

الوطن والمواطنة

أعمال الندوة الفلسفية الثامنة عشر
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

حقوق الطبع محفوظة

ندوة الوطن والمواطنة (18 : 2010 القاهرة) .
الوطن والمواطنة : أعمال الندوة الفلسفية الثامنة عشر التي نظمتها
الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة . _ القاهرة : مركز الكتاب
للنشر _ 2010 .

304 ص ؛ 24 سم (اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية ، 16) .
تدمك : 978 977 294 476 0

323.6063

رقم الإيداع : 23996 / 2010

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى

2011

1ش. الهداية - بلوك 18 - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت : 22704095 - 22908203 - 22713037 فاكس : 2906250
- 26706154 س.ت : 256488

<http://www.bookcp.net>
e-mail:bookcp@menanet.net

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مذكور».

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٧	المقدمة..... الجمعية الفلسفية المصرية
١٥	أولاً: الإشكال النظري
١٧	١. الوطن والمواطنة «تحليل ظاهري»..... حسن حنفي
٣٥	٢. فلسفة المواطنة «بين الولاء للوطن والانتماء للإنسانية» .. جمال مفرج
٤١	٣. أبعاد المواطنة وثقافة الدولة..... نaby بوعلی
٥١	٤. منطق للوطن وأخلاق للمواطنة..... زكريا منشاي الجالي
٧٥	٥. قيم المواطنة ودلالاتها السلوكية..... نجية طلبة المسلمي
٩٧	ثانياً: المواطنة في الغرب
	١. الديمقراطية والمواطنة في أثينا وبلاد اليونان «من الممارسة إلى التنظير»
٩٩	مصطفى النشار
١١٩	٢. مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي..... كرم عباس عرفة
١٣١	٣. الظروف الموضوعية لظهور المواطنة في أوروبا..... بلخضر مزوار
١٥١	٤. المواطنة في عصر التنوير..... محمد عثمان الخشت
	٥. المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر «كارل بوبر ويورجن
٢١٣	هابرماس نموذجاً»..... لخضر مذبوح
٢٣٧	ثالثاً: المواطنة في الفكر الإسلامي والواقع العربي
٢٣٩	١. راهنية التأسيس النظري للتعددية في الفكر الإسلامي.. علي حسن الربيعي
٢٤٩	٢. الوطن والمواطنة في فكر الإمام البنا..... جمال فتحي نصّار
٢٧٧	رابعاً: المواطنة في الفن
٢٧٩	١. الأبعاد الوطنية في الإنتاج الموسيقي المصري الحديث... آيات ريان

المقدمة

«الوطن والمواطنة» هي خلاصة مجموعة أعمال الندوة الفلسفية الثامنة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية في ديسمبر ٢٠٠٦ بقسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة القاهرة^(١). وقد

(١) قدم في الأصل ثلاثة وخمسون بحثاً ووزعت على إحدى عشر جلسة تم اختصارها إلى أربعة عشر بحثاً فقط.

■ الجلسة الأولى: الإشكال النظري: ١- حسن حنفي: الوطن والمواطنة ٢- محمود أمين العالم: المواطنة والعالمية العولة ٣- أنور عبد الملك: الوطنية أصولية ٤- صلاح قنصوة: المواطن والأمة.

■ الجلسة الثانية: الوطن والمواطنة في الفكر الشرقي القديم. ١- مصطفى ليبب: المواطن والفرعون في الفكر المصري القديم. ٢- مصطفى النشار: المواطن- المدينة عند اليونان. ٣- دواق الحج: المواطنة من التعاقدية المدنية إلى التراحمية القيمة. ٤- هالة أبو الفتوح: المواطن والدولة في الفكر الشرقي القديم. ٥- حسن الكحلاني: الحرية الفردية والدولة في نظرية العقد الاجتماعي.

■ الجلسة الثالثة: الوطن والمواطنة في العصر الوسيط. ١- يوحنا قلته: المواطنة والدين. ٢- كريستيان فان نيسين: مواطن الإيمان. ٣- جوزيبى سكاتولين: المواطنة بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية. ٤- كرم عباس: المؤمنون والرعايا بين الكنيسة والدولة.

■ الجلسة الرابعة: الوطن والمواطنة في الفكر الإسلامي (١). ١- صلاح رسلان: الوطن والمواطنة في الأحكام السلطانية. ٢- محمد السيد الجليلند: الوطن والمواطنة في السياسة الشرعية. ٣- حسن الشافعي: دولة الأقطاب والأبدال والأوتاد. ٤- السيد رزق الحجر: الإنسان الكامل عند الصوفية. ٥- مخلوف عامر: المواطنة في الخطاب السياسي المعاصر.

■ الجلسة الخامسة: الوطن والمواطنة في الفكر الإسلامي (٢). ١- عبد الحميد مذكور: هل وجد مفهوم المواطنة في الكتاب والسنة؟ ٢- عبد المعطى بيومي: الدولة الدينية والدولة المدنية. ٣- رجاء أحمد علي: المواطنة عند الفارابي. ٤- خديجة زيتلي: التصور الرشدي للمجتمع الفاضل. ٥- إسماعيل زروخي: المواطنة في الفكر العربي الحديث.

■ الجلسة السادسة: الوطن والمواطنة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (١). ١- عثمان الخشت: الدولة العالمية في القرن الثامن عشر. ٢- أنور مغيث: القومية والأمية في القرن التاسع عشر. ٣- عفاف عمر: المواطن الروح الموضوعي عندهيجل. ٤- أيمن محمد أحمد: الفرد ضد الدولة قراءة في شترنر. ٥- بوزيد بومدين: المواطنة في المجتمع العربي، جدل الكونية والخصوصية.

أعيد تبويبها في أربعة أقسام رئيسية: أولاً: الإشكال النظري، ثانياً: المواطنة في الغرب، ثالثاً: المواطنة في الفكر الإسلامى والواقع العربى المعاصر، رابعاً: المواطنة في الفن.

١- الإشكال النظري،

١. في الإشكال النظري تقدم ظاهريات الوطن والمواطنة. وتبدأ بتحديد الألفاظ وبيان أن الوطن والمواطنة هما علاقة الموضوع بالذات في قصدية الشعور العربى المعاصر. وتم تأصيله تاريخياً في الفكر الشرقى القديم ثم الفكر اليونانى ثم العصر الوسيط ثم في الفكر الغربى الحديث عندما بدأت الثورات ضد الإمبراطوريات والملكيات والكنيسة لتأسيس الدولة القومية والارتباط الوطنى حتى أتت العولمة لتتجاوز الأوطان إلى

-
- = الجلسة السابعة: الوطن والمواطنة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (٢). ١- محمد مهران: المواطنة والعولمة في الفلسفة المعاصرة. ٢- محمد مدين: الدولة القومية في القرن التاسع عشر. ٣- أحمد عبد الحليم: الوطن وفلسفة الحوار عند هابرماس وآبل. ٤- موسى عبد الله: المواطنة في فلسفة اليوتوبيا. ٥- لخضر مدبوح: المواطنة في الفكر السياسي الغربى المعاصر، بوبر وهابرماس نموذجاً.
- الجلسة الثامنة: الوطن والمواطنة في الفكر العربى المعاصر. ١- عبد الأمير الأعمش: مخاطر التجزئة والطائفية على الوطن والمواطنة في العراق. ٢- عبد الكريم بوصفصاف: الوطن والوطنية عند عبد الحميد بن باديس. ٣- بكرى خليل: وعى المواطنة ودوائر الانتحار الثقافى. ٤- نيفين علم الدين: الوعى بالمواطنة لدى الجيل الجديد. ٥- على الربيعى: صرع الهويات وتحديات بناء الدولة العراقية.
- الجلسة التاسعة: الوطن والمواطنة في الفكر السياسى. ١- جمال مفرج: فلسفة المواطنة. ٢- عبد القادر بو عرفة: إشكالية المواطنة في الفكر السياسى. ٣- بو غلام بلقاسمى: المواطنة في الحركة الوطنية في مصر والجزائر. ٤- محمد المجتبى عبد العزيز: العولمة ثورة على الدولة. ٥- هانى المرعشلى: المركزية واللامركزية في الفكر الإصلاحى.
- الجلسة العاشرة: الوطن والمواطنة في العلوم الإجتماعية: ١- البخارى حمادة: الوطن والتواطن. ٢- سهير عبد السلام: أزمة المواطنة بين الدولة والقومية والعولمة. ٣- فتحية زواوى: السياسة الوطنية في ظل المتغيرات الدولية. ٤- هشام عمر النور: نقد حرية صراع الإيديولوجيات سودانياً. ٥- نجية طلبة المسلمى: قيم المواطنة ودلالاتها السلوكية.
- الجلسة الحادية عشر: الوطن في الفن والأدب: ١- سعيد توفيق: الوطن والفن. ٢- مصطفى عبده خير: الفن التشكيلى والمواطنة. ٣- آيات ريان: الموسيقى والوطن. ٤- سيد البحراوى: الوطن والشكل الأدبى. ٥- عبد الوهاب خالد: الوطن والمواطنة في الشعر الجزائرى الحديث.

نظام شمولي رأسالي واحد بعد سقوط الأنظمة الاشتراكية في المعسكر الشرقي ثم في الدولة العثمانية والنظام الملكي وأخيرًا في الوجدان العربي المعاصر. فالوعى التاريخي بعد الوعى النبوى. ويتخلق الوطن والمواطنة في الوعى الذاتى والوعى بالمكان، ثم في الوعى بالآخرين والوعى الاجتماعى ثم الوعى بالعالم أي الوعى بالتمايز بين الأوطان والوعى بالتاريخ، وضرورة الحوار الوطنى من أجل الحفاظ على الجبهة الوطنية ضد مخاطر التجزئة العرقية والطائفية والمذهبية مع الإقرار بالتعددية السياسية^(١).

٢. ثم تعرض فلسفة المواطنة في خطاب فلسفى متصل والتي تقوم على الارتباط بالأرض والسكن والمكان اعتمادًا على الأدبيات الغربية. وهو غير الدولة والنظام السياسي، وأول بند في معظم الدساتير. يتضمن البيت والأسرة حتى المواطنة العالمية^(٢).

٣. وفي المواطنة وثقافة الدولة يتم أيضا تحديد معانى الألفاظ مثل: المواطنة والدولة والأمن والوطن والثقافة والحضارة والحرية والتاريخ، والمجتمع المدنى والديموقراطية، وحقوق الإنسان والمواطن، والمواطنة من القضايا الحيوية في كل المجتمعات باعتبارها ركيزة البناء السياسي والقانوني والأخلاقي للدولة. وتعنى ارتباط جميع أفراد المجتمع بمصير واحد. ولها ثلاثة أبعاد: الأول البعد المعيارى أو النظرى. والثانى البعد الواقعي أو المعيارى. والثالث البعد العالمى الجديد. ثم تجميع بعض المفاهيم لاكتشاف منطق العلاقات بينها مثل المواطنة والدولة وقيم العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، والمواطنة بين المزايدات السياسية والوقائع الميدانية، وأزمة عوالة القيم وتحدياتها^(٣).

٤. وتبدأ «منطق الوطن وأخلاق المواطنة» أيضًا بتجديد مفاهيم الوطن والمواطنة لغويًا وفلسفيًا ثم تحديد أخلاق المواطنة بين المنطق والمذاهب الأخلاقية، ثم وصف الواقع المعيش ومحاولة الخروج من أزمتة. ويتم الاعتماد أساسا على الأدبيات الغربية وتاريخ الفلسفة وإيجاد مترادفات بين الألفاظ العربية والألفاظ الأجنبية. ونظرًا التخصص الباحث

(١) حسن حنفى: الوطن والمواطنة تحليل ظاهراتى.

(٢) جمال مفرج: فلسفة المواطنة.

(٣) نأبى بو على: المواطنة وثقافة الدولة.

في المنطق وفلسفة العلوم فإنه يقحم التخصص في مفهوم الوطن والمواطنة. ونظرا لشيوع البيئة كأحد الموضوعات الجديدة في الفلسفة يربط البحث بين الوطن والبيئة ثم تنتقل من البحث في السياسة إلى الأخلاق الوعظية مثل القيم العليا والخلاف حولها بين المدارس الخلقية المختلفة، المثالية والطبيعية والنقدية والماركسية والتحليلية والوجودية. ولا يظهر في البحث أزمة الواقع المعيش ومحاولة الخروج منها، لا في الجزء الأخير ولا في التعقيب. وتكثر المراجع في نهاية البحث وكأنه مقدم إلى الترقية^(١).

٥. ويجمع بحث قيم المواطنة ودلالاتها السلوكية بين الأخلاق وعلم النفس^(٢). ويبدأ كالعادة بتحديد مفهوم المواطنة وبيان أركانها ومقارنتها في علم الأخلاق كقيمة. ثم يحلل أهم الملامح التي تميز سلوك المواطنة والمهارات المطلوبة لتكوينها. ثم يطبق هذه التصورات النظرية على المواطنة في مصر وتقديم حلول واقتراحات لبنائها.

٢- المواطنة في الغرب:

١. ويبدأ الغرب في مساره التقليدي باليونان في «الديمقراطية والمواطنة في أثينا وبلاد اليونان من الممارسة إلى التنظير»^(٣). فقد بدا مفهوم المواطنة لصيقا بمفهوم الديمقراطية في أثينا القديمة ومنها وضعت أسس الديمقراطية. ويتضح ذلك في الخطبة الجنائزية لبريكليس التي ألقاها في تشييع جنازة أوائل شهداء الحرب بين أثينا واسبرطة. ثم تطور المفهومان عند أرسطو في كتابه «السياسة» مضيفا مفهوم المساواة بين المواطنين.

٢. وفي «مفهوم المواطنة في العصر الغربي الوسيط»، وفي خطاب واحد مفصل دون تقسيم يبدأ البحث بتأصيل مفهوم المواطنة عند أرسطو هو المصدر الرئيسي الذي اعتمد عليه مفكرو العصر الوسيط خاصة توما الأكويني. ويبين الصراع بين مفهوم المواطنة عند الرومان ومفهوم المؤمن في المسيحية الدين الجديد للإمبراطورية الرومانية

(١) زكريا منشاوي الجالي: منطق للوطن وأخلاق المواطنة.

(٢) نجية طلبة عبد الله المسلمي: قيم المواطنة ودلالاتها السوكية.

(٣) مصطفى النشار: الديموقراطية والمواطنة في أثينا وبلاد اليونان، من الممارسة إلى التنظير.

بعد اعتناق قسطنطين له. فقد حل الله محل الإمبراطور، والكنيسة بدل الدولة كما وضع ذلك في «مدينة الله» عند «أوغسطين»، والتحول من القوة إلى الفضيلة، ومن السياسة إلى الأخلاق^(١).

٣. وفي «الظروف الموضوعية لظهور المواطنة في أوروبا» تظهر مراحل تطور الفكر الأوروبي وتمايز مستوياته الدينية حتى الإصلاح الديني، والفكرى في عصر النهضة من الكنيسة والمؤمن إلى العلمنة والفحص الحر، والسياسي وبلورته في القرن السابع عشر من المدرسية والعقلانية إلى العلم والعقلانية، والقانوني في القرن الثامن عشر من الملكية والرعية إلى الدولة والمواطن، والاقتصادى في القرن التاسع عشر من الاقطاعى والقن إلى الرأسمالى والبروليتارى، وعلى المستوى الاجتماعى في القرن العشرين من الجماعة وعضو الجماعة إلى مجتمع الطبقات والفرد. وهو مسار أوروبا وانتقالها من التراث إلى الحداثة^(٢).

٤. وفي «المواطنة والنزعة العالمية في القرن الثامن عشر»^(٣). يتبع البحث إرهاصات مفهوم المواطنة عند اليونان والرومان في عريضة الحقوق في القرن السابع عشر حتى عصر الحداثة. وتجلياتها في المعرفة والسياسة. فالمواطنة وحقوق الإنسان قرينان. وكلاهما تعبير عن القانون الطبيعى وهى أساس العقد الاجتماعى. وتتلازم مع المجتمع المدنى والديموقراطية والفصل بين السلطات. ثم تحولت المواطنة الخاصة إلى المواطنة العامة، والمواطن إلى المواطن العالمى الذى كان حلم القوتين الفرنسية والأمريكية.

٥. ويركز بحث «المواطنة في الفكر السياسى الغربى المعاصر، كارل بوبر وهابرماس نموذجًا» على المواطنة في المجتمع المفتوح وهو النظام الشيوعى الشمولى، والثانى للوضع الدولى في المجتمع المفتوح في نظام العولمة^(٤).

(١) كرم عباس عرفة: مفهوم المواطنة في العصر الغربى الوسيط.

(٢) بلخضر مزوار: الظروف الموضوعية لظهور المواطنة في أوروبا، (ترجمة سيدى محمد محمدى).

(٣) محمد عثمان الخشت: المواطنة والنزعة العالمية في القرن الثامن عشر.

(٤) لخضر مدبوح: المواطنة في الفكر السياسى الغربى المعاصر، كارل بوبر وهابرماس نموذجًا.

٣- المواطنة فى الفكر السياسى والواقع العربى.

١. ويحاول بحث «راهنية التأسيس النظرى للتعددية فى الفكر الإسلامى» إقامة مفهوم المواطنة على أساس التعددية والديمقراطية ضد الوقوع فى التصورات الماهوية الجوهريّة اللا تاريخية الثابتة. وتتبع محاولات أخرى سابقة لبعض المفكرين العرب المعاصرين وضرورة التأويل وممارسة النقد^(١).

٢. وفى بحث «الوطن والمواطنة فى فكر الإمام البنا»^(٢). تظهر المواطنة كركيزة إسلامية قلب القومية ركيزة الإسلام فى نظرية الدوائر الثلاث: الوطن والعروبة والإسلام التى شارك فيها الإخوان المسلمون والضباط الأحرار. ولا تعنى المواطنة الخلافة التى تتأتى فى نهاية المطاف كنظام سياسى. وتتضمن المواطنة المساواة والحرية والمشاركة والمسئولية لا تعنى الوطنية الطائفية والعرقية والمذهبية بل عاطفة الانتحار إلى أرض وشعب. وحقوق الأقليات محفوظة داخل المواطنة.

٤- المواطنة فى الفن.

ويظهر موضوع الوطن والمواطنة أيضًا فى الفن والأدب والسينما. قدم نموذجان. الأول فى الموسيقى والثانى فى الفنون التشكيلية.

١. ففى بحث «الأبعاد الوطنية فى الإنتاج الموسيقى المصرى الحديث» يظهر الوطن كدافع على التأليف فى عدة أجيال منذ ثورة ١٩١٩ وأغانى سيد درويش حتى ثورة ١٩٥٢ وأغانى عبد الحليم حافظ. فالموسيقى هى خير تعبير عن الوطن والمواطنة كعواطف ووقائع سواء فى الأغنية الوطنية أو الأوبريتات الوطنية أو التراث الموسيقى القديم وإعادة التعبير عنه^(٣).

(١) على حسن الربيعى: راهنية التأسيس النظرى للتعددية فى الفكر الإسلامى.

(٢) جمال فتحى نصار: الوطن والمواطنة فى فكر البنا.

(٣) آيات ريان: الأبعاد الوطنية فى الإنتاج الموسيقى المصرى.

٢. ويبين بحث «الفن التشكيلي والمواطنة» دور الفن التشكيلي في تشكيل الوحدة الوطنية في السودان. ويقوم على عدة محاور: ضرورة الفن في البناء الحضارى والتواصل الثقافى، تجذر الفن التشكيلي السودانى وتجذره فى أعماق التاريخ، الدور الحضارى للفن التشكيلي فى بناء الوطن والوطنية وتشكيل الوحدة الوطنية، ودور الفن فى فض المنازعات ونشر ثقافة السلام، وعبور الفن من خلال البوابة النبوية وموائمتها لجماليات الفنون المتعاقبة. ويتدخل الخيال الفنى فى أحد المحاور فى تخيل وجود كائنات شبيهة بالإنسان على ضفاف النيل قبل ظهور آدم^(١).

وأخيرًا تمثل هذه البحوث محور نماذج لاجتهادات بعض المفكرين العرب المعاصرين العاملين بالفلسفة من خلال الجمعية الفلسفية المصرية.

الجمعية الفلسفية المصرية

(١) مصطفى عبده خير: الفن التشكيلي والمواطنة. سيتم نشر هذا البحث فى مطبوعات الجمعية القادمة؛ نظرًا لضخامة صفحات العدد، وعدم وجود مساحة كافية لنشر هذا البحث.

الإشكال النظري

الوطن والمواطنة

تحليل ظاهرياتي

د. حسن حنفى (*)

١ - مقاربات أولية

الفلسفة والوطن موضوع للفلسفة العملية طبقا لقسمة القدماء الفلسفة إلى نظرية: منطق وطبيعيات وإلهيات، وعملية: أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزلى). وهى نفس القضية التى عرفها بعض الفلاسفة المعاصرين فى الغرب باسم «الولاء» أو «الانتماء»^(١). وهى قضية ملحة فى الوجدان العربى المعاصر نظرا لما هو حادث حاليا من تفتيت للأوطان فى كيانات عرقية وطائفية فى العراق والسودان والصومال، ومخاطر ذلك على لبنان وسوريا والخليج ومصر والمغرب العربى كله.

«الوطن» هو هذه الرابطة الوجدانية المشتركة التى تجمع بين أناس يعيشون فى مكان واحد وزمان واحد، أى عاملا الجغرافيا والتاريخ. و«المواطنة» هى هذه الصفة لأن يكون الفرد مواطنا أى ينتمى إلى وطن ويدين له بالولاء. أما «المواطنة» فهى ماهية المواطنة، صفة الصفة، اشتقاق عربى سليم ولكن الأذن لم تتعود عليه نظرا لبعد الفكر العربى عن تجريد التجريد، ونظر النظر الذى قد يبعد عن الواقع العيانى المباشر أى الوطن. والمواطنة

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية، غير متفرغ، كلية الآداب، جامعة القاهرة. مصر.

(١) مثل جوزايا رويس: فلسفة الولاء. J. Royce: Philosophy of Loyalty, Macmillan, 1930. ترجمة: أحمد محمود الأنصارى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

ليست مشروعاً أى إمكانية للتحقق بل هو واقع عيانى مباشر، بداهة وجدانية بتعبير برجسون، معطى أولى بتعبير هوسرل. وهى سابقة أيضاً على الدولة. فالدولة هيكل سياسى ثابت ينظم علاقات المواطنين فى سلطات ثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. وتسبق أيضاً النظام السياسى أى توجه الدولة واختيارها الأيديولوجى. وهى سابقة أيضاً على المجتمع، وعلى التشكل الاجتماعى للقوم فى قبيلة أو عشيرة أو عرق أو طائفة أو مذهب. والمجتمع لا يكون قديماً أو جديداً بل تتغير أشكاله بتغير الزمان. لا ينشأ من عدم، ولا ينتقل فى فراغ. وليس مجرد أمنية تعبر عن الضيق من القديم أو إنشاء تعودت عليه لغة الهم العربى المعاصر. الوطن هو الموضوع، والمواطنة هى علاقة الذات بالموضوع. وبتعبير الظاهريات الوطن هو «النويم» أى الموضوع الحى بعد وضع الموضوع التاريخى بين قوسين. والمواطنة هى «النوييز» أى عقل الموضوع والقدرة على إدراكه بالحدس بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل^(١). الوطن هو المكان والموقع والموقف. والمواطنة هى الانتماء والولاء الذى قد يصل إلى حالة العشق والفناء والشهادة.

