة " <sup>1</sup>، فالقانون المدني هو كل ما تضمنته السلطة وهو مخلف تماما للقانون الطبيعي لأن هذا الأخير تمليه طبيعة الإنسان العاقلة، أما القانون المدني فتقرضه حقيقة المواطنة من خلال وجود قوة تطبقه، فالسلطة هي التي تجعل من القانون معبرا عن شعور المواطن بمواطنته لذلك يرى هوبز " أن قانون الطبيعة ليس قانونا على الحقيقة، ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا، أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق في أن يأمر الجميع فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو لهذا القانون " <sup>2</sup>، فالقوانين المدنية لا تتعارض مع القوانين الطبيعية بل تتوافق معها لأن هذه الأخيرة تقر بقيم المواطنة من عدالة ومساواة وحرية وأمن وغيرها، وبمجرد قيام الدولة تتحول القوانين الطبيعية إلى قوانين مدنية وهذا ما تجسد في قول توماس هوبز: "... القانون المدني والقانون الطبيعي ليسا بصنفين مختلفين وإنما هما بالأحرى جزأين مختلفان للقانون، جزء مكتوب يدعى قانون مدني، وجزء آخر غير مكتوب يدعى قانون طبيعي، ولكن الحق الطبيعي، أي الحرية الطبيعية للإنسان من الممكن أن تضيق أو تقلل بموجب القانون المدني، بكلمة أخرى إن المشرع لا يملك أن يقوم أي سلام، والقانون لم يوضع في العالم لغرض آخر غير تحديد الحرية الطبيعية الخاصة بالأفراد، وذلك ليس فقط لغرض أن لا يضر أحدهم الآخر، وإنما كذلك لضمان تعاونهم فيما بينهم واتحادهم ضد العداء المشترك... " <sup>3</sup>، وعليه فإذا كانت القوانين

<sup>1</sup> إحصان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 166.

<sup>2</sup> فضل محمد سلطع: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، مرجع سابق، ص 275.

<sup>3</sup> إحصان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص ص (167، 168).

فوق السلطة المطلقة ولا يمكن أن تلتزم بها فالسؤال المطروح أين هي حقوق المواطنين؟ وهنا يجيب هوبز على أن الحقوق الطبيعية تم التنازل عنها لصاحب السيادة بموجب العقد الاجتماعي وذلك " أن الوجود الممكن والوحيد للمجتمع يتمثل في المجتمع المدني والمجتمع السياسي المنظم في الدولة " <sup>1</sup>، وخارج المجتمع السياسي لا وجود للحقوق فمثلا حق الملكية لن يتحقق إلا بوجود الدولة، لذلك كان القانون هو ما يسمح للمواطن أن يعرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات دون خوف وعليه كانت الحرية للمواطنين مقيدة بقوانين التي أسسها صاحب السيادة، فإن حرية هذا الأخير مطلقة بلا حدود، فلا ترتبط بالقانون أو بمواثيق العقد، وهذا باعتبار أن صاحب السيادة لم يكن طرفا في العقد، لذلك كانت المواطنة حاضرة إذا التزم المواطن بالقانون وأن الاعتراض عليه سوف ينقلب المجتمع من مجتمع المواطنة إلى مجتمع البؤس والصراع والحروب، وتنتهي العدالة وتتلاشي حالة السلم والأمن بين المواطنين، فالحرية " الممنوحة لكل إنسان في استخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أعنى للمحافظة على حياته، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية، أنا لا أعني بكلمة حق شيئا آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لأن يستخدم قدراته الطبيعية " <sup>2</sup>، فالحرية بمفهومه تعني أن يمتلك المواطن مقاومات الفعل في إطار القانون فمثلا عندما يقال: "... أن الهبة حرة، فليس المقصود أن الحرية هي الهبة، بل في الشخص الذي يقوم بها، دونما إكراه من قانون معين أو اتفاقية معينة كذلك، وعندما نتكلم بحرية، ليس المقصود حرية

<sup>1</sup> ليلة علي: المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 2013، ص 25.

<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع الأزهر، مصر، ط1 1985، ص (333، 334).

الصوت، أو اللفظ، بل حرية الشخص الذي لم يرغبه أي قانون على التعبير بأسلوب مختلف عن الذي اعتمدها...<sup>1</sup>.

وعليه نقول في الأخير أن المواطنة عند توماس هوبز سعت إلى إيجاد علاج شافي للمواطن من أجل أن يتلاءموا مع بعضهم البعض، والقضاء على كل مجالات التفرقة والحروب والصراعات، وبالتالي تضمن لهم العيش في سلام وأمان، أو بعبارة أخرى " أراد أن يرشد البشر إلى الطريق الأمثل للحياة والتعايش، وذلك عن طريق تقديمه لمنهج علمي مبني على برهنة الأشياء، ليقنع البشر بأنه السبيل الأفضل والوحيد لتحقيق ما يسعون إليه " <sup>2</sup>، كما أن مواطنة توماس هوبز كما رسمها نابعة من الوضع العام الذي كان يعيشه، خاصة من الناحية العلمية من خلال دمج علم النفس بالسياسة والعلوم الطبيعية، وذلك بغية تأسيس لمفهوم المواطنة قائم على معرفة العلل والأسباب التي تؤدي إلى استتباب النتائج، حيث قدم فلسفته السياسية في ثلاث كتب هي، مبادئ القانون أو عناصر القانون عام 1640، في المواطن 1642، الليفيثان أو التنتين 1651.

إن فلسفة توماس هوبز السياسية أساسها:

- وضع فلسفة أخلاقية سياسية على أساس علمي.
- المساهمة في تأسيس سلام مدني ومودة، لكي يجعل البشر يوفون بواجباتهم المدنية.
- المواطنة أساسها أن يشعر المواطن بالأمن والسلامة التي توفرها له السلطة المطلقة.
- السلطة المطلقة تملك كل إرادة التي يملكها كل مواطن.
- تأمين السلم يكون " لا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد، بمعنى أن كل واحد يقر لأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل وأن يخضع

<sup>1</sup> توماس هوبز: الليفيثان، مصدر سابق، ص 217.

<sup>2</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 202.

إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه، وهذا شيء أكثر من مجرد وفاق إنه اتحاد الجميع في شخص واحد، وهذا ما يتم بتعاقد كل واحد مع واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد، إنني أفوض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكل حقي في توجيه نفسي، بشرط أنك أيضا تفوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك، فإذا تم هذا فإن هذا الجمهور يصير شخصا واحدا يسمى مدينة أو جمهورية " 1.

ولكن على الرغم من مكانة توماس هوبز في مجال الفلسفة السياسية إلا أن هناك كذلك بعض النقاط السلبية التي تحسب عليه ولعل أبرزها:

نظرته للمرحلة الطبيعية على انها نظرة متشائمة جدا وتصويره للإنسان الأول على أنه على درجة عالية من المكر والخداع حتى وصفه بأنه ذئب لأخيه الإنسان، كما أن العقد الاجتماعي قائم على التنازل المطلق والكامل للحقوق لصالح السلطة الحاكمة وهذه الأخيرة لا يمكن معاقبتها أو محاسبتها لأن سلطة فوق الجميع وهذا أمر مبالغ فيه.

### المطلب الثالث: المواطنة في الفلسفة الألمانية

1. المواطنة العالمية في فلسفة إيمانويل كانط (Emmanuel Kant 1724، 1804):

يعد فيلسوف البروتستانتية إيمانويل كانط (1724، 1804) من أكبر فلاسفة الغرب اشتهر بعبارته حول الأنوار جاء فيها " لتكن لديك الشجاعة على استعمال عقلك، تلك هي الأنوار " فالفلسفة السياسية في ألمانيا بدأت مع كانط، حيث فجر ثورة في المجال السياسي مثلما حدث في مجال المعرفة، وبهذا يحتل كانط مكانة لا يستهان بها وذلك نظرا إلى مؤلفاته في هذا المجال بالرغم من أنها قليلة إلا أنها عبرت عن المبادئ العقلية لعلم السياسة، فهي

<sup>1</sup> إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 221.

تشبه فلسفة توماس هوبز في تحرير الفكر السياسي من الخرافة والتقليد، كما أن للفكر الفلسفي السياسي الكانطي أهمية كبيرة من خلال ضرورة استخدام العقل في القضايا السياسية لذلك يؤكد ريس " أن كانط فيلسوف الثورة الفرنسية والأمريكية، فهناك تشابه بين روح فلسفته وأفكار هاتين الثورتين فقد أقر كلاهما استقلال الفرد، وكانت مشكلة الحرية البشرية لب فلسفته " <sup>1</sup>، كل هذا جعل من فلسفة كانط السياسية ذات تأثير كبير على الفلسفات التي جاءت بعده خاصة فلسفة هيغل والتي كانت مبنية على أساس عقلي بحت وهذا ما تجلّى في قول كارل ياسبرس Karl Jaspers: "... إن كانط إذا لم يكن قد عالج السياسة في أعمال مجلّة يمكن مقارنتها بتلك الأعمال التي كرسها لحدود العقل، فإن الأبحاث القصيرة في الأعمال الكبيرة تبرهن على اهتمامه بعلم السياسة، ففلسفة سؤالها الأول والأخير دراسة الإنسان، لهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسة، حقيقة كان كانط فيلسوفاً سياسياً في المقام الأول .." <sup>2</sup>، لقد نشر كانط 1784 عرضاً موجزاً لنظريته السياسية بعنوان " المبدأ الطبيعي للنظام السياسي وعلاقته بفكرة التاريخ الدولي العام " حيث استهل في هذا الكتاب بالدراسة في طبيعة النزاع بين الفرد والمجتمع، ذلك الصراع التي تجسد بصورة غير متوقعة في فلسفة توماس هوبز ثم بعد ذلك أنكر هذه الحالة، أما كانط فلقد أقر هذا التنازع بل وأوجبه وحتمه قائلاً: "... إنه لا مندوحة عنه لاطراد التقدم فلو بلغت النزعة الاجتماعية في الأفراد أقصى حدودها لركد الإنسان وخمد نشاطه، فلا بد من النزعة الفردية التي توجب التنافس، إذ بغير ذلك لا تنهياً للبشر الحياة والنمو، فلو لا ما لدى الناس من صفات فردية لعاشوا في انسجام تام وقناعة وحب متبادل، ومثل هذه الحياة يقتل المواهب ولا يحفزها للظهور، فنحن نحمد الطبيعة على ما وهبتنا إياه من صفة غير اجتماعية أدت إلى اشتعال

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 1988، ص 10،

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 11.

الغيرة وإلى رغبة لا تنتهي في الملك والقوة...<sup>1</sup>، لقد كانت فلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي، فهي مرتبطة بشكل واضح بفلسفته الأخلاقية التي تهتم بما سوف يكون عليه الفعل السياسي، بمعنى يهتم بالبحث عن مجموعة من المعايير التي يمكن لها أن تحسم النزاعات بين المواطنين وهذا لن يتم إلا في وجود قانون كلي مثل ما هي عليه فلسفة الأخلاق، كما أكد العديد من الدارسين لفلسفة كانط السياسية ارتباطها كذلك بفلسفة التاريخ التي تعد أساس ومدخل لفهم فلسفته السياسية، إن فلسفة كانط السياسية قامت على مبادئ عقلية حيث اهتم بالمفاهيم السياسية لا بالواقعية، وهذا ما كان يميز عصر الأنوار، فأهم ما كان يتميز به هذا العصر هو الاستخدام المفرط للعقل وفي جميع المجالات خاصة السياسة والفن والمعرفة والدين وغيره، ولا شك أن هناك أسباب وعوامل عديدة ارتبطت بعصره خاصة دفعته إلى الاهتمام بالسياسة ويتجلى ذلك في قول بيرس Peirce: "... لكي نفهم فكر كانط السياسي يجب أن ننظر إليه في سياق القرن الثامن عشر..."<sup>2</sup>، لقد كان الفرد خلال القرن الثامن عشر في ألمانيا خاضع للسلطة الاستبدادية، فإما كان مستعبداً أو مستعبداً وهذا راجع أن طبقة النبلاء هي التي كانت تحكم، فكان كل فرد في الدولة ملزم بالطاعة التامة كشرط ضروري للخلاص الأبدي، فكانت الحياة السياسية في ألمانيا منعدمة، فالحرية مثلاً تهب وليست حقاً مشروعاً، فكانت الملكية المطلقة هي نظام الحكم السائد في ألمانيا، وكان المجتمع ينقسم إلى قسمين قسم الأول هي طبقة الأشراف، والقسم الثاني هي طبقة عامة الناس، هذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى قسمين طبقة الأذلاء المعدمين مثل التجار والدارسين، وطبقة الفلاحين الذين يعملون في أراضي الأشراف، ولعل أبرز حدث أثر في فلسفة كانط السياسية هو قيام الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والتي ميزت القرن الثامن

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، د ط، 1936، ص 309.

<sup>2</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 18.



عشر، حيث كان الهدف منهما هو تحقيق المساواة التامة في المجتمع والدفاع عن الحق في الحرية سواء كانت الحرية الفكرية أو الاقتصادية، والقضاء على كل أشكال التمييز العنصري وإثراء التسامح الديني، وتأكيد حق الملكية وتأكيد السيادة للشعب، والتأكيد على الثورة باعتبارها حق وواجب على كل من يصبو إلى الحرية، لقد كانت هاتان الثورتان بمثابة رسول للأوروبيين الذي يحمل دينا جديدا هو الحرية فقبلت فكرة حقوق الإنسان بجدية تامة واهتمام خاص، كل هذه الأحداث كان لها تأثير بارز على فلسفة كانط السياسية والتي بنى عليها مفهوم المواطنة القائمة على الحرية والمساواة والعدالة والاستقلال والإيمان بكرامة الإنسان ولتأكيد هذا ما كتبه كانط في مقاله " هل الجنس البشري يتطور باستمرار " إذ يقول: " ... إن الثورة التي نلاحظ حدوثها في عصرنا في أمة ذات شعب موهوب قد تتجح وقد تفشل، وقد تكون مليئة باليؤس والآثام حتى أنه تقرر أي إنسان ذي تفكير سديد أن يقوم بنفس التجربة مرة ثانية بنفس هذا الثمن حتى ولو كان في مقدوره أن يأمل في تنفيذها بنجاح في المحاولة الثانية، ولكنني أؤكد أن هذه الثورة قد أحدثت في قلوب جميع المشاهدين الذين لم يشتركوا فيها وفي رغباتهم عاطفة تشبه غالبا الحماس... " ويقول أيضا: "... لا يسمح هذا الحدث لنا بأن نأمل فقط في التقدم البشري فحسب، ولكنه هو صورة من صور التقدم من حيث أن تأثيره قوي بدرجة كافية بالنسبة للحاضر... " <sup>1</sup>، وبالإضافة إلي الثورتين الفرنسية والأمريكية فلقد تأثر كانط كذلك بمونتسكيو وجان جاك روسو على الأخص، ودعاة التنوير إضافة إلى كتاب السياسيين في العصر القديم، فهو يقنن عن مونتسكيو فكرة فصل السلطات وتوازن السلطات الثلاث، وهو يغير نظرية العقد الاجتماعي الذي يعقب الحالة الطبيعية عند جان جاك روسو " فلم يعد الشأن أبدا شأن حزب من الفرضية التاريخية، بل شأن فكرة العقل تؤلف الأساس لمشروع السلطة العامة، ولم تعد فكرة المساواة الأساسية بين

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص ص (19، 20).

الناس ونظرية الإرادة العامة كما هما عند روسو عنصرا مذهب ديمقراطي إذ أن كانط جمهوري وليس ديمقراطيا " <sup>1</sup>.

لقد نادى جان جاك روسو بالمساواة التامة بين الأفراد وأعتبرها هي قانون الطبيعة، وأكد على قيمة الحرية باعتبارها إحدى هبات الطبيعة الجوهرية، كما أكد على استقلالية الإنسان، هذه الأفكار تأثر بها كانط عندما قرأ كتب روسو خاصة كتابه المهم " إميل في التربية " حيث يعتبر العديد من الدارسين على أن جل مبادئ الفلسفة السياسية الكانطية مستمدة من فلسفته حيث يقول كانط: "... مر هناك زمن كنت أعد فيه أن البحث عن الحقيقة وحده يكون شرف الإنسانية وكنت أزدري الإنسان العادي الذي لا يعلم شيئا، إلا أن روسو هداني إلى الطريق المستقيمة ... " <sup>2</sup>، كما يؤكد هانسر Hassner : "... يعترف كانط باستمرار بأثر روسو على مذهبه الأخلاقي والسياسي، فأسبقية العملي على ما هو نظري الأخلاقي على ما هو فكري ... كل هذا مستمد من المقال الأول الاعتراف تماما مثلما أن فكرة الحرية بوصفها قانونا مفروضا بذاته مأخوذة من تعاليم روسو في كتابه العقد الاجتماعي ... " <sup>3</sup>، وإذا كان المؤلف السياسي الوحيد لكانط هو كتابه (مشروع السلام الدائم) الذي ألفه سنة 1795، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى تتناول المشكلة السياسية انطلاقا من التفكير في الأخلاق والحق، أو الانطلاق من فلسفة التاريخ، ومع ذلك تظل هذه المؤلفات أو هذه أجزاء من المؤلفات " بعيدة على أن تعبر مجمل الفكر السياسي المتضمن في الفلسفة الكانطية إذ أن نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ضروريان كذلك كل الضرورة لفهم فلسفة كانط السياسية مثلها مثل الكتابات والإشارات المكرسة للسياسة مباشرة إذ يأخذ تفكير كانط في

<sup>1</sup> جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق سوريا، ط1 2010، ص 643.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 644.

<sup>3</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص ص (23، 24).

السياسة والتاريخ مكانته ومعناه في جملة مثالية " <sup>1</sup>، وعليه نقول أن فلسفة كانط السياسية كانت مزج بين تأثير عصره أي الظروف السياسية التي عاشتها ألمانيا بجانب الثورتين الفرنسية والأمريكية، بالإضافة إلى تأثير كل من فلسفة مونتسكيو وجان جاك روسو.

### 2.1. الدولة كحتمية لتأسيس مفهوم المواطنة عند كانط:

لقد اهتم إيمانويل كانط بالدولة مثله مثل غيره من الفلاسفة، حيث يرى أنها غاية الجنس البشري حيث يمكن تعريفها حسبه على أنها " وحدة كثرة من الناس تحت قوانين مشروعة، ومن حيث أن هذه القوانين ضرورية قبلها وتنتج قبلها من مفاهيم الحق الخارجي بوجه عام فإن صورة الدولة ستكون صورة دولة بالمعنى المطلق، أعنى بوصفها فكرة ما ينبغي أن تكون عليه دولة وفقا لمبادئ الحق الخاصة " <sup>2</sup>، ولقد اعتمد كانط في تحديده لمفهوم الدولة على مستويين، المستوي الأول صوري أي أن الدولة عنده هي مجرد فكرة فلسفية قائمة على أساس أخلاقي، لذلك كان تمثيلها في الواقع أمر مستحيل وهذا ما تجسد في النموذج الأفلاطوني، والتي تقوم على النظام الجمهوري في حكمها ومن مسلماته استقلالية الفرد وحرية وحقه في الملكية، أما المستوى الثاني فهو الواقعي وهذا بالنظر إلى المجتمعات الموجودة وهذا الأخير هو الذي يؤكد عليه كانط كنموذج لتحقيق مفهوم المواطنة لكن كيف يكون ذلك؟

لقد أكد توماس هوبز على أن الحالة الطبيعية تتميز بالرغبة في سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، فكانت هذه المرحلة تصف بحرب الجميع ضد الجميع، فلا وجود للملكية ولا لمفهوم العدالة ولا لمعنى الواجب، وليس هناك توافق بين ما نقصد به المنفعة العامة ولا المنفعة الخاصة، أما مواطنه دافيد هيوم فيرى أن تكوين المجتمع الإنساني لا يعود إلى طبيعة

<sup>1</sup> جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، مرجع سابق، ص 643.

<sup>2</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 26.

النفس الإنسانية فإن كانت خيرة وفاضلة كونت مجتمعا فاضلا، وإن كانت شريرة كونت مجتمعا رذيلًا، وهذا حسب هيوم أمر غير مقبول، لذلك اهتم بالشروط التي تقوم عليها سلطة القانون، فالأفراد حسبه لا علاقة لهم في اختيار حكومتهم، إذن فلقد كانت فلسفة كانط السياسية توافقية بين فلسفة توماس هوبز وفلسفة دافيد هيوم، إذ يقر كانط على أن الحالة الطبيعية هي مرحلة يغيب فيها مصطلح العدالة تماما، فلا وجود لواجبات قانونية ولا للملكية، وبالرغم من عدم وجود أي اجتماع بين الأفراد إلا أن هناك ميل طبيعي إلى تكوين مجتمع، هذا الميل مرتبط أساسا بالتهديد الدائم، لذلك فلقد أكد كانط مثل غيره من الفلاسفة أن الإنسان كان يعيش حالة طبيعية قبل أن ينخرط في الحالة المدنية، غير أن موقفه من الحالة الطبيعية يكتسى الكثير من الغموض، إذ أن الحالة الطبيعية لم تخلق الإنسان من أجل المجتمع، بمعنى أن الحالة الطبيعية لم يكن الفرد فيها مستعد لأي اتفاق مع غيره وهذا ما تجسد في قوله: "... ليكن في قلب الإنسان ما شئت أن يكون فما يعنينا هو معرفة أيهما الحال الطبيعية أم الحال الاجتماعية هي التي تفوق الأخرى في التسبب بالنقائص والجرائم، أم في خلق الاستعداد لها لدى الأشخاص، قليلة هي التجارب المفسدة التي يتعرض لها الإنسان وقتما يكون عائشا في بساطة الحياة الطبيعية، إنما الترف حصرا هو الذي يولد المفسد، لذا أقول أبعثوا المؤثرات السيئة الخارجية التي تصيب الإنسان عندها يهديه طبعه عفويا إلى أسلم الطرق ..."<sup>1</sup>، ولقد نظر كانط إلى الحالة الطبيعية نظرة مخالفة لفلسفة العقد الاجتماعي ويتجلى هذا الاختلاف في:

- يرى كانط أن الحالة الطبيعية مجرد افتراض فقط، بمعنى أن هذه الحالة غير موجودة أصلا قائمة على التصور بأنها مرحلة للاعدالة واللاقانون واللاملكية.

<sup>1</sup> كانط ايمانويل: نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت لبنان، ط 1، 1985، ص (15، 16).

- يرى كانط أن الهدف من دراسة الحالة الطبيعية هو بالدرجة الأولى هو معرفة الجذور التاريخية للدولة ولكن هذه الدراسة لا تعني شيئاً لكانط حيث يقول: "... من العبث أن نبحث عن الوثائق التاريخية لأصول هذا التركيب الميكانيكي، وهذا معناه أننا لا نستطيع أن نرتد إلى العصر الذي ظهر فيه المجتمع المدني في البداية (لأن الهمجين لم يسجلوا أية وثيقة رسمية تبين خضوعهم لقانون ويمكن أن نستدل بسهولة من طبيعة الإنسان غير المتحضر أنه قد استخدم وسائل غاشمة ..."<sup>1</sup>.
- يرى كانط أن الحالة الطبيعية قائمة على ضرورة عقلية، بمعنى أن الفرد فيها يخضع لقانون العقل الذي يحد من سلوكياته، لذلك كانت المرحلة الطبيعية حسب " هي حالة حرب، ولكن لم تكن دائماً حرب معلنة، فهي على الأقل حرب تهدد بالاندلاع "<sup>2</sup> ولتأسيس مجتمع مدني (الدولة) يرى كانط أنه يجب أن يتنازل جميع الأفراد عن حرياتهم الخارجية ليستعدوها بعد ذلك بصفتهم مواطنين في الدولة، أي يتخلى جميع الأفراد عن حريتهم الغير محدودة، لأن حرية كل فرد تتسجم مع حرية فرد آخر حيث يقول: "... تخلى كلياً عن الحرية المتوحشة والفوضوية ليعود فيجد نفسه في كنف حال من الخضوع الشرعي، أي في ظل الحالة القانونية، حريته سليمة بوجه عام، لأن هذا الخضوع ناجم عن إرادته المشروعة الخاصة..."<sup>3</sup>، وفي ظل هذا المجتمع المدني يتحد كل مواطن مع غيره ليكونوا إرادة عامة تحمي ملكيته وملكية الآخرين ويقدم لنا كانط مثال على ذلك " مثل الأشجار في الغابة يسعى كل منها إلى حرمان الآخر من الهواء وضوء الشمس فيرغم كل الآخر على البحث عن هذه الأشياء فتظفر معا عن هذا الطريق بنمو مستقيم جميل، وعلى العكس

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 30.

<sup>2</sup> كانط ايمانويل: نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، مصدر سابق، ص 39.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 22.

من هذا تلك التي تريد أن تستقل بنفسها وحريتها عن الآخرين فتدفع بأفئرها إلى طلب ما تهواه تراها تنمو نموا أعوجا مضطربا عاجزا " <sup>1</sup>.

إن الحروب والعداء بين البشر هو الذي دفع البشر إلى تحقيق الأمن والسلام بينهم وذلك عن طريق استخدام الإرادة العامة وبالتالي " ينشأ النظام من الصراع والسلام من الحرب والمنفعة العامة من الرذيلة الخاصة عن طريق مجرى التاريخ ... إن النظام السياسي الذي تتطلبه الأخلاق إنما يتحقق عن طريق وسائل لا أخلاقية أو يكون مستحيلا على الأقل بدون الانفعالات والرذائل " <sup>2</sup>، وبعد أن كان لدى الإنسان الرغبة في توجيه كل حاجاته نحو ميولاته فإن " الأخلاق في نظر كانط لم تكن ذات أهمية مثل كيفية استخدام الميولات الطبيعية المتعارضة لدى جميع أفراد المجتمع وتوجيهها نحو تحقيق السلم في ظل وجود الدولة، فالدولة لا تنظر إلى الضمير، بل تنظر إلى الذكاء وحسن استخدام الحركة الآلية للطبيعة الحسية ... أو قهر الرغبة برغبة أخرى " <sup>3</sup>.

ويتفق نظرة كانط إلى الحالة الطبيعية مع نظرة جان جاك روسو من خلال تأكيد هذا الأخير على أن الفرد يفقد حرته الطبيعية انطلاقا من العقد الاجتماعي فيكتسب بعد ذلك حرته المدنية عندما تتأسس الدولة، لكن الاختلاف بينهما هو أن كانط يرى أن هذا التنازل نابع من ضرورة عقلية لقيام الدولة، أما روسو فهو نابع من ضرورة تجريبية حيث يقول كانط: "... وهكذا يمكن حل مسألة الدولة حتى ولو كان الشعب من الأبالسة، مهما بدا هذا القول مستغربا بشرط أن يكون أفراد هذا الشعب متمتعين بموهبة التفكير... " <sup>4</sup>، لقد سعى كانط إلى مجتمع مدني " ترتبط فيه الحرية، وفي نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة،

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 32.

<sup>2</sup> ليو شتراوس جوزيف كرويسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 192.

<sup>3</sup> بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 114.

<sup>4</sup> كانط إيمانويل: نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، مصدر سابق، ص 66.

بقوة لا تقهر، أعنى دستورا كاملا عادلا للمواطنين " <sup>1</sup>، لذلك نجد حسب كانط أن الطبيعة هي التي دفعت بالإنسان إلى تكوين مجتمع سياسي وذلك باستخدام الميول الطبيعية " فالطبيعة لا تستطيع أن تحقق سائر أغراضها في النوع الإنساني إلا عن طريق تحقيق ذلك المجتمع " <sup>2</sup>، ويرى كانط أن الدولة في نظره يجب أن تقوم على ثلاثة سلطات أولها السلطة الحاكمة أو التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية، فالسلطة التشريعية تعبر عن إرادة الشعب، أما السلطة التنفيذية فهي خاضعة لهذه السلطة، أما السلطة القضائية فهي تقوم بتنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية، فالمواطن حسب كانط يجب أن يقوم بدورين في ظل دستور عادل، فهو جزء في تشريع القوانين بوصفه مواطنا، وبوصفه فردا أو رعية من خلال خضوعه لهذه القوانين يقول كانط: "... في نطاق علاقات جوار بين البشر مع بعضهم البعض، وبالنتيجة يكونون متحدين في ظل دستور، غير أن قاعدة هذا الدستور... ينبغي أن تكون منبثقة قبليا بواسطة العقل من مثل أعلى للشراكة القانونية بين البشر في ظل قوانين عمومية..." <sup>3</sup>، إن دولة المواطنة عند كانط لن تتحقق إلا في ظل دستور جمهوري لأنه " قائم على مبدأ حرية أعضاء المجتمع بصفتهم أناسا وثانيا على مبدأ خضوع الجميع بصفتهم رعايا لقانون وحيد مشترك، وثالثا على قانون المساواة بين الجميع بصفتهم مواطنين " <sup>4</sup>، ومعنى هذا أن دولة المواطنة عنده تنعكس في القوانين التي تعبر عن إرادة المواطن ما دام أن الدولة والدستور عنده يرتكزان عن الإرادة العامة باعتبار هذه الأخيرة تتجسد من خلال مشاركة الأفراد في العقد الاجتماعي والذي ينجر عنه قرارات

<sup>1</sup>- KANT Emmanuel : Idée d'une histoire universelle qu'est-ce que les lumières, Texte intégral. Notes et Commentaires de n. Boroquin et j.Laffitte, paris, Edition Nathan, 1981, p 3،

<sup>2</sup>- KANT Emmanuel : Op.cit. p 38

<sup>3</sup> زهير المدني: المدينة الكونية في فلسفة كانط سياسة المعمورة، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس تونس، ط 1، 2011، ص 130.

<sup>4</sup> كانط إيمانويل: نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، مصدر سابق، ص 40.

متمثلة في السلطة التشريعية يقول كانط: "... لا يمكن أن نتوقع أن شعبا بأكمله سيصل إلى اتفاق الآراء، ولكن يظهر ذلك فقط أغلبية الأصوات ليست أصواتا مباشرة، ولكن ببساطة أصوات أولئك المنتخبين في أمة كبيرة لتمثل الشعب، وهكذا فإن المبدأ الفعلي لرضاء بقرارات الأغلبية يجب قبوله بالإجماع ويكون متجسدا في عقد، ويجب أن يكون هذا هو الأساس الأقصى الذي يقوم عليه دستور مدني..."<sup>1</sup>.

والدولة حسب كانط تقوم على ثلاثة أنظمة هي نظام الحكم الملكي وتكون فيه السيادة في يد شخص واحد، أما النظام الثاني فهو نظام الحكم الأرستقراطي والذي تكون فيه السيادة لعدد من الأشخاص، وأخيرا نظام الحكم الديمقراطي والذي تكون فيه السيادة للمواطنين، وعلى الأرجح إن أفضل أنظمة الحكم عند كانط هو النظام الملكي وهذا ما تجلى في جل نصوصه حيث يقول: "... نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الحكام وكلما عظم تمثيلهم، اقترب النظام السياسي من النظام الجمهوري وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيرا بإصلاحات متتابعة..."<sup>2</sup>، وهنا نجد هيجل يوافق كانط من خلال أن الملك يملك زمام السلطتين التشريعية والتنفيذية، وأن الملك مقيد بقرارات تمنع أن يتحول نظامه إلى حكم استبدادي.

أما النظام الديمقراطي فهو نظام استبدادي في نظر كانط لأن في هذا النظام يتم فيه الأخذ بقرارات الأغلبية مما يؤدي إلى إبطال الحرية الفردية، ويتفق كانط مع أفلاطون عندما رفض هذا الأخير النظام الديمقراطي لأنه كان السبب في الحكم على أستاذه سقراط بالموت، كما يتفق كانط مع روسو في رفض هذا النظام وذلك من خلال قول روسو: "... وإذا ما نظر إلى الإصلاح في أوثق معانيه رأي أنه لم توجد ديمقراطية حقيقية قط، وأنه لن توجد مطلقا، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر وأن يحكم العدد الأصغر، فلا يمكن أن

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 35.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 37.



يتخيل بقاء الشعب مجتمعا بلا انقطاع لينقطع إلى الأمور العامة، وليس من السهل أن ينصب الشعب لجانا من غير أن يتبدل شكل الإرادة... وأضف إلى ذلك أنه لا توجد حكومة عرضة للحروب الأهلية والاضطرابات الداخلية كثيرا كالحكومة الديمقراطية أو الشعبية، وذلك لأنك لا تجد حكومة مثلها تميل بقوة واستمرار إلى تغيير الشكل... وفي هذا النظام على الخصوص يجب أن يتسلح المواطن بالقوة والثبات وأن يقول في كل يوم من حياته وفي صميم فؤاده ما كان يقوله شريف، فاضل في دييات بولونية: أفضل الحرية مع الخطر على السلم من العبودية...<sup>1</sup>.

وخلاصة القول إن دولة المواطنة التي ينشدها كانط هي الدولة التي يكون دستورها جمهوريا، لأن في هذا النظام يكون الحاكم واحد هو الذي يدير الدولة، ويعمل بالقوانين التي سنها الشعب، حيث يؤكد كانط على أن وجود الدولة أمر ضروري وحتمي لتأسيس مفهوم المواطنة وضبط العلاقات بين الأفراد، ولكي يصير المواطن مواطنا، لا بد من تطبيق القانون المدني، فالفرد حسبه إذا أراد أن يكون مواطنا يجب أن يتنازل عن مهمة إنصاف نفسه بنفسه للدولة الوحيدة المؤهلة للحكم بالعدل " فمهمة الدولة لا تكمن في الاحتفاظ لنفسها بحق تعريف الصواب، لأن السياسة لا تصادر النية الأخلاقية أو تنفيها لأنها إذا فعلت تلغي المسافة والمجال الزمني وتقضى على إمكانية الحوار وصراع الآراء والتمايز الاجتماعي وتنفي التعدد، ونفي التعدد هو نفي للحق العمومي أو نفي لشروط الوجود السياسي نفسه، أي الفعل والمجال السياسي، فالحوار وجماعية الفعل هو الشرط الأساسي لكل أشكال التنظيم السياسي " <sup>2</sup>، ولتحقيق هذا التوافق بين المواطن والدولة لا بد من وجود دستور حيث يقول كانط: "... يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا، لأنه قائم على مبدأ

<sup>1</sup> جان جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مصدر سابق، ص ص (114، 115).

<sup>2</sup> بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 117.

الحرية وقائم على مبدأ تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك، من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع القائم على مبدأ المساواة بين هؤلاء المخاطبين باعتبارهم مواطنين ...<sup>1</sup>.

### 3.1. ركائز المواطنة عند كانط:

يرى كانط أن جميع الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني مواطنون ما دامو يساهمون في سن القوانين التي تحدد الإرادة العامة حيث يقول: "... وأعضاء هذا المجتمع (المجتمع المدني أو الدولة) الذين يتحدون من أجل التشريع يعرفون بأنهم مواطنون ..."<sup>2</sup>، ولقد حصر كانط ركائز المواطنة في الحرية والمساواة والاستقلال الذاتي وبدون هذه المبادئ لا يمكن أن نتصور مجتمع مدني، ولا يمكن أن نفكر في مصطلح اسمه المواطنة، ولا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة سياسية عند كانط.

#### أولاً: الحرية:

لعل إحدى المميزات الهامة التي تميزت بها الفلسفة السياسية في العصر الحديث مع جون لوك وجان جاك روسو على الخصوص أنها جعلت من الدولة فعلاً للحرية، الدولة هي مجتمع مدني تتجسد فيها مفهوم الحرية، فالعالم الذي تزول فيه السيطرة هو عالم للحرية، ويعد كانط من أهم الفلاسفة الذين تحمسوا لتأكيد حرية الفرد والدفاع عنها باعتبارها أولاً حق طبيعي يميز كل إنسان، والحرية ثانياً فعل أصلي مؤسس للدولة (السياسة، الدين، الفكر)، فالحرية ثالثاً هي الشكل الأساسي الذي بموجبه تتحدد المواطنة داخل الدولة، لكن السؤال المطروح ماهي علاقة الحرية بفكرة الدولة والمواطنة عند كانط ؟

<sup>1</sup> إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1 1952، ص 41.

<sup>2</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 44.

تنطلق ميثافيزيقا الحق الكانطية من اعتبار الحرية مبدأ لكل إنسانية، فالحرية حسب كانط هي " ذلك الحق الأصلي الوحيد الذي ينتمي إلى كل إنسان يحكم إنسانيته " <sup>1</sup>، ويرى كانط أن أهم ما يميز الإنسان هو أنه كائن عاقل يتمتع داخل الدولة بالمساواة والاستقلال الذاتي وحرية التفكير والتعبير والاعتقاد، أي أن للفرد حق في ظل دستور مدني أن يكون حراً، وإذا كان الحق يهتم بموضوع الحرية في صورتها الخارجية وهي العدالة، لذلك يعالج كانط ميثافيزيقا الحق ومشكلة الحق في طرحها الخارجي وفي علاقتها بالأخر باعتبارها عتبات المواطنة أي الانتماء للدولة، وهي التعبير الفعلي للحدثة السياسية، فالحرية هي حسب كانط قدرة ذاتية على التفكير دون استناد إلى أي مبدأ خارج ذاتها، بمعنى أنه يجب على كل فرد أن يبحث عن سعادته بالطريقة المناسبة له، كما يجب عليه أن يبادل الآخرين الحقوق التي يرغب هو في امتلاكها فلا ينكر عليهم الحرية يقول كانط: "... لا يمكن لأي أحد أن يجبرني على أن أكون سعيداً وفقاً لتصوره عن رفاهية الآخرين، لأن كل شخص قد يبحث عن سعادته بالطريقة التي يراها مناسبة طالما أنه لا يتعدى على حرية الآخرين، بمعنى أنه يجب عليه أن يمنح الآخرين نفس الحق الذي يتمتع به..." <sup>2</sup>، ولقد رفض كانط الفكرة القائلة أن الحرية لا تتم دفعة واحدة وإنما بالتدرج مادام أن الأفراد غير مكتملين عقلياً وغير مستعدين لها، هذا الرأي يجعل من الحرية منعدمة تماماً، وعليه فإذا كانت الحرية حقاً لكل فرد ما دام أنه ينتمي للإنسانية فإنها لن تجد تحققها الفعلي إلا داخل نظام الدولة، ومعنى هذا أن الدولة ليست هي التي تخلق الحرية بل على العكس فالحرية هي التي تمثل المبدأ الحقيقي للدولة يقول كانط: "... ليس مبدأ السعادة العامة هو مبدأ قيام الدولة وفكرتها، بل هو الحرية التي تتوافق مع قوانين عامة..." <sup>3</sup>، فالحرية حسب كانط هي حالة فطرية

<sup>1</sup> عبد الحق منصف: الحق في الحرية ومشروعية السلطة لدى كانط، تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1 2007، ص 54.

<sup>2</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 46.

<sup>3</sup> عبد الحق منصف: الحق في الحرية ومشروعية السلطة عند كانط، مرجع سابق، ص 57.

حولتها الدولة إلى حق سياسي خاضع للقوانين المشتركة لذلك كان النظام السياسي يتطابق مع هذه المبادئ والتي تتمثل في:

- ✓ مادام البشر يشتركون في الإنسانية فإن الحرية تلائمهم جميعا.
- ✓ يخضع جميع الأفراد لتشريع مشترك مادام أنهم رعايا.
- ✓ المساواة التامة حق لكل المواطنين باعتبارهم أعضاء في الدولة يقول كانط: "... تستوعب الحكومة المدنية القائمة على أساس التصورات القبلية للعقل العملي، أي الحرية والمساواة والاستقلال للناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بالحرية في إطار القانون كإنسان والمساواة أمام القانون كرجية، والتقنين كمواطن ..."<sup>1</sup>.

فيجب على الدولة أن تحقق مبدأ العدالة من خلال تحقيق الحرية والمساواة كغاية لتأسيس مفهوم للمواطنة متكاملة، وهذا ما يفسر نقد كانط لفلسفة توماس هوبز في أن غاية الدولة عنده هي حفظ البقاء والمحافظة على الملكية وبهذا يكون أنه لم يفرق بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية، فالحقوق الطبيعية هي الحقوق الخاصة المتولدة عن الحالة الطبيعية للبشر، أما الحقوق المدنية أي العمومية فهي حقوق سياسية تتولد مع ميلاد الدولة والتي بدورها تقوم بحماية الحقوق الطبيعية لذلك كانت الغاية من وجود الدولة هو ضمان الحرية كحق سياسي لكل مواطن وعليه فإن أساس قيام الدولة هو تحقيق الحق العمومي والحرية العامة، المساواة السياسية، الاستقلال الذاتي للمواطن، السلم الداخلي، السيادة العامة للشعب، وعليه كان "منظرو المواطنة التعاقدية الكلاسيكيون يعتقدون أنهم قدموا الصورة الصحيحة للمواطنة، لكن جوهر هذه المواطنة لم يتجاوز في الواقع البحث عن وضع تنظيمي متنسق للأهواء والرغبات الإنسانية، وتأسيس نظام تواصل فيه تحقق رغبات المواطنين، ومن هنا كانت المواطنة التعاقدية غير مؤسسة تأسيسا صحيحا إذ يمكن نقضها بنفس الأسباب

<sup>1</sup> يسار أحمد: مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة مداد الآداب، العدد الخامس، الجامعة العراقية، ص 252.

التي أنتجتها وسبقت وجودها، إن الدافع الأول والأخير للمواطنة التعاقدية هو صراع الأهواء والحرب، فالحاجة إليها بقيت ضرورية وليست اختيارية " <sup>1</sup>، وهنا لا يريد كانط أن يقيم الدولة على أساس أمبريقي بل عقلي خالص وهذا ما تجلى بصورة واضحة في الثورة النقدية الكوبرنيكية والتي قلبت المواطنة التعاقدية التي بنى عليها هوبز وغيره معرفة الإنسان كما هو في واقعه، حيث أصبح الواقع يفهم على حسب طاقة الفكر وفعاليتها، فالعقل حسب كانط هو ملكة تنتج الحرية مادام أن الفكر لا يعرف بالحقيقة فقط بل بالحرية، فالغاية من الدولة هي الحقوق السياسية التي يضمنها مبدأ الحق وهذه هي قاعدة الحرية السياسية وهو ما يطلق عليه كانط الحالة القانونية والحالة الفاصلة بين الحالة الطبيعية والحالة السياسية يسميها كانط بالتعاقد الأصلي (contractus originarius)، والذي يقابله التعاقد السياسي عند توماس هوبز والعقد الاجتماعي عند جان جاك روسو.

وعليه فإن نظام الدولة يستمد ضرورته من فكرة العقل الخالص عن الحق باعتباره هو " القانون العام الذي يستند بدوره إلى التفاعل المتبادل بين الحريات الفردية والحقوق، مثل استناده أيضا إلى حدود هذه الحريات في الواجبات، وهذه الواجبات ينبغي تأديتها من خلال الإكراه الخارجي الذي تجسده القوانين العامة، كل ذلك من أجل قيام الوضع المدني، فالدولة هي اتحاد مجموعة من الناس في ظل قوانين حقوقية، وهؤلاء هم مواطنون الدولة أو المواطن المدني يميزه حق الانتخاب، وهذه القدرة على التصويت هي صفة الأشخاص الأحرار " <sup>2</sup> وعليه فالقوانين السياسية تعبر عن وجود مواطنين باعتبارهم كلا موحدا، ويقتضي حق المواطنة سيادة الشعب بوصفه إرادة عمومية على الشعب بوصفه تعدادا للإرادات الخاصة، وبهذا الشكل وضعت ميتافيزيقا الحق شروط المواطنة الفعلية داخل الدولة وتقوم المواطنة

<sup>1</sup> بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، مرجع سابق، ص 108.

<sup>2</sup> Benda, Julien : Kant, les classique de la liberté, Paris : les trois collines, 1948, p p (42, 43).

على الحرية لا بمعنى " القدرة على فعل شيء نريده، بل بمعنى الخضوع فقط للقوانين التي وافقنا عليها " <sup>1</sup>

### ثانياً: المساواة:

إن حديث كانط عن المساواة يماثل حديثه عن الحرية، ولعل الأوضاع التي شهدتها أوروبا بصفة عامة وموطنه بروسيا بصفة خاصة دفعته إلى التطرق إلى مبدأ المساواة نتيجة سيادة النظام الإقطاعي الذي نتج عنه تفاوت في الحقوق، حيث ينادى كانط بالمساواة التامة أمام القانون، وهنا تتضمن عدة جوانب نذكر منها:

- من حق مواطن أن يلزم المواطنين الآخرين عن العدول عن سلوكياتهم إذا كانت هذه الأخيرة لا تتوافق مع المصالح المشروعة.

- يجب أن تكون جميع التزاماتنا نحو الدولة واحدة وبشكل متساوي، مثل دفع الضرائب والخدمة العسكرية وغيرها من الواجبات.

- المساواة التامة أمام القانون بغض النظر عن مكانته الاجتماعية، أو وضعيته الاقتصادية فلا فرق بين الأغنياء والفقراء أمام القانون.

- يجب على جميع المواطنين المشاركة في الواجبات وبصورة متساوية.

وبهذا المعنى أصبح حديث كانط عن المساواة مرتبط بحديثه عن القانون الأخلاقي وفكرة الواجب يقول كانط: "... عندما يصبح الواجب مسلمة للفعل يتحول إلى واجب أخلاقي في الحالة الأولى يكون التشريع للقانون الأخلاقي خارجياً، وتصدر من هذا التشريع كل القوانين بالمعنى القضائي، وفي الحالة الثانية يكون التشريع باطنياً، وتصدر منه كل القوانين

<sup>1</sup> عبد الحق منصف: الحق في الحرية ومشروعية السلطة عند كانط، مرجع سابق، ص ص (68، 69).

الأخلاقية...<sup>1</sup>، ومعنى هذا أن المساواة أمام القانون ولا يمكن أن يتجاوز ذلك إلى الجانب الفطري أو الطبيعة أو الاقتصادي لأن ذلك سوف ينعكس سلبا على روح المنافسة بين الأفراد يقول كانط: "... ومساواة الكائنات البشرية بوصفهم رعايا للدولة يتفق تماما، على أية حال، مع عدم مساواة الجماهير في درجة الممتلكات سواء اتخذت هذه صورة التفوق الطبيعي أم العقلي على الآخرين أم عدم المساواة في الملكية الخارجية والحقوق الخاصة من جهة الآخرين، وبالتالي رفاهية أحد الأشخاص تعتمد كثيرا على إرادة شخص آخر (اعتماد الفقير على الغني) ويجب على أحد الأشخاص أن يطيع شخصا آخر... الخ، ولكن على الرغم من هذا فإنهم جميعا متساوون بوصفهم رعايا أمام القانون الذي يكون من حيث أنه تعبير عن الإرادة العامة، واحد في صورته ويخص صورة الحق ولا يخص المادة أو الموضوع الذي بالنسبة إليه له أملك حقوقا...<sup>2</sup>، ومعنى هذا أن المساواة عند كانط تتضمن التفاوت وليس المساواة المطلقة، وذلك أنه من حق أي مواطن أن يصل إلى أعلى المراتب التي تكفله له الدولة وذلك نتيجة قدراته العقلية أو نتيجة مورثاته المكتسبة، كما أنه لا يستطيع أي مواطن أن يورث منصبه، أو أن يصل إلى أعلى المناصب نتيجة ميلاده أو انتماؤه الاجتماعي مما يعيق تحقيق فكرة المساواة وبالتالي مفهوم المواطنة، لذلك كان كانط من أبرز المدافعين عن النظام الرأسمالي لأنه يكرس للمنافسة بين المواطنين ويرفض النظام الإقطاعي الذي يراه أنه ضد المنافسة، وعليه نقول إن المساواة أمام القانون تعد صفة من صفات المواطنة عند كانط.

<sup>1</sup>. KANT Emmanuel : Métaphysique des mœurs, 1<sup>ère</sup> partie, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, trad. A, Philonenko (Paris ; J.vrin, 1971), pp (94, 95).

<sup>2</sup>. محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 51.

## ثالثاً: الاستقلال الذاتي:

يؤكد كانط أن المواطنين أحرار ومتساوين أمام القانون، لكنه لا يصح أن يكون المواطنون هم من يشكلون القانون، بل يقتصر ذلك على المواطن المستقل، لكن السؤال المطروح هو من هو المواطن المستقل حسب كانط؟ يرى كانط أن المواطن المستقل هو المواطن الذي لا يدين بوجوده إلى أي فرد آخر، بل إلى الحقوق بوصفه مواطناً كاملاً في الدولة، بمعنى أن المواطن المستقل لا يخضع في وجوده إلى أي هيئة أو أفراد آخرين، أي مستقل بذاته وأن يكون سيد نفسه، حيث يرى كانط أن الفنان والمؤلف والحرفي هم نماذج للمواطن المستقل لأنهم لا يحتاجون في وجودهم إلى أي شخص آخر " فالفرد المستقل هو مواطن إيجابي وهو وحده يملك حق التصويت، أما الفرد الغير المستقل والذي يقوم بخدمة الآخرين ويدين بالتالي بوجوده إلى إرادة شخص آخر فهو مواطن سلبي ليس له شخصية مدنية، وبالتالي يقص من دائرة المشاركة السياسية، أي من المواطنة الفاعلة التي تتجسد عبر ممارسة حق الاقتراع " <sup>1</sup>، فالاستقلال والتمتع بالمواطنة حقوق تتحقق في ظل المال والثروة، فالمواطنون بكفاءتهم ومهاراتهم وأموالهم بوسعهم العيش كمواطنين فاعلين، يحق لهم أن ينتخبوا، أما الأفراد الذين لا يتوفرون على المهارات والمال والثروة لا يمكنهم حمل لقب مواطن، كما أن المواطنين بوسعهم السعي لتحقيق السعادة لأنفسهم في الحياة في إطار نظام قانوني، وعلى أساس ما لديهم من استعداد وقابلية وحسن الحظ، " ولكن ليس من السهل أن نفهم ما يجعله هذا المفهوم (الاستقلال الذاتي) من معاني عند كانط رغم أنه يشكل المركز الأساسي لفلسفته العملية، إضافة إلى أن الصيغ الكانطية تتصف عادة بنوع من الإبهام والغموض، هذا ما أدى إلى ظهور كثير من التأويلات المعارضة في حين أن

<sup>1</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 35.



مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889، 1976) يفهم من الاستقلال الذاتي على أنه مشروع القانون الأخلاقي، إنه القانون الذي يعطيه العقل لنفسه باعتباره حراً<sup>1</sup>.

إن المواطن الذي يتميز بالاستقلال الذاتي هو مواطن إيجابي وهو كما قلنا هو الوحيد الذي يملك حق التصويت، أما المواطن السلبي أو المواطن المقصي هو الذي يدين بوجوده إلى الآخرين، كما أنه لا يملك حق التصويت ومن الأمثلة التي يقدمها كانط على ذلك نجد الخدم والقصر والنساء بوجه عام وصبيان التجار لأن هؤلاء يعتمدون في معيشتهم (الحماية والغذاء) على الآخرين، ومعنى هذا أن الحرمان من حق التصويت لا يتعارض مع مبدئي المواطنة وهما الحرية والمساواة التامة أمام القانون حيث يقول كانط في هذا الصدد: "... إن القوانين الإيجابية التي يوافق عليها المنتخبون أيا كانت من أي نوع، يجب ألا تعارض القوانين الطبيعية للحرية ومساواة جميع أعضاء الشعب..."<sup>2</sup>.

وعليه نخلص في الأخير على مواطنة كانط تتركز على ثلاث مبادئ هي الحرية والمساواة التامة والاستقلال الذاتي، كما أن مواطنة كانط ضيقة إلى أبعد الحدود عندما اعتبر الملكية والثروة والفن والعلم معايير أساسية للتمتع بحقوق المواطنة، إلا أن المرأة في فلسفة كانط السياسية محرومة من حقوق المواطنة حيث " يعتبر النساء مواطنات منفصلات، غير أنه كان يرى أيضا بإمكان الارتقاء بالمرأة من الوضع المنفعل إلى الوضع الفاعل من خلال التمتع بالحرية الطبيعية والمساواة وبدعم التربية والتعليم"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> دليلة جبار: طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم

الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، جامعة الجزائر 2003، 2004، ص 79.

<sup>2</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 56.

<sup>3</sup> عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 38.

## 4.1. مشروع السلام وفكرة المواطنة العالمية:

إن حقيقة تشكيل مجتمع عالمي قائم على السلام هي فكرة يمكن عدها قابلة للتحقيق على أرض الواقع في نظر الفيلسوف إيمانويل كانط مادام أن الأرض هي حق مشترك للجميع، وأنه من حق أي إنسان أن يكون علاقات إنسانية مع أي إنسان آخر، ومن هنا تظهر فكرة الكونية أو المواطنة العالمية عند كانط " وهكذا تأخذ المعمورة في الظهور بمجرد ما يظهر الحق المعموري المنبثق من اتحاد ممكن بين الجميع الشعوب في ظل قوانين كونية تحدد علاقاتهم المتبادلة، هذا المعنى يبينه كانط في مستوى تشيده على أن ضرورة إنهاء حالة الحرب التي يسير باتجاهها، الإنسان هي من قبيل الواجب ففي مثل هذه الحالة لن يكون هناك حرب من أي نوع سواء بين الأفراد أو بين الدول ومن هنا نستطيع أن نتحدث عن تطور في العلاقات يوازيه انتقال من السلام الداخلي إلى السلام الخارجي، ومن السلام المؤقت إلى السلام الدائم " <sup>1</sup>.

إن سياسة الكونية عند كانط قائم على الاتحاد بين الشعوب في ظل وجود قوانين كونية تحدد مجمل العلاقات بينهم حيث يقول كانط: "... كل الأفعال المتعلقة بحق الغير والتي لا تكون قاعدتها قابلة لأن تكون قاعدة عمومية هي أفعال غير عادلة ... " <sup>2</sup>، وعليه فيلسوف السلام كانط أراد من خلال هذه القاعدة " تجاوز فكرة حدود البلد الواحد فكما أن سكان بلد ما ينبغي أن يرقوا جميعا إلى مستوى المواطنة، وينبغي اعتبار سكان المعمورة من الوهلة الأولى كائنات بشرية بأتم معنى الكلمة ذلك أن الإنسان ما هو إنسان منطلق وهدف لهذا السعي أنه الإنسان الشخصي والإنسان الدولة، والإنسان الأمة والإنسان العالمي " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> زهير المدني: المدينة الكونية في فلسفة كانط سياسة المعمورة، مرجع سابق، ص 129.

<sup>2</sup> إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، مصدر سابق، ص 23.

<sup>3</sup> سمير بلكيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، الرباط، ط1 2011، ص 174.

إن فكرة التحالف السلمي أو السلام الدائم لا تختلف عما أسماه كانط في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بمملكة الغايات والتي تعنى تلك العلاقة أو الترابط المنظم الذي يجمع بين الكائنات العاقلة وفق قوانين مشتركة، أي أن كل مواطن فيها يحتكم إلى قوة العقل، ويجب أن يعامل كل شخص بوصفه غاية في ذاته، ونجد هذا كذلك في ما أسماه كانط "الدين في حدود العقل وحده بمملكة الله حيث أكد أن الرسالة الأخلاقية لجميع الديانات هي الدعوة إلى وحدة البشر في ظل قوانين أخلاقية كونية حيث يقول كانط: "... يمكن أن نقول أن سيادة المبدأ الخير ممكن بلوغه من حيث إن الناس يعملون تجاهه عن طريق تأسيس ونشر مجتمع وفقاً، ومن أجل قوانين الفضيلة، مجتمع تكون مهمته وواجبه أن يطبع بصورة عقلية هذه القوانين في كل مجال على الجنس البشري بأسره، وهكذا يمكننا أن نأمل في انتصار المبدأ الخير على المبدأ الشر..."<sup>1</sup>.

ولن يتحقق هذا النظام الكوني حسب كانط إلا إذا كانت هناك شراكة بين المواطنين داخل الأمة الواحدة وهذا ما أكده كانط بقوله "... ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة... لا بد لكل شعب إن يطلب إلى الشعب الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرب فيه كل ظرف ضماناً لحقوقه..."<sup>2</sup>، ولكي يتحقق السلام العالمي تحتاج المعمورة حسب كانط إلى دستور قانوني يضمن حق التمتع بالسلام لكل إنسان والانتماء إلى العالم بوصفه مواطناً من نوع آخر إنه مواطن عالمي يقول كانط: "... يمكن أن ننظر إلى تاريخ النوع الإنساني ككل بصفته إنجازاً لمخطط طبيعي خفي بهدف إنتاج دستور سياسي كامل على المستوى الداخلي، وبمقتضى هذا الهدف المنشود يكون الدستور كاملاً أيضاً على المستوى الخارجي وذلك هو الوضع الوحيد الذي تتمكن فيه

<sup>1</sup> محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 89.

<sup>2</sup> إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، مصدر سابق، ص 40.

الطبيعة من أن تطور كل الاستعدادات التي أودعتها في الإنسانية تطورا كاملا...<sup>1</sup>، ولقد أكد كانط على أهمية الدستور من أجل تحقيق مواطنة عالمية أساسها السلام بين البشر حيث يقول: "... فكل دستور قانوني يخضعون له أشخاص يتمتعون بالحرية الكافية يقوم على:

✓ القانون المدني: الذي يكون الناس في شعب ما.

✓ قانون الشعوب: الذي ينظم علاقات الدول بعضها ببعض.

✓ قانون المعمورة السياسية: من حيث اعتبار الناس والحكومات في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض وكأنهم مواطنون مدينة واحدة...<sup>2</sup>.

إن الهدف الذي أراده كانط من مشروعه هو " أن يعم السلام كافة أرجاء المعمورة بناء على بلوغ الوضع الذي يعتبر فيه الإنسان نفسه مواطنا في دولته وعضوا في مجتمع مواطني العالم "<sup>3</sup>.

وعليه نقول في الأخير إن فلسفة كانط السياسية لن تستقيم دون ارتباطها بالأخلاق، حيث يكون التشريع العقلي هو المنظر للدولة الكونية. كما أن الدستور هو المكرس للمواطنة العالمية تجمع جميع المواطنين في معمورة واحدة. لقد أراد كانط بمشروعه السياسي أن يقدم للإنسانية الحل للنزعات والصراعات التي يمكن لها أن تلغي فكرة المواطنة العالمية هذا التأثير سوف نجده عند الفيلسوف الألماني يورغان هابرماس.

<sup>1</sup> زهير المدني: المدينة الكونية في فلسفة كانط سياسة المعمورة، مرجع سابق، ص 131.

<sup>2</sup> إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، مصدر سابق، ص 40.

<sup>3</sup> زهير المدني: المدينة الكونية في فلسفة كانط سياسة المعمورة، مرجع سابق، ص 131.

## 2. المواطنة عند فريديريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel

(1770، 1831م):

يعد الفيلسوف الألماني هيجل من أبرز الفلاسفة الذين شهدهم القرن 19م، حيث نجد معظم الفلسفات السياسية المعاصرة في قرن 20 م قد تبنت معظم آرائه السياسية خاصة الفلسفة الماركسية منها لذلك يقول عنه كروتشه CROCE BENDETTO (1866، 1952) : "... لقد كان هيجل آخر عبقرية نظرية عظيمة ظهرت في تاريخ الفلسفة عبقرية صارت عبقریات أفلاطون وأرسطو وديكارت وفيكو وكانط، ولم تظهر بعده سوى مواهب صغرى كان أصحابها مجرد أتباع، ولكن لم يكن لهم كبير الشأن..."<sup>1</sup>، لذلك يعد هيجل المصدر الأول لجميع الفلاسفة السياسيين في العصر الحديث لأنه قدم فلسفة سياسية متكاملة سيما في الفكر والممارسة الإنسانية والدولة المطلقة، والتي تعبر عن نهاية التاريخ، ففلسفته المثالية تعد المصدر المباشر والغير مباشر للعديد من المذاهب والاتجاهات الفلسفية وخاصة السياسية منها وهذا ما نجده بصورة جلية في الفلسفة الماركسية حيث يقول لينين Lénine : "... يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس لا سيما الفصل الأول منه مالم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين..."<sup>2</sup>، ولقد كان هيجل من أبرز الفلاسفة الذين أكدوا دور الفلسفة الواقعي ولا سيما الفلسفة السياسية، حيث أنها تمثل الميدان أو النشاط الفكري الذي يهتم بحياتنا المعاشة، فالفلسفة السياسية عنده هي إحساس واقعي بكل ما يتعلق بالمجتمع وكيانه وهذا ما تجسد بصورة فعلية في جل كتاباته السياسية ولعل أبرزها (مبادئ فلسفة القانون) الذي نشر سنة 1821 حيث ربط فيه الأخلاق بالسياسة وسيكولوجية الإرادة وفلسفة التاريخ، فدولة المواطنة الذي كان يهدف إليها هيجل هي التي

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم: عبقریات فلسفة هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د ط، 1970، ص 28.

<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3 2007، ص 23.

تهتم بواقع المواطن حيث يقول: "... ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون وحتى ولو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة، لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه وحينما ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فإن صورة الحياة تكون قد شافت من قبل "...<sup>1</sup>.

## 1.2. الجدلية التاريخية والفلسفة السياسية عند هيجل:

وإذا عدنا إلى فلسفة هيجل السياسية فإنه لا يمكن فهمها إلا في إطار نسقها العام مثل غيره من الفلاسفة في العصر الحديث، حيث أن " الدارس المتفحص لفكر هيجل لا يمكن فصل فلسفته في التاريخ عن فكره أو فلسفته في السياسة، لأن التاريخ عنده هو خزان كل الأحداث الإنسانية التي لا يمكن النظر إليها في ضوء التاريخ، ولدراسة هذا التطور الحضاري الممتد في هذا التاريخ والحكم عليه لا بد من استخدام المنهج التاريخي بدلا من المنهج التحليلي "

2.

لذلك كان اهتمام هيجل بالتاريخ هو محور فلسفته السياسية والاجتماعية، حيث تناول تاريخ الحضارة الغربية وتاريخ الأديان وتاريخ الفلسفة وتاريخ القانون، فالمنهج التاريخي مكن هيجل من تقييم مراحل وأهم الأحداث التي أدت إلى التطور الحضاري والحكم عليها حيث " اتخذ لفلسفته منهجا جدليا لا يتناول الوجود في ثباته وإنما في حركته، ومن ثم فهو منطوق يقبل التناقض ينتقل من الفكرة إلى نقيضها ويعتمد على النفي يبعث الحركة في الفكرة ودفعها إلى التقدم، كما أكد الصراع الذي لا يسمح بأن يتغلب أحد النقيضين على الآخر، بل يدفع إلى نشأة مركب يجمع خير ما فيهما ويتجاوزهما " <sup>3</sup> ، إن فلسفة هيجل التاريخية تعبر عن التطور الحتمي للتاريخ لبلوغ الكمال حيث يقول هيجل: "... إنه لمن الأهمية الكبرى أن

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1984، ص 593.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 256.

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 85.

نتأكد من طبيعة الديالكتيك وأن نفهمه فهما صحيحا، فحيثما توجد حركة وحيثما توجد حياة وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي فهناك يعمل الديالكتيك، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقا...<sup>1</sup>.

إن التاريخ عند هيجل يجسد المعقولة المطلقة التي صنعها العقل الإنساني أو هو تطور الروح عبر الزمن، أو بالأحرى إنه يمثل الروح الذي يبين للناس كيف يجهد هذا لأن يرقى إلى معرفة ما هو كائن بالذات والعقل الذي يعمل في التاريخ والغاية البعيدة إنما هي تحقيق أخص طبيعة لروح والوعي بها ألا وهي الحرية، وبهذا فسر هيجل جميع الأحداث والظواهر تفسيراً عقلياً، فالفلسفة هي تاريخ، والتاريخ هو فلسفة، وما دام أن الفرد لا يمكن أن يحقق وجوده إلا في ظل التاريخ الإنساني من خلال حركة جدلية، فالمجتمع السياسي حسبه هو الغاية الأولى والنهائية للتاريخ باعتباره الروح المطلق الذي يعبر عن ذاته، إن الروح توجد أول ما توجد على نحو مباشر وهي تمثل معطى تاريخي الذي هو عبارة عن الوجود المميز لشعب ما أو جماعة ما داخل هذا الشعب على أن تكون لدى أفرادها وعي بذاتها وتميزها، فالتاريخ حسب هيجل هو " الحامل الحقيقي لروح أية أمة من الأمم وكل شعب من الشعوب معبرا عنها بثقافته الخاصة ومؤسساته الذاتية، لأن الروح يظهر من خلال إنتاجاته الخارجية مجسدا في التاريخ والحق والعادات (الروح الموضوعي)، وأعلى سمات هذا التموضع هو ما يظهر في الفن، الدين، الفلسفة، الروح المطلق " <sup>2</sup>.

إن الدولة حسب هيجل هي لا يمكن ربطها بوجود مجموعة من المواطنين ما دامت تمثل الوجود اللامتناهي في التاريخ، وفي ظل حركة التاريخ فإن المبدأ الأساسي الذي يفرض نفسه عليه هو الحرية ما دام أن التاريخ هو عبارة عن التحقيق الديناميكي للحرية والتي رأى

<sup>1</sup> محمد عبد المعز نصر: الفلسفة السياسية عند الألماني الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1982، ص 67.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 257.

هيجل أنها قد مرت بأربعة مراحل هي مرحلة العالم الشرقي والذي كان الحاكم فيها هو وحده الحر، بمعنى إن الحرية تجسدت في شخص واحد فقط، وبما أن الحضارة الشرقية هي مهد الإنسانية فإن الروح كانت منغمسة في الطبيعة وذلك لعدم وجود الدولة، لكن هذه المرحلة انتهت وظهرت مرحلة جديدة هي المرحلة اليونانية والرومانية والتي تطورت معها فكرة الحرية بشكل ملحوظ حيث أصبحت مرتكزة على الطبقة الأرستقراطية، أما الحرية لم تكتمل إلا بظهور الانسجام والترابط الاجتماعي الذي زال فيه الصراع بين الفرد وأمته وأصبحت مصلحته الخاصة هي الصالح العام حيث أدرك فيه الفرد أنه حر وأن حريته لا تتناقض مع غيره وهذا ما تجسد بصورة فعلية في الحضارة الغربية الحديثة ومثلها البارز هو ألمانيا حيث يقول: "... إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التي ارتفعت في عهد المسيحية إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان من حيث هو إنسان حر، وبأن حرية الروح تكون طبيعته الأخص ..."<sup>1</sup>.

فالدولة الجرمانية هي التي تمثل وحدة التاريخ، وهي التي تمثل كذلك المبدأ الذي تقوم عليه وحدة الطبيعة الإنسانية والحرية على أرض الواقع ومن ثم كانت الدولة الجرمانية هي الحاملة لرسالة التاريخ السامية، وعليه فإن التاريخ حسب هيجل إذن هو تاريخ الوعي بالحرية ولا يصبح للأمة تاريخ إلا بعد أن تكون قد تكونت لها نظم سياسة تعرض من خلالها الحرية " ففلسفة التاريخ الهيجلية بقدر ما تمثل من حتمية تطور الروح عبر نسق محدد إلا أنها تمثل بعدها الآخر، الطموح نحو التقدم الإنساني، وتحقيق الروح لذاتها عبر مطلقات الفكر الإنساني "<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (258، 259).

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2015، ص 172.



## 2.2. المواطنة وإرادة الدولة عند هيجل:

لقد اتخذ هيجل موقفا معاكسا لموقف فلاسفة القرن الثامن عشر أي فلاسفة العقد الاجتماعي وصناع دساتير الثورة الفرنسية الذين سعوا إلى البحث عن حقيقة الدولة وماهيتها والتي انطلق هيجل في تعريفها من مفهومه للدولة القومية التي تتجاوز في أهميتها ونسقتها كل تجمع إنساني ، فالدولة هي " الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتوجد الدولة على نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه ، في حين أن الوعي الذاتي يفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته حرية الجوهرية " <sup>1</sup>، إذن فالدولة حسب هيجل لا تسعى إلى تحقيق الجانب النفعي لمواطنيها أي أن وظيفتها ليست تحقيق الأمن والغذاء، وإنما وظيفتها أسمى من ذلك فهي تعمل على توجيه المجتمع والمواطن توجيهها أخلاقيا وهذا ما أكده هيجل بقوله: "... إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقدًا بين الأفراد، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا هذه الواقعية التي يجد فيها الفرد حرية وإنسانيته وجوده المطابق للعقل فهي من هذا المنظور تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي، إنها حقيقة الأخلاق الموضوعية، إنها العقل في ذاته ومن أجل ذاته إنها حقيقة الفن والدين، ومن ذلك فهي كما يقول عنها أنها الإرادة الإلهية... تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم " <sup>2</sup>، إن الدولة حسب هيجل مكونة من الأسرة والمجتمع المدني حيث يبرز هيجل عنصر الإرادة الجزئية في الفكرة الأخلاقية، أما الدولة فتبرز عنصر التأليف بين الكلية والجزئية في الفكرة الأخلاقية إذ تعمل الدولة على تحقيق الإرادة الكلية حيث وصفها هيجل بأنها " هي الحقيقة الفعلية للفكرة الموضوعية أنها الروح الأخلاقية بوصفها إرادة واضحة بذاتها، تدرك ذاتها وتحقق ذاتها

<sup>1</sup> هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 497.

<sup>2</sup> زروخي إسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 261.

بقدر هذا الإدراك، والدولة توجد مباشرة في العادات الأخلاقية ومن خلال وعى الفرد بذاته ومعرفته وفعله كذلك يكون للفرد حريته عندما ترتبط بماهيته بوصفها غاية له ونهاية لنشاطه، إن الأرواح هي الآلهة الخاصة وأثينا هي الروح القومية وهي الألوهية التي تعرف ذاتها وتريد ذاتها أي أعلى واجبات المواطن هي أنه يصير فردا في الدولة " <sup>1</sup>، وعليه فالدولة عند هيجل هي الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية أي هي الروح الاخلاقية من حيث هي إرادة جوهرية واضحة لنفسها وتفكر في نفسها وتعرف نفسها، وتنفذ ما تعرف وبالقدر الذي به تعرف ووجودها المباشر يقوم على الأخلاق ووجودها الوسطى هو في الوعي بالذات وفي العلم، وفي نشاط الفرد بواسطة اقتناعه يملك حريته الجوهرية في ذاته التي هي ماهيته وغايته ونتاج نشاطه وعليه فالدولة هي " التحقيق الفعلي الواقعي للروح الأخلاقية لأنها بالفعل، بينما كان المجتمع المدني مجرد إمكان قد يتحقق وقد لا يتحقق إن إرادة الإنسان إنما يتحقق في الدولة، وفي الدولة تصبح هذه الإرادة واعية بذاتها شاعرة بحريتها الخلافة الجوهرية متوجهة نحو غايتها، فالدولة تحقق الإرادة الجماعية، الجوهرية، والوعي الكلي بذات ولهذا كانت عقلية في ذاتها ولذاتها لأن الكلية هي سمة العقل، فالدولة بوصفها تاج ووعي الشعب تعبر عن الحرية في أسمى أشكالها " <sup>2</sup>.

فالدولة حسب هيجل هي الروح الموضوعية التي يشعر فيها المواطن بوجوده ويحقق فيها إنسانيته ووجوده المطابق للعقل، فهي ليست على شاكلة مفردة بل هي تمثل الكل التي أساسها المواطن والتي تتجسد في حريته، فالدولة هي دولة المواطنة التي تمكن المواطنين من تحقيق مصالحهم وفي الوقت نفسه توجه هذه المصالح نحو المصلحة الكلية والهدف العام للدولة، إن الدولة يجب أن توفق بين حرية المواطنين وبين المفهوم الكلي للدولة

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى كارل ماركس، مرجع سابق، ص 93.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان الأردن، ط 1 1996، ص ص (159، 160).

"ولتحقيق مفهوم المواطنة في الدولة الهيجلية لا بد من ضمان أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل استنادا إلى معيار أساس هو قدرة في الكل الذي تمثله الدولة وتحميه وهو تصور يتعارض تماما مع التصور النفعي أو الفردي للدولة " <sup>1</sup>.

إن هيجل قد أكد من خلال فلسفته السياسية على أن الدولة تمثل السلطة العليا لكل مواطن، حيث أن إرادة المواطنين هي الإرادة العامة المطلقة، حيث عمل هيجل على تحديد نوعية العلاقة بين المواطن من جهة والدولة من جهة أخرى، هذه العلاقة مخالفة تماما لفلاسفة العقد الاجتماعي حيث " تصور العلاقة بين الفرد والدولة كعلاقة العين بالجسم، فالمواطن في مكانه جزء من كل له قيمته، ولكنه إذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المعزولة، فالفرد كما يقول هيجل "ليس حقيقة إلا في حالة مساهمته بكل قوته في الحياة العضوية، أي الحياة الاجتماعية المرتبطة بعلاقات الوجود والحياة، والضرورة والتغير " <sup>2</sup>.

لقد نظر هيجل إلى الدولة على أنها هي السلطة الوحيدة التي يتحقق من خلالها مفهوم المواطنة وذلك من خلال أنها هي " الضامن الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة على نطاق محدود على الأقل هو وضع حريته في إطار لا تتعداه داخل النظام الكلي للدولة... وهكذا فإن سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولي بين وحدات سياسية متعارضة تكمن قوة كل منها أساسا في سلطتها التي لا تتنازع على أفرادها " <sup>3</sup>، فالدولة لا يمكن لها أن تنتج عن التعاقد بين الأفراد، لأن هذا الأخير أي التعاقد نابع عن حاجات ذاتية، لذلك جعل هيجل من الدولة مكانة مقدسة لأن غيابها معناه عجز أي نظام عن تحقيق الاستقرار فهو يجعل من الدولة ذات سيادة مطلقة تسعى إلى تحقيق قيم المواطنة، وأن السعي نحو المصالح

<sup>1</sup> عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 498.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (266، 267).

<sup>3</sup> هربرت ماركيز: العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط 1، 1970، ص 177.

الذاتية يجعل من الدولة عاجزة توليد نظام سياسي يضمن استمرارها، لذلك عمل هيجل على تجاهل نظرية العقد الاجتماعي، لأن المواطن تربطه علاقة الواجب وأن جميع حقوقه خاضعة لهذا الواجب والذي بموجبه يتنازل عن نزعه الفردية وعن نظريته الشخصية لسلطة الدولة وهذا يعني أن المواطنة عند هيجل تتمثل في الوجود الفعلي الحقيقي التي من خلاله يندمج المواطن في مؤسسات الدولة لا في الدولة ذاتها ومن ثم تساهم هذه الأخيرة أي الدولة في تحقيق رفاهيته وسعادته ومن خلال هذا كله يتحقق الشعور بالوطنية، فالمواطنة لن تتحقق في نظر هيجل إلا إذا اتفقت المصلحة الخاصة للمواطن مع المصلحة العامة للدولة يقول هيجل: "... لا يفهم غالبا من الوطنية إلا كون الإنسان مستعدا للتضحيات والأعمال الخارقة، بيد أن الوطنية تقوم جوهريا في استعداد النفس في الظروف غير العادية وخلال الحياة اليومية لاعتبار الحياة المشتركة هدفا وأساسا جوهريا، وهذا الشعور الذي يبقى طوال الحياة الجارية تجاه كل المواقف هو أيضا الأساس والينبوع للقدرة على القيام بمجهودات غير مادية..."<sup>1</sup>، فالمواطن حسب هيجل لن يجد حريته ومواطنته إلا في ظل وجود الدولة، " فالدولة ليست آخر للفرد وإنما هي ذاته الفردية، فطاعته لهذه الإرادة العامة المتمثلة في الدولة ماهي إلا طاعة لإرادته الذاتية، أي أنه لا وجود للشعور بالقهر في هذه الطاعة، بل إنها زوال لهذه المشاعر الزائفة، وكان بناء على ذلك أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة، أو تعمل في إطارها لأنها الكل المطلق الذي يعبر عن هوية الأفراد، ومن ثم فإن قوانين الدولة وتنظيماتها العامة المسيرة للعقل تهيب للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لإرادته الخاصة "<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي: فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص 182.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (268، 269).

## 3.2. الحرية صورة المواطنة عند هيجل:

لقد جعل هيجل من الحرية مثالا أعلى مثل غيره من الفلاسفة السياسيين أبرزهم جان جاك روسو وغيرهم، فالحرية ليست معطى طبيعي مثل ما أكده فلاسفة العقد الاجتماعي، وإنما هي مرتبطة بالقانون، فالقانون الذي يضعه المواطنون هو الذي يجعلهم أحرار حيث يقول "... بوصفي محكوما بالقانون، فأنا محكوم بالكلي، أعني الكلي الذي أسقطه أنا نفسي على العالم، وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي، فأنا إذن حر..."<sup>1</sup>، إن حقيقة الحرية عند هيجل مماثلة لمواطنه إيمانويل كانط من خلال أنها تتضمن الكلية، فهي الاستقلال الذاتي، وعليه فلا وجود لحرية خارج الذات، فهي مكتسبة بالفعل والإرادة، لذلك كانت الحرية الكاملة هي التي تكتسب بالقانون فهي عملية إرادية تعبر عن تجربة شعورية " إن وعي المواطن بوطنه وبقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل مادام ينظر إليها على أنها قوى غير مشروطة، وعلى أنها قوى كلية يتعين عليه أن يخضع لها إرادته الفردية، وبنفس المعنى تكون معرفة الطفل وإرادته عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لها " <sup>2</sup>.

إن تجسيد الحرية حسب هيجل يقتضي فعليا المشاركة في تقدم المجتمع والفرد والبشرية حيث يقول هيجل "... المجتمع الذي يتطابق مع معيار العقل يجب تصوره على أنه ليس حدا على حرية الفرد الحقيقية، بل على أنه توسع بها وأسمى مجتمع هو أسمى حرية في قوته وفي ممارسته لهذه القوة..."<sup>3</sup>، وعليه فإن القانون الذي يخضع له المواطن في الدولة مرتبط بالفكر ما دام أنه لا يخضع إلى أنانيته وحيوانيته حيث يقول هيجل: "... أدرك العالم

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1984، ص 82.

<sup>2</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 271.

<sup>3</sup> مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، ط1 1985، بيروت لبنان، ص 51.

الشرقي أن الحرية تتصل بالفرد الواحد، وأدرك الإغريق والعالم الروماني أن الحرية هي حرية البعض، وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع...<sup>1</sup>

وما دامت الحرية لن تتجسد إلا في ظل قوانين الدولة، وما دامت الدولة تعبر عن إرادة المواطن في ظل وجود القانون، فإن الحرية تعني هي انصهار المواطن في الدولة والخضوع لها خضوعاً كلياً فالحرية تعني تقيد سلطة المواطن بواسطة الدولة أي هي حرية الدولة ذاتها فالحرية هي " قيامه بخدمة الدولة، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن، فالدولة هي التي تضي عليه صفة المواطن الحر إن هو أطاع القانون، الذي يعد الحالة الموضوعية للروح، وهو الإرادة الصادقة، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة، ولن يكون هناك مجال للقسر " <sup>2</sup>.

وفي الأخير نقول أن إسهامات هيجل السياسية كانت ذات أهمية بالغة سواء على المستوى الفلسفة السياسية أو على المستوى المحلي أي تأثير فكره على الحياة السياسية في ألمانيا من خلال تأكيده على قيمة الدولة وقدسيتها، فلقد عمل هيجل على تفعيل مفهوم المواطنة وعلاقتها بالدولة والقانون، وإبراز قيمة الحرية في الفكر الليبرالي، كما كانت فلسفته ذات تأثير كبير على فلسفة كارل ماركس.

<sup>1</sup> زروخي اسماعيل: دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ص (272، 273).

<sup>2</sup> حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده مرجع سابق، ص 495.

## خلاصة:

بالرغم من أن مفهوم المواطنة اتسم بالعقلانية حيث عرف مفاهيم جديدة لم تكن مطروحة في الطرح الكلاسيكي منها الحقوق والواجبات والحرية والقومية... الخ ، إلا أن هذه المفاهيم لم تؤدي دورها في بلوغ مفهوم المواطنة مرحلة النهاية ، وذلك أن مفهوم المواطنة في العصر الحديث أصبح يعبر عن الانغلاق والعنصرية وعدم قبول الآخر لذلك يجب التخلي عن فكرة الدولة القومية الحديثة والدعوة على الانفتاح والتواصل والاعتراف بما يعرف بالمجتمعات المتعددة الثقافات وهذا نتيجة مظاهر جديدة أثرت وبشكل واضح على مفهوم المواطنة منها العولمة والهجرة وطلب اللجوء كلها ساهمت في تصدع مفهوم المواطنة التعاقدية وبرز مفهوم جديد يعرف بالمواطنة التعددية.

## المبحث الثاني: المواطنة في الفكر الغربي المعاصر

## تمهيد:

لقد عرف مفهوم المواطنة في العصر المعاصر الكثير من التغيرات والتطورات سواء كان ذلك حول مفهومه أو حول تاريخه، فعندما يبدأ تاريخ المصطلح من الحقبة اليونانية وذلك ما لا يقل عن خمسة وعشرون قرناً، فليس معناه أن هذا المصطلح بقي حبيس هذه المرحلة، بل نجده قد حمل العديد من المعاني والتطورات وهذا ما شهده مفهوم المواطنة في العصر المعاصر سواء كان هذا على مستوى التنظير أو على مستوى التطبيق خاصة بعد تصدع مفهوم الدولة القومية وهذا ما أكده دوكر: "... إن الدولة القومية التي ولدت لتكون بمثابة الراعي للمجتمع المدني تحولت خلال المائة سنة الأخيرة ما يسمى (الدولة المحيطة بكل شيء) التي استولت على المجتمع المدني لدرجة أن هذه السمة التي هي عليها تجعلها تعتقد أن المواطنين لهم فقط ما تعبر عنه الدولة أو ما تسمح لهم به الحفاظ عليه " <sup>1</sup>.

وإذا كانت المواطنة الحديثة مرتبطة بالدولة/الأمة بوصفها هي الوحدة الاجتماعية التي جمعت المواطنين ووحدتهم بواسطة روابط مدنية أساسها الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، وبوجود الدولة تشكل نوع من التجانس ما بين الاختلافات القائمة بين المواطنين سواء كانت عرقية أو ثقافية أو دينية أو إقليمية، لكن مع بداية القرن الواحد والعشرين (21) بدأت قدرة الدولة/الأمة على تحقيق المواطنة والمحافظة على الدمج الاجتماعي أمر صعب للغاية فنحن ننتقل إلى " العضوية ما فوق قومية " ويعود هذا بالدرجة الأولى إلى الاقتصاد العالمي الذي عمل على تحطيم أسس ومقومات المواطنة الحديثة، إذن فالدولة لم تعد لها تلك القوة السحرية على مد التكامل الاجتماعي أي " أن

<sup>1</sup> عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، مرجع سابق، ص 57.



عقدها أخذ في الانفراط والتحول إلى النزعة الخصوصية للجماعات على امتداد خطوط التماس القومي، إلا أنها لا ترجع إلى حالة الحقوق المتساوية ضمن حدود الدولة/الأمة بل تتفهم عائدة إلى روابط عرقية بدائية أصلية على حساب إقصاء الناس من المجتمع المدني الذين لانطبق عليهم معايير الانتماء المحددة تحديدا ضيقا، قبل أن تتخلى عنها الفهم التعددي الحديث للمواطنة بزمن طويل، وتكمن نتيجة هذه الاستراتيجية ذات التوجه التراجعي في زيادة سخونة الصراعات الاجتماعية وليس التكامل الاجتماعي " <sup>1</sup>، وعليه لم تعد الدولة/الأمة إذن منذ نصف القرن على الأقل قادرة على المحافظة على سيادتها التي كانت تعتقد أنها تتمتع بها في زمن توماس هوبز وهذا طبقا لظروفها الفوضوية وعلى الرغم من العديد من المعارضات بدأ " سلطانها المطلق يهاجم على طول الخط على أرض الواقع " <sup>2</sup>، ولقد عبر أوجست كونت Auguste Comte و جون ستوارث ميل John Stuart Mill، وكذلك كارل ماركس Karl Marx و أنتوني قوين Anthony Giddens على أن الإنسانية سوف تسمو في النهاية فوق حدود القومية وذلك بانتقالها نحو ثقافة ومجتمع عالمين، ومن خلال هذا تتجه المواطنة نحو التوجه العالمي والتخلي عن طابعها القومي وذلك بضرورة توسيع المفهوم وفتح مجاله ليشمل تعدد الهويات لما وراء الحدود القومية، ويرى دافيد هالد David Held " بأن الدول تقترب مع بعضها بأساليب معقدة من الاعتماد المتبادل خاصة إزاء المشكلات والقضايا المشتركة كالهجرة وحقوق الإنسان، الإرهاب الدولي، التجارة، تلوث البيئة والتحديات الجديدة للسلام والأمن والرفاه الاقتصادي " <sup>3</sup>، إن كل هذه التحولات عملت على إعادة تشكيل مفهوم جديد للمواطنة مع

<sup>1</sup> رينشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 08.

<sup>2</sup> كريستيان دولا كامباني: الفلسفة السياسية اليوم، أفكار، مجادلات، رهانات، ترجمة نبيل سعد، العين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط 1 2003.

<sup>3</sup> جوزيف ناي: العالم يتجه نحو العولمة، ترجمة محمد شريف الطرح، الرياض العبيكان 2002، ص 143.

ضرورة الأخذ بعين الاعتبار حقوق المواطنين وضرورة استشارة الأقليات وهذا الذي لم تستطع الدولة الحديثة القيام به " وعدم تمكنها من الاضطلاع بمسئولياتها اتجاه المواطنين " <sup>1</sup>.

إن ظهور مفهوم جديد ومعاصر للمواطنة جعل مفهوم المواطنة الكلاسيكية موضع استقهام من حيث كونها وضعت حد لحصرية ارتباطها بالدولة الأمة، هذه المواطنة أصبحت منغلقة على نفسها، لذلك كان يجب التفكير في مفهوم أكثر انفتاحا خاصة أن الدولة الغربية الحديثة قد ظهرت بوصفها دولة إدارية ثم دولة إقليمية ذات سيادة استطاعت التطور في إطار الدولة/الأمة لكي تأخذ شكل دولة القانون ودولة الديمقراطية وعليه فإن هذه النظم السياسية تعرضت كلها لتحولات عميقة أثرت على كيفية تصور وممارسة المواطنة في دائرة المجتمعات، كما تعذر على الدولة/الأمة في هذا الاقتصاد المعولم تحسين القدرات التنافسية لمؤسساتها إلا من خلال الحد من سلطتها التداخلية وعليه أصبح وجود الدولة القومية أمر غير ممكن، ولقد لاحظ الفيلسوف الألماني "يورغان هابر ماس Habermas Jurgen من جهته ضعف الدولة/الأمة خاصة من الناحية السياسية حيث لم تعد قادرة على مواجهة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية لذلك يجب التفكير في حل مبنى على تصور بعد وطني للدولة الذي يجب بالنسبة إليه أن يسمح للسياسي بالارتقاء إلى مستوى الاقتصاد العالمي دون أن يبقى هين الحدود الضيقة للأمم " <sup>2</sup>.

إن التفكير في مفهوم جديد للمواطنة أصبح أكثر من ضرورة، أي أن نفكر في مفهوم يمكن من خلاله تجاوز فكرة القومية والسعي نحو الدمج الاجتماعي الداخلي والخارجي

<sup>1</sup> بول كنيدي: الإعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة نسيم واكيم بازجي، دار علاء الدين سوريا 2004، ص 215.

<sup>2</sup> باتريك سافيدان: الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى الحسوني، دار توبقال للنشر دار البيضاء، المغرب، ط 1، 2011، ص 08.

وأن ننشئ مواطنة شاملة إلى حد ما وتحولها ضمن إطار الحدود القومية وخارجها " إن المواطنة الجديدة هي مواطنة مشكلة من مواطنين خلفوا وراءهم كل روابطهم الأصلية مع المجموعات التي انحدروا منها لذلك يجب تغيير المفردات القائمة حول القومية والمواطنة " <sup>1</sup>، لذلك كان لابد من إعادة النظر في مفهوم المواطنة القومية، أي إعادة النظر في التشكيل التاريخي والتحول المعاصر للأمم وإعادة تشكيل روابط جديدة متخطية فكرة القومية إلى العالمية وذلك وفق:

- الهويات الجمعية بوصفها المدركات الذاتية المشتركة بوجه عام للقوميات في حدود تقومها الخارجية وقوامها الداخلي.

- المواطنة باعتبارها عضوية في مجتمع يوزع حقوق المواطنين وينسقها

- الدولة القومية بوصفها صلة وصل بين المجتمع القومي، واحتكار الدولة للقوة على رقعة محددة من الأرض.

- إن فكرة القومية والهوية الجمعية لم تعد صالحة لمفهوم المواطنة وهو الجانب الرمزي، أما الجانب المادي للمواطنة القومية فهو مرتبط أساساً بالعولمة التي ساهمت وبشكل واضح في تجاوز هذا الوضع <sup>2</sup>.

ولقد عرف العالم في العصر المعاصر تحولات وتغيرات مختلفة أثرت بشكل واضح في مفهوم المواطنة ولعل أبرزها نجد العولمة التي جعلت من الإنسانية تتجه نحو الشمولية والاندماج والتوحد، لكن ما هي العولمة؟ وكيف كان تأثيرها على مفهوم المواطنة؟

<sup>1</sup> ريتشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص (12، 13).

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 15.

## 1. العولمة:

تعرف العولمة من الناحية اللغوية على أنها إحدى مشتقات الفعل " علم " "عالم " "تعالم " "عولمة" على وزن فوعلة، ويقال فوعل الشيء أي جعل له فاعلية وتأثير، والعولمة لغة هي من المصادر القياسية في اللغة العربية، وعليه يكون معنى العولمة لغة جعل الشيء مادة العولمة عالميا أو على مستوى العالم<sup>1</sup>، إذن فالعولمة لغة هي " تعميم الشيء إلى أبعد حد ممكن، وتطبيقه على أوسع نطاق، أو هي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله<sup>2</sup>

اصطلاحاً: تعرف المواطنة في معجم وبستر Webster الإنجليزي على أنها اكتساب الشيء طابع العالمية، أي جعل نطاق تطبيقه . الشيء عالمياً، أما في المعاجم الفرنسية، فالعولمة Globalisation هي أن يصبح الشيء عالمياً Mondial أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأ عن أي مراقبة<sup>3</sup>.

وعليه فالعولمة هي مصطلح يطلق على مجمل التغيرات التي طرأت على المنظومة السياسية الدولية العالمية، والتي أضحت تسير وفق قطبية أو اتجاه واحد يهدف بشكل عالمي " توحيد العالم وإخضاعه لقوانين مشتركة تضع قيوداً على ممارسة السيادة القطرية"<sup>4</sup>، وعليه " تحاول العولمة الخروج على فرضية تواجد دول متعددة وشعوب متعددة وحدود وحواجز ولوائح وأنظمة قيمية متعددة ورغبات مختلفة وسلطات وطنية متعارضة في غاياتها ووسائلها، تبني العولمة على فرضية ضرورة إفساح المجال لتيارات

<sup>1</sup> إسماعيل صبري عبد الله: "الكوكبية" الرأسمالية في مرحلة ما بعد الإمبريالية في كتاب العرب وتحديات النظام العالمي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 16 مركز دراسات الوحدة العربية ص 44.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 228 فيفري 1998 ص 16.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ط 1 1997 ص 136.

<sup>4</sup> درويش محمد أحمد: العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، دار عالم الكتاب، القاهرة، مصر ط 1 2009 ص 11.

السلع والخدمات ورؤوس الأموال والإفرازات المتطورة للعقل البشري والرموز المستقرة والافتراضات التي اكتسبت مصداقية الحقيقة كالديمقراطية والحرية والمساواة " <sup>1</sup>.

إن الكثير من الديمقراطيات التي يعرفها العالم رسمتها العولمة وفي جميع المجالات سواء كانت على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، فمفهوم العولمة "لا ينتمي إلى حقل معرفي معين لكنه ينتشر بصورة واسعة في كافة الحقول المعرفية، وهو مركب ذو أبعاد متعددة اقتصادية/سياسية / ثقافية " <sup>2</sup>، فالعولمة السياسية تركز على مفهوم الأحادية (أي أرض بلا حدود)، أما من الناحية الثقافية إلى مفهوم الشمولية (أي ثقافة بلا حدود)، أي أن " العولمة نتاج التقدم العلمي والثقافي ومحكوم على الجميع الانخراط فيها، ولا تملك أية دولة بمفردها القدرة على التكر لها أو تجنبها تحت طائلة التهميش أو الزوال " <sup>3</sup>.

فالعولمة اليوم خاصة في شقها السياسي ترتبط أساسا بتراجع أهمية ودور الدولة وتخليها طوعيا أو اضطرارا عن مظاهر سيادتها وانحصارها وتشهد تغيرا في وظيفتها ودورها وحتى موقعها يقول أيفيان لوارد **Luard Ivan** " إن تقليص المسافات خلق رؤية سياسية جديدة تتجاوز الرؤية القومية، فالجميع يعلمون أنهم يعيشون على كوكب صغير ما يزال ينكمش بصورة مستمرة، لم تعد مسؤولياتهم ولا اهتماماتهم محددة، وفقا لخطوط رسمت شكل عشوائي عبر العالم، فعلى كوكب صغير جدا لم يعد لهم من خيار إلا أنهم مواطني العالم كله " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> درويش محمد أحمد: العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، مرجع سابق، ص 11.

<sup>2</sup> دياب قايد: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص 278.

<sup>3</sup> فضل الله محمد إسماعيل: نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 202.

<sup>4</sup> Ivan Luand: the globalization politic the changed focus of politica actionin the modern world, handmells, Basingstoke, Hachure, Macmillan 1990 p.

إن مؤيدي العولمة يؤكدون أن الدولة/الأمة لم تعد باستطاعتها تلبية حاجيات الشعوب من عدالة اجتماعية وازدهار اقتصادي ومحافظة على البيئة وحماية حقوق الإنسان، كما أن مسألة الأمن القومي تجاوزت مقدرة الدولة القومية على حماية مواطنيها خاصة مع تطور أسلحة الدمار الشامل والتي لم تعد قضية مواطن قومي بل مواطن عالمي.

## 2. العولمة وسؤال المواطنة:

إن العولمة في جوهرها لا تختلف عن غيرها من مراحل التطور التاريخي سواء في كونها نتاجا طبيعيا لحركة التاريخ وتطور الرأسمالية العالمية، أو باعتبارها تحمل في طياتها مزيجا غير متجانس من الإيجابيات والسلبيات، لذلك عملت العولمة على تغيير العديد من المفاهيم فبرغم من استمرار مفهوم السيادة الوطنية ثابتا منذ نشوء الدولة الحديثة، لكنه في عصر العولمة بدأ وكأنه يهتز ويخضع لمناقشة وإعادة تعريف عندما منح المجتمع العولمي اللون الأخضر لتدخل في الشؤون الداخلية للدول، مما أثر على مفهوم المواطنة حيث سمح بميلاد مفهوم المواطن العالمي على حساب المواطن القومي " إن مفهوم المواطنة باعتباره مفهوما ارتبط بمفهوم الدولة الوطنية في مرحلة سيولة، يواجه مخاطر العصف به والقضاء عليه، إذ لا يعود مهما أن يفقد الإنسان الفرد هذا الحق أو ذاك في إطار الدولة القومية طالما أن المجتمع العولمي قادر على أن يحميه ويمنحه حقوقه " <sup>1</sup>.

إن العلاقة بين العولمة والمواطنة لا يمكن النظر إليها من زاوية قضية تحمل في طياتها الجانب السلبي، بل من جانب أكثر انفتاحا وأقصد الوجه الإيجابي، فالعولمة أدت إلى إعادة صياغة مفاهيم جديدة للمواطنة وزيادة حجم الوعي بها لذلك لم تعد المواطنة مفهوما، بل أكثر عمقا وأتساعا في عصر العولمة، هذه الأخيرة فتحت قضايا كثيرة لم

<sup>1</sup> نيبيل صمويل، هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، مكتبة الأكاديمية، ص ص (22)،

تكن معروفة من قبل مثل حقوق الأقليات الآثينية أو العرقية أو الدينية... الخ، ولعل من أبرز إيجابيات العولمة على مفهوم المواطنة هو تلك الحركة العالمية واسعة النطاق والتي مفادها الدفاع عن حقوق الشعوب والجماعات وبالتالي حقوق الأفراد المواطنين، وعليه فالعولمة عملت على بلورة وتعزيز مفهوم المواطنة، لكن تحديد نوع العلاقة لهو أمر صعب وذلك أن المواطنة في العصر المعاصر أصبحت أكثر تعمقا في القضايا السياسية منها قضية الهجرة والمشاركة السياسية وعلاقة الفرد بالدولة وبالنسيج الاجتماعي ككل، أما العولمة فمجال بحثها مرتبط بالواقع الاقتصادي، ومادامت المواطنة تسعى إلى احتواء المواطنين وصون قيم الولاء والانتماء للوطن وقيمه، فإن العولمة عملت على تجاوز حدود الدولة الوطنية عن طريق التحرر الاقتصادي والمعلوماتي، لذلك كانت المواطنة في حاجة للعولمة من أجل بلوغ هدفها وهو أنه أصبح الطريق أمامها مفتوحا لاحتواء مواطنين يختلفون في الثقافات والهويات واللغات.

فالعولمة " عملت على تحطيم الحدود بين البلدان والقضاء على كل أشكال السيادة وكافة الخصوصيات المحلية، إنها تعبر عن إرادة تحويل العالم إلى أرض واحدة موحدة يحكمها التبادل الحر، كما أنها تدعي أن وازعها هو سيادة مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية على الكرة الأرضية، وهكذا يعتقد دعاة العولمة بأن أي مقاومة تكون ناجمة عن تمسك المجتمعات التقليدية بهويتها وانغلاقها على ذاتها، الأمر الذي يعدونه شرا في ذاته " <sup>1</sup>، فالعولمة بمفهومها كان لها صدى كبير على كونية العالم من خلال تقريب صورة المواطنة في بعض المفاهيم كحقوق الإنسان والحريات الشخصية والثقافية والتخلي عن المواطنة الضيقة والمحدودة، فالمواطن هو مواطن لا انتمائي العالم كله موطنه، فالعولمة

<sup>1</sup> بوبكري محمد: الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 17.

"عملت على جعل المواطن يعتقد مبادئها والتي تقدم من حيث كونها قيما كونية إلا إذا اقتنع الفرد بذلك وتبناها بقرار نابع من داخله"<sup>1</sup>.

إن اقتران مفهوم العولمة مع مفهوم المواطنة قد أنجب العديد من المفاهيم الجديد مثل المواطن العالمي، والعدالة وحقوق الإنسان وغيرها، كما أن الظروف الاقتصادية والمناخية ساهمت في زيادة معدل الهجرة من دولة إلى دولة ومن قارة إلى أخرى مما سمح بظهور مجتمعات متعددة الثقافات تطالب بحقوقها وضرورة الاعتراف بها وعليه كانت هذه الأحداث أثرت وبشكل واضح في مفهوم المواطنة في صورته التقليدية " إن حركات الهجرة واسعة المدى اختيارية أو قسرية، وانتقال للعمالة من قطر إلى آخر وسواء كانت شرعية أو شرعية كذلك تفتت المجتمعات وانقسام الدول وانفصال الأقليات، والمطالبة المتزايدة بالاعتراف بالحقوق الثقافية والمعارك الطاحنة للدفاع عن الهوية، كل تلك العمليات المعقدة التي بسطت نطاقها في أرجاء متعددة من المعمورة كانت وراء اهتزاز مفهوم المواطنة التقليدي وبروز الحاجة إلى صياغات جديدة لهذا المفهوم القديم بحيث تتكيف مع الواقع المتغير للمجتمعات الحديثة"<sup>2</sup>، فالمواطن العالمي بصفته شخصا على هئتين أساسيتين، هناك مواطن عالمي قصري يعبر عن إحساس لديه يتسم بتفوق أخلاقي، فالعولمة " جعلتني أقول أنني لست ألمانيا، ولا روسيا، ولا أمريكا بل كوزموبوليائي، فالمواطن العالمي بحاجة إلى مبادئ وقوانين ودولة ذات طابع كوني "<sup>3</sup>.

إن العولمة بنتائجها عملت على إعادة هيكلة مفهوم المواطنة من خلال تجديد مفهومها وقيمها، حيث أصبحت مبنية على مبادئ وقيم عالمية حيث زاد الشعور الدولي بالحقوق

<sup>1</sup> بويكري محمد: الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 123.

<sup>2</sup> دياب قايد: المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص ص (284، 285).

<sup>3</sup> أوتفريد هوفه: مواطن الاقتصاد، مواطن الدولة، المواطن العالمي الأخلاق السياسة في عصر العولمة، ترجمة عبد الحميد مرزوق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1 2010، ص 218.



مما أدى إلى ميلاد منظمات عالمية، مثل المنظمة العالمية لحقوق الإنسان والتي عملت على نشر القيم العالمية المرتبطة بالإنسان وحقوقه الدينية واللغوية والثقافية والمدنية وفي أي مكان من العالم، فالملاحظ اليوم هو أن المواطنة كمفهوم أصبح أكثر انفتاحا خاصة بعد تراجع دور الدولة القومية، فالمواطنة " القديمة غير فعالة ولا مناسبة وأصبحنا نواجه قيام نوع من جديد من المواطنة في مواجهة كل من المواطنة الإغريقية والمواطنة الحديثة، وهذا النوع الجديد هو ما أصبح يطلق عليه الآن المواطنة العولمية " <sup>1</sup>.

إن المواطنة الحديثة بالرغم من منحها عضوية المواطن في الدولة وتمكنه من حقوقه المدنية والسياسية، إلا أن هذه المواطنة لا يمكنها أن تتجاوز حدود الدولة، فالمواطنة الحديثة " أصبحت تعبر عن عضوية في دولة ما تمنح صاحبها حقوقا محدودة، والتزامات أيضا، مما يميزه عن سائر الأفراد ممن ينتمون إلى دول أخرى، ولو كانوا يعيشون معه في دولته وهو ما جعل المواطنة لها حدود... هي حدود الدولة، وأصبحت الهوية التي تعبر عنها المواطنة ويحملها المواطن، إنما هي انتمائه للدولة، فلا مواطنة بدون دولة " <sup>2</sup>.

إن مفهوم المواطنة الكلاسيكية عمل على تعزيز وترسيخ الانتماء إلى الوطن وبالتالي يبقى هذا الانتماء محدود لا يعبر عن مفهوم المواطنة في الوقت المعاصر، لذلك عملت العولمة على تخطي هذه الحدود وإزالتها، حيث لم تعد تعترف بالمواطنة الكلاسيكية ولا بحدود الدولة الإقليمية والتي كانت مبنية على التعاقد أساسها المشاركة السياسية في إطار القانون الذي يعزز مكانة ودور المواطن في ظل الدولة وبالتالي في ظل العولمة لا بد التخلي عن المواطنة المكتسبة، حيث لم تعد الدولة القومية قادرة على مواجهة صدمات

<sup>1</sup> مهران حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 446.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 447.

العولمة، وعليه فإن الحديث عن زوال الدولة القومية بالضرورة يجب التخلي عن المواطنة الكلاسيكية سواء في بعدها اليوناني أو الحديث، لكن ليس هذا معناه أن نتخلى عن الدولة الحديثة في ظل العولمة لأن "نظام انتقائي وليس نظاما شاملا، فهناك دائما رابحين وخاسرين في هذا النظام، فالعولمة حريصة علي بقاء الدولة، فإذا ما سقطت من جزاء سياسات العولمة يمكن عندئذ إلقاء اللوم عليها وحدها . أي الدولة - لأنها عجزت عن تطبيق العولمة والإفادة منها مثل سائر العالم"<sup>1</sup>.

إن المواطنة كمفهوم سابق عن العولمة، إلا أنه لا ينكر خطورة حقيقة العولمة على المواطنة إلا أن ذلك لا يمنع اليوم من ضرورة إعادة صياغة مفهوم جديد للمواطنة يتماشى مع حقيقة المجتمعات المعاصرة، حيث أصبحت المواطنة اليوم تحتاج إلى تغييرات التي تأتي بها الفلسفة الفاعلة ومن ثم تحاول إيجاد الحلول التي تتلاءم مع توجهاتها، فالمواطنة أصبحت أكثر من أي وقت مضى تركز علي جملة من المعطيات السياسية والاجتماعية، على غرار تعدد اللغات والثقافات، الهجرة، حيث أصبحت مهمة العولمة اليوم " إشاعة لمبادئ وقيم النظم الليبرالية وصهر ما سواها من الأنظمة فيها، بل يتعدى ذلك إلى فرضها لمنظومة ديمقراطية السوق، وعلى هذا الأساس فليس المطلوب هنا في تصور فاعلي العولمة إشاعة قيم الليبرالية السياسية وشفافية الفضاء السياسي، بقدر ما هو مطلوب توظيفها لفتح مجال المواطنة بما هو للاستهلاك جديد تتساوي في ظله مختلف الشرائح ومستويات قدرتها على الاقتناء والاستهلاك"<sup>2</sup>، ومنه فالمواطنة أصبحت بالنسبة للعولمة خلفية يمكن من خلالها تحديد معالم السياسة العالمية ومرجعية تحافظ من خلالها على التنوع والتعدد الثقافي، أما العولمة فلقد وجدت في المواطنة

<sup>1</sup> مهراڤ حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 449.

<sup>2</sup> جرار أماني غازي: المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 2011، ص 126.

المفهوم المناسب لزيادة تنوع مجالاتها، وسببا لدعوة إلي التوحد والتعدد في ظل المواثيق والمنظمات الدولية، فالعولمة منحت للمواطنة روحا جديدة بالرغم من سلبياتها خاصة في المجال الاقتصادي إلا أنها عملت على "تحويل المضمون التقليدي للمواطنة كعضوية في الجماعة السياسية في دولة ما إلى أسلوب للحياة يشكل هوية الفرد في كل مكان في العالم، فالذين احتضنوا فكرة المواطنة العولمة كانوا ينظرون للمواطنة على أنها أكثر اتساعا من مجرد عضوية رسمية في دولة قومية، أو مشاركة الأفراد بوصفها طريقة للتفكير والحياة لتكشف تباعا وتتطور بمرور الوقت"<sup>1</sup>.

إن العولمة منحت للمواطنة صفتها العالمية لكن ليس بمفهوم كلاسيكي الذي كان سائدا في الفلسفة الرواقية وذلك لأن "العولمة لم تكن قد ظهرت وقتها وبالتالي كانت تلك الفكرة القديمة عن المواطنة العالمية مجرد رؤية شبه مثالية عن عالم واحد ذي قيم خلقية مشتركة، يتحرك فيها بحرية المواطن العالمي، وهو صناعة رجال التنوير في مصطلح العالمية *comsopolitanisim* والذي كان يعني حرفيا المواطنة العالمية، وكان يعكس الاعتقاد التنويري بأن الفرد كان أولا وقبل كل شيء عضوا في الجماعة الإنسانية، وثانيا بعد ذلك عضوا في دولة ما أو أمة بعينها، أي مواطنته العالمية تسبق مواطنته القومية"<sup>2</sup>، فالعولمة منحت لمفهوم المواطنة صفته العالمية من جديد لكن هذه المرة ليس على أساس أخلاقي بل على أساس العدالة والتعدد الثقافي وهذا ما نجده عند الفلاسفة المعاصرين أمثال جون راولز و يورغان هابر ماس و بيل كيمليكا.

<sup>1</sup> مهراڤ حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 451.

<sup>2</sup> المرجع نفسه: ص 455.

**المطلب الأول: المواطنة والعدالة كإنصاف عند جون راولز John Rawls:**

تعد فلسفة جون راولز (1921، 2002م) من أبرز الفلسفات في القرن العشرين (20)، حيث كانت جل كتاباته السياسية تندرج ضمن أعمال الفلسفة السياسية لأنجلو أمريكية (الليبرالية) والذي حاول من خلالها إصلاح القيم الأخلاقية التي عرفها النظام الرأسمالي وذلك من خلال الأزمات الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية، حيث كانت له مواقف واضحة في الدفاع عن حقوق الإنسان ومجتمع الزوج، وكذا الحريات المناهضة للحرب الأمريكية الفيتنامية، كل هذه المواقف صنعت منه فيلسوفا أخلاقيا بالدرجة الأولى وسياسيا بالدرجة الثانية، ولعل هذا ما تجلّى في كتابه نظرية في العدالة الذي صدر سنة 1971، والذي تناول فيه مفهوم المواطنة بصورة واضحة من خلال مبادئ العدالة كإنصاف (الحرية والمساواة)، حيث أن "المكانة المركزية والمرجعية التي لم يفتأ يحملها هذا المؤلف منذ مطلع السبعينيات راجع لكونه استطاع لحد كبير رفع تحدي الجمع في منظومة نظرية متناسقة بين مطلبي الحرية والمساواة من جهة، وبين شرطي الفاعلية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية من جهة ثانية"<sup>1</sup>، ولقد سعى جون راولز بفلسفته السياسية إلى صياغة مبادئ أخلاقية وسياسية لمفهوم المواطنة وذلك من خلال البحث عن التصور الأمثل للعدالة السياسية تتحقق من خلالها قيم الحرية والمساواة بين كل المواطنين "أي إمكانية وجود مجتمع عادل لا يتقيد باختلاف المذاهب الدينية الفلسفية والسياسية لمواطنيه ومساواتهم في الحقوق والواجبات"<sup>2</sup>. ومعنى هذا أن الهدف الأسمى الذي سعى إليه جون راولز هو تأسيس لمفهوم مواطنة أساسه البنية العادلة للمجتمعات، وذلك أن العدالة تعد من أبرز الفضائل الأخلاقية فلا يمكن أن نتصور وجود مواطنة في

<sup>1</sup> محمد جنجار: من هو جون راولز: مقدمات، المجلة المغربية للكتاب عدد 20 تاريخ الإصدار 2000، ص 86.

<sup>2</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 96.

غياب عدالة، ولا يمكن أن تتأسس العدالة دون مواطنة، فالعدالة كمفهوم وكإجراء مكمل لمفهوم المواطنة لا يمكن أن يتحقق إلا في مجتمع منظم وعادل وهذا ما سعى إليه جون راولز في فلسفته السياسية.

وإذا عدنا إلى نظرية العدالة عند جون راولز فإننا نجد أنها لم تولد من عدم بل هي نتيجة تراكم فلسفات أبرزها فلسفة أفلاطون وأرسطو في المرحلة اليونانية، وفلسفة نظرية العقد الاجتماعي لدى جون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانت في المرحلة الحديثة حيث يقول " إن هدفي هو تقديم تصور للعدالة يعمم وينقل إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي كما نجدها من بين آخرين لدى جون لوك وروسو وكانت " <sup>1</sup>، لكن هذا لا يعنى أن نظرية العدالة عند جون راولز هي نفسها عند فلاسفة العقد الاجتماعي بل تختلف عنها وذلك أن الغاية من العقد عند الفلاسفة الكلاسيكيين هو تبرير وجود الدولة، أما راولز فيعمل على تبرير فكرة توزيع المنافع والأعباء في ظل وجود الدولة وتتمثل هذه المنافع في التوزيع المتساوي للموارد المادية والحرية الفردية والسلطة السياسية فالعدالة حسب ترفض الفكرة القائلة "إن فقدان بعض الحريات يعد أمراً صائباً، لأنه يفضي ذلك إلى خير أكبر يتقاسمه البعض الآخر، ففي المجتمع العادل حيث تكون الحريات والحقوق الأساسية ممنوحة ومضمونة بواسطة العدالة، والحريات والحقوق أصيلة وتتبع أصالتها من عدم قدرة الناس على أن يعيش حياة كريمة دونها، لذلك فهي لا تقبل المساومة فهو يركز على العدالة التوزيعية أو العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي " <sup>2</sup>. فالعدالة حسب راولز هي عبارة عن عقد بين أعضاء الجماعة السياسية وملازمة

<sup>1</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 97.

<sup>2</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1 2010، ص 219.

للمؤسسات الاجتماعية وهذا ما أكده جون راولز " إن العدالة هي الفضيلة الأولى بالنسبة للمؤسسات الاجتماعية، مثل الحقيقة بالنسبة للأنساق الفكرية " <sup>1</sup>

وعليه فالعدالة لا يمكن أن توجد من هدف أو غاية أكبر منها، لذلك رفض جون راولز مذهب المنفعة الذي اعتبر العدالة أساسها تحقيق الخير لأكبر عدد ممكن من الأفراد وهذا ما أكده راولز " بطبيعة الحال ليس مستحيلا أن ينتج أكبر خير ممكن، لكن ذلك سيكون مجرد مصادفة وليس غاية " <sup>2</sup>، فالعدالة حسب راولز هي التي توحد المواطنين في إطار عدالة المواطنة " فلا يختلف البشر حول شيء مثل اختلافهم حول تصورات الخير، فلا يجمعهم ولا يوحدهم شيء أكثر من العدالة فهي أول ما يحدسه كل إنسان فضلا عن ذلك لا يستقيم مفهوم الخير في المجتمعات المابعد حداثة التي يسودها التعدد الثقافي والعقائدي ولا سبيل إلى توحيد هذا التعدد سوى بفضل مفهوم العدالة بما هي إنصاف، شتان إذن بين كونية مفهوم العدالة وخصوصية مفهوم الخير " <sup>3</sup>، فالمذهب النفعي يرى أن العدالة يجب أن تقوم على تحقيق الخير وهو أساس السعادة بالنسبة للمجتمع، فالعدالة حسب المذهب النفعي هي " ضمان أقصى حد من السعادة لأكبر عدد ممكن من المواطنين وهي مستعدة للتضحية من أجل ذلك بحقوق الأقلية من الأفراد إذا كانت هذه التضحية قد تجلب من ورائها مصلحة غالبية المجتمع، فالمذهب النفعي يعرف العدل بأنه ما يساهم في تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس " <sup>4</sup>، فعادلة المواطنة لا يمكن لها أن تقوم على الخير، لأن هذا الأخير يجعل عدالة المواطنة تابعة له وعليه ففكرة المواطنة لدى جون راولز هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية التي

<sup>1</sup> John Rawls، Théorie de la Justice، Trad. Catherine Audart ed Du Seuil، 1997، P 29.

<sup>2</sup> Op, cit، P56.

<sup>3</sup> محمد الهاشمي: مفهوم العدالة عند جون راولز، مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، إصدار 2008، ص 62.

<sup>4</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 97.

تسعى إلى تجاوز المشكل الإلزام السياسي، فالمواطنة يجب أن تقوم على احترام المواطنين للقوانين التي تسنها العدالة مادامت هذه الأخيرة هي أفضل الفضائل الاجتماعية فلا وجود لمواطنة دون عدالة ولا لعدالة دون مواطنة، فالعدالة تسعى إلى تنظيم المؤسسات الخاصة بالمجتمع وبناء الأساسية إلى مستوى الحقيقة، فالعدالة " معيار ومناط للحكم على مجتمع من المجتمعات بأنه منظم بطريقة جيدة، فالمجتمع الذي لا يقوم بناه ومؤسساته وشبكات علاقاته الاجتماعية ونظام الحقوق والواجبات فيه على أساس أصول العدالة ومعاييرها هو مجتمع غير منشود وغير مجند ولم ينتظم بصورة جيدة " <sup>1</sup>، فالعدالة حسب جون راولز بعيدة كل البعد عن الطرح الغائي أو الميتافيزيقي بل يجب أن تقوم على تعريف عام لا ينحصر على الذات فقط بل بعلاقتها بالآخر يسعى من خلاله إلى بناء مجتمع عادل، مجتمع أساسه المواطنة المبنية على الحوار يقول جون راولز " فليس ضروريا أن نستند إلى مذهب غائيا أو ميتافيزيقي لإثبات هذه المبادئ، ولا أن نتخيل عالما آخر من شأنه أن يعوض أو يصحح تلك اللامساواة التي تسمح بها مبدأ العدالة، أي تصور للعدالة يكون بعيدا عن ظروف حياتنا التي نعرفها هو تصور غير شرعي ومغلوط " <sup>2</sup>، لذلك سعى جون راولز إلى تقديم نظرية في العدالة دون أي أفكار مسبقة أو غاية معينة وإنما على ركائز البنية الأساسية للمجتمع يقول جون راولز " إن الموضوع الأول للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضبط الطريقة التي توزع بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية للحقوق والواجبات وتحدد تقسيم المكاسب الناتجة عن التعاون الاجتماعي " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أحمد واعظي: نظريات العدالة دراسة ونقد، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1، 2017، ص 212.

<sup>2</sup> John Rawls, Théorie de la Justice, référence précédente, P 496.

<sup>3</sup> Op, cit, P33.

## 1. من العدالة كإنصاف إلى المواطنة:

لقد عمل جون راولز على تحويل الفلسفة السياسية المعاصرة تحويلاً جذرياً، حيث خطت الفلسفة السياسية خطوات واسعة وذلك من خلال تأكيده على قيمة العدالة وربطها بفكرة الإنصاف، فالعدالة هي أن يقبل كل مواطن مبادئها ويعرف الآخرين أنهم سوف يقبلون بها، كما يجب على المؤسسات الاجتماعية أن ترضى بهذه المبادئ، وعليه فلا يمكن أن تقوم مواطنة بدون مبادئ العدالة حيث يقول راولز " إن الفكرة التي ستوجهنا هي مبادئ العدالة التي تصلح للبنية القاعدية هي بمثابة موضوع للاتفاق أصلي، وذلك هي المبادئ التي يقبلها أناس أحرار وعقلانيين يفضلون تشجيع مصالحهم، ويوحدون في وضعية أولية من المساواة"<sup>1</sup>. إن المواطنة لا يمكن لها توجد في عدالة جون راولز إلا بوجود مبادئ تنطبق بدورها على أي مجتمع، فالمبادئ هي التي تشكل المفهوم السياسي لعدالة المواطنة لأن المواطنين الذين ينشئون في مجتمع منظم سيكون لهم سبب وجيه لإقرار معنى العدالة حيث يقول " إن الوضعية المنصفة بالنسبة للشركاء باعتبارهم أحرار ومتساوين، وباعتبارهم كذلك عقلانيين ومجهزين بمعلومات مناسبة بالنسبة للشركاء باعتبارهم أحرار ومتساوين، وباعتبارهم كذلك عقلانيين ومجهزين بمعلومات مناسبة، فأى اتفاق يمكن أن ينتج عن هؤلاء الشركاء بوصفهم ممثلين للمواطنين سيكون اتفاقاً منصفاً "<sup>2</sup>، لكن قبل التطرق إلى مبادئ العدالة افترض راولز مرحلة سماها " الوضع الأصلي " والذي هو عبارة عن أي واحد من أفراد المجتمع لا يعرف مكانته التي ينتمي إليها أي مكانته الطبيعية، وأن كل فرد منهم يجهل حقه من توزيع الموارد الطبيعية والقدرات الجسدية من ميول ورغبات، فهم يجهلون نوع النمط الاقتصادي وحتى السياسي، هل هذا لا يعني

<sup>1</sup> John Rawls : Théorie de la Justice, référence précédente, P 37.

<sup>2</sup> John Rawls : La Justice comme Équité Une reformulation De la théorie de la Justice Trad Bertrand Guillaume, Ed, la Découverte 2003, P 36.



أن الأفراد في الوضع الأصلي لا يعرفون شيئاً؟، بل يدركون أن مجتمعهم يخضعون لظروف العدالة، أي أنهم يعلمون أنهم يعيشون في ظروف يجب الخروج منها وذلك باتفاق بينهم حول مبادئ العدالة، لذلك يرى جون راولز أن الأصول الأساسية السائدة للمؤسسات الاجتماعية تتبع من تصور مشترك للعدالة وهذا ما أكده في قوله " اسمحوا لي الآن أن أقول أن المجتمع ينتظم تنظيمًا جيدًا عندما لا يكون قد صيغ للتقدم بخير أفراده وحسب بل حينما يكون قد نظم بشكل مؤثر على أساس تصور عام ومشارك للعدالة"<sup>1</sup>، ويبدأ طريق المواطنة عندما يعرف كل شخص ويتقبل بأن الأفراد المجتمع الآخرين قد وافقوا على أصول العدالة نفسها، وأن تكون المؤسسات الأساسية في المجتمع قادرة على تحقيق تعاون اجتماعي آمن وموثوق قائم على تصور عام وموحد للعدالة يقول جون راولز " إن المواطنين هم أولئك المنخرطون في التعاون باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين، وفكرة مجتمع منظم تنظيمًا فعالًا بواسطة مفهوم عام للعدالة " <sup>2</sup>، وعليه فالغاية من عدالة راولز هي أن يتقبل كل مواطن ويعرف أن المواطنين يقبلون نفس المبادئ التي يقبلها هو، كما أنه يجب على المؤسسات الاجتماعية أن ترضى وتستجيب لهذه المبادئ يقول جون راولز " إن الفكرة التي ستوجهنا هي مبادئ العدالة التي تصلح للبنية القاعدية هي بمثابة موضوع لاتفاق أصلي، وذلك هي المبادئ التي يقبلها أناس أحرار وعقلانيين يفضلون تشجيع مصالحهم، ويوحدون في وضعية أولية من المساواة"<sup>3</sup>، إن اختيار مبادئ العدالة لهو المرحلة الأولى والأساسية في سلسلة إقامة عدالة متكاملة أساسها المواطنة حيث أن لكل شخص حق متساو مع حقوق الآخرين وذلك وفق ترتيب واف تمامًا من

<sup>1</sup> أحمد واعظي: نظريات العدالة دراسة ونقد، مرجع سابق ص ص (220، 221).

<sup>2</sup> جون راولز: العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 2009،

<sup>3</sup> John Rawls : Théorie de la Justice, référence précédente, P 37.

الحقوق الأساسية المتساوية، وأن تلبي التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية شروط العدالة حيث تكون متاحة للجميع في إطار المساواة التامة وأن تعود بالفائدة على جميع المواطنين، فالحرية تعد شرط ضروري ومهم لبناء مواطنة العدالة، كما أن العدالة تقوم على ضمان المساواة العامة للجميع دون استبعاد أو إعاقة أي فرد على أي أساس عنصري أو آثني أو طائفي أو ديني، أما مبدأ التفاوت فهو يضمن المساواة التوزيعية كالحقوق والحريات الشخصية، والفرص والدخل والثروة والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وتقديرها وعليه فالمواطنون الذين " ينشئون في مجتمع حسن التنظيم محكوم بهذه المبادئ سيكون لهم سبب وجيه لإقرار معنى العدالة، وهي السياسي للعدالة الذي يفترض راولز أنه سيؤثر بشكل ملائم على سلوكيات الأفراد بما يتوافق وذلك المفهوم المشترك"<sup>1</sup>.

### 2.1. مبادئ عدالة المواطنة حسب جون راولز:

يرى جون راولز أن المبدأ الأول لعدالة المواطنة هو الحرية حيث يقول " لا بد من ترتيب البنية الأساسية على نحو يؤدي إلى تعظيم قيمة الحرية لدى الأقل استفادة في صيغة الحرية المتساوية الكاملة المشتركة بين الجميع "<sup>2</sup>، وإذا كانت العدالة حسب جون راولز غايتها حماية حرية المواطنين بشكل متساوي، وكانت المواطنة أساسها التعبير حرية التعبير السياسي والمشاركة السياسية في الانتخابات وحق شغل المناصب السياسية، فإن مبادئ العدالة عند جون راولز مطابقة لمبادئ المواطنة مادامت أن الحريات الشخصية مثل حرية التعبير، حرية التدين والضمير كلها تصب في خانة الحريات المتساوية الكاملة، فالديمقراطية التي دافع عنها جون راولز تمنح للمواطنين أكبر قدر من الحرية

<sup>1</sup> أمار تياسن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص 105. (كتاب جماعي).

<sup>2</sup> صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجاً، ترجمة فاضل جكتر، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت لبنان، ط 1، 2015، ص 215.

فمثلا حرية التعبير تعوض المواطن عن ضعف دخله وثروته، لذلك تعد الحرية أهم مبدأ للمواطنة يقول جون راولز " الحرية بوصفها تحررا متساويا هي عينها بالنسبة للجميع، ومسألة التعويض عن قدر أقل من التحرر ليست مطروحة، إن قيمة الحرية ليست متساوية بالنسبة للجميع... إلا أن القيمة الأقل للحرية يعوض عنها، لأن قدرة الأعضاء الأقل حظا في المجتمع على بلوغ أهدافهم ستكون أقل أيضا إذا ما أحجموا عن قبول ألوان اللامساواة الموجودة عند تطبيق مبدأ الفرق " <sup>1</sup>.

إن العدالة السياسية أساسها ضمان الحريات السياسية للمواطنة والتي تتمثل في الحريات التي يرتبط تطبيقها بمفهوم المشاركة في الحياة السياسية بما في ذلك " حرية الاقتراع وشغل المناصب العامة، حرية التعبير والتجمع وكذا حرية التفكير والمعتقد وأكثر من ذلك هناك حرية الشخص التي تحوي حمايته من الضغوط النفسية، والاعتداءات الجسدية، كما تحميه كذلك من الاعتقادات التعسفية " <sup>2</sup>.

إن الحرية قد ساهمت في "توسيع مفهوم المواطنة الذي لم يعد يختزل بالنسبة للمواطن في مجرد الحصول على الحماية الاجتماعية أو المدنية، بل تتعدى ذلك إلى ضرورة اكتساب حق المشاركة الفعالة في صياغة القرارات والمعايير التي تهدف إلى تنظيم مجمل الجماعة" <sup>3</sup>، لذلك يرى راولز أن المواطن يجب أن يكون عضوا حرا متساويا في صياغة تعاون اجتماعي أساسه جملة من الحريات مثل حريات شخصية وسياسية على حد سواء، وهذا يؤكد أن المواطن يجب أن يكون عضوا في صيغة تعاون اجتماعي أساسه الإنصاف مادام أن المواطن له الحرية الكاملة في إطار التعاون الاجتماعي يقول جون

<sup>1</sup> صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا، المرجع نفسه، ص 216.

<sup>2</sup> John Rawls : Théorie de la Justice, référence précédente, P92.

<sup>3</sup> جان مارك فيبيري: فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2016، ص 113.

راولز " إن المفهوم العام للعدالة، في مجتمع حسن التنظيم وجهة نظر معترف بها ومشاركة يستطيع المواطنون بواسطتها أن يقاوضوا مؤسساتهم السياسية، أو بعضهم البعض بكل ما يتعلق بمطالب حقهم السياسي كمفهوم للعدالة عمومي ومشارك عندما ينظر إلى المجتمع كنظام تعاوني بين مواطنين أحرار ومتساوين من جيل إلى جيل الذي يليه " <sup>1</sup>، ومادامت الحرية السياسية هي حق للجميع فإنها تهدف بالأساس إلى تحقيق المواطنة من خلال حماية المواطن من تجاوزات الآخرين، كما أنها تحمي المواطنين من تعصب النظام السياسي وعليه فإن " هدف العدالة هو ضمان الحرية في أفق نظام حقوقي ينظم توافقية أو تركيبية عامة جامعة لكل الحريات الفردية، لكنها حريات لا يمكن ممارستها فرديا إلا إذا توفر شرط ممارستها من قبل الجميع " <sup>2</sup>، وعليه فعدالة المواطنة أساسها التوافق الذي يجعل من المواطنين في المجتمع متساوين انطلاقا من الحريات السياسية وعليه فإن الضامن الوحيد لقيام العدالة كإنصاف هو المساواة التامة في الحرية بين الجميع وأن يحترم كل مواطن حرية الآخر وبشكل موازي، وعليه فإن مبدأ العدالة الأول هو مبدأ الحرية السياسية لأن إهمال الحرية هو إلحاق الأذى بمواطنيها يقول راولز " لجميع المواطنين حق متساو في الاشتراك في تقرير محصلة العملية الدستورية التي تضع القوانين التي يمثلون لها " <sup>3</sup>.

أما المبدأ الثاني التي تقوم عليه عدالة المواطنة هو المساواة لذلك فهو يطبق مبدأ الفائدة المتساوية لجميع الأشخاص بغية التعامل معهم بوصفهم مواطنين أحرار متساوين لجميع الأشخاص، فالمواطنة لا يمكن أن تقوم على الحرية فقط بل لا بد مبدأ ثاني هو مبدأ الفرق أو المساواة التامة والكاملة لجميع المواطنين بوصفهم أحرارا متساوين في نظام

<sup>1</sup> راولز جون: العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص 97.

<sup>2</sup> جان مارك فييري: فلسفة التواصل مرجع سابق، ص 112.

<sup>3</sup> صامويل فيرمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، مرجع سابق، ص 224.

تعاوني اجتماعي يقول جون راولز "تعتبر العدالة كإنصاف المواطنين منخرطين في تعاون اجتماعي لنقل أنهم يعتبرون متساوين بمعنى أنهم يتمتعون إلى الحد الأدنى الجوهري بالقوي الأخلاقية الضرورية للانخراط في تعاون اجتماعي لمدى حياة كاملة وللمشاركة في المجتمع كمواطنين متساوين، وتعتبر حيازتهم على هذه القوى لهذه الدرجة أساسا لتساوي المواطنين كأشخاص، وهكذا فإن مساواة المواطنين في الوضع الأصلي يصاغ بمساواة ممثليهم، أي بالواقع الذي هو أن هؤلاء الممثلين متموضعون بصورة تناظرية في ذلك الوضع، ويتمتعون بحقوق متساوية في إجراءاته الهادفة " <sup>1</sup>، لذلك كان الاعتراف بالحقوق المتساوية للمواطنين هو أساس عدالة المواطنة لذلك يؤكد جون راولز أنه لا يجب حرمان مواطن مولود في الولايات المتحدة الأمريكية من حق الاقتراع أو حق العبادة الدينية لأن ذلك يتعارض مع مفهوم المواطنة، فلا يمكن حرمانه من الحرية والمساواة ويجب على الدولة الاعتراف بكل الحقوق الشخصية والسياسية بوصفه مواطنا، كما أكد راولز على حق الزوج والنساء في المشاركة السياسية من خلال منحهم حق الاقتراع وضمان المكانة المؤهلة لاكتساب صفة المواطنة المتساوية والتعبير عن مكانتهم بوصفهم مواطنين متساوين، فجون راولز " يطبق مبدأ الفائدة المتساوية لجميع الأشخاص لدى تكييف منظومة الحرية الكاملة وضبطها، لا بد لجميع الأشخاص بغية التعامل معهم بوصفهم مواطنين أحرار متساوين في نظام تعاون اجتماعي منصف " <sup>2</sup>.

لقد شملت مواطنة جون راولز حماية العقائد الثورية والمحرضة على التمرد حيث يقول " ليس ثمة أي أهمية بالمطلق للتشهير بالأفراد وتشويه سمعتهم بالنسبة إلى التوظيف العام للعقل من أجل محاكمة وضبط البنية الأساس، إضافة إلى أنهما من الأخطاء الخاصة

<sup>1</sup> راولز جون: العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص 114.

<sup>2</sup> صامويل فيرمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، مرجع سابق، ص 229.

وعليه فإن المشاركة السياسية أساسها حماية الحريات السياسية وهذا التبرير أساسه مواطنين متساوين ومن أجلهم، فالمواطنون الأحرار المتساوون يستطيعون تبرير الحد من بعض الحريات السياسية وبعض الحريات الشخصية للجميع<sup>1</sup>، لكن جون راولز لا ينفي فكرة اللامساواة بل يقيدتها وفق شروط ومن بينها أن اللامساواة في الحرية ليست قانونية إلا إذا كانت مقبولة من طرف مواطنين أقل حرية حيث يقول "إن الفوارق الاجتماعية والاقتصادية ليست مقبولة إلا بشرطين وهي، يجب أن تعود هذه الفوارق مرتبطة بوظائف ووضعيات مفتوحة على الجميع وفق شروط يطبعها مبدأ تساوي الفرص"<sup>2</sup>، إن مبدأ تكافؤ الفرص هو حقيقة عدالة المواطنة، لأن الفروقات الفردية بين المواطنين لا تقاس بالأصول العرقية أو الاجتماعية أو الدينية، لذلك كانت عدالة مواطنة جون راولز قائمة على المساواة في الفرص على مستويين وهي الثروات الاقتصادية والوضعيات الاجتماعية، وعليه فمبدأ الحرية واحد بالنسبة لجميع المواطنين مع التوزيع العادل لثروات والموارد بشكل مساوي دون تمييز بين المواطنين في المكانة الاجتماعية وعليه تلك هي مبادئ عدالة المواطنة يقول جون راولز "إن العدالة كإنصاف تعتبر أن الموضوع الأولى للعدالة السياسية هو بالبنية الأساسية للمجتمع، أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسية وكيف يجتمع وبشكل ملائم في نظام تعاوني موحد"<sup>3</sup>، إن الهدف الذي سعى إليه جون راولز هو التوصل إلى مواطنة لا تقوم على دوافع ذاتية أو فئوية كالعرق أو الطبقة الاجتماعية، والتي تحول دون قيام عدالة موضوعية مجردة من كل منفعة ذاتية، لذلك فإن فلسفة جون راولز قد أدركت عمق الأزمة التي تهدد المجتمع الأمريكي بصفة عامة، لذلك سعى إلى بناء مفهوم للمواطنة يتكامل مع نظريته في العدالة غايتها التوزيع

<sup>1</sup> صامويل فيرمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، مرجع سابق، ص 230.

<sup>2</sup> John Rawls : Théorie de la Justice, référence précédente, P 96.

<sup>3</sup> جون راولز: العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص 144.

العادل للخيرات بين المواطنين، إنها مواطنة جديدة باعتبارها المعيار الملائم لتوزيع الحقوق والواجبات داخل المؤسسات الاجتماعية الأساسية، كما تعمل على تقسيم الخيرات والتكاليف الاجتماعية بصورة منظمة وعادلة، لذلك فإن جون راولز " يقترح ضمن نظريته السياسية، ديمقراطية اجتماعية أو ديمقراطية ليبرالية ذات وجه إنساني " <sup>1</sup>.

إن مواطنة جون راولز سعت إلى تقليص تلك الهوة الموجودة بين المواطنين المحظوظين من جهة، والمواطنين المحرومين من جهة أخرى، فالمجتمع يعتبر شركة يتعاون في ظلها المواطنين فيما بينهم " فالمجتمع في ظل الديمقراطية الليبرالية يعتبر بمثابة شركة تعاونية بين أشخاص أحرار ومتساوين، فإن العدالة هنا مطالبة بالبحث عن الطريقة الملائمة لتوزيع الحقوق والمنافع الناتجة عن التعاون الاجتماعي، وفق معيار المنفعة المتبادلة الذي يتضمن فكرة أن الأشخاص هم بمثابة شركاء متساوون " <sup>2</sup>، لذلك كان مبدأ الاختلاف هو المبدأ الذي يعمل على تجاوز الخلل الذي نتج عن اللامساواة الغير مستحقة في توزيع الخيرات بين جميع الأفراد، وهذه الفوارق التي تأسست وفق ظروف تعسفية يقول جون راولز " لا أحد يستحق قدراته الطبيعية المتفوقة، ولا نقطة الانطلاق الدافعة والمساعدة داخل المجتمع، لكن هذا ليس معناه عدم تقدير تلك التمايزات أو السعي للقضاء عليها، فعوض تلك العوارض لما فيه مصلحة المحرومين، وهو أمر يقودنا إلى مبدأ الاختلاف إذا ما نحن أردنا إقامة نظام اجتماعي لا يمكن لأي شخص أن يربح فيه أو يخسر بفعل موقعه الاعتباري في توزيع المؤهلات الطبيعية أو نتيجة وضعه الأصلي في المجتمع إلا إذا قدم أو نال تعويضا عن ذلك " <sup>3</sup>، كما يضيف جون راولز

<sup>1</sup> محمد هاشمي: في مفهوم العدالة عند جون راولز، مرجع سابق، ص 44.

<sup>2</sup> John Rawls : La Justice comme Equité Une reformulation De la théorie de la Justice

Trad Bertrand Guillaume: référence précédente, P 311.

<sup>3</sup> John Rawls: Théorie de la Justice, référence précédente, P 132.

على دور المؤسسات الاجتماعية في تأسيس مواطنة العدالة حيث " إن المفهوم السياسي عن العدالة في أحسن الأحوال أداة لتوجيه النقاش والتفكير، بالشكل الذي يساعدنا على الوصول إلى اتفاق سياسي على الأسس الدستورية والمسائل الرئيسية ذات الصلة بالعدالة".<sup>1</sup>

في الأخير نقوم أن مواطنة جون راولز كانت متكاملة ليس من جانبها الأخلاقي فقط، بل حتى من الجانب السياسي حيث حاول أن يمنح للعدالة مفهوم جديد مخالف تماما للفلسفات السابقة عدالة كإنصاف أساسها المواطنة والحرية والمساواة واحترام الفروقات الطبيعية بين المواطنين.

**المطلب الثاني: المواطنة والفضاء العمومي عند يورغان هابر ماس ( Jurgen Habermas):**

يعد يورغان هابر ماس (1929) من أبرز الفلاسفة الذين ممثلو المدرسة النقدية حيث يمثل جيلها الثاني لذلك فهو يحمل أهم مبادئها، ولعل أبرز هذه المبادئ نجد النقد لذلك " ففلسفة النظرية النقدية، ولاسيما هوركايمر، أدورنو وماركيوز حاولوا انطلاقا من ممارستهم للنقد أن يفكروا في مسألة التغيير، ليس باعتباره نتاج ديناميكية الصراع الطبقي كما تقوم بذلك الماركسية، ولكن من منطلق الإنسانية نفسها"<sup>2</sup>.

إن الأوضاع السياسية التي سادت العالم جعل من فلاسفة هذه المدرسة ينتقدون الواقع وما آل إليه الإنسان المعاصر، حيث كانت النظم السياسية في بدايات القرن العشرين

<sup>1</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مرجع سابق، ص 227.

<sup>2</sup> محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار إفريقيا الشرق، المغرب ط2 1998، ص 18.



(20) موضوع نقاش فلاسفة الجيل الأول من المدرسة النقدية، ومواصلة فلسفة المشروع الأنثوري الذي جاء به فلاسفة العقد الاجتماعي أمثال جان جاك روسو وجون لوك وإيمانويل كانت، حيث كانت المواطنة قائمة على دعائم الحرية والعدالة واحترام القيم الإنسانية والتخلص من كل أشكال الظلم، إلا أن هذا المشروع الفلسفي السياسي لم يبلغ هدفه وهذا ما تجلّى في قول هوركايمر و أدورنو في كتابهما جدل التنوير " لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر والتنوير وكانت هذه نقطة انطلاقتنا الأولى، بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر... ينطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان " <sup>1</sup>، ومن هذا نفهم أن الفلسفة التنويرية كانت غير مقبولة من طرف فلاسفة المدرسة النقدية حيث كان النقد " موجه للانحراف الذي عرفه الفكر الأنثوري والعقلانية والحدائثة والذي غير مسار التطور التاريخي الذي عرفته الحضارة الغربية وكيف يتم التراجع عن قيم الأنوار (العقل، الحرية، التقدم) فتحوّلت العقلانية إلى اللاعقلانية " <sup>2</sup>.

إن نظرة يورغان هابر ماس للمشروع التنويري تختلف تماما عن فلاسفة المدرسة النقدية حيث نظر إليه باعتباره مشروع إنساني لا بد من تنبيهه والتمسك به، فهير ماس استلهم من مدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية، أي أن النقد هو الطريقة الوحيدة التي يجب النظر بها إلى حقيقة الأشياء والمواقف والأفكار خاصة السياسية منها، فهير ماس لم تكن جل فلسفته النقدية مستلهم من مدرسة فرانكفورت بل " أخذ هابر ماس في بنائه للمشروع الفلسفي القائم على فكرة التواصل والنقد والإقناع من فلسفات عديدة كانت المصدر والمنبع لبنائه الفلسفي بحيث يستعير هابر ماس من ماكس فيبر (1864، 1920) مفهوم

<sup>1</sup> ماكس هورك هايمر وثيدور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة جورج كنتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، د ط، 2006، ص 16.

<sup>2</sup> كمال بومنيير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دار الأمان، الرباط (د ط) 2010، ص 11.

عقلنة المجتمع، فالعلاقة المتينة بين العقلانية والحدائثة هي الفكرة التي يمكن من الدفاع عن الحدائثة كمشروع لم ينجز ولم يكتمل بعد " <sup>1</sup>.

لذلك عمل هابر ماس في فلسفته السياسية على إعادة النظر في مشروعه الحدائثي (فلسفة الأنوار)، وذلك مما أنجزه من قيم كونية وتفتح وديمقراطية وحقوق الإنسان... الخ، فالحدائثة حسب مشروع غير مكتمل، وأن العقل الحدائثي قد انحرف عن مساره الحقيقي، فالعقل الإنساني حسب توجه توجها خاطئاً عندما توجه نحو فك غموض الطبيعة بدلاً من قراءة معاني ودلالات النص الديني المقدس، الأمر الذي أدى إلى تخليص العالم من قيمه الروحية وهذا ما أدى إلا ميلاد ما يعرف بمفهوم المركزية الغربية، فكانت هذه الأخيرة نقطة انطلاق فلسفة هابر ماس السياسية حيث حاول أن يعالج نتائج الحدائثة من التهميش والإقصاء ونبذ الأقليات، حيث عمل هابر ماس على إرساء الفعل التواصلي والذي أساسه التواصل والتعايش والاندماج والتسامح وهذا هو التصور الذي عمل هابر ماس على بلوغه حيث عمل على إعادة صياغة مفهوم المواطن وتجديد صورة المواطنة.

لقد كانت فلسفة هابر ماس تعبر عن قضايا كانت ناتج إفرزات العولمة مثل الهجرة وحقوق الإنسان والتعايش الاجتماعي وفكرة التعددية الثقافية والهوياتية... الخ، ومن هنا أصبحت المواطنة تحتاج إلى تجديد قيمها ومبادئها وتعايق العالمية، لذلك كانت الحدائثة هي نقطة انطلاق مشروع هابر ماس نحو إرساء قيم إنسانية أساسها الحرية والمساواة والتسامح والديمقراطية، فمشروع الحدائثة الهابر ماسي أساسه الطابع الدفاعي عن الحدائثة وقيمها من خلال (الحدائثة مشروع غير مكتمل)، لذلك كان لابد حسب من إعادة الاعتبار لمشروع الحدائثة وهذا لن يتم إلا في ظل بروز منحنى فلسفي جديد يعرف " بالعقلانية التواصلية"، حيث انتقل فيها هابر ماس من فلسفة الوعي والذات المنغلقة على نفسها إلى

<sup>1</sup> على عبود المحداوي: الإشكالية السياسية للحدائثة، دار الأمان الرباط ط1 2011، ص 49.

فلسفة التواصل والتذوات، فالعقلانية الأداة هي التي سلبت الإنسان حريته ووجوده، فالعقل التواصلية عمل على اندماج الذات الذوات وخدمة المجتمع الكوني وهذا ما أكده بقوله " ما أتتهك هو نموذج فلسفة الوعي ولئن قدر ذلك، كان لا بد أن يتم إخفاء أعراض الانتهاك من خلال الانتقال إلى نموذج التفاهم " <sup>1</sup>، فالانتقال من العقل المتمركز حول الذات إلى عقل تواصلية أساسها مواطنة مفتوحة على التعدد والتنوع الثقافي متجاوزا مواطنة الاندماج القومي أو الهوية الوطنية، فالعقلانية حسب هابر ماس هي العقلانية التواصلية التي تهدف إلى الاندماج والانفتاح عن الآخر أو التطلع إلى تحقيق قيم كونية، لذلك كانت فلسفة هابر ماس التواصلية قائمة على " تجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيدا عن الضغط والتعسف وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي " <sup>2</sup>، لقد سعى هابر ماس بفلسفته التواصلية إلى تأسيس فضاء عقلائي . كوني يضم فيه جميع المواطنين بغض النظر عن لونهم أو عرقهم أو معتقداتهم، فالفلسفة التواصلية أساسها العلاقة الذاتية التي يمارسها الأفراد من أجل تحقيق الاندماج الاجتماعي وتجاوز كل مواضيع الصراع والجدال يقول هابر ماس " إن مفهوم العقلانية التواصلية مليئة بمعان مرتبطة في النهاية بالتجربة المركزية بالخطاب المتمركز على حجج، والقادرة على استشارة موافقة دون إكراه وخلق إجماع بواسطة هذا الخطاب يتحاور المتحاورون الذاتية الأصلية لمفاهيمهم، وبفضل قناعاتهم المبررة عقلا

<sup>1</sup> هابرماس يورغان: القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة ألبوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق سوريا، (د ط) 1995، ص 454.

<sup>2</sup> حمدي أبو النور: يورغان هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 2012، ص 137.

هم يضمنون في آن واحد العالم الموضوعي والبيئذاتي لحياتهم<sup>1</sup>، فالمواطنة أساسها عقلانية تواصلية قائمة على نبذ العنف والصراع والتسامح والاندماج والعيش معا.

### 1. من المواطنة القومية إلى المواطنة العالمية:

إن القراءة النقدية لتاريخ المواطنة من طرف يورغان هابر ماس هي أساس مشروع الفكر لمواطنة كونية عالمية / دستورية، مواطنة متجاوزة حدود الدولة/ الأمة، مواطنة أساسها الحق والقانون والعدالة والديمقراطية، أي ضرورة تجاوز كل مخلفات المواطنة القومية الآثنية والقومية والعقدية والجغرافية، لذلك نرى هابر ماس يحاول استقراء تاريخ المواطنة، حيث أكد في العديد من المرات أن المفهوم الكلاسيكي للمواطنة هو مفهوم مغلق على نفسه أساسه تهميش وتجاهل العديد من الشرائح خاصة فيما يعرف بالدولة/ الأمة، لأن المستجدات التي حصلت في العالم كالعولمة والهجرة بنوعها الشرعية والغير الشرعية واللجوء والأسواق الاقتصادية العالمية كلها أثرت في مفهوم المواطنة المعاصرة، لذلك كان حسب هابر ماس ضرورة تجاوز الطرح الكلاسيكي لمفهوم المواطنة حيث يقول " إن النزعات القومية المنفجرة في أوروبا الشرقية هي عوامل تمنح السؤال عن مستقبل الدولة القومية حالية لم تكن متوقعة من قبل، يضيء النمو المشترك لجماعة الدول الأوروبية... وتضفي حركات الهجرة الضخمة من المناطق الفقيرة في الشرق والجنوب التي ستجد أوروبا الغربية نفسها في مواجهتها في الأعوام القادمة على مشكلة

<sup>1</sup> « Ce concept d'une nationalité communicationnelle est chargé de connotations qui remontent, en dernière instance, à l'expérience centrale de la force propre au discours argumenté, les différents interlocuteurs dépassent la subjectivité initiale de leurs conceptions et, grâce à la communauté de leurs convictions rationnellement motivées s'assurent en même temps de l'intersubjectivité de leur vie » Jürgen Habermas , logique des sciences sociales autre essais traduit de Lallemand Rainer Rochlitz, Paris France quadrige 2005 / PUF, P 445.

اللاجئين حجما جديدا وإلحاحا " <sup>1</sup>، لقد كان مفهوم المواطنة في العصر الحديث مقرونا بالدولة/الأمة، أي المواطنة المحدودة في ظل جماعة أثنية أو لغوية أو عقدية فهي مواطنة مصبوغة بعادات وتقاليد منغلقة غير قابلة لتمدد فهي مواطنة مرتبطة بالولادة والمسكن، فهي في الأصل " مندمجة جغرافيا بواسطة المسكن والجوار وحضاريا بواسطة الاشتراك في اللغة والعادات والتقاليد لم تندمج سياسيا بعد في تنظيم رسمي " <sup>2</sup>، فالمواطنة في الدولة/الأمة هي مواطنة أساسها " شعب الدولة " شعب واحد، شعب لا يعترف إلا بأصل واحد غير قابل للاعتراف بالآخر المختلف عنه في اللغة والتقاليد والهوية وغيرها، لذلك كان يجب التحول من مفهوم كلاسيكي لمفهوم المواطنة والذي أساسه الجماعة ذات أصل الآثني أو اللغوي أو العقائدي أو القومي الواحد، لذلك كان المواطنون لا يحصلون على المواطنة إلا في ظل المشاركة السياسية ضمن مجموعة من الحقوق، وليس في ظل جماعة أثنية أو لغوية أو قومية، لذلك كان على مفهوم المواطنة ضرورة التجرد من معتقداته القديمة، أي لا يجب حصر مفهوم المواطنة في ظل تقليد مشترك في اللغة والأصل والمعتقد وغيرها، لذلك عمل هابر ماس بفلسفته النقدية على إعادة صياغة مفهوم شامل للمواطنة مفهوما متجاوزا كل المفاهيم السابقة، مواطنة أساسها الانتماء إلى الكون أي مواطنة لا تحدّها حدود القومية، مواطنة تضم جميع المواطنين بالرغم من اختلافهم في اللغة والعادات والتقاليد، مواطنة فاقدة كل معايير التمييز في السكن والولادة والأصل والانتماء وهذا ما أكدّه فيلسوف التواصل هابر ماس بقوله " لا يستعمل اليوم تعبير المواطنة لوصف العضوية في منظمة رسمية، بل لوصف الوضع الذي يحدد من حيث

<sup>1</sup> يورغان هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، تر جورج تامر، مراجعة جورج كنتورة، دار النهار للنشر، بيروت

لبنان، ط 1 2002، ص 123.

<sup>2</sup> المصدر نفسه: ص 196.

المضمون بواسطة الحقوق والواجبات التي هي لمواطني الدولة... طالما أن حقوق التواصل والمشاركة السياسية هي نواة المواطنة " <sup>1</sup>.

إن مفهوم المواطنة في نزعتة الكلاسيكية كانت مرفوضة تماما من طرف هابر ماس لأنها كانت مسبقة بمفاهيم كانت هي السبب في زوالها ومنها اللون والجنس والمعتقد والأصل... الخ، فالمواطنة القومية لا تلائم المواطنة المعاصرة " إن النموذج الكلي للكيان المشترك الذي ينظم إليه المواطنون لحما وعظما ليس ملائما للسياسة الحديثة " <sup>2</sup>، فالعصر المعاصر عرف تحولات جديد لم تكن معروفة من قبل مثل مجتمعات متعددة الثقافات واللغات خاصة مع ترسيم قوانين تحمي هذه الأقليات من ناحية ممارسة عقائدهم الدينية واللغوية وحتى الثقافية، فالمواطنة هي " ارتباط بمؤسسات وقيم اجتماعية معينة من هذا المنطلق ارتأى هابر ماس إلى إمكانية تجاوز نموذج الدولة/ الأمة لبناء مواطنة أوروبية... إلى ظهور الأقليات الثقافية ذات الأهمية المتزايدة في الدول الأوروبية يقتضي إعادة التفكير في المواطنة يقتضي إعادة التفكير في المواطنة، ويجب على دولة القانون أن تضمن للأقليات الاحترام لهويتها ولغتها ودينها... وهذه الاعتبارات مجتمعة تجعل من الممكن تأسيس مواطنة أوروبية حقيقية " <sup>3</sup>.

إن المواطنة القومية كانت محطة الانطلاق نحو مواطنة كونية تستوعب التعددية الثقافية واللغوية والعقائدية وتمنح للآخر حق المناقشة في الفضاء العمومي خاصة بعد بروز مظاهر التصدع في جدار المواطنة القومية هذا التصدع كانت بدايته العولمة، الهجرة، اللجوء، الأقليات، الاقتصاد العالمي... الخ، وهذا ما تجلى مع بداية القرن الواحد والعشرين

<sup>1</sup> يورغان هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 189.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 190.

<sup>3</sup> سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص ص (102، 103).

حيث " بدأت قدرة الدولة/الأمة على الدمج تفقد مرتكزاتها، فنحن ننتقل إلى العضوية ما فوق القومية، والاقتصاد العولمي أخذ في تحطيم روابط التضامن وتوسيع الفجوة بين الرابحين والخاسرين من الحداثة ضمن إطار الدولة/الأمة... فالدولة/الأمة لم تعد قادرة بمفردها على مد التكامل الاجتماعي بأسباب الحياة " <sup>1</sup>، لذلك عبر هابر ماس عن مواطنة تتجاوز الدولة/الأمة إلى مواطنة كونية تعرف بالمواطنة الدستورية فهي " ضرورية اليوم لضمان اندماج المواطنين بعيدا عن تقاليدهم الثقافية وأصولهم العرقية، إن تبني مفهوم المواطنة الدستورية يؤدي إلى الاستغناء عن المفاهيم القومية التي تعتمد على ثقافة الأغلبية " <sup>2</sup>، فالمواطنة الهابرماسية مواطنة كونية (كوسمولوبولتية)، مواطنة منفتحة على ثقافات متعددة حيث يقول " وقد أسست الدولة القومية رباطا وثيقا بين الجنس والشعب بشكل عابر فقط، فالمواطنة كانت بحسب المفهوم مستقلة دوما عن الهوية " <sup>3</sup>، لذلك كان لا بد من التفكير في مواطنة تتجاوز النزعة الوطنية أي النموذج الليبرالي للمواطنة حيث يقول " إن المناقشة حول التعددية الثقافية أدت بالفعل إلى مراجعة الأنموذج الكلاسيكي للمواطنة... لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة إلى هذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم وفي حالات خاصة يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى تتمكن من

<sup>1</sup> ريتشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص (7، 8).

<sup>2</sup> عادل البلوني: النظرية السياسية لهابر ماس الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب ط1 2014، ص 176.

<sup>3</sup> يورغان هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 188.

تلحيقها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة الانتماء إلى جماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هوياتهم وإرسائها بكل حرية " <sup>1</sup>.

لقد حاول هابر ماس في فلسفته التواصلية إعطاء مفهوم جديد للمواطنة متجاوزا المفهوم الكلاسيكي (المفهوم الضيق) إلى المفهوم الواسع (الكوني)، مواطنة قادرة على تحقيق التوافق والتعايش والاندماج الاجتماعي أساسها التشاور والحوار والتفاهم بين المواطنين بالرغم من اختلافهم الثقافي والاجتماعي " لم تعد اللغة والدين والانتماء الأثني أو الأقوامي هي التي تشكل في نظرية هابر ماس أساسا للاندماج الجمعي، وإنما الدوافع المشتركة وديناميكية التفاعل والتفاهم التي تقرب بين الأفراد والشعوب معا، فهذا الشكل من الاندماج الاجتماعي والسياسي القائم على مبادئ دستورية ومدنية خالصة وليس على انتماءات أقوامية أو لغوية أو دينية خاصة هو الوحيد القادر في نظر هابر ماس على خلق شعور بالتضامن بين أعضاء مجتمع أصبح بالغ التعقيد" <sup>2</sup>، فهبر ماس يؤمن بأن " المعيار الأساسي للديمقراطية (المواطنة) ليس هو انغراسها في هوية قومية وإنما بناؤها على أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما بينهم، وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيا بشكل الدولة القومية، فإنه اليوم يسير في اتجاه المواطنة الدستورية التي تتسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية... تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة " <sup>3</sup>، لقد أكد هابر ماس في مواقف عديدة أن مواطنة الدولة/ الأمة أفرزت مشاكل عديدة بالنسبة

<sup>1</sup> يورغان هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 2010، ص (44، 45).

<sup>2</sup> حسن مصدق: يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي الغربي الدار البيضاء المغرب ط1 2005، ص 9.

<sup>3</sup> السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت لبنان، ط1 2014، ص 263.



للأفراد الذين لا ينتمون لنفس العرق أو الهوية الثقافية، لذلك رأى أن المواطنة بحسب أن تجد حل لهذه المعضلة، والحل كان لا بد من تجاوزها هذا الطرح وتشكل مواطنة عالمية تضم العديد من المواطنين يهدفون فيما بينهم لتكوين وعاء سياسي معين والعيش جنبا إلى جنب داخل جسد سياسي واحد دون مراعاة الأصل أو العرق أو اللغة أو الانتماء... الخ، لذلك يرى هابر ماس أن المواطنة الدستورية تسمح باستيعاب كل الثقافات والتباينات لذلك لابد " نظام كوسمبوليتي يهيئ للانتقال من قانون دولي قائم على حقوق الدول إلى نظام دولي يرعى حقوق الأفراد " <sup>1</sup>. وعليه فالمواطنة الهابرماسية هي المواطنة القادرة على خلق مجتمع كوني يضم جميع أطياف المجتمع باختلاف أشكالهم وألوانهم ولغتهم وأصولهم العرقية أو الدينية، حيث يجب أن " نعمل على إعادة تنظيم العالم المعيش، بحيث يجب على المواطنة أن تكون قادرة على خلق تضامن اجتماعي متجدد على صعيد كوني يكون أكثر تجريدا ويؤكد اعترافه بالاختلافات المميزة للمجتمعات المعاصر " <sup>2</sup>.

فالمواطنة حسب يورغان هابر ماس هو مشروع قابل للتحقق على المستوى القاري والمستوى العالمي، أما على المستوى القاري فتكون قائمة على أساس المشاركة السياسية وضمان الحرية والاعتراف بالآخر وهذا ما سعى إليه هابر ماس في التوحيد السياسي للقارة الأوروبية، أما على المستوى العالمي فهو إرساء نظام كوسمبوليتي القائم على ضرورة الفصل بين الدولة والأمة وتكوين مجتمع عالمي عادل لأنه " ثمة شيء جذاب جدا في فكرة أن تكون لكل شخص في أي مكان في العالم، بغض النظر عن جنسيته أو مكان إقامته أو عرقه أو طبقاته أو طائفته أو جماعته حقوق أساسية معينة يحترمها

<sup>1</sup> عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغان هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1 2011، ص 134.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 136.

الآخرون " <sup>1</sup>، وعليه فلقد عمل هابر ماس على محاولة الانتقال من النموذج القومي وحدوده الوطنية إلى نموذج ما بعد الدولة القومية، فالمواطنة لا يجب أن تبقى حبيسة الحدود الوطنية، بل يجب أن تتجاوز حدود الدولة القومية من خلال هيئات ومنظمات عالمية مما يسمح بتجسيدها في شكل قوانين عالمية، مواطنة قادرة على تخطى كل العراقيل والمشاكل التي تواجهها يقول هابر ماس " إن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعيا " <sup>2</sup>.

## 2. الفضاء العمومي تجسيد لمفهوم المواطنة:

إن إعلان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت عن فكرة المواطنة الكونية، هذه الفكرة تبناها يورغان هابر ماس في تأسيسه لفكرة الفضاء العمومي كوني من خلال المواطنة الدستورية " أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة <sup>3</sup>، إن ما استلهمه هابر ماس من مشروع كانت السياسي هو فكرة الفضاء العمومي باعتباره هو المجال الذي تتشكل فيه حرية الفكر والنقد مع كل ما يتعارض مع الحرية والعدالة والفضيلة، إن فكرة الفضاء العمومي هي النقطة الجوهرية في مشروع هابر ماس السياسي الكوني، هابر ماس يتخذ من الشكل السياسي أساس تشكيل مواطنة ديمقراطية كسمبوليتية، ففكرة الانتماء والارتباط التي تتولد على هذا النظام هي السبب قيام الحروب بين الشعوب لأن سيطرة فكرة الانتماء على عقول الأفراد

<sup>1</sup> أمارتيااس سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم وناشرون، بيروت لبنان، ط1 2010، ص 499.

<sup>2</sup> يورغان هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة: مصدر سابق، ص 49.

<sup>3</sup> علي عبود المحداوي: الإشكالية السياسية للحدثة: مرجع سابق، ص 40.

يؤدي بالضرورة إلى التعصب والصراع بين الدول، كما رفض هابر ماس فكرة سيادة الدولة " إن مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتأسس في ظل سيادة الدولة، وأنه يجب على العكس من ذلك أن يقوم فوق هذه السيادة باعتباره هيئة ذات سلطة على مختلف الحكومات الوطنية"<sup>1</sup>، لذلك سعى هابر ماس إلى تأسيس ما يعرف بالفضاء العمومي، هذا الفضاء الذي يكون فيه النقد والحوار بين الأفراد هو السائد، فاهتمام هابر ماس بالفضاء العمومي ناتج عن كونه أصلاً لنموذج إرساء السياسات الديمقراطية وأساساً للقيم الأخلاقية والمعرفية التي تعزز الديمقراطية وتحافظ عليها، إن الفضاء العمومي من منظور هابر ماس " يعد فكرة إيديولوجية في آن واحد، فالفضاء العام ساحة يشارك فيها الناس كأداة في نقاش عقلائي طلباً للحقيقة والصلح العام فالانفتاح والشمولية والمساواة والحرية كأفكار كانت لا تقر بها الشبهات لكنها في الواقع محض إيديولوجيات أو أوهام "<sup>2</sup>.

لقد كان الفضاء العمومي حكراً على مجموعة من الرجال المتعلمين الأقوياء، حيث كانت طبقة كبيرة من المجتمع محرومة من حق المشاركة في هذا الفضاء، حيث لعبت وسائل الإعلام في تقاسم الأفكار داخل المجتمع سمح بظهور فضاء عمومي حقيقي " كما شهدت الصحف والمجلات تدريجياً نمواً كبيراً على نطاق واسع، بحيث تحولت إلى شركات رأسمالية عملاقة تعمل على خدمة المصالح الخاصة بعدد قليل من أصحاب النفوذ وتدرجياً أفقد الرأي العام استقلاليته علاوة على وظيفته النقدية"<sup>3</sup>، ولتجاوز هذا الواقع وإعادة الفاعلية للأفراد داخل المجال العام المشوه في نظر هابر ماس لا بد من

<sup>1</sup> عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص 174.

<sup>2</sup> جيمس جوردين فينليسون: يورغان هابر ماس مقدمة قصيرة جداً، ترجم أحمد محمد الروبي، مؤسسة سندواي للتعليم والثقافة القاهرة مصر، 2015، ص 28.

<sup>3</sup> جيمس جوردين فينليسون: يورغان هابر ماس مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق، ص 29.

فعل النقد " والدعوة إلى تبني وجهة نظر نقدية حول الفضاء العمومي الوسائطي لفهم المجتمع باعتباره بناء اجتماعي حيث المكونات وخاصة المؤسسات يجب طرحهم للنقاش والتساؤل دوماً، فالفضاء العام الذي أنحصر حقا كان ينبغي تعقيمه وتوسعت نطاقه واستمراره في ممارسة مهمة النقد وإضفاء الشرعية على النظامين السياسي والاقتصادي " <sup>1</sup>، فالفضاء العمومي هو الذي يسمح للمواطنين في تعبير عن أفكارهم وتوجهاتهم الثقافية والسياسية، وكذلك يعطي الإمكانية والفرصة للتفاهم وهذا لا يمكن تصوره إلا من خلال المناقشات العامة التي تفتح المجال للجميع دون إقصاء أو تمييز ويشعر فيها المواطن بانتمائه وفاعليته داخل المجتمع وهذا ما عبر عنه هابر ماس بقوله " إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتمائهم الثقافية والمعرفية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات من الجميع هذا النموذج لا يمكن أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشة العامة " <sup>2</sup>.

### 3. المواطنة الدستورية أساسها التواصل:

يرى هابر ماس أن المواطنة أساسها المشاركة والتواصل حيث يقول " يجب على المواطنين أن يعو حقهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط منضبط وبطريقة لا تركز على مصالحهم الشخصية، بل على مصالح الجماعة ويتطلب هذا قدرا من التحفيز لا يمكن فرضه بطريقة قانونية " <sup>3</sup>، إن النظام السياسي لا يمكن له أن يؤدي واجبه بدون مؤسسات ديمقراطية تعمل على جعل القوانين متفق عليها بين جميع المواطنين، وهذا

<sup>1</sup> المرجع نفسه: ص 30.

<sup>2</sup> يورغان هابرماس: التقنية والعلم والإيديولوجيا، ترجمة حسن مصدق، منشورات الجمل، ألمانيا (د ط) 2001، ص 78.

<sup>3</sup> يورغان هابرماس، جوزيف راستيتر: جدلية العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، درا جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان (د ط) 2013، ص 50.

الاتفاق بين المواطنين هي أساس بناء المواطنة الدستورية والتي تعتمد على تأسيس نظرية الحق على البعد التشاوري النقاشي من خلال الانتقال من مطابقة الذات لذاته على العلاقة الخارجية، ومن أجل تأسيس المواطنة الدستورية عمل هابر ماس على:

- جعل القانون يمارس الوساطة بين النظام والمجتمع.
- أن القانون يمارس دور المؤسسات التشريعية والمنظمة لعلاقة النظام بالمجتمع.

إن المواطنة الدستورية تضمن الحقوق والحرية لجميع المواطنين وتحقق لهم جوا ملائما سياسيا وأخلاقيا، وذلك لبنائها على أساس تمكن المواطن من الشعور بوطنيته وانتمائه مع المحافظة على هويته حيث يرى هابر ماس " أن كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة ووحيدة، وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاتهم الثقافية المختلفة، وهذا في حقيقة الأمر يتطلب نوعا من فك الارتباط بين الثقافة السياسية والثقافات الثانوية الأخرى"<sup>1</sup>، إن المواطن يجب عليه أن يدرك أن ثقافته وعاداته التي تعبر عن انتمائه وهويته لا بد أن تتأسس وفق قانون دستوري يتشارك فيه مع الآخرين، فالمواطنة حسب هابر ماس هو الحفاظ على المساواة التامة بين الجميع والحفاظ على هويات الأفراد وبناء مجتمع متماسك، مواطنة تجمع مختلف الأقليات وتحت ظل القانون والديمقراطية، فالمواطنة الهابرماسية أساسها التواصل والحوار سواء في ظل القانون أو العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمؤسسات والتي بفضلها يمكن تأسيس مجتمع ديمقراطي يشعر فيها المواطن بمواطنته يقول هابر ماس " لقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلية إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معيناً ومهما يكن محيطه الاجتماعي، ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسة التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية نعتقد

<sup>1</sup> بورغان هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 45.

بأنها ذات منحى عام " <sup>1</sup>، فالتواصل يعد أكثر من ضرورة في تجسيد مواطنة لأن اللغة كأداة للتواصل والتوافق بين الذوات، وبهذا فهابر ماس يتجاوز فكرة الانتماء الذاتي أو الاستقلالية الذاتية، لأن التواصل هو الذي يؤدي إلى التماسك الاجتماعي وعليه فالعقلانية التواصلية هي أساس المواطنة من خلال أنها تقضى على العزلة والانقطاع بين الفرد والثقافة التي ينتمي إليها، وكذلك في فقدان التوافق مع الجماعات والثقافات الراهنة، ولتأكيد دور اللغة يقول هابر ماس " كوننا كائنات تاريخية واجتماعية فنحن منذ الأزل في عالم معيش تشكل اللغة، ولذلك فنحن وعبر أشكال التواصل التي نتفاهم بها بعضها مع بعض وعلى الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها نتفاهم مع أنفسنا فإننا نصادف سلطة متعالية، فاللغة ليست ملكية خاصة فلا أحد يملك منفذا حصريا مع وسيلة التفاهم المشتركة التي علينا تقاسمها بطريقة ذاتية " <sup>2</sup>. وعليه نقول في الأخير أن هابر ماس سعى من خلال فلسفته السياسية إلى جعل المواطنة الدستورية هدفا لبلوغ مواطنة عالمية متجاوزا مواطنة كلاسيكية لا تعترف إلا بالمواطنة الدولة/الأمة.

### المطلب الثالث: المواطنة في ظل التعددية الثقافية عند ويل كيمليكا

يعتبر الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا Will kymlicka من أبرز الفلاسفة البارزين في الخطاب الفلسفي السياسي المعاصر وذلك من خلاله أفكاره التي طرحها من الناحية السياسية والثقافية والاجتماعية، وهذا راجع إلى مناقشته لقضايا معرفية متعددة خاصة في السياسة والقانون والأخلاق... الخ، ولعل من أبرز هذه القضايا هي الهوية، الاعتراف، الحقوق والعدالة، الديمقراطية والقومية والتعددية الثقافية والمواطنة، والسعي إلى إيجاد

<sup>1</sup> يورغان هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 30.

<sup>2</sup> يورغان هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو مسألة ليبرالية، ترجمة جورج كنتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية بيروت، (د، ط) 2006، ص 70.

حلول لمشكلة الاندماج والتعايش العرقي والثقافي ولعل من أبرز هذه القضايا نجد إشكالية التعددية الثقافية le multiculturalisme، وحقوق الأقليات les Droits des minorités، حيث كان هدفه هو صياغة معايير دولية لحقوق الأقليات والانتشار العالمي لنماذج التعددية الثقافية وهنا يكمن القول عن المواطنة متعددة الثقافات la citoyenne multicaule . فالمواطنة هي ناظم السياسي والأخلاقي والثقافي والاجتماعي القادر على أن يستوعب التنوع والتعدد الذي تشهده الأقليات الأثنتوقافي مع الحفاظ على جميع حقوقها وخصوصيتها وهوياتها من التهميش والاقتصاد وهذا ما نجده في كتاباته خاصة كتاب " المواطنة متعددة الثقافات، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات "، وعلى الرغم من صعوبة ضبط مفهوم التعددية الثقافية إلا أن ويل كيمليكا يؤكد أنها " وجهة النظر التي تذهب إلى أن الدول لا ينبغي عليها أن تساند فقط المجموعة المألوفة من الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية للمواطنة التي تحميها كل الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، ولكنها ينبغي عليها كذلك تبني حقوق الجماعات الخاصة المختلفة، أو السياسات التي تهدف إلى الاعتراف والتكيف مع الهويات والتطلعات المتميزة للجماعات العرقية الثقافية " <sup>1</sup>.

لقد استخدم ويل كيمليكا هذا المفهوم باعتباره مفهوماً يشمل بين ثناياه مجموعة كبيرة من السياسات المعينة بتوفير مستوى معين من الاعتراف الرسمي والدعم للجماعات الأثنية الثقافية غير المهيمنة سواء كانت تلك الجماعات من المهاجرين أم من الأقليات القومية والسكان الأصليين وهذا يعني أن المفهوم حسب ويل كيمليكا يشمل أنواعاً مختلفة من السياسات حيث يقول " التعددية الثقافية هي منظومة فكرية ونظرية للتعامل مع

<sup>1</sup> ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1 سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت، د، ط 2011، ص ص (81، 82).

المجتمعات غير المتجانسة، أي هي منظومة فكرية تبنتها دول وتيارات سياسية . فكرية للتعامل مع واقع وجود أقليات لغوية، قومية، عرقية ودينية في مجتمع الأغلبية " <sup>1</sup>، وعليه فالتعددية الثقافية ماهي إلا رؤية التي تبنى عليها الدول مختلف الحقوق السياسية والتي من خلالها يتم الاعتراف بالهويات المميزة ومصالح الجماعات الأثنية الثقافية والتكيف معها بشتى الطرق، فالتعددية الثقافية كمفهوم لا تشمل حقوق المواطنة العامة السياسية والمدنية فهذه الحقوق هي مضمونة أصلا في المجتمعات التي تتبنى الديمقراطية الليبرالية، لذلك دعي ويل كيمليكا إلى ضرورة الاعتراف بالأقليات كوحدة سياسية ضمن نسيج المجتمع وضمان حقوقها واحترام خصوصياتها الثقافية والهوياتية لذلك فالتعددية الثقافية هي تجربة جديدة " إن تجربة مساندة التعددية الثقافية الليبرالية تجربة حديثة، فمعظم الإعلانات والمؤتمرات المتعلقة بها لم تظهر إلا منذ نحو عشر إلى خمسة عشر سنة على الأكثر " <sup>2</sup>.

إن التعددية الثقافية قد حملت في طياتها عدة مفاهيم وعلى جميع الأصعدة خاصة السياسية منها " فالتعددية الثقافية هي من المفاهيم الحديثة، إلا أنها شهدت اتساعا وتداولاً واهتماما متزايدا مؤخرا، وذلك ليس فقط على صعيد الفلسفة السياسية فحسب، وإنما أيضا على صعيد الواقع السياسي الراهن، وقد عرفت تحت مسميات مختلفة منها مثلا سياسة الاختلاف *la politique de la différence*، سياسة الهوية *la politique d'identité*، وسياسة الاعتراف *la politique de la reconnaissance*، فرغم اختلاف معنى كل تعبير عن الآخر، إلا أن الفكرة الجوهرية هي واحدة مشتركة بينهم

<sup>1</sup> ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق، ص 169.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 36.



جميعاً " <sup>1</sup>، لذلك أصبحت التعددية الثقافية من أهم المفاهيم التي ظهرت على الساحة السياسية المعاصرة، فلقد عرفت المجتمعات الكلاسيكية في ظل الدولة/الأمة صفة التوحد والاندماج الاجتماعي الذي أساسه وحدة الانتماء التاريخي أو اللغوي أو العرقي أو العدي، بل من شروط المواطنة في العصر الحديث هي ضرورة الانتماء إلى تلك القيم المشتركة، لكن اليوم فلقد عرفت تلك المجتمعات نوع آخر من التعبير نتيجة التحولات السياسية والثقافية والاقتصادية بفضل بروز قضايا جديدة مثل العولمة والهجرة وتزايد عدد طلبات اللجوء... الخ، كل هذه الأحداث ساهمت وبشكل واضح في تصدع البناء المتجانس للدولة القومية ولم نعد أمام مجتمع ذو قيم ثقافية واحدة، بل أمام مجموعة من القيم الثقافية المتنوعة، الأمر الذي اقتضى من الدولة الحديثة تبنى نموذج التعددي بحيث تضم جميع المواطنين مهما اختلفت روافدهم الفكرية ومرجعياتهم العقائدية وأصولهم الأثنية ويجب الاعتراف بهم ومعاملتهم معاملة واحدة متساوية في دولة الديمقراطية والحق والقانون، ومن ثمة فإن الدولة متعددة الثقافات " تقبل أن يكون الأفراد قادرين على الوصول إلى مؤسسات الدولة وأن يتعاملوا كمواطنين متساوين بالكامل في الحياة السياسية من دون أن يضطروا إلى إخفاء أو إنكار هويتهم الثقافية والعرقية، فالدولة تقبل التزاماً بالاعتراف والتكيف مع تاريخ ولغة وثقافة الجماعات غير المسيطرة على نحو ما تفعل مع الجماعات المسيطرة " <sup>2</sup>.

إن المواطنة الكلاسيكية كانت تتأسس على أساس " سيادة المواطن " الذي يتمتع بصفات تميزه عن غيره من حيث لون بشرته ولغته وهويته، وكل من يخالف هذا المواطن يتم تهميشه وإقصاءه من دائرة المواطنة " فالمجتمعات الحديثة توصف كمجتمعات تتميز

<sup>1</sup> ويل كيمليكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير كشو، المركز الوطني للترجمة، تونس ط1 2010، ص 407.

<sup>2</sup> ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق، ص 87.

بتعدد ثقافي عميق، في الماضي كان التعدد الثقافي موضع تجاهل أو أنه منع من التعبير عن نفسه بفعل سيادة نموذج المواطن السوي الذي كان قائماً أساساً على صفات الذكر الأبيض غيري الجنس والكامل من حيث الاستعدادات البدنية، وكل من يستعد عن هذا النموذج في السواء يتم إقصاؤه وتهميشه وإخراص صوته " <sup>1</sup>.

إن مسألة التعددية الثقافية أصبحت اليوم تتجاوز الدولة، وذلك بفضل ظهور المجموعات والأقليات وتزايد ظهورها بشكل لم تتمكن الدولة من إخفائه، بل إن هذه الأقليات أصبحت تكتسب نوع من الوعي بخصوص المحافظة على هويتها ولغتها وعاداتها، وهذا ما دفع بويل كيمليكا إلى ضرورة التفكير في مسألة التعددية الثقافية خاصة بعد تصدع نموذج الدولة القومية وزوال حدودها وهذا ما أكده بقوله " لقد بدأت تختفي النماذج القديمة لدولة القومية ذات النسيج المتماثل والمنسجم كلما ازدادت المنازعات حولها وراحت تحتل محلها نماذج من التعددية الثقافية " <sup>2</sup>، وعليه فالسبب الأول لظهور التعددية الثقافية هو حماية الجماعات الأقلية من كل قهر أو تعصب أو ظلم حيث يقول " فهي من ناحية تعد بحماية بعض الجماعات الضعيفة في العالم الحديث من الظلم الجسيم الذي يحيق بها " <sup>3</sup>.

### 1. الاندماج سبيل إلى مواطنة التعددية الثقافية:

إن التعددية الثقافية تعبر عن الكيفية التي بموجبها يتحقق التضامن الاجتماعي والسياسي والثقافي في مجتمع يتميز بالتنوع والتعدد والثقافي، حيث يتم فيها احترام مكونات هذا التنوع

<sup>1</sup> ويل كيمليكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سابق، ص 407.

<sup>2</sup> ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق، ص 17.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 20.

وهذا لن يتم إلا في إطار ما يعرف بالاندماج الاجتماعي، لأن التنوع الاجتماعي ناجم عن مصدرين رئيسيين هما:

. إن التعايش بين أكثر من أمة واحدة داخل نطاق دولة واحدة، وتعني الأمة في هذا السياق ذلك المجتمع التاريخي المتكامل مؤسساتيا تقريبا ويتقاسم أعضاؤه لغة وثقافة متميزتين، فالدولة على حسب ويل كيمليكا هي دولة متعددة الثقافات، أما المصدر الثاني للتعددية الثقافية فيتجسد في الهجرة، فالدولة إذا سمحت بهجرة أعداد كبيرة إليها من الأفراد والعائلات وسمحت لهم بالحفاظ على بعض من خصوصياتهم الأثنية، وهذا ما ولد لنا نوعين من التنوع الثقافي هما التنوع القومي الخاص بالدولة نفسها والتنوع الأثني الخاص بالمهاجرين، لذلك يرى ويل كيمليكا أن الاندماج هو السبيل الوحيد لتحقيق المواطنة، فالاندماج يتطلب قبولا من لدن الأقلية بالتكيف مع خصائص معينة تنسجم بها الثقافة المهيمنة في المجتمع مثل تعلم اللغة الرسمية والمشاركة في مؤسسات عامة معينة، كما أن الاندماج " يقتضي قبول الأكثرية المهيمنة بفكرة توسيع كامل نطاق لحقوق والفرص الممنوحة للأقلية، وتهيئة مؤسسات الثقافة السائدة كلما اقتضت الضرورة، وذلك من أجل استيعاب الحاجات والهوية المميزة للأقلية"<sup>1</sup>، إن ويل كيمليكا ينظر إلى الاندماج من زاوية اجتماعية ثقافية، بحيث أنه يشتمل على الاندماج المؤسساتي تحديدا دون شمول العادات والتقاليد الثقافية، لكن هذا الاندماج في المؤسسات لا يتم إلا في وجود لغة هذه اللغة تكون مشتركة بين جميع المواطنين بالرغم من وجود تباين واضح بين الأفراد من حيث الثقافات، لذلك كان على الحكومات دمج جميع الثقافات في ثقافة واحدة، أو ثقافتين فأكثر وهذا ما نجده في دولة كندا التي عملت على تعزيز الاندماج في الثقافتين

<sup>1</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي جدلية الاندماج والتنوع، مرجع سابق، ص 258.

الأنغلو فونية والفرنكوفونية معا، فالتعددية الثقافية لا يمكن لها أن تعبر عن ذاتها إلا في وجود اندماج حقيقي أساسه التضامن السياسي والثقافي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافيا ولغويا " فإن واجب الحكومات هنا يتجسد في الاعتراف بالتنوع الثقافي المتزايد والتكيف معه من خلال العمل بقيم الديمقراطية الليبرالية والاندماج المؤسساتي واللغوي، وليس عن طريق ممارسة الإكراه والقسر تجاه الأقليات الثقافية " <sup>1</sup>، فمواطنة متعددة الثقافات هي المواطنة المبنية على الاندماج في مؤسسات الدولة، فالمواطنة هي " عندما يشعر المواطنون بالثقة بأن حقوقهم السياسية والمدنية الأساسية سوف تحترم أيًا كانت الطريقة التي تحسم بها قضايا التعددية الثقافية، فكيفما تم تبنى حقوق اللغة وحقوق الحكم الذاتي وحقوق الأرض، وسياسات التعددية الثقافية فإن الناس يمكن أن يكونوا علي يقين بأنهم لم يحرّموا من جنسيتهم أو أن يتعرضوا للتطهير العرقي أو للسجن من دون محاكمة عادلة، أو أن يحرّموا من حقهم في حرية الكلام، أو حق الاجتماع، أو حق العبادة " <sup>2</sup>، إن تحقيق المواطنة أساسه خلق هوية سياسية جامعة، وهذا لا يتم إلا في إطار جذب الأقلية نحو الاندماج المؤسساتي " إذ تعمل هذه المؤسسات على توليد الشعور بالانسجام، أو التطابق النفسي بين الأقليات والثقافة السائدة في المجتمع، فالمؤسسات تعنى بتلاقي الناس مع أعضاء الجماعات الأثنية الأخرى " <sup>3</sup>.

إن الاندماج الاجتماعي يتحقق في إطار مجالات محددة هي:

<sup>1</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي جدلية الاندماج والتنوع، مرجع سابق، ص ص (259، 260).

<sup>2</sup> ويل كيميلكا: أوديسا التعددية الثقافية مصدر سابق، ص 122.

<sup>3</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مرجع سابق، ص 261.

- إن التعددية الثقافية تعمل ضمن نطاق الثنائية اللغوية الرسمية، لذلك كان على المهاجرين ضرورة تعلم اللغة من أجل تسهيل الاندماج في مؤسسات الدولة.

- إن الاندماج الاجتماعي أساسه الاعتراف بهذا التنوع الثقافي، وهذا الاعتراف أسسه وجوب احترام الحقوق الفردية والمساواة الجنسية.

إن السياسة في ظل التعددية الثقافية تعمل على تشجيع الناس من مختلف الأصول والانتماءات على الانفتاح والتفاعل مع بعضهم البعض " إن التعددية الثقافية يتمثل أساسها في التكيف مع تنوع المجتمع، وذلك ضمن حدود الالتزام بالمبادئ الدستورية للحقوق الفردية وتكافؤ الفرص، وينبغي على الحكومة الاعتراف بالتنوع الأثني والقومي، والسعي إلى التكيف معه ضمن نطاق القيم الديمقراطية الليبرالية"<sup>1</sup>.

## 2. من مواطنة الدولة/الأمة إلى مواطنة متعددة الثقافات:

إن الأزمة التي وقعت فيها الدولة/الأمة هي انبعاث الهويات الأثنية والقومية في سائر أنحاء النظام الأوروبي للدولة/الأمة، بمعنى المواطنة في ظل الدولة القومية هي مواطنة منغلقة على نفسها من جهة، ومن جهة أخرى كانت تهدف إلى المحافظة على وحدة الدولة واستمراريتها، وعليه نجد أن التعددية الثقافية تستهدف إلى تحقيق وحدة الدولة ولكن في مقابل ذلك المحافظة على شكل الكلاسيكي للدولة/الأمة وتحويلها إلى دولة متعددة القوميات، لذلك أكد ويل كيميلكا أنه يجب على الدولة المتعددة الثقافات تلك الفكرة الكلاسيكية الزاعمة أن الدولة هي ملك لجماعة قومية، حيث يجب أن ننظر إلى الدولة على أنها كيانا مشتركا يضم جميع المواطنين، أي ضرورة احترام الأقليات ومعاملتهم

<sup>1</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مرجع سابق ص 263.

بشكل متساوي بوصفهم مواطنين لهم ثقافتهم وحريرتهم الخاصة، ومن ثم ضرورة عدم المساس بكرامتهم أو هويتهم أو تهميش أو إقصاء من الساحة السياسية أو المؤسسات الاجتماعية وهذا ما أكده ويل كيميلكا أن موضوع الأقليات وحقوقها ليس شأنًا محليًا وإنما قد مثل هاجسًا دوليًا إذ " هي أمور موضع اهتمام دولي مشروع، وعليه فهي لا تشكل حصريًا شأنًا داخليًا في أي دولة " <sup>1</sup>.

إن المواطنة المتعددة الثقافات كل سياسات بناء الأمة التي من شأنها أن تستوعب جبرا أو تقصي أعضاء الأقليات، وبدلا من ذلك تتقبل هذه الدولة فكرة تمكين جميع المواطنين من الوصول إلى مؤسسات الدولة، وشغل مراكزها والعمل في الحياة السياسية بوصفهم مواطنين لهم كل الأهلية ومتساوين، هذه المواطنة تسمح لهم بكشف هويتهم الأثنية الثقافية، فالدولة تتعهد بضرورة الاعتراف بالأقليات وتاريخهم ولغتهم وثقافتهم، لذلك عمل ويل كيميلكا على الإيمان بحقوق الأقليات حيث لجأ إلى القانون والسياسة وحقوق الإنسان من أجل تدعيم حقوق الأقليات قانونيا وأخلاقيا، أي الحقوق الطبيعية والسياسية حيث يقول " فحقوق الأقليات والشعوب الأصلية هي جزء لا يتجزأ من الإطار العام لحقوق الإنسانية الأوسع وهي تعمل دائما داخل حدودها " <sup>2</sup>، فلقد عملت سياسة التعددية الثقافية على زيادة الوعي داخل المؤسسات الرسمية، كما أن التعددية الثقافية عملت على زوال الحدود بين الأقليات والجماعات المهيمنة فعدم " انتهاج التمييز العرقي في المجتمع المدني يعنى أن الحدود الثقافية بين الجماعات تتجه صوب الازمحلال، بحيث أن أعضاء جماعة أثنية ما سوف يجتمعون ويتصرفون بصورة ودية مع أعضاء الجماعات الأخرى، ويتبنون هويات وممارسات ثقافية جديدة " <sup>3</sup>، إن أساس المواطنة التي سعى ويل

<sup>1</sup> ويل كيميلكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق، ص 45.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 22.

<sup>3</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص 284.

كيميلكا إلى تحقيقها هي ضرورة التعايش مع الأقليات القومية، فشعور المرء بالانتماء إلى جماعة وتمتعه بعضويتها يشكل أساس المواطنة، لأن غياب الحرية والمساواة والعدالة أو عدم الاتفاق عليها سوف ينعكس سلبا على استقرار الدولة متعددة القوميات هذه القيم هي نفسها قيم المواطنة، لأن هذه الأخيرة تسعى إلى ترسيخ هذه القيم الجوهرية لتعامل الناس مع بعضهم البعض وسواء كانوا أفرادا أو جماعات من جانب، والتعامل المتبادل بين الأفراد والجماعات وبين مؤسسات الدولة من جانب آخر، فالمواطنة هي السبيل الوحيد أو هي الآلية الأمثل لتوليد الهوية المشتركة، أي توليد الشعور المشترك لدى المواطنين بالانتماء إلى المجتمع نفسه مما يعني أن " تعليم المواطنة في الدول المتعددة القوميات يشتمل على وظيفة مزدوجة، فهو يعمل على تعزيز الهوية القومية للجماعات القومية، وكل منها على حدا بحكم تميز كل منها بلغتها وتاريخها المشترك، ويسعى في الوقت ذاته إلى تعزيز هوية متعددة القومية بحيث يكون بمقدورها أن توحد مختلف الجماعات القومية داخل نطاق الدولة " <sup>1</sup>.

إن هذه التغييرات أعادت النظر في مفهوم المواطنة وجعله مفهوما يواكب التعدد الثقافي مما يضمن الاندماج الاجتماعي بين أفراده ذو ثقافات متعددة، لذلك كان لابد من تجاوز نموذج الدولة/الأمة إلى نموذج جديد من مواطنة متعددة القوميات والثقافات حيث يقول: "... لقد أضحي لنا أكثر فأكثر الآن أننا لا نستطيع الاستمرار في اعتبار الدولة/الأمة الإطار الأوحده السائد في النظرية السياسية، فنحن في الحاجة إلى تصور للديمقراطية والحكم يعالج هذه القضايا ويكون كسمو سياسيا أكثر... " <sup>2</sup>، فالمواطنة في ظل التعددية الثقافية لا تفرق بين المواطنين على أساس اللون، أو الأصل أو العرق، لأننا اليوم نعيش

<sup>1</sup> حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص 306.

<sup>2</sup> ويل كيميلكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص 393.

عصرا مختلفا تماما عن العصر الكلاسيكي الذي هو عاجز تماما عن تقديم حلول وتفسيرات للإشكاليات التي طرحها العصر المعاصر (العولمة، الهجرة... الخ)، وبالتالي أصبح أكثر من ضروري توسع النظرية السياسية وتوسيع نطاقها من مواطنة أسسها الدولة/ الأمة إلى مواطنة متعددة الثقافات قادرة على استيعاب مختلف أطياف المجتمع حيث يقول: "... في الماضي ربما كانت الدول تقمع الحراك السياسي العرقي باعتباره متطرفا وخائنا ومنحرفا وغير دستوري، أما اليوم ففي استطاعة الأقليات أن تزعم أنها تسعى فقط إلى تطبيق المعايير الدولية التي تعهدت بها الدولة نفسها..."<sup>1</sup>.

إن المواطنة الكلاسيكية التي سادت الدولة الحديثة قامت على تهميش المجموعات الأقلية وإقصائها، كما عمل على تعميق النظرة الإقصائية إليها بوصفها حركة منحرفة وخطرا يهدد الأمن والاستقرار، فالأقلية لها كامل الحقوق بالرغم من كونها مختلفة عرقيا وثقافيا، لذلك كان لا بد من تجديد مفهوم المواطنة، مواطنة قادرة على لم شمل كل هذه الأقليات وبوائم اختلافاتها، مفهوم جديد يمكن أن يعيد لأقليات خصوصياتها الثقافية والهوية وضرورة الاعتراف بها خصوصا بعد أن زاد الوعي عند هذه الأقليات ومطالبتها بحقوقها حيث " أن هذه المجموعات المقصات لم تعد تقبل بأن يخرس صوتها أو يتواصل تهميشها أو أن ينظر إليها كمنحرفة لا شيء إلا لأنها مختلفة من حيث العرق أو الثقافة أو النوع الاجتماعي، فهي تطالب بتصور أكثر اتساعا للمواطنة يعترف بهويتها (بدل أن يشهر بها) وبوائم اختلافاتها (بدل أن يقصوها)"<sup>2</sup>، لقد سعى ويل كيميلكا في مواظنته التعددية الثقافية على الاعتراف بالأقليات بوصفهم مواطنين أحرار متساوين وهو المطلب الأساسي لهذه الحركات القومية وتصاعدها، لذلك كانت قراءة ويل كيميلكا النقدية لنموذج

<sup>1</sup> ويل كيميلكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق، ص 63.

<sup>2</sup> ويل كيميلكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص ص (407، 408).



المواطنة القومية هي الطريق الممهد لتأسيس مواطنة متعددة الثقافات، حيث كانت المواطنة المرتبطة بالدولة/الأمة أساسها الانتماء إلى قيم واحدة مشتركة، سواء كانت تاريخية أو لغوية أو عقديّة أو أثنية أو نسبة إلى معايير السكن والولادة والتقاليد الحضارية، وعلى هذا الأساس كانت الدولة القومية تضمن الاندماج الاجتماعي بين مختلف أفرادها، أما اليوم فلقد تغيرت الرؤية لمفهوم المواطنة وهذا على حد تعبير ويل كيميلكا: "... هذه الصلة بين حقوق المواطنة المشتركة والاندماج القومي هي اليوم موضع نقد..."<sup>1</sup>، فمواطنة متعددة الثقافات هي مواطنة أساسها القانون والديمقراطية وليس الهوية والانتماء الديني والأثني حيث يقول: "... تتعلق مسألة المواطنة في أساسها بمعاملة الناس كأفراد يمتلكون حقوقاً متساوية يتمتعون بها في ظل القانون، وهذا ما يميز المواطنة الديمقراطية عن وجهات النظر الإقطاعية أو قبل الحديثة التي تحدد منزلة الناس السياسية وفق انتمائهم الديني والأثني والطبقي "<sup>2</sup>.

إن الدولة متعددة الثقافات هي الوحيدة القادرة على ضمان حقوق الأقليات وذلك بتجاوز الدولة المركزية الأحادية حيث " أن الديمقراطية الليبرالية ليست فقط تتفق مع إعطاء الأقليات العرقية والثقافية جملة من الحقوق، وإنما تعترف بمثل هذه الحقوق، ولكن لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بتجاوز تصور الدولة المركزية الأحادية التي يتمتع فيها المواطنون بمنزلة قانونية واحدة غير مختلفة والانتقال إلى تصور جديد للدولة والمواطنة تكون فيها مكانة للتعدد الثقافي للمهاجرين، وإلى شكل الدولة الفيدرالية المتعددة الجنسيات "<sup>3</sup>، وما أن الدولة متعددة الثقافات تعترف بالأقليات، لذلك كانت كل جماعة

<sup>1</sup> ويل كيميلكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص 410.

<sup>2</sup> المصدر نفسه: ص 416.

<sup>3</sup> الزاوي بغوره: الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط 2012 ص

لها الحق في الدفاع عن لغتها وهويتها وثقافتها وعليه فلا بد من الانتقال من مواطنة أحادية إلى مواطنة متعددة تسعى من خلالها النظرية الليبرالية إلى ضمان العدالة لكل مواطن، وأن تحميه من تسلط الجماعة المهيمنة لذلك دافع ويل كيميلكا على المواطنة المتعددة الثقافات فهي الوحيدة القادرة اليوم على الاستجابة للمتغيرات والتحويلات التي يعرفها العالم، فمعظم الباحثين يقولون أن الألفية الثالثة تمثل عصر الهجرة حيث يقول ويل كيميلكا: "... إن الدولة متعددة الثقافات تنبذ أي سياسة لبناء دولة قومية تضم أو تستبعد أعضاء جماعة الأقليات، أو الجماعات غير المسيطرة وإنما تقبل بدلا من ذلك أن يكون الأفراد قادرين على الوصول إلى مؤسسات الدولة، وأن يتعاملوا كمواطنين متساوين بالكامل في الحياة السياسية من دون أن يضطروا إلى إخفاء أو إنكار هويتهم الثقافية العرقية، فالدولة تقبل التزاما بالاعتراف والتكيف مع تاريخ ولغة وثقافة الجماعات غير المسيطرة على نحو ما تفعل مع الجماعة المسيطرة" <sup>1</sup>.

إن مواطنة متعددة الثقافات لم تجد التأييد من طرف ويل كيميلكا فقط، بل وجدت التأييد من طرف الفيلسوف الألماني يورغان هابر ماس عندما أكد بقوله: "... إن ويل كيميلكا قد طوّر مفهوما جديدا لمواطنة متعددة الثقافات، وهو المفهوم الذي أجدني على توافق تام معه، فالمواطنة هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدنية، مع ذلك فإنه لا ينبغي عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم" <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ويل كيميلكا: أوديسا التعددية الثقافية، مصدر سابق ص 87.

<sup>2</sup> يورغان هابر ماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص ص (44، 45).

إن تزايد نشاط التعددية الثقافية جعل ويل كيميكا يعيد التفكير في مسائل القومية والسيادة والمواطنة، لذلك كان ضرورة تأكيد " أن انتشار فكرة التعددية الثقافية، وحقوق الأقليات قد أعادت بطريقة أساسية تشكيل التصورات والمفاهيم التقليدية لسيادة الدولة والقومية والمواطنة"<sup>1</sup>، هذا المفهوم الجديد للمواطنة جعل منه مفهوما عالميا عابرا للقارات، مفهوما متجاوزا به كل ما كل ما هو تقليدي كلاسيكي حيث يقول: "... تصور للديمقراطية يكون من طبيعة كسمو وسياسية وعابرة للقارات... ما نحتاجه اليوم هو تصور أشمل للمواطنة الديمقراطية يركز على المؤسسات فوق القومية والدولية..."<sup>2</sup>.

#### خلاصة:

لقد ارتبط مفهوم المواطنة في العصر الحديث ب ما يعرف بالدولة الأمة التي تقوم على العدالة والمساواة والتسامح والعقد الاجتماعي والتي كانت سبب في بروز مواطنة في العصر المعاصر والتي كانت مخالفة تماما لما كانت عليه في العصر الحديث وذلك بظهور الدولة ما بعد الأمة أي المواطنة العالمية في ظل التعددية الثقافية لذلك أصبحت قيم التسامح والاعتراف بالآخر والتعدد العرقي واللغوي هي أسس المواطنة في العصر المعاصر.

<sup>1</sup> ويل كيميكا: أوديسا التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 19.

<sup>2</sup> ويل كيميكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 392.

# خاتمة

## خاتمة:

إن استقراء تاريخ الفكر السياسي بصفة عامة وتاريخ المواطنة بصفة خاصة يتحتم علينا القول أنه يستحيل ضبط مفهوم المواطنة ضبطاً دقيقاً، فهو مفهوم متنوع بتنوع المجالات منها السياسية والاجتماعية والقانونية والفلسفية، كما أنه يختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، هذا الاختلاف راجع بالدرجة الأولى إلى درجة التفكير الذي يسود المجتمع وظروفه وأهم العوامل المؤثرة فيه، لذلك كانت ماهية المواطنة من الصعب تحديد مدلول نهائي لها، فهي تتصف بالعمومية والشمول والتعدد، فلقد نشأ هذا المفهوم يونانياً وذلك باقتضاره على مجموعة قليلة من المواطنين الأحرار الذين كانت لهم ميزة جوهرية ألا وهي الحق في المشاركة السياسية والمجالس النيابية، هذه الميزة منحت لمفهوم المواطنة مفهوماً ضيقاً من الصعب توسيعه أو تغييره، لأنه أدى إلى إقصاء فئة كبيرة من شرائح المجتمع اليوناني، خاصة طبقة العبيد والنساء، أما الميزة الثانية للمواطنة اليونانية هو أنها كانت قائمة على التوريث بالدرجة الأولى، حيث أن المواطن هو من كان من أب وأم يونانيين الأصل كل هذه الأسباب والعوامل ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في بلورة مفهوم المواطنة، لكن مع التغييرات التي حدثت على الساحة السياسية ظهر عامل آخر ساهم في إعادة النظر في مفهوم وأسس المواطنة ألا وهو الدين الذي عمل في مرحلة العصور الوسطى في شقها المسيحي أو الإسلامي على توسيع هذا المفهوم من خلال ضم شريحة كبيرة من المجتمع خاصة طبقة العبيد باعتبارهم بشراً، لكن عامل الدين لم يكن هو العامل الحاسم في تشكيل مفهوم المواطنة وذلك بظهور نوع من الإستبداد وانتهاك لحقوق المواطن الأساسية من حرية ومساواة وذلك تحت غطاء الملوك ونظرية الحق الإلهي، هذه التغييرات دفعت بفلسفة العقد الاجتماعي إلى أحداث قطيعة مع المرحلة اللاهوتية وإعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها مفهوم المواطنة خاصة في ظل وجود الدولة/ الأمة، هذه القيم تتمثل في الحرية والمساواة والعقد الاجتماعي وغيرها من القيم، حيث أصبح المواطن أكثر حصانة من خلال تحديد حقوقه وواجباته، فالمواطن في المرحلة الحديثة هو مصدر السلطة، إلا أن هذه القيم والأسس أصبحت غير قادرة على الصمود في وجه

التحولات التي ظهرت في العصر المعاصر مثل العولمة والهجرة، التعدد الثقافي واللغوي وغيرها، دفعت بالفلاسفة إلى إعادة النظر في هذا المفهوم، وعليه فمفهوم المواطنة في العصر المعاصر هي نتاج تراكمات لمجموعة من التطورات التي كانت منعدمة في المرحلة اليونانية والحديثة، حيث أصبحت تعرف بمواطنة متعددة الثقافات.

فالمواطنة كمفهوم تأسس على قيم وتحولات جوهرية متتابعة عبر التاريخ الإنساني يستحيل فصل أو تجاهل مرحلة عن أخرى مادام أن التفكير الإنساني متواصل، فالمواطنة كمفهوم تعبر عن الإنتماء والحقوق والمساواة والمشاركة السياسية، والعدالة والتعدد الثقافي وحرية المعتقد والفكر، وهذا ما تجسد في مقولة جان جاك روسو: " لن نصبح فعلا بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين"، لذلك نؤكد أن مفهوم المواطنة غير ثابت ومتغير بتغير المحطات والمعطيات فهو ذو صبغة أخلاقية سياسية اجتماعية ثقافية، أساسها الحقوق المدنية والاقتصادية والسياسية، يقول أرسطو: "... إن طبيعة المواطنة كطبيعة الدولة هي سألة غالبا تثير الجدل، إذ لا يوجد تفاهم عام على تعريف موحد لها...".



# فهرس المحتويات

-	الإهداء
-	التشكرات
أ	مقدمة
<b>الفصل الأول: المواطنة المفهوم والتجليات</b>	
8	تمهيد
9	المبحث الأول: مفهوم المواطنة
9	المطلب الأول: تعريف المواطنة
9	التعريف اللغوي للمواطنة
11	التعريف الاصطلاحي للمواطنة
13	تعريف المواطنة من الناحية القانونية
15	تعريف المواطنة في العلوم الاجتماعية
16	تعريف المواطنة في العلوم السياسية
17	تعريف المواطنة من الناحية الفلسفية
20	المبحث الثاني: تجليات المواطنة
21	المطلب الأول: مظاهر المواطنة
21	الأسرة
23	الولاء للوطن
24	الانتماء
25	المواطنة والمجتمع المدني والدولة
33	المواطنة والديمقراطية
36	المواطنة وحقوق الإنسان
<b>الفصل الثاني: المواطنة العالمية في الفلسفة اليونانية</b>	
41	المبحث الأول: المواطنة في الفلسفة اليونانية
41	تمهيد



42	المطلب الأول: المواطنة في الطرح اليوناني
52	المواطنة المثالية في فلسفة أفلاطون السياسية
54	الدولة أساس المواطنة
59	العدالة ومبدأ المواطنة
65	التربية مشروع لمواطنة متكاملة عند أفلاطون
68	المطلب الثاني: المواطنة الواقعية عند أرسطو
72	المواطنة الأرسطية بين المفهوم والمشاركة السياسية
78	المواطن في ظل النظام السياسي الأمثل
82	المطلب الثالث: الأخلاق الكلية أساس المواطنة
88	التنظير الأخلاقي لمفهوم المواطنة عند أفلاطون
94	الأخلاق الكلية أساس المواطنة عند أرسطو
105	المطلب الرابع: المواطنة العالمية في الفلسفة الرواقية
106	الفلسفة الرواقية تأسيس لمفهوم مواطنة جديدة
119	المبحث الثاني: الفلسفة والمواطنة
119	المطلب الأول: دور الفلسفة في ترسيخ مفهوم المواطنة
121	الفيلسوف هو المنظر لمفهوم المواطنة عند أفلاطون
129	الفلسفة والمواطنة عند أرسطو
135	المطلب الثاني: التفاوت أساس المواطنة اليونانية
136	التفاوت أساس المواطنة في فلسفة أفلاطون السياسية
140	التفاوت أساس المواطنة في فلسفة أرسطو السياسية
145	المطلب الثالث: الحجاج الفلسفي وهيكل مفهوم المواطنة
147	الديالكتيك الأفلاطوني ودوره في تأصيل لمفهوم المواطنة
154	دور الخطابة في تنظير مفهوم المواطنة عند أرسطو

<b>الفصل الثالث: الدين وتأسيس لمفهوم المواطنة في العصر الوسيط</b>	
159	تمهيد
160	<b>المبحث الأول: المواطنة والمسيحية</b>
160	<b>المطلب الأول: الدين المسيحي وحقيقة المواطنة</b>
168	المواطنة المؤجلة في فلسفة القديس أوغسطين
170	المواطنة بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية
179	المواطنة الروحية عند القديس توما الإكويني
180	الدولة والقانون الطبيعي والتأسيس لسؤال المواطنة عند توما الإكويني
191	<b>المبحث الثاني: المواطنة في الإسلام</b>
191	<b>المطلب الأول: المواطنة والإنسانية في الدين الإسلامي</b>
201	المواطنة عند الفارابي
202	الاجتماع البشري وتحقيق لمفهوم المواطنة في فلسفة الفارابي السياسية
205	المواطنة الكاملة في المدينة الفاضلة
211	المواطنة عند الماوردي
212	التأصيل الديني لنشوء الدولة عند الماوردي
215	الحسبة كضرورة لتحقيق مفهوم المواطنة
<b>الفصل الرابع: المواطنة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر</b>	
219	تمهيد
220	<b>المبحث الأول: المواطنة في العصر الحديث</b>
228	<b>المطلب الأول: المواطنة في الفلسفة الفرنسية</b>
228	المواطنة عند مونتسكيو
234	المواطنة في ظل الحريات السياسية وفصل السلطات
238	المواطنة عند جون جاك روسو
240	الطريق إلى المواطنة من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية

244	العقد الاجتماعي وتحول الإنسان من الرعية إلى المواطن
247	الإرادة العامة والحرية أساس المواطنة عند روسو
251	<b>المطلب الثاني: المواطنة في الفلسفة الإنجليزية</b>
251	المواطنة عند جون لوك
253	نظرية العقد الاجتماعي وتحقيق مفهوم المواطنة عند جون لوك
264	حقوق المواطن في ظل الحكومة وفصل السلطات
266	المواطنة عند توماس هوبز
270	سؤال المواطنة عند توماس هوبز من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية
274	أصل المواطنة العقد الاجتماعي
279	القانون وحقوق المواطنة في فلسفة توماس هوبز السياسية
283	<b>المطلب الثالث: المواطنة في الفلسفة الألمانية</b>
283	المواطنة العالمية في فلسفة إيمانويل كانط
288	الدولة كحتمية لتأسيس مفهوم المواطنة عند كانط
295	ركائز المواطنة عند كانط
303	مشروع السلام وفكرة المواطنة العالمية
306	المواطنة عند فريدريك هيجل
307	الجدلية التاريخية والفلسفة السياسية عند هيجل
310	المواطنة وإرادة الدولة عند هيجل
314	الحرية صورة المواطنة عند هيجل
317	<b>المبحث الثاني: المواطنة في الفكر الغربي المعاصر</b>
317	تمهيد
321	العولمة
323	العولمة وسؤال المواطنة
329	<b>المطلب الأول: المواطنة والعدالة كإنصاف عند جون راولز</b>

333	من العدالة كإنصاف إلى المواطنة
335	مبادئ عدالة المواطنة حسب جون راولز
341	المطلب الثاني: المواطنة والفضاء العمومي عند يورغان هابر ماس
345	من المواطنة القومية إلى المواطنة العالمية
351	الفضاء العمومي تجسيد لمفهوم المواطنة
353	المواطنة الدستورية أساسها التواصل
355	المطلب الثالث: المواطنة في ظل التعددية الثقافية عند ويل كيمليكا
359	الاندماج سبيل إلى مواطنة التعددية الثقافية
362	من مواطنة الدولة/الأمة إلى مواطنة متعددة الثقافات
369	خاتمة
372	قائمة المصادر والمراجع
399	فهرس المحتويات

# قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر:

- [1] القرآن الكريم برواية ورش.
- [2] الإنجيل متى.
- [3] أبكتيتوس: المختصر، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والطباعة، عابدين مصر، ط1 2015.
- [4] أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1987.
- [5] أبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، شرحه علي بو ملح، دار والمكتبة والهلال، بيروت لبنان، ط1 1996.
- [6] أبي نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شرحه علي بو ملح، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط1 1995.
- [7] أرسطو طاليس: السياسة، ترجمه جول بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط1 2016.
- [8] أرسطو: الأخلاق إلى نيقاماخوس، ترجمة جول بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة مصر، ج1، ط1 1924.
- [9] أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد الرحمن البدوي، دار وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، د ط، 1979.
- [10] أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار القومية للطباعة والنشر، ط1 2008.
- [11] أرسطو: دستور الأثينيين تعريب الأب أوغسطين بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق سوريا، ط2 1967.
- [12] أرسطو: في السياسة تعليق الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، ط2 1969.

- [13] أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د ط، 1990.
- [14] أفلاطون: القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية، د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتب، مصر، ط 1 1986.
- [15] أفلاطون: في الفضيلة، محاورة ميمون ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2001.
- [16] أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ترجمة الخور يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 1 2004.
- [17] أوغسطين: مدينة الله، ج1، الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 2 2007.
- [18] أوغسطين: مدينة الله، ج2، الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 2 2007.
- [19] أوغسطين: مدينة الله، ج3، الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 2 2007.
- [20] إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1 1952.
- [21] توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، ج1، الفصل السادس، المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، د ط، 1882.
- [22] توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، ج2، الفصل السادس، المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، د ط، 1882.
- [23] توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، ج3، الفصل السادس، المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، د ط، 1882.

- [24] توماس هوبز: الليفيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، بشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، د ط، 2011.
- [25] جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، ط 1 1972.
- [26] جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتير، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2012.
- [27] جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة نوقان قرقوط، دار القلم، بيروت لبنان.
- [28] جون لوك: الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د ط، د س.
- [29] جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1 1988.
- [30] جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، د ط، 1959، ص 140.
- [31] كانط ايمانويل: نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت لبنان، ط 1 1985.
- [32] ماركوس أورليوس: التأملات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 2010.
- [33] ماكس هورك هايمر وثيردور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة جورج كنتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، د ط، 2006.
- [34] مونتسكيو شارل: روح الشرائع، ج 1، ترجمة عادل زعيتير، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، د ط، 1953، الباب الأول، الفصل الثاني.



- [35] هابرماس يورغان: القول الفلسفي للحدائثة، ترجمة فاطمة ألبوشى، منشورات وزارة الثقافة دمشق سوريا، (د ط) 1995.
- [36] هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.
- [37] ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1 سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت، د ط، 2011.
- [38] ويل كيمليكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير كشو، المركز الوطني للترجمة، تونس ط1 2010.
- [39] يورغان هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 2010.
- [40] يورغان هابرماس: التقنية والعلم والإيديولوجيا، ترجمة حسن مصدق، منشورات الجمل، ألمانيا (د ط) 2001.
- [41] يورغان هابرماس: الحدائثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كنتورة، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ط1 2002.
- [42] يورغان هابرماس، جوزيف راستعيتير: جدلية العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، درا جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان (د ط) 2013.

## قائمة المراجع:

- [1] إبراهيم موسى: معالم الفكر السياسي في العصر الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 1994.
- [2] أبو الزهراء: دروس الحجاج الفلسفي، مجلة الشبكة التربوية الشاملة فيلر مرتيل الإلكترونية، د ط، 2008.
- [3] أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، قاريونس، بنغازي ليبيا، د ط، 1995.
- [4] أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، د ط، 1995.
- [5] إحسان عبد الهادي النائب: توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، ط1 2012.
- [6] أحمد الميناوي: جمهورية أفلاطون، مطبعة دار الكتاب العربي، حلب سوريا، ط1 2010.
- [7] أحمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت لبنان، ط1 2014.
- [8] أحمد داود أوغلو: الفلسفة السياسية هذا هو الإسلام، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط1 2002.
- [9] أحمد عبد الكريم: بحوث في تاريخ النظرية السياسية، قسم البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د ط، 1972.
- [10] أحمد واعظي: نظريات العدالة دراسة ونقد، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة للتمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1 2017، ص 212.
- [11] أحمد وهبان: الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية مصر، ط1 2001.

- [12] أرنست باكر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة سجل المغرب، القاهرة، د ط، 1966.
- [13] إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 2001.
- [14] إسماعيل صبري عبد الله: "الكوكبة" الرأسمالية في مرحلة ما بعد الإمبريالية في كتاب العرب وتحديات النظام العالمي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 16 مركز دراسات الوحدة العربية.
- [15] ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون: ترجمة الحميد أبو البخا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د ط، 2001.
- [16] ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د ط، 2001.
- [17] أمار تياسن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- [18] أمار تياسن سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم وناشرون، بيروت لبنان، ط 1 2010.
- [19] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، ط 3 1996.
- [20] إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2001.
- [21] إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3 2007.
- [22] إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع الأزهر، مصر، ط 1 1985.

- [23] إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيكلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1  
1984.
- [24] أميرة حلمي مطر: أفلاطون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د ط، د س.
- [25] أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف،  
القاهرة مصر، ط5 1995.
- [26] أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د ط، د س.
- [27] أنابيل موني، بيتسي ايفانز: العولمة المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي،  
الشبكة العربية، بيروت لبنان، ط1 2019.
- [28] أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت  
لبنان، ط2 2017.
- [29] الانتصار عبد المجيد: التربية على حقوق الإنسان بيداغوجيا / تربية / ثقافة،  
مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء المغرب، ط1 1998.
- [30] أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة،  
ترجمة محمد طلحة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة والنشر، القاهرة مصر،  
ط1 2015.
- [31] أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل، بيروت  
لبنان، ط1 1986.
- [32] أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان هوبز-لوك-مونتسكيو-روسو، مكتبة  
التنوير، بيروت لبنان، ط2 2017.
- [33] الأهواني أحمد فؤاد: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4، 1994.
- [34] أوتفريد هوفه: مواطن الاقتصاد، مواطن الدولة، المواطن العالمي الأخلاق السياسة  
في عصر العولمة، ترجمة عبد الحميد مرزوق، المركز القومي للترجمة، القاهرة،  
ط1 2010، ص 218.

- [35] باتريك سافيدان: الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى الحسوني.
- [36] برتران بادي: الدولتان الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجم نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1 1996.
- [37] برنار غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1 1982.
- [38] بلقيز عبد الله: في الديمقراطية والمجتمع المدني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1 2001.
- [39] بليامين عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، د ط 2007.
- [40] بول كنيدي: الإعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة نسيم واكيم بازجي، دار علاء الدين سوريا 2004.
- [41] التجاني عبد القادر حامد: مقدمة في الفلسفة السياسية، مركز ابن خلدون جامعة قطر، ط1 2019.
- [42] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1 1987.
- [43] جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق سوريا، ط1 2010.
- [44] جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق سوريا، ط1 2010.
- [45] جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط5 2006.

- [46] جان فرانسوا ماتيني: أفلاطون، ترجمة حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2012.
- [47] جان مارك فييري: فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2016.
- [48] جرار أماني غازي: المواطنة العالمية دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 2011، ص 126.
- [49] جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، د ط، 1999.
- [50] جميس جوردن فينليسون: يورغان هابر ماس، مقدمة قصيرة جدا، ترجم أحمد محمد الروبي، مؤسسة سنداوي للتعليم والثقافة القاهرة مصر، 2015.
- [51] جورج بلانديه: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المهري، مجد للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2007.
- [52] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج1، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1971.
- [53] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، د ط، د س.
- [54] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف مصر، ط4 1971 الكتاب الأول.
- [55] جورج كنتورة: السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 1987.
- [56] جوزيف ناي: العالم يتجه نحو العولمة، ترجمة محمد شريف الطرح، الرياض العبيكان 2002.
- [57] جوزيف ناي: العالم يتجه نحو العولمة، ترجمة محمد شريف الطرح، الرياض العبيكان 2002

- [58] جون إهرنبرغ: المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2008.
- [59] جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، ترجمة، ناجي الدرواشة، ط1 2010، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق سوريا.
- [60] جون فرانسوا ماتي: أفلاطون، ترجمة حبيب نصر الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2012.
- [61] جيمس أور: تحليل كتاب الجمهورية لأفلاطون، ترجمة هنادي مزبودي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 2017.
- [62] جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1 1991.
- [63] حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب المدينة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، ط1 1995.
- [64] حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1 2010.
- [65] حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 1987، ص97.
- [66] حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 1966.
- [67] حسن مصدق: يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي الغربي الدار البيضاء المغرب ط1 2005.
- [68] حسين فوزي البخار: الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، د ط، د س.





- [80] روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة عباس مظفر، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت د ط، 2005.
- [81] رينشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، ترجمة عباس عباس، منشورات وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، 2009.
- [82] ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط 1 2008.
- [83] الزاوي بغوره: الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط 1 2012.
- [84] زكريا إبراهيم: عبقریات فلسفة هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د ط، 1970.
- [85] زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، د ط، 1936.
- [86] زهير المدني: المدينة الكونية في فلسفة كانط سياسة المعمورة، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس تونس، ط 1 2011.
- [87] زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند أوغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 1992.
- [88] سعد جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، ط 1 2000.
- [89] سمير بلكفیف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، الرباط، ط 1 2011.
- [90] سوزان مولر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2009.
- [91] السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت لبنان، ط 1 2014.

- [92] سيدي محمد ولد ديب: الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1 2010.
- [93] سيف الهمري: المواطنة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان الأردن، د ط 2008.
- [94] شرف الدين بن دوية: المواطنة مفهومها جذورها التاريخية وفلسفتها السياسية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت لبنان، ط 1 2019.
- [95] شروق بنت عبد العزيز الخليف، محمد بن خليفة إسماعيل: المواطنة وتعزيز العمل التطوعي، مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الرياض السعودية، ط 1 2013.
- [96] صاحب الربيعي: رؤية الفلاسفة في الدولة والمجتمع، صفحات للدراسة والنشر، سوريا دمشق، ط 1 2007.
- [97] صاحب جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، منشورات دار النخلة، طرابلس الجماهيرية العظمى، ط 1 1997.
- [98] صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجاً، ترجمة فاضل جكتر، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت لبنان، ط 1 2015.
- [99] الطاهر بن قيزة: مجتمع المعرفة والمواطنة: منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان، ط 1 2017.
- [100] عادل البلوني: النظرية السياسية لهابر ماس الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب ط 1 2014.
- [101] عامر عبد الزيد الوائلي وآخرون: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 2015.

- [102] عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي إفريقيا الشرق الدار البيضاء، د ط 2010.
- [103] عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط 1 2009.
- [104] عبد الحق منصف: الحق في الحرية ومشروعية السلطة لدى كانط، تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط 1 2007.
- [105] عبد الرحمن بدوي: فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان الأردن، ط 1 1996.
- [106] عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار الروافد الشفافية، بيروت لبنان، ط 1 2015.
- [107] عبد العال عبد الرحمن عبد العال: دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء، الإسكندرية، د ط، 2003.
- [108] عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغان هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1 2011.
- [109] عبد القادر حامد التجاني: مقدمة في الفلسفة السياسية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ط 1 2019.
- [110] عبد اللطيف عادل: بلاغة الاقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، ط 1 2013.
- [111] عبد اللطيف كمال: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، ط 1 الرباط المغرب، ط 1 2012.
- [112] عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي الغربي، دار البيضاء المغرب، ط 1 2014.
- [113] عبد الله بلعزيز: الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط 1 2008.

- [114] عبير بيرني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت ط1 2012.
- [115] عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، ترجمة علي المنوفي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر، ط1 2015.
- [116] عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، د ط.
- [117] عزمي بشارة: المجتمع المدني، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط6 2012.
- [118] عصام تليمة: الخوف من حكم الإسلاميين عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 2013.
- [119] عطاء الله قنار وآخرون: الوطن العربي والتحويلات الديمقراطية، منشورات مركز الحكمة، العدد الأول 2012.
- [120] علاء الدين عبد الرزاق حبكو: المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، جامعة التنمية البشرية، كردستان العراق، د ط، دس.
- [121] علي عبود المحداوي: الإشكالية السياسية للحدثة، دار الأمان الرباط ط1 2011.
- [122] علي خليفة الكواري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1 2001.
- [123] علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت لبنان، ط1، 1983.
- [124] علي زيغور: الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصر النهضة والإصلاح، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1998.
- [125] علي عبد الواحد الوافي: المدينة الفاضلة عند الفارابي، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د ط، دس.

- [126] علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط 1 2015.
- [127] علي محمد الصلابي: المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، دار النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2014.
- [128] علي محمد الصلابي: الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 1 2014.
- [129] علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكيمة، ط 1 2013.
- [130] علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكيمة، ط 1 2013.
- [131] عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط 2 2006.
- [132] فارح مسرحي: المواطنة والألسنة: منشورات الوطن، العلمة، سطيف، د ط 2017.
- [133] فاروق أحمد سوقي: مقومات المجتمع المسلم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د ط 1998.
- [134] فايد دياب: المواطنة والعولمة سؤال الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات الحقوق، مصر ط 1 2007.
- [135] فرانسوا شتاليه وجماعة من المؤلفين: معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1 1997.
- [136] فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1 2007.
- [137] فليب بروطون: الحجاج في التواصل، ترجمة محمد ميشال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1 2013.

- [138] فوزي سامح: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، مصر، ط1، 2007.
- [139] قربان ملحم: الحقوق الإنسانية فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 1989.
- [140] كريستيان دولا كامباني: الفلسفة السياسية اليوم، أفكار، مجادلات، رهانات، ترجمة نبيل سعد، العين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1 2003.
- [141] كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دار الأمان، الرباط (د ط) 2010.
- [142] لوي ألتوسير: مونتسكيو السياسية والتاريخ، ترجمة نادر ذكري، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2006.
- [143] لؤي صافي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، دار المجتمع المدني والدستور، برلين ألمانيا، ط1 2002.
- [144] ليلة علي: المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 2013.
- [145] ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديديس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2005.
- [146] المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته هيئة الأمم المتحدة في 28 ديسمبر 1948.
- [147] ماريا لويزا برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ط، 1997.
- [148] المبارك نظام الإسلام: الحكم والدولة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة أحكام الهجرة من دار الإسلام إلى دار الحرب، مج 13، 2005.

- [149] مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، ط1 1985، بيروت لبنان.
- [150] مجموعة من المؤلفين: الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ط1 2016.
- [151] المحداوي علي عبود: الاشكالية السياسية للحدثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هبرماس نموذجاً، منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط المغرب، ط1 2001.
- [152] محمد الجبر: الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجاً، دار دمشق سوريا، ط1 1994.
- [153] محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، د ط، 1993.
- [154] محمد الخطب: الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1 1999.
- [155] محمد بن السعد الدكان: تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، مركز غاء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1 2012.
- [156] محمد تحزيمة: المواطنة عند جان جاك روسو، مجلة عالم الفكر مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 170، أكتوبر/ديسمبر، 2016.
- [157] محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ط1 1997.
- [158] محمد عابد الجابري: مسألة الهوية " العروبة الإسلام والغرب " مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط4 2012.
- [159] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 228 فيفري 1998.

- [160] محمد عبد المعز نصر: الفلسفة السياسية عند الألماني الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1982.
- [161] محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1 2014.
- [162] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار إفريقيا الشرق، المغرب ط2 1998.
- [163] محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1 2010.
- [164] محمود الخالدي: الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، د ط، د س.
- [165] محمود سيد أحمد: دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 1988.
- [166] محمود كيشانة: المجتمع المدني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، ط1 2017.
- [167] مراد هبة: قصة الديالكتيك، دار العالم الثالث، د ط، 1997.
- [168] مسلم: صحيح مسلم، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ج4، حديث 2586.
- [169] مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، القاهرة مصر، ط1 2009.
- [170] مصطفى حسن النشار: المدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار الميسرة، عمان الأردن، ط1 2012.
- [171] مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط2 1992.
- [172] مليكة بن دودة: فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، ط1 2015.



- [173] منصور زوي المطيري: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط 1413 هـ / 1991 م.
- [174] مور بيير فرانسوا: هوبز فلسفة، علم، دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 1993.
- [175] ميشو أيف: ما المجتمع ج3، المشروع الأعلى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1 2005.
- [176] ناصر إبراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان الأردن، ط 1 2002.
- [177] نبيل صمويل، هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، مكتبة الأكاديمية، القاهرة مصر، د ط، 2008.
- [178] نسرین عبد الحمید نبیه: مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، د ط 2008.
- [179] هيربرت ماركيز: العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط 1 1970.
- [180] وولف فرانسيس: أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت لبنان، ط 1 1994.
- [181] ويل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط 6 1988.
- [182] ويل وايريل ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الباب التاسع والعشرون الفصل الثالث، بيروت لبنان، د ط، دس.
- [183] يسار أحمد: مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة مداد الآداب، العدد الخامس، الجامعة العراقية.
- [184] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، د ط، 2012.

## قائمة الموسوعات والمجلات:

- [1] أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكر ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت ط1، 1990.
- [2] أحمد سيعفان: قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان، ط1 2004.
- [3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1982.
- [4] رقية أغيفة: التربية على حقوق الإنسان بين المرجعية والتوثيق، مجلة عالم التربية د ط، دس.
- [5] عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1984.
- [6] عبد السلام موكيل: المواطنة وسياق الدولة والهوية: مجلة تاريخ العلوم، العدد الأول، جامعة وهران.
- [7] عبد الوهاب الكيلاني: موسوعة السياسية، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1995.
- [8] محمد الهاشمي: مفهوم العدالة عند جون راولز، مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، إصدار 2008.
- [9] محمد جنجار: من هو جون راولز: مقدمات، المجلة المغربية للكتاب عدد 20 تاريخ الإصدار 2000.
- [10] محمد عاطف غيث وآخرون: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د ط 2006.
- [11] محمد منير حجاب: المعجم الإعلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، ط1 2004.

[12] محمود الخالدي: الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، د ط، د س.

[13] ميشيل مان: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهواري وسعيد عبد العزيز مصلوم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط 1 1999.

## قائمة الرسائل الجامعية والمقالات:

- [1] أحمد كرومي: مقال بعنوان الحداثة والمواطنة والحقل الفقهي (عناصر من أجل مقارنة إشكالية)، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية العدد 11، 2000 وهران.
- [2] بلخنافي جوهر: " مقال بعنوان " أثر الفلسفة الرواقية في الفكر السياسي المسيحي توما الإكويني نموذجا، مجلة حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 9، ديسمبر 2014.
- [3] بوكار صالح، إيطيقا المواطنة في فلسفة أرسطو لطالب مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير نوقشت بتاريخ 2011-2012، جامعة وهران، قسم الفلسفة.
- [4] حليلو نبيل: مقال بعنوان: دور الاسرة في ترسيخ قيم لمواطنة، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة ورقلة، العدد 11، جوان 2013.
- [5] خالدي محمد: تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، نوقشت بتاريخ: 2015/2016، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان.
- [6] درغال نعيم: تمثلات المواطنة لدى الشباب الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، نوقشت بتاريخ: 2016/2017.
- [7] دليلة جبار: طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، جامعة الجزائر 2003، 2004.
- [8] رنا صبحي سعيد عثمان: أحكام الجنسية والمواطنة من منظور إسلامي، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، نوقشت بتاريخ 2011/05/25.

- [9] سمير جواق: مقال بعنوان هابرماس وسؤال المواطنة ما بعد القومية، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية مجلد 11 عدد 3 جوان 2019.
- [10] عامر ثلجة: المواطنة في الفكر الغربي الحديث، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران.
- [11] العيادي صونية: مقال بعنوان " المجتمع المدني . المواطنة والديمقراطية جدلية المفهوم والممارسة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الثاني والثالث، جانفي . جوان 2008.
- [12] قدرى فضل كسبة: منظمات المجتمع المدني ودورها في تعزيز مفهوم المواطنة في فلسطين، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين.
- [13] نعمون مسعود: مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان: التأسيس الفلسفي في فكرة حقوق الإنسان عند روسو نوقشت بتاريخ 2008.

- [1] « Ce concept d'une nationalité communicationnelle est chargé de connotations qui remontent, en dernière instance, à l'expérience centrale de la force propre au discours argumenté, les différents interlocuteurs dépassent la subjectivité initiale de leurs conceptions et, grâce à la communauté de leurs convictions rationnellement motivées s'assurent en même temps de l'intersubjectivité de leur vie » Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales autres essais traduit de Lallemand Rainer Rochlitz, Paris France quadrige 2005 / PUF.
- [2] Aristote : Ethique à Eudémus, Introduction, Traduction, Note et indices par : Vainisy Decarie 3<sup>ème</sup> ed. Jivrm, Paris et PUM. Montréal 1971.
- [3] Benda, Julien : Kant, les classiques de la liberté, Paris : les trois collines, 1948.
- [4] Claude Henry du Bord : le grand livre de la philosophie groupe Eyrolles 61 bd saint-germain 75240, Paris. 2016 Paris.
- [5] David Bolduc et Antoine Ayoub Green : LA Mondialisation et ses effets revus de la littérature, Edition 2000, Québec Canada
- [6] Dominique Schnapper, 'qu'est-ce que la citoyenneté ?' Edition Gallimard 2000.
- [7] Faulks K: Citizenship. Routledge, London 2000.
- [8] Hobbes Thomas : le Léviathan, 1651, traduit par : François Tricaud, Edition : Siry, 1971.
- [9] Ivan Luand: the globalization politics the changed focus of political action in the modern world, Harlow, Essex, Basingstoke, Hachette, Macmillan.
- [10] J.J ROUSSEAU : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Gallimard. 1965.

- [11] J.J ROUSSEOU : Emil, Tome 2, Librairie Lorraine, Paris, 1972.
- [12] Jean prene Du Bois ; Démocratie et citoyenneté dans refonder la citoyenneté, Editions, le Bord de Léou B ordeaux 2003.
- [13] John Rawls : La Justice comme Equité Une reformulation De la théorie de la Justice Trad Bertrand Guillaume, Ed, la Découverte 2003.
- [14] John Rawls ‘Théorie de la Justice ‘Trad. Catherine Audart ed Du Seuil ‘1997.
- [15] KANT Emmanuel : Idée d’une histoire universelle qu’est-ce que les lumières, Texte intégral. Notes et Commentaires de n. Boroquin et j.Laffitte, paris, Edition Nathan, 1981.
- [16] KANT Emmanuel : Métaphysique des mœurs, 1 ère partie, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, trad. A, Philonenko (Paris ; J.vrin, 1971).
- [17] LOCKE JOUN : second essai sur le gouvernement civil, 1690, chap : Hobbes, thomas 08, ed : Garnier Flammarion.
- [18] Saint thomas d’Aquin : de regimine principin 1 buch kapitel deutsh uder die herschaft der furstagat, 5 In : puttmann,
- [19] Samuel Enock stumph: philosophy, history and problems, 3rd edition MC Grav Company, 1973.
- [20] Serge Berstein : Démocraties régimes autoritaires totalitarismes au Siècle Hachette édition, Paris 1998.
- [21] Thomas Hobbes : éléments philosophiques de la citoyenneté que les fondements de la civile sont découverts Amsterdam de l’imprimerie de l’imprimerie de Lean blaev.
- [22] Thomas Hobbes : Lévitant, Original de Philippe Foliot produit en version numérique 2002 chapitres xxx.
- [23] TOUCHARD JEAN : Histoire des idées politiques, presses universitaires de France, MAI 1959, 7 Edition 1983, paris,

## ملخص:

يعد مفهوم المواطنة من أبرز المواضيع التي شغلت آراء الكثير من الفلاسفة والمفكرين وحتى القديسين على مر التاريخ الإنساني بصفة عامة والفكر الفلسفي السياسي بصفة خاصة، فالمواطنة كموضوع ومفهوم لا يمكن حصرها في الجانب التعريفي فقط، بل في الأسس والقيم التي يقوم عليها، والتي حاول كل فيلسوف التأكيد عليها من منظوره الخاص، فالمرحلة اليونانية حصرت مفهوم المواطنة في المشاركة السياسية وهذه الصفة كانت مقتصرة على المواطن اليوناني فقط دون غيره من الأفراد، لكن هذا المفهوم عرف نوع من التوسع والإستقلالية مع ظهور الإمبراطورية الرومانية والدين المسيحي والإسلامي، حيث عرفت بالمواطنة العالمية والذي عرف مشاركة فئة كبيرة من المجتمع خاصة العبيد، إلا أن هذا المفهوم لم يعرف الإستقرار خاصة مع تفكك الإمبراطورية وظهور ما يعرف بالدولة، حيث تأسس مفهوم المواطنة علي فكرة الحرية والعدالة والحقوق والواجبات وغيرها، إلا أن حقيقة المواطنة لم تكتمل مع العصر الحديث حيث عرف نوع من التعصب والعنصرية خاصة الأحداث التي عرفها العالم مثل العولمة، الهجرة والتنوع اللغوي والثقافي، والحروب الأهلية والتغيرات المناخية وغيرها كل هذه المعطيات ساهمت في ضرورة بلورة مفهوم جديد يتماشى مع هذه التغيرات عرف بإسم مواطنة متعددة الثقافات.

## Résumé :

Le concept de citoyenneté est l'un des sujets les plus importants qui ont occupé les points de vue de nombreux philosophes, pensée politique philosophe a tenté de la confirmer de son propre point de vue, La période grecque limitait le concept de citoyen grec uniquement, sans aucun autre individu, mais ce concept a connu une sorte d'expansion et d'indépendance avec l'émergence de l'empire romain et de la religion chrétienne et islamique, ou il était connu sous le nom de citoyenneté mondiale, qui définissait la participation d'un grand groupe de la société, surtout des esclaves, mais ce concept n'a pas avec la désintégration de l'empire et l'émergence de ce qu'on appelle l'état là où le concept de citoyenneté était fondé sur l'idée de liberté, de justice, de droits, de devoirs et autres, mais la réalité de la citoyenneté n'était pas complète avec l'ère moderne, ou une sorte d'intolérance et de racisme était connue, en particulier les événements que le monde connu comme la mondialisation, les migrations, la diversité linguistique et culturelle, les guerres civiles, les changements climatiques et autres. Toutes ces données ont contribué à la nécessité de former un nouveau concept en relation avec ces changements connu sous le nom de citoyenneté multiculturelle.

## Abstract:

The concept of citizenship is one of the most prominent topics that occupied the views of many philosophers, thinkers and even saints throughout Islamic history in general and philosophical thought in particular. Citizenship as a subject and as a concept cannot be limited to the defining aspect only, but to the foundations and values on which it is based and which each philosopher tried to emphasize from his own perspective. The Greek stage confined the concept of citizenship to political participation, and this characteristic was limited to the Greek citizen only, without other individuals. But this concept knew a kind of expansion and independence with the emergence of the Roman Empire and the Christian and Islamic religion, it was known as global citizenship, which defined the participation of a large group of society, especially slaves, but this concept did not know stability, especially with the disintegration of the empire and the emergence of what is known as the state. Where the concept of citizenship was founded on the idea of freedom, justice, rights, duties and others, but the reality of citizenship was not complete with the modern era, where a kind of intolerance and racism was known, especially the events that the world has known such as globalization, migration, linguistic and cultural diversity, civil wars, climate changes and others. All these data contributed to the formation of a new concept that keep up with these changes known as multicultural citizenship.