



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة مقدمة
لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

المواطنة في الفكر السياسي من التراث إلى الفكر المعاصر

من إعداد الطالب:

معمر جلول خدة

إشراف:

أ. د. عبد الحكيم صايم

تشكيل لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزواوي بوكردة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
عبد الحكيم صايم	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
ليلى بوسيف	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أحمد براهيم	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
ميلود بلعاليا دومه	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الشلف
عبد القادر عدالة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة معسكر

الموسم الجامعي: 2020 - 2021

الإهداء

إلى روح والدي الطاهرة رحمة الله عليه.

إلى أمي الغالية حفظها الله وأطال في عمرها.

إلى كل أفراد أسرتي.

إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد.

...إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل.

كلمة شكر

أُتقدم بخالص الشكر والتقدير والاحترام إلى أستاذي الفاضل الدكتور: صايم
عبد الحكيم الذي شرفنا بالإشراف على هذه الأطروحة، وعلى ما بذله من جهد وما
قدمه من ملاحظات وتوجيهات قيّمة في متابعته لإنجاز هذا البحث، ونتمنى أننا كنا
عند حسن ظنه.

مُقَلَّمَاتُ

مقدمة

تعتبر المواطنة* من أكثر المفاهيم والمصطلحات تداولاً في القاموس السياسي والحقوقى، كما على مستوى التداول اللساني اليومي، بحيث نشعر أن مختلف مجالات النشاط الإنساني تدور وجوداً وهدماً، وترتبط بشكل عضوي بمفهوم المواطنة، وتُعبّر في معناها العام عن تلك العلاقة التي تربط الفرد بالدولة من ناحية، والفرد وسائر المجتمع من ناحية أخرى؛ كما تُعبّر عن وعي الأفراد بحقوقهم وواجباتهم داخل المجتمع الذي ينتمون إليه وتعكس مدى إدراكهم كمواطنين لأدوارهم في مجابهة التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

ونظراً لأهميتها في ترقية مستوى الأفراد والمجتمعات، فقد اهتم الكثير من الفلاسفة والمفكرين وفقهاء السياسة قديماً وحديثاً بالبحث فيها - سواءً تعلق الأمر بضبط مفهومها وتحديد أبعادها وقيّمها، أو بكيفية تحقيقها أو تجسيدها-، وقد شهد هذا المفهوم تطوراً ملحوظاً عبر التاريخ، واكتسب أهمية كبرى خاصة منذ الثورة الفرنسية (1789) وما ترتب عنها من نتائج تمثلت في ظهور تشريعات جديدة خاصة بالدولة الحديثة مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن.

ولا نبالغ إذا قلنا بأن موضوع المواطنة أصبح في الفترة الراهنة من أكثر القضايا الفلسفية والسياسية والاجتماعية إثارة للنقاش والبحث والتحليل على الصعيدين الوطني والدولي، وبرزت أهميته على الخصوص بعد التحولات العالمية التي شهدتها القرن الماضي من سقوط للمعسكر الاشتراكي وانتشار للنظم الليبرالية، وكذا اتساع منظومة الحقوق والواجبات السياسية والاجتماعية والإنسانية، دون أن ننسى ظاهرة الإرهاب والهجرة غير الشرعية من بلد إلى بلد، ومن قارة إلى قارة أخرى. بل إنّ البحث في مفهوم المواطنة يزداد أهمية في وقتنا الراهن انطلاقاً من محاولة الغرب فرض المفهوم بشكل لا يتماشى وخصوصيات المجتمعات الأخرى، وفلسفتها واقتصادها في إطار ما يسمى بالعولمة التي تدعو إلى مواطنة كونية تتجاوز الخصوصيات الثقافية بين المجتمعات والحضارات المعاصرة.

وقد ربط بعض الباحثين الأكاديميين تزايد الاهتمام بمسألة المواطنة بظهور المشكلات العرقية والدينية في أقطار كثيرة من العالم، وتفجر العنف؛ بل الإبادة الدموية ليس فقط في بلدان لم تنتشر فيها الحداثة من بلدان العالم الثالث، بل أيضاً في قلب العالم الغربي أو على يد قواه الكبرى كإبادة الصرب للمسلمين، والإبادة الأمريكية للعراقيين ولأفغان خلال احتلالها.

* يُشير مفهوم المواطنة في أبسط معانيه إلى معادلة الحقوق والواجبات. أنظر ملحق البحث، ص 288 وما بعدها.

مقدمة

وتأتي أهمية البحث في مفهوم المواطنة في الفترة المعاصرة من وجهة نظرنا إلى ملامسة الإشكالية المطروحة لواقع الإنسان المعاصر، إن لم نقل بأنها من أعقد مشاكله على الإطلاق، لأنّ مفهوم المواطنة وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كحقوق الإنسان أصبحت نهياً لممارسات سياسية مأزومة أفرغتها من حقيقتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن القول أنّ الحاجة الماسة بين شعوب وحكومات العالم الثالث التي تعاني معظم دوله من أزمة تطبيق الديمقراطية إلى نشر ثقافة احترام الحاكم للمحكوم بوصف ذلك الأخير وفق النظام الديمقراطي هو الحاكم الحقيقي، وهو الذي يختار من ينوب عنه في الحكم، وهي الثقافة التي نعاني من عدم تطبيقها بالقدر الكافي بين المواطنين - حكاما ومحكومين - في عالمنا العربي والإسلامي، بحيث تعد أيّ محاولة للتعبير عن الرأي والقناعات الشخصية هي محاولة لزعزعة السلم الاجتماعي والخروج عن الدولة وتطاول على الحكام، ويرجع ذلك إلى انتشار فكرة الحاكم والرعية التي لا تزال تسيطر على العقل الباطن العربي حتى يومنا هذا. ولن يكون من الصعب إدراك مدى أهمية مفهوم المواطنة إذا عدنا إلى الواقع الدموي الذي عاشته وما تزال تعيشه بعض الدول العربية، على غرار ما حدث في تونس، مصر، سوريا، ليبيا، واليمن، وقبلهم العشرية السوداء في الجزائر. فسؤال المواطنة في العالم بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة هو السؤال المنشود اليوم بالبحاح.

كل هذه التحولات جعلت من مفهوم المواطنة في السنوات الأخيرة أحد أبرز المفاهيم تداولاً وفي كل المجالات؛ ونحن إذ نتخذ من هذا المفهوم موضوعاً للبحث والدراسة، فإنما نستهدف رصد أهم المرجعيات الفكرية والفلسفية والقانونية التي ساهمت في التأسيس النظري للمواطنة انطلاقاً من الفكر السياسي الشرقي القديم (حضارات الشرق الأدنى والأقصى) والفكر الفلسفي السياسي اليوناني والروماني، وكذا الوسيط عند المسيحيين والمسلمين، وصولاً عند مساهمة فلاسفة السياسة في العصر الحديث، وخاصة فلاسفة الأنوار الذين طرحوا مفهوماً للمواطنة يقوم على العقد الاجتماعي ما بين الأفراد والدولة، وساهموا إلى حد كبير في تطويره وبلورته، دون أن ننسى مساهمة بعض المفكرين العرب من خلال خطاباتهم التنويرية، وصولاً عند مساهمة الفلاسفة السياسيين المعاصرين الغربيين والمفكرين العرب والمسلمين على السواء.

وما دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع هو رغبتنا في اقتحام موضوع فلسفي راهني، وذلك باقتراح وتشجيع من أستاذنا الفاضل "صايم عبد الحكيم"، إذ تأكدنا بعد الاطلاع الأولي على بعض الأبحاث في الفلسفة السياسية بصفة عامة، وفي المواطنة بصفة خاصة مدى أهمية هذا الموضوع ومكانته المميّزة في

مقدمة

التأسيس لمجتمع يسوده بين أفرادها ثقافة الحوار والتسامح والعيش المشترك، وخاصة حاجة مجتمعاتنا العربية والإسلامية لمثل هذا المفهوم.

ولأنّ المواطنة مفهوم قانوني يرتبط بالمواطن ككائن اجتماعي له حقوق وعليه واجبات، ومن جهة أخرى مفهوم تاريخي متحول له جذوره التاريخية والاجتماعية الغربية، فإننا حاولنا أن لا نقف عند مجرد تحديد مفهومه، بل كان هدفنا الرئيس متمثلاً في تحليل المفهوم في تطوره وسماته ككائن حي له ماضٍ وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور ويتراجع ويتقدم ويضعف، بل ويتداخل مع مفاهيم أخرى، وهذه هي إذن إحدى مهام البحث الأساسية، ومن أجل ذلك وجب علينا أن لا تقتصر على عصر محدد ولا نتوقف عند فترة معينة، بل إنه من الضروري العودة إلى الماضي لمعرفة الخلفية التاريخية في إطار علم تاريخ الأفكار، والتقدم إلى الأمام لمعرفة ما آل إليه المفهوم.

كما سعينا من خلال هذا البحث إلى التأسيس لمفهوم المواطنة والانتماء في الفكر الإسلامي لتفنيده دعوى بعض المستشرقين وبعض المفكرين العرب، وهي الدعوى القائلة بأن مفهوم المواطنة لا علاقة له بالإسلام، ولم يوجد لا على مستوى الفكر ولا الممارسة في المجتمعات الإسلامية.

أما فيما يخص الدراسات السابقة التي أنجزت حول هذا الموضوع أو تقترب من موضوع بحثنا، فإننا عثرنا على دراسات وأبحاث أكاديمية باللغتين العربية والأجنبية، وفي تخصصات مختلفة، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على قيمة وأهمية موضوع البحث الذي حظي باهتمام كبير من طرف العديد من الدارسين والباحثين الأكاديميين ولا يزال البحث فيه متواصلاً كذلك من خلال عقد الملتقيات والمؤتمرات الدولية والوطنية.

ومن بين الدراسات المعاصرة التي أثارت انتباهنا حول موضوع المواطنة تلك الدراسة الأكاديمية التي أنجزها الباحث الفرنسي "ألكسندر ديبيريكس" Alexandre dupeyrix سنة 2005 تحت إشراف البروفيسور "جيرار رولي" Gérard RAULET بجامعة ليون 2 بعنوان: "مفهوم المواطنة عند هابرماس La " Conception de la citoyenneté chez Habermas، حيث قدم من خلالها دراسة تحليلية لمفهوم المواطنة عند هابرماس في علاقته وتداخله بمجموعة من المفاهيم الفلسفية والسياسية كإتيقا النقاش والمسؤولية والديمقراطية والحق والسيادة وغيرها. تمت مناقشتها سنة 2005. وهي منشورة الآن.

مقدمة

-الدراسة التي قدمها الباحث "عثمان بن صالح العامر" بعنوان "المواطنة في الفكر الغربي المعاصر «دراسة نقدية من منظور إسلامي» بقسم الدراسات الإسلامية، كلية المعلمين بحائل بالمملكة العربية السعودية. تناولت هذه الدراسة بالتحليل مفهوم المواطنة بجميع أبعاده ومضامينه السياسية والاجتماعية والثقافية، و ناقشت أبرز حقوق المواطنة التي تمخضت عن الفكر الغربي من خلال نظريات التنمية السياسية التي تعتبر الخلفية لمفهوم المواطنة؛ ونقد ذلك في ضوء ما يقدمه الإسلام باعتباره دين للإنسانية جمعاء، وليس للعرب فقط، خاصة فيما يتعلق بالحرية والمساواة، وتوصل الباحث من خلال دراسته هذه إلى مجموعة من النتائج أهمها: أنّ مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر يسعى لتحقيق المساواة والديمقراطية في المجتمعات البشرية متجاهلة خصوصيات الشعوب وإيديولوجياتهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية؛ أي أنّ مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر تحيط به العديد من الملاحظات التي تجعل منه مفهوماً في حاجة ماسة إلى مراجعة مدى صلاحيته للدول العربية. وفي الأخير أوصت الدراسة التي قدمها الباحث عثمان بن صالح العامر إلى رفض الاعتماد على أي مصدر خلاف التشريع الإسلامي لتحديد أبعاد حركة الإنسان المواطن والمجتمع والقيم والحقوق والواجبات.

- دراسة قدمها الباحث "ياسر حسن عبد التواب جابر" تحمل عنوان «المواطنة في الشريعة الإسلامية» - دراسة فقهية مقارنة-، وهي منشورة الآن، صدرت في طبعتها الأولى سنة 2010، عن دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر بالقاهرة. وقد اعتمد فيها على المنهج "التحليلي المقارن"، حيث قام برصد الأحكام المتعلقة بقضية الدراسة كما جاء في مصنفات الفقهاء على تنوع مذاهبهم، وقام بتحليلها ومقارنتها مع القانون المصري تارة والقانون الوضعي تارة أخرى، وحاول من خلال هذه الدراسة الرد على من يزعم من المفكرين الغربيين وبعض العرب المسلمين أنه لا وجود لمفهوم المواطنة في الأدبيات الإسلامية.

- دراسة بعنوان "المواطنة في الاجتهادات المعاصرة"، وهي دراسة تاريخية فقهية وقانونية قدمها الباحث "محمد أكيج" لنيل درجة الدكتوراه بكلية العلوم الإنسانية بالرباط، المملكة المغربية بإشراف الدكتور محمد المغراوي، ونوقشت بتاريخ: 11 أكتوبر 2013. غير منشورة.

-دراسة من إعداد الباحثة خضرة بن هنية، بعنوان: المواطنة في النظرية السياسية الإسلامية دراسة فكرية تأصيلية، وهي أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص: العقيدة،

مقدمة

إشراف الدكتور عمار مساعدي، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر 1، 2015، منشورة. وهي كما ترى الباحثة عبارة عن محاولة في البحث المنهجي الدقيق، لاكتشاف النظرية السياسية عامّة، وتأسيس مسألة المواطنة من منظورها الإسلامي. اعتمدت فيها منهجاً مركباً شمل المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي المقارن، إلى جانب المنهج التاريخي الوصفي.

- ودراسة أخرى قدمها الباحث الجزائري عمر بن دحمان بعنوان: «حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي» - دراسة تأصيلية تطبيقية، تخصص: الفقه وأصوله، إشراف محمد دباغ، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة وهران، نوقشت سنة 2012-2013. اعتمد فيها كما يقول على المنهج "الاستقرائي التحليلي" وذلك بجمع المعلومات والأحكام التي قيلت في المسألة ومناقشتها وتحليلها لمعرفة مدى انسجامها أو اصطدامها مع فكرة المواطنة.

وتوصل من خلال بحثه هذا إلى مجموعة من النتائج يمكن ذكر البعض منها وهي: أنّ وثيقة المدينة هي التطبيق النبوي لفكرة المواطنة وحقوقها؛ وهي الأجدر بالعودة إليها في بناء الدولة الإسلامية الحديثة (...). لأنها أقوى حجية، وأليق بكرامة الإنسان وحقوقه؛ وأنّ عقد الذمة القائم على شرعية الفتح والصلح قد زال بزوال من أبرمه، وحلّ محله عقد المواطنة القائم على شرعية التحرير، والمبني على دساتير تقر بالمساواة لكل المواطنين ولو اختلفت أديانهم، ليتعاونوا على بناء أوطانهم وليتعايشوا فيها معاً دون اضطراب أو احتراب؛ وأنّ الإسلام يكفل للمواطنين غير المسلمين كل صور البر والإحسان.

- كما يكفل الإسلام للمواطنين غير المسلمين كل حقوق المواطنة وأهمها: المساواة أمام القانون الإسلامي في المعاملات والحقوق والجنایات؛ وحق الاحتكام للقضاء الإسلامي؛ وحرية الاعتقاد والعبادة؛ وحرية الرأي والدعوة إلى عقائدهم في المجتمع الإسلامي في حدود أدب الحوار والمناظرة؛ وحق الضمان الاجتماعي من بيت المال اتفاقاً ومن بعض مصاريف الزكاة.

-دراسة قدّمها الباحث الجزائري خالد محمد لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان: «تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر»، إشراف أ.د. بلخضر مزور، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، نوقشت سنة 2015/2016، غير منشورة. وكان هدفه الرئيس من البحث محاولة تحليل مفهوم المواطنة من خلال تفسير مختلف تمثلات فئة المثقفين لأبعادها في الجزائر من قيم وممارسات وقوانين، في إطار البحث عن أهم المتغيرات التي تحدد تلك التمثلات والتي افترض أن تكون متعلقة

مقدمة

بالثقافة السياسية وطبيعة المجتمع والدولة، وذلك من خلال دراسة لعينة من الأساتذة الجامعيين، كل هذا من أجل إيجاد العلاقة بين النخبة المثقفة والمواطنة باعتبارها نتيجة من نتائج الحداثة الغربية داخل دول ذات تركيبة إلى حد بعيد تقليدية.

ولا ننكر أننا استأنسنا واستفدنا من هذه الدراسات، لأننا نشترك معها في مجال الاهتمام بمسألة المواطنة، إلا أنّ هذه الدراسات السابقة، وخاصة العربية منها على الرغم من كثرتها كانت في نظرنا تركز اهتمامها البحثي على الإطار الفكري والمفاهيمي، وتكتفي بالبحث في أصول مفهوم المواطنة في الفكر الغربي والمفاضلة بينه وبين الفكر العربي الإسلامي، على خلاف الدراسات الأجنبية التي تركز اهتمامها على الآليات الفعلية الهادفة إلى نشر وتنمية ثقافة المواطنة وزيادة الوعي بشروطها والحقوق والواجبات التي يحددها القانون ودور التربية والتعليم في دعمها أو تعزيزها. كما أنّ معظم هذه الدراسات قد تناولت مسألة المواطنة وحقوق المواطن من زاوية دينية، ولهذا فهي في نظرنا دراسات جزئية وناقصة ركزت على فترة من الفترات أو عصر من العصور، كما ركزت على بعض الشخصيات الفلسفية دون غيرها؛ كما لاحظنا أن معظم الدراسات التي أنجزت حول مفهوم المواطنة في حدود ما اطلعنا عليه تناولت مسألة المواطنة من زاوية قانونية أو اجتماعية أو دينية أو سياسية بحتة، وغاب فيها البعد الفلسفي، الأمر الذي دفعنا إلى القيام بهذه الدراسة الشاملة التي أردنا من خلالها التركيز على عرض وتحليل مفهوم المواطنة باعتبارها -جزءاً من إشكالية الفلسفة وسؤال المستقبل- عند الأقطاب البارزين في المشهد الفلسفي السياسي عبر مختلف العصور والمراحل بدءاً من الفكر الشرقي القديم، وصولاً إلى الفكر الفلسفي السياسي الحديث والمعاصر؛ وهذه الدراسة - في رأينا - ليست مجرد عرض تاريخي كرونولوجي لمفهوم المواطنة كما يبدو للقارئ منذ الوهلة الأولى، وإنما هي تحليل ومناقشة لهذا المفهوم عبر مراحل التاريخ المختلفة، كل ذلك من أجل الوقوف على مدلول المواطنة وأبعادها وقيّمها المتجددة، هذا من جهة ومن جهة أخرى نهدف من خلال هذه الدراسة إلى بيان كيفية تطور وتبلور مفهوم المواطنة وخاصة مع فلاسفة السياسة في العصر والحديث والمعاصر.

ومن هنا فإننا سطرنا كإشكالية مركزية لهذا البحث السؤال التالي: كيف تشكّلت وتبلورت فكرة المواطنة ضمن نصوص الفكر السياسي منذ مدونة حمو رابي إلى غاية الفكر السياسي الحديث والمعاصر؟ وبصيغة أخرى: كيف انتقلت فكرة المواطنة من مجرد إرهابات فكرية إلى أن أصبحت نظرية فلسفية ضمن المشهد الفكري السياسي خاصة مع ظهور الدولة الحديثة وفكرة المجتمع المدني؟

مقدمة

ولهذا فإنّ الإجابة عن هذه الإشكالات المركزية حسب خطتنا يتطلب المرور والإجابة أولاً عن المشكلات الجزئية أو الأسئلة الفرعية الكثيرة التي تتفرع عنه والتي يمكن صياغتها على النحو التالي:

- ما مفهوم المواطنة؟ وما هي أبعادها وقيّمها؟

- وما الفرق بين المواطنة والوطنية؟

- كيف تبلور مفهوم المواطنة وتطور عبر العصور؟

- وهل يوجد شكل من أشكال المواطنة بالمعنى الغربي الحديث في وصايا بتاح حوتب وتشريعات

حمو رابي وتعاليم كونفشيوس؟

- ما هي تجليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الحديث بشقيه الغربي والعربي؟

- وما هي أبرز الحقوق المرتبطة بمفهوم المواطنة في الفكر الغربي الحديث؟

- ما هو البعد الذي أخذ مفهوم المواطنة مع الفلاسفة السياسيين المعاصرين؟ وما هي الركائز

الأساسية التي يقوم عليها مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر؟

- ما هي رؤية الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين المعاصرين للأقليات غير المسلمة في المجتمع

الإسلامي؟ هل هم مواطنون مُساوون للمسلمين في الحقوق والواجبات مساواة كاملة، ويتمتعون بجميع

الحقوق التي يتمتع بها المسلمون كتولي المناصب السياسية والقضائية والدفاعية؛ ويتمتعون بحرية الرأي

والتعبير والمعتقد والعبادة؟ أم أن مساواتهم تخضع لقانون الأغلبية والأقلية المعمول بها في معظم دول العالم

التي ترجع الحكم إلى الأغلبية؟

وأخيراً كيف انتقلت المواطنة من المفهوم التقليدي المتمثل في تلك العلاقة بين الفرد والدولة المحلية

التي ينتمي إليها كما كان عند اليونان إلى المفهوم العالمي المعاصر؟

ولإلمام بهذا الموضوع من جوانبه المختلفة، فقد التزمنا بالقاعدة الابستمولوجية القائلة: «بأن طبيعة

الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج»، وعليه فإننا لم نكتف في هذا البحث بمنهج واحد بعينه، بل حاولنا

أن نوظف المنهج التاريخي لتتبع مسار تطور مفهوم المواطنة عبر مختلف الحقب، واعتمدنا في الوقت

نفسه على المنهج «التحليلي النقدي» الذي يتناسب في رأينا مع طبيعة موضوع البحث والإشكالية التي

مقدمة

يطرحها، ولأنّ الرؤية النقدية تساعد على تقييم هذا المفهوم بالصورة التي يمكن معها أن نتجنب السلبيات ونخرج بأكبر فائدة ممكنة من دراسته وتحليله، وهو الهدف المنشود من البحث.

ولا شك أنّ هذا البحث كغيره من الأبحاث الجامعية عامة والأبحاث الفلسفية خاصة واجهتنا في إنجازها صعوبات عدة، وتتمثل هذه الصعوبة أولاً في الموضوع في حد ذاته، لأنّ المواطنة مفهوم معقد يرتبط ويتشابك مع مفاهيم فلسفية وسياسية عديدة ومختلفة كالحداثة والديمقراطية والعدالة والهوية والعولمة وغيرها من المفاهيم، وهذه الأخيرة تؤثر في مفهوم سلبيًا وإيجابيًا، الأمر الذي يقتضي من الباحث في هكذا مفهوم الكثير من الجهد والوقت، والصعوبة الثانية تتمثل في سعة موضوع بحثنا، لأنه بحث مفتوح لم نركز في اختياره على نموذج معيّن نشغل عليه، وربما يكون ذلك مغامرة منا، لأنّ البحث في حد ذاته مغامرة تقتضي تحديات كبيرة.

وسعيًا منا لتحليل هذه الإشكالية والإجابة عن المشكلات الجزئية رسمنا خطة استهدفنا من ورائها الوقوف عند أهم المحطات التاريخية والتحوّلات السياسية والأحداث الاجتماعية التي ساهمت في تطور وبلورة مفهوم المواطنة في الفكر السياسي؛ حيث تمّ تقسيم هذا البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، إضافة إلى ملحق تضمن في الجزء الأول منه ثبت المفاهيم المحورية في البحث مثل مفهوم المواطنة وغيره من المفاهيم المجاورة له كالوطن والوطنية، وهذا من أجل فك الارتباط الحاصل بين هذه المفاهيم؛ وتضمن الجزء الثاني منه أهم الموثيق والمعاهدات مثل نص "وثيقة المدينة" وأيضًا إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (1789م)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م)، وأخيرًا البيان الإسلامي - العالمي لحقوق الإنسان (1981م)، وحاولنا من خلال هذه الخطة الالتزام قدر الإمكان مراعاة الترابط والتسلسل المنطقي والتوازن بين هذه العناصر، وذلك بتقسيم كل فصل إلى مبحثين، وكل مبحث إلى مطلبين أو ثلاث لا أكثر.

الفصل الأول: عنوانه بـ: "إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي القديم"، وحاولنا من خلاله البحث عن مدى مساهمة المفكرين السياسيين القدامى من مختلف الحضارات في التأسيس لمفهوم المواطنة وقيّمها؛ ولذلك قسمناه إلى مبحثين، تناولنا في المبحث الأول منه مسألة المواطنة في الفكر السياسي لحضارات الشرق القديم، بدءًا بالفكر السياسي البابلي، ثم المصري القديم أو الفرعوني، وأخيرًا الفكر الهندي والصيني.

وتطرقنا في المبحث الثاني إلى مسألة المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي اليوناني والروماني، ركزنا أولاً على تحليل وتوضيح مفهوم المواطنة في الفكر السياسي اليوناني من خلال قطبين بارزين في

التراث الفلسفي اليوناني وهما: أفلاطون وأرسطو، يقيناً منا بأنّ القراءة الواعية لنصوص مثل هؤلاء الفلاسفة الكبار هي المنبع الأساسي لتشكيل الوعي بأهم القضايا السياسية ولكيفية مواجهتها من أجل سعادة الإنسان ثم تطرقنا إلى نفس المسألة في الفكر الفلسفي السياسي الروماني بصفة عامة وعند "شيشرون" بصفة خاصة.

والفصل الثاني: كان بعنوان «ملاحح المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي الوسيط»، وقسمناه أيضاً إلى مبحثين، المبحث الأول حللنا من خلاله مفهوم المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي المسيحي، وذلك من خلال قطبين بارزين هما: القديس "سانت أوغسطين" و"توماس الإكويني". أما المبحث الثاني فخصصناه للحديث عن مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، وحاولنا في المطلب الأول التعرف على موقف المسلمين الأوائل من مسألة المواطنة من زاوية دينية بحتة معتمدين في ذلك على "صحيفة المدينة" باعتبارها كما يرى بعض الباحثين الأكاديميين أول دستور إسلامي مكتوب اعترف بحقوق المواطنة لجميع مكونات الدولة الإسلامية بغض النظر عن اختلاف معتقداتهم الدينية، وتطرقنا في المطلب الثاني إلى الفكر السياسي عند "أبو نصر الفارابي"، محاولين بذلك تقديم قراءة نقدية لفكره السياسي من جهة؛ والتعرف على وجهة نظره من مسألة المواطنة من جهة أخرى، وذلك بالرجوع إلى مؤلفاته السياسية على غرار كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" والسياسة المدنية.

الفصل الثالث: «تجليات المواطنة في الفكر السياسي الحديث» يُعتبر العصر الحديث من أهم المحطات التاريخية التي عرفت تطوراً مذهلاً لفكرة المواطنة وإرساءً لمبادئها، ويرجع ذلك إلى التحولات السياسية الكبرى التي شهدتها هذا العصر، والتي تمثلت في ظهور الدولة القومية والمشاركة السياسية وإرساء حكم القانون وإقامة دولة المؤسسات؛ ومن أجل ذلك تطرقنا في هذا الفصل إلى تحليل مسألة المواطنة من خلال نماذج بارزة في الفكر الفلسفي والسياسي الحديث بشقيه الغربي والعربي، نماذج تميّزت بأصالة إنتاجها وتأثيرها في المشهد الفلسفي، بل وقدمت مشاريع تتسم بالشمول والإبداع، ويشتمل هذا الفصل بدوره على مبحثين؛ ركزنا في المبحث الأول منه على تحليل ومناقشة فكرة المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث بدءاً من فلاسفة عصر النهضة واخترتنا صاحب كتاب "الأمير" «ميكافلي» نموذجاً لهذه المرحلة، باعتباره رائداً من رواد الفكر السياسي الغربي لهذا العصر، ومن أشهر من كتب عن أساليب الحكم وعن الوسائل التي تقوى بها الدول والسياسات التي تستطيع بها توسيع قوتها، والأخطاء التي تؤدي إلى انحلالها أو قلبها، وركزنا في المحطة الثانية، وهي مرحلة عصر الأنوار على بيان مساهمات فلاسفة العقد الاجتماعي (توماس هوبز، جون لوك، وجان جاك روسو و"كانط"، في تطوير فكرة المواطنة؛ وذلك باعتبارهم من المفكرين

مقدمة

الأوائل الذين تناولوا بنوع من الشمولية الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان، وبالحرية والمساواة والتسامح والسلطة ومصادر مشروعيتها.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه للحديث عن "المواطنة في الفكر السياسي العربي في عصر النهضة"، وحاولنا من خلاله الكشف عن رؤية بعض المفكرين العرب من مسألة الوطن والمواطنة على غرار "رفاعة رافع الطهطاوي" الذي يعتبر من أوائل المفكرين العرب من تناول بالمبحث الكثير من المسائل والقضايا السياسية وعلى رأسها مسألة الوطن والمواطنة وحقوق المواطن وواجباته من خلال مؤلفيه الشهيرين: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي تحدث فيه عن الدستور الفرنسي وعن ثورة عام 1834 على الملك شارل العاشر. وأيضا كتابه «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين».

كما تطرقنا أيضاً إلى الحديث عن الجهود الإصلاحية للمفكر والمصلح السياسي "خير الدين التونسي" الذي تناول في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» تطور أنظمة الحكم في مختلف الدول الأوروبية التي كانت أقوى الدول وأكثرها تقدماً وازدهاراً في عصره، وذلك بحكم أنّ جهودهما الإصلاحية أنتجت محاولات هامة في باب ترجمة وتمثّل بعض مفاهيم المُعتقد السياسي الليبرالي، وعملت على تكييفها مع متطلبات مشروع الإصلاح السياسي والنهضة في المجتمعات العربية خلال القرن التاسع عشر.

الفصل الرابع وعنوانه ب: إشكالية المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر: وكان الغرض

من هذا الفصل التعرف على المفهوم المعاصر للمواطنة، وكيفية انتقالها من المفهوم التقليدي والضيق الذي استمد جذوره من الفكر السياسي الإغريقي والروماني إلى المفهوم العالمي المعاصر الذي استند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وطروحات حقوق الإنسان.

وقسمنا هذا الفصل بدوره إلى مبحثين؛ المبحث الأول كان بعنوان: "إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر، حاولنا من خلاله الوقوف على جهود بعض المفكرين الغربيين في إعادة النظر في المفهوم التقليدي للمواطنة وبحثهم عن كيفية جعله أكثر انسجاماً مع مجتمعاتهم في ظل العولمة والتحوّلات السياسية والاجتماعية التي أدت إلى تقلص سيادة الدولة الوطنية وظهور ما يسمى بالمجتمع المدني العالمي، ولذلك اخترنا في هذا المبحث التركيز على تحليل ومناقشة رؤية قطبين بارزين في الفلسفة السياسية والأخلاقية الغربية المعاصرة من هذه المسألة، ألا وهما أولاً: الفيلسوف الأمريكي جون راولز من خلال "نظرية العدالة" Justice of Théorie، وثانياً: الفيلسوف الألماني ورغن هابرياس.

مقدمة

وأما المبحث الثاني من هذا الفصل كان بعنوان: "إشكالية المواطنة في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر"، حاولنا من خلاله أيضاً التعرف على موقف المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين باختلاف اتجاهاتهم من مسألة المواطنة وحقوق الإنسان باعتبار أن مثل هذه القضايا من المستجدات التي اقتحمت المجتمعات العربية والإسلامية، وأصبحت مثيرة للجدل، ويزعم بعض الباحثين أنها مفاهيم أنتجها الفكر الغربي ولا علاقة للإسلام بها سواء من حيث اللفظ أو المعنى. ولذلك اقتضت الضرورة المنهجية تقسيم هذا المبحث إلى ثلاث مطالب: تطرقنا في المطلب الأول لعرض وتحليل موقف الاتجاه الإسلامي المحافظ من مسألة المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي من خلال الرواد على غرار "حسن البنا" وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي، وفي المطلب الثاني حللنا موقف المفكرين الحدائين من مسألة المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع العربي الإسلامي، وركزنا تحديداً على وجهة نظر محمد عابد الجابري، أما المطلب الثالث والأخير فقد خصصناه لعرض وتحليل وجهة نظر المفكرين الإسلاميين الجُدد أو (الاتجاه التوفيقي) من مسألة المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمعات الإسلامية، واخترنا لذلك بيان مساهمة المفكر "محمد سليم العوا"، ومساهمة فهمي هويدي من خلال مؤلفه الأساسي في هذا المجال «مواطنون لا ذميون». وكذا الباحث الإسلامي محمد عمارة، وكان غرضنا من هذا كله وخاصة المطلب الأخير المساهمة في إزالة الغموض عن أوضاع غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية المنشودة، لتذليل العقبات أمام تطبيق الشريعة الإسلامية، ولرفع الحرج عن أنصار الحل الإسلامي في أسئلة عن السقف السياسي الذي يمكن أن يصله غير المسلم والمرأة في المجتمع الإسلامي.

الفصل الأول

إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي القديم

مدخل

المبحث الأول: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي لحضارات الشرق القديم

المطلب الأول: في الفكر السياسي البابلي

المطلب الثاني: في الفكر السياسي المصري القديم

المطلب الثالث: في الفكر السياسي الهندي الصيني القديم

المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي اليوناني والروماني

المطلب الأول: في الفكر السياسي اليوناني

المطلب الثاني: في الفكر السياسي الروماني

مدخل:

ليس من العدل إغفال دور الشعوب والحضارات القديمة في إثراء الفكر البشري في مجالاته المختلفة، وخاصة في المجال السياسي، إذ نجد أنهم قد مهدوا بمحاولاتهم الأولى لكل الحضارات اللاحقة، فلقد كانت «الأفكار السياسية عند الشعوب القديمة أمثال السومريين والبابليين والآشوريين والفينيقيين والفرعانية والصينيين والهنود والإغريق تمتزج بأساطير قديمة تتخذها هذه الشعوب مثلاً يمكن العثور على مفاهيمها في الحكم والسلطة والعدالة والدولة والحرب والسلام ضمن هذه الأساطير»⁽¹⁾. ومن هنا يتضح أنّ فكر الحضارات الشرقية القديمة قد امتزج بالأساطير والخرافات (الميتوس) Métos، حيث كانوا يعتقدون أنّ الحاكم مفوض من الآلهة، بمعنى خليفة الله في الأرض، وبالتالي لا قدرة للشعب في تنصيبه أو خلعها. ونتيجة لذلك يمكن القول أنّ مبدأ المواطنة قد اقترن بحركة نضال الإنسانية منذ العصور القديمة، ذلك أنّ تاريخ مبدأ المواطنة هو «تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، وقد كان ذلك قبل أن يستقر مصطلح المواطنة أو ما يقاربه من معانٍ في الأدبيات بزمن بعيد؛ لقد ناضل الإنسان من أجل إعادة الاعتراف بكيانه وبحقه في الطيبات ومشاركته في اتخاذ القرارات على الدوام. وتساعد ذلك النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وآشور وبابل، وحضارات الصين والهند وفارس، وحضارات الفينيقيين والكنعانيين، والإغريق والرومان»⁽²⁾. وهذا القول يدل دلالة واضحة على أنّ كلّ هذه الحضارات وما انبثق عنها من إيديولوجيات سياسية قد أسهمت بشكل أو بآخر في وضع أسس للحرية والمساواة تجاوزت إرادة الحكام فاتحة بذلك أفقا رحبة لسعي الإنسان لتأكيد فطرته وإثبات ذاته وحق المشاركة الفعّالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات»⁽³⁾. وعليه فإنّ التساؤل المطروح في بداية هذا الفصل هو: هل يمكن العثور على قيم المواطنة في الفكر السياسي القديم، وخاصة في الحضارات الشرقية القديمة على غرار الحضارة الفرعونية والبابلية والهندية والصينية؟

(1) - إبراهيم شمس الدين، ميكافيلي أمير فلسفة السياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 09.

(2) - الكواري علي خليفة، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001، ص 107.

(3) - عبد الحميد نبيه نسرين، مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، (د.ط)، 2008، ص، ص 239، 240.

المبحث الأول: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي للحضارات الشرقية القديمة

تؤكد الدراسات الاجتماعية والسياسية أنّ مفهوم المواطنة ليس من إفرازات العصر الحديث، ولا هو مرتبط حصراً بالدولة الوطن، وأنّ جذوره تمتد تاريخياً إلى عصر الإغريق أو ربما قبل هذا العصر بقرون، فالأولون لم يتركوا موضوعاً إلاّ وتطرقوا له، ولا فكرة إلاّ وتعمقوا في بحثها. وما الأفكار السياسية التي تزعم اليوم "ابتكارها" سوى إعادة تجديد لأفكار سبق للإنسانية أن عرفت في عصور سابقة (...). وكل ادعاء بالابتكار المطلق يعدّ باطلاً، وكل تجديد من غير عودة إلى الجذور يعد غير مؤسس، ذلك إنّ الفكر السياسي هو حلقات مترابطة بدأت قبل اليونان بقرون - في الحضارات الشرقية القديمة - واستمرت إلى ما بعد اليونان، وحتى اليوم في دورات مترابطة ومتكاملة ومصححة لبعضها البعض، ولا يمكن للباحث أو الطالب الادعاء بمركزية عصر على عصر ولا حقبة تاريخية على أخرى، بل هناك تطور مستمر للفكر الإنساني ومنه الفكر السياسي⁽¹⁾.

والمعروف أنّ الفكر السياسي في الحضارات الشرقية عرف عدة مفكرين بارزين على غرار بتاح حوتب المصري ووصاياه في الحكم والدولة، وحمو رابي البابلي وتشريعاته العسكرية والمدنية، الحكيم الصيني كونفوشيوس وأحكامه الأخلاقية، وبوذا الهندي وتقسيماته الطبقيّة للمجتمع ووصاياه في تربية الأطفال.

إنّ وجود أمثال هؤلاء المفكرين والحكماء القدماء هو الذي دفعنا إلى البحث والتنقيب عن مظاهر المواطنة وملامح حضورها أو غيابها في أقدم المجتمعات الإنسانية أو الحضارات الشرقية القديمة، رغمنا نعلم علم اليقين أننا سوف لن نجد في تراثها المكتوب أو الشفهي تصريحاً واضحاً بمفهوم المواطنة، إلاّ أننا سنحاول من خلال بحثنا هذا استشفاف الواقع وتحسس المقومات المختلفة للمواطنة، ذلك لأنّ استقراء تاريخ المجتمعات أو الحضارات القديمة أو حديثة يكشف عن مواطنة قاطنيتها من خلال أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلخ...

إنّ الحضارات الشرقية القديمة هي أولى التجمعات الإنسانية المنتظمة في أطر سياسية واجتماعية، لأنها « قامت بفضل وجود فكر لدى شعوب هذه الحضارات، وهذا المنطق يقتضي أيضاً وجود فكر سياسي

(1) -أنظر الافتتاحية التي وضعها سليم قلالة لكتاب حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص 05.

لدى شعوب هذه الحضارات»⁽¹⁾. يأتي هذا في معرض حديثنا بصورة شاملة عن حضارات الشرق الأدنى القديم وإنجازاته الإنسانية، أما إذا عدنا إلى مجال بحثنا والمتعلق بالمواطنة وأهم مقوماتها، فالصورة مختلفة تماماً، « إذ أنّ الديمقراطية بالمعنى الذي كان يقصده الإغريق (...) وبالتالي المعنى المتداول، لم تكن الصورة العامة في الحضارات الشرقية القديمة بصورة عامة وحضارات الشرق الأدنى على الخصوص»⁽²⁾، وللوقوف على حقيقة هذا الموقف اخترنا نموذجين من حضارات الشرق الأدنى القديم، الأول ممثلاً في الحضارة العراقية القديمة أو بلاد ما بين النهرين* كما تسمى أيضاً، والثاني الحضارة المصرية الفرعونية القديمة. ونموذجين آخرين من حضارات الشرق الأقصى القديم هما: الحضارة الهندية والحضارة الصينية.

المطلب الأول: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي البابلي

عرفت حضارة ما بين النهرين بأرض الشرائع والقوانين، ومعنى هذا القول أنّ الحضارة العراقية القديمة قد تفوقت في مجالات عدّة، وكان هذا التفوق بارزاً على وجه الخصوص في مجال التشريع أو القانون الذي يعد أحد أهم مقومات المواطنة، ومن المعلوم أنّ المدن الزراعية قدست القانون، ذلك أنّ التنظيم البشري لا يمكن أن يستقيم دون ناموس أو شريعة، لذلك وجدت أولى التشريعات البشرية ببلاد ما بين النهرين، بدءاً بشريعة أويمو 2113 س.ق.م، ليبت عشتار 1900 س.ق.م، إلى شرائع حمو رابي الشهيرة 1892 ق.م. ونظراً لأهمية القوانين في الحياة الاجتماعية، فإنّ «الحكمة قد هدت بعض الملوك في الحضارات الزراعية - مثل حمو رابي - إلى إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق، وذلك من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعي من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام السياسي متساوين»⁽³⁾. والواضح أنّ هذه الشرائع والقوانين قد وجدت من أجل الدفاع عن كرامة الإنسان وحاولت أن تدفع الهيئات الحاكمة آنذاك إلى قدر من المساواة والعدالة يضمن له بعض حقوقه في المواطنة، بل أنّ هناك من ذهب إلى حد القول بأنّ «قوانين أورنمو وحمو رابي ولبث عشتار أولى القوانين البشرية التي اعترفت بحق المواطنة في نظام اجتماعي متدرج من

(1) - شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي - دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة -، الدار الجامعية، بيروت، (د.ط)، 1985، ص 25.

(2) - المرجع نفسه، ص 28.

* - حضارة ما بين النهرين: هي السهل الخصب الذي يعبر كل من نهري دجلة والفرات، وهو العراق حالياً، أما دول أو حضارات ما بين النهرين فعددها خمس وهي: السومريون، الأكاديون، البابليون، الآشوريون، والكلدانيون.

(3) - الكواري علي خليفة، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية" مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 107.

أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعي»⁽¹⁾، كل هذا يشير إلى أنّ المقوم القانوني كأحد أهم مقومات المواطنة كان متوفراً لشعوب حضارة ما بين النهرين. وهو ما دفع البعض من المؤرخين أمثال هيرودوت* إلى الاعتراف بأنّ في تاريخ الفكر السياسي مدناً أخرى فاقت سمعتها الحضارية والسياسية مدن اليونان (...). إنّ مدن ميزوبوتاميا شهدت تنظيماً سياسياً وفكرياً لا نظير له قبل أن تتشكل أصلاً المدن اليونانية الهجينة، فبال، أور، ونيروي كانت حواضر لدول سجلت حضورها القوي في التاريخ السياسي كالدولة السومرية، ثم الدولة الأكادية.

غير أنّ هذا لا يسمح لنا الادعاء أنّ المواطنة في حد ذاتها كانت محترمة، إلاّ بعد الاطلاع على المقومات الأخرى التي تُؤسس للمواطنة، وأهم مقوم ينبغي التركيز عليه بعد المقوم السابق، أي القانوني هو نظام الحكم السياسي، فقد « كانت السلطة السياسية في بلاد ما بين النهرين تستند باستمرار إلى مصدر إلهي، فلقد هبط النظام الملكي من السماء والملك هو حاكم المدينة وهو الكاهن الأعظم وهو نائب الآلهة و«مندوبها»⁽²⁾، إضافة إلى هذا النص هناك نصوص أخرى لا يتسع المقام لذكرها تجمع على تأليه الحاكم أو جعله نائباً للآله أو حاكماً بأمره. «ولا شك أنه في مثل هذه الظروف يكون من العبث الادعاء بوجود نظام للحكم أكثر قرباً للشعب، وذلك على الرغم من وجود تقليد على وضع ضوابط للحياة في جماعة، أي اعتياد وضع القوانين»⁽³⁾.

بل ولقد أصبح من المشروع التساؤل عن معنى هذه القوانين من الأساس وعن الدافع من وجودها في ظل نظام حكم سياسي لا يمنح للمحكومين أي فرصة للمشاركة في الحياة العامة وما يهمهم من شؤونها، ناهيك عن محاسبة الحاكم أو مطالبته ببعض حقوقهم عنده، وعليه فإنّ وضع كهذا في نظرنا يسد الطريق أمام أيّ مشاركة سياسية «وأنّ سلطة تستند على هذا الأساس لا شك أنها تنفي دور المحكومين في مواجهة الحكام الذين لا يستمدون منهم سلطاتهم»⁽⁴⁾. وهذا كله في ظل وجود العديد من المجالس الاستشارية التي يتم تعيينها والهيئات التي تعنى بتسيير شؤون الدولة، ولكنها تصب في الأخير باتجاه توطيد حكم السلطة وتأكيد حيازتها على جميع السلطات.

(1) - الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة علم السياسة، دار مجدلوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 349.

* - هيرودوت: مؤرخ يوناني شهير.

(2) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، عالم المعرفة، (د.ط)، 1994، ص 27.

(3) - شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 30.

(4) - المرجع نفسه، ص 32.

ونفهم من هذا العرض الموجز للجانب السياسي في الدولة البابلية أنّ طبيعة نظام الحكم ثيوقراطي، بل إنّ هذه الطبيعة الثيوقراطية للدولة العراقية القديمة يتعدى أثرها السلبي فيما يخص المواطنة الجانب السياسي إلى الجانب المادي الاقتصادي، إذ وبما أنه «لم يكن ملك بابل من الوجهة القانونية إلاّ وكيلًا لإله المدينة من أجل هذا كانت الضرائب تفرض باسم الإله»⁽¹⁾، ولنا أن نتصور وضع ذلك العراقي الفقير الذي تفرض عليه الضرائب ويجد نفسه مجبراً على دفعها تحت طائلة القانون وتحت سلطة الإله، والذي ليس هو إلاّ الحاكم المتأله.

وبناء على ما سبق نستنتج أنّ المواطن العراقي القديم في ظل هذا الوضع الاجتماعي هو مواطن محكوم من طرف حاكم إله، وليس له خيار آخر غير الطاعة والخضوع، وبالتالي فإنّ «الدولة تقوم أساساً على الطاعة والخضوع للسلطة (...)» حيث كان الفرد يقف في مركز مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة تحد من حرية عمله ونشاطه⁽²⁾.

المطلب الثاني: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي المصري القديم

ترجع البدايات الأولى للفكر السياسي في العالم إلى تاريخ الدولة الشرقية، حيث نبنت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة في وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التي تعدّ في نظر الغالبية من المؤرخين للفكر السياسي الموطّن الأول للفلسفة السياسية. ومع أنّ هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة في تلك الحضارات القديمة، فضلاً عن أنها لا تعدو أن تكون مجرد تأملات وخواطر لا تشكل بناء نظرياً متكاملًا على غرار ما نجده في نظريات كبار الفلاسفة السياسيين أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، إلاّ أنها تتطوي على أصول كثير من هذه النظريات، «فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الهلينية»⁽³⁾؛ بل ولقد أصبح الكثير من مؤرخي الفلسفة يسلّمون بأنّ جذور الفلسفة قد نشأت في مصر القديمة، ولما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم؛ يؤكد ذلك "هنري توماس" وهو أحد المؤرخين الغربيين عن ذلك بقوله: «إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أنّ أفلاطون اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده

(1) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 27.

(2) - المرجع نفسه، ص 28.

(3) - محمد اسماعيل فضل الله، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، (د. ط)، 2008، ص 99.

وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر»⁽¹⁾، ويفهم من هذا أنّ فلاسفة اليونان أخذوا فلسفتهم عن الشرق واستندوا في تفكيرهم إلى حكمة المصريين وخاصة "بتاح حوتب"^(*) "واخناتون". ولا يتسم المقام هنا لذكر كل الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية القديمة، ولكن أهم فكرة يمكن الإشارة إليها هي فكرة الخلود. وعليه فإنّ الباحث الذي يبتغي الحقيقة ينبغي عليه أن يبدأ دراسته أولاً بالكشف عن أصول النظرية في الفكر الشرقي القديم- المصري والصيني والهندي، ثم بعد ذلك اليوناني والروماني، وبالعودة إلى موضوع بحثنا الرئيس، - وهو المواطنة- نتساءل: هل توجد في الفكر السياسي المصري القديم قيم المواطنة على غرار ما وُجد في الفكر الفلسفي السياسي اليوناني والروماني من بعد؟

وإذا كان اليونان القديم قد خُلف أثراً عظيماً في دعم حرية الرأي والتعبير عنها، وعوّل عليها في المشاركة في الحكم لمكافحة الطغيان (Tyranie)، فإنّ بذور هذا التفكير لم تكن وفقاً على أرض اليونان فحسب، بل ولم يكن لهم قصب السبق فيها⁽²⁾. أي أنّ بذور هذا التفكير قد ظهرت في بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة في تلك العصور وما قبله.

ونظراً لأهمية الحضارة المصرية القديمة (الفرعونية) وتأثيرها في الحضارات اللاحقة، وخاصة الحضارة اليونانية، حيث كانت بالنسبة لها مصدر إشعاع وإثراء. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن خصائص الفكر السياسي المصري القديم والمراحل التي مرت بها الدولة المصرية القديمة؟

لقد «تميز التفكير السياسي بعدم تطلعه إلى ما وراء حدود بلاده وتميّز المصري بطابعه الهادئ، وذلك نتيجة انغلاقه على نفسه، كذلك العادات والتقاليد أثرت تأثيراً عميقاً في سلوكهم وعقائدهم. خصائص هذه البيئة أثرت في التفكير السياسي وطبعتها بطابعها الخاص، وكذلك التمسك بالتقاليد والخوف من التغيير

(1)- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 34.

*- بتاح حوتب: من أوائل المفكرين المصريين القدماء عاش في حوالي 2700 ق.م، أي قبل ظهور الفكر الغربي عند اليونان بحوالي 26 قرناً، وقد اكتشفت لهذا المفكر 43 لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة" دارت حول تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للإنسان الحكيم الذي تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التي ستصبح أحد أحجار الزوايا في الفكر الأخلاقي اليوناني خاصة عند سقراط وأفلاطون. ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين النفس وبين التحلي بكل ما هو فاضل ومحمود، أي بكل ما هو أخلاقي؛ فالتحلي بهذه الفضيلة من شأنه في نظر حوتب هي الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيدته والحفاظ على الحب الأسري بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال إلخ، والتحلي بهذه الفضيلة لا يكون بالطبع إلا إذا عمل الإنسان عقله في كل سلوك يسلكه. وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله في عبارة ذات مغزى "اتبع لُبك (أي عقلك) ما دمت حياً".

(2)- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص، ص 99، 100.

لم يفسح المجال إلى الإبداع في النظم السياسية وأدى غياب الفكر السياسي إلى هيمنة الفكر الديني على تفسير ظاهرة السلطة، وسيادة فكر الملك (الإله) الذي له وحدة سلطة الحكم⁽¹⁾.

* - خصائص الفكر السياسي المصري القديم:

كان النظام السياسي المصري القديم إلهياً مقدساً، ولكنه محكوم بتحقيق العدالة والنظام للمواطنين عبر الالتزام القائم على الحكم بالقوانين، وتتمثل خصائصه فيما يلي:

1- "التسليم بضرورة طاعة الملك (الإله): الذي يملك كل السلطات، ويهب العدالة والرخاء إلى رعاياه، فالفكر السياسي في مصر القديمة كان محدوداً سطحياً ليس فيه ذلك التصور الشامل لطبيعة علاقة السلطة بين الحاكمين والمحكومين، رغم أنّ مفهوم الدولة هو نظام قديم النشأة والوجود في مصر".

ولهذا نجد المصريون يُقدسون الملك ويعتبرونه ابن الله وممثله على الأرض، وهو من نسل الآلهة، فالملك عندهم بمثابة الحاكم على الأرض، ويعتبر الوسيط بين الإله والشعب، حيث يسهر ويحرص على مصالح الشعب.

2- التنظيم التصاعدي في علاقات السلطة: يقف على رأس الهرم الملك (الإله) وهو مصدر كل السلطات، ثم يأتي بعده طبقة الكهنة (رجال الدين) الذين يقومون على خدمة الآلهة في المعبد، وكان لهؤلاء نفوذ قوي على الرعية ومكانة مميزة عند الملك الإله. ويلي هؤلاء كبار رجال الدولة من الموظفين الذين يشرفون على تصريف شؤون الحكم المختلفة، ويأتي في أسفل الهرم الشعب الذي يتكفل عناء القيام بكل ما يطلبه منه⁽²⁾. وعليه فإنّ المجتمع المصري القديم ينقسم إلى ثلاث طبقات هي:

الطبقة الأولى: وتتكون من الملك وحاشيته وأسرته والوزراء، ومن حولهم من كبار موظفي الدولة والأمراء والكهنة وكبار القادة العسكريين؛ **الطبقة الوسطى.** وتتكون من الموظفين وصغار ملاك الأراضي الزراعية والصناع والتجار.

(1) - الشب هادي، يحي رضوان، مقدمة في علم السياسة والعلاقات الدولية، المركز الوطني الألماني، ط1، 2017، ص 46.

(2) - بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط10، 1998، ص 79.

الطبقة الدنيا. وهي آخر طبقة تتكون من عمال الزراعة والصناعة والصيادين والرعاة والخدم والعبيد. إن طبقة رجال الدين هي الطبقة المسيطرة على الطبقات الأخرى، ويرجع ذلك إلى ما كانت تتميز به هذه الطبقة من نفوذ.

وعليه يظهر لنا أنّ النظام السياسي للحضارة المصرية القديمة يسير وفق بناء هرمي، إذ نجد في القاعدة الأولى الملك ثمّ تليه بقية الطبقات الأخرى من موظفين ورجال وصولاً إلى الطبقة العامة (عامّة الشعب).

3- العدالة والوحدة: إنّ العدالة والوحدة «أهم من الحرية وقد يضحى بالحرية في سبيل هذين المبدئين»⁽¹⁾، فالمجتمع المصري ركز على العدالة واعتبرها أثمن ما في الكون من قيم تتطلع إليها الإنسانية وتسعى إلى تحقيقها.

غير أنّ الكتابات التاريخية المتخصصة «تؤكد تركيز جميع السلطات الدينية والدينيوية في يد الفرعون بتفويض من الآلهة حسب زعمه، فامتلك الأرض واشترط على مزارعيها سداد الضريبة وكان للكهنة امتيازات خاصة لتسويق أفكاره لدى الشعب، وأسندت المناصب للأشراف الذين مثلوا طبقة تعلو أفراد الشعب فلا تخضع للأوامر الفرعونية التي يخضع لها أفراد الشعب»، وهذا يدل دلالة واضحة على وجود الطبقيّة وانعدام المساواة في المجتمع المصري القديم، ويمكن تبرير صحة هذه الفكرة بما ساد من اعتقاد لدى المصريين القدامى «بأنهم أفضل الشعوب فأعطوا لأنفسهم الحق في استعباد غيرهم من الشعوب واسترقاقهم، ولم يكن للأجنبي أي حق، ولا يباح له حق التفاضل أو أي حق سياسي»⁽²⁾.

وهذا يعني أنّ ما قلناه عن السلطة ونظام الحكم في الحضارة العراقية القديمة يمكن أن ينطبق على الحضارة المصرية القديمة، أي الحضارة الفرعونية، لأنّ الحاكم الفرعون لم يكن يمثل الإله فقط، بل كان هو الإله ذاته، ولذلك كانت شخصية الفرعون مقدسة، لأنّ قدرته في نظر الشعوب المصرية القديمة قوة ربانية وأحكامه أحكاماً مطلقة لا تقبل النقاش.

ويؤكد ذلك الباحث "إمام عبد الفتاح إمام" بأنّ الملك «في مصر الفرعونية كان إلهاً منذ بداية النظام الملكي فيها، ولم تكن هذه الألوهية رمزية أو مجازية تشير فقط إلى سلطته المطلقة ومكانته السامية، بل

(1) - عطيتو حربي عباس، الفكر الشرقي القديم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د.ط)، 2005، ص 77.

(2) - الحفناوي عبد المجيد، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص 199.

هي تُعبر حرفياً عن عقيدة كانت هي إحدى السمات التي تميّزت بها مصر الفرعونية»⁽¹⁾؛ وما أدى إلى الإيمان والاعتقاد بصحة هذا الادعاء هو حالة الاستقرار والرخاء المزمّن الذي عرفته بلاد مصر لفترات طويلة من الزمن.

ويرى بعض الدارسين أنه «إذا كان الفرعون قد استحوذ على السيادة كاملة، وكان يُعتبر منزهاً عن ارتكاب الخطأ، وكلماته أوامراً لأبد من تنفيذها، وأنّ النظرية السياسية قد أتاحت له أن يملك كل شيء، إلا أنّ الفرعون - من الناحية العملية - كان يعهد إلى موظفين بمهام الحكم (...). وإذا كان يحقّ لفرعون مصر - من الناحية النظرية كذلك - إلغاء أي حق أو امتياز في أي وقت يشاء إلا أنه كان مقيداً بأحكام - ماعت - الصدق والعدالة»⁽²⁾.

إنّ المُتّمعن في هذا القول يدرك أنه «كان بمصر القديمة عقد اجتماعي ضمني يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلا يحق للسلطان صاحب السيادة - أي لفرعون - إطلاقاً الخروج عن أحكام "ماعت" إذ يعني انتهاك حرمانها والمساس بقديستها زوال صفته كفرعون - أي السلطان صاحب السيادة - كما أنّ الحاكم الأعلى - الفرعون - لا يحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا قبله الشعب»⁽³⁾.

غير أنه ومع تزايد الوعي القومي أخذ الاعتقاد في ألوهية فرعون يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى تحولت البلاد إلى الحكم الملكي القومي الذي تميّز بتجرّد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الإصلاحات الدستورية والقانونية والإدارية التي ما زالت تقوم دليلاً على براعة المصريين في فنون الحكم والإدارة ونبوغهم في التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الإنجازات في هذا المجال "قانون بوخوريس" الذي يعد من أقدم المجموعات القانونية في التاريخ البشري⁽⁴⁾.

وعليه يمكن القول «أنّ الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وإنكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التي تدعو إلى العدالة وتبرز مسؤوليات الحاكم وواجباته»⁽⁵⁾.

(1) - إمام، عيد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 23.

(2) - شيل فواد، الفكر السياسي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 56.

(3) - المرجع نفسه، ص 57.

(4) - مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، (د.ط)، 1957، ص 11.

(5) - محمد إسماعيل، فضل الله، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 101.

إضافة إلى هذا فقد «وجدت نقوش تشير إلى أنّ المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم، وأنّ الملك يُشرع من أجل مصر لكي يسود الرخاء حياة سكانها... كما وجدت نقوش أخرى تدل على أنّ المصريين كانوا في بعض الأحيان يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسؤولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية».

كل هذه الأفكار التي أكدت وجودها تلك النقوش «قد تبلورت في ثورات الفلاحين التي اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت في سقوط الأسرة الملكية وبيث الرعب والخوف في الطبقة الأرستقراطية»⁽¹⁾.

غير أنّ هذا لا يعني غياب قيم المواطنة تماماً في الحضارة المصرية القديمة أو الفرعونية كما يحلو للبعض تسميتها، بل يمكن تأكيد وجود ملامحها أو تجلياتها من خلال أهداف التربية التي يسعى المصريون لتحقيقها، وهو ما ذهب إليه الباحث المصري إبراهيم رضا عطية في قوله: «عرفت الحضارات القديمة المواطنة، وخاصة في مصر الفرعونية، فقد كان غرض التربية بها كمظهر في المدارس يهدف إلى تنمية ثقافية، وتنمية مهنية، وكانت هناك فنون وحرف كثيرة جداً، ويتضح الاتجاه العلمي المهني في التربية المصرية القديمة، لكن فوق كل هذا، كان على التربية أن تحافظ على المدنية المصرية بالمحافظة على التراث الثقافي، فهذفت التربية إلى هذا عن عمد لتحقيق أغراض محدّدة، وقد كان الشعور الوطني لدى المصريين القدماء قوياً»⁽²⁾.

وأشار الباحث "عبد الكريم بن أعراب"³ في مقال له بعنوان "المواطنة بين الحلم والواقع" إلى طبيعة المواطن المصري الذي يميّز بارتباطه بأرضه ارتباطاً شديداً، واعتقاده أنها أرض مقدسة، أرض الآلهة. الحكايات المتوارثة والمنقولة تخبرنا أنّ الإنسان المصري عندما كان يهجر من مصر لسبب ما، تبقى أمنيته العودة لضاف النيل، وإن تعذّر ذلك يتمنى الدفن فيها لإيمانه أنّ الأرض مقدسة وكانت في يوم ما أرض إقامة الآلهة⁽³⁾. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على واجب حب الوطن والمحافظة عليه، وهذه في نظرنا إحدى القيم الأساسية للمواطنة.

(1)- محمد إسماعيل فضل الله، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 101.

(2)- إبراهيم، رضا عطية، المواطنة والانتماء وأثرهما على الدولة والمجتمع والأسرة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص 13.

* - أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة، الجزائر.

(3)- بن أعراب عبد الكريم، المواطنة بين الحلم والواقع، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 62.

المطلب الثالث: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي الهندي والصيني القديم

تمتعت منطقة الشرق الأقصى بظروف خاصة على مستوى الفكر والتنظير سواء على الصعيد الأخلاقي أو السياسي، مما ساهم في خلق العديد من الأفكار حول حقوق المواطنة التي تعد اليوم تراثاً ثرياً نعود إليه كلما أردنا أن نظهر الوجه المشرق للحضارات الشرقية القديمة، ومن أهم وجوه ذلك التراث ما خلفه لنا المعلم "كونفوشيوس" أو (k'ung- fu-tzu) (479ق.م - 551ق.م) في الصين، أو "بوذا" (558 ق.م - 483 ق.م) في الهند من معاني راقية للحياة الجماعية وأفكار مشرقة حول الحرية والعدالة وحقوق البشر.

ومنه نتساءل: إلى أي مدى وجدت تلك التعاليم طريقها إلى التطبيق في الحياة اليومية للإنسان البسيط؟ وهل فعلاً كانت تلك النظرة الطوبوية المفعمة بالروحية والقيم السامية هي الواقع المعاش في ربوع حضارات الشرق القديم؟

أولاً: إرهاصات المواطنة في الفكر الهندي القديم

قبل الحديث عن الفكر السياسي في المجتمع الهندي وعن وجود مظاهر للمواطنة أو عدم وجودها داخل هذا الفكر، يجدر بنا الحديث أولاً عن التنظيم الاجتماعي لحضارة الهند القديمة.

إنّ المتأمل في قوانين مانو (MANO) يجد أنها تقسم المجتمع إلى أربع طبقات، وهو التقسيم الذي نجده فيما بعد في المجتمع اليوناني مع أفلاطون وأرسطو. ومصدر هذا التقسيم اعتقاد ديني، حيث يقول الباحث العربي شلبي إبراهيم أحمد: «يقوم الاعتقاد البراهمي* على أساس التفاوت بين البشر، ومن ثم عدم وجود مساواة، وينقسم السكان طبقاً لهذا الدين (...) إلى أربع طبقات أربع يتحدد مكانها الاجتماعي والسياسي انطلاقاً من درجة ومكان خلقها...»⁽¹⁾. أي أنّ المصدر الأساسي لخلق هذه الطبقات هو كتابهم المقدس «ريج فيدا» وتلي ذلك شريعة ((منو)) لوضع التفاصيل الدقيقة، وتوضيح وظائف كل طبقة منها، ولقد جاء في ((ريج فيدا)) «أنّ الله خلق طبقة "البراهمة" من فمه، و"الكشتري" من عضده و"الويش" من فخذ، و"الشودرا" من رجله»⁽²⁾.

* البراهمانية (Brahmanisme): ديانة هندية ظهرت بعد الفيدية، تعتقد أنّ براهما خالق الكون، وتجعل الناس طبقات منفصلة على رأسها الكهنة، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا، وتكثر النبوءات والبعث.

(1) - شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 25.

(2) - الأعظمي محمد ضياء الرحمن، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط2، 2003، ص 566.

* - طبقات المجتمع الهندوسي:

الطبقة الأولى: البراهمة (رجال الدين): البراهمة ومعناه: «العارف بالله، وحامل العلم والمعرفة»⁽¹⁾، وهم من الآريين، يمثلون طبقة الحكماء والعلماء، أي عقل المدينة. وتتمثل وظائفهم وواجباتهم كما جاء في شرعة (مانو) فيما يلي:

-تقوم طائفة البراهمة بتعلم أسفار الفيدات وتعليمها؛

-البراهمة لهم السيادة على جميع الطبقات الأخرى"، أي السلطة العليا والنفوذ الأكبر.

-"يكون البراهمي موضع تقديس وعبودية ولو عمل عملاً مخالفاً للشرف؛

-"كما أن ((أغنى)) يعد من الآلهة الكبيرة، فكذلك البراهمي يعد إلهاً من الآلهة الكبيرة؛

-أفضل الأعمال للبراهمة تعلم الفيدات، وأفضل الأعمال للكشترى الدفاع عن الوطن، وأفضل الأعمال للويش الاشتغال بالتجارة؛

-"يجوز للبراهمي إذا ما افتقر أن يتسول، ولا يعاب عليه، كما يجوز له أيضاً أن ينهب أموال الآخرين".

- "إذا كان للبراهمي أزواج من جميع الطوائف فيجعل ميراثه بسبع حصص ونصف، فتأخذ المرأة البراهمية ثلاث حصص، وتأخذ المرأة الكشترية حصتين، وتأخذ المرأة الويشية حصة ونصف حصة، وللمرأة الشوردية حصة واحدة فقط".

- "على السلطان أن يتجنب قتل برهمي ولو ارتكب أبشع الجرائم...".

- "لا يجوز للسلطان أن يتعامل مع البرهمي معاملة الضيق حتى في حالة القحط، لأن ذلك سيعدم حكمه".

- "الولد البرهمي البالغ من عمره عشر سنوات يكون موضع احترام لدى غيره وإن كان عمره مائة عام"⁽²⁾. فمن خلال هذه الوظائف والواجبات يتضح لنا أن كل برهمي هو من الدرجة الأولى، مادام «كل ما في العالم ملك البرهمي، وللبرهمي حق في كل ما هو موجود»، بل وإن البراهمي فوق كل

(1)-الأعظمي محمد ضياء الرحمن ، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مرجع سابق، ص 568.

(2)-المرجع نفسه، ص 569.

اعتبار ومساءلة، ولو قتل العوالم الثلاث تبعاً لما تنص عليه القاعدة القائلة: «لن يُدنس البرهمي بذنب ولو قتل العوالم الثلاث»⁽¹⁾.

— **الطبقة الثانية الكشيري (المحاربون): الكشيري ومعناه «الشجاع، صاحب السلطة والحاكم»**⁽²⁾، وهذه الطبقة هي أيضاً آرية الجنس، ولكن مرتبتها تأتي في المحل الثاني بعد البراهمة في التقسيم الاجتماعي الهندي، وتتشكل هذه الطبقة من القادة العسكريين وكذلك القضاة، وتتمثل مهمتها في الدفاع عن الدولة، وبالتالي فهي تقابل طبقة الجنود في التقسيم الاجتماعي اليوناني. ونذكر في سياق الحديث عن طبقة **الكشيري** بعض من وظائفها وهي:

— «ينصب الملك من الكشيري».

— «إنّ الذين تغذت عقولهم بتعاليم الفيدات هم الذين يصلحون أن يكونوا قواداً، أو ملوكاً، أو قضاة، أو حكاماً للناس».

— «لا يجوز للملك أن يأخذ أموال البراهمي الذي يموت بلا وارث، بينما يجوز له أن يأخذ أموال الطوائف الأخرى في حالة عدم الوارث»؛

— «يأمر الملك بقطع أصابع السارق في المرة الأولى، فإذا عاد إلى السرقة يأمر بقطع يديه ورجليه، وإن عاد الثالثة يأمر بالقتل، والذي يؤوي السارق ويقدم له الطعام واللباس، ويحفظ أموال السرقة يعامل معاملة السارق في العقوبة»؛

— «الذي يأخذ الرشوة في الحكم تصادر أمواله»⁽³⁾.

الطبقة الثالثة: الويش: ويمثلون الطائفة التي تشتغل بالتجارة والزراعة، ويقال لهم: «التورانينيون، وهم قوم من تركستان وتوران هاجروا إلى الهند منذ آلاف السنين. ووقعت معركة بينهم وبين أصل سكان الهند، وفي النهاية استسلم أهل الهند أمام هؤلاء الغزاة الذي كانوا رجالاً أقوياء في الجسم وعدة الحرب، والتقى الآريون بالتورانينيين وتصالحوها في سياسة الأمور»⁽⁴⁾. وهم أقل حقوقاً ممّن سبقهم.

(1) - شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 54.

(2) - الأعظمي محمد ضياء الرحمن، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مرجع سابق، ص 569.

(3) - المرجع نفسه، ص 570.

(4) - المرجع نفسه، ص 571.

وتتمثل وظائف هذه الطائفة حسب ما جاء في شريعة ((منو)) فيما يلي:

-«تقوم طائفة الويش بالزراعة والتجارة وتربية المواشي»؛ وإذا عجز الويش عن كسب العيش يجوز له أن يعمل عمل الشودرا من خدمة البراهمة وغيرها...»؛

-«على الويش بعد أن يتزوج أن يسعى إلى تحصيل رزقه بما فرض عليه من أعمال وتربية المواشي، لأنَّ إله المخلوقات كما عهد بالمخلوقات حين خلقها إلى البرهمة والكشترى، فكذلك عهد بالمواشي وتربيتها إلى الويش»؛ -«على الويش أن يكون عالماً بقيمة الجواهر واللؤلؤ والمرجان والمعادن والثياب والعطور والبهارات».

-«أن يكون عالماً بكيفية بذر البذور، وبصلاح الأرض وفسادها، وبالموازن والمكايل»⁽¹⁾.

الطبقة الرابعة: الشودرا: يمثلون السكان الأصليين لبلاد الهند، والذين كانوا في صراع مع الآريين لمدة تجاوزت الألف سنة تقريباً، وفي النهاية استسلموا لهم، ووقعوا أسارى في أيديهم، وهم يمثلون مع طائفة "الويش" الطبقة الواسعة في المجتمع الهندي؛ ومعنى الشودرا «الذليل المهان»⁽²⁾. كما يشتركان أيضاً في كونهما يمثلان طبقة العبيد وخدام السادة، أي طبقة البراهمة.

ويتضح من خلال هذا التقسيم الطبقي للمجتمع الهندوسي أنَّ طبقة ((البراهمة)) هي الطبقة السامية التي خصّها الدين الآري بالشرف والكرم، ومنحها امتيازات خيالية في حين أنَّ طبقة ((الشودرا)) هي الطبقة المنبوذة جردت من كل الخصال الإنسانية، وهم في نظره كالحیوان، بل أدل منه، فالبقرة تُقدس وأما طائفة "الشودرا" فتُستهان، وهذا نوع من الجور والعدوان على الجنس البشري، وهذا يدل دلالة واضحة أنَّ المجتمع الهندي قام على أساس الطبقيّة أكثر من قيامه على أساس القانون.

وبالعودة إلى موضوع بحثنا الرئيس ألا وهو المواطنة، نخلص من خلال هذا التقسيم للمجتمع الهندوسي غياب المساواة وهي أهم قيمة من قيم المواطنة، والتي تتأسس عليها العدالة الاجتماعية. وبالتالي يمكن القول أنَّ البرهمية لم تعرف فكرة المواطنة إطلاقاً، وذلك بسبب التمايز الطبقي الذي تعتمده.

* - نظام الحكم:

المعروف عن الإنسان القديم إيمانه بالمسائل الدينية وتعلقه بالأمر الأخروية، واعتقاده فيما يسمى بالقوى المقدسة المسئولة على سير الأحداث على اختلاف أنواعها اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية وغيرها من الأحداث الأخرى.

(1) - الأعظمي محمد ضياء الرحمن، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مرجع سابق، ص 582.

(2) - المرجع نفسه، ص 572.

لذا فإنّ نظام الحكم في بلاد الهند القديمة كان يقوم على أساس أنّ الملك مفوضٌ من قبل الله لحكم الشعب والسيطرة عليه، وأنه يستمد سيادته من الإله الأكبر براهما، ويعتبر ظلّه في الأرض إذ جاء في "قوانين مانو" (MANO): «الإله هو الذي يعين الملك على رأس الدولة، وفق هذا القانون يحمي الأفراد ويخدمهم، والمفروض في الملك أنه مكون من عناصر إلهية خالدة، ولذلك فهو فوق الأفراد (...)» والعقاب هو السلاح الرئيسي الذي يستخدمه الملك للخارج عن القانون»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا التصور الإلهي للملك يكون سلطانهم مطلق في الشؤون الداخلية والخارجية، فالملك هو الذي يختار الوزراء والمستشارين والموظفين والقضاة، وهو الذي يقرر القوانين وهو الذي يعدلها أو يقرر إلغائها، ومن هنا يتعذر علينا إثارة فكرة المواطنة التي تعتبر المشاركة السياسية أهم أسسها، كما يمكن الجزم بأنّ المجتمع الهندي لا يعير للفرد أية قيمة أو أهمية، لأنّ النظام الطبقي كما أشرنا إليه سلفاً يقضي على مبدأ المساواة وحرية الأفراد هما قيمتان أساسيتان من قيم المواطنة، الأمر الذي يجعلنا نحكم بأنّ المواطنة العادلة التي تضع أفراد المجتمع على قدم المساواة أمام التزاماتهم القانونية والسياسية وحقوقهم الاجتماعية والمدنية لم تتحقق تماماً في المجتمع الهندي.

وفي ظل هذا الوضع غير اللائق بالإنسان ككائن عاقل ظهرت في المجتمع الهندي ديانة جديدة ثورية تهدف إلى تحقيق خير الأفراد وهي "الديانة البوذية"^{*} التي تفرعت عن البراهمية، ويرجع تأسيس هذه الديانة لـ: "سكياموني" الذي نادى بالمساواة بين الأفراد وتحقيق العدالة وتقرير الحريات الفردية واحترامها، ولقد كانت البوذية أساس الدعوة إلى المساواة بين المواطنين وإلغاء الطبقات، بل إنها قبلت إلى حد ما الاعتراف بالمرأة كإنسان تستطيع أن تدخل النظام.

إنّ البوذية بدعوته إلى المساواة بين الرهبنة والعدمية، هي "مساواة تخرب الكون بخلاف المواطنة التي هي مساواة فيما يعمر الكون ويبيّن الحضارات من الحقوق والواجبات"⁽²⁾. وعليه فهي «لم تقدم فكراً

(1) - الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم/ الوسيط (لم تذكر الدار ومكان الطبع)، ط1، (د. ت)، ص 19.

* - البوذية (Bouddhisme): ديانة عالمية نشأت في الهند (القرن 6 ق.م) ولها انتشار واسع حالياً في الهند والصين على وجه الخصوص، ومن تعاليمها التبشير بالخلص من الألم عن طريق ترك الرغبة وتحقيق التنوير الأعلى الذي يعرف "بالنرفانا". وتنسب البوذية إلى بوذا وهو عابد هندي كان يعيش حياة الترف، لكنه زهدا وهام على وجهه في الغابات والجبال مرتدياً ملابس الفقراء واتخذ من الصوم والتأمل وسيلة لإدراك المعرفة، وأهم ما في دعوة بوذا هو نشر السلام والمحبة وعدم الاعتداء على الروح في أي كائن تجسدت، ومغالبية شهوات النفس وتقوية الروح بالصوم والزهد.

(2) - رشاد حسن خليل، نظرية المساواة في الشريعة الإسلامية، نقلاً عن: بن دحمان عمر، حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 21.

متكاملاً عن الدولة والسلطة ومصدرها، وبالتالي حقوق وواجبات الأفراد مما يتعذر معه إثارة الفكرة الديمقراطية ومدى وجودها في المجتمع البوذي»⁽¹⁾.

وخلاصة القول إن البوذية جاءت بمبادئ أخلاقية سامية تهدف لخير الإنسانية جمعاء رافضة مبدأ الطبقة؛ حيث لا فرق بين المواطنين على اختلاف أنواعهم في التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات. وقد أكد "بوذا" على حق المساواة باعتباره جوهر الإنسانية، فكان يدعو مرديه قائلاً: «أذهبوا إلى بقاع العالم، ولقنوا الجميع هذا الدرس، أكدوا لهم أنّ الفقراء والضعفاء والوضعاء والأغنياء وعلية القوم كلهم سواء»⁽²⁾.

ولكن رغم ذلك بقيت دار لقمان على حالها كما يقولون، ولم تجد تلك الدعوات طريقها للتجسيد على أرض الواقع.

ثانياً: إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي الصيني القديم

تعد الحضارة الصينية القديمة من أهم الحضارات الآسيوية القديمة التي تزامن ظهورها مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة، وبلغت درجة عالية من النضج على يد مفكرين عظام على غرار المعلم كونفوشيوس "Confucius" ولاو تسي أو لاوتزو "Lao-Tzu"، وكان ذلك في القرن 6 ق.م.

وقد أشاد الكثير من المفكرين والباحثين بهذه الحضارة وبتميز شعبها ماضياً وحاضراً في مختلف مجالات الحياة، وقد جاء وصفهم على لسان ديدرو (Diderot) في قوله «أولئك قومٌ يفوقون كل من عداهم من الآسيويين في قدم عهدهم، وفي فنونهم، وفي عقليتهم، وحكمتهم، وحسن سياستهم، وفي تذوقهم للفلسفة، بل إنهم في رأي بعض المفكرين ليضارعون في هذه الأمور كلها أرقى الشعوب الأوروبية»⁽³⁾.

فما هي خصائص الفكر الصيني أولاً؟ وهل يمكن أن نجد في الفكر السياسي والاجتماعي لمفكري الصين على غرار "كونفوشيوس" إشارات واضحة تدل على اهتمامهم بقيم المواطنة؟

(1) - شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 58.

(2) - نقلاً عن: ضيف الله خوني، واقع ومعوقات ممارسة المواطنة الصالحة وسبل علاجها، ص 302، 303.

(3) - ديورانت ول، قصة الحضارة، مج 1، التراث الشرقي، <http://www.al-mostafa.com>، ص 596.

*- خصائص الفكر الصيني القديم:

1- لم يكن الفكر الصيني فكراً تأملياً نظرياً، بل تميّز بالطابع العملي الذي أنتج الفكر الاجتماعي-السياسي، لذلك «احتلت الظاهرة الاجتماعية السياسية المكان الأول بين اهتمامات غالبية المفكرين الصينيين، بشكل ظهر فيه الفكر الصيني بعيداً عن التأمل الفلسفي ومأخوذاً بالظاهرة الاجتماعية وعلى الأخص بالسياسة منها». ونظراً لهذا الاهتمام المتزايد بالجانب العملي أضحت «الظاهرة السياسية الهَمّ الأول للمفكرين الصينيين، إذ انشغلوا جميعاً بالبحث في الهناء والسعادة وبالطرق الموصلة إلى تحقيقها، [...] لذلك تركّز بحثهم حول هذه الغايات وحول دور المجتمع والسلطة في تحقيقها»⁽¹⁾. ولعلّ هذا ما جعل الباحث "صلاح بسيوني رسلان" يصف العقلية الصينية بقوله: «إنّ ما يُميز العقلية الصينية عن عقليات الأمم الأخرى هو سرعة تحول النظريات إلى أخلاق عامة في الشعب كله»⁽²⁾.

2- وتميّز الفكر الصيني أيضاً «بنزعة إنسانية واضحة، [...] وتميّزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة. واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة في العالم»⁽³⁾. أي أنّ الحضارة الصينية لم تهتم بالبحث في الأمور الميتافيزيقية، واهتمت بعناية فائقة بكل ما يعد إنسانياً باعتبار أنّ الإنسان هو مركز ذلك الكون والأحق بالبحث والتفكير.

3- الفلسفة الصينية فلسفة اجتماعية أخلاقية، تبتغي الوصول بالإنسان إلى أفضل حياة ممكنة لحياة طيبة، وهذا ما جعل "ول ديورانت" يقول في كتابه "قصة الحضارة" «لقد كانت دراسة بلاد الصين عملاً من الأعمال المجيدة»⁽⁴⁾، أما الباحث الياباني "سوزوكي" فقد لخص قيمة الحضارات بصفة عامة والصينية بصفة خاصة في قوله: «إذا كان الدين ممثلاً في اليهود، والتنتسك في الهند، والتفلسف في الإغريق، فإنّ الأخلاق هي الثقافة الروحية التي التقت في إمبراطورية الوسط ويقصد بها هنا الصين بممثليها الحقيقيين»⁽⁵⁾.

(1) - عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1999، ص 5.

(2) - رسلان صلاح بسيوني، كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص 11.

(3) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص39.

(4) - ديورانت ول، قصة الحضارة، مج1، التراث الشرقي، مرجع سابق، ص 596.

(5) - نقلا عن: رسلان بسيوني صلاح، كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، مرجع سابق، ص 12.

* - طبيعة نظام الحكم في الصين القديمة وانعكاساته على قيم المواطنة

قبل الحديث عن طبيعة نظام الحكم، نود في البداية أن نشير إلى التاريخ السياسي الفعلي للصين القديمة والذي «يبدأ من سنة 1989 ق.م بعد أن تولت أسرة ((هيا)) الحكم (1989 ق.م - 1558 ق.م) ثم تعاقبت على حكم البلاد في الفترة من 1558 ق.م حتى 1051 ق.م أكثر من عشرين أسرة حتى استولت أسرة ((تشو)) على السلطة وحكمت البلاد حكما ديمقراطيا طوال الفترة من 1050 ق.م إلى 256 ق.م وكان الملك يعتمد على أنه يستمد سلطته من الله في حكم الشعب والسيطرة عليه»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من الطابع الإنساني الذي تميّزت به الفلسفة الصينية عن غيرها من الفلسفات سواء في مجال الأخلاق أو السياسة، إلا أنّ « ربط الحاكم بأوامر السماء أو جعله نائباً للإله أغلق الباب أمام تداول السلطة أو حتى تحقيق مبدأ الديمقراطية في أن يختار الشعب حاكمه، بل أصبح الشعب في حالة استجابة تامة لكل من يجلس على العرش استناداً إلى أنه اختير السماء، فهو خليفة الإله»⁽²⁾، وهذا يعني أنّ التنظيم السياسي في الصين القديمة كان يقوم على أساس أنّ الإمبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقاً للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة". وهذا يدل في نظرنا على أنّ المحكومين في ظل هذا النظام محرومون من حقوقهم المدنية، فهم لا يملكون حق المشاركة في السلطة السياسية، وليس لهم الحق في اختيار الحاكم، بل ولا يحق لهم مناقشة الحاكم الإمبراطور في أي قرار يتخذه حتى ولو لم يكن في مصلحتهم. ما دامت سلطته غير مستمدة منهم.

وبالرغم من وجود مجالس استشارية يُعيّنُها جهاز الدولة، إلا أنها كانت في الأصل مجالس شكلية أو صورية لا تخدم مصلحة المحكومين، بل تستغل في خدمة مصالح الحاكم فقط، وفي هذا السياق يقول إمام عبد الفتاح إمام: « فينبغي علينا أن لا نُخلط فنظن أنّ وجود المجالس الاستشارية يعني أنّ هناك لونا من الرقابة الشعبية على الملك، فهذا أمر لا أثر له، فإنّ الملك يستشير إذا شاءت إرادته الملكية، ومن حقه أن لا يستشير، فلا شيء يلزمه بقبول المشورة أو الالتزام برأي الآخرين، فليس ثمة سوى الإرادة الملكية التي هي إرادة السماء، أما الشعب فلا وجود له»⁽³⁾. وعلى الرغم من أنّ معاملة الإمبراطور للمحكومين في ظاهرها تبدو قائمة على أسس أخلاقية إلا أنها في الحقيقة عكس ذلك تماماً، ويردّف قائلا: «وإذا كان

(1) - أبو اليزيد على المتليت، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 13.

(2) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم -دراسة في نشأة الفكر الفلسفي مصر - الهند - فارس - الصين - بلاد النهرين، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، (د.ط)، 2012، ص 131.

(3) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص، ص 29، 30.

الإمبراطور يتحدث إلى الشعب باستمرار ووجلال وبرقة وعطف أبوي، فإنّ الشعب ليس لديه عن نفسه إلاّ أسوأ مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولد إلاّ ليحجر مركبة الإمبراطور فذلك هو قدره المحتوم ولا يبدو لهم الأمر مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد»⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة للتشريع والقانون، فقد كان كل شيء في قبضة الحاكم الإمبراطور، ويعني ذلك أنّ «حكمته هي القانون وأحكامه هي القضاء الذي لا مردّ له، فهو المدير لشؤون الدولة ورئيس ديانتها، يعين جميع موظفيها ويمتحن المتسابقين لأعلى المناصب ويختار من يخلفه على العرش»⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا الوضع «لم يكن يأمل أحد من عامة الشعب في أن يصبح حاكماً صغيراً أو كبيراً. حيث إنّ كلا منهم يفتقر إلى المقومات الأساسية التي تؤهله لشؤون البلاد، ألا وهي علاقته بالسماء واختيارها له»⁽³⁾. يُفهم من هذا كله أنّ أهم أسس المواطنة وهو الحق في المشاركة السياسية كان غائباً إن لم نقل منعماً في الحضارة الصينية القديمة.

ونتيجة لهذه الظروف الاجتماعية والسياسية غير الملائمة في بلاد الصين ظهرت شخصيات إصلاحية نائرة ضد الأوضاع السائدة، تدعو إلى إقامة العدالة الاجتماعية بين الناس قصد تمكينهم من الحصول على حقوقهم المختلفة، ومن أهمها الحقوق الطبيعية، وكان من أبرز الشخصيات الإصلاحية التي اخترناها في بحثنا كنموذج للفكر الصيني: المعلم الأكبر كونفوشيوس باعتباره من أوائل المفكرين الذين اهتموا بالبحث في الإنسان وسلوكه ومشكلاته الاجتماعية، ساعياً من وراء ذلك إلى توكيد حريته واحترامه، واستقلال شخصيته، فما هي تعاليم فلسفته؟ وما هي القيم الأخلاقية التي دعا إليها في مشروعه الإصلاحي؟

(1) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص، ص 30، 31.

(2) - المرجع نفسه، ص 30.

(3) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 132.

* - فلسفة كونفوشيوس * وقيم المواطنة:

قبل الحديث عن فلسفته والقيم الأخلاقية التي كان يدعو إليها، نود الإشارة بصورة موجزة إلى الظروف التي عاشها مجتمعه، مادام الفكر والفلسفة نتاج تلك الظروف. وعليه نقول أن كونفوشيوس مثل لاوتزو عاش الفترة العصيبة من تاريخ الصين القديم، وهي المرحلة التي تسمى بـ: "فترة الربيع والخريف"، تمتد ما بين 481-722 ق.م. ولقد عرفت هذه الفترة بالاضطرابات وبانحلال القيم والتقاليد القديمة، الأمر الذي دفع مفكري الصين ومن بينهم كونفوشيوس إلى البحث عن الوسائل الكفيلة لإيجاد الحلول لأزمات البلاد المستعصية، ولقد اقترح كونفوشيوس حلاً رأى فيه « الطريق الذي يوصل إلى إقامة النظام الاجتماعي والسياسي السليم المُحقق للكمال والفضيلة، يكمن في العودة إلى التمسك الشديد بالتقاليد، وبالأخلاق الفاضلة الطيبة، وبالمشاركة الجادة في الحياة الاجتماعية»⁽¹⁾.

* كونفوشيوس وفلسفته:

يُعد كونفوشيوس، زعيم حكماء الصين القدامى، ورائداً من رواد التربية والتعليم، ويعتبره بعض الدارسين هو « المؤسس الحقيقي للفلسفة الصينية وأول من أقام نسقاً حقيقياً لفلسفة عن الإنسان»⁽²⁾، ولما كانت النزعة المسيطرة على كونفوشيوس هي النزعة الواقعية والعملية، أي تطبيق مبادئ الفلسفة على السلوك وعلى الحكم، «فقد كان يتجنب البحث فيما وراء الطبيعة، ويحاول أن يصرف عقول أتباعه عن كل الأمور الغامضة أو الأمور السماوية»، أي أنه كان يتجنب الخوض في المسائل الدينية ومناقشة الأمور الميتافيزيقية، ومع ذلك كان « إذا وُجه إليه سؤال في أمور الدين أجاب إجابة سلبية...» [ولما سأله تزه- كونج، مثلاً: "هل لدى الأموات علم بشيء أو هل هم بغير علم؟ أبى أن يجيب جواباً صريحاً، ولما سأله كي- لو: "عن خدمة الأرواح" (أرواح الموتى) أجابه «إذا كنت عاجزاً عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم أرواحهم؟ وسأله كي- لو: "هل أجرؤ على أن أسألك عن الموت؟" فأجابه: إذا كنت لا تعرف الحياة، فكيف يتسنى

* - كونفوشيوس (551-479 ق.م) فيلسوف أخلاقي وسياسي، ولد في مدينة تشو-فو في إمارة (لو)، بولاية شانتونج Shantoung الحالية من أسرة تتحدر من إحدى الطبقات النبيلة التي حلّ فيها الفقر، وكان اسمه الأول تشيو، وكنيته العائلية تشونغ-تي، وكان يُلقب بالصينية بـ كون-فو-تزو، أي: "المعلم كون". ومن اللفظ الصيني كون-فو-تزو Kong-fuzi أو Kongzi الكونجزي في اللاتينية اسم (K'ing fu-tzu) الذي تحوّل مع اليسوعيين اللاتينيين إلى Confucius، ولفظة فو-تزو Fu Tze تعني عند الصينيين الأستاذ المجلد أو الحكيم أو الفيلسوف، ومارس كونفوشيوس مهنة التعليم وهو في الثالثة والعشرين من عمره، حيث درّس التاريخ والشعر، وآداب الياقة. وانتهج في تعليمه أسلوب الشفاهة، مثلما فعل سقراط: «أنظر: عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، مرجع سابق، ص 156.

(1) - عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، مرجع سابق، ص 159.

(2) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 42.

لك أن تعرف شيئاً عن الموت ولما سأله أحد تلاميذته عما هيه الحكمة قال له: «إذا حرصت على أداء واجبك نحو الناس، وبعدت كل البعد عن الكائنات الروحية مع احترامك إياها أمكن أن تسمي هذه حكمة»⁽¹⁾.

يظهر من خلال إجابات "كونفوشيوس" أنه كان يتحاشى الخوض في المسائل الماورائية أو الميتافيزيقية، كالبحث في الموت أو الحياة أو البحث في الأرواح. ويرجع ذلك في نظرنا إلى اهتمامه بإصلاح المجتمع، ويرتكز إصلاح المجتمع بالدرجة الأولى على الإنسان الفرد، - سواء كان حاكماً أو محكوماً- وهو نفس ما فعله من بعده سقراط في الفلسفة اليونانية، حتى وُصف بأنه هو من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.

* - الأخلاق الفاضلة أساس النظام الاجتماعي والسياسي في فلسفة كونفوشيوس

لا يمكن الحديث عن فلسفة كونفوشيوس دون التطرق إلى مسألة الأخلاق* ودورها الفعّال في إصلاح الفرد والمجتمع، فالأخلاق في نظره هي «المبدأ الرئيسي الذي يجب أن يكون أساساً لأي نظام اجتماعي مستقر، ولا يتحقق النظام السليم إلا إذا كان الأفراد داخل المجتمع متحلين بالأخلاق والقيم التي تضبط العلاقات بين الأفراد»، وحتى الحاكم - أيّاً كان - لا يستطيع أن «يحقق نظاماً اجتماعياً وسياسياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً على النهوض بأخلاق أفراد»، نفهم من هذا أنّ الأخلاق شرط ضروري لنجاح أي نظام سواء أكان اجتماعياً أو سياسياً، وغاية كونفوشيوس من الدعوة إلى التركيز على الأخلاق من جهة «هي محاولة تنبيه كل إنسان مما وصل إليه من تدهور أخلاقي مؤكداً على أنّ الإنسان يعد في المقام الأول كائناً أخلاقياً»، ومن جهة أخرى بيان أنّ الغاية من الأخلاق هي «الوصول بالفرد إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، أي الوصول إلى الرجل المثالي حتى يمكن النهوض بالمجتمع»⁽²⁾، وهذه الفكرة هي نفسها التي تبناها المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمان، حتى أنه عرّف الإنسان بأنه كائن أخلاقي وليس مجرد كائن عاقل كما يعتقد الكثير من الفلاسفة الغربيين بدءاً من الفيلسوف اليوناني أرسطو إلى ديكارت وإمانويل كانط.

هذا ويعد كونفوشيوس أول فيلسوف صيني يتساءل عن طبيعة الإنسان (هيننج)، ويقدم جواباً بسيطاً وعميقاً في الوقت نفسه، حيث قال: «إنّ الناس سواسية خيرين بطبيعتهم، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد

(1) - ديورانول، قصة الحضارة، مج 1، مرجع سابق، ص 622.

*- تحدث كونفوشيوس في كتابه ((الدراسة الكبرى Ta Hio)) عن الأخلاق والديمقراطية السياسية وتوزيع الثروات بين أفراد الشعب حتى تتحقق العدالة الاجتماعية وتنتشر النفوس من الحقد والجشع. فالأخلاق هي أساس كل شيء، فإذا ما تهذبت النفوس وصلح حالها، أدى ذلك إلى صلاح حال الأسرة، وإذا ما صلح حال الأسرة، صلح حال المجتمع. وبذلك يمكن للعالم أن يعيش في مودة وسلم ورخاء.

(2) - أبو الفتح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 132.

منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات، وأنَّ الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة»، وهذا التصور الكونفوشيوسي للطبيعة الإنسانية يشبه إلى حد كبير تعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

وتتمثل القيم الأخلاقية لدى كونفوشيوس في أربع فضائل وهي: فضيلة الإنسانية (Jen)، وفضيلة الاستقامة (yi)، وفضيلة طاعة الأبناء (Hsiao)، وفضيلة الطقوس (Li).

إنَّ فضيلة «الإنسانية» (Jen) في نظر كونفوشيوس من أهم الفضائل الأخلاقية التي لا يمكن الاستغناء عنها، لأنها تشكل ماهية الإنسان، وتشمل هذه الفضيلة باقي الفضائل الأخرى، وعليه فإذا ما تمكن إنسان ما من تحقيق فضيلة الإنسانية، فإنه لا تقف في طريقة أي صعوبة في التحلي بالفضائل الأخرى.

ولذلك ركَّز "كونفوشيوس" في حديثه «عما أسماه "جين - Jen" أي الطبيعة الإنسانية للإنسان، وهو لفظ يتضمن في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذي ينبغي أن يحكم سلوك الإنسان في علاقته مع الآخرين»، وقد شرح كونفوشيوس معنى "جين" فقال: «على الإنسان ألا يصنع مع الآخرين ما لا يحب أن يصنعه معه... لأنَّ رجل الجين" المحب للإنسانية هو ذلك الذي يود أن يبني خلقه وأن يبني خُلق الآخرين كذلك... أما عن دور "الجين" عند كونفوشيوس فيتمثل في «أن يقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والاحتشام»⁽¹⁾.

وأما فضيلة الاستقامة (yi) فتعني عند كونفوشيوس التزام الفرد بكل ما هو حق ومستقيم في علاقاته مع الآخرين في أقواله وأفعاله مهما كانت الظروف. فالاستقامة مبدأ ثابت وليست مصلحة متغيرة.

وفضيلة طاعة الأبناء (Hsiao) من الفضائل الاجتماعية التي ارتبطت بمفهوم «الجين»، فالطاعة هي موقف الفرد اتجاه كل من هم فوقه في المكانة الاجتماعية، «كعلاقة الحاكم بالرعية، وعلاقة الأب بالابن، وعلاقة الزوج بالزوجة، وعلاقة الأخ الأصغر بالأكبر، وعلاقة الأصدقاء مع بعضهم البعض»⁽²⁾.

(1) - النشار، مصطفى، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص 40.

(2) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 148.

وأخيرا فضيلة الطقوس (Li)- مبدأ النظام الاجتماعي- ويتمثل دورها في منع ظهور الفوضى الاجتماعية والأخلاقية كما تمنع السدود الفيضان، «وتعد أهمية الطقوس داخل المجتمع الصيني القديم واجبا لا بد من الالتزام به للوصول إلى الحقيقة»⁽¹⁾.

نخلص من خلال عرضنا لأهم الفضائل أنّ الأخلاق بالنسبة لكونفشيوس هي المطلب الأول، إذ كان يرى أنّ «الفوضى التي تسود عصره فوضى خلقية[...]، وعلاجها هو البحث الجدي عن معرفة أتم من المعرفة السابقة وتجديد أخلاقي قائم على تنظيم حياة الأسرة»⁽²⁾، فالمعرفة العميقة، برأيه هي النهج الذي اعتمده الأولون في تنظيم مجتمعاتهم، لذلك صرّح قائلا: « إنّ القدامى الذين أرادوا أن ينشروا أرق الفضائل في أنحاء الإمبراطورية، قد بدؤوا بتنظيم ولاياتهم أحسن تنظيم، ولما أرادوا أن يحسنوا تنظيم ولاياتهم بدؤوا بتنظيم أسرهم، ولما أرادوا تنظيم أسرهم، بدؤوا بتهديب نفوسهم، ولما أرادوا أن يهدبوا نفوسهم، بدؤوا بتطهير قلوبهم، ولما أرادوا أن يطهروا قلوبهم، عملوا أولا على أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم... ولما أرادوا أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم، بدؤوا بتوسع دائرة معارفهم إلى أبعد حد مستطاع»⁽³⁾.

ومادامت الحياة الأخلاقية حياة هادفة يُراد من ورائها تحقيق غاية، فإنّ "كونفشيوس" «كان يهدف من وراء نسقه الأخلاقي (...) الوصول بالفرد إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وهي الوصول إلى (Chun Tzu) الرجل النبيل».

وعليه فإنّ الرجل الفاضل الذي "يعد محور الفلسفة السياسية"⁽⁴⁾ عند كونفشيوس هو «من يدرك القانون الأخلاقي الكائن في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلزم هذا الوسط في سلوكه، فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح إنسانا لا أخلاقيا»⁽⁵⁾. وفي توضيح لمعنى "الوسط" تشير الباحثة هالة أبو الفتوح أنّ هناك اختلاف بين مبدأ الوسط الذي قال به "كونفشيوس" والوسط الذي قال به أرسطو.

(1) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 149.

(2) - ديوراننت ول، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 622.

(3) - عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، مرجع سابق، ص، ص 181، 182.

(4) - أبو الفتوح هالة، فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفشيوس، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2000، ص 59.

(5) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 41.

أما عن مصدر اهتمامه بهذا المبدأ فنفسر ذلك بأنه «نابع من رؤيته للتراث ولشخصية الإمبراطور (Shun) الذي كان أنموذجا يجب أن يحتذى به في اتباع طريق الوسط، حيث إنه كان محبا للحقائق، وينظر إلى الشر بازدراء[...] ويستخدم الوسط بين الطرفين في أحكامه، ويوظفها في تعامله مع الشعب، ولعلّ هذا هو الذي جعله إمبراطورا عظيما، بل وأصبحت فترة حكمه من أعظم الفترات رخاء وعدلا وانضباطا»⁽¹⁾.

ونفهم من هذا التوجه الأخلاقي لكونفشيوس أنّ الرجل النبيل الذي قصده هو "المواطن الصالح" الذي حدثنا عنه أرسطو في كتاب السياسة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعقد الباحث "بسيوني رسلان" مقارنة بين الرجل النبيل عند كونفشيوس والرجل الأعلى عند نيتشه (1844-1900)، ويقرر أنّ هناك اختلاف واضح بينهما «فرجل كونفشيوس النبيل كان يرى أنّ في استطاعة الآخرين كافة أن يصبحوا نظراء (عن طريق التربية والتعليم)، أما إنسان نيتشه الأعلى "السوبرمان"، فكان يتعالى على الآخرين كافة ويحتقرهم»، ويضيف موضحا الفرق بينهما قائلا: «وإذا كان الرجل النبيل عند كونفشيوس، يتميز بالهدوء والصفاء والرقّة والرحمة والشفقة والمجاملة والبشاشة والتواضع وحب الآخرين... فإنّ من صفات الرجل الأعلى عند نيتشه، القسوة وكراهية الشفقة والاشتمزاز من منظرها كأنها جيفة... كما يمتاز إنسان نيتشه الأعلى بالحيوية والنضال الدائم من أجل السيطرة والغزو والظفر، الذي لا يمكن أن يتحقق بدون حرب عدوانية»⁽²⁾.

يظهر بوضوح من خلال هذه المقارنة أنّ الرجل الأعلى عند نيتشه يقف ضد القيم الأخلاقية والاجتماعية على غرار المساواة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، على خلاف كونفشيوس الذي يدعو إلى فعل الخير وتجنب فعل الشر حتى تتحقق السعادة لجميع أفراد المجتمع.

إنّ فلسفة كونفشيوس لم تقتصر على الجانب الأخلاقي وحده، بل قدم فكرا سياسيا جديرا بالاهتمام والبحث، وتصدى بالنقد لنظام الحكم القائم، وبيّن متى تكون الحكومة صالحة، ومتى تفسد، حيث توصل إلى الاعتقاد بأنّ «سبب انقسام الدولة إلى ولايات يحكم كل منها أمير، وسبب مصائب البلاد عامة يعود إلى انحلال القيم الخلقية الفاضلة وغياب النظام...»⁽³⁾؛

(1) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 70.

(2) - بسيوني رسلان صلاح، كونفشيوس راند الفكر الإنساني، مرجع سابق، ص 149.

(3) - عيد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، مرجع سابق، ص 159.

ولذلك اشترط كونفوشيوس الأخلاق كمبدأ أساسي لإقامة نظام سياسي واجتماعي ناجح وصالح، يظهر ذلك من خلال قوله: «لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد»⁽¹⁾. وتعلق الباحثة هالة أبو الفتوح عن العلاقة بين السياسة والأخلاق عند كونفوشيوس بقولها: «إن الحديث عن السياسة في نسق كونفوشيوس إنما هو حديث عن الأخلاق، كما أن الحديث عن الأخلاق هو حديث عن السياسة وتعد التربية حلقة الوصل بينهما»⁽²⁾.

ويعتبر وجود السلطة الحاكمة في نظر كونفوشيوس أمراً ضرورياً بالنسبة للاجتماع الإنساني، وذلك لأن التنظيم داخل المجتمع لن يتحقق بشكل تلقائي أو عفوي ما لم تكن هناك سلطة عليا تسهر على تحقيقه وتنظم العلاقات بين أفراد المجتمع.

أما عن الأهداف التي يجب أن تقوم من أجلها الحكومة يقول كونفوشيوس: «بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم، وأن هذا لا يتحقق إلا إذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد، وهذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة، وإنما هي خاصة بالخلق والمعرفة، وهما ثمرة التربية الحقّة»⁽³⁾، ومن أجل ذلك "طالب كونفوشيوس بأن تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً في البلاد حتى يمكن إعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم.

وبالنسبة لمصدر سلطة الحاكم، فإن كونفوشيوس كغيره من الصينيين يسلم «بأن الحكم هو تفويض أو توكيل من السماء للحاكم، وأن السماء أو الإله هي التي قلدت الملك منصبه [...]، وكما أن الملك يحكم بفضل تفويض السماء له، فكذلك يفعل أمراء الإقطاع في مملكته، إذ تكون لهم سيادة محلية تحت إشراف الملك، وأمراء الإقطاع بدورهم يفوضون الإقطاعيين التابعين لهم بالقيام بواجبات معينة»⁽⁴⁾، وعليه فإن الحاكم كما يصوره لنا كونفوشيوس وكما جاء «في الكتب الصينية القديمة هو قبة العالم وحلقة الاتصال أو الانفصال بين السماء والأرض»⁽⁵⁾.

وبالرغم من أن الحاكم ليس من اختيار الشعب، إلا أن كونفوشيوس اشترط في الحاكم المثالي والصالح شروط لكي يكتسب ثقة العامة فقرر «أن يتصف الحاكم بالإخلاص والصدق والوفاء بالعهود، وعدم تغليب

(1) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص 41.

(2) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 152.

(3) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص 41.

(4) - المرجع نفسه، ص 273.

(5) - بيسيوني رسلان صلاح، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، مرجع سابق، ص 184.

رغباته الخاصة على الصالح العام، كما ينبغي أن يكون حي الضمير، ذكيا وبارعا، وذا عزم لا يكل مهما صادف من مصاعب وهو لا يهتم بالراتب قدر اهتمامه بمسؤوليته، ولا يبدد وقته في توافه الأمور»⁽¹⁾.