الوطن هو القاسم المشترك الأول بين الناس، التجربة الجماعية الأولى^(٢). وليس الدين الذى هو رهبة شخصية أو كما يقول كيركجارد «خشية وارتعاش»^(٣). المواطنة ثقة بالنفس وانتساب لجماعة وولاء لأرض فى حين أن الدين خوف من الغيب، وإيمان بالمجهول، وتجاوز للأرض، وانسلاخ عن الجماعة. فالدولة الدينية تناقض، الدولة نظام موضوعى، والدين تجربة ذاتية. أما الدولة الوطنية فواقع أى الشكل السياسى لمجتمع فى مكان وعصر. الوطن واحد يجمع بين المواطنين. والدين متعدد فى أصله وفرعه بين المذاهب والطوائف والفرق وإن كانت وظيفة الدين السعادة والاطمئنان. ليس الوطن هو الأيديولوجيا، رأسمالية أو اشتراكية. فرأس المال لا وطن له. والأمية مثل الخلافة تتجاوز حدود الأوطان. ليس الوطن هو الطبقة. فالإنسان يتنسب إلى الجماعة قبل

(١) نوييم Noème، نوييز Noëse.

(٢) وهو الذى يدل عليه المقطع الألماني - Urerfahrung.

(3) Kierkegaard: Crainte et Tremblément, trad P.H. Tisseau, Aubier, Paris.

الطبقة. الجماعة وجود، والطبقة اختيار. الجماعة ضرورة، والطبقة حرية. ليس الوطن هو العرق أو اللون. فالإنسان ليس بدنه بل روحه. وليس لون بشرته بل موقفه من الحياة. وتتجاوز الفاشية والنازية والصهيونية حدود الأوطان لتكوين إمبراطوريات تجمع الأعراق والأجناس، وتقضى على استقلال الأوطان. ليس الوطن هو الدولة. الدولة بنية سياسية لتنظيم اجتماعي لمجموعة من الناس في مكان وزمان معينين. هناك دول عربية متعددة ووطن عربي واحد. ليس الوطن هو النظام السياسي. فالوطن باق، والنظام السياسي متغير. الوطن هو الثابت، والنظام السياسي هو المتحول. الوطن هو اللغة فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هي اللسان، في كل من تكلم العربية فهو عربي. «الوطن» هو التاريخ المشترك، والهـم المشترك، والوجدان المشترك. هو التعاطف الوجداني في المواقف الإنسانية المتشابهة خاصة مواقف القهر والتسلط والظلم والفقر والتهـميش والإقصاء، و«كل بلاد العرب أوطاني».

وإذا كانت الظاهريات تبدأ بالإدراك الحسي كما فعل ميرلو بونتي في «ظاهريات الإدراك الحسي»^(١)، قبل أن تتحول إلى سلوك في «بنية السلوك» فإن الوطن موضوع للمشاهدة والمعاينة والإدراك الحسي المباشر. هو الرؤية للطبيعة، للأهـار والوديان، للجبال والسهول، للبحار والشواطئ، للساحل والصحراء، لخضرة الزرع وصفرة الرمال، لزرقة السماء وسـمار الجبال لصفرة الشرق واهـرار الغروب^(٢) يدرك بالبصر، نهر مصر وصحراؤها، جبل لبنان وشاطئه. ويسمع بالأذن في تغريد البـلابل، وصياح الديكة، وحفيف أوراق الشجر، وزعيق الناس، وأنين المظلوم وتأوهات المرضى، وضجيج العربات، وضوضاء المدن، وهتافات القديسين والأولياء، وصلوات المؤمنين، وترانيم الكهنة، وسماع الصوفية. يُعرف بالشم كما شم يعقوب ريح يوسف وكما يشم المواطن روائح الفل والياسمين والورد وعطورها. ويدرك بالذوق في شرب النعناع

(1) M. Merleau Ponty, Phénoménologie de la Perception PNF, Paris, 1960.

- Structure du Comportment, NRF, Paris, 1945.

(2) انظر دراستنا: «الأخضر والأصفر في القرآن الكريم»، هموم الفكر والوطن، ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ٦٨-٨٧.

والقرفة والجنزيريل وفي طعوم الملوخية والبصارة والفول والفلافل. وهو أيضا موضوع اللمس، حرير الشام، وجسد المرأة إلى آخر ما تغنى به الشعراء والزاجلون «أصله ما عداش على مصر». الوطن في القلب، في ذكريات الطفولة والبكاء على الإطلال وفي السيرة الذاتية.

وطنى وإن شغلت بالخلد عنه . نازعتنى في الخلد نفسى

الوطن هو العالم المحيط، بشر وحجر. هو المجال الموضوعى للذات وميدان حركتها. الوطن هو الجسم الكبير الذى يتحرك فيه الجسم الصغير. هو العالم الأكبر الذى يغوص فيه العالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا^(١). الوطن هو المياه التى تعيش فيها الأسماك. وصيد الأوطان مثل صيد الأسماك إخراجها من محيطها. ومياه بلا أسماك لا تطعم. وأسماك بلا مياه لا تعيش.

٢- التأصيل التاريخى

وهو موضوع قديم وشائع فى كل الحضارات، وليس وليد اللحظة الراهنة فى الوجدان العربى المعاصر وأزمته الاجتماعية والسياسية والثقافية. ظهر فى الشرق القديم، فى الصين فى علاقة المواطن بالدولة، وفى الهند فى علاقة الهندى بالطائفة أو التراتبية الدينية، وفى فارس فى دواوين الدولة، وفى حضارات ما بين النهرين فى ارتباطه بالأرض والفلاحة، وفى مصر القديمة فى علاقته بالكاهن وفرعون^(٢). كما ظهر عند اليونان فى علاقة الفرد بالمدينة فى الدولة - المدينة، أثينا وأسبرطة أو علاقته فيما بعد بمجموع الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية^(٣). ثم جاءت المسيحية وربطت المواطن بالإيمان وبالولاء الروحى. ولما تأسست فى كنيسة أصبح المؤمن عضوا فيها. ولما تعددت الكنائس

(١) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت ١٩٥٧، ح ٥، الرسالة (١٢) فى قول الحكماء إن الإنسان فى عالم صغير، ص ٤٥٦-٤٢٩.

(٢) التراتبية الدينية Cast-System.

(٣) الدولة المدينة City-State.

تعددت الولاءات الكنيسية، شرقى غربى، كاثوليكي أورثوذكسى، بروتستانتى. ولكل كنيسة فروعها. ولما صاحب الإقطاع الكنيسة ارتبط الفرد بالإقطاعية وبالسيد. ولما ظهر النظام الملكى مصاحبا للإقطاع أصبح الفرد من الرعية.

وفى الحضارة الإسلامية تحول الولاء «الجاهلى» للقبيلة إلى ولاء أرحب وأوسع للعروبة والإسلام فى مواجهة الفرس والروم، كأقوام ونظم سياسية «استعمارية»، كسروية ورومانية. وانتسب المسلم إلى مصر من مجموع الأمصار أو ولاية من مجموع الولايات أو إلى أسرة أو دولة، الأموية والعباسية، الفاطمية والطولونية والإخشيدية والساسانية والصفوية والعثمانية... الخ. وكلها فى دولة أو نظام الخلافة المركزية فى دمشق أو بغداد أو القاهرة أو استانبول.

وأُسست الخلافة النظام «المللى» الذى يقوم على الهوية الدينية فى تعددية مذهبية وخصوصيات ثقافية ولغوية فى إطار الخلافة. ثم تحولت هذه الملل مثل الأرمن والعرب «شعوب البلقان» إلى حركات وطنية استقلالية ضد الأتراك. ثم وقعت الدول الوطنية الحديثة تحت الاستعمار الغربى الذى كان طامعا فى وراثة تركة الرجل المريض. ثم نشأت حركات استقلال وطنية ثانية ضد الاستعمار. ونشأت الدول الوطنية الحديثة^(١). «الوطن والمواطنة». مفهومان حديثان مرتبطان بالعصور الحديثة فى الغرب بعد ثورته ضد الكنيسة والإقطاع والملكية، وكل الدعوات الأمية الدينية والاقتصادية والسياسية.

اندلعت الثورات السياسية ضد الملكيات مثل ثورة كرومويل فى إنجلترا فى القرن السابع عشر. ثم اندلعت الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر. وقدمت مفهوم المواطن مع مفهوم الإنسان، وكما تجلّى فى «الإعلام العالمى لحقوق الإنسان والمواطن». وتؤكد المفهوم من جديد عندما انهارت الإمبراطوريات الروسية والنمساوية والفرنسية وغيرها فى القرن التاسع عشر لصالح القومية والتى على أساسها قامت الدول القومية فى فرنسا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا وباقى دول أوروبا الغربية خاصة. وقامت ليس فقط

(١) الدولة الوطنية الحديثة New Nations-State.

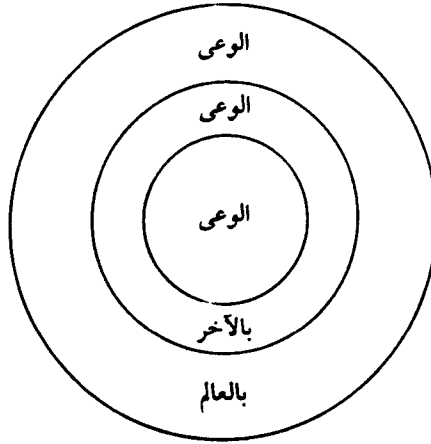
على مكونات جغرافية وتاريخية وثقافية ولغوية بل أيضًا على مكونات عرقية عنصرية. وظهرت أدبيات الشخصيات القومية لتحديد خصائص الشعوب، أمزجتها وعقلياتها وصفاتها الثابتة، في مقابل الشعوب اللاأوروبية وعقليتها «البدائية» وفكرها «البرى». واستمرت هذه النزعات حتى النصف الأول من القرن العشرين في النازية والفاشية والصهيونية. ثم قامت العولمة في النصف الثاني منه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية لتكوين عالم ذي قطب واحد بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية تتجاوز حدود الأوطان. وتستأنف عمل الشركات المتعددة الجنسيات. وتكون إمبراطورية اقتصادية جديدة مثل مجموعة الدول الثمانية الأكثر تصنيعًا. فالخلاف الآن ليس بين الشرق والغرب، فاليابان مصنعة قدر أمريكا بل بين الشمال والجنوب، بين التقدم والتأخر، بين الإنتاج والاستهلاك، بين الغنى والفقير... إلخ. تهدد العولمة بابتلاع الأوطان. وتتطلب تخلى الدولة عن سيادتها الوطنية لصالح قوانين السوق. أصبح العالم قرية واحدة بعد ثورة الاتصالات. وعادت روح الإمبراطوريات والأممية من جديد باسم العولمة وهى أحد أشكال هيمنة المركز على الأطراف ولامتصاص حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار فى الخمسينيات والستينيات.

والآن يعيش العرب أزمة طاحنة بحيث أصبح وجودهم كأمة وشعب ووطن مهددًا فى التاريخ. فمنذ قيام الثورة الكمالية فى ١٩٢٣، وانهيار الخلافة فى ١٩٢٤، بدأت الدول الوطنية الحديثة بحدود مصطنعة من وضع الدول الاستعمارية الكبرى مثل انجلترا وفرنسا خاصة فى مصر بعد ثورة ١٩١٩. ونشأت الدولة الليبرالية بدساتير حديثة مثل دستور ١٩٢٣، ومعاهدات مع القوى الاستعمارية مثل معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا من أجل الاستقلال. ثم قامت الثورات العربية الحديثة فى منتصف الخمسينيات لاستكمال حركة التحرر الوطنى باتفاقية الجلاء فى مصر عام ١٩٥٤، واستئناف النضال الوطنى فى الخمسينيات والستينيات، من المحيط إلى الخليج. فاستقلت دول المغرب العربى ليبيا وتونس، والجزائر، والمغرب ودول المشرق العربى سوريا، ولبنان، والعراق، والأردن، والكويت، والإمارات، واليمن. والدول العربية الأفريقية السودان والصومال. وجمعتها

القومية العربية بزعامة مصر. وقامت أول تجربة حدودية قومية في تاريخ العرب الحديث بين مصر وسوريا، تجربة الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨-١٩٦١. ثم انهار الحلم القومى بعد هزيمة يونيو - حزيران عام ١٩٦٧. واستمر الانهيار بعد العدوان العراقي على إيران في ١٩٨٠، وظهور التناقض بين القومية العربية والثورة الإسلامية في حرب الخليج الأولى، ثم العدوان العراقي على الكويت عام ١٩٩٠، وظهور التناقض بين القومية والقطرية، بين العروبة والأوطان بعد حرب الخليج الثانية. ووقعت الحرب بين ليبيا وتشاد، وتناقضا بين القومية العربية، والزنجية الأفريقية، بين الساحل والصحراء. واستمر الانهيار العربى بعد حصار العراق على مدى أكثر من عشر سنوات ثم العدوان الأمريكى عليه عام ٢٠٠٣، واحتلاله كلية بمشاركة دول عربية وبمباركة أخرى. ومازال الانهيار مستمرا بعد التدخل الأثيوبى فى الصومال، وهى عضو بالجامعة العربية مثل العراق، والعدوان الأمريكى عليه جوا وبراً بدعوى مطاردة الإرهاب الممثل فى تنظيم القاعدة. واندلعت الانتفاضات فى فلسطين الأولى والثانية. وترك العرب شعب فلسطين وحيداً وسط ذبح مقاتليه وقتل أطفاله ونسائه وشيوخه وتدمير منازلهم وتجريف أرضه وإقامة الجدار العازل وسط مائتى وخمسين مليون عربى. ثم برزت القطرية «مصر أولاً»، «الأردن أولاً»، «الكويت أولاً». تجد حماية لها فى الغطاء الأمريكى وفى القواعد الأمريكية وفى الصلح مع إسرائيل والاعتراف بها وعودة المنطقة العربية كلها إلى عصر الأحلاف ومناطق النفوذ. واندلعت الصراعات والحروب الحدودية بين الأقطار، بين المغرب والجزائر، بين مصر والسودان، بين اليمن والسعودية، بين الإمارات وعمان، بين الكويت والعراق، بين قطر والبحرين، بين سوريا ولبنان، لتتآكل الأوطان من الخارج. ووقعت الحروب الأهلية داخل الأوطان فى الجزائر ولبنان والسودان والصومال والمغرب، لتفتت الأوطان من الداخل. والآن الأوطان كلها مهددة بالتجزئة والتفتت العرقى والطائفى والمذهبى وتحويل المنطقة كلها إلى دويلات شيعية وسنية وكردية وتركمانية وعربية وبربرية وزنجية وإسلامية وقبطية حتى تصبح إسرائيل أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة، تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية وليس من الأساطير الأولى المكونة لدولة اليهود أيام هرتزل، أساطير المعاد وشعب الله المختار.

٣- الوعي الذاتى

ويتخلق الإحساس بالوطن والمواطنة في تجليات الوعي من الوعي الذاتى إلى الوعي بالآخر إلى الوعي بالعالم. وهى الدوائر الثلاث في التكوين الظاهرياتي: الوعي، والوعي بالآخر، والوعي بالعالم. من علم النفس إلى علم الاجتماع إلى الفلسفة أو الميتافيزيقا في ثلاث دوائر متداخلة مشتركة في المركز.



الوعي الذاتى هو أول تجربة وجودية تثبت الذات. وأول حقيقة بديهية يبدأ منها نسق العلم. وهو في نفس الوقت وعى بالموضوع. فالذات ليست فارغة بل ذات وموضوع في نفس الوقت. كل شعور هو شعور بشيء. وهناك إحالة متبادلة بين الذات والموضوع في وحدة واحدة من الذات إلى الموضوع، ومن الموضوع إلى الذات.

وهو وعى بالزمان والعصر والتاريخ. الزمان نسيج الذات ومادته الأولى. والعصر هو الزمان الآن الذى تعيشه الذات. والتاريخ هو تراكم الخبرات في الذات عبر العصور، وتحول الآن إلى ذاكرة. الذات وعى داخل بالزمان في أبعاده الثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل، الماضى باستدعاء الذكريات، والحاضر في التوتر، والمستقبل في الاستباق^(١).

(١) استدعاء الذكريات Retention. التوتر Tention. الاستباق Protention.

والوعى بالعصر هو أيضا وعى بالمكان والموقع والإقليم والعالم. لذلك ربط الفلاسفة دائما بين الزمان والمكان مثل أرسطو وكانط حتى ولو فرق آخرون بينهما مثل برجسون حرصا على الزمان دون رده إلى عدد الحركة منذ أرسطو حتى اينشتين.

الوعى الذاتى يتجاوز «الكوجيتو الديكارتى»: أنا أفكر إذن فأنا موجود. فهو وعى خارج الزمان والمكان، هوية صورية فارغة، إنسان طائر بتعبير ابن سينا. ويتجاوز أيضا الثورة الكوبرنيقية عند كانط التى تعطى الأولوية للذات على الموضوع، الذات ثابتة والموضوع يدور حولها فى تصور رياضى فلكى فارغ خارج الزمان والمكان، وإن كان الموضوع هو العالم كله.

الوعى الذاتى ليس هو حالة «النيرفانا» الهندية، الوعى الذاتى الخالص، الفارغ، السلبى للخلاص من شرور العالم بل هو الوعى الذاتى الذى يتضمن بداخله الوعى بالعالم. هو الذى وصفه فشته فى «نظرية العلم»، وهيجل فى «ظاهريات الروح» الذى يبدأ من «هنا» و«الآن». وهو قانون الهوية الذى تكون فيه الذات مساوية لنفسها قبل أن تكون مختلفة عن غيرها. هى الهوية التى يجعلها الإنسان فى بطاقته الشخصية ولا يجوز انتزاعها منه. وهى هوية الوطن^(١). ويخاطر الوعى بالذات بتغييب الوعى أو الوعى المغترب أو اغتراب الوعى، والتحول من الوعى بالذات إلى الوعى بالآخر. ويسبق الوعى بالآخر الوعى بالذات، ويصبح الوعى بالذات تابعا للوعى بالآخر ومعتمدا عليه. فالآخر هو الذى يعطى الذات وجودها، ويحدد لها موقفها، ويعين لها اتجاهها. من عرف نفسه فقد عرفه به أو من عرف نفسه فقد وجد العالم.

وقد يغترب الوعى بالذات فى الوعى بالله، هو الاغتراب الدينى، وإطلاق صفات الذات خارج الوعى الذاتى إلى مشجب خارجى تعلق عليه الذات صفاتها. وبدلا من أن تحققها كنظم مثالية للعالم تناجيتها وتعبدها وتؤلفها. فالله تأليه^(٢). وقد تغترب الذات

(١) وهى الهوية التى عبر عنها محمود درويش فى رومانسيته الشهيرة «سجل، أنا عربى».

(٢) انظر دراستنا: «الاغتراب الدينى عند فيورباخ»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص ٤٤٥-٤٠٠.

في الجاه والسلطان، في القوة والسلطة مؤهلة ذاتها. تخرج قوتها الذاتية من الداخل إلى الخارج، من النفس إلى الجيش، ومن الروح إلى الشرطة، ومن الضمير إلى أجهزة الأمن. وهو الاغتراب السياسى. وقد تغرب الذات في المال والثروة، في الرزق والكسب بلا حدود. تتحول الثروة إلى غاية في حد ذاتها والاكتناز، وليس وسيلة للأعمار والتنمية وتوزيعها على الآخرين. وهو الاغتراب الاقتصادى. وقد تغرب الذات في ملذات الحياة والاستهلاك بلا حدود. فتعيش على مستوى الأشياء والإشباع والحياة العضوية. وهو الاغتراب المادى. وقد تغرب الذات في المصلحة الشخصية وإيثارها على مصالح الآخرين. وتتحول إلى أنانية دون غيرة. وهو الاغتراب الأخلاقى.

وقد يتحول الاغتراب إلى وهم عن طريق الإلهام باستعمال المخدرات وتغيب الوعى إراديا، هروبا من الوعى بالعالم وهو إيهام الوعى. وهو ما يفعله الإعلام المزيف لتعبير الحقائق حتى يصبح الوعى فارغاً بلا مضمون وإيهامه بوضع آخر لا وجود له. وهو تزيف الوعى. وهو ما يفعله النظام الشمولى عندما يعطى الأولوية للنظام على الفرد وللكتبان على ذرات الرمال، وهو ما دفع كيركجارد إلى الثورة على هيجل، وهو قهر الوعى. وهو ما يفعله التقليد وما تقوم به الأيديولوجيا في «لا تفكر نحن نفكر لك». كما تفعله الفرقة الناجية والأحادية الفكرية وهو إقصاء الوعى. وهو ما تفعله التبعية السياسية وهو ذوبان ما يظن أنه ضعيف في الآخر الأقوى في سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ والقواعد العسكرية داخل الأوطان.

وقد يقترب الوعى الذاتى بتثيئه في المادة كما وصف ماركس الشاب وضع العامل في المجتمع الرأسمالى، وعلاقة العمل بالإنتاج، وكما وصف الوجوديون علاقة الذات بالعالم وضياعه فيه، وعلاقتها بالموضوع وابتلاعها فيه. هو الاغتراب في الحياة الآلية الحديثة وتحويل الفرد «المتفرد»، «الوحيد»، «الأوحد» بتعبير شترنر إلى رقم متكرر في الرقم القومى أو في السجل المدنى أو المعاشات أو التأمينات أو في أرقام الجلوس في الامتحانات أو في السجون والمعتقلات، فالسجين له رقم وليس له اسم. والزنازة لها رقم وليست العالم المحيط. وهو الذى يبيح تعدد الزوجات ﴿مَتْنٌ وَتِلْكَ وَرَبِّعَ﴾ النساء: ٣].

وهو ما يسجله موظف التعداد السكاني وما يحصل عليه عالم الإحصاء في الدراسات الميدانية ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل: ١٨]. فالإحصاء بطبيعته ناقص مهما كانت العينة ممثلة ﴿أَخَصَّنُهُ اللَّهُ وَسُوَّهُ﴾ [المجادلة: ٦]. تعرف الأم أولادها فردا فردا دون جمعهم في عدد كلي شامل.

يقترّب الوعي الذاتى إلى أعلى فى الدين أو إلى أسفل فى العالم أو إلى الداخل فى التصوف والمخدرات. ولا يتخارج إلى الآخر فى المجتمع أو إلى العالم الفسيح، ميدان الفعل.

٤- الوعي بالآخر

والآخر بُعد من أبعاد الذات. وأول تخارج لها بعد تأسيسها. يسبق الوعي بالعالم. فالآخر أقرب إلى الذات من العالم، والعالم أبعد عنها بالرغم من أنها وجود فى العالم بتعبير هيدجر. الإحساس بالمصرى سابق على الإحساس بمصر، والشعور بالלבني سابق على الشعور بلبنان. ومن ثم الوطن هم القوم والأحباب والأصدقاء والرفاق والأهل والأقارب والجمع والجيرة والشلة والدفعة. وهو ما سماه ابن خلدون «العصبية». ومن هنا أتى حزن الفراق، وألم الوحدة، وعذاب الهجر، ونعيم الوصال. ومن هنا أيضا أتى غدر الأصدقاء، وخيانة الأحباب، وغدر الأجابة، وانقلاب الشلة والرفاق.

وفى الوعي بالآخر يتأسس حب الجار، وصلاة الجماعة للتضامن الاجتماعى، والصيام إحساسا بجوع الفقراء، والزكاة تدويرا لرأس المال، والحج تضامنا عاما فى الأمة. وفيه يتأسس الزواج لتكوين الأسرة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]. لم يعيش آدم بمفرده بل خلقت له حواء. والنساء شقائق الرجال. والرهينة ليست من الإسلام. وقد يصل حد التضامن خارج الأسرة والمجتمع إلى الإنسانية بأسرها كما هو الحال فى الأمية الاشتراكية أو التماسك الاجتماعى إلى حد العنصرية كما هو الحال فى الصهيونية. وفى حال العدوان تنتفض الجماعة لردعه باسم الجهاد أو المقاومة. فالأنا تضع نفسها حين

تقاوم كما هو الحال في «نظرية العلم» عند فشته^(١). ليس الآخرون هم الجحيم بتعبير سارتر بل النعيم. وليست العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة أنانية بالضرورة بل غيرية. وليست علاقة كراهية ونفور بل تعاون وتضامن. وليست علاقة اقضاء متبادل بمنطق «إما... أو» بل علاقة حوار وتفاهم مشترك بمنطق «نعم... ولكن». ومن هنا نشأت ضرورة الحوار الوطنى، والحوار بين الأديان، والحوار بين الثقافات. وعلى أساسها قامت منظمات التعاون الدولى، وجمعيات الهلال الأحمر والدفاع عن حقوق الإنسان، ومنظمة العفو الدولى.

والمخاطر على الوعى بالآخر هي الأنانية والفردية أو الانعزالية والانكماش على الذات. الأنانية ابتلاع الآخر فى الذات. والانعزالية هروب الذات من شبك الآخر. الخطورة فى عادات الثأر والقتل والعدوان والحرب عندما تتضخم الأنا على حساب الآخر لدرجة عدم الاعتراف به ثم التخلص منه. الخطورة أن يتحول الآخر إلى جماعة المصلحة ورجال الأعمال والطبقة الاجتماعية، وأن يتحول الآخر كبعد للذات إلى آخر منفصل عن الذات، له مصالحه الخاصة. وفى ذلك موته ونهايته كانفصال الجذوع عن البذور، والفروع عن الجذوع، والأوراق عن الفروع.

ويأتى الخطر على الوعى بالآخر من انخراط الآخر فى طائفة أو مذهب أو أيولوجية أو عرق أو جنس أو لون بشرة. وبالتالي تسقط عنه صبغة الآخر المساوى للأنا لصالح آخر منغلق على نفسه لا يرى نفسه بعدا للأنا أى لآخر آخر. كما قد يأتى الخطر من عمق الانتماء إلى الرهط والقبيلة والعشيرة والعائلة كأساس عضوى لعلاقة الوعى بالذات بالوعى بالآخر، الآخر بلحمه وعظمه وليس الآخر من حيث هو آخر. وهو نفس العيب فى القومية السوفيتية. وقد يجب الولاء للإقليم الولاء للآخر غير الأقليمى كما هو الحال فى التكتل المهنى والسكنى للصعايدة والبحاروة، للنوبيين والسودانيين، للبدو وللحضر. وقد يكون التكتل طبقيا فى أحياء الفقراء وأحياء الأغنياء، بين عشش الترجمان

(١) انظر كتابنا «فشته فيلسوف المقاومة»، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٣، الباب الثانى: نظرية العلم، الفصل الثانى: البنية والتطور ٣- مبادئ نظرية العلم، ص ١٨٠-١٨٧.

والأباجية وبولاق الدكروور ومدينة العمال وإمبابة من ناحية، والزمالك وجاردن سیتی والمهندسين ومصر الجديدة ومدينة نصر والمدن الجديدة المغلقة من ناحية أخرى.

وتتجسد علاقة الأنا بالآخر في النظام السياسى. والمواطنة سابقة عليه. فالديمقراطية ليست شرطاً للمواطنة. بل هى تعبير عنها. وقد يبدأ حاكم لا ديمقراطى خطابه السياسى ببناء «أيها الأخوة المواطنون»، وقد يقوم نظام ديمقراطى على تمييز عنصرى بين أبيض وأسود وأسمر، كما هو الحال فى الولايات المتحدة بين الأمريكين من أصل أوروبى أو أفريقى أو أسبانى. بل إن نموذج توزيع المناصب العليا فى الدولة بين رئاسة الدولة ورئاسة الوزارة ورئاسة البرلمان على الطوائف المختلفة، الموارنة والسنة والشيعة، تكريس للطائفية ونفى للمواطنة وحق الشعب فى اختيار الأصلى بين مرشحين متساويين بصرف النظر عن طائفته ومذهبه وعرقه حتى لا ينشأ تعارض بين الولاء للعقيدة والطائفة والمذهب من ناحية والولاء للوطن والمصالح الوطنية ومجموع الشعب من ناحية أخرى. ولا يوجد ما يسمى بما يتجاوز الأوطان إلا عبر التعاون الإقليمى مع دول الجوار قبل التعاون الدولى على مستوى العالم.

المواطنة أساس الدولة وقبلها فى التشكل الاجتماعى. المواطنة وجود، والدولة شكل من أشكال الرابطة الاجتماعية مثل القبيلة والعشيرة والطائفة. ولا تعدد المواطنة فى أشكال اجتماعية. فالمواطنة تجمع ولا تفرق. توحد ولا تعدد. تعدد المواطنة فى أنواع العمل الاجتماعى، الدفاع فى الجيش والإنتاج الزراعى والصناعى لدى الفلاحين والعمال، والإبداع الثقافى لدى المثقفين والفنانين الوطنيين^(١).

٥- الوعى بالعالم

الوعى بالعالم هو البعد الثالث للمواطنة بعد الوعى بالذات والوعى بالآخر. والوعى بالعالم هو الوعى بالمكان بعد وضعه بين قوسين. هو الوعى بالموقع والموقف

(١) ما يتجاوز الأوطان. Transnational.

والالتزام، بالموضع والإقليم والنظام العالمى، بمصر أو لبنان والوطن العربى والعالم الإسلامى، بالشرق والغرب، بالشمال والجنوب، بالمركز والأطراف.

يبدأ الوعى بالعالم بالوعى بالوطن، تجمع بشرى فى الزمان والمكان وشعور الفرد أمامه بالانتماء والولاء. هو الموقع فى الوجدان، «مصر التى فى خاطرى وفى فمى»، وليس فقط مصر الجغرافيا أو التاريخ أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الحضارة. وهى التى يشدى بها فى الأغانى الشعبية «يا حبيبى يا مصر» أو «بحبك يا لبنان يا وطنى». الوعى بالذات يحيل إلى الوعى بالعالم، والوعى بالآخر هو جزء من الوعى بالعالم ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢٠﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]، ﴿سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ ۝٥٣﴾ [فصلت: ٥٣]. وكما يحيل الوعى بالذات إلى الوعى بالعالم، يحيل الوعى بالعالم إلى الوعى بالذات. الوعى بالذات هى النفس. والوعى بالعالم هو الأفق. فالعالم أفق للنفس.

والحنين إلى الأوطان جزء من أدبيات العرب. فقد كتب أبو حيان التوحيدي رسالة فى «الحنين إلى الأوطان». وقد ذرف الرسول الدمع وهو يغادر مكة ليلة الهجرة معلنا أنها أحب الأماكن إلى قلبه لولا ظلم أهلها وخروجه مضطرا منها. ثم عاد إليها بعد الفتح. ولا هجرة بعد الفتح. فى الوطن تهيج الذكريات. ويحمله المهاجر فى قلبه حتى بعد الهجرة. وكانت أمنية الوطنى الفيتنامى قبل أن يطلق الأمريكى الرصاصة على رأسه أن يرى وطنه. وقد عظمت الفلسفات الرومانسية العودة إلى الأرحام، والولاء للأوطان كما فعل هيجل وشلنج. وتغنت كل فلسفات الواقع أيضا بالأوطان والشعوب. وعبر الفنانون عن حب الأوطان فى الأناشيد والأغانى والقصائد السيمفونية واللوح والفنون التشكيلية كما هو الحال فى نشيد «بلادى بلادى» ونشيد «المارسيليز»، وقوس النصر، وتمثال الحرية مكان سجن الباستيل، وتمثال نهضة مصر لمختار. كما عبرت فلسفات وحدة الوجود عند الصوفية عن هذا الوعى بالعالم. فالله ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۝١﴾ [الصافات: ٥]، ﴿وَهُوَ الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ۝٨٤﴾ [الزخرف: ٨٤]. وقد يواجه الوعى بالعالم عدة مخاطر منها الانعزال عنه والانسلاخ منه كما تدعو لذلك الطرق

الصوفية. فالعالم هو الدنيا ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: ١٧]. وما أكثر التراث الصوفي القديم في سبب الدنيا وبيان مثالبها ومخاطرها على استقلال الوعي. الإنسان في الدنيا مجرد عابر سبيل على راحلة. تتوقف حياته بتوقفها مع أن هناك دعوات أخرى في القرآن الكريم للعمل في الدنيا وإعمارها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكَ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]. ومنها الخطر المقابل وهو الانغماس فيها وتبخر الوعي بالذات في الوعي بالعالم لدرجة الضياع والتهيه فيه. وهو ما صورته محمد إقبال في شعره.

أرى الكافر حيرانا .: له الآفاق تيه
وأرى المؤمن كونا .: تاهت الآفاق فيه

ومنها مخاطر تلوث البيئة ليس فقط من نفايات المصانع كما هو الحال في الدول المتقدمة بل أيضا من روث البهائم، والبصق في الطرقات، وإلقاء القاذورات في الأماكن العامة. فالعالم سلب، تلقى عليه الزوائد. مع أن العالم أرض للسعى والكفاح. خلقت ذلولا ليمشى الإنسان في منابجها. وهنا أيضا تأتي خطورة ترك الأوطان، والمهجرة خارج البلاد، ضيق في الداخل ورحابة في الخارج على الرغم مما ذاع من ارتباط المصري بأرضه، والفلاح بزعره، والفرد بعشيرته، والابن بأمه وأبيه وإخوته. هي لقمة العيش التي دفعت إلى الوقوف طوابير طويلة أمام السفارات للحصول على تأشيرة الهجرة للانضمام إلى ملايين المهاجرين في الخارج. منهم من هاجر، ومنهم من ينتظر، بحثا عن عقد عمل أو بطاقة خضراء أو جواز سفر مزدوج.

وفي نفس الوقت يأتي الخطر المعاكس من الاستيطان واستبدال الشعوب، طرد شعب من أرضه خارج وطنه فيحمله معه في الأدب والفن. ووضع شعب آخر محله في غير وطنه يحمل معه فكر الأوطان التي هاجر منها، روسيا أو بولندا أو أمريكا أو أوروبا أو الحبشة. فلا الذي طرد من وطنه وسلبت منه أرضه سعيدا في المنفى، ولا الذي حل معه من وطن آخر سعيدا في «العاليا» في أرض المعاد. الوطن هو الذاكرة. والذاكرة هي الوطن. لذلك جاءت عقوبة التغريب للمحصن، إبعاده عن الوطن الذي عاش فيه، ومن الحبيبة التي عشقها ليشعر بالآلام الفراق، وهنا أيضا تبدو حدود الأيديولوجيات

العابرة للقارات خارج الأوطان كالشركات المتعددة الجنسيات التي لم تعد عليها شعار «صنع في مصر» أو «صنع في الصين» أو «صنع في إسرائيل».

٦- الحوار الوطني

إذا كانت الأزمة العربية الراهنة بمثل هذه السهولة، أن يكون لها حل كمفتاح سحري مثل «الإسلام هو الحل»، «العلمانية هي الحل»، «العلم هو الحل»، «أمريكا هي الحل»، «إسرائيل هي الحل» تكون «المواطنة هي الحل»، طالما في الأصل كان الوطن^(١). الإسلام والناصرية والقومية والليبرالية والماركسية مداخل أيديولوجية للوطن. والوطن لا مدخل له إلا الوطنية والمواطنة. ويتم ذلك عن طريق تكوين جبهة وطنية أو ائتلاف وطني أو وفاق وطني أو إجماع وطني على الحد الأدنى من برنامج للعمل الوطني دفاعاً عن استقلال الوطن، وحرية مواطنيه، ووحدته شعبه، والمساواة بين أفراده، والعدالة بين طبقاته، وتنمية موارده، والدفاع عن هويته، وتجنيد شعبه. الثقافة الوطنية هو القاسم المشترك بين جميع المواطنين في مجتمع تتعدد فيه الأديان والمذاهب والطوائف والأيدولوجيات السياسية. تعددية سياسية. على مستوى النظر ووحدانية عملية على مستوى العمل دون استبعاد فريق أو إقصاء طائفة أو تهميش مذهب. لا توجد فرقة واحدة ناجية وباقي الفرق هالكة. الأولى في الجنة والثانية في النار. لا تكفير ولا تقوين. الحوار الوطني هو الكفيل بتقريب وجهات النظر بين الفرق. كلها شرعية. ولا يوجد حظر على إحداها دون الأخرى. الإله الواحد تتعدد صفاته. ويعطى كل دين الأولوية لصفة على باقي الصفات مثل القوة في اليهودية، والمحبة في المسيحية، والعدل في الإسلام.

قد تختلف لغة الحوار من فريق إلى فريق في حين أن المعنى واحد، فحقوق الإنسان عند العلماني هي مقاصد الشريعة عند الإسلامي: الحياة والعقل والقيمة والعرض أو

(١) أنور عبد الملك: الوطنية هي الحل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦.

الكرامة والثروة أو المال العام. والأيدولوجيا هي الدين. والعمل في الأوقات والإنجاز هي الشعائر. وقد تختلف مستويات التحليل. الإنسانى عند العلمانى والإلهى عند السلفى، المصلحى فى مقابل الشرعى، النصى فى مقابل الواقعى. وقد تختلف الوظائف والصيغ، فالمستقبل عند العلمانى هو الآخرة عند السلفى. والتاريخ عند الأول هو قصص الأنبياء عند الثانى. وقد تختلف أدوات التحليل وطرق البرهان، الاستقراء والإحصاء والانتقال من الجزء إلى الكل عند العلمانى، والاستنباط والنص والانتقال من الكل إلى الجزء عند السلفى. الهدف واحد وهو تحقيق المصالح العامة. والوسيلة واحدة وهى الحصول على السلطة. والسلطة الفعلية ليست فى القصر بل فى العقل. ليست فى الجيش والشرطة وأجهزة الأمن بل فى الثقافة والرؤية والمنظور. ويرجع الخلاف إلى مصالح شخصية أو طبقية أو اختيارات أيديولوجية أو صراع على السلطة.

إنقاذ الوطن وتأكيد المواطنة يتم عن طريق هدنة مؤقتة بين فرقاء الوطن من أجل نزع فتيل الصراع بين التيارين الفكرين الرئيسين فى الثقافة، السلفى والعلمانى، من أجل وجود الحوار بينهما بدلا من الاستقطاب الحالى الذى يوشك أن يؤدى إلى فرقة وطنية قد تصل بين الحين والآخر إلى حرب أهلية كما حدث فى الجزائر، تكلف الوطن أكثر من مائة ألف قتيل.

لقد استطاعت كل ثورة أن تعزز مفهوما تضع فيه المواطنين جميعا مثل مفهوم «المواطن» فى الثورة الفرنسية، و«الرفيق» فى الثورة الاشتراكية، و«الأخ» فى التيار الإسلامى عند الإخوان المسلمين. وكان عبد الناصر يصدر خطبه ببناء «أيها الإخوة المواطنون». ومع ذلك حتى الآن تتنازعنا مفاهيم متعددة مثل السيد والأستاذ والأفندى والشيخ والخواجة، والأخ، وصاحب السعادة، وصاحب السيادة، وصاحب الغبطة، وصاحب النياقة، وصاحب الجلالة. مازالت الثقافة العربية تبحث عن مفهوم واحد يجمعها. فهل مازال مفهوم الوطن والمواطنة بعيد المنال؟

فلسفة المواطنة

«بين الولاء للوطن والانتماء للإنسانية»

جمال مفرج (*)

إن فلسفة المواطنة هي الفلسفة التي تدور حول المواطن. ومن الناحية الأصلية المواطن هو الإنسان. فالإنسان هو محور هذه الفلسفة التي يعتنقها الشرق والغرب، وحقوقه هي مبدأ هذه الفلسفة التي أصبحت واحدة في كل أرجاء الأرض، حتى أنه يمكن أن نسمي عصرنا «عصر المواطنة». وبالفعل، فإن باب المواطنة هو أول الأبواب في أغلب الدساتير المعاصرة، والدستور الذي لا يحتوي على حقوق المواطنة يعتبر، في عصرنا، هيكلًا فارغًا^(١).

إن المواطن الذي هو أساس فلسفة المواطنة أو موضوعها، هو: «الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها. فالحقيقة الأولى للمواطن تظهر في شكل علاقة بأرض معينة، تتميز كعلاقة ثنائية بالاستمرارية والديناميكية. والاستمرار في سكن بقعة أرض معينة ينطوي على ارتباط بهذه البقعة المعينة من الأرض، وعلى حماية المصالح المادية والمعنوية التي تنشأ من التفاعل معها»^(٢). إن المواطن يدل على ذلك

(*) قسم الفلسفة، جامعة متتوري بقسنطينة، الجزائر.

(١) علي عبد الحسن كمونة، المواطنة ومنظومة الحقوق والواجبات الانسانية والوطنية، جريدة النبأ، العدد ٧٧،

ربيع الثاني، حزيران ٢٠٠٤

(٢) ناصيف نصار، في التربية والسياسة «متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟»، دار الطليعة، بيروت،

الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ١٥.

الذي ينتسب إلى بقعة أرض معينة ويتفاعل معها ومع بقية الساكنين فيها. والاصطلاح المناسب لبقعة الأرض تلك، هو الوطن. فالوطن هو سكنى المواطن أو المساكن، ومكان استقراره. وهو يشتمل على مستويات، من المنزل إلى الناحية إلى العشيرة إلى المدينة إلى الدولة. وقد يقوى شعور الفرد اتجاه أحد هذه المستويات فيتفاعل معه، ولا يتفاعل مع بقية المستويات الأخرى أو مجالات الانتماء الأخرى، ولهذا السبب نجد أن الولاء لدى بعض الأفراد يكون للطائفة ولا يكون للدولة، ويكون للأسرة ولا يكون للطائفة.

وبالفعل، فنحن نجد مثلاً أن وطن الإنسان، بالنسبة إلى الفلاسفة الوجوديين، ليس هو الدولة بل هو المكان الذي بوسع الإنسان أن يجد فيه راحته وعالمه في نفس الوقت. وبهذه الطريقة فإن وطن الإنسان هو بيته وأسرته. وهكذا نجد الوجودية تغنى بمقولة جديدة لا للوطن فحسب، بل للوجود بأجمعه، إنها مقولة «البيت». يقول بولنوف Bollnow - مثلاً - إنه يجب على الإنسان قبل كل شيء، إذا رغب في خلاصه، أن يشغل في هذا العالم المقلقل موقعاً ثابتاً، وأن يتشبث به بكل أظافره، ويدافع عن نفسه بعنفوان ضد القوى الفوضوية التي تهدده. وهذا الموقع هو «بيته». إن الإنسان «كائن بيته»، وهو خارج بيته لا يعرف راحة أو هناءة أو ماهيته الإنسانية الخاصة، ذلك أن البيت هو الشكل الذي يحدد الإنسان فيه، محتمياً بجدران وسقف، مكانه الحيوي الخاص، ويحمي حياته ضد العالم الخارجي الغريب ع. وهكذا فإن الوطن مضمون لكل إنسان يملك بيته ويحصل على الراحة بين جدرانه، وحين يصنع الإنسان مسكنه يكف عن كونه تائهاً أبدياً، ويحصل على حقوق المواطنة^(١). ولعل هذا ما قصده هيجل أيضاً حينها أشار إلى أن البيت أو الأسرة هي المؤسسة التي يشارك فيها الطفل النامي في المواطنة، أو المنطقة الرئيسة التي يتعلم فيها الفرد فن المواطنة، وتزدهر بداخلها شخصية المواطن وتشكل^(٢).

(١) نقلاً عن ستيبان أودوف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق - بيروت، ١٩٨٣، ص ص ٣٨٤-٣٨٥.

(٢) انظر هيجل، أصول فلسفة الحق، المجلد الثاني.

إن هذه النظرة التي تحصر مفهوم الوطن في البيت هي، بدون شك، نظرة ضيقة؛ فهي تنطلق من الدعوة التي ترى أن الخوف هو قدر الإنسان المحتوم، ومن رد الفعل الانفعالي للفرد الذي يرى في الخارج العالم الخطير والغريب، وفي الداخل الراحة والأمان.

وعلى النقيض من هذه النظرة الضيقة، تتسع النظرة لدى أصحاب «المواطنة العالمية» ليشمل الوطن لديهم أرض الله الواسعة. والمواطن، لديهم، ليس هو الذي ينتسب إلى بقعة أرض معينة بل هو الذي ينتمي إلى الأرض كلها الوطن بالنسبة لهؤلاء ليس تلك القطعة من الكرة الأرضية التي تخص جماعة دون غيرها، بل هو يشمل كل كوكبنا؛ لأن البشر مندمجون في مصير واحد، ومصالحتهم واحدة. ونجد الدعوة إلى هذا الوطن العالمي في المبادئ المثالية الرواقية من جهة، وفي القانون الروماني من جهة أخرى؛ أو بعبارات أكثر دقة، في فترة الزمن التي تقع ما بين أرسطو وأيام شيشرون.

ففي بداية تلك الفترة، وهي فترة الظروف التاريخية الجديدة التي أوجدتها الهيمنة المقدونية، بقيت أثينا هي مركز الفلسفة؛ لكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد ولا حتى إغريقي واحد من البر اليوناني؛ فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تحومها، وهي أمصار غير معنية بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى، ولم يكن لها بخلاف مدن البر اليوناني تقاليد عريقة من الاستقلال القومي، وكان سكانها على استعداد دائم للرحيل، لدواعي التجارة، إلى أنأى الأصقاع^(١). لقد كان المجتمع الذي ظهر فيه الرواقيون مجتمعا حديثا. فقد اشتمل على أرجاء ربطت بينها، على بعدها، التجارة والمواصلات، فتضاءلت فيه لذلك قيمة الفوارق المحلية. وكان ينظر إلى انهيار فكرة «المدينة - الدولة» أمرا مفروغا منه. وكان هذا العالم مقتنعا بعدم إمكانية الانطواء على النفس - وهي إمكانية التي بشرت بها

(١) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٧.

المدينة الدولة - وبالتالي بعدم الفائدة العملية في حصر الوطن في المدينة، وحق المواطنة في أولئك الذين يشاركون في الحكم^(١).

من الواضح إذا أن هذا العلو فوق الحدود الاجتماعية أو الوطنية الضيقة هو الذي شكل مذهب الرواقين في المواطنة العالمية. لقد كان من الطبيعي، في نظر الرواقية، أن يكون الإنسان موجودا اجتماعيا. وأن يعيش في مجتمع ذلك هو ما يمليه عليه العقل. غير أن العقل هو الطبيعة الماهوية المشتركة بين كل البشر؛ ومن هنا فليس ثمة سوى قانون واحد هو القانون الطبيعي، ووطن واحد لكل الناس، والرجل الحكيم هو مواطن لا في هذه الدولة أو تلك، وإنما هو مواطن في العالم^(٢).

وهكذا هنالك مجتمع عالمي، من أعضائه الناس جميعا، سادة وعبيد، و دستوره العقل الصحيح. والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة، قانون الله، مقياس ما هو عدل وحق أينما كان، غير متغير، مقيد لجميع الناس، حكاما كانوا أو محكومين. ثم امتزجت تلك الفلسفة الرواقية ومبادئها - وعلى رأسها مبدأ المساواة - بالقانون الروماني، ومن التعاون بين القانون الروماني والتعاليم الرواقية ظهرت نظرية الوطن الشامل، وأصبح القانون الطبيعي الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملي. فقبل هذا التعاون والامتزاج كان القانون الروماني قانون مدينة - دولة ملكية، ينطبق على عدد محدود جدا من المواطنين. وبفضل اتساع سلطة روما السياسية تكاثر عدد سكانها من غير الرومانيين بالولادة، السكان الذين حكمت عليهم ضرورة الحال بالتعاطي فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الرومان الأقحاح. وسرعان ما تنبه الرومانيون لذلك فشرعوا مجموعة من المبادئ والقوانين التي تستند إليها اليوم القوانين الأوربية، وأعطى القانونيون الرومان لهذه القوانين اسم «القانون المشترك لجميع الشعوب»^(٣)؛ وهو قانون كانت

(١) ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي: القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ٣٦.

(٢) فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٥٣٤.

(٣) ملحم قربان، مرجع سابق، ص ٣٣.

جذوره هي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعصر، وكانت أسسه الفلسفية مبادئ قانون الرواقين الطبيعي.

لقد أصبحت المواطنة العالمية شبه واقع ملموس عندما أصبح الآسيوي والإفريقي والأوربي مواطنين فعليين في نظام الإمبراطورية الرومانية. ولكن على الرغم من القول بالمساواة وبشمولية القانون، وعالمية المواطنة، بقي القول بأن إرادة الأمير تخلق القوانين وتمحوها^(١). وهكذا فإن فلسفة الرواقين بمساعدة القانون الروماني هي التي أثرت على فلاسفة أوربا في العصر الحديث، وحددت تصورهم لعالمية المواطنة. ونحن إذا نظرنا إلى هذه العالمية نجد أن الهدف منها، على الرغم من أن الأمر يتعلق هنا بالإنسانية، هو الإطاحة بالخواجز القومية، وخلق نظام يدفع الشعوب إلى الانتظام والانخراط في سبيل المثل العليا للحضارة الغربية.

هذا، وعلى الرغم من أن المواطن يدل، كما رأينا، على ذلك الذي يرتبط ببقعة أرض، صغرت تلك البقعة أم كبرت، فإن العديد من المفكرين، وفي مختلف العصور، ذهبوا إلى أن الوطن لا يتم في العالم الجغرافي وإنما في العالم الثقافي؛ الذي هو أكثر العوامل أو الأوطان جمالا. فلقد كان أغلب فلاسفة أوربا يجهرون بولائهم لأثينا بلد الإغريق القدامى. وكان هيجل من بينهم يدعو إلى ضرورة اغتراب الروح ودخوله عالمًا قصيًا ليصل إلى ذاته، وهذا العالم ليس إلا عالم اليونان القدامى؛ وهو العالم الذي يجب، في نظره، أن يكون مسكن الأوربي الحديث الذي يجب عليه أن يهب نفسه للقدامى^(٢). وهو في هذا الانفصال يشبه نيتشه الذي راح يطالب بالانفصال عن وطنه؛ وطن ألمانيا البسماركية، وراح يبحث له عن وطن آخر؛ هو وطن اليونان القدامى؛ وطن الفلاسفة المأساويين السابقين على سقراط، العزيزين على قلبه؛ وهو وطن كان أفلاطون يزدريه بسبب التهمة التي ألصقها مواطنوه بأستاذه سقراط، وإعدامهم له؛ إذ لم يكن ينفذ حكم الإعدام في سقراط حتى هجر أفلاطون وطنه أثينا، وطاف في رحلات كثيرة، كان

(١) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٢) انظر الخطب الخمس التي ألقاها هيجل بين ١٨٠٩-١٨١٥ عندما كان مديرا المدرسة نورنبرغ.

نتيجتها فشل أحلامه الفلسفية. فعاد ثانية إلى أثينا، بعد أن جازف بنفسه، وشرع يبحث عن وطن جديد له في خياله، فاخترع مدينة «القوانين»؛ وهي المدينة التي سعى أفلاطون بالاشتراك مع ديون إلى تحقيقها في سراقوسة.

وهكذا فإن الأمثلة السابقة تدل على أن الحقيقة الأولى للمواطن؛ أي وطنه، هي أصعب مما نتصور، فليس الوطن مجرد مكان للتواجد أو الاستقرار، بل مكان للتفاعل. والمواطنة ليست مجرد مشاركة في الوطن بل إحساس بالانتماء؛ فبدون هذا الإحساس قد يغترب المواطن في وطنه، ولا تتحقق المواطنة إلا بمعزل عن الوطن.

أبعاد المواطنة وثقافة الدولة

نابي بوعلي (*)

«تكون الدولة حرة إذا تمكن المواطن العاقل أن يجد فيها مصالحه، وإذا تمكنت بواسطة التفكير الذي تكرسه من الإعداد السليم لمبادئ الوجود لتشكيل الجماعة التي يرضاها كل مواطن مفكر وكل إنسان مثقف ومتملن» هيجل

أولاً: المواطنة في إطارها التاريخي

إن ما يميز الفرد منذ القدم، هو ميله الطبيعي للاندماج في كيانات اجتماعية وسياسية كإطار للعيش المشترك، مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة والدولة والأمة. فالفرد لم يولد معزولاً ولا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الجماعة، فله حاجات ومطالب لا يتم إشباعها إلا عن طريق الحياة الجماعية والآمال والأهداف المشتركة والتعاون الاجتماعي، وهذا ما دفع أفلاطون إلى الاعتقاد بأن الدولة نشأت لسد حاجات الإنسان الطبيعية حيث يقول: «أرى أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين»^(١).

فالفرد ليس عضواً في الأسرة فحسب، بل هو مواطن في الدولة، وينتمي إلى أمة يتحد

(*) قسم الفلسفة. جامعة وهران. الجزائر.

(١) أفلاطون، الجمهورية، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. ص ٥٤.

مع أفرادها في المقومات المادية والروحية، التي تميزهم عن باقي الأمم الأخرى. وبالرغم من تعدد دوائر الانتماء إلا أن الفرد يجد في الدولة مستقره النهائي وما يحقق ماهية وجوده وتفتح شخصيته، وما يتفق مع أهدافه وآماله، بشرط ألا يكون نظام الحكم فيها قاسيًا ومضادًا للطبيعة البشرية، وكابحا للملكات الفرد الإبداعية وقدراته الذاتية الخلاقة.

وفي هذا الإطار أكد أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) الفيلسوف اليوناني الشهير، أن الإنسان حيوان مدني بالطبع لا يبلغ كماله إلا في إطار الدولة، باعتبارها ضرورة إنسانية لتنظيم حياة المواطنين، حيث تحقق أهدافهم وتصون حقوقهم، إذ أن «المدينة لا تصون حياة المواطنين فحسب، بل هي النظام الوحيد الذي يكفل لهم حسن الحياة، إذ أن غاية المدينة هي الحياة الطيبة الصالحة، التي يمكن للفرد في ظلها أن يبلغ كماله ويحقق فضائله، ومن ثم يبلغ سعادته، فلا يكفي أن توفر المدينة الوسائل المادية، وإنما ينبغي أن تهتم لمواطنيها طريق الفضيلة، وتحقيق العدالة»^(١) (حلمي مطر، ١٩٩٥، ٢٩).

ومن جهة ثانية نجد فريدريك هيجل (١٨٣١ - ١٧٧٠ م) الفيلسوف الألماني يصف الدولة بأنها «الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية، إنها الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة متجلية واضحة لذاتها. إنها تتصور ذاتها وتفكر فيها وتنجز ماتعرف... هذه الدولة لها وجودها المباشر في الأعراف والتقاليد، ولها وجودها الوسيط في الوعي بالذات وفي المعرفة والنشاط لدى الفرد، بينما يكتسب هذا الأخير بالمقابل حرته الجوهرية - التي هي هدفه ونتاج نشاطه - من تعلقه بالدولة كما يتعلق بها هيته»^(٢).

إن الدولة بهذا المعنى هي المكان الذي تنتهي فيه كل التناقضات باعتبارها غاية مسار العقل في التاريخ مجسدا للعقل والحرية في الواقع. وهنا أشير إلى أن مفهوم الدولة بالمعنى الفلسفي، قد تبلور في اللحظة التاريخية التي توسعت فيها العلاقات الاجتماعية وتعددت، وانتقلت من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المحدودة التي تحكمها

(١) أميرة حلمي مطر (١٩٩٥)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص ٢٩.

(٢) يعقوب ولد القاسم (٢٠٠٣)، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ص ١٧٧.

الروابط الدموية والأسرية إلى علاقات أكثر تشعبًا وأكثر نضجًا يحكمها القانون وتسودها العلاقات العقلانية، فالدولة كتجمع سياسي واقتصادي وثقافي تعبر عن مرحلة متطورة جدًا في تاريخ البشرية، وبالتالي فالمواطن داخل الدولة يمثل بداية التحول من حالة الغياب والتخفي إلى كينونة الحضور والتجلي في التاريخ، ومن دائرة النزعة الغريزية المحدودة إلى حيز العقل وآفاقه اللامتناهية. وهكذا شرع الإنسان تاريخيًا في انتشار نفسه المغتربة من احتواء التسلط وتفكيك الاستبداد، وأشكال القهر النفسي والاجتماعي، التي مورست عليه عبر الحقب التاريخية المظلمة، عندما بدأ يمتلك تاريخه بيده، ويجوز حدودًا جديدة بوعيه الذاتي ويحقق حريته وهويته.

والمواطنة بمفهومها وعمقها الفلسفي، هي الخاصية الأساسية التي يتصف بها المواطن، والتي تدل على الانتماء إلى الوطن والأمة، وتربط الفرد بالأرض برباط الجغرافية والهوية والتاريخ، ولا يتمتع بالمواطنة إلا من يستفيد من جنسية البلد الذي ينتمي إليه. والجنسية هي التي تكسب صاحبها صفة المواطنة. وبالتالي يكون كل المواطنين سواسية أمام القانون، حيث ينتفي أي تمييز بين المواطنين يعود سببه إلى العرق أو الجنس أو اللون أو الجهة أو أي ظرف شخصي أو اجتماعي يخرق هذا التجانس. وتعمل مؤسسات الدولة على السهر بقوة على تكريس الذات الحقوقية للمواطن من خلال ضمان وحماية حقوق وواجبات المواطنين جميعًا، إلا أن الاشكالية التي تطرح باستمرار هي: كيف يتساوى المواطنين أمام القانون؟.

لا شك أن الدولة تكفل لمواطنيها حقوقًا مقابل أدائهم واجبات، ونذكر من تلك الحقوق على سبيل المثال لا الحصر: حق التعليم وإتاحة الفرصة لجميع أفراد المجتمع تجسيدًا لمبدأ تكافؤ الفرص وتحقيقًا للعدالة، كما تتكفل الدولة بالرعاية الصحية للجميع، والشغل وحرية التنقل والإقامة والتعبير وإبداء الرأي وحرية المعتقد، وحرية الفكر والاختلاف، على أن يمارس المواطن هذه الحقوق بأسلوب حضاري وعبر القنوات القانونية، التي تعكس فعلاً هذه الحقوق الدستورية وتعبّر عنها، كما تعكس من ناحية أخرى مدى وعي المواطن وقدرته على المساهمة الفعالة التي تخدم تطور الدولة، والذي

ينعكس بدوره على تطور المواطن لأن تطور الدولة من تطور المواطن وفساد الدولة من فساد المواطن أيضاً.

والمواطنة كفضاء يستقطب ويتجاوز الأزمات داخل المجتمعات، التي تتشكل من قوميات ذات جذور وتركيبات سوسيوثقافية متباينة، وهي كنقطة تقاطع يمتد فيها الفردي الفردي إلى عمق الاجتماعي، لأن بناء الدولة يتجاوز إمكانيات وحدود الجهد الفردي.

وهنا أشير إلى أنني لا أتناول إشكالية المواطنة من جهة الحرص الأخلاقي، أي من جهة ذلك التناول الذي يرسم تخطيطاً مسبقاً يسير عليه المجتمع ليصل إلى أعلى درجات المثالية والفضيلة والكمال الأخلاقي، حيث يصفى الإنسان على المجتمع ثوب الخيال في قالب رمزي أقرب إلى الأسطورة منه إلى الواقع، كما أتجنب في الوقت نفسه الدخول في تلك المتاهات الفلسفية التي تنظر إلى الدولة على أنها إرادة شيطانية حتمتها ظروف تاريخية للجم الصراع الناشئ بين الطبقات الاجتماعية المتناحرة على ملكية وسائل الإنتاج وتوزيع الثروة والنفوذ، أو تلك الرؤى التي تعتقد أنها إرادة تفرضها السماء على الأرض كتجسيد للإرادة الإلهية التي تتمظهر في التاريخ، وإنما أحاول أن أرصد المسألة من زاوية النظر للواقع الاجتماعي العربي، الذي لا يزال ينشد نهضة متعثرة تداخلت خيوطها وتعددت مع مرور السنين، رغم المسافة الزمنية المعتبرة منذ رحيل الاستعمار عن الدول العربية.

والمواطنة في إطارها التاريخي تطرح بوتيرة متجددة باستمرار، فقد حاول الفلاسفة منذ القدم البحث في أصل الدولة وعلاقتها بالفرد كما تصوروا أشكالاً ونماذج للسلطة الصالحة، ودافعوا عن مشروعيتها لتحقيق الرخاء والسعادة للمواطن، ومن جهة ثانية نبهوا إلى أشكال السلطة الفاسدة وحذروا من عواقبها وتسلطها على رقاب الناس والاستبداد بهم، ووصفوا شكل المدينة الفاضلة وصفا يوتوبيا، وأشاروا إلى دولة المواطن الأول في المجتمعات الانتقائية التي تكرر التسلسل الطبقي على أساس العرق أو اللون أو الجهة داخل إطار الدولة الواحدة، كما هو الحال في المجتمع اليوناني، حيث لم يتذوق كل سكان المدن الإغريقية طعم المواطنة. فقد تم استثناء العبيد الذين حرمتهم القوانين من التمتع بحقوق المواطنة.

وبالرغم من أن هناك إجماع على أن الحالة المدنية، وسيادة العلاقات العقلانية بمعنى ظهور الدولة كان مسبقاً تاريخياً بحالة طبيعية، والتي اختلف الفلاسفة في تصويرها، كما اختلف اللاهوتيون في تفسير الكتاب المقدس، فمنهم من نعت تلك المرحلة بأنها مرحلة حرب الجميع ضد الجميع مثل توماس هوبز الذي اعتقد أن الشر متأصل في الطبيعة البشرية. ومن ثم فكروا في تأسيس الدولة تحت غريزة حب البقاء، خوفاً من ويلات الحروب والصراعات، التي مزقتهم بحثاً عن الأمن والاستقرار.

أما جون جاك روسو (١٧٧٨-١٧١٢ م) الفيلسوف الفرنسي، فقد وصف تلك المرحلة السابقة لظهور الدولة بأنها كانت مرحلة الحرية والفطرة، لكن عدم احترام البشر لبعضهم البعض بسبب ما لديهم من ميل إلى العدوان والأنانية، جعل تلك الحرية تنقلب إلى حالة من الخوف الناتج عن الشعور بتهديد الغير، مما حتم عليهم في النهاية التنازل عن حقوقهم للجميع من أجل تأسيس الدولة الضامن الحقيقي للأمن والساهرة عليه وعلى تطبيق القانون» الإنسان حر بالطبع، وحرية أعظم ما يملك. كل ما من شأنه أن يشلها هو إذن جائر»^(١)، والامثال للقانون ليس سوى امثالاً لإرادتنا الحرة، فمن يخضع للقانون لا يخضع لأحد، وأن الإنحاء أمام الحاكم فعل تمليه الضرورة والحذر، بينما الانحاء أمام القانون فعل يمليه الواجب، كما يقول روسو.

والمواطنة بوصفها المعتقد الأساسي للدولة الحديثة، والمؤسس لمنظومة الحقوق والواجبات، ولدت في الغرب ورافقت النموذج الليبرالي الغربي، وهي لم تظهر فجأة، بل كانت نتيجة ظروف وتراكمات ضرورية وموضوعية قد هيأت لظهورها مثل: العلم والحرية والعقل والديمقراطية، وهي الشروط التي شكلت مركز الجاذبية في بناء مجتمع منسجم ومتماسك يقوم على معادلة التوازن بين الحقوق والواجبات، وأن الإخلال أو المساس بتلك المعادلة يجعل المواطنة تموت.

(١) أندري كريسون (١٩٨٢)، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات عويدات، لبنان، ص ٢٤٧.

ثانياً: الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمواطنة والتواطن

إن البحث في الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمواطنة، يحيلنا بصورة رئيسة إلى تلك الحالة الخطيرة من التوتر السائد في الثقافة السياسية، وامتداد جذورها التاريخية في الماضي السحيق، حول العلاقة الشائكة القائمة بين الفرد والسلطة، وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وتغيب حق المواطن، وغيرها من الإشكاليات التي ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بهذا الموضوع الحساس.

غير أننا نجد في الواقع كل نظام سياسي يدعي العمل على بلورة شكل متقدم من أشكال ممارسة السلطة الديمقراطية، حتى ولو كان نظاماً غير ديمقراطي، كما يدعي في الوقت نفسه تكريس دولة الحق والقانون، وتعزيز الحريات وحمايتها. ولن يتسنى لأي نظام كان تحقيق ذلك إلا من خلال إرساء قواعد قانونية ومبادئ أخلاقية تحافظ على المجتمع، وتصون كرامة المواطن. وبالتالي فإن المواطنة لا تستقيم إلا في ظل مجتمع مؤسسي، فالمواطنة في الواقع تبلورت جنباً إلى جنب مع مفهوم الدولة الدستورية، أي في ظل مجتمع قد نضجت واكتملت مؤسساته الدستورية، التي تعمل على تحرير العقل وتوسيع دائرة النقاش والحوار والمشاركة الفعلية والفعالة للمواطنين في تسيير شؤونهم، بدل التهاهي مع شعارات جوفاء مجردة وبعيدة عن أرض الواقع.

ولذلك نادى الأوروبيون الذين اعتنقوا العقلانية والتنوير منهجاً في الحياة، بمبدأ فصل السلطات، والبحث عن آلية ديمقراطية من أجل تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية للمواطن، والتصدي لمظاهر الغبن والطغيان، ودفع السلطة الظالمة مهما كان مصدرها ومرجعيتها. وقد تجسدت تلك الرغبة القوية في تجاوز عصور الظلام والقهر، وأخذ الناس يطالبون بمزيد من الحرية، وتوسيع مبادئ العدالة الاجتماعية، من خلال الاحتجاجات والثورات التي شهدتها أوروبا، وما تضمنته من مبادئ الدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن وتجسيدها ثقافة وسلوكاً، تلك الثورات التي كانت حتمية تاريخية انتفضت من خلالها الشعوب على أسوأ أنظمة الحكم الاستبدادية الفاسدة، والسلطة

الدينية المتسلطة والهرمة، بالإضافة إلى محاكم التفتيش التي عملت على إزاحة مفهوم المواطنة من وعي المواطن، وصادرت حقوقه ودمرت الروابط الاجتماعية والوطنية، وسرقت كرامته وأكرهته على الخضوع لسلطة الحق الإلهي المزعوم بقوة الحديد والنار.

إن الاستبداد السياسي في جميع العصور هو الثمن الذي دفعه الحكام لشراء كراهية الشعوب، لأن هؤلاء الحكام كانوا يتصرفون خارج قيد القانون، ويعتقدون أن مفاتيح الدنيا والآخرة بأيديهم وحدهم، ولاحقوا العلماء في كل مكان ودمروا كل منارة علمية وأحرقوا الكتب وأعدموا العلماء، زيادة على التلاعب بمصير الشعوب واستخدام الحيلة لإضفاء الشرعية على سياستهم اللاشرعية بواسطة الابتزاز لكونهم مسؤولين لأمسؤولين، ولا يقدرّون المسؤولية حق قدرها، فماذا ننتظر أن يولد من هذا الخراب غير البؤس والانحطاط والتخلف بجميع مظاهره. وبطبيعة الحال فإن المواطن لا يحصد في النهاية إلا الثمار المرة لطيش الحكام واستبدادهم. ولقد مهدت تلك الثورات الأوروبية الطريق لظهور الدولة بمفهومها الحديث، وعجلت بنهاية أعمار تلك الأنظمة العاقرة التي أضرت بالإنسان وعطلت مسيرته نحو تحقيق وجوده وخيره الأسمى.

وقد أدرك الأوروبيون أن المواطنة هي التي تحقق تجانسًا قويًا للمجتمع الذي يتفرغ لبناء الحضارة والتمدن، من دون أن تنتهي خيرات المجتمع وثرواته إلى أيدي فئة محددة من أفرادها تتمتع بها، وتترك للآخرين حصصًا متفاوتة من الفقر والبؤس لتقاسمها فيما بينهم طوعًا أو كرهًا.

إن متطلبات المدنية تفترض المواطنة، إذ بدون المواطنة لا يمكن التأسيس لمعالم الدولة المدنية التي تفصل بين ما هو سياسي وبين ما هو تعصب أيديولوجي، وتحترم إنسانها وقانونها، وتقيم توازنًا بين الحقوق والواجبات وتغرس في نفوس مواطنيها حب القوانين واحترامها، إذ بدون هذا التعليم تغدو أحسن القوانين وأكثرها حكمة، غير مجدية كما يعتقد ميكافيلي.

في دولة المواطنين تعد المواطنة خيارًا سياسيًا وثقافيًا، لأنها هي التي تصنع الحضارة

والتمدن، حيث تسمح لكل أشكال الوعي الإنساني وكل مكونات وعناصر الحضارة ومؤسسات المجتمع من التقدم والازدهار. ولا يمكن اعتبار المواطنة وقيم الديمقراطية كخيار وقائي فقط، تمنح كهدية للشعب وتسحب منه في أي وقت لاحق.

فكلما اقتربنا من مبادئ المواطنة وتحقيق الحقوق المدنية والسياسية، نكون أقرب إلى المدنية والحضارة وبالمقابل كلما ابتعدنا عن تلك المبادئ فقدنا روح المواطنة واقتربنا من حالات التدهور والتخلف.

إن نظام الحكم الديمقراطي لن يدوم فيما يرى مونتسكيو «إلا إذا أكن المواطنون الاحترام والمحبة لبعضهم بعضاً، وإلا إذا كان لدى الجميع الرغبة في طاعة القانون»^(١).

ثالثاً: رهن ورهان المواطنة في العالم العربي

إن الحديث عن هموم المواطنة والمواطن في العالم العربي، يجعلني أعتقد أن المواطنة لم يحالفها الحظ السعيد لتضع أقدامها في الواقع، وتنتزع لنفسها مكاناً، فقد سبقها التخلف في الزمان واحتل المكان، وصار التخلف عدواً للمواطنة كلاهما يطارد الآخر، فالتخلف أدى إلى الشلل المبكر لحركة الشعوب العربية التي فاتها قطار التصنيع والحداثة والعلم والتقدم، وفرملها طول القهر والاستعمار اهمجي وعطل مسيرتها نحو التقدم والبناء، وحوّلها إلى شعوب مجهرية ولا مريّة في عالم قد حسم الصراع فيه لصالح الكبار.

وهنا يمكن الحديث عن نقائص المواطنة، من مثل غياب الحرية والرؤية الصائبة والدقيقة للأمور، والقفز على الحقائق وتجاهل الوقائع وممارسة التضليل، واحتواء المثقفين لصالح السلطة باستمالتهم إليها، ونزع القيم من وجدان المواطنين مما جعلهم يزهّدون في حب أوطانهم والدفاع. وهو جو لا يساعد إلا على إفراز ثقافة الاستبداد والجمود وانعدام إمكانيات التغيير، بالإضافة إلى الانغلاق والتخلف على جميع المستويات. ومن

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

جهة أخرى ينبغي الحديث أيضا عن درجة تطور الوعي السياسي والاجتماعي النوعي، والحس الوطني للمواطن العربي، الذي تحالفت ضده عوامل القاهرة أفضت إلى خلق مواطن ذي تكوين هش، كسول استهلاكي لا علاقة له بالبناء، عاجز عن التكيف مع واقع متجدد باستمرار، بل قد جعل من الدولة وسادته الأبدية والبقرة الحلوب، ومن الثروات الطبيعية الموجودة تحت الرمال مخزونه الذي لا ينضب، وصار لا يفقه من أمور الحياة إلا ماءها ومرعاها، وفاقدًا للقدرة على التحدي الحضاري، وغاب عنه التحلي بالروح الجماعية، وتقديس التعاون الجماعي من أجل مصلحة الجميع، وفي ظل هذه الظروف التي لا تنمي إلا تخلفه، فمن أين إذن يكون مواطننا؟.

والمواطنة باعتبارها رهان مصري، فإن الشعوب العربية تسعى جاهدة إلى تحقيقها لإرساء دعائم الديمقراطية وحق الاختلاف والتسامح، بعيدًا عن قيم القمع والإقصاء والاستبعاد مهما كانت مصادرها والتي أدت إلى خروجنا من التاريخ. لقد أدى تجاهل مقومات المجتمع المدني العصري إلى مزيد من التعقيد وحالات الفصام والتعفن وتلويث ما لم يلوث بعد.

وفي الأخير، وبالرغم من الفوارق الثقافية القائمة بيننا وبين الغرب، فإن ذلك لا يمنعنا من التساؤل إن كان مفهوم المواطنة لا يندرج هو الآخر ضمن المفاهيم الفاشلة التي نستوردها من الغرب بصفتها نتاجًا تاريخيًا وحضاريًا من إنتاج الآخر، والذي لم ن قدره حق قدره وبالتالي نظل بعيدين ومحرومين من الاستفادة من الإمكانيات الهائلة التي توفرها المواطنة، وذلك باختزال الإنسان وحجب طاقاته وإمكاناته، ونبقى منشغلين بالقضايا الهامشية التي لا تقدم ولا تؤخر دون أن نعي أهمية التفاعل الحضاري الإيجابي والنافع حتى نغادر مأزقنا الوجودي، أم لا نزال في حاجة إلى إنضاج الشروط المادية والسياسية والاجتماعية من أجل ترقية ثقافة المواطنة لمواجهة السياسات المصابة بالعقم، والتي تحتاج إلى علاج طويل، من أجل بناء دولة العقل والحضارة والقانون، التي يتعرف فيها المواطن على ذاته.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن مقارنة المواطنة في العالم العربي لا ينبغي أن يجعلنا

نتغافل عن الصعوبات التي تنتصب أمام شعوب العالم، التي تناضل هي الأخرى دون هوادة حتى تقترب من المواطنة الفعلية، وتتنزع حقوقاً جديدة للمواطن، باعتبار المواطنة رهان دائم، كما لا يعني الإقرار بأن تقدم الشعوب في الوقت الحاضر قد أنهى عصور الظلم والفقر والاستبداد إلى الأبد، إنه « صحيح أن البشرية حققت، في العصور الحديثة، تقدماً في مجال الحقوق والحريات، سواء مع فلسفة الأنوار وشعارات الثورة الفرنسية حول الإخاء والمساواة، أو مع حركات التحرر الحديثة وشرعة حقوق الإنسان المعاصرة، ولكن ذلك لا يكاد يغطي ما نشهده اليوم، في غير مكان من العالم، من تزايد الفقر والعسف أو الظلم والعنف، وسوى ذلك من المآسي والفواجع الاجتماعية والسياسية»^(١).

(١) علي حرب (٢٠٠١)، أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، ط١، ص ٨٤.

منطق للوطن وأخلاق للمواطنة

زكريا منشاوي الجالي (*)

تمهيد

نظرًا لاختلاف المفاهيم والمعايير في عالم اتسم بسرعة التغير، وكثرة المتغيرات، وذلك مما يمكن ملاحظته واستقراءه على المستوى الدولي، فضلاً عن مسائل التأزم الداخلي في الدول كافة حتى أكثرها ديمقراطية، إذ لا تسير طبقاً للديمقراطية وقواعدها، والدليل على ذلك عدم استجابة الحكومات الغربية لشعوبها أثناء الحرب على العراق، فعلى كثرة المظاهرات التي ترفض الحرب من الشعوب نجد تمادى الحكومات في الحرب وهذه مفارقة عجيبة!!.

على ذلك فقد بعدت الأوطان عن المعايير الثابتة، وبذلك بدت المفاهيم أقل منطقية وأقل عقلانية، وإذا ما اعتبر أن العقل هو (أعدل الأشياء قسمة بين الناس) بحسب فيلسوف العقلانية الفرنسية ديكارت R. Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م)، والتي ينبغي أن تعدل الآن إلى أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس إذا ما استخدم الاستخدام الصحيح، والعقل هنا هو المنهج وذلك، لأنه شهدت التجربة بأن البشر يتفاوتون في القدرات العقلية ما بين شديد الذكاء والذكى، والمتوسط والأقل ذكاء، والمنعدم هذا جانب، والجانب الآخر يتمثل في عدم استعمال العقل إما بسبب المطامع أو بسبب المطامح - مما يلاحظ معه انعدام المعيارية وبالتالي انعدام الثبات في عالم شديد التغير،

(*) مدرس المنطق وفلسفة العلوم، قسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعه حلوان. مصر.

ولكن إشكالية الموضوع في التعارض الواضح بين المفاهيم والتصورات للأوطان، فضلاً عن تأزم أخلاق المواطنة على المستوى الدخلى بين الأفراد وتأزمها على المستوى العالمى الإنسانى بين الدول، فضلاً عن حالات الترقب للانتقضاى ومحاولات التأمر والتطويق مما جعل الإنسان فى حالة صراع فكرى ونفسى واجتماعى كبير، وتتمثل الأزيمة على المستوى الواقعى فى انعدام الشعور بالسعادة والرضا فى مختلف دول العالم، سواء الدول المعتدية أو الدول المعتدى عليها، فالكل يعانى، الغالب والمغلوب، الظالم والمظلوم وهذه مفارقة أخرى، وتتلور هذه الإشكالية فى التساؤلات الآتية.

ما مفهوم الوطن لغوياً كما تبدى فى استعمال الألفاظ لغوياً؟ والألفاظ ثبت استعمالها بالمواضعة والاستقراء. وما المفهوم الإنسانى للوطن والمواطن؟ وما المفهوم الجغرافى للوطن؟ فضلاً عن المفاهيم السياسية والاقتصادية والبيئية والجغرافية والفلسفية إلخ.....؟ وما الوقع الأخلاقى للمواطنة؟ وهل هذا الواقع يتسم بالقبول ويؤدى إلى سعادة البشر؟ وما البديل؟ إذا كان لا يؤدى إلى سعادة البشر - هذه التساؤلات سيتم محاولة الإجابة عليها فيما يلي:

أولاً: مفاهيم حول الوطن والمواطنة

١ - يعرف المفهوم Comprehension منطقياً بأنه: مجموعة الخصائص الموضحة لمعنى كلى ما، وعلى أساس المفهوم يقوم التعريف والتصنيف، ويطلق على مجموع الصفات المشتركة بين أفراد صنف أو نوع واحد، كما يطلق على مجموع الصفات التى يتكون منها، كما أن المفهوم فلسفياً عبارة عن معرفة الشئ على وجهه، ومنه مشكلة الفهم understanding التى تعد بوجه عام القدرة على الإدراك والتفكير.^(١) فى حين أن الماصدق extension /denotation عبارة عن مجموعة الأفراد أو الموضوعات أو الأنواع

(١) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣ م. ص ١٨٩ مادة المفهوم، و ص ١٤١ مادة الفهم.

الداخلة تحت صنف ما أو كلى ما^(١). وبعيدًا عن رصد العلاقة بين المفهوم والمصدق فإننا بصدد بيان مفهوم الوطن والمواطنة كما استقرت في المعاجم اللغوية، التي تُعد بصورة أو بأخرى مرآة للواقع كما استقر في الاستعمال، فماذا عساه أن يكون مفهوم الوطن والمواطنة في الاستعمال اللغوى؟

٢ - مفهوم الوطن والمواطنة في الاستعمال اللغوى والفلسفى:

تأتى كلمة «وطن بمعنى محل الإنسان، وأوطان الغنم مرايضها، وأوطن الأرض ووطنها واستوطنها واتطنها أى اتخذها وطنًا، وتوطن النفس على الشئ كالتمهيد، والموطن المشهد من تأتى كلمة «وطن» بمعنى محل الإنسان وأوطان الغنم مرابط فيه وأوطن الأرض ووطنها مشاهد الحرب كما فى قوله تعالى ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾ [التوبة: ٢٥]^(٢) أى فى مواضع كثيرة، وحول هذا المعنى بأتى معجم آخر ليقرر أن: وطن بالمكان ويطن وطنًا أقام به، وأوطن البلد اتخذها وطنًا، وواطنه على الأمر: وافقه عليه، والقوم عاش معهم فى وطن واحد، ووطن نفسه على الأمر حملها عليه، وتوطن أقام، ويقال توطنت نفسه على الشئ تهيأت له وتمهدت، والأرض وبها اتخذها وطنًا، واستوطن البلد وتوطنه، والموطن كل مكان أقام به الإنسان وجمعها مواطن، والموطن مكان إقامة الإنسان ومقره ولد به أم لم يولد، وجمعه أوطان، ويلاحظ أن هذه المعانى حول المكان والتهيؤ والتمهيد والتوافق، هذا عن المكان، أما عن من يعيش فى المكان فتأتى كلمة الأمة لتعنى جماعة من الناس، والذين يكونون وحدة سياسية، وتجمع بينهم وحده الوطن واللغة والتراث والمشاعر^(٣) ثم تتأتى هذه الوحدة فى الجنسية التى تعنى الصفة التى تلحق بالشخص من جهة انتسابه لشعب أو أمة، وفى القانون علاقة قانونية

(١) نفس المرجع، ص١٦٤. مادة المصدق.

(٢) الشيخ الإمام محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٧١ وص٧٢٨ مادة، وطن.

(٣) المعجم الوجيز، الصادر عن القرآن الكريم - سورة التوبة الآية رقم: ٢٥ مجمع اللغة العربية، تصدير: إبراهيم مذكور، القاهرة، ١٩٩٥م، ص٦٧ مادة: وطن.

تربط فردًا معينًا بدولة معينة، وقد تكون أصيلة أو مكتسبة^(١) وهي مشتقة من الجنس الذى يعنى الأصل، والذى يعنى واحد في كثيرين، كما يعنى التشابة والاتحاد، فتجانس الشيطان أى اتحاداً في الجنس،^(٢) هذه مقارنة أولية للمصطلحات في بعض المعاجم العربية على سبيل المثال، وتأتى المعاجم الأجنبية لتؤكد هذا، إذ أن في منطلق اللغات حدًا ما مشترك، على الرغم من اختلاف الألسن، فكلمة Nation تعنى مجموعة كبيرة من الناس تعيش في منطقة واحدة ولديها حكومة معتمدة^(٣)، وكذلك كلمة Country فهي تعنى أمة أو دولة بأرضها وشعبها، وتأتى كلمة National لتعنى ما هو قومى، وInternational لتعنى ما هو دولي أو ما بين الأمم، وتأتى كلمة Nationalism لتعنى الوطنية^(٤) التى تعنى بدورها الحب العظيم، وفخر يتبدى بواسطة الناس لأنهم يعيشون في وطن ما، مما يترتب عليه الـ nationality وهي الجنسية التى تعد رابطة بين الناس في دولة ما^(٥).

ويعد أحد هؤلاء هو المواطن Citizen الذى يعنى الشخص الذى يعيش في أحد أجزاء المدينة أو الدولة وله مجموعة حقوق Rights وعليه مجموعة واجبات Duties، ويسمى العلم الاجتماعى الذى يتعامل معها بـ Civic أى المدنى^(٦)، وهذا ما قصده أرسطو Aristotle (٣٨٤ + ٣٢٢ ق.م) عندما قال بأن الإنسان مدني بالطبع ومنها تأتى علاقة المواطنة Citizen-ship ليتأتى من هؤلاء بناء الحضارة Civilization، التى تُعد بمثابة مراحل من النشاط الإنسانى للتنمية البشرية والاجتماعية في مجالات الآداب

(١) وتأتى العديد من المعانى لكلمة الأمة فعلى سبيل المثال تعنى الرجل الجامع لخصال الخير كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٠] وتأتى بمعنى المذهب كما في قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا مُلْأَةً ذَآئِبَةً غَالِيَةً عَلٰى آلِهَتِهِمْ﴾ [الزخرف: ٢٢] وتأتى بمعنى الحين والمدة مثل قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَّا أَشْقَى مِمَّا قَالُوا﴾ [هود: ٨] لمزيد من التفصيل انظر: المعجم الوجيز، ص ٢٥

(٢) نفس المرجع ص ١٢١.

(٣) نفسه ص ١٢٠.

(4) Longman (louis Alexander & others) Active study Dictionary. A.R.E. 8th. Imprison. 1987, P. 398.

(5) Ibid. Pag 140.

(6) Ibid. P.398.

والفنون والدين والعلوم ونظم الحكم وقد يكون لها لغة مكتوبة^(١) ومن خلال هذا العرض المعجمي للدلول كلمة الوطن والمواطن وما يرتبط بهما من كلمات، يتضح أن المعنى عبارة عن أرض وبشر وعلاقة بينهما، ذات روابط قد تكون متعددة، ولا يوجد مانع عقلي يحول دون المواطنة العالمية ذات الروابط الإنسانية، إذا ما ارتقت وصفت الأفكار وخلت من المطامع والمطامح معاً، وهنا لابد أن نسجل تشابه المنطقات اللغوية في سائر اللغات، وما الخطأ إلا في مطامع البشر هذه واحدة، والثانية على المستوى الفلسفي، أي ما هو عقلي وما هو كلي وما هو مشترك، إذ تعنى كلمة أمة Nation جملة الأفراد الذين يكونون وحدة سياسة، وتجمع بينهم وحدة الوطن والتراث والمشاعر من آلام وآمال^(٢)، ومن ثم فهي رابطة بشرية تشكل وحدة سياسية ورابطة وجدانية تجمعها آلام وآمال متمثلة في مشاعر.

٣- مفهوم الوطن والمواطن في المنطق والعلم: لبيان ذلك يمكن مقارنة هذه المفاهيم كما يلي:

١ - الوطن بوصفه مكان:

يعد الوطن الذي هو عبارة عن مكان Place يرتبط به البشر ارتباطاً عقلياً ووجدانياً، ويأتي المكان كمقولة category من مقولات Categories أرسطو Aristotle^(٣) (+ ٣٢٢ ق. م) والتي هي عبارة عن الجوهر substance وأعراضه التسعة وهي: الكم Quantity، والكيف quality، والمكان Place، والزمان time، والإضافة Relation، والوضع Position، وله state، ويفعل Action، وينفعل effectation. والمقولات هذه هي عبارة عن الأجناس العليا للوجود، ولا يوجد ما هو أعم منها، وهي ذات خصائص، ومنها أن كل منها ذات حيثية، فمتى ذكر

(1) Ibid. P. 102.

(٢) المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ٢٣ مادة أمة.

(3) Aristotle. Categoria. Eng. Trans. by E. M. Edghll In the works of Aristotle. under the editor Ship of w. D Ross vol 1. The oregonon. oxford. Univesty Press London. 1950, ch 4, 1 P & 2 a.

أى منها ذكرت منفردة، ولا تقبل الإيجاب والسلب، ولا الصدق والكذب، وهى متناهية إذ تقبل القطع الذهني والتحديد لأى منها، وتعد المقولات بمثابة امتداد المنطق الثبات الذى بدأه بارمنيدس Parmenides (٥٣٩ - ٤٧٤ ق.م) فى مقابل منطق الحركة كما بدأ عند هيرقليطس Heraclites (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م)، والمقولات تعبر عن الوجود فهى طبيعية ومنطقية ولغوية وميتافيزيقية وتعد بمثابة مدخل للكثير من العلوم^(١). وترصد يمنى الخولى (١٩٩٩م) مدى تعبير المقولات (الجوهر وأعراضه) عن واحدية الكون، بمعنى أنه حقيقة واحدة لا كثرة فيها أى جوهر كلى، وما نراه من اختلافات، ليس إلا صفات تُحمل على الجوهر، ومن ثم كان المنطق الأرسطى منطق للحمل ولم يتغير عبر العصور الوسطى^(٢) والحديثة إلا مع ديكارت الذى نقل الفلسفة من محور الوجود Ontology إلى محور المعرفة Epistemology، ومن ثم مهد لنشأة العلم الحديث والمنطق الحديث، ونشأة أبحاث جديدة فى المنطق الرياضى، كنظرية العلاقات، مما عمل على تطوير العديد من العلوم، وإمكانية التعبير عن التعددية، واستبدلت مقولة الجوهر كمقولة أولى، وانتظم بفضلها الوجود على هيئة كوزموس Cosmos أى الكون، ذلك الذى تتعامل معه الفيزياء الحديثة، وهو عبارة عن المادة التى تتحرك عبر المكان خلال الزمان، هذا بخلاف أن المعرفة لا تتم إلا فى زمان ومكان^(٣)، وعلى الرغم من ذلك إلا أن سائر المقولات مثل الإضافة والفعل والانفعال والوضع هى مؤثرة فى صياغة ما نعبه عن الكون فى عصرنا الحاضر، وعلى أى حال فإن المكان والزمان لهما أهميتهما، سواء فى الوجود أو المعرفة، أو

(١) ركريا الجالي، الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى وأهميتها، أطروحة. دكتوراة، بكلية الآداب جامعة، أسيوط، مصر ٢٠٠١م، ص ٥ وما بعدها.

(٢) يمنى طريف الخولى، «الزمان فى الفلسفة والعلم»، الهيئة المصرية العامة للكتاب «القاهرة» ١٩٩٩م، ص ١٣.

(٣) لمزيد من التفصيل حول أهمية الزمان والمكان قديماً وحديثاً فى الأطر المعرفية انظر: نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها.

كفكرة للوطن، وخصوصًا المكان الذى يُعد بمثابة محل للمواطن، ويمكن أن تشكل مقولات الوضع والفعل والانفعال والإضافة كمحور لفكرة العلاقات، وتعد أركان هامة فى فكرة الوطن، وكذلك فكرة المواطن، وفكرة المواطنة أيضًا، وإلا بماذا نفسر الارتباط الكائن بين الإنسان ومكان الميلاد؟ ولماذا كان يدافع العربى القديم عن مكان القبيلة ضد المغيرين عليها؟ وكيف نفسر حرص البعض على تقدم بلادة والعمل على رقيها؟ ولماذا تغنى الشعراء بالأماكن التى نشأوا فيها؟ الأمر يتعلق برابط ما بين البشر والمكان هو الوطن، الذى به عرفت فكرة المواطنة، وفكرة الخروج عنها، وفكرة الخيانة للوطن وللمواطنين، وهى من الأفكار الهابطة خلقيًا وإنسانيًا فضلًا عن عدم منطقيتها.

٣/ ج- الوطن والعلم:

- نشأ العلم أول ما نشأ فى أحضان الملاحظة والتجربة، ولا بد للعلم أن يكون علمًا بموضوع ما، ومن ثم نشأ ما يعرف بالفرق بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وتعددت الذوات والموضوعات، واكتشف أبو علم وفن الطب أبقرات Hippocrates (حوالى ٤٦٠ - ٣٨٠ ق. م) والذى عرف الطب بأنه «حفظ الصحة بما يوافق الأصحاء ودفع المرض بما يضاده»، وقد قال بأن «العليل يُداوى بعقاقير أرضه، لأن الطبيعة متطلعة إلى هوائها ونازعة إلى غذائها»^(١) ولست فى حاجة إلى التأكيد بمدى الارتباط بين الأرض والبشر عند أبقرات، وهذا جانب طبيعى فى حياة الناس يؤكد على شدة

(١) عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج١، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٨ مادة أبقرات. وأبقرات طبيب تجريبى وظل المرجع المعتمد فى الطب حتى القرن التاسع عشر الميلادى، وذكره أفلاطون وأرسطو وجالينوس، وهو صاحب أول عهد أخلاقى فى الطب مازال معمولًا به إلى اليوم، وله مجموعة مؤلفات تعرف باسم Corpus Hipperaticum وعنده من مسببات المرض «الهواء الفاسد والطعام غير المهضوم»، وطالب بالاستهانة بالموت، لأن مرارته فى الخوف منه، كما أنه أدرك عملية تعدد العناصر فيقول: لو خلق الإنسان من طبيعة واحدة لما مرض، لأنه لم يكن هناك شئ يضاده فيمرض. نفس المرجع، ص ٧٨. وكذلك د. أيمن الحسينى: أعظم ٥٥ اكتشاف طبي، مكتبة ابن سينا للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٦.

الارتباط بين الأرض والهواء والغذاء والناس، وهذا قد يعنى ضمن ما يعنى معنى ما من معاني الوطن والمواطن، والارتباط الطبيعى بينهما، أما العلم بإطلاق فأنة لا وطن له، فهو ملك للبشر جميعاً، وأحسب أن مشاكل العالم تحدث عندما يحدث احتكار للعلم، واستخدامه لخدمة الأيدلوجيات، كما هو الآن، وهذا ينقلنا للحديث عما يلي:

مفهوم الوطن والمواطنة فى الفكر الجغرافى والبيئى والفلسفى:

تعرف البيئة Ecology بمعناها الواسع بأنها الوسط الذى يعيش فيه الإنسان وتوجد به مقومات استمرار حياته من مأكـل ومشرب ومأوى^(١). وتضم البيئة مكونين أساسيين هما:

الأول البيئة الطبيعية Physical Environment وهى التى لم يتدخل فيها الإنسان، وتضم مكونات وموارد لا يستطيع الإنسان أن يحدد فيها. والثانى البيئة المصنوعة وهى التى أقامها الإنسان فى تنظيمه للأرض التى يعيش عليها، وتتمثل فى الدول والمدن والقرى والمزارع والمصانع والطرق الخ، ومن ثم فإن الأرض أو الكوكب الذى نعيش عليه يمثل المجال البيئى ويتضمن العديد من العناصر^(٢).

وإذا ما كانت أحد تعريفات الجغرافيا- وهى عديدة- أنها علم العلاقات بين الإنسان ومكونات بيئته الطبيعية على أساس أنه يؤثر فى بيئته ويتأثر بها، فقد بدا الجدل مُحْتَدماً حول

(١) حول البيئة وتعريفها وأهميتها ومخاطر تلوثها وطرق الحفاظ عليها انظر:

إيان. جـ. سيموتز، البيئة والإنسان عبر العصور، ترجمة السيد محمد عثمان، عالم المعرفة، الكويت، رقم ٢٢٢، ١٩٩٧ م. وأيضاً: رجب محمد السيد، مسائل بيئية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤ م. وكذلك د. أحمد مدحت سلام، التلوث مشكلة العصر، عالم المعرفة، الكويت، رقم ١٥٢، ١٩٩٠ م. قارن: أحمد على إسماعيل، البيئة المصرية، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٠.

(٢) نفس المرجع، ص ١٢.

يعنى مصطلح والأيكولوجيا Ecology دراسة العلاقات بين النبات والحيوان بعضها البعض وعناصر البيئة غير الحية والمصطلح ظهر لأول مرة فى عام ١٨٦٣ م فى اللغة الألمانية، ثم استخدم فى اللغة الإنجليزية منذ عام ١٨٦٦ م فى المؤتمر الدولى للنبات، ثم استحوذ مفهوم البيئة على اهتمامات القرن العشرين، وأصبح الآن فى القرن الواحد والعشرين من الموضوعات الهامة التى تتعلق بمصير الإنسان فى هذا الكون.

مدى التأثير والتأثر بين الإنسان وبيئته، ولذلك ظهرت مدرستان في الجغرافيا، الأولى هي مدرسة الحتم الجغرافي أو الحتم البيئي^(١) Environment determinism وترى أن الإنسان خاضع لعناصر البيئة الطبيعية، وهي إذ تضع الصعاب تهمس له بالحلول، وهو بتكوينه العضلي والنفسى والاجتماعي والثقافي من نتائج بيئته.

والمدرسة الثانية هي مدرسة الإمكان أو الاحتمالية Possibilism وتؤكد على حرية الإنسان وعدم خضوعه كليةً لبيئته، إذ أن إمكانية التعديل للبيئة ممكنًا، وليس التطور الحضارى إلا ناتجًا عن هذه الإمكانية^(٢) وأى ما كان الأمر فالموضوع يشتمل العنصرين معًا، إذ تشهد الموضوعية الكونية للأماكن والاستقرار لها، أن البيئات تختلف من مكان إلى آخر، وتأتى نظرية الجهة Modality في المنطق بعناصرها الثلاثة الضرورى Necessary، والممكن Possible، والمستحيل Impossible كتصوير دقيق للطبيعة، كما هو تصوير لقضايا المنطق، فالجهة هي حكم على الحكم لبيان درجه اليقين^(٣)، وفي الطبيعة يوجد ما هو ممكن الاستخدام كالأراضي السهلية، وما هو ممكن الاستخدام إذا ما تم التدخل فيها لتعديلها، كالجبال القابلة للزراعة، ومنه ما هو ممتنع كالجبال الصخرية وغيرها.

وعلى ذلك فبيئة الإنسان هي مكانه، وهي وطنه الذى كان يلبي احتياجاته المعيشية والأمنية، قبل أن تكون هناك دولًا وجنسيات وحدود جغرافية وسياسية وحكامًا ونظمًا للحكم، وينبغي أن تكون كذلك بعد استحداث هذه المستحدثات، ولعل هذا

(١) نفس المرجع ص ١١ .

(2) Aristotel: Anlytica priora, Eng. trans. by A. G. genkimson, in the works Of Aristotle, under the editor ship of sir w. d. Ross, vol. 1, exford, uni. Press, London, 1950 B1. ch2. 25a - 40

وكذلك: Aristotel: De. Inter.ch12. 21 a

(٣) محمد حسين هيكل. جان جاك روسو حياة وكتبه، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٧٥.

وجان جاك روسو يُعد من أوائل المناديين بالحرية والعدالة والمساواة في العصر الحديث بحثًا عن حالة السعادة الأولى للبشرية، والذي يعتبر، أن المدنية أفسدتها، وتعد كتاباته من الأفكار الأساسية للثورة الفرنسية وما تلاها من ثورات، وهو صاحب نظرية العقد الاجتماعي Social Contract وعن الحالة الطبيعية الأولى وحول نفس الفكرة فارن: وائل غالى، أوهام المستقبل، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩٨ م، ص ٢١ .

ما أعاد اكتشافه جان جاك روسو Rousseau f.f (١٧١٢ - ١٧٧٨ م) ونادى به خلال أعماله الهامة، والتي تُعد فلسفة متكاملة للحرية والعدالة والمساواة^(١)، فضلاً عن إعادة تأسيسه في الغرب لنظرية العقد الاجتماعي Social contract، وقد سبقه الفيلسوف الصينى كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٤٩ ق.م) والذي قرر أن الحاكم مفوض من الله على الأرض، ليحكم وفقاً للعقد يحدد نصوص هذا التفويض، والطاعة واجبة للحاكم طالماً احترمت نصوص هذا العقد، وإلا فالأفراد لهم الحق في الثورة ضده، إذا ما حاد عن هذه النصوص كما نجد أتباع «موتسو» Motzu (٨٦٤ - ٦٧٣ ق.م) في الصين يعتقدون هذه الفكرة، وعلى هذا النحو تحدث السوفسطائيون في بنائهم للدولة على نظام تعاقدى في ما يذكر أفلاطون Plato في (٤٢٨ - ٣٣٨ ق.م) كتابه الجمهورية (repoplic)، وقد ذهب مذهبهم الكثير من الأبيقوريين، وكذلك سنيكا (٣ ق.م - ٦٥ م) واستمرت الفكرة في العصر الروماني، والعصور الوسطى حتى ازدهرت في القرن السابع عشر على يد توماس هوبز (T - Hoppse + ٦٧٩) و سبينوزا (Spinoza + ١٦٧٧ م) وجون لوك (J. look + ١٧٠٤ م)، على اختلاف في النتائج المترتبة عن أفكارهم بشأن الاقتراب والابتعاد من وعن الحرية للحاكم والمحكومين معا^(٢).

٣ جـ / الوطن والبيئة:

لقد ارتبط الوطن أو المواطن بالبيئة، فإذا كان هناك عناصر طبيعية يتشكل منها هذا الوطن أو ذاك، وعلى الرغم من التشابه أو الاختلاف بين ما يسمى بالأوطان أو البيئات على مختلف أنواعها، فالأمر يتعلق بالمكان المهيأ أو القابل لأن يتهيأ لمعيشة الإنسان^(٣)، ليزول الاختلاف وتبقى إمكانية أن يحى الإنسان في وطن عالمي مسالماً لبنى جنسه، ويمكن أن يكون الوطن عبارة عن مكان للبشر وتفاعلهم ليتأثر كل منهم بالآخر،

(١) حسن سفعان: العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٧١ وما بعدها.

(٢) إيانج. سيمونز، البيئة والإنسان عبر العصور، ترجمة السيد محمد عثمان، عالم المعرفة - الكويت ١٩٩٧، ص ١٥.

(3) cit, p 102. louis Alexandre & other, op.

ويمكن أن يكون الوطن هو مكان الميلاد والمنشأ لثلاثة أجيال متعاقبة على التوالي، وعندئذ، يكون هو المستوطن الذى يصبح وطنًا، كما يمكن أن يكون الوطن مختارًا من قبل فرد ما أو جماعة ما، لكن ما يمكن أن يكون هو أن العالم على اتساعه ينبغى أن يكون وطنًا لبنى الإنسان، ليصبح عدو الإنسان الحقيقى هو الفقر والجهل والمرض، وتكون حرب الإنسان فى سيطرته على الطبيعة بحسب تعبير فرانسيس بيكون (F.Bacon + ١٦٢٦م) وعلى ذلك أستطيع أن أقرر أن الوطن هو المكان والبشر الذى يرتبط بهما الإنسان بروابط متعددة قوامها الألفة والسعادة، يكون فيها الإنسان يألف ويؤلف، وله كافة الحقوق التى للإنسان، وعليه كافة الواجبات التى لكل مواطن، بما يتحقق معه العدالة والحرية والمساواة، وبذلك يكون مواطن Citizen، ذلك الذى يعيش فى المكان المعين، له حق التصويت وحقوق أخرى فى هذا المكان، بما يمكنه ليكون عضوًا فى دولته بالميلاد أى بصورة رسمية بما يسمح له بأن يكتسب هذه الحقوق^(١)، لتجعله تحت حماية هذه الدولة، وقد يكون مواطنًا لدولة. لكنه يعيش فى دولة أخرى، وبالتالي يستمتع بعلاقة المواطنة Citizenship^(٢) التى تعنى المساواة فى الحقوق والواجبات، وبالتالي فإن العلاقة بين الوطن والبيئة، عبارة عن المكان الذى يستوعب البشر إنسانيًا، بكافة احتياجاته المادية والمعنوية، وهى المكان الذى ينبغى الحفاظ عليه بيئيًا وتحسينه لأن هناك رابط ما هو الحب وهو رابط وجداني و مصالح مشتركة وهى رابط عقلي.

منطق للوطن،

■ إذا كان المنطق فى أحد تعريفاته هو علم معيارى Science Normative يدرس ما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم، ضمن العلوم المعيارية الثلاثة التى هى المنطق (له

(١) زكريا الجالى: المنطق البراهمى فى ضوء الثوابت والمتغيرات - إشكالية أمريكية شرق أوسطية معاصرة، (ضمن الفلسفة التطبيقية - أعمال مؤتمر الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة، المنعقد بكلية الآداب - جامعة القاهرة، إبريل ٢٠٠٤م) تحرير: مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية للنشر، القاهرة. ٢٠٠٥، ص ٨١.

(٢) أحمد مدحت سلام، التلوث مشكلة العصر عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠م، ص ٩.

العديد من الأنواع منه القديم بمباحثه، والحديث على تعدد اتجاهاته وموضوعاته)، فضلاً عن الأخلاق والجمال، فماذا عساه أن يكون مفهوم المنطق للوطن؟

■ هل هو منطق الثبات بتعريفاته وقضاياها واستدلالاته؟

■ أم هل هو ما ينبغي أن يحذر منه بتجنب الأغاليط المنطقية في مسائل تخص الوطن؟

■ كالسفسطة القديمة والسفسطة المعاصرة؟^(١) في مسألة الوطن، أنحكم العقل بمنطقه الصارم وبحساباته الدقيقة؟ أم الوجدان وقفزاته بحسب تعبير الفلسفات الوجودية وغيرها؟

■ ومع منطق العقل هل نحتكم إلى منطق ثابت؟ كما فعل أرسطو ومن تابعه، أم إلى منطق التغير؟ كما فعل السفسطائيون قديماً وهيغل (F.Hegel ١٧٧٠ / ١٨٣١ م) حديثاً والسفسطة المعاصرة؟^(٢)

■ في الواقع أننا إذا ما أردنا أن نجيب من هذه التساؤلات، فإن الأمر يتعلق بوطن ما، أى مكان ثابت يعيش فيه بشر متغيرين بتعاقب الأجيال، لكنها أجيال مترابطة، وهذا هو عنصر الثبات فى هؤلاء وأولئك المتغيرين، وعلى ذلك فالوطن الخاص، أو الأوطان الخاصة والوطن العام لجماعة بشرية ما أو العام عمومية مطلقة، إذا ما اتحدت الإنسانية جمعاء (على مستوى المفاهيم والمصادقات) تحتاج إلى ثوابت، إذا ما تأسست بالعدل دون نزاع أو تنازع، فعندئذ تتساوى الأوطان فى المسائل الأساسية كحق الأرض وائتلاف البشر، بما بينهم من روابط فى الماضى والحاضر والمستقبل، بما يمثل أهداف خيرة وعادلة^(٣).

■ وعلى ذلك فالوطن هو الكفاية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، والمساواة فى

(١) زكريا الجالى، منهج البحث النقدي عند كارل بوبر، ضمن فلسفة النقد ونقد الفلسفة فى الفكر العربى الغربى، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية الفلسفية المصرية القاهرة، ٢٠٠٣ م، ص ١٩٢.

(٢) العلامة الصدر ابن عبد الرحمن الاخضرى، السلم فى علم المنطق تحقيق وتعليق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٤.

(٣) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩ م، ص ١٩٢.

الحقوق والواجبات، وألا يطغى بنو وطن على وطن آخر على المستوى الخارجى، ولا مواطن على مواطن آخر على المستوى الداخلى.

■ والمنطق الذى يكون للوطن من الممكن أن يكون عبارة عن تعريف جامع مانع للوطن، وأي الأسس الجوهرية لمفهوم Concept الوطن، وكيفية استخدام المنطق logic، بالتعريف والاستدلالات والاستقراء، وتجنب نُغالط أو نُغالط فى مسائل تخص الوطن، فكأنه هنا بمثابة سياج، وهذا استخدام للمنطق الأرسطى، فضلاً عن بيان القضايا وحسابتها فى مسائل تخص الوطن، وإسقاط منظور العلاقات وحسابتها، فضلاً عن باقى أفرع المنطق الحديث. واستخدام المناهج العلمية للعمل على تقدم الوطن، كالتحليل والتركيب والإحصاءات الدقيقة ومناهج الملاحظة والاستقراء، وتعديل الاستقراء بمنهج التكذيب أو القابلية للتكذيب Falsability^(١)، كما بدا عنه كارل بوبر (k. Popper-١٩٠٢-١٩٩٤) عندئذ يكون العالم معقول، أو توجد أرضية مشتركة للتفاهم بين الأوطان فيما بينها، والبشر داخل الوطن الواحد فى ما بين بعضهم البعض، ولعل هذا يعد دعوته للالتقاء على أرضية مشتركة، هى أرضية المنطق، بعيداً عن المنطق الضبابي والمنطق ثلاثي أو متعدد القيم، فثبات الأوطان يحتاج إلى وضوح وثبات المعايير، لعل هذا ما قصده الأخضرى (حوالى عام ٩٤١هـ) فى قوله: وبعد: فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان^(٢).

فيعصم الأفكار عن الخطأ وعن دقيق الفهم يكشف الغطا

فالمسألة بالنسبة للوطن مسألة فهم وتفهم يؤدى الى تفاهم، لكن ما الذى يصون مسألة الفهم هذه؟

ربما تكون أشياء كثيرة أهمها هو الأخلاق، وهذا ما سنتناوله فى ما يلى:

(1) S.Empiricus: outlines of pyrrhism Eng. Tr. by R. G. Buny. Vol. B. 1. Cambridge, London, 1955 P. 159.

(2) توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ١٨.

ثانيًا: الأخلاق والوطن

سوف نتحدث عن أخلاق المواطنة بين المنطق والمذهب الأخلاقية، و التساؤل المحورى في هذا الجزء من البحث هل هذا يمكن أن يكون هناك علاقة بين الوطن وفلسفه الأخلاق؟ وإن وجدت فماذا تكون؟ وهل هناك علاقة في دنيا الواقع بينهما؟ أو هل تتأثر الأوطان أو الوطن بتيارات فلسفه الأخلاق هذا ما سنحاول مقارنته كما يلي:

١- لا بد من الإشارة إلى ارتباط فلسفه الأخلاق بنظرية المعرفة، Epistemology فإذا ما قيلت أى نظرية من نظريات المعرفة فإنه يمكن أن يقال أى نظرية من نظريات الأخلاق تصدر عنها، فهذا الارتباط يكون ارتبطت النتائج بالمقدمات، فنظريات الأخلاق تعد نتائج لنظريات إبستمولوجية^(١)، هذا وقد ارتبط الأخلاق بالمنطق وبالطبيعة قديمًا لدى تيار ورافد هام من روافد المنطق القديم كما بدا ذلك عند المدرسة الرواقية والتي أجمع معظم أعلامها على أن المنطق هو الصورة العقلية للطبيعة، والطبيعة هي محور عمل العقل، والأخلاق ثمرة لها معًا. لأنها إذا ما نشأت على أسس منطقية كانت معقولة وذات قابلية لتؤدى دورها في تهذيب السلوك^(٢).

وإذا كانت فلسفه الأخلاق تبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقي للفرد، فضلًا عن السلوك الأخلاقي لجميع الأفراد، وهذا يعنى أن هناك موضوعات للتفكير والتفلسف الأخلاقي، ومن هذه اموضوعات سلوك الفرد مع نفسه ومع الآخرين، ويمثل ذلك علاقة الأنا بالأننا، والأنا بالآخر، وقد يكون هذا الآخر أفرادًا أو جماعات أو يكون زمان ما أو مكان ما أو ثقافة ما، وقد يكون وطنًا أو أوطان، فضلًا عن أن المنطق المعرفي له أسس، والمنطق يبحث في الفكر الإنسانى وما ينبغى أن يكون عليه، وفي جانب آخر يبحث في صورة الفكر نفسه، وعلى ذلك فإنه من

(١) نفس المرجع ص ١٩.

(٢) إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم: عثمان أمين، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٩، من مقدمة المترجم.

المستطاع تقرير هذه العلاقة بين الوطن والأخلاق، فضلاً عن علاقة المنطق بهما لكى نتجنب الأغاليط المنطقية.

٢- الدعوة الأخلاقية قديمة قدم المجتمعات البشرية، فما اختلقت طائفة من الناس فى أى مكان من أماكن الأرض أو فى أى عصر من العصور، إلا وقد نتج عن هذا الاختلاط قواعد للتمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، والجمال والقبح، والكمال والنقص، وعلى ذلك بدأت المعايير فى الظهور وعلى ذلك أصبح هناك قيمة value لكل مسلك من مسالك الناس، ومن ثم أضحت هناك قيم عليا كانت محور التفكير فى المذاهب الخلقية، أما عن مكانتها فذلك كما يلي:

٣- مكانة القيم العليا فى المذاهب الخلقية:

بدا ينتج عن التجمعات البشرية والتي أصبحت مجتمعات، ظهور ما يعرف بالقيم العليا، التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء، ونشر العدالة، وضمان الحرية وإقرار الأمن والسلام، والالتزام بالعفة والأمانة، والامتناع عن القتل والاغتصاب، والكذب والنفاق، والإفك واهانة الآخرين، والاعتداء بكافة صوره وأشكاله^(١)، لكن السؤال الذى يطرح نفسه: هل جاءت مواقف فلاسفة الأخلاق وعلماء الأخلاق واحدة أم متعددة؟ وما موقف كل تيار ومذهب تجاه هذه القيم؟ وهل نالت هذه القيم الموافقة أم المعارضة؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، وليبيان أثار هذه المواقف وتلك الرؤى على منطق الوطن وأخلاق المواطنة، نجد أنه مما لا شك فيه أن أسس الأخلاق ومدارها أن الإنسان كما يُعرف لدى المناطق بأنه حيوان ناطق، فإنه كذلك حيوان أخلاقي وحيوان عارف، فكونه حيواناً أخلاقياً، ذلك لأنه يشارك الحيوان فى الحس فينزع معه إلى إشباع حاجاته العضوية، ومطالبه البيولوجية، لكنه ينفرد دون الحيوان بالتأمل العقلي.

(١) تفصيل ذلك انظر: كانط، نفس المصدر، ص ٢٣، وما بعدها ولقد ظلت المثالية تحقيقاً للسعادة من أحلام البشر بدءاً بجمهورية أفلاطون ويوتوبيا توماس مور وقبلها مدينة الفارابي الفاضلة قارن: توماس مور، يوتوبيا، ترجمة د. انجيل بطرس تقديم د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأسرة القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥، وما بعدها. قارن. د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٢٨، وما بعدها.

والتأمل يُعد أحد المناهج للحصول على المعرفة، فالإنسان يستطيع أن يعتزل واقعه ثم يباشر النظر فيه، ويتعالى عليه في ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء، فهو من بين سائر الكائنات الحية يعد الوحيد لامتلاكه لإرادة Will التعبير والتغير عن وعى وتبصر^(١). فإذا ما كانت هذه هي خصائص الإنسان دون غيره من أنواع المملكة الحيوانية، وذلك في ضوء الأسئلة المطروحة، فما مواقف المذاهب والتيارات الخلقية من مسألة الوطن؟ ذلك يتمثل فيما يلي:

١- موقف المثاليين، idealism من العقليين والحدسيين من المسألة:

يرى هؤلاء أن وظيفة الفلسفة الخلقية، عبارة عن وضع مثل إنسانى أعلى، يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى، بما هو إنسانى مجرداً عن عوامل الزمان وعوامل المكان، على أن يكون ملائماً لأسمى جانب فى الطبائع البشرية، وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر، يلتقي على طريقه الناس فى كل زمان ومكان، رغمًا عن الاختلافات بينهم، فى المستويات الحضارية والثقافية، والمعتقدات الدينية، والطبقات الاجتماعية، وغير ذلك مما يفرق الناس طبقات، فالكل ينشد القيم النبيلة، لكن ماذا عسى أن تكون هذه القيم النبيلة تجاه الوطن؟

- لاشك أنها ستكون الحرية والعدالة والمساواة لكل مواطن، سواء على المستوى الداخلى أو الخارجى.

وتكمن هذه الأشياء فى فكرة السلم التى اتجه إليها حكماء العصور الغابرة، وحمل لوائها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد، حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق، سواء فى اللغات والأديان والأوطان^(٢). وذلك على غير عادة فلاسفة اليونان وقسمتهم للمجتمع إلى سادة وعبيد، فضلاً عن قسمتهم للعالم آنذاك إلى متحضرين وبربر، وقد عملت

(١) توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) نفس المرجع ص ٣٠.

الرواقية على نشر قيمة السلام هذه، فنظروا إلى الناس جميعًا وكأنهم أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق، وهكذا دعا الفارابي فيلسوف الإسلام في القرن العاشر الميلادي في كتابه: «أراء أهل المدينة الفاضلة». وإهتم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (I.kant + ١٨٠٤م) بالفكرة نفسها، فبالإضافة إلى قانون الواجب الأخلاقي، نشر عام ١٧٩٥ م كتابه «مشروع للسلام الدائم» اهتم فيه بضرورة إنشاء حلف بين الشعوب للقضاء على شرور الحروب وويلاتها، وقد اهتم بوضع المبادئ والأسس في صورة ست مواد أولية تكفل السلم، وهذه المواد يعد جوهرها بمثابة كفالة للمعاهدات السلمية الصحيحة، والاستقلال لكل دولة صغيرة مهما تكن صغيرة أو كبيرة، وضرورة إلغاء الجيوش الدائمة على مر الزمان، والعمل على إلغاء القروض الدولية بهدف التسليح، وعدم التدخل بالقوة في نظام أى دولة من الدول، وعدم السماح للدول في أثناء الحروب أن ترتكب أعمالاً عدائية لا أخلاقية، فضلاً عن ضرورة الحكم الدستوري الصحيح في كل دولة، ويقوم قانون الشعوب على التحالف بين دول حرة^(١)، ولا شك أن هذه الأفكار تعمل على صيانة الأوطان داخلياً في علاقات الأفراد بعضهم البعض، فضلاً عن صيانتها على المستوى الخارجى في علاقه الدول بعضها البعض، فضلاً عن كون بعض الدول كبيرة والبعض الآخر صغيرة، بعضها قوى والآخر ضعيف، بعضها غنى والآخر فقير، لأن هذه المثالية تكفل عدم الاعتداء في أى وقت من الأوقات، وتعمل على التزاوج بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي. فهل هذا الاتجاه لا يكفل لكل البشر السعادة؟

٢- موقف الطبيعيين من أصحاب النهضة الواقعية،

يضم هذا التيار الطبيعيين من أصحاب النزعة الواقعية والنفعيون والتجريبيون و الواقعيون والماركسيون والبراجماتيون والتحليليون التجريبيون أو الوضعية المنطقية وقد جاءت مواقفهم كما يلي:

(١) نفس المرجع ص ٣١ .

٢-أ موقف أصحاب الفلسفة النفعية من القيم العليا:

هاجم بنتام (J.Bentham + ١٨٣٢م) إمام الفلسفة النفعية في عصره المثاليين، وجعل المنفعة وحدها هي المبدأ الأخلاقي^(١)، وبالتأكيد هي المبدأ السياسى أيضاً، إذ هاجم كلمة «ينبغي فعل كذا أو عدم فعل كذا» وهو يرى أن الفيلسوف المثالى يجلس إلى مقعد مريح يطمأن إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكاماً قاطعة في كبرياء، عن الواجب كمبدأ إنسانى، إذا يتفق عليه الناس في كل زمان ومكان!! هذا على الرغم من أن كل إنسان لا يفكر قط إلا في إشباع مطالبه الشخصية، ورعاية مصالحه الذاتية.

٢/ب موقف الوضعيين من القيم العليا:

ذهب الوضعيون ورأدهم أوجست كونت إلى (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) استبعاد كل ما هو مطلق، وقالوا بنسبية القيم في مجال الأخلاق وغيرها من العلوم المعيارية^(٢).

٣/ج - موقف الماركسيين من القيم العليا:

ذهب كارل ماركس (١٨٨٣م) ومن تابعه إلى رفض ما ذهب إليه المثاليون من القول بمثل عليا، وقالوا بأن التاريخ يتحكم في سير الأحداث فيه قوانين تتماثل مع القوانين التى تسير الظواهر الطبيعية بمقتضاها، ومن ثم انعدمت مقدرة الأفراد على تغيير مجراه في ظل ما يسمى وهما بالقيم العليا، فضلاً عن أن القيم لا تعيش بمعزل عن الأحداث المادية، وعلى ذلك فإن ما يسلكه الإنسان في حياته يكشف عنها طبيعة التطور التاريخي وقوانينه، وقوانين التطور الاجتماعى تؤكد على قيام طبقة ما.

بانتزاع ما تملكه طبقة أخرى وتستعملها لصالحها، وهذه الطبقة الباغية ستنتهى حتماً إلى أن تتوارى من التاريخ^(٣) ومن هنا تكون الحالة مع الماركسيين عملية صراع

(١) هنرى لوفيفر، المنطق الجدلى، ترجمة إبراهيم فتحى. مكتبة الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٦، وكذلك د. زكريا الجالى، الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى وأهميتها، ص ١٥٠.

(٢) ستينا نونفا: كارل ماركس، سيرة الحياة، ترجمة اسكندر ياسين، دار التقدم الاتحاد السوفيتى، ١٩٧٩، ص ٢٧٣.

(3) W.james: Pragmatism Anew name for some ways of old Thinking; 21st. ed. U.S.A. 1943. P43

بين الطبقات، وإذكاء لروح هذا الصراع، مما يعمل على حتمية القول بالصراع الداخلي والخارجي على حد سواء، مما يؤدي إلى كثرة المشاكل بين الأوطان، فضلاً عن المشاكل الداخلية داخل حدود وطن ما من الأوطان.

ولعل هذا ما أبداه هيجل بشأن رؤيته المنطقية، والتي تمثلت في ثلاثية فكرية، ففي التصورات تظهر في الجوهر والعلة والتفاعل، وهذا يتوافق مع الفكرة ثم النقيض ثم المركب منهما مما يمثل المنطق الحركي^(١) لا منطق الثبات كما بدا عند أرسطو، وقد أذكى ماركس من روح الأهمية^(٢) التي تذكى بدورها روح الصراع. ولا شك أن هذه الرؤى قد شكلت المحور الأيديولوجي للاتحاد السوفيتي، الذي عملت القوى المناوئة له على إسقاطه، وقد نجحت في ذلك في أواخر القرن العشرين الميلادي

٢/ د موقف أصحاب البراجماتية من القيم العليا

لقد ذهب البراجماتيون إلى الجانب العملي وتحقيق النفع، ومن ثم انصرفوا عن البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى كالمثل العليا، إلى البحث في نتائج الأفكار وأثار المعتقدات، فالفكر لديهم مشروع للعمل وخطة لحل إشكال، أو اقتراح للتخلص من مأذق، وعلى ذلك فالفكرة لا توصف بكونها حق أو باطل لكنها صواب متى حققت منفعة، وخطأ إذا لم تحقق، فهي توصف فقط بأنها مؤدية، أو غير مؤدية. وفي هذا يرى وليم w.james (+ ١٩١٠م) أن الخير أو الحق يُعدان كورقة النقد الذائف، والتي تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها، ومن هنا انتفت لدى البراجماتية وجهة نظر أتباع المذهب الصوري وأصحاب النزعة المنطقية من الرياضيين والمناطق، في رؤيتهم للحق بمعناة المطلق المستقل عن تجارب الإنسان، أو أن الحق صفة عينية تقوم في الموجودات

(١) توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٢) محمد والي، سقوط الأئمة - المشروع العهنون الأمريكي للسيطرة على العالم - القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٤٥ وما بعدها. وكذلك: زكريا الجالي، المنطق البراجماتي عند ديوى في ضوء الثابت والمتغيرات - إشكالية أمريكية شرق أوسطية معاصرة -، ضمن الفلسفة التطبيقية لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة، تحرير: مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية للنشر، القاهرة ٢٠٠٥.

مستقلة عن وجود عقل يدركها، أو عدم وجوده، والأمر العالمى لن ينصلح ما بقيت نظرة البراجماتية، لأنها لا تعدوا إلا أن تكون سفسطة معاصرة.

كما يحدث الآن «القرن الحادى والعشرين» بشأن احتلال العراق وفلسطين وأفغانستان والمعايير المزدوجة، وانعدام حقوق الإنسان فى ظل المنافع والمصالح، فقد تكون البراجماتية مفيدة فى مجالات الحياة غير أنها ليست كذلك فى مجال الأخلاق والسياسة الخارجية.

٢/ هـ - موقف أصحاب الفلسفة التحليلية والتجريبية المنطقية من القيم:

يرى أصحاب الفلسفة التحليلية الذين جاء اهتمامهم بتحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها، ويذهب فيتجنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١ م) إلى أنه «ليس فى العالم قيمة» وإذا ما وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة» وقد أدى التحليل إلى الإطاحة بالأفكار الميتافيزيقية ومنها الأفكار المعيارية، وأوضحت مهمة الفكر هو رسم الواقع بما هو كائن، لا كما ينبغى أن يكون، ولعل هذه الأفكار لا تهتم إلا بالوضوح، ويمكن الأخذ بها فى صياغة القوانين والمعاهدات الدولية والداستير، بشرط أن تكون إرادة الخير للجميع موجودة.

٢/ و- موقف أصحاب الوضعية المنطقية من القيم العليا:

أما أصحاب الوضعية المنطقية فكما يذهب أحد أعلامها وهو الفريدجيول أير (A.J. Ayer المولود ١٩١٠ - ؟).

بشأن مبدأ التحقق والذى يعد معيارًا لصواب الأفكار، أو خطئها فإن قضايا الأخلاق وعبارتها لا توصف لا بالصدق ولا بالكذب، لأنها أوامر فى صيغ مضللة، فضلًا عن أنها تعبر عن انفعالات نفسية، وهى كلام فارغ Non - sense يشبه ثرثرة الطفل التى يعبر بها عن دوافعه ووجدانه، أو هى أشبه بتأوه المتألم.

وربما تكون أفكار الوضعية المنطقية ذات نفع فى المجال المعرفى والمجال المنطقى، لكن الخطورة أن تمتد لتطيح بالثوابت الأخلاقية والسياسية، وأن مكنم الخطورة فى عالمنا المعاصر هو كثرة المشكلات الدولية نظرًا لانعدام المعايير.

٢/ ز - موقف أصحاب الفلسفة الوجودية من القيم العليا:

٣- ذهب أصحاب الفلسفة الوجودية إلى أن حرية الإنسان لا تحد لأنها عبارة عن وجوده، والإنسان يجد نفسه أمام مواقف عليه أن يختار فيما بينها، وعن هذا الاختيار تنشأ مسؤوليته، والاختيار لا يتقيد بفكرة ما سبقته، ولا بقوة عليا وإلا افتقد حريته، ذلك لأن الإنسان الفرد هو صاحب القيم، لأنه صانعها بحريته التي لا ترتد إلى معطيات سابقة، وبهذا تسقط كل سلطة خارج الإنسان تفرض عليه قيماً، وبذلك أضحت حرية الإنسان هي مصدر إلزاماته، وقد ذهب إلى هذا سيرين كيركيجارد (S.kingarel-١٨١٣-١٨٥٥م) وغيره من الوجوديين، وأكد عليه جان بول سارتر والذي يرى أنه لا إلزامات خارج الإنسان، فكما أن الفنان لا يلام إذا ما أغفل في عمله الفني كل القواعد التي تواضع عليها سابقوه، فإنه في مجال الأخلاق، فإن الذي يختار فعلاً ما من بين مجموعة من الأفعال الممكنة، دون أن يستجيب لقيم معتنقة تعارف عليها الآخرون، فإنه يعبر هنا عن حريته، ذلك لأن كل فرد هو صاحب أفعاله وصانع مصيره.

ولا شك أن هذا الكلام يُعد مفيداً على المستوى الداخلي - داخل الأوطان -، على أن تكون الحرية هي الحرية المسئولة، وإلا تحولت إلى سفسطة وفوضى، لكن على المستوى الخارجى أى علاقة الأوطان بعضها ببعض فالأمر يحتاج إلى موثيق ومعاهدات تكفل الحرية والعدالة وعدم التعدى، كما ذهب كانط في كتابه «مشروع للسلام الدائم»، - كما تقدم - فضلاً عن ضرورة اتخاذ مبدأ التعاون بين الدول لا مبدأ الصراع أساساً للتعاون وذلك لمحاربة الفقر والجهل والمرض، وإذا كان ما تقدم يعد محاولة للغوص في أعماق المذاهب المنطقية والفلسفية والابستمولوجية، مع ضرورة ألا قرار بأن بعض الدول والأمم قد نشأ وتطور على أساس من المذاهب الإبستمولوجية والفلسفية، ويُعد ما بها من أحوال اقتصادية واجتماعية وسياسية هي نتائج حتمية لما تعتنق من فلسفات، كعقلانية ديكرات لدى فرنسا، وماركسية الاتحاد السوفيتي (باشتراكيته)، وبراجماتية الولايات المتحدة الأمريكية، والتجريبية لدى بريطانيا، فإنه من الملاحظ أن أمم ودول الاعتداء - منذ الحروب الصليبية في العصور الوسطى والاستعمار في القرنين التاسع عشر

والعشرين، (وينبغي أن لا تسمى بهذا الاسم فهو استخراب أو استيلاء أو احتلال) هي الأمم التي لا تأخذ معظمها بالمذاهب المثالية، لأن هذه المذاهب تؤمن بالفضائل والقيم، أما غيرها فلا ثوابت لديها، ولن تتغير مواقفها ما لم يتم اعتناق مثل هذه المذاهب التي تحض على الحرية والعدالة والمساواة، وعدم التعصب من أجل المنفعة وعلى ذلك تكون الحضارة الغربية ذات رسالة كالحضارة الإسلامية، ولا تكون حضارة مسيطرة كما هو الآن.

ثالثاً: رصد للواقع ومحاولة للخروج منه

لا أحد يستطيع أن ينكر كثرة المشكلات في عالمنا المعاصر، هذه المشكلات تمثل أزمات، هذه الأزمات ترتبط ارتباطاً فلسفياً أي ارتباطاً فكرياً، فضلاً عن أنه يعد ارتباطاً جغرافياً واقتصادياً، فالذي يحكم العالم هو لصراع على المنافع فضلاً عن الصراع بين الأفكار، وقد يتبنى هذا الصراع الطرف الأنوى غالباً، في عالم تحكمه القوة من قطب واحد، وهذا القطب الواحد هو الولايات المتحدة الأمريكية التي تدير الصراع بطريقة براجماتية، فضلاً عن المحاولات البراجماتية للقضاء على منافسيها، وهذا ما حدث مع تفتيت الاتحاد السوفيتي السابق، والمحاولات المستمرة لإضعاف العالم الإسلامي للحصول على ثرواته، والعمل على الاحتلال تحت مسميات متعددة، كتصدير الديمقراطية وغيرها، مثل القضاء على أسلحة الدمار الشامل، وهذا ما حدث ويحدث في العراق وأفغانستان، وما يحدث في فلسطين، لكن الأمر يختلف مع كوريا الشمالية ومشروعها النووي، ومن ثم أصبح العالم تحكمه القوة فقط، أما عن كيفية الخروج من هذا الواقع، فالأمر يتطلب إحلال العدل مكان القوة، والتعاون مكان الصراع، والإعلاء من شأن الإنسان أينما يوجد.

وعلى الأمم أن تعمل بكل قواها بما فيه مقاطعة القطب الواحد لإحلال هذه القيم حتى تنتهي المشاكل، مع توحيد المعايير والموازين لتكون ثابتة، مع ضرورة العمل على إصلاح هيئة الأمم المتحدة، وبإلغاء حق الفيتو Veto عند التصويت على القرارات، حتى

لا تُمارس أى ضغوط، فضلاً عن وجود آلية لتنفيذ ما يُتخذ من قرارات عادلة، وبمنطق ثابت، إن وضع قانون ذو مبادئ منطقية وقواعد أخلاقية عندما نصل إلى هذا الحد، نستند للمشكلات وسيحل السلام الدائم العادل الشامل الذى يعمل على مساعدة البشر جميعاً.

الخاتمة

على الرغم من التقدم الحضارى والتكنولوجى السائد الآن فى القرن الواحد والعشرين، إلا أن هذا التقدم قد صاحبه تأخر على المستوى الأخلاقى، ومغالطات على المستوى المنطقى، ذلك الذى يتمثل فى انعدام وجود معيار ثابت عقلاى يتفق عليه الغالبية العظمى، وذلك يكون بإيجاد الوسيلة لذلك، والتى تتمثل فى دستور حر وعادل بكل دولة، بما يكفل لها تحقيق الحرية والعدالة والمساواة فى الداخل، وهذا سيجلب السعادة للمواطنين داخل أوطانهم. ثم مبادئ عامة حرة وعادلة تنظم العلاقات بين الدول بعضها البعض، والحل فى العمل على نشر العقلانية المثالية، لتحل محل نظريات الغايات التى تبرر الوسائل، أما عن نتائج هذا البحث فإن المعيار الثابت هو الآجدي لمنطق الوطن، والأخلاق المثالية هى مبدأ المواطنة التى تكفل السعادة للجميع، وقد جاءت سياسات وأخلاقيات الدول كنتيجة لما تعتنق وتعمل به من فلسفات، ونظريات منطقية وإستمولوجية، وإذا ما أريد تغيير النتائج فلا بد من تغيير المقدمات، لكن كيف تشق الأمة العربية فى حضارة هدفها الاستيلاء والسيطرة على الشعوب والحكام بادعاء وعملية تحضر الشعوب الجاهلة كما هو الحال فى القرنين التاسع عشر والعشرين، أو تصدير الديمقراطية والقضاء على أسلحة الدمار الشامل كما هو فى القرن الواحد والعشرين، فما ذلك إلا بربرية غربية واستسلام عربي - لحضارة ليس لها رسالة.

قيم المواطنة ودلالاتها السلوكية

نجية طلبية المسلمي (*)

مقدمة

إننا بحاجة إلى رؤية تربوية تتجسد فيها معاني القيم والمواطنة بما يكشف عن واجبات المواطن ومسئولياته تجاه قضايا التنمية. والقاعدة الأساسية هنا: تبيان أن الوطنية تعتمد على خصوصيات مجتمعية تاريخية يتحدد من خلالها علاقة المواطن بمجتمعه ورؤيته للكيفية التي يفتح بها على الآخر ومفهوم المواطنة أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً من مجرد حمل جنسية دولة ما، ورغم أنه يربط حقوقاً والتزاماً في آن واحد إلا أنه يتضمن رابطاً معنوياً لا تحدده الدساتير والقوانين، فمفهوم المواطنة يتضمن الشعور بالانتماء والوحدة الوطنية والرغبة في المشاركة في الحياة العامة والحرص على ممارسته الحقوق السياسية انطلاقاً من كونها ليس فقط حق ولكن واجباً وطنياً يتعين أدائه فالانتماء والوطنية وجهان لعملة واحدة ومن هنا يأتي الاهتمام بقيم الانتماء وتطبيقاتها العملية من خلال ممارستها السلوكية ومدى دور المؤسسات التربوية في تنمية قيم المواطنة ولذلك آثرت أن أطرح الموضوع على أنه مشكلة وآفة يعاني منها مجتمعنا المصري في الوقت الحالي مع طرح بعض الاقتراحات كحلول لها.

(*) موجه عام فلسفة / بالمعاش، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية.

١- تحديد مفهوم المواطنة بصفة عامة

احتل مفهوم المواطنة مكانًا بارزًا خلال السنوات الأخيرة بحيث أصبح هذا المفهوم هو المدخل أو المفتاح Password لكثير من التحولات والتفاعلات التي تحيط بنا وتؤثر فينا، ويكاد من كثرة استخدامه أن يتشابه مع مفاهيم أخرى مثل الوطنية حيث يتم الخلط بينهما في كثير من الأحيان، وقد اتخذت المواطنة تعريفات عدة فهي تعني في أبسط معانيها (الارتباط بالأرض والولاء للوطن) رغم أن معاجم اللغة العربية تخلو من كلمتي المواطنة والمواطن بينما تورد لفظ الوطن قاصدة به محل إقامة الإنسان ومقره وانتهاءه.

أما في اللغة الفرنسية يقصد بلفظ المواطنة المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، وفي اللغة الإنجليزية تستخدم كلمة المواطنة ليقصد بها حالة مواطن ينتمي إلى دولة ويخلص لها ومن ثم يحظى بالحماية وهذه المفارقة بين غياب لفظ المواطنة في قواميس اللغة العربية وحضوره في قواميس اللغات الأجنبية نجدها أيضًا مع مستوى التعريف الاصطلاحي حيث تعددت التعريفات لعلماء الاجتماع في البلاد الغربية، فعلى سبيل المثال تشير المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه هذه العلاقة من حقوق وواجبات في تلك الدولة. أما موسوعة كولير الأمريكية فهي تعني أن Citizenship يقصد بها مصطلح المواطنة هو مصطلح الجنسية دون تمييز.

وبوجه عام يمكن القول أن المواطنة تعني "العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع" بما يترتب عليه من حقوق وواجبات وهو ما يعني أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكومية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي أو الموقف الفكري.

والمواطنة ليست في حصول الفرد على جنسية دولة ما ولكنها علاقة بين الفرد والدولة يترتب عليها حقوق والتزامات كما أنها تحوي علاقة نفسية ومشاعر ورابطة لا تحددها الدساتير والقوانين. وأهم المشاعر هي الشعور بالانتماء والوحدة الوطنية

والرغبة في المبادرة والمشاركة في الحياة العامة والحرص على ممارسة الحقوق السياسية والأساسية أهمها الحق في الحياة - الجنسية - المساواة - الملكية الخاصة - التعليم - الرعاية الصحية - العمل - الضمان الاجتماعي والتفكير والعقيدة والانتخاب والتمثيل النيابي وتكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات... إلخ.

■ مفهوم المواطنة عند جفرسون T. Jefferson بأنها التوازن بين حاجات الفرد والدولة وأن المواطنة النشطة تقوم على أساس مفهوم العدالة الاجتماعية وأن إشباع حاجات الأفراد بعيدًا عن الوعي والشعور بالمواطنة يعني الاغتراب.

■ أما بورجان Borgan فيرى أن مفهوم المواطنة يتضمن مستوى عالي من الحرية مصحوبًا بالعديد من المسؤوليات من جانب الفرد ولذا تشتمل المواطنة لديه على جانبين هما:

- الحقوق السياسية التي تمنحها الدولة للشخص حين تستعين بآرائه في وضع وتنفيذ السياسة في الدولة.

- التزامه بالإسهام الفعال في مجتمعه وخضوعه لما يترتب على ذلك من نتائج.

■ أما باتريك Patrick فيرى أن المواطنة نظام سياسي اجتماعي يلتزم فيه الفرد اجتماعيًا وقانونيًا بالجمع بين الفردية والديمقراطية ويكون الفرد مواطنًا إذا ما التزم باحترام القانون وأداء الخدمة العسكرية والمحافظة على أموال الدولة والإسهام في نهضة المجتمع المحلي والمجاهدة لإنجاح سياسة الدولة.

■ ويعرف بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية «المواطنة» على أنها مجموعة الالتزامات المتبادلة بين الأشخاص والدولة. فالشخص يحصل على بعض الحقوق السياسية والمدنية نتيجة انتمائه إلى مجتمع سياسي معين وعليه في الوقت نفسه إن يؤدي بعض الواجبات.

■ وترى منى مكرم عبيد أن سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة يعبر عن فطرة إنسانية - أقدم من عصر دولة المدينة - حالت القوة الغاشمة وما زالت

تحول دون الوصول إليه، فقد خلق الله الناس متساوين فدفعهم الجشع المدعوم بالقوة إلى استعباد القوي منهم للضعيف بأشكال مختلفة ولأسباب متعددة. وحيث أن سعي الإنسان المقهور إلى العدل والمساواة فطرة إنسانية فقد استمر الصراع عبر العصور من أجل تأكيد الإنسان لذاته والمطالبة بحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات. ومن هنا فإن تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة وقد كان ذلك قبل أن يستقر مفهوم المواطنة أو ما يقاربه في الأدبيات السياسية بزمان بعيد.

**** أما «مارشال» فتعتبر دراسته حول مفهوم المواطنة في العصر الحديث حيث اعتبرها ذات ثلاثة أعمدة:**

العنصر السياسي يتضمن	العنصر المدني يتضمن الحرية	العنصر الاجتماعي: ويعني
حق المشاركة من خلال	الفردية والتعبير والاعتقاد	تمتع المواطن بالرفاهية
القوى السياسية كالمجالس	والإيمان والامتلاك والمساواة	الاقتصادية والأمان
المحلية والبرلمان.	والعدالة.	الاجتماعي من خلال نظام
		التعليم والرعاية الصحية
		والاجتماعية... إلخ.

ولكنه أشار إلى نقطة هامة وهي أنه «رغم أن المواطنة قد تقلص التفاوت الاجتماعي إلا أنها تخلق أشكالا جديدة من حيث عدم المساواة بسبب التفاوت في القدرات وهو أمر مشروع وضروري لخلق حافز للعمل، وعليه فإن المواطنة إذا كانت تتيح فرصا تعليمية متساوية للجميع إلا أنها لا تخلق أوضاعا متساوية نتيجة تفاوت القدرات وعليه تكون المواطنة وسيلة للتدرج الطبقي وخلافه.

**** وهناك رباط بين الوطنية والمواطنة كما يراها عبد الكريم غلاب فيقول أن: الوطنية تعني أن يكون المواطن مع وطنه في محنته كما كان وطنه معه في سرائه.**

وكذلك أن يراعي مسيرة الوطن وهو يتحرك داخل أرض الوطن وخارجة، فالوطنية هي التي انتصرت كلما تعرضت الأوطان إلى محن الحروب والأوبئة والأزمات الاقتصادية. وستظل الوطنية طوق النجاة كلما حاقت بالإنسان والأوطان الأزمات المدمرة.

٢- أركان المواطنة وأطرافها

ومن هنا وتلخيصًا واستنتاجًا مما سبق أن هناك طرفين لا بد من وجودهما كشرط أساسي لوجود ما يسمى المواطنة في مجتمع ما وهما:

■ الطرف الأول وهو الفرد والتعبير السياسي عنه هو المواطن.

■ والطرف الثاني هو الوطن والتعبير السياسي عنه هو الدولة.

وحتى تكون هناك علاقة عضوية لا يكفي الوجود المادي لكليهما وإنما يشترط في هذا الذي يحمل صفة المواطن التواجد المادي والحضور المعنوي والوظيفي في هذا الوطن... هذا التواجد جوهره الأساسي وشرطه الأول هو الشعور بالانتماء لهذا الوطن وهو الذي يؤهله للدخول كطرف في هذه العلاقة. لأن معنى غياب الشعور بالانتماء سوف يعني تلقائيًا أن المواطن لن يؤدي ما عليه من واجبات وربما يتقاعس عن نيل حقوقه.

كذلك يشترط في الطرف الثاني (أي الدولة) ليس مجرد التواجد المادي وإنما التواجد بالمعنى الحضاري فليس يكفي أن تتوافر لهذا الوطن أركان الدولة ومقوماتها وإنما يجب أن تتوافر لهذه الدولة مجموعة من الخصائص الحضارية كإطار أوسع للانتماء والولاء هذا فضلًا عن وجود المؤسسات التي تعبر عن استمرارية الدولة والممارسات التي تضمن استقلاليتها ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن مواطنة في ظل غياب الدولة أو في ظرف الاحتلال أو دولة لا تحتفظ بقدرتها على تطبيق القانون.

باختصار لا يمكن إقامة هذه العلاقة العضوية (المواطنة) بين الفرد والوطن والتي سوف يترتب عليها توزيع الحقوق والواجبات بينهما - دون وجود هذين الطرفين:

المواطن والدولة بالمعنى الذي سبق تحديده، مواطن يشعر بالانتماء ومن ثم فهو ملتزم وفاعل، ودولة تحتضن هذا المواطن وقادرة على الوفاء باستحقاقات المواطنة. ولأن المواطنة تعني الشراكة المجتمعية للنهضة والتنمية فلن يتم فهمها جيدًا إلا من خلال العرض الفكري لقيم المواطنة ودلائلها السلوكية.

تنهض المواطنة على مجموعة من القيم الأصيلة وتتمثل بصفة عامة في [المساواة - العدل - الحرية - الالتزام - الاستقلالية - التوازن] وهذه القيم تمثل القاسم المشترك الأعظم بين مختلف المجتمعات وأغلب الثقافات وهي الجانب العالمي في مفهوم المواطنة مع مراعاة أنه قد يضاف إليها أو يحذف منها وقد يختلف تطبيق هذه القيم من مجتمع لآخر ولنأخذ مثالاً لذلك من خلال قيمة «المساواة». فالمساواة تعدد ترجحاتها وتطبيقاتها فقد تشير إلى مجرد المساواة أمام القانون أو في الحقوق والواجبات وقد تعني تكافؤ الفرص بين المواطنين وقد تعني المساواة في الحصول على عائد التنمية وغير ذلك. وإذا كانت المساواة حقاً للمواطن فهي في المقابل واجباً على الدولة حيث يقع على عاتقها مسئولية تحقيق هذه المساواة ليس بمعنى مراقبة تنفيذها فقط ولكن أيضاً بمعنى توفير كافة شروطها موضوعياً.

ومثال آخر نجده في قيمة [الالتزام]

يعني الالتزام احترام القوانين من جانب المواطن أو احترام حريات الآخرين أو الوفاء بما عليه من واجبات إزاء المجتمع والدولة كدفع الضرائب مثلاً. وقد يعني الالتزام بالصالح العام والحفاظ على البيئة ومراعاة قواعد السلوك القويم وربما يعني ما هو أكثر من ذلك مثل تشجيع المنتج المحلي والادخار في القطاع المصرفي وحسن التصرف في الأزمات الاقتصادية وفي نفس الوقت يعني الالتزام من جانب الدولة العدالة في تطبيق القوانين أو الالتزام بإشباع الحاجات الأساسية للمواطنين... إلخ.

قيم المواطنة:

قد تشير قيمة التوازن إلى التوازن بين الحرية والمسئولية أو بين المصلحة الخاصة

والمصلحة العامة أو بين الحقوق والواجبات أو بين العمل والأجر أو بين الريف والحضر أو بين الرجل والمرأة أو بين الخصوصية والعالمية.

وهكذا دواليك بالنسبة للقيم الأخرى التي تنهض عليها المواطنة ومن العرض السالف الذكر يتبين لنا أن المواطنة في العصر الحديث أصبحت بقيمتها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية وإن ذلك يتطلب المساواة التامة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم على أساس الدين أو الجنس أو العنصر أو العقيدة. وأن هذا الحق "المساواة" يستند إلى القانون الدولي المتعارف عليه بحكم تضمينه في عديد من العهود والمواثيق الدولية التي تحظى برضاء الأغلبية العظمى من المجتمع العالمي.

ويشير د. حامد عمار إلى أن قيم المواطنة الإيجابية في الفكر والعمل إنماء تشتق من قيم إنسانية عليا تتيح لها مجال النمو والاقتداء وهي قيم الحرية والعدل الاجتماعي والمشاركة الفعالة تحقيقاً لكرامة الإنسان والتعبير الحر البناء وقيم الديمقراطية حيث أن مفهوم المواطنة هو المدخل الحقيقي لفهم ماهية الديمقراطية وكيفية ممارستها وكيفية اكتسابها خصائص وخصوصيات معينة. وهذه (الديمقراطية) مظهر سياسي للسلوك والنشاط أما المواطنة فهي مظهر الهوية والانتفاء ولذلك للتربية دور كبير وإسهامات واسعة في معرفة المهارات والميول التي تمكن المواطن من المشاركة الفعالة في حدود دوره ومسئوليته ولذلك ينبغي أن تستند التربية من أجل المواطنة على:

- التبصر وتكوين الهوية.
- الوعي الذاتي والاستقلال.
- الأدوار الاجتماعية والسياسية.
- الكفاية والمهارات والميول.

كما يمكن الإشارة إلى بعض العوامل الداعمة لمناخ التربية لاكتساب وتنمية قيم المواطنة وهي:

■ حسن تمثيل مفردات الخطاب السياسي الرسمي على مسؤوليات الدور الوظيفي للفرد وواجباته الوطنية.

■ وضوح الرؤية السياسية حول مكانة الفرد في مجتمعه.

■ وعي الفرد بالدستور والقانون والقنوات الشرعية لعلاقاته بمؤسسات الدولة ونظامها.

■ وحدة الحركة المجتمعية مع الأهداف العليا للدولة.

■ تعزيز وتأکید مكانة الفرد في النسيج المجتمعي باعتباره وحدة رئيسية تساهم في المشروع الوطني للنهضة والتنمية.

أما «موسيه روسي» فيرى أن دراسة التاريخ تعد بمثابة قاعدة تكوين المواطنة بما يساعد الفرد على حسن تمثيل خبرات مجتمعه والاستعداد للمساهمة في بناء مستقبله على صورة يأملها في تواصل مع أصالة قيمه التاريخية.

فالأحداث التي تتضمنها دروس التاريخ تركز على العظمة والمجد القومي الذي يكون لدى الناشئين رابطة الانتماء والولاء بالهوية القومية كما أن دروس الوطنية تطلع الناشئين على شئون الحكومة وحدود الحقوق والواجبات الوطنية كما إن دروس الأدب تعكس القيم المرتبطة بماضي الأمة وحاضرها.

وتشير بعض الدراسات إلى أن دراسة العلوم الاجتماعية تساهم في تكوين الذات السياسية للنشء.

وهناك بعض النظم التربوية في دول ما تنظم برامج دراسية في مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية والأدبية تهدف إلى تدعيم فكرة الولاء والانتماء للثقافة القومية.

*** ونهاية المطاف أنه لو قمنا «بتحليل بنية المواطنة» يتضح أنها تنطوي على ثلاثة عناصر متداخلة وهي «الانتماء» و«المسؤولية» و«الثقة».

• الانتماء: هو تعبير عن رابطة معنوية بين الفرد ومجتمعه تقوم على أساس

حاجة الفرد إلى تأكيد ذاته ضمن كيان أكبر يمنحه أمن وجوده وحايته. ويساعده في ذلك وعيه الصحيح بمقومات هويته وأصاله تاريخه.

• المسؤولية: هي في معناها العام قدرة الفرد على تحمل واجبات الإلزام بإرادته الحرة وقدرته على أن يفي بالتزاماته متحملًا لمسئولية النتائج. والمسئولية هنا تعد من الضوابط الحاكمة لحركية سلوك المواطن تجاه مجتمعه.

• الثقة: وهي تعني الطمأنينة إلى موضوع وثبات عند موقف وهي موجودة في الوجود الروحي للإنسان وتتضاعف بالعمل المشترك. وتبنى هذه الثقة على درجة وعي الفرد بثوابت القيمة والقوة في تاريخ مجتمعه وحاضره بما يعني ثقته بتوجهات التنمية وغاياتها فينمى لديه الشعور بالوفاء بمهام دوره الوظيفي والارتقاء به إلى مستوى المسئولية الوطنية وثقة الفرد بمكانة مجتمعه ونتائج التنمية تُبنى على أساس المصادقية والتي هي من أبرز ملامح الأداء المجتمعي وبهذه المصادقية يكتسب الفرد ثقة بطبيعة دوره في علاقاته بمجتمعه وثقته بقدرته على الوفاء بمهام ومتطلبات هذا الدور.

*** وتقاس صحة المجتمع الديمقراطي من خلال كيفية الأداء والإنجاز بواسطة المواطنين الأمر الذي يشير إلى أن تنمية المهارات المرتبطة بكفايات الأداء هي في نفس الوقت أصول تضاف في بنية المواطنة وعلى الطرف الآخر فإن وهن وضعف الشعور بالمواطنة وضعف الأداء مؤشرات تستقطع من مؤشرات الكفاية أو الإنتاجية.

*** وينبغي ألا ننظر إلى المواطنة كأحد مفردات الخطاب السياسي فقط بل هي إلى جانب ذلك تعد أكثر ارتباطًا ببنية المجتمع وحركية الإرادة المجتمعية تجاه إشكاليات الواقع وقضايا المستقبل والمصير فهي دليل ومؤشر على:

• فهم الفرد لمكانته في النسيج الاجتماعي.

• ضبط التوازن في معادلات السلوك الفردي: حقوق وواجبات، الحرية والمسئولية والقانون.

• روح الخدمة التطوعية وإرادة المشاركة في العمل الوطني.

• رؤية جيدة في فهم واستيعاب المسارات المختلفة لحركة القرار السياسي على المستوى القومي والعالمي.

وهكذا يتضح أن هناك علاقة وثيقة بين قيم المواطنة وكفاءة الأداء المجتمعي في المجالات المختلفة وهذه العلاقة ترجع إلى وعي الفرد أولاً «بمنظومة العمل والإنتاج» مسؤوليات الدور ودورة العطاء الكلي والمتبادل في المجتمع، وثانياً بتحديات المكانة على المستوى الحضاري والدولي مسؤوليات الدور ودعم عناصر القوة والمكانة في المجتمع.

ومن ثم فإن تنمية قيم المواطنة لدى أبناء المجتمع يعني قبوله الشراكة الكلية في المشروع الوطني للتنمية.

*** والمواطنة ليست نشاطاً فردياً وإنما هي التفكير مع الآخرين حول المسارات الصحيحة لتحقيق الفعل من خلال الإسهام الفعال في بناء المجتمع واتخاذ قرارات عقلانية في مواجهة مشكلات البيئة وامتلاك مهارات التفكير اللازمة للتكيف مع حضارة العصر والتعايش معها ولذلك لابد من توفر مجموعة من الخصائص هي:

١. معرفة تراث المجتمع.

٢. المشاركة الكاملة في الحياة السياسية والاجتماعية.

٣. التزود بمهارات التحليل والتعليل والاستقصاء، والمهارات اللازمة للتكيف مع المجتمع ومواجهة مشكلاته.

٤. الالتزام بالمحافظة على إنجازاته وتطوره.

٥. تقدير الحرية والعدالة والمساواة والقدرة على التفكير الناقد وتقديم الرؤى الخلاقة.

٤- أهم الملامح التي تميز سلوك المواطن

- الالتزام بقيم الديمقراطية وقواعد ممارسة السلوك الديمقراطي وذلك في ضوء معرفة دقيقة بالنواحي المدنية.
- الوعي بثوابت ومتغيرات الثقافة السياسية بما يجعل للمواطن هوية مميزة تعبر عن إرادة التوحد المجتمعي تجاه القضايا والمشكلات
- أن يكون مواطنًا فعالًا يهتم بمجريات الأمور والأحداث والتداعيات المرتبط بها.
- أن يكون ذا حس نقدي ولديه القدرة على الموازنة بين خياراته
- أن يكون مدركًا للمشكلات التي تواجه بلاده وله المسؤولية في مواجهتها.
- أن يظهر تفهمه للآخرين وأن يبدي احترامًا للسلطة عن ثقة وضبط للنفس
- تفعيل العلاقة بين الحقوق والواجبات في سلوكه.
- القدرة على رؤية مواضع الأحداث والصراع في الداخل والخارج من منطلق إنساني
- الاهتمام بقضايا خدمة المجتمع.
- الفهم العميق للتطورات العالمية وأشكال التعقيد الكبير في تطبيق المعايير الإنسانية في زمن العولمة.
- إدراك معنى التسامح في العلاقات بين الأفراد ومعنى السلام في التفاهم الدولي.
- تقدير المعاني المرتبطة بقيم المسؤولية والعدالة والاهتمام والتسامح والحقوق المتساوية... إلخ.

كيف تمارس المواطنة؟

من علاقة التفاعل اليومي المتصل بين (الوطن - المواطن) تتجلى المواطنة كما شرحنا من قبل فهي تجسيد لهذا التفاعل. فالمواطنة ليست قيمة مجردة بل هي مفهوم يحمل بين حروفه معاني ومضامين الممارسة العملية الحية. والمواطنة كفعل يومي متصل لا تمارس بشكل عشوائي وإنما من خلال مرجعية قانونية عليها هي الدستور والقوانين المنوط بها تنظيم حركة المواطنين الذين ينتمون للوطن. ولذلك يرى الباحثين أن المواطنة تتضمن ركنين أساسيين لكي تُمارس هما المشاركة والمساواة:

- المشاركة تعني حق مشاركة الفرد في إدارة وطنه.
- المساواة تعني أن لكل مواطن نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات مع مراعاة أن مفهوم المواطنة يخضع لخصوصية كل مجتمع فهي قد تزيد أو تنقص أو تتمدد أو يتم تعميقها أو تسطيحها وفقاً للشروط وضمانات الدولة ومدى مطابق الديمقراطية فيها.

٥- المهارات المطلوبة لتكوين المواطنة الصالحة

يرى جروس Gross أن من خصائص المواطنة الصالحة:

- الإسهام الفعال في بناء المجتمع واتخاذ قرارات عقلانية في مواجهة مشكلات البيئة.
- امتلاك مهارات التفكير اللازمة للتكيف مع حضارة العصر والتعايش معها.
- معرفة تراث المجتمع.
- المشاركة الكاملة في الحياة السياسية والاجتماعية.
- التزود بمهارات التحليل والتعليل والاستقصاء والمهارات اللازمة للتكيف مع المجتمع ومواجهة مشكلاته والالتزام بالمحافظة على إنجازاته وتطوره وتقدير الحرية والعدالة والمساواة والقدرة على التفكير الناقد وتقديم الرؤى الخلاقة.

فيما يرى K. Osborne أن مفهوم المواطنة يشتمل على أربعة عناصر هي:

- الاهتمام بالوعي «الهوية القومية» National Consciousness هذا إلى جانب تنمية الإحساس بالمواطنة العالمية A sense of global or world citizenship من خلال شعور الناشئ بأنه عضو في المجتمع العالمي World Community.
 - الاهتمام بالثقافة السياسية بما ينمي لدى الناشئين ضمانات المعرفة والالتزامات تجاه النظام السياسي والمجتمعي بصفة عامة وفهم مفاتيح التفاعل مع قضايا المجتمع المختلفة.
 - ملاحظة الحقوق والواجبات observance of rights and duties فمن حق المواطن أن يستمتع جيداً بما حُوِّلَ له من حقوق مقابل التزاماته القانونية وذلك بما يدفعه إلى حسن الوفاء بمسئوليته وواجباته.
 - الاهتمام بتنمية القيم values التي تهيم للإنسان درجة عالية من التوافق مع مجتمعه واستيعاباً أكثر للقيم العالمية بما ينمي لدى الناشئين مهارات حسم صراع القيم في إطار مقبول أخلاقياً وإنسانياً.
- وفيما يشير Hahn - ١٩٩٨ أن تنمية قدرة الأفراد ليصبحوا مواطنين تعني:
- المشاركة في الحياة السياسية وانخراطهم في الحياة والهيئات العامة مشاركين في تحقيق أهدافها وتقويم هذه الأهداف.
 - اكتساب المعرفة وتنمية الاتجاهات وتكوين القيم الملائمة لحياة المجتمع الديمقراطي.
 - مواجهة إشكاليات العلاقة بين المعرفة السياسية والمدنية من ناحية وبين السلوك الفعلي في الحياة اليومية من ناحية أخرى.
 - الاهتمام بتنمية الحس الوطني والاجتماعي وذلك من خلال الأعمال التطوعية والخيرية.

إن المستقبل السياسي والحضاري للأمة العربية الإسلامية في خطر لما به من مشكلات خاصة العنف وممارسة القهر والقتل والإرهاب باسم الدين مما يدعونا إلى بذل المزيد من الجهد لرفع الغطاء الديني عن تلك الأعمال الإرهابية والإجرامية والسلوكيات المتأخرة التي تمارس باسم الدين بكل قيمه ومبادئه وتشريعاته والوقوف بحزم ضد ظاهرة التكفير والغلو في الدين لأنها تعد بمثابة البيئه الخصبه لبروز ظاهرة العنف الديني الذي يؤدي إلى القتل باسم الدين.

ولاشك أن الموالاة والشعور بالانتماء يعنى المشاركة المجتمعية هي الدواء الأمثل لمجابهة العنف والإرهاب بتفكيك ونقد ظاهرة التكفير والتعصب الديني والسياسي.

كذلك اعتبار الحوار والتسامح ومصادقية تطبيق حقوق الإنسان بصرف النظر عن دينه ولونه ومذهبه وقومه من أهم القيم والمبادئ لإرساء ثقافة الحب والسلام. فالآخر في الرؤية الإسلامية ليس مشروعاً للذبح والتدمير بل هو موضوعاً للتواصل والحوار وتنمية الجوامع المشتركة فلم ترد آية أو سنة صحيحة تصمم حياة المسلم على أساس القطيعة مع الآخر.

كما أن الانتماء كشعور وطني هو الرباط الوثيق بين الفرد والمجتمع لو تحققت له المصادقية وهو القادر على انصهار اختلاف العقائد والأفكار والسياسات، وغرس معالم التعددية الصالحة التي تثري المجتمع.

وكما نلمس ونرى أن الوطن يحتضن الكثير من المذاهب الإسلامية السنية والشيعية والمدارس الفكرية والسياسية، ولا سبيل أمامنا لجمع ولم الشمل وتحصين الداخل للخروج من دائرة التعصب إلاّ ببناء مواطنة سوية متساوية تكون ركيزة وقاعدة للحقوق والواجبات ووسيلة ضبط التعدد والتنوع المذهبي والفكري والسياسي وبهذا تكون المواطنة عامل عزة وبناء وميدان صحي للعمل.

وبمعنى مختصر أن المواطنة المتساوية هي السياق الذي يحمي الوطن والمجتمع

المتعدد من التوترات والأزمات، فالاختلافات المذهبية والفكرية في الدائرة الوطنية تسوى بالمواطنة والحوار لا بالتمييز والقهر بكافة صوره.

فلا يمكن لأي إنسان بما قل أن يخرج من برجه العاجي وذاتيته ليجد وطن خاوي من المساواة والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية والتشريعات السياسية التي تسمح للجميع بممارسة حريته العقائدية والمذهبية والفكرية في ظل المساواة التامة.

ولذلك فإن إعادة الاعتبار اليوم للمواطنة بكل حقائنها ومتطلباتها هي الضرورة القصوى من أجل مواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

■ وأن المواطنة الحققة لا تبنى بشكل صحيح بدون اشتراك جميع الفئات والشرائح والتنوعات في الحقوق والواجبات.

■ الآخر الديني أو المذهبي أو القومي . أو . الخ، له كافة الحقوق والواجبات وأي تمييز يندرج ككوارث اجتماعية وسياسية وثقافية الخ

■ ولا تمارس المواطنة في بلد ما بأسلوب صحيح إلا بالالتزام بمرجعية حقوق الإنسان فهي الضابط والرقب.

ولنأخذ مثالا لذلك:

الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين لن تؤتي ثمارها والوقوف ضد تيار الفتنة والغزو الفكري الخارجي إلا بمعرفة خصوصيات الآخر واحترام مقدساته واحترام ممارساته المترتبة على ذلك لا أن يتعايشا على تصورات مغلوطة أو مشوشة.

مثال آخر: (تحقيق السلام الاجتماعي في مصر) وذلك بين الفئات المهنية في المجتمع، وكذلك بين الرجل والمرأة بعد خروجها إلى ميدان العمل وممارستها لنفس الوظائف التي كانت مقصورة على الرجل. كل ذلك ولكي يتحقق السلام الاجتماعي أيضًا لابد من المساواة في الحقوق والواجبات وعدم التمييز، وإن الخصوصية الثقافية لا تضر بل تثري المجتمع بعناصر القوة والعزة إذا أحسن إدارتها والتعامل معها.

ويتم تحقيق السلام الاجتماعي أيضًا من خلال العلاقة بين المثقف والسلطة لأنها اتسمت دائمًا بالتوتر والتأزم والنزاع أو اتسمت بالخضوع والتبعية والإذلال وهي كلها صراعات تعرقل مسيرة النهضة الحضارية للوطن والإحجام عن المشاركة وأقرب مثال: انتخابات مجلس الشعب لعام ٢٠٠٥، وشغل المرأة لعدد ضئيل جدًا من المقاعد بسبب إحجامها عن المشاركة بسبب ثقافة مجتمع قديمة خاطئة ترفض هذه المشاركة.

إذا أزمة المثقف والسلطة والتجربة الوطنية أو الإقليمية أو الإسلامية المعاصرة موجودة وهي مرآة لدور المثقف الهامشي عن مكونات الحضارة ما دام الحال مستمرًا.

والمواطنة الصحيحة المثمرة تقوم على ميزان العدل في العلاقات الاجتماعية والإنسانية أما مسائل الضمير والقلوب والعقائد فאלله عز وجل هو الذي ينظر فيها ولا يجوز لأي إنسان أن يفتش في ضمائر الناس لأنها ممارسات تعطي للبعض سلطة ليست له وتجعله يمارس واجبًا ليس مكلفًا به.

■ ومن يدقق النظر في معنى المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات يجد أنها بقيمتها وهيكلها ومؤسساتها هي الإبداع الإنساني لحفظ الحقوق وصيانة المكاسب والمشاركة الحقيقية في صنع الحضارة وإدارة التنوع والاختلاف بعقلية حضارية وإدارة حكيمة وهذا ما يدفعني إلى القول أن تعزيز وتدعيم قيم المواطنة هو الحل الأمثل لمجتمع صحي تنبع مشروعاته من احتياجاته ومتطلباته بعيدًا عن مخططات الآخرين ومشروعاتهم.

■ فنحن نعيش عصر الاختناقات المجتمعية إقليميًا وعلاج مشكلاتنا إقليميًا (العراق - فلسطين - لبنان - ... إلخ) لا يتم إلا بعلاج البيئة أو المناخ الذي يمكن أن يؤدي إلى تصادمات مع الآخرين.

كثير من الدول العربية ترى تأجيل إصلاح نفسها من الداخل كخطوة يجب أن تسبقها خطوة مقاومة التدخلات الأجنبية في مناطقنا العربية بينما القراءة السليمة والواعية ينبغي أن تدفعنا إلى الإسراع في مشروع الإصلاحات السياسية والثقافية والاقتصادية

من واقع أجندتنا العربية الذاتية، ولا يمكن بحال من الأحوال ووفق المتغيرات السريعة والتطورات الكبرى التي تحدث في المشهد المحلي والإقليمي والدولي وكذلك حجم التحديات التي تواجهنا من الوقوف سلبين أمام حاجتنا الملحة إلى الإصلاح على الصُّعد السياسية والثقافية والاقتصادية لأن حاجتنا إلى الإصلاح نابعة من أوضاعنا وأحوالنا التي تتراجع القهقري. وإن أي تأخير لمشروع الإصلاح سيكلف العالم العربي الكثير من الخسائر البشرية والمادية وسيضعف التوترات والتهديدات على المستويين الداخلي والخارجي فالخطة الزمنية الحالية بأوضاعها المتردية هي دعوة إلى الإسراع بمشروع الإصلاحات ووفق أجندة وأوليات عربية وأي تأخير لأي سبب من الأسباب يعني ضياع الفرصة بل سيكون هذا الإصلاح هو الخيار القادر على إخراج مؤسسة الدولة في العالم العربي من الكثير من نقاط ضعفها وقصورها البنيوي والوظيفي.

ولن يتحقق ذلك إلا بمواطنة عادلة تمارس وطنيتها ومشاركتها في إطار مؤسسات مدنية تفهم المعنى الحقيقي للمواطنة.

نحن فعلاً في خطر وهذا الخطر يتمثل في تآكل أو تراجع الإحساس بالانتماء... هذا الوهن هو آفة يرجع إليها ارتداد الفرد إلى ذاته وتناقص وقله جديته وتواضع عطاءه العام من أجل الوطن ويقابلها كثير من المظاهر أهمها شيوع المظهرية، والاستغراق في الاستعراض الشكلي الخاوي من المضمون والصراعات الموجودة بين الفئات المهنية بالمجتمع للفوز