ويُفهم من هذا أنّ رجل الدولة الفاضل في نظر كونفشيوس هو ذلك الذي يسعى دوماً نحو تحقيق أفضل المستويات الأخلاقية لشعبه حتى يخلق منهم قدر المستطاع مواطنين صالحين؛ بل إنّ "كونفشيوس" رفض الإيمان بأهمية القوانين داخل الدولة، وطالب بترك شؤون الحكم لخصال المرء الأخلاقية، فهي في نظره أفضل القوانين، حيث يقول في باب الطاعة من "المقتطفات": « إنك إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب فقد يحاولون اتقاء العقاب، ولكن لن يكون لديهم الشعور بالشرف، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شؤونهم بالتربية فإنّ علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام»⁽²⁾.

وعن علاقة السياسة بالتربية عند كونفشيوس يرى أحد الباحثين أن التربية تعد مفتاح السياسة الفاضلة، ذلك أنّ العقاب لا يلجم الشرير من تلقاء ذاته، بينما التربية قادرة أن تُصلح المواطن وتدفعه إلى الفعل الصائب بإرادة ووعي، فتكون السياسة عندها فاضلة، والحكم عادلاً، والحاكم اكتسب شرف ممارسة الحكم لكونه أعدّ مواطناً صالحاً.

كما أن التربية الشاملة والاستنارة الخلقية في نظر كونفشيوس «تلعبان دوراً في إقناع كل فرد بأن يربط سعادته الفردية بسعادة المجموع برباط وثيق...ثمّ إنّ الشعور بتساوي الأفراد يؤلف بينهم في العمل بهذا المبدأ المشار إليه، ويقنع كل فرد أن يتبع هذا المبدأ في توجيه حياته كلها»⁽³⁾.

وينبغي الإشارة في هذا السياق إلى أنّ كونفشيوس لم يكن مجرد منظر للسياسة و فقط، بل «أقام تصوره للدولة على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية "لو - LU"، فقد طبّق تلك المبادئ التي آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بعض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والاضطراب في البلاد»، وقد بدأت تلك السياسة تؤتي أكلها بعد مدة لم تتجاوز ثلاثة شهور على توليه الوزارة، وأصبحت ولاية "لو" نموذجاً للولايات، حيث «اختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة»⁽⁴⁾. غير أنّ بعض الوزراء الحاقدين عليه عملوا على الإيقاع بينه وبين الملوك خوفاً من أفكاره وشدة صرامته، يذكر أحد المؤرخين الصينيين أنّ وزيراً ماكر

(1) - أبو الفتوح هالة، فلسفات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 154.

(2) - الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 20، 21.

(3) - بيسيوني رسلان، صلاح، كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، مرجع سابق، ص 182.

(4) - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 42.

من وزراء تشي دبرّ مكيدة ليفرق بها بين دوق "لو" وكونفشيوس، فأشار على دوق تشي بأن يبعث إلى تتج بسرب من حسان "الفتيات المغنيات" وبمائة وعشرين جوادا تفوق الفتيات جمالا وأسرت البنات والخيال قلب الدوق فغفل عن نصيحة "كونفشيوس" (وكان قد علمه المبدأ الأول من مبادئ الحكم الصالح هو القدوة الصالحة)⁽¹⁾، أي أنّ الهدف الرئيس من هذه المكيدة هو أن ينشغل الحاكم والوزراء عن تصريف أمور الدولة فتضعف ويتطرق إليها الفساد، وقد نجحوا فيما خططوا له، وكانت النهاية أن غادر كونفشيوس «لو» مدينته المثالية.

نخلص مما سبق أنّ "كونفشيوس" ومن خلال تعاليمه ودعوته المواطن الصيني إلى القيام بواجباته نحو وطنه، واعتباره التعليم حق كل إنسان دون تمييز، «قد آمن بالمواطنة العادلة ودافع عنها ودعا إلى إقامتها من خلال العدالة والقيم النبيلة فقد اعترف بوضوح وأصرّ من وقت لآخر على ضرورة التربية العامة الشاملة، واعتبر حق المواطنة المستتيرة أساسا ضروريا للدولة»⁽²⁾. ويتبين لنا مما سبق أن «حكيم الصين يحاول أن يؤسس السياسة على مبدأ الولاء، ويجعل الشعور بالمواطنة هو استقرار المدينة وسعادتها»³.

غير أنه وبالرغم من المكانة الهامة والقيمة الكبرى لمشروعه الإصلاحية-الأخلاقي والتربوي- داخل المجتمع الصيني، إلا أنه فشل في شغل المناصب الهامة التي كان يأمل عبرها في تحقيق غاياته في الإصلاح، الأمر الذي جعله ينصرف إلى تعليم الشباب وتثقيفهم، لكي يعملوا هم على تحقيق تلك الأهداف التي عجز هو عن تحقيقها، فكان مراده من التعليم هو تنمية العلم والثقافة عند تلامذته وإنارة عقولهم، لكي يقوموا بأدوار فاعلة ويخدموا الصالح العام حين يشغلون الوظائف العامة.

وكخاتمة لهذه النقطة يمكن القول إن الكونفشيوسية كفلسفة وديانة تتطوي على مبادئ نظرية رائعة؛ تسعى من خلالها إلى تدوير الفوارق بين الطبقات وتوزيع الثروة بين أبناء الشعب واختيار الأكفاء لحكم الشعب، وفي هذا السياق يقول إمام عبد الفتاح إمام «أن كونفوشيوس قد آمن بالمواطنة العادلة ودافع عنها ودعا إلى إقامتها من خلال العدالة والقيم النبيلة (...). واعتبر حق المواطنة المستتيرة أساساً ضرورياً للدولة»⁴، لكن الواقع في عصره كان مناقضاً لتلك المبادئ، حيث شيوع نظام الرق والإقطاع بكل جبروته. وعليه فإن

(1) - ديورانت ول، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 618.

(2) - كريل ه.ج، الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونغ، تر: عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، ص 68.

(3) - يوسف ليلي، المواطنة والهوية، في: "الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر"، تأليف جماعي، تر: أمين مصرتي، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، الجزائر، السداسي الثاني، 2017، ص 66.

(4) - يوسف ليلي، المواطنة والهوية، في: "الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر"، مرجع سابق، ص 66.

المواطنة في بلاد الصين القديمة بصفة عامة وفي الكونفوشيوسية بصفة خاصة مجرد فكرة نظرية لا وجود لها في الواقع.

المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي اليوناني والروماني

المطلب الأول: فكرة المواطنة في الفكر السياسي اليوناني

لا يختلف اثنان حول عظمة الحضارة اليونانية في إنتاج الفكر والمعرفة، فلقد ذاع صيتها وانتشر في جميع أرجاء العالم، ولذلك سميت الحضارة المعجزة، يؤكد ذلك أن كل إنتاج فكري وفلسفي على مر التاريخ كان قد نهل من منهل الحضارة اليونانية، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أنه لم تسبقها حضارات أخرى، فالتاريخ يثبت أن بلاد النيل وحضارة وادي الرافدين والحضارة الصينية وكذا الهندية والفارسية قد سبقتها بقرون وقد أخذت اليونان منهم الكثير، وهذا يدل على تفاعل وتكامل الحضارات.

* - المواطنة ودولة المدينة:

تتميز دولة المدينة بصغر حجمها وقلة سكانها، حيث لا يزيد عدد سكانها عن ثلاثمائة ألف نسمة، أما التركيبة الاجتماعية لهذه المدينة فكانت تقسم إلى ثلاث طبقات رئيسية تتميز كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والاجتماعية، وشكل هذه الطبقات الثلاث شكل هرم قاعدته طبقة العبيد، إذ كان الرق نظاماً عاماً في العالم القديم، وكان يشكل تقريباً ثلث سكان أثينا، حيث يعتبر هذا النظام عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة الإغريقية. هذا من الناحية الاجتماعية، أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابهم أبداً، بل قامت نظرية الإغريق السياسية على التسليم بقيام الرق⁽¹⁾. وكان قسم منهم ضد نظام الرق وآخرين مؤيدين ومدافعين عنه، وكان يتصور أن المواطن الإغريقي يشكل طبقة مترفة لا عمل لها، وأن الفلسفة السياسية تخص طبقة معينة معفاة عن الكد والعمل، وهذا وهم باطل فهناك كثير من مواطني الإغريق يسعون في كدهم وعملهم، لأن بلادهم لم تكن غنية ولا موسع عليها، كان أهلها يعيشون في عوز شديد وضائقة اقتصادية، ولكنهم كان عندهم متسع من الوقت أكثر منا في العصر الحاضر، ومما لاشك فيه أن أغلب مواطني أثينا كانوا تجاراً أو زراعاً أو صناعاً.

بالتأكيد أن الفرد يزاول نشاطه السياسي في أوقات فراغه، وهذا ما كان يأسف عليه أرسطو لذلك الوضع وتمنى لو كرس المواطنون فراغهم وخصصوا أنفسهم للشؤون السياسية تاركين الأعمال اليدوية

(1) - ناصيف نصّار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار الأمواج، بيروت، ط1، 1995، ص من: 7-12.

للأرقاء، ولقد مجدت نظرية الإغريق السياسية أحياناً فكرة تفرغ طبقة دون عمل، وجاز في الدولة الأرستقراطية أن تكون الطبقة الحاكمة نخبة من ملاكي الأراضي⁽¹⁾.

أما الطبقة الرئيسة الثانية في المدينة الإغريقية فكان قوامها الأجانب المقيمين في المدينة وكان عددهم كثيراً خاصة في المدن التجارية مثل أثينا، ولقد كان الأجنبي على شاكلة الرقيق محروماً من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة، برغم كونه حراً، وأن هذا الحرمان أثر في مكانته الاجتماعية.

أما الطبقة الثالثة والأخيرة، طبقة المواطنين، أي أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية وهي صفة - المواطن - ميزة يتوارثها، الأبناء وصفة المواطن امتياز يجعل صاحبه (عضو) في المدينة، ويؤهله لحد أدنى في المشاركة السياسية وفي الشؤون العامة. ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل من صبغتها القانونية منها في العصر⁽²⁾ الحديث.

إنَّ الفضل في التأسيس للفكر السياسي المُمْتَهَج يعود إلى الإغريق وبالتحديد السفسطائيين³ الذين أبدعوا في المجال السياسي بدرجة كبيرة، فلقد كانوا «أول من تحدّث عن الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني القديم»⁽⁴⁾، وذلك لأنَّ الفلسفات السابقة عليهم كانت تتمحور حول فكرة الوجود (الانطولوجيا) والمصير والخلود على غرار فلسفة الطبيعيين. ومع السفسطائيين تغيّر مسار الفلسفة اليونانية من البحث في الوجود إلى البحث في الذات الإنسانية، أي انتقل البحث من التساؤل عن أصل الوجود إلى التساؤل عن أصل المعرفة، ويُعتبر كل من "غورجياس" و"بروتاغوراس" أشهر فلاسفة السياسة، كما اشتهرا بتفوقهما في الخطابة والجدل والبلاغة، ولقد عُرف "بروتاغوراس" بمقولته المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء"، أي أنّ الإنسان في نظرهم مقياس للأشياء الموجودة وغير الموجودة. ففي مجال الأخلاق وعلى سبيل المثال يرى السفسطائيون أنّ قيمة الأفعال والأشياء ليست موجودة في الأفعال والأشياء ذاتها، وإنما تكمن في نظرة الفرد إلى تلك الأفعال والأشياء انطلاقاً مما تحققه له من مصلحة. وعليه يصبح ما يراه الإنسان خيراً فهو خير وما يراه شراً فهو شر، غير أنّ اعتبار الإنسان أساس الأخلاق يتعارض والأخلاق ذاتها التي تتميز بالثبات والكلية والموضوعية. وفي مجال السياسة أشار "بروتاغوراس" إلى أهمية القانون ومساهمته في تطور الشعوب والمجتمعات، إذ بواسطته تمكنت الإنسانية إلى الانتقال من دور البربرية والوحشية إلى دور

(1) - ديفيلد هيلد، نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جكتر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ص من: 12- [14].

(2) - كوثرائي وجيه، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995، ص 93.

(3) - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص 159.

الحضارة والمدنية عن طريق القانون⁽¹⁾. ونظراً لمساهمات السفسطائيين الجادة في إثراء وتطوير الفكر البشري وخاصة السياسي منه؛ أشاد بعض الفلاسفة والمفكرين بجهودهم، حيث اعتبرهم الفيلسوف الألماني "فريدريك هيجل" بمثابة فلاسفة التنوير في العصر اليوناني.

ولا ينبغي في هذا السياق تجاهل جهود شيخ الفلاسفة "سقراط" الذي كان معاصراً للسفسطائيين، ولكنه كان بالنسبة لهم الخصم اللدود، فإذا كانوا هم يُمثلون السياسة ويدافعون عنها، فإن سقراط كان يمثل الأخلاق ويسعى إلى نُصرتها، ولكن من سوء حظه أنهم انتصروا عليه وتمت محاكمته، بل وحكم عليه بالإعدام. ولعلّ هذا ما دفع تلميذه الوفي "أفلاطون" لتبني آرائه والدفاع عن أفكاره. ونود من خلال هذا المطلب بيان جهود كل من أفلاطون وتلميذه أرسطو في التأسيس لمسألة المواطنة. فقد جاء في مقدمة كتاب "الحرية والديمقراطية والمواطنة" للباحث العربي في الفلسفة القديمة "مصطفى النشار" أنّ «الحرية، والديمقراطية، والمواطنة، والمشاركة السياسية، والفصل بين السلطات، ومصطلحات وأفكار براءة يظن البعض خطأ أنها مصطلحات حديثة، وأننا لم نعرفها إلاّ مع الفكر السياسي الغربي الحديث، بينما الحقيقة هي أنّ هذه المصطلحات البراقة قد بدأ تداولها منذ نشأة الفلسفة السياسية في بلاد اليونان منذ القرن الرابع قبل الميلاد وربما قبل ذلك بقليل، وقد كان لفلاسفة ومشرعي اليونان، وكذلك لزعماء أثينا السياسيين دوراً بارزاً في بلورة هذه المفاهيم السياسية»⁽²⁾، ويعتبر كل من أفلاطون وأرسطو أعظم من نظّر لهذه المفاهيم وأفضل من عرّفها وقدم آراء سديدة حولها؛ ويؤكد هذا الرأي الباحث "علي خليفة الكواري" في قوله بأنّ «أقرب معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق والذي شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجاً له»⁽³⁾، يظهر ذلك من خلال كتاب "الجمهورية" و"القوانين" لأفلاطون و"السياسة" لأرسطو.

وبناءً على ما سبق فإنّ المتتبع لتاريخ فكرة المواطنة يدرك أنها قد عرفت خاصة مع أثينا، وكان ذلك في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث اهتم فلاسفة اليونان بقضية المواطنة وحولوها من فكرة يتناقشون حولها إلى انتماء وطني لم يسبق له مثيل في تحقيق التقدم⁽⁴⁾، ويُفهم من هذه الأقوال السالفة الذكر أنّ «اليونانيون

(1) -بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص 590.

(2) -النشار مصطفى، الحرية والديمقراطية والمواطنة-قراءة في فلسفة أرسطو السياسية-، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص 13.

(3) -الكواري علي خليفة، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، في كتاب "المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2001، ص 16.

(4) -النشار مصطفى، الحرية والديمقراطية والمواطنة-قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، مرجع سابق، ص 13.

هم بالفعل أول من أسس لفكرة "الوطن" و"المواطنة" ليس فقط عبر التأمل والنقاش والتفلسف، وإنما أيضا عبر ممارسة الحياة النابضة بالحيوية والنشاط الذي حوّلهم فيما لا يزيد عن ثلاثة قرون من أمة مستكنة-تقليدية إلى أمة من الأفراد الفاعلين الذين يُفخرون بانتمائهم وبقدرتهم على صنع التقدم في كل مناحي الحياة بشكل غير مسبوق، ولم يكن ذلك إلا علامة بارزة على مدى شعورهم بالمواطنة الحقيقية؛ ولذلك أشار بعض الباحثين إلى القول "بأنّ المرجعيات الغربية تشير إلى أنّ الإرهاصات الأولى لمفهوم المواطنة قد ظهرت في اليونان مع ظهور دولة المدينة؛ إذ تتمتع بعض الفئات الاجتماعية بميزة المواطنة التي تعطيها حق المشاركة في وضع المبادئ التي تحكم المدينة؛ وحق المشاركة السياسية"⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذا، فإننا سنتناول في هذه النقطة فكرة المواطنة في الفكر السياسي اليوناني عند كل من أفلاطون وأرسطو، وذلك لاعتقادنا بأنّ القراءة الواعية لنصوص فلاسفة اليونان الكبار هي المنبع الرئيس لتشكيل الوعي بأهم القضايا السياسية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لكيفية مواجهتها من أجل سعادة الإنسان. ومن هنا يمكن التساؤل عن وجهة نظر أفلاطون وأرسطو لمسألة المواطنة، وكيف فهموا مثلاً مفهوم "المواطن" سواء من جهة الواقع أو من الناحية المثالية؟ وما علاقة المواطنة عندهم بأنظمة الحكم السياسية؟ بل ما هو النظام السياسي الذي تتحقق في إطاره قيم المواطنة؟

أولاً: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي لأفلاطون *Platon* (427-347 ق.م)*

*- أفلاطون وظروف عصره:

قبل الحديث عن مسألة المواطنة وموقعها في فلسفة أفلاطون السياسية ينبغي أولاً الإشارة إلى مكانته في تاريخ الفلسفة؛ حيث اعتُبر في نظر الكثير من الباحثين أهم محطة في تأسيسات الفلسفة السياسية، وأحد أبرز تلامذة سقراط عاش ظروفاً صعبة؛ حيث كان المجتمع اليوناني في عصره يعاني أوضاعاً سياسية مزرية تمثلت في انقسام اليونان إلى دولتين: "أثينا الديمقراطية" وهي التي ينتمي إليها أفلاطون، واسرطه العسكرية؛ هذه الأخيرة كانت في حروب دائمة؛ بالإضافة إلى هذه الظروف نذكر في هذا السياق تأثير أفلاطون بحادثة إعدام أستاذه سقراط الذي وُجّهت له تهمته إفساد عقول الشباب، كل هذه الظروف كانت

(1)- الخشت محمد عثمان، "المواطنة في عصر التنوير"، الوطن والمواطنة، أعمال الندوة الفلسفية 18 التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2010.

*- أفلاطون: فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، أو في - إيجينا- على أرجح الأقوال سنة 347 ق.م من أسرة أثينية أرستقراطية عريقة في المجد، أسس الأكاديمية حوالي سنة 387/388 بالقرب من ضريح البطل أكاديموس، ومن هنا سميت بهذا الاسم ((الأكاديمية))، والتي تعد أول جامعة علمية نشأت في أوروبا. أنظر: موسوعة عبد الرحمن بدوي، ج1، ص 154 وما بعدها.

سبباً في نشأة فكر أفلاطون الذي كان يهدف بالأساس إلى إصلاح أحوال "أثينا" السياسية والاجتماعية، فكان حلمه هو التفكير في التأسيس لمدينة مثالية تتحقق فيها الفضيلة، ويتجسد من خلالها الخير الأسمى⁽¹⁾.

* - آثاره السياسية:

يعتبر أفلاطون مؤسس الفلسفة السياسية بامتياز، وذلك بالنظر إلى ما خصّ به السياسة من مؤلفات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتابه "الجمهورية" و"السياسي" و"القوانين". وهي الكتب التي ضمنها آراءه السياسية؛ ويعتبر أفلاطون «أنّ المشكلة الفلسفية هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى. ولا شك أنّ المنظومة الفلسفية الأفلاطونية يحكمها هدف سياسي واع محدد هو: إعادة سيطرة الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها، لأنّ هذه الأرستقراطية - كما يرى - قد طبقت أبهى النظم السياسية وأعد لها، لهذا يريد استعادة ذلك النظام». ولهذا يصح القول أنّ «فلسفة أفلاطون قد انطلقت من الحقد على كل تغيير والرفض القاطع للواقع الأثيني، فلا حلّ لمشاكل المجتمع الأثيني والمجتمعات البشرية إلاّ بالعودة إلى الوضع الذي كان قائماً قبل مجيء طبقة التجار والثروة المنقولة»⁽²⁾.

وفي هذا السياق تُشير بأنّ كتابات أفلاطون قد اتخذت شكل المحاورات وفي معظمها يشغلها سقراط الذي وضع أفلاطون على لسانه عرض فلسفته الخاصة، لأنّ أستاذه أعدم نتيجة التصريح بأفكاره، لذلك خشي أفلاطون أن يصيبه ما أصاب سقراط، فاستخدم لسانه في محاوراته والدفاع عن رأيه والنطق به؛ وفي عدد قليل من المحاورات - منها (بارميندس) على سبيل المثال - هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة اليونانية، ومن بين أهم المحاورات نذكر: «الجمهورية»؛ وهو أنفس كتب أفلاطون وأعظمها شأنًا، ألفه عندما كان في الأربعين من عمره تقريباً، أي في طور النضج الكامل من حياته، ولهذا فإنّ محاورته الجمهورية تُمثل اكتمال أفكاره أحسن من أي محاورته أخرى «غاية بحث أفلاطون في هذه المحاورته هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة.

ومن بين ما جاء في كتاب في "الجمهورية" لأفلاطون أنّ من بين أهداف التربية تنمية المواطنة الصحيحة في الأفراد، وذلك عن طريق إمداد الشباب بالمعرفة الدقيقة عن طبيعة الحكم وطبيعة الحق المطلق حتى يستطيعوا ممارسة الأعمال الرئيسية في الحياة المدنية والاجتماعية.

(1) - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، المطبعة المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1929، ص 205 وما بعدها.

(2) - الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط2، 2007، ص 303.

وأما كتاب «السياسي» (politicus) فيدور فيه البحث حول الدولة الكاملة ويَحْتَفِ فيه أيضاً من وجهة عملية مسألة الحُكم، وأراد أن يُميِّز بين الحاكم الكامل والنظرية العلمية للدولة (...).، وقال أن السياسي الحقيقي هو الفيلسوف العاقل وأنَّ غرضه هو تلقين الشعب الفضيلة والعدل، فإذا وُجد الحاكم الكامل فلا حاجة للقوانين.

وفي كتاب «القوانين» الذي يُمثِّل المرحلة الختامية (عهد الشيخوخة) في تطور تفكير أفلاطون السياسي وتحوله من عالم المثل العليا والخيال إلى عالم الواقع، وضع أفلاطون المثل العليا جانباً واهتم بوضع مجموعة من القوانين تحدد حياة الجماعة ويمكنها أن تؤدي إلى أفضل النتائج التي يحصل عليها في نظام حكم سياسي عملي وواقعي⁽¹⁾.

وفي محاوره القوانين تقول حلمي مطر "يوضح أفلاطون الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه في محاوره الجمهورية والسياسي إلى بيان النموذج المثالي للمدينة"⁽²⁾.

* - نشأة الدولة والغاية منها عند أفلاطون:

يؤسس أفلاطون لنشوء الدول والطبقات على حاجات الأفراد واستعداداتهم الطبيعية وتقسيم العمل وفقاً لهذه الاستعدادات. حيث يقول في محاوره الجمهورية: «تتسأ الدولة لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين، ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة الغير في سد حاجاته، وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد من صحب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة»⁽³⁾.

ويُفهم من هذا أنَّ السبب الرئيس للاجتماع البشري إنما يرجع إلى تنوع وتعدد حاجات الفرد وعجزه عن تحقيقها بمفرده؛ لذلك كانت الدولة في أبسط مفهومها «هي النموذج المكبر للفرد»⁽⁴⁾. وأول هذه الحاجات التي تبنى عليها الدولة وتعتبر السبب الرئيس في نشأتها ويتوقف عليها وجود أفرادها هي الحاجات الضرورية (الغذاء والسكن والكساء).

ولكي تستطيع الدولة أن تؤمن هذه الأشياء الكثيرة يلزم أن يتقاسم أفراد المجتمع العمل ويتبادلون المهام والخدمات؛ كل حسب قدراته واستعداداته الطبيعية؛ «فالأشياء تكون أوفر مقداراً وأجود نوعاً، وأسهل

(1) - حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، المطبعة الحديثة بشارع خيرت، القاهرة، ط1، 1929، ص 19.

(2) - مطر حلمي أميرة، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، 1999، ص30.

(3) - أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، مصدر سابق، ص 40.

(4) - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، (د. ط)، (د. ت)، ص 161.

إنتاجاً، إذا التزم العامل بما يميل إليه طبعه من الأعمال، وأتمه في وقته الخاص غير متشاغل عنه فيما سواه»⁽¹⁾.

وإذا كانت الدولة عند أفلاطون قد نشأت عن حاجة المجتمع الإنساني وبارادته، فإنها تتخذ لديه صورة كيان حي واحد يتألف من أجزاء متعددة ومنتوعة يختص كل جزء أو عضو منها بوظيفة محددة يحتاجها الكيان لضمان حياته واستمراره وتحتاجها الأعضاء لضمان وجودها واستمرارها في أداء وظائفها وتقوم هي بنفس الدور بالنسبة له فتتكامل وجودياً ووظائفياً في إطار علاقة تفاعلية كلية تضمن لهذا الكيان الدولة حياته وسعادته. ولكن الغاية من وجود الدولة عند أفلاطون لا تقتصر على توفير الحاجات المادية المتعددة والمنتوعة، بل إنَّ غايتها ومهمتها أسمى من ذلك؛ إنها ذات بعد روحي معنوي وبعبارة أدق أخلاقي يتمثل في «تهيئة أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة»⁽²⁾، وبما أنَّ هدف الدولة هو تحقيق الفضيلة، فإنَّ هذا التوجه يثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأنَّ العلاقة بين السياسة والأخلاق هي علاقة تكامل واتصال، فالسياسة عندهم أخلاق والأخلاق سياسة.

*-نظام الطبقات في الدولة:

ينقسم المجتمع في نظر أفلاطون إلى ثلاث طبقات مُتمايزة بحكم الطبيعة؛ ويرى أنَّ لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصَّتها بها، بحيث لا ينبغي لها أن تدخل في عمل الطبقة الأخرى، هذا الاختلاف بين الطبقات شبيه بالاختلاف الذي نلاحظه في النفس الإنسانية، بل وفي الوجود بوجه عام «فكما أنَّ النفس الإنسانية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية، وكذلك الحال حينما تناظرت طبقات الدولة بطبقات الوجود (...) ولما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولة هي تلك التي تتمثل في معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة»، أي أنَّ الطبقة الممتازة في المجتمع هي

(1) - أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص 41.

(2) - المحمداوي علي عيود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 46.

التي يجب أن تختص بالحكم ولا ينبغي أن يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه.

وكذلك الحال في الطبقة الثانية «فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تتمثل القوة الغضبية أحسن تمثلاً»⁽¹⁾. والطبقة الثالثة هي طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون، ولا يُعنى بأمر تربيتهم.

كان الشغل الشاغل لخطاب أفلاطون السياسي هو " إقامة التوازن بين هذه الطبقات، إذ كان يرى أن توافر الخيرات والثروة وانتشار الأمن والنظام أمور تتوقف على انصراف كل طبقة إلى أداء وظيفتها في إطار من الانسجام والتوازن يُحاكيان نظام الكون وتوازنه"⁽²⁾.

يظهر مما سبق أنّ أفلاطون قد اعتمد في تقسيمه للمجتمع على طبقات النفس، وتقسيمه للمجتمع إلى طبقات كان بغية تنظيم وتقسيم العمل دون أي تدخل لطبقة من الطبقات في شؤون طبقة أخرى، أي قيام كل فرد بعمله الخاص الذي يصلح له حسب قدراته وإمكاناته، وأن لكل طبقة سياسية فضيلتها، فالحكمة التي تعني في الاصطلاح اليوناني المعرفة بحقائق الأمور، في الكون والإنسان والمجتمع، هي فضيلة الفلاسفة أو الحكام، والشجاعة فضيلة الجنود والعفة فضيلة الحرفيين والعمال، هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات المجتمع لكي تتحقق العدالة في الدولة.

ويلاحظ من خلال هذا التقسيم الاجتماعي أنّ أفلاطون «لم يُعنَ بطبقتي العمال والمحاربين عناية عظيمة؛ بل حصر جلّ اهتمامه في طبقة الحكام التي يجب أن تتألف من رجال عقلاء راشدين، ووصف لهم نوعاً من التعليم والتدريب يؤهلهم إلى تولي السلطة وأمور الحكم». وتخيّل أفلاطون بعد ذلك سلسلة من أنواع الحكومة تمر بها الدولة من الكمال إلى الاضمحلال فقال إنّ الحكومة الأرستقراطية الرشيدة التي يسودها العدل هي أفضل أنواع الحكومات، وتأتي بعدها في المرتبة الحكومة الديمقراطية وهي التي يتأثر أعضاؤها بحب المجد والشرف أكثر من تأثرهم بحب العدل. ثم وضع الحكومة الأوليجاركية في المرتبة الثالثة⁽³⁾، كما نلاحظ أنّ أفلاطون ومن خلال حديثه عن أنواع الحكم يفضل حكم الأرستقراط على

(1) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 183.

(2) - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 77.

(3) - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

الديمقراطية، وقد يعود ذلك إلى منبته الأرستقراطي من جهة وإلى محاكمة أثينا لأستاذه سقراط والحكم عليه بالإعدام ظلماً وعدواناً من جهة أخرى.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون كما يذكر عبد الرحمن بدوي «يجب أن يكون من أجل الدولة، وألاً يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة»⁽¹⁾، وهذه عين المواطنة، حيث الولاء للوطن والحفاظ عليه.

* - نُظْمُ الْحُكْمِ عِنْدَ أَفْلَاطُونِ:

يُصَنَّفُ أَفْلَاطُونُ أَنْظِمَةَ الْحُكْمِ فِي كِتَابِ الْجُمْهُورِيَّةِ، عَلَى لِسَانِ سِقْرَاطٍ بِأَنَّهَا خَمْسَةٌ أَنْوَاعٍ وَهِيَ: «أولاً: الملكية أو الأرستقراطية: حكم الفرد الفاضل أو القلة من الفضلاء الذين يتجهون نحو الفضيلة والعدالة.

ثانياً: التيموقراطية أو التيماركية: وهو حكم القلة ممن يهدفون إلى المجد والشرف، وهم الأشخاص الطموحين نحو السمو والنصر.

ثالثاً: الأوليغارشية: وهو حكم الأغنياء أو ممتلكي الأموال والثروة. هدفهم الربح ولو على حساب الشعب والمدينة.

رابعاً: الديمقراطية: وهي حكم الأحرار من أغلبية الشعب، والذي تسود فيه الحرية كميّار وهدف.

خامساً: الطغيان: وهو حكم الفرد الطاغوي أو الظالم تماماً»⁽²⁾.

ويُلاحَظُ من خلال هذا التقسيم لأنظمة الحكم أنه في مقابل حكومة الفلاسفة المثلى القادرة على تحقيق العدالة المنشودة، هناك مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على البعض الآخر، وتسوء الأخلاق وتتغلب الشهوات، وتلك الحكومات التي لا يقرها هي: الحكم التيموقراطي أو التغلب، وحكم الأوليغارشي أو حكم اليسار، والحكم الديمقراطي، وحكم الطغيان.

*-المدينة الفاضلة عند أفلاطون:

بما أنّ الفرد في نظر أفلاطون يجب أن يكون للدولة، ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة، فإنه يجب أن يفصل منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة، وهنا نجد أنّ فكرة الزواج وفكرة الأسرة عند أفلاطون ينظر إليها نظرة مخالفة تماماً لما هو معروف ومألوف، فالغرض من الزواج عند أفلاطون هو

(1) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 183.

(2) - المحمداوي علي عيود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 52.

إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ولكن الزواج والأسرة في نظره هما مصدر كل شر، من حيث أنّ الغاية من الدولة لا تتحقق إلاّ بامتلاك المنافع. وكلما انتقلت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل.

ولكي تتحقق الدولة المثلى في نظر أفلاطون لا بدّ إذن من القضاء على الزواج والأسرة والملكية لأنهم مصدر اختلاف المنافع. «وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تستلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجئ لتربية الأطفال، وعندما يبلغون سنّاً معينة تعطى لهم التربية بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية»⁽¹⁾. ولكي تكون المدينة فاضلة يجب ألاّ يخرج الأولاد إلاّ من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم.

إنّ "المدينة الفاضلة" أو الجمهورية عند أفلاطون هي مدينة بناها من نصب خياله حتى يتوفر لسكانها القليلون السعادة، وقلة أفرادها هي التي تُحيل إمكانية التعارف بينهم، وكل شيء فيها يسير حسب المصلحة العامة، وهو مشاع بينهم. ومن حيث المساحة، فقد أراد أفلاطون من دولته أن تكون في إقليم محدّد الرقعة، ومعزول عن بقية الدول، وينبغي ألاّ تكون صغيرة لدرجة يتغلب عليها مجاورها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون كذلك بحيث لا تستطيع أن تحقق اكتفاءها. ولم يفضل أن تكون جانب البحر، لأنه يملأ تجار الجملة والإقطاعيين والمتجولين من الباعة، وهذا يؤدي إلى تضارب المصالح وقيام النزاعات والحروب، ومن أسباب هذه الرؤية الإستراتيجية لموقع الجمهورية أنّ أثينا كانت مركزاً تجارياً بحرياً وأرادت توسيع نشاطها التجاري والبحري، فتقابلت مع "إسبرطا" التي كانت تقوم على النشاط التجاري البري، والتي وجدت أنّ رغبة أثينا في توسيع نشاطها التجاري البري سيؤثر سلباً على نشاطها البري، أما عدد السكان، فقد حدد بعدم تجاوز الأربعة آلاف وخمسين فرداً⁽²⁾.

كما يؤكد أفلاطون على أهمية «حسن اختيار المكان المناسب لإقامة هذه الجمهوريّة، وذلك بالأبحاث التوبوغرافية عن مكان وخصائص هذه الأرض التي ستمنح هذه المدينة المثالية وتخدم أكثر من غرض (...). فتوجب أن تكون النظم الدستورية المشروعة التي تعتبر الأنسب بالنسبة للجماعة هي ما كانت متفقة مع البنية الطبيعية والموارد الاقتصادية ومع تكوين الشعب نفسه، وهذه الأرض يجب أن تكون مناسبة

(1) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 184.

(2) - ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2002، ص 112.

ومتنوعة حتى تغطي كل الحاصلات الرئيسية الضرورية للوجود البدني، وغير خصبة بالقدر الكافي في نفس الوقت، بحيث لا تجعل الإنتاج للسوق الخارجي ممكناً، وهو ما يفترض أنّ الوصول إلى البحر هو الطريق الأعظم للتجارة».

يقول أفلاطون: «وتصبح المدينة بهذه الشروط المفترضة معتمدة على نفسها أو ذات اكتفاء ذاتي سوف لا يكون هناك شيء يشجع تدفق الأعداد الكبيرة من الأجانب الذين يشتغلون بالتجارة مثل أولئك الذين يتجمعون في العريات الأثينية، وهذا سيكون أساس الوجود اقتصادياً وقائماً على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أن أفلاطون سيبنى أخلاق قومية سليمة خصوصاً وقد قللنا إلى أقل حد ممكن من احتمال اصطباغ روح الجماعة بالنزعة التجارية»⁽¹⁾.

ويلاحظ من متابعة التحليل السياسي لأفلاطون أنه يتميز بالنظرة المثالية، لأنه اعتبر كما رأينا سلفاً أن الحكومة الأرستقراطية والتي يشترك فيها نخبة من الحكماء الفلاسفة تمارس نوعاً من القيادة الجماعية الفعالة، وبالتالي فهي أمثل وأرقى أشكال الحكم؛ ليس هذا فحسب، بل إن أفلاطون رأى ضرورة الفصل بين وظائف الدولة واستقلال الهيئات عن بعضها، وذلك من أجل أن يتم التعاون فيما بينها لتحقيق الهدف الرئيس، ومراقبة الهيئات عند القيام بمهامها، ومواجهة الانحراف، ووقف كل هيئة عند حدودها وفق اختصاصها، ففي كتابه "القوانين" قسم سلطات الدولة إلى مراتب جاءت على النحو التالي:

«- حراس الدستور: وهم من يقومون بحمايته وعدم تعديله.

- القادة: الذين يقومون بحراسة المدينة.

- أعضاء مجلس الشيوخ المنتخب من الشعب: ويقوم بتشريع القوانين

- الكهنة: الذين يقومون بالطقوس الدينية ورعاية المعابد.

- رجال السلطة: يسهرون على حفظ الأمن.

- حكماء التربية: يسهرون على تربية النشء.

- رجال القضاء: يفصلون في الخلافات ويطبقون الأحكام القضائية»⁽²⁾.

وهكذا تتولى كل هيئة إدارة عمل معين، وبهذا تتعاون جميع الهيئات على تحقيق الصالح العام وتستنقر الأوضاع في الدولة بدل اجتماع كل الوظائف في يد واحدة.

(1)-أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط.)، 1986، ص 39.

(2)- الخشاب أحمد، التفكير الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص، ص 130، 131.

ويرى أفلاطون وفق منطقته- وقد شاركه العديد من الأثينيين الأرستقراطيين في هذه النظرة- أنّ النظام الإسبارطي لديه الكثير مما يستحق الثناء عليه، ليس بسبب خشونته حقيقةً (كان يعتبر نظام التدريب الفدائي *Krypteia* عدوانياً) بل بفضل استقراره وتنظيمه، كما أثارت إعجابه طريقة حياة أعضاء النخبة الإسبارطية الصارمة والمنضبطة وتقانيهم بمحض إرادتهم إلى حد التضحية بحياتهم من أجل الحفاظ على مدينتهم. حتى أنه وافق على توزيع العمل حيث لا يقوم المواطنون في المراتب العليا بأعمال يدوية... ففي هذه الدولة المثالية: تكون السلطة محترمة؛ وتمنع الطبقة المقاتلة عن أي شكل من الأعمال التجارية أو الزراعية أو المهنية؛ بل يستمر أفرادها في واجباتهم المشتركة ويمنحون وقتهم للتدريب الجسدي والتمارين العسكرية مع استثناء واحد أنّ المواطنة في دولة أفلاطون مقسمة إلى ثلاث طبقات وهي الولاة الذين يحكمون؛ الجنود الذين يدافعون، والمنتجون. وهذه الطبقة الأخيرة التي هي بطبيعة الحال أكبر المكوّنات تشمل جميع الحرفيين ورجال الأعمال والعمال؛ وبالرغم من أنهم مواطنون (خلافًا للنظام الإسبارطي)، فهم مواطنون مذعنون من الدرجة الثانية لا يتوقع منهم، كما يبدو، المشاركة في الشؤون العامة⁽¹⁾.

إنّ «الدولة التي تنبثق من «الجمهورية» هي رؤية أفلاطون للكمال الذي يصعب بلوغه. وقد رسم نموذجاً أكثر واقعية في ((الشرائع)). وحجم المدينة- الدولة *polis* التي يقترحها في هذا العمل دقيقة للغاية، وهي 5040 أسرة من المواطنين. وهنا، كما في إسبارطة، يعفى المواطنون أو يُسْتَنْوَن من العمل المنتج اقتصادياً، إذ تقوم طبقة من الأرقاء بزراعة الأرض، فيما تكون التجارة والصناعة في أيادي الأجانب المقيمين من غير المواطنين».

ويُردف قائلاً: «أما الحالة القانونية لصفة المواطنة فتنتقل بالإرث من خلال التحدر من كلا خطّي نسب الفرد. إلا أنه بخلاف الترتيبات الليكورغية، فإنّ مواطني أفلاطون الافتراضيين ليسوا متساوين، بل هم موزَّعون على أربع طبقات أو درجات بحسب الاعتداد بثروتهم».

إنّ أفلاطون «يؤسس لوجود مجلس تمثيلي من أربعة أقسام، يُمثل كل قسم طبقة اجتماعية ويتم اختيار أعضاء كل قسم من قبل كل طبقة من المواطنين، وبلافتراض أنّ عدد المواطنين في كل طبقة هو في نسبة عكسية لثروتها، فإنّ تمثيل الأغنياء يكون، نسبياً بسخاءٍ أكثر من الفقراء. أما الاشتراطات الإضافية غير الديمقراطية فهي فرض عقوبات مالية على الذين لا يُصوتون من الأغنياء فقط، واقتصار

(1) - هيتز ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، تر: آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2007، ص 31.

بعض المراكز على الطبقات العليا. وهكذا يكون لدى المواطنين الأكثر فقراً، حوافز ضعيفة وفرص محدودة للمشاركة في الشؤون السياسية لدولتهم»⁽¹⁾.

أما عن الهدف الذي يسعى أفلاطون الوصول إليه «هو السياسة المستقرة والمتناغمة، ويرغب في علاقات ودية وموحية بين المواطنين، الذين تتحقق لحمتهم الاجتماعية، جزئياً على الأقل من خلال موائد الطعام على نمط النخبة الإسبارطية».

ومن كل ما سبق يلخص لنا "هيثر ديريك" فكرة المواطنة عند أفلاطون قائلاً: «إنّ المواطنة في دولة أفلاطون مقسمة إلى ثلاث طبقات وهي: الولاة الذين يحكمون، والجنود الذين يُدافعون (...) والمنتجون. وهذه الطبقة الأخيرة بطبيعة الحال هي أكبر المكونات تشمل جميع الحرفيين ورجال الأعمال والعمال، وبالرغم من أنهم مواطنون (خلافًا للنظام الإسبارطي) فهم مواطنون مذعنون من الدرجة الثانية، لا يتوقع منهم كما يبدو المشاركة في الشؤون العامة»، ويفهم من هذا التقسيم الأفلاطوني للمواطنة أنه يرتبط بنمط الدولة المثالية التي يسعى إلى تحقيقها.

وفي سؤال من هم المواطنون الصالحون؟ يجيب أفلاطون قائلاً: «هم الذين يحترمون النظام الاجتماعي والسياسي، ويلتزمون بالقانون ويمارسون الانضباط من تلقاء أنفسهم»⁽²⁾؛ وبما أنّ أفلاطون فيلسوف مميّز في التربية والتعليم، بقدر ما هو فيلسوف في السياسة، فإنه يرى أنّ هذه الميزات ترعى وتنمو في المدارس التي تُدار من قبل الدولة، ويفهم من هذا التوجه أنّ دور التربية في نظره يكمن في إعداد مواطنين صالحين يسهرون على احترام قانون المدينة- الدولة، يؤكد ذلك من خلال قوله: «ما نفكر به هو التربية بالفضيلة، تدريب ينتج رغبة حريصة في أن يصبح المرء مواطناً كاملاً يعرف كيف يحكم وكيف يكون محكوماً كما تتطلب العدالة».

نستنتج من خلال التأمل في فلسفة أفلاطون السياسية أنّ معظم آرائه ونظرياته خيالية أكثر منها عملية، ولا تفيدنا في الحياة، ولا تُساعد على حل الأزمات السياسية للمجتمعات المعاصرة، ومع ذلك فقد اشتملت على كثير من الحقائق، فقد رأى أنّ العدل أساس الملك، كما رأى أنّ الفضيلة قوام الدولة، وأنّ أساس الفضيلة هو التربية والتعليم. وقد مجّد الوطنية أيما تمجيد ووضع صالح الجماعة فوق مصلحة الفرد، ونادى بأنّ الحكومة المعتدلة هي الضمان الوحيد لنيل الحرية.

وفي الأخير يمكن القول أنّ أفلاطون قد أعطى الأولوية للأخلاق على حساب السياسة، لأنّ غرضه كما قلنا سابقاً هو السعي لتحقيق مدينة فاضلة تسودها العدالة، والعدالة إحدى القيم الأساسية للمواطنة؛ كما

(1)- هيثر ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 31.

(2)- المرجع نفسه، ص 32.

أن الأخلاق في نظره تدبير للسلوك الفردي ليصل إلى الفضيلة، والسياسة هي تدبير للدولة لتصل إلى العدالة، وعليه فالدولة الصالحة هي التي تتألف من المواطنين الصالحين والفرد الفاضل لا يوجد إلا في مدينة فاضلة. غير أننا نلاحظ أن أفلاطون لم يخصص مساحة واسعة لدراسة مفهوم المواطنة عكس تلميذه أرسطو كما سنرى لاحقاً.

ثانياً: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي لأرسطو (Aristote 384-322 ق.م.)

1.2- أرسطو وفكره السياسي:

يُعد أرسطو واحداً من أهم الفلاسفة على الإطلاق، وأشهر فلاسفة اليونان وأكثر تلامذة أفلاطون تميزاً، وصل إلى الأكاديمية وعمره 17 سنة ومكث فيها 19 عاماً، ولم يتركها إلا بعد وفاة أفلاطون، اعتنق كثيراً من أفكاره وآرائه الفلسفية، وسار على خطاه في محاربة الشر والفساد في أثينا، «ولكنه خالف معلمه في العديد من الآراء السياسية. وربما يُعزى ذلك إلى اختلافهما في خلفيتهما الاجتماعية: فقد كان أفلاطون من الأرستقراطية المتأصلة، بينما أتى أرسطو من الطبقة الوسطى المهنية، من حيث كون والده طبيباً»⁽¹⁾.

نعم، لقد كان أفلاطون خيالياً ومثالياً، أما أرسطو فقد كان منطقياً وواقعياً في آرائه وأبحاثه، وذلك لأنه استنبط آراءه السياسية من الحكومات القائمة حوله. وميّز بين السياسة والأخلاق وتناول كلاهما مستقلاً عن الآخر، وعلى ذلك فقد وضع الحجر الأساس للعلوم السياسية كأنها علوم مستقلة، إذ جعل أفلاطون الأخلاق العلم الأساسي وعدّ السياسة فرعاً من فروعها. أما أرسطو فقد عكس الأمر ونظر إلى السياسة كأنها علم العلوم، واعتبر أن حياة الفرد الكاملة لا تتم إلا إذا كان عضواً في جماعة سياسية، وعدّ الأخلاق فرع من فروع السياسة، كما أن الأخلاق في نظره «هي علم السلوك الفردي، بينما السياسة هي تدبير للسلوك الجماعي، ولذلك فهي أشمل من الأخلاق»⁽²⁾. ومعنى ذلك أن الأخلاق في نظره تمثل الجزء والسياسة تمثل الكل، ومن المنطقي إخضاع الجزء للكل.

إن أرسطو فيلسوف ذو ثقافة متعددة الجوانب، تميّز بغزارة الإنتاج وكثرة التأليف، غير أن الكثير من كتبه قد ضاع، والكتب الباقية التي يُناقش فيها قضايا القانون والسياسة هي: «السياسة» و«دستور الأثينيين» و«الأخلاق» و«الخطابة». وقد شرح مذهبه السياسي الحقوقي عامة في كتابه «السياسة» أو «العلم المدني» الذي يعتبر المؤلف الرئيس لفلسفته السياسية، تضمن أروع تحليل لطبيعة المواطنة في كامل التراث القديم. وقبل الحديث عن طبيعة المواطنة عند أرسطو، نحاول أن نتطرق ولو بشكل وجيز لفكره السياسي، وهو فكر

(1) - هيتير ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 32.

(2) - أرسطو طاليس، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2009، ص 207.

جعل أرسطو يتميز عن غيره من الفلاسفة لأن تحليله يدعو إلى اعتماد الحكمة العملية سبيلاً إلى الصالحة بدل النظر الفلسفي المجرد⁽¹⁾.

2.2 مفهوم الدولة وغايتها في فكر أرسطو السياسي:

يرتكز الجهد الفكري لأرسطو في كتابه "السياسة" على دراسة الجماعة السياسية التي سماها اليونان "بالمدينة"، حيث ينطلق في نظريته السياسية من مسلمة أساسية وهي أن «الإنسان من طبعه حيوان مدني»⁽²⁾، أو هو بالطبيعة سياسي كما جاء في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع، وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يُتصور وحده منعزلاً مطلقاً، ولهذا لا بد أن يوجد في جماعة، بل هناك من ذهب إلى القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يميل إلى الحياة في مدينة ويُخضع نفسه للقوانين، فهو إذن يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة (polis)، وهذه الحاضرة أو المدينة «ليست ثمرة الحيلة ونتاج الاتفاق الاعباطي. إنها التتويج الطبيعي والضروري لنمو تدريجي تعتبر كل مرحلة من مراحلها بحد ذاتها طبيعية وضرورية. فبعد الأسرة، الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية، ظهرت القرية، الجماعة المشكلة من عدة قرى، وهي المدينة. إنها الوحدة التي تمتلك القدرة على كفاية ذاتها، أي الاستقلال الاقتصادي»⁽³⁾. نفهم من هذا أن "الوحدة الأولى هي الأسرة. وفي الأسرة روابط ثلاث رئيسية: الأولى بين الزوج والزوجة، والثانية بين الآباء والأبناء، والثالثة بين العبيد والسادة، وهذه الأسرة تكفي نفسها مؤقتاً، فيما يتصل بالحاجات اليومية، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية، فإنها في هذه الحالة تكون مع غيرها من الأسر «القرية»، وإذا تعددت حاجات القرية، فاحتاجت إلى غيرها من القرى، تكونت عن ذلك «دولة»، فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأسر»⁽⁴⁾.

ويعلق الباحث "إمام عبد الفتاح إمام" عن هذا التطور في نشوء الدولة قائلاً: «كان أرسطو أول فيلسوف يأخذ صراحة بنظرية التطور العائلي في تفسير نشأة الدولة»⁽⁵⁾. فالدولة أو المدينة في نظر المعلم

(1) - كرانستون موريس، أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1981، ص، ص23، 24.

(2) - أرسطو، في السياسة، تر: وتقديم الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 09.

(3) - شوفالبييه جان جاك، تاريخ الأفكار السياسية، الكتاب الأول، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 77.

(4) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 125.

(5) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 107.

الأول هي المجتمع الكامل، وهي الوحدة التي يمكن أن تكون كذلك، أيانّ المدينة مجتمع طبيعي أو «واقع طبيعي».

إنّ العنصر الأساسي المشكل للدولة إذن هو وجود المرأة والرجل اللذين لا يستطيعان البقاء منفردين، لأنّ الطبيعة في الأساس تفرض عليهما التآلف في البداية بغية التنازل، يقول أرسطو: «وقبل كل شيء يتحتم تضام وتآلف من لا يستطيعون البقاء منفردين: كالمراة والرجل مثلاً، بغية التنازل، ولا خيار في الأمر، لأنّ رغبة المرء في أن يعقب نسلاً شبيهاً به رغبة طبيعية، شأنها في سائر الحيوانات والنباتات»⁽¹⁾، ويضيف قائلاً: «ومن لا يستطيع الائتلاف، أو ليس بحاجة إلى شيء لا اكتفائه بذاته، لا يمت إلى الدولة بصلة، وهو وحش أو إله»⁽²⁾. وعليه فالإنسان لا يستطيع تطوير قدراته وملكاته إلاّ عن طريق المشاركة في حياة جماعية، وهو - أي الإنسان - في حالة نقص ونقصانه الأصلي هذا يجعل منه كائناً ذا حاجة، فهو يحتاج دائماً لكائن آخر شبيه به وناقص بصورة مماثلة، وهذا هو السبب في أنه يعيش في جماعة مع أفراد من بني جنسه ونوعه، وذلك لا بسبب تحصيل الرزق وحسب، بل ليتمتع كذلك بما يوفره له القانون والعدالة لأجل تحصيل التربية الفاضلة، وتمثل الدولة «في هذا المجتمع الشكل الأمثل، ولا غاية لها سوى رعاية القانون والسهر على تنفيذه من أجل تحقيق الهدف الأسمى الذي يسعى إليه كل فرد، وهو تحقيق الخير وتحصيل السعادة والعيش حياة اجتماعية سليمة»⁽³⁾، ولهذا نرى مع أرسطو أنه من الصعب تخيل الإنسان السعيد متوحداً.

ففي المدينة إذن «يجد الأفراد الذين تغيرت هيأتهم (...) ملكات جديدة، حياة جديدة وبنفس الوقت هوية جديدة: هويتهم كمواطنين (*polîtes*) أعضاء في المدينة»، إنّ حياة الأفراد وهويتهم داخل المدينة في نظر أرسطو ليست هي نفسها داخل الأسرة أو القرية، ذلك لأنّ انتماؤهم للمدينة هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي الذي يعطي الإنسان معناه الحقيقي..، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية، لأنّ الإنسان من حيث ماهيته، كائن خلق لكي لا يعيش بشكل كامل، ولا يفتح بشكل كامل إلاّ في المدينة: إنه حيوان سياسي".

(1) - أرسطو، في السياسة، مصدر سابق، ص 06.

(2) - المصدر نفسه، ص 10.

(3) - كتورة جورج، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 07.

ومادامت الطبيعة البشرية لا تعبر عن نفسها تعبيراً كاملاً في نظر أرسطو إلا في المدينة فهي طبيعة أخلاقية، لأنَّ الإنسان لا يمتلك الكلام فقط، بل وأيضاً «لديه الشعور بالخير والشر، الشعور بالعدل والظلم، وبالمفاهيم الأخلاقية. ومن هذه المشاعر الموضوعية في إطار مشترك انبثقت المدينة»⁽¹⁾.

فالدولة إذن كما جاء في تعريف أرسطو لها هي «مجموعة من الأفراد الوطنيين، والوطني هو الفرد الذي له الحق في الاشتراك في شؤون الحكم ومظاهره المختلفة، تشريعية كانت أو قضائية اشتراكاً فعلياً. ولا تقتصر مهمة الدولة في نظر أرسطو على توفير الحاجات المادية (الاقتصادية) فقط، وإنما تتمثل وظيفتها في «تربية الأفراد على الفضيلة، وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين»⁽²⁾. ومنه فإنَّ السياسة في نظر أرسطو هي «علم السعادة الاجتماعية، في مقابل الأخلاق التي هي علم السعادة الفردية»⁽³⁾.

إنَّ غاية الدولة في نظر أرسطو هي سعادة المواطنين، حيث يقول في هذا السياق: «الدولة ليست إلا اجتماعاً فيه العائلات مجتمعة على شكل قرى ينبغي أن تجد كلَّ ضروب النمو وكل تيسير للمعيشة، إني أعني عيشة فاضلة ورغدة، وعلى هذا فالاجتماع السياسي موضوعه حقاً هو فضيلة الأفراد وسعادتهم، لا مجرد العيش المشترك»⁽⁴⁾.

إنَّ الاجتماع البشري وانطلاقاً مما سبق هو في نظر أرسطو اجتماع قصدي وهادف، وليس مجرد اجتماع غريزي كما هو الأمر عند الحيوانات مثل النحل والنمل، وفي هذا الإطار يشبه أرسطو أعضاء الدولة بالملاحين، حيث يقول: «على الرغم من اختلاف وظائفهم فسلامة الجماعة هي عملهم المشترك»⁽⁵⁾.

3.2 – أنظمة الحكم في فلسفة أرسطو السياسية:

قبل البدء بالحديث عن أنظمة الحكم كما يتصورها أرسطو، ينبغي الإشارة إلى أنه قد تناول مع تلاميذه بالدراسة والتحليل عدداً هائلاً من الدساتير بلغت حدود 158 دستوراً، لم يصل إلينا منها إلا دستور وحيد هو دستور الأثينيين الذي ألفه أرسطو بين سنتي 328 و325 ق.م، وهو مرجعية أساسية في تاريخ الفكر السياسي اليوناني على وجه الخصوص، عُثر عليه سنة 1891 بالفيوم بمصر، «وميزَّ أرسطو بين

(1) - شوفالبييه جان جاك، تاريخ الأفكار السياسية، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص 78.

(2) - أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 110.

(3) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 108.

(4) - أرسطو طاليس، السياسة، مصدر سابق، ص 189.

(5) - المصدر نفسه، ص 195.

الدولة والحكومة، وقال: إنَّ الدولة هي مجموع الوطنين، أما الحكومة فهي الفئة التي تأمر، وتنظم أمور الدولة، وتتولى الوظائف العامة، وتملك السلطة العليا»⁽¹⁾.

لقد «تناول أرسطو من خلال كتابه "السياسة" أنواع الحكومات التي تصلح والتي لا تصلح على أساس الغاية، أي لا تكون الحكومة صالحة في نظره إلا إذا هدفها الخير العام للمدينة وتحقيق سعادة كل المواطنين، وتكون فاسدة، إذا كانت تتوخى المصلحة الخاصة للحكام؛ وتضرب برغبات المواطنين عرض الحائط وهي:

أولاً: حكومة صالحة: وهي الملكية والأرستقراطية والدستورية، فالحكومة تكون ملكية عندما يرأسها فرداً واحداً، ويحكم وفقاً للقانون ويستهدف الصالح العام. وعندما يكون الحكم في يد الأقلية من الأخيار وتحكم طبقاً للقانون، وتستهدف الصالح العام تسمى أرستقراطية، وعندما تكون السلطة للأكثرية بلا غرض خاص إلا الصالح العام تسمى الجمهورية أو الدستورية، وهي الحكومة المفضلة أو النظام المثالي في نظر أرسطو.

ثانياً: حكومة فاسدة: وهي حكومة الطغيان والأوليغارشية والديماغوجية، أما الطغيان فإنه حكم الفرد دون مراعاة المصلحة العليا للأفراد أو الخير العام لهم، حيث يستغل الحاكم السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون. والأوليغارشية هي حكم الأغنياء، حيث تتمركز السلطة في يد أقلية متميزة من حيث الثراء. أما الديماغوجية (الغوغائي) فيطلق على حكومة الفقراء، حيث تكون السلطة بيد الأغلبية من الفقراء ويستغلونها ضد الأغنياء.

وبين هذه الأنواع الستة - الصالحة والفاصلة - للحكم توجد صور عديدة هي مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هي خليط متفاعل من كل هذه العناصر: فمثلاً بين النظام الملكي الصالح وبين النظام الاستبدادي الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف في درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قربه من النظام الملكي أو من النظام الاستبدادي. فكلما قرب النظام السياسي إلى النظام الملكي أصبح أكثر صلاحية أو أقل فساداً.

ومن دراسة أرسطو الواقعية لأنماط الحكم والديساتير التي كانت موجودة في عصره استنتج أن الدستور الأصح هو الدستور المختلط، حيث يقول: «أنَّ النظام المختلط يجب أن يكون مركباً من الخصائص

(1) - حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، مرجع سابق، ص 27.

الإيجابية للنظامين الأوليغارشي والديمقراطي، ليكون بذلك وسطاً ذهبياً بينهما»⁽¹⁾. وهو النظام الذي في ظله تتحقق العدالة الاجتماعية.

ويلاحظ من خلال الحديث عن الفكر السياسي لكل من أفلاطون وتلميذه أرسطو «أنّ هناك اختلاف بينهما في الغاية والمنهج؛ ذلك أنّ منهج أفلاطون هو منهج "معياري" يهتم في السياسة بما يجب أن يكون؛ بينما منهج أرسطو يهتم بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها، ووضع نظرية في الدولة على أساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي»⁽²⁾. ونفس الرأي نجده عند بدوي، حيث نجده يقول: «إنّ المنهج الذي أقام عليه كل منهما مذهبه مختلفان كل الاختلاف، إذ بينما كان المنهج الأفلاطوني يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون... كان المنهج الأرسطالي منهجاً تكوينياً، لأن أرسطو كان يهتم بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة ويدرسها باعتبارها نظاماً ممكنة للحكم..»³

وبالرغم من الاختلاف بين الأستاذ وتلميذه من حيث الغاية والمنهج، إلا أننا نجد عند الآثنيين بذور نظرية الفصل بين السلطات، وتتجلى فكرة الإشارة إلى الفصل بين السلطات عند أرسطو عندما رأى أنّ الدولة تتكون من ثلاث هيئات، ولكل هيئة وظيفتها الخاصة بها:

- 1- هيئة تشريعية: للمداولة ووضع القوانين، وهي عبارة عن جمعية الشعب في الديمقراطية المباشرة.
- 2- هيئة تنفيذية: تتولى تنفيذ القوانين وتتكون من الأشخاص الذين تعينهم جمعية الشعب.
- 3- هيئة قضائية: وهي مجموعة المحاكم والقضاة الذين يقومون بتطبيق القانون. ولكن "القول بوجود هذه الهيئات في الدولة لم يكن القصد منه ضرورة الفصل بينها أو وضع قواعد التعاون والتعامل فيما بينها، وإنما كان عبارة عن وصف لما هو كائن"⁽⁴⁾.

4.2 - السياسة والأخلاق عند أرسطو:

إذا كان علم الأخلاق عند أرسطو هو "علم عملي"، وكان يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في الحياة، وهذه الفضائل تؤدي إلى سعادة الفرد والمجتمع، فإنّ السياسة عنده لا تختلف عن علم الأخلاق إلاّ بمدى تطبيقها المتعلق بالمجتمع، وعلى هذا الأساس «اعتبر أرسطو فنّ السياسة أو علم السياسة أرقى

(1) - أرسطو طالبس، السياسة، مصدر سابق، ص 173.

(2) - مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983، ص 210.

(3) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 125.

(4) - الكاظم صالح جواد، غالب العاني علي، الأنظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة، بغداد، د. ط، 1991، ص 63.

العلوم وأسمائها لأنه يعمل على توجيهها، وهو يدرس المجتمع ويسعى إلى توجيهه ناحية خيره وخير الإنسان [...] وبأنّ علم السياسة هو العلم الذي يصنع المواطنين النبلاء»⁽¹⁾، ومعنى هذا القول يشير في نظرنا إلى أهمية السياسة بالنسبة للمجتمع والمواطنين على حد سواء، فغاية السياسة عند أرسطو هي الغاية العليا التي تهدف إلى جعل المواطنين «كائنات فاضلة وقادرة على القيام بأعمال نبيلة».

إنّ علم الأخلاق هو جزء من علم السياسة، غير أنّ الأول يتعلق بدراسة الخير عند الإنسان، في حين أنّ الثاني يتعلق بدراسة الخير في المجتمع، والفرق بينهما في مجال البحث فقط، لأنّ الأخلاق هي سياسة الفرد والسياسة هي أخلاق الجماعة.

إنّ السياسة عند أرسطو ليست مجرد دراسة نظرية فحسب، بل كانت أيضاً دراسة عملية تهدف إلى «غايات معينة تتعلق بتحسين الحياة السياسية ومن ضمنها عمل المشرعين الهادف إلى خلق المواطنين الأخيار»⁽²⁾، لأنّ أرسطو يرى أن الهدف الذي ينبغي أن يسطره واضعي القوانين أو النواميس . كما يسميها هو «أن يعودوا أهل المدينة على فعل الخير ليجعلوهم أخياراً. وكل واضع ناموس، فهذه إرادته وقصده، فإن قصر في عمل ذلك، فسد عمله وهذا ما يميز بين السياسة الجيدة والسياسة الرديئة»⁽³⁾. فالسياسة التي كانت في عهد سقراط ضربت عرض الحائط قيم الحق والخير والجمال وتكررت للمعارف والعلوم واعتمدت على فن الخطابة والتضليل أدت إلى زرع الفساد لدى الشعب والحكام معاً، مما دفع الإنسان إلى التقاعس عن حكم ذاته وبقي يعيش حياة نفسه مشوبة بالجهل والفساد الاجتماعي والأخلاقي والسرقة.

ومما سبق يمكن القول: إنّ الفرد في نظر أرسطو لا يُسمى مواطناً إلاّ إذا قضى حياته في خدمة الدولة ولا يقوم بعمل يدوي قط، لأنّ العمل اليدوي من اختصاص العبيد وليس الأحرار، لأنهم مختارون وعلى الدولة التكفل بتربيتهم. ويفهم من هذا أنّ المواطن الإغريقي يشكل طبقة مترفة لا عمل لها، وأنّ الفلسفة السياسية تخص طبقة معينة معفاة عن الكد والعمل، وهذا وهم باطل، فهناك كثير من مواطني الإغريق يسعون في كدهم وعملهم، وذلك لأنّ بلاد الإغريق لم تكن غنية وكان أهلها يعيشون في عوز شديد وضائقة اقتصادية.

(1) - عبد الحي عمر، الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع سابق، 2001، ص، ص 224، 225.

(2) - المرجع نفسه، ص 225.

(3) - أرسطو طاليس، الأخلاق، تر: إسحق ابن حنين، تحقيق وشرح وتقديم: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (د. ت)، ص 86.

هذا ويُلاحظ على نظرية أرسطو الأخلاقية أنها إيجابية، من حيث أنها رفعت من قيمة الإنسان عندما جعلت سعادته في الفعل المطابق لأشرف فضيلة فيه وهي فضيلة العقل النظري، هذا من جهة ومن جهة أخرى إنها ربطت السعادة بالحكمة العملية التي لا تلغي الشهوات لأنّ البشر ليسوا عقولاً فقط وهم أن ينشدوا السعادة النظرية فلقهر الشهوة وتحرير العقل الذي هو جزء إلهي فيهم.

إننا لا ننفي عن نظرية أرسطو الأخلاقية سلبياتها رغم ادعائها الكمال، وذلك لأنّ فكرة الاعتدال التي قامت عليها أو نظرية الوسط الذهبية فكرة غامضة، وذلك لأنّ تعيين الوسط مشكلة إذ لا يمكن أن نتحدث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها، فالزينة والسرققة لا وسط بينهما، وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء التي هي خير في ذاتها مثل النظر العقلي الصارف، فلا يمكن تعيين وسط بين تفريط في فكر أو الإفراط فيه، فلا وجود لوسط بمعنى الخير.

أما السعادة المنشودة فليست سعادة الجميع، فهي تستثني طبقة العبيد من الإنسانية بسبب أعمالهم اليدوية، وبالتالي فهي تسيء للإنسان من جهة وللعمل من جهة أخرى. وإذا كانت الفضائل مكتسبة بالتربية، فهي تربية خصت الدولة بها فئة الأحرار، وهذا ما يجعلها متناقضة مع غاية التربية التي هي الخير العام.

5.2: مفهوم المواطنة في فلسفة أرسطو السياسية:

لا يختلف اثنان في أنّ أرسطو يعد من أكثر الفلاسفة والمفكرين اليونان اهتماماً بمسألة المواطنة، حيث «خصص الجزء الثالث من كتابه الشهير "السياسة" للبحث عن معنى المواطنة وشروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة والاختلافات بينها»⁽¹⁾. و«يدخل أرسطو إلى مسألة المواطنة باعتبارها طريقة من طرق فهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم. وتستمد هوية المدينة صورتها الحقيقية من هؤلاء الذين يعترف بأنهم مواطنون»⁽²⁾. وهناك أسئلة كثيرة وحساسة تطرح حول هذه المسألة يتصدى أرسطو للإجابة عنها منها: ماذا يعني تعبير المواطن؟ من هو المواطن؟ ومن يجب أن يكون؟ وأيُّ فضيلة تُطلب من المواطن؟ وكيف نفهم المساواة وحرية المواطن؟

لقد تحدث أرسطو في الفصل الأول من الباب الثالث من كتاب "السياسة" عن تعريف المواطن الصالح متسائلاً عن فضيلته وفضيلة الرجل الصالح، وأقرّ بصعوبة تعريف المواطن، لأنه غير متفق عليه

(1) - النشار مصطفى، الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها.

(2) - ليونستراوس، جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، من ثيوكلدس حتى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 209.

في كل مكان، فقد يكون مواطناً في حكومة ديمقراطية، ولكنه لا يصلح لصفة المواطنة في حكومة "الأوليغارشية"، كما أنّ صفة المواطنة في بعض المدن تتوقف على محل الإقامة أو على الانحدار من أسلاف مواطنين، ولكن هذه المعايير أو الشروط في نظر المعلم الأول غير كافية.

وعليه يقرر أرسطو من خلال كتابه السابق الذكر من هم الأشخاص الذين يستحقون لقب مواطن والذين لا يستحقون ذلك قائلاً: «أما المواطن فليس هو مواطناً بمجرد سكناه في البلاد، لأنّ النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى، والذين يشتركون في حقوق الدولة اشتراكاً فعلياً يمكنهم من المرافعة ويخضعهم للمحاكمة، ليسوا هم من قبل ذلك مواطنين. لأنّ ذلك أمر مضمون لمن تشركه المعاهدات في تلك الحقوق». والمقصود من هذا القول أنّ النزلاء وهم الأجانب الذين كانوا يقيمون في أثينا وفي غيرها من البلاد اليونانية، بالرغم من أنهم يشتركون مع غيرهم من المواطنين في بعض الأمور مثل الإقامة في الوطن الواحد والاشتراك في بعض الحقوق القانونية، إلاّ أنهم ليسوا مواطنين، ويستثنى أرسطو كذلك الأولاد نظراً لصغر سنهم، وكذا الشيوخ المسبوقين قضائياً حيث يقول: «فالأولاد الذين لم يحصلوا بعد - لحدائثة سنهم - [في عداد المواطنين]، والشيوخ الذين أطلق سراحهم، ينبغي أن نعترف بكونهم مواطنين من بعض الوجوه، وإن لم يكونوا مواطنين دون ما قيد أو حضر. ولذا نضيف أنّ أولئك مواطنون لم يكتملوا بعد، وأنّ هؤلاء مواطنون قد فات أوانهم، أو نعتهم بشيء آخر من هذا النحو».

وبعد هذه الاستثناءات التي أقامها أرسطو يقرر من هو المواطن فيقول: «أما المواطن البحت، فليس له بين الحدود الأخرى حدّ أفضل من كونه يشترك في القضاء والسلطة؛ ومن السلطات ما هو محدد بأوقات، بحيث لا يتاح لنفس الشخص أن يليه إلاّ مرّة واحدة أو خلال أزمنة معينة، ومنها ما هو غير محدود، [كسلطة] القاضي وسلطة العضو في مجلس الأمة.»⁽¹⁾، ويؤكد أرسطو رأيه هذا بتعريف آخر فيقول: «ونحن الآن ندعو مواطن دولة، من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية، وفي السلطة القضائية»⁽²⁾. ونفهم من هذا أنّ المواطن الحق هو «ذلك الشخص الذي يتمكن من تولي الوظائف العامة في الدولة كوظيفة القاضي أو الحاكم، أو هو بوجه عام الشخص الذي يشارك في صنع القرار أو الحكم، إما عن طريق التقليد الفعلي لوظيفة ما، أو التمتع بحق التصويت في الجمعيات العامة أو هيئة المحلفين»⁽³⁾.

(1)- أرسطو، في السياسة، مصدر سابق، ص، ص 115، 116.

(2)- المصدر نفسه، ص 118.

(3)- ليونستراوس، جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكلديديس حتى سبينوزا، تر: محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح

إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 209.

وعليه فإنّ الصناع والتجار والمزارعين وغيرهم من أصحاب المهن المختلفة لا يعتبرهم أرسطو مواطنين بالرغم من كونهم أحراراً لأنّ فضيلة المواطن لا تنطبق عليهم، وفضيلة المواطن هي ما أسماها الكمال المزوج للإمرة والطاعة، بحيث إنّ «المواطن يجب أن يجمع بين الملكتين ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى»⁽¹⁾.

ويعلق "هيتير ديريك" على هذا التحديد الأرسطي للمواطن بقوله: «من اللافت أنه بعد ثلاثة وعشرين قرناً من الزمن وفي غمرة محاولاتنا صياغة تعريف حديث للمواطنة، لم نتجاوز ما وصل إليه أرسطو في معالجة حالات الفئات الثانوية المحيطة، خاصة فيما يتعلق بالمقيمين الأجانب»⁽²⁾، هذا بالنسبة لمفهوم المواطن، فماذا عن المواطنة؟

إنّ المواطنة بالنسبة لأرسطو تعني «المكانة المتميزة للجماعة الحاكمة في الدولة/ المدينة، إذ كانت واجبات المواطنة في المجتمع اليوناني تملّي على المواطنين المشاركة في الحياة السياسية»⁽³⁾. ويلاحظ من خلال هذا التحديد أنّ أرسطو يربط بين المواطنة والمشاركة في الشؤون العامة، «فالمواطن الأصل هو من يمارس وظيفة عامة (Fonction publique) سواء في الحكم أو في القضاء أو في مجالس الشعب»⁽⁴⁾. فالاشتراك في ممارسة السلطة إذن هو معيار المواطنة عند أرسطو، وهذا التعريف يعكس مدى اهتمام المواطن الأثيني في ممارسة حقه السياسي.

* - شروط المواطنة عند أرسطو: حدّد أرسطو للمواطن شروطاً تُكسبه صفة المواطنة وهي:

- **الجنس والسن:** يشترط أرسطو في المواطن لتولي السلطة أن يكون من الذكور الذين بلغوا سنّاً معيناً، ومن خلال هذا الشرط ظهر أنّ «أرسطو على خلاف أستاذه أفلاطون يحرم النساء من ممارسة السلطة، كما أنه يجعل الحكم امتيازاً للسن فيقتصر تولى الحكم على كبار السن، بينما يلزم الشباب بالطاعة حتى ينضجوا»⁽⁵⁾.

- **الجنسية:** يُشترط في المواطن حسب أرسطو «أن يكون من أبوين وأثينيين».

(1) - حمدي مهران، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2012، ص 155.

(2) - هيتير ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 34.

(3) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 22.

(4) - المرجع نفسه، ص 23.

(5) - سلطح فضل الله، محمد، الفكر السياسي الغربي، النشأة والتطور، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، 2007، ص 197.

- الحرية: كما «يُشترط في المواطن أن يكون حراً، ومن ثم يستبعد أرسطو من إدارة شؤون المدينة فئة العبيد، وهذه ظاهرة مميزة للمدينة في العصور القديمة، حيث كان الرق سائداً وكان الاعتماد على العبيد كلياً في فلاحه الأرض»⁽¹⁾؛ يتضح لنا من خلال الشرط الثالث الذي يستبعد فيه أرسطو فئة العبيد من إدارة شؤون المدينة بأن هذه ظاهرة مميزة للمدينة في العصور القديمة، حيث كان نظام الرق سائداً وكان الاعتماد على العبيد كلياً في فلاحه الأرض، بل إن المجتمع اليوناني عامة وأرسطو خاصة اعتبر الرق بقاء للطبيعة لا تسيير بغيره⁽²⁾.

- الملكية: «يشترط أرسطو في من يشارك في إدارة شؤون المدينة أن يكون على قدر كبير من الثراء يسمح له بأن لا يهتم إلا بشؤون المدينة واكتساب الفضيلة، دون أنتكون أمواله من الكثرة بحيث تلهيه عن هذا الواجب»⁽³⁾، ومن هنا نفهم أن أرسطو يستبعد الصناع والتجار، كما استبعد فئة العبيد عن إدارة شؤون المدينة، لأنهم يقومون بخدمات لا تختلف كثيراً عن خدمات العبيد، وعليه فالمواطن في نظر أرسطو يجب أن يكون «في سعة من العيش تغنيه عن الأعمال اليدوية وتهيئ له فرصة التفكير والتأمل في أمور المدينة»⁽⁴⁾. يقول أرسطو: «الناس ليسوا جميعاً مواطنين، فهذا الوصف يضاف فقط إلى الرجل السياسي الذي هو سيد أو الذي يمكن أن يكون سيداً إما شخصياً وإما مع غيره قادراً على الانشغال بالمصالح العامة»⁽⁵⁾؛ بمعنى أنه لا ينبغي للمواطنين أن يحترفوا أي مهنة حتى ولو كانت ممارسة الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم ربحاً أو منفعة.

ومن خلال هذه الشروط التي حددها أرسطو للمواطن يظهر لنا جلياً أنّ المواطنة في الفكر السياسي الأرسطي مرهونة بالمشاركة في الشؤون العامة، والمواطن الأصيل في نظره هو من يجب أن يبقى محرراً من الاهتمامات اليدوية والتجارية وأعباء الحياة اليومية، وبدل هذا دلالة واضحة على «تأثر أرسطو بالتجربة اليونانية في تحديد من هو المواطن»⁶.

(1)- فضل الله، محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، (د.ط)، 2008، ص 230.

(2)- عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 2003، ص 235.

(3)- أرسطو، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأخيرة، (د.ت)، ص 182.

(4)- نقل عن: فضل الله، محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 231.

(5)- أرسطو، السياسة، مصدر سابق، ص 182.

(6)- يوسف ليلي، المواطنة والهوية، مرجع سابق، ص 68.

إنَّ المواطنة حسب التجربة اليونانية بصفة عامة والفكر الأرسطي بصفة خاصة هي وظيفة قبل كل شيء تُملي على المواطن حق المشاركة في المؤسسات المختلفة؛ وبهذا أصبحت صفة المواطنة في المجتمع الإغريقي تكتسب من خلال مساهمته في الشأن العام.

ومن خلال تحليلنا لفكرة المواطنة في الفكر السياسي اليوناني نستنتج أنَّ الإرهاصات الأولى لمفهوم المواطنة قد ظهرت في اليونان مع ظهور دولة المدينة، وأنَّ الإرث اليوناني قد ساهم في نشأة مفهوم المواطنة. فظهور المدينة اليونانية (polis) صاحبة بزوغ فكرة "المواطن"، ومن خلال المدينة تولدت في أذهان اليونان فكرة أنَّ السياسة مجالٌ قائمٌ بذاته في الحياة الجماعية؛ وقد جعلهم هذا يستوعبون فكرة وجود مجتمع سياسي مجرد يمكن تمييزه عن المجتمع الحقيقي الذي يتكون من أفراد ملموسين (...). هذا التجريد يوتوبيا أو خيال مبدع يرتكز على فكرة تساوي المواطنين بوصفهم مواطنين أياً كانت الاختلافات التي تفرق بينهم، فالمدينة اليونانية هي التي أوجدت المواطن كعضو في جماعة المواطنين الأحرار المتساوين.

وعليه يمكن القول «أنَّ دولة الإغريق هي أول من توصلت إلى معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ، والذي اعتبر نموذجاً للممارسة الديمقراطية في أثينا»⁽¹⁾. وتميز مفهوم "مواطنة دولة المدينة" بتركيزه على قيم المشاركة السياسية بين المواطنين على قاعدة المواطنة، ولكن بالرغم من ذلك يمكن توجيه بعض الانتقادات لهذا المفهوم الذي ساد في المجتمع اليوناني؛ حيث اقتصر صفة المواطنة في هذه المدينة على الرجال الأحرار فقط، وتمَّ استبعاد العبيد والنساء والأطفال وكذلك الأجانب؛ فأثينا المؤسسة على نظام مجتمع عبودي لا تعترف لطبقات الشعب الأكثر عدداً بأية حقوق سياسية أو مدنية. فلقد حرمت النساء والعبيد من حق الانضمام إلى جماعة المواطنين الأحرار. وكانت المواطنة تُمنح فيها بصفة محدودة للمقيمين الأجانب مما حرم شريحة مهمة من المستوطنين، في أثينا المدينة التجارية البحرية من الحقوق السياسية. ومن منطلق هذا التمييز بين مواطني المدينة أسس فلاسفة الإغريق تصورهم لطبيعة الاختلاف بين القانون المدني والقانون الطبيعي. على اعتبار أنَّ القوانين المدنية تابعة وصادرة عن قوانين طبيعية مستمدة من الطبيعة الأصلية للأشياء. مما يعني أنَّ القانون الطبيعي ذاته هو أساس العدالة»⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول أنَّ الديمقراطية اليونانية كانت ديمقراطية قاصرة وحصرية لا تساوي بين الجميع؛ فالمواطنة الشاملة لم تكتمل إلا في العصر الحديث مع وصول التقليد الليبرالي إلى ذروته. بل

(1) - الكواري علي خليفة، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، بحث في كتاب "المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية"، مرجع سابق، ص 16.

(2) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، (د.ط)، 2010، ص، ص 90، 91.

إنّ هناك من يرى أنّ مفهوم المواطنة لم يتطور إلّا منذ قرابة قرنين من الزمن، أي بعد تشكل الدول والقوميات الأوروبية.

ولكن وبالرغم من هذه النقائص في التصور اليوناني للمواطنة، إلّا أنه يجب الاعتراف بأنه يُعد الرافد الرئيسي لمفهوم المواطنة الغربي الحديث والمعاصر.

المطلب الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الروماني (ماركيوس توليوس شيشرون أنموذجاً)

تُمثل الحضارة الرومانية محطة هامة جداً في تاريخ الحضارة البشرية، إذ أنّ روما هي التي أُرست الأسس القانونية لمفهوم المواطنة بعد أن أسست أثينا البنية النظرية لها؛ فكانت روما نموذجاً في التداخل وصراع الأفكار، في عصر كان على وشك أن يشهد تغيرات على مستوى الدين والفلسفة والإنسان، ولكن بالرغم من ذلك "لم تتمكن من التوصل إلى مستوى الإبداع الفكري الحضاري الذي بلغته الحضارة الإغريقية من قبلها، غير أنّ إبداعها تجلّى بامتياز واضح في المجالات العملية سواء من الناحية الفكرية على صعيد القانون والإدارة أو من ناحية الإبداعات الفنية والمعمارية التي ما زالت آثارها ماثلة للعيان حتى يومنا هذا في أماكن متعددة من المناطق الواقعة على المتوسط"⁽¹⁾. وصحيح أنّ روما حسب بعض الدارسين لم تمد العالم بنظرية سياسية متكاملة لم يجدوا عندها بالفعل أنساقاً سياسية مثل تلك التي وجدوها عند أفلاطون وأرسطو"⁽²⁾. ولكنها أعطته المادة الكافية لنظرية سياسية، فأرست قواعد نظام قانوني يعتبر المرتكز الأساسي الذي تقوم عليه كثير من النظم القانونية في العالم الحديث، وبالخصوص القانون الوضعي الذي عمل على الفصل بين السياسة والأخلاق.

والتساؤل المطروح في هذه النقطة هو كيف كانت نظرة المفكرين الرومانيين للمواطنة؟ هل كانت صورة طبق الأصل لنظرية الفلاسفة اليونان أم كانت مخالفة لهم؟
إنّ الإجابة على هذه التساؤلات تقتضي منا التطرق ولو بصفة موجزة للفكر السياسي عند الرومان.
* - الفكر السياسي عند الرومان:

تعتبر فكرة السيادة من أهم الأفكار الأساسية عند الرومان، ولا يمكن معرفة من تقع في يده هذه السيادة ومدى ما حققته الدولة من إعلاء لفكرة الإرادة العامة دون التعرف على العصور الثلاث التي مرت بها الدولة الرومانية القديمة وهي:

(1) - عبد الحي عمر، الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع سابق، ص 303.

(2) - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (د.ط)، 2006، ص 98.

أولاً- العصر الملكي: استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وانقسم المجتمع في هذه الفترة إلى طبقتين وهما طبقة الأحرار، وطبقة الأرقاء التي كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقي، وانقسمت المؤسسات السياسية في هذا العصر إلى ثلاث عناصر وهي: أولاً الملك؛ وثانياً مجلس الشيوخ، ويتشكل من رؤساء القبائل الذين يستشيرهم الملك ويباشرون سلطته بعد موته؛ وثالثاً مجلس الشعب، ويتكون من الرجال الأحرار الذين تتمثل وظيفتهم في اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان الحرب...الخ.

ثانياً- العصر الجمهوري: ظهر عقب إقصاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومان الذين يتمتعون بالحقوق المدنية والسياسية.

ثالثاً- العصر الإمبراطوري: بدأ هذا العصر في القرن الأول الميلادي، فحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل واستتبت أوضاعها اتجهت نحو التوسع الخارجي وبأن تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية، وتنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني⁽¹⁾. وفي هذا العصر فصل الرومان الفرد عن الدولة وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، وأن الدولة في نظرهم إنما وجدت من أجل المحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانوني أيضاً له حقوق يجب حمايتها.

وبالعودة إلى مسألة المواطنة عند الرومان يرى بعض الباحثين أن "المواطنة الرومانية هي في الواقع صورة معدلة لمواطنة دولة المدينة، انتقلت من أثينا إلى روما عن طريق فلاسفة اليونان، خاصة الرواقيين منهم"، ويقصدون بذلك أن مواطنة روما ما هي إلا نتاج للفكر اليوناني، لأن الرومان في نظرهم قد استعانوا باليونان في صنع نظامهم السياسي هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى إذا تأملنا في القانون الروماني وبحثنا بعمق في أصله لوجدناه إغريقي بالأساس، ذلك لأن الفقهاء البارزين لم يكونوا سوى رواقيين، وعليه فقد توصلوا إلى النتيجة التالية: وهي أن مواطنة روما لا تختلف بالكلية عن مواطنة دولة المدينة اليونانية، وإنما هي امتداد طاله بعض التغيير لأسباب استجدت حين انتقل المفهوم من أثينا إلى روما⁽²⁾.

(1) - فضل الله محمد اسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، (د.ط)، 2008، ص 270.

(*)- الرواقية (Stoicism): مذهب فلسفي أسسه زينون القبرصي (335-264 ق.م) ونُسب إلى الأروقة ذات الأعمدة التي كان يلقي "زينون" فيها دروسه على تلاميذه، والغرض من الحياة عندهم هو تحقيق السعادة للفرد التي تتمثل عندهم في كبت الانفعالات العاطفية وإخضاع الرغبات غير الأخلاقية لحكم العقل؛ كما أنهم ينادون بالمساواة بين البشر وبالأخوة الإنسانية.

(2)- مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2012، ص159.

وعن التطور الذي لحق بمفهوم المواطنة اليونانية عند تطبيقها في روما يُلخصه الباحث العربي "حمدي مهران" في نقطتين اثنتين، الأولى وتتمثل في التأكيد على الجانب القانوني من المواطنة أكثر من غيره، والثانية: نشر الرؤية العالمية الرواقية للمواطنة فالنقطة الأولى تؤكد أنّ روما قد ركزت على الجانب القانوني للمواطنة نظراً لحاجتها الماسة إلى قوانين تضبط الناس في المدينة التي كانت قبلة للزوار، وأن "مساهمة روما في الحقل السياسي كانت منصبة على القانون وعلى الناحية التنفيذية"⁽¹⁾؛ ذلك أنّ الوظيفة الأساسية للقوانين التي عكف الرومان على صياغتها تتمثل في تحديد من هو المواطن وتميزه من غير المواطن، خاصة بعد تحول روما إلى النظام الإمبراطوري لتشمل مساحات واسعة من العالم القديم.

وما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ روما قد التزمت في أول الأمر بالمفهوم الأرسطي للمواطنة وحافظت على التقاليد الإغريقية المتمثلة في استبعاد فئة العبيد والنساء والأطفال من الحصول على صفة المواطنة، فصفة المواطنة عند الرومان كانت مقصورة فقط على الأشراف والنبلاء، وبعد التطور الذي شهدته روما، فقد أصبحت حالة المواطنة للرومان، بالتطور التدريجي أكثر مرونة بأشواط من الحالة اليونانية، إذ أقام الرومان مواطنة من درجات متنوعة، وأتاحوا الفرصة للعبيد للتنعم بكرامة المواطن، ونشروا اللقب بكثير من السخاء للأفراد والمجتمعات بأكملها، في الوقت المناسب، فتعدوا نطاق المدينة، إلى أقاصي ((إمبراطوريتهم العالمية))⁽²⁾، أي أنه مع تأسيس الجمهورية الرومانية سنة (509 ق.م)، كان يوجد ثلاث طبقات هي أولاً طبقة الأشراف أو النبلاء الذين أسقطوا الملكية وأسسوا الجمهورية. (وهم الرومان الذين يحملون الجنسية الرومانية ولهم كافة الحقوق). وثانياً الموالى؛ وثالثاً: العامة وأغلبهم من الفلاحين.

لقد كانت المواطنة "مقصورة على النبلاء الذين لهم حق دخول ((الجمعية)) التي تشرع القوانين وتنتخب القنصلين. كما اقتصر عليهم عضوية مجلس الشيوخ الذي يتمتع بحق الرقابة على الجمعية والقنصلين. ونتيجة لثورة العامة سمح لهم بتكوين ((جمعية شعبية)) تقوم بانتخاب 10 ممثلين لهم. وفي سنة (445 ق.م) ظهر قانون يعطي العامة الحق في اختيار أعضاء مجلس الشيوخ وانتخاب القنصلين"⁽³⁾.

ومن ثمّ توسّع مفهوم المواطنة ليضمّ فئات أكبر من العامة، وبعد التوسع الروماني، تكونت طبقة العبيد من الأسرى، ونتيجة لأوضاعهم المتردية، قامت ثورتهم بقيادة "سبارتاكوس" لكنهم انهزموا سنة

(1)-مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 160.

(2)- هيتير ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 53.

(3)- الخشت محمد عثمان، الوطن والمواطنة، "المواطنة في عصر التنوير"، مرجع سابق، ص، ص 160، 161.

(71ق.م)، وعندما تولى "بوليبوس" قيصر الحكم منح المواطنة لكل رجل حر، مع الاستمرار أيضا في استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرا من هذه الوضعية⁽¹⁾. وفي العهد الإمبراطوري تضاعف عدد من استحقوا لقب المواطن، خاصة من أدوا الخدمة العسكرية حتى من كانوا من غير الرومانيين. (الأجانب العاديون والمستسلمون الذين قاوموا الشعب الروماني بحد السيف ثم غلبوا على أمرهم)⁽²⁾.

وعن مبدأ المساواة باعتباره واحداً من أهم مبادئ المواطنة يصفه الباحث "سيدي محمد ولدديب" قائلاً: «وقد اكتسب مبدأ المساواة في روما الجمهورية، طابعاً قانونياً شبه كامل في مجتمع أوليغارشي غير ديمقراطي [...] إلا أنّ الاعتراف بصفة المواطنة قد تحقق لعدد كبير من المواطنين. وأصبحت وظيفة المواطنة حماية وتحديد الهوية وأرجعت ضمانات ممارستها إلى دولة قانون تفرض على الجميع احترام قوانينها»⁽³⁾.

إنّ المواطنة الرومانية «كانت على العكس من المواطنة الأثينية، اندماجية وعُممت تماماً بعد مرسوم "كاراكالا" **Lédit de Caracalla** سنة 212 ميلادية»⁽⁴⁾، أي أنه ومنذ إعلان الإمبراطور الروماني "كاراكالا" بأنّ كل رجل حر في الإمبراطورية هو مواطن لم تعد المواطنة تقتصر على فئة أو طبقة معينة كما كانت عليه من قبل، بل ولقد أصبحت صفة المواطنة أصبحت معياراً للتمييز بين أحرار روما والغرباء.

ولم يكن الغرض من هذا الإجراء الذي اتخذته الإمبراطور الروماني "كاراكالا" والمتمثل في منح الجنسية الرومانية لجميع الأجانب من الأحرار الذين ينتمون إلى مدينة أجنبية سوى الزيادة من عدد المواطنين الذين يتوجب عليهم دفع الضرائب، وبالتالي جني الأموال، وبالرغم من هذا المسعى المادي، إلا أنه يعتبر «إنجاز سياسي للإمبراطورية الرومانية المتمثل في نقل رعاياها تدريجياً إلى درجة المواطنة الرومانية»⁽⁵⁾.

أما عن الأثر الذي ترتب عن هذا التحول في تطور مفهوم المواطنة هو أنه أصبح يُعبر عن الحقوق والامتيازات وليس عن الالتزام والمشاركة كما كان الحال في دولة المدينة اليونانية، أي أنّ مفهوم المواطنة أصبح يعني المطالبة بوضع يسمح للأفراد بالحصول على حقوق أوسع كحق التقاضي والإقامة والزواج

(*) - بوليبوس: polybius (204-122ق.م): الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ سبقه في هذا العمل هيردوت وثيوديدس.

(1) - الخشت محمد عثمان، الوطن والمواطنة، "المواطنة في عصر التنوير"، مرجع سابق، ص 161.

(2) - الكيالي عبد الوهاب وآخرون، موسوعة السياسة، ج2، نقلا عن: الخشت محمد عثمان، المرجع نفسه، ص نفسها.

(3) - ولد ييب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 91.

(**) - كراكالا (Caracalla): الإمبراطور الذي شرع القوانين التي تتعلق بالمواطنة الرومانية في الدستور الأنطوني لسنة 212.

(4) - ولد ييب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطن، مرجع سابق، ص 91.

(5) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2007، ص 25.

وغيرها من الحقوق؛ فلم يعد المواطن الروماني يفكر في الترشح لأي منصب بقدر ما أصبح يفكر فيما سيعود عليه من امتيازات قانونية بحكم أنه مواطن روماني.

ومن هنا يمكننا القول بأنّ المواطنة الرومانية أخذت طابعاً عالمياً؛ وليس محلياً كما كان الحال في اليونان القديمة. فالمواطن عضو يملك حق التصويت في المجالس العمومية ويساهم في قرارات المدينة التي تتعلق بالقوانين والحروب والعدالة والإرادة.

* - مفهوم المواطنة في الفكر السياسي لشيشرون (Cicéro)

يعد الخطيب الروماني شيشرون (106-43 ق.م) من أبرز المفكرين الذين اهتموا بالسياسة بصفة عامة وبحقوق الإنسان بصفة خاصة؛ فهو «المفكر الروماني والسياسي.. الذي تمرّس وشاهد عن قرب النظم السياسية الرومانية، فلم يكن فيلسوف صاحب أكاديمية أو مدرسة فقط، لكنه كان يمتحن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية من جهة أخرى، تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص»، كما درس القانون في روما والفلسفة في أثينا وفي مراكز فلسفية إغريقية أخرى، وأصبح أعظم محامي في عصره وزمانه، وتدرج في المناصب السياسية في روما⁽¹⁾.

* - آراؤه السياسية:

لقد كان لأفكار "بوليبوس" polybius أكبر الأثر على شيشرون، حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها ومبادئه بنظرية الدساتير المختلطة، وبتعادل وتوازن السلطات والتحام الملكية بالأرستقراطية وبالديمقراطية في هذا النظام الروماني البديع⁽²⁾. ولعلّ هذه الفكرة قد لقيت اهتماماً بالغاً من طرف الفلاسفة والمفكرين في العصر الحديث على غرار جون لوك وجان جاك روسو.

لقد عرّف "شيشرون" الدولة بأنها جماعة معنوية أو "مصلحة الناس المشتركة" وعرفها كذلك بأنها "مجتمع القانون" "Community Of Law"، لا تقوم إلاّ على القانون، حيث لا يمكنها البقاء ولا تستطيع الاستمرار إذا لم تعترف بحقوق مواطنيها، وعليه فإنّ الدولة في نظره شبيهة بالمؤسسة المساهمة التي تكون عضويتها حقاً عاماً لجميع مواطنيها. ويترتب على ذلك ما يلي:

(1) - عبد المعطي محمد علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 99.

(2) - المرجع نفسه، ص 102.

* - إنَّ سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، فهم سر وجودها وبقائه على مر الزمن؛

* - لا يمكن للسلطة السياسية أن تتصف بالشرعية ما لم ترتكز على الإرادة العامة للشعب؛

* - الدولة ذاتها وقوانينها تخضع دائماً للقانون السماوي وللقانون الأخلاقي والقانون الطبيعي العام، ذلك القانون الذي يسمو على القانون البشري الدنيوي⁽¹⁾. ومن خلال هذه المبادئ العامة للحكم والتي تؤيد انبعاث السلطة من الشعب، وحيث يخضع الناس في ظلّه لقانون واحد يمكن القول أنّ المواطنين الرومان يشتركون في مواطنة واحدة لا بفضل رابطة العنصر أو الإقامة في بقعة جغرافية معينة، ولكن لأنهم يخضعون للقانون. وما دام هؤلاء الناس يخضعون لقانون واحد ويتصفون جميعاً بالمواطنة، فإنه يجب أن يكونوا متساوين لا من حيث العلم والمعرفة ولا في الثروة والملكية ولا في الملكات والقدرات العقلية، وإنما يجب أن يكونوا متساوين في الحقوق القانونية.

* - شيشرون وفكرة المواطنة العالمية:

لقد شهد مفهوم المواطنة في الفترة الرومانية تطوراً تمثل في الرؤية العالمية للمواطنة، تلك الرؤية التي عبّر عنها الخطيب الروماني "شيشرون"، والتي تعود أصولها إلى الفكر الرواقي؛ خاصة إذا علمنا أنّ "شيشرون عاش فترة حرجة من تاريخ روما بدأت فيها التغيرات الجذرية في البنية السياسية والاجتماعية الرومانية نظراً لاتساع أراضي الجمهورية مما أرهص بزوال الحكم الجمهوري وقيام الإمبراطورية".

ويتجلى أثر الرواقية في نظرة "شيشرون" من خلال مؤلفاته وخطبه التي نادى من خلالها إلى تطبيق القانون الطبيعي وتطلّع إلى مواطنة عالمية وإمكانية قيام دستور دولة للعالم يكون موحداً وتلتزم الأمم والشعوب بأحكامه في كل مكان. فالمواطنة العالمية تعني «أنّ هناك إنسان عالمي لا يربط نفسه بمدينة بعينها، أو دولة أو فصيلة وإنما يربط نفسه بالإنسانية والعالم الذي هو مواطن فيه»⁽²⁾. ومنه فإنّ «المواطنة الرومانية لم تعد محصورة في نطاق الدولة- المدينة كما كان الحال عند اليونان، وإنما هي جميع البشر القادرين على التفكير العقلاني». إضافة إلى المواطنة العالمية فقد تمّ إطلاق فكرة الواجب المدني للمواطن الذي يكون هدفه الأسمى خدمة المجتمع والتضحية في سبيله، وفي هذا السياق يعرف يشرون المواطن بأنه هو «الجدير والشجاع الحقيقي؛ والذي يستحق أن يتولى مقاليد الحكم (...). يهب نفسه لخدمة العامة، حيث

(1)- عبد المعطي محمد علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 103.

(2)- مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 163، 164.

لا يبتغي أي إثراء أو سلطة لنفسه؛ والذي يعتني بالمجتمع بكامله فلا يتجاهل أي جزء منه (...). والذي يُفضل أن يفارق الحياة ذاتها على ألا يعمل أي شيء مناقض للفضائل التي احتفظت بها»⁽¹⁾.

لقد كانت الرؤية العالمية في الفكر السياسي التي بناها "شيشرون" هي الشيء المميز لمواطنة روما عن تلك التي كانت موجودة عند أفلاطون أو تلميذه أرسطو، وذلك لأنّ فكرة القانون الطبيعي الذي يُوحد الناس في دولة واحدة هي العالم "يجعل الناس جميعاً متساوون أمام هذا القانون الطبيعي الذي يشارك فيه الجميع ويخضعون له، وبهذا يعد كل الناس مواطنين في المجتمع الإنساني"⁽²⁾.

من خلال الاطلاع على الفكر السياسي الروماني بصفة عامة وفكر "شيشرون" بصفة خاصة، فإنه يمكننا القول مع "دومينيك شنابر Dominique Schnapper" أنّ «المفكرين السياسيين الرومان عرّفوا المجتمع السياسي بواسطة القانون؛ فتنظيم الحياة لم يكن بين أفراد وجماعات موجودة في الواقع فقط، بل طريقة التنظيم كانت معرفة قانونياً»⁽³⁾.

لكن هذا الوضع المتقدم في أثينا وروما لم يستمر طويلاً ليعود المواطن ويفقد معظم حقوقه، وتصبح المواطنة بين قوسين لفترة طويلة من الزمن، وذلك بعد سيطرة الإقطاع، وتسلط الكنيسة في القرون الوسطى. ولم يتغير الوضع إلّا مع بروز فلاسفة عصر الأنوار لا سيما في القرن السابع عشر، قرن ميلاد المواطنة الحديثة⁽⁴⁾.

كما أنّ التقسيم الطبقي والتفاوت في الحقوق والواجبات كان هو السمة البارزة في الحضارة الرومانية، إذ قسم المجتمع إلى طبقتين طبقة الأشراف وطبقة العامة، وعليه فإنّ المساواة أمام القانون بين الطبقتين كانت شبه منعدمة، ولم يعترف للطبقة العامة بحقوق المواطنة، بل ومنعوا من المشاركة في المجالس الشعبية، وأما عن وضع المرأة في المجتمع الروماني فحالتها كحال المرأة في المجتمع اليوناني، كانت منتهكة الحقوق، فلا يحق لها مثلاً الانتخاب أو الترشح أو تولي الوظائف العامة، لقد تمّ تجريدها من حقوقها السياسية والمدنية في مختلف مراحل حياتها.

(1)- هيثر ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 66.

(2)- مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 164، 165.

(3)- Dominique Schnapper avec la Collaboration de Christian BaChellier , *Qu'est-ce que la Citoyenneté ?*, op Cité, p, 15

(4)- أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 26.

إضافة إلى ذلك فإنّ الرومان استندوا إلى "واجب طاعة القانون" لا لعدالته وتماشيه مع مبادئ الأخلاق واتفاقه مع التعاليم الدينية، لكن لأنّه أمر نابع من السلطة السياسية العليا التي تعتبر بمثابة إرادة الكيان السياسي في الدولة. يدل هذا على تحول في مفهوم الإنسان من حيوان سياسي لدى اليونان إلى حيوان قانوني لدى الرومان باعتباره مواطناً له علاقة قانونية بالدولة»⁽¹⁾.

وفي إجابة عن سؤال ماذا كان يستتبع كون المرء مواطناً في روما؟ يجيب "هيتير ديريك" قائلاً: «إنّ حالة المواطنة في جوهرها كانت تعني أنّ الفرد يعيش تحت توجيهات وحماية القانون الروماني، ولذلك تأثير على حياته الخاصة والعامة معاً، بصرف النظر عما إذا توفّر عنده اهتمام بالمشاركة السياسية أم لا»⁽²⁾. وعن مضمونها ومحتواها يقول: «تشكلت المواطنة الرومانية بقالب من الواجبات والحقوق، فالواجبات الأساسية هي الخدمة العسكرية وتسديد ضرائب معينة. وكانت هذه الأخيرة تتم جبايتها كضريبة على الملكية والميراث بشكل رئيسي».

لكن من جهة أخرى كان هنالك تمتع بالحقوق الخاصة والعامة للحياة، وتحت عنوان المجال الخاص يمكننا أن ندرج حق الزواج من عائلات المواطنين الآخرين، وحق التعامل التجاري مع مواطن روماني آخر، وهي حقوق محرّمة على غير المواطنين، كما أنّ الضرائب المحصّلة من المواطنين كانت أخف من تلك المفروضة على غير المواطنين...»⁽³⁾.

ولقد كانت حقوق المواطنة العامة أو السياسية من ثلاثة أنواع، التصويت لأعضاء الجمعيات وللمرشحين لأصحاب المناصب السياسية (كبار المسؤولين الرسميين كالحكام وكبار المسؤولين القضائيين والبريتور)، والمشاركة في الجمعيات وتولي مناصب المسؤولين الرسميين - رغم أنّ التقسيمات الطبقيّة في الممارسة حالت دون مساواة حقيقية في الفرص»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أنّ الفكر السياسي الروماني لم يكن له أثراً بالغ مثل الفكر اليوناني إلاّ أنه ارتكز على بعض الأسس المتمثلة خصوصاً في الفكر الرواقي، حيث حمل الرواقيون فكرة جوهرية بخصوص المواطنة مفادها: على الفرد أن "يكون كائناً سياسياً فاضلاً ينبغي أن يكون مخلصاً وأن يشعر بولاء عميق لكل من دولته والقانون الطبيعي الكوني؛ وبالتالي هو عضو في كل من المدينة (*polis*)، وهي الدولة

(1) - سهيل عروسي، من قضايا الفكر السياسي: المواطنة أنموذجاً، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 2010، ص 69.

(2) - هيتير ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 54.

(3) - المرجع نفسه، ص 55.

(4) - المرجع نفسه، ص 55، 56.

الموجودة قانونياً ودستورياً، والمدينة العالمية (*Cosmopolis*)، وهي فكرة مثالية للمجتمع الكوني الأخلاقي⁽¹⁾.

وإذا أردنا تقديم تعريف للمواطن الروماني، قلنا "إنه الشخص الذي انضم إلى أحد القبائل الرومانية بحكم المولد أو التبني أو العنق أو المنحة من قبل الحكومة"، وهذا التعريف ينطبق على ثلاث طبقات: الطبقة الأولى؛ ويمثلها المواطنون الكاملين الذين يتمتعون بالحقوق الأربعة حق الاقتراع وحق التوظيف وحق الزواج من حرة وحق التعاقد التجاري. والطبقة الثانية، ويمثلها المواطنون الذين لا حق لهم في الاقتراع، وهم الذين يتمتعون بحقي الزواج والتعاقد. وأما الطبقة الثالثة فيمثلها المواطنون الذين يتمتعون بحقي الاقتراع والتعاقد، ولكن لا حق لهم في الزواج. ولعل أعلى امتياز يتمتع به المواطن الروماني هو حماية القانون الروماني لشخصه وملكيته وحقوقه وأمنه على نفسه من التعذيب أو العنف أثناء المحاكمة، فكأن القانون يحمي المواطن من الدولة⁽²⁾.

وما يُلاحظ عند التأمل في الجانب الاجتماعي للحضارة الرومانية أن التقسيم الطبقي والتفاوت في الحقوق والواجبات هو السمة البارزة، إذ قسم المجتمع إلى طبقتين طبقة الأشراف وطبقة العامة، وعليه فإن المساواة أمام القانون بين الطبقتين كانت شبه منعدمة، ولم يعترف للطبقة العامة بحقوق المواطنة، بل ومنعوا من المشاركة في المجالس الشعبية، وأما عن وضع المرأة في المجتمع الروماني فحالها كحال المرأة في المجتمع اليوناني، كانت منتهكة الحقوق، فلا يحق لها مثلاً الانتخاب أو الترشح أو تولي الوظائف العامة، لقد تمّ تجريدها من حقوقها السياسية والمدنية في مختلف مراحل حياتها.

وكخلاصة لهذا الفصل يمكننا القول أن مبدأ المواطنة قد اقترن بحركة نضال الإنسانية منذ العصور القديمة، وبالتحديد منذ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، ومنذ أن بدأ يُناضل من أجل إعادة الاعتراف بكيانه وبحقه في الطيبات ومشاركته في اتخاذ القرارات على الدوام. وتساعد ذلك النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وآشور وبابل، وحضارات الصين والهند وفارس، وحضارات الفينيقيين والكنعانيين، والإغريق والرومان⁽³⁾.

(1) - هيتز ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 63.

(2) - سهيل عروسي، من قضايا الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 72.

(3) - الكواري علي خليفة، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001، ص

وفي الحضارة والثقافة اليونانية تجلت معالم المواطنة بشكل واضح في فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وخاصة أرسطو إلا أن نمط المواطنة عند أفلاطون كان موغل في المثالية، أما أرسطو فكان كما تقول الباحثة بوسيف ليلي* أكثر واقعية ممن سبقه من فلاسفة اليونان¹.

* - أستاذة التعليم العالي، قسم الفلسفة بجامعة السانبا وهران 02، وعضو في مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر .
(1) - بوسيف ليلي، المواطنة والهوية: "الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر"، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر . مراجعة أمين مصرتي، دار كنوز للنشر والتوزيع، الجزائر، (د. ط)، 2017.

الفصل الثاني

ملاح المواطنة في الفكر السياسي الوسيط

مدخل

المبحث الأول: المواطنة في الفكر السياسي المسيحي

المطلب الأول: في فكر أوغسطين السياسي

المطلب الثاني: في الفكر السياسي لتوماس الإكويني

المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي

المطلب الأول: حضور مفهوم المواطنة من خلال "صحيفة المدينة".

المطلب الثاني: في الفكر السياسي عند الفارابي

مدخل:

بعد الحفر والتنقيب عن إرهاصات المواطنة في الفكر السياسي القديم بدءاً من الحضارات الشرقية القديمة (المصرية والبابلية والهندية والصينية، وكذا عند اليونان والرومان، ننقل الآن في هذا الفصل للحديث عن مفهومها في الفكر السياسي للعصر الوسيط، هذا العصر الذي شهد حدثين هامين وبارزين كان لهما الأثر البالغ في مظاهر الحياة البشرية، وهما انتشار الديانتين المسيحية والإسلامية، ومعهما "ظهر لنا مفهوم جديد يبني المواطنة على الإيمان؛ وقد كان هذا المفهوم هو نتاج عملية التوفيق بين النقل والعقل، بحيث يكون المواطن هو من يتبع العقيدة السائدة، فالمسيحي هو المواطن في الدولة المسيحية، والمسلم هو المواطن في الدولة الإسلامية وفي هذه الحالة يتمثل دور المواطن (المؤمن) في كل منهما في الخضوع لأحكام الشرع والأوامر الإلهية"⁽¹⁾.

ورغبة منا في مواصلة البحث وتتبع التطور الذي عرفه مفهوم المواطنة في الفكر السياسي، وخاصة في العصر الوسيط- عصر الإيمان والدين- قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين، خصصنا المبحث الأول منه للحديث عن مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي المسيحي من خلال نموذجين بارزين وهما "القديس أوغستين" *Saint Augustin* و"توماس الإكويني" *Saint Thomas Aquinas*، والمبحث الثاني خصصناه لتحليل مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، تناولنا في المطلب الأول المواطنة من منظور ديني محاولين بذلك التأصيل لفكرة المواطنة في الشريعة الإسلامية بالاستناد إلى دستور المدينة أو صحيفة المدينة، وتناولنا في المبحث الثاني فكرة المواطنة من زاوية فلسفية من خلال نموذج أبو نصر الفارابي لاعتبارين أساسيين، الأول باعتباره من أكبر فلاسفة الإسلام تأثراً بالفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) بصفة خاصة، والثاني باعتبار الفارابي رائد الفلسفة السياسية في الإسلام. ومنه فالمشكلة المطروحة هي: هل خصّ فلاسفة العصر الوسيط (مسيحيين ومسلمين) مساحة لمسألة المواطنة في فكرهم السياسي؟ وإذا كان الجواب بالإثبات، فما هي دلالات وملاحم المواطنة عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين؟ وهل تصورهم للمواطنة كان امتداداً لمفهوم فلاسفة اليونان مادامت الفلسفة الوسيطية (مسيحية وإسلامية) قد تأثرت بالفلسفة اليونانية كما يقول المفكر اللبناني جميل صليبا؟

لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا بعد تحليل الفكر السياسي المسيحي والإسلامي من خلال النماذج التي وقع اختيارنا عليها.

(1) - مهران حمدي مهران، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 169.

المبحث الأول: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المسيحي

* - طبيعة الفكر السياسي المسيحي:

تبدأ العصور الوسطى كما هو معلوم مع بداية انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية في القرن الخامس الميلادي، وتمتد حتى القرن الخامس عشر مع سقوط الإمبراطورية المسيحية (حكم الكنيسة) وبداية هيمنة العثمانيين الأتراك على السلطة، «ولقد تميَّز الفكر المسيحي في تلك الحقبة الوسيطة بالفصل بين السلطة الزمنية للإمبراطور والسلطة الإلهية التي كانت للبابا؛ وذلك استناداً على مقولات المسيح في: أن ما لقيصر لقيصر وما لله لله»⁽¹⁾؛ وفي هذه الحقبة انشغل الفلاسفة بإقامة البناء الكاثوليكي أو بإصلاح العيوب التي اعترته بسبب الصراع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ومشكلة تنظيم العلاقة بينهما، فهي حقبة الصراع بين السلطات من حيث الواقع السياسي، وحقبة تبرير السيادة من حيث التغيير السياسي⁽²⁾.

ولقد تجلَّت الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط كفلسفة غارقة في اللاهوت، حيث اكتست بصبغة مسيحية عميقة، لأنَّ هذا الدين الجديد قد بسط هيمنته وفرض مكانته على المستويين الفكري والحياتي عند الأوروبيين، لذلك فليس غريباً أن نجد أغلب فلاسفة العصر الوسيط يحظون بلقب القديس، كالقديس أوغسطين وأنسلم وتوما الإكويني، وكانت الكنيسة وأبائها بمثابة منارة العلم والفلسفة، حيث نصَّبت نفسها راعية الفكر ومحوره، فراحت ترد كل المشكلات والقضايا والمسائل إلى التفسير الديني المسيحي وفق أسلوب عقلاني، فجعلوا من الفلسفة خادمة وتابعة للإيمان المسيحي، وطوَّع القديسون وعلى رأسهم أوغسطين والإكويني المثالية الأفلاطونية والمنطق الأرسطي كمرتكزات عقلانية لعقيدتهم وفق شعار «آمن كي تتعقل» وأيضاً «اعتقد ولا تنتقد». وهذا يعني أنَّ المسيحية ليست إلاَّ «دين سماوي يهدف إلى تحقيق خلاص الإنسان وهدايته، وليست فلسفة سياسية مقصود بها إصلاح الحكم وتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم، ومن ثمَّ فإنَّ التعويل على العثور على أفكار فكرية مسيحية مُحدَّدة ساهمت بصورة مباشرة في تطور مفهوم المواطنة يعدُّ ظلماً كبيراً للمسيحية»⁽³⁾. ولكن وبالرغم من ذلك فقد أثرت المسيحية في الفلسفة السياسية الغربية تأثيراً كبيراً

(1) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 75.

(2) - غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة، العراق، 2001،

(3) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2007، ص 27.

في مرحلة لاحقة؛ حيث كان لظهورها دوراً مهماً في تغيير حياة الناس وبلورة الكثير من المفاهيم السياسية خاصة ما تعلق بالدولة.

والجدير بالذكر أنّ المسيحية كانت في البداية تحمل بصمات الفلسفات السابقة عليها، وخاصة الرواقية. فقد كان هناك تشابه بين المُثل العليا للمسيحيين وبين تلك التي آمن بها الوثنيون من قبل، ومن أهمها:

«- أنّ البشر أخوة لأنهم جميعاً أبناء الله.

- لكل إنسان قيمة لأنّ له روح، وكانت تسمى العقل المقدس *The Holy Mind* قبل المسيحية؛

- كل البشر سواء بغض النظر عن الثروة أو التعليم أو المركز الاجتماعي؛ هناك قانون أسمى من القانون المدني (*Civil Law*) للدولة هو القانون الطبيعي»⁽¹⁾.

ومن الأفكار التي جاءت بها المسيحية، الاعتقاد بوجود قانون طبيعي أعلى من القانون الوضعي أطلقوا عليه اسم "القانون الإلهي"، وهو لا يختلف عن القانون الطبيعي الذي تحدّث عنه الرواقيون، وشيخرون، كما أنهم اعتقدوا أيضاً أنّ العالم كله يخضع لقانون واحد كما يخضع لحكومة واحدة، وهذه الفكرة لا تختلف أيضاً عن فكرة الرواقيين عن خضوع الناس للقانون الطبيعي، لقد نادى المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد وقالت إنّ هذه المساواة إن تعذّر قيامها في العالم الزمني، فهي حقيقية بالنسبة للعلاقة بين الأفراد والخالق، ولا فرق بين هذا وما قاله الرواقيون وفلاسفة الرومان⁽²⁾.

ولقد جاءت المسيحية إلى العالم بمفهوم جديد لم يعرف له العالم القديم مثيلاً من قبل؛ وهذا المفهوم هو التفرقة بين السلطة الروحية التي تنتزعها الكنيسة والسلطة الزمنية التي تتولاها الدولة، وقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح نفسه حينما جاء بعضهم إليه بُغية إخراجهم أمام السلطة الرومانية وسألوه: عما إذا من الجائز دفع الجزية إلى قيصر أم لا؟ فقال لهم قولته المشهورة: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»⁽³⁾، ويعني ذلك أنّ الطاعة والولاء تكونان للسلطة الدينية وتعاليمها المتمثلة بالكنيسة والسلطة الزمنية

(1) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مرجع سابق، ص 28.

(2) - النداف فارس، الفكر السياسي المسيحي ومفهوم الدولة عند الإكويني، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (39)، العدد (3)، 2017، ص 196.

(3) - النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 119.

التمثلة بالملوك، فالمسيحي أصبح خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائي، إلزامه وواجبه مع القيصر وواجبه مع الله.

وإذا كانت المواطنة في الفكر السياسي اليوناني وبعده الروماني ميزة جوهرية لشكل الحكم ولنمط الحياة ككل، فإنها في حقبة القرون الوسطى كانت ذات أهمية جانبية، حيث ظلت فكرة المواطنة في أوروبا تحت ظلال الدين وسُموه دون أن تتجاوز حدود المدينة؛ ولم تكن الدولة القومية قد نشأت بعد. وسادت عقلية القرون الوسطى التي امتدت حتى القرن الثالث عشر، وفي هذه الفترة كانت «العقلية تميل إلى التفكير بالعلاقات السياسية الاجتماعية بطريقة ملموسة، كروابط شخصية. فالأمير يحكم، ورعاياه يطيعون»⁽¹⁾، بمعنى أنّ سلطة الحكم أصبحت بيد الأمير فقط ودور الرعايا يتمثل في الطاعة وحسب، أي أنّ العلاقة أصبحت علاقة تابع بمتبوع، ومع ذلك «فقد وجدت فكرة المواطنة وممارستها طريقة للاستمرار ولو بشكل هزيل، وتحققت هذه الاستمرارية بصورة جزئية على مسارين، من خلال ولاية الكنيسة المسيحية من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال تثبيت الحرية أو شبه الحرية في المدن»⁽²⁾.

* - العلاقة بين المواطنة والمسيحية:

لقد كانت المسيحية في البداية متنافرة مع المواطنة الرومانية، يظهر ذلك من خلال اضطهاد معتقها، حيث لم يستطع المسيحيون قبول الدين المدني الروماني، ولقد برزت ثلاث عناصر يمكن اعتبارها مؤشرات في دراسة المواطنة خلال هذا العصر؛ الأول: « وهو كناية عن علاقة المواطنة بتسامي مكانة المسيحية وفعاليتها وانتشارها، وهي أمور مسلّم بها ولا مجال للتساؤل حولها؛ والثاني «أنّ الفكرة الكلاسيكية لم تلغ نهائياً؛ فقد جرى إحيائها فعلياً بقوة مع اهتمام عميق بأرسطو؛ أما العنصر الثالث «فهو أنّ المواطنة في القرون الوسطى، كانت تعني، في التطبيق مكانة مميزة في المدينة أو بلدة، وليس في دولة.

وللتعرف أكثر على حالة المواطنة في الفكر المسيحي نتطرق إلى الفكر السياسي عند كل من القديس أوغسطين والقديس توما الإكويني من أجل استجلاء رؤيتهما لفكرة المواطنة. فما طبيعة هذه الرؤية؟

(1) - هيثر ديريك، تاريخ موجز عن المواطنة، مرجع سابق، ص 69.

(2) - المرجع نفسه، ص 70.

المطلب الأول: المواطنة في الفكر السياسي عند أوغسطين *Saint- Augustin**

يعتبر أوغسطين في نظر الكثير من الباحثين البداية الحقيقية للفكر الفلسفي المسيحي رغم أنّ فكره قد اصطبغ بصبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل في كثير من الأحيان، وربما نجد في النظر في أحداث حياته أسباب هذه النزعة الدينية التي شابتها مسحة صوفية رغم تأثر صاحبها بالعديد من التيارات الفلسفية السائدة في عصره.

يصف أوغسطين أحواله وهو في السادسة عشرة من عمره فيقول: «أنه كان منهمكاً في انتهاب اللذات والشهوات، غير مهتم بالدراسة، حتى أنه تركها في تلك السنة وأقام في منزل أبيه، ويقول عن حاله في تلك السنة: "ولدى خروجي من طفولتي وابتغاء إرواء تعطشي لأخس الشهوات، أسلمت تيارياً لما لا نهاية له من الشهوات المتزايدة في قلبي يوماً بعد يوم كأنها غابة كثيفة"⁽¹⁾. وبعد فترة ألتمت به نكبة قادته للوحدة والسكون؛ وفيما هو جالس تحت شجرة في بستانه، حسب ما يقول، وإذا بصوت يأتيه يقول له: خذ وقرأ، فعجب للأمر، فوقع بصره على رسائل بولس الرسول وقرأ فيها: «لاتمضوا حياتكم في اللواتم وملذات المائدة، ولا في الفسق والفجور... [أبل البسوا سيدكم يسوع المسيح. وحاذروا من تلبية شهوات الجسد الفاسدة، وحينها قرّر أن يعتكف في بيت صديق له»⁽²⁾، لكن سرعان ما توفرت الظروف المناسبة لأوغسطين حتى «عاد وواصل دراساته الجامعية واتضح تفوقه في فنون الخطابة فدرس المحاماة رغم أنه لم يحل له ممارسة مهنة المحاماة ذاتها لأنه اعتبرها كما جاء في اعترافاته فن لا ينجح فيه أحد إلا بالكذب والنفاق»⁽³⁾.

لقد عاش أوغسطين ودرس في بيئات حضارية وثقافية متعددة ومتنوعة فتأثر بقيمتها وأفكارها، بل وتبناها؛ يظهر ذلك في اعتناقه "المانوية" وعقائدها الوثنية الثنوية القائمة على الإيمان بالهين متضادين ومتصارعين لهذا الكون، إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر، غير أنه تخلّى عن هذه الديانة بعد

(*)- أوغسطين (354-430م): لاهوتي وفيلسوف مسيحي، ولد بالجزائر في ولاية سوق أهراس حالياً الواقعة في الجهة الشرقية من البلاد القريبة من الحدود التونسية، سافر إلى روما ودرس فيها وفي مدن أخرى من بينها ميلانو، كانت له اطلاعات واسعة عن المسيحية وتعاليمها، وهاجم المانوية وقطع علاقته بها، ودرس الأفلاطونية على ضوء المسيحية، وقع في شك حاد وتخلص منه بعد تعمقه في القراءة، ولاسيما تعاليم المسيحية، من أهم مؤلفاته الاعترافات ومدينة الله. أنظر معجم أعلام الفكر الإنساني، نقلا عن جماعة من الأساتذة بإشراف إبراهيم مذكور، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، ص 735 وما بعدها.

(1)- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 248.

(2)- المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 85.

(3)- النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية، ص 125. نقلا عن: الخوري يوحنا الحلو، مقدمة ترجمته لكتاب "اعترافات القديس أوغسطين"، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة 1991م، ص1.

مدة من الزمن لأنه لم تمكنه من الوصول إلى الحقيقة التي يسعى للوصول إليها، فانكب أوغسطين على الفلسفة وخاصة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فقرأ كتاب "المقولات" لأرسطو وقرأ كتاباً لـ "شيشرون" عنوانه "Hortensius"، فأثر في نفسه وأوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة والحكمة الدائمة، كما قرأ ما ترجمه "فيكتورينوس" إلى اللغة اللاتينية، فوجد فيها الكثير مما تدعو إليه الكنيسة (...). لكنه لم يجد فيها شيئاً يتصل بيسوع المسيح ولا بمهمة الفداء التي قام بها. وعاد فقرأ الكتاب المقدس ورسائل القديس بولس في العهد الجديد⁽¹⁾. وترتب عن هذا كله أن وقع في أزمة حاسمة في حياته الروحية شبهها أوغسطين بعاصفة تلاها مطر غزير. وكان اعتناق أوغسطين للمسيحية آخر مراحل تحوله الفكري ونهاية رحلة بحثه الفلقة، وهذا بعد أن احتقرها ورفض الإيمان بعقائدها.

ولقد شهد العصر الذي عاشه أوغسطين الكثير من التحولات السياسية والمعارك العسكرية والصراعات الفكرية والفوضى الاجتماعية، ويمكن تلخيص خصائص ذلك العصر فيما يلي:

«1- تفكك الحياة السياسية والاجتماعية في الإمبراطورية الرومانية وكثرة صراعات الحكام فيها وسرعة تغيرهم وانقسام الإمبراطورية إلى شرقية وغربية؛

2- تفكك الحياة الفكرية والدينية في الإمبراطورية الرومانية وظهور المسيحية وانقسامها إلى مذاهب مختلفة ومتعارضة شرقية وغربية؛

3- احتدام الصراع العقائدي الديني بين المسيحيين والوثنيين من جهة والمسيحيين أنفسهم بعد انقسامهم بين مذاهب مختلفة من جهة ثانية.

1- احتدام الصراعات العسكرية بعد ازدياد الهجمات الخارجية على الإمبراطورية الرومانية الغربية حتى انتهى الأمر بسقوطها عام 410م على يد القبائل القوطية»⁽²⁾.

*- فكره السياسي:

كان لفكر "أوغسطين" الأثر البالغ في الفكر الفلسفي بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة ولا سيما ما كتبه حول مفهوم المدينة وتداعياتها السياسية والدينية، حيث استطاع أن يعطي لهاته الأخيرة مضامين لم تتضمنها الفلسفات السابقة التي تعرّضت لنفس المسألة، يظهر ذلك من خلال المحاور التي

(1) - يدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 248.

(2) - الطعان عبد الرضا حسن، مراد علي عباس، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 349.

بنى عليها فكره السياسي، حيث تحدث عن الطبيعة الإنسانية وقال بأنها «مكونة من عنصرين هما الروح والجسد، ومن هذه الطبيعة المزدوجة فهو ينتمي إلى عالمين أو مُجتمعين: عالم السماء، وعالم الأرض في نفس الوقت، وينسجم هذا مع تعاليم المسيحية التي كان يتمسك بها محاولاً بذلك تعميق الإيمان بها ضد الاتهامات الوثنية»⁽¹⁾، كما تحدّث أيضاً عن مسألة التوفيق بين الفلسفة والوحي، وعن مصالح دنيوية وأخرى أخروية، فالأولى مادية تتكفل بها الدولة، والثانية تتكفل بها الكنيسة.

هذا ولقد تناول أوغسطين في فلسفته السياسية الكثير من المسائل، نذكر منها البحث في مصدر السلطة وطبيعتها، وكذا البحث في طبيعة المجتمع المدني وفي مفهوم الدولة والعدالة وغيرها من المفاهيم. وضمن هذه المفاهيم المختلفة نحاول استنباط موقفه أو رؤيته لمسألة المواطنة. وسنعرض باختصار لهذه المفاهيم.

* - أصل السلطة وطبيعتها في فكر أوغسطين:

يرى أوغسطين أنّ المجتمع الأرضي أو المدني إنما يرتبط بالنظام والإرادة الإلهية من عدة أوجه:

أولاً: إنّ كل سلطة تنبثق عن الله: «فمن الله يكون مبدأ كل سلطة، وإن كان الانسان يتحالف مع قرينه لكي يختاروا زعيماً لإدارتهم وهو يؤسس المدينة الأرضية، إلاّ أنّه غير كاف لكسب الشرعية لهذا السلطان، إنّ هؤلاء الحكام يحصلون على وظيفتهم عبر الانتخاب أو الحظ أو الوراثة، ولكنهم لا يكتسبوا السلطة إلاّ من الله الذي ترك لهم المسببات الثانوية لتقوم بدور التفضيل والاختيار أو الخضوع. بينما السلطة في جوهرها وفي أصلها مستمدة من مشيئة الله».

ثانياً: الله هو المنظم لكل شيء ولا يترك الناس دون عناية: "يعني أنه من المستحيل أن يترك ممالك الأرض ومدنها بلا رعاية منه، وحتى صور الاستبداد إنّما هي بمشيئة الله وفق عناية، وإن كانت غامضة لدينا، إلاّ أنّها، في تصور أوغسطين تحمل حكمة يجب أن تخضع لها"⁽²⁾. ونفهم من هذا أنّ كل ما يحدث وما يوجد من أنظمة وظواهر سياسية فهي بقدرة الله ومشيئته حسب أوغسطين.

(1) - الخضيرى زينب محمود، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 1998، ص 143.

(2) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 90.

وهكذا فإن أوغسطين مستند على "التراث البولسي" يعلم أن سلطات الحاكم الظالم من عند الله، وعلى المسيحيين تحمل الظالم، لأنّ للظلم غاية حدّدها الله، ولذا تجب الطاعة لا الثورة. إن الله يعطي للسلطة في حد ذاتها شرعيتها دون أن يضمن أو يكفل الممارسة الفعلية والواقعية لهذه السلطة. ثم إنّ كل عمل سياسي يخضع للعناية الربانية(الله) من حيث الجوهر أيضاً⁽¹⁾.

ومجمل القول إن أوغسطين يميل لخضوع سلطة المادة إلى سلطة الروح، لأنّ هذه الأخيرة هي الوحيدة التي تكفل العيش بهناء وسلام وطمأنينة، وتلك هي مهمة المؤسسة الدينية التي تأخذ على عاتقها وظيفة التطوير الروحي لمؤمنها من المسيحيين.

* - المجتمع المدني: نشأته وطبيعته عند أوغسطين

إن المجتمع عند أوغسطين ليس مجرد حشد من الناس، وإنما لا بد وأن يركز المجتمع على اشتراك الأفراد في الفكر والعاطفة، وذلك الاشتراك يؤلف منهم وحدة معنوية، وفي هذا السياق يصف الباحث العربي "علي زيعور نشأته قائلاً: « يكفي ملاحظة حشد عمومي لحضور عمل مسرحي، حيث يجتمع المتفرجون الذين يجهلون بعضهم البعض دون أن يُشكلوا مجتمعاً، إلاّ أنه إذا كان أحد الممثلين ذا مواهب فإنّ الإعجاب المشترك به يُؤلف فيما بينهم تعاطفاً متبادلاً، وإذا صاروا يتبادلون الحب فما ذلك إلاّ بسبب الممثل الموهوب الذين اشتركوا في حبه⁽²⁾. فالحب في نظر أوغسطين هو الرابطة الاجتماعية والصلة بين الأفراد، وهو المؤسس للمجتمع أو المدينة.

ووفقاً لتصور أوغسطين، فإن كل فرد منا ينتمي إلى عالمين أو مدينتين هما: المدينة الأرضية العلمانية والمدينة السماوية الإلهية. وتتجاذب الأفراد قوانين وتشريعات الدولتين الأولى تحتوي ما يجذب الفرد من مغريات بما تنطوي عليه من آثام، والثانية تحقق تعاليم السماء المقدسة وتجاهد في سبيل تحقيق سعادة الفرد عن طريق ما ينعم به من عدالة إلهية.

حمل أوغسطين على عاتقه مسؤولية نشر أفكار المسيحية والدفاع عنها، وخاصة أفكارها السياسية، وحاول بكل قوة تأكيد خطأ الزعم القائل بأنّ المسيحية مسؤولة عن انهيار الإمبراطورية الرومانية وضعفها

(1) - زيعور علي، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص، ص 178، 179.

(2) - المرجع نفسه، ص 177.

وتراجع قوتها؛ وبذلك «فند مزاعم الوثنيين وبرأ المسيحية واعتبر أسباب الانحطاط والتردي والانهييار، إنما بسبب التعامل مع الهرطقة والتسامح مع الوثنيين ومنحهم حرية العبادة وعض الطرف عن الفسوق. فكان دفاعه يؤسس لنهج جديد داخل المسيحية فشرح الكتاب المقدس وجمّله بقصص ترتبط مع الواقع السياسي وجعل الكنيسة الخلاص الوحيد فلا علو إلاّ بها وبغيرها يكون السقوط والدناءة⁽¹⁾.

وعليه يمكن القول إن أوغسطين كان مدافعاً منافحاً عن المسيحية فألف كتابه ((مدينة الرب)) ويعتبر الكتاب ثيولوجيا سياسية أكثر مما هو عقيدة في علم السياسة⁽²⁾.

* - مفهومه للدولة والعدالة:

عرّف أوغسطين الدولة بأنها «تجمع لكثرة تُريد أن تعيش بموجب قانون مرضى به، في إطار من المصالح المشتركة»⁽³⁾. أو هي أيضاً «مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك وهادئ لما تحب، وإذا أراد إنسان أن يعرف شعباً ما، عليه بكل تأكيد أن يتأمل فيما يحب، ولكن أياً يكون موضوع حبه واجتمعت مخلوقات عاقلة دون الحيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حق لها شرعا اسم دولة، وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين أفرادها شريفة والعكس صحيح»⁽⁴⁾.

ولقد تناول أوغسطين في كتابه «مدينة الله» جميع مظاهر الحياة الروحية، والعامّة، من سياسية ودينية وعلمية وفنية، وتحدث أيضاً عن الدولة، وقال بأنها لا تنشأ عن عقد، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية. ولهذا فهي ضرورية، وليست شيئاً عرضياً⁽⁵⁾، وهذه الدولة التي يتصورها أوغسطين هي التي تستمد سلطتها من الله مباشرة. ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة، بل ستكون دينية كذلك، لكنها أيضاً لن تكون دينية خالصة، بل جامعة للطابع العلماني، والطابع الديني، وتتمثل مهمتها الأصلية فيما يتصل بالحياة الدينية، أي أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة بالنسبة للمواطنين. ومن هنا نستطيع أن نحدد

(1) - ساحلي خالد، المجتمع المدني من التأسيس الغربي المأمول إلى الواقع العربي المأزوم، سلسلة كتاب الوطن اليوم، الجزائر، (د.ط)، 2017، ص 86.

(2) - زيعور علي، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 224.

(3) - أوغسطين، مدينة الله، ترجمة يوحنا الحلو، المجلد الثالث، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 101.

(4) - المصدر نفسه، ص، ص 161، 162.

(5) - بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 38.

العلاقة بين الدولة والكنيسة. فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة. والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها⁽¹⁾.

وما يُلاحظ عند البحث في مفهوم الدولة عند أوغسطين أنه لم يُعر اهتماماً كبيراً لطبيعة نظام الحكم جمهورياً كان أو إمبراطورياً، ملكياً أو ديمقراطياً، وإنما الذي كان يهمله هو واجب الحاكم المتمثل في إقامة العدل بين الناس، ومن هنا نجد أن أوغسطين يعرف الدولة عن طريق الاقتباس من الخطيب الروماني شيشرون بأنها "مجموعة من الناس يربطها تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح"، حيث يؤكد أن القانون لا يمكن أن يأخذ مجراه في الدولة بدون العدالة، فغياب العدالة يعني غياب الحق بالضرورة والعكس صحيح. فما هي العدالة عند أوغسطين؟

إن العدالة عند أوغسطين هي «الفضيلة التي تعطي كل واحد حقه». ويتساءل قائلاً: «ما هي إذن تلك العدالة في الإنسان التي تسرقه من يد الله لتجعله عبداً للأرواح الشريرة؟ هل يعني هذا إعطاء كل ذي حق حقه. الإنسان الذي يسرق شيئاً من شخص آخر قد اشتراه ليعطيه لمن لا حق له به هو ظالم، والإنسان الذي يخرج عن سلطان الله خالقه ليجعل ذاته عبداً للأرواح الشريرة يكون على حق»⁽²⁾.

يرى الباحث "علي عبود المحمداوي" أن أوغسطين يميز بين العدالة لدى الفرد والعدالة في الدولة، متأثراً بأفلاطون، والانسجام المتوخى لديه، شبيه بانسجام أجزاء الجسم الإنساني، فإذا تحققت العدالة وعمّ السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي، يُمكننا القول: إنَّ الغاية الأساسية للتجمع البشري قد أنجزت وتحققت، وكذلك يميز أوغسطين بين العدالة الاجتماعية والعدالة المطلقة، وبين القانون الديني والقانون الأبدي، فالأول يدفع الأفراد إلى التخلي عن مصالحهم الشخصية من أجل المصلحة العامة، بينما القانون الأبدي يقضي بتوافق القوانين المدنية الخاصة مع المعايير والقواعد الثابتة التي في المدينة المقدسة «مدينة الله»، ولذلك فإن مواطن مدينة الله يعرف غالباً من العدالة التي يطبقها في بلده الخاص، ويتوافق مع قوانين هذا البلد، ويحاول فقط نشر السلام المدني في العلاقات بين الأمم»⁽³⁾.

(1) -بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص، ص 38، 39.

(2) - أوغسطين، مدينة الله، مصدر سابق، ص 151.

(3) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 89.

إن العدالة الحقة في نظر أوغسطين هي العدالة المسيحية التي لا يمكن أن تتحقق إلا في الدولة المسيحية، فالدولة المسيحية هي وحدها القادرة على إقامة العدالة وإحقاق الحق.

* - المواطنة في فكره أوغسطين السياسي:

إنّ مفهوم المواطنة في فكر أوغسطين بصفة خاصة؛ كما هو الحال في الفكر المسيحي بصفة عامة مبني على الإيمان، بحيث أنه ربط بين صفة المواطنة وبين الاعتقاد الديني، وعمل جاهداً على بث فكره في صورة تأملات دينية. ويعد كتابه الشهير "مدينة الله" من أهم مؤلفاته التي تحتوي على فكره السياسي يوفيه «رُبطت السياسة بالمسيحية، كديانة وكمنظومة أخلاقية تُحقق السعادة لمن يتبعها. سعادة الدارين في الدنيا والآخرة»؛ يكشف هذا عن مذهبه المتمثل في أنّ السعادة غاية الإنسان، هذه السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس وتتعلق بالروح لا بالجسد.

وقد عرض أوغسطين في كتابه هذا لفكرة "مدينة الله"، أو كما يسميها «المدينة السماوية» Heavenly City والموجودة على الأرض، تشمل كل المؤمنين الساعين للخير بوصفهم مواطنين، وأنّ تلك المدينة في نظره في حرب دائمة مع "مدينة الإنسان" أو "المدينة الأرضية" Earthly City التي يسكنها كل من يسعون لمجدهم وشهواتهم الأرضية⁽¹⁾. ويتمحور موضوع الكتاب حول «مسألتين أساسيتين، الأولى: تتصل بتحدي الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدي هو نقد وازدراء القيم الروحية [...] والثانية تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هي التي أطلق عليها اسم مدينة الرب أو مدينة الله»⁽²⁾.

ولقد ربط أوغسطين بين العقيدة أو الإيمان المسيحي وبين الحصول على المواطنة في مدينة الله، تلك المواطنة التي يحصل عليها الشخص عبر الكنيسة بوصفها المُمثل للجماعة المسيحية فإنها تمنح المواطنة بالتعميد³، ورجال الكنيسة هم الموظفون التابعون لها. فالكنيسة في مدينة الله تقوم بمنح مواطنة روحية، في مقابل المواطنة الدنيوية التي تمنحها الدولة، وذلك لأنّ الطبيعة الإنسانية عند أوغسطين مكونة كما أشرنا آنفاً من عنصرين روح وجسد، ومن هذه الطبيعة المزدوجة فهو ينتمي إلى عالمين أو مجتمعين: عالم السماء، وعالم الأرض في نفس الوقت، وينسجم هذا مع تعاليم المسيحية التي كان يتمسك بها محاولاً

(1) - مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 184.

(2) - النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 127.

(3) - يُقصد بالتعميد طقس مسيحي يُمثل دخول الإنسان الحياة المسيحية.

بذلك تعميق الإيمان بها ضد الاتهامات الوثنية، «ومن هنا يكون مواطناً للعالم الدنيوي وللمدينة السماوية في نفس الوقت»⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك فإنَّ أوغسطين يقدم وصفاً دقيقاً لمواطني مدينة الله قائلاً: «وهكذا يبدو واضحاً ما يجب أن يكون عليه مواطنو مدينة الله أثناء رحلتهم الدنيوية، عليهم أن يعيشوا حياتهم بشكل روحي لا بشكل جسدي، أي أن يعيشوا وفقاً للمعايير الإلهية لا المعايير البشرية»⁽²⁾.

وللوقوف على مفهوم المواطنة بشكل أكثر وضوح عند أوغسطين؛ فلا بد من تحديد مفهوم طبيعة وغاية مدينة الله أولاً للوقوف على الفرق بينها وبين الدولة الأرضية.

إن نظرية أوغسطين كما يقول الباحث علي زيعور: «مؤسسة على التقسيم الثنائي للمدينة، للإنسانية قاطبة: مدينة الله، والمدينة الأرضية (الدنيوية)، وهذا التقسيم مقام على الحب، فهناك وجود نوع أول من حب الذات لدرجة احتقار الله، وهو ما ولد المدينة الثانية، وحب الله لدرجة احتقار الذات وهو ما نتج عنه مدينة الله، وقد وجدنا سوياً جنباً إلى جنب ابتداء الخليقة وسبباً جنباً إلى جنب حتى يوم الدينونة»⁽³⁾.

* - مدينة الله:

إنَّ مدينة الله فيما يرى أوغسطين «هي مدينة نعرفها ونستدل عليها من النصوص القديمة المُلزِمة لكل عقل بشري، وهي لا ترتكز على شطحات المصادفة لعقل الإنسان، وإنما هي نتاج قوة الهداية المنبثقة عن العناية الإلهية العليا، وهي تحقق سلطة الله على كل الجنس البشري»، وأما عن طبيعة هذه المدينة، فإنها في نظر أوغسطين «ليست مكاناً محدداً بعينه، وإنما هي مدينة ذات وجود معنوي في قلوب وعقول كل مواطنيها من المؤمنين الخاضعين للكنيسة»⁽⁴⁾. وتتمثل غايتها في «تحقيق السلام الأرضي والذي يؤدي إلى السلام السماوي، وذلك عن طريق الحب والإخلاص في العبادة، أي أنَّ مدينة الله تربط بين السلام الأرضي والسلام السماوي، الذي هو السلام الحق والوحيد الذي يستحق أن نعتبره سلاماً»، أي السعادة التي تتحقق للمسيحي في الدنيا وتجهزه للسعادة الأبدية بعد الموت.

(1) - مهران حمدي مهران، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 185.

(2) - نقلاً عن: مهران حمدي مهران، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 185.

(3) - زيعور علي، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، مرجع سابق، ص 225. ص 255.

(4) - نقلاً عن: مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 185.

وعليه فإنَّ المواطنة في مدينة الله تكمن في تجسيد أُسُس العقيدة المسيحية، هذه المدينة هي الوحيدة التي لها قيمة، لأنها مدينة مبنية على قيم المسيحية.

* - المدينة الدنيوية:

أما المدينة الدنيوية عنده، فهي التي ترتبط بالأرض وتغترب عن الله تعالى، والمواطنون في هذه المدينة لا يعيشون إلا على محبة الذات والملذات الدنيوية، وبالتالي فالمدينة الأرضية «متلهفة للتسلط على الشعوب، تسيطر عليها غريزة التسلط»⁽¹⁾. وما يترتب عن وجود هذه المدينة القائمة على التسلط ومحبة الذات سوى الشرور المتجلية في الظلم والطغيان والانقسامات، ولذلك وصفت بأنها مدينة الشيطان التي تخالف مبادئ الله، ونتيجة لهذه المواصفات شبّه أوغسطين أبناء المدينة الدنيوية بالمياه المرّة، أما القانون الذي يوحد الجميع في هذه المدينة هو القانون الوضعي الذي يفرضه الناس بأنفسهم ويلتزمون به ويسيروا وفقاً لمبادئه.

كما قسم أوغسطين مصالح البشر إلى مصالح دنيوية وأخروية، فالدنيوية تتكفل بها الدولة، بينما الأخروية تتكفل بها الكنيسة⁽²⁾، وبهذا كان هناك تمايز بين الحياة الدنيوية التي يغلب عليها طابع الأناية والشهوة والسلطة وغيرها، والحياة الأخروية التي تسود فيها محبة الله وعباده، وقسم الناس أيضاً إلى صنفين، حيث يقول: «لا يوجد إلاّ فريقان من البشر أو مدينتان، واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للجسد، والأخرى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للروح»⁽³⁾. الصراع لا يزول في نظره بين مدينة الله ومدينة الأرض.

ويمكن القول في نهاية الحديث عن المواطنة في الفلسفة السياسية لأوغسطين، أنه سعى إلى إحلال الرب المسيحي كمبارك لسلطة السياسة، فالسياسة عندهم هي خضوع وتكريس لمشيئة الرب باعتبار الإنسان خليفته على الأرض، وهذا الخضوع تام ومطلق في نظرهم لهذه المشيئة، وبذلك فإنّ الفلسفة في هذا العصر لم تعرف استقلالية عن النظرة الشمولية للدين المسيحي ومحاولة التوفيق بين العقل والدين، وتغليب الدين. ولهذا حمل أوغسطين على عاتقه مسؤولية نشر أفكار المسيحية والدفاع عنها، وخاصة أفكارها السياسية، وحاول بكل قوة تأكيد خطأ الزعم القائل بأنّ المسيحية مسؤولة عن انهيار الإمبراطورية الرومانية وضعفها

(1) - زروخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 170.

(2) - المرجع نفسه، ص 169.

(3) - زروخي إسماعيل، المرجع نفسه، ص نفسها. نقلاً عن: Saint Augustin, **la Cité de dieu**. Texte latin et traduction avec une introduction et de notes par piere de labriolle, elaspiques, garner1957, tome 1, p. 120.

وتراجع قوتها؛ وبذلك «فند مزاعم الوثنيين وبرأ المسيحية واعتبر أسباب الانحطاط والتردي والانهييار، إنما بسبب التعامل مع الهرطقة والتسامح مع الوثنيين ومنحهم حرية العبادة وعض الطرف عن الفسوق. فكان دفاعه يؤسس لنهج جديد داخل المسيحية فشرح الكتاب المقدس وجمّله بقصص ترتبط مع الواقع السياسي وجعل الكنيسة الخلاص الوحيد فلا علو إلاّ بها وبغيرها يكون السقوط والدناء⁽¹⁾.

وخلاصة القول إن الحب (Eros) هو أساس المواطنة عند أوغسطين، وهو الرابط الحقيقي للدولة والمجتمع الإنساني، بل هو أساس التمييز بين المدينتين، مدينة السماء ومدينة الأرض، حيث يقول: «حبان بنيا مدينتين: حب الذات حتى ((السهو)) عن الله بنى المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات بنى مدينة الله. إحداهما تفاخر بذاتها والثانية بالله تفاخر (...). مدينة تقع أسيرة التسلط من خلال رؤسائها وانتصاراتها على سائر الأمم، ومدينة تقدم لنا مواطنيها مؤحدين بالمحبة، يتبادلون الخدمات، حكماً مجلين ومحكومين مطيعين؛ إحداهما تعتر بمقدرتها وقدرة رؤسائها والأخرى تقول لله: ((أحبك يا رب قوتي الوحيدة))⁽²⁾. وبهذا الطرح تجسد وجهة نظر أوغسطين قمة الازدواجية المسيحية في مفهوم المواطنة.

المطلب الثاني: المواطنة في الفكر السياسي لتوما الأكويني* (Saint Thomas Aquinas)

يُعد القديس توما الأكويني من أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، وهو «راهب دومينيكاني من أتباع ألبرت الكبير، مارس الكتابة والتعليم في أكثر من مكان في باريس وروما، ولا يزال تأثيره عظيماً في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي عامة.، وكان آنذاك داخلاً فيما كان يعرف بمملكة نابولي وصقلية، وأبوه ينحدر من أسرة نبيلة، بدأ توماس دراسته في دير (مونتي كاسيني) الشهير وتابعها في جامعة نابولي، حيث درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)⁽³⁾.

كما يحتل الأكويني مكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي بوصفه الأكثر شهرة من كل الأرسطيين المسيحيين، «ينفق عمله الأدبي تقريبا وفي بعض الحالات، مع الاستعادة الرئيسية لأعمال أرسطو في العالم الغربي. تُرجم كتاب ((السياسة)) والنص الكامل لكتاب ((الأخلاق)) بصفة خاصة، إلى اللغة اللاتينية لأول

(1) - ساحلي خالد، المجتمع المدني، مرجع سابق، ص 86.

(2) - أوغسطين، نقلاً عن: عباس عرفة كرم، مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي، الوطن والمواطنة، أعمال الندوة الفلسفية الثامنة عشر، الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2011، ص 125.

(*) - توما الأكويني: (1274-1225) فيلسوف ولاهوتي، ولد في "روكاسكا" (Roccasecca) بالقرب من آكوينالتي تقع في إقليم نابولي، ومن هنا جاءت تسميته بالأكويني، اتجه اتجاهاً أرسطياً صرفاً ومزجه بتيار مسيحي، من أهم مؤلفاته: المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام.

(3) - أنظر بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 426.

مرة إبان حياته. وعن طريق شروحه التفصيلية على كل أبحاث أرسطو الرئيسية»، ولقد «فُهمت فلسفته السياسية الخاصة جيداً على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدي الوحي المسيحي، وبصورة أدق على أنها محاولة للتوفيق بين أرسطو وتراث سابق للفكر السياسي الغربي الذي يُمثله آباء الكنيسة، وأتباعهم في العصور الوسطى، والذي يتكون من عناصر مأخوذة من الكتاب المقدس، والفلسفة الرواقية-الأفلاطونية والقانون الروماني.

* - فلسفته السياسية:

إن حجر الأساس لفلسفة الأكويني السياسية هي الفكرة الأرسطية عن الطبيعة. «فالإنسان هو موجود سياسي واجتماعي، أكثر من كل الحيوانات الأخرى، والمجتمع المدني شيء طبيعي بالنسبة له، ليس بوصفه شيئاً معطى عن طريق الطبيعة، بل بوصفه شيئاً يميل إليه بالطبيعة، وضرورياً بالنسبة لكمال طبيعته العاقلة»⁽¹⁾. وأن "الرابطه البشرية التي تكون كافية بذاتها بحق، أي الرابطة الوحيدة التي تستطيع أن تكفل شروط الفضيلة وإشباع كل حاجات الإنسان الدنيوية وطموحاته هي المدينة. فالمدينة هي العمل الأكثر كمالاً للذهن البشري"⁽²⁾. يؤكد ذلك الباحث العربي "هشام الإقداحي" في قوله: «لقد بدأ القديس توما الأكويني فلسفته الاجتماعية مؤكداً ما ذهب إليه أرسطو من أن بالإنسان غريزة حب الاجتماع، ثم ذهب إلى أن المجتمع المدني يشمل ثلاث أفكار:

"أولاً: الانسان اجتماعي بالطبيعة، وأن المجتمع هو الوسيلة الطبيعية للإنسان لكي يحقق أغراضه.

ثانياً: أن المجتمع يقوم على وحدة الغرض وتحقيق الآمال المشتركة التي يستهدفها الأفراد الذين يتكون منهم.

ثالثاً: لابد من وجود سلطة عليا لكي توجه المجتمع نحو الصالح العام، ولكي تساعد الحاكم على اصطناع الوسائل للوصول إلى تحقيق الأهداف الاجتماعية، وذلك لا يتحقق إلا بتنظيم سياسي واسع يقوم على اتفاق بين الحاكم والمحكومين والقانون الذي يخضع الأفراد له لا يمثل رغبة الحاكم، بل يمثل رغبة المجموع أو

(1) - فورتين أرنست، "القديس توما الأكويني"، ضمن كتاب ليونستراوس وجوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 370.

(2) - المرجع نفسه، ص 371.

رغبة الأمير الحاكم كمثل للجماعة⁽¹⁾. ولقد اتخذ كثير من رجال الدين هذا التعريف للقانون لكي يدافعوا عن فكرة سمو السلطة الكنسية ضد سلطة الملوك المطلقة.

ويؤكد الأكويني أن السلطة العليا في المجتمع إنما تصدر عن الله، وإن كان الله قد يكلها إلى أفراد الشعب، ومن ثم فإن السلطة السياسية تأتي بعد السلطة الدينية، "ولكن إذا كانت سلطة الحاكم مستمدة من الله بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر، إلا أن هذه السلطة لا يجب أن تكون مطلقة عمياء، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون (...). وللقانون عند الأكويني أربعة أنواع هي: القانون الأولي Eternal Law والقانون الطبيعي Natural Law، والقانون الإنساني، Human Law والقانون الإلهي أو المقدس Devine Law. القانون الأول يطابق التدبير الإلهي للعالم، أو القانون الذي يحكم به الله العالم (الحكمة الإلهية) يسمو على الطبيعة البشرية ويعلو فوق فهم الإنسان، أما القانون الطبيعي انعكاس للكلمة الإلهية على المخلوقات، وتتجلى في رغبات الإنسان الطبيعية في فعل الخير، أو هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزلي.

أما "القانون الإلهي أو المقدس، فهو يتمثل في الشرائع والأحكام التي أتت عن طريق الوحي أو التبليغ كالشريعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في اللوحين المحفوظين التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة"⁽²⁾.

ونظراً لتعدد تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بني البشر تطبيقاً كلياً، فلقد قام القانون الإنساني الذي وُضع خصيصاً ليلائم الجنس البشري. ويرى الأكويني أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً، أما القانون الظالم فإذا كان معارضاً للقانون الطبيعي والإلهي والأزلي، فلا تجوز له الطاعة.

كما شبه الأكويني المدينة بالجسم البشري الذي تقارن به باستمرار تتكون من كثرة من أجزاء متنافرة غير منسجمة، لكل واحد منها عملها الخاص أو وظيفته الخاصة. ولما كانت الانفعالات والرغبات تبعث في الغالب الهمة والنشاط في الجزء المفرد، فإنه من الضروري أن تكون هناك سلطة واحدة في المدينة مهمتها الملائمة هي أن تعتني بخير الكل، وتدعم النظام والوحدة بين مكوناتها المتنوعة. إن السلطة السياسية

(1) - الإقداحي هشام، تاريخ الفكر السياسي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د. ط، 2010، ص، ص 57، 58.

(2) - علي عبد المعطي علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص، ص 151، 152.

هي العنصر المحدد للمدينة، أو (لصورتها)) كما يسميها أرسطو عن طريق المماثلة بمذهب المادة والصورة من حيث إنهما المبدآن المكونان للمجتمعات البشرية. إن المدينة بدون نظام حكم أشبه بجسم بدون نفس⁽¹⁾.

وتختلف السلطة السياسية عن العبودية في أنها عبارة عن حكم الناس الأحرار لأناس أحرار، ويكون الخير هدفها بالنسبة لكل المواطنين، الذين يوجدون من حيث إنهم أناس أحرار لذاتهم. أما العبد، فإنه من جهة أخرى يوجد من أجل الآخر، ولا يُحكم لخيره الخاص، وإنما من أجل خير السيد.

إن الخير العام وغاية السلطة السياسية هو في المحل الأول السلام، أو انسجام الأجزاء المختلفة التي ترتبط لكي تكون المدينة. ويوجد السلام عندما يكون كل جزء ملائماً للكل، ويقوم بوظيفته بسهولة وانسجام داخله (...). فضلاً عن البقاء المحض فإن المدينة تقوم بتطوير الحياة الخيرة، أو الفضيلة بين مواطنيها⁽²⁾. ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن هدف الحكومة عند توما الإكويني هو تأمين الخير العام والهدف من الحياة في مجتمع ما، هو توصل الفرد إلى الله عن طريق سلوك حياة صالحة.

وعليه فإن فلسفة توما الأكويني هي ثمرة تنسيقية بين النظريات المسيحية والوثنية، وخلال عملية التنسيق هذه رفض الأكويني الفكرة الرئيسية التي وضعها القديس أوغسطين عن الدولة وامتدت لتسعة قرون في الفكر المسيحي التقليدي، وخلصتها أن بروز المجتمعات السياسية إلى حيز الوجود جاءت نتيجة سقوط الإنسان وأنه مظهر اصطناعي عن خطاياها؛ وقد واجه الأكويني هذا الاعتقاد بالنظرية الأرسطية القائلة: إن الإنسان حيوان سياسي واجتماعي بحكم الطبيعة⁽³⁾، أي أن الإكويني "تبنى موقف أرسطو في رفض المقولة التي تذهب إلى أن الاجتماع الإنساني هو نتيجة للخطيئة، وأكد على أن الإنسان اجتماعي بطبعه سواء أخطأ أم لم يُخطئ، الأمر الذي يعني أنه تخلى بجرأة شديدة عن التصور المسيحي الأوغسطيني الذي يجعل للخطيئة دوراً جوهرياً في نشأة المجتمع الإنساني⁽⁴⁾.

كما تتضمن كتابات توما الأكويني ومدرسته أهم الأفكار السياسية التي سادت في القرن الثالث عشر الميلادي، ويجمع توما بين العقل والقلب، أي بين الفلسفة والدين فنراه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات

(1) - فورتن أرنست، القديس توما الأكويني، مرجع سابق، "ضمن كتاب ليونستراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 371، 372.

(2) - المرجع نفسه، ص 373.

(3) - كرانستون موريس، أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1981، ص 33.

(4) - أنظر تقديم حسن حنفي: لكتاب عباس عرفة كرم، في فلسفة الحكم، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص 44.

مسيحية روحية، وهو يرى أنّ الله موجود، وأنّ الدين يدعونا إلى الإيمان بأنّ الله بيّن بذاته، وأنه منبع السعادة، وأنه الوجود الأعظم، وأنه الحق بالذات.

ولقد اعتبرت فلسفة الأكويني إيديولوجية معاصرة للكنيسة الكاثوليكية، فالفلسفة الطوماوية الجديدة صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية المعاصرة. ففلسفته السياسية تقول أنّ «الله إذن هو المبدأ الأوحد والأول، الذي تتالت عنه المخلوقات بنظام بديع انتهى بالمجتمع الإنساني، كذلك يرى توما الدولة، إنها عنده هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به، وإذا كان النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة، فإنّ النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن الأكويني «يوّيد حكومة الفرد كما الحكم الأرسنقراطي ويعتبرها أكثر حكمة من الديمقراطية الفوضوية، فالحكم الفردي يطابق الطبيعة: (فجسم الإنسان تديره النفس، والأسرة يديرها الأب والعالم يسيره الله)) وعلى هذا النحو فإن الدولة يجب أن يسيرها فرد واحد⁽²⁾.

كما سعى الأكويني جاهداً إلى تأسيس فلسفة مثالية واعية موضوعية تتكيّف وفق التعاليم الدينية المسيحية، ذلك نتاج دراساته العميقة لفلسفة أرسطو وتبنيه للأفلاطونية الجديدة، كان بحق مثلاً حقيقياً للفكر المسيحي المعاصر لمساهماته الكبيرة وجهوده الحثيثة للخروج بالدولة المسيحية من عزلتها وتقريب الناس إليها بعد القطيعة الطويلة والحقد الكبير الذي يكنه الشعب لها⁽³⁾. وبهذا اعتبرت فلسفة الأكويني إيديولوجية معاصرة للكنيسة الكاثوليكية، فالفلسفة الطوماوية الجديدة صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية المعاصرة. ففلسفته السياسية تقول بأنّ الله هو المبدأ الأول والأوحد، خالق الكون وهو الذي أوجد المجتمع البشري، والدولة هيئة موحدة⁽⁴⁾.

(1) - عبد المعطي علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 148.

(2) - ساحلي خالد، المجتمع المدني، مرجع سابق، ص 105.

(3) - المرجع نفسه، ص، ص 104، 105.

(4) - المرجع نفسه، ص 105.

* - وظائف الدولة:

وأما عن شكل الحكومة الذي يؤيدها فهو حكومة الفرد كما الحكم الأرستقراطي، ويعتبرها أكثر حكمة من الديمقراطية الفوضوية، فالحكم الفردي يطابق الطبيعة: ((فجسم الإنسان تديره النفس والأسرة يديرها الأب والعالم يسيره الله))، وعلى هذا النحو فإن الدولة يجب أن يسيرها فرد واحد⁽¹⁾.

وتتمثل وظيفة الدولة عند توما الأكويني في تحقيق أمور أربعة:

1- تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار؛

2- تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية؛

3- ترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة؛

4- حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة⁽²⁾. وهذا يعني أن تحقيق الدولة للمصلحة العامة عنده

هو توجيه حياة المواطنين نحو الغاية القصوى، أي نحو حياة الخير (الحياة الفاضلة) بالمعنى

الأرسطي.

وعليه فإننا نلاحظ من خلال قراءتنا لفكر الأكويني أنه تابع أرسطو متابعة تامة في كثير من أفكاره السياسية، حيث هاجم شيوعية النساء والمال التي نادى بها أفلاطون، ونادى بضرورة تكوين أسرة وضرورة التملك، ورأى أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي من حيث أن الانسان حيوان اجتماعي، وأن على المواطنين الخضوع للقانون. حيث يقول: «إذا كانت طبيعة الإنسان الحيوان الاجتماعي والسياسي تريد أن تعيش في مجتمع يضم عدداً كبيراً من أشباهه، فإن من الضروري أن يكون لدى البشر مبدأ يحكم الجمهور، فهذا الجمهور سيتبعثر بالفعل في مختلف الاتجاهات، إن لم يوجد من يعتني بخيره، وهذا مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أي حيوان كان، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء»⁽³⁾.

ولقد اضطر الأكويني إلى التجديد من خلال تأسيس لاهوت مسيحي يتماشى مع العقل ويتوافق مع الوحي والعمل على إدماج القانون الطبيعي بالأخلاق الكاثوليكية. فنظريته عن الحضارة المسيحية تماهت مع تراتبية أرسطو للغايات فيما يختص بالاختلافات المطبوعة في الخلق؛ فغايات أرسطو في التراتبية هو

(1) - علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 148.

(2) - المرجع نفسه، ص 149.

(3) - توما الإكويني، نقلاً عن: شوفالبيه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 185.

السير نحو مثل أعلى إلهي، كما أن نظرية توما قللت من الفكر الأوغسطيني عن السقوط وأذهبت تأثيره في النفوس، لقد عمل على نزع الفوارق (...) العلاقات والاختلافات القائمة بين الكنيسة ومؤسسات العالم.

وبالرجوع إلى النقطة الأساسية والهامة في بحثنا آلا وهي فكرة المواطنة عند توما الأكويني، فإننا نلاحظ أن الأكويني في شرحه لمصطلح المواطنة في - سياق شرحه لكتاب السياسة الأرسطي - لا يقدم أي جديد على ما قاله أرسطو بهذا الخصوص، واكتفى بعرض الآراء الأرسطية فقط، وتكاد تخلو مؤلفات الأكويني الأخرى من هذا المصطلح، وإن لم يعترض عليه حيث يقول في الخلاصة اللاهوتية: «إن الوطني يقال على نحوين، مطلقاً ومن وجه، كما قال الفيلسوف في السياسة 3 ب3، فالوطني مطلقاً من كان أهلاً لأن يفعل ما يرجع إلى منفعة المواطنين كبذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه والوطني من وجه كل من قام بالمدينة حتى الأوغاد والأحداث والشيوخ الذين ليسوا أهلاً لأن يلوا مصالح الشعب»¹.

إن السياق العام لفلسفة الأكويني السياسية يتجلى في التركيز على فضيلة الرجل الخير بدلاً من التركيز على فضيلة المواطن الصالح، لأن الوصول للغاية القصوى والمتمثلة في تجاوز الطبيعة لا يتوقف على أن يكون الإنسان مواطناً صالحاً بقدر ما يتوقف على كونه رجلاً خيراً، وفي شرحه لكتاب السياسة لأرسطو وضح أسباب التمييز بين المواطن الصالح والرجل الخير من خلال:

أولاً: عن طرق مثال البحارة، فبالرغم من تخصصاتهم الدقيقة المختلفة، إلا أن لهم هدفاً واحداً وهو توجيه السفينة لغايتها. كذلك المواطنون. كل منهم له فضيلته الخاصة، أما فضيلتهم العامة كمواطنين فهي الحفاظ على أمن الجماعة.

ثانياً: أن أنظمة الحكم تختلف، وبالتالي تختلف فضيلة المواطن، أما فضيلة الرجل الخير فهي واحدة تحت جميع أنظمة الحكم.

ثالثاً: في أفضل أنظمة الحكم، سيكون كل المواطنين أصحاب فضيلة، ولكن في نفس الوقت يستحيل أن يكون الجميع لديه فضيلة الرجل الخير.

(1) - عباس عرفة كرم، مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي، مرجع سابق، 126. نقلاً عن الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج5، ص 105، ف2، ص 226.

رابعاً: فضيلة الحاكم تختلف عن فضيلة المحكوم، فضيلة الرجل الخير واحدة، أما فضيلة المواطن الصالح فليست كذلك¹. وهكذا ظلت الازدواجية قائمة في فلسفة توما الأكويني بين المواطن الصالح والرجل الخير، كالازدواجية بين مدينة السماء ومدينة الأرض عند أوغسطين.

وكخلاصة للبحث في مسألة المواطنة في العصر الوسيط المسيحي يمكن القول إنه «إذا سلمنا بأن المواطنة تتركز في معناها الحديث على العدل والحرية والمساواة، فإنه يصعب علينا كثيراً أن نجد مثل هذه المفاهيم في العصور الوسطى، ذلك أن هذا المجتمع - حتى في الامبراطورية الرومانية - التي كانت نموذج المجتمع السياسي - كان مجتمع عبودي يؤمن بالرق ويعتبره أمراً طبيعياً، وبالتالي فإن مواطنة العصور الوسطى على مستوى التطبيق هي مواطنة عنصرية، تحرم الإنسان من عضويته في الجماعة دون وجه حق (...). وتزداد هذه الحقيقة وضوحاً بالإشارة إلى تعامل القوانين في العصور الوسطى مع الأقليات الدينية..اليهود على سبيل المثال..كان يُحرم عليهم الدخول إلى بعض الأماكن في الدولة، أو يحرم عليهم امتلاك مباني أو أراضي أو إقطاعات زراعية، - وكان ذلك سبباً تاريخياً من أسباب ارتباط اليهود بتجارة المال -، مما يعني أن مواطنة العصر الوسيط كانت مواطنة عنصرية لا تعترف بالحرية والعدل والمساواة على الرغم من أن هذه المبادئ هي المبادئ الأساسية للقانون الطبيعي والذي اعتبر في العصور الوسطى نموذج ومثال لكل قانون أو شريعة إنسانية².

(1) - عباس عرفة كرم، مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي، مرجع سابق، ص، ص 126، 127.

(2) - المرجع نفسه، ص 130.

المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي

المطلب الأول: حضور مفهوم المواطنة في صحيفة المدينة

نود في البداية الإشارة إلى ذلك الاختلاف بين المستشرقين والباحثين العرب حول وجود أو غياب مصطلح المواطنة في الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة رؤية المستشرق الإنجليزي "برنار لويس" (B. Lewis) التي يؤكد من خلالها في كتابه "الإسلام والحرية الديمقراطية" « بأنه لا توجد كلمة مواطن في اللغات العربية أو الفارسية أو التركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى "ابن البلد"، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أي مضامين أو إحياءات لكلمة « Citizen (مواطن) الإنكليزية التي تتحد من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية". أي أنّ مفهوم المواطنة في نظره غريب تماماً عن الإسلام، ويرجع غياب كلمة مواطنة في اللغة العربية وفي اللغات الأخرى في نظره «إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة»⁽¹⁾، أي أنّ فكرة المواطنة في نظره لم تكن موجودة عند المسلمين كما كانت موجودة عند اليونان والرومان؛ والقصد من هذا كله التأكيد على أنّ المواطنة مفهوم غربي المنشأ. ولم يقتصر هذا الرأي على المفكرين الغربيين فحسب، بل إننا نجد عند بعض الباحثين والمفكرين العرب على غرار "محمد أركون" (Mohamed Arkoun) الذي ذهب إلى القول بأنّ «مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة»⁽²⁾؛ ونفس الرأي نجده عند "محمد عابد الجابري" الذي يرى أنّ التراث السياسي الإسلامي لم يعرف كلمة المواطنة في اللغة.

ولكن هذه الآراء التي أجمعت على غياب أو تغييب فكرة المواطنة في التراث العربي الإسلامي يمكن تنفيذها بالاستئناس بآراء بعض الباحثين على غرار محاولة الباحث "حمدي مهران" «الذي تصدى لمناقشة هذه الرؤية ورد على أصحابها قائلاً: « لو تتبعنا المؤلفات العربية السياسية سنجد للوهلة الأولى أنّ كلام

(1) - Lewis Bernard, «Islam and Liberal Democracy»: A Historical Overview. Journal of Democracy, VOL 7, no.2, April 1996, pp . 52-63.

نقلًا عن: الأفندي عبد الوهاب، "إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام": مسلم أم مواطن؟، مقال في كتاب: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 55.

(2) - أركون محمد، نقلًا عن: الأفندي عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص 56.

"لويس" قد يبدو صحيحاً، غير أنّ النظرة المتأملّة لتلك الكتابات ولواقع المسلمين في تلك الفترة يُظهر لنا خطأ رأي "لويس" «في هذه المسألة؛ فالناظر لتاريخ الكتابة السياسية الإسلامية يظهر له أول الأمر كيف اهتم المسلمون بالحديث عن العديد من الموضوعات والقضايا السياسية، ولكن من دون أن يأتوا على ذكر المواطنة بتاتاً، فقد تكلموا عن العدالة والحكم والحرب وإدارة الدولة، وتعمقوا في شرح وتفسير مبادئ الحكم السليم من شورى ومساواة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولكنهم لم يذكروا لفظة "مواطنة" أو "مواطن" في كتاباتهم»⁽¹⁾.

ومعنى هذا أنّ اللفظة التي كانت تستخدم في الكتابات العربية والإسلامية كبديل لكلمة "الفرد" أو "الشعب" هي كلمة "الرعية"، ويستند في تأكيد موقفه إلى رأي الفيلسوف "جان جاك روسو" الذي يعتبر المشاركين في المجتمع كمجموعة اسم "الشعب" ويسمى المشاركون في السلطة السياسية مواطنين، ويسمون رعية لخضوعهم لقوانين الدولة، هذه الكلمات رعية، سيد، مواطن هي واحدة. وتوصل الباحث من خلال مناقشته لرؤية "برنار لويس" بأنها لم تكن رؤية دقيقة لأنها تشبّثت بالفظ دون المعنى، فغياب اللفظ لا يلزم عنه بالضرورة غياب المعنى.

وتصدى أيضاً لمناقشة هذا الرأي الباحث عبد الوهاب الأفندي*قائلاً: «نستطيع أن نؤكد على الرغم مما تقدم من آراء بأنه كان هناك ولا يزال مصطلح يمكن اعتباره معادلاً ودقيقاً للمصطلح الغربي ((مواطن)) بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة" ويرد قائلًا: «ولو استطاع لويس أن يحرر ولو لبرهة وجيزة نفسه من تحيُّزه الأساسي واللاتاريخي ومن الوقوع في شرك مقارنة سطحية بين المصطلحات، لتبيّن له بأنّ مطابق الكلمة العصرية ((مواطن)) في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة ((مسلم))، وليس كلمة ((مواطن)) التي تمّ ابتكارها حديثاً»⁽²⁾.

وعليه فإنه لا يمكننا أن ننفي وجود المواطنة كلية في الفكر السياسي الإسلامي لمجرد غياب اللفظ (...). فكلمة "مسلم" في التراث العربي الإسلامي كما يرى البعض تساوي كلمة "مواطن"، وبالتالي فالمواطن في

(1) - مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 169، 170.

(*) - الأفندي عبد الوهاب: مفكر سوداني ومحاضر في مركز دراسات الديمقراطية ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي، جامعة ويستمنتر، لندن.

(2) - الأفندي عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص 56.

الدولة الإسلامية هو المسلم الذي آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وبذلك تكون المواطنة الإسلامية مواطنة ترتكز على الدين⁽¹⁾. ونفهم من هذا الرأي أنّ الإسلام هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي. «بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية. وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام 1948 من حيث المبدأ»⁽²⁾، ويستند أنصار هذا الرأي إلى دليلين، الأول: أنّ الجزية والذمة اللذين يُعبران عن وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية إنما ينظمها عقد، وبالتالي فإنهما يخضعان للنظرية الإسلامية العامة في العقود (...). وعلى هذا فالمصلحة والأحكام التي يصدرها ولي الأمر تعتبران المرجعين الأساسيين في كيفية التعامل مع أهل الذمة، وأما الدليل الثاني وهو الأمثلة التاريخية التي تثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتعامل مع أهل الذمة بالطريقة السابقة مثل الاتفاقيات التعاقدية التي وقعها مع النصارى من أهل "أنرح" و"الجرباء" و"مقنا" و"تجران" عام 9هـ⁽³⁾، وفي مقابل هذا الرأي هناك رأي آخر يرى أنّ «المواطن في الدولة الإسلامية ليس المسلم فقط، وأنّ الإسلام يقبل المختلفين عنه في العقيدة، وأنّ النصوص المقدسة كانت تقبل التعدد الديني وتفصل بين العقيدة والحياة والسياسة، فبالرغم من أنّ الإسلام يفرض التصديق بعقيدة كل من اليهود والنصارى في اليوم بدعوى أنها قد طالها التحريف، فإنه وضع تشريعات تقبل اليهود والنصارى في دولة الإسلام وتجزئ التعامل معهم وتمنحهم حقوقاً تجعلهم على قدم المساواة مع المسلمين بمجرد التزامهم بدفع الجزية وطاعة ولي الأمر...»⁽⁴⁾، وحسب وجهة نظر أصحاب هذا الرأي فإنّ المواطنة مكفولة في دولة الإسلام لغير المسلمين، ويستندون في ذلك لموقف الرسول من قبائل اليهود (وحتى المشركين) في المدينة بوضعه لدستور ينظم علاقة كافة مواطني المدينة المسلمين وغير المسلمين.

وعليه فإذا كنّا قد أكدنا من خلال الفصل الأول أنّ لمفهوم المواطنة جذوراً تاريخية في الفكر السياسي الغربي، فإنّ هذا لا يعني إطلاقاً أن ليس له جذوراً في الحضارات الأخرى، وخاصة عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام، فلقد كانت الحضارة العربية مثل التجارب السياسية الإغريقية والرومانية توفر قدراً من المشاركة السياسية للمواطنين، إذ كان لكل قبيلة عربية في عصر الجاهلية - مجلس دستوري - يتكون من المنتفذين ومن رؤساء العوائل، وهذا المجلس يختار شيخ القبيلة الذي يكون عادة من أهل العصبية (القبيلة)

(1) - مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 172. 173.

(2) - الأفتندي عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص 57.

(3) - مهران حمدي، مرجع سابق، ص 173.

(4) - مناع هيثم، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، نقلا عن: مهران حمدي، المرجع السابق، ص 174.

ويراعى في اختياره تقدم سنه وامتيازه بالكرم والشجاعة والحكمة والتجربة والحلم، إذ كانت السلطة في مكة بيد (الملا)، وهو مجلس يتكون من رؤساء العوائل وأهل النفوذ وأصحاب القوى المالية، وهم في نفس الوقت أهل الحل والعقد، حيث كانوا يتدخلون في كل شيء، وكانت لهم قوة أدبية كبيرة تجعل الناس ترضى بقراراتهم؛ وتجسد ذلك على أرض الواقع عندما «أنشأ قصي بن كلاب دار خاصة لاجتماع الملا سميت بـ: (دار الندوة) شمال الكعبة، وفيها كان يعقد الملا اجتماعاتهم عند الحاجة...»⁽¹⁾، وتعزز هذا المبدأ أكثر فأكثر عندما جاء الإسلام وما يحمله من مبادئ سامية تدعو إلى العدل والمساواة والحرية، وعليه فإن الإسلام في نظره للمواطنة ينطلق من «العدالة والمساواة التي تعتبر الأرضية الحاضنة والسمة البارزة لمفهوم كرامة الإنسان وإنسانيته باعتباره مخلوقاً كرمه الله سبحانه وتعالى وفضله على كثير من مخلوقاته»⁽²⁾. حيث جاء في سورة النحل: الآية 90 قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛ وقوله تعالى في سورة الإسراء، الآية 70: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

بالإضافة إلى هذا نجد أن الإسلام كدين سماوي قد أقر التعددية والاختلاف على المستوى التكويني والتكليفي؛ قال الله تعالى في سورة الحجرات، الآية 13: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. فهذه الآية وغيرها من الآيات الأخرى تُؤصل لمبدأ المواطنة في الإسلام بفضل ما يحمله من مبادئ الوحدة الإنسانية القائمة على المساواة والتسامح ونصرة المظلوم.

إن اختلاف الأمم فيما بينها لا يُعبر عن حالة طارئة على الإنسانية كما يعتقد أصحاب النظرة الساذجة والمحدودة، وإنما يعبر عن حكمة إلهية وسنة أزلية قد فطر الله عليها جميع مخلوقاته، وكان بإمكان الله جلّ جلاله أن يجعل الناس أمة واحدة، حيث جاء في قوله عزّ وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾⁽³⁾.

(1) - زيون ناهد محمد، مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر - دراسة في المفهوم والأبعاد - جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص 371.

(2) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 45.

(3) - سورة هود، الآية 118، 119.

ولعلَّ الحياة القبلية العربية والتقليدية وما نشأ عنها من حكومات، كانت أيضاً مثل التجارب السياسية الإغريقية والرومانية، حيث توفر قدراً من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار، ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة في اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم، وعند بزوغ فجر الإسلام تطور الوضع مما يحمله الإسلام من منظور إنساني للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والحريات والواجبات وإلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكد عليها الإسلام، وجاءت بها آيات القرآن الكريم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ سورة النحل، الآية 90، وكذلك يأتي مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات والحكم بالعدل والقسط والإنصاف، لتحقيق مبدأ المواطنة

* - مبدأ المواطنة في زمن النبوة:

لقد تجسّد مبدأ المواطنة في الإسلام مع بروز روح الأخوة الإسلامية القائمة على المساواة والتضحية والإيثار، وقد تجسّدت هذه الروح في بداية الدعوة المحمدية في مكة أولاً، ثم في المدينة المنورة بين المهاجرين والأنصار ثانياً، ومعلوم أنّ المدينة المنورة التي صارت موطناً للمهاجرين والأنصار، لم يكن مواطنوها كلهم مسلمين، بل كان فيهم المسلم وغير المسلم، وكان فيهم الكتابي على اختلاف ملّته وانتماءاته القبلية، وكان فيهم المشرك... إلخ، ولكل منهم مرجعيته الفكرية. وقد عبّر الباحث العربي "عبد الله العليان" عن هذا المبدأ بقوله: «أنّ الثقافة الإسلامية لم تعرف المفهوم الجديد للمواطنة- بحمولته الفكرية الغربية- ولكن عرفت مضمونه بدلالاته الغنية أخوة وإنسانية وتضحية وإيثارا وشورى⁽¹⁾. ومعنى ذلك في نظره أنه لا يهتم الشكل بقدر ما يهتم المضمون. وسنحاول من خلال التطرق إلى بنود صحيفة المدينة* أن نبين كيف تجسّدت قيم المواطنة في المجتمع الإسلامي وخاصة في عهد الرسول والصحابة.

* - صحيفة المدينة أساس المواطنة في الفكر الإسلامي:

وبالرجوع إلى الواقع الإسلامي يمكن القول أنّ المجتمع العربي الإسلامي لم يكن بعيداً في مراحل تكون الدولة عن الأخذ بمبدأ المواطنة، وذلك من خلال النظر بعمق ودقة في "صحيفة المدينة" أو ما عرف بالميثاق الذي عقده الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مع مختلف مكونات المدينة المنورة من قبائل عربية

(1) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 46.

(*) - تعد صحيفة المدينة في نظر الباحثين والمؤرخين، وكذا القانونيين من أهم وثائق التاريخ العربي الإسلامي، باعتبارها أولى أشكال التنظيم السياسي والإداري والاجتماعي للدولة، أرسّت مفهوم المواطنة من خلال طرحها لشعار المساواة الذي يعتبر أحد مقومات المواطنة.

ويهودية، ومسلمين عندما هاجر إليها من مكة المكرمة؛ فهي «أول دستور مكتوب في العالم يؤسس لحقوق المواطنة الكاملة بمقاييس عصرنا، ويحدد الحقوق والواجبات لهذا المجتمع المدني الإسلامي الوليد في ذلك العصر». بل إن هذه الصحيفة تعدُّ النموذج الأول في التاريخ العربي الإسلامي الذي لم يضع الدين - الإسلام - محددًا رئيسياً للانتماء إلى الأمة الإسلامية، ولم تقتصر مواده على المسلمين فقط؛ بل وعلى غير المسلمين من الطوائف وأهل الديانات الأخرى كاليهود مثلاً حيث «نصت هذه الوثيقة الدستورية على اعتبار اليهود المُقيمين في المدينة من مواطني هذه الدولة الوليدة، وحددت مالهم من حقوق وما عليهم من واجبات»⁽¹⁾؛ ووصفت تلك الصحيفة القبائل ليكونوا أمة من دون الناس على أنها الأمة الإسلامية القائمة على مبدأ "التناصر" والمساواة بين جميع الفئات العقائدية ومنع العدوان على حرية الاعتقاد والممارسات المرتبطة به.

وحيثما نُعمِن النظر في "السيرة النبوية نجد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم حينما أُلّف بين سكان المدينة من مسلمين مهاجرين وأنصار، ومن "أوس" و"خزرج"، وهذا اعترافه بالمواطنة التي اعتبر بأنها العيش في وطن واحد هو المدينة، وعزمه على تأسيس التجربة السياسية الجديدة وجد لديه واقعاً جديداً، فالأنصار كانوا يملكون الأرض والإمكانات والانتماء إلى الأرض على عكس المهاجرين، الأمر الذي قضى مؤاخاة بينهم"⁽²⁾.

يظهر مما تقدم أنّ «تجربة صحيفة المدينة (...) التي أقامها الرسول صلى الله عليه وسلم لسكان المدينة يثرب تعطي نموذجاً فريداً ومتميزاً لمعنى المواطنة ومفهومها العميق، لم نجده في مجتمعات أو شعوب أخرى سبقت العصر الأول الإسلامي أو في العصور اللاحقة عليه»؛ ومن خلال هذه الصحيفة نجد أنّ «الرسول عليه الصلاة والسلام قد صاغ هذا الدستور ولم يبلغ فيه التعدد أو التنوع القائم في المدينة، وإنما صاغ دستوراً أو قانوناً يوضح نظام الحقوق والواجبات»⁽³⁾. ومعنى ذلك أنّ الاعتراف بالخصوصيات لا يلغي مفهوم المواطنة كما يعتقد البعض من ذوي النظرة السطحية. فالرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة ومن خلال الصحيفة قد أسس لهوية جامعة قائمة على مبدأ المواطنة المتساوية، حيث تضمنت الوثيقة تنسيق للعلاقة بين المسلمين واليهود وبعض من المشركين العرب، فقد كان الانتماء إلى

(1)-العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 48.

(2)- سامر مؤيد عبد اللطيف، المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية، مجلة الفرات، (د.دار)، كربلاء، العدد 07، 2007، ص 78.

(3)-العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 37.

(4)- أنظر نص الوثيقة أو صحيفة المدينة وينودها في الملحق ص302 وما بعدها.

دولة المدينة هو مقياس المواطنة، حيث الكل بغض النظر عن معتقداتهم آمنون والكل مسؤول عن حمايتها، وبهذا خلّق الرسول الأكرم في المدينة المنورة تجربة قامت على مواطنة متساوية بين مجموعات مُتغايرة في أديانها ومعتقداتها، ومن هنا يمكن القول بأنّ صحيفة المدينة وما تتضمنه من مبادئ، قد سبقت دعوة الكثير من الفلاسفة - سواء في العصر الحديث أو الفترة المعاصرة- للتأسيس لقيم المواطنة مثل العيش المشترك والتسامح والاعتراف بالآخر.

كما أنّ المتأمل في صحيفة المدينة كما ذكرنا آنفاً يجد أنه «يُحدد وظائف كل شريحة، ويؤكد على نظام التضامن والعيش المشترك. إذ جاء في صحيفة المدينة: ((وإنه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وإنه من نصره وآواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه إلى يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم في شيء (فيه من شيء) فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد (الرسول) وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين... وإنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين: لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلّا من ظلم، أو إثم، فإنه لا يوتغ- يهلك- إلّا نفسه، وأهل بيته⁽¹⁾، ولم تقتصر مواد الصحيفة على المسلمين فقط، بل ضمت أيضاً الطوائف والتكوينات الأخرى من غير المسلمين كاليهود وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى واعتبرتهم أمة واحدة، ومن مواطني هذه الدولة ما داموا مقيمين، وخولتهم حقوقاً شأنهم في ذلك شأن المسلمين، وألزمهم بواجبات سنذكرها لاحقاً.

*- تجليات المواطنة من خلال بنود صحيفة المدينة:

في مقال قدمه الباحث "طالب مناد"^{*} تحت عنوان «دستور المدينة المنورة» نموذج تطبيقي لفلسفة السلم وقبول الآخر"، حاول من خلاله تقديم قراءة في بنود الصحيفة قائلاً: «احتوت صحيفة المدينة على سبعة وأربعين مادة كتبت بدقة متناهية تدرجت فيها من معالجة العلاقة فيما بين المسلمين إلى العلاقة فيما بين المسلمين وغيرهم من مواطني يثرب إلى العلاقة فيما بين مواطني يثرب من غير المسلمين، وعلى هذا الأساس حددت المبادئ الهامة التي ستقوم على أساسها الدولة الناشئة[...]. وهي مبادئ جميعها تزوم السلم

(1) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 37.

* - أستاذ بقسم الفلسفة- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر.

والسلام والتماسك الاجتماعي والعيش مع الآخر على تميزه في كنف العدل والمساواة إن على مستوى الحقوق وإن على مستوى الواجبات»، ومن هذه المبادئ:

1. «المواطنة» تعزيز للمسلم وقبول الآخر في كنف الإسلام: نصت الصحيفة على أساس جديد للمواطنة لم تكن العرب تعرفه من قبل؛ فبدلاً من الرابطة القبلية (القرابة والنسب) اعتبرت الإسلام الأساس الجديد للمواطنة.

(أ) «أقرت في المادة (1) و(2) أن المسلمين ((أمة من دون الناس)) أي هم أمة أساس المواطنة فيها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون اعتبار لأي قرابة أو نسب. فتكون المواطنة بهذا المعنى، وعلى هذا المستوى غاية في القوة والشدة لأنها تجمع ما بين وحدة الوطن ووحدة الالتقاء الروحي والفكري على غاية موحدة، فكان الإسلام في هذا بحق أساساً للمواطنة في أعلى صورها، حيث تشتد الروابط الاجتماعية ويقوى البناء الاجتماعي، ((المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً)) كما جاء في الحديث النبوي الشريف»⁽¹⁾. أي الإعلان عن قيام الدولة الإسلامية، وأن شعبها يتكون من مهاجري مكة وأنصار المدينة، مضافاً إليهم كل من أبدى استعداداً للتبعية لهذه الوحدة، وخضع لقيادة دولتها من الأقليات.

(ب) الصحيفة، مع هذا، أقرت أن الإسلام باعتباره أساساً جديداً للمواطنة لا يعني إطلاقاً أن من هم من غير المسلمين ليسوا مواطنين في الدولة الإسلامية، بل وعلى النقيض من ذلك فقد اعتبرت الصحيفة اليهود المقيمين في المدينة مواطنين كاملي المواطنة، مع الاعتراف لهم بما يميزهم من دين أو فكر أو ثقافة، ((لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين))، ويظهر هذا في المادة الخامسة والعشرون وما بعدها. كما لم تستثن الصحيفة مشركي المدينة وبيئت واجباتهم اتجاه الدولة في مقابل مواظبتهم في المادة (20ب) حيث نصت: «لا يُجبر مشرك مالأً لقريش، ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وهذا النوع من المواطنة اقتضاه دون شك عنصر الإقليم والمقام به عند نشأة الدولة الإسلامية مما ضمن لهؤلاء الكتابيين التمتع بحق المواطنة التي كفلتها الصحيفة لهم»⁽²⁾.

(1)-طالب مناد، «دستور المدينة المنورة» نموذج تطبيقي لفلسفة السلم وقبول الآخر (بين السلم والتنمية)، الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية التحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، 2017، ص 103.

(2)-المرجع نفسه، ص 104.

2 - الرجوع إلى الحاكم الأول عند الخلاف أو التصادم الاجتماعي حفاظاً على السلم والتماسك الاجتماعي:

المادة (23) جاء فيها ((وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مرّده إلى الله ومحمد (صلى الله عليه وسلم))، وجاء في المادة (42) ((وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو التجار يخاف فساد، فإنّ مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم))، فهاتان المادتان تتصان «على أنه مهما حدث من خلافات نظرية أو تطبيقية ولم تحل وخاصة ما خيف من تفاقمها الفتنة والفساد بين المواطنين في دولتهم الناشئة ترفع إلى القاضي الأول في البلاد»⁽¹⁾.

3 - من أبجديات السلم والمساواة والتكافل الاجتماعي: ((عدلت فأمنت فنمت))

يقول الله سبحانه عزّوجلّ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ فَاذْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ وقوله أيضاً ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، ويقول العلامة عبد الرحمن ابن خلدون: (إنّ العدل أساس الملك)، ومن هنا يظهر جلياً أنّ العدل كقيمة أخلاقية واجتماعية إلى جانب المساواة والتكافل الاجتماعي هي من أبجديات السلم والاستقرار. ذلك أنّ المجتمع الذي يسود فيه العدل ويتساوى أفراده أمام القانون ويأخذ كل ذي حق حقه من دون تمييز أو تفرقة ويتكافل ويتضامن أفراده في المحن والأزمات فهو مجتمع متماسك يسوده الأمن والاستقرار. فهذه القيم تضمنتها صحيفة المدينة وأكدت على وجوب احترامها.

فالمادة (15)، و(17)، و(19)، و(45) عالجت مبدأ المساواة، وعالجت المادة (13)، و(15)، و(16) مبدأ العدل في الأمور وعدم الظلم، وأما (12) فقد عالجت مبدأ التكافل الاجتماعي، وهي مبادئ تقررت كلها في آيات قرآنية وأحاديث نبوية⁽²⁾.

3 - الانضمام المفتوح للمعاهدات بعد توقيعها والامتناع عن إبرام أي صلح منفرد مع العدو تثبيتاً للسلم وإبعاد للدّسائس:

ويُعلق الباحث عن هذا المبدأ قائلاً: «تذكر الصحيفة مبدأ الانضمام في أول بند لها لأهميته وبعده السلمي، حيث تقرر ومن غير تحفظ الانضمام المفتوح إلى المعاهدة أي تجوز الانضمام إلى المعاهدات لكل من يريد أن ينضم إليها ولو بعد توقيعها، وهذا لأنّ السلم كان من أولويات هذه الصحيفة، بل هو أهم

(1)-طالب مناد، «دستور المدينة المنورة»، مرجع سابق، ص 105.

(2)-المرجع نفسه، ص 106.

عامل من عوامل إرساء الأسس والقوائم لبناء الدولة الفتية[...] وتمنع الصحيفة إبرام أي صلح منفرد مع أعداء الأمة، بل لابد من الرجوع في مثل هذه المصيرية إلى الأمة، وذلك لأنه «لا يجوز لأحد أن يلزم المسلمين بصلح له صفة الدوام والاستمرار مع أعدائهم إلا إذا رضوا به جميعاً، أو رضي به أولو الرأي فيهم، وكانت شروطه عادلة تضمن للمسلمين حقوقهم»⁽¹⁾.

4 – الأعراف والتقاليد مالم تحدث خللاً في الملة باقية ضماناً للسلم والتماسك الاجتماعي:

تُقر الصحيفة من خل المادة (3) إلى المادة (11) على أن المذكورين في الصحيفة ((على ربتهم يتعاقلون بينهم...[و] يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدي عانيها بالمعروف ((أمرأ هاماً وهو الإبقاء على أعراف الأمة وتقاليدها ما لم تحدث هذه الأخيرة خللاً في الأمة أو تعارض مبدأ من مبادئ الدولة الفتية. والإبقاء إنما القصد منه هو الإقرار على أن الخير واحد وبقا حيثما كان. ثم إن في الإبقاء حفاظ على استقرار العلاقات الاجتماعية وتماسك النسيج الاجتماعي خاصة وأن وظائف القبيلة الاجتماعية لم تكن شراً كلها فأبقت الصحيفة على ما يحمل معاني الخير والتعاون. وقد كان ذلك دأب الإسلام في تشريعاته كلها، يُبقي ما كان من أعراف القبائل العربية صالحاً، ويُلغي أو يُعدل ما كان فاسداً أو متعارضاً مع مبادئه الأساسية⁽²⁾.

* - حقوق المواطنة وواجباتها في الإسلام:

أولاً: - حقوق المواطن في الإسلام: للمواطن حقوق مختلفة، وكثيرة تشبه إلى حد كبير الحقوق الأساسية والتبعية للمواطن في المواثيق الدولية لاتفاقها مع مقاصد الشريعة، نوجزها فيما يلي:

- حق الحياة: حياة الإنسان مقدسة لا يجوز لأحد أن يعتدي عليها. قال تعالى ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة: 32) ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة

(1) - طالب مناد، «دستور المدينة المنورة»، مرجع سابق، ص 63.

(2) - شلبي محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، نقلاً عن: طالب مناد، «دستور المدينة المنورة»، مرجع سابق، ص 108.

وبالإجراءات التي تقرها⁽¹⁾. كما ينهى الإسلام عن قتل الإنسان لنفسه، قال تعالى: تعالى أيضاً ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾ (النساء: 29)⁽²⁾.

- **حق الحرية:** يؤكد الإسلام رفضه ومقته استعباد الإنسان أو إذلاله أو استرقاقه، واعتبر الإسلام تحرير الإنسان من القربات لله تعالى، يقول تعالى: ﴿فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة﴾ (البلد: 11-13)، ويقول صلى الله عليه وسلم: (من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضوٍ منها، عضواً من أعضائه من النار)، وجاء على لسان عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)). ولذلك يجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة. «ولا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب آخر، وللشعب المعتدى عليه أن يرد العدوان، ويسترد حريته بكل السبل الممكنة... وعلى المجتمع الدولي مساندة كل شعب يكافح من أجل حريته»⁽³⁾.

- **حق العيش بكرامة واحترام وتقدير:** من أهم حقوق الإنسان في الإسلام هو «أن يعيش في وطنه مكرماً معزراً في ظل القوانين والنظم في البلاد ولا يرضى لنفسه الذل والاستضعاف وعلى أولياء الأمر أن يراعوا كرامة المواطن وحفظ حقوقه وتوفير السبل القانونية والوسائل اللازمة لذلك، مما يؤدي إلى ارتباط أوثق للمواطن ببلده وتراجه ويعمق إحساسه بالانتماء والولاء للوطن في مقابل احترام الآخرين له»⁽⁴⁾. قال تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ (الإسراء: 70). ومن لم يستطع أن يعيش بكرامة وعزة في بلده فهو مخير إما العيش في وطن بذل ومهانة أو الهجرة طلباً للحرية والكرامة قال تعالى: ﴿إن الذين توفيهُم الملائكةُ ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأويهم جهنم وساءت مصيراً﴾ (النساء: 97). وما يؤكد ضمان الإسلام لكرامة الإنسان بغض النظر عن انتمائه القومي أو الجنسي أو اللوني وحتى الديني مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كان ذات يوم جالساً

(1) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 187.

(2) - المسلوت صالح حسن، مفهوم المواطنة وحقوقها وواجباتها وقيمتها بين الفكر السياسي الإسلامي والدولة القومية الحديثة، بحث ضمن بحوث الملتقى الدولي السادس الموسوم بـ: "فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر"، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، يومي 18-19 نوفمبر 2013م، جامعة الحاج لخضر - باتنة، ص 56.

(3) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 188.

(4) - ابراهيم رضا عطية، المواطنة والانتماء، مرجع سابق، ص 121.

مع أصحابه فمرت جنازة فقام لها الرسول (ص) تعظيماً وإجلالاً، فقيل له: إنها جنازة يهودي يا رسول الله، فقال صلى الله عليه وسلم: أليست نفساً؟⁽¹⁾.

حق الأمن: «لابد أن يشعر الإنسان بالأمن والأمان في بلده وهذا سوف ينعكس على حالته النفسية؛ لأنّ عدم الأمن سيحرمه من نعمة الاستقرار»⁽²⁾ والتاريخ الإسلامي يُطلعنا ويبين لنا بوضوح كيف هاجر المسلمون الأوائل إلى كل من الحبشة والمدينة المنورة لأنهم افتقدوا الأمن والأمان في مكة المكرمة.

- حق العدل: العدل هو القضية الأولى في الشريعة الإسلامية، وهي من ثوابت مقاصدها في تحقيق كرامة الإنسان. حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: الآية 90)؛ ويُشدد الإسلام على إقامة العدل حتى مع وجود الخصومة والعداوة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: الآية 8)⁽³⁾.

- حق المساواة: الناس جميعاً سواسية أمام الشريعة: ((أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ)) من خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم. ولا تمايز في تطبيقها عليهم (لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)). (رواه البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي) [...] ولكل فرد حق الانتفاع بالموارد المادية للمجتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة غيره: ﴿امشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾ (الملك: 15). ولا يجوز التفرقة في الأجر مادام الجهد المبذول واحداً، والعمل المؤدى واحداً كما وكيفا: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ (الزلزلة: 7 و8)⁽⁴⁾.

- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) - لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقد، دون تدخل أو مصادرة من أحد مادام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه من ترويج للفاحشة أو تخذيل

(1) - المسلوت صالح حسن، مفهوم المواطنة وحقوقها وواجباتها وقيمتها، مرجع سابق، ص 56.

(2) - ابراهيم رضا عطية، مرجع سابق، ص 121.

(3) - المسلوت صالح حسن، مرجع سابق، ص 56.

(4) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص، ص 188، 189.

للأمة: ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً﴾ (الأحزاب: 20 و21).

(ب) - التفكير الحر - بحثاً عن الحق - ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك.

(ج) - من حق كل فرد وواجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ. وهذا أفضل أنواع الجهاد: لقد ((سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر)) (رواه الترمذي والنسائي)..

(د) - احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، حيث لا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره.. ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم﴾ (الأنعام: 108)⁽¹⁾.

(هـ) لكل شخص حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقاً لمعتقده: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ (الكافرون: 6)⁽²⁾.

- **العمل المناسب:** لا شك أنّ للإنسان متطلبات واحتياجات ضرورية له ولعائلته، وعلى الدولة أن توفر فرص العمل المناسبة وتهيئ الأجواء الوظيفية للمواطن حتى ينخرط في مثل هذه الأعمال ليؤمن قوته واحتياجاته، وبالتالي لا يضطر إلى الهجرة بسبب الفقر والحاجة، يقول صلى الله عليه وسلم: ((الغنى في الغربة وطن والفقر في وطن غربة)⁽³⁾.

- **حق التعليم:** يقرر الإسلام أن التعليم حق للجميع وأول آية نزلت في الإسلام على رسول الله قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ (العلق: 1)، كما يأمر الإسلام بالبحث العلمي واستكشاف مكنون السماوات والأرض واستثمارها لصالح الإنسان، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾ (يونس: 101)⁽⁴⁾.

- **حق احترام الخصوصيات الشخصية:** قرر الإسلام عدم التجسس على الخصوصيات ﴿ولاتجسسوا﴾ (الحجرات: 12)، ونهى عن تتبع العورات، قال صلى الله عليه وسلم: ﴿ولا تؤذوا المسلمين، ولا تعيروهم،

(1) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص، ص 193، 194.

(2) - المرجع نفسه، ص 194.

(3) - إبراهيم رضا عطية، المواطنة والانتماء، مرجع سابق، ص، ص 121، 122.

(4) - المسلولت صالح حسن، مفهوم المواطنة وحقوقها وواجباتها وقيمتها، مرجع سابق، ص 57.

ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه ولو في جوف رحله⁽¹⁾.

ويلخص الباحث "سامر مؤيد عبد اللطيف" في مقال له بعنوان: "حقوق المواطن في الدولة الإسلامية" فيما يلي: «أن تحفظ له الروح؛ وأن تحفظ أمواله وممتلكاته؛ وأن تحفظ له الدين؛ وأن يُوفّر له حق التعليم وتقديم الرعاية الصحية وتوفير الحياة الكريمة؛ والعدل والمساواة»⁽²⁾.

ثانياً: واجبات المواطن في الإسلام: توجب المواطنة على المواطن واجبات عديدة.

- «على الإنسان المسلم والمواطن الصالح إعلاء كلمة الله في بلده، وهذه أولى واجباته من أجل نشر الخير والفضيلة والأخلاق، ومن خلال الدين ننعّم بالاستقرار ونتمتع بالأخوة الإسلامية»

- الدفاع عن الوطن وتراجه ضد المعتدين بكل ما يملك من قوة وبأس، وأي تخاذل وتكاسل في هذا الجانب سوف يكون مصيره التشرد والشقاق والتنقل إلى بلد آخر من أجل الاستقرار وكسب لقمة العيش، قال صلى الله عليه وسلم: ((فو الله ما غزى قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا))⁽³⁾.

- «التعاون والمشاركة والعيش مع الآخرين من أقرانه المواطنين في هذا البلد، فالوطن للجميع والخير والشر يعم الجميع، وبالتالي بناء علاقة متينة بين أفراد الوطن الواحد وإن اختلفوا في العقيدة أو تباينوا بالرأي والمذهب، فالرسول صلى الله عليه وسلم وضع صيغة للتعاون بين المسلمين فيما بينهم وعلاقتهم مع اليهود عند قدومه المدينة من خلال صحيفة المدينة»

- احترام الدستور وقوانين البلد وخاصة إذا كان مستمداً من الشريعة الإسلامية ورأي أئمة المسلمين والذي ينظم شأن وأمر الناس بالقسط والعدل⁽³⁾.

ويضيف عبد الله العليان واجبات أخرى قد تكون أهم في نظرنا من الأولى وهي:

الطاعة لأولي الأمر: أوجب الإسلام على المواطن السمع والطاعة لولي الأمر بالمعروف وفي غير معصية، قال تعالى في سورة النساء الآية 59: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

(1) - المسلوت صالح حسن، مفهوم المواطنة وحقوقها وواجباتها وقيمتها، مرجع سابق، ص 57.

(2) - سامر مؤيد عبد اللطيف، المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 76.

(3) - ابراهيم رضا عطية، المواطنة والانتماء، مرجع سابق، ص 120.

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله» رواه البخاري في كتاب الإمارة⁽¹⁾.

- **النصرة عن طرق النصح:** تعتبر نصرة ولي الأمر ومساعدته حقاً واجباً من المواطنين جميعاً طالما أدى واجباته الشرعية المنوط بها، قال تعالى ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إنَّ الله شديد العقاب﴾ (المائدة: 2).

- **الولاء السياسي للدولة الإسلامية:** الواجب على الأمة من خلال العلماء وأهل الحل والعقد، وبلغه العصر المفكرين والمنقذين والكفاءات العلمية تقديم النصح والمشورة لولاة الأمر، بما يُسهم في خير الأمة، لأنَّ النصيحة أساس الدين لقوله صلى الله عليه وسلم⁽²⁾.

- **الالتزام بقانون الدولة والانقياد له** يعني الالتزام بأحكام الشريعة⁽³⁾.

نلاحظ من خلال هذا التأمل داخل الفكر الإسلامي أنه قدّم مفهوماً جديداً لمبدأ المواطنة، حيث استبعد كل المعايير والأسس الدنيوية على غرار المكانة الجنس واللون، وفي المقابل ركز على عنصر الإيمان والتقوى مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم ﴿لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى﴾.

ونستنتج مما سبق أنّ تمتع الفرد في بدايات المجتمع الإسلامي بعضوية تامة وفورية في المجتمع السياسي، إنما يدل على المعنى الإيجابي للمواطنة النشطة بحكم كونه مسلماً، وبذلك يمكن اعتبار مصطلح "مسلم" معادلاً للمصطلح الغربي "مواطن"، بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنَّ المواطنة في رأينا لا تتناقض مع المبدأ الإسلامي، لأنَّ العلاقة الدينية تُعزز الروابط الزمنية أيضاً، ولا خلاف في ارتباط الإنسان المسلم مع غير المسلم ضمن إطار اجتماعي يتم الاتفاق عليه تحت عنوان المواطنة.

وإذا عدنا إلى السنة النبوية، فإننا نجد في رسول الله أسوة حسنة؛ حين خاطب وطنه الحبيب مكة المكرمة رغم قسوة أهلها عليه. حين أمره الله بالخروج منها والهجرة إلى المدينة المنورة، فقال عليه الصلاة

(1) - العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 102.

(2) - المرجع نفسه، ص، ص 106، 107.

(3) - جابر ياسر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2011، ص 460.

والسلام: "والله إنك أحب بلاد الله إلى الله تعالى، وأحب بلاد الله إليّ، ولولا أنّ أهلك أخرجوني ما خرجت" (رواه أبو يعلى)⁽¹⁾.

وفي الأخير يمكن القول أن صحيفة المدينة تضمنت في بنودها عدة قضايا منها: المواطن وحقوق المواطنين وواجباتهم، مع الاتفاق على إنشاء تحالف عسكري بين جميع طوائف المدينة ضد الأعداء ومنع أي تعاون مع المشركين ضد المسلمين، كما تعتبر هذه الوثيقة مثل أعلى يُمثل شرف المواطنة وتقرير حقوق المواطنين على أساس واضح من المساواة وتحمل المسؤوليات دون منح بعضهم شيئاً من الامتيازات، على عكس ما كان مقرراً في الأمم غير الإسلامية في الماضي من إعطاء امتيازات لبعض المواطنين وهو ما يعمل به أحياناً في دساتير بعض الدول المعاصرة.

المطلب الثاني: المواطنة في الفكر السياسي عند الفارابي* (259- 339 هـ)

بعد أن تعرفنا على موقف الإسلام كدين سماوي من "سؤال المواطنة"، وأصلنا لفكرة وجود مقومات وأبعاد المواطنة في المجتمع الإسلامي، وخاصة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا في عهد الصحابة؛ وذلك من خلال بنود «صحيفة المدينة» التي حدّدت حقوق وواجبات المسلمين وغير المسلمين داخل دار الإسلام، وأكدت على حسن معاملة المسلمين لغير المسلمين ما داموا يعيشون في وطن واحد؛ ننتقل الآن إلى الحديث عن المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي مع أبو نصر الفارابي الذي يتميز

يُعتبر الفارابي واحداً من أبرز فلاسفة الإسلام الذين اطلعوا على الفكر اليوناني بصفة عامة وفكر أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة، حتى لقب بالمعلم الثاني عند العرب، ويحتل الفارابي مكانة خاصة في الفلسفة الإسلامية حسب بعض الدارسين الأوائل* لفلسفته، حيث «قدم أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين

(1) - ليوز عبد الله، مفهوم المواطنة بين التأصيل الإسلامي والحداثة الغربية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، أعمال ملتقى التربية على المواطنة وحقوق الإنسان، 2018، ص، ص 14، 15.

*- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة إلى فاراب التي ولد بها، وهي من بلاد الترك. ولد الفارابي حوالي (257هـ) انتقل الفارابي مع والده إلى بغداد، وفيها تعلم العربية ودرس النحو وكان يجيد اللغة الفارسية والتركية والكردية، ودرس المنطق على يد بشر بن متى، عرف عن الفارابي أنه كان مولعاً بالأسفار منذ صباه، فتنقل في بلاد الشام، وارتحل إلى حلب، واتصل بالأمير الحمداني سيف الدولة، وتميّز بميله إلى حياة التأمل والنظر، ويؤثر العزلة والهدوء. بدأ حياته مفلسفاً، وقضى كهولته متقننا وختم حياته متصوفاً، حيث توفي في دمشق حوالي (339هـ).

*- نقصد الباحث إبراهيم مذكور الذي أنجز أطروحته في باريس عام 1934 حول مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية.

Ibrahim Madkour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, paris 1934.

ما ينبغي أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكي تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر»⁽¹⁾؛ كما حاول الجمع بين رأبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. وقدّم الكثير من النظريات في فلسفتي الأخلاق والسياسة، وهي نظريات تسعى إلى تحقيق سعادة الأفراد في مجال الأخلاق، والأمم في مجال السياسة، واستلهم الكثير من الأفكار والآراء السياسية والأخلاقية من فلسفة أفلاطون، وأخذ الكثير من فلسفة أرسطو، وخاصة في مجال المنطق.

من أهم مؤلفاته في مجال الفلسفة السياسية: كتاب "السياسة المدنية" (الملقب بمبادئ الموجودات)، و"تحصيل السعادة"، وكتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وهو من أهم مؤلفاته الذي لا يزال لحد الساعة موضوعاً للبحث الفلسفي، علّق عليه المفكر العربي المعاصر "جميل صليبا" بقوله: «آراء أهل المدينة الفاضلة من أهم إنتاجاته الفلسفية، لأنه ليس حلاً من أحلام الشباب، ولا وهماً من أوهام الشعراء، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية»⁽²⁾.

ومن هنا يمكن أن نتساءل عن حقيقة فكره أو فلسفته السياسة هل كانت صورة طبق الأصل لفلسفة اليونان بصفة عامة وعلى الخصوص أفلاطون وأرسطو كما ادعى بعض المستشرقين، أم أنه تجاوزهم وأبدع لنفسه فلسفة تناسب بيئته وتعالج مشاكل مجتمعه؟ وهل اهتم الفارابي بمسألة المواطنة في فلسفته السياسية؟ لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلاّ إذا تعرفنا على فلسفته السياسية وظروف عصره، لأنّ الأولى نتاج الثانية، مادامت الفلسفة كما عرّفها الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل هي عصر معبر عنه في فكر.

عاش الفارابي في أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطراباً وفتنة وشقاق آلا وهو العصر العباسي الثاني، حيث أصيب المجتمع الإسلامي من الناحية السياسية بالتمزق والانحلال واضطراب النظام، وقد ترتب عن هذه الأحداث سوء الحياة السياسية بكل مظاهرها مقوماتها، فانعدمت العدالة الاجتماعية وأصبح المجتمع الإسلامي منقسم في داخله إلى قسمين أحدهما يعاني الفقر المدقع والآخر في قمة اليسر والترّف⁽³⁾، إضافة إلى الظروف السياسية غير المناسبة فإنّ للظروف الاجتماعية المتمثلة في "البذخ الذي كان يتمتع به الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسي ومن العلماء والمتقنين، أما الشعب الآخر فكان يعاني البؤس والشقاء، هذا ما دفع الفارابي إلى محاولة التخلص من الوضع الذي عاصره وخصوصاً في مجتمعه العربي

(1) - حلمي مطر أميرة، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1998، ص 40.

(2) - صليبا جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص 71.

(3) - مهدي محمد حسن، المدينة الفاضلة وموقف الإسلام منها، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط1، 2014، ص 12.

الإسلامي الذي تصدّع نظامه السياسي المتمثل في نظام الخلافة التي ابتعدت عن جوهرها الإسلامي الحق وأصبحت ممارستها أقرب إلى الأنظمة الاستبدادية التعسفية، وذلك من خلال مشروعه المدينة الفاضلة.

* - الفلسفة السياسية عند الفارابي:

إنّ فلسفة الفارابي السياسية كما يرى الكثير من المؤرخين والباحثين المختصين في الفلسفة الإسلامية تقوم في مجملها على المزج بين التصورات الأفلاطونية والاعتقاد الشيعي في مجال الإمامة والسياسة، مع إضفاء النزعة الغنوصية على الخطاب؛ بل هي تركيب بين المثال والواقع، بين مقولات العقل ومقتضيات الإيمان، بين الرمز والواقع العيني، بين الثورة والانتظار الإيجابي، بين الدعوة للإمام المعصوم والفيلسوف الفاضل.

ويذهب الباحث في "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" محمد علي أبو ريان إلى القول بأنّ «الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإنّ مجال البحث في السياسة يتمثل في دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. فغاية الأخلاق والسياسة واحدة»⁽¹⁾. ومادام تحصيل السعادة لمجموع الأفراد مرهون بوجودهم في مجتمع ما، فإنّ هذا يقتضي منا البحث عن أفضل أنواع المجتمعات الإنسانية التي تتحقق بواسطتها غاية غايات الإنسان وهي السعادة.

* - المدينة الفاضلة:

سلك الفارابي مسلك أفلاطون والقديس أوغسطين وغيرهما من الفلاسفة الذين استهوتهم النظرة الطوبائية، وهم في هذا الاتجاه إنما يعكسون الشعور المرير الذي انتهى إليه الواقع الاجتماعي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد، ولهذا فهم من خلال نظرياتهم الفلسفية يخططون لتحقيق المدن الفاضلة التي تتحقق من خلالها آمالهم.

وينطلق الفارابي في تنظيره للمدينة الفاضلة من فلسفة الحكيمين: أفلاطون وأرسطو اللذان يؤكدان أنّ «الإنسان مدني بطبعه»، أي أنه كائن اجتماعي، والفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع، ومنه فإنّ الاجتماع البشري هو وسيلة لتحصيل الكمالات التي فطر عليها، وأنّ الحياة داخل الجماعة هي التي

(1) - أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973، ص 260.

تهيئ الفرد لنيل السعادة التي هي غاية الجميع. وفي هذا السياق يقول الفارابي «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ كماله، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية...»⁽¹⁾.

* - أنواع الاجتماعات:

إذا كان الاجتماع الإنساني ضروري، وكان وسيلة لا غاية، وكانت الغاية من الاجتماع في نظر الفارابي هي بلوغ الكمال الذي به تكون السعادة في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى، فأى نوع من المجتمعات في نظر الفارابي يصلح لتحقيق الكمالات الإنسانية وتتحقق في ظلّه قيم المواطنة؟

قبل الإجابة على التساؤل نشير بأنّ الفارابي يميز بين المجتمعات الكاملة وأخرى غير كاملة، فالكاملة تنقسم بدورها إلى ثلاث أنواع: عظمى ووسطى وصغرى، فالعظمى هي «هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة»، ويقصد بها مجموعة الأمم والشعوب التي تقطن المعمورة؛ أي المجتمع الإنساني بأسره، حيث تجتمع عدة أمم وتتعاون فيما بينها لتحقيق ساعاتها أما الوسطى فهي «اجتماع أمة في جزء من المعمورة»، أي كل أمة على حدة، أما المجتمعات الصغرى «فهي اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة»⁽²⁾. فالمجتمعات الصغرى يمثلها مجتمع المدينة، واجتماع المدينة هو أول مراتب الكمال في الاجتماعات الإنسانية.

أما الاجتماعات غير الكاملة (الناقصة) فهي أولاً: اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة وثانياً اجتماع في سكة أو طريق، وثالثاً اجتماع في منزل أو بيت، وهذا الأخير هو أصغر الاجتماعات الإنسانية. يقول الفارابي: «وأما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت، فهي الاجتماعات الناقصة، ومنها ما

(1) - الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، (د.ط)، 1990، ص 93.

(2) - الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1995، ص 131.

هو أنقص جداً، وهو الاجتماع المنزلي، وهو جزء للاجتماع في السكة، والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني...»⁽¹⁾.

إنّ المدينة هي أول الدّرجات في الاجتماع الكامل، وقد وضع الفارابي تقسيماته لأنواع الاجتماع لكي يصل إلى الوقوف طويلاً عند مجتمع المدينة، وهو مدار البحث في الفلسفة السياسية عند الفارابي، لأنّ مجتمع المدينة كان هو الصورة المثلى للاجتماع البشري عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب في الدول الكبيرة والإمبراطوريات القديمة.

"ولما كانت الغاية من الاجتماع الإنساني في نظر الفارابي هي تحصيل السعادة، فإنّ أكمل اجتماع إنساني هو الاجتماع الذي يشمل جميع أمم الأرض وأحسن دولة تنال بها السعادة هي الدولة الكبرى، فالسعادة ممكنة في نظر الفارابي على وجه الأرض إذا تعاون أفراد المجتمع على نيلها بأعمالهم الفاضلة"⁽²⁾.

من خلال هذا التقسيم الذي وضعه الفارابي للاجتماعات الإنسانية وإقراره بأنّ أكمل اجتماع إنساني هو ذلك الذي يشمل جميع الأمم نفهم أنه كان يحلم ويسعى إلى إقامة تصور عن "الدولة العالمية"، وهي الدولة التي تتعايش فيها جميع الأطراف على اختلاف أنواعها وهويتها، ويرجع هذا التوجه في نظرنا إلى تأثر الفارابي بنزعه الشيعية وما فيها من فكرة الإمام، أو ربما لأنه فيلسوف مُسلم ويعتقد أنّ الإسلام دين صالح لأمم العالم كله، وهذه الرؤية في نظرنا تبدو أصيلة في فكره الفلسفي نابعة من تأثره بالدين الإسلامي.

* - التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها:

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة»⁽³⁾.

(1) - الفارابي، نقلاً عن أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 262.

(2) - صليبا جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص، 60.

(3) - نقلاً عن: أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 264.

ويرى الباحث محمد علي أبو ريان أن «العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابي هي شيوخ التعاون بين أفرادها لتحقيق السعادة، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة»⁽¹⁾.

ويُفهم من هذا التعريف أنّ "المدينة الفاضلة" هي المجتمع الذي تتحقق فيه سعادة الأفراد على أكمل وجه، تغطي عليها مبادئ العدل والحق ويعيش فيها الأفراد على نحو من التكامل والوفاق، أو هي نموذج لمجتمع إنساني راقٍ يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته، أي يقوم بالعمل الذي يجيده، ولا يمكن لها أن تتحقق إلا إذا تعاون الأفراد مع بعضهم البعض، ولهذا شبهها الفارابي بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه المختلفة، حيث يقول: «وكما أنّ أعضاؤه مختلفة، متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، كذلك المدينة، أجزاؤها متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخرون تقرب مرتبتهم من الرئيس»⁽²⁾. وهذا التشبيه لأعضاء المدينة بأعضاء البدن يُذكرنا بالحديث النبوي الشريف الذي رواه البخاري ومسلم. قال قال الرسول صلى الله عليه وسلم (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسدِ بالسهرِ والحمى).

هذا ويُقسم الفارابي أهل المدينة إلى مجموعات، وهو تقسيم بحسب ما تُمارسه كل مجموعة من أعمال، فالمجموعة الأولى تتشكل من القادة والحكام ورجال الدين وتصلح لممارسة القيادة والحكم والفلسفة، والثانية يُشكلها العسكريين والجنود والمدافعين عن المدينة، وتصلح للدفاع عن المدينة الفاضلة من كل عدوان، والمجموعة الثالثة تتكون من الصناع والفلاحين الذين ينتمون إلى المدينة ويسهرون على توفير الحاجات اليومية اللازمة، فمبدأ التعاون بين الأفراد على اختلاف المجموعات داخل المدينة الفاضلة يقوم على نظام تقسيم العمل، وتقسيم العمل يتأسس بدوره على الحالة أو الطبيعة الوراثية للناس - كما ذكرنا سابقاً - فالمجموعة الأولى يسيطر عليها العقل والحكمة والمنطق، أما الثانية فتسيطر عليها العاطفة والانفعال والحماسة، أما الثالثة والأخيرة فتتحكم فيها الغريزة، ولا تصلح إلا للزراعة والصناعة وكذا التجارة، وهذا التقسيم شبيهه إلى حد بعيد بالتقسيم اليوناني لطبقات المجتمع.

ولما كان التنظيم داخل المجتمع الإنساني أو المدينة لا يتم بصورة تلقائية ولا طبيعية، كان المجتمع بحاجة إلى رئيس يتدخل ويسهر على تحقيق هذا النظام، وهذا الرئيس في نظر الفارابي هو أكمل أجزاء

(1) -أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 263.

(2) - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 95.

المدينة حيث يصفه بأنه «هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال...»⁽¹⁾، أي ينبغي أن يكون متميزاً عن باقي الناس ويعرف من خلال التفاوت الذي أقرته الحكمة الإلهية، وهو الذي يشكل مراتب الناس في المدينة، والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها⁽²⁾.

إنّ رئيس المدينة الفاضلة أو الحاكم من وجهة نظر الفارابي لا يمكن أن يخرج عن كونه إما نبياً أو إماماً أو فيلسوفاً، وعندما يستعمل قوته المتخيلة في الاتصال بالعقل الفعّال يصبح نبياً يتبأ بما سوف يقع في المستقبل وما قد حدث، أما إذا اتصل بواسطة عقله النظري، فإنه يسمى حكيماً أو فيلسوفاً، فالحاكم الفيلسوف والنبى كلهم في مستوى واحد، والنظام الذي يتوفر بوجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها⁽³⁾.

* - الصفات الواجبة في رئيس المدينة الفاضلة:

من أهم الأسباب التي دفعت الفارابي إلى تأليف كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" كتصور جديد للدولة يرتكز على عنصر أساسي يتمثل في شخص الحاكم، هي ما كان يعيشه العالم من دمار وفوضى وخراب، حيث رأى أنّ علة المجتمع تكمن في الحاكم الذي يحكمه، فإذا كان هذا الأخير صالحاً صلح المجتمع وصلحت أمور الدولة التي يرأسها، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين لحكمه، وإذا فسد فسد أولاً الحكم وفسدت أمور الناس واضطرب حبل الأمن وعظم الجهل والاضطهاد⁽⁴⁾.

إنّ الرئاسة في نظر الفارابي إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية، ولا يكون معدّاً للرئاسة إلاّ إذا اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة وهي:

«1- أن يكون تام الأعضاء، قواها مواتيةً أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون، ومتى همّ عضو من أعضائه بعمل يكون له أتى عليه بسهولة؛

2- ثمّ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه؛

(1) - الفارابي، السياسة المدنية، قدم له وبوبه وشرحه علي بولمحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط1، 1996، ص 95.

(2) - المصدر نفسه، ص 85.

(3) - مطر حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص 41.

(4) - مهدي محمد حسن، المدينة الفاضلة وموقف الإسلام منها، مرجع سابق، ص 102.

- 3- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه؛
- 4- ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل؛
- 5- أن يكون حسنَ العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة؛
- 6- ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلم، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه.
- 7- ثم أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه؛ - ثم أن يكون محباً للصدق وأهله؛ مبغضاً للكذب وأهله.
- 8- ثم أن يكون كبير النفس؛ محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.
- 9- ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.
- 10- ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه؛ ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً.
- 11- ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.
- 12- ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس»⁽¹⁾.
- إلى جانب هذه الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الرئيس بالفطرة أو الطبع، يضيف الفارابي شروطاً أخرى ذكرها محمد عابد الجابري وهي:
- «- أن تكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال، فيقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة؛

(1) - الفارابي، نقلا عن: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص، ص 114، 115.

*- العقل الفعّال: هو عقل كوني ليس من مراتب العقول الإنسانية، يسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس، وهو آخر سلسلة العقول السماوية.

- أن تكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقوة لكل ما يعمله؛

- أن تكون له قدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة؛

- وإلى الأعمال التي تبلغها السعادة؛

- وأن تكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الجزئيات»⁽¹⁾.

ومن خلال هذه الشروط التي حددها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة، تبدو مسألة الرئيس محسومة لثلاث أطراف فقطوهم:

1- النبي لكونه موصول بالوحي مع الله.

2- الإمام لكونه موصول بالوحي بوسائط اكتسبها من معدنه التوراني.

2- الفيلسوف لكونه موصول بالله عن طريق العقل.

يبدو من خلال الشروط التي حددها الفارابي لرئيس المدينة أنه ركّز في نظريته السياسية على الرئيس أكثر من تركيزه على أهل المدينة (المواطنون)، فلم يُعن بهم مثلما فعل أفلاطون، ولعل تماهيه في فكرة الإمام جعلته يعطي لرئيس المدينة القسط الأوفر من البحث والنظر.

* - مضادات المدينة الفاضلة:

أما المدن غير الفاضلة، فهي تجمّعات جاهلة ضالة وضارة، وبعبارة أخرى هي المدن الفاسدة التي تظهر عندما تتعرض المدينة الفاضلة للهلاك، وهو نتيجة لوجود خلل في أفرادها سماهم الفارابي بالنوابت سنذكرهم ونعرف بهم لاحقاً، يقول الفارابي: «والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، وتضادها أيضا من أفراد الناس نوابت المدن»⁽²⁾.

1- **المدينة الجاهلة:** «وهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم، وإن أُرشدوا إليها، فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يُظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع بالذات، وأن يكون المرء مخلى وهواه، وأن يكون مكرما معظما، فتلك هي السعادة في نظر أبناء

(1) - الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص361.

(2) - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير خضر نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1985، ص، ص 90، 91.

هذه المدينة، والسعادة الفضلى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وألا يكون مخلصاً وهواه وألا يكون مكرماً»⁽¹⁾، أي أنهم يتوهمون أنّ سعادتهم لا تتحقق إلاً بالانغمار في الملذات الحسية وجمع المال والحفاظ على سلامة الأبدان، وهم بهذا بعيدون كل البعد عن مفهوم السعادة الحقيقية. وللمدينة الجاهلة أنماط كثيرة هي:

أ- **المدينة الضرورية:** و«اجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري، في قوام الأبدان وإحرازه. ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة مثل الفلاحة والرعاية والصيد، واللصوصية»؛ والمقصود باللصوصية الغزو على الأرجح؛ ويرأس المدينة الضرورية من هو أجودهم بديهة على الاحتيال، وأقدرهم على تدبير الضروري للمعاش.

ب **مدينة النذالة (البذالة):** «اجتماع أهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها»⁽²⁾. ويرأس هذه المدينة الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً⁽³⁾، أي الإنسان الأقدر على جلب المال. ويعلق الباحث العربي "علي بوملحم" شارح كتاب ((السياسة المدنية، ط1، 1996م)) على تسمية هذه المدينة بهذا الاسم بأنه غير موفق أو غير موافق لحالتها، لأن أهلها يعيشون كأهل المدن الضرورية ولا يختلفون عنهم إلاً بجمع المال وبطريق للكسب زائد على الفلاحة والصيد والرعاية والغزو والتجارة، والموقف نفسه نجده عنه عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية، حيث يرى بأن التسمية الصحيحة لهذه المدينة وهي البذالة وليس النذالة كما وردت في طبعتي كتاب "السياسة المدنية" وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. فالصواب أن تكون مدينة البذالة، أي مدينة التجار، ويُؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات⁽⁴⁾.

ج - **مدينة الخسة:** أو الاجتماع الخسيس وهو «الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس أو باللذة من المتخيل من اللعب والهزل أو هما جميعاً، وكذلك التمتع للذة من المأكول والمشروب والمنكوح،

(1) - الفارابي، نقلًا عن: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص116.

(2) - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص، ص 100، 101.

(3) - المصدر نفسه، ص 102.

(4) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 117.

واختيار الأذى من هذه طلبا للذة لا طلبا لما به قوام البدن[...] وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عن أهل الجاهلة لأنّ غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار».

د - مدينة الكرامة: واجتماع الكرامة هو «الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرموا بالقول والفعل، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخر أو بأن يكرم بعضهم بعضا»⁽¹⁾، ويشترك أهل مدينة الكرامة مع أهل مدينة الخسة بمواتاة أسباب اللذة واللعب، ويحاول الفارابي التخفيف من نقده لأهل مدينة الكرامة التي تنطبق على المجتمعات العربية تجنباً لسخط العرب عليه.

هـ - مدينة التغلب: أو اجتماع التغلب يعرفها الفارابي بقوله: «وأما مدينة التغلب واجتماع التغلب فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة. وإنما يكونون كذلك إذا عمهم جميعاً محبة الغلبة، ولكن تفاوتوا في محبتها بالأقل والأكثر»⁽²⁾. ويرأس هذه المدينة من كان أقواهم بجودة التدبير في أن يستعملهم وأن يغلبوا من سواهم.

ومن خلال تعريف الفارابي لهذه المدينة يبدو لنا أنّ مدينة التغلب أقرب إلى حياة البدو من حياة أهل الحضر. ولعلّ المقصود بها من كانت على شاكلة دولة بني أمية.

والمدينة الجماعية: «فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أنّ لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حرّيتهم»⁽³⁾.

ويمكن القول انطلاقاً من هذا التعريف أنّ وصف المدينة الجماعية ينطبق على ما يسمى عندنا اليوم بالنظام الديمقراطي القائم على الحرية والمساواة.

غير أنّ وجود مثل هذه المدينة في نظرنا لا يؤدي إلاً لانتشار الفساد والردائل الخلقية مع كثرة الطوائف، وتصبح الرئاسة غير خاضعة لضوابط ما دامت تقدس الحرية، ولكن من جهة أخرى فإنّ أحسن

(1)-الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 102.

(2)- المصدر نفسه، ص 107.

(3)-المصدر نفسه، ص 114.

ما فيها هو أنّ المواطنة للجميع، وليست حكراً على فئة دون أخرى، كما يمكن الإشارة بأنه في ظل هذه المدينة التي تقدر حرية التعبير يظهر المبدعين من الحكماء والشعراء.

المدينة الفاسقة: وهي التي «اعتقد أهلها المبادئ وتصوروها وتخليلوا السعادة وأرشدوا إلى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهوهم وإرادتهم نحو شيء ما من أغراض أهل الجاهلة...»⁽¹⁾. بمعنى أنّ أهل هذه المدينة يعرفون ما يعرف أهل المدينة الفاضلة ولكن أعمالهم تعكس سلوكيات أهل المدن الجاهلة، علم دون عمل.

المدينة الضالة: «وأما المدن الضالة فهي التي حوكت لهم أمور آخر غير هذه التي ذكرناها بأن نصبت لهم المبادئ التي حوكت لهم غير تلك التي ذكرناها، ونصبت لهم السعادة التي هي في الحقيقة سعادة وحوكت لهم سعادة أخرى غيرها، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تتال بشيء منها السعادة بالحقيقة»⁽²⁾. ومعنى هذا أنّ أهل المدينة الضالة كانوا يقرون بالسعادة بعد الحياة الدنيا، ولكنهم كفروا بذلك، واعتقدوا في الله عزّ وجل وفي الثواني وفي العقل الفعّال آراء فاسدة، ورئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه، فيستعمل أساليب لا أخلاقية على غرار الخداع والتمويه. وباختصار فإنّ أهل المدينة الضالة لا يتبعون العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعّال.

النوابت: (أو مجتمع الجريمة) «وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تتال بها السعادة، غير أنهم ليس بما يفعلونه من ذلك بل شيئاً آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك، فهؤلاء يسمون متقنين»⁽³⁾، فالنوابت هم صنف من الناس اكتسبوا الفضيلة، ولكن نتيجة وعيهم الزائف جنحوا إلى التمرد عن آراء أهل المدينة الفاضلة، وبالتالي فهم يضررون بالمجتمع أكثر مما ينفعون، سماهم الفارابي المبدلة، لأنهم يبدلون المعتقدات الفاضلة ويحرفونها؛ بل ولا يفهمونها على حقيقتها. يقول الفارابي «إنّ النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع»⁽⁴⁾. أي هم أشبه بتلك الأشواك التي تنبت بين الزروع،

(1) - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 119.

(2) - المصدر نفسه، ص 120.

(3) - المصدر نفسه، ص، ص 120، 121.

(4) - المصدر نفسه، ص 89.

لذا يجب استبعاد الأُنس منهم أو قتله كالحوانات المتوحشة، لأنهم هم سبب خراب المدينة الفاضلة وعلّة تحولها وتبدّلها.

ومن هذا التقسيم يتضح أنّ الفارابي يُمارس النقد السياسي من خلال الحديث عن أنواع المدن الموجودة في عصره، وأنّ هذا النقد يوضح التشرذم السياسي الذي بلغته الأمة الإسلامية في عهده، كما أنّ اللجوء إلى مدينة الوحي يعكس نيّة البحث عن مجتمع متماسك.

هذا وينبغي الإشارة إلى أنّ المدينة الفاضلة من منظور الفارابي لا تقوم على الفلسفة والنظر العقلي فحسب، بل وعلى العلوم أيضاً وخاصة علم الفقه وعلم الكلام.

وفي قراءة نقدية للمدينة الفاضلة عند الفارابي يعلق "محمد علي أبو ريان" قائلاً: «لا شك أنّ الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل أفلاطوني في الجمهورية» ويواصل موضحاً نقده في نقاط نحاول أن نلخصها فيما يلي:

- 1- «فكرة» (الرئيس)) حاكم المدينة والصفات التي خلعها عليه الفارابي هي بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف، وقد أشار الفارابي صراحة أن يكون الرئيس فيلسوفاً (...). ويبدو أنّ هذا الاتجاه يُخفي نوعاً من المجاملة أو القبول لصورة الرياسة في عصره، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالي أو الأمير للدولة الإسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامي»⁽¹⁾.
- 2- «والفكرة الأساسية الثانية في مدينة الفارابي هي علامة المدينة الفاضلة المتمثلة في شيوع التعاون. يقول "أبو ريان": «وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أنّ الفكرة الرئيسية فيها هي فكرة العدالة، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد في ظل الدولة، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها، ويشير أفلاطون إلى أنّ مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، فكما أنّ خلاص النفس مرهوناً بحفظ التناسب قواعد الثلاث وأقروا التعاون الوثيق بينها، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل في التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، فكأنّ الفارابي قد فهم فكرة الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد»⁽²⁾.

(1) - أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص، ص 267، 268.

(2) - المرجع نفسه، ص 268.

3- يبدو أنّ تقسيم الفارابي للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة يخضع لعوامل دينية في بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصوّر أنّ المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا في السياق الزمني لظهور الإسلام أي في عصر النبوة المحمدية، وعلى هذا فتكون أضدادها في خلال نفس العصر الإسلامي مدناً تعلم الحق ووصلتها الدعوة الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال. وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت. وربما قصد بالمدينة الفاسقة الإشارة إلى رأي المعتزلة القائلين بأنّ مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين، وهذا يعني أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم. والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوي المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند في الحقائق أو باطنية تزعم أنّ لأئمتها صفة التآله ومنهم اخوان الصفا والإسماعيلية وغلاة الشيعة؛

وتبقى النوابت: وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يُعدون خطراً على الاجتماع البشري. وقد ألزمت الشريعة بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق واللصوص والقتلة.. ومنهم الحشاشون من أتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية. وكذلك البدو الرحل من الأعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً⁽¹⁾.

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب عند الفارابي تُقابلان التيموقراطية عند أفلاطون، ومدينة الخسة والشقاوة والمدينة البدّالة تُقابلان الأوليجاركية، أما المدينة الجماعية فإنها تُقابل الديمقراطية، وأخيراً مدينة النذالة وهي تُقابل الطغيان⁽²⁾.

هذا الموقف نفسه أكدّه "الجابري" حين رأى بأن الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" استعاد جل آراء أفلاطون في الجمهورية، ولكن مع السكوت سكوتاً شبه تام عن مسألة العدالة التي كانت منطلق أفلاطون في كتابه ذلك... إن الفارابي لا يتحدث عن ((العدل)) إلا ضمن ((آراء المدن الجاهلة والضالة)) الذين يعتقدون أن حياة البشر مطبوعة على التغالب وسعي كل طائفة إلى قهر الأخرى، وأن العدل بالتالي هو ((ما عليه طبائع الموجودات))، أي سعي كل منها إلى قهر الباقي". يقول الفارابي «فاستبعاد القاهر

(1) - أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 269.

(2) - المرجع نفسه، ص، ص 269، 270.

للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو النفع للقاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هي العدل وهي الفضيلة»⁽¹⁾.

نتيجة: لم تكن عناية الفارابي بقيام الدولة المثالية إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وقامت الدويلات الدينية المختلفة وكثر الشقاق بين الفرق السياسية من معتزلة وشيعة وسنة وخوارج⁽²⁾، ومن جهة أخرى نلاحظ أنّ الفارابي يتفق إلى أبعد الحدود مع أفلاطون إذا ما قارنا بين كتاب "القوانين" لأفلاطون وكتاب "أراء أهل المدينة الفاضلة"، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية وهي تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون في كتابه "القوانين" كل مذاهب الإلحاد، وانتهى إلى أنّ النفس الكلية سابق على وجود المادة، وكذلك يبدأ كتاب "أراء أهل المدينة الفاضلة" بالبحث في الموجود الأول ريبان صفاته، وأنه لا شريك له ولا ضد له ونفى النقص عنه.

وأخيراً يمكن القول أنّ الفكر السياسي الإسلامي لم يستخدم مصطلح المواطنة والمواطن بنفس اللفظ والمعنى كما في الفكر الغربي، إلا في فترة متأخرة جداً، بل استخدم مصطلحات بديلة مثل مصطلح "الراعي" و"الرعية"، ولكن إذا اعتبرنا أنّ مسألة العيش مع الآخرين والانسجام والتوافق ومبدأ التعاون بين الأمم والشعوب من القضايا الأساسية والقيم الجوهرية في المواطنة، أمكننا القول أنّ الفارابي لم يكن في فكره السياسي بعيداً عن هذه المسائل، خاصة في قوله إنّ الإنسان "مدني بطبعه" - وهو نفس ما ذهب إليه أرسطو قديماً - ولكن بالرغم من تأثر الفارابي بفلاسفة اليونان وعلى الخصوص أفلاطون وأرسطو، إلا أنه تجاوزهم في تصوره والقول بفكرة الاجتماع الأول (الاجتماعات العظمى) لأنّ هذا النوع من الاجتماعات لم يذكره أحداً من قبله من فلاسفة اليونان.

(1) - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 78.

(2) - مطر حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 46.

الفصل الثالث

تجليات المواطنة في الفكر السياسي الحديث

مدخل

المبحث الأول: تجليات المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث

المطلب الأول: عصر النهضة وتطور المفهوم

المطلب الثاني: الأنوار وفلاسفة العقد الاجتماعي والمواطنة العالمية

المطلب الثالث: المواطنة العالمية في مشروع السلام الدائم عند كانط

المبحث الثاني: تجليات المواطنة في الفكر السياسي العربي الحديث

المطلب الأول: في الفكر الإصلاحى لرفاعة رافع الطهطاوى

المطلب الثاني: في خطاب الإصلاح السياسى عند خير الدين التونسي.

مدخل:

بعد تراجع مبدأ المواطنة في الفكر السياسي طوال ما اصطلح على تسميته في أوروبا بالعصور الوسطى، واندثار التجارب الديمقراطية المحددة في دائرتي الحضارتين الإغريقية والرومانية من جهة، وتوجه الحضارات السائدة آنذاك بما فيها الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة إلى إقامة حكم ملكي مطلق غير مقيّد من جهة أخرى، تمّ العمل على إعادة اكتشاف مبدأ المواطنة عند بروز بوادر النهضة الأوروبية نتيجة حركات الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية، حيث استفاد الفكر السياسي الحديث من الفكر السياسي الإغريقي والفكر الروماني، كما استفاد من مبادئ الإسلام ومن جهد العرب في نقل الفكر السياسي الإغريقي والمحافظة عليه، وقد قام الفكر السياسي والقانوني الجديد في دائرة الحضارة الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر بصياغة مبادئ واستنباط مؤسسات وتطوير آليات وتوظيف أدوات حكم جديدة أمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجياً تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مُغيرة السلطة من خلال حركات الإصلاح المصحوبة بالانتفاضات الشعبية ومن خلال الثورات المؤسسة للديمقراطية مثل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية.

ويمكننا رصد ثلاث تحولات كبرى مرت بها التغيرات السياسية التي أرست مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة وهي: أولاً: تكوين الدولة القومية؛ وثانياً: المشاركة السياسية وتداول السلطة سلمياً؛ وثالثاً: إرساء حكم القانون وإقامة دولة المؤسسات.

وبهذه التحولات التي تمت، تمّ إرساء مبدأ المواطنة في دائرة الحضارة الأوروبية؛ كما أدت تلك التحولات إلى انتقال مفهوم المواطنة من المفهوم التقليدي الذي استمد جذوره من الفكر السياسي الإغريقي والروماني إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذي استند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وطروحات حقوق الإنسان والمواطن والدعوة لأن يكون الشعب مصدر السلطات. هذا ما سنتعرف عليه بالتفصيل من خلال هذا الفصل الذي اخترنا له عنوان **تجليات المواطنة في الفكر السياسي الحديث** بشقيه الغربي والعربي من خلال نماذج بارزة في الفكر الفلسفي والسياسي، نماذج تميّزت بأصالة إنتاجها وتأثيرها في المشهد الفلسفي المحلي والعالمي، بل وقدمت مشاريع تتسم بالشمول والإبداع، حيث ركزنا في المبحث الأول الذي خصصناه لتحليل فكرة المواطنة في الفكر الغربي الحديث عند فلاسفة عصر النهضة،

فتناولنا في المطلب الأول منه مفهوم المواطنة في الفكر السياسي عند صاحب كتاب "الأمير" «ميكافلي»، ومن أجل الوقوف على المفهوم الجديد للمواطنة في الفكر السياسي الحديث ركزنا في المطلب الثاني على المحطة الفكرية الهامة، والتي ساهمت في بلورة فكرة المواطنة وتأسيس المجتمعات الغربية الحديثة؛ ألا وهي مرحلة عصر الأنوار، وتمّ التركيز في هذا المطلب على تحليل آراء أقطاب الفلسفة في هذه المرحلة على غرار فلاسفة العقد الاجتماعي والأنوار (توماس هوبز "جون لوك"، و"جان جاك روسو و"كانط"، باعتبارهم « من المفكرين الأوائل الذين تناولوا بنوع من الشمولية الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان، وبالحرية والمساواة والتسامح والسلطة ومصادر مشروعيتها.

كل هذا من أجل محاولة الإجابة على السؤال التالي: كيف ساهم فلاسفة العصر الحديث في بلورة وتطوير مفهوم المواطنة؟ وبعبارة أخرى: بأي معنى تحدّث فلاسفة العصر الحديث عن المواطنة؟ علماً أنّ السؤال الذي واجهته "حركة الأنوار الأوربية في مجال الفكر السياسي هو كيف انتقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية؟

المبحث الأول: تجليات المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث

المطلب الأول: عصر النهضة وتطور المفهوم

عرف الغرب في أواخر العصور الوسطى تغيرات جذرية في مختلف المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كان لها أثرها الكبير وراء دخول الإنسان الغربي في العصر الحديث، وكانت أهم هذه التغيرات النهضة الأوروبية والإصلاح الديني (Réformation)، وأن هاتين الحركتين كانتا متحدتين في الغرض (...). فقد اتجهت الثانية إلى الحرية الدينية، بينما اتجهت النهضة نحو الحرية الفكرية، وكلتاهما تعلمان من أجل الحرية الخلقية⁽¹⁾.

* - عصر النهضة (Renaissance):

النهضة مصطلح يشير إلى فترة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وهو تقريباً ما بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر. وقد كانت المدن الإيطالية التي استضافت النازحين من القسطنطينية بعد سقوطها (1453م) هي المراكز التي انطلقت منها تلك النهضة⁽²⁾، وهو مصطلح يستخدم في تاريخ الفلسفة للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا بصفة مبدئية في إيطاليا خلال فترة انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البرجوازي الحديث⁽³⁾.

إنّ معظم النظريات السياسية التي ظهرت خلال عصر النهضة قد عالجت السلطة والحكومة وواجباتهما، وموقفهما من الشعب والقضايا الوطنية، وبالتالي علاقة الحاكم بالمحكوم، وقد عبّر عن هذه النظريات كثير من المفكرين على غرار "دانتي أليجيري" (Danté Alighieri)*، في كتابه "العدالة الإلهية" و"رسالة في الفلسفة"، دعا من خلالها إلى قيام دولة عالمية تُحقق السلام العالمي مبنية على نسق الإمبراطورية المقدسة شريطة ألا يخضع الإمبراطور لنفوذ البابا، وأيضاً الفيلسوف السياسي الإيطالي مكيافيللي صاحب كتاب "الأمير" الذي تضمّن أغلب أفكاره السياسية، وأظهر إيمانه بأنّ السيف أصدق وسيلة لخلق الدولة القوية، وأكد على مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، وغيرها من المبادئ التي كانت في

(1) -دياب قايد، المواطنة والعولمة، مرجع سابق، ص 33.

(2) - أنظر: مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 556.

(3) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مرجع سابق، ص 33.

* - دانتي أليجيري (Danté Alighieri): فيلسوف وفنان وأديب وسياسي وفقه لغة وشاعر إيطاليا العظيم، عاش ما بين 1265-1331، من أهم مؤلفاته: الكوميديا الإلهية.

جوانب منها مساهمة للأخلاق وبعضها الآخر يتعارض معها تماماً.

إضافة إلى "دانتي" و"مكيافيلي" هناك فلاسفة آخرون وخاصة في المجال السياسي لأنّ عصر النهضة وخاصة في القرنين 16 و17 قد اتّسم باتساع ساحة الفكر السياسي والقانوني لمفكرين كبار مثل "جان بودان" (*Jan Bodin*) في فرنسا، و"هوغو غروتوس" في هولندا و"هوبز" و"لوك" في إنجلترا، فقد اهتم "بودان" بفكرة السيادة، في حين أعار "غروتوس" اهتمامه ل ((القانون الدولي)) لفكرة ((الدولة والقانون))، مؤكداً أنّ القانون الوضعي يخضع للقانون الطبيعي؛ أما "هوبز" فقد ذهب إلى تأكيد تلازم الحرية والضرورة وينبغي على الحاكم أن يسدّ حوائج الرعية⁽¹⁾. و أيضاً الانجليزي "توماس مور"، صاحب كتاب "يوتوبيا" ومعناه المدينة المثالية، أدرج ضمنه آراؤه في السياسة، لقد أكد "مور" على ضرورة إذابة الفروق بين الطبقات والحد من الملكية الخاصة، وكذا التسامح الديني وضرورة إبعاد الإنسان عن الحروب وأهوالها، وغيرها من المبادئ التي رأى بأنها مهمة للغاية لإقامة سلطة عادلة. ولقد تمحور الفكر السياسي الحديث حول ثلاث محاور أساسية هي: أولاً الحرية وثانياً السيادة وثالثاً العقد الاجتماعي. ومنه نتساءل: كيف كانت نظرة مفكرو عصر النهضة لمفهوم المواطنة بصفة عامة ونظرة مكيافيلي بصفة خاصة؟

2 — مفهوم المواطنة في عصر النهضة:

يُعتبر عصر النهضة الأوروبية في نظر بعض الباحثين العرب « الفترة الجينية لتبلور مفهوم المواطنة بمعناها الحديث، وذلك نتيجة لاهتمام حركة الإصلاح الديني وحركة التنوير بإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة واتخاذها تدريجياً مرتكزا لبناء الدولة الحديثة»⁽²⁾، ولعلّ ما يميز عصر النهضة الأوروبية هو ظهور النزعة الإنسانية وتراجع النظرة اللاهوتية في تفسير الكون، حيث أصبح الإنسان هو المركز والأساس الذي يقوم عليه العالم، وأصبح هذا الإنسان حراً بعدما كان خاضعاً لسلطة الكنيسة، وفي هذا السياق يقول "مونتاني": « جاءت النهضة الأدبية فأعلنت معها حرية الإنسان فيما يفكر، وانطلق العقل من القيود الفلسفية المدرسية إلى حيث الطبيعة ويتفكر في جوانبها، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة

(1) - شعبان عبد الحسين، الهوية والمواطنة البدائل المتبسة والحدائث المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص31.

* - توماس مور: مفكر ومصلح سياسي واجتماعي ولد بلندن (1478-1535م) اشتهر بكتابه "يوتوبيا" أي المدينة الفاضلة والمثالية. تخيل فيه مدينة العدل والسلام القائمة على العمل المنظم والإنتاج الزراعي والصناعي وتجنب الحروب.

(2) - ليلة محمد علي، المجتمع المدني: قضايا الوطن وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2007، ص 87.

نفسه وعظيم قدرته بين الكائنات في النشء، لذلك هو مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني يرفع الإنسان أعلى المراتب ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر»⁽¹⁾.

ومن أهم العوامل التي ساعدت على ظهور هذه الحركة هي «الحروب الصليبية وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوروبا بالشرق وإيقاظ أدب خاص بكل لغة، فقد ظهر في إيطاليا مثلا الأديب والمفكر "دانتي" يكتب بالإيطالية ويتخذها أداة لأدبه وأفكاره، ومنها اختراع الطباعة في نهاية القرن الخامس عشر، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار، ومنها الخطر الذي تقدم غربا مع بداية القرن الخامس عشر، مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب... ونمو الوعي القومي فيها»⁽²⁾.

وعليه فإن «الإنسان السياسي لعصر النهضة أعطى لنفسه صورة جديدة تمثلت في حضوره المميز داخل المدينة، وكذلك من خلال اكتسابه صفة المواطن العاقل الذي يفكر في وضعه ومؤسساته السياسية من أجل تحسين نشاطه»⁽³⁾.

إن الحديث عن "المواطنة" في عصر الحداثة والنهضة، هو حديث عن حادثة سياسية تأسست في ظل سلسلة أحداث كبرى متعددة المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية [...] فإن كل المؤرخين والمفكرين الذين اهتموا بتاريخ النهضة الغربية يجمعون على أن هذا التحول الذي وقع في أوروبا في نهاية العصور الوسطى جاء نتيجة لثلاثة ثورات شكلت قطيعة مع تلك العصور، الثورة الفكرية ثم الثورة الاقتصادية ثم الثورة السياسية، كما «لا يمكن إنكار أن فكرة المواطنة كانت خلاصة لنموذجين تاريخيين متعاقبين آثينا وروما، لكن حادثة الفكر السياسي في أوروبا كان لها الأثر البالغ في تأسيس المواطنة بمفهومها الجديد، يتأكد هذا عندما «نقف عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والنظام السياسي الدستوري، والمجتمع المدني، والديمقراطي، فلا مجتمع مدني دون مواطنة، ولا مواطنة دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية دون مواطنين بمعنى الكلمة يُمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم بعضهم مع بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى»⁽⁴⁾، إضافة إلى ذلك فإن الحداثة أنتجت قطيعة

(1) - نقلا عن: نجيب محمود زكي، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجد للتأليف، القاهرة، 1936، ص 46.

(2) - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص، ص 175، 176.

(3) - خالد محمد، تمثيلات المثقف للمواطنة في الجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، تلمسان، إشراف: أ. د بلخضر مزوار، 2015-2016، غير منشورة، ص 70.

(4) - الخشت محمد عثمان، تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، مجلة التسامح، العدد 20، 2007، ص 20.

مع التصورات والممارسات القديمة، حيث أسست لفهم جديد للشرعية، وهو ما أعطى تصوراً مغايراً للنظام السياسي "L'ordre politique" القائم على الحرية السياسية من خلال استقلالية الفرد، وبالتالي يمكن القول أنّ الشرعية انتقلت من يد الملك المصدر التقليدي للسلطة نحو الفرد والأمة، ومن دون شك هذا الانتقال كان مكلفاً أو بتعبير أدق حدث الانتقال بواسطة الثورة أو الثورات»⁽¹⁾.

وعليه فإنّ «الشرعية الجديدة أسست لمبدأ جديد قام على المساواة المدنية والقانونية والسياسية لأفراد زيادة على ذلك كان من النتائج الهامة لهذا التحول التفرقة بين الخاص والعام، وهو ما ميّز النظام الاجتماعي، فحرية الأفراد رغم اختلافهم هي من أسست لفضاء خاص، والمساواة بين المواطنين في الحقوق هي من طبعت الفضاء العام دون أن ننسى ما حملته الشرعية الجديدة هو الفصل بين الكنيسة والسلطة السياسية، وهذا ما أدى إلى إقصاء تلك السلطة الروحية للمؤسسة الدينية. هذا التحديد يعتبر وسيلة لتنظيم التسامح بين الديانات وهو ما يجنب الاقتتال بين الأفراد باسم العقائد، هذا ما فتح الباب أمام النموذج الحدائي الجديد للبحث عن رابط قوي يجمع بين الأفراد من خلال عزل الجانب الديني»⁽²⁾.

ولقد رصد علي خليفة الكواري التحولات الكبرى التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي الأوروبي خاصة، والتي ساهمت في إرساء مبادئ المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وهذه التحولات هي:

«أ- بروز الدولة القومية: تكونت الدولة القومية في دائرة الحضارة الغربية نتيجة صراع الملوك مع الكنيسة وسعيهم لنزع حق السيادة منه وإقرار استقلال الملوك الخارجي إزاء الباباوات والأباطرة، وقد بدأ ذلك الاستقلال يتحقق عندما خفت قبضة الكنيسة على الملوك نتيجة حركة الإصلاح الديني الذي أدى بدوره إلى انتشار الشيع الدينية، وإثارة الفتن عندما فرض كل ملك على رعيته المذهب الذي اختار الانتماء إليه»⁽³⁾، فبروز الدولة القومية جاء بعد انتهاء الحروب الدينية التي طغت على تلك العصور نتيجة لتنامي العمل القومي «ونزوع كل جماعة سياسية في أوربا إلى تكوين دولتها على أساس قومي تاريخي يسعى إلى قوة الأمة ونجاحها تعبيراً عن وعي السكان بوحدتهم إلى حد يجعلهم ينشدون تجسيدها والتعبير عنها في الدولة القومية»، وخير مثال على ذلك ألمانيا وإيطاليا.

(1) - خالد محمد، تمثيلات المثقف للمواطنة في الجزائر، مرجع سابق، ص 70.

(2) - Dominique Schnapper, *qu'est-ce que La Citoyenneté*, Edition Gallimard, paris, 2000, p 27.

(3) - الكواري علي خليفة وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 25.

ب - المشاركة السياسية: لعبت المشاركة السياسية «دوراً بارزاً في تكوين الدولة الحديثة، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب»⁽¹⁾. ويعني ذلك أنّ الساحة السياسية أصبحت مناسبة للشعب لتطبيق فكرة السيادة، وتبدأ المشاركة السياسية من حق المواطن في مراقبة القرارات السياسية التي تصدرها الحكومة إما بنقدها أو تقويمها، وتنتهي بحقه في المساهمة في صنع القرارات؛ كما أنّ المشاركة السياسية كحق ترتبط بدفع الضرائب كواجب، حيث «يشير التاريخ الاقتصادي لأوروبا ومستعمراتها إلى العلاقة بين الحاجة إلى جني الضرائب من السكان من جهة، وفكرة المشاركة السياسية من جهة أخرى»⁽²⁾. ولهذا السبب بدأت المشاركة السياسية في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً وتأخرت في دول أوروبا الجنوبية مثل إسبانيا والبرتغال بسبب حاجة ملوك دول الشمال الأوروبي إلى الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب وتشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن.

ج - حكم القانون: لقد بدأ حكم القانون في دائرة الحضارة الأوروبية ينتشر ويتسع نطاقه في العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية في أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة وأصبحت صحائف الصكوك هي التي تُنظم علاقات الرجال، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على الأقل بقدر ما ينظمها السيف⁽³⁾.

لقد قدّم مفكرو عصر النهضة والأنوار فهماً وتصوراً جديداً شكّل ثورة جذرية على النظام القديم ذو الطابع الإقطاعي، حيث نظّروا لنظام جديد عرف فيما بعد "بالنظام الديمقراطي" والذي يُعد أساس المواطنة.

* - مفهوم المواطنة في الفكر السياسي لنيقولا مكيافيللي* (Nicolas Machiavel)

يعد "مكيافيللي" من أبرز أعلام عصر النهضة الذين ساهموا في تنوير المجتمعات الأوروبية، إذ تُعد أفكاره بداية الفكر الغربي الحديث في السياسة، حيث أحدث فكره تأثيراً بالغاً في العديد من مفكري

(1) - الكواري علي خليفة وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 26.

(2) - المرجع نفسه، ص 27.

(3) - Encyclopaedia Britannica, Inc., The New Encyclopaedia Britannica, vol. 20, p144.

نقلاً عن: الكواري علي خليفة، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 28.

* - نيقولا مكيافيللي (1469-1527): فيلسوف وسياسي إيطالي، أحد أبرز المؤسسين لعلم السياسة الحديث، من أشهر مؤلفاته: "الأمير"، الذي جمع فيه أهم التعليمات التي يستفيد منها الحكام والأمراء.

النهضة اللّاحقين خاصة من خلال الأفكار التي تضمّنها كتابه "الأمير"؛ وهو الكتاب الذي بات الأكثر شيوعاً بين مؤلفاته. كتبه عام 1513 عندما كان يعيش في المنفى في الريف التوسكاني، بعد نفيه من خدمة دولة البندقية على أساس اتهامه بالاشترك في مؤامرة جمهورية، وقد وضع هذا الكتاب بصيغة رسالة موجهة إلى الأمير المديشي الحاكم، ولم ينشر الكتاب إلا بعد وفاته بأربعة عشر عاماً سيصبح مرجعاً سياسياً مهماً للكثير من قادة العالم عقب الثورة الصناعية. «والمفارقة الكبيرة أنّ هذا الكتاب من بين كل مؤلفاته، يقدم أقل قدر ممكن من التعبير عن حقيقة أفكاره»⁽¹⁾؛ إذا ما قورن بغيرها.

ولقد حاز "مكيافيلي" على شهرة لا نظير لها نتيجة أفكاره السياسية الجريئة التي كانت تدور حول الحرب والإدارة وأصول الحكم، والقانون، والأخلاق، والدين، والعلاقات الدولية وغيرها من الأفكار التي أحدثت ثورة على المستوى السياسي والاجتماعي في العالم آنذاك، وهي أفكار تتضمن دعوة صريحة للخروج عن العقائدية التي كانت سائدة في ذلك الوقت (سيطرة الكنيسة).

* - الأوضاع السياسية في عصر مكيافيلي:

عاش "مكيافيلي" في عصر انطلقت فيه أفكار ثورة فكرية جامحة شملت جميع المجالات العلمية، وتمثلت في عصر النهضة والإصلاح الديني التي كان "مارتن لوتر" *Martin Luther** من روادها الأوائل، وعلى الرغم من معاصرة مكيافيلي لأشهر رواد الفكر العالمي على غرار "لوثر" و"غاليلي" و"نيوتن" وغيرهم من العلماء والمصلحين الذين أفنوا أعمارهم وضحوا بحياتهم من أجل خدمة البشرية، إلا أنّ أفكاره كانت منافية لعصره وللفطرة الإنسانية السليمة، الأمر الذي أدى إلى استنكارها ومحاربتها، بل وتحريم قراءتها وإدراجها ضمن الكتب المنوعة.

إضافة إلى العوامل التي ساعدت على ظهور حركة النهضة التي أشرنا إليها سابقاً، إلا أنّ هناك عوامل أخرى مرتبطة بإيطاليا ذاتها نذكر منها: نمو الوعي القومي في إيطاليا وتأسيس الجمهوريات في بعض مدنها؛ وكون إيطاليا في الماضي مركزاً للإمبراطورية الرومانية بما لها من أمجاد وأفكار، وقد ترتب على هذه الحركة نتائج عديدة نذكر منها:

(1) - كرانستون موريس، أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 40.

(*) - مارتن لوتر *Martin Luther* : (1483-1546) مصلح ديني مسيحي وبروفيسور في اللاهوت.

- الهجوم على الدين والأخلاق وفصلها عن مجال السياسة والفكر الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي، ويظهر هذا بوجه خاص عند مكيافيللي وجان بودان؛

- ساعدت على نمو الآداب القومية في إيطاليا وأوربا، وقدمت أمثلة رفيعة عن الذوق الأدبي، تسمو على تلك الخيالات التي سادت العصور الوسطى؛

- ساعدت على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار في سائر المجالات؛

- وتميَّز هذا العصر بظهور حركة الإصلاح الديني على يد "مارتن لوثر" *Martin Luther* وميلانشثون *Melanchthon* وأوليرنج زونجلي *Zwingli* وجون كالفن *Jhon Calvin**، وما نجم عن هذه الحركة من ظهور البروتستانتية كطائفة منشقة عن طائفة الكاثوليك الرومان.

- زودت الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة وللعالم، ووجهت الناس إلى أنّ هذه الحياة يمكن أن نحياها في ذاتها، وأنّ على الإنسان ألاّ يحتقر مباحج الحياة ويضحى بها في سبيل سعادة لا نعلم عنها شيئاً في عالم آخر⁽¹⁾.

لقد كانت إيطاليا التي هي موطن "مكيافيللي" تعاني من ويلات الحروب على المستويين الداخلي والخارجي، وفي ظل هذه الأجواء السياسية الفاسدة وحالة الحرب الدائمة سواء بين إيطاليا والدول المجاورة كفرنسا وإسبانيا وسويسرا، أو حالة التنافر بين المقاطعات الإيطالية (فلورنسا، والبندقية، ونابولي، وميلانو، والدولة البابوية) نشأ الفيلسوف والسياسي "مكيافيللي". وعاصر هذا الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا، وتمزق قلبه لحالة التفكك والانقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين⁽²⁾.

ولقد كان "مكيافيللي" شغوفاً بقراءة تاريخ إيطاليا القديم منذ نعومة أظفاره، وخاصة كتب "شيشرون" المتعلقة بالرومان، ورغم كل هذه الأزمات التي تعاني منها إيطاليا من سيطرة الكنيسة عليها وحروب دائمة، غير أنّ مكيافيللي لم يفقد الأمل أو يستسلم⁽³⁾، بل فعل كل ما في وسعه من أجل أن يعيد لبلده

*- جون كالفن: *Jean Calvin* (1509-1564) عالم لاهوت وقس ومصلح فرنسي في جنيف.

(1)- عبد المعطي محمد علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 176.

(2)- المرجع نفسه، ص 177.

(3)- مكيافيللي نيقولا، الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ت)، ص، ص 15، 16.

مجده الأول (الإمبراطورية الرومانية)، خاصة وأنه تقلد مناصب سياسية مهمة في دولة فلورنسا... وكرس حياته في خدمة بلده، حيث سعى إلى تحرير فلورنسا وتوحيد إيطاليا، وذلك بتبنيه النظام الجمهوري ودعوته إليه، غير أنه لم ينجح في ذلك، لأن عائلة "دي ميديشي" عادت إلى الحكم وسيطرت على العرش، وقامت بخلع "مكيافيللي" من منصبه وسجنه وإبعاده تماماً من المشاركة في الحياة السياسية. ومن هنا يتبين لنا أن "مكيافيللي" عاش حياة صعبة وهو ما انعكس على أفكاره التي كانت جافة ولا إنسانية حتى سماها البعض بالأفكار الشيطانية، «فالتناقض بين حياته وما اتسمت به أفكاره واضح لا خفاء به، ولكن معرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه والتجارب التي مرّ بها تكشف لنا أسباب تكون أفكاره»⁽¹⁾.

* - فكره السياسي:

لم تنشأ أفكار مكيافيللي العدم، وإنما كانت نتيجة استقراءه للواقع ومعايشته للجو السياسي السائد في فلورنسا من فساد الأمراء وفشلهم في إدارة حكومتهم، إضافة إلى ذلك فإن الظروف التي عاشتها إيطاليا والمتمثلة في الانقسامات الداخلية وتقاتل الأمراء وانتشار الفتن والتمرد والإجرام، وكانت أوروبا قد بدأت تخرج من عصور الظلام، كل ذلك دفع مكيافيللي "Machiavelli" إلى محاولة فهم الوضع والتساؤل: لماذا سقطت إيطاليا في هذا الوضع؟ وما السبيل للخروج منه؟

وإذا عدنا إلى كتابه الشهير "الأمير" (Le Prince) نجده يُشخص الوضع ويُقدم الاقتراحات والمفاهيم، حيث يرى أن المشكل يعود إلى أمور ثلاث: أولاً: شخص الأمير، وثانياً المؤسسات وخاصة الجيش، وثالثاً الشعب. وانطلاقاً من هذا التحديد جاء فكره تمهيداً للفلسفة السياسية.

ولقد حدّد مكيافيللي في كتابه السالف الذكر أهم أسباب تفكك إيطاليا وظهور الدويلات ولخصّها فيما يلي:

- توسع الإمبراطورية الإيطالية وعجزها عن إدارة كل أطرافها؛

- سيطرة الأسر الحاكمة على العرش واستعانتهم بالدول الأجنبية من أجل قلب النظام مثل ما حدث في فلورنسا.

(1) - مكيافيللي نيقولا، فن الحرب، تر: صالح زغلول صابر، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2015، ص 08.

- فساد حكامها ولعهم بحب الترف والمال، وعدم تكليف أنفسهم عناء تحمل مشاق فن الحرب والتخطيط لها، ولذلك يدعو الأمير «بأن لا تكون له غاية أو فكرة سوى الحرب ونظامها وطرق تنظيمها، فهذا هو الفن الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة، ومن ناحية أخرى يمكننا أن نرى أنّ الأمراء يفقدون ولاياتهم عندما يفكرون في مظاهر الترف أكثر من تفكيرهم في الأسلحة»⁽¹⁾.

- سيطرة الفاتيكان التي كانت المستفيد الأول من تجزئة إيطاليا إلى دويلات.

- الفتوحات الإسلامية التي تمثلت في سيطرة الأتراك العثمانيين على القسطنطينية عام 1453م وإنهاء إمبراطورية روما.

- اعتماد إيطاليا في حروبها على جيوش من غير أبنائها الذين لا يُدينون بالولاء لأحد، وهدفهم الوحيد هو جمع المال، وعن ذلك يقول مكيافيللي: «كل من يُقيم دولته على أسلحة قوات مأجورة لن يستطيع التأكد من قوة وثبات ولايته، لأنها قوات مفككة ولها مطامعها الخاصة»⁽²⁾. ومعنى ذلك أنّ الدولة التي لا تعتمد على أبنائها للدفاع عن سيادتها فلن يكون مصيرها إلاّ الزوال.

- مُعاناة إيطاليا من وطأة الحكم الإقطاعي (ملاك الأراضي الكبار)، ومكيافيللي يكره وجود طبقة نبيلة تتحكم في الأرض، لأنها في نظره تؤدي إلى الطبقيّة، وهذه الأخيرة تؤدي إلى إضعاف الدولة⁽³⁾.

سيطرة الكنيسة على إيطاليا، ذلك أنّ «الكنيسة هي التي جزأت إيطاليا ومازالت تحافظ على تجزئتها»⁽⁴⁾، فالكنيسة بدل أن تعمل على توحيد إيطاليا وتعزيز قوتها راحت توظف قوتها ونفوذها على تمزيقها وتشثيتها.

* - الدولة الأمة الموحدة والقوية:

لقد كانت نظرة مكيافيللي إلى أفراد الشعب نظرة طبيعية واقعية، حيث يقول واصفاً إياهم «فالواحد رحيم والآخر طماع، الواحد مطبوع بالقسوة والآخر حلِيم، الواحد غير مخلص والآخر وفيّ الكلمة، الواحد مخنث والآخر مخيف، الواحد مبتهج والآخر مغرور، الواحد فاجر والآخر ورع، الواحد صريح والآخر

(1) - مكيافيللي نيقولا، الأمير، مصدر سابق، ص 77.

(2) - المصدر نفسه، ص 66.

(3) - مكيافيللي نيقولا، مطارحات، تر: خيرى حماد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص 146.

(4) - المصدر نفسه، ص 268.

ماكر، الواحد صعب الطباع والآخر سهل؛ الواحد خطير والآخر لين»⁽¹⁾؛ ولهذا نظر للسياسة نظرة لأخلاقية مبرراً موقفه بطبيعة البشر الشريرة التي يجب أن تُكبح جماحها، ولذلك قام بتسخير كل الوسائل في يد الحاكم دون النظر إلى كونها أخلاقية أو لا أخلاقية، بل ولقد نصح مكيافيللي الأمير على أن يكتسب من المعارف ويتمثل كل الصفات التي تساعده على سياسة الناس، لأنّ المحكومين (الشعب) قوة ينبغي على الأمير تطويعها لفائدته باعتباره كل الدولة. يقول مكيافيللي: «على الأمير أن يتقن فن الجيش والحرب، ويتقن الإدارة فيكون أعلى من الكل الاجتماعي»⁽²⁾؛ على الأمير أن يكون غير منحاز لأيّ طرف فيها. وليس على الأمير أن يخاف المؤاخذة، حينما يتعلق الأمر باحتواء رعاياه في الوحدة، وحينما يقدّم عدداً من أمثلة الصرامة، كي لا يفتح الباب أمام التمردات التي تولد الجرائم والنهب، لأنّ هذه التمردات تدمر المجتمع كله، في حين أنّ الصرامة المقننة للأمير لا تقع إلاّ على الجزء، فعليه أن يتصرف فيما وراء الأخلاق⁽³⁾. والهدف عند مكيافيللي هو الحفاظ على قوة الدولة واستمرارها، وذلك من أجل تحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعيين.

* - منهجه في السياسة:

خلاقاً للفلاسفة والمفكرين السياسيين السابقين أمثال أفلاطون والفارابي وأوغسطين، اعتمد مكيافيللي على منهج واقعي يدعوا من خلاله المحللين السياسيين ورجال الدولة أن ينظروا إلى العالم كما هو، لا كما ينبغي أن يكون، بمعنى آخر عليهم أن يأخذوا في الحسبان أبعاد الواقع كما هو بغض النظر عن الدوافع والأخلاق أو المثل اليوتوبية؛ يؤكد ذلك "أرنستو لاندي" في دراسة له أنّ مكيافيللي «كان دون ريب ((واقعيًا))، شدّد دوماً على ما اعتبره حقائق عن الطبيعة الإنسانية والمجتمعات السياسيّة، مهما ابتعدت هذه الحقائق عن التملّق. وأنّ ميوله الجمهورية لم تكن محاكاة لذلك المجتمع السياسي الماركنتيلي الذي كان يراه في البندقية، بل على نقيض ذلك كانت ميوله تتبع من رغبة في إحياء نمط جمهوري استهواه عند قراءته كتب التاريخ لا سيما تاريخ روما القديم...[وقد قام اعتقاده على أنّ قواعد السلوك

(1)- MACHIAVEL Nicolas : «Le Prince et autres textes» Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi: p 62. <http://www.uqac. Uquebec. Ca/zone 30/Classiques- des- sciences- sociales/index.html>.

(2) -Ibid. p 85.

(3) -Ibid. p 66.

الإنساني يمكن استنباطها من الاختبار، مؤملاً استخدام هذه العبر لأغراض نبيلة مثل خلق جمهورية في إيطاليا المعاصرة تحاكي روما القديمة في مجدها»⁽¹⁾.

لقد كانت أفكار "مكيافيللي" السياسية وليدة التجربة التي عاشها واستوحاها من ملاحظات الحكام الذين عاصروهم وتواصل معهم كونه كان سفيرا، فكان هدفه الرئيس هو الوصول إلى الحقيقة وليس تخيلها، يقول: «لكني لا أود إلا الوصول إلى الحقيقة وليس تخيلها (...).»، فقد تخيل الكثيرون جمهوريات لم تراها عين إنسان أو تخطر على ذهن آخرين غيرهم وليس لها وجود في الحياة التي نعيشها، وشتان بين حياتنا كما نعيشها وبين ما ينبغي أن تكون»⁽²⁾. وفي مضمون هذا القول إشارة واضحة إلى المفكرين السياسيين السابقين أنهم كانوا مجرد منظرين انطلقوا من الخيال وابتعدوا بذلك عن واقعهم، أما "مكيافيللي" وبحكم نشأته في بيئة سياسية وتواصله مع مختلف أجهزة السرية ومناصبها الحساسة، بالإضافة إلى توليه الحكم لمدة ثلاثة عشر عاماً (أمين سر القنصلية في مدينته وسكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا) كل ذلك اقتضى أن تكون نظريته السياسية عملية واقعية تبحث فيما هو كائن (موجود).

ومن هنا نستخلص أنّ المنهج الذي اعتمده "مكيافيللي" في فكره السياسي هو المنهج الاستقرائي القائم على ملاحظة الواقع، بالإضافة إلى ذلك قام باستطاق التاريخ؛ ويظهر ذلك جلياً في كتاباته، حيث نجده يستشهد بأمانة لأحداث وقعت في الماضي، وذلك لأنّ ما يحدث في الحاضر هو تكرار لما حدث في الماضي وسيكرر في المستقبل مادامت الطبيعة البشرية واحدة دائماً في كل زمان ومكان؛ ومن هنا استنتج مكيافيللي قوانين شبه ثابتة لخصها في كتابه "الأمير" وقدمها في شكل نصائح لملك فلورنسا "لورنزو" جاء في مطلع الكتاب: «ولكني أود أن أهدي سموكم الكريم شيئاً متواضعاً يدل على إخلاصي لكم؛ ولم أجد فيما أملك ما هو أعلى من معرفتي بأعمال ومُنجزات عظماء الرجال، وهي معرفة اكتسبتها من خلال تجربة طويلة مررت بها. وقد صاحبها العديد من الحديث إضافة إلى ما درسته حول ما حدث في الماضي»⁽³⁾.

(1) - سعد فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعريب: خيري حماد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، دار الجبل، بيروت، القاهرة، تونس، ط24، 2002، ص 247.

(2) - مكيافيللي نيقولا، الأمير، مصدر سابق، ص 80.

(3) - المصدر نفسه، ص 19.

* - السياسة والأخلاق عند مكيافيللي

إذا كانت السياسة من الناحية المبدئية قد وجدت لتحقيق غايات أخلاقية، وكان الواقع يثبت أن السياسة في المجتمع الدولي الراهن تقوم على مبدأ القوة والمصلحة، فإنّ التساؤل المطروح: على أي أساس يجب أن تمارس السياسة في نظر مكيافيللي؟ هل على أساس القوة والمصلحة أم على أساس مبدأي الحق والعدل؟ ويمكن ترجمة السؤال بصيغة أخرى: هل يمكن مراعاة الاعتبارات الأخلاقية في مجال الممارسة السياسية أم يجب استبعادها في نظر مكيافيللي؟

يتفق الفلاسفة من دعاة القوة ومن بينهم مكيافيللي، أنّ قيام أي دولة يفترض مبدئياً وجود حاكم قوي بحيث يستطيع أن يخضع المحكومين لإرادته فيدينون له بالولاء اللامشروط مقابل حماية وحدتهم ووجودهم داخل الدولة الواحدة؛ فالحفاظ على وحدة الدول يُخول للحاكم استخدام كل الأساليب الشرعية وغير الشرعية التي تمكنه من بلوغ الهدف، وإذا كان "توماس هوبس" قد دعا إلى هذه النظرية تأييداً للعرش البريطاني كما سنرى لاحقاً في الفصل الثالث، فإنّ "مكيافيللي" يعد من أبرز المفكرين السياسيين الذين ناصروا الحكم الاستبدادي، حيث لا يزال كتابه "الأمير" شاهداً على فصله بين منطق الحكم السياسي وبين الاعتبارات الأخلاقية، وذلك تحت مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»، وهو مبدأ يرى ضرورة الأخذ بمنطق القوة في سبيل الحفاظ على الحكم وفرض سيطرة الدولة. ولعلّ هذا المبدأ لا يزال يسود أغلب أنظمة الحكم بالرغم من الإعلاء الصوري لمبادئ وحقوق الإنسان، بل يمكن القول إنه المبدأ الوحيد الذي يوجه السياسة الدولية باعتبارها سياسة مكيافيلية، تكيل بأكثر من مكيافيللي في تعاملاتها داخل المجتمع الدولي، خاصة لما تتعارض مصالح الدول الكبرى مع طموحات الدول الضعيفة أو النامية.

ولما كانت الغاية من السياسة عند مكيافيللي هي المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازدهارها وتقدمها، فقد اهتم في كتاباته بالوسائل التي تحقق قوة الغاية وتمكن من توسيع سلطانها في الخارج. والوسائل التي قصدها مكيافيللي لم تكن تقوم على المقاييس المسلم بها لاسيما المقاييس الأخلاقية، ذلك أنّ المهم والأولى هو تحقيق الغاية المنشودة ولا عبء في الوسيلة الموصلة إليها، ومن هنا تبرير مدح مكيافيللي للحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولهم دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجئوا إليها لتأمين ذلك ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والوسائل والمسلمات الأخلاقية⁽¹⁾؛ والواقع

(1) - سعد فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، مرجع سابق، ص 247.

أنّ الدعوة إلى استخدام القوة في الممارسة السياسية ليست حصيلة ظروف سياسية طارئة فقط، بل هي في العمق وليدة نظرة فلسفية كثيراً ما رُوِّج لها فلاسفة عبر التاريخ بسبب احتدام الصراعات على السلطة داخل الدولة الواحدة من جهة، والتسليم بمنطق الحرب كمخرج وحيد لإقرار الأمن والسلم في العالم، وهذه نظرة قامت لديهم على مسلمة فلسفية ضمنية وهي: أنّ هناك نزعة عدائية متأصلة في الطبيعة البشرية لا يمكن التغلب عليها إلاّ بقوة مماثلة، فالإنسان - كما يقول "هوبز" - "ذئب لأخيه الإنسان".

وعليه فإنّ الدولة في نظر مكيافيللي تقوم على مبدئين:

الأول: القوة: وينص هذا المبدأ على ضرورة امتلاك الدولة لقوة كافية أو أسلحة جيدة، ويقصد به مكيافيللي "ضرورة وجود ميليشيا جيدة من المواطنين.

الثاني: الحيلة: إنّ الحيلة مع العدو وفي إدارة الحرب ضرورية، وضرورتها لا تقتصر على حالة الحرب، بل تتجاوزها إلى حالة السلم كما في عقد المعاهدات وتطبيقها.

ولكن الدعوة إلى فصل السياسة عن الأخلاق من شأنه أن يدفع بالمجتمع الإنساني إلى التناحر والحروب والصراعات، وهذا ما يتنافى مع الغاية التي من أجلها أبداع الإنسان السياسة، كما أنّ الزعم بأنّ طبيعة الإنسان عدائية هو زعم لا يقوم على دليل، بل مجرد رأي تمليه في أغلب الأحيان نوعية الانتماء السياسي أو العرقي أو تحت تأثير أعراض نفسية أو ذهنية يمر بها بعض الأفراد من القادة المفكرين والسياسيين.

إنّ التجربة التي اكتسبها مكيافيللي من ممارسته للحكم سمحت له بمعرفة الطريقة الناجحة التي يجب أن يتبعها الحاكم سواء في تعامله مع رعيته، أو في تعامله مع الدول الأخرى، ولذلك فهناك معالم خاصة بالسياسة الداخلية وأخرى خاصة بالسياسة الخارجية.

لقد حدّد مكيافيللي للحاكم أو الأمير جملة من النصائح في كتابه "الأمير" قصد الالتزام بها في تعامله مع شعبه وهي التي تضمن له تحقيق الاستقرار وقوة الدولة، وبدونها تضعف الدولة وتعم الفوضى حتماً. وهي كما يلي:

- ألاّ يعبأ بالفضائل، بل يجب أن يلجأ إلى الرذائل إذا اقتضى الأمر (تحقيق المصلحة)، وذلك وفق مبدأ الغاية تبرر الوسيلة؛

- ألا يكون كريماً، لأنّ الكرم يؤدي إلى الفقر، وإن صار فقيراً فإنه سيخسر هيئته، حيث يقول: «ولا توجد صفة تحطم نفسها بنفسها مثل صفة الكرم، لأنه كلما زاد كرم المرء فإنه يفقد القدرة على المزيد منه فيحول إلى فقير حقير أو جشع مكروه»⁽¹⁾. وهنا يحذر مكيافيللي الأمير من الإفلاس الذي قد يكون سببه الإفراط في العطاء؛

- ألا يكون الأمير طيب القلب، لأنّ ذلك يثير روح الثورة عليه، بل عليه أن يكون قاسياً كي يستقيم النظام وتمنع الفوضى وتتحقق الوحدة، ويستدل مكيافيللي هنا ب «قيصر بروجيا الذ كان يوصف بالشدّة، وشدته هي سبب جلب النظام إلى روما وتوحيدها واستتباب الأمن فيها»⁽²⁾. فالتحكم في الشعب وضمان ولائه متوقف على ما يتصف به الحاكم من شدة وقسوة، وفي هذا السياق يدعم "مكيافيللي" موقفه باستحضار مثال من التاريخ والمُتمثل في شخصية "حنبل" الزعيم القرطاجي المعروف بشدته وقسوته في التعامل مع جنوده والقدرة على تنظيمهم، وهو ما مكنه من هزم القائد الإسباني "سكيو" الذي عرف برقته في التعامل مع جنوده؛

- عدم الوفاء بالوعود والمواثيق خاصة إذا كان ذلك مرهون بمدى ضمان سلامة دولته، يقول: «على الأمير ألا يحفظ عهداً يكون الوفاء به ضد مصلحته»⁽³⁾؛ فالمصلحة كما رأينا هي التي توجه السياسة في نظر "مكيافيللي" وليست المبادئ والقيم الأخلاقية، لأنّ هذه الأخيرة تتميز بالثبات والموضوعية والشمولية، في حين أنّ المصلحة تتميز بالتغير والنسبية، وعليه فإنّ معاملة الأمير لرعية تتغير حسب الظروف إذ يمكن أن يعد ولا يفي، ويقول ولا يصدق.

- «أن يجعل نفسه مهاباً بطريقة تجعله إن لم يحصل على الحب فإنه يتجنب الكراهية على أي حال»⁽⁴⁾؛ فالمحبة والهيبة من الخصال التي يجب أن يتحلى بهما الأمير، وإذا خُيرَ بينهما فعليه أن يختار المهابة؛

(1) - مكيافيللي نيقولا، الأمير، مصدر سابق، ص 84.

(2) - المصدر نفسه، ص 85.

(3) - المصدر نفسه، ص 90.

(4) - المصدر نفسه، ص 87.

- ضرورة القضاء على الأسر التي كانت تمارس الحكم سابقاً، وذلك نقادياً لأي فتنة، حيث يقول: «يجب القضاء على الأسر الحاكمة سابقاً قضاءً مبرماً»⁽¹⁾. لأنّ أزمات النظام السابق يمكن أن تعود مجدداً للحكم وبطرق ملتوية، أو يمكن أن تعمل في الخفاء على زعزعة استقرار الدولة وذلك بإحداث الفتن كما يحدث حالياً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛

- الامتناع عن نهب ثروات الشعب، حيث يقول: «يجب امتناعه عن الاستيلاء على أملاك غيره، لأنّ الإنسان قد ينسى موت أبيه بسهولة عن نسيانه لضياح ميراثه»⁽²⁾. ونحن كمواطنين جزائريين لا يمكن لنا أن ننسى ما فعلته العصابة بأملاك هذا الشعب، ولذلك لم تعد الثقة موجودة بين الحاكم والمحكوم.

كما رسم مكيافيللي للحكام معالم السياسة الخارجية، فهي في نظر "مكيافيللي" تتأسس على أمرين يجب على الأمير أن يأخذهما بعين الاعتبار وهما: «أن يخشى شئيين، الأول داخلي وله علاقة بالرعايا والثاني خارجي وله علاقة بالقوة الأجنبية، يستطيع الأمير أن يحمي نفسه من الأمر الثاني بالأسلحة الجيدة والأصدقاء المخلصين، وهؤلاء الأصدقاء يتوفرون بسهولة ما دام يملك الأسلحة»⁽³⁾. ومعنى ذلك أنّ السياسة الخارجية من في نظره مكيافيللي مرهونة بالعدد والعتاد وخبرة الجيش وجودة السلاح، لأنّ قوة الدولة تقاس بترسانتها العسكرية، فالأمير الناجح هو الذي يملك جيش قوي وأسلحة متطورة، وبهذه الشروط يستطيع تجنب الغزوات وكسب صداقات الدول القوية، فالدولة التي لها أعداء هي دولة مهددة بالزوال، وفي هذا السياق يقول: «على الأمير أن يُحافظ على صداقاته مع الملوك والأمراء بطريقة تسعدهم إذا فعلوا ما يفيد، وتخيفهم منه إذا ناله منهم مضرة»⁽⁴⁾.

إلى جانب كل ذلك ينصح "مكيافيللي" الأمير بأن يجمع بين القوة والخداع، وإذا «كان الأمير مضطراً إلى أن يعلم جيداً كيف يتصرف كالحيوان فهو يقلد الثعلب والأسد، لكن الأسد لا يستطيع أن يحمي نفسه من الفخاخ، والثعلب غير قادر على مواجهة الذئب، على المرء إذن أن يكون ثعلباً ليواجه الفخاخ، ويكون أسداً ليخيف الذئب»⁽⁵⁾.

(1) - مكيافيللي نيقولا، الأمير، مصدر سابق، ص 65.

(2) - المصدر نفسه، ص 40.

(3) - المصدر نفسه، ص 47.

(4) - المصدر نفسه، ص 49.

(5) - المصدر نفسه، ص، ص 89، 90.

ولكن إذا كان مكيا فيلي يحن استخدام الحاكم للوسائل المنافية للأخلاق لتحقيق أغراضه في الحكم، لكنه من جهة ثانية أكد أنّ الدولة القوية لا يمكن أن تحافظ على كيانها إلا على أساس أخلاقي. وربط "مكيا فيلي" أخلاقية المواطن بأخلاقية الدولة فأكد وجوب تمسك المواطن بالأخلاق معتبراً معيار مواطنته مقدار خدماته للمجتمع⁽¹⁾.

يشير الباحث "فاروق السعد" في دراسة له بعنوان "الفكر السياسي قبل وبعد الأمير" «أنّ مكيا فيلي كان يُعجب بالحكم الجمهوري الروماني ويؤمن بنظام الحكم الاستبدادي، ولكنه كان يعتبر الحكم الديمقراطي أصلح الأنظمة شرط أن يكون الشعب مستنيراً و متمسكاً بالأخلاق الفاضلة، والدولة مستقرة. أما إذا كانت الدولة ناشئة أو فاسدة فهي بحاجة إلى الحكم المطلق»⁽²⁾. أي أنّ خير نظام يُمكنه تحقيق وحدة الدولة، وهو ذلك النظام الذي يستند إلى سلطة مركزية مطلقة قوية، ولا يقف في سبيلها الاعتبارات الدينية والدينيوية والأخلاقية، فمصالح الدولة العليا وخاصة وحدتها، تبرر للأمير جميع السبل كاستخدام القوة والقسوة والاعتقال، وخيانة العهد والتضليل والرشوة والخديعة والكذب والنفاق، أي أنّ الغايات السامية تبرر الوسائل أيّا كانت»⁽³⁾؛ أما الحاكم فقد جعله ميكيافلي خارج القانون، لكنه حذره من مد يده إلى أملاك رعاياه، لأنها في نظره فرصة مناسبة للثورة، كما حذره من الشدة ومن قمع الحريات للسبب ذاته.

صفات الحاكم الناجح عند مكيا فيلي:

للأمير في نظر مكيا فيلي صفات يجب أن يتصف بها وهي:

- * - «ألاً يكثر لاتهامه بالبخل، وعليه أن يتجنب الفقر وما يرافقه من مهانة؛ وألاً يكون سخياً.
- * - ألاً يكثر لاتهامه بالقسوة، إذا كان ذلك يؤدي إلى توحيد رعاياه ودولتهم والحفاظ على ولائهم له. فالناس كما يرى «يحبون تبعاً لأهوائهم وإرادتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقاً لأهواء الأمير وإرادته، والأمير العاقل هو الذي يعتمد على ما يقع تحت سلطانه لا تحت سلطان الآخرين، وعليه فقط أن يتجنب الكراهية لشخصه»؛

- * - ليس شرطاً على الأمير أن يفني بوعوده وموآثيقه، لأنه بالمكر والادعاء والضحك على عقول الناس يمكن أن تحقيق الأمور العظيمة لصالح الأمير والدولة؛

(1) - سعد فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، مرجع سابق، ص 248.

(2) - المرجع نفسه، ص 249.

(3) - ناصيف مجدي كامل، مكيا فيلي، دار الكتاب العربي، دمشق، 2008، ص 33.

*- على الأمير أن يلجأ للقوة في القتال، وليس القانون دوماً، لأنّ الأخير عاجز، في أغلب الأحيان عن تحقيق أهداف الدولة؛

*- أن يتجنب الأمير كل ما يسيء لسمعته مما يؤدي إلى احتقاره أو كراهيته؛

*- على الأمير أن يسعى إلى الشهرة، بمختلف السبل؛ وأوضح تلك السبل هو إقدامه على المشاريع العظيمة كالمغامرات العسكرية أو الإدارة الداخلية في المعاقبة والمكافأة بأفضل طرقها؛

*- ألا يكون الأمير محايداً، بل يجب عليه أن يتخذ موقفاً في العطف على إنسان ما والعداء لآخر؛

*- أن يظهر دائماً، نفسه متيلاً لذوي الكفاءة والجدارة وأن يفضلهم؛

*- أن يشغل الشعب بالأعياد والمناسبات والعروض المسرحية؛

*- أن يقبل الأمير بالنصيحة دائماً، كما يريد هو لا كما يريد الآخرون، بل عليه ألا يقبل الإساءة بالنصيحة من الآخرين، إلا إذا كان هو من طلبها بنفسه؛

*- على الأمير لتحصيل العظمة، أن يُحيط نفسه بمجموعة من القوات الخاصة، الصادقة والمخلصة»⁽¹⁾.

من خلال اطلاعنا على هذه الصفات التي حددها مكيافيللي للأمير، يبدو لنا أنّ معظم حكام العرب والمسلمين في وقتنا الراهن يلتزمون بها في ممارسة السلطة مع شعوبهم، والمسألة لا تحتاج في نظرنا إلى تدليل، بل يكفي النظر في الواقع.

لقد آمن مكيافيللي بالدين المدني الذي لا يُميز بين الآلهة والقوانين (حالة المدينة الدولة في آثينا وروما)، فالدولة القائمة على الحرية مستحيلة من دون مواطنين ناشطين، والمواطنة مستحيلة من دون شكل جمهوري للحكم، وقد اعتبر ميكيافلي أنهما يقومان معاً أو يهبطا معاً.

وعليه فإن فكرة المواطنة عند ميكيافلي تبدو متأثرة بالظروف التي عاش فيها، لكن بالرغم من ذلك لم تكن أفكاره محدودة بإيطاليا، بل حظيت باهتمام من طرف المفكرين السياسيين الغربيين فيما بعد»⁽²⁾.

(1)- المحمداوي علي عيود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، ص 124، 125.

(2)- سهيل عروسي، من قضايا الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 124.

ويمكن القول أنّ ميكيافلي في عصره لم يحمل أفكاراً كثيرة عن المواطنة، لكنه كان مُجدداً كبيراً في الفكر السياسي الحديث، ولعلّ من أهم ما أسس له هو فصل الدين عن السياسة، حيث رسم الخطوط للسياسة النفعية - العملية - إذ قام بتحييد الدولة في الشؤون الدينية ووضع الوعي الأخلاقي فوق الوعي الغيبي، بهدف استمرار الأمير في الحكم، وإعطاؤه الحق في اختيار السلوك المناسب، وبذلك أرسى ميكيافلي مفهوم التماسك السياسي على أسس وضعية وليست مقدسة»⁽¹⁾.

نخلص من خلال قراءة الفكر السياسي لمكيافيلي أنه نجح إلى حد بعيد في دعوته إلى الفصل بين السياسة والأخلاق، واكتشف اتساق السياسة في قوانين ثابتة لا تتغير معتمداً في ذلك على المنهج الموضوعي مستمداً مادته من تحليل ومراجعة التاريخ الروماني، ومن ملاحظات سياسات الدول المعاصرة له.

المطلب الثاني: الأنوار وفلسفة العقد الاجتماعي

أولاً: عن مفهوم عصر الأنوار وخصائص فكره:

لا يمكن تحديد مفهوم المواطنة أو الوقوف على معناها بشكل أكثر وضوح مالم نتعرف أولاً على السياق الفكري والفلسفي الحديث الذي ظهرت فيه؛ ونقصد بالتحديد "فكر الأنوار"، فما المقصود بالأنوار؟ وماهي خصائص هذا العصر؟ وكيف ساهم مفكرو عصر الأنوار في تطوير مفهوم المواطنة؟

يطلق مصطلح «عصر الأنوار» على تلك الحركة الفكرية التي ظهرت في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وانتشرت في فرنسا وإنجلترا على الخصوص، واتخذت هذه الحركة من الإنسان وحقوقه أساساً للمواضيع المتناولة سواء في الميدان العلمي أو السياسي أو الإنساني، فرواد هذا التوجه كانوا يرون أنّ ما يُخالف العقل البشري مرفوض وكل ما يتوافق معه مقبول، وبالتالي فهم يؤمنون بقدرة العقل البشري على معرفة القوانين التي ستمكن من إنشاء مجتمع جديد يقوم على الحرية والمساواة.

لقد عرّف «أندري لالاند» الأنوار " في موسوعته الفلسفية بأنها «حركة فلسفية ازدهرت في أوروبا أثناء القرن الثامن عشر الميلادي والتميزة ببروز فكرة التقدم وتحدي التقليد والسلطة والدعوة للإيمان

(1) - ناصيف أحمد، مجدي كامل، ميكيافلي، مصدر سابق، ص 48.

بالعقل وبالأثار التهديبية للتعليم وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتياً على الأمور»⁽¹⁾.

ولقد أجاب الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" (1724، 1804م) عن سؤال: ما الأنوار؟ «بأنه يُمثل العصر الذي يخرج فيه الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسئول عن وجوده فيها والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسئول عن قصوره، لأنّ العلة في ذلك ليست غياب الفكر، وإنما انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته دون قيادة الآخرين. لنكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار التنوير».

ووضح مترجم الكتاب التعريف "الكانطي" للأنوار بأنّ «القصور نوعاً من إرادتنا التي تقبل سلطة الآخر علينا وتقودنا في ميادين ثلاثة هي: عندما يصبح الكتاب بديلاً عن فهمنا وعقلنا، وعندما يتولى رجل الدين توجيه ضميرنا الأخلاقي، وعندما يقرر الطبيب نظامنا الصحي»⁽²⁾.

وعليه فإنّ التنوير هو «فعل يقوم به العقل الذي تحرّر من قيود الكسل والخوف والوصاية وتسبح بشجاعة البحث الذاتي وواجبه، وهكذا يعد منهج النقد علامة على العصر المستنير»⁽³⁾؛ فالتنوير حسب ما فهمنا هو مصطلح يشير إلى مرحلة في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية في القرن 18، تميّزت بالدفاع عن العقل والتفكير العلمي ورفض الميتافيزيقا التقليدية والدعوة إلى السلام ومناهضة الحروب.

هذا عن مفهوم الأنوار، أما خصائص فكر الأنوار فإنها تتمثل في اعتماد فلاسفة هذا العصر على العقل في تحليلهم لواقع مجتمعاتهم، حيث أحدثوا القطيعة مع الفكر الخرافي والنفوذ الكنسي والاستبداد والتقليد، وكل ذلك من أجل إعادة الاعتبار للعقل المعتمد على الملاحظة والتجربة للوصول إلى المعارف، وهو ما مكّن المجتمعات الأوروبية من الاختراعات والاكتشافات وتدوين مؤلفات علمية شجعت على الفضول العلمي وإبراز عيوب المجتمع وتناقضاته، وبالتالي دحض مقولة "الحق الإلهي" التي طالما استخدمها الملوك المستبدون في توطيد سلطانهم، وهو ما فتح الباب أمام مفاهيم جديدة كحق الفرد في الحرية والمساواة. كما استخدم فلاسفة عصر الأنوار وسائل عدّة لنشر أفكارهم الجديدة منها: نشرها في مؤلفات حتى تصل إلى العامة من الناس، ومن تلك المؤلفات "الأنسكلوبيديا" لـ: ديدرو (*Didrou*) ودالامبير (*D'alamber*) والغرض من نشر هذا المؤلف هو التعريف بحصيلة

(1) - لالاند أندري، نقلا عن: حنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 224.

(2) - كانط إيمانويل، «عن السؤال ما هي الأنوار»، تر: حسين حرب، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987، ص 129

(3) - الخوني محسن، التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 146.

المعارف الإنسانية في مختلف المجالات، إلى جانب هذا التأكيد على المبادئ العقلية الضرورية لإقامة نظام حكم ديمقراطي، كما كانت الصالونات والمقاهي هي الأخرى من الوسائل الهامة التي أدت إلى التقاء الفلاسفة والفنانين والعلماء وكذا الكتاب لمناقشة الأفكار والنظريات الاقتصادية والعمل على نشرها.

وبالعودة إلى موضوع بحثنا الرئيس يمكن القول أنّ المواطنة الحديثة قد تأسست على يد فلاسفة الأنوار: من خلال جدال واسع ثار حول أصل المؤسسات السياسية، هل هو الدين أم العقل الطبيعي البشري؟ حيث حلت فكرة التعاقد الاجتماعي لتكوين مواطنين شركاء في الحكم محلّ الحق الإلهي للملوك. ويعني ذلك أنّ الاهتمام بمفهوم المواطنة بدأ يتسع في بداية القرن السابع عشر، في أوروبا وخاصة بعد أن تفوضت سلطة الكنيسة الكاثوليكية بسبب الحروب الدينية.

هذا وإذا كانت المشاركة في الحياة العامة هي الخاصية العامة والشرط الأساسي للمواطنة في دولة المدينة اليونانية (*la cité*) كما رأينا ذلك مع أرسطو في المبحث الثاني من الفصل الأول، فإنّ «فلسفة الأنوار لم تنقض الخاصية الأساسية للمواطنة الأرسطية، وهي المشاركة في الشأن السياسي التي بقيت ثابتة عبر التاريخ، لكنها أعطتها محتوى أشمل: أسمته الإتحاد في إرادة عامة، وحولت الاهتمام من الحكام إلى المحكومين»⁽¹⁾. هذا ما سنراه مع فلاسفة العقد الاجتماعي ومساهماتهم في بلورة وتطوير مفهوم المواطنة.

ولقد تمحور الفكر السياسي الحديث حول ثلاث محاور أساسية ألا وهي أولاً: الحرية وثانياً السيادة وثالثاً العقد الاجتماعي.

ثالثاً: فلاسفة العقد الاجتماعي وتطوير مفهوم المواطنة

تُعدّ نظرية العقد الاجتماعي (*Contrat sociale*) أهم ما أنتجته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة، وقد ظهرت هذه النظرية كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سيطرت على الفكر البشري طوال القرون الوسطى، وإذا كانت هذه الأخيرة تُرجع شرعية الحكم إلى الذات الإلهية، فإنّ نظرية العقد الاجتماعي ترجع شرعية الحكم إلى مصدرها الأصيل، وهي إرادة الشعب، و" لذلك تعتبر بمثابة خلاصة للتجربة السياسية التي عاشتها القارة الأوروبية الحديثة، أو "أوروبا ما بعد القرون الوسطى"، فالبحت عن

(1) -بليمان عبد القادر، "الفلسفة والمواطنة تحديات الحالة العربية"، الفلسفة وسؤال المستقبل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2014، ص 07.

مبادئ للسلام في الطبيعة البشرية من جهة ومحاولة تبريرها وفق مبدأ الحتمية التاريخية من جهة أخرى هو ما أفضى إليه العقل السياسي الأوربي، وقد تبني فكرة العقد الاجتماعي مجموعة من الفلاسفة ساهموا في النهضة السياسية لأوروبا الحديثة على غرار الفيلسوفين الإنجليزيين توماس هوبز وجون لوك، والفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو؛ كما تعتبر نظرية العقد الاجتماعي في نظر بعض الباحثين « النظرية الأم في تفسير نشأة السلطة السياسية، ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد في التنظيمات السياسية الحديثة والتي قامت إزاءها ثورات ووجدت دول»⁽¹⁾.

هذا وتعتبر نظرية العقد الاجتماعي في نظر الباحث قايد دياب من أهم النظريات الديمقراطية في نشأة الدولة وتحديد حقوق وواجبات الأفراد حيالها⁽²⁾.

هذا وتعتبر حركة الأنوار الأوربية الإطار المناسب الذي تبلورت فيه الأفكار السياسية لدى فلاسفة القرن 18، حيث كان السؤال الذي واجهته هذه الحركة في مجال الفكر السياسي، هو كيف انتقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية؟

لذلك سنحاول من خلال هذا المطلب التعرف على الفلسفة السياسية لممثلي هذه النظرية من جهة، كما سنحاول التعرف على مساهماتهم في بلورة وتطوير مفهوم المواطنة من جهة أخرى.

1- المواطنة في فلسفة توماس هوبز السياسية *Thomas Hobbes*

يُعد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1679م) من أبرز الفلاسفة في عصره، والذين استطاعوا أن يؤثروا في تطور الفكر السياسي، وهو صاحب نظرية في السلطة والدولة والقانون وقد سجل أفكاره في كتابه المشهور للفيثان * *Leviathan*، وهو أيضاً من أشهر الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية العقد الاجتماعي وعرض لها بطريقة خاصة بحيث تنتهي مقدماتها إلى النتيجة التي رسمها سلفاً في ذهنه وهي تأييد السلطات المطلقة للحاكم⁽³⁾، اهتم بالمسائل الرئيسية في الفكر السياسي ووضعها

(1) - اسماعيل فضل الله محمد، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، (د. ط)، ص 64.

(2) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة أطروحات جامعية (9)، القاهرة، 2007، ص 44.

* - اللفيثان (*Léviathan*): كتاب وضعه هوبز وطرح فيه نظريته السياسية عن السيادة. واللفظ بالأصل بمعنى الوحش البحري أو التنين الذي له أكثر من ذراع، ويقصد به هوبز الحكم المطلق». أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 51.

(3) - ليلة محمد كامل، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ط، 1969، ص، ص 734،

موضع النظر على غرار مسألة الدولة وسيادتها، وسلطة الحكومة والسلطات المنظمة للمجتمع، وكذا العلاقة بين الحاكم والمحكومين؛ وعالج مفاهيم مثل العقد الاجتماعي والقانون الطبيعي والحقوق والطبيعة الإنسانية والعدالة بصورة تختلف عن سابقه من فلاسفة السياسة.

عاش توماس هوبز ظروفاً صعبة حتى قيل إنه «ولد قبل الأوان بسبب خوف أمه من إحدى الغزوات على بلادها، الأمر الذي دفعه إلى القول: أنا والخوف توأمان»⁽¹⁾، وعندما رأى منذ عام 1640 الصراع بين الملك والبرلمان يشتد بشكل خطير، اختار المنفى (فرنسا) لمدة 11 سنة، وتواصل في تلك الفترة مع رجال نبلاء عدة ورجال سياسة آخرين، كما تعرف على بيكون وعمل في خدمته كاتباً لسره ومعاوناً له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية، واتصل بغاليليو؛ تأثر بالنظرية السياسية الميكانيكية وكان مناهضاً لسلطة الكنيسة. ويعتبره بعض الباحثين والمؤرخين للفلسفة بأنه «أول الماديين المحدثين، وأكبر أنصار الحكم المطلق قبل تقويضه»⁽²⁾، وكان "أحد الأوائل الذين هربوا من إنجلترا التي كانت فريسة للكثير من الاضطرابات.

* - فلسفته السياسية:

ولقد قدّم "هوبز" فلسفته السياسية بصورة موضوعية في ثلاثة مؤلفات أساسية وهي: «مبادئ القانون الطبيعي والسياسي» دونه سنة (1640م) وقسمه إلى ثلاثة أقسام: الأول «في الطبيعة الإنسانية أو المبادئ الأساسية للسياسة» والثاني «في الهيئة الاجتماعية» والثالث «في المواطن» (1642م)، وهذا المصنف الأخير وضعه للدفاع عن السلطة المطلقة، وهو العام الذي اندلعت فيه بالفعل في وطنه الحرب الأهلية التي كان يخشى منها⁽³⁾؛ وعندما بلغ الثالثة والستون من عمره، قرّر العودة إلى وطنه الذي أصبح جمهورية، والذي ظهر فيه لتوه كتابه الضخم والشهير اللفياتان⁽⁴⁾ «*Léviathan*» (1651)، وهو الكتاب الذي عرض فيه هوبز فلسفته السياسية في شكلها النهائي، حيث شرح ووضّح من خلاله نظريته في نشأة الدولة أو المجتمع السياسي، ومضمون هذه النظرية أنّ المجتمع السياسي نشأ نتيجة تعاقد بين البشر، وبموجب هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائياً إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع

(1) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 130.

(2) - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د. ت، ص 51.

(3) - توشار جان جاك، تاريخ الأفكار السياسية، ج2، مرجع سابق، ص 323.

(4) - المرجع نفسه، ص، ص 323، 324.

عليه مهمة ضمان الأمن والسلام بينهم؛ وأما بحثه حول «الطبيعة الإنسانية والهيئة السياسية» فكان قصده مزدوج:

1- وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسية لأول مرة على معايير علمية وواقعية، أي النظر إلى السياسة كعلم "منهجها" النسق الاستنباطي (*Déductive System*) وبهذا التوجه يكون حسب نظرنا أول فيلسوف يخرج عن منهج العصور الوسطى في تحليله للظاهرة السياسية ويعتمد على أساس علمي منطقي ومرّد ذلك إعجابه الشديد بالهندسة.

2- المساهمة في تأسيس سلام مدني ومودّة، وفي إعداد البشرية لكي تقي بواجباتها المدنية.

ويؤدّ هوبز هذا المقصد الأخير، أي- المقصد المدني- بتراث الفلسفة السياسية الذي يرتبط بسقراط وأفلاطون وأرسطو وشيشرون، غير أنّ هذا التراث في نظره قد أخفق في بحثه عن الحقيقية وعجز أن يقود الناس نحو السلام.

وينبغي الإشارة في هذا السياق بأنّ مؤلفات "هوبز" السياسية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع إنجلترا وأحوالها في عصره. أي ما عاشته إنجلترا من أزمات سياسية مثل قضية الحرية الدينية، ومسألة السيادة، هل هي للملك لأم للبرلمان.

*- توماس هوبز وفكرة السلطة المطلقة:

لقد كان للحروب الأهلية الدامية التي عاشتها بريطانيا كنتيجة للانقسامات والصراعات المذهبية الأثر البالغ على نفسية "هوبز"، الأمر الذي جعل فكره السياسي يرتبط بحالة الخوف والقلق في مقدماته ونتائجه باعتباره مواطناً عاش ما خلفته تلك الصراعات وما نتج عنها من حرب اقترنت بقتل العديد من الشخصيات البارزة بما في ذلك الملك "شارل الأول"، فكانت أفكاره كلها تعبيراً عن خوفه هذا ورد فعل عليه، فوجّه جهوده الفكرية للتأسيس لنظام سياسي قادر على تحقيق الأمن وتوفير السلام والطمأنينة حتى ولو قام هذا النظام على السلطة المطلقة، وما شغل بال هذا المفكر هو الوسيلة التي بموجبها يتحقق الأمن والسلام والطمأنينة لئتم تجاوز الخوف، وكانت هذه الوسيلة متمثلة لديه في السلطة المطلقة⁽¹⁾.

(1)- حسين الطعان عبد الرضا وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 420.

لقد وجد "هوبز" إذن في الأحداث التي وقعت في ذلك الوقت وفي الثورة التي اندلعت في إنجلترا فرصة مواتية للتفكير في المبادئ التي تقوم عليها الدولة ويبني عليها القانون. يقول هوبز «بدأ النقاش يجري على قدم وساق في إنجلترا وبكثير من الحرارة حول حق الإمبراطورية وواجب الرعايا وقد كان ابتداء ذلك قبل بضع سنوات من اشتعال نار الحرب الأهلية[...]. ولما كنت أتوقع اشتعال هذه الفتنة سارعت أنجز هذا القسم الأخير وأسبقه على القسمين الباقيين»⁽¹⁾.

يعتبر "هوبز" من بين الفلاسفة الذين برّروا على نحو فلسفي ضرورة الحكم المطلق وصلاحيته في تسيير شؤون الدولة، وفرض الأمن والاستقرار. ولقد انطلق في تبريره من فرضية: أنّ البشرية عرفت حالتين من الحياة الجماعية، الأولى طبيعية كانت خالية من السلطة، وفيها لم يكن البشر يتخرجون من الاعتداء على بعضهم البعض، أي أنها حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع، وفي هذه المرحلة وصف "هوبز" الإنسان "بأنه ذئب للإنسان". وهذا الوضع غير اللائق أدى بالبشر إلى صيغة من الاتفاق يتنازلون فيها عن جميع حقوقهم لشخص أو جماعة تكون قادرة على ردّ مظالم بعضهم بعضاً، وصاحب السيادة هنا - وهو الحاكم - ليس مطالباً بشيء سوى توفير الأمن لمجموع المواطنين، وكل ما يصدر عنه لا يمكن اعتباره ظلماً، لأنّ العدل والظلم هما ما يقرره الحاكم، والذي يلاحظ عن هذا النظام أنه قد لا يؤسس على الغلبة والقهر، بل على الرضا والعقد، ولهذا يحقّ للرعية أن تعزله في حالة واحدة، وهي عندما يعجز عن حمايتها والدفاع عنها.

* - العقد الاجتماعي عند هوبز وقوانينه:

من الثابت، أنّ هوبز يعد من أوائل الفلاسفة والمفكرين الذين تبنا فكرة "العقد الاجتماعي" ودافعوا عنها، وتقوم هذه النظرية كما أشرنا سابقاً على افتراض مفاده أنّ المجتمع مرّ بمرحلتين، المرحلة الأولى وتسمى "حالة الطبيعة"، (حالة الفوضى والحروب) والثانية وتسمى "الحالة الاجتماعية" أو السياسية المنظمة، وتمّ هذا الانتقال من الحالة الأولى إلى الثانية بموجب عقد أو اتفاق، وقبل التعرف على رؤية هوبز من مفهوم العقد وشروطه، نشير إلى مفهومين أساسيين يستند إليهما هذا العقد وهما: الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، فما مدلولهما بصفة عامة وعند هوبز بصفة خاصة؟

1- الحق الطبيعي: عُرّف هذا المفهوم عند كثير من المفكرين والفلاسفة قديماً وحديثاً، ويقصد به مجموع

(1) - نقلاً عن: برييه إميل، الفلسفة الحديثة في ق 17، تر: جورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص180.

الحقوق الضرورية التي تقتضيها طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، أو هو « حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى، بحكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك»⁽¹⁾. وهذه الحقوق هي: حق البقاء أو المحافظة على الذات، وحق استغلال كل الوسائل في الدفاع عن النفس؛ وحق تقرير الوسائل وتقدير حجم الخطر، وأخيراً حق الملكية.

هذا ويُميز هوبز بين "الحق الطبيعي" و"القانون الطبيعي"، فإذا كان الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية، فإنّ "قانون الطبيعة أو قانون العقل (*Lex Naturalis*) كما عرفه هوبز في كتابه اللفيانان «مبدأ أو قاعدة عامّة يُحددها العقل، وبها يُمنع الإنسان من فعل ما هو مُدَمَّر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها»⁽²⁾. ويُفهم من هذا التعريف أنّ قانون الطبيعة هو كل ما يمليه العقل السليم الذي يعلم الأشياء التي يجب عملها والأشياء التي يجب استبعادها.

إنّ القوانين الطبيعية في نظر هوبز هي «قوانين عقلية تعد بمثابة مبادئ وقواعد يكتشفها العقل، بها يحكم به على أفعاله وبسيطر على تصرفاته، وإلى جانب ذلك هي قوانين أخلاقية تدفع الإنسان إلى الخير الحقيقي مثل العدالة والإنصاف، بل ذهب "هوبز" إلى أبعد من ذلك واعتبرها قوانين إلهية يبرهن عليها الكتاب المقدس»⁽³⁾.

هذا وتتأسس نظرية "هوبز" في العقد على نظرة خاصة للإنسان، فهو أي -الإنسان - في نظره ليس كما وصفه الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع قديماً وحديثاً بأنه "كائن اجتماعي"، بل هو كائن أناني وشرير لا يُعير اهتماماً إلا بما يحققه لنفسه ولو على حساب الآخرين، ولا يملك غريزة الاجتماع والتعاون مع بني جنسه، يظهر ذلك في العبارة الشهيرة له «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» تتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، بل الإنسان في نظره كائن حيواني مدفوع بالخوف من الموت، وخاصة الموت العنيف الذي يسببه له الآخر كعدو، بالقتل، « وأنّ الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المساواة

(1) - هوبز توماس، اللفيانان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى مصعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2011، ص 138.

(2) - المصدر نفسه، ص 139.

(3) - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ط، 1985، ص 342.

تامة بين الجميع، إذ كان يتمتع فيها الأقباء والأذكفاء فقط، لأنّ لا شيء يضمن البقاء إلاّ القوة بينما الضعفاء لم يساووهم في خيرات الطبيعة وامتيازاتها لأنهم لا يملكون القوة»⁽¹⁾.

يقول "هوبز" في وصفه لحياة الإنسان في الحالة الطبيعية وقبل وظهور المجتمع السياسي المنظم بأنّ البشر متساوون في حب الحرية والرغبة في البقاء وفي السيطرة على الآخرين، فكل واحد يريد أن يزيد من قوته على حساب الآخرين، وبالتالي فإنّ العلاقة تصبح علاقة حرب مستمرة، فيغيب التعاون، ولا يمكن قيام صناعة أو تجارة أو علم أو فن أو حضارة. ومعنى ذلك أنّ المبدأ الذي كان يحكم الإنسان في تلك الحالة هو مبدأ الرغبة في كل شيء، وبحكم هذا المبدأ فإنّ الإنسان لا يتحرك إلاّ بفعل الاعتبارات الذاتية والمصالح الشخصية المتعلقة بتوفير قوته والحفاظ على أمنه الخاص.

فالحالة الطبيعية إذن ليست سوى (حالة حرب الواحد ضد الواحد) أو (حالة حرب الكل ضد الكل)، ذلك أنّ الميل إلى العدوان هو التنظيم القتالي الغريزي في الإنسان. ويحصر هوبز أسباب الحرب أو الصدام المتأصلة في طبيعة الإنسان في ثلاثة أسباب «الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد. فالأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب؛ والثاني من أجل الأمن؛ والثالث من أجل السمعة».

ونفهم من هذه الأسباب التي حددها هوبز للتصادم والحرب في الحالة الطبيعية أنّ المنافسة هي التي تدفع الإنسان إلى الحرب من أجل الحفاظ على مصالحه ومنافعه، وتكون الحرب وسيلة للقضاء على الطرف المنافس.

ومادامت الحالة الطبيعية هي حالة الصراع والاقنتال، حيث يعيش الأفراد دون سلطة مشتركة تقيهم جميعاً في الرهبة وتكون قادرة على الفصل بينهم، فإنّ ما ينتج عن الحرب كما يقول هوبز هو «أنّ كل إنسان عدوّ لكل إنسان»⁽²⁾. وبضيف قائلاً: «في حالة كهذه لا مكان للعمل، ولا لزراعة الأرض، ولا ملاحه ولا استخدام للسلع التي قد تستورد بالبحر[...] ولا معرفة لسطح الأرض، والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف»⁽³⁾. «وينتج أيضاً عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أنّ لا شيء يمكن أن يكون ظالماً. إنّ أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون؛ وحيث لا قانون، لا ظلم. إنّ القوة والغش هما في الحرب الفصيلتان

(1) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 192.

(2) - هوبز توماس، اللفيانان، مصدر سابق، ص 134.

(3) - المصدر نفسه، ص، ص 134، 135.

الرئيسيتان، وينتج عن الحالة نفسها أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك، بل إنَّ مُلك كلِّ إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الاحتفاظ به»⁽¹⁾. إنها بتعبير بسيط حالة الفوضى.

ويصف "إمام عبد الفتاح إمام" الحالة الطبيعية كما تصورها هوبز قائلاً: «إنَّ حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض، والأعمال والمشاعر اللإنسانية»⁽²⁾. إنَّ الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعة لدى "هوبز" لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي لإنجلترا في فترة الاضطرابات والحروب الدامية.

غير أنَّ هوبز لا يحاول الوقوف عند وصف الحالة الطبيعية هذه، بل يحاول أن يتجاوزها من داخلها عن طريق الميل الموجود داخل الإنسان إلى السلام، وهذا الميل نحو السلام يمليه العقل، بل ويفرضه علينا للخروج من هذا الوضع الذي لا يليق بالإنسان ككائن عاقل، لأنَّ لدى الإنسان في تصور هوبز «إمكانية للخروج من هذه الحالة وهي تكمن في جزء منها في أهوائه وفي الجزء الآخر في عقله، إنَّ الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله»⁽³⁾. وي طرح العقل بنوداً مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها، وهذه البنود هي قوانين الطبيعة التي تدفعه إلى تأسيس المجتمع السياسي قصد تحقيق الاستقرار. وتلخص لنا الباحثة "حلمي مطر" هذه القوانين كما يلي: «وأول قوانين الطبيعة هي البحث عن السلام، وثاني هذه القوانين هي رغبة الإنسان في التنازل عن حقه الطبيعي على الأشياء، والاقتصار على قدر من الحرية يتساوى فيها مع الآخرين، والقانون الثالث هو إتمام التعاقد مع الناس، أو ما يسمى بالعقد الاجتماعي»⁽⁴⁾.

إنَّ خلاص الإنسان بحسب توماس هوبز لا يتحقق إلاَّ بشرط أن يُسلم الجميع كل سلطاتهم وكل قوتهم لرجل أو جماعة قادرين على اختزال كل الإرادات في إرادة واحدة، ويُسمى هذا الجمهور المتحد في شخص دولة "Civitas"، وهذه الدولة تتمتع بسلطة غير محدودة. إنَّ رئيس الدولة، سواء أكان رجلاً أم جماعة لا يخضع للقوانين المدنية؛ فهو يمتلك سلطة سن القوانين أو تعطيلها، ويستطيع عندما يرغب

(1) - هوبز توماس، اللفيثان، مصدر سابق، ص 136.

(2) - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 21.

(3) - هوبز توماس، اللفيثان، مصدر سابق، ص 137.

(4) - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1995، ص 16.

في ذلك التحرر من التبعية للقوانين عبر إلغائها أو سن قوانين جديدة مكانها، وهو المؤهل الوحيد بحكم امتلاكه السيادة المطلقة⁽¹⁾.

إنّ البحث عن السلام والمحافظة على الذات والدفاع عن النفس بكل الطرق هي النقطة المركزية في الفكر السياسي عند هوبز، كما أنّ القوانين الطبيعية تهدف إلى غاية واحدة وهي ضمان الأمن والاستقرار والقضاء على كل مظاهر الحالة الطبيعية من فوضى وحروب وغيرها. ومن هذا المنطلق يمكننا القول أنّ "هوبز" يُعد من الأوائل المؤسسين لفكرة المواطنة بمفهومها الحديث، وذلك من خلال نظريته القائلة بضرورة انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني أو السياسي، مروراً بالعقد الاجتماعي؛ وهو الوضع الذي يليق به كإنسان عاقل، ليس هذا فحسب؛ بل إنّ هوبز دعا إلى تأسيس سلطة قوية تضع حداً للصراع والإقصاء وتساهم في الحفاظ على الحقوق وتأييدها بالقوانين.

وبالرغم من أنّ هوبز من أنصار الحكم المطلق كما ذكرنا سالفاً، إلاّ أنه صاحب الفضل في إرجاع سلطة الحاكم إلى الشعب، وهي «الفكرة التي طوّرها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية، بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر، ولا يحق له الخروج عليها أو إنكارها، وإلاّ لأصبح العقد مفسوخاً»⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذه النظرية أصبحت ممارسة الحكام لنشاطاتهم السياسية خاضعة لإرادة الشعب ومسؤولياته، فهو الذي يقرر، وهو الذي يراقب ويحاسب، بل وقبل هذا كله أصبح تعيين الحكام واستمرار بقائهم في الحكم متوقفاً على إرادة القاعدة الشعبية، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي إلى يومنا هذا.

ومع ظهور «الليبرالية في شقها السياسي، الذي يُقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشح للمواقع السياسية المختلفة، تكاملت مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والإرث

(1) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 93.

(2) - أنظر: مقدمة الترجمة العربية "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة"، تأليف: دي كريستي، أنطوني، وكينيث مينوج، تر: ودراسة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1988، ص 9.

والعمل والانتقال والتجارة، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية، بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة⁽¹⁾.

نخلص مما سبق أنّ المواطنة عند "هوبز" تتمثل في المجتمع المدني* والحماية التي تكفلها سلطة الدولة للفرد داخل هذا المجتمع، لأن العقد المُبرم بين الدولة والأفراد يقتضي ضمان حماية وأمن المواطنين؛ كما أن المجتمع المدني يضمن السلام، والأمن، والثروة، والجدارة، والمدنية، واللفظ، والجمال، والعلم، وحب الخير⁽²⁾.

2 - المواطنة في فلسفة جون لوك السياسية* *Jhon.Looke*

يُعد الفيلسوف الإنجليزي جون لوكمن فلاسفة العقد الاجتماعي الذين اهتموا بالبحث في قضايا الحكم وسيادة القانون وكذا الحرية والمساواة، ويتجلى فكره السياسي في "الرسالتين عن الحكومة"، وكان السبب الرئيس في اهتمامه بالسياسة والتنظيم الاجتماعي إلى ظروف حياته وبيئته التي نشأ فيها، إلا أنّ التأثير المباشر الذي أثر في لوك وجعله يشعر بالحاجة إلى تكوين أفكار واضحة واتجاهات محددة ومفاهيم أساسية لتنظيم اجتماعي وسياسي جديد يقوم على الحرية، يعود إلى صحبته وعمله مع "لورد أشلي" الذي عُرف بعد ذلك باسم *شافتسبري*، والذي كان له مساهمة كبيرة في ميادين السياسة والأخلاق، وكان يعتبر من أكثر الأشخاص تأثيراً في الحياة السياسية في إنجلترا أثناء حكم شارل الثاني، وذلك لكراهيته العميقة للاستبداد بكل أنواعه سياسياً كان أم دينياً، وقد انتقلت كراهيته تلك بدورها إلى صديقه لوك الذي أصبح بمثابة المدافع عن الحريات في المجتمع الإنجليزي⁽³⁾، هذا الأخير تزعم ثورة فكرية ضد السلطان المطلق، ووجه له أولى الضربات والتي تمكّن من خلالها من هدم بنائه.

وبالفعل، لقد دعا "جون لوك" إلى ضرورة احترام حقوق الإنسان ومنها الحرية الفردية التي كانت منعدمة في وقته، ومحاربة كل طبائع الاستبداد والطغيان بكل أنواعه من أجل تحقيق الأمن والإصلاح، «كما أنه كان نصيراً لسيادة الشعوب. ولما كانت الشعوب مكونة من أفراد فإنه من الواجب أن يستمتع

(1) - دي كريسني، أنطوني، وكينيث مينوج، *أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة*، مرجع سابق، ص 10.

* - **المجتمع المدني**: انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن 18. ويعني: مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استنزاف بعائلات أو عشائر سياسية.

(2) - أبو المجد عبد الجليل، مرجع سابق، ص 27.

* - **جون لوك** (Jhon Locke) (1632-1704) فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي انجليزي.

(3) - عبد المعطي فاروق، *جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 8.

كل فرد منهم بكافة حقوقه وأهمها: الحق في الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية، وهذه الحقوق تقوم على الإنتاج كما يقول لوك، وليست منحة من الحكام أو الملوك. وكل فلسفة تُنادي بالفرد تقتضي الحرية لأن الحرية هي الشخصية، والشخصية هي أساس الفردية»⁽¹⁾.

* - الفكر السياسي عند جون لوك:

تتلخص الأفكار السياسية عند جون لوك في كتابين أساسيين: الأول كتاب "الحكم المدني"، وهو عبارة عن دفاع فلسفي قوي عن ثورة 1688 في بريطانيا التي تمخض عنها صدور قانون الحقوق الأساسية للإنسان⁽²⁾، والثاني كتاب "رسالة في التسامح" (1689)، والغرض منه نقد فكرة التسامح والكشف عن الوهم الكامن في الأنظمة السياسية التي تزعم أنها تتسم بالتسامح وهي ليست كذلك»⁽³⁾.

ونظراً لأهمية الفكر السياسي للوك أكد الكثير من علماء السياسة أن وثيقة "الاستقلال الأمريكي" استلهمت الكثير من آرائه؛ وذلك من خلال دفاعه عن حرية الفرد ضد سلطة رجل الدين والملك.

لقد ركز جون لوك على إنشاء المجتمع السياسي بواسطة "العقد الاجتماعي"، الذي يتيح لأغلبية المواطنين التمتع بالسلطة، وتصبح الأغلبية مصدراً للسلطات السياسية جميعاً. غير أن الأغلبية التي تحدث عنها "لوك" لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الانتخاب والتمثيل، وهذه الآلية هي التي تسمى في علم السياسة "بالديمقراطية النيابية"، أي الأغلبية داخل البرلمان هي التي تتولى شؤون الحكم، ومن هنا يميز لوك بين السلطة التشريعية التي هي السلطة العليا في المجتمع السياسي، أما السلطة التنفيذية فهي المكلفة بتنفيذ القوانين وحفظ الأمن ورعاية حقوق الملكية الخاصة.

ويصف الباحث "سيدي محمد ولد يب" نظرية العقد الاجتماعي كما جاءت في كتاب «الحكم المدني» بأنها «تميزت بطابع ليبرالي، حيث يريد كل مواطن الاحتفاظ بحريته وممتلكاته ويتدخل العقد الاجتماعي لضمان هذه الحقوق الطبيعية، وكذلك للتقليل من الصراعات وليس لإقامة السلم أو السعادة كما هو الحال في العقد الاجتماعي عند هوبز...»⁽⁴⁾. ومعنى ذلك أن شكل العقد عند لوك يختلف عن شكله عند "هوبز"، فالعقد عند "لوك" اتفاق ثنائي طرفاه الأفراد الذين تعاقدا مع بعضهم البعض من جهة

(1) - عبد المعطي فاروق، جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث، ص 14.

(2) - لوك جون، الحكومة المدنية، تر: محمد شوقي الكيال، شركة الإعلانات الشرقية، دط، دت، ص 7.

(3) - لوك جون، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، دط، 1997، ص 9.

(4) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 95.

والحاكم الذي اتفقوا على اختياره طوعاً من جهة أخرى، وهذه الصيغة التعاقدية تلزم الحاكم بقيود تعاقدية، الأمر الذي يجعل سلطة الدولة (الحاكم) مقيدة وليست مطلقة كما رأينا مع هوبز، وكل ذلك من أجل الحفاظ على مصالح المحكومين وضمان حقوقهم وصون حرياتهم، ولذا أكد "لوك" على ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية لحماية حقوق الناس مما قد يسلط عليهم ظلماً وجوراً باسم الدين.

ولمعرفة كيفية انتقال المجتمع من حالته الطبيعية إلى الحالة السياسية عند لوك من جهة والوقوف على مفهومه للمواطنة من جهة أخرى نحاول أولاً التعرف على وجهة نظره للحالة الطبيعية وكيفية انتقال المجتمع من هذه الحالة إلى الحالة المدنية (السياسية).

* - حالة الطبيعة عند لوك:

يقول "لوك" في مطلع الفصل الثاني من كتابه "الحكومة المدنية": «لكي نفهم السلطة السياسية على الوجه الصحيح [...] يجب علينا أن نراعي الحال التي عليها الناس بالفعل: وهي الحرية المطلقة في تسيير دفة أعمالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرونه موافقاً لهم - في نطاق قانون الطبيعة- دون مُطالبتهم بالتخلي عن شيء أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر، كما تعني المساواة أمام السلطة وأمام القضاء، دون أن ينعم أحد أكثر مما ينعم به غيره، فمن الواضح أنّ المخلوقات المتساوية في المرتبة والنوع، والمتساوية في فرصها أمام الطبيعة لا بد أن تتساوى فيما بينها دون ما تبعية، أو خضوع»⁽¹⁾. أي أنّ حالة الطبيعة عند "لوك" هي حالة مساواة، والمساواة هنا التشريع، فلا أحد يشرع للآخر. بل كل واحد يُشرع وتشريعاته هي ما يعرف "بالقانون الطبيعي"*. وجميع أفراد المجتمع يستعملون مواردهم الطبيعية بالتساوي، كذلك يستعملون نفس القوى الطبيعية التي يملكونها. وهكذا كان الناس في هذه الدولة الطبيعية متساوين من جميع الوجوه فلا واحداً متفوقاً على الآخر ولا عبودية فيها، بمعنى لا يوجد فيها حاكم ولا محكوم والتبعية لا تكون فيها لأشخاص محددتين. والمساواة في الدولة الطبيعية مبنية على أساس الحب المشترك الذي يوجد بين الناس. وهذا الحب المشترك هو الذي يدفع بالناس للقيام بواجباتهم نحو الآخرين... فالحب هنا حب طبيعي مبني على المساواة. كما الدولة الطبيعية هي دولة الحرية، والحرية التي ينادي بها لوك هنا ليست الحرية المطلقة، بل الحرية التي تكون محدودة بالقانون⁽²⁾.

(1) - لوك جون، الحكومة المدنية، تر: محمد شوقي الكيال، مصدر سابق، ص 13.

(2) - بالروين محمد محمد، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص، ص 86، 87.

وللطبيعة في نظر لوك قوانينها التي يخضع لها كل الناس، فالجميع متساوون، مستقلون، وليس لأحد أن يسيس إلى أخيه في حياته، أو في صحته، أو في ممتلكاته. فالناس جميعاً عاملون في هذا الكون الذي صنعه الذي صنعه الخالق وأتى بهم إلى خضمه... من أجل هذا يجتمعون، ويتقاسمون ما تمنحه لهم الطبيعة. لذا تختفي مظاهر التبعية، التي تدفع بعضهم إلى الرغبة في السيطرة على الآخرين والإضرار بهم، ولا يبقى في القلوب سوى حب الخير⁽¹⁾.

من خلال التعرّف على حالة الطبيعة عند "لوك" يتبيّن لنا أنّ تصوّره لحالة الطبيعة يختلف عن تصور "توماس هوبز" بالرغم من أنه استعار هذه الفكرة منه. فحالة الطبيعة كما تصوّرها "هوبز" هي حالة حرب الكل ضد الكل، وهذه الحرب تنتهي في الأخير إلى نوع من الاستسلام الذي يأخذ صورة عقد اجتماعي يقود إلى نوع من الحكم المطلق، أما لوك فقد تصوّر الأمر بطريقة مختلفة، ذلك لأنّ حالة الطبيعة عنده يمكن أن تكون حالة أمن وسلام وإخلاص تنتهي إلى عقد اجتماعي يأخذ في سياق هذا السّلام وبفعله صورة اتفاق محدود ومشروط وقابل لأن يقود إلى الحرية، وفي ظل هذه الحالة يكون الناس أحراراً ومتساوين ويحملون في أعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم بتلمس القانون الطبيعي الذي يفرض نفسه على الجميع ويحدد حقوق وواجبات الأفراد.

وعليه فإنّ الفرق واضح في نظر لوك بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، وهذا الفرق في نظره «أشبه بالفرق بين حالة السلام والنية الطيبة، وتبادل المعونة وحفظ النوع، وبين حالة العدوان، وسوء النية، والعنف والرغبة في التدمير»⁽²⁾.

إذن حالة الطبيعة كما تصوّرها "لوك" على خلاف ما تصوّره "هوبز" هي حالة مثالية يسودها السلام والطمأنينة وتشيع فيها روح المحبة بين الناس، قاعدتها الأساسية هي الحرية والمساواة وتخضع لقانون الطبيعة الذي يحدد حقوق وواجبات الأفراد.

* - غاية المجتمع السياسي عند جون لوك:

إذا كان الإنسان في حالة الطبيعة يتمتع بكامل حريته، وكان حر التصرف في شخصه وممتلكاته متساوياً مع الجميع دون ما تبعية أو خضوع، فلماذا ترك حريته هذه؟ لماذا تخلى عن سيادته وجعل نفسه تحت سيطرة قوة أخرى؟ أي لماذا رضي أن يكون عبداً بعد أن كان سيداً؟

(1) - لوك جون، الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 15.

* - القانون الطبيعي عند لوك هو: «قانون العقل» وهو قانون عام ومشترك بين جميع الناس، فطري يولد مع الإنسان، مصدره الإرادة الإلهية.

(2) - لوك جون، الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 25.

يرد جون لوك على هذه التساؤلات قائلاً: «على الرغم من امتلاك الفرد لمثل هذه الحقوق في حالة الفطرة، إلا أن استمتاعه بها غير مؤكد، كما أنه معرض للاعتداءات من جانب الآخرين»، ويواصل موضعاً موقفه من المسألة قائلاً: «فمادام الجميع ملاكاً في حدود ملكياتهم، ومادامت المساواة سائدة دون وجود من يُراقب تنفيذها أو يساند العدالة، فإن استمتاع المرء بممتلكاته سيكون غير مأمون في هذه الحالة، وهذا ما يدفعه للتخلي عن هذا الوضع»⁽¹⁾. إن تخلي الأفراد عن حريتهم المطلقة التي كانوا يتمتعون بها ودخولهم تحت سلطة حكومية الغرض منه المحافظة على حرياتهم وممتلكاتهم. يقول "لوك" «وعندئذ يكون الهدف الأساسي لاندماج الإنسان في الحكومات والخضوع لها، هو الإبقاء على ممتلكاته، الأمر الذي يكلفه الكثير في الحال الفطرية. فهم يحتاجون أولاً إلى سن قانون ثابت يُوافق عليه الجميع ويقبلونه معياراً يفرق بين الخطأ والصواب، ويفصل فيما يقوم بينهم من خلاف. مع أن قانون الطبيعة واضح ومعروف لكافة المخلوقات إلا أن الناس يطبقونه بما يتلاءم مع مصالحهم، كما أن حالة الطبيعة تتطلب وجود قاضٍ معروف له سلطة التصرف في جميع الخلافات مهتدياً بالقانون الأساسي»⁽²⁾.

* - العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني عند لوك:

حول سؤال كيفية انتقال المجتمع من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية. يجيب لوك عن هذا السؤال في الفصل الثامن (نشأة المجتمعات السياسية) من كتابه "الحكومة المدنية" قائلاً: «خُلق الناس بطبيعتهم أحراراً، متساوين، مستقلين، ولم يُحرم أحد من هذا الحق أو يخضع لأي سلطان سياسي دون رضاه، وهو رضا يتفق فيه مع آخرين فيتحدون في جماعة واحدة من أجل راحتهم وسلامتهم، وحتى يسود الوئام فيما بينهم ويتبادلون المنافع، كما أن اتحادهم فيه قوة لهم يُعينهم على مواجهة الأخطار المشتركة، وبوسع أيّ عدد من الرجال أن يُقدموا على هذا حيث أنه لن ينتقص من حريتهم الخاصة الطبيعية. وهكذا فإن اتفاقهم على تكوين حكومة أو جماعة يعني اتحادهم وتكوينهم كياناً سياسياً للأغلبية حق التمثيل، وكذلك بالنسبة للآخرين»⁽³⁾.

ولا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي في نظر لوك «إلا إذا كانت لديه القوة على المحافظة على الملكيات ومعاينة المعتدين عليها، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي، حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فتتولى هي حمايته عن طريق القانون الذي تصوغه

(1) - لوك جون، الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 107.

(2) - المصدر نفسه، ص 108.

(3) - المصدر نفسه، ص 84.

شاملاً ووافياً لحاجة الجميع، فتعين الجماعة أفراداً يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون فيفصلون في الخلافات [...] مهتدين في ذلك بالقوانين الموضوعية»⁽¹⁾.

وعليه فإنّ الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يكون عن طريق الاتفاق أو التعاقد الطوعي بين الأفراد على الاتحاد والارتباط مع بعضهم البعض في مجتمع واحد، هذا الأخير يكفل لهم الحياة الآمنة دون أن يُجردهم من حقوقهم التي يتمتعون بها.

إنّ العقد الاجتماعي عند لوك «هو تعاقد طرفاه الشعب من جهة والحكومة أو الملك من جهة أخرى، وليس طرفاه واحداً كما ذهب إلى ذلك "توماس هوبز" حين قرّر أنّ الحكومة أو الملك أو الحاكم ليس أطرافاً في التعاقد، ومن ثمّ فإذا أخل طرف بهذا التعاقد عند لوك فإنه يصبح لاغياً، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخلّ بتعهداته، أو أهمل مسؤولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التي خوله له الأفراد وجب عزله»⁽²⁾.

كما أن الناس في العقد الاجتماعي الذي يقترحه جون لوك «لا يتنازلون عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية، بل إنهم يتنازلون عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقي من هذه الحقوق الطبيعية قائماً في عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان [...] إنّ الناس يتنازلون فقط للمجتمع عن: حق تنفيذ قانون الطبيعة وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، أي يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي ويتركون هذا للمجتمع ككل»⁽³⁾. وبهذا يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون [...] وهو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وتصيح قراراته بمثابة القانون. وهكذا رجعت سلطة السيادة التي نادى بها بودان وهوبز إلى المجتمع السياسي.

* - نظرية الفصل بين السلطات عند لوك:

إنّ تأثر جون لوك بالخلافات التي كانت حاصلة بين الملك من جهة والبرلمان من جهة أخرى، حيث تعددت الهيئات في الدولة وتضاربت المصالح وتعارضت الصلاحيات، وضع لوك "نظرية فصل السلطات" وهي النظرية التي ترجع جذورها الأولى إلى الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو، والتي أراد من خلالها "جون لوك" وضع حد لسلطة الكنيسة واستغلالها ومحاربة الاستبداد، وكذلك حكم الملكية

(1) - لوك جون، الحكومة المدنية، مصدر سابق، ص 75.

(2) - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 259.

(3) - المرجع نفسه، ص، ص 259، 260.

المطلقة، ومعنى هذا كله أنّ الغاية من وجود المجتمع السياسي المتحضر لا يمكن أن تتحقق في نظر لوك دون اللجوء إلى تنظيم سياسي معيّن قادر على حماية وضمان حقوق الأفراد في مواجهة أي اعتداء عليها؛ وينطلق هذا التنظيم من الإقرار بوجود سلطات ثلاث هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية.

«1-السلطة التشريعية: ويقصد بها لوك البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب الذي يحتفظ دائماً بالسلطة العليا في حل هذا البرلمان وتغييره إذا أدرك أنه يسلك سلوكاً يتعارض مع المهمة الموكلة إليه، ويتم تشكيل البرلمان عن طريق الانتخاب من حين إلى آخر بالاقتراع الشعبي وتحدد وظيفته بتشريع القوانين التي يُفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية وعدم مخالفتها لها بأي حال من الأحوال.

2-السلطة التنفيذية: ويقصد بها لوك «الحكومة وعلى رأسها الملك وتكون هذه السلطة عنده أدنى مرتبة من السلطة التشريعية التي تستطيع تشريع القوانين، بينما تتولى السلطة التنفيذية تطبيق أو تنفيذ هذه القوانين بما يجعلها خاضعة للسلطة التي تُشرعها»⁽¹⁾. يتمثل دورها في إخضاع الأفراد لطاعة القوانين، وسلطتها عند لوك ليست مطلقة كما هو الحال عند هوبز.

3- السلطة الفيدرالية: «وتتكون من ممثلي المُدن والمقاطعات يُعيّنهم الملك، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالي في إنجلترا»⁽²⁾. وتتمثل وظيفتها عند لوك في الاهتمام برغبات الأفراد في المجتمع وتحديد العلاقة بين المجتمعات المختلفة وبين المواطنين. أما السلطة القضائية فلم تحظ باهتمام لوك، حيث لم ينظر إليها بصفتها سلطة قائمة بذاتها، بل نظر إليها بوصفها جهة مختصة بشؤون معينة واعتبرها ملحقة بالسلطة التنفيذية.

ويُفهم من هذا أن "لوك" قد صاغ تصوره من السلطات الثلاث والعلاقة بينها بشكل استهدف منع تمركز هذه السلطات في يد واحدة من خلال التمييز والفصل بينها وظيفياً. فالسلطة في نظره تقسم من حيث الممارسة إلى نشاطات ثلاثة تتضمن التشريع والتنفيذ والفيدرالية، فلا يوجد بالنسبة إليه إلا ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان تشريع القانون وميدان تطبيق القانون من قبل الإدارة والقضاء وميدان العلاقات الدولية⁽³⁾.

(1) - لوك جون، نقلاً عن: حسين الطعان عبد الرضا وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، ص 86، 87.

(2) - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 263.

(3) - حسين الطعان عبد الرضا وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 87.

ويُلاحظ من خلال هذا التقسيم للسلطات أنّ لوك يُعلي من قيمة السلطة التشريعية التي يجعلها فوق جميع السلطات؛ بل واعتبرها أهم وظيفة من وظائف الحكومة؛ ونظراً لأهميتها. «فقد رتب عليها تحديده لأشكال الحكومات؛ فإذا كان المجتمع يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفي فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإنّ الحكومة تكون ديمقراطية. وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإنّ شكل الحكومة يكون أو ليباركياً، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركياً»⁽¹⁾.

وعندما يرى لوك في كتابه "الحكومة المدنية" أنّ السلطة القضائية «تعتمد على القوانين الموضوعة في معاقبة المعتدين داخل المجتمع، كما تُصدر أحكاماً استثنائية بناءً على الظروف التي تحيط بالحقيقة التي تسعى إليها فتدافع عن حقوق المهضومين، وهي تستعين في كل ذلك بجهود أفراد المجتمع عند الحاجة إليها»⁽²⁾. فإنّ في هذا ما يعني التسليم بضرورة الفصل بين السلطة التشريعية والقضائية من جهة، وبين التنفيذية والتنفيذية من جهة أخرى تبعاً لذلك لتستقل كل سلطة عن الأخرى.

ومن جهة أخرى يبدو أنّ هذا التقسيم الذي وضعه لوك للسلطات هو الضامن لتحقيق الحرية، لأن الحرية في نظره "لا تتحقق في الدولة إلاّ بالفصل بين السلطة التنفيذية والتشريعية والقانونية، لذلك فهو يرفض نظام السلطة المطلقة التي كان ينادي بها هوبز. وهو يجعل الثورة مشروعاً إذا عجز الملك عن الحفاظ على حرية شعبه. والثورة معناها الصحيح أن يصبح الحاكم مواطناً عادياً في الدولة"⁽³⁾. ومعنى هذا كله أنجون لوك يعترف بحق مقاومة مفاصد الدولة عندما تضع حداً للحرية والملكية التي يجب أن يعمل على صيانتها⁽⁴⁾.

وفي الأخير نلاحظ أنّ لوك "يعتبر من المفكرين الأوائل الذين خرجوا عن منهج العصور الوسطى الدينية في دراسة وتفسير ظواهر المجتمع، وذلك من خلال محاولته لتصحيح مسار المواطنة وإبعاد كل ما عُلق بمفهومها من شوائب خلال حقبة العصور الوسطى، لقد تحوّل المواطن عنده من مواطن سلبي إلى مواطن إيجابي، فالمواطنة بالنسبة له «لم تُعد تعني الخضوع للسيادة، وإنما أصبحت تعني حياة وممارسة السيادة»⁽⁵⁾.

(1) - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص، ص 263، 264.

(2) - لوك جون، الحكومة المدنية، تر: محمود شوقي الكيال، مصدر سابق، ص 76.

(3) - عبد المعطي فاروق، جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 145.

(4) - ولد بيب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 95.

(5) - مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص 213، 214.

غير أن نظرية جون لوك السياسية قد وُجّهت لها مجموعة من الانتقادات نلخصها فيما يلي:
فالانتقاد الأول: الذي يُمكن أن يوجه إلى جون لوك أنه بعد أن كان طبيعياً ويرجع كل شيء إلى القانون الطبيعي، ويجعل من هذا القانون الحد الفاصل بين الأفراد وينادي بالتساوي في حق الملكية، بعد هذا كله نراه يتجه اتجاهاً برجوازيًا. هذا الاتجاه يتمثل في أنه جعل الثروة والمحافظة على الممتلكات السبب في خروجه من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، أي أنه ضحى بالحرية في سبيل المادة أو الملكية. علماً أنّ جون لوك كان ينظر إلى الحرية بأنها هي أساس كل شيء فالحرية تأتي بعد الملكية، وتنفيذ القانون يأتي بعد الحرية، وفي الأخير نجده يضحى بالحرية من أجل النتائج أو الممتلكات.
والانتقاد الثاني: نراه عندما يتحدث عن فكرة التعاقد بين الحاكم وبين المحكوم ليس هذا التعاقد بين أفراد الشعب فيما بينهم. نراه يجعل الحرية بمثابة القيد ليس للمحكومين فقط بل حتى للحاكم أو الحكام. والحاكم ليس حاكماً مطلقاً بل حكمه في حدود نوع من التعاقد يكون بينه وبين عامة الناس. فهو لا يكون حاكماً إلا إذا حاز رضا الناس وموافقتهم، أما إذا سحبوا منه هذه الموافقة والرضا فإنه لن يعود في موقع يُخول له الحكم.

الانتقاد الثالث: يبدو في فكرة لوك عن القانون الطبيعي نوع من التعارض، فهو ينادي بهذا القانون ويمجده ثم بعد ذلك يبدأ بالتشكيك فيه.

ويبدو أنّ الأفراد غير قادرين على تنفيذ هذا القانون، وأنّ هذا القانون يحتاج إلى سلطة، ويحتاج إلى هيئة تقوم بالتنفيذ. ونتساءل من تكون هذه الهيئة إنهم أفراد من الناس ينتمون إلى نفس المجتمع. إذا كان أفراد هذا المجتمع غير قادرين على تطبيق القانون الطبيعي فإنّ مجموعة أخرى منه هي بدورها غير قادرة. إنّ مبدأ المحاباة بذاته لا نستطيع أن نجرد منه أحداً. حتى المجموعة التي ينادي بها لكي تشرف على تطبيق القانون الطبيعي هذه المجموعة ربما تحابي نفسها، أو تحابي أصدقاءها، أو تحابي الحكام⁽¹⁾.

2 - المواطنة وفكرة التعاقد الاجتماعي جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau*

يُعتبر المفكر "جان جاك روسو" من المفكرين الفرنسيين الذين ساهموا في تطوير الفكر السياسي الحديث، حظيت آراؤه في نشأة المجتمع البشري باهتمام بالغ من طرف الباحثين والدارسين بدءاً من الثورة

(1) - بالروين محمد محمد، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 98.

* - روسو جان جاك: (1712 - 1788) فيلسوف ومحلل سياسي سويسري، أثرت فلسفته السياسية في الثورة الفرنسية 1712، من أهم مؤلفاته: «خطابه في العلوم والفنون» (1750)، «الخطاب في التفاوت» (1754)، ثم العقد الاجتماعي»، «إميل» (1762).

الفرنسية حتى الوقت الحاضر. «ولاشك أن روسو هو الكاتب السياسي الأول المائل تماماً في عمله حتى في المقاطع الأكثر تجريداً، الإنسان الذي هو روسو لا يدعنا ننسأه بتاتاً، بل ربما يجب في نهاية المطاف أن نبحث عن مفتاح في سياسته في «الاعترافات» les Confessions وفي «الهواجس» les Reveries وفي "روسو قاضي جان جاك" Rousseau, juge de jean- jacques ومن المهم على أية حال عندما ندرس روسو، أن نتبع عن كثب التاريخ الزمني لحياته»⁽¹⁾.

ويُلخص لنا جان توشار شخصيته وحياته قائلاً: «هو رجل مخلص لطفولته: ها كم أولاً من هو جان جاك روسو: طفولة في جنيف؛ طفولة بدون أسرة؛ طفولة عصامي مشبوب بالانفعال؛ طفولة متمرد. جان جاك روسو في المأوى البشع لمنتصري تورين Turein خادم وسارق، يكتشف السعادة عند مامامو فارينس Mme de warens وهي صور كثيرة تحدد حياة كلها [...]، اختار أن يكون إلى جانب أولئك الذين لا ينجحون. وهو يحتقر المال ويرعبه النجاح الاجتماعي والبرجوازي لفولتير. ولقد اختلف مع فولتير، وديدرو، ومع غريم، ومع هيوم. وهو متقلب، مفرط، لا ساخط. وفي حين أن فولتير وديدرو قد تبرجزا، فإنه ربما هو الذي كان أكثر وفاء إلى روح «الموسوعة». وهو لم يتخل عن السعادة؛ ولا عن ذويه»⁽²⁾.

ويصفه بعض الباحثين الأكاديميين بأنه أفضل من عبّر عن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي، وعن المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تسود فترة ما قبل الثورة الفرنسية، فقد عاصر المفكر فترة حرجة من تاريخ المجتمع الفرنسي الذي عاش في كنفه ولا حظ فيه ذلك الصراع المرير بين أفراد... لذا فإن هذه الظروف والأوضاع تعد المنبع الأساسي لأفكاره⁽³⁾.

* - محاور النظرية السياسية لجان جاك روسو:

تتأسس النظرية السياسية "لجان جاك روسو" على محاور ثلاث، وهي: المرحلة الطبيعية وتُعرف بأنها مرحلة البراءة والخير والسعادة، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الاجتماعية أو السياسية، وتُمثل هذه المرحلة حالة الانحطاط الناتجة عن صراع الإنسان مع

(1) - توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2010، ص 566.

(2) - المرجع نفسه، ص 567.

(3) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 217.

أهوائه ورغباته وميوله، أما المحور الثالث فهو العقد الاجتماعي الذي يتمخض عن اتفاق البشر، والذي يؤدي إلى بروز المجتمع السياسي المنظم، حيث يسود الاستقرار، وذلك لأنّ هذا الاتفاق أو العقد الاجتماعي يُعبر عن إرادة البشر.

أ- الحالة الطبيعية والإنسان:

لقد كان الإنسان في حالة الطبيعة يعيش « عارياً ساداراً في الغابات، لا صناعة له، ولا نطق ولا مسكن ولا حروب ولا حاجة إلى أبناء جنسه ولا رغبة في أذية أيّ منهم حتى ولا معرفة أحد منهم شخصياً ليس هو عرضة إلاّ لقليل من الشهوات، ولأنه يكفي نفسه بنفسه وليس له إلاّ العواطف والمدارك التي تتطلبها هذه الحالة ولا ينظر إلاّ إلى ما يظنه مفيداً له، وقد عزا إليه روسو غريزتين أساسيتين، الغريزة الأولى تدفعه إلى المحافظة على وجوده، والغريزة الثانية هي استعداد للرحمة وكره فطري لبني جنسه يتألم، يتبع الرجل الطبيعة، إذن المثل القائل "اعمل صالحك بأقل ضرر ممكن تسببه للغير"⁽¹⁾. ومن خلال هذه الإطالة السريعة على حالة البشر في المرحلة الطبيعية يتبين لنا أنّهم يسعون بكل قواهم الفردية لتلبية حاجاتهم ورغباتهم دون حاجتهم لبعضهم البعض، وبالرغم من ذلك فهم يُكنون المحبة والسلام للأفراد الآخرين، وذلك لأنهم كما يرى روسو خيرين بالطبيعة، أيّ أنّ الإنسان في نظره خلق صالحاً، ولكن المجتمع بعاداته وتقاليده أفسده.

إنّ أقدم شكل من أشكال المجتمعات البشرية في نظر "روسو" هي الأسرة، غير أنّ الأسرة لم تكن مجتمعاً دائماً ومستمراً، وإنما هو مجتمع آني ينتهي بانتهاج الحاجة إليه، يؤكد ذلك روسو من خلال قوله «إنّ ارتباط الأولاد بأبيهم لا يدوم إلاّ طيلة الوقت الذي يحتاجون في أثناءه إليه لحفظ بقائهم، وما أن تنفك هذه الحاجة حتى تتحل الرابطة الطبيعية»⁽²⁾. ويضيف قائلاً: «فأما وقد أصبح الأولاد في حل من طاعة أبيهم التي كانت واجبة عليهم أما وقد صار الأب في حل من رعاية الأولاد التي كانت واجبة عليهم، دخلوا جميعهم على حد سواء في طور الاستقلال وإذا ما مكثوا متحدّين لم يعد ذلك بالفطرة الطبيعية وإنما بمقتضى الإرادة نفسها لا تستمر باقية إلاّ على وجه الاتفاق»⁽³⁾. ويتضح من خلال هذا القول أنّ الأسرة في تصور روسو تمثل النموذج الأول للمجتمعات السياسية، حيث يشكل الزعيم صورة

(1) - كريسون أندريه، روسو: حياته، فلسفته، منشورات عبيدات، بيروت، ط4، 1988، ص 81.

(2) - روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، تر: عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011، ص 79.

(3) - المصدر نفسه، ص، ص 79، 80.

الأب والشعب صورة للأولاد لما كانوا جميعاً مولودين متساويين وأحرار، فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا من أجل منفعتهم.

وإذا كانت هذه هي موصفات الإنسان الطبيعي التي جعلت من روسو يضيف نوعاً من المغالاة والرومانتيكية ليصف الحياة التي كانت تعيشها المجتمعات البشرية الطبيعية من حياة سعيدة ومليئة بالحب والهناء، إلا أنّ هذه الحياة لن تدوم طويلاً حسب روسو بسبب تأثير العوامل الطبيعية، حيث يقول في ذلك «أنّ للعوامل الطبيعية تأثير على ارتباط الإنسان مع غيره من البشر والتعاون معهم على تحقيق متطلباتهم الحياتية من القوت، فكانوا يعتمدون على الصيد براً وبحراً، وعلى تربية الحيوانات ومن أهم الظروف الطبيعية التي دعتهم إلى ذلك الجذب والبرد القارس، والفيضانات والزلازل، إنّ هذه العوامل جميعاً هي التي دعتهم للاجتماع بصفة مستديمة، فاخترعت اللغة، وتغيرت السلوكيات والقيم الاجتماعية»⁽¹⁾.

إنّ الإنسان الطبيعي في نظر روسو مُزْم بتخطي هذه المرحلة (حالة الطبيعة) التي كان يعيشها إلى الحالة المدنية ليُجعل من نفسه إنساناً متميزاً بخصوصيته الإنسانية وسلوكاته وأفعاله، ومن هنا يمكن أن نتساءل: كيف انتقل الإنسان من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي في نظر روسو؟

ب - تجليات الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية:

لقد خَلَف انتقال الانسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تغييراً واضحاً في حياته، إذ أحل في سلوكه العدالة بدل الغريزة وأكسب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفنقر إليها، ومعنى ذلك أنه إذا كانت الغريزة هي الصفة المميزة للإنسان في مرحلة الطبيعة أو المجتمع غير السياسي، فإنّ الصفة المميزة له في مرحلة المجتمع المدني هي العدالة، ولعلّ هذا التغير في حياة الإنسان وانتقاله من مرحلة منحلة لا تليق به إلى مرحلة أخرى متحضرة، هو ما جعله إنساناً بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ويصف روسو بوضوح حالة التطور الذي عرفته حياة الإنسان في الحالة المدنية أو السياسية، قائلاً: «تمرست ملكاته وتنامت، واتسع أفق أفكاره وازدادت مشاعره نبلاً، وسمت نفسه بأكملها فبلغت ما بلغت من درجات السمو حتى لوجب عليه لو لم يتفهم به شطط هذا الوضع الجديد في أغلب الأحيان

(1) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 221.

إلى وضع أحط من ذلك الذي خرج منه أن يبارك غير منفيك تلك اللحظة التي انتشلته من ذلك الوضع إلى الأبد بأن صنعت من حيوان بليد ومقيّد الأفق كائناً ذكياً وإنساناً»⁽¹⁾.

ج- فكرة العقد الاجتماعي ونشوء الدولة:

ينطلق روسو من مسلمة هي أنّ "الإنسان خُلِق صالحاً"، ولكن المجتمع السياسي المثالي يفرض برأيه وجود نظام اجتماعي، وهذا النظام لا يمكن أن يقوم إلاّ على ميثاق إرادي. وهذا الميثاق أو العقد الاجتماعي يتلخص بأن «يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة، ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»⁽²⁾. أي يضع كل واحد من الناس شخصه وقوته تحت قيادة إرادة عامة عليا فتتأشأ عن هذا العمل الترابطي هيئة معنوية وجماعية بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد، وهذه الهيئة تتألف من عدد من الأفراد مساوٍ لعدد أصوات الجمعية. وهي تتلقى من هذا الفعل بالذات وحدتها وأنها المشتركة وحياتها وإرادتها وهذا الشخص العام الذي يتكون هكذا بواسطة اتحاد كل الأشخاص المتعاقدين هو الدولة. وبموجب هذا العقد الإرادي، يبقى كل متعاقد حر بذاته بالوقت الذي يخضع فيه للإرادة العامة المجسدة بالدولة. فهذا العقد هو التعبير عن القبول بالسلطة أي بشرعية السلطة. فبتوقيعهم العقد الاجتماعي، يُسهم المواطنون إن فردياً أو جماعياً، بتحقيق الهدف نفسه، فيقبضون على جزء متساوٍ من السيادة ويتقبلون في الوقت نفسه الخضوع للقانون، الذي هو التعبير عن الإرادة العامة⁽³⁾.

ويفهم من هذا الطرح أنّ "الإرادة العامة" هي أعلى هيئة في الحياة السياسية العامة، بل هي صاحبة السيادة، وهي إرادة الجميع التي تعبر عن الروح العامة تشمل الجميع وتُمثل الجميع، وبهذا الشكل تقضي هذه الإرادة العامة على كل ما هو طبيعي في الأفراد كالأناثية وحب الذات وغيرها من القيم الشخصية والضيقة.

ولقد شبه "روسو" بنية المجتمع وتركيبته بشخص له عقل وإرادة وأعضاء، وإرادة المجتمع العامة هي الإرادة الحقيقية للأفراد سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، أما إرادة الفرد كإنسان تجري وراء مصلحة خاصة، «ولذلك يجب على كل فرد أن يقتنع بالإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية وإن لم يقتنع بها فمن

(1) - روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص، ص 98، 99.

(2) - المصدر نفسه، ص 94.

(3) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2007، ص50.

حق المجتمع أن يُرغمه على ذلك لأنّ في إرغامه تحقيق لحريته، فالإرادة العامة إذن دوماً مستقيمة ولا يمكن أبداً أن تضل»⁽¹⁾.

إنّ الإرادة العامة كما يفهمها بعض الباحثين «تمثل حقيقة فريدة من نوعها عن مجتمع ما، وهي أنّ له خيراً جماعياً ليس هو مصالح أعضائه الشخصية وأنه بمعنى ما، يعيش حياته الخاصة، ويُحقق مصيره هو، ويعاني ما قدر له من مال، ويمكن القول، وفقاً للمشابهة بأي كائن حي والتي طورها روسو ببعض الإسهاب في مقاله عن الاقتصاد السياسي، أنّ له إرادة خاصة به، هي الإرادة العامة»⁽²⁾. بل هي «عماد الفضيلة يجب اتباعها، وذلك لاهتمامها بالصالح العام وبالسلوك طبقاً للقانون وأنها تقوم مقام العقد الاجتماعي، وأي خرق لها هو خرق للعقد وهلاك للمجتمع السياسي، فهي وحدها صاحبة السيادة والحق في قيادة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي من أجلها أنشئت وهي الصالح العام»⁽³⁾. ولا يمكن لها أن تمارس وظيفتها في الحياة العامة من حكم وتسيير لشؤون المجتمع إلاّ عن طريق واسطة بينها وبين الشعب تتمثل في الحكومة التي تستطيع تحقيق الالتحام الحاصل في الإنسان بين الجسد والروح، لأنّ الحكومة ما هي إلاّ جسم وسيط يُقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل وهي هيئة موكول إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية، ومن ثمّ فإنّ الحكومة لم تنشأ على أساس عقد بينه وبين المواطنين، وإنما هي هيئة من الموظفين مكلفة من قبل صاحب السيادة أو الشعب بمباشرة السلطات التي تسند لها⁽⁴⁾. تلك هي الفكرة الرئيسية للعقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، والتي حاول فيها حل المشكلة التي أثارها فلاسفة القرن السابع عشر، والمتصلة بالكيان السياسي (الدولة).

إنّ الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أو السياسية في نظر روسو مرهون بميثاق أو عقد اجتماعي يرسم من خلاله أفراد المجتمع طريقة حياتهم عن طريق توحيد قواهم التي يمتلكونها من أجل خلق عمل متناسق يقاومون من خلاله كل قوى تهدد وجودهم، غير أنّ هذا العقد عند روسو لا يقوم على القوة والسيطرة من طرف على طرف آخر، لأنّ هذا يتعارض مع حريات الأفراد، وما دامت القوة وسيلة مرفوضة في إقامة العقد فإنّ البديل الذي يقترحه روسو ويراها مناسباً ويخدم جميع أفراد المجتمع هو رضا الأفراد باعتبارهم كائنات متساوية، حيث يقول: «لم يبق لهم من وسيلة للإبقاء على

(1) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 225.

(2) - سباين جورج، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 70.

(3) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 225.

(4) - المرجع نفسه، ص، ص 226، 227.

أنفسهم إلا أن يشكلوا بتكتلاتهم مجموع قوى يمكن التغلب على المقاومة، ويمكنها أن تدفع بهذه القوى إلى الحركة بدافع واحد وأن تجعلها تفعل بالتناسق بينها، ليس ممكناً لمجموع القوى هذا أن ينشأ إلا بتعاون الكثيرين ولكن الحل أن قوة كل واحد من البشر وحرية هما أول ما له من وسائل لبقائه، فكيف له أن يرهنهما من دون أن يسيء إلى نفسه، ومن دون أن يخل بما يجب عليه من عناية اتجاه شخصه»⁽¹⁾، فالعقد الاجتماعي لم يوجد إلا نتيجة الرغبة في الوحدة والسعي نحو تحقيق المصلحة العامة، ولذلك فهو بمثابة التزام اجتماعي، حيث يتم من خلاله «التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها»⁽²⁾.

وعن كيفية التوفيق بين حرية الفرد ومصالح المجتمع عند روسو، يقول الباحث "قايد دياب" «وقد حاول روسو التوفيق بين حرية الفرد وصالح المجتمع عن طريق القول بمفهوم "الفرد المواطن" وعن الحديث عن رابطة أساسية بين أفراد الأمة الواحدة. فقد صورّ روسو في كتابه العقد الاجتماعي مجتمعاً مثالياً يقوم على المشاركة الإيجابية من جانب مواطنين متساوين تحذوهم روح الإخلاص لفكرة مشتركة، وترتبطهم المشاعر الوطنية».

وأنّ هذا المجتمع في نظره يقوم على دعائم أساسية هي:

«أولاً: حرية المواطن والمساواة بين المواطنين.

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

ثالثاً: المشاعر الوطنية أو حب الوطن التي دونها لا يمكن التوفيق بين حرية الفرد وسيادة الأمة وإقامة المجتمع على أساسهما»⁽³⁾.

* - الحرية عند جان جاك روسو: إنّ الحرية عند روسو هي المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني، وكل ماهية ترتبط به، فانعدام الحرية معناه انعدام إنسانية الإنسان سواء العقلية أو الخلقية، يقول روسو في هذا السياق: «إنّ تخلي المرء عن حرّيته هو تخلّ عن صفته كإنسان، عن حقوقه في الإنسانية، بل عن

(1) - روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص، ص 92، 93.

(2) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 224.

(3) - دياب قايد، المواطنة والعولمة، مرجع سابق، ص 50.

واجباته...»⁽¹⁾. ويقول روسو في موضوع الكتاب الأول من "العقد الاجتماعي": «وُلدَ الإنسان حراً إلا أنه مكبل بالأغلال؛ على ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثرهم عبودية. فكيف جرى هذا التغيير؟ أجهل ذلك، وما الذي يمكنه أن يجعله شريعياً؟ أعتقد أنني أستطيع حلّ هذه المسألة»⁽²⁾؛ ويواصل قائلاً: "إذا حدث في الحسبان فقط القوة، والنتائج التي يمكن أن تُستفاد منها فإنني أستطيع أن أقول مادام الناس مجبرين على الطاعة وهم يطيعون فإنّ فكرة العبودية ستستمر"⁽³⁾.

ويقول أيضاً: «من الأحسن إذا كان الإنسان يستطيع أن يهز تلك السلطات، فهو يستطيع أن يستعيد حريته بالطريقة التي سلبت بها منه هذه الحرية، سواء كان هناك تبرير لاستمراريتها أو لا يوجد هناك تبرير للذين كانوا قد استولوا عليها. ولكن النظام الاجتماعي حقٌّ مقدّس يعتبر أساساً لكل الحقوق، وعلى ذلك يجب أن يؤسس على التعاقدات أو الأعراف»⁽⁴⁾. ويُفهم من هذا النص أن الإنسان في نظر روسو يولد حراً، ولكن وجوده داخل المجتمع يفرض عليه قيوداً من طرف الحكام وأصحاب السلطات.

* - الديمقراطية عند روسو:

يعتبر "جان جاك روسو" أبرز من أولى أهمية كبرى للديمقراطية باعتبارها إحدى أهم ممارسات المواطنة. والذي يُميز مفهوم الديمقراطية عنده، السيادة والحرية والمساواة، فالسيد الحقيقي في الحكم الديمقراطي هو "الشعب"، وأنّ هذا الشعب لا يمكن اختزاله في جمع غفير من الناس، بل هو اجتماع بشري تراجعت فيه العلاقات التي يفرضها الواقع لتحلّ محلها علاقات يفرضها الحق، وهكذا يبدو الشعب كجسم أخلاقي واجتماعي لا يقبل الاختزال تتجسد فيهما الحرية والمساواة بمعناهما الحقيقي، أما الحرية فهي حقيقية لأنّ طاعة الفرد وخضوعه للقانون هو في الوقت نفسه خضوع لإرادته التي هي متضمنة في الإرادة العامة، التي شرّعت هذا القانون.

أما المساواة فهي مساواة أخلاقية ومشروعة إذ تقررها الإرادة العامة، ويعتبر الشعب السيد الحقيقي وسيادته غير قابلة للتنازل أو التجزئ وهي مطلقة لا تخضع، لأنّ العقد الاجتماعي يعطي لهذا الجسم الاجتماعي سلطة مطلقة على أعضائه، والحكومة الديمقراطية في هذا المجتمع الديمقراطي ليست

(1) - زروخي اسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 227.

(2) - روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 35.

(3) - نقلاً عن: بالروين محمد محمد، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 103.

(4) - المصدر نفسه، ص، ص 103، 104.

سوى أداة تنفيذية تنفذ ما شرع الشعب، (السلطة التشريعية)، وهذا يعني أنّ الحكومة تخضع للقانون مثل أي عضو آخر داخل الدولة، وفي هذا المعنى يقول روسو: «ليس تأسيس الحكومة عقداً بل قانوناً، وأنّ الذي تُودع لهم السلطة التنفيذية ليسوا أسياداً للشعب إنما موظفوه، ويوسع الشعب رفعهم أو خلعهم عندما يرغب بذلك، والمسألة بالنسبة إليهم ليست مسألة عقد على الإطلاق وإنما هي إطاعة القانون»⁽¹⁾.

وعليه فإنّ الديمقراطية في نظره ليست مجرد أسلوب في الحكم، بل هي في الوقت نفسه قيمة وثقافة تستدعي مستوى معيّن من الوعي والتكوين، ثم إنّ الديمقراطية المباشرة على النحو الذي مارسه أثينا لا يمكن تطبيقه إلا في دولة يكون أفرادها محدودي العدد، وهذا ما انتبه إليه ونبّه له روسو، ولهذا فإنّ هذه الصورة من الديمقراطية لم تعد صالحة للدول الحديثة التي تتميز مدنها بالكثافة السكانية، وتعدّ النظم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، على نحو يستدعي ممن يشارك في تسيير شؤون الدولة أن يكون على دراية وعلم كبيرين.

يقول روسو: «لن نصبح فعلاً بشراً إلا إذا أصبحنا مواطنين»⁽²⁾. من هذه المقولة وغيرها نلمس مدى اهتمام روسو بمسألة المواطنة في فكره السياسي. فالبشر يجب جعلهم مواطنين قبل أن يكون في الإمكان جعلهم أناساً، ولكن لكي يكونوا مواطنين، يجب على الحكومات أن تمنح الحرية في حدود القانون، وأن تعمل على توفير الرفاهية المادية، وأن تُزيل التفاوت الشديد في توزيع الثروة، وأن تخلق نظاماً للتعليم العام يجعل الأطفال معتادين النظر إلى فرديتهم في ضوء علاقتها فقط بشخصية الدولة. إنّ المشكلة العامة لأية فلسفة سياسية، صاغها روسو في الأسلوب المتناقض الذي صدر به كتابه العقد الاجتماعي: [أي فن مفهوم، وجدت الوسيلة التي جعلت الناس أحراراً عن طرق إخضاعهم]⁽³⁾.

إن حقوق الأفراد كالحرية والمساواة والتملك، التي ينسبها القانون الطبيعي في حد ذاتها إلى الإنسان، هي في الواقع حقوق المواطنين فالناس كما يقول روسو، يصبحون متساوين، بفعل العرف والحق القانوني، وليس كما قال هوبز، لأنّ قوتهم الجسمانية متساوية في جوهرها. ففي المجتمع، يحصل

(1) - نصر محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط.)، 1981، ص، ص 511، 512.

(2) - روسوجان جاك نقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 4.

(3) - سباين جورج، "الإنسان كمواطن" من كتاب: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 60.

الناس أولاً على الحرية المدنية التي هي حق أخلاقي، وليست الحرية الطبيعية فحسب التي يمكن بطريقة المجاز عزوها إلى حيوان منعزل⁽¹⁾.

إن المواطنة عند جان جاك روسو «مجموعة من الحقوق والواجبات الطبيعية بدونها لا يقوم المجتمع السياسي المنظم، وبذلك أضفى على الوعي القومي النامي في ذلك الوقت تبريراً اجتماعياً، إذ جعله ضرورياً للمجتمع في أفضل صورته، ورابطة أساسية بين المواطنين لا ضمان للبقاء السياسي بدونها. وفي ظل هذه الرابطة تحولت الدولة الإقليمية إلى "وطن" وتحول الفرد إلى "مواطن"⁽²⁾.

وتفترض المواطنة في تصور "روسو" عقداً اجتماعياً بين مواطني الجماعة الواحدة، وتكمن في المشاركة السياسية الإيجابية، والمساواة بين المواطنين، فروسو أكد على أهمية مشاركة الفرد، بوصفه مواطناً، إلى حد أنه ذهب إلى أنه بمجرد أن ينصرف الناس عن الاهتمام الإيجابي بشؤون الدولة أو إذا حيل بينهم وبين هذه المشاركة الإيجابية، يكون الوقت قد حان لاعتبار الدولة في حكم المفقود. والدعامة الثانية لمفهوم المواطنة عند روسو هي المساواة بين أبناء المجتمع الواحد⁽³⁾.

وعن أهمية أفكار روسو السياسية ودورها في تطوير فكرة المواطنة يقول "سيدي محمد ولد يب": «لقد أحدثت أفكار روسو السياسية - شأنها في ذلك شأن أفكار معظم فلاسفة عصر الأنوار مثل مونتسكيو* وجون لوك وكانط - قطيعة جذرية مع التصورات الإغريقية والقروسطية لفكرة المواطنة من خلال مجاوزتها للنقص الذي اعترى فكرة المواطنة لذي الإغريق بسبب اقتصارها على الحقوق السياسية دون الحقوق المدنية لبعض المواطنين، ثم عبر تأكيدها على وحدة الطبيعة البشرية ومبدأ المساواة بين البشر، فلا فرق بين شخص وآخر ولا اختلاف بين الإنسان والمواطن، فهما من طبيعة واحدة⁽⁴⁾. ويواصل قائلاً: «كان لهذه الأفكار الأنوارية دور كبير في تعزيز القيم الديمقراطية (الثورة الفرنسية 1789) والإعلان عن حقوق الإنسان وإرساء الدولة الحديثة ذات الأسس الدستورية والتوجهات الليبرالية⁽⁵⁾.

(1) - سباين جورج، "الإنسان كمواطن" من كتاب: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 67.

(2) - أبوالمجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

(3) - المرجع نفسه، ص، ص 31، 32.

* - مونتسكيو (1689-1755) مفكر سياسي واجتماعي ومؤرخ فرنسي؛ من أشهر مؤلفاته: «روح القوانين».

(4) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 95.

(5) - المرجع نفسه، ص 96.

ومما سبق يمكن القول أنّ تحديد المواطنة كنشاط يُمارس ضمن حدود المجتمع المدني يُعد الثمرة الحقيقية لفكرة العقد الاجتماعي كما تصوره "جان جاك روسو"، خاصة بعد أن ضحى "توماس هوبز" بفكرة الحرية لصالح حكم الأقوى، ومن ثم حصر المواطنة في حدود الطاعة والولاء للحاكم مقابل حماية مزعومة لحقوق الأفراد. إنّ روسو على العكس من ذلك كان حريصاً على مبدأ الحرية كأساس لما أسماه "بالإرادة العامة"، ومن ثم الإقرار بواجب الطاعة، ولكن مع الإقرار في ذات الوقت بحق المقاومة (حق العصيان المدني كما يدعى الآن)، وهذا التصور هو الأقرب إلى روح المواطنة من حيث هي نشاط مدني سياسي، ولذلك يعتبر (آلان) أنّ «الطاعة والمقاومة ضروريتان لكل مواطن، الأولى ضرورية لحفظ نظام المجتمع، والثانية لصيانة الحرية وبقائها»⁽¹⁾. وبهذا يمكن اعتبار روسو السبّاق في تأصيل مبدأ المواطنة وتعظيم حقوق الفرد الأساسية التي حصرها في الحرية والأمان والملكية.

المطلب الثالث: المواطنة العالمية في مشروع السّلام الدائم عند كانط *E. Kant**

يعتبر إمانويل كانط من أكبر فلاسفة الألمان، وأحد أساتذة الفكر الإنساني، اهتم في فلسفته - إلى جانب البحث في المعرفة والمسألة الأخلاقية - بالبحث في السياسة والجوانب الإنسانية ذات العلاقة المباشرة بحياة الإنسان المدنية أو بالإنسان المواطن، يظهر ذلك من خلال مؤلفه الشهير في هذا المجال وهو "مشروع للسّلام الدائم" وصفه عبد الرحمن بدوي بقوله: «أبرز ما لكانط في باب السياسة هو مشروعه للسّلام الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة 1795 بعنوان: ((نحو سلام دائم، محاولة فلسفية)). وضعه في شكل معاهدات دبلوماسية»⁽²⁾؛ وهو المشروع الذي وُصف أيضاً بأنه يُمثل ظاهرة صحية في تاريخ الإنسان المغتال بالفكر الزائف والإيديولوجيا المتكالبية على هدم قيم الإنسان، ذلك إنّ السلم في نظره ليس شأن الأمراء، بل هو شأن الشعوب، كما تعتبر رسالة ((كانط))، ((السلام الدائم)) تطوراً بديعاً ونبيلاً حول هذا الموضوع»⁽³⁾.

(1) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص 439.

* - كانط (1724-1804): أكبر فلاسفة الألمان، وأحد أساتذة الفكر الإنساني، أطلق على فلسفته إسم «الفلسفة النقدية»، وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديداً، وأثر في تفكيره تياران أساسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية: النزعة العقلية والنزعة التجريبية، واشتهر بعبارته حول الأنوار جاء فيها «لكن لديك الشجاعة على استعمال عقلك»، وهذا المبدأ كان من أهم مبادئ حركة التنوير الأوروبية التي أعادت الاعتبار إلى سلطة العقل، من أشهر مؤلفاته: «نقد العقل الخالص» 1781م، أي نقد مبادئ العلم، و«نقد العقل العملي»، أي نقد مبادئ الأخلاق، و«نقد ملكة الحكم»، أي نقد مبادئ الذوق، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«مشروع للسّلام الدائم» (1795).

(2) - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 279.

(3) - ديورانت ول، قصة الفلسفة، تر: فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985، ص 362.

لقد انطلق "كانط" في تفكيره السياسي، بتأثير من نظريات مونتسكيو حول «فصل السلطات»، ومن روسو خاصة في ((العقد الاجتماعي))، الذي تمّ بموجبه انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أو السياسية، وهو انتقال فرضه الإصغاء لنداء العقل، حيث يتم بموجب هذا العقد تنازل جميع أفراد الشعب عن حرياتهم ليستعيدوها على التو بصفتهم أعضاء جمهورية، أي أعضاء في شعب منظم كدولة، ومن ثم فإنّ الحالة المدنية هي بذاتها حالة مُواطنة، مادامت تقترض المشاركة الجماعية في تأسيس السلطة وفق قانون الحرية، أي مادام أنّ النظام المدني، حسب "كانط" ذاته هو «علاقة بين أناس أحرار»⁽¹⁾.

ومنه نتساءل: كيف يُمكن التأسيس "لمجتمع مدني عالمي" من وجهة نظر كانط- تجد فيه المواطنة تعبيرها كممارسة عالمية؟ وماهي الشروط الحقوقية والقانونية التي يراها "كانط" ضرورية لضمان هذا الشكل من المواطنة؟ وما هو التصور الذي يُحدده كانط عن الإنسان المواطن في مشروعه الفلسفي للسلام العالمي؟ وأخيراً: ما هي الضمانات الحقوقية التي يفترضها هذا المشروع كأساس لتشديد هذا النوع من المواطنة؟

1 - مشروع كانط للسلام العالمي الدائم:

يعتبر كتاب «مشروع للسلام الدائم» أهم الأعمال السياسية والمشاريع الهامة التي قدّمها كانط في العصر الحديث. وهو المشروع الذي وُصف بأنه يُمثل ظاهرة صحية في تاريخ الإنسان المُغتال بالفكر الزائف والإيديولوجيا المتكالبية على هدم قيم الإنسان، ولكن كانط يميز بين نوعين من السلام: سلام مؤقت أو ظرفي والغاية منه ليست إنسانية؛ هو سلام يصنعه الساسة أو القادة ويُمليه القوي على الضعيف؛ عبارة عن هدنة أو هو مجرد استراتيجية لكسب الفرصة السانحة للنصر، وهذا السلام مرفوض عند كانط، و سلام آخر وحقيقي هو السلام الدائم؛ ذلك الذي يصنعه المفكر بعقله، ويجسده السياسي بعلمه العملي. لا يقتصر على المستوى الإقليمي وحده، بل وعلى المستوى العالمي أيضاً.

يقول "عثمان أمين" مترجم كتاب "مشروع للسلام الدائم" أن «فكرة السلم قديمة، اتجه إليها حكماء العصور الغابرة، وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد، حين أهابوا للإنسانية أن تحرر نفسها ممّا يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان، ونظروا إلى

(1)-كانط إمانويل، النظرية والتطبيق، نقلا عن نبيل الخوري، مصدر سابق، ص 21.

الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق، وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا الفارابي فيلسوف الإسلام في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) منذ القرن العاشر الميلادي؛ حتى إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا، وضع ((الأب دوسان بيير)) (1658-1743) مشروعاً لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها، وحماية أوروبا من أي اعتداء جديد تقوم به دول ((الإسلام))⁽¹⁾؛ ويُردف قائلاً: « وهذا الكُتيب عن مشروع السّلام الدائم (...) وثيق الصلة بمختلف مؤلفات كانط في الفلسفة النقدية⁽²⁾ ويقصد كتابه ((نقد العقل الخالص)) الذي رسم فيه للفلاسفة حدود المعرفة النظرية، ألف كتابين آخرين وهما: ((نقد العقل العملي)) و((نقد ملكة الحكم))، وكان قصده من الكتابين الأخيرين تشييد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة.

يقول جان توشار: «إنّ المؤلف السياسي مباشرة الوحيد لكنط هو كتابه «مشروع سلم دائم» (1795). وهناك مؤلفات أخرى، كراسات بسيطة في الغالب، تتناول المشكلة السياسية انطلاقاً من تفكير في الأخلاق والحق... ومع ذلك تظل هذه المؤلفات، أو هذه الأجزاء من المؤلفات بعيدة عن أن تعبر عن مجمل الفكر السياسي المتضمن في الفلسفة الكنطية: إذ أن «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملي» ضروريان كذلك كل الضرورة لفهم فلسفة كنط السياسية⁽³⁾.

وتتمثل أهداف هذا المشروع في نظر بعض الدارسين في أنه «مشروع يستشرف (مجتمعاً مدنياً عالمياً) تتقارب فيه الشعوب والأمم وتراعى فيه مصالح العالم تماماً كما تراعى فيه مصالح الدول، وذلك في ظل شروط سياسية تمثل كياناً سياسياً مثالياً (دستور جمهوري)، يُعالج بأوامر ليس فقط العلاقات بين الأفراد في الدول، ولكن العلاقات بين الدول فيما بينها⁽⁴⁾.

يُحاول كانط في تقديمه لكتاب "مشروع للسّلام الدائم" أن يُبعد عن نفسه أي مظنة تحاول تفسير إقدامه على الكتابة السياسية بأنها تدخل منه في الشؤون السياسية لبلده بغية إحداث تغييرات أو تحولات سياسية. ثم يميز بين رجالات السياسة والتجريبين وبين فلاسفة السياسة قائلاً: «أن أصحاب السياسة

(1) - أنظر: مقدمة كتاب مشروع للسلام الدائم، تر وتقديم: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص، ص 7،8.

(2) - المرجع نفسه، ص 10.

(3) - توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية - من عصر النهضة إلى عصر الأنوار -، مرجع سابق، ص 643.

(4) - طالب مناد، «دستور المدينة المنورة» نموذج تطبيقي لفلسفة السلم وقبول الآخر، مرجع سابق، ص 90.

العملية يَنظرون إلى أصحاب السياسة النظرية (الفلاسفة والمفكرون) بأنفة واستكبار، ويعتبرونهم حكماً لا خطر منهم على الدولة، ويدعو "كانط" هؤلاء إلى أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم إذا تصادمت آراءهم مع آراء الفلاسفة⁽¹⁾. ويتألف كتاب "مشروع للسلام الدائم" من الأقسام التالية:

أ- ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:

الأولى: «إنّ معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نيّة عاقدتها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد»⁽²⁾، يحاول "كانط" أن يعطي لمشروع السلام الدائم بعداً أخلاقياً يكون للواجب الدور الفعّال في توجيه نيّة المتعاهدين نحو الخير، وتجاوز كل النوايا المضرة والخبيثة، ولهذا لا بد من رفض كل نيّة مبيّنة لجعل السلام مجرد ربح للوقت، أو تحويل السلام إلى معاهدة مرتبطة بمصلحة خاصة، والتأهب للحرب والصراع. ذلك لأنّ "كانط" يريد أن يتحول السلام من كونه وسيلة إلى غاية في ذاتها باعتبارها قيمة عقلية.

الثانية: «إنّ أي دولة مستقلة (صغيرة أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى، بطريق الميراث أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة»⁽³⁾، لأن الدولة ليست متاعاً أو شيئاً مادياً يُباع ويشترى، بل هي جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف في شؤونها، أو إن شئت فهي كالشخص الذي له وحده حق التصرف في نفسه، هذا ما يجب أن يكون، إلا أنّ الواقع يثبت أنّ كثيراً من الدول باعت أقاليم وأمصار، أو وهبتها لدول أخرى مثلما فعلت روسيا بإقليم آلاسكا.

إنّ محاولات الساسة دمج الدول الأصيلة في دولة واحدة من شأنه أن يخلق توتراً مشحوناً بشعارات الحرب والثورة، نلاحظ ذلك بوضوح في واقعنا المعاصر، حيث تطالب كثير من الجماعات المدنية باستقلالها وتستعمل في كثير من الأحيان العنف كما هو الحال في إيرلندا والفلبين.

الثالثة: «يجب أن تُلغى الجيوش الدائمة إلغاءً تاماً على مر الزمان»⁽⁴⁾. إذا كان هدف الحكومات القديمة أو الحديثة منها، يتمثل في إعداد المقاتلين والجنود وتشكيل الجيوش الاحترازية بغرض الاستعداد للحرب والقتال، فإنّ هذا ما يجعل هذه الجيوش متأهبة دوماً للقتال وتكون مصدراً لتهديد دول أخرى؛

(1) - محمد على عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (د.ط.)، 2006، ص 351.

(2) - كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص 25.

(3) - كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، تروقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص 26.

(4) - المصدر نفسه، ص 28.

وهو ما يتنافى وفكرة السّلام الدائم، أضف إلى ذلك أنّ استتجار الناس لكي يُقاتلوا أو يُقتلوا معناه: أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة أو الأدوات لا معاملة الإنسان، الذي يعتبر غاية في ذاته؛ وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية في أشخاصنا. ولهذا كان كانط يشكو بقوله: «إن حكمانا لا يملكون المال للإنفاق على تعليم الشعب وتنقيفه لأنهم حولوا كل مواردهم المالية في الاستعداد للحرب القادمة»⁽¹⁾. ولن تتمدّن الشعوب حقاً ما لم تعمل على تسريح الجيوش القائمة فيها وإلغائها. لا شك أن هذا الاقتراح حول تسريح الجيوش وتصفيتها كان ينطوي على جرأة بالغة، لأن بروسيا أول من بدأت في عهد والد فردريك الكبير في فرض نظام التجنيد الإلزامي على الجميع. إن الجيوش تثير المنافسة بين الدول وتدفعها إلى زيادة عدد جنودها الذي لا يقف عند حد. ويصبح السلم في النهاية أشد ظلماً من حرب قصيرة بسبب الإفراط في تسليح الجيوش الذي يقع عبء الإنفاق عليها على عاتق الشعوب.

غير أن دعوة "كانط" إلى إلغاء الجيش الاحترافي الدائم، تقابلها دعوة إلى تأسيس الجيش الوقائي الذي يتشكل من مجموع المواطنين المُتطوعين، ولا ضرر من تكوينهم العسكري لأنّ مدة المناوبة القصيرة لا تدفع المواطن للاحترافية أو الارتزاق، كما أنّ العودة إلى المجتمع المدني تظل شغله الشاغل.

الرابعة: «يجب ألا تُعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة»⁽²⁾، إذا كان غرض الدولة من اللجوء إلى طلب قروض من دولة أخرى من أجل تحسين الإنتاج أو الاستثمار وإنشاء مشاريع تنموية، فإنّ وسيلتها هذه لتدبير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها، أما إذا كانت القروض تدفع من أجل الحرب والدمار، فإنها سوف تؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى الإفلاس والفقير؛ أي أنّ عجز الدولة عن الوفاء بالتزاماتها للدول القارضة يؤدي إلى التدخل في شؤونها الداخلية بطرق مختلفة.

الخامسة: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها»⁽³⁾. وهذه المادة تنص على أنّ الدول كالأشخاص لها شخصيتها وحرمتها ولها وحدها حق التصرف في شؤونها، فلكذلك الدول لها سيادتها واستقلاليتها ولا يجوز التدخل في شؤونها، ذلك أنّ التدخل المباشر في شؤون الدول الأخرى ومحاولة تغيير نظام حكمها بالقوة لا يؤدي إلاً للنزاعات العالمية والحروب الدامية، والواقع يؤكد ذلك.

(1) - كانط إمانويل، نقلاً عن: ديورانت وُل، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 262.

(2) - كانط إمانويل، مشروع للسّلام الدائم، تر: عثمان أمين، مرجع سابق، ص 29.

(3) - المصدر نفسه، ص 31.

السادسة: «لا يحق لأي دولة في حرب مع أخرى أن تستبجح لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية- كالإغتيال، والتسميم، وخرق شروط التسليم، والتحريض على الخيانة- من شأنها، عند عودة السلم، فقدان الثقة بين الدولتين»⁽¹⁾. إنَّ مثل هذه التصرفات شنيعة ينبغي الابتعاد عنها، ذلك لأنه لا بد من الإبقاء على الحد الأدنى من الثقة في تصرفات وسلوك العدو حتى في أيام الحرب، وإلاّ لما أمكن الاتفاق بعد ذلك على عقد السلم. كما يفهم من خلال هذه المادة أنّ "كانط" لا يرفض الحرب مطلقاً بقدر ما يحاول الحد منها، لأنّ السلام في حد ذاته يحتاج في بعض الأحيان إلى العنف، فالحرب في صورتها الأخلاقية لا تناقض السلم، بل تؤسس له.

ب- ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الإيجابية العامة الداخلية والخارجية الدولية لفائدة السّلام، هي:

أولاً: «يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً» لأنه يقوم على:

- 1- مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد)؛
- 2- تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك. (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)؛
- 3- ((المساواة بين هؤلاء المخاطبين باعتبارهم مواطنين))⁽²⁾.

ويُحدد كانط في دستوره المدني ثلاث أنماط من الحقوق الكفيلة بإحقاق سلم دائم في ظل توازن سياسي- أخلاقي تتدرج من الحق المدني، إلى حق الشعوب، وأخيراً الحق العالمي⁽³⁾.

إن " حقوق الإنسان حسب كانط هي:

- 1- «الحرية: الحرية من حيث إنه إنسان.
- 2- المساواة بوصفه ذاتاً أما قانون أخلاقي واحد.
- 3- الحق في أن يكون المرء مواطناً؛ أي حق جميع أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال بأن يوجدوا في حالة متساوية أمام قانون مشترك. وأن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها وأن احترامها هو أساس كل سياسي مشروع»⁽⁴⁾.

(1) - كانط إمانويل، مشروع للسّلام الدائم، تر: عثمان أمين، مرجع سابق، ص 32.

(2) - المصدر نفسه، ص من: 41 - 43.

(3) - المصدر نفسه، ص 40.

(4) - توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 645.

- المواطنة العالمية في الفكر السياسي عند كانط:

انطلق كانط في تصوره لفكرة المواطنة من مسلمة وهي: أن جميع أعضاء المجتمع المدني مواطنون يُساهمون في صنع القوانين التي تحدد الإرادة العامة، حيث يقول: «وأعضاء هذا المجتمع (المدني أو الدولة*) الذين يتحدون من أجل التشريع يُعرفون بأنهم مواطنون».

ويحصر كانط صفات المواطنة في ثلاث مبادئ أساسية، وليست هذه المبادئ قوانين تُسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ما هي أسس أو أفكار فطرية قبلية للعقل لا يمكن للدولة أن تُبنى إلاّ عليها وحدها، وبدونها لا يمكن تصور مجتمع مدني. وأول هذه المبادئ:

أولاً: الحرية: يرى كانط أن أهم ما يميز الفرد أنه إنسان (*Human*)، وأن لديه القدرة على الاستقلال الذاتي *Autonomy*، أي أن إرادته هي التي تسن قوانينها بنفسها ولنفسها؛ ومن ثم فإن من حق الفرد في ظل الدستور المدني أن يكون حراً، ومن واجب الحكومة المدنية أن تعين وتشجع حرية الفرد واستقلاله.

واضح من خلال هذا المبدأ، أن كانط من أشهر الفلاسفة المدافعين عن حرية الفرد؛ خاصة إذا علمنا ظروف عصره ومجتمعه في القرن 18م قد كبتت مطالب الحرية وفرضت عليها قيوداً، هذه الظروف التي عبر عنها كانط قائلاً: «ولكني أسمع في كل مجال صيحة تقول: لا تُجادل، الضابط يقول ((لأُجادل، ونفذ))، ورجل المال يقول: ((لأُجادل وادفع))، ورجل الدين يقول: ((لأُجادل وأمن))»⁽¹⁾.

إنّ مبدأ الحرية الذي يؤكد عليه كانط هو "المبدأ الذي يضمن للأفراد حق المشاركة واتخاذ القرارات في كل ما يتعلق بأمور معاشهم وحياتهم بما في ذلك قرار اتخاذ الحرب الذي لا يمكن أن يتم إلاّ بموافقة المواطنين، وهذا أمر ضروري في الدستور الجمهوري؛ لأنّ الغاية من مناقشة مسألة الحرب في الحكم الجمهوري خدمة الصالح العام. وهذا النوع من التشريع المدني الموحد الصادر في وجوده من الإرادة العامة أو العقد الأصلي كما يسميه كانط الذي انصهرت فيه كل الحريات وشرعت لسلطتها، كفيل، في نظر كانط، بأن يجعل من كل فرد ليس فقط مواطناً مدنياً مسؤولاً يُشارك في اتخاذ القرارات الهامة التي تمس الحياة والمصير الجماعي بل ومواطناً عالمياً"⁽²⁾.

(1) - محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، 1991، ص 45.

(2) - كانط، نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، نقلاً عن: بلعاليه دومه ميلود، البعد الكوني للمواطنة في مشروع كانط للسلام، في: "التسامح الفعل والمعنى"، تأليف جماعي، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2010، ص 271.

إنّ مثال "الحرب" الذي ساقه "كانط" في بيانه لقيمة النظام الجمهوري ما هو إلاّ لون من ألوان المشاركة السياسية التي تقتضيها فكرة المواطنة الحقّة، أي مواطنة السيادة والكرامة، لا مواطنة الخضوع والمهانة، فليس عجباً أن نرى اليوم نماذج دول، تدعي التقدم والتحضّر، نشن حروباً على دول ضعيفة، دون أن تكثرث لملايين الأصوات المُنذدة بالحرب في العالم⁽¹⁾.

ويرى كانط أن الطغيان يظهر عندما يقوم الآخرون بتقرير ما هو خير وما هو شر بالنسبة للفرد، ولهذا يرى أنه يجب على كل فرد أن يفعل وفقاً للأهداف التي يسطرها لنفسه. بل وينبغي أن تكون له الشجاعة لاستخدام عقله. ولقد عبّر كانط عن هذا في مقال له بعنوان «ما التنوير» واصفاً إياه بأنه خروج الإنسان من حال القصور، والقصور عنده معناه عدم قدرة الإنسان على استخدام عقله بدون توجيه من غيره.

ومادام الفرد انطلاقاً من حريته مدعو للبحث عن سعادته بالطريقة التي يجدها مناسبة لنفسه؛ فهو مدعو من جهة أخرى أن يبادل الآخرين الحقوق التي يرغب هو في امتلاكها، فلا ينكر عليهم الحرية التي يمتلكها، وفي هذا السياق يقول كانط: «لا يمكن لأي أحد أن يجبرني على أن أكون سعيداً وفقاً لتصوره... لأن كل شخص قد يبحث عن سعادته بالطريقة التي يراها مناسبة طالما أنه لا يتعدى على حرية الآخرين»⁽²⁾. ويكون المواطن حراً إذا كان عضواً في أمة حرة، ومن ثم يدين لهذه الأمة بالاحترام والولاء.

إنّ المواطن كما يتصوره كانط هو الذي يشارك الآخرين في المصلحة العامة، حيث يعتبر الدولة الموطن أو يعتبر الأرض الأبوية التي نشأ منها والتي يجب عليه أن يتركها لأحفاده، كرهينة ثمينة ويعتبر كل فرد نفسه مفوضاً لحماية حقوق الدولة عن طريق قوانين الإرادة العامة، ولكن يجب ألا يخضعها لاستخدامه الشخصي⁽³⁾، وفي هذا الإطار يقول كانط: «افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»⁽⁴⁾.

(1) - بلعاليه دومه ميلود، البعد الكوني للمواطنة في مشروع كانط للسلام، مرجع سابق، ص 271.

(2) - محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص 46.

(3) - المرجع نفسه، ص 47.

(4) - كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكايي مراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1980. ص 62.

إن الحرية الأخلاقية عند كانط هي حرية الإرادة أو الاستقلال الذاتي، أي الخاصية التي تتميز بها الإرادة وتجعل منها قانوناً لنفسها، ويفهم من هذا أن الإنسان الحر في نظر كانط هو الذي يشرع لنفسه ويختار لنفسه، يقول كانط: «لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع السلطة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً». فالقاعدة هذه تتضمن مراعاة الفرد لحقوق الآخرين، لأنه قبل أن يقدم على فعل ما، يسأل نفسه هل هذا الفعل يصلح لأن يكون قانوناً عاماً ينطبق عليه وعلى غيره أم لا يصلح؟

وتستند الإرادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة، يظهر هذا المبدأ في المفهوم الكانطي الذي يسوغ معاملة الإنسان العاقل بشيء من الاحترام، حيث يقول كانط: "عامل الناس جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لا وسائل". ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسيئ إلى آدميتهم، بل يجب أن يُعامل الناس في رأيه معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعي الذي هو من عمل الناس المتعقلين.

ويتضح لنا مما سبق أنّ الإنسان لا يصير مواطناً، وفي أبسط الشروط، إلا بالقدر الذي يكون فيه عضواً ضمن مجتمع مدني "قائم على احترام قانون الإرادة العامة من حيث هي قانون الحرية، وتصير العلاقة بين حريات الأفراد متوافقة بشكل يضمن تعايشها من غير تناقض مع واجب الخضوع الإرادي لسلطة الدولة. ولا يمكن تصور أي تناقض على مستوى هذه العلاقة، إذ بما أنّ سلطة الدولة ذاتها صادرة عن إرادة الشعب الحرة، فمن المستحيل إذن، أن يقع ظلم على الفرد من جراء ما يقرره لنفسه. وعليه فإن التقيد بالإرادة العامة ليس إنكاراً لحرية المواطنين، بل هو تأكيد لها ولشرعية سلطتها.

ثانياً: المساواة:

إن المساواة في نظر كانط نتيجة مترتبة عن مبدأ الحرية، ولذلك نادى بضرورة أن يكون جميع الأفراد، من حيث أنهم رعايا، متساويين. ويرجع اهتمام كانط بالمساواة إلى سيطرة النظام الإقطاعي في أوروبا بصفة عامة وفي بروسيا بصفة خاصة، ولذلك لم يتمتع جميع الأفراد بنفس الحقوق.

غير أن المساواة التي ينادي بها كانط هي المساواة أمام القانون الأخلاقي (الضمير)، وتعني أنه من حق كل فرد أن يلزم الآخرين على العدل عن أفعالهم حين لا يسلكون بطريقة تطابق مصالحه المشروعة، وهذا في نظر كانط حق طبيعي من حيث أننا موجودات عاقلة؛ وتعني من جهة أخرى أن

تكون التزاماتنا اتجاه الدولة واحدة، فلا يجب على أحد الأشخاص أن يتهرب من دفع الضرائب أو أداء واجب الخدمة الوطنية، ومن جهة ثالثة إذا خالف أحد الأشخاص القانون، يجب أن يُعامل بنفس الطريقة التي يعامل بها أي شخص آخر بغض النظر عن مكانته أو الطبقة التي ينتمي إليها⁽¹⁾.

إن الحديث عن المساواة بهذا المعنى تعني أن كل فرد من أفراد المجتمع من حقه أن يصل إلى أية درجة من الدرجات التي تؤهله إليها موهبته واجتهاده.

ثالثاً: الاستقلال:

إذا كان كانط يرى أن جميع الأفراد أحرار ومتساوون، وكان القانون من فعل الإرادة التي ينبع منها كل حق، إلا أن تشكيل هذا القانون يقتصر فقط على المواطن المستقل (Independent) فقط، فمن هو المواطن المستقل؟

يجيب كانط بأن المواطن المستقل هو الذي لا يُدين بوجوده ومقومات حياته إلى الإرادة التعسفية لأي شخص بين الناس، ولكن يجب عليه أن يُدين بوجوده بصورة خالصة إلى حقوقه وقواه بوصفه عضواً في الدولة، أي الشخص الذي يجب أن يكون سيد نفسه ويكون لديه بعض الملكية (التي تتضمن مهارة من المهارات، التجارة، الفن الجميل أو العلم) لكي يُنفق على نفسه⁽²⁾. ويفهم من هذا أن كانط يميز بين نوعين من المواطن هما: المواطن المستقل والمواطن الغير مستقل، فالأول هو المواطن الإيجابي أو النشط (Citoyen activ) الذي له الحق في التصويت والاعتماد على نفسه، والثاني هو المواطن السلبي أو غير النشط (Citoyen passive)، أي ذلك الذي يقوم بخدمة الآخرين ويُدين بالتالي بوجوده إلى إرادة شخص آخر، وليس له شخصية مدنية وليس له حق التصويت. ومن أمثلة المواطن السلبي يذكر كانط ((صبيان التجار والخدم الذين لا توظفهم الدولة، وأيضاً القصر والنساء بوجه عام وجميع أولئك المجبرين في الاعتماد على معيشتهم (الطعام والحماية) على مكاسب الآخرين⁽³⁾.

وبناءً على هذا التمييز الذي انتشر ضمن سياق فلسفة العقد الاجتماعي خاصة مع جون جاك روسو، تبلورت فكرة المواطنة الغربية وأخذت من ثم وضعها القانوني المتميز؛ أي "كحق مدني سياسي"

(1) - محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، مرجع سابق، ص، ص، 49، 50.

(2) - المرجع نفسه، ص 54.

(3) - المرجع نفسه، ص 55.

يقوم على ضرورة المشاركة في الحياة السياسية العامة استناداً لحق طبيعي لدى الإنسان وهو حق الحرية⁽¹⁾.

إنَّ حق الفرد في ممارسة مواطنته في إطار الدولة، هو حق نابع من الطابع الحر لإرادة الفرد من جهة، ومن الطابع الحقوقي والقانوني للدولة من جهة ثانية، وهذا على اعتبار أنَّ الدولة هي "شخص معنوي"، له كيانه المستقل، بالرغم من كونه حاصل إرادة الأفراد، وباسم هذه الاستقلالية يرفض "كانط" تسفيه الدولة حتى لا تكون مجرد "متاع" أو موضوع للنهب والاستهتار، لا من قبل رعاياها من حيث هم سبب وجودها القانوني وتالياً مواطنوها، ولا من قبل الأجانب من حيث هم متساوون أمام القانون نفسه وهو قانون الحرية الشامل، أي من حيث هم خارج دولهم أيضاً "مواطنون"، ولكن قياساً إلى العالم أو كمواطنين كونيين.

لكن ما نوع الحكم الذي يتلاءم والمواطنة من حيث هي ممارسة مدنية؟

يرى كانط أنه لكي تتحقق سيادة الشعب، ويتحقق السلام العالمي، يجب أن تخضع الدولة لدستور مدني منبثق من فكرة العقد الأصلي ذاتها، بحيث لا ينظر فيه إلى الدولة على أنها "شيء"، ومن ثم إلى المواطنين على أنهم أشياء يسوغ استخدامها واستثمارها حسب الأهواء، فالسلام يفرض الدستور كما تفرض الأخلاق الواجب، لأنَّ الدستور عقد بين المواطن والسلطة تتضح من خلاله معالم الحياة المدنية، فعندما يُصبح السلام قاعدة وبنداً دستورياً، فإنه يجد حضوره في الشعور الفردي والجمعي، ويُسهل من عملية توجيه الشعوب نحو الحلف العالمي الموحد.

إنَّ النظام الأفضل في التعبير عن المواطنة الحقة حسب كانط هو النظام الجمهوري، حيث يقول: «إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري»⁽²⁾؛ وذلك لأن هذا النظام كما يتصوره يقوم «أولاً على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد)؛ وثانياً على مبادئ ((تبعية)) الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)، وثالثاً على ((المساواة)) بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم

(1) - بلعاليه دومه ميلود، البعد الكوني للمواطنة في مشروع كانط للسلام، مرجع سابق، ص 265.

(2) - كانط إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، تر وتقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص 41.

مواطنين)»⁽¹⁾. وهذا التحديد هو الذي يجعل من ممارسة المواطنة داخل الدولة مكفولة بقوة القانون المطابقة لفكرة الحق* .

إن الدستور الجمهوري انطلاقاً من تصور "كانط" هو الذي يمنح المواطنين، بمقتضى قوة الحق المشاركة في القرارات التي تتعلق بأمور معاشهم وحياتهم داخل الدولة، خاصة في الظروف الصعبة التي تمر بها الدولة، من ذلك مثلاً استدعاء المواطنين للاستفتاء عند محاولة الدولة في الإقدام على الحرب ضد دولة أخرى، لا شيء إلا لأنّ الحرب ليست أمراً بسيطاً، إنها تعني الجميع، وأنّ المسؤولية تقع بالتساوي على كل مواطن، بما في ذلك الرئيس باعتباره مواطن الدولة لا مالكها، يقول "كانط": «إنّ الدستور الذي لا يكون فيه الفرد مواطناً، وبالتالي الدستور غير الجمهوري، إنما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر: لأنّ ولي الأمر ليس بعضو في الدولة، بل هو مالكها، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر في مائدته أو في قنصه أو في دور لهوه أو في حفلات بلاطه إلخ»⁽²⁾.

وعليه فإن الدستور "الجمهوري" الذي يدعو إليه "كانط"، هو دستور من شأنه أن يحدد الروابط الحقوقية التي تلزم الأفراد باحترام القانون من حيث هو صورة الإرادة العامة، ومن ثم التأكيد على الارتباط الضروري بين مبدأي الحرية والمساواة أمام القانون.

ولتفادي كل لبس أو خلط بين النظامين الديمقراطي والجمهوري؛ فإن كانط يفصل بينهما، حيث يعتبر أن الأول يرتكز على مبدأ السلطة المتمركزة في الصفة، في حين يعتبر أن النظام الثاني مرتبط بحكم الأغلبية والإرادة العامة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر كانط النظام الجمهوري هو الأنسب لتحقيق السلام الدائم، وفي هذا السياق يصرح كانط أن «النظام الأول يسمى على وجه التدقيق بنظام السيادة، وهو على ضروب ثلاثة فقط: فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد، أو كثيرون متضامنين، أو المواطنون جميعاً (...)، أما النظام الثاني فهو نظام حكم يتعلق بالطريقة التي تتبعها الحكومة في

(1) - كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، تر وتقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص، ص 41، 42.

* - يعرف كانط الحق بأنه «جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية» أنظر: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، تر: ناجي الدراوشة، مرجع سابق، ص 645.

(2) - كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، تر وتقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص 45.

استعمال سلطتها المطلقة. وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة التي تجعل من الناس شعباً. للسلام الدائم⁽¹⁾.

وعليه، فإنّ السياسة غير المشروطة بالحرية والقانون تفقد كل معنى عملي للأخلاق، وتصبح السياسة عندئذ هي الحكمة، يقول كانط: «ومن المُحَقَّق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقي يقوم عليها، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجا عن آلية الطبيعة المحضة، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هي فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هي كل الحكمة العملية، وتكون فكرة الحق لفظا خاليا من المعنى»⁽²⁾.

وبالرغم من أنّ المشروع الكانطي يرجع إلى القرن الثامن عشر، إلا أنه يحمل معالم الواقع المعاصر، فعصبة الأمم التي أكد على ضرورة إنشائها قد وجدت طريقها للتحقيق بعد الحرب العالمية - أي بعد موت "كانط" بحوالي قرن، واتخذت بعد الحرب العالمية الثانية اسم هيئة الأمم المتحدة؛ ومن ناحية أخرى فالعالم اليوم يتجه نحو الأخلاق وضرورة ربطها بالسياسة، وإقصاء كل نزعة ميكافيلية، فالعالم يتجه نحو الدولة العالمية التي تحوي كل تناقضات السياسة العامة.

ومن خلال هذا العرض حول تصور كانط لفكرة المواطنة والإنسان المواطن، يُمكننا القول أنّ كانط حاول استشراف "مجتمع مدني عالمي" تتقارب فيه الشعوب وتتحد في ظل "كيان دستوري" مستمد من فكرة العقل ذاته، ومثل هذا المجتمع هو الذي يُشكل الفضاء المناسب لإمكان ممارسة المواطنة باعتبارها المضمون الواقعي أو الحقيقي لما يسميه "كانط" بالحق المدني العام، أي الحق الذي يصير بموجبه الإنسان مواطناً فاضلاً، إن على صعيد الدولة المحلي أو على صعيد المجتمع العالمي (جمعية الأمم بتعبير كانط).⁽³⁾

وعليه يُمكن القول بأنّ إسهامات فلاسفة العقد الاجتماعي قد أدت إلى صياغة مفهوم المواطنة ووضعت الحجر الأساس لها، وهو المفهوم الذي تعرفه الكثير من الدول اليوم، حيث أصبح الإنسان بموجبها يحظى بالمكانة التي يجب أن يكون عليها، وذلك من خلال استرجاعه لحقوقه المسلوبة وحياته الضائعة؛ ليس هذا فحسب، بل أصبح الإنسان يُخضع سلوكه للقانون الذي يُطبَّق على الجميع والذي لا

(1)- كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، تر وتقديم: عثمان أمين، مصدر سابق، ص، ص 45، 46.

(2)- المصدر نفسه، ص 91.

(3)- بلعاليا دومة ميلود، البعد الكوني للمواطنة في مشروع كانط للسلام، مرجع سابق، ص 268.

أحد يعلو عليه. وبذلك تمكن من تجاوز مرحلة الغبن الاجتماعي المتمثل في القهر والسيطرة إلى العيش في حياة كريمة.

المبحث الثاني: مفهوم المواطنة في خطاب التنوير العربي الحديث

ظلت مسألة المواطنة لدى المفكرين العرب بعيدة إلى حد كبير عن الاستقصاء الرصين، لأننا إذا قارنا بين التجربة الفرنسية من جهة والعربية من جهة أخرى لوجدنا أنّ فلاسفة فرنسا ومفكروها ومصالحوها قد انشغلوا بالمسألة السياسية وما يرتبط بها من قضايا كالعَدل والمساواة والحرية وغيرها من حقوق الإنسان، الأمر الذي أدى إلى ظهور فلاسفة مُبدعين أمثال روسو وفولتير ومونتسكيو*، ولكن بالرغم من ذلك يؤكد بعض الباحثين على وجود إشارات عديدة حول تشكّل مفهوم المواطنة أو الوطنية لدى كثير من مفكري النهضة العرب على غرار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهم من المفكرين؛ على الرغم من وجود اختلاف بينهم في التصور والمفهوم ومدى ارتباطها ببلد كل واحد منهم. ويعود ذلك بالأساس إلى احتكاك هؤلاء المفكرين العرب بالغرب وما تمخّض عن هذا الاحتكاك من نتائج تمثلت في تعرّف العرب على الحركات السياسية وأنظمة الحكم الغربية، وإطلاعهم على المبادئ التي كانت تتادي بها تلك الحركات، والأسس التي قامت عليها تلك الأنظمة، فاقنّبسوا منها مفاهيم جديدة: كالحرية والديمقراطية والدستور والوطن والوطنية والأمة والقومية... وغيرها من المفاهيم، كما كان للثورة الفرنسية والشعارات السياسية التي أطلقتها صداها لدى المفكرين العرب. فأعجبوا، أوّل الأمر، بالحرية والمساواة الإخاء....»⁽¹⁾.

وفي هذا السياق يؤكد كمال عبد اللطيف «بأنّ مفهوم المواطنة يُحيل إلى تصورات معيّنة، موصولة بفلسفات وخيارات سياسية محدّدة؛ يتعلّق الأمر بالفلسفة السياسية الليبرالية وما ترتب على منظوماتها من معطيات أغنت المنظور الحداثي. وهو يرد بصورة متواترة خلال العقدين الماضيين في أدبيات الإصلاح السياسي العربي، سواء في إطار مؤسسات المجتمع العربي، أو خطابات النهضة العربية، بل إنه يرد أيضاً في خطابات الجامعة العربية، ومؤسسة القمة العربية، التي تبنت في العقد الماضي برامج في الإصلاح السياسي، وحرصت في مؤتمراتها الأخيرة على إصدار بيانات تُقرُّ بأهمية الإصلاح السياسي»⁽²⁾.

* مونتسكيو: (1689-1755م) مفكر سياسي واجتماعي فرنسي.

(1) - المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب - في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1983، ص 97.

(2) - عبد اللطيف كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 18.

ويؤكد أيضاً "أنّ مفهوم المواطنة ينتمي إلى الجيل الثالث، من مفاهيم الإصلاح السياسي في الفكر العربي المعاصر. وقد انتعشت هذه المفاهيم في نهايات القرن الماضي، في إطار حركات وجُهود في النظر، تُروم توطين المشروع السياسي الليبرالي في فكرنا السياسي، وذلك بعد فشل التجارب التي وضعت نفسها في خانة الثورة العربية والتجربة الاشتراكية".

والمنتبغ لمراحل أدبيات الإصلاح النهضوي العربي يجد أنه مرّ «خلال القرنين الماضيين، بثلاث مراحل كبرى: مرحلة الخطاب الإصلاحى الناشئ في القرن 19، وتمثله: أدبيات الطهطاوي وخير الدين التونسي وأديب إسحاق، في باب ترجمة وتمثّل بعض مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي. وعملت على تكييفها مع متطلبات مشروع الإصلاح والنهضة في المجتمعات العربية خلال القرن التاسع عشر. ثم المرحلة الثانية، وتستوعب أدبيات العقد الثاني من القرن العشرين، التي كانت تتغنى بالحرية والإصلاح الدستوري وتمارس عمليات تبيئة لمفردات المشروع السياسي الليبرالي، مع حسّ إصلاحي يقبل إمكانية الاستفادة من التجارب التاريخية العامة، للتمكن من تجاوز أعطاب المجتمع العربي السياسية والثقافية، ويمثّل هذه المرحلة بامتياز لطفي السيد، وعلي عبد الرازق وطه حسين، وتميّزت بكفاءة رموزها في الموازنة بين مظاهر التأخر السياسي العربي، والحلول والخيارات التي بنت النهضة والتقدم في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر»⁽¹⁾.

أما الأدبيات التي تساهم اليوم في تبيئة المُواطنة، والمجتمع المدني وشعار التربية على المواطنة والديمقراطية والانتقال الديمقراطي، وحقوق الإنسان والمواطن، وبناء دولة التعاقد، والمشاركة في السلطة والتداول عليها، فإنها تنتمي، إلى مفردات الجيل الثالث. وهي تتّسم بسعيها إلى إعادة بناء المفردات المذكورة، في ضوء متطلبات الخصوصية التاريخية والسياسية للمجتمعات العربية، كما تتّسم ببلورتها لنقطة كيفية في إعادة بناء المشروع السياسي الليبرالي⁽²⁾.

ومن هنا نلاحظ أنّ «الحديث عن المواطنة في الخطابات السياسية العربية، وفي فضاءات المجتمع المدني قد انتعش بفعل عاملين اثنين متداخلين، يرتبط أولهما بأسئلة النهضة والتنمية والإصلاح، إضافة إلى ذلك نلاحظ أنّ بعض جوانب هذا الانتعاش تعود إلى المبادرات التي تصدر عن بعض المنظمات

(1) -عبد اللطيف كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مرجع سابق، ص 18.

(2) - المرجع نفسه، ص 19.

الدولية التي تروم المساهمة في ترتيب خرائط معينة في العلاقات الدولية»⁽¹⁾. لذلك سنركز بحثنا في هذا المبحث الثاني من الفصل الثالث على جهود اثنين من مفكرَي الإسلام في العصر الحديث ومُمتليّ الجيل الأول من رُواد النهضة العربية، وهما "رفاعة الطهطاوي" و"خير الدين التونسي"، لأنهما كانا أكثر من أوّلَى مسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة الاهتمام الأكبر، كما أنّ القضية الأساسية التي شغلتها وعبر عنها كل منهما بشكل مختلف، تدور حول السؤال التالي: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث، دون أن يتخلوا عن دينهم؟ ومن هنا يحق لنا التساؤل: هل كانت نظرة الطهطاوي وخير الدين التونسي للوطن والمواطنة امتداداً لنظرة فلاسفة عصر النهضة والأنوار الغربيين أم كانت لهما بصمة خاصة في هذا المجال مكنتهما من إعطاء مفهوم خاص للمواطنة يتماشى والخصوصيات الدينية والثقافية والاجتماعية لمجتمعاتهما العربية والإسلامية؟ وبعبارة أخرى: ما موقع مسألة المواطنة والوطنية في مشروع الإصلاح السياسي للطهطاوي وخير الدين التونسي؟

المطلب الأول: في الخطاب الإصلاحي لرفاعة الطهطاوي*

يُعد رفاعة الطهطاوي أحد قادة النهضة العلمية في مصر والعالم العربي خلال القرن التاسع عشر، حيث لقب برائد التنوير في العصر الحديث، وأول من عالج موضوع العدالة الاجتماعية من مفكري هذا القرن في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» (1869م)؛ كما مارس الإمامة والوعظ في الجيش الذي أسسه محمد علي، وذلك من أجل تحقيق طموحه في تكوين إمبراطورية تراث الدولة العثمانية.

وفي عام 1826م أُتيح لرفاعة الطهطاوي أن يُرافق إحدى البعثات العلمية المصرية إلى باريس ضمن بعثة أرسلها "محمد علي" على متن سفينة حربية فرنسية لدراسة العلوم الحديثة، حيث تعلم اللغة الفرنسية كما تعلم أيضاً الترجمة، وطالع كتباً في التاريخ القديمة والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا

(1) - عبد اللطيف كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مرجع سابق، ص 10.

* - ولد الطهطاوي (1801-1873م) في طهطا واليها ينسب. التحق بالأزهر وقضى فيه خمس سنوات في التحصيل العلمي، تتلمذ خلالها على يد الشيخ حسن العطار، العالم الأزهري المشهور. ورافق الطهطاوي أول بعثة علمية كبيرة إلى فرنسا كإمام لها، عام 1826م على متن سفينة حربية فرنسية. فأقبل على تعلم الفرنسية وارتداد دور الكتب في باريس، ينهل من كتب التاريخ والاجتماع والجغرافية والرياضيات والقانون والمنطق والفلسفة والأدب والفنون الحربية. فترجم العديد من المؤلفات الفرنسية إلى اللغة العربية. عاد إلى مصر عام 1831 فاشتغل مترجماً في كلية الطب، وتولى إدارة مدرسة الألسن التي أنشأها محمد علي عام 1835. وأشرف على تحرير ((الوقائع المصرية)) عام 1842. من أشهر مؤلفاته: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، "المرشد الأمين للبنات والبنين" (1872)، و"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" (1869م)، وتوفي عام 1873. أنظر: علي المحافظ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 97.

والرياضيات والمنطق، كما قرأ عن سيرة نابليون وبعض الأشعار الفرنسية [...] ثم عاد إلى مصر، فعمل مترجماً في مدارس التخصص الجديدة، وفي عام 1836م عين رئيساً لمدرسة اللغات الجديدة (الألسن) حيث كلف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية وتدريب الموظفين والتراجمة، وكان في الوقت نفسه يعمل مفتشاً للمدارس وفاحصاً وعضواً في اللجان التربوية، كما عمل رئيساً لتحرير الجريدة الرسمية "الوقائع المصرية"⁽¹⁾. ولما عاد إلى مصر أَلَّف كتابه ((تخليص الإبريز في تلخيص باريز)) 1834*، تحدّث فيه عن الدستور الفرنسي والحقوق الطبيعية، كما تحدث عن باريس وما تعرفه من تطور في مناخ الحريات وخاصة حرية الصحافة والفكر والنشر، وترجم الدستور الفرنسي الذي سماه الشُرطة (LaCharte). وأثنى على ما جاء فيه من أحكام فقال: «فيها (أي الشرطة) أمور لا يَنكر ذوو العقول أنها من باب العدل. [...] فلنذكر لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، لتعرف كيف قد حكم عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكّام والرعايا، لذلك عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم بناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيها من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران»⁽²⁾.

* - الطهطاوي: فكره الإصلاحية وظروف عصره:

عاش الطهطاوي ظروفاً سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة انعكست على فكره الإصلاحية السياسي. فكيف أثرت هذه الظروف في فكره؟ وما هي وجهة نظره من مسألة الوطن والمواطنة؛ خاصة وأنه عاش في بيئة أوروبية أولت المواطنة أهمية بالغة؟

-الظروف السياسية: عرفت مصر قُبيل عصر الطهطاوي وأثناءه ظروفاً صعبة تمثلت في التوترات والنزاعات والصراع على الحكم، وذلك بين كل من الأتراك والمماليك وقادة الجند، وحكم فردي ووراثي مُستبد؛ حيث بقي نظام مصر أقرب إلى نظام العصور الوسطى الإقطاعية، إذ كان لحكم المماليك قوة

(1) - حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص 95.
*من خلال هذا المؤلّف يُصور لنا رحلته إلى باريس، وما شاهده فيها من عادات أهلها وصفاتهم الحضارية، كما كان في كثير من الأحيان يقارن بين الفرنسيين والمصريين، كل ذلك من أجل دفعهم إلى التقدم والرفق، أما حسن حنفي فقد اعتبر هذا المؤلّف "بحث في الآخر"، أي بحث في الجبهة الثانية في الفكر العربي المعاصر؛ وعن الغاية من تلخيص باريس يقول حنفي "الغاية ليست وصف الآخر، بل قراءة الأنا في مرآة الآخر؛ فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا؛ وليست الغاية الذهاب إلى باريس بل العودة إلى مصر؛ وليست الغاية التعلم بل الإفادة بالعلم". أنظر: لبيب الطاهر، صورة الآخر العربيّ نظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2008.
(2) - الطهطاوي، نقلاً عن: المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب- في عصر النهضة (1798-1914)، مرجع سابق، ص 98.

نفوذ عالية تفنك بالرعية ولا تراعي حقوق الدولة العليا ولا واجب الإنسانية، وفي ظل هذه النزاعات جاءت الحملة الفرنسية بزعامة نابليون بونابرت تحت ذريعة تخليص مصر من طغيان البشوات والمماليك الذين يتسلطون في البلاد المصرية، إذ دامت مدتها ثلاث سنوات (1798-1801م)، وتعتبر هذه الأخيرة، أي الحملة الفرنسية اللبنة الأساسية للنهضة، لأن نابليون كان عازماً على اكتساح الشرق الأدنى وبسط نفوذه عليه، وبعد أن استتب له الأمر جاء بلجنة علمية عملت على الاكتشاف والتنقيب والبحث والتغلب على الديار بعلمها، كما جاءت الحملة ببذرة الديمقراطية إلى مصر، واطّلع الناس على تجربة جديدة في الحكم والسياسة⁽¹⁾.

وبعد انتهاء الحملة الفرنسية على مصر تنازع على السلطة في البلاد ثلاث قوى مختلفة المصالح واتحدت لوقت قصير ضد الاحتلال الفرنسي وهي: الأتراك والإنجليز والمماليك، فتركيا تطلعت إلى بسط حكمها المطلق على مصر لتجعل منها ولاية تحكمها كما حكمتها السلطة العثمانية، أما إنجلترا فرأت أن تبسط نفوذها في وادي النيل وتحتل بعض المواقع الهامة في البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر لتضمن لنفسها السيادة في البحار، أما المماليك فكانوا يطمعون في استعادة حكمهم في مصر وحببتهم أنهم الحكام الأقدمون، فتصارعوا فيما بينهم وانقسموا على أنفسهم، فبعضهم يسعى إلى السيطرة على الحكم في البلاد بدعم من إنجلترا التي بدأ شعورها يتنامى بأهمية مصر، أما الفريق الآخر فكان يرى أنه يمكنه الاستقلال بالحكم دون مساعدة أي قوى خارجية، وذلك بإيجاد نوع من التحالف والتنسيق بين بعض قوى المماليك ذات المصالح المشتركة والأهداف المتقاربة⁽²⁾.

لكن رغم هذه الصراعات بين المماليك، إلا أنّ ورقة الحكم كانت من نصيب محمد علي (1805-1848) الذي عمد إلى الكثير من الإصلاحات أثناء ولايته على مصر شملت جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية، وأسس حكماً فردياً على طريقة العثمانيين، وحاول أن تكون جميع المجالات الأخرى خدمة لذاته ولحكمه السياسي وهو بهذا كان حاكماً مستبداً. ولكن رغم محاولاته في التخلص من مراكز القوى في دولته المتمثلة في المماليك، فإنه ظلّ يقاسي من مؤامراتهم وغدرهم، وذلك بتعاون من الإنجليز، وهذا ما انتهى به إلى القضاء على خصومه في مذبحه القلعة عام 1801⁽³⁾.

(1) - المنصولي أنيس، أسباب النهضة العربية في ق 19، دار بن زيدون، بيروت، د.ط، 1985، ص 56.

(2) - زناتي أنور محمود، موسوعة تاريخ العالم، ج1، تاريخ مصر، عين الشمس، الإسكندرية، مصر، د.ط، د.ت، ص 173.

(3) - المرجع نفسه، ص 174.

ولكن رغم نفوذه وانتصاراته على خصومه وإصلاحاته، إلا أنها لم تعجب الأوروبيين ولا العثمانيين، فثاروا عليه وتحالفوا ضده، وكانت معاهدة 1840م التي ضربت دولته العصرية، قد فتحت الباب للتدخل الأجنبي، حيث طلبت كل من فرنسا وإنجلترا عزله وإحلال ابنه توفيق مكانه عام 1849م، وهكذا انتهى الأمر بالاحتلال البريطاني لمصر عام 1882م وكانت هذه هي حالة مصر أثناء عصر الطهطاوي، كل ذلك والشعب المصري غافل وغائب لا شأن له بما يحصل.

*- الظروف الاجتماعية: كان الواقع الاجتماعي في عصر الطهطاوي في غاية التدهور والانحطاط، حيث عمّ الجهل والفقر وانتشار الشعوذة والبدع والأمراض والأوبئة [...] وذلك بسبب إهمال السياسة العثمانية مرافق البلاد إهمالاً بالغاً، حيث انتشر وباء الطاعون الذي ضرب مصر مرتين، الأولى في عهد الحملة الفرنسية عام 1801م، والثاني كان في عهد محمد علي سنة 1803م⁽¹⁾. وقد نجم عن هذا الوباء موت الكثير من العلماء وهلاك الكثير من القراء وأرباب الحرف وتعطل الزرع والحصاد وانتشر الفساد والخوف والفلتان الأمني وخلو البلاد من الحكام وانقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأغنياء وهم الملاك وأصحاب الأراضي (ألبان الأتراك والشراكسة)، وطبقة الفقراء وهم الفلاحين أو عبيد الأرض أو بعبارة أخرى الآلة المأجورة، حيث لا يترك لهم المعاش إلا ما يقيهم الموت.

وتجدر بنا الإشارة إلى أنّ حكومة "محمد علي" كانت تُطبق سياسة الاحتكار على الفلاحين، بحيث تجبرهم على تقديم محاصيلهم ومصنوعاتهم بالكامل لشؤون الحكومة [...]. وممّا تقدّم نلاحظ انكماش وظيفة الدولة وإهمال حياة المواطنين الاجتماعية⁽²⁾.

*- الظروف الاقتصادية: لم يكن الواقع الاقتصادي أحسن حالاً من الواقع السياسي والاجتماعي، إذ ضعفت الزراعة بسبب الضرائب المجحفة، وانتشار النظام الإقطاعي، وضعفت الصناعة بسبب انتقال أمهر الصناع وأرباب الفنون إلى الأستانة، وذلك بأمر من السلطان سليم، وتأخرت التجارة بسبب تحول طريق التجارة عن البلاد العربية إلى المحيط الأطلسي والهندي، وبسبب ضعف القدرة الشرائية لدى السكان لفقدهم وانخفاض مستوى معيشتهم، وإنّ هذه الحال هي التي دفعت الطهطاوي بالمناداة بوجوب الأخذ بالعلوم الطبيعية والأصول الهندسية إلى جانب العلوم الشرعية، وهو في ذلك يقول: «فبقراءة

(1)- عبد الرحمن علي عبد الكريم، دور الفكر التربوي للشوكتاني والطهطاوي في التأسيس للنهضة والتنوير، مرجع سابق، ص 78.

(2)- المرجع نفسه، ص 79.

الصانع كتب الصناعة المتنوعة تتكامل فيه براعته، وتحسن وتجدد صناعته... فترقى الفنون والصنائع على تعاقب الأجيال إلى درجة التحسين والكمال»⁽¹⁾.

وفي هذا السياق يُمكن اعتبار الطهطاوي من أنصار المذهب الليبرالي الإسلامي، "حيث آمن بالحرية الاقتصادية وحق الملكية الفردية والتمايز الطبقي وعدم تقييد حرية المبادرة والمنافسة الاقتصادية، ورأى أنّ مجموعة المبادئ الاقتصادية تتألف مع المبادئ السياسية والاجتماعية والإيديولوجية العامة التي نادى بها الإسلام"⁽²⁾.

كما أضعفت الحملة الفرنسية النظام الإقطاعي بإضعاف قوة المماليك، حيث قامت بتوحيد الضرائب على الفلاح في ضريبة واحدة تحت اسم المشروع العظيم الذي مهد للإصلاح، ومن بين هذه الإصلاحات مشاريع محمد علي التي شملت جميع الميادين، حيث أوجد زراعات جديدة كالقطن واعتنى بالري وقام بتشديد القناطر الخيرية على النيل... "كما تبنى السياسة التصنيعية لكثير من الصناعات، فقد أقام مصانع للنسيج ومعاصر للزيتون ومصانع الحصير وكانت هذه الصناعة منتشرة في القرى، إلا أنّ محمد علي احتكرها وقضى على هذه الصناعات الصغيرة، وأصبح العمال يعملون في مصانع الباشا يتولى إدارتها يهود وأقباط وأرمن، ثم أعطى حق الامتياز إدارة هذه المصانع للشوام"⁽³⁾.

ولكن رغم هذه الإصلاحات، إلا أنها باءت بالفشل، لأنّ مشروعه مشروع شخصي، ومن الأسباب أيضاً أنّ الدول الأوروبية رأت في مشاريعه خطراً عليها وتهديد مصالحها مثل رأس المال الأوروبي، ولهذا قضوا عليه في معاهدة لندن عام 1840م، وهكذا عادت ملكية الأراضي بعد وفاته إلى الملاك الغير المصريين من ألبان وشراكشة وأتراك، وانعكس هذا اجتماعياً بممارسة أشنع أنواع الاستغلال الإقطاعي ضد الفلاح المصري⁽⁴⁾.

***- الظروف الثقافية:** لقد عمّ الجهل بلاد مصر وشمل كل طبقاتها وتجلّى في كل جوانبها من أدب وعلم وفن، وسيطرت على عقول الجماهير جماعات من المشعوذين ومدعي الولاية، فشاعت الخرافات والتزّهات، وهذا ما دفع الطهطاوي للمناداة بالعلوم المجهولة في مصر كعلم الحساب وعلم الهندسة،

(1)- الطهطاوي رفاة رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، تحقيق محمد عمارة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د. ط)، 2012، ص 136.

(2)- الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 504.

(3)- الزناتي أنور محمود، موسوعة تاريخ العالم، مرجع سابق، ص، ص 171، 172.

(4)- عبد الرحمن علي عبد الكريم، دور الفكر التربوي للشوكانى والطهطاوي، مرجع سابق، ص 48.

والتاريخ والجغرافيا، والرسم وعلم السياسة والاقتصاد وعلم تدبير العسكرية وعلم فن المياه: القناطر والجسور والكيمياء، وعلم الطب والفلاحة والطباعة.

ولما جاءت الحملة الفرنسية التي ساهمت في إحياء روح العلم والتطور لدى المصريين وأيقظتهم من حالة الجهل والتعصب والخمول، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها، وبقي أثر هذا الإصلاح حتى بعد خروجها، وظهر ذلك في إصلاحات "محمد علي"، محاولاً بذلك تتبع ملامح التجديد والتغيير في الفكر والمجتمع داخلها (...) حيث قام بإرسال بعثات من الطلبة المصريين إلى أوروبا تحديداً إلى باريس لدراسة الحساب والهندسة والتاريخ والجغرافيا والرسم، وبعد ذلك يتخصصون في الفنون التي يرتضونها لأنفسهم، وقد قام بإنشاء مدرسة الهندسة سنة 1816 والمدرسة الحربية سنة 1822 ومدرسة الأركان سنة 1825 ومدرسة الطب البيطري ومدرسة الموسيقى سنة 1827 ومدرسة الصيدلة سنة 1829 وغيرها من المدارس...»⁽¹⁾.

وفي نفس السياق يؤكد "سامي فوزي" أن "مصر بدأت معرفتها بالمفاهيم الحديثة في بناء الدولة والمجتمع عندما تعمق اتصالها بالغرب من خلال الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)، تلا ذلك حقبة حاول خلالها حاكم مصر "محمد علي" (1805-1849م) إنشاء دولة حديثة، وهو السعي ذاته الذي شكّل هاجساً في معظم الفترات خلال القرن التاسع عشر على يد بعض خلفائه»⁽²⁾، إضافة إلى ذلك "سفر العديد من الطلاب المصريين في بعثات إلى دول أوروبا - وبخاصة فرنسا - طلباً للعلم. هؤلاء المبعوثون عادوا يحملون أفكاراً جديدة في بناء الدولة والمجتمع، مستمدة في الأساس من خبرة المجتمع الأوروبي الذي يقوم على مؤسسات سياسية، ومواطنين لهم حقوق المواطنة كاملة، يشاركون في الحياة العامة، ويجمعهم رغم الاختلاف بينهم في الدين واللغة واللون انتماء وطني جامع للدولة التي يعيشون فيها. نذكر منهم على سبيل المثال الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) الذي سافر إماماً للبعثة العسكرية المصرية لتأدية الشعائر الدينية الإسلامية في الفترة من 1826-1831م»⁽³⁾.

(1) - عبد الجبار نبيل عبد الحميد، النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، دار الدجلة، لبنان، ط1، 2007، ص من 58 إلى 65.

(2) - فوزي سامح، المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2007، ص، ص 27، 28.

(3) - المرجع نفسه، ص، ص 28، 29.

* - حركة الترجمة ودورها في تحقيق التنوير العربي:

كان للنخبة العائدة من أوروبا كما ذكرنا سلفاً، دوراً كبيراً في القيام بحركة ترجمة واسعة شملت جملةً من الكتب ذات الشهرة الواسعة لفلاسفة ومفكرين غربيين بارزين، فضلاً عن الكتب التقنية، وقد خرج من بين صفوف هذه الطبقة المثقفة أول المفكرين السياسيين الكبار في مصر الحديثة: الطهطاوي، حيث عُيِّن عام 1836 رئيساً لمدرسة الألسن، وكُلف بتدريب الترجمة والموظفين وإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية، وعلى الرغم من أنه كان يقوم بوظائف عدة (مفتشاً للمدارس الفقهية ورئيساً لجريدة التحرير، جريدة الوقائع المصرية الرسمية)، فإنَّ عمله الأهم كان في الترجمة، إذ أنشأ في العام 1841 مكتباً للترجمة تولَّى إدارته بنفسه وألحق بمدرسة التخصص الجديدة، وقد وضع الطهطاوي ما يربو على العشرين ترجمة لكتب في التاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية⁽¹⁾.

ثانياً: أثر فلسفة الأنوار في فكر رفاة رافع الطهطاوي:

لقد أثرت فلسفة الأنوار في فكر الطهطاوي تأثيراً بالغاً، بحيث جعلته يُطور فكرته عن النقد والتطور والتجديد وإعادة بناء المجتمع الإنساني على أسس جديدة من الحرية والمساواة والإخاء، والإيمان بقدرة العقل وتفضيله كمعيار لكل الأمور، إلا أنه يتحفظ على قدرته في مجال العلوم الإلهية والمسائل الدينية⁽²⁾، ويؤكد الطهطاوي نفسه تأثره بهذه الفلسفة بقوله: « قرأت من كتب الأدب، فمنها مختارات نوبل وفيها مواضع من ديوان فولتير وديوان راسين روسو خصوصاً مراسلاته الفارسية التي يعرف بها الفرق بين آداب الإفرنج والعجم، وهي أشبه بميزان بين الآداب المغربية والمشرقية...»⁽³⁾.

ويمكن الإشارة أيضاً إلى أنَّ الطهطاوي قد اطلع أيضاً على كتاب العقد الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، وهو كتاب يصفه الطهطاوي بأنه أشبه بالميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين، وقرأ أيضاً كتاب جان جاك روسو الذي يسميه عقد التأنس والاجتماع الإنساني، والعقد الاجتماعي يعني أنَّ المجتمع من صنع الإنسان والقوانين من وضعه، ويلزم من ذلك أنَّ إنكار الحق الإلهي للحاكم، والدين الطبيعي هو فحوى كتاب روسو يُعد بديلاً عن الدين الموحى، وهو بذلك ينكر الأسرار والشعائر وينكر أن يكون للكتاب المقدس قيمة خارقة، لكن الطهطاوي

(1) - براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013، ص 147.

(2) - بدران شبل، رواد الفكر التربوي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص 17.

(3) - الطهطاوي رفاة رافع، تخلص الإبريز في تخلص باريس، مطبعة الحلبي، القاهرة، د. ط، 1999، ص 336.

يفهم العقد الاجتماعي على أنه يقوم على الأخذ بالمدنية، فيما لا يتعارض مع الشريعة، ويقوم على حرية العقيدة، وعلى القيم الخلقية، في حين أنّ العقد الاجتماعي لا يعني في أساسه سوى الأخذ بالأسباب العقلية في كل ما له صلة بالمدنية ونادى بالأخذ بالأمور المادية اللازمة للنهضة، وطالب بالتعامل مع الغرب بعقلانية نقدية، أي أخذ المفيد وترك الضار»⁽¹⁾. ومما لا شك فيه أنّ اطلاع الطهطاوي على أفكار هؤلاء الفلاسفة قد أثرت في فكره وجعلته ينجح نحو العقلانية التي هي إحدى المبادئ الأساسية للحدثة إلى جانب الحرية وغيرهما من المبادئ.

ثالثاً: الوطن والوطنية والمواطنة في فكر الطهطاوي:

في دراسة قدمها الباحث عبد الجليل أبو المجد بعنوان «المواطنة في الفكر العربي الإسلامي» جاء فيها ما يلي: "إنّ معظم الكتابات العربية المعاصرة تنطلق في التأريخ لفكرة المواطنة بمعناها السياسي الحديث، من أعمال العلامة العربي رافع رفاة الطهطاوي، باعتباره أول من استخدم مصطلح المواطن بمعناه المدني والسياسي الحديث، وقد جاء في كتاباته بصيغة «ابن الوطن» و«الوطني» و«الوطنية»⁽²⁾، ويُرَدَف قائلًا: «هناك شبه إجماع أنّ الشيخ الأزهري رفاة الطهطاوي هو من رواد التيار الفكري العربي الليبرالي، وأوّل من تنبّه لأهمية مبدأ المواطنة، وأدرك مبكراً أنّ النهوض بالمجتمع وتحقيق تقدم الوطن يتوقف على التربية، وعلى زرع قيم الولاء للوطن وإعلاء قيم العمل والمساواة»⁽³⁾.

تناول الطهطاوي في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» فكرة المواطنة وحقوق المواطن وواجباته، فقال ((فاين الوطن المتأصل به، أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتخذة وطناً يُنسب إليه تارة وإلى اسمه فيقال: مصري، وإلى الأهل فيقال: أهلي أو إلى الوطن فيقال وطني، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجراءاته. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتميز بالمزايا البلدية، فبهذا المعنى هو وطني وبلدي"⁽⁴⁾، وهذا الاهتمام بفكرة

(1) - عبد الرحمن علي عبد الكريم، دور الفكر التربوي للشوكاني والطهطاوي، مرجع سابق، ص 173.

(2) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2010، ص 13.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة 56.

(4) - نقلاً عن: المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب، مرجع سابق، ص 98.

الوطنية يرجع إلى اعتقاده الراسخ بأنها إحدى الدعائم التي قام عليها التمدن الغربي، فحاول أن ينقلها إلى مصر ضمن مجمل الأفكار التي دعا إليها، وليس استبدالها بالدين، لأنه في مواضع كثيرة يُشيد الطهطاوي برابطة الدين إلى جانب رابطة الأخوة الإسلامية.

عرّف الطهطاوي الوطن قائلاً بأنه: «عُش الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته»؛ وحدّد أيضاً أسباب مغادرته أو الخروج منه قائلاً: «ولا يبعد العاقل عن الوطن إلا لطلب العلى إذا لم يكن فيه»⁽¹⁾. وهذه إشارة قوية إلى حب الوطن، وأنّ الإنسان لا يُغادر وطنه إلا من أجل تحقيق أهداف سامية كطلب العلم أو الرزق على سبيل المثال.

ولكن من الملاحظ أن فكرة ((الوطن)) التي حاول الطهطاوي استنباتها في التربة المصرية لم تكن تعبيراً عن مفهوم المواطنة في الفكر الغربي، بل كانت متأثرة بمفهوم ((الوطن الإسلامي)). وفي كل الأحوال فإن نشر هذه الأفكار الحديثة - حتى إن لم تكن في ثوب مدني - أدى لاحقاً إلى تطورات مهمة في العقل السياسي والقانون المصري⁽²⁾. ويظهر مما سبق أنّ "الطهطاوي" اهتم كثيراً بترجمة الكثير من المفاهيم السياسية، ومن بينها فكرة الوطنية. وفي هذا السياق ذكّر الباحث "محمد عمارة" بجهود الطهطاوي في الترجمة والاستفادة من تجارب الآخرين قائلاً: «لا يمكن تجاهل أنّ الطهطاوي من نقل فكرة الوطنية إلى مصر عن الغرب الأوروبي»⁽³⁾.

وبالعودة لكتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» و«مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية» يمكن استشفاف العديد من الأفكار التي تؤكد توظيفه للمفاهيم الغربية السياسية الحديثة بعد استيعابها⁽⁴⁾. ففي «مناهج الألباب» حدّد الطهطاوي قيم المواطنة بمعناها الحديث، قائلاً: «فحب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها متى حلت ببدن الإنسان (...) ظهرت الحمية الوطنية (...) وولعت بمنافع التمدنية (...) فيحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقي، المادي والمعنوي كمال الأمنية فيقبح زناد الكد والكدر والنهض بالحركة والنقلة والإقدام على ركوب الأخطار، تنال الأوطان بلوغ الأوطار»⁽⁵⁾.

(1) - الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص 196.

(2) - سامح فوزي، المواطنة، مرجع سابق، ص 69.

(3) - عمارة محمد، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط3، (د ت)، ص، ص 197، 198.

(4) - برانسان، إشكالية المواطنة: الرعية في التراث السياسي الإسلامي، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية، الاقتصادية والسياسية، برلين، ألمانيا، ط1، 2017، ص 52.

(5) - الطهطاوي رفاة رافع، مناهج الألباب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د. ط، 2002، ص 18.

وفي موضع آخر يُعرف الطهطاوي المواطنين بقوله: «جماعة من الناس الساكنة في بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادها غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن...»⁽¹⁾. ومن هنا نفهم أنّ الطهطاوي يدع إخوانه في الوطن للاتحاد والتعاون للوصول بوطنهم إلى الغاية المرجوة وهي التمدن لتحقيق السعادة، لذلك فلا ينبغي في نظره أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعددة بآراء مختلفة، لما يترتب عن ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض، لذلك تعتبر محبة الوطن في نظر الطهطاوي أساس الفضائل، لأنها تؤدي إلى دماثة الأخلاق.

هذا ويعود تأثر الطهطاوي في توظيف مفهوم الوطن على أساس مدني-كما يرى الباحث عبد الجليل أبو المجد- إلى التجربة الفرنسية، حيث قام في فرنسا من 1826 - 1831 على رأس البعثة العسكرية المصرية التي أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا، استغلها الطهطاوي في دراسة ونقل الفكر والمفاهيم السياسية الحديثة الغربية.

إنّ المواطنة عند الطهطاوي لا تعني ضمان حقوق الفرد وحسب، بل أداء حقوق الوطن والمجتمع، فلكل مواطن حقوق من جهة وعليه واجبات من جهة أخرى، أي التوازن بين حقوق المواطن وواجباته؛ وفي هذا السياق يقول الطهطاوي «صفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن حقوق وطنه ضاعت منه حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه[...]. فالوطني المخلص في حب الوطن يُغذي وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع ما يملك، ويُغذيه بروحه ويدفع عنه كل من تعرّض له بضرر، كما يدفع الوالد عن ولده الشر»⁽²⁾. واضح من هذا أنّ غرض الطهطاوي هو توعية أبناء وطنه ودعوتهم إلى خدمة وطنهم وأداء واجباتهم مقابل مطالبتهم بحقوقهم، ولا شك أنّ الطهطاوي قد لاحظ بأم عينه كيف يتفانى المواطن الأوروبي في خدمة بلده. وفي حديثه عن حقوق المواطنين يرى الطهطاوي أنّ «أعظم هذه الحقوق الحرية التامة بالجمعية التآنسية، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعينا على إجرائه...».

إنّ الوطني كما يرى الطهطاوي هو عنصر وعضو أساسي من أعضاء الدولة، وبين أنّ الأهالي كانوا محرومين من بعض المزايا المدنية ولا يتدخلون في أوامر حكامهم ودون معارضتهم ولا يناقشون

(1) - برانسان، إشكالية المواطنة: الرعية في التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 211.

(2) - الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص 92.

ما هو غير ملائم لهم، لأنهم كانوا محرومين من كل الوظائف والمناصب، ولكن الآن قد تغيرت الأفكار وأصبح أبناء الوطن متحررين من الاستبداد الذي عاشوه ومارسه عليه عليهم الحكام، «فالآن صاغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب وطنه، لأنه صار عضواً من أعضائه»⁽¹⁾، ومعنى هذا أنه أصبح للمواطن الحق في حقوق وطنه، لأنه جزء لا يتجزأ منه.

ومن جهة أخرى ركز الطهطاوي على أهمية الحرية والمساواة باعتبارهما ركنان أساسيان للتقدم والازدهار، بل هما في نظره أساس الاستقرار الداخلي في الدولة، وفي هذا الإطار يقول: «فكل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق ويدومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريتهم توضع على أساس متين...»⁽²⁾، أما عن الحرية فيقول: «هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبه لأوطانهم»⁽³⁾. ويفهم من هذا أن الحرية التي يقصدها الطهطاوي هنا هي تلك الحرية المحكومة بالقوانين العادلة والتي تساهم بدورها في بناء الحرية التامة.

ولقد قسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام وهي كما يلي:

- 1- الحرية الطبيعية: و«هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها، مثل حرية الأكل والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الأفراد ولا يستغنون عنه»⁽⁴⁾.
- 2- الحرية السلوكية: هي «حسن السلوك ومكارم الأخلاق، هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية المستتجة من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان...»⁽⁵⁾.
- 3- الحرية الدينية: وهي «حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع»⁽⁶⁾.

(1)- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، مصدر سابق، ص، ص 457، 458.

(2)- الطهطاوي رفاة رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص 198.

(3)- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، مصدر سابق، ص 189.

(4)- الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص، ص 273، 274.

(5)- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، مصدر سابق، ص 506.

(6)- الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص 274.

4- الحرية المدنية: وهي «حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتوطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض»⁽¹⁾.

5- الحرية السياسية: والمقصود بها «تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها»⁽²⁾.

يتضح مما سبق أنّ هذا النوع من الحرية يخص علاقة الفرد بالدولة التي من بين مهامها الأساسية الحفاظ على ممتلكات المواطنين، حيث يصبح بإمكان المواطنين التصرف فيما يملكون بشكل شرعي وآمن، ودون أن يلحقوا أي أضرار بالغير.

وهناك نوع آخر مرتبط بالحرية السياسية ألا وهي الحرية الاقتصادية «حرية في المملكة المتمدنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة»⁽³⁾، إضافة إلى هذا تحدث الطهطاوي عن حرية الرأي والتعبير التي تساهم في تفتح الطاقات والمواهب الفكرية والعلمية والأدبية، يقول عنها «ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقق، أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة سواء كانت صادرة من الجليل أو من الحقير، لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم»⁽⁴⁾، كما تحدث عن حرية النشر التي لها أهمية بالغة في تثقيف الرأي العام وتوعيته، وحرية التملك التي حرم الاعتداء عليها، وبهذا يكون الطهطاوي قد أكد على مبدأ حق المواطنين في التمتع بالحرية التامة، وهذا الحق في نظره يعد من أعظم حقوق المواطنين.

أما نظريته للمساواة فيرى أنها مكملة لمفهوم الحرية، حيث يقول في المساواة أو التسوية كما سماها صفة طبيعية في الإنسان تجعله في جميع الحقوق المدنية كإخوانه ومصدرها هو اشتراك كل البشر في نفس الخصائص، وكل منهم يحتاج إلى الاستمتاع بالحياة، فهم متساوون في ذلك، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزاته المعيشية، والمساواة بين المواطنين في الحقوق يقابله أيضاً مساواة في الواجبات⁽⁵⁾. فالمساواة أو التسوية كما سماها هي «تكليف جميع أهالي المملكة دون فرق بينهم (...) فالواجبات دائماً ملازمة للحقوق لا تنفك عنها»⁽⁶⁾.

(1)- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، مصدر سابق، ص 214.

(2)- النجار فوزي حسين، رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة"، الهيئة المصرية للكتاب، (د.ط)، 1987، ص 151.

(3)- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، مصدر سابق، ص 215.

(4)- الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص 230.

(5)- الطهطاوي، نقلاً عن: المنيأوي ثناء عبد الرشيد وحسن محمد فيصل فتحي، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2001، ص300.

(6) - الطهطاوي رفاة رافع، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص238.

نخلص مما سبق أنّ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات ودون تمييز بينهم يجعلهم يداً واحدة في الدفاع عن الوطن، وبكل ما يملكون من قوة وجهد على إبقاء الهدوء والراحة لوطنهم دون السماح بزعزعة استقراره.

ويبدو من خلال قراءتنا لأفكار الطهطاوي أنه من أنصار الحكم الملكي، حيث تكون السلطة في يد فرد واحد يسمى الملك، ولا يُحبذ أن تكون في يد الجماعة، كما يقف ضد الحكم المطلق والاستبدادي، لأنّ هذا الأخير يحرم المواطنين من حق المشاركة في الحكم، ويخلق الخوف لدى الجماهير، أما النظام الملكي فهو أكثر انتظاماً للملكة من النظام الجمهوري، غير أنه يؤكد على ضرورة تصرف الحاكم وفق الأصول الشرعية في مملكته وكذا الأصول الدستورية والقانونية لكي تتمكن الدولة من أداء وظائفها المتمثلة في حماية حقوق المواطنين.

هذا ويعد الطهطاوي من أوائل مفكري النهضة العربية من تناول قضية السلطات العامة في الدولة، ونادى بالفصل بين هذه السلطات الثلاث، وقد عبّر عن هذه السلطات كما يلي: **السلطة التشريعية:** عبّر عنها بأنها تدبير أمور المعاملات، أما **السلطة التنفيذية** عبّر عنها بعبارة غير اصطلاحية لا يمكن أن يمضي حكم إلا إذا نفذه أمر الملك⁽¹⁾. «أما **السلطة القضائية** فعبر عنها بمصطلح طائفة القضاة وقد أوضح الطهطاوي أنّ الفصل بين السلطات العامة في الدولة يعد نوعاً من تقسيم اختصاصات الدولة الحديثة، ولا يعد انتقاصاً من مكانة رئيس الدولة»⁽²⁾، ولا شك أنّ الدعوة إلى الفصل بين السلطات تعبر تعبيراً قاطعاً عن تأثر الطهطاوي بالمجتمع الأوربي وبالتحديد الفرنسي.

وعن مكونات الوطن يرى "الطهطاوي" أنه يتكون بطبيعة الحال من حكام ومحكومين أو من ملك ورعية، بعبارة أخرى من قوة حاكمة وقوة محكومة، وهذان ركنان أساسيان تقوم عليهما الدولة التي تتجلى وظيفتها في جلب المصالح ودرء المفاسد، ولذلك يقترح الطهطاوي لكل من الحكام والمحكومين نظاماً تربوياً، فيعرض أهم العلوم التي يجب أن يعرفها أبناء الملوك والسلاطين، ويضع في مقدمتها: علم اللسان، العلوم الإدارية، والأصول السياسية، وعلوم الحكمة وتهذيب الأخلاق والسلوك وغيرها، ويضع الطهطاوي معرفة القرآن وأركان الإسلام في مقدمة المعارف الواجب على الحاكم أن يلم بها، وإن كنا لا نتفق مع الطهطاوي في هذه النقطة لأنه بهذه الكيفية يميز بين أبناء الملوك والسلاطين وأبناء العامة من

(1) - المنياوي ثناء عبد الرشيد، وحسن محمد فيصل فتحي، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 266.

(2) - المرجع نفسه، ص 268.

الشعب. ليس هذا فحسب، بل إن الطهطاوي حدّد للحاكم صفات أولها العدل، وهو إعطاء كلّ ذي حق حقه، يقول: «فالمملك العاقل والأمير الفاضل والسلطان العدل هو من يسعى دائماً في إسعاد دولته وإرشاد سلطنته بإسعاد أفراد الأهليين المساعدين على نفع وطنهم»⁽¹⁾.

وفي تمدن الوطن يقول الطهطاوي: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران مع الأدوات اللزّمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى، (..) تحسن الأخلاق والعوائد وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»⁽²⁾. فالتمدن إذن في نظر الطهطاوي يتأسس على الجانبين معاً المادي والمعنوي، بالإضافة إلى الأخلاق الفاضلة والتربية المثالية.

كما ربط مفهوم الحرية بالدستور، إذ يقول: «وما يُسمونه الحرّية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرّية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان؛ بل القوانين هي المُحكّمة والمعتبرة»⁽³⁾.

ومما سبق ذكره يمكن القول أنّ الطهطاوي «أول من استخدم مصطلح المواطنة وربطه بالحقوق العامة، فانتفاء الفرد للوطن يعني أن يتمتع بحقوق وطنه، والالتزام بالواجبات اتجاه هذا الوطن، والمواطنة هي أساس عملية الاندماج الوطني، وتمثل حجر الزاوية في الدولة الوطنية الحديثة التي تشكل الإطار السياسي والقانوني، الذي تمارس فيه حقوق المواطنة وواجباتها»⁽⁴⁾.

ولكن بالرغم ممّا قدمه الطهطاوي من جهود إصلاحية حاول من خلالها نقل تجارب المجتمعات الأوروبية في المجال السياسي قاصداً بذلك الإسهام في تحقيق التقدم والنهضة لمجتمعه المصري، إلّا أنّ محاولته لم تسلم من الانتقادات من قبل بعض المفكرين نذكر من بينهم الباحث الإسلامي المصري محمد محمد حسين (1912-1982) في كتابه "الإسلام والحضارة الغربية"، حيث خالفه في الكثير من الأفكار أبرزها فكرته ونظرته للحرية، حيث يقول في هذا السياق «تأثر الطهطاوي بفكرة الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية ليس بأقل من تأثره بفكرة الوطنية (...) فهو لم يدرك منها إلّا الجانب الذي يحقق للمواطنين أنواع من الضمانات التي تحميهم من التعسف والاستبداد والقهر (...) لم يفهم الحرية في ذلك

(1) - الطهطاوي، رفاعه رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص 86.

(2) - المصدر نفسه، ص 267.

(3) - الطهطاوي، نقلاً عن: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 152.

(4) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 58.

المعنى اللاديني الواسع، الذي يشمل حماية القانون لكل الأعمال والأقوال التي تهز القيم الدينية والأعراف الاجتماعية وتجاهر بمخالفاتها وتسفيهاها، والتي تنتشر الفوضى وتفرق الجماعة بالتشكيك فيما يلتقي عليه الناس من عقائد وقيم»، ويقصد بذلك أنّ فهم الطهطاوي لمسألة الحرية غير مُلائم لخصوصيات المجتمعات العربية عامة والمجتمع المصري خاصة، ذلك أنه لكل مجتمع ثقافته ووجهة نظره؛ فمجتمع الثورة الفرنسية هو مجتمع مبني على الإرادة الحرّة ويعيد كل البعد عن الشرائع الدينية، وأحكامه مستنبطة من السياسة وليس الدين، صف إلى ذلك أنّ المجتمعات الأوروبية لا تمنع الاختلاط بين الرجال والنساء بناءً على فكرة الحرية التي تعتبر أساس التمدن، بخلاف المجتمعات الإسلامية التي تنظر إلى مسألة الحرية نظرة خاصة وتربطها بالمسؤولية.

كما نجد المفكر "السيد بن حسين العفاني" يندد الطهطاوي وبشدة في دفاعه عن فكرة الرقص التي تأثر بها في باريس، حيث يقول: إنّ رفاة الطهطاوي يثني على رقص الغرب وهو رائد الإصلاح (...). ويواصل قائلاً: أنظر إلى الطهطاوي بكتابه "تخليص الإبريز" وهو يحدث أبناء أمته عن النوادي ومراقص باريس⁽¹⁾. لقد بالغ هنا كثيراً، لأنّ الإسلام ينكر ويحرم مثل هذه الأمور، بدليل أنّ الرقص مثير للشهوات، كما أنّ الإصلاح الذي حاول الطهطاوي القيام به أو كان يدعوا إليه كان إصلاحاً محلياً محصوراً في مجتمعه المصري فقط، وكأنّ العالم العربي والإسلامي لا يهمه.

المطلب الثاني: المواطنة في خطاب الإصلاح السياسي عند خير الدين التونسي*

* - خير الدين التونسي ومعالجه مشروع الإصلاح السياسي:

يُعد خير الدين التونسي (1820-1890م) رائداً من رواد النهضة العربية الحديثة وعلماء من أعلامها، وأحد أبرز رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر ومن كبار المساهمين في تحديث الدولة التونسية بإدخال المناهج العلمية والمفاهيم السياسية، قال عنه «أحمد أمين» في كتابه "زعماء الإصلاح في العصر الحديث". «كان مصححاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا، غير أنّ الفرق بينهما

(1) - العفاني بن حسين، الأعلام والأقزام في ميزان الإسلام، ج1، دار ماجد عبري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 57.

* - ولد خير الدين عام 1820م في القوقاز، من عائلة شركسية، ثمّ جيء به وهو فتى إلى اسطنبول، أسوة بالكثيرين من أبناء منطقتهم، طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية، كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء فدخل في خدمة أحمد، باي تونس وتلقى تربية دينية وعصرية معاً، وتعلم اللغة الفرنسية فضلاً عن العربية. وعندما أنهى دروسه، دخل الجيش حيث أكسبته مواهبه عطف الباي. فعهد إليه بإدارة المدرسة العسكرية رداً من الزمن. وفي 1852 أرسله إلى باريس لمعالجة قضية صعبة تتعلق بدعوى أقامها وزير سابق على الحكومة، وبقي هناك أربع سنوات كانت له، كما كانت للطهطاوي حقبة تثقيفية. أنظر: حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق ص، ص 93، 94.

كالفرق بين جمال الدين (الأفغاني) والشيخ محمد عبده، فمدحت باشا يُصلح وإن عجز عن الإصلاح ثار ودبّر الانقلاب، وخير الدين يُصلح فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء، وقال: ((اللهم إني قد بلغت))⁽¹⁾.

وهو صاحب مشروع سياسي، يظهر ذلك من خلال مؤلفه الشهير "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". وهو مؤلفه الأدبي الوحيد إلى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته التي نشرت بعد موته بزمن طويل، دراسة سياسية وضعها باللغة العربية، نشرت أولاً في تونس عام 1867، ثم أُعيد طبعها في اسطنبول فيما بعد. وقد أثارت مقدمتها المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه، والمنشورة في باريس بعنوان «الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية»، اهتماماً كبيراً في ذلك الوقت⁽²⁾.

وقد تضمّن كتابه ((أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)) برنامجاً إصلاحياً يختزل مجموع ما سعى النهضويون العرب إلى تحقيقه في القرن التاسع عشر. وتميّز خير الدين بأنه لم يكن من مفكري النهضة وحسب، بل كان أيضاً رجل سياسة ونفوذ، تولّى مناصب هامة على غرار منصب الوزير الأكبر بتونس والصدر الأعظم بعاصمة الخلافة، فسخر حياته ووظّف مناصبه لخدمة الأهداف التي سطرها في كتابه المذكور⁽³⁾. ويبدو أنّ خير الدين التونسي وضع هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله "ابن خلدون" لعصر أسبق. فالمؤلفان تونسيان، وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما، كل على طريقته، قضية نشوء الدول وسقوطها. وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة وإلى أجزاء عدة. إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد. ففيما يعنى كتاب ابن خلدون، في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يعنى كتاب خير الدين بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية⁽⁴⁾.

وتكمن أهمية كتاب خير الدين في مقدمته التي يشرح في مطلعها، أنّ ما حمله على وضع كتابه قائلاً: «إنّ الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد: أحدهما: إغراء ذوي الغيرة والحزم

(1) - الحدّاد محمد، لماذا يظل خير الدين معاصراً لنا؟ وقائع الندوة التي انتظمت ببيت الحكمة بعنوان: "خير الدين التونسي"، يوم 04 ماي 2010، ص، ص 91، 92.

(2) - حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 97.

(3) - أنظر: مقدمة كتاب التونسي خير الدين، "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، تقديم: محمد الحداد، ط1، 2012، ص 23.

(4) - حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 97.

من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يُمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها، بمثل توسيع دوائر العلوم والعرافان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد من الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان، وليس بعده بيان، وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوامّ المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي أن يهجر، وتألّفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها وهذا على إطلاقه خطأ محض»⁽¹⁾.

ويواصل قائلاً: «فإنّ الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لا سيّما إذا كنا عليه وأخذ من أدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يُستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الإفرنجية، فإنهم مازالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله، حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم ما هو مشاهد»⁽²⁾. ويفهم من هذا وذاك أن "خير الدين" سعى إلى تصحيح رؤية الكثير من المسلمين المنغلقيين على أنفسهم والرافضين لكل ما يأتي من غيرهم (غير المسلمين)؛ وفي الوقت ذاته محاولته إقناعهم بضرورة انفتاحهم على ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي، وأنّ السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا.

ومن خلال هذا العمل الفكر يقدم خير الدين التونسي مشروعه السياسي أو مشروع الدولة في عالم الإسلام، وذلك باعتماد دعامين: الوعي بالمصالح العمومية، وإقامة التنظيمات، أي المؤسسات (...). وشدّد على الإصلاح والتحديث. وهو مشروع، يقوم عند خير الدين التونسي على ركيزتين أساسيتين هما: الأولى: ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين، ويتفق مع ثوابت الشريعة؛ والثانية: ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في

(1) - التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص، ص 11، 12.

(2) - المصدر نفسه، ص 12.

أوروبا؛ لأنها طريق المجتمع إلى النهوض، وإذا كان هذا الطريق يتطلب تأسيس الدولة على دعامتي الحرية والعدل، فإن هاتين الدعامتين تعدان أصليتين في الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

ويُفهم من هذا أن محاولات خير الدين الإصلاحية "قد صدرت عن رؤية حاولت التوفيق بين الفلسفة الليبرالية التي كانت خاصة العصر والتقاليد الإسلامية كما رسخت في العصر العثماني، وجاء كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك تعبيراً عميقاً عن هذه الرؤية"⁽²⁾.

ويظهر لنا أيضاً من خلال هذا التوجه الإصلاحى لخير الدين التونسي حرصه الشديد على الربط بين الوطنية ومقومات الدين الإسلامى، كما يظهر تأكيد خير الدين التونسي على ضرورة تحقيق النهضة العربية والإسلامية على غرار ما فعل رواد الإصلاح في العالم الإسلامى أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم، وذلك من خلال إثارة الشعور الدينى لدى كل المسلمين وتذكيرهم بأمجادهم؛ غير أن خير الدين التونسي «أراد أن يحتفظ بنوع من الاستقلال الوطنى التونسي، شبيه بالاستقلال التاريخى الذى كانت تتعم به، على أن يكون متوافقاً مع تطوير وتحديث الأنظمة والقوانين على النمط الأوروبى، وأن يشمل هذا التحديث جميع الولايات العثمانية، لكي تدخل طوراً من التقدم يمكنها من مواجهة الأطماع الغربية، وذلك اعتقاداً منه أنه لا يمكن محاربة الغرب المتقدم فى الصنائع والعلوم والقوانين المدنية بالتخلف العسكرى والإدارى والتشريعى».

وقد لخص الباحث "معن زيادة" هذا الأمر بقوله: «إذا كان خير الدين يُدافع عن الرابطة العثمانية، فإنما يفعل ذلك لأنه كان يرى فى التمسك بتلك الرابطة رفضاً لنفوذ الغرب ورفضاً للخضوع له، مفضلاً الاستفادة من التجربة الأوروبية بدلاً من أن يكون ضحيتها، مفرقاً بين أوروبا المتقدمة وأوروبا الاستعمارية»⁽³⁾. ليس هذا فحسب، بل ولقد تناول خير الدين التونسي فى كتابه السابق الذكر تطوّر أنظمة الحكم فى مختلف الدول الأوروبية، التى كانت أقوى الدول وأكثرها تقدماً وازدهاراً فى عصره. وعقد مقارنة بينها. وأبرز الجوانب الإيجابية فيها، وخاصة تلك التى لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

كما أسهم خير الدين فى تأسيس مفاهيم حديثة فى مجال الثقافة السياسية؛ وهى مفاهيم تستند إلى فكرة الوطن لا إلى فكرة الخلافة، حيث يقول «وحيث تقدّم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية

(1) أبو المجد عبد الجليل، المواطنة فى الفكر العربى الإسلامى، مرجع سابق، ص 59.

(2) الحدّاد محمد، لماذا يظل خير الدين التونسي معاصراً لنا؟، مرجع سابق، ص، ص 96، 97.

(3) -معن زيادة، نقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة فى الفكر العربى الإسلامى، مرجع سابق، ص 60.

التي لو لم يكن إلاّ تنفير الأجنبي والمتوظفين منها، لكان كافياً في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافة بتهديب الرعايا وتحسين أحوالهم، على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم، ويُعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم، غير معتبرين ما قال بعض المجازفين أن تلك التنظيمات لا تتناسب حال الأمة الإسلامية، مستنداً في ذلك إلى أربع شبه:

الأولى: أن الشريعة منافية لها؛

الثانية: أنها من وضع الشيء في غير محله لعدم قابلية الأمة لتمدّنها؛

الثالثة: أنها تُقضي غالباً إلى إضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل في فصل النوازل، كما يُشاهد ذلك في سائر الخطط القانونية؛

الرابعة: أنها تستدي مزيداً من الضرائب على المملكة بما تستلزمه من كثرة الوظائف لإدارتها المتنوعة، ولا يخفى على المتبصر ان جميع ما استند إليه مردود⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ خير الدين كان مصلحاً متشبعاً بروح تعاليم الإسلام، ويدرك جيداً أنّ الأمة الإسلامية ليست أمة واحدة، بل هي أمم وأجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات، كما جاء في نص له قائلاً: «فإنّ رعايا الدولة (العثمانية) ينقسمون إلى عدة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات، وغالبهم يجهل اللغة التركية التي هي لغة الدولة، بل يجهلون لغة بعضهم وبحيث تعسر المفاوضة بينهم لو ركب مجلس من جميع طوائفهم، ولا يتيسر إعطاء الحرية للبعض دون البعض؛ لما ينشأ عن ذلك من الهرج...»⁽²⁾.

ويصرح خير الدين التونسي بأن دولته هي مملكة من ممالك ((الأمة العثمانية/ الإسلامية)). وهي وطن من أوطان متعددة، ضمن الوطن العثماني الأكبر، وعلى رجال السياسة والعلماء في كل وطن أن

(1) - التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة الممالك، مصدر سابق، ص، ص 65، 66.

(2) - المصدر نفسه، ص 55.

يهتموا بإصلاح أوطانهم الصغيرة أولاً، لكي يُصلحوا أحوال الوطن الكبير. ولذلك يقول: «إن العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم، واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية»⁽¹⁾.

* - العدل أساس الملك:

لقد كان خير الدين التونسي من بين مفكري الإسلام في العصر الحديث أكثر من أولى مسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة الاهتمام الأكبر، إذ انبرى للدفاع عنها من حيث كونها فكرة، ومن ذلك عنايته بالتعريف التفصيلي بها على نحو ما تبنت في نموذجها الأوروبي، ولا أدل على ذلك اهتمامه ببيان محاسنها ومزاياها في انحياز بين لها، ولعل من أهم أسباب انبهار الجيل الأول من رواد النهضة بالدولة الحديثة قيامها على العدل، وفي هذا السياق يقول خير الدين التونسي مُلمعاً إلى أسباب تقدم الأوروبيين وأنها ليست مُعللة بالطبيعة المناخية لبلادهم ولا بديانتهم، «وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صاروا طبيعة في بلدانهم»⁽²⁾. ويواصل قوله «وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا، والتواريخ الإسلامية وغيرها»⁽³⁾. ويُفهم من هذا أن سر تفوق الدول الأوروبية من وجهة نظره كامن في قوتها الاقتصادية والعسكرية، وهذه القوة عائدة إلى عوامل مادية وأخرى معنوية تتمثل في التعليم والمؤسسات السياسية القائمة على العدل.

ومعنى أن تقوم الدولة الحديثة على مبدأ العدل المُترجم في قانون أساسي لها هو (الدستور) أن تُعيد النظر في علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو ما يعني تقييد سلطة الحاكم والحد منها، الأمر الذي اعتبره الإصلاحيون سرّاً تقدم النظام السياسي في أوروبا، ولما كان العدل من مقتضيات النظام في الإسلام، لم يجد مفكرو النهضة غضاضة في التبشير بهذا المبدأ باعتباره حكمة، وهي ((ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أولى بها)) من ثم لا يعود مُبرراً - من وجهة نظر الإصلاحيين - ما جنح إليه بعض الناس من التماهي في الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما

(1) - نقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 61.

(2) - التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص 17.

(3) - المصدر نفسه، ص 18.

عليه غير المسلم من السير والترتيب ينبغي أن يُهجر... فإنّ الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً مُوافقاً لأدلة (...) فلا وجه لإنكاره؛ بل الواجب الحرص على استعماله واسترجاعه⁽¹⁾.

ولهذا فإننا نلاحظ من خلال المشروع الإصلاحية لخير الدين دعوته الصريحة للاستفادة من تجارب الحكام والمفكرين سواء من العالم الإسلامي أو من العالم الغربي، لأنه يؤمن بأنه لا إصلاح ولا تحديث دون اقتباس من الغرب، فكما أنّ النهضة الأوروبية تحققت بالاقتباس من العرب، وكذلك تتحقق النهضة الإسلامية الحديثة بالاقتباس من الغرب الذي كان يعني في عصره أوروبا تحديداً⁽²⁾.

ورأى خير الدين أن النهضة الحديثة المطلوبة قد افتتحتها الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات الخيرية وأُشاد بالسلطين الثلاثة: محمود الثاني (1808-1839) عبد المجيد (1839-1861) وعبد العزيز (1861-1876) لأنهم اتخذوا القرارات المناسبة بالإصلاح، مثل التخلص من الإنكشارية وتنظيم الولايات وسنّ القوانين...⁽³⁾.

هذا ولقد اعتبر خير الدين أن الشريعة الإسلامية لا تتنافى مع التحديث السياسي والاقتباس من الغرب ووجوب إدخال إصلاحات بمشاركة أهل الحل والعقد وتنظيمات سياسية كوسيلة لعصرنة الاقتصاد وتحديث الإدارة والجيش، وفي هذا السياق يقول: «...كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم»⁽⁴⁾.

ويمكن تلخيص جهوده الإصلاحية في النقاط التالية:

- لم يكتف بالتظير، إذ عمل من خلال المناصب العديدة التي تولّاها على أن يطبق الجزء الأكبر من رؤيته الإصلاحية خاصة عندما تولى منصب الوزير الأكبر من سنة 1873-1877.

وقد قامت الإصلاحات على تنظيم الدولة تنظيمياً حديثاً يعتمد الكفاءة ومنح المسؤوليات إلى الأتباع من الذين ناضلوا لتحقيق الإصلاح منذ عشرات السنين؛

(1)- زيادة معن، مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص، ص 149، 150.

(2)- الحدّاد محمد، لماذا يظل خير الدين التونسي معاصراً لنا؟، مرجع سابق، ص 105.

(3)- المرجع نفسه، ص 108.

(4)- العلاقي عبد الكريم، خير الدين واليهود في تونس في القرن التاسع عشر، بحث ضمن كتاب "خير الدين التونسي"، وقائع الندوة التي انتظمت ببيت الحكمة، مرجع سابق، ص 150.

- سنت قوانين لتنظيم النشاط الاقتصادي (طرق الاستغلال معلومة)؛

- إعادة تنظيم القضاء؛

- الاهتمام بالوقف والتعليم: مثل تأسيس المدرسة الصادقية سنة 1875، وهي مدرسة حديثة تُدرس العلوم العصرية مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء وتعلم اللغات الأجنبية⁽¹⁾.

وعليه فإن تجربته التحديثية التي نقلها إلى تونس شبيهة إلى حد بعيد بالتجربة المصرية التي تبناها محمد علي ورفاعة الطهطاوي في مصر.

ولكن بالرغم من الجهود الإصلاحية المبذولة من طرف خير الدين التونسي والنجاح الذي تميزت به سياسته وقراراته، إلا أنه تعرض لحمات القدح أو النقد سواء في الداخل أو الخارج، وكانت أول صحيفة أجنبية تناولت خير الدين بالقدح والتجريح والنقد، منتصبة في موقع المدافع عن الوزير الأكبر "مصطفى خزنة دار"، هي جريدة "إيطاليا"، الصادرة بروما باللغة الفرنسية، حيث اتهم مراسلها يوم 2 ديسمبر 1873 خير الدين بأنه من الموالين لفرنسا عندما تولى قيادة الوزارة الكبرى، وأشارت نفس الجريدة يوم 25 ديسمبر من نفس السنة بأن "خزنة دار" هو الشخص الوحيد الذي كان حريصاً على الدفاع عن البلاد من المخاطر المحدقة بها وأن أعداءه تواطؤوا على عزله لخرابها أو بيعها للأجانب، ولاشك أن هذه الجريدة وهذا المراسل كان مأجوراً من طرف خزنة دار، وذلك لأن خير الدين حمّله مسؤولية انهيار البلاد التونسية حين تولى الوزارة من سنة 1837 إلى سنة 1873، وحمل مسؤولية إبعاده من الوزارة الكبرى إلى الباي من جهة والقناصل الأوروبيين من جهة أخرى.

وخلاصة القول إن الرؤية الإصلاحية لخير الدين التونسي حاولت التوفيق بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة الأوروبية بالتجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية بما ينسجم ومتطلبات العصر مع الأخذ بمعارف الأوروبي المتحضر والمتقدم، لذلك يعد خير الدين التونسي الملقب بـ: ((الوزير الملك)) من أهم رجالات الإصلاح خلال أواسط القرن التاسع عشر. فقد كان الرجل مستوعباً ومطلعاً على التغيرات السياسية والاقتصادية التي عرفت أوروبا، وذلك نتيجة إرساء دستورية كفيلة بحماية حقوق المواطن المدنية والسياسية⁽²⁾.

(1) - العلاقي عبد الكريم، خير الدين واليهود في تونس في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 97.

(2) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 62.

وإذا ما حاولنا أن نقارن بين الرؤية الإصلاحية للطهطاوي والجهود الإصلاحية المبذولة من طرف خير الدين التونسي يمكن القول إن خير الدين التونسي اختلف عن الطهطاوي الذي حصر اهتمامه بمصر، بأن وَضَعَ نصب عينيه الأمة الإسلامية بأسرها وركزَ بشكل خاص على الدولة العثمانية⁽¹⁾. وبناءً على ما تم عرضه وتحليله بالنسبة لمسألة المواطنة في عصر التنوير العربي (أو التحديث) نستنتج أن مصطلح المواطنة بدأ استعماله في كثير من الدول العربية تحديداً مع بروز نور الاستقلال والشروع في حركة البناء والتشييد، والتنمية، والتغيير؛ وذلك بحكم الاحتكاك السياسي والثقافي الذي أملتته ظروف الاستعمار، والهجرة إلى الغرب والتواصل معه؛ واتسع تداوله في البلاد الإسلامية، باعتباره مصطلحاً يُعبر عن معاني المشاركة في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية؛ أو ما يُعرف بالمشاركة في الشأن العام.

وبالرغم من أهمية الجهود الإصلاحية التي بذلها كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحاولتهما لإرساء مفهوم المواطنة والديمقراطية في وطننا العربي، إلا أنّ وطننا العربي كما يُقال مازال في أوّل السُّلم على الصعيد العالمي إزاء المفهوم السليم للمواطنة وحقوقها، حيث تزداد الحاجة إلى إثارة حوار وجدل حول الفكرة وأبعادها وسياقاتها، وحشد قوى وطاقات حكومية وغير حكومية، سياسية وفكرية وثقافية ودينية واجتماعية، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني، لمقاربة المفهوم الذي ارتبط بفكرة الدول العصرية الحديثة، وبالتقدم الذي حصل في هذا الميدان، ولا سيّما في الدول الغربية المتقدمة، ذلك أنّ المتأمل في العلاقة التي تربط المواطن بالدولة في هذه المجتمعات يجدها إيجابية قائمة على الثقة المتبادلة، سواءً في نظرة الدولة إلى المواطن أو في نظرة المواطن إلى الدولة، فمسؤولية الدولة لم تعد تقتصر على ضمان حق الحماية لمواطنيها فحسب، بل أصبح واجبها ووظيفتها الأساسية خدمة المواطن ورعايته، أي تحسين ظروف عيشه وتوفير مستلزمات حرّيته ورفاهيته. وبالمقابل فإنّ المواطن أصبح ملزماً بأداء واجباته اتجاه الدولة مثل احترامه لقوانينها وأنظمتها وحفاظه على بيئتها ودفعه للضرائب وغيرها من الواجبات الأخرى".

أما في البلدان العربية، فإنّ نظرة السلطات إلى المواطن ظلت تشكيكية ارتيابية في الغالب، إن لم تكن عدائية. وبالمقابل فإنّ نظرة الفرد إلى الدولة استمرت سلبية، متربصة، تعارضية، بما فيها إزاء الخدمات والمرافق العامة، خصوصاً في ظل ضعف الحرّية والتمييز وعدم المساواة وعدم تكافؤ الفرص

(1) - المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 100.

وعدم احترام الحق في المشاركة...ومثلما أوردت تقارير التنمية البشرية، فالمنطقة العربية تعاني نقصاً كبيراً في الحريات وشحّ في المعرفة ونظرة قاصرة في الموقف من حقوق الأقليات وحقوق المرأة⁽¹⁾.

وفي نهاية هذا الفصل نصل إلى النتيجة التالية، وهي أن مفهوم المواطنة قد تبلور وتطوّر بشكل لافت للانتباه في العصر الحديث تحت تأثير آراء فلاسفة العقد الاجتماعي على غرار "توماس هوبز" و"جون لوك" و"جان جاك روسو"، وكذلك "كانط" وغيرهم؛ وقد أثمرت جهود ومساهمات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين فيما يعرف اليوم بالمجتمع السياسي والمدني.

(1)-شعبان عبد الحسين، الهوية والمواطنة- البدائل المكتسبة والحدثة المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 43.

الفصل الرابع

إشكالية المواطنة في الفكر السياسي المعاصر

مدخل:

المبحث الأول: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر

المطلب الأول: في فلسفة السياسة عند جون راولز

المطلب الثاني: في فلسفة السياسة عند يورغن هابرماس

المبحث الثاني: إشكالية المواطنة في الخطاب السياسي العربي والإسلامي المعاصر

المطلب الأول: المواطنة وحقوق الأقليات في رؤية الاتجاه السياسي الإسلامي

المحافظ

المطلب الثاني: التيار الحدائى ورؤيته للمواطنة وحقوق الإنسان

المطلب الثالث: المواطنة وحقوق الأقليات عند المفكرين الإسلاميين الجدد (التيار

التوفيقي)

مدخل:

بعد أن تعرفنا في الفصول السابقة على مفهوم المواطنة في الفكر الفلسفي القديم واليوناني، والقروسطي بشقيه الإسلامي والمسيحي، ووصلنا إلى مفهومها الثوري الجديد في الفكر الفلسفي الحديث بمختلف تياراته، ننتقل في هذا الفصل إلى الحديث عن مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر بشقيه الغربي والعربي الإسلامي من خلال دراسة عدة نماذج، حيث وقع اختيارنا في المبحث الأول الذي تمّ تخصيصه لتحليل فكرة المواطنة في الفكر الغربي المعاصر على نموذجين يحتلان مكانة هامة في النظرية الأخلاقية والسياسية الغربية المعاصرة وهما: الأمريكي جون راولز* (J.Rawls) والألماني يورغن هابرماس* (Jürgen Habermas)، وذلك بتخصيص مطلب لكل منهما، ووقع اختيارنا في المبحث الثاني الذي تمّ تخصيصه لتحليل فكرة المواطنة في الخطاب السياسي العربي والإسلامي المعاصر على كتابات بعض المفكرين المعاصرين، وصنفناهم حسب اتجاهاتهم المختلفة؛ الاتجاه الإسلامي المحافظ، والاتجاه الحداثي؛ والاتجاه الإسلامي التجديدي (أو التوفيقي)، وخصصنا لكل اتجاه مطلب.

ومنه نتساءل: هل كان مفهوم المواطنة في الفكر الفلسفي السياسي الغربي المعاصر مجرد امتداد واستمرار لمفهومها في الفكر الفلسفي السياسي الغربي الحديث أو أنه يمكن الحديث عن مفهوم جديد للمواطنة يتجاوز المفهوم السابق ويتمشى مع التطورات والمتغيرات التي حدثت في العالم المعاصر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وعلمياً وتكنولوجياً؟

وما موقف المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين من هذه المشكلة؟ هل كان موقفهم امتداداً وتقليداً لموقف المفكرين الغربيين أو أنه كانت لهم بصمة خاصة في هذا المجال مكنتهم من إعطاء مفهوم خاص للمواطنة يتمشى مع الخصوصيات الدينية والثقافية والاجتماعية للمجتمعات العربية والإسلامية؟

*- رولز جون (J.Rawls) (1921-2002): من أبرز مفكري الفكر السياسي الليبرالي في أمريكا، وأستاذ فلسفة السياسة السابق بجامعة هارفرد، حيث حاول عبر مؤلفاته المختلفة ترسيخ الأسس التي انبنت عليها النظرية الليبرالية بأبعادها المختلفة مع تبيين الأبعاد الإنسانية العميقة في النظرية الاشتراكية أيضاً، فمن الليبرالية احتفظ بمطلب الحرية الفردية وتنمية قدرات الإنسان الذاتية، ومن الاشتراكية أبقى على جهودها من أجل بعث العدالة والمساواة بين البشر، من أهم أعماله: العدالة والديمقراطية (1993)، الليبرالية السياسية (1997)، نظرية العدالة. (1971) والذي دافع فيه عن الليبرالية المعتدلة في مواجهة الليبرالية الكلاسيكية.

**- يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (1928- .) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يمثل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، حاول أن يزاوج في مشروعه الفكري بين التأمل الفلسفي والمعطيات العلمية والمنهجية الجديدة التي أفرزها تطور العلوم الاجتماعية خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، له أعمال فلسفية وسوسيولوجية كثيرة من أشهرها ما يلي: الفضاء العمومي، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المعرفة والمصلحة، القول الفلسفي للحداثة، الحداثة وخطابها السياسي، الأخلاق والتواصل، نظرية الفعل التواصلي، الحق والديمقراطية، العقل والمشروعية، نحو نسالة ليبرالية وغيرها.

المبحث الأول: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر

المطلب الأول: في فلسفة السياسة عند جون راولز (J. Rawls)

يحتل جون راولز مكانة هامة في الفكر الأنجلوساكسوني والفلسفة السياسية، اشتهر بعمله الأساسي "نظرية العدالة" الذي أصدره سنة 1971م، وهو العمل الذي اعتُبر به راولز « من بين أهم المنظرين المعاصرين للفلسفة السياسية، وتعتبر نظريته في العدالة من النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية وأعدت لسؤال الأخلاق المصادقية، بالإضافة إلى زعزعتة للفلسفة النفعية الرائجة في أمريكا»⁽¹⁾، وهو العمل الذي « اعتبره هابرماس نقطة تحول في الفلسفة السياسية المعاصرة »⁽²⁾، وهذا ما أكدته أيضاً الباحثة الفرنسية جاكلين روس بقولها: « تُعد نظرية العدالة 1971 لجون راولز أحد النصوص الأكثر شهرة في حقل الفلسفة الأخلاقية والنظرية السياسية، وهو في الواقع كتاب أخلاق نظرية وفكر سياسي لا ينفصل »⁽³⁾.

وقدّم في هذا العمل دراسة تحليلية نقدية لمذهب المنفعة، وهو المذهب الذي يؤسس العدالة على مبدأ "المنفعة"، حيث رفض راولز اختزال العدل في "المنفعة" خلافاً لبنتام (1748-1832) وجون استيوارت ميل (1806-1873)، وحاول تأسيس نظريته الخاصة بالمجتمع بميله إلى المذهب التعاقدية (لوك، روسو، كانط)، وركز في نظريته الأخلاقية والسياسية هذه على دراسة نظام وميكانيزمات المجتمع والتبادلات التي تحدث فيه، وفي هذا المجال يقول الباحث الغربي كوفيتز صمويل: « نظرية راولز لا تعد هجوماً على

*- صدر هذا الكتاب بعنوانين مختلفين، الأول نظرية في العدالة (Théorie de la justice) وهو الذي صدر سنة 1971، والثاني هو العدالة كإنصاف: إعادة صياغة (La justice comme équité : Une reformulation de théorie de la justice) الذي صدر سنة 2001، حيث قام راولز بمراجعة وتنقيح كتابه الأول بعد الملاحظات والانتقادات التي وجهت له، ولكن راولس لم يتمكن من مراجعة كل كتابه خاصة الفصل الرابع والخامس، إذ كان طريح الفراش ومريضاً، والكتاب في صيغته الثانية هو الذي ترجم إلى اللغة العربية من طرف د. حيدر حاج إسماعيل في إطار المنظمة العربية للترجمة.

أنظر: راولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ومساهمة محمد بن راشد آل مكتوم ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص، ص، 11، 12 (من مقدمة المترجم، بتصرف).

(1)- علوش نور الدين، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، ط1، الجزائر وبيروت، 2013، ص81.

(2)- المرجع نفسه، ص 78.

(3)- روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 96.

مذهب المنفعة العامة فحسب بل تطرح نفسها كبديل قوي لها «⁽¹⁾، فما هي العدالة من منظور راولز؟ وما موقع فكرة المواطنة داخل هذه النظرية؟

بدأ راولز هذا العمل بتقديم تعريف للعدالة باعتبارها قيمة أخلاقية وسياسية مركزية معتبرا إياها الفضيلة الأولى للمؤسسات قائلًا في هذا السياق: «إنّ العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما أنّ الحقيقة هي الفضيلة الأولى للألساق الفكرية»⁽²⁾.

كما حدّد في عمله هذا هدفه الأساسي منه بقوله: «غايته هي أن أقدم مفهومًا للعدالة أكثر شمولية وتجريدا من المفهوم الشائع الذي قدمته نظرية العقد الاجتماعي وغيرها من النظريات الأخرى للوك وروسو وكانط، لذلك يجب علينا ألاّ نعتقد أن العقد الأصلي تم تصميمه من أجل أن نخرط ونندمج في مجتمع خاص أو من أجل أن ننشأ شكلا خاصا للحكومة. إنّ الفكرة التي ترشدنا أو بالأحرى مبادئ العدالة الصالحة التي يتأسس عليها المجتمع وتكون موضوع لاتفاق أصلي، هي نفسها المبادئ التي يرغب فيها الأفراد الأحرار والعقلانيون ليعززوا بها مصالحهم الخاصة، ويتفقون على اعتبارها موقف مبدئي للمساواة، ووفقا لها يحددون المفاهيم الأساسية لجمعياتهم، هذه المبادئ يجب أن تكون بمثابة قاعدة لكل الاتفاقات اللاحقة، وتحدد أشكال التعاون الاجتماعي التي تسمح لهم بالانخراط في شكل الحكومة التي بإمكانهم إقامتها، بهذه الكيفية يمكن اعتبار مبادئ العدالة التي أنادي بها نظرية للعدالة كإنصاف»⁽³⁾.

وتحدث "راولز" في هذا العمل عن عقد اجتماعي افتراضي (وليس عقداً تاريخياً كما هو الشأن عند هوبز ولوك وروسو) يتفق عليه المواطنون، وإذا قبل المواطنون هذا العقد وجب عليهم طاعة القوانين المترتبة عنه، لأن المجتمع السياسي هو المجتمع الذي يرتبط فيه الناس بكونهم مواطنين، وفي هذا الإطار يقول راولز: « من المؤكد أن أي مجتمع إنساني لا يمكنه أن يُؤسس نظاماً للتعاون ينخرط فيه الأفراد -بالمعنى الدقيق- إرادياً، فكل فرد يجد نفسه منذ الولادة في وضعية معينة، وفي مجتمع معين، وطبيعة هذه الوضعية تؤثر مادياً على نظرته للحياة، ولكن المجتمع الذي يقوم على العدالة كإنصاف، يقترب إلى أقصى حد ممكن من نظام للتعاون يتأسس على الإرادة، لأنها هي نفسها المبادئ التي يرضى بها الأفراد الأحرار والمتساوون،

⁽¹⁾ - صمويل كورفيتز، جون راولز: نظرية في العدل، في أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، أنطوني دي كريستي وكينيث مينوج، تر: نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 114.

⁽²⁾ - Rawls John, Théorie de la justice, Traduit de l'anglais par Catherine Audard, édition point, 2009, p,29.

⁽³⁾ - Ibid, p , 37.

وتمنح لاتفاقهم مهما كانت الظروف الإنصاف، وبهذا المعنى فإن أعضاء هذا الاتفاق، هم أفراد مُستقلون، والإلزام الذي يخضعون له هو إلزام فرضوه على أنفسهم بمحض إرادتهم»⁽¹⁾.

وهذا العقد الاجتماعي الافتراضي (الخيالي) الذي يتحدث عنه "راولز" ينطلق باجتماع المواطنين من أجل التفاهم حول توزيع الحقوق والثروات، وفي هذا المجال تقول "جاكلين روس" في عرض وصفها لهذه البداية: «يتخيل راولز تجمع أشخاص أحرار (وضع افتراضي)، اجتمعوا لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع، وبوجه أخص، توزيع الخيرات الأساسية، الحقوق والحريات والثروات»⁽²⁾، فما هي المبادئ التي يجب أن تتأسس عليها العدالة- حسب راولز- والتي تجعل الفروقات مشروعة وغير متناقضة مع فكرة المواطنة وتمكن المواطنين من ممارسة حقوقهم المشروعة في ظل سلطة الدولة؟

ويتخيل أنّ هذا الاتفاق الاجتماعي يُفضي إلى اقتراح مبدئين عامين للعدالة، يشكلان كلاً متكاملًا، هما: «الأول: لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية»، وتتمثل هذه الحرية في الحقوق الأساسية للمواطنين كحرية التفكير والتعبير والمُعتقد والمُشاركة في الحياة السياسية، وحق إنشاء الجمعيات والنقابات، والحرية في التجارة واستثمار رؤوس الأموال. «والثاني: إنّ اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية يجب أن تتأسس على شرطين أساسيين هما: أ- إنّ توزيع الوظائف والثروات يجب أن يتم في ظروف من الفرص المتكافئة للجميع، ب- إن اللامساواة يجب أن تحقق أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الأقل مكانة»⁽³⁾، فالمبدأ الثاني يؤكد على تنظيم مظاهر اللامساواة وفق صيغة توزيعية عادلة، تضمن مصلحة المواطنين الأقل مكانة، بغية التخفيف من حدة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي السائد في المجتمعات الليبرالية، وهكذا يتحقق التكامل بين مبدئي العدالة اللذين يقترحهما راولز.

ويصف "راولز" نقطة البداية في هذا الاتفاق بقوله: « وهكذا يجد الناس أنفسهم في وضعية البدء مخيرون بين مبدئين متعارضين، الأول يقتضي المساواة في توزيع الحقوق والواجبات، والثاني يفترض اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، ويعتقد أنّ التفاوت في الثروة والسلطة هو العدالة»⁽⁴⁾، وهكذا وصل راولز إلى مفترق الطرق بين النظريتين الاشتراكية التي تؤسس العدالة على المساواة والليبرالية التي تؤسسها

(1) - Rawls John, *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais par Catherine Audard , Op.cit., p. 39.

(2) - روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 98.

(3) - Rawls John, *Théorie de la justice*, Op.cit. p.85.

(4) - ibid, p 41.

على التفاوت، فهل مرجعيته الفلسفية الليبرالية وانتماءه إلى مجتمع ليبرالي يجعلانه يقدم نظرية ليبرالية خالصة للعدالة أو أنه سيتأثر ببعض مبادئ النظرية الاشتراكية ويديرها في نظريته هذه؟

اختلف الباحثون في تفسير نظرية راولز للعدالة، حيث يعتبرها البعض مجرد نظرية تركز المفهوم الليبرالي للعدالة واعتبرها البعض الآخر نظرية اشتراكية واعتبرها آخرون نظرية تجمع بين النظريتين الاشتراكية والليبرالية، ولكل طرف من هؤلاء مبرراته.

وفي هذا المجال يمكن القول أن نظرية العدالة لجون راولز أثارت نقاشاً واسعاً بين المفكرين ليس داخل أمريكا فحسب بل في الغرب والعالم ككل، حيث اعتبرها خصومه الليبراليون نكسة فكرية أمريكية، وفي مقدمة هؤلاء المفكر الأمريكي "روبرت نوزيك" (*Robert Nozick*) الذي رأى أن نظرية راولز « تُلغي التمايز والاختلاف بين أفراد المجتمع من ناحية النظر إليهم بوصفهم ذوات تسعى دائماً إلى تحقيق أغراضها المسببة لسعادتها»⁽¹⁾، ومجمل القول حسب "نوزيك" وغيره من مفكري اليمين الليبرالي أن نظرية راولز تتناقض مع تقاليد المجتمع الأمريكي الليبرالي فكراً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، بينما اعتبرها المفكرون من ذوي النزعة الجماعانية (*Communautarisme*) في أمريكا أمثال ويل كميلكا (*Will Kymlicka*) تكريساً لليبرالية الأمريكية لأن « غياب المساواة الاقتصادية والاجتماعية وانقسام المجتمع إلى أقلية مفرطة في القدرة والثراء، مقابل أكثرية مفرطة في الفقر والضعف يؤثران سلباً في المساواة المنصفة في الفرص، فضلاً عن جعل الحريات والحقوق السياسية وغير السياسية الأساسية صورية، وبلا معنى»⁽²⁾، ومجمل القول حسب "كميلكا" وغيره من مفكري اليسار الليبرالي أن « نظرية راولز ما هي إلا برنامج سياسي انتخابي للحزب الديمقراطي الأمريكي الذي يعد راولز أحد ممثليه بامتياز في المجال الفكري في مقابل الحزب الجمهوري (اليمين الليبرالي المحافظ) الذي يعد نوزيك أحد ممثليه في المجال الفكري»⁽³⁾، أما الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" فرغم إعجابه بهذه النظرية واعتباره إياها « نقطة تحول محورية في

(1) - محمود محمد عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج راولس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص، ص 284، 285.

(2) - المرجع نفسه، ص 309.

(3) - المرجع نفسه، ص، 281.

التاريخ المعاصر للفلسفة العملية «⁽¹⁾، فإنه اعتبرها مجرد يوتوبيا غير قابلة للتجسيد على أرض الواقع في المجتمع الليبرالي ويقترح فكرة المجتمع التواصلي كبديل لها⁽²⁾.

وخلافاً للآراء السابقة يرى مفكرون آخرون ومن بينهم المفكران الانجليزيان بول تيرنس (Terence Ball) وبيلامي ريتشارد (Richard Billamy) أنّ نظرية العدالة لراولس هي نظرية تجمع بين النظريتين الليبرالية والاشتراكية، ويقولان في هذا المجال: «محصلة العقد الاجتماعي المفترض الذي وضعه راولس هو دولة ديمقراطية اجتماعية تحفظ الحريات الليبرالية لكنها في الوقت نفسه تحد من سيطرة اقتصاديات السوق من أجل مصالح الفقراء»⁽³⁾، ومن جهة أخرى استطاع راولس أن يجمع بين تقليدين فلسفيين مختلفين ومتعارضين في مجال الأخلاق، وفي هذا الصدد تقول الباحثة الفرنسية جاكلين روس: «نجح راولس في إقامة حوار بين كانط (أخلاق الواجب) ومل (أخلاق المنفعة)، وبذلك فهو حقق عملاً أصيلاً ومجدداً، جعل تقليدين متعارضين يلتقيان»⁽⁴⁾.

وبعيداً عن التفسيرات والتأويلات المختلفة لنظرية العدالة عند راولز يمكننا القول إن نظرية العدالة الراولزية تأسست على خلفيات فكرية عديدة، فهي أولاً محاولة لتجديد الليبرالية السياسية ولتليين وتلطيف جموحها بما يتلاءم مع المبادئ الأخلاقية للعدالة كإنصاف (équité)، حيث أنّ فلسفته السياسية الليبرالية تتموقع ما بين الليبرالية الراديكالية وبين الجماعانية (Communautarisme)، فالليبرالية الراديكالية تقوم على التوزيع العادل المستند على الخصائص الفردية من لياقة واستعداد وجدارة وغيرها. ومبادئ تخصيص المصادر الاقتصادية في المجتمع على الأفراد، يجب أن تقوم على أساس هذه القيم الفردية، وكما هو معلوم أنّ هذا النوع من الليبرالية يقوم على الحرية المطلقة، أي الدعوة إلى عدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، والعدالة تتأسس على التفاوت (اللامساواة)، أما الجماعانية فتتادي بالمساواة، لأنّ العدالة في نظرهم لا تقوم إلاّ بالقضاء على الطبقة والتفاوت الاجتماعي، وبناء على ذلك تكون العدالة الاجتماعية هي أنّ جميع الناس، مهما تكن ظروفهم، ومهما يكن عملهم في المجتمع، ومهما تكن استعداداتهم، يجب أن يعيشوا على حد سواء فالمساواة عنوان العدالة الاجتماعية.

(1) - محمود محمد عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص 319.

(2) - أنظر: محمود محمد عثمان، المرجع نفسه، من [ص 319 إلى ص 324].

(3) - تيرنس بول وبيلامي ريتشارد، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، سلسلة موسوعة كامبريدج للتاريخ، تر: مقلد مي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010، ص 188.

(4) - روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 101.

وانطلاقاً من هاتين النظريتين حول العدالة الاجتماعية وكيفية تحقيقها، جاءت فلسفة راولز السياسية كحل بديل عن النفعية (نقد الاتجاه النفعي) من جهة ومحاولة لتجاوز الليبرالية الجديدة والاشتراكية المفلسة من جهة أخرى.

كما يمكن الربط بين نظرية العدالة عند "راولز" والأوضاع التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الماضي، فلا يمكن فهم كتاب نظرية العدالة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اهتزاز صورة الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الفيتنام، كما يمكن أن نُموضع أبحاث هذا الفيلسوف ضمن مشكلات المجتمع الأمريكي المعاصر، فالسود كانوا يعانون من تمييز عنصري في كل مجالات الحياة، في المدرسة والشارع والجامعة وغيرها... وقد ظهرت نتيجة ذلك الوضع حركة النضال من أجل نيل الحقوق المدنية والمطالبة بالمساواة، وعليه فإنّ راولز عندما ألف كتابه هذا كان بلا شك يفكر في كل هذه الأمور.

ويسعى هذا المشروع النظري عند راولز إلى خلق توازنات جديدة بين الحرية والمساواة على قواعد أخلاقية للعدالة، حيث يطرح راولز في كتابه نظرية سياسية ذات منحى ليبرالي، ولكن بمراجعة المبادئ الليبرالية على ضوء المبادئ الأخلاقية، لأن العدالة تمثل القاعدة الأساسية لكل مجتمع منظم عقلانياً يهدف إلى تحقيق النفع العام وينال رضا كل المتعاقدين المنضوين فيه تحت تعاقده ما.

ولكي تتضح مبادئ العدالة الاجتماعية عند راولز، يقترح مذهباً تعاقدياً مخالفاً لنظرية العقد الاجتماعي كما نجدها عند توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، فهو لا يوافقهم على ما ذهبوا إليه من مذهب الحق الطبيعي، حيث أنّ راولز يطرح بعداً جديداً في نظريته أسماه "حجاب الجهل" (*Voile d'ignorance*)⁽¹⁾، يكون خلفه مشاركون متعاقدون، يقومون باختيار عقلي ويقوم اختيارهم عن جهل بالوظيفة الاجتماعية أو المكانة التي سيحتلونها في المجتمع المستقبلي، وهذا الموقف الذي يتواجد فيه المتعاقدون يسميه راولز بالموقف الأصلي (*La position Originelle*)⁽²⁾، ونفهم من هذا الطرح أنّ "حجاب الجهل" هو الذي يُمكن المتعاقدين من الاختيار العقلاني لمبادئ العدالة دون النظر إلى أوضاعهم الخاصة، أو السعي لتحقيق مصالحهم الشخصية الضيقة.

(1) - Rawls John, *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais par Catherine Audard , Op.cit. , p. 168.

(2) - Ibid, p44.

وقد شرح المفكران الانجليزيان "تيرنس بول" و"ريتشارد بيلامي" هذا الوضع الأصلي وحجاب الجهل بقولهما: «من يختار مبادئ العدالة عليه أن يعرف الحقائق العامة للحياة الاجتماعية وليس أن يعرف موقفه الاجتماعي الشخصي، فمن يختار عليه أن يختار مبادئ، الأول يُفرض بأن كل فرد له أن يُنعم بأعلى درجات الحرية الشخصية التي تتسق مع حق غيره في أن يعيش حرية مساوية، مما يعني أن الجميع ينبغي أن يكون له الحق أن يتحدث ويتصرف ويُعبر عن نفسه بحرية وأن يندمج مع الآخرين وأن يُصوت في الانتخابات، أي أن يُمارس الحقوق المدنية والسياسية الموجودة في الديمقراطيات الليبرالية»، أما عن اللامساواة التي تضمنها المبدأ الثاني لنظرية العدالة عند "راولز" فيوضحان ضرورتها بقولهما: «أما المبدأ الثاني فيتحكم في توزيع الموارد الاجتماعية والاقتصادية مثل الدخل والثروة، وكذلك الفرص العادلة وقد يفترض من يختار هذا المبدأ أن توزع هذه الموارد بالمساواة أيضاً، لكنه سرعان ما سيرى أن هناك ظروفاً أو أحوالاً يكون فيها التوزيع دون مساواة مميزة للجميع، في حال كون اللامساواة الاقتصادية حافزاً لمن يُنتجون السلع والخدمات ليزيدوا من إنتاجهم، مما يؤدي إلى زيادة الحجم الكلي للإنتاج بوجه عام، فمبدأ راولز الثاني يقول إنَّ عدم المساواة المادية تكون عادلة لو أنها تتيح أكبر قدر ممكن من الفوائد لأفقر أبناء المجتمع»⁽¹⁾.

- موقع المواطنة في نظرية العدالة عند راولز:

يمكن القول أنّ «راولز» قدم مفهوماً سياسياً للعدالة، لأنَّ المبادئ التي صاغها في نظريته تؤكد على حقوق المواطنة بمفهومها الليبرالي «مفهوم العدالة يُعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين بما في ذلك الحقوق والفرص»⁽²⁾، ويتحدث راولز عن ما يسميه المجتمع الجيد التنظيم وهو «المجتمع الذي يتقبل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة»⁽³⁾، ويحصر راولز نظريته في ما أسماه الديمقراطيات الدستورية «في تطويره لمذهب الليبرالية السياسية يشير راولز إلى ما يسميه "البناء الأساسي" للديمقراطية الدستورية الحديثة، يتعلق هذا البناء بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتي تشكل معاً نظاماً يحقق وحدة اجتماعية وتعاوناً مستمراً بين المواطنين على مختلف انتماءاتهم ومشاربهم من جيل لآخر»⁽⁴⁾.

(1)-تيرنس بول وبيلامى ريتشارد، الفكر السياسي في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 188.

(2)- ديلو ستيفين، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 450.

(3)- المرجع نفسه، ص 457.

(4)-المرجع نفسه، ص 461.

كما أكد الباحث "نور الدين علوش" أيضاً الحضور القوي لفكرة المواطنة في نظرية العدالة الراولزية حين قال: «هدف نظرية العدالة كإنصاف هو تحقيق مجتمع عادل يضمن لأفراده الحرية والمساواة، بحيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين أنفسهم»⁽¹⁾، وهذا ما عبر عنه أيضاً بصيغة أخرى بقوله: «تهدف "نظرية العدالة" لإنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاقد»⁽²⁾.

وأكد الباحث "محمد عثمان محمود" في دراسته المتميزة عن فلسفة العدالة عند راولز مدى حضور فكرة المواطنة في هذه الفلسفة باعتبار أنه لا معنى للعدالة دون مواطنة ولا معنى للمواطنة دون عدالة، ويقول في هذا السياق: «يرى راولز أن أعضاء المجتمع السياسي المنخرطين في التعاون المستدام يعدون مواطنين بالمعنى الأمثل للمواطنة، فهم أحرار ومتساوون وأن من شأن العمل بمقتضى مبادئ العدالة السياسية التي يجري الاشتغال على تأكيدها جعل هذا المعنى متحققاً في الواقع لا مجرد قول زائف [...] فالمواطنون ينخرطون في هذا التعاون بإرادة حرة وقناعة كاملة حول الخيرين الاجتماعي والفردى الحاصلين فيه، وهم متساوون في كل الأعباء والمسؤوليات كما في جني المنافع والخيرات»⁽³⁾، ويواصل تأكيده الارتباط الوثيق بين العدالة والمواطنة عند راولز بقوله: «إن المواطنين في المجتمع الديمقراطي المثالي يُعدون مصدر شرعية المؤسسات السياسية والاقتصادية، وهم يطالبونها بالأخذ بمفاهيم الخير المشروطة بمفهوم العدالة العام»⁽⁴⁾.

وأشار محمد محمود في دراسته هذه إلى الفئتين الأخلاقيتين التي يجب أن يتمتع بها المواطنون وتدفعهم إلى الانخراط في تعاون في فلسفة راولز، وهما المعقولية (الحس بالعدالة) والعقلانية (القدرة على تحصيل مفهوم الخير)⁽⁵⁾، وذلك لأن (الوضع الأصلي) الذي يتحدث عنه راولز يتطلب ممثلين للمواطنين يتصفون بصفة الحياد المطلق والبراءة من أي معرفة بأحوالهم والمجتمع الذي يمثلونه، ويقتضي أيضاً مواطنين أحرار ومتساويين ولديهم حس بالعدالة وهذا ما يسميه راولز (حجاب الجهل).

(1) - علوش نور الدين، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 83.

(2) - المرجع نفسه، ص 84.

(3) - محمود محمد عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص 141.

(4) - المرجع نفسه، ص 146.

(5) - المرجع نفسه، ص 143.

ولعلَّ المتتبع والقارئ لمضمون نظرية "راولز" في العدالة يلحظ تعدد المرجعيات الفلسفية التي نهل منها راولز، وهي مرجعيات تتمركز حول التراث الفلسفي السياسي الغربي، فهو استقى مفهوم العدالة التوزيعية من المعلم الأول أرسطو، وأخذ عن كانط مفاهيم الكونية والعقل العملي الذي يعمل وفق الإرادة الخيرة، وأخذ عن لوك وروسو فكرة التعاقد، كما استلهم من التقاليد الثقافية والسياسية والأخلاقية الموجودة في الأنظمة الديمقراطية الغربية مثل فكرة الحقوق الطبيعية والمدنية وفكرة المواطنة وغيرها.

إنَّ أبحاث جون راولز (*John Rawls*) في موضوع العدالة، ودراسة ويل كيمليك (*willKymlike*)، في موضوع التعددية الثقافية التي اتجهت إلى استيعاب مفهوم المواطنة في إطار التعدد الثقافي، إضافة إلى المناقشات التي تربط اليوم مفهوم المواطنة بالهوية والقيم والمساواة، وبموضوع الشرعية، سمحت نتائج هذه الأبحاث مجتمعة في إغناء وتوسيع حقول دلالاته. كما ساهمت التطورات التي لحقت المجتمع المعاصر، بالوقوف على جملة من المعطيات والخلاصات النظرية، المطورة لدلالاته. ويمكننا أن نكشف أبرز نتائج الأعمال المذكورة في العناصر التالية:

أ- أصبح مفهوم المواطنة يلح في صيغ تداوله الجديدة، على ضرورة التقليل من البعد الإثني والديني من دون نفيهما. إنه يتطلع إلى منح الاعتبار الأول لـ الرابطة المدنية، وذلك بالإعلاء من شأن القيم الصانعة لها، بهدف العمل على استيعاب الاختلافات العقائدية والإثنية، بدون أن يعني هذا نفي الأبعاد الأخرى المعززة للمواطنة الثقافية والقيمية؛

ب- لا تنفي رابطة المواطنة في أبعادها الجديدة، أصناف الروابط الأخرى الصانعة لنسيج التجمعات البشرية، من قبيل الروابط الثقافية والعقائدية؛

ج- لا يمكن فصل الديمقراطية وقيمتها، فهي أساس المجتمع السياسي وأساس تكون المجتمع المدني،

د- يترتب على تشبع المجتمع بالمواطنة وقيمتها، انتعاش الحس المدني والقيم المدنية، الأمر الذي يعزز قيم المساواة والتعاون والتعاقد والتشارك⁽¹⁾.

(1) - عبد اللطيف كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مرجع سابق، ص 15.

ومجمل القول حول نظرية العدالة عند "راولز" هو أنها نظرية سياسية وأخلاقية، ونظرية للمواطنة بمفهومها الليبرالي الإصلاحية، ولا شك أنها نظرية أعطت نفساً جديداً للفكر السياسي والأخلاقي المعاصر بإثارتها لأسئلة فلسفية هامة حول العدالة والمساواة واللامساواة والليبرالية والديمقراطية والمواطنة.

المطلب الثاني: في فلسفة السياسة عند يورغن هابرماس (Y. Habermas) (1929-...)

انقسم الفكر السياسي المعاصر إيديولوجياً إلى تيارين أساسيين، التيار الاشتراكي ويركز في فكره السياسي على ما أسماه الديمقراطية الاجتماعية التي تركز على فكرة المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، والتيار الليبرالي ويركز في فكره السياسي على ما أسماه الديمقراطية السياسية التي تركز على فكرة الحرية للمواطنين في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية والدينية والإعلامية، ولكن الغلبة رجعت إلى أنصار الفكر الليبرالي بعد سقوط جدار برلين وتفكك الإتحاد السوفيتي وحلف وارسو، وهي الهيئات التي كانت تدعم الأفكار الاشتراكية المنحدرة من ماركس (*K. Marx*) وانجلز (*F. Engels*) ولينين (*V. Lénine*) وغيرهم من المنظرين الاشتراكيين.

كما سبق وأن أشرنا سابقاً إلى أن سؤال "المواطنة" كان محل اهتمام وبحث وتحليل من طرف عدة فلاسفة متعاصرين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كارل بوبر (*K. Popper*) * وجون راولز (*J. Rawls*) وهابرماس (*Y. Habermas*) (1929-...) وحنة أرندت (*H. Arendt*) **، وسيلا بن حبيب (*S. Benhabib*) *** وغيرهم، وذلك في سياق الأفكار المرتبطة بالمواطنة مثل أفكار الحق والحرية والمساواة والديمقراطية، ومعنى هذا أنه لا يمكن تحديد مفهوم المواطنة لدى هؤلاء بمعزل عن الأفكار المرتبطة بها، وقد وقع اختيارنا في هذه الدراسة التاريخية لتطور هذا المفهوم في الفكر الفلسفي المعاصر على نموذج هابرماس لاعتبارات عديدة، فما هي نظرة هابرماس لهذا المفهوم؟.

انخرط راولز منذ 1971 في صياغة وبلورة مشروع سياسي أخلاقي بعنوان "العدالة"، وهو لا شك مشروع يندرج من الناحية الفلسفية في إطار التقليد الفلسفي الأمريكي المعروف بـ «البرجماتزم»، أما من

*- كارل بوبر: (1902 فيينا- 1994 لندن)، مؤسس العقلانية النقدية المعاصرة، يصنفه الباحثون في المجال الفلسفي على أنه فيلسوف أنجلوساكسوني رغم الاختلاف الكبير بينه وبين فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية والبرجماتزم في العديد من القضايا الفلسفية، من أشهر أعماله: "منطق الكشف العلمي"، الذي عرض فيه مشروعه الاستمولوجي، و"المجتمع المفتوح وأعداؤه"، الذي عرض فيه مشروعه السياسي الليبرالي، حيث يصنف بوبر على أنه فيلسوف ليبرالي محافظ.

** - حنة أرندت (*Hannah Arendt*) (1906-1975) منظرية سياسية وباحثة من أصل ألماني، عضو في الأكاديمية الأمريكية للآداب والفنون.

*** - سيلا بن حبيب (*Seyla Benhabib*) أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال (*Yale*) الأمريكية، ولدت بأسطمبول بتركيا، واهتمت بالقضايا اليومية التي أصبحت تؤرق ملايين الأشخاص في العالم مثل الهجرة، حقوق الآخرين، الأجانب، المواطنين، المقيمين.

الناحية السياسية والاجتماعية فإن عنوان هذا المشروع "العدالة" يعبر عن أهم مشكلة يعاني منها المجتمع الأمريكي، ألا وهي مشكلة العدالة الاجتماعية.

أما هابرماس فانخرط في صياغة وبلورة مشروع سياسي اجتماعي بعنوان "التواصل"، وهو مشروع فلسفي يندرج في إطار التقليد الفلسفي الألماني المعروف بـ: "النظرية النقدية"، أما من الناحية السياسية والاجتماعية فإنّ هذا المشروع يعبر عن السياق السياسي والاجتماعي لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية وخاصة بعد سقوط جدار برلين، حيث أضحت ألمانيا قبلة للنازحين من قارتي آسيا وإفريقيا وحتى من أوروبا الشرقية نتيجة تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية والأمنية في العديد من دول هذه القارات، وذلك نظراً لما يوفره المناخ الاقتصادي والسياسي والحقوقي فيها من امتيازات، ولهذا كانت قضية الاندماج الاجتماعي والتعايش بين مختلف مكونات المجتمع الأوربي المعاصر أهم محاور الفكر السياسي لدى "هابرماس".

وفي هذا السياق يمكن القول إن "هابرماس" قبل أي شيء هو مثقف ورجل التزام اتخذ من الخطاب الفلسفي أساساً لمشاريعه المعرفية والسياسية والاجتماعية، تميز تفكيره بالعمق والتجديد، واشتهر بسجلاته الفلسفية مع العديد من الفلاسفة المعاصرين له، وتميز بغزارة الإنتاج الفلسفي، ومن أشهر أعماله التي تتدرج في إطار الفكر السياسي أو لها علاقة به نجد: الفضاء العمومي، نظرية الفاعلية التواصلية، الحداثة وخطابها السياسي، القانون والديمقراطية وغيرها.

ويُعد عمله الأساسي "القانون والديمقراطية" الذي أصدره سنة 1992 من أهم أعماله السياسية التي نشرها في الفترة الأخيرة من مسيرته الفكرية، حيث يندرج ما ورد في هذا العمل في إطار التفكير الواسع والمعتمد حول تجديد مبادئ الممارسة السياسية ودور الحقوق وسؤال العدالة في الفكر السياسي المعاصر، حيث تمحور هذا الكتاب حول مواضيع عديدة مثل: العلاقة بين الحق والواجب والعلاقة بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية والدور المركزي للتواصل في الديمقراطية الجماعية.

وقد اشتهر "هابرماس" بنقده الشديد لأفكار راولز الليبرالية في إطار السجال الفلسفي الذي جرى بينهما، وهذا ما أشار إليه الباحث "سيدي محمد ولد ييب" في عمله «الدولة وإشكالية المواطنة»، حيث قال: «إنّ راولز يتبنى بحسب هابرماس موقفاً ليبرالياً كلاسيكياً للمواطنة، وهذا الموقف يؤكد على أولوية الحقوق الذاتية الخاصة (التي تحمي الحريات الشخصية) على الحقوق السياسية [...]، وطبقاً لهذه النظرية تُتَصَوَّرُ

حقوق الإنسان والدستور على أنها بمثابة إكراه خارجي موجه ضد السيادة الشعبية. وقد اعتبر هابرماس أن الليبرالية السياسية عاجزة عن إيجاد تصور مُرضٍ للمواطنة»⁽¹⁾.

وفي هذا المجال قام الباحث الأكاديمي "بجارت ميلكوفيك" * (Melkevik Bjarne) بإجراء مقارنة فلسفية قارن فيها بين موقفي راولز وهابرماس حول مختلف القضايا الفلسفية السياسية الراهنة، حيث أشار في عمله الهام (راولز أو هابرماس، سؤال في فلسفة الحق) إلى الكثير من أوجه التقاطع والاختلاف بين فكري الفيلسوفين، وفي هذا الإطار يقول عن التماثل والتشابه الموجود بين فكري الفيلسوفين في المجال السياسي: « إن المقارنة بين راولز وهابرماس تكشف عن الكثير من التقاطعات من جهة، وكثير من الاختلافات من جهة أخرى، إن التقاطع أو التشابه بين الفيلسوفين يتمثل في كون أن كل منهما انخرط في مسار لتجديد الفلسفة وخاصة الفكر السياسي، وأعطيا بذلك توجهها جديدا لهذا الفكر، حيث تميز تفكيرهما بالأصالة والثراء، وكان لهما تأثير كبير في الفلسفة السياسية المعاصرة، ويمكن اعتبار الخلاف بينهما تكاملا، حيث أثار كل واحد منهما ما أهمله الآخر في فلسفته»⁽²⁾.

أما عن الاختلاف بينهما فيقول "ميلكوفيك": «إن من أبرز أوجه الخلاف بينهما هو أن راولس كانت له خلفية دينية بروتستانتية، وهذا الأمر لا نلاحظه بالنسبة لهابرماس رغم اهتمامه كثيرا بالثيولوجيا»، ويضيف قائلاً: «والفرق الآخر بين الفيلسوفين يتمثل في كون السياق الذي انطلق منه راولز هو سياق الفلسفة النفعية المسيطرة على الفكر الأمريكي، وانصب اهتمامه وتركيزه في فلسفته خاصة على المفاهيم الأخلاقية والإتيقية، بينما انطلق هابرماس من السياق الفلسفي لمدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية" التي كانت تسيطر على الفكر الألماني، وانصب اهتمامه وتركيزه في الفلسفة السياسية خاصة على المفاهيم السياسية والديمقراطية».

ويواصل "ميلكوفيك" عرض أوجه الخلاف بين "راولز" و"هابرماس" في الفكر السياسي قائلاً: «إن راولز أولاً وقبل كل شيء فيلسوف أخلاقي حاول البحث في أساس الأخلاق واعتبار الفكر السياسي فرعاً

(1) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 101.

* - بجارت ميلكوفيك: هو باحث أكاديمي كندي من جامعة لافال Laval بمقاطعة الكيبك الكندية، وأستاذ زائر بعدد من الجامعات الفرنسية والعالمية، اشتهر بمقارباته الفلسفية العديدة حول فكري راولس وهابرماس، من أشهر أعماله في هذا المجال: "راولز وهابرماس: سؤال في فلسفة الحق" (Rawls ou Habermas, une question de philosophie de droit).

(2) - Melkevik Bjarne, Rawls ou Habermas, une question de philosophie de droit, Collection Dike, les presses de l'université Laval, 2001, p, 17.

من الفكر الأخلاقي، وعلى العكس من ذلك نجد أن هابرماس اهتم بمفهومي السياسة والديمقراطية باعتبارهما مفهومين سياسيين وسلوكيين إنسانيين، واعتبرهما أساسين لصياغة وتحديد معايير الحقوق والقوانين».

كما أشار هذا الباحث إلى الانتقادات العديدة التي وجهها هابرماس راولز في إطار السجال الفلسفي الذي جرى بينهما سنة 1995، ويقول في هذا الشأن: « يرى هابرماس أن نظرية راولس هي نظرية مفلسة ولا معنى لها، لأن النموذج السياسي والديمقراطي الذي يقترحه راولز لا يسمح لجميع المواطنين بالمساهمة في النشاط السياسي، فراولز قدم مفهوما محدودا للديمقراطية، وهو مفهوم يعبر عن الواقع الموجود في الدول الليبرالية المعاصرة، وبالتالي ما هو إلا تأكيد لفكر المركزية الغربية»⁽¹⁾، كما أشار هذا الباحث إلى أن هابرماس لم يقف عند حد نقد راولز بل قام باقتراح بدائل جذرية لمشكلة النظام السياسي الديمقراطي، حيث يقول في هذا المجال: «في نقده لراولز اقترح هابرماس مفهومه الخاص للديمقراطية، وهي حسبه يمكن تحديدها بمشاركة جميع المواطنين في مناقشة القضايا السياسية التي تخص المجموعة الاجتماعية، ويربطها بالفضاء العمومي الذي يضمن تبادل موسع للحجج من أجل تأسيس إرادة جماعية عن طريق التواصل، فحسب هابرماس فإن الديمقراطية تركز على حق المشاركة للجميع دون انحياز لجهة أو إقصاء لجهة أخرى»⁽²⁾.

ومُجمل القول حول السجال الفلسفي السياسي بين "هابرماس" و"راولز"، أن نقد هابرماس راولز تركّز على الأساس الأخلاقي الذي وضعه هذا الأخير لنظريته السياسية والاجتماعية المعروفة بـ «العدالة» واعتبرها مجرد نظرية أخلاقية أكثر منها نظرية سياسية، وأن هابرماس حاول أن يعطي مفهوما جديداً وراдикаلياً للديمقراطية والمواطنة من خلال نظريته التواصلية، فكيف يمكن إذن - حسب هابرماس - إيجاد قاعدة أو معيار أو قانون، يوفق بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية في آن واحد؟ وكيف يمكن لمواطنين مختلفين في مجموعة سياسية واحدة التعايش أو العيش معا؟

لقد حاول هابرماس الإجابة عن هذه التساؤلات في مختلف أعماله المتعلقة بالفلسفة السياسية متحدثاً عن مواطنة تتجاوز النزعة الوطنية الضيقة "الدولة-الأمة"، وتتجاوز أيضا الأنموذج الليبرالي للمواطنة، ومن أهم ما قاله في هذا الشأن: «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

(1)-Melkevik Bjarne, Rawls ou Habermas, une question de philosophie de droit, Op.cit, p, 29.

(2)-Ibid, p 30.

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 نتمكن من تلقينها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم، وبمساواة تامة، الانتماء إلى جماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هوياتهم وإرسالها بكل حرية⁽¹⁾، ويرجع هابرماس الأمر إلى المواطنين أنفسهم حيث يضيف قائلاً: « إن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي يَنوون التحرك باتجاهها جماعياً⁽²⁾ ».

يعرف هابرماس بأنه فيلسوف اجتماعي وأخلاقي بالدرجة الأولى، فكيف اتخذت فلسفته منعطفاً

سياسياً؟

إجابة عن هذا السؤال يقول الباحث فينليسون (*J.G. Finlayson*): «يبدأ برنامج هابرماس للنظرية الديمقراطية والقانونية بالإقرار بأن الأنظمة الاجتماعية الحديثة لا تتشكل بالمعايير الأخلاقية فحسب، بل بالمؤسسات السياسية⁽³⁾».

ومن أبرز المفاهيم المركزية في الفلسفة السياسية لهابرماس نجد ما يسميه "الفضاء العمومي" (*L'espace public*)، وهو المفهوم الذي استخدمه في أطروحته الجامعية التي نشرت سنة 1960 بعنوان "الفضاء العمومي كأركيولوجيا للدعاية في المجتمع البرجوازي"، وهي فكرة استوحاها من الإرث الفلسفي "لكانت"، فماذا يقصد هابرماس بالفضاء العمومي؟

يُعرف هابرماس الفضاء العمومي بقوله: «هو المكان المُفضَّل للنقاش والجدال ليس آراء الأفراد فقط، بل حتى السلطة السياسية، فهو يقتضي وظيفة أخرى، هيئة نقدية للسلطة، فهذه الهيئة وسيطة بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني والدولة، فالفضاء العمومي يستلزم أن تكون السلطة في خدمة الشعب

(1) - هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010، ص، ص 44، 45.

(2) - المرجع نفسه، ص49.

(3) - فينليسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، تر: محمد أحمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2005،

ص 16.

ولأجل الشعب»⁽¹⁾، ومعنى هذا حسب هابرماس أن مهمة المواطن في الدولة ليست هي مهمة المتفرج المنفعل بل هي مهمة الفاعل والمراقب، وأن السلطة تنبثق من الشعب وهي في خدمة الشعب.

وبعد تحليله لفكرة "الفضاء العمومي" وتطورها التاريخي السريع منذ نشأة البرجوازية إلى الفترة الراهنة، يقترح هابرماس فكرة سياسية جديدة تسمح بالتفاعل الايجابي بين الدولة والاقتصاد والمجتمع المدني والمواطن، وتتمثل هذه الفكرة الجديدة فيما اصطلح على تسميته من طرف بعض المفكرين السياسيين المعاصرين "الديمقراطية التشاورية"، فماذا يقصد هابرماس بهذا المفهوم الجديد؟

يقول هابرماس بشأن هذا المفهوم: «يتجذر مفهوم الديمقراطية في تصور حدسي لجمعية ديمقراطية، حيث من داخلها تبرير الغايات وشروط الجمعيات ناتج عن حجاج واستعمال عمومي للعقل من طرف المواطنين المتساوون، فالمواطنون في مثل هذا النظام السياسي يتقاسمون التزاما مشتركا إزاء حل المشاكل واختيارات جمعية عن طريق الاستدلال العمومي واعتبار مؤسساتهم القاعدية شرعية مادامت تهيئ الظروف المناسبة لتشاور عمومي حر»⁽²⁾، ومعنى هذا أن الانشغال الأساسي لهابرماس في تحليله لفكرة الفضاء العمومي كان هو « كيف يمكن أن يكون أفراد الشعب مواطنين كاملي المواطنة؟ وكيف تُؤسس مؤسسات تمكنهم من ممارسة هذه المواطنة؟»⁽³⁾.

وقد ربط هابرماس في فلسفته السياسية بين "فكرة المواطنة والمجتمع المدني"*، ولذا كان موضوع المجتمع المدني ومساهمته في النشاط السياسي من أهم الانشغالات الفكرية لهابرماس «يؤدي النظام السياسي وظيفته جيدا عندما تستوعب مؤسسات صنع القرار مدخلات المجتمعات المدنية»⁽⁴⁾.

(1) - علوش نور الدين، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2013، ص 59.

(2) - Habermas, L'espace publique, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris, 1978..

نقلا عن: علوش نور الدين، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، دار الرادين، بيروت، ط1، 2016، ص 51

(3) - علوش نور الدين، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

* - يقصد بالمجتمع المدني هو ما ينشئ المجال العام « public sphere » لتداول المعلومات أو المشاركة في المجال العام وخلق رأي عام، ودور الإعلام والثقافة في ذلك، لأنها هي التي تسمح بنشر آراء متعددة ومختلفة وشفافة، وهذا ما جاء به هابرماس: أنظر كتاب الفلسفة السياسية، علي عبود المحمداوي، ط2015، ص 29.

(4) - فينيليسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، تر: محمد أحمد الروبي، مرجع سابق، ص 117.

كما أكد في فلسفته السياسية على قضية "حقوق الإنسان" باعتبارها من أهم حقوق المواطنة «إن حقوق الإنسان تحمي الاستقلال الخاص للفرد، ... ولأفراد مصالح ما قبل سياسية، ومجموعة من الحقوق التي تحمي حريتهم للسعي إزاء تلك المصالح، بما يتوافق مع الحرية، المماثلة للآخرين جميعاً في السعي وراء مصالحهم»⁽¹⁾.

ونوّه أيضاً بفكرة "سيادة الشعب" واعتبرها من أهم الأسس السياسية للمواطنة «سيادة الشعب هي الفكرة القائلة إن السلطة السياسية للدولة تكمن في نهاية المطاف في إرادة الشعب»⁽²⁾، ومن المعلوم في الفكر السياسي أنّ سيادة الشعب هي أحد الأركان الثلاثة التي تقوم عليها مفهوم الديمقراطية إلى جانب كل من الحرية والمساواة.

كما يؤكد "هابرماس" في مشروعه الفلسفي السياسي على فكرة "القانون العقلاني"، أي أن القانون في نظره هو تجسيد للعقل العملي، ولهذا فإن المواطنين سيمتثلون امتثالاً عقلانياً وإرادياً للقانون إذا كان شريعة عقلية، حيث «يزعم هابرماس أن القوانين التي سنتها المؤسسات القانونية المنفتحة على مدخلات المجتمع المدني ستميل إلى العقلانية، وأفراد المجتمع القانوني سيمتثلون عموماً لمثل هذه القوانين»⁽³⁾.

كما أشار في كتاباته السياسية إلى مشكلة «المواطنة ما بعد القومية»، حيث تحفّظ هابرماس بشدة على ما يعرف بالدولة القومية أو الأمة القومية، موظفاً في ذلك التاريخ ومستندلاً بالنتائج الكارثية التي ترتبت على مثل هذه الدول عبر تاريخ البشرية، ومنها خاصة تاريخ ألمانيا المعاصر في عهد النازية، ومستندلاً أيضاً بالتحوّلات التي عرفها المجتمع الأوروبي في الفترة الأخيرة من اندماج سياسي واقتصادي بين الدول الأوروبية (الاتحاد الأوروبي) في الفترة الأخيرة من خلال توحيد العملة والاقتصاد والقوانين وحتى السياسة الخارجية، وكذلك طرح مشكلة اندماج الأعداد الكبيرة من المهاجرين الوافدين على أوروبا من إفريقيا وآسيا، ويقترح هابرماس في هذا المجال ما يسميه "الوطنية الدستورية" لتجاوز "الوطنية القومية"، حيث يرى «إن الشكل الوحيد الملائم في ظل الظروف الحداثية لتماهي المرء مع تقاليده هو الوطنية الدستورية»⁽⁴⁾، فماذا يعني هابرماس بذلك؟

(1) - فينيلسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق، ص 118.

(2) - المرجع نفسه، ص 119.

(3) - المرجع نفسه، ص 122.

(4) - المرجع نفسه، ص 132.

يسمي هابرماس "المواطنة ما بعد القومية" بـ "المواطنة الدستورية" «وتعني الوطنية الدستورية، الفخر بنجاحنا في القضاء على الفاشية إلى الأبد، وإقامة نظام سياسي عادل، وإرساء ذلك النظام السياسي في ثقافة سياسية ليبرالية إلى حد بعيد»⁽¹⁾؛ أو هي «انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان [...]» التي هي مبادئ موسومة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة⁽²⁾.

وبذلك تصبح فكرة المواطنة عنده هي: «علاقة ديمقراطية مجردة ومُقننة قانوناً بين الغرباء يمكن أن تمتد حيث تشمل سكان الدول الأجنبية»⁽³⁾، وبذلك يتضح البعد العالمي أو الكوني لفلسفة هابرماس السياسية بصفة خاصة وفلسفته بصفة عامة، والتي تعرف لدى الباحثين في المجال الفلسفي بـ "التداولية العالمية أو الكونية".

وقد أوضح "هابرماس" في كتاباته السياسية الدوافع التي جعلته يقترح مثل هذه الأفكار على طاولة النقاش الفلسفي والسياسي، مُرجعاً ذلك إلى الأزمة التي يعرفها النظام السياسي الغربي "الليبرالي"، حيث أشار إلى قضية الأزمة الاقتصادية التي تعرفها المجتمعات الليبرالية المعاصرة وانعكاساتها وامتداداتها على الناحية الاجتماعية والسياسية، وذلك خاصة في كتابه "العقل والشرعية: مشكلة المشروع في الرأسمالية المتقدمة"*، والذي رأى فيه أن الأزمة هي في أصلها وحقيقتها أزمة اقتصادية ثم تتحول إلى أزمة اجتماعية فأزمة سياسية، حيث قام في هذا العمل الفلسفي بتشريح الأزمات والمشكلات التي يتخبط فيها النظام الليبرالي، وحاول الوقوف على أسبابها الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية والسياسية، ومحاولة اقتراح بعض الحلول لتجاوز هذه الأزمات وتفاديها مستقبلاً نظراً لما تشكله من خطر على حقوق المواطنة في هذه المجتمعات.

(1) - هابرماس، ثورة اللحاق بالركب، زواكامب، فرانكفورت، 1990، نقلاً عن: فينليسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، ص، 133.

(2) - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 224.

(3) - المرجع نفسه، ص، ص 140، 141.

*- العقل والشرعية: مشكلة المشروع في الرأسمالية المتقدمة" أو كما ورد باللغة الفرنسية:

Raison et légitimité : Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé.

وبالفعل فإنه بالرجوع إلى ما ورد في هذا العمل الفلسفي السياسي نجد أن هابرماس استخدم في دراسته هذه ما يمكن أن نسميه المنهج الطبي، حيث قام بتشخيص الحالة المرضية التي يعيشها المجتمع الليبرالي (الأزمة) وذلك بطرح الفرضيات وإجراء التحاليل اللازمة قبل وصف العلاج⁽¹⁾.

وقد توصل من خلال ذلك إلى القول إن الأزمات في الرأسمالية الليبرالية تظهر في شكل مشكلات للتنظيم الاقتصادي يستعصي حلها وتنتقل إلى مجالات أخرى وتتعدد، وتصبح تشكل خطراً على التماسك الاجتماعي، وبالتالي فإن أصل الأزمة هو المجال الاقتصادي، وهذا ما يبرر الحديث عن الأزمة الاقتصادية⁽²⁾.

وبعد أن حدّد مفهوم الأزمة التي وصفها بالأزمة المعقدة راح هابرماس يتساءل: عند هذا الحد يمكننا الرجوع إلى سؤالنا الأول، إذا كانت صور العالم تحطمت مع التمييز بين العناصر المعرفية وعناصر التماسك الاجتماعي، وإذا كانت تُظم التفسير التي تعمل على استقرار العالم تنتمي إلى الماضي حيث كانت تقوم بالمهمة الأخلاقية العملية وتضمن الهوية الفردية والجماعية، فإلى أي مدى هي قادرة اليوم على تحقيق هذا الهدف أو أننا في حاجة إلى نظم جديدة للقيام بهذه المهمة؟⁽³⁾.

وفي محاولته الإجابة عن هذا السؤال اعترف هابرماس بصعوبة معالجة شكل العلاقة بين هذه الأزمة التي تتصف بالتعقيد والديمقراطية بشكل يمكن بواسطته التوصل إلى حل يسمح بمعالجة نظرية التخطيط، لأن النقاش حول التخطيط في السنوات العشر الأخيرة أدى إلى نتائج أخرى تتعارض مع نمطي السياسة المنتهجة، حيث يتم التعبير في نفس الوقت بشكلين للتخطيط، من جهة السياسة العملية، والمتعددة، والمنتجة، والمحددة أساساً بالتخطيط المشروط، ومن جهة أخرى سياسة الأنظمة العقلانية والعالمية، التي تتطلب أساساً تخطيط مبرمج⁽⁴⁾.

ولقد كان موضوع "المواطنة" عند هابرماس محلّ بحث وتحليل وتقييم ونقد من طرف كثير من الباحثين الغربيين والعرب على السواء، نظراً لأهمية الأفكار الجديدة والثورية التي يطرحها فيما يسميه مشروع "الديمقراطية الدستورية"، ومنهم الباحث الفرنسي ألكسندر ديبيريكس (Alexandre Dupeyrix) في أطروحته

(1) - Habermas Jürgen, Raison et légitimité Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, édition Payot, Paris, 2012, p, 11.

(2)- ibid, p 47.

(3)- Ibid, p, 188.

(4)- Ibid, p, 206.

بعنوان "مفهوم المواطنة عند هابرماس" حيث يقول: « إن نظرية المواطنة عند هابرماس ليست فكرة تجريدية خالصة، وإنما هي نظرية إجرائية، عمل هابرماس على تطويرها انطلاقاً من فكر الأنوار وأعطى لها معنى خاص يتناسب مع نظريته التداولية العالمية في التواصل»⁽¹⁾، ويضيف قائلاً: « إن النظرية الإجرائية لهابرماس تتضمن مشاركة قوية للمواطنين في الإجراءات والمناقشات الديمقراطية، وهذا يفترض فضاءات عمومية ديناميكية يعبر من خلالها المواطنون على مبادراتهم، وهذا النموذج الديمقراطي لا يمكن نجاحه إلا بتوفر إرادة قوية»⁽²⁾؛

وخالصة ما توصل إليه هذا الباحث هو أن المواطنة عند هابرماس هي مواطنة عملية (إجرائية)، ومواطنة ما بعد وطنية (كوسمولوجية).

وعلى العكس من ذلك نظر "فينليسون" إلى نظرية هابرماس السياسية نظرة نقدية، وقال في هذا السياق: «يُزعم هابرماس أن الدول الديمقراطية يجب أن تسعى إلى تحقيق التوازن السليم بين تدخلات المجتمع المدني ومخرجات هيئات صنع القرار الرسمية، لكنه لا يصرح بماهية هذا التوازن السليم: هل ينبغي للمدخلات القادمة مباشرة من أدنى أن تحدد العملية التشريعية؟ هل الأفضل أن يبدى أعضاء البرلمان بأصواتهم على أساس التفضيلات الفعلية لناخبهم، أم أن يعتمدوا على حكمهم الشخصي في البرلمان؟... لأنّ الكثير من المدخلات من أدنى يمكن أن تقحم عناصر الفوضوية والتلقائية وعدم الاستقرار في النظام الديمقراطي، وهي المشكلة نفسها التي شابت الأشكال القديمة من الديمقراطية المباشرة»⁽³⁾.

ويواصل "فينليسون" نقده لنظرية هابرماس السياسية مشيراً إلى التناقض الوارد فيها قائلاً: «لا يوضح هابرماس إلى أي حد يوصي بمثال نموذجي معياري للديمقراطية التشاورية أو التداولية... فهو يقول بأنّ نظريته مثال نموذجي معياري ووصف للديمقراطية... ولكنه يبقى حريصاً على الترويج للإثباتات التجريبية لنظريته... ويبدو أقلّ عناية بأن يعادل بين نظريته والبيانات التجريبية ذات الصلة من أن يجعلها متوافقة مع برامجه النظرية السابقة»⁽⁴⁾.

(1)- Dupeyrix Alexandre, **La conception de la citoyenneté chez Habermas**, thèse de doctorat, soutenue le 05/12/2005, Université Lyon 2, p. 320.

(2) - Dupeyrix Alexandre, op cit, p 323.

(3) - فينليسون جيمس جوردن، مرجع سابق، ص 126.

(4) - المرجع نفسه، ص، ص 126، 127.

أما الباحث "سيدي محمد ولد يب" فإنه لخص مفهوم المواطنة عند "هابرماس" بقوله: « يعتقد "هابرماس" أن النزعة الوطنية الدستورية، بوصفها تعبيراً عن هوية سياسية ما بعد وطنية، ستكون هي الطريق التي ستسير عليها معظم الدول»، ويبرر "هابرماس" موقفه هذا - حسب الباحث - بالتغيرات التي حدثت في العالم قائلاً: « هذه الإستراتيجية أصبحت ضرورية بفضل عولمة الأسواق وضياح سيطرة الدول على اقتصادها، إضافة إلى أن أركان الدولة الكلاسيكية، السيادة الخارجية والداخلية، غدت أكثر هشاشة»⁽¹⁾، والمقصود بذلك الأمر الواقع الذي فرضته العولمة، ولهذا يرى هابرماس أن الحل لمواجهة الأخطار التي تهدد المواطنة هو أنه: « لا يمكن أن يرتكز حل مواجهة العولمة إلا على وسائل عمل سياسي على المستوى العالمي، وعلى تشكيل مواطنة ديمقراطية وشبكة تواصل بين مواطنين تتعدى الحدود الوطنية، أو بعبارة أخرى لا بد من تأسيس فضاء عمومي متعد للحدود الوطنية، وترعاه حركات اجتماعية "منظمات للمواطنين وحركات مدنية" معبأة سياسياً ضمن المجتمع المدني»⁽²⁾.

وهذا ما أكده أيضاً الباحث "حسن مصدق" حين قال: «يقترح هابرماس شروط مواطنة عالمية - في عصر العولمة - تتعدى حدود الأوطان والنظرة الشوفينية الضيقة للجنس واللون والثقافة، ويعتبر أن المواطنة الإنسانية يجب أن تقوم على حقوق عالمية للفرد تتخطى فيه حدود السيادة الوطنية لتشمل الكوكب، ومهام إنجاز ذلك تتوقف على حركات المجتمع المدني المناهضة للاستبداد وعدم احترام حقوق الإنسان وضد الميز العنصري والتوزيع الدولي الجديد للعالم بزعامة القطب الواحد»⁽³⁾.

كما أشار الباحث "علي عبود المحمداوي" إلى مفهوم المواطنة عند "هابرماس" بكيفية أوضح حين قال: «إن النموذج المطروح من قبل "هابرماس"، للانتقال من حيز المواطنة القومية إلى العالمية، يُعد تمثيلاً مناسباً وفي محله، إذ أن الحقوق والواجبات وهما المبدآن الأوليان اللذان يتشكلان عنده بأطروحة حقوق الإنسان العالمية، وبإضفاء مبدأ المشاركة يكون الوجه الآخر للنظرية قد اكتمل، لأنّ المشاركة على مختلف الصعد، ولاسيما السياسية منها، تشكل لب وجوهر المواطنة الفعّالة»⁽⁴⁾، ويضيف قائلاً بشأن فكرة المواطنة العالمية عند هابرماس: «تمثل الاهتمامات الفلسفية لهابرماس بمسألة الديمقراطية في بعدها الكوني، أو ما

(1) - ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص 105.

(2) - المرجع نفسه، ص 106.

(3) - مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، (د. ط)،

(د.ت)، ص 263.

(4) - المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدثة: هابرماس أنموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص328.

يسميه ديمقراطية المواطنة الكونية، امتدادا لأبحاثه حول مستقبل الديمقراطية فيما بعد الدولة- الأمة، كما تعد أيضا تطويرا لنموذج الديمقراطية التشاركية في فضاء عمومي كوني، وهو المشروع الذي يعتبره هابرماس إجابة عن التحديات الراهنة التي تواجه الإنسانية على الصعيد العالمي»⁽¹⁾.

وعلى ضوء ما سبق، يمكن القول أنه إذا كان "هابرماس" يقول عن مشروع الحداثة "أنه مشروع لم يُنجز بعد"، فإننا نستطيع أن نقول أيضا أن "مشروع الديمقراطية التشاركية والمواطنة الكونية لهابرماس، هو مشروع لم يُنجز بعد"، خاصة بعد التراجع الذي حصل في النموذج التطبيقي (الإتحاد الأوروبي) بانسحاب بريطانيا منه وتهديد كثير من الأحزاب اليمينية في أوروبا بالخروج من عضويته في حال وصولها إلى الحكم، وتعذر انضمام تركيا له لأسباب دينية، وهو النموذج الذي كان يعتبره "هابرماس" تطبيقا لفلسفته السياسية، وكذلك تبخرت أحلام "هابرماس" في أن تصبح هيئة الأمم المتحدة حكومة عالمية تعمل على ترسيخ فكرة المواطنة العالمية بسبب افتقادها للقوة والسلطة التي تمكنها من تحقيق الأهداف التي أنشأت من أجلها، وهي الهيئة التي كان يعلق عليها "هابرماس" آمالا كبيرة لتجسيد أفكاره السياسية على أرض الواقع.

إضافة إلى ذلك؛ فإن المواطنة لا يمكن أن تنتقل إلى المستوى العالمي بما يسمى "المواطنة العالمية"، وهي نظرة مثالية خيالية صعبة التحقيق بسبب تجذر فكرة الدولة القومية (الوطنية) منذ معاهدة وستفاليا 1648 إلى الآن، وأبرز مثال على ذلك عجز الإتحاد الأوروبي في وصوله إلى الوحدة السياسية، كما أن أزمة اللاجئين التي تشهدها أوروبا أكبر دليل على خيالية فكرة المواطنة العالمية.

وفي الأخير يمكن القول إن محاولة "هابرماس" هي محاولة جريئة وشجاعة في المجال الفلسفي السياسي، ولكنها تتعارض إلى حد كبير مع مصالح أصحاب القرار الفعليين في المجتمع الأوروبي، ونعني بهم أصحاب رؤوس الأموال والمصانع والمتحكمين في وسائل الإعلام والجمعيات السياسية، ولذا يبقى تحقيق الاقتراحات الفلسفية السياسية التي جاء بها "هابرماس" في أرض الواقع هدف بعيد المنال.

(1) - المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة: هابرماس أنموذجا، مرجع سابق، ص 329.

المبحث الثاني: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر

لقد أثار مفهوم "المواطنة" جدلاً واسعاً منذ دخوله المجال التداولي الإسلامي إبّان المرحلة الكولونيالية وما بعدها، بحيث أصبح أحد المفاهيم الإشكالية الملتبسة، وفرض تحدياً على مسار الاجتهاد الفقهي الحديث والمعاصر، ويرتبط الجدل الدائر حول هذا المفهوم في الفضاء العربي والإسلامي باعتباره مصطلحاً منقولاً من بيئة حضارية متغلبة طرح نفسه بقوة عقب دخول العالم العربي والإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية الغربية المباشرة وانهيار منظومة الخلافة والإمبراطورية العثمانية.

ولهذا جاءت الاستجابة الفقهية لمُجمل التحديات الحضارية بتلوينات وتأويلات اجتهادية تتفاوت بين موقف يُعاني من عقدة الغرب والخوف منه ومما يأتي من جهته، فاتجه إلى تقديس التراث الإسلامي دون إعمال للعقل العلمي لفهم حقائق دين الإسلام، أي أنه ينزع إلى المحافظة على "التقليد" و"التراث"؛ وموقف ينزع إلى الانطلاق في مسار "التحديث" و"المعاصرة" لتصل بعض الكتابات إلى حدّ الاغتراب والتماهي، وهذا الموقف يُقدس الحضارة الغربية؛ ويرى أنها تملك الآليات والخطوات الفعّالة لأزمات المجتمعات، وفي ظل هذا التناقض بين الموقفين السابقين توسط فريق ثالث فقارب الموضوع بنظرة وسطية تحاول "الاجتهاد" و"التجديد" مع العمل على بناء حداثة إسلامية ثانية تقوم على تجديد النظر من خلال تفعيل قواعد الدمج والاستيعاب والتجاوز.

والتساؤل المطروح في هذا المبحث هو: كيف تفاعل المفكرون العرب والمسلمون المعاصرون مع مسألة المواطنة؟ وهل هذا المصطلح ينسجم مع تعاليم ومبادئ الإسلام أم هو مرفوض ويتعارض مع الإسلام؟ وهل أهل الذمة هم مواطنون مُساوون للمسلمين في الحقوق والواجبات مساواة كاملة وبدون أي استثناء، بحيث يتمتعون بجميع الحقوق المدنية والشخصية والاجتماعية والقانونية والسياسية، فيكون لهم حق تولي المناصب السياسية والقضائية والدفاعية، ولا جزية عليهم؟ ويتمتعون بحرية الرأي والتعبير والمعتقد والعبادة وإظهار الدين والدعوة إليه وانتقاد غيره وبناء ما يحتاجون من دور العبادة كما هو شأن المواطنة في الدول الغربية؟ أم أنّ مساواتهم تخضع لقانون الأغلبية والأقلية المعمول به في جميع أنحاء العالم، وهو أنّ الحكم للأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية، فتستأثر الأغلبية بالمناصب التي فيها رسم السياسات وتوجيه الحياة العامة كالرئاسة والقضاء والجيش... ولا يكون في ذلك خدش لمبدأ المساواة؟ وهل عقد الذمة مازال سارياً باقياً يُطبّق عليهم كما عُرف في التاريخ؛ أم أنه زال ولم يعد له أي معنى؟

وإذا زال فهل غير المسلمين في البلاد الإسلامية لا يزالون يتمتعون بعصمة الدم والمال والعرض أم أنهم عادوا محاربين كما كان آباؤهم قبل توقيع عقد الذمة؟ أم أنهم صاروا مواطنين بموجب تعاقد اجتماعي آخر على العيش المشترك بعد قيام الدول الإسلامية الحديثة وتحررها من الاستعمار؟

هل يتحمل الفقه الإسلامي فكرة المواطنة الغربية التي تعني مساواة حاملي جنسية وطن ما في جميع الحقوق والواجبات بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وأعرافهم وأنسابهم؟

انقسمت آراء المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين حول مسألة المواطنة في وقتنا الحاضر إلى ثلاث تيارات رئيسية.

المطلب الأول: فكرة المواطنة وحقوق الأقليات في رؤية التيار الإسلامي المحافظ

تيار محافظ يؤكد ضرورة التوقف عند حدود النص الشرعي في التعامل مع كافة المصطلحات ومنها مصطلح المواطنة قبولاً ورداً، استناداً للنصوص الثابتة وبحث المسائل في أصولها الأولى خشية أن تضيع معالم الدين وتنتشر البدعة ويعم الفساد والردة، لذا لا بد من المحافظة على الموروثات التزاماً بالنص وعدم الخروج عنه تحت أي ذريعة من الذرائع، وانبرى هذا الفريق بكل ما أوتي من قوة للتحذير من هذه المصطلحات الجديدة وعدم الانخداع بها والانجرار وراء دعواتها مستشعرين عظم البلية وخطر المسألة... وقد بدأ علماء الأزهر الشريف في مصر تحذيراتهم من هذا الخطر المحدق ومنهم شيخ الأزهر محمد الخضر حسين.

ويطلق على هذا التيار المذهب الإسلاموي، أو ما يُعرف بـ"الإسلام السياسي" الذي يكشف بالتعريف عن مضمونه المُتمثل في التأكيد على الارتباط الحتمي والطبيعي بين الإسلام عبادة والإسلام سياسة أو نظاماً للحكم السياسي والدولة، ويعني هذا في نظرهم أنّ المؤمن لا يكتمل إيمانه إلا إذا وُحِد بين ممارساته العبادية وممارساته الدنيوية؛ فالإسلام عندهم بخلاف الأديان الأخرى ليس عقيدة عبادية فحسب، ولكنه نظام ومنهج شامل للحياة، يتضمن الإجابات التامة والحلول الناجعة لجميع المشاكل التي تطرح على المسلم اجتماعية، اقتصادية، نفسية، وفي مقدمتها المسائل السياسية المرتبطة بتنظيم ممارسة السلطة، ويُعد "حسن البنا" من الأوائل في دائرة الثقافة العربية الحديثة من بلور هذه الفكرة، بعد أن حاول رجال الإصلاح المسلمون

السابقون التوفيق بين الشريعة والقوانين الموضوعية وفي مقدمتهم محمد عبده*، كما يُمثل هذا الاتجاه "أبي الأعلى المودودي" و"سيد قطب وغيرهم".

وسنحاول من خلال هذا المطلب التعرف على موقف أنصار هذا الاتجاه من مسألة المواطنة وما يلزمها من قضايا أخرى مثل حرية المعتقد وحق تولي الوظائف العامة بالنسبة للأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي من خلال التعرف على رؤية مؤسس حركة الإخوان المسلمين "حسن البنا" و"المودودي".

يذكر "عبد الوهاب الأفندي"^{**} أن المفكرين الإسلاميين المتأخرين قد اتجهوا إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي الموقع الأساس للولاء وقاعدة العمل السياسي. وقد رفض المتشددون من أمثال "أبي الأعلى المودودي" وسيد قطب الحل الوسطية المبكرة، وجادلوا باقتصار المجتمع على المسلمين. حيث هاجم "المودودي" وبشدة القادة القوميين لـ ((العصبة الإسلامية)) الذين هبوا لتشكيل دولة إسلامية مستقلة في الهند على أساس انتساب قومي وليس ديني، وفند دعواهم بقدرته وطن قومي للمسلمين ووضع الأساس لجماعة إسلامية حقيقية. استخف "المودودي" بهذا المنطق في محاضرة مشهورة ألقاها في "جامعة عليكرة" في الهند عام 1940م، مشيراً إلى أنه من المستحيل أن تؤدي الدولة القومية إلى قيام دولة إسلامية مثلما هو مستحيل على شجرة الليمون أن تحمل فاكهة الكمثرى⁽¹⁾، ذلك أن مفهومي الدولتين في نظره متعارضتان تماماً، «لأن الدولة الإسلامية مجموعة سياسية تم إقرارها عقائدياً، وتمتلك نظرة عامة لا تعترف بالعرق وما شابه من أسس كقاعدة للمواطنة. إن مجمل القاعدة الأخلاقية للدولة القومية الحديثة المستندة إلى مبادئ نفعية وولاءات عرقية وقومية ضيقة هو النقيض تماماً للدولة الإسلامية الحقة التي تسمو فوق كل الولاءات الضيقة وتتوجه نحو عموم الإنسانية ولا تعترف بغير سلطة الله. إن عقلية الأفراد الذين ينشؤون في ظل قيم ومفاهيم الدولة القومية تجعلهم غير ملائمين للعمل في الدولة الإسلامية الحقة ولأجلها، ناهيك عن العمل لتأسيسها»⁽²⁾. وأردف قائلاً: «المؤمنون الحقيقيون فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية والعمل

* - محمد عبده: (1849-1905)، مفكر مصري، من أئمة الحرية الإصلاحية المعاصرة، ولد في قرية ((محلة نصر)) دعا إلى التحرر من قيود التقليد في العقيدة، وإلى العمل بعقيدة السلف الصالح مع تحكيم العقل فيها، وإلى التطور الشامل عن طريق الأخذ بأسباب القوة والنهوض من الحضارة الأوروبية الحديثة، اتصل بجمال الدين الأفغاني. من أهم مؤلفاته: رسالة التوحيد، الإسلام والرد على منتقديه، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. ونقل من الفارسية إلى العربية- رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني.

** - الأفندي عبد الوهاب: باحث سوداني ومحاضر في مركز دراسات الديمقراطية، ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي بجامعة ويستمنستر بلندن.

(1)-تقلاً عن: الأفندي عبد الوهاب، "إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟"، مرجع سابق، ص 60.

(2)- الأفندي عبد الوهاب، "إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام"، مرجع سابق، ص 60.

لأجلها، والطريقة المثلى لإنشائها تتمثل في البدء بخلق مجتمع إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة الدائمة (وبالطريقة نفسها التي أنشأ بها الرسول الكريم مجموعته) ليعقب ذلك الدولة المناسبة كثمرة طبيعية (لهذا النوع من الاقتران) كما عبّر سيد قطب بدقة عن الآراء نفسها في كتابه «معالم في الطريق» الذي صدر عام 1964».

وانطلاقاً من هذه النظرة التي تبناها "المودودي" وأتباعه خلّص "عبد الوهاب الأفندي" إلى القول بأنه «طبقاً لهذه النظرة لا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في جماعة سياسية على هذا الشكل، لأنّ الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط»⁽¹⁾.

* - موقفهم من المواطنة أو الجنسية كمفهوم غربي المنشأ:

يؤكد أنصار هذا التيار ضرورة التوقف عند حدود النص الشرعي في التعامل مع كافة المصطلحات ومنها مصطلح المواطنة قبولاً ورداً استناداً للنصوص الثابتة وبحث المسائل في أصولها الأولى خشية أن تضيع معالم الدين وتنتشر البدعة ويعم الفساد والردة، لذا لا بد من المحافظة على الموروثات التزاماً بالنص وعدم الخروج عنه تحت أي ذريعة من الذرائع.

وقد بدأ علماء الأزهر الشريف تحذيراتهم من هذا الخطر المحقق بهم ومنهم شيخ الأزهر "محمد الخضر الحسين"، حيث أوضح أنه ليس في الإسلام نظام عتيق يمنع المسلمين من أن يُسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة، وليس في الإسلام نظام عتيق يُعد الخاضع له مُهاناً أو ذليلاً، وإنّ في أصول شريعتهم (أي المسلمين) ما يُثمر لهم قوانين تفوق قوانين البشر... فالمسلمون لا بد أن يكونوا أرحح عقولاً، وأرفع همماً من أن يسلموا أيديهم من أصول شريعتهم الفسيحة المجال، الناسجة على أحكم مثال، ويضعوها في تقليد أمم ليسوا بأصوب نظر ولا أدري بالمصلحة⁽²⁾؛ وذهب كثير من علماء الأزهر إلى تبديع وتجريم وحتى تكفير من نادى بهذه الشرائع والمسميات والاحتكام إليها بدلاً من حكم الإسلام واعتبروا هذا الفعل حرام وجاهلية.

(1) - الأفندي عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مرجع سابق،

(2) - حمد حمد مدحت خليل، حقوق المواطنة لغير المسلم في دار الإسلام، الملتقى الدولي السادس (2) "فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر" جامعة الحاج لخضر - باتنة - الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 18-19 نوفمبر 2013، ص 62.

إن الجنسية بمعناها الاصطلاحي «هي تلك العلاقة المحددة بالقانون بين الفرد والدولة، وتشمل هذه العلاقة روابط سياسية وقانونية واجتماعية، بحيث يكون ولاء الفرد للدولة وليس لشخص الحاكم وتكون الدولة مسئولة عن حماية الفرد في نفسه وماله في مواجهة الدول الأخرى، ويكون للأفراد حق المساواة في الحقوق والواجبات العامة فيما يعرف بحق المواطنة الذي لا يُميز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة»⁽¹⁾؛ وعليه فقد «رفض فكرة الجنسية أو المواطنة عدد غير قليل من فقهاء المسلمين وعلمائهم على مدار القرن العشرين ومن أشهرهم الشيخ محمد شلتوت والشيخ محمد أبو زهرة و محمد ناصر الدين الألباني والأستاذ سيد قطب وغيرهم»؛ واستدل الراضون لفكرة الجنسية أو المواطنة بجملة من الأدلة نوجزها فيما يلي:

1 - «إنّ فكرة الجنسية أو المواطنة من المستحدثات والبدع التي ورد النهي عنها فيما أخرجه الشيخان عن عائشة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه وفي رواية منه فهو رد» وأخرجه مسلم بلفظ آخر «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» وأخرج مسلم عن جابر بن عبد الله أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خطب في الناس يقول: «أما بعد فإنّ خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة»، ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ المنهي عنه هو الإحداث في الدين أو الخروج عن مقاصده، أما الإحداث لتمكين الدين وتحقيق مقاصده فهو من التجديد الممدوح شرعاً لما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». وإذا عرفنا بأنّ الجنسية أو المواطنة قد تحقق بهذا المعيار المرضي لاقتسام الحقوق والواجبات والتراضي أمانة العدل وهو مقصد الشرع الأول في الحكم، فإننا بالجنسية أو المواطنة نكون قد أبدعنا وأحسننا ولم نبتدع أو نستحدث في الدين قال تعالى: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾⁽²⁾.

2- «إنّ مصطلح الجنسية أو المواطنة غربي النشأة ومرتبطة بأفكار وعقائد غير المسلمين فكان التعامل به محظوراً على المسلمين لنهيهم عن التشبّه بغير المسلمين، فقد أخرج الطبراني والترمذي وضعفه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس منا من تشبه بغيرنا ولا تشبهوا

(1) - جنكو عبد الرزاق علاء الدين، المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، جامعة التنمية البشرية في السليمانية، العراق، (د.ط)،

(د.ت)، ص 45.

(2) - المرجع نفسه، ص 46.

باليهود ولا بالنصارى فإنّ تسليم اليهود الإشارة بالأصابع وأنّ تسليم النصارى بالأكف»، وأخرج الشيخان عن أبي سعيد الخدري أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «للتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه» قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال «فمن» هذا مع قوله سبحانه ﴿ولا تؤمنوا إلاّ لمن تبع دينكم﴾، وقوله تعالى في سورة البقرة، الآية 217 ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾⁽¹⁾.

«ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ حديث عمرو بن شعيب الذي ورد فيه النهي عن التشبه بغير المسلمين قد ضعفه الترمذي والهيثمى وعلى التسليم بصحة النهي عن التشبه بغير المسلمين كما في حديث أبي سعيد في الصحيحين فهو خاص بالأمر الدينية أو العبادة المحضة التي ورد في نص خاص بها لعموم قوله تعالى سورة المائدة الآية 48. ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. وقوله تعالى أيضاً في سورة الكافرون، الآية 6. ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. أما ما لم يرد فيه نص عندنا فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب موافقة أهل الكتاب لما أخرجهم الشيخان من حديث ابن عباس «أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء» ولذلك وجدنا الرسول صلى الله عليه وسلم يأخذ بفكرة "عقد السلم" وهي فكرة يهودية. بجامعة الأزهر»⁽²⁾.

- عضوية غير المسلم في مجلس الشورى:

إذا كانت مشاركة المواطن في العمل السياسي والشؤون السياسية العامة (حق الترشح، والانتخاب، وتولي الوظائف العامة حقاً مكفولاً في الدولة الحديثة، وتندرج ضمن الحقوق الأساسية التي يجب كفالتها دستورياً وقانونياً، فإنّ هذه المشاركة السياسية بالنسبة لغير المسلم في الدولة الإسلامية قد أثارت جدلاً واسعاً بين المفكرين والفقهاء المسلمين أدت إلى ظهور اتجاهات مختلفة فمنهم من عارض ومانع ومنهم من أجاز. حيث يرى أنصار الاتجاه الأول (المانعين) ومنهم أبو الأعلى المودودي عدم جواز غير المسلم في ممارسة حق الترشيح والانتخاب والعضوية في المجالس النيابية، لأنه منصب يتعلق برسم السياسات. يقول المودودي في هذا السياق: «فالدولة الإسلامية لما كانت حكومة مبدئية، ما كانت لتحتال في أمر حق التصويت لغير المسلمين بتلك الخدع والحيل التي تستعملها الحكومات القومية الديمقراطية في أمر حق التصويت...» إن

(1)-جنكو عبد الرزاق علاء الدين، المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

(2)- المرجع نفسه، ص 47.

رئيس الحكومات في الإسلام وظيفته، أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام. وأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي. لذلك فالذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب كالناخبين»⁽¹⁾.

وأما بالنسبة لحقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية ففي رأيهم لا مانع أن تمنح لهؤلاء - غير المسلمين - تلك الحقوق، يفهم ذلك من خلال قوله: «ويجوز لا شك أن تمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية (*Local Bodies*) ، لأنّ هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية»⁽²⁾.

أ - حسن البنا وموقفه من الوطنية والمواطنة:

يعد حسن البنا (1906 - 1949م)، مؤسس حركة ((الإخوان المسلمين)) في مصر، ومن أشهر شيوخ الإسلام المعاصر وأكثرهم إثارة للجدل والاختلاف، فمن الباحثين من يعتبره رمزاً من رموز الدعوة والتجديد، ومنهم من يعتبره مدرسة في التربية الإسلامية، وهناك من يراه شيخاً من شيوخ العنف⁽³⁾. فما هو موقف حسن البنا من المواطنة والوطنية والوطن؟

المواطنة عند حسن البنا تعني «حب الوطن والدفاع عنه وتحريره من المعتدين، وعلى المسلمين أن يسعوا إلى هذه المواطنة التي تقوم على رابطة العقيدة، وهي في نظره أقوى من الروابط الأخرى المكونة للأمة (الأرض واللغة واللون...)»⁽⁴⁾. ومن خلال هذا التعريف يتبين لنا بوضوح أن البنا يرفض تأسيس فكرة المواطنة على عوامل أخرى غير العقيدة، لأن العوامل الأخرى من شأنها أن تفرق وتميز، بينما رابطة العقيدة تجمع وتوحد ما هو مختلف.

وفي بيانه لموقف الإخوان المسلمين: «إن الإخوان المسلمين يحبون وطنهم (مصر) ويحرصون على وحدته القومية، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده، وأن يفني في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وكل فخر وكل عز وفخار»⁽⁵⁾.

(1) - المودودي أبو الأعلى، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، دار القرآن الكريم، بيروت، (د.ط.)، 1984، ص 33.

(2) - المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، 1969، ص 298.

(3) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 135.

(4) - المرجع نفسه، ص 136.

(5) - البنا حسن، ((مجموع رسائل الإمام))، المنصورة، دار الوفاء، 1988، ص 142.

تحدث "حسن البنا" عن مفهوم الوطنية في رسالة ((دعوتنا)) من رسائله الشهيرة، وبيّن المعاني التي يُمكن أن تُفهم من هذه الكلمة، وأن منها ما هو مقبول في منطق الإسلام وشريعته، ومنها ما هو مردود ومرفوض، وذلك بسبب ظهور وانتشار هذه المصطلحات الجديدة، وولع بعض الناس بها، وفهم كل فريق لها بحسب هواه، أو هوى من يسير خلف فلسفتهم".

* - الوطنية المقبولة والوطنية المردودة:

وفي نفس الرسالة المشار إليها سلفاً فصلّ البنا في مسألة الوطنية تفصيلاً، وكان شديد الحرص على تحديد المفاهيم. وقال بشأن الوطنية: «افتتن الناس بدعوة الوطنية تارة، والقومية تارة أخرى، وبخاصة في الشرق، حيث تشعر الشعوب الشرقية بإساءة الغرب إليها إساءة نالت من عزّتها، وكرامتها، واستقلالها، وأخذت من مالها، ومن دمها، وحيث تتألم هذه الشعوب من هذا النّير الغربي الذي فُرض عليها فرضاً، فهي تحاول الخلاص منه بكل ما يوسعها من قوّة، ومنعة، وجهاد، وجلاد، فانطلقت ألسن الزعماء، وسالت أنهار الصُخف، وكتب الكاتبون، وخطب الخطباء، وهتف الهاتقون باسم الوطنية وجلال القومية، حسن ذلك وجميل، ولكن غير الحسن وغير الجميل: أنك حين تحاول إفهام الشعوب الشرقية - وهي - مسلمة أن ذلك في الإسلام بأوفى وأسمى وأنبّل مما هو في أفواه الغربيين، وكتابات الأوروبيين؛ أبوا ذلك عليك، ولجوا في تقليدهم يعمهون، وزعموا لك أن الإسلام في ناحية، وهذه الفكرة في ناحية أخرى، وظن بعضهم أن ذلك مما يفرق وحدة الأمة، ويُضعف رابطة الشباب»⁽¹⁾. واضح من خلال هذا النص الذي جاء في رسالة البنا رفضه استعارة المفاهيم السياسية من الغرب، لأن في الإسلام ما يُغنيها عنها.

كما توسع حسن البنا في الحديث عن الوطنية، وبيّن أنها أنواع مختلفة، فتحدث عن الوطنية الصادقة، ووطنية الحرية، ووطنية المجتمع وخدمته، وأشاد بها، ونوّه بشأنها، وترحيب الإسلام بها، وهذه هي الوطنية المقبولة بل والمطلوبة، كما تحدث عن الوطنية الحزبية، التي تؤدي إلى التناحر والانقسام مثل الوطنية التي يدعيها الكثير من السياسيين في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، وهذه الوطنية هي المردودة والمرفوضة شرعاً وعقلاً.

- الوحدة الوطنية واختلاف الدين:

يقول حسن البنا مخاطباً أبناء الأمة الإسلامية: «وأحب أن أنبهك إلى سقوط ذلك الزعم القائل: إن الجري على هذا المبدأ يُمزق وحدة الأمة التي تتألف من عناصر دينية مختلفة، فإن الإسلام - وهو دين

(1) - الصّلاحي، المواطنة في الدولة المسلمة الحديثة، مرجع سابق، ص 26.

الوحدة والمساواة- كفل هذه الروابط بين الجميع ما داموا متعاونين على الخير ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة، الآية 8]⁽¹⁾. ويُفهم من هذا الخطاب أن الإسلام كعقيدة ونظام للحياة لا ينافي وجود الأقليات غير المسلمة ولا يتنافى مع الوحدة بين جميع عناصر الأمة.

- مصر في نظر الحسن البنا:

ويعود البنا إلى فكرة ((الوطنية)) بمعنى الانتماء إلى الوطن الخاص: مصر وحبها، والعمل على تحريرها، والنهوض بها، فيخصها بحديث جدير بمكانتها، فيقول: «إننا مصريون بهذه البقعة الكريمة من الأرض؛ التي نبتنا فيها، ونشأنا عليها، ومصر بلد مؤمن، تلقى الإسلام تلقياً كريماً، و زاد عنه، وردَّ أعطف المشاعر، وأنبأ العواطف، وهو لا يصلح إلا بالإسلام ولا يُدأوي إلا بعفاقيره، ولا يطبُّ له إلا بعلاجه، وقد انتهت إليه بحكم الظروف الكثيرة حضانة الفكرة الإسلامية، والقيام عليها، فكيف لا نعمل لمصر؟ وكيف لا ندافع عن مصر بكل ما نستطيع؟ وكيف يُقال: إنَّ الإيمان بالمصرية لا يتفق مع ما يجب أن يدعو إليه رجل يُنادي بالإسلام، ويهتف بالإسلام؟⁽²⁾. وواصل قائلاً: "إننا نعتز بأننا مخلصون لهذا الوطن الحبيب، عاملون له، مجاهدون في سبيل خيره، وسنظل كذلك ما حيينا، معتقدين أن هذه الحلقة الأولى في سلسلة النهضة المنشودة، وأنها جزء من الوطن العربي العام، وأنا حين نعمل لمصر نعمل للعروبة والشرق والإسلام..."⁽³⁾.

- المواطنة في فكر أبو الأعلى المودودي * (1903-1979م)

لا جدال في أن "أبا الأعلى المودودي" هو أحد كبار منظري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأن كتاباته وأعماله تُعدّ المعين الذي ما من حركة إسلامية معاصرة إلا وعبّت منه، وما تزال، اشتهر بمفهوم "الحاكمية الإلهية" الذي ابتدعه، أو على الأصح أعاد إحياءه وقد كان رميمًا في الفكر السياسي المعاصر.

(1)-نقلًا عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص، ص 136، 137.

(2)-نقلًا عن: الصلابي، المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، مرجع سابق، ص 27.

(3)-المرجع نفسه، ص، ص 27، 28.

* - المودودي أبو الأعلى: فقيه باكستاني، ومؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، من أشهر مؤلفاته: "نحن والحضارة الغربية"، "نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، "واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم".

بل هناك من اعتبره هو أول مفكّري الإسلام المحدثين الذين نادوا بالحاكمية الإلهية في العالم الإسلامي؛ وفي شبه القارة الهندية، وباكستان على وجه الخصوص⁽¹⁾.

تناول "أبو الأعلى المودودي" مسألة المواطنة في رسالة نشرها في مجلته الشهيرة "ترجمان القرآن" تحت عنوان "أهل الذمة في الدولة الإسلامية". ويرتكز "المودودي" كأساس للمواطنة على الإيمان بالعقيدة، وسُكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها. ويرى أنّ الدولة الإسلامية تُقسم القاطنين بين حدودها إلى قسمين: قسم يؤمن بالمبادئ التي قامت عليها الدولة وهم: "المسلمون"، وقسم لا يؤمن بتلك المبادئ وهم: "غير المسلمين". وربط المودودي أمور الدولة بالذين يؤمنون بمبادئها فقط دون غيرهم. وقال «بأنّ الدولة الإسلامية منذ النبوة أو في عهد الخلافة الراشدة لم يحكمها أحد من أهل الذمة، بالرغم من أنّ الدولة الإسلامية لم تكن خالية من أهل الذمة...» [..] وأننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلاً على أنّ أحد من أهل الذمة انتخب عضواً لمجلس الشورى، أو ولي أو حاكم على قُطر من أقطار الدولة أو قاضياً أو وزيراً من شعب الحكومة، أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليفة»، ويرجع ذلك في نظره لعدم توفرهم على شرطين أساسيين هما الإسلام أولاً والإقامة ثانياً، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ أَوْوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا﴾⁽²⁾ (الأنفال: 72). وهذا دليل شرعي يُقدمه المودودي كما يقول "فهمني هويدي" ليؤكد به موقفه الرفض للمواطنة الكاملة لأهل الذمة في الدولة الإسلامية.

ويُفهم من هذا الموقف أن المودودي يقر بحق الأقليات في العيش داخل المجتمعات الإسلامية، ولهم حق الحماية، ولكن لا يحق لهم تبوؤ المراتب الحساسة في الدولة، وخاصة المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى الذي ينتخب رئيس الدولة.

غير أنّ هذا الاستدلال قد نُوقش، وتبيّن بأن الآية لا علاقة لها بتقرير حق "أهل الذمة" في الانتخاب أو عضوية مجلس الشورى، وإنما تتحدث عن أصناف المؤمنين في عهد النبوة، وتُبين فضل بعض الأصناف

(1) - برّاق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. 249.

(2) - هويدي فهمني، مواطنون لانميون، مصدر سابق، ص 122.

على بعض، وهم المهاجرون الأوائل، والأنصار، والذين هاجروا وجاهدوا بعد صلح الحديبية، والمؤمنون المقيمون بأرض الشرك⁽¹⁾.

ويُعلق الباحث "بن دحمان عمر" عن هذا الدليل قائلاً: «ولئن سلّمنا للمودودي بأن موضوع الآية هو المواطنة، فإنما يصح ذلك في حق المسلم؛ إذ أنها تُبيّن أساس مُواطنته في الدولة الإسلامية، وهو الإيمان والإقامة فيها، وأن الدولة الإسلامية غير ملتزمة للمسلم غير المقيم سوى بالدفاع عنه خارجياً في مواجهة من لا يرتبط معها بمعاهدة ما، أما أصحاب المعاهدات فتفي لهم بعهودهم (...). ولكن الأجرة ساكتة عن حقوق أهل الذمة، لا تتناولها بتصريح ولا تلميح، فلا يستشف منها مواطنة كاملة ولا ناقصة لغير المسلمين ولا علاقة لها بتولي غير المسلم للبرلمان أو غيره من الولايات»⁽²⁾.

ويرى المودودي أنه يجوز للدولة الإسلامية أن تُوسع دائرة حقوق غير المسلمين، ولكن بشرط ألا تتعارض هذه الحقوق مع مبادئ الدين، إذ يقول في هذا السياق: «والدولة الإسلامية لا مندوحة لها عن أن تمنح الذميين غير المسلمين جميع الحقوق التي قد قررهما لهم الشرع، وليس لأحد أن يسلبهم تلك الحقوق أو ينقص منها شيئاً. وللمسلمين ولا ريب أن يزيدوهم حقوقاً أخرى زيادة عليها، بشرط ألا تُعارض مبدأ من مبادئ الإسلام»⁽³⁾. ومن بين هذه الحقوق العامة التي يتمتع بها غير المسلمين أهل الذمة، كحفظ النفس والكرامة والتساوي أمام القانون، كما أنّ الإسلام يعطي حقوقاً خاصة للأقليات كحرية تطبيق قوانين الأحوال الشخصية والمحافظة على الحقوق القانونية المدنية، مع استثناء السماح لهم بأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر والمتاجرة بهما⁽⁴⁾.

ولقد أشار "راشد الغنوشي" في كتابه "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" إلى موقف الإسلام من مسألة الحرية كما يراها المودودي قائلاً: «لقد كان أبو الأعلى المودودي رائد فقهاء القانون الدستوري الإسلامي المعاصر واضحاً جداً وحاسماً في تقرير حرية غير المسلم؛ إذ يقول: «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم»، ويواصل قوله: «فسيجوز

(1) - رضا محمد رشيد، نقلاً عن: بن دحمان عمر، حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 377.

(2) - بن دحمان عمر، حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 378.

(3) - المودودي أبو الأعلى، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 36.

(4) - نقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 138.

لهم أن ينتقدوا الحكومة وعُمالها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون؛ سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في تقديمهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم وإن ارتد- أي المسلم- فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يُؤخذ به غير المسلم، ولن يُكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يُخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال مادام لا يصطدم بقانون الدولة»⁽¹⁾.

غير أنّ المودودي قد نُوقش في اقتراحه أن يكون لأهل الذمة مجلس شورى خاص بهم ينظرون فيه أمورهم العامة، نُوقش بأنّ هذا تعامل معهم على أساس أنهم كيان منفصل عن مجتمع.

مما سبق يمكن القول أنّ "المودودي" يُعبر أحسن تعبير عن الاتجاه المحافظ المنغلق، إذ يعتبر غير المسلمين أهل ذمة لهم الحق في التمتع بكل الحقوق المدنية والاقتصادية وحرية العبادة شريطة أن يدفعوا الجزية* نظير حمايتهم.

المطلب الثاني: التيار الحدائي وموقفه من مسألة المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان

يُمثل هذا الاتجاه الكثير من الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين على غرار المفكرين "برهان غليون" و"محمد عابد الجابري**"، وقد ارتأينا أن نركز على تحليل موقف "محمد عابد الجابري"، الذي كان همه الرئيس هو النهوض بالفكر العربي المعاصر من خلال دعوته للحدائث ومناقشته لكثير من قضايا الفكر العربي المعاصر على غرار الفكر السياسي وما يرتبط به من مفاهيم مثل الديمقراطية والعولمة والمواطنة وحقوق الإنسان... الخ. فما هي رؤيته للمواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان؟

يعتبر محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين العرب المعاصرين، وصاحب مشروع فكري متميز أثار جدلاً ونقاشاً حاداً إلى وقتنا الراهن، اهتم الجابري كثيراً بقضايا التراث الإسلامي والنهضة العربية. والمدخل

(1)- الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 48.

*- الجزية: هي الخراج المجعول على أهل الذمة، وهي المال المأخوذ بالتراضي لإسكان أهل الذمة في أراضي الإسلام، أو لحقن دمائهم وأموالهم. وكانت الجزية في أصلها عرفاً قائماً بين الشعوب لقاء بعض المصالح، حيث يؤمن الطرف القوي الطرف الضعيف، ويدفع له الطرف الضعيف مقابل ذلك ثمناً خاصاً يسمى جزية.

**- الجابري محمد عابد (1936-2010م): مفكر عربي معاصر، ولد بالمغرب، حصل على شهادة ليسانس في الفلسفة سنة 1964، وعلى دبلوم الدراسات العليا عام 1967، وعلى دكتوراه دولة سنة 1970م من كلية الآداب بالرباط، وشغل منصب أستاذ في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط سنة 1967م. أنظر كتابه: مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011. ص 08 وما بعدها.

المنهجي الذي اختاره الجابري لم يكن سياسياً ولا اقتصادياً، وإنما كان إبستمولوجياً، فهو يعتقد أنه «لا يمكن تحقيق النهضة والحداثة بغير عقل ناهض»⁽¹⁾، أي لا يمكن تحقيق النهضة دون تحصيل آلة إنتاجها وهو العقل، لذلك رأى أنه لا بد من نقد العقل العربي ومعرفة المفاهيم التي تتحكم في بنيته وإبراز الحاجة إلى عصر تدوين جديد يؤسس نظاماً معرفياً قادراً على مواجهة تحديات العصر.

هذا ولقد تميّز الجابري عن غيره من المفكرين العرب بغزارة إنتاجه الفكري، فكان أول إصدار له سنة 1971 كتاب "العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، وكان عبارة عن أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، وفي سنة 1976 أصدر كتاب مدخل إلى فلسفة العلوم في جزأين، وهو الكتاب الذي نهض بالدراسات الإبستمولوجية في المغرب. وفي عام 1980 صدر له كتاب "نحن والتراث" وهو بمثابة البداية الحقيقية لمشروع قراءة التراث عند الجابري، بالإضافة كتابه "التراث والحداثة: دراسة ومناقشات عام 1991.

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أنّ الجابري أولى أهمية كبيرة للعقل في مشروعه الفكري باعتباره أساس تحقيق النهضة، فكان الجزء الأول من مشروعه لنقد العقل العربي قد صدر بعنوان: "تكوين العقل العربي" سنة 1984، والجزء الثاني "بنية العقل العربي" سنة 1986، والجزء الثالث "العقل السياسي العربي" سنة 1990، أما الجزء الرابع "العقل الأخلاقي العربي" فقد صدر سنة 2001، إلى جانب إصدارات أخرى على غرار "الخطاب العربي المعاصر" سنة 1982، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر سنة 1988، وصدر له في الجانب الديني كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة سنة 1996، وفي 1997 أصدر كتاب قضايا في الفكر المعاصر وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، وفي 2006 أصدر كتاب مدخل إلى القرآن الكريم وبعدها بسنتين، أي سنة 2008 صدر له كتاب فهم القرآن الكريم.

شخص الكثير من المفكرين والباحثين العرب حال الأمة العربية والإسلامية المعاصرة وظروفها من جميع جوانبها، مبيّنين بأنها ظروف تتميز بأشدّاد الصراع السياسي سواء على مستوى الفكر، أي في مجال التنظير، أو في مستوى الممارسة السياسية، أي في واقع الدول العربية الإسلامية. ومن الناحية الاقتصادية تعيش معظم دول العالم العربي حالة التخلف، والتبعية الاقتصادية والصراعات السياسية، وتُعد هذه الظروف بطبيعة الحال عاملاً رئيسياً يرهن استقلالها ويهدد سيادتها وترتبط بالنظام السياسي السائد، حيث يقول الجابري: «ولا نكن مخطئين إذا قلنا أنّ تلك الأوضاع لها علاقة بشكل أو بآخر بالتنظيم السياسي السائد

(1) - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1985، ص، ص 6، 7.

الناتج بدوره عن تنظير سياسي معيّن، لأنّ السياسة هي التي تحدد الثقافة وتخضعها لخدمة مشروعها وتجسيده»⁽¹⁾.

* - محددات الفكر السياسي العربي وتأثيرها في الممارسة السياسية من منظور الجابري:

ينطلق محمد عابد الجابري من أنّ الفكر السياسي العربي الراهن تحكمه وتحركه دوافع ثلاث لا شعورية، تمثل ما اصطلح على تسميته في الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر "باللأشعور السياسي"، وهذه الدوافع أو المحددات هي: العقيدة، القبيلة، والغنيمة؛ التي تعتبر بمثابة المفاتيح التي تساعدنا على قراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي قراءة موضوعية وفعّالة⁽²⁾، ويبدو من خلال هذه الفكرة تأثر الجابري بما قرره ابن خلدون من تأثير العصبية القبلية والدعوة الدينية، وكذا العامل الاقتصادي في تفسيره للتاريخ العربي الإسلامي، خاصة إذا علمنا أنّ الموضوع الذي اشتغل عليه الجابري في أطروحة الدكتوراه كان بعنوان: "العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي".

1- العقيدة: لا يقصد الجابري بالعقيدة مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به، أو على صورة إيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما "يقصد أولاً وأخيراً مفعولها على صعيد التمدّج والاعتقاد"، وهذا الأخير إنما يكون بالقلب ويدعمه البيان، ولا يحتاج إلى الاستدلال والمحاكمة العقلية، فقد يضحى الإنسان بحياته من أجل عقيدته، لكنه لا يضحى من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية؛ بل « إنّ المهم في كل عقيدة في الميدان الاجتماعي والسياسي هو مدى قدرتها على تحريك أفرادها، ولم شملهم في شكل قبيلة روحية، مثل الفرق الكلامية، والطرق الصوفية، والطوائف الدينية، وغيرها من الجماعات»⁽³⁾. ولتوضيح ذلك يضرب الجابري مثلاً بالعقيدة الإسلامية وقدرتها على تحريك أفرادها حينما دفعت بالمسلمين الأوائل إلى تشكيل دولة إسلامية يشهد لها التاريخ وما زال أثرها راسخاً في مخيال أفرادها إلى اليوم، حيث تشكل جزءاً من مخيالهم الاجتماعي الذي يحرك وعيهم الاجتماعي والسياسي.

ويرى الجابري أنّ "تأثير العقيدة يبدو حاضراً في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى حدود العصر العباسي الأول، لأنّ كل ما حدث بعد هذه المرحلة كان مجرد تكرار لما حدث في السابق"⁽⁴⁾.

(1) - الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1995، ص 47.

(2) - المصدر نفسه، ص 53.

(3) - المصدر نفسه، ص 50، 51.

(4) - المصدر نفسه، ص 51.

2- القبيلة: ما يعبر عنه ابن خلدون إجمالاً بالعصبية، وما نعبر عنه نحن اليوم "بالعشائرية" حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على ذوي القربى والمحابة بدل الاعتماد على مصطلحات علمية موضوعية مثل الكفاءة والخبرة وغيرها من القدرات؛ ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أم وهمية، يقول الجابري نقصد بالقبيلة «كل القرابات، وليست قرابة الدم فقط، إنها كل قرابة لها شحنة عصبية، مثل الانتماء إلى جهة أو مدينة أو طائفة أو حزب، حيث يكون الانتماء هو وحده الذي يُميز به بين الآن والأخر في المجال السياسي»⁽¹⁾؛ أو هي بتعبير آخر: «كل ما يرمز للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو للوطن أو للثقافة أو للتاريخ، فهي سابقة للفعل السياسي تمدّه بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض مثلها مثل الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر التحليل النفسي»⁽²⁾.

ويُورد الجابري الكثير من الأمثلة التي توضح مفعول القبيلة في توجيه سلوك أفرادها مثل تأكيده على الدعم الذي لقيه الرسول صلى الله عليه وسلم من قبيلته حتى بعد وفاة عمه أبو طالب، وبالتالي فإنّ القبيلة بالمعنى الذي حدّده الجابري حاضرة فينا. ولكن الجابري نسي ما تعرّض له الرسول صلى الله عليه وسلم من أذى قريش.

وإذا كان الكثير من المؤرخين كما ذكرنا - في الفصل الثاني من هذا البحث - يعتبرون صحيفة المدينة أول دستور في الإسلام يحتوي على مواد تتعلق بوحدة الأمة والمواطنة، والأمن والتشريع والقضاء، وكان الإسلام قد نبذ التعصب القبلي والفرقة تحت أي مبرر، فإننا نلاحظ مع الجابري استمرار مفعول القبيلة إلى يومنا هذا، بل وكما يقول الجابري حتى في زمن الدعوة، ويضرب على ذلك مثلاً بالخلاف الذي حدث بين الأنصار والمهاجرين حول الماء.

1- الغنيمة: والمقصود بها ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، وعقلية ملازمة لهما؛ ويُقصد بالغنيمة بصفة عامة العامل الاقتصادي ودوره في المجتمعات التي يقوم فيها الاقتصاد أساساً على الخراج والريع، ودوره في تحريك الأفراد وتوجيههم في الحياة السياسية.

(1) - الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، ص، ص 48، 49.

(2) - المصدر نفسه، ص 52.

ونعني "بالخراج": كل ما كانت تأخذه الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم كجباية الغنيمة والفيء والجزية عيناً كان أو نقداً، أو هو عموماً كل ما يفرضه الغالب على المغلوب من أتاوى وضرائب بصفة مؤقتة أو دائمة، تمييزاً له عن مفهوم الضريبة كمصطلح حديث، والتي تحدّد بقانون ويدفعها الجميع حكماً ومحكومين.

أما "الريع" «فهو الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي»⁽¹⁾. هذا ويختلف "الريع" عن "الاقتصاد الإنتاجي" الذي يدفع فيه المنتج الضريبة على عقلية استهلاكية تتعدم فيها روح الإنتاج والإبداع⁽²⁾. أما الريع؛ فهو مجرد استهلاك مثل الاعتماد على الدخل العام (كهربات الطبيعة، وأعطيات الأمير)، ولا يبذل فيه أي جهد.

يرى الجابري أنّ الاعتماد على "الريع" قد أدى إلى خلق عقلية ريعية تعرف كيف تستهلك ولا تعرف كيف تنتج. فإذا كان الإنتاج يعني العائد أو المكسب، وهو لا يحصل إلا نتيجة عمل إنساني منظم... فإنّ الريع يعني المكسب، رزقاً أو حظاً أو صدفة يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطر⁽³⁾.

إنّ هذه المحددات الثلاث (العقيدة، القبيلة، والغنيمة) قد سيطرت على الفكر السياسي العربي منذ زمن طويل وما تزال مواقف عاطفية وأخرى طائفية وبعضها قبلية، وهي بذلك تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية وتمنع من تحقيق الحداثة السياسية؛ ذلك إنّ غرس الحداثة السياسية وترسيخها لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً "بتجديد" محدداته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وعليه فإنّ التراث العربي الإسلامي في نظره لا يتوفر على متطلبات الديمقراطية الحديثة، وبالتالي فهو مطالب بتجديد هذه المحددات من أجل الانتقال إلى الديمقراطية وولوج عالم الحداثة السياسية، ولا يتم ذلك إلا عن طريق تحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي مدني اجتماعي، ملحاً على دور العقل في ممارسة هذا التحويل؛ وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي، بمعنى التحرر من سلطة العقل الطائفي والعقل الدوغمائي دينياً كان أم علمانياً، وأخيراً تحويل "الغنيمة" إلى اقتصاد إنتاجي.

(1) - الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 49.

(2) - الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 182.

(3) - الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 50.

إنّ أزمة العقل السياسي العربي فيما يرى الجابري قد «بدأت بعد تغيير نظام الحكم الشورى الذي يعيّن فيه الحاكم عن طريق المبايعة إلى حكم ملكي يعيّن فيه الحاكم عن طريق الوراثة والذي سنه معاوية وهو ما فتح الباب أمام الاستبداد»⁽¹⁾. وسبب الأزمة السياسية يرجع إلى وجود فراغ دستوري كبير في نظام الحكم حدث بعد وفاة الرسول ﷺ، إذ لا يوجد نص في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة ينظم مسألة الحكم. كتحديد طريقة تعيين الحاكم، وتحديد اختصاصاته، ومدة ولايته، فأصبحت المسألة اجتهادية، ولذلك فإن تجديد العقل العربي وإعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من العمل على سد ثلاث ثغرات دستورية، وذلك من خلال إعادة تأصيل الأصول التي قام عليها الحكم في المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية، لأنه يمثل النموذج الأمثل في كل مراحل التاريخ السياسي، وهذه الأصول هي أولاً الشورى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ والأصل الثاني المسؤولية ((أنتم أدرى بشؤون دنياكم))، والأصل الثالث المسؤولية ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)).

وعن أهمية السياسة يقول الجابري: «وإذا غابت السياسة أو انتهت، فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى»، وتعني السياسة في أصلها اليوناني «تدبير المدينة» والمقصود بالمدينة/ الدولة. والتدبير هنا يكون بمساهمة «المواطنين» في المناقشة واتخاذ القرار، وسيلتهم في ذلك مقارعة الحجّة بالحجة. وهذا المعنى في نظره لا يختلف عن المعنى المقصود في عالمنا الراهن. و«كل ما في الأمر أنّ الدولة الحديثة أصبحت أكثر حجماً من «المدينة»، وبالتالي أشد تعقيداً مع مهام ووظائف أوسع». وقد لا نجانب الصواب في نظره «إذا وضعنا الدولة مكان المدينة وقلنا: السياسة هي تدبير شؤون الدولة»⁽²⁾، وغير خفي أنّ شؤون الدولة الحديثة كثيرة ومتشعبة منها شؤون الوطن وحماية حدوده ووحدة أراضيه وشعبه والدفاع عن سمائه ومياهه الإقليمية... الخ.

ومنها شؤون الأمة: خياراتها الاقتصادية واستقلالها السياسي وتراثه الثقافي... الخ.

ومنها شؤون الدولة الخاصة بها بوصفها هيئة تتوب عن الأمة في ممارسة السلطة للحفاظ على الأمن وتحقيق العدل والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو وتنفيذها والتعامل بالند مع الدول الأخرى للدفاع عن مصالحها الخارجية، الاقتصادية منها والإستراتيجية وغيرها.

(1) - الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 572.

(2) - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 150.

ويواصل الجابري تحديده للعلاقة بين السياسة والديمقراطية قائلاً: "هذه الشؤون العديدة المتنوعة المتشابكة- عملية تتم في الأنظمة الديمقراطية من خلال التعبير الحر كحق لجميع المواطنين، ويتراوح بين التعبير بالقلم واللسان في الصحافة وغيرها وبين التعبير بالافتراء على تنصيب الحاكمين أو على ما يسنونه من قوانين... الخ، وهذه هي الديمقراطية.

* - موقفه من الديمقراطية:

يخلص الجابري بعد حديثه عن تصور الفارابي للمجتمع ومقارنته بالتصور الأفلاطوني قائلاً: «أن الديمقراطية كما نفهمها الآن، كانت غائبة تماماً عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغته الثلاث، وبعبارة أخرى إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية؛ غير أن هذا الغياب بالأمس لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها وتبنيها، اليوم، في الثقافة العربية الإسلامية. إن أفق تفكير أسلافنا كان يتحدد بمعطيات مرحلة تاريخية حضارية معينة، كانت الديمقراطية فيها من مجال ((ما لا يقبل التفكير فيه))، وذلك على العكس من المرحلة التاريخية التي نعيشها والتي تجعل الديمقراطية على رأس المفكر فيه»⁽¹⁾. ويضيف قائلاً: «ومن هنا يمكن القول إن ما تردّد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وأعني القرآن والسنة، من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما يمكن أن يجد اليوم آذاناً أخرى تجعل منهما، وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر، قيمة القيم فتؤسس عليها فقهاً سياسياً جديداً يجعل الشورى ملزمة -وليس معلمة فقط- وينقل ((العدل)) من الآخرة إلى الدنيا ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية»⁽²⁾.

ثالثاً: المواطنة وحقوق الإنسان في فكر محمد عابد الجابري:

من الثابت، أن مسألة المواطنة وحقوق الإنسان من أبرز القضايا التي طرحت على طاولة النقاش والحوار السياسي في العالم العربي وخاصة المعاصر، ويرجع اهتمام المفكرين العرب المعاصرين ومن بينهم محمد عابد الجابري بمثل هكذا مسائل إلى التحول الديمقراطي والانفتاح السياسي الذي بدأت تعرفه بلدان المغرب العربي. فكيف كانت نظرته للمواطنة وحقوق الإنسان؟

(1)- الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص 79.

(2)- المصدر نفسه، ص، ص 79، 80.

قبل الحديث عن مسألة المواطنة ومكانتها في مشروع الجابري نود أن « نشير في البداية إلى أن قضية حقوق الإنسان تحظى بصفة عامة بأولوية في مشروع محمد عابد الجابري لارتباطها بالديمقراطية والتنمية البشرية»⁽¹⁾، حيث يقول في كتابه "الديمقراطية وحقوق الإنسان" « ونحن نعتقد أن التنمية البشرية في الوطن العربي والعالم الإسلامي يجب أن تجعل من مهامها الأساسية: تنمية التفكير في حقوق الإنسان كما يقرها القرآن والحديث»، وحقوق الإنسان في نظره هي: «الحق في الحياة، وفي التمتع بها، وفي حرية الاعتقاد، وفي المعرفة وفي الاختلاف، وفي الشورى وفي المساواة والعدل إضافة إلى حقوق المستضعفين) وهي الحقوق الأساسية التي من دون توافرها وتمتع الناس بها لا يمكن تطبيق الحدود الشرعية تطبيقاً لا لبس فيه». ويفهم من هذا الرأي أن تطبيق حدود الشريعة - كحد الزنا والسرقه والقصاص الخ، يشترط أولاً توفر شروط لتطبيقه، إذ لا معنى لحد السرقة والزنا في وجود الفقر والجهل، وعليه فمن دون القضاء على الفقر والجهل والظلم، ظلم الحكام وظلم الأقوياء والضعفاء، ستبقى الحدود مَرْتَعاً للشبهات، والحديث النبوي الشريف يقول: «ادروا الحدود بالشبهات» وقد فعل النبي والخلفاء الراشدون ذلك مراراً في وقائع معلومة⁽²⁾.

ومن هذا يمكن في نظر الجابري «بناء مفهوم للإنسان يحمل نفس المضامين التي تعطى له في الفكر المعاصر انطلاقاً من النصوص الدينية المتمثلة في القرآن والحديث والسيرة النبوية، وذلك لأنها نصوص تدعو إلى الشورى والعدل وتكريم الإنسان وتفضيله على باقي المخلوقات؛ ويستند الجابري إلى الآية الكريمة ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (الإسراء، الآية 70).

ويرى الجابري بأنّ عملية التأسيس الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر يجب أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أي أنها تقوم على أسس فلسفية واحدة⁽³⁾. ولكن رغم القول بهذا التماثل ما بين الخطابين العالمي والإسلامي حسب تصور الجابري، فإنّ بعض ممثلي الفكر الإسلامي المعاصر يرون أنّ كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أوروبا وأمريكا قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت موجهة أساساً لإنسان تلك المجتمعات الغربية، وبداية العالمية الكونية لم تبدأ إلا مع عام 1948 متناسية التمايز بين الثقافات والحضارات في العالم. وعليه

(1) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 89.

(2) - الجابري محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة، إصدار منظمة اليونسكو، الشريك الثقافي، 1996، ص 30.

(3) - المصدر نفسه، ص 143.

فـ "كونية الحقوق" ما هي في الواقع حسب التصور الإسلامي سوى وجه من وجوه "التمركز الحضاري الغربي" الذي يجسد هيمنة المركز على الأطراف.

يرى "محمد مهدي شمس" في إطار تقييمه لمنهجية الكتابات الإسلامية حول حقوق الإنسان، أنّ تلك الكتابات تنطلق من خلفيات ثلاث وهي:

1 **خلفية الروح الدفاعية:** فبعض الأبحاث نصّبت نفسها للدفاع عن الإسلام أمام من يتهمه بمخالفة احترام حقوق الإنسان، وعليه فهي بمثابة متهم يدافع عن نفسه.

2 **خلفية التناظر:** وتُمثّلها الأبحاث التي كُتبت لبيان احتواء الإسلام على حقوق إنسانية نظيرة لتلك التي تمّ الإعلان عنها في الغرب أو من قبل الأمم المتحدة، وعليه فالإسلام ليس شاذاً في ذلك أو مخالفاً عنه، ويُمثّل هذه الخلفية على سبيل المثال كتابات محمد عابد الجابري.

3 **خلفية التظلم:** وتتمثّل في تلك الكتابات التي يأتي بها أصحابها ليعرفوا من خلالها بكل ما يتعرض له المسلمون من ظلم وانتهاك لحقوقهم لا شيء إلاّ لأنهم مسلمين، وذلك بالاحتكام إلى حقوق الإنسان كما أعلن عنها دولياً.

ويظهر اهتمام الجابري المتزايد بمسألة «المواطن» و«المواطنة» من خلال مقالاته العديدة على غرار مقاله المُعنون بـ: "المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم" وأيضاً "حكايتي مع كتاب مواطنون لا رعايا"، ونشير في هذا السياق بأنّ الجابري يتفق مع الباحثين الذين يرون أنه لا وجود للفظّة مواطنة في اللغة العربية، حيث يقول في مقاله "المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم" « أنّ لفظّة مواطنة غائبة عن المعاجم العربية القديمة، وأنه لم يجد لكلمة المواطنة في نصوص الكتاب والأدباء القدامى إلاّ في كتاب جريدة العصر لعماد الأصفهاني في القرن السادس الهجري، وقد وردت الكلمة مرّة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها دار من يمدح بقوله: مكتسبة من الأشياء القدسية علاء، ومنتسبة إلى الأشخاص الإنسية ولاء، مترفعة عن مواطنة الإغفال، ومقارنة أهل السفال».

ويشرح الجابري معنى المواطنة الوارد في هذا الكتاب قائلاً: «وواضح أنّ معنى المُواطنة هنا هو المصاحبة والعيش مع (...)، أما كلمة مُواطن «بضم الميم» فهي أقلّ حظاً؛ إذ لم أعثر لها على أي أثر

في أي قاموس أو نص (قبل عصر اليقظة العربية الحديثة)⁽¹⁾. ويفهم من هذا القول أنّ لفظة "المواطن" و"المواطنة" في نظر الجابري ليست من الألفاظ العربية الأصيلة في التراث الفكري العربي والإسلامي؛ بل هما من الكلمات المترجمة، لأنه كما يرى «ليس في مخزون العرب اللغوي، والفكري والوجداني ما يفيد ما يعنونه اليوم باللغتين «المواطنة» و«المواطن»⁽²⁾. وبهذه النظرة فإنّ الجابري في نظرنا لا يختلف عن غيره من العلمانيين الذين يسعون دائماً إلى التقليل من قيمة الموروث الفكري العربي والإسلامي، وبالمقابل يُحاولون الرفع من قيمة الفكر الغربي القديم والحديث. فإذا كانت كلمة "مواطنة" في اللغة العربية مشتقة من "وطن" فإنّ الجابري يرى بأنّ معنى المواطنة لا علاقة له بالوطن إطلاقاً، حيث يقول: «إنني أعتقد أنه لن يكون من السهل عليّ ولا على غيري إقناع الناس في بلداننا العربية بأنّ ما نعنيه اليوم بالمواطن والمواطنة لا علاقة له بالوطن إطلاقاً». ويواصل قائلاً: «ولذلك اضطررت في المقال السابق التأكيد على أننا بصدد مفهوم ترجمناه مما ليس هو إياه، لأنّ لغتنا لا تسعنا بكلمة تؤدي المعنى الذي يحيل إليه ذلك المفهوم»⁽³⁾.

إن النخبة العربية المثقفة التي لها صلة بالثقافة الأوروبية الحديثة تفهم من كلمة "المواطن"، التي يكثر استعمالها اليوم في خطابنا السياسي، ما تعنيه الكلمة الفرنسية *Citoyen* والكلمة الإنجليزية *Citizen*، كما تفهم من "المواطنة" ما تعنيه *Citoyenneté* بالفرنسية و *Citizenship* بالإنجليزية.

لكن ليس جميع "الناطقين بالضاد"، بالعامية أو بالفصحى، وهم الأغلبية "الساحقة" و"المسحوقة" معاً، يفهمون هذا المعنى. إنهم يربطون الكلمتين بأصلهما العربي الذي هو "الوطن"، ولهم الحق -اللغوي وليس السياسي- في هذا، لأنّ المواطنة في نظر الجابري «لا تعني مجرد الانتماء إلى «وطن» أو مجرد الاشتراك في السكن، وإن كان لا ينفي ذلك، ومن هذا المنطلق أقول: ((جميع العرب في أي قطر كان، من المحيط إلى الخليج، هم مواطنون في بلدانهم بالمعنى الذي تعطيه هذه اللفظة الغربية التي سبق أن قلنا عنها أنّ مقابلها الأجنبي هو اللفظ الفرنسي/ الإنجليزي *Compatriote*، بمعنى الشخص الذي يعيش في بلد مع آخرين، ولكن لا أحد من العرب من الخليج إلى المحيط - اليوم وقبل اليوم - يستطيع أن يقول أنا «مواطن» بمعنى *Citizen/Citoyen*»⁽⁴⁾.

(1)- الجابري محمد عابد، مقال بعنوان: ((المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم)) على الرابط:

تاريخ الاطلاع يوم: <http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/2253-...-!-...html> 12 جوان 2020 على لساعة 08 و 20 د.

(2) - الجابري محمد عابد، نقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 91.

(3)- شاكرا الشريف محمد، "المواطنة أم الأمة"، صيد الفوائد <http://www.saaid.net/Doat/alsharef/56.htm> تاريخ الاطلاع: 14 جوان 2020 على الساعة 16 و 45 د.

(4) - الجابري محمد عابد، "المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم"، أنظر الرابط:

<http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/2253-...-!-...html>

وعليه فإنّ الجابري يؤكد أنّ مفهوم المواطن بالمعنى السياسي منعدم في واقع المجتمعات العربية، وذلك «لأنّ الشخص الذي يستحق أن يسمى "بالمواطن"، هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة ولا للطائفة ولا حتى للأسرة ولا لحكم على رأسه فرد، عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين بها يستمدون سلطتهم من مصدر غير مصدر إرادة الشعب المعبر عنها تعبيراً حراً».

إنّ غياب مفهوم المواطنة والمواطن في المجتمع العربي فيما يرى الجابري سببه غياب النظام الديمقراطي القائم على حرية التعبير، وهي إشارة واضحة من الجابري بأنّ المواطنة تستلزم الديمقراطية وتقتضي وجود الحرية، وهذا ما لا يوجد في المجتمعات العربية، بدليل أنه في مقاله المعنون بـ: «حكاييتي مع كتاب مواطنون لا رعايا»، وهو كتاب للمفكر العربي الراحل "خالد محمد خالد" يقول: «أحس ((بتناقض وجداني)) عند قراءة هذا الكتاب، إذ بقدر ما أنجذب لكلمة ((مواطنون)) ينتابني إحساس بالثفور من عبارة ((لا رعايا)). يقول: «لقد أحسست وكأنّ هذه العبارة تشككني في علاقتنا، نحن المغاربة الوطنيين، بملكنا المحبوب المفدى الذي كنا ننتظر خطابه السنوي الوحيد عبر الراديو، خطاب العرش لينادينا رعايانا الأوفياء»⁽¹⁾.

وهكذا يقتنع أنصار الاتجاه الحداثي وعلى رأسهم محمد عابد الجابري بأنّ «المواطنة والفكر المواطني، لم يستلهم من التراث بل مستحدث ومصدره الغرب الذي أبدع الحداثة، وليس مطلوباً من العقل العربي والنخبة سوى تمثل منجزات الحداثة الغربية، وتبنيّه المفاهيم التي أنتجها العقل الغربي»⁽²⁾.

ويتفق برهان غليون مع غيره ممن دعوا إلى تبني قيم الحداثة بما في ذلك مسألة المواطنة، ولكنّه يختلف عنهم في نقده للحداثيين أنفسهم منهم محمد عابد الجابري في مشروع النقد الذي لا يعبر سوى عن اغتيال العقل. إن الخطأ الذي ارتكبه الجابري كغيره من المغرمين من الحداثة هو حالة الانبهار بقيم الحداثة والعجز عن تقديم نظرية منتجة في تنظيم التجربة أو الممارسة المعرفية والعلمية التي أغناها الانفتاح على العلم الغربي، كما أظهر قصورها عن تنظيم التجربة الاجتماعية التي فجرتها القيم الجديدة الوافدة⁽³⁾.

ويرد المفكر محمد إبراهيم مبروك على الجابري متسائلاً هل حقاً هناك معنى واضح للفضة مواطنة هذه؟ ثمّ يجيب على السؤال نفسه قائلاً: «سنكتشف أنّ هذا مجرد وهم مزعوم لا يتردد إلا لدى العلمانيين عندنا وربما لدى بعض اللقاءات البروتوكولية بين رؤساء الدول، بل إنّ مفردات هذا المعنى الذي يتردد لا

(1) -تقلاً عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 91.

(2) - بن سماعيل موسى، المواطنة في الفكر العربي المعاصر إشكالية التأصيل والإبداع، في: التسامح الفعل والمعنى، مرجع سابق، ص 289.

(3) - المرجع نفسه، ص 292.

تعني هي ذاتها معنى محدداً...»؛ ويضيف قائلاً: «إنَّ عدم تردُّد لفظ المواطنة أو عدم تضمُّنه لذلك المعنى الذي يتردد في تراثنا اللغوي والفكري لا يعني عجزاً أو خلافاً بهذا التراث، وذلك لأنَّ التعبير عن أهل المكان أيّاً كانت انتماءاتهم كان يتم بلفظ أشد قوة وأكثر عدلاً وهو «أهل الديار» وهو تعبير له دلالة كبرى على الشراكة الأصلية في الوطن من لفظ المواطنة، أما الحديث العلماني عن المواطنة بمعانٍ مثل المساواة في الحقوق والواجبات بين المنتميين للوطن الواحد، فهو مجاف للمرجعية الفكرية لهذا التراث فكيف يعاب على عدم ترديده لهذا المعنى؟».

وعن علاقة مفهوم المواطنة بالإسلام فإنَّ الجابري « لا يَعتبر هذا المفهوم متعارضاً مع الإسلام، بل إنَّ كلمتي ((الراعي والرعية)) المستعمل كثيراً في الأدبيات السلطانية القديمة، هي التي غريبة عن الإسلام، ويبرر موقفه هذا من خلال لفظ «الراعي» الذي لا يُعتبر اسماً من أسماء الله الحسنى، كما أنَّ كلمتي «راع» و«راعي» لم ترد في القرآن، بل إنَّ أقرب المفاهيم في هذا الشأن إلى روح الإسلام هو مفهوم «المُواطن»، ذلك أنَّ مفهوم «المُسلم» في علاقته ب «الأمة» في الخطاب الإسلامي هو أقرب ما يكون من مفهوم المواطن في علاقته ب «الدولة» في الخطاب السياسي الحديث».

وفي قراءة لرؤية المواطنة عند الجابري يشير أبو المجد عبد الجليل بأنَّ «الجابري يُلاحظ غياب المواطنة ليس فقط عن الواقع السياسي العربي، بل على مستوى التفكير أيضاً، إذ لم يلق مبدأ المواطنة، باعتباره أهم التجليات لحقوق الإنسان، العناية والاهتمام الذين يستحقهما على مستوى البحث والتأمل والتأصيل»⁽¹⁾.

إنَّ المواطن العربي فيما يرى الجابري «لم تتحقق له بعد كل شروط وجوده، وفي مقدمتها حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها. نحن نتحدث كثيراً عن ((الإنسان العربي))، ولكن نادراً ما نستعمل عبارة ((المواطن العربي)). ذلك مفهوم((المواطن)) لم يدخل بعد قاموس لغتنا، ولم يحتل المكانة اللائقة في تفكيرنا...] والوحدة العربية المنشودة، الوحدة التي ستكون قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل يجب أن تكون وحدة مواطنين وليس وحدة رعايا»⁽²⁾.

(1) - نقلًا عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 92.

(2) - المرجع نفسه، ص، ص 92، 93.

نخلص مما سبق أنّ الطريق نحو المواطنة الكاملة وإقرار حقوق المواطن من منظور الجابري غاية صعبة المنال، ولكنها ليست مستحيلة، إذ تتطلب نضالاً طويلاً يتطلب نفساً وصبراً وإصراراً؛ كما لاحظنا من خلال تحليل رؤية الجابري للمواطنة أنه يربط بينها وبين الديمقراطية ربطاً يذكرنا بإحدى قواعد الاستقراء عند جون ستوارت مل وهي قاعدة التلازم في الحضور وقاعدة التلازم في الغياب؛ فمتى كان النظام السياسي ديمقراطي كانت المواطنة وتجسدت قيمها، ومتى غابت الديمقراطية غابت المواطنة.

المطلب الثالث: الاتجاه التوفيقي وموقفه من مسألة المواطنة وحقوق الأقليات

اهتم المفكرون الإسلاميون الجدد وبالتحديد في المشرق العربي بالبحث في القضايا الجوهرية التي طرحت على مسلم اليوم، ويأتي على رأس هذه القضايا مسألة المواطنة وما يرتبط بها من قضايا أخرى كعلاقة المسلم مع ((الآخر))، وحقوق المرأة، وكذا حقوق الأقليات أو مكانة غير المسلمين في مجتمعاتنا العربية الإسلامية-؛ وحاولوا تقديم اجتهادات مهمة وأجوبة واضحة وصريحة من هذه القضايا، ويُمثل هذا التيار الإسلامي الجديد مجموعة من المفكرين والباحثين الذين عرفوا بميزة الاعتدال والوسطية الإسلامية، وكانت لهم نظرة منفتحة وجديدة تعبر عن روح الإسلام، ويُمثل هذا الاتجاه: المفكر "فهيم هويدي" و"محمد سليم العوا" و"طارق البشري" و"محمد عمارة". ولا يتسع المقام في هذا البحث لتوضيح وتفصيل آراء كل هؤلاء المفكرين، ولذلك اكتفينا ببعض النماذج التي ركزت بالخصوص على فكرة المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

1- فهيم هويدي ودعوته إلى المواطنة الكاملة (المتساوية):

محمود فهيم عبد الرزاق هويدي كاتب وصحفي ومفكر إسلامي معاصر، ذو اتجاه قومي عربي، شارك في الكثير من ندوات ومؤتمرات الحوار الإسلامي، وقام بزيارات عمل ميدانية إلى مختلف بلدان العالم الإسلامي في آسيا وإفريقيا، ويعتبر من أوائل المفكرين الإسلاميين الذين انشغلوا بمسألة المواطنة. صدر له العديد من المؤلفات ذات الصلة بالقضايا الراهنة والمسائل الحساسة نذكر البعض منها كتابه "الإسلام في الصين" 1981، وكتاب "أزمة الوعي الديني" 1988، وصدر له كتاب آخر تحت عنوان: "الإسلام والديمقراطية" 1993، وكتاب "مواطنون لا ذميون" * 1990، ويدور مضمون هذا الكتاب بشكل عام حول

* من خلال تصفحنا لمحتويات هذا الكتاب وجدناه في غاية الأهمية، لأنه يلامس الإشكاليات المتعلقة بالمواطنة؛ وهو الموضوع الذي نشغل عليه. لقد بدأ هويدي كتابه بنبذة تاريخية تحدث فيها عن بدء دعوة الإسلام السلمية وكيف اعترضها المشركون واليهود والروم والفريسيون والمغول والصليبيون =

علاقة المسلمين بغيرهم وحياء ((أهل الذمة)) في ظل الإسلام منذ بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا؛ وقد استهل هويدي حديثه في مقدمة هذا الكتاب بالإشارة إلى تصدع العلاقة التي شابت تاريخ المسلمين والمسيحيين واليهود، وكيف أنها كانت مسرحاً ترتع فيه الأيدي الخفية والمؤامرات الخارجية في التقسيم بين طوائف الوطن الواحد من أديان وعرقيات مختلفة لأهداف استعمارية خالصة، وفي هذا السياق يقول «لا يستطيع أحد أن ينكر أن نمة أزمة ثقة تشوب العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وأن هذه الأزمة محصلة لتراكمات كثيرة، تاريخية ومعاصرة، بعضها تمّ بطريق الصدفة والخطأ، وبعضها وقع عمداً وبسوء قصد»، ويواصل قائلاً: «ولا سبيل إلى تخطي هذه الأزمة إلاّ بمواجهة أسبابها، بأقصى قدر ممكن من الصراحة والشجاعة والحسم، لأنّ أي سكوت أو مداراة على تلك الأسباب، هو بمثابة تجاهل لألغام مزروعة في الجسم العربي والإسلامي»⁽¹⁾. وبالفعل فالواقع يثبت كما يقول «أننا بإزاء موقف يتهدد المسلمين وغير المسلمين، الاستسلام له سيقود الجميع إلى قاع اليمّ، والسكوت عليه اشتراك في الجريمة يقترب من التواطؤ والتستر، وليس أمامنا - إذا أردنا لأنفسنا بقاءً واستمراراً - إلاّ أن نستجمع القوى، ونتشبث بما تبقى من خير وعقل لدى هذه الأمة، لنثبت ونقاوم ونمسك بالزمّام قبل أن يفلت».

وعن الغاية من تأليف الكتاب يقول هويدي هو «أن يسهم في إضاءة الطريق أمام أبناء هذه الأمة، مسلمين وغير مسلمين، ليتبينوا بوعي مواضع خطاهم، ويلملوا شتاتهم المبعثرة، وطاقتهم المهدورة، تكريساً لأواصر المودة والرحمة، وانطلاقاً نحو مستقبل يسع الجميع، ويسعد فيه الجميع»⁽²⁾.

ومن خلال هذا المؤلف الشهير يمكن القول أنّ "فهومي هويدي" كان من المفكرين الإسلاميين الأوائل الذين اهتموا بمسألة المواطنة اهتماماً خاصاً؛ وحاول أن يقدم مراجعة نقدية لمفهوم الذمّة واستبدالها بمفهوم المواطنة الحديثة، وشرح فيه موقف الإسلام من الأقليات الدينية، حيث يقول «إذا كان وصف أهل الذمة هو أكثر الأوصاف شيوعاً في الحديث عن ((الآخرين)) من غير المسلمين، فإنّ هذا الوصف قبل غيره بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر". ومعنى ذلك أنّ قضية الذمة كانت مطروحة في وقت

=والاستعمار الحديث، كما تحدث في الباب الثاني عن كرامة الإنسان مسلماً أو غير مسلم، وعن نفي الإكراه في الدين، وعن تمتع غير المسلمين بالمواطنة في ديار الإسلام التي هم من أهلها، كما تحدث عن الحرية وفلسفتها في الإسلام، وعن حق الأغلبية في توجيه الحياة وصبغها بطابعهم، وحق الأقلية في الاحترام وعدم الاضطهاد، وأمور أخرى. وتناول أيضاً بالتفسير بعض النصوص التي لم تُفهم على الوجه الصحيح، كمنع السلام على المسلمين وإخراجهم من الجزيرة العربية، أو منعهم من بناء المعابد، وتكلم عن أنّ السلام في الإسلام هو الأصل.

(1)- هويدي فهومي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999، ص 7.

(2)- أنظر: هويدي فهومي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، مصدر سابق، ص 9.

لم تكن قد ظهرت فيه فكرة المواطنة والدولة والأنظمة الحديثة، أما الآن فقد "تمّ تجاوزها من قبل التطورات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية، وتبعاً لذلك فإن التجربة التاريخية لهذا المفهوم، إنما تعبر عن حاجة لم تعد قائمة، والمطلوب اليوم تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة وليس أعمال الآراء التقليدية في الموضوع»، ويقول أيضاً: «إنّ عقد الذمة، الذي بدأ التزاماً وأمانة قد انتهى بفعل الممارسات الرديئة المنافية لروح الإسلام، أي صار سبيلاً إلى الانتقاص والمهانة. الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان هناك مجال الآن للحديث عن هذا العقد...؟؟»⁽¹⁾.

نفهم من خلال هذا القول إن هويدي يدعو للتخلي عن مفهوم أهل الذمة القديم واستبداله بمفهوم المواطنة المتساوية اصطلاحاً ومضموناً. ويدعو إلى التمييز بين المرجعية الإسلامية العامة التي يتوجب الالتزام بها، وبين الصياغات الفقهية التي هي قابلة للمراجعة والقبول والرفض، بما في ذلك مفهوم الذمة الذي يعتبره قيمة تاريخية ليس فيها أي وجه من وجوه الإلزام، فقضية الذمة كما يراها مفكرنا لم تعد قضية مطروحة، ليس في زماننا هذا، بل منذ زمن بعيد. فمنذ أن صار للإسلام دولة اختفت صيغة التعامل مع رعايا هذه الدولة من غير المسلمين»⁽²⁾.

ونفهم من تساؤل هويدي أنّ تعبير عقد الذمة لم يعد الآن قضية مطروحة يلتزم بها المسلمون في علاقتهم بغير المسلمين؛ وإذا كان التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية، فإنّ استخدامه كان من قبيل الوصف وليس التعريف، خاصة «وأنّ تعبير ((أهل الذمة)) قد أسقط من البناء القانوني في العالم العربي، منذ صدور أول دستور عثماني في عام 1876، مقررّاً مبدأ المساواة في جميع الحقوق والواجبات بين جميع مواطني الدولة على اختلاف أديانهم»⁽³⁾، ولذلك دعا هويدي إلى تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتركمة والتفسيرات الأولية لهذه المصادر⁽⁴⁾.

ويجادل فهمي هويدي حول مصطلح أهل الذمة، فيرى أنّ القرآن لم يتحدث عن الذمة إلاّ في آيتين هما الآية السابعة والعاشرة من سورة التوبة، وذكر ثانيًا في سياق الحديث عن تربص المشركين القرشيين، بالمسلمين مثلما جاء في قوله تعالى ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلَا ذِمَّةٍ﴾ ويعني العزم وعدم التردد في القضاء

(1) - هويدي فهمي، مواطنون لا نُميون، مصدر سابق، ص 110.

(2) - المصدر نفسه، ص 125.

(3) - المصدر نفسه، ص 126.

(4) - نقلًا عن: أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 149.

على المؤمنين، أما العهد الذمة المقصود في الآية فهو صلح الحديبية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قريش، ومن خلال هاتين الآيتين يروم هويدي التأكيد على غياب هذا المصطلح في القرآن، وعليه فلا بد من فقه سياسي جديد يتجاوب مع الحداثة السياسية⁽¹⁾.

هذا ويؤكد "فهومي هويدي" أنّ الإطار العام الذي حكم الممارسة التاريخية الإسلامية في التعاطي مع غير المسلمين يتسم بصفة عامة بقدر كبير من التسامح، الأمر الذي سمح بوجود نسيج متنوع من الملل والمذاهب، والأعراف من يهود ونصارى ومجوس وصائبة وغيرهم، وهو تعدد ما زالت آثاره قائمة إلى اليوم في الفسيفساء المتنوعة للعالم الإسلامي، فمفهوم أهل الذمة الذي ابتدعه الفقهاء المسلمون من وحي تجربتهم التاريخية يعد حالة متقدمة بالقياس لأوضاعهم التاريخية والمعرفية⁽²⁾.

لقد استند هويدي في تأكيد موقفه الداعي إلى المواطنة الكاملة أو المتساوية بين المسلمين وغيرهم على جملة من الأدلة قائلًا: «إنّ الدعوة إلى التأكيد على تثبيت المواطنة الكاملة لغير المسلم، تجد العديد من النصوص والشواهد التي تدعمها (...). فأيات تكريم الإنسان تقف في صف الدعوة وحث القرآن للمسلمين على البر بالذين لم يقاتلوهم في الدين ولم يظلموهم تقف في الاتجاه ذاته؛ وكلمات الرسول عليه الصلاة والسلام، التي تستنكر وتنبأ من أي مسلم ((أذى ذمياً)) أو ظلمه أو ((انتقصه)) دليل ثالث». ثم يواصل تقديم الأدلة على ذلك قائلًا: «ودليلنا الرابع هو ما نصت عليه صحيفة المدينة التي حدّد فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بالاتفاق مع الآخرين الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة»⁽³⁾. جاء فيها ما يلي: "وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصره والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم - مواليتهم وأنفسهم - إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته"⁽⁴⁾.

(1) - هويدي فهومي، مواطنون لأنميون، مصدر سابق، ص، ص 110، 111.

(2) - بوشلاكة رفيق عبد السلام، المواطنة في الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 258.

(3) - هويدي فهومي، مواطنون لأنميون، مصدر سابق، ص 124.

(4) - أنظر صحيفة المدينة في ملحق البحث ص 302.

وعليه فإنَّ أهل الكتاب بنص هذه الصحيفة تمتعوا بحقوقهم كاملة، حيث مارسوا عباداتهم بكل حرية، وناصرحوا المسلمين، وناصروهم في حماية المدينة، وتعاونوا معهم، كل في موقعه. ومن هذا المنطلق اعتبر غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مواطنين من الدرجة الأولى؛ وصاروا شركاء في أوطان المسلمين⁽¹⁾. وفي مداخلة بعنوان "المواطنة في الخطاب الإسلامي" قدّمها الباحث "رفيق عبد السلام بوشلاكة" تعقيباً على ورقة عبد الوهاب الأفندي لخص فيها مجموعة من المبادئ التي تتأسس عليها علاقة المسلمين مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي كما يراها "فهمي هويدي" وهي:

«- اعتراف الإسلام بحق الكرامة لكل إنسان، على اعتبار أنّ الإنسان مخلوق مكرم بغضّ النظر عن لونه أو عرقه أو ملّته أو دينه.

- خلق الله الناس مختلفين في أسنتهم وألوانهم وعقائدهم لحكمة اقتضتها مشيئته، ولذلك فإنّ مهمة النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي ليست إلغاء هذه الفوارق والاختلافات، بل احترامها وتنظيمها.

- الإكراه ممنوع في مجال الدين والعقائد، لأنها قائمة في أصلها على الإقناع ودواخل القلب، وهذه القاعدة هي الأصل العام المؤسس لعلاقة المسلمين مع غيرهم من أتباع الديانات والمذاهب الأخرى.

- اختلاف الناس في مجال العقائد، الحساب موكول فيه إلى الآخرة، أما في هذه الدنيا فالمطلوب هو التعاون على البر والخير بين أهل الديانات والمذاهب المختلفة.

- القاعدة العامة في التعامل مع غير المسلمين هي التي شرعها النبي محمد صلى الله عليه وسلم لأمتة، وهي قاعدة: «لهم مالنا وعليهم ما علينا».

- المصدر السادس هو الصحيفة التي حرّرها النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة من مكة إلى المدينة وهو يضع أساس الدولة الإسلامية، فقد اعتبرت الصحيفة غير المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المواطنة يتكافؤون مع المسلمين في الحقوق والواجبات ما داموا قابلين لمبدأ التعايش السلمي معهم⁽²⁾.

وبعد رحلة طويلة قطعها "فهمي هويدي" في محاولة منه لقراءة الموقف الإسلامي من أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، قدّم من خلالها نصوصاً وشواهد تاريخية، أثار سؤالاً هاماً وهو: هل يُعد أهل الذمة

(1) - هويدي فهمي، مواطنون لانميون، مصدر سابق، ص 126.

(2) - نقلاً عن: بوشلاكة رفيق عبد السلام، المواطنة في الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص، ص 259، 260.

مواطنين في المجتمع الإسلامي؟ ويجب عن سؤاله هذا قائلاً «قد تبدو فكرة طرح السؤال غريبة لأول وهلة. لكنه وارد على أي حال حتى في كتب الفقهاء والباحثين المعاصرين. لكن الأغرب منه أن بين هؤلاء الباحثين من يجيب عن السؤال بالسلب، أي أنهم يعتبرونهم على أحسن الفروض مواطنين من الدرجة الثانية»؛ بل ويمكن القول أنهم لا يُعتبرون في نظرهم أصلاً مواطنين في المجتمع الإسلامي؛ ولم يكن الأمر في نظر "هويدي" يستحق أيّ اهتمام لو اقتصر على ما جاء في الكتب الصادرة عن الباحثين الغربيين، لأنّ تشويه الإسلام تاريخاً وعقيدة وشريعة هو القاعدة في تلك الكتب⁽¹⁾؛ أي أنّ إنكار مواطنة ((الذمي)) في المجتمع الإسلامي لم تقتصر على الباحثين الغربيين فحسب، بل حتى بعض الباحثين العرب والفقهاء المسلمين أنكروا ذلك على غرار "مجيد خدوري" رئيس معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جونز هوبكنز بواشنطن، حيث جاء في كتابه الموسوم بـ: "الحرب والسلام في شرعة الإسلام" أنّ الذمي لا يستحق المواطنة الكاملة، لأنّ الذمي مع كونه مؤمناً بالله، إلّا أنه لا يعترف بمحمد رسولاً له، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضواً خالصاً في الأخوة الإسلامية ونفس الرأي نجده عند "هشام شرابي" بالجامعة ذاتها في مؤلفه "المتفقون العرب والغرب" جاء فيه وهو يعرض موقف غير المسلمين في العالم العربي قبل الحرب العالمية الأولى قائلاً: «بينما كان المسلم مطمئناً ومرتاح البال في محيطه الاجتماعي كان المسيحي دائماً يعيش صورة القلق الواعي. أحس الأول بأنه سيد وأحس الثاني بأنه غريب»⁽²⁾، غير أنّ تنفيذ مثل هذه الآراء في نظر مفكرنا لا تعدّ أمراً ملحاً وضرورياً، لأنها مجرد أحكام ذاتية لا تستند إلى أي دليل شرعي. ولكن ما يستحق القلق فعلاً هو أن يكون لمثل هذه الآراء المشككة في مواطنة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أصول أو أنصار في التفكير الإسلامي والعربي، وهي مواقف تشكل خطراً في بلد تفجرت فيه الأزمة الطائفية كلبنان مثلاً، وهذا الموقف يمثله بوضوح العلامة "أبو الأعلى المودودي"، كما رأينا في مطلب الأول من هذا المبحث.

وخلاصة القول أنّ هويدي يقول بالمواطنة المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي وفق قاعدة «لهم مالنا وعليهم ما علينا»، وهي قاعدة تؤكد العديد من النصوص الدينية وتدعمها الشواهد التاريخية، ويؤكد هويدي ضرورة استبعاد تعبير أهل الذمة من قاموس البحث في مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر.

(1) - هويدي فهمي، مواطنون لأنميون، مصدر سابق، ص 117.

(2) - المصدر نفسه، ص 118.

2- فكرة المواطنة وتطورها من منظور محمد سليم العوا* (1942-....)

يُعد محمد سليم العوا أحد أبرز مفكري التيار الإسلامي التوفيقي الذي كرس جلَّ أعماله الفكرية لتأسيس مبدأ المواطنة من الناحية الدينية باعتماد نص وثيقة الصحيفة كأول وثيقة قامت على التعايش وعلى المساواة بين مواطني الدولة/ المدينة بصرف النظر عن الدين أو العرق أو القبيلة. «ويُمثل فكره نموذجاً ممتازاً للاجتهاد العقلي الحديث، الذي يدفع بالفكر الإسلامي المعاصر نحو آفاق ديمقراطية لا تزال الغالبية العظمى من الإسلاميين تتردد في ولوجها أو تخشى من عواقب التسليم بها»⁽¹⁾.

تحدّث العوا في ندوة عن فكرة المواطنة وتطورها قائلاً: «طُلب مني أن أتكلّم عن موضوع المواطنة وأنا أظن إنّ الموضوع بالنسبة لحضراتكم ليس فيه الكثير من الأشياء الجديدة؛ لأنه متداولٌ والإعلام يناقشه والصحف تتكلّم فيه. لكن أنا أشير إلى هذا الموضوع من الناحية الإسلامية. منذ سنين طويلة، منذ 24 سنة وأنا أحاول أن أعمل على تأصيل فكرة المواطنة من الناحية الشرعية، من الناحية الدينية الإسلامية، والسبب في هذا أنّ الإسلام مُتهمٌ، وهو كل يومٍ يُتهم بثُمة جديدة، لكن من الثُمة القديمة أنه لا يجعل للمسلم نفس المكانة التي يجعلها لغير المسلم، يجعل المسلم دائماً في مكانة أعلى من غير المسلم، يجعل غير المسلم دائماً مواطناً من الدرجة الثانية أو الثالثة ويحرّمه من بعض حقوقه ويمنعه من استعمال بعض مكانته الاجتماعية باعتبار إنه يدخل في إطار ما يسمى بأهل الذمة*، هذا هو العنوان الذي نُتهمُ به حتى اليوم. واليوم سمعت في البي بي سي (B.B.C) عن مقابلة السيدة المختصة بالحرية الدينية مع شيخ الأزهر، سمعت إنها أثارت معه فكرة الذمة وكيف تعتبرون غير المسلمين من أهل الذمة وإنّ هذا مخالف لحقوق الإنسان؛ لأنها مسؤولة عن لجنة الحريات الدينية في الكونجرس (هي أيضاً مسؤولة عن مؤسسة من المؤسسات اليهودية التي تشغل في حقوق الإنسان في أمريكا). والبي بي سي لم تذكر ماذا قال لها شيخ الأزهر، لكن كنت أتمنى أن يكون

*-العوا محمد سليم: مفكر إسلامي وكاتب ومحامي متخصص في القانون التجاري ومستشار قانوني، شغل سابقاً منصب الأمين العام للإتحاد العالمي للعلماء المسلمين. ورئيس جمعية مصر للثقافة والحوار. حصل على دكتوراه الفلسفة في القانون المقارن من جامعة لندن، من أشهر مؤلفاته: "في النظام السياسي للدولة الإسلامية"، "النظام السياسي في الإسلام"، "سلسلة حوارات لقرن جديد مع الدكتور برهان غليون"، "الأقباط والإسلام".

(1)- غليون برهان، العوا محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص 181.

*- الذمة: في اللغة العربية تعني العهد، وتعني العقد، وتعني أيضاً الاتفاق والأمان، وفي الاصطلاح الفقهي هي "عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، بشرط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية". أو "هم المواطنون غير المسلمين الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية، فتفرض عليهم الجزية والعشور على أساس المواطنة وتحمل العبء المالي العام".

شيخ الأزهر أو أحد مساعديه حاضر معنا هذه المحاضرة ليعرف ما هي وجهة نظرنا المؤسسة على القرآن والسنة والواقع الإسلامي في مسألة الذمة»⁽¹⁾.

* - من عقد الذمة إلى مبدأ المواطنة:

علق "محمد سليم العوا" على ما جاء في "وثيقة المدينة" المسماة بالصحيفة أو دستور المدينة بقوله: «فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين»⁽²⁾. وتتوافق هذه الرؤية في نظرنا إلى حد بعيد مع مبدأ المواطنة بمفهومها المعاصر. وفي السياق نفسه هناك من يؤكد أنّ صحيفة المدينة (أوثيقة المدينة) أرست قواعد المجتمع المتعدد دينياً لضمه لليهود والمسلمين وغيرهم؛ مما يتوافق وأطروحة الفيلسوف الألماني المعاصر "يورغن هابرماس"، الذي يتحدث عن تضامن المجتمع في إطار تعدده الثقافي. وتبعاً لذلك «بوسع المرء أن يشير هنا إلى تضامن الصحيفة بالمعنى الذي يقصده "هابرماس" الذي أسس لمجتمع متعدد الثقافات يوحد المسلمين مع الآخرين»⁽³⁾.

وعليه فإنّ فكرة "عقد الذمة" في نظر "العوا" ليست فكرة إسلامية مبتدئة، وإنما هي مما وجده الإسلام شائعاً بين الناس عند بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، فأكسبه مشروعية وأضاف إليه تحصيناً جديداً بأنّ حول الذمة العقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها. وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ، حماية للداخلين فيه من غير المسلمين».

أما عن مفهوم الدولة الحديثة في الإسلام يقول العوا: «إنّ الدولة الإسلامية في صيغتها المستحدثة بعد موجة الاجتياح الاستعماري الغربي ثمل نموذجاً جديداً من أنواع السيادة لم يتعرض لها الفقهاء القدامى، لأنه لم يوجد في أزمانهم، وهي السيادة المبنية على وجود أغلبية مسلمة لا على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها، وهي أغلبية شاركها في وجود هذه الدول أقلية أو أقليات غير مسلمة».

وفي الأخير خلّص العوا إلى القول بأنّ هذا النمط من الدولة التي طبقت فيها الأحكام الشرعية المدونة في كتب الفقه التقليدية قد انقضت عراها بانقضاء سلطان الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار الغربي عليها أو على جزء واسع منها، ومن ثمّ سقط معها مفهوم أهل الذمة في صيغته التقليدية المعلومة، ولم يعد

(1) - نقلا عن: رضا عطية ابراهيم، المواطنة والانتماء، مرجع سابق، ص 122.

(2) - العوا محمد سليم، أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي، رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، 2003، العدد 11، ص 180.

(3) - يموت خالد، "المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"، مجلة الكلمة الالكترونية، العدد 54، السنة الرابعة عشر شتاء، 2007م، ص

له مبرر في الاستمرار ليحل محله مفهوم المواطنة بمعناه الشامل، الذي يقتضي التكافؤ في ميزان الحقوق والواجبات، بحيث يكون لهم مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما على المسلمين، إلا ما استثنى بنص أو إجماع، وذلك هو مقتضى الشركة في الوطن الواحد، وهذا ما أسماه بحلول شريعة التحرير محلّ شرعية الفتح التي كانت تقوم عليها الدولة الإسلامية.

وبخصوص تولي غير المسلمين للوظائف العامة في المجتمع الإسلامي فلقد «ذهب العوا إلى القول بأحقية غير المسلمين بتولي هذه الوظائف في الدولة الإسلامية باستثناء وظائف ذات صبغة دينية كالإمامة والرئاسة وقيادة الجيوش في الجهاد والولاية على الصدقات ونحوها»⁽¹⁾.

ولقد عبّر الغنوشي عن موقف العوا من أهل الذمة قائلاً: «لقد انتهى العوا إلى أنّ ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفي استمرار الحاجة إلى مفهوم ((أهل الذمة)) وحتى إلى المصطلح ذاته، فالأصل هو المساواة بين المواطنين، ونحن نؤكد هذا التوجه في قيام الدولة الإسلامية على أساس المواطنة وما تقتضيه من مساواة»⁽²⁾.

وتعتبر مساهمة محمد سليم العوا حسب الباحثة عبد الحميد نبيه نسرین أبرز مساهمة جاءت بإضافات مهمة، حيث طوّر في كتاباته أطروحة يعتمد على ما أسماه بالمتضاد بين "شرعية الفتح" و"شرعية التحرير" تعاملت الجماعة السياسية والتقليدية والإسلامية مع غير المسلمين كشعب مقهور، لأنّ الدولة احتوت غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، وعلى أية حال فإنّ الدولة الإسلامية الحديثة جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين، ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق"⁽³⁾.

ويُفهم من هذا أنّ غير المسلمين اليوم أصبحوا شركاء كاملي العضوية في الدولة الحديثة من خلال مشاركتهم المتساوية في النضال من أجل التحرير.

* - مكانة غير المسلمين أو الأقليات في مجتمعاتنا العربية عند محمد سليم العوا:

(1) - نقلًا عن: بوشلاكة رفيق عبد السلام، المواطنة في الخطاب الإسلامي، من كتاب: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص، 257، 258.

(2) - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الإسلام في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص 47.

(3) - العوا محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ص 234.

ينقسم غير المسلمون حسب وجهة نظر "محمد سليم العوا" إلى:

1- مسلم بيننا وبينه وشيجة الإسلام واختلافنا يحتمله الدين، وقد احتمل من قبل خلاف الإسلاميين على مدى التاريخ حتى أنّ الإمام الشافعي جاء إلى مصر وبها 33 مذهباً.. فنحن ليس بيننا وبين إخواننا من المسلمين - سنة وشيعة- خالفناهم أو وفقناهم في كليات أو جزئيات إلاّ كل أخوة لا يفرق بيننا أي اختلاف مذهبي.

2- غير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية الذي كان يشملها فيما مضى مصطلح ((أهل الذمة))، وهو مصطلح تاريخي لم يعد له وجود، انتهى دوره وانتهت الدولة التي أقامته، وهؤلاء هم المواطنون غير المسلمين في الدولة الإسلامية. وهؤلاء لهم ما للمسلمين من حقوق، وعليهم ما على المسلمين من واجبات، ولا يجوز التفريق بينهم وبين المسلمين في أي أمر حتى في أمر - رئاسة الدولة- لأنّ الدولة القائمة اليوم ليست دولة الخلافة القديمة، فهي تقوم - نظرياً- على مؤسسات تقوم بالدور كله، والرئيس يراقب ويصادق على ما تفعله هذه المؤسسات. فلا يوجد ما يمنع شرعياً- والحال كذلك- أن يتولى رئاسة الدولة مواطن غير مسلم أو امرأة أيضاً، فهو أو هي لن يُكلفا بما كان مكلفاً به الخليفة في الدولة الإسلامية القديمة من قيادة الجيوش وإمامة الناس في الصلاة وإعلان الجهاد والإفتاء والقضاء، كما أنّ القانون أصبح عاملاً حاكماً في وظائف رئيس الدولة يقضي على ما يفعله بالصحة والبطلان.

1-الأجنبي الضيف صاحب عهد الأمان- تأشيرة الدخول للدولة الآن- وهو له حق المواطن غير المسلم ما عدا حق الترشح أو الانتخاب أو الوظائف، كما له الحماية الكاملة في أمواله ونفسه وكل ما يتعلق به.

2-المعتدي، وهو ليس له عندنا غير العداوة والاعتداء. وهذا ينطبق على الصهاينة الموجودين في فلسطين المحتلة. فهؤلاء ليس بيننا وبينهم إلاّ العداوة حتى يصدعوا لحكم الحق والعدل، ويخرجوا من أراضينا العربية المحتلة⁽¹⁾.

(1)- من حوار صحيفة القاهرة مع محمد سليم العوا، نقلاً عن: لبيب هاني، المواطنة والعولمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص، ص 215،

وقد علّق "هاني لبيب" عن هذا الطرح بقوله «وعلى الرغم من هذا الطرح القيم، فإنّ العديد من المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح، ولكن لا تبلغ إلى الآن المدى المقبول».

ومما سبق، نجد أنه في حين تُمثل المواطنة وضعاً حقوقياً وسياسياً، فإنها ترتبط - أيضاً - بالهيكلية البشرية والجغرافية لكيان الدولة. لذلك نجد أنّ هناك تمايزاً قائماً بين المواطن الأجنبي والمواطن القومي، وهو الشكل المعاصر للتمييز الحقوقي بين الأفراد داخل حدود الدولة.

يتبين لنا من خلال ما سبق أنّ "صفة المواطنة تلحق بالفرد بسبب علاقته بالوطن، ويترتب على هذه الصفة أن تكون للمواطن حقوق سياسية، بمعنى أن يكون له الحق في الإسهام - طبقاً للدستور والقانون - في ممارسة السلطة العامة في بلده. ويعتبر وعي الإنسان بأنه مواطن في بلاده هي نقطة البداية في تشكيل نظرته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شركائه في صفة المواطنة"⁽¹⁾. وهي علاقة انتماء لا دخل للفرد بها (وهناك نماذج أخرى، منها: التنوع البيولوجي - لون البشرة - ملامح الوجه - الوالدان - الإخوة والأخوات - الأقارب - الأصل الاجتماعي - اللغة الأولى - الجنسية - الديانة - الإعاقة - العيب الخلقي).

ويرى العوا «أنّ التاريخ العربي الإسلامي لم يكن بعيداً عن مراحل تكون الدولة الأولى، فقد كانت تُمثل صحيفة المدينة التي كانت بين الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل المدينة النموذج الأول في التاريخ العربي الإسلامي". فهو هنا لم يضع الدين محدداً رئيسياً للانتماء إلى الأمة السياسية بحد تعبير محمد عمارة.

ثم إن وثيقة المدينة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين وعليهم من الواجبات ما على المسلمين⁽²⁾. بمعنى من تبع المسلمين من يهود فإنّ له النصر والأسوة، ويقصد بذلك يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، وبني جشم وبني الأوس وبني ثعلبة، حيث تنظم الوثيقة حياة أهل المدينة من دون تفريق بينهم.

كما يذكر العوا في حوار (الأقباط والإسلام) 1987، أن القرآن قرّر في معنى البر بهم أنه ((الرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل الرحمة، والتلطف

(1) - لبيب هاني، المواطنة والعولمة، مرجع سابق، ص 216.

(2) - العوا محمد سليم، أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي، رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، العدد 11، 2003، ص 180.

واحتمال إذابتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفاً بهم لا خوفاً. والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل سعادة. ونصيحتهم في أمورهم في دينهم وديناهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم⁽¹⁾.

إنّ هذا الرأي الذي يُقدمه العوا من وجهة نظر عبد الوهاب الأفندي يتوافق بالتّمام مع مبدأ المواطنة بمفهومها المعاصر، (...) يؤكد أنّ صحيفة المدينة أرست قواعد المجتمع المتعدد دينياً لضمه لليهود وللمسلمين وغيرهم مما يتوافق مع أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي يتحدث عن تضامن المجتمع في إطار تعدده الثقافي. وتبعاً لذلك، «بوسع المرء أن يشير هنا إلى تضامن الصحيفة» بالمعنى الذي يقصده هابرماس الذي أسس لمجتمع متعدد الثقافات⁽²⁾.

وبما أنّ التطورات التاريخية أثرت في أطراف العقد والعقد نفسه، فإنّ واقع الدولة الحالية يجعلنا حسب محمد سليم العوا أمام الصورة التالية:

1- «الدولة الإسلامية انحلت وانهدمت ولم يعد هناك دولة إسلامية [مثل تلك التي أبرمت العقد]، والأطراف الذين أبرموا العقد لم يعودوا موجودين».

2- مع مجيء الاستعمار ساهم أبناء الدولة الإقليمية، مسلمين ونصارى، وطوائف أخرى جميعاً في طرد المحتل الأجنبي.

3- «نشأت دولة إسلامية حديثة، أو كيانات جديدة أصبح لنا فيها حقوق ويات علينا واجبات متساوية يحكمها مبدأ الأكثرية والأقلية، وتحولنا إلى مواطنين، فلم يعد هناك - حسب العوا- «أحد له ذمة عند أحد». من هنا فنحن بحاجة إلى بناء قانوني جديد في علاقة المواطنين فيما بينهم⁽³⁾.

ومن منطلق تجديدي واضح يؤكد البعض أنّ الإسلام ينظر في واقع الأمر «إلى من عاهدتهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من الحقوق وما عليهم من واجبات»⁽⁴⁾.

(1) - السعيد حبيب كمال، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية من بداية الدولة النبوية حتى نهاية الدولة العثمانية، مرجع سابق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2002، ص 70.

(2) - الأفندي عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟ مرجع سابق، ص 165.

(3) - مالك حميد حمزة، إشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي السياسي، مجلة أهل البيت عليهم السلام، العدد 9، ص8.

(4) - العوا محمد سليم، الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه السياسي المعاصر، مجلة المنطلق، العدد 126، 1996، ص، ص 97، 98.

3- محمد عمارة* :

أما محمد عمارة فقد ألف في هذه المسألة مقالات متنوعة، ومؤلفات عديدة نذكر منها مؤلفة الموسوم بـ: "الإسلام وحقوق الإنسان" ضرورات لا حقوق، الذي صدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت عام 1985، وكتاب "الإسلام والأقليات، الماضي.. والحاضر.. والمستقبل" عام 2003، حيث أشار في هذا المؤلف الأخير أنّ هذا الموضوع قد تناوله في عدد من الكتب والدراسات، وتفادياً للتكرار رأى أنه سيركز في هذا المبحث على تحديد مصطلحات البحث وإطاره (الأقلية)، ثمّ تبيان موقف الإسلام -دينياً. وتاريخياً- من الأقليات، وكشف الواقع المعاصر للأقليات.. والتحديات المحيطة بها. وأخيراً نظرة إلى المستقبل⁽¹⁾.

لقد انطلق "محمد عمارة" في بحثه هذا من تحفظاته حول مصطلح «الأقلية»، ويرى أنه «من المفاهيم الغربية التي وفدت إلى واقعنا الثقافي والاجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث؛ فهو مصطلح محمّل بالمعاني والضلال العنصرية- الإثنية- العرقية التي ارتبط بها في الثقافة الغربية»⁽²⁾. ولأنّ الإسلام يرفض تقسيم الناس إلى أقليات وأغليات، (فالأمة بمفهومها الإسلامي هي واحدة تتعايش فيها الملل والأعراق والأقوام)⁽³⁾.

يُضيف "عمارة" أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم أعلن منذ أربعة عشر قرناً أقرّ أنّ غير المسلمين لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وذلك حتى يكونوا شركاء فيما لهم وما عليهم، «فالأقليات جزء أصيل من نسيج الأمة، لهم ما للأمة من الحقوق، وعليهم جميع ما عليها من الواجبات»⁽⁴⁾؛ ويستند عمارة على غرار باقي المفكرين الإسلاميين الجدد على وثيقة الصحيفة التي وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم لتنظيم الحقوق والواجبات بين مختلف مكونات المجتمع الإسلامي باعتبارها «أول نص دستوري يقيم حقوق المواطنة وواجباتها بين الرعية المتعددة دينياً- المؤمنون واليهود- وهي المرجعية التي استند إليها الفقهاء والمعاصرين لتجسيد فكرة المواطنة في الدولة الإسلامية»⁽⁵⁾.

*- عمارة محمد: من مواليد جمهورية مصر العربية في عام 1931م. وهو عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

(1)- أنظر: عمارة محمد، مقدمة كتاب "الإسلام والأقليات، الماضي.. والحاضر.. والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003م، ص5.

(2)- المصدر نفسه، ص 7.

(3)- أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 152.

(4)- عمارة محمد، الإسلام والأقليات، مصدر سابق، ص 42.

(5)- عمارة محمد، المرجعية الدينية لحقوق المواطنة، موقع الإسلام على الرابط: <http://mohasisi.maktoobblog.com> تاريخ الزيارة:

2020/09/15

وفي نظرتة للمستقبل والتحديات التي تواجه الأقليات في واقعنا الراهن يرفض "عمارة" وينتقد الحل العلماني الذي يُبشر به العلمانيون، والذي يتصور أصحابه أنّ العلمانية-التي تستبعد المرجعية الإسلامية من السياسة والدولة والقانون والدستور ومشروع النهضة- ويقترح الحل الإسلامي الذي بدأ التعامل به مع ((الآخر))، والذي حوّل الإسلام به هذا ((الآخر)) كل ألوان ((الآخر)) إلى جزء من ((الذات))، ذات الدين الإلهي الواحد في ظل المرجعية الإسلامية الواحدة.. والذي كان له الفضل في إنقاذ أهل الديانات الأخرى من الإبادة.

إنّ الحل الإسلامي الذي يقترحه عمارة هو «الحل الذي عرفته الأمة، واندمج به ((الآخرون)) مع المسلمين في أمة واحدة، عبر هذا التاريخ الطويل»⁽¹⁾؛ والتاريخ يؤكد نجاعة هذا الحل، حيث إنّ الأقليات- غير المسلمة. وكذلك المسلمة- قد عاشت وتعايشت وآمنت وازدهرت في ظل المرجعية الإسلامية، في ظل شريعة ((لهم ما لنا وعليهم ما علينا))⁽²⁾. وفي المقابل فإنّ المشكلات لم تُعرف إلاّ في ظل الاستعمار وغواياته وفي ظل العلمانية التي جلبها إلينا. وقد دعم محمد عمارة موقفه ورأيه بكلمات البابا ((شنودة الثالث)) بطريرك الكنيسة، التي قال فيها: «إنّ الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية، يكونون أسعد حالاً وأكثر أمناً، ولقد كانوا في الماضي حينما كان حكم الشريعة هو السائد...نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» ..إنّ مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتُطبقها علينا. ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصّلة، فكيف نرضى بالقوانين المجلوبة، ولا نرضى بقوانين الإسلام؟»⁽³⁾.

فالمواطنة في نظر عمارة هي مفاعلة بين الإنسان المواطن وبين الوطن الذي يعيش فيه، لأنها تضمن للجميع حقوقهم وواجباتهم فلا بد أن يكون انتماء المواطن وولائه كامليين للوطن يحترم هويته يؤمن بها وينتمي إليها ويدافع عنها من كل عدوان خارجي. فإذا كان التطور الحضاري الغربي لم يعرف المواطنة الكاملة وحقوقها إلاّ بعد الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، بسبب التمييز على أساس الدين بين الكاثوليك والبروتستانت، فإنّ المواطنة الكاملة قد اقترنت بظهور الإسلام وتأسيس الدولة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وتحت قيادته»⁽⁴⁾.

(1) - عمارة محمد، الإسلام والأقليات، الماضي، والحاضر والمستقبل، مصدر سابق، ص 43.

(2) - المصدر نفسه، ص 45.

(3) - المصدر نفسه، ص 47.

(4) - عمارة محمد، هل المواطنة لا بد أن تكون علمانية؟، موقع الإسلام على الرابط: <http://mohasisi.maktoobblog.com>

ويُفهم من هذا أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد وضع في هذا الدستور أو الصحيفة قواعد مجتمع واحد يضمن العدل والحماية لأفراده، والمحور الأساسي في الصحيفة أنها جاءت ضماناً لعدم الظلم أو الجور والتحالف الوثيق بين أهلها ضد العدوان الخارجي، فالتضامن ذو طبيعة وقائية أو دفاعية لا تعكس حالة عدوانية، بل هي حالة سلم وأمان، كما أنّ أهداف الوثيقة التصدي للظلم والبغي ونشر الأمن والتشجيع على التكافل الاجتماعي. ومن هنا ذهب محمد عمارة إلى معالجة بعض الحقوق ومن بينها حق المساواة، وحق العدل وحق الحرية.

لقد استطاع محمد عمارة من خلال بحثه هذا في مسألة المواطنة أن يقدم رؤية إسلامية جديدة، يبين من خلالها أن الإسلام دين ديمقراطي صان لجميع الحقوق والحريات العامة، وبذلك فتح المجال أمام ترسيخ روح المواطنة والديمقراطية في الثقافة الإسلامية المعاصرة.

خاتمة

بعد هذه الدراسة التحليلية النقدية والتاريخية التي قُمتُ بها قصد التعرف على مسار تطوّر مفهوم المواطنة توصلنا إلى جملة من النتائج يمكن حوصلتها على النحو الآتي:

- إن مفهوم المواطنة كغيره من المفاهيم السياسية الأخرى، على غرار مفهوم المجتمع المدني ودولة القانون، وحقوق الإنسان هي مفاهيم انبثقت بعد تاريخ طويل من النضالات والتضحيات التي خاضتها الإنسانية عبر العصور، فتاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة.

- ولهذا يبدو مفهوم المواطنة مفهوم حديثٌ ومعاصرٌ، ولكنّه في الحقيقة يضرب بجذوره في تاريخ الفكر السياسي القديم، بدءاً بالحضارات الشرقية القديمة (المصرية، الصينية والبابلية...) واليونانية والرومانية، مروراً بالفكر السياسي الوسيط (المسيحي والإسلامي)، وصولاً إلى الفكر السياسي الحديث، وأصبح في الفترة الراهنة من المفاهيم الإشكالية في الفكرين العربي الإسلامي والغربي على السواء.

- ارتبط مفهوم المواطنة في الفكر اليوناني والمدينة اليونانية بالحق في المشاركة في الحياة السياسية، ذلك أن مفردة المواطن في التداول اليوناني تشير إلى من يُدلي برأيه في مختلف شؤون المدينة (الدولة)، التي كان يسيرها الأحرار والذكور من ذوي الأصل اليوناني، ولكن تمّ تجاوز هذه الخصوصية التاريخية اليونانية، وأعيد تأسيسها في القرن الثامن عشر وما بعده، انطلاقاً من نصوص الفلسفة السياسية الحديثة وفلسفة الأنوار، التي تتجلى من خلال آثار توماس هوبز وجون لوك ومونتسكيو وجان جاك روسو وكانط، أي أن النشأة الحقيقية لمفهوم المواطنة بمعناها الحديث يرتبط بالتحوّلات التاريخية والفكرية التي حدثت في أوروبا منذ عصور النهضة، والتي بلغت ذروتها في القرن الثامن عشر.

- إن مفهوم المواطنة شديد الصلة بمفاهيم أخرى كالحداثة السياسية والفكرية والفلسفية، يؤكد ذلك المنجزات الفكرية والسياسية للحداثة: **القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي**، والفصل بين السلطات، والنظام السياسي الدستوري، والمجتمع المدني والديمقراطي، فلا مجتمع مدني دون مواطنة، ولا مواطنة دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية دون مواطنين بمعنى الكلمة، يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم بعضهم مع بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى.

- وبالرغم من أنّ هناك كتابات كثيرة تناولت مفهوم المواطنة، إلا أنه لا يزال مفهوماً إشكالياً تختلف حوله التحليلات الفلسفية، وتتعارض في شأنه النظريات الاجتماعية، ولم تنته النظريات السياسية إلى رأي

أخير يوضح ماهيته، وبالتالي لا تزال تتباين في تحديد معالمه ومضمونه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل أحزاب الدولة الواحدة.

- مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر كان امتداداً واستمراراً لمفهومها في الفكر الفلسفي الغربي الحديث مع "جان جاك روسو" و"جون لوك" وإمانويل كانط؛ باعتباره ارتبط بمفاهيم الحداثة والتنوير والعلمانية والديمقراطية، ومن جهة أخرى هناك تجاوز وتجديد لهذا المفهوم بما يتماشى مع التغيرات التي حصلت في المجتمعات الغربية المعاصرة في كافة الميادين، ولهذا وجدنا "راولز" في الفلسفة الأمريكية يربط بين مفهوم المواطنة ومفهوم العدالة كمساواة، لأنّ المشكلة المركزية في المجتمع الأمريكي المعاصر كانت هي مشكلة العدالة نظراً للطابع الليبرالي الذي يُميز هذا المجتمع، ولكن مع ذلك تبقى المحاولة الفلسفية لروالز مندرجة ضمن الإطار الليبرالي، ولم يستطع تقديم الحلول المناسبة لمشكلة العدالة والمواطنة في الولايات المتحدة الأمريكية، فالدستور الأمريكي والديمقراطية الأمريكية لا يمكن اعتبارهما نموذجاً ومعيّاراً سياسياً وأخلاقياً لتحقيق العدالة والمواطنة والمساواة والحرية، فأَيُّ مُواطنة للهنود الحمر؟ وأيُّ مُواطنة لغالبية السود؟ وأيُّ مُواطنة للمهاجرين الجُدد للولايات المتحدة؟ وأيُّ مُواطنة لفقراء أمريكا؟ وإذا كان السود في أمريكا، رغم انتخاب "أوباما" ورغم القول بإلغاء التمييز العنصري، فإنّ السود لازالوا من الدرجة الثالثة، كما أنّ العربي المسلم لازال يعاني من التمييز الاجتماعي والاقتصادي والثقافي خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

- المواطنة في الفضاءات العربية الإسلامية، مجرد شعار يتكرر في خطابات الطبقة السياسية الحاكمة، ومطلب شعبي في بعض البلدان، وحلم بعيد المنال في بلدان أخرى، لأنّ هناك تفاوت في الممارسة السياسية بين البلدان العربية الإسلامية واختلافاً كبيراً بين أنظمة الحكم فيها، فهناك غياب شبه كلي لقيم المواطنة، ولعلّ ما يؤكد وجهة نظرنا هذه التي لا تحتاج في الحقيقة إلى تدليل هي ما شهدته بعض المجتمعات العربية الإسلامية من ثورات في هذه الأعوام الأخيرة، وما تشهده بعض المجتمعات الأخرى حالياً على غرار الجزائر. ولسنا في حاجة في هذا المقام لتحديد أسباب غياب الممارسة الفعلية للمواطنة في مجتمعاتنا.

أما إذا اتجهنا صوب واقع المواطنة في الدول العربية المعاصرة، فإنّ الحديث في هذا المجال ذو شجون، فأَيُّ معنى للمواطنة في دول ملكية لا يوجد فيها حتى برلمانات منتخبة تمثل الشعب؟ وأيُّ معنى للمواطنة في دول ديكتاتورية ينخر جسدها الفساد اتخذت من الديمقراطية والتعددية مجرد ديكور لتلميع صورتها لدى الرأي العام العالمي؟ وأيُّ معنى للمواطنة في دول انهارت أمنياً وسياسياً واقتصادياً؟

خاتمة

إنها في نظرنا لصورة بائسة للمواطنة وللمواطن العربي والمسلم.

ولا يُمكن في نظرنا تجاوز مرحلة الخطابات والشعارات الجوفاء ما لم تكن هناك إرادة سياسية حقيقية من قبل النخب الحاكمة لتدعيم هذا المبدأ وتكريسه، وإرادة فردية للمواطنين من أجل المساهمة الفعّالة في توجيه النخب الحاكمة عن طريق النصح والنقد في إطار القانون.

- وإذا كانت أغلب النصوص في القانون الدولي والإعلان العالمي تتحدث عن حقوق المواطنة، فإن الإسلام قد سبق المواثيق الدولية في إقرار مبدأ المواطنة وتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الأمم، وذلك من خلال وضع ما يسمى "بصحيفة المدينة المنورة".

- أما الدول الغربية المعاصرة رغم ادعائها المساواة والتحرر من التمييز الديني، فإنّ ملايين المسلمين من مواطنيها، رغم بلاتهم في تحريرها وتعميرها، مثل مسلمي فرنسا، فإنهم لم يضمنوا بعد حتى حقوقهم الشخصية كحق الحياة والحرية الدينية بإقامة المساجد وحمل نسائهم الحجاب، مما لا يبقي مجالاً للحديث عن حقوقهم السياسية، وتوليهم الوظائف الكبرى. فليس من بين أكثر من عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية وزيراً واحداً أو وكيل وزارة ولا نائب واحد في البرلمان الأوروبي، والسفير الغربي المسلم الوحيد السيد "مراد هوفمان" قامت ضجة كبيرة في ألمانيا ضده بسبب تأليفه كتاباً، نصرته للإسلام "الإسلام هو البديل"، وطالبوا بعزله من منصبه كسفير لبلاده. بينما لم يُثر ضجة ولا مثلاً مشكلاً في أوساط الرأي العام الإسلامي تولى مواطنين ينتمون إلى الأقلية المسيحية في مصر والعراق وسوريا مناصب رئيسية في الدولة، وزراء وسفراء وحتى رؤساء لوزارات.

ملاحق البحث

1- ثبت المفاهيم

2- المعاهدات والمواثيق

1. ثبت المفاهيم:

يتأسس هذا البحث من مجموعة من المفاهيم الأساسية تمثل مفاتيح خاصة لإنجازه وفهمه، ومن أهمها: مفهوم المواطنة والوطنية والجنسية. وأيضاً السياسة والفكر السياسي، وقد ضبطنا هذه المفاهيم المفتاحية كوسيلة تعفينا من الرجوع إليها في كل مرة عند الحديث عن مسألة المواطنة وكيفية تبلورها وتطورها.

أولاً: مفهوم المواطنة (Citoyenneté)

1- المفهوم اللغوي للمواطنة:

جاء في معجم "لسان العرب" لابن منظور أنّ المواطنة «مشتقة من وطن، والوطن: المنزل الذي تُقيم فيه، وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان. وأوطانُ الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها، وَوَطَنَ بِالْمَكَانِ وَأَوْطَنَ أَقَامَ، وَأَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا، يُقَالُ: أَوْطَنَ فُلَانٌ أَرْضَ كَذَا وَكَذَا، أَيَّ اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمَسْكَنًا يُقِيمُ فِيهَا، وَأَوْطَنَتِ الْأَرْضُ، وَوَطَنَتَهَا تَوَطَّنًا، وَاسْتَوْطَنَتَهَا، أَيَّ اتَّخَذَتَهَا وَطَنًا، وَالْمَوْطَنُ مَفْعَلٌ مِنْهُ، وَيُسَمَّى بِهِ الْمَشْهُدُ مِنْ مَشَاهِدِ الْحَرْبِ، وَجَمَعَهُ مَوَاطِنٌ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾⁽¹⁾. ومعنى هذا أنّ المُوَاطِنَ هو ساكن الأرض التي اتخذها وطنًا، وهذا المعنى هو ذاته الذي كان سائدًا في القديم، حيث أنّ المُوَاطِنَ هو ساكن المدينة التي ينتمي إليها، والوطن هو المكان الذي يقيم فيه الفرد ويمارس فيه مختلف نشاطاته.

وجاء في القاموس المحيط: أنّ «الوطن محرّكة ويُسكَنُ: منزل الإقامة، ومربط البقر والغنم، ج: أوطان. وَوَطَنَ بِهِ يَاطِنُ وَوِاطِنٌ: أَقَامَ. وَأَوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ وَاسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا. وَمَوَاطِنُ مَكَّةَ: مَوَاقِفُهَا، وَ- من الحرب: مشاهدا. وتوطن النفس تمهيداً. وتوطنها: تمهدها. والميطان، بالكسر: الغاية، وموضع يُوطَنُ لترسل منه الخيل في السباق. وواطنه على الأمر: وافقه»⁽²⁾.

أما الجرجاني فقد عرّف الوطن بقوله: «الوطن الأصلي: هو مولد الرجل، والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة: موضعٌ ينوي أن يستقرّ فيه خمسة عشر يوماً، أو أكثر من غير أن يتخذ مسكناً»⁽³⁾.

(1) - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد 13، بيروت، (د.ط.)، 1968، ص 451.

(2) - الفيروز أبادي مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، (د.ط.)، 2008م، ص 1763.

(3) - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، تح: محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، الجزائر، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 24.

فالمواطنة إذن «مشتقة من الفعل وَاطَنَ القوم، أي عاش معهم في وطن واحد، ومنه فالمواطن هو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولته ومدينته»⁽¹⁾. فكل هذه التعاريف تؤكد أنّ المعنى اللغوي للفظ المواطنة يرجع في اشتقاقه إلى لفظ "الوطن"، وهو المكان الذي ينسب إليه الشخص، فنقول مواطن جزائري ومواطن مصري، وهو بهذا يدل على الانتساب إلى الوطن.

وعليه فإنّ لفظة المواطنة في «اللغة العربية تستعمل كترجمة للكلمة الفرنسية (Citoyenneté) المشتقة من مدينة (Cité)، والمدينة بناءً حقوقي للمكان ومشاركة سياسية. وتقابلها بالإنجليزية (Citizenship) المشتقة من مفهوم المواطن (Citizen)، أي ذلك الفرد الذي تخاطبه القوانين والدساتير الحديثة، بغض النظر عن الجنس أو الدين، أو العرق، أو الطبقة»⁽²⁾.

والذي نريد أن نقف عنده هنا هو أنّ المواطنة المشتقة في الأصل من كلمة *Civis* اليونانية، أي المدينة هي صفة من اختراع المدن الإغريقية (*cités grecques*). والأفراد الذين يتمتعون بها لهم حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة. ومبدؤها الأساسي يقضي بأن كل المواطنين سواسية أمام القانون (بالإغريقية إيزوميا *isomia*) ويساهمون إذن بطريقة متساوية في اتخاذ القرار السياسي. ويمكن للمواطنين أن يجتمعوا في مكان وحيد من أجل مناقشة المسائل الكبرى التي تهم المدينة (الحروب؛ الانتخابات... إلخ)⁽³⁾.

أما الوطن فهو المكان الذي يعيش فيه الإنسان ويتفاعل معه، أو هو تلك الرقعة الجغرافية ذات حدود معلومة ينتمي إليها الإنسان ويرتبط بها عاطفياً ويتملكه شعور ضرورة حمايتها والدفاع عنها من كل محاولة اعتداء عليها. وهذا "الانتماء للوطن" يراه البعض بأنه اتجاه إيجابي مدعم بالحُب يستشعره الفرد اتجاه وطنه. يقول ابن الرومي في قصيدة وجهها إلى سُلَيْمان بن عبد الله يستعديه على رجل من التجار أجبره على بيع داره:

ولي وطن آليت أن لا أبيعَه وأن لا أرى غيري له الدهر مالكا
فقد أفته النفس حتى كأنه لها جسد إن غابت غودرت هالكا⁽⁴⁾

(1) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 439.

(2) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص11.

(3) - طالب مناد، مفهوما المواطنة والتسامح والتأصيل لهما من خلال صحيفة المدينة المنورة، مرجع سابق، ص 55، 56.

(4) - كوثراني وجيه، هويات فائضة، مواطنة منقوصة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 141.

ومن خلال هذه التعاريف نلاحظ أنّ قواميس اللغة العربية تخلو من كلمتي "المواطنة والمواطن"، بينما تُورد لفظ "الوطن" قاصدة به محلّ إقامة الإنسان ومقرّ انتمائه.

- وفي السياق الغربي: نجد لمصطلح المواطنة حضوراً قوياً في المعاجم اللغوية، وعلى سبيل المثال في اللغة الإنجليزية «يشير المصطلح (*Citizenship*) إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، كما يستخدم أحياناً للدلالة على العملية أو الحالة التي يعد الفرد بمقتضاها مواطناً لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها، ومن ثم يحظى بالحماية».

ويتجاوز مفهوم المواطن (*Citizen*) المعنى المعجمي ليبدل «على الفرد الذي يتمتع بالحقوق السياسية ويتحمل أيضاً واجبات المشاركة، ويشير مفهوم المواطنة (*Citizenship*) إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها، فالمواطن هو عضوٌ في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية»⁽¹⁾.

1-2 المفهوم الاصطلاحي للمواطنة:

تشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها «علاقة بين فرد ودولة كما يُحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة»⁽²⁾.

وفي موسوعة "السياسة" تدل لفظة المواطنة في الاصطلاح أيضاً على: «صفة المواطن الذي له حقوق وعليه واجبات تفرضها طبيعة انتمائه إلى وطن وأهمها: واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة»⁽³⁾. فالانتماء إلى الوطن شرط للحصول على صفة المواطنة.

ومن منظور علم الاجتماع تدل لفظة المواطنة على «المكانة أو العلاقة الاجتماعية التي تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي-دولة-؛ ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول - المواطن - الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية»⁽⁴⁾.

(1) - الخشت محمد عثمان، "المواطنة في عصر التنوير"، أعمال الندوة الفلسفية 18 التي نظمتها الجمعية الفلسفية بالقاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2011، ص155.

(2) - The New Encyclopedia Britanica, Volume 3, micropaedia, Library of congres, 15th édition, u.s.a 2003, p: 332.

نقلا عن: الكواري خليفة، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، بحث في كتاب المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 30.

(3) - الكيلاني عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 2004، ص37.

(4) - غيث عاطف، قاموس علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995، ص 56.

وبصفة عامة «يُقصد بالمواطنة "العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليه من حقوق وواجبات، وهو ما يعني أنّ كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكّمية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي والموقف الفكري»⁽¹⁾.

وعلى العموم فالمواطنة تدل على المكانة التي يحوزها الفرد داخل دولته ويترتب عليها مجموعة من الحقوق والالتزامات، وذلك على أساس قاعدة قانونية تربط بين المواطن والدولة من جانب والمواطن وسائر المواطنين من جانب آخر. وهي تعبير عن مشاركة الفرد في حكم دولته عبر تمتعه بحقوقه والتزامه بمسؤولياته⁽²⁾.

ملاحظة:

يُلاحظ أنّ أغلب الباحثين والكتاب العرب قد استحسنوا ترجمة لفظ (Citizenship) بلفظة "مواطنة" واعتبروها ترجمة صحيحة ومقبولة، لأنهم وجدوا فيها تأصيلاً للمفهوم وتقريباً له في ذهن القارئ العربي.

1-3 قيم المواطنة: ترتكز المواطنة على أربع قيم محورية هي:

أولاً- «قيمة المساواة: والتي تتعكس في العديد من الحقوق والواجبات مثل حق التعليم، والعمل والجنسية، والمعاملة المتساوية أمام القانون والقضاء.

ثانياً- قيمة الحرية: والتي تتعكس في العديد من الحقوق مثل حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التنقل داخل الوطن، وحق الحديث والمناقشة بحرية مع الآخرين حول مشكلات المجتمع ومستقبله وحرية تأييد أو الاحتجاج على قضية أو موقف أو سياسة ما، حتى لو كان هذا الاحتجاج موجهاً ضد الحكومة، وحرية المشاركة في المؤتمرات أو اللقاءات ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي.

ثالثاً- «قيمة المشاركة: التي تتضمن العديد من الحقوق مثل الحق في تنظيم حملات الضغط السلمي على الحكومة أو بعض المسؤولين لتغيير سياستها أو برامجها أو بعض قراراتها، وممارسة كل أشكال الاحتجاج السلمي المنظم مثل التظاهر والإضراب كما ينظمها القانون. والتصويت في الانتخابات العامة بكافة أشكالها،

(1) - عبد الحميد نبيه نسرين، مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مرجع سابق، ص 14.

(2) - مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 540.

وتأسيس أو الاشتراك في الأحزاب السياسية أو الجمعيات أو أي تنظيمات أخرى تعمل لصالح وخدمة المجتمع».

رابعاً- قيمة المسؤولية الاجتماعية: التي تتضمن العديد من الواجبات مثل واجب دفع الضرائب وتأدية الخدمة العسكرية، واحترام القوانين واحترام حرية وخصوصية الآخرين⁽¹⁾.

1-4 أبعاد المواطنة: ميّز عالم الاجتماع الإنجليزي "توماس همفري مارشال" *Thomas Marshall "Humphrey"* في كتابه الشهير "المواطنة والطبقة الاجتماعية" (*Citizenchip and Social class*) الصادر عام 1950 بين ثلاثة أبعاد للمواطنة.

«البعد الأول: وهو المواطنة المدنية (*La Citoyenneté Civile*) التي تمّ التوصل لها في القرن الثامن عشر، وتتمثل هذه المواطنة في ممارسة "الحقوق- الحريات" (الحرية الشخصية، وحرية التعبير، وحرية التملك) وهذه الحقوق تتكفل دولة القانون بضمانها.

أما البعد الثاني وهو المواطنة السياسية (*La Citoyenneté politique*) التي تمّ التوصل لها في القرن التاسع عشر. وتعرف بممارسة الحقوق السياسية كالحق في التصويت والانتخاب، والمشاركة في الحياة السياسية، وكذا الحصول على المعلومات (...).

البعد الثالث: وهو المواطنة الاجتماعية (*Sociale La Citoyenneté*) التي نشأت في القرن العشرين، وتعريفها هو رجحان "الحقوق- غير المادية" (كالحق في الحماية الاجتماعية؛ والصحة والتعليم والعمل)، وتتكفل مؤسسات الدولة بضمانها⁽²⁾.

لقد تحدّث "مارشال" عن المساواة المدنية في فترة مازال فيها الأفارقة المهجّرين إلى أمريكا والهنود الحمر (سكان أمريكا الأصليين) والنساء الأوروبيات الراشديات محرومين كلهم من ممارسة حقوقهم السياسية خصوصاً حق التصويت والترشح في الانتخابات. لقد وجدت الحركات المناهضة لاتساع الحقوق منذ القدم، وتجسدت هذه المناهضة في المصير المُخصّص للنساء عبر العصور، فهذه الفئة من المجتمع أقصيت،

(1)- نبيه نسرين عبد الحميد، مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مرجع سابق، ص، ص 14، 15.

*- مارشال توماس همفري (1893 - 1981م): عالم اجتماع بريطاني، وأستاذ سابق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن، اشتهر بنظريته عن المواطنة والحقوق، تقاعد "مارشال" عن كرسي الأستاذية عام 1956م، وظلّ يؤلف حتى وفاته. أثارت نظريته عن المواطنة عند ظهورها كثيراً من الجدل والنقاش، وتعرضت إلى هجوم موسع من أصحاب الفكر الليبرالي الكلاسيكي بحجة أنها تتحدّر إلى مستوى النظريات الاشتراكية.

(2)- شنابر دومينيك، كريستيان باشوليه، ما المواطنة؟ تر: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2016، ص، 128، 129.

على مستوى الحقوق السياسية والاجتماعية من المواطنة الكاملة أو الجزئية وظلت في منزلة لا مساواة اقتصادية واجتماعية لفترة طويلة...حصلت الأمريكيات على حق التصويت على المستوى الإقليمي سنة 1920م، وتمكنت الكنديات من ممارسة نفس الحق سنة 1940. ولم تصبح النساء في فرنسا على سبيل المثال مواطنات كاملات إلا بعد سنة 1940م بقرار من الحكومة المؤقتة التي كان يرأسها الجنرال ديغول⁽¹⁾.

1-5. صور المواطنة:

المواطنة القطرية: وهي المواطنة الخاصة بكل بلد (المواطنة المحلية).

المواطنة غير القطرية: هي "تلك المواطنة التي تحررت من ارتباطها بإقليم محدد أو دولة بعينها، بحيث تصبح متحققة في كل مكان، وهو مصطلح ناتج عن انتشار صور المواطنة غير القومية في عصر العولمة، حيث تعد المواطنة العولمية أبرز تلك الصور"⁽²⁾.

المواطنة العولمية: نموذج المواطنة الذي نتج عن نظام العولمة، بحيث يتحرك المواطن العولمي تحركاً عولمياً يُحقق مواظنته التي تتوافق مع فكرة العولمة عن تخطي حدود الدول الجغرافية والسياسية وتجاوز النزعات القومية. بحيث يصبح العالم كله حيزاً متاحاً لتطبيق المواطنة العولمية⁽³⁾.

المواطنة المتعددة الثقافات: هي "المواطنة التي تراعي وجود اختلافات ثقافية بين المواطنين، لذلك تكون أقر على تحقيق مبادئ المواطنة من المفهوم التقليدي في ظل انتشار ظاهرة التعددية الثقافية في العالم اليوم"⁽⁴⁾.

المواطنة العالمية (الكوزموبوليتينية): هو «المفهوم الذي حاول أن يتخطى ارتباط المواطنة بالدولة القومية، وأن يرتفع بها إلى حيز أوسع أو يأخذها إلى حيز أضيق، وذلك في محاولة لحل الأزمات الثقافية القائمة في العالم نتيجة ازدياد الهجرات بين الدول وتغير الطبيعة السكانية في العديد منها، مما ولد لنا مجتمعات متعددة الثقافات»⁽⁵⁾.

ويلاحظ أنّ النزوع إلى العالمية ليس حديث العهد؛ وهناك ثلاث مدارس تبنت هذه الفكرة وهي:

(1)- ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية، مرجع سابق، ص 51.

(2)- مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 543.

(3)- المرجع نفسه، ص، ص 546، 547.

(4)- المرجع نفسه، ص، ص 550، 551.

(5)- مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 501.

- 1- المدرسة الأوروبية: التي تبنت فكرة إقامة الحكومة على القانون والمنطق، حيث تفرض على الدول قبول أحكامها والرضوخ لها، ومن دعاة هذه الفكرة بيير بيردون دانتي وكانط.
- 2- المدرسة الأنجلوسكسونية: رأت أنّ الحكومات العالمية يجب أن تتبلور في جامعة تعتمد على الأخلاق وقوة الرأي العام، (...من أشهر دعائها: توماس مور وجيرمي بنتام.
- 3- المدرسة الإسلامية: دعا إليها كل من الفارابي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني، وتدور فكرة الحكومة العالمية فيها حول الصفات والأخلاق التي يجب أن تتوافر في الرئيس الذي يُشرف عليها؛ غير أنّ أبرز سلبيات هذا المفهوم تتمثل في عدم قدرته على اكتساب ثقة غالبية سكان العالم، فلا تزال المواطنة المرتبطة بالثقافة القومية هي النموذج الأكثر شعبية وقبولاً، خاصة مع الخوف من تهديد هذا النموذج العالمي للمواطنة للهوية الثقافية المحلية لكل شعب في العالم⁽¹⁾.

ثانياً: معنى الوطنية (Patriotisme)

- 1-2 لغة: الوطنية هو «من وَطَنَ بالمكان، أي أقام به واتخذَه سكناً ومحلاً، ويقال موطنه كذا، أي حيث كانت نشأته، ووطنه أي مستقره سواء وُلِدَ به أو لم يُولَد»⁽²⁾.
- 2-2 اصطلاحاً: يتضح من خلال المعنى اللغوي للوطنية أنّ الوطن يُمثل مكان الإنسان ومحل إقامته والمكان الذي ولد فيه. فهو يمثل الانتماء المكاني للإنسان.
- وتعرف الموسوعة العربية العالمية الوطنية بأنها «تعبير قويم يعني حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد والفخر بالتاريخ والتفاني في خدمة الوطن»⁽³⁾. ويلاحظ أنّ مفهوم هذا المصطلح يتطابق مع مفهوم الأمة.
- كما تعرف بأنها «الشعور العاطفي للفرد ببيئة معينة والوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وولائهم للوطن وتقاليد وقيمه والدفاع عنه بالغالي والنفيس»⁽⁴⁾.

(1) - مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 502.

(2) - حفني عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 944.

(3) - رضا إبراهيم عطية، المواطن والانتماء، مرجع سابق، ص 33.

(4) - عبد الكافي إسماعيل عبد الفتاح، معجم مصطلحات عصر العولمة، الدار الثقافية للنشر، ط1، 2004، ص 178.

فالارتباط بالمكان والتعلق بالذكريات والتطلع إلى الآمال أوجدت شعورا وطنيا عند المواطن، فهذا الشعور إذن بالانتماء إلى الوطن والولاء لشعبه ومصالحه العليا، بل والتضحية في سبيله كلها معايير الوطنية.

والوطني عند الإغريق «هو (*patrios*) ومعناه الغيور على بلده الذي يضحي في سبيله ويحميه ويبذل من أجله دمه، لأنه يعني عنده العرض والشرف»⁽¹⁾.

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدتهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليدته والدفاع عنه، ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التثنية الأولى، ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة. والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند إلى التفكير بقدر ما تستند إلى استجاباته العاطفية⁽²⁾.

ومن خلال المفهوم اللغوي والاصطلاحي للمواطنة نلاحظ غياب لفظة المواطنة من المعاجم العربية التقليدية، حيث لم يذكر فيها إلا كلمة (وَطَنٌ - تَوَطَّنَ - وَاطَنَ - الوَطْنُ - مَوَاطِنٌ)، وفي المقابل لاحظنا في السياق الغربي حضوراً قوياً لمصطلح المواطنة في المعاجم اللغوية.

ثالثاً: المواطنة والوطنية:

من خلال تحديد معنى المواطنة والوطنية يبدو أنّ هناك تداخلاً كبيراً بينهما على مستوى البنية اللفظية ويرجع ذلك لاشتراكهما في الجذور اللغوية، إلا أنه وبالرغم من هذا التداخل والترابط فهناك فروق بينهما.

فالمواطنة تقتضي جماعة من الناس، فهي إذن خاصية إنسانية جماعية، أما الوطنية فيمكن أن تمارس بمعزل عن الجميع ودون الحاجة إلى علاقة تفاعلية، بالإضافة إلى ذلك فإنّ المواطن في تعاطيه مع وطنه هو تعاطٍ مشروط ينتظر المواطن منه حقوقاً مقابل ما يقدمه من واجبات، أما الوطنية فهي عطاء دائم دون أي مقابل، أي عطاء نزيه.

(1) - حفني عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 944.

(2) - غليون برهان، العوا محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 312.

ويُفهم من هذه المقارنة بين المواطنة والوطنية، أنّ هذه الأخيرة ذات طابع روحاني، بل هي قيمة معنوية متعالية، أما المواطنة فهي أقرب ما تكون إلى الحسية والمادية، هذا من جهة ومن جهة أخرى «فالوطنية تظهر من خلال موقف الارتباط العاطفي والإخلاص للبلد الذي يشكل الفرد مواطناً فيه»⁽¹⁾.

فالإخلاص هو الصفة الأساسية المميزة للوطنية، وهو الدافع الأول للعطاء دون مقابل، بل إنّ الإخلاص للوطن يدفع في النهاية إلى التضحية بالنفس والنفيس في سبيله، مثلما ضحى مليون ونصف المليون جزائري في سبيل الوطن، كما أنّ الوطنية صفة أكثر عمقاً من صفة المواطنة، وبتعبير آخر إنها أعلى درجات المواطنة، ذلك لأنّ الفرد يكتسب صفة المواطنة بمجرد انتسابه إلى جماعة أو لدولة معينة، ولكنه لا يكتسب صفة الوطنية إلاّ بالعمل والفعل لصالح هذه الجماعة أو الدولة وتصبح المصلحة العامة لديه أهم من مصلحته الخاصة⁽²⁾. فالوطنية تفرض على المواطن أن يكون مع وطنه في محنته كما كان وطنه معه في سرائه، والتاريخ يؤكد أنّ الوطنية هي التي انتصرت كلما تعرضت الأوطان إلى محن الحروب والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وجاء في كتاب "المواطنة" لرجل القانون الفرنسي: (Anicet Le Pors): ما يلي: «إنّ المواطنة تتميز عن الوطنية وتتضمنها مع ذلك، بأنها ليست فقط مكونة من قواعد حسن سلوك في المجتمع، فهي تفترض وجود قيم يمكن أن تتجادل علانية، ولكنها مع ذلك معترف بها كمرجع أساسي من قبل مجموع المواطنين، هذه القيم مثل حال مجموع وسائل ممارسة المواطنة، مختلفة من وطن لآخر، ومتطورة على المدى البعيد»⁽³⁾.

وخلاصة القول أنّ المواطنة ليست مجرد انتماء لمجال جغرافي وحمل جنسية وجواز سفر، بل هي أهداف وقيم، فلا توجد مواطنة بدون أهداف، وقيم الحرية والتضامن والحس المدني؛ وهي أيضا علاقة بين الفرد والدولة، وتترتب عن هذه العلاقة حقوق والتزامات.

(1) - سعيان أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004، ص405.

(2) - إبراهيم رضا عطية، المواطنة والانتماء، مرجع سابق، ص، ص 33، 34.

(3) - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص19 نقلا عن:

Anicet Le Pors ; LA Citoyenneté ; paris. p.u.f , 1999, p 68.

ثانياً: مفهوم السياسة: (*politique*)

1. لغة:

في اللغة العربية أصل اللفظ "سياسة" من "سائس الخيل"، وهو الشخص الذي يسوسها، أي يروضها. ومنه فالسياسي بناء على ذلك من ساس الناس وقادهم، وهذا الذي نجده في "لسان العرب"، حيث السياسة لغة هي: «القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراحتها، والوالي يسوس رعيته. (...) سوس فلان لفلان أمراً فركبه كما يقول: سول له وزين له. وقال غيره: سوس له أمراً روضه وذلك»⁽¹⁾.

وتعني "السياسة" في اللغة العربية أيضاً "تدبير شؤون الناس وتحليل أمورهم والرياسة عليهم، ونفاذ الأمر بينهم"، ويقال في اللسان: الرياسة ويقال سأسهم ويقال سوسوه وسأسوه إذا رأسوه، وساس الأمر سياسة، والجميع ساسه وسواس، وفي الحديث الشريف قال صلى الله عليه وسلم «إن بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي»، ولقد عرف التراث العربي الإسلامي فن التأليف في السياسة مستخدماً هذا المصطلح منذ القرن الثاني الهجري، ومن أمثلة ذلك كتاب "السياسة" لقسطنطين لوقا البعلبكي، وللكندي الفيلسوف رسائل عدة في السياسة (السياسة العامة) وللماوردي كتاب "سياسة الملك"⁽²⁾.

ولقد جاء في ((كشاف اصطلاحات الفنون)) لمؤلفه محمد علي الفاروقي التهاونين «أن السياسة مصدر ساس ومنها ساس الوالي الرعية، أي أمرهم ونهاهم، فالسياسة إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة»⁽³⁾.

2 - اصطلاحاً:

أما المعنى العام للسياسة كما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا هو «تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونها»⁽⁴⁾. وانطلاقاً من هذا المعنى فإما أن تكون السياسة شرعية أو مدنية؛ وذلك بالنظر إلى مصدر أحكام التنظيم والتدبير؛ فالسياسة تكون شرعية متى كانت مستمدة من الدين، وهذا هو المجال الذي

(1) - ابن منظور، لسان العرب، ج6، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ص 108.

(2) - الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 350.

(3) - نقلاً عن: محمود سعيد عمران وأحمد أمين سليم، النظم السياسية عبر العصور، مرجع سابق، ص 10.

(4) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ص 679.

أنتج فيه على سبيل المثال لا الحصر، الماوردي (450-364هـ/974-1058م) كتابه الأحكام السلطانية؛ وابن تيمية (1263-1328) مؤلفه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وكذلك تلميذه ابن قيم الجوزية (1292-1350م) "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية".

وتكون السياسة مدنية متى كان مصدر الأحكام فيها غير الدين، أي تكون مجالاً للبحث والنظر العقلي، وهذا النوع من السياسة قد اهتم الفلاسفة بالبحث فيه منذ القدم؛ وحاولوا وضع نظرية في السياسة بدءاً بفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون الذي خصّ السياسة بمحاورات عدة مثل "السياسة" و"السياسي" و"النواميس" أو "القوانين"؛ وكذا تلميذه أرسطو من خلال كتابيه "السياسة" و"دستور الأثينيين"، وصولاً إلى الفارابي في العالم الإسلامي من خلال كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والقديس أوغسطين في مدينة الله في العالم المسيحي الوسيط مما لا يخلو من التأثير بالدين، وسبينوزا الذي كتب "رسالة لاهوتية سياسية؛ إلى كانط صاحب "مشروع نحو سلام دائم"، وهيجل الذي خصّ السياسة بمؤلفات كثيرة منها: أصول فلسفة الحق. وعليه فإنّ السياسة هي «فرع من العلم المدني يبحث في أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة»⁽¹⁾.

أما "أندري لالاند" فحدّدها بأنها «ما يتصل بالحياة العامة في جماعة بشرية منظمة»⁽²⁾، كما تعني السياسة أيضاً «النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه الذي ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن ويقمّ التوازن والوفاق من خلال القوة التشريعية والسيادة بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في وحدة الحكم المستقلة عاد أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة بنسبة الإسهام والأهمية في تحقيق الحق على النظام الاجتماعي وسير المجتمع»⁽³⁾.

وأما معنى كلمة «السياسة» في الغرب، فيشير إليها في اللغة الانجليزية بكلمتين هما: *politics* و *Policy*. وتعني كلمة *politics* الظواهر التي تهم أو تتعلق بالمدينة *polis* أو *City* والتي تكون تحت إدارة أو رقابة سلطة أو وكالة نطلق عليها الدولة⁽⁴⁾.

وفي اللغة الفرنسية تشير إليها كلمة *politique* وهي تأتي بصيغة المذكر أو المؤنث. ففي حالة ورودها بصيغة المذكر *le politique* فهي تعني السياسة باعتبارها جوهرًا إنسانياً لها خصائصها ومميزاتها

(1) - مذكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1983، ص 99.

(2) - لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 993.

(3) - الكيالي عيد الوهاب، الموسوعة السياسية، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص 362.

(4) - محمود سعيد عمران وأحمد أمين سليم، النظم السياسية عبر العصور، مرجع سابق، ص 10.

التي تميز بينها وبين الظواهر الجماعية الأخرى. أما في حالة ورودها بصيغة المؤنث *la politique* فهي تعني دراسة الواقع السياسي، وهو مجال علم السياسة⁽¹⁾.

ويجمع الباحثون على أنّ أصول كلمة السياسة سواء في الانجليزية أو الفرنسية إنما ترجع إلى أصول يونانية ولاتينية، وذلك نظراً لوجود عدة كلمات ذات دلالة سياسية في اللغة اليونانية القديمة مثل كلمة *épolis* التي تعني المدينة، أو المواطنون الذين يكونون المدينة، وكذلك كلمة *politics* التي تعني كل شيء سياسي متصل بالدولة أو الدستور أو النظام السياسي.

موضوع علم السياسة: عند قدماء الفلاسفة هو «البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها ببعضها بعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلّة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها»⁽²⁾.

والفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، أنّ الأولى تُعنى بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدول والحكومات، وهي مختلفة عن الظواهر الاقتصادية، والإدارية، والقضائية، والثقافية، على حين أنّ الثانية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح الناس، وتدبير شؤونهم وأحوالهم⁽³⁾.

ومن خلال هذه التعاريف يتضح لنا أنّ وظيفة السياسة تتمثل في: تنظيم حياة المجتمعات وما يرتبط بها من حاجات مختلفة سواء أكانت تلك الحاجات مادية أو معنوية.

*-الفكر السياسي:

إنّ الفكر السياسي هو «أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع، والذي ساهم بقوة في صنع الحضارات. فهو ينسق بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل، ولا يمكن له، إلا أن يكونها عن الظاهرة السياسية والجذابة التي تسمى بالسلطة، والتي وصفت صراحة أو ضمناً بالسياسة»، ويردّف قائلا: «إنّ كلمة «السلطة» التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة، تتعلق، بشكل طبيعي، وإذا ما استخدمت بدون نعوت إضافية، بالسياسة أو بالإنسان السياسي (أي بحكم المدينة *polis* باليونانية) التي تكبر لتصل أحيانا لحدود المساحات الشاسعة للدولة في أيامنا هذه). إنها تتعلق

(1)-محمود سعيد عمران وأحمد أمين سليم، النظم السياسية عبر العصور، مرجع سابق، ص 11.

(2)- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص، ص 679، 680.

(3) - المرجع نفسه، ص 680.

بالإنسان السياسي، عندما يصبح، في خصوصيته التي يتعذر اختزالها، والنابعة من جوهره، موضوعاً كلياً للتفكير»⁽¹⁾.

ويذكر أنّ للفكر السياسي تاريخاً خاصاً، وهذا التاريخ يدخل في «نطاق التاريخ العام. وهذا التاريخ الخاص هو أحد فروع التاريخ العميقة، والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهوراً للعيان، إنه تاريخ غني بمضمونه الفكري وزاخر في نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الإنساني»⁽²⁾.

وفي شرحه لكلمة السياسة يقول: «إنّ كلمة سياسة (*politique*) مشتقة من الكلمة اليونانية (*polis*) التي تعني المدينة. ففي المدينة ومنها ولد وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم. لقد هيأت الملكة العقلانية العجيبة لدى اليونانيين، وسمحت، وهي تمارس على القضايا المدينة من حيث: أسسها وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي العالمي، المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو»⁽³⁾.

أما عن أصل الفكر السياسي فهو "مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني. فبدلاً أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية، كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا، اتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر، وكانت لديهم الجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصددّها. وسعوا لإدراك الكون على ضوء العقل"⁽⁴⁾.

(1) - شوفالبييه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص 7.

(2) - المرجع نفسه، ص، ص 8، 9.

(3) - المرجع نفسه، ص 14.

(4) - باركر أرنست، نقلاً عن: شوفالبييه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 14.

2- المواثيق والمعاهدات:

ملحق رقم (1)

نص وثيقة الصحيفة

نص الوثيقة كما أوردها محمد حميد الله الحيدر آبادي في كتابه ((مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)) هو:

" بسم الله الرحمن الرحيم "

- 1- هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- 2- أنهم أمة واحدة (1) من دون الناس.
- 3- المهاجرون من قريش على ريعتهم (2) يتعاقلون (3) بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 4- وبنو عوف على ريعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 5- وبنو الحارث (الخرج) على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى.
- 6- وبنو ساعدة على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى.
- 7- وبنو جشم على ريعتهم.
- 8- وبنو النجار.
- 9- وبنو عمرو.
- 10- وبنو النبيت على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 11- وبنو الأوس على ريعتهم.
- 12- وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً (4) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل؛ وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

(1) - أمة واحدة: أي تجمعهم رابطة العقيدة التي تميزهم عن غيرهم من الناس.

(2) - ((رباعتهم)): أي زعماءهم وقادتهم ونقبائهم.

(3) - من العقل أي الديّة.

(4) - المفرح أي الغارم غرماً كبيراً أو المتقل بالدين

- 13- وأنّ المؤمنين المتقين على كل من بغى منهم إذا ابتغى دسيعة⁽¹⁾ ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأنّ أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.
- 14- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.
- 15- وأنّ ذمة الله واحدة يجير عليهم أدانهم، وإنّ المؤمنين بعضهم موالى⁽²⁾ بعض دون الناس.
- 16- وأنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- 17- وأنّ سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على سواء وعدل بينهم⁽³⁾.
- 18- وأنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.
- 19- وأنّ المؤمنين يبيئ بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- 20- وأنه لا يُجبر مشرك مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن؛ وأنّ المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً⁽⁴⁾ ولا يحول دونه على مؤمن.
- 21- ومن اعتبط⁽⁵⁾ مؤمناً قتلاً عن بيعة فإنه قود به، إلى أن يرضى وليّ المقتول، وأنّ المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلاّ قيام عليه.
- 22- وأنه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدثاً أو يؤويه، وأن من نصره أو آواه، فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
- 23- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد.
- 24- وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- 25- وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم)، مواليتهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلاّ نفسه وأهل بيته.
- 26- وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- 27- وأنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- 28- وأنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- 29- وأنّ ليهود بني جُشم مثل ما ليهود بني عوف.
- 30- وأنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- 31- وأنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلاّ من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلاّ نفسه وأهل بيته.

(1) أي يأخذ شيء بدون وجه حق، والدسيعة يعني العطية.

(2) أي ينصر بعضهم بعضاً.

(3) أي لا يجوز للمؤمن في الحرب أن يسالم غير المؤمن إلاّ على صلح وهدنة يتفقان عليها.

(4) أي لا يجوز لمشرك من أهل يثرب أن يحمي مالا لقريش ولا أن ينصرها.

(5) أي قتله بريئاً محرّم الدم وأصل الاعتباط في الإبل أن تتحرر بلا داء يكونها.

- 32- وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- 33- وأن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف وأن البر دون الإثم.
- 34- وأن مولى ثعلبة كأنفسهم.
- 35- وأن بطانة يهود كأنفسهم.
- 36- وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد. 36ب وأنه لا ينحجز على ثأر حُرَج، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته، إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا.
- 37- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
- وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. 37ب وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم.
- 38- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- 39- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- 40- وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
- 41- وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.
- 42- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو تجار يخاف فساده فإن مَرَدَه إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- 43- وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها.
- 44- وأنه بينهم النصر على من دهم يثرب.
- 45- وإذا دُعوا إلى صلح يصلحونهم ويلبسونه فإنهم يصلحونهم ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين؛ 45 ب - على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- 46- وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
- 47- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد صلى الله عليه وسلم" (1).

(1) - حبيب كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص من: 100-103.

ملحق رقم (2)

إعلان حقوق الإنسان والمواطن⁽¹⁾

(26 أغسطس/ آب 1789م)

إنّ ممثلي الشعب الفرنسي، الملتئميين في جمعية وطنية، إذ يؤكدون أنّ الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هم وحدهم أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قرّر عزمهم على أن يعرضوا في إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، والمقدسة، غير القابلة للخلع، وذلك لكي يبقى هذا الإعلان حاضراً باستمرار في جميع أعضاء الجسم الاجتماعي يُذكر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولكي تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن في كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية فتحظى بذلك باحترام أكبر، ولكي تكون احتجاجات المواطنين التي ستبني من الآن فصاعداً على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، لأنها ستدور دوماً حول العمل بالدستور ومن أجل سعادة الجميع. وبناءً عليه؛ فإنّ الجمعية الوطنية تُقرّر وتُعلن أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتي ذكرها:

المادة 1: يُولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق، ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلاّ فيما يختص بالمصلحة العمومية.

المادة 2: غرض كل اجتماع سياسي حفظ الحقوق الطبيعية التي للإنسان والتي لا يجوز مسها؛ وهذه الحقوق هي: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد.

المادة 3: الأمة هي مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة تكون سلطة فاسدة.

المادة 4: الحرية هي إباحة كل عمل لا يضر أحداً. وبناءً عليه فلا حدود لحقوق الإنسان الواحد غير الحدود التي تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين ذات الحقوق، ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.

(1) - شابر دومينيك وباشوليبه كريستيان، ما المواطنة؟ مرجع سابق، ص من: 135 - 137.

المادة 5: ليس للقانون حق في أن يحرم شيئاً إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية. وكل ما لا يُحرمه القانون يكون مباحاً فلا يجوز أن يرغم الإنسان به.

المادة 6: القانون تعبير عن الإرادة العامة ولكل واحد من الجمهور أن يشترك في وضعه سواء كان ذلك بشخصه أو بواسطة نائب عنه. يجب أن يكون هذا القانون واحداً للجميع سواء في الحماية أم في العقاب. ولكل فرد الحق في الوظائف والرتب بحسب استعداده ومقدرته ولا يجوز أن يُفضل واحد على الآخر في هذا الصدد إلاّ بفضائله ومواهبه وقدراته.

المادة 7: لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أياً كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلاّ في المسائل التي ينص عليها القانون وبموجب الطرق التي يذكرها. وكل من أغرى أو قام بتنفيذ أو حضّ على تنفيذ أي عمل جائر لا ينص عليه القانون يعاقب لا محالة. كما أنّ كل رجل يدعى أو يُقبض عليه باسم القانون يجب عليه أن يخضع ويمتثل في الحال ويصبح مذنباً في حالة المقاومة.

المادة 8: يجب ألا ينص القانون إلاّ على العقوبات الضرورية ولا يجوز أن يُعاقب أحد إلاّ بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونياً قبله.

المادة 9: كل رجل يُحسب بريئاً إلى أن يثبت جرمه. وإذا دعت الحاجة إلى توقيفه فيجب أن يُقبض عليه بلا شدة إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وكل شدة غير ضرورية يُعاقب صاحبها.

المادة 10: لا يجوز التعرض لأحد لما بيديه من الآراء حتى الديني منها شريطة أن تكون هذه الآراء غير مُخلّة بالأمن العام.

المادة 11: حرية نشر الأفكار والآراء حقّ من حقوق كل إنسان، فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية، لكنه يساءل في حالة تجاوز الحدود الموضوعية لهذه الحرية وفقاً للحالات التي يحددها القانون.

المادة 12: يتطلب ضمان حقوق الإنسان والمواطن وجود قوة عامة. هذه القوة منصوص إن على وجودها لصالح الجميع وليس للمنفعة الخاصة لمن أوكلت إليهم.

المادة 13: للحفاظ على هذه القوة العامة والقيام على تكلفتها إدارتها يستلزم الأمر مساهمة جماعية. وينبغي تقسيمها بين المواطنين تناسباً مع قدراتهم.

المادة 14: لكل المواطنين الحق في مراقبة ما تفرض جبايته من أموال سواء كانت هذه المراقبة بشخصهم أو من خلال من ينوب عنهم. ولهم كذلك الموافقة على ما يستخدم فيه وتحديد الوعاء الضريبي الخاص بها بالإضافة إلى مدة وكيفية استردادها.

المادة 15: للمجتمع الحق في محاسبة كل موظف عمومي عن إرادته وأعماله.

المادة 16: كل مجتمع لا تكون فيه حقوق الأفراد مضمونة ضمانة فعلية ولا يكون فيه الفصل بين السلطات منصوفاً عليه ومحدداً، لا يمكن اعتباره كياناً قائماً ذا هيئة غير دستورية.

المادة 17: حق الامتلاك من الحقوق المقدّسة التي لا تتقضي، فلا يجوز نزع الملكية من أحد إلا إذا اقتضت المصلحة العمومية اقتضاءً صريحاً وفي هذه الحالة يُعطي الذي تنزع منه ملكيته تعويضاً كافياً.

ملاحظة: إنّ هذا الإعلان الذي أصدرته الجمعية الوطنية متأثر بفكر الأنوار ونظريات العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية التي أكد عليها الكثير من المفكرين والفلاسفة السياسيين أمثال جان جاك روسو وجون لوك وفولتير ومونتسكيو.

ملحق رقم (03)

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان [1]

(10 ديسمبر 1948)

الديباجة:

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم؛

ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع والفاقة؛
ولما كان الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم؛

ولما كان من الجوهرى تعزيز تنمية العلاقات الودية بين الدول، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أن تدفع بالبرقي الاجتماعي قدما وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح، ولما كانت الدول الأعضاء قد تعاهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات السياسية واحترامها؛

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد؛

فإنّ الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات

(1) - شتاير دومينيك وباشوليه كريستيان، ما المواطنة؟ تر: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016، ص: من 163 - 171. وانظر أيضا: محمد سيلا، عبد السلام بنعيد العالي، في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص: من 14-21.

مطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعّالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها؛

المادة 1: يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة 2: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة 3: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة 4: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادة 5: لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الخاصة بالكرامة.

المادة 6: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية.

المادة 7: كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أية تفرقة، كما أنّ لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المادة 8: لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإتصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادة 9: لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

المادة 10: لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

المادة 11:

(1) كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

(2) لا يبدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرمًا وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت ارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة 12: لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة 13: لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده، كما يحق له العودة إليه.

المادة 14:

* (1) لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد.

* (2) لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة 15:

* (1) لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

* (2) لا يجوز حرمان شخص من جنسية تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها.

المادة 16- للرجل والمرأة متى بلغا الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه.

الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة 17:

* (1) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

* (2) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المادة 18- لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة.

المادة 19- لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية.

المادة 20:

* (1) لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

* (2) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة 21:

* (1) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

* (2) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

* (3) إنَّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة 22- لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بواسطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة 23:

* (1) لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية، كما أنّ له حق الحماية من البطالة.

* (2) لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل.

* (3) لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

* (4) لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة 24- لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة 25:

* (1) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللائمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتراكم والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

* (2) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية.

المادة 26:

* (1) لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

* (2) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنهاء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

* (3) للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة 27:

* (1) لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

* (2) لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة 28: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً.

المادة 29:

* (1) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

* (2) يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقترضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

* (3) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة 30: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يُخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

ملاحظة: يتألف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من ديباجة و30 مادة، ويُحدد حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي يتمتع بها جميع الرجال والنساء ودون أي تمييز من أي نوع، ويقر الإعلان العالمي أنّ الكرامة المتأصلة في جميع أفراد الأسرة البشرية هي أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم؛ ولقد اعتمد هذا الإعلان بقرار الجمعية العامة A 217 المؤرخ في 10 كانون الأول / ديسمبر 1948. ويعد هذا الحدث التاريخي طالبت الجمعية العامة من البلدان الأعضاء أن تدعو لنص الإعلان وأن تعمل على نشره وتوزيعه وقراءته وشرحه في المدارس والمعاهد التعليمية الأخرى، دون أي تمييز بسبب المركز السياسي للبلدان أو الأقاليم.

ملحق رقم (04)

البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (*)

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

شرع الإسلام - منذ أربعة عشر قرناً - ((حقوق الإنسان)) في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ، تمكن هذه الحقوق وتدعمها.

والإسلام هو خاتم رسالات السماء، التي أوحى بها رب العالمين إلى رسله - عليهم السلام - ليبلغوها للناس، هداية وتوجيهاً، إلى ما يكفل لهم حياة طيبة كريمة، يسودها الحق والخير والعدل والسلام.

ومن هنا كان لزاماً على المسلمين أن يبلغوا للناس جميعاً دعوة الإسلام امتثالاً لأمر ربهم ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾، ووفاء بحق الإنسانية عليهم، وإسهاماً مخلصاً في استنقاذ العالم مما تردى فيه من أخطاء، وتخليص الشعوب مما تنن تحتها من صنوف المعاناة.

ونحن معشر المسلمين - على اختلاف شعوبنا وأقطارنا - انطلاقاً من: عبوديتنا لله الواحد القهار... زمن: إيماننا بأنه ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة، وأن مردنا جميعاً إليه، وأنه وجده الذي يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره، وصلاحه، بعد أن استخلفه في الأرض، وسخر له كل ما في الكون. ومن: رغبتنا الصادقة، في الوفاء بمسؤوليتنا اتجاه المجتمع الإنساني، كأعضاء فيه. ومن: حرصنا على أداء أمانة البلاغ التي وضعها الإسلام في أعناقنا. سعيّاً من أجل حياة أفضل تقوم على الفضيلة، وتتطهر من الرذيلة. يحل فيها التعاون بدل التناكر، والإخاء مكان العداوة. يسودها التعاون والسلام، بديلاً من الصراع والحروب..

حياة يتنفس الإنسان معاني: الحرية، والمساواة، والإخاء، والعزة والكرامة. بدل أن يختنق تحت ضغوط: العبودية، والتفرقة العنصرية، والطبقية، والقهر والهوان. وبهذا يتهيأ لأداء رسالته الحقيقية في الوجود: عبادة لخالقه تعالى. وعمارة شاملة للكون، تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي تمثل - بالنسبة له - أسرة أكبر، يشده إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنساني، التي تنشئ رحماً وموصولة بين جميع بني آدم.

انطلاقاً من هذا كله: نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى الله - في مستهل القرن الخامس عشر الهجري - هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم و((السنة

*- إحدى أربع بيانات إسلامية حول حقوق الإنسان. أعلن في مقر اليونسكو بباريس سنة 1981.

(النبوية)) المطهرة. ومن: تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، وضع كل منهم لبنة في صرحه حتى أكمله الله تعالى برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فكان كما قال (ص): (أنا اللبنة الأخيرة) وأنا خاتم النبيين...)). ومن إدراكنا العميق لما يعانیه عالم اليوم من أوضاع فاسدة، ونظم آثمة. وهي - بهذا الوضع- حقوق أبدية، لا تقبل حذفاً، ولا تعديلاً.. ولا نسخاً ولا تعطيلاً...إنها حقوق شرعها الخالق- فليس من حق بشر- كان من كان- أن يعطلها أو يعتدي عليها...

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي:

- 1- مجتمع: الناس فيه سواء: لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل، أو عنصر، أو جنس، أو لون، أو لغة، أو دين.
- 2- مجتمع: المساواة فيه أساس المتمتع بالحقوق، والتكليف بالواجبات. مساواة تتبع من وحدة الأصل الإنساني المشترك: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ (الحجرات: الآية 12)، وما أسبغهُ الخالق- جل جلاله- على الإنسان من تكريم ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقناهم تفضيلاً﴾ (الإسراء، الآية 80).
- 3- مجتمع: حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء، يولد بها، ويحقق ذاته في ظلها، أمان الكبت، والقهر، والإذلال، والاستعباد.
- 4- مجتمع: يرى في الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحماية وتكريمه، ويهيئ لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.
- 5- مجتمع: يتساوى فيه الحاكم والرعية، أمام شريعة من وضع الخالق- سبحانه- دون امتياز ولا تمييز.
- 6- مجتمع: السلطة فيه أمانة، توضع في عنق الحاكم، ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذي وضعته لتحقيق هذه الغايات.
- 7- مجتمع: يؤمن فيه كل فرد أن الله- وحده- هو مالك الكون كله. وأن كل ما فيه مسخر لخلق الله جميعاً، عطاءً من فضله، دون استحقاق سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيباً عادلاً من هذا العطاء الإلهي: ﴿وسخر لكم ما في السنوات وما في الأرض جميعاً منه﴾ (الجنّة: الآية 13).
- 8- مجتمع: تقرر فيه السياسات التي تنظم شؤون الأمة، وتمارس السلطات التي تطبقها وتتفذه بالشورى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى: الآية 28).
- 9- مجتمع: تتوافر فيه الفرص المتكافئة، ليتحمل كل فرد فيه من المسؤولية بحسب قدرته وكفاءته وتتم محاسبته عليها دنيوياً أمام خالقه: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)) (رواه الخمسة).
- 10- مجتمع: يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء، حتى في إجراءات التقاضي.

11- مجتمع: كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى- حسبه- ضد أي إنسان يرتكب جريمة في حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره. وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيته العادلة.

12- مجتمع: يرفع كل أنواع الطغيان، ويضمن لكل فرد فيه: الأمن، والحرية، والكرامة، والعدالة بالتزام ما قرره شريعة الله للإنسان من حقوق، والعمل على تطبيقها، والسهر على حراستها. تلك الحقوق التي يعلنها للعالم: ((هذا البيان)).

ويتضمن هذا البيان:

1- حق الحياة، 2- حق الحرية، 3- حق المساواة، 4- حق العدالة، 5- حق الفرد في محاكمة عادلة، 6- حق الحماية من تعسف السلطة، 7- حق الحماية من التعذيب، 8- حق الفرد في حماية عرضه وسمعته، 9- حق اللجوء، 10- حقوق الأقليات، 11- حق المشاركة في الحياة العامة، 12- حق حرية الاعتقاد والتعبير، 13- حق الحرية الدينية، 14- حق الدعوة والبلاغ، 15- الحقوق الاقتصادية، 16- حق حماية الملكية، 17- حق العامل وواجبه، 18- حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة، 19- حق بناء الأسرة، 20- حقوق الزوجة، 21- حق التربية، 22- حق الفرد في حماية خصوصياته، 23- حق حرية الارتحال والإقامة*.

*- سبيلا محمد وعبد السلام بن عبد العالي، حقوق الإنسان- الأصول والأسس الفلسفية، دار توبقال لنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص من 90-94.

قائمة المصادر والمراجع

مصادر ومراجع البحث:

أولاً: مصادر ومراجع البحث باللغة العربية

• القرآن الكريم.

• الحديث النبوي الشريف.

- 1- أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2009.
- 2- أرسطو، في السياسة، ترجمة وتقديم وتعليق: أ بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط2، 1980.
- 3- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، المطبوعات المصرية، القاهرة، د. ط، 1929.
- 4- أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن طاطا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1986.
- 5- الجابري محمد عابد وآخرون، حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسة في النصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 6- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994.
- 7- الجابري محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة، إصدار منظمة اليونسكو، الشريك الثقافي، 1996.
- 8- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1995.
- 9- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1985.
- 10- الجابري محمد عابد، في غمار السياسة: فكرة وممارسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 11- الجابري محمد عابد، قضايا الفكر العربي المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية، ونظام القيم، الفلسفة والمدينة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.

- 12- راولز جون، قانون الشعوب: مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: ناطق خلوصي بغداد، (د.ط)، بيت الحكمة، 2006.
- 13- روسو جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بوليس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، (د. ط)، 1972.
- 14- روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- 15- روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011.
- 16- روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.س).
- 17- الطهطاوي رفاة رافع، تخليص الإبريز في تليخيص باريز، مطبعة الحلبي، القاهرة، دط، 1999.
- 18- الطهطاوي رفاة رافع، مناهج الألباب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- 19- عمارة محمد، الإسلام والأقليات، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.
- 20- غليون برهان، العوا محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودمشق، سورية، ط1، 2004.
- 21- الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 22- الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير خضر نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1985.
- 23- الفارابي أبو نصر، السياسة المدنية، قدم له وبوبه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 24- الفارابي أبو نصر، المدينة الفاضلة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1995.
- 25- الفارابي أبو نصر، تحصيل السعادة، تقديم وتبويب وشرح بوملحم علي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 26- كانط إمانويل، «عن السؤال ما هي الأنوار»، ترجمة: حسين حرب، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.

- 27- كانط إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: وتقديم عبد الغفار مكاي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1980.
- 28- كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: وتقديم عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
- 29- كانط إمانويل، نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ط1، 1985.
- 30- لوك جون، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة: محمد شوقي الكيال، شركة الإعلانات الشرقية، (د.ط)، 1997.
- 31- لوك جون، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، الاسكندرية،
- 32- لوك جون، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، (د.ط)، 1959.
- 33- لوك جون، في العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011.
- 34- لوك جون، في العقد الاجتماعي، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- 35- مكيافيللي نيقولا، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، (د.ط)، د.ت).
- 36- مكيافيللي نيقولا، فن الحرب، ترجمة: صالح زغلول صابر، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2015.
- 37- مكيافيللي نيقولا، مطارحات، ترجمة: خيرى حماد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1983.
- 38- المودودي أبو الأعلى، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، دار القرآن، بيروت، (د. ط)، 1984.
- 39- المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، 1969.
- 40- هابرماس يورغن، إتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.
- 41- هوبز توماس، اللفياتان، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة رضوان السد، دار كلمة والفارابي، ط1، 2011.
- 42- هويدي فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999.

ثانياً: قائمة المراجع باللغة العربية:

1. ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2002.
2. أبو الفتوح أحمد، هالة، فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2000.
3. أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 2010.
4. أبو اليزيد على المنليت، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
5. أبو رمان محمد، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
6. أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات - علم الكلام - الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973.
7. الإقداحي هشام، تاريخ الفكر الفلسفي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د. ط، 2010.
8. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د. ط)، (د. ت).
9. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، عالم المعرفة، (د. ط)، 1994.
10. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، (د. ط)، 1985.
11. آيت حمو محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د. ط)، 2011.
12. بالروين محمد محمد، فلسفة السياسة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
13. بدران شبل، رواد الفكر التربوي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، ط1، 2001.
14. بدوي عبد الرحمن، إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
15. بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالات المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979.

16. براق، زكريا، **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013.
17. برانسان، إشكالية المواطنة/ الرعية في التراث السياسي الإسلامي، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، ألماني، ط1، 2017.
18. بريهه إميل، **الفلسفة الحديثة في ق 17**، ترجمة: جورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
19. بسيوني صلاح رسلان، **كونفشيوس رائد الفكر الإنساني**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.
20. بشير نافع وآخرون، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
21. بطرس غالي، بطرس ومحمود خيربي عيسى، **المدخل في علم السياسة**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط7، 1984.
22. بلحمام نجاة وآخرون، **"الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر"**، تأليف جماعي، المراجعة اللغوية: أمين مصرتي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات السياسية والفكرية بالجزائر، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، الجزائر، (د. ط)، 2017.
23. بوشنسكييا. م، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر، 1992.
24. بوعرفة وآخرون، **"التسامح: الفعل والمعنى"**، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات السياسية والفكرية بالجزائر، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2010.
25. تأليف جماعي، **"الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر"**، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، المراجعة اللغوية أمين مصرني، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، (د. ط)، 2017.
26. تأليف جماعي، **الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر**، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، 2012.
27. تأليف جماعي، **خيرالدين التونسي**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، مطبعة المغرب للنشر، تونس، 2011.

28. توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية (من اليونان إلى العصر الوسيط)، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
29. توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية (من عصر النهضة إلى عصر الأنوار)، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
30. توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1983.
31. توملينأف، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحليم سليم، مراجعة: على أدهم، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د.ت).
32. جابر ياسر عبد التواب، المواطنة في الشريعة الإسلامية- دراسة فقهية مقارنة، سلسلة الرسائل الجامعية (24)، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، القاهرة، 2010، منشورة.
33. جرار أماني غازي، المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011.
34. حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
35. حبيب كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، ط1، 2002.
36. حربي عباس عطيتو، الفكر الشرقي القديم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د. ط)، 2005.
37. حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، المطبعة الحديثة بشارع خيرت بالقاهرة، ط1، 1929.
38. حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول ومراجعة السفير أديب القنطار، نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
39. الخضيرى زينب محمود، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 1998.
40. الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم/ الوسيط، (د. د)، (د. ب)، ط1، 1988.
41. الخوني محسن، التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2006.

42. دي كريستي أنطوني، وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1988.
43. دياب قايد، المواطنة والعدولمة- تساؤل الزمن الصعب-، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2007.
44. ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة: آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
45. ديفيلد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جكتر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006.
46. ديلو ستيفين، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبه ومراجعة علاء أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.
47. ديورانت ول، قصة الفلسفة- من أفلاطون إلى جون ديوي- حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة: فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985.
48. الرّحمن الأعظمي محمد ضياء، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد، ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط2، 2003.
49. رضا عطية إبراهيم، المواطنة والانتماء - وأثرهما على الدولة والمجتمع والأسرة-، مكتبة الأسرة، القاهرة، (د. ط)، 2007.
50. روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.
51. زروخي إسماعيل، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999.
52. زروخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
53. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجد للتأليف، القاهرة، 1936.
54. سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2007.
55. سباين جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة: جلال العروسي، دار المعارف، مصر، (د. ط)، 1971.

56. سبيلا محمد وعبد السلام بنعبد العالي، حقوق الإنسان - الأصول والأسس الفلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004.
57. سبيلا محمد، عبد السلام بنعبد العالي، في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، نصوص مختارة دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
58. ستيسوولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
59. سلطح فضل الله محمد، الفكر السياسي الغربي، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007.
60. السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
61. الشب هادي يحي رضوان، مقدمة في علم السياسة والعلاقات الدولية، المركز الوطني الألماني، ط1، 2017.
62. شبل فؤاد محمد، حكمة الصين، ج1، دار المعارف، مصر، (د. ط)، (د. ت).
63. شبل فؤاد، الفكر السياسي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط)، 1984.
64. شتراوس ليو، وكروسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثوكيديس حتى سبينوزا، ج1، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د. ط)، 2005.
65. شعبان عبد الحسين، الهوية والمواطنة - البدائل المكتسبة والحادثة المتعثرة-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
66. شلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي "دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة"، الدار الجامعية، بيروت، (د. ط)، 1985.
67. شمس الدين إبراهيم، مكيافيللي أمير فلسفة السياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
68. شمیل ایق، السياسة في الشرق القديم، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز الفرنسي للثقافة والتعاون (قسم الترجمة)، مصر، ط1، 2005.

69. شنابر دومينيك - باشوليبه كريستيان، ما المواطنة؟، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.
70. شوفالبييه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
71. الصلابي محمد علي محمد، المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، (د. د)، ط1، 2014.
72. صليبيا جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
73. صمويل كورفيتير، جون راولز: "نظرية في العدل"، بحث في "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة"، أنطوني دي كريستي وكينيث مينوج، ترجمة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
74. عبد الجبار نبيل عبد الحميد، النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، دار الدجلة، لبنان، ط1، 2007.
75. عبد الحي عمر، الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.
76. عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1999.
77. عبد اللطيف كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.
78. عبد المعطي فاروق، جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
79. عبد المعطي محمد علي، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (د. ط)، 2006.
80. عرفة عباس كرم، في فلسفة الحكم - نص في حكم الأمراء القديس توما الإكويني، تقديين حسن حنفي، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.
81. عروسي سهيل، من قضايا الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، سورية، 2010.

82. العفاني بن حسين، الأعلام والأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عبري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د. ت.
83. علوش نور الدين، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2013.
84. علوش نور الدين، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2016.
85. العليان عبد الله، الأمة والدولة والمواطنة في الفكر الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
86. عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي (التمدن والحضارة والعمران)، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010.
87. غيوم سيبرتان بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرون، ترجمة: عز الدين الخطابي، مراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 2011.
88. ف.دياكوف/ س. كوفاليف، الحضارات القديمة، ج1، ترجمة: نسيم واكتم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000.
89. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، (د.ط)، 2008.
90. فضل الله محمد إسماعيل، وسعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، (د.ط)، 2006.
91. فينيليسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد أحمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
92. الكاظم صالح جواد، غالب العاني علي، الأنظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة، بغداد، د. ط، 1991.
93. كتورة جورج، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987.
94. كرانتون موريس، أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1981.
95. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د. ت).

96. كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2003.
97. كريسون أندريه، روسو: حياته، فلسفته، منشورات عبيدات، بيروت، ط4، 1988.
98. كريل ه.ج، الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونغ، ترجمة: عبد الحليم سليم، مراجعة: علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ط)، 1981.
99. كوثراني وجيه، هويات فائضة، مواطنة منقوصة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2014.
100. لبيب هاني، المواطنة والعولمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.
101. لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1987.
102. ليلة محمد علي، المجتمع المدني: قضايا الوطن وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ط)، 2007.
103. المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1973.
104. المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدثة "هابرماس نموذجاً"، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر وبيروت والرباط، ط1، 2011.
105. المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015.
106. محمود سعيد عمران وأحمد أمين سليم، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
107. محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كائط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، 1991.
108. محمود محمد عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج راولس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014.
109. مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

110. المسكيني أم الزين، "كانط راهنا"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2006.
111. مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، (د. ط)، (د.ت).
112. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، (د. ط)، 1957.
113. مطر حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.
114. المنصولي أنيس، أسباب النهضة العربية في ق19، دار بن زيدون، بيروت، (د.ط)، 1985.
115. الميناوي ثناء عبد الرشيد، وحسن محمد فيصل فتحي، الفكر السياسي - مفاهيم وشخصيات -، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2001.
116. مهدي محمد حسن، المدينة الفاضلة وموقف الإسلام منها، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط1، 2014.
117. مهران حمدي، المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2012.
118. الميناوي أحمد، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2010.
119. ناصف مجدي كامل، مكيافيللي، دار الكتاب العربي، دمشق، د. ط، 2008.
120. ناصف نصّار، منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، دار الأمواج، بيروت، ط1، 1995.
121. النجار فوزي حسين، رفاة الطهطاوي، "رائد فكر وإمام نهضة"، الهيئة المصرية للكتاب، (د. ط)، 1987.
122. نرسيبيانف. س، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999.
123. نسرین عبد الحمید نبیه، "مبدأ المواطنة بين الجدول والتطبيق"، مركز الإسكندرية للكتاب، (د. ط)، 2008.
124. النشار مصطفى، "الحرية والديمقراطية والمواطنة"، الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.

125. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، (السابقون على السفسطائيون)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.
126. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، (السفسطائيون، سقراط أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2000.
127. النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2005.
128. نصر محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ط)، 1981.

ثانيا: مصادر ومراجع البحث باللغة الأجنبية:

1. Anicet Le pors, **Kant, critique de la raison pratique**, trad. F.Alquié, Cérés Editions, Tunis, 1995.
2. Anicet Le pors, **La Citoyenneté**, (que-sais-je), PUF, 1999, Paris.
3. Augustin Saint, **La Cité de Dieu**, volume 2, traduction du latin de Louis Moreau (1846) revue par Jean-ClaudEslin, Introduction, présentation et notes par Jean- claudEslin, Edition du Seuil, mai 1994.
4. Habermas Jürgen, Raison et légitimité Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, édition Payot, Paris, 2012.
5. Habermas, L'espace publique, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris, 1978.
6. Habermas Jürgen, L'Etat de droit démocratique : la réunion paradoxale de principes contradictoires in une époque de transition (écrits politiques) 1988-2003fayard 2005, p167-194117.
7. Kant(E) : Critique de la Raison pure, paris, Edition, PUF, 1944.
8. Melkevik Bjarne, Rawls ou Habermas, une question de philosophie de droit, Collection Dike, les presses du l'université Laval, 2001.

9. Rawls John, Théorie de la justice, Traduit de l'anglais par Catherine Audard, édition point, 2009
10. Schnapper Dominique, la communauté des Citoyens, éditions Gallimard, paris, 1994.
11. Schnapper Dominique, avec la collaboration de Christian bachelier, qu est-ce que la Citoyenneté ? Editions Gallimard, 2000.

ثالثاً: المعاجم والقواميس باللغة العربية:

1. ابن منظور علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، 1968.
2. ابن منظور علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ج6، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
3. الجرجاني الشريف علي محمد بن علي، التعريفات، تح: محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، الجزائر، (د. ط)، (د. ت).
4. حفني عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000.
5. سعيفان أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004.
6. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
7. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
8. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.
9. عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح، معجم مصطلحات عصر العولمة، الدار الثقافية للنشر، ط1، 2004.
10. غيث عاطف، قاموس علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995.
11. الفيروز أبادي مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، حرف الواو، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1429هـ/2008 م.
12. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، 2007.

رابعاً: المعاجم والقواميس باللغة الأجنبية:

1. Cf. Grand dictionnaire de la philosophie, dir. Michele Blay, Larousse, CNRS éditions, 2005, paris.
2. Hausman Denis, Dictionnaire des philosophes (A.j), P.U.F, 2édition, Paris, 1984.
3. Larousse, nouveau petit Larousse, librairie Larousse, paris, 1971.
4. Raynaud Philipe et Stéphane Rials, Dictionnaire de philosophie politique, Ouvrage publie avec le Concoure Nationale du livre, press Universitaire de France.

خامساً: الموسوعات باللغة العربية:

1. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
2. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
3. تيرنس بول وبيلامى رينشارد، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، سلسلة موسوعة كمبريدج للتاريخ، ترجمة: مقلد مي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.
4. الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
5. الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004.
6. زناتي أنور محمود، موسوعة تاريخ العالم، ج1، تاريخ مصر، عين الشمس، الإسكندرية، مصر، د. ط، د. ت.
7. الطعان عبد الرضا، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
8. الكيالي عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993.

9. الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2004.

10. لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، ج1، ترجمة خليل أحمد خليل، مؤسسة عويدات، بيروت، ط1، 2001.

11. لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، ج2، ترجمة خليل أحمد خليل، مؤسسة عويدات، بيروت، ط1، 2001.

سادساً: المجالات والدوريات باللغة العربية:

1- بن زيان مليكة، "الأنماط التربوية ودورها في تربية الناشئ على المواطنة"، في: مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة سكيكدة، العدد10، 2015.

2- حمزة مالك حميد، "إشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي السياسي"، في: مجلة أهل البيت عليهم السلام، العدد 9، (د. ت).

3- الخشت محمد عثمان، "تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي"، في: مجلة التسامح، المجلد 5، العدد 20، 2007.

4- ديهوم علي محمد مصطفى، "الإنسان وقضايا المواطنة"، رؤية إسلامية، في: مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، الجامعة الأسمرية الإسلامية، د. ت.

5- سامر مؤيد، عبد اللطيف، "المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية"، في: مجلة الفرات، (د. دار)، كربلاء، العدد 07، 2007.

6- طالب مناد، «مفهوما المواطنة والتسامح والتأصيل لهما من خلال صحيفة المدينة المنورة»، مشكلات فلسفية نهضوية معاصرة، كنوز الحكمة، 2009.

7- العامر بن صالح عثمان، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر - دراسة نقدية من منظور إسلامي، في: مجلة جامعة دمشق، مج 19، العدد الأول، 2003.

8- عبد الله ولد أباه، "المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية"، مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، في: مجلة التسامح، العدد 20، 2007.

- 9- العوا محمد سليم، "الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه الإسلامي"، في: مجلة المنطلق، العدد 126، 1996.
- 10- العوا محمد سليم، "أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي"، رؤية إسلامية، في: مجلة الحياة الطبية، العدد 11، 2003.
- 11- فريجه، حسين، "المواطنة، تطورها ومقوماتها"، في: مجلة المنتدى القانوني، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، العدد السابع.
- 12- الكواري علي خليفة، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، في: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001.
- 13- مكرم عبيد، منى، "المواطنة": في: سلسلة مفاهيم، العدد 15، مارس، 2006.
- 14- النداف فارس، "الفكر السياسي المسيحي ومفهوم الدولة عند الإكويني"، في: مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (39)، العدد (3)، 2017.
- 15- يموت خالد، "المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"، في: مجلة الكلمة الالكترونية، العدد 54، السنة الرابعة عشر شتاءً، 2007م.

سابعاً: الرسائل الجامعية باللغة العربية:

1. بن دحمان عمر، حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي - دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، إشراف: محمد دباغ، قسم العلوم الإسلامية، تخصص: الفقه وأصوله، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2012-2013. غير منشورة.
2. بن هنية خضرة، المواطنة في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة فكرية تأصيلية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص العقيدة، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر 1، 2015 منشورة.
3. جابر ياسر عبد التواب، المواطنة في الشريعة الإسلامية - دراسة فقهية مقارنة، سلسلة الرسائل الجامعية (24)، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، القاهرة، 2010، منشورة.

4. خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف أ.د. بلخضر مزوار، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، نوقشت سنة 2015/2016، غير منشورة.

ثامناً: الرسائل الجامعية باللغة الأجنبية

1. Dupeyrix Alexandre, La conception de la citoyenneté chez Habermas, thèse de doctorat, soutenue le 05/12/2005, Université Lyon2.

تاسعاً: الملتقيات والمؤتمرات والندوات:

1. أعمال الملتقى الدولي السنوي للبحث العلمي: الموسوم بـ: التربية على المواطنة وحقوق الإنسان يومي: 13-14/07/2018. مركز جيل البحث العلمي، سلسلة كتاب أعمال المؤتمرات، لبنان.
2. بليمان، عبد القادر، "الفلسفة والمواطنة تحديات الحالة العربية"، في: الفلسفة وسؤال المستقبل، أعمال مؤتمر، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد، ط1، 2014.
3. بولحية نور الدين، حقوق المواطنة لغير المسلمين في بلاد الإسلام بين النص والاجتهاد، الملتقى الدولي السادس الموسوم بـ: "فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر"، بحوث الملتقى (2)، جامعة الحاج لخضر، باتنة1، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، يومي 18-19 نوفمبر 2013 م.
4. الحدّاد محمد، لماذا يظل خير الدين معاصراً لنا؟، وقائع الندوة التي انتظمت ببيت الحكمة يوم الثلاثاء 10 ماي 2010، خير الدين التونسي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط1، 2011، منشور.
5. حمدي بن صالح محمد، "أداء الفرائض المالية وعلاقتها بالمواطنة بين الفكر الإسلامي والقانون الوضعي"، الملتقى الدولي السادس الموسوم بـ: "فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر" جامعة الحاج لخضر، باتنة1، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، يومي 18-19 نوفمبر 2013م.
6. حنفي حسن وآخرون، الوطن والمواطنة، أعمال الندوة الفلسفية الثامنة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2011.

7. السيد حسين عدنان، **المواطنة في الوطن العربي**، منتدى الفكر العربي، الرباط وبيروت، 2008.
8. لبوز عبد الله، **مفهوم المواطنة بين التأصيل الإسلامي والحدثة الغربية**، أعمال ملتقى "التربية على المواطنة" كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، 2018.
9. محمد مصطفى القباج، **"تحو مفهوم جديد للمواطنة"**، (في) ملتقى ربيع الفلسفة الرابع، حول "الثقافات، الفلسفة ومسار العالم: من التنوير إلى الحدثة"، فاس 11، 10، 12 مارس 2005.
10. الملتقى الدولي السادس الموسوم بـ: **"فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر"** جامعة الحاج لخضر، باتنة 1، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، يومي 18-19 نوفمبر 2013 م. بحوث الملتقى (1).
11. نجية طلبة المسلمي، **"قيم المواطنة ودلالاتها السلوكية، الوطن والمواطنة"**، (في) الندوة الفلسفية 18 التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2010.
12. وقائع الندوة التي انتظمت ببيت الحكمة، خير الدين التونسي، 04 ماي 2010، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، تونس، مطبعة المغرب للنشر، ط1، 2011.

المواقع الإلكترونية:

- 1- الجابري محمد عابد، **المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم**، <http://mohasisi.maktoobblog.com> تاريخ الزيارة: 2020/09/12. الساعة العاشرة صباحا.
- 2- عمارة محمد، **المرجعية الدينية لحقوق المواطنة**، موقع الإسلام، تاريخ الزيارة 2020/09/15 على الساعة الواحدة زوالا. <http://mohasisi.maktoobblog.com>.
- 3- ديورانت ول، **قصة الحضارة**، مج1، التراث الشرقي، <http://www.al-mostafa.com> : pdf .to

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الإهداء.....	
كلمة شكر	
مقدمة	أ

الفصل الأول: إرهابات المواطنة في الفكر السياسي القديم

مدخل:	13
المبحث الأول: في الفكر السياسي للحضارات الشرقية القديمة	14
المطلب الأول: في الفكر السياسي البابلي	15
المطلب الثاني: في الفكر السياسي المصري القديم	17
المطلب الثالث: في الفكر السياسي الهندي والصيني القديم	23
المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي اليوناني والروماني	41
المطلب الأول: في الفكر السياسي اليوناني	41
المطلب الثاني: في الفكر السياسي الروماني	66

الفصل الثاني: ملامح المواطنة في الفكر السياسي الوسيط

مدخل:	77
المبحث الأول: في الفكر السياسي المسيحي	78
المطلب الأول: في الفكر السياسي عند أوغسطين	81
المطلب الثاني: في الفكر السياسي لتوما الأكويني	90
المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي	98
المطلب الأول: حضور مفهوم المواطنة في صحيفة المدينة	98
المطلب الثاني: المواطنة في الفكر السياسي عند الفارابي	113

الفصل الثالث: تجليات المواطنة في الفكر السياسي الحديث

مدخل:	129
المبحث الأول: تجليات المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث	131
المطلب الأول: عصر النهضة وتطور المفهوم	131

فهرس المحتويات

148	المطلب الثاني: الأنوار وفلاسفة العقد الاجتماعي
177	المطلب الثالث: المواطنة العالمية في مشروع السلام الدائم عند كانط.
191	المبحث الثاني: مفهوم المواطنة في خطاب التنوير العربي الحديث
193	المطلب الأول: في الخطاب الإصلاحي لرفاعة رافع الطهطاوي
207	المطلب الثاني: في خطاب الإصلاح السياسي عند خير الدين التونسي
الفصل الرابع: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي المعاصر	
218	مدخل:
219	المبحث الأول: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر
219	المطلب الأول: في فلسفة السياسة عند جون راولز
228	المطلب الثاني: في فلسفة السياسة عند يورغن هابرماس
240	المبحث الثاني: إشكالية المواطنة في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر
241	المطلب الأول: فكرة المواطنة وحقوق الأقليات في رؤية التيار الإسلامي المحافظ
251	المطلب الثاني: التيار الحدائى وموقفه من مسألة المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان
263	المطلب الثالث: الاتجاه التوفيقي وموقفه من مسألة المواطنة وحقوق الأقليات
278	خاتمة
282	ملاحق البحث
282	1- ثبت المفاهيم
282	2- المعاهدات والمواثيق
311	قائمة المصادر والمراجع
331	فهرس المحتويات

ملخص الأطروحة باللغة العربية:

يبدو مفهوم المواطنة مفهوماً حديثاً ومعاصراً، ولكنه في الحقيقة له جذور في تاريخ الفكر السياسي القديم، انطلاقاً من الحضارات القديمة (الشرقية واليونانية والرومانية) إلى يومنا هذا، مروراً بحضارات المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى، وكذلك في الفلسفة السياسية الحديثة، وأصبح في الفترة الراهنة من المفاهيم الإشكالية في الفكرين العربي الإسلامي والغربي على السواء.

الكلمات المفتاحية: المواطنة، المواطن، الفكر السياسي، الحضارات القديمة، اليونان، العصر الوسيط، الفكر المعاصر.

Résumé :

Le concept de citoyenneté semble moderne et contemporain, mais en fait il a des racines dans l'histoire de la pensée politique ancienne, de l'antique (Oriental, Grec et Romain) à nos jours, jusqu'aux civilisations médiévales des chrétiens et des musulmans, ainsi que dans la philosophie politique moderne, et dans la période actuelle est devenu des concepts problématiques dans la pensée islamique et arabe occidental.

Mots-clés : citoyenneté, citoyen, pensée politique, civilisations anciennes, Grèce, époque médiévale, pensée contemporaine.

ABSTRACT

The concept of citizenship seems modern and contemporary, but in fact it has roots in the history of ancient political thought, from ancient (Eastern, Greek and Roman) to the present day, to the medieval civilizations of Christians and Muslims, as well as in modern political philosophy, and in the present period has become problematic concepts in Islamic and Western Arab thought.

Keywords: citizenship, citizen, political thought, ancient civilizations, Greece, medieval age, contemporary thought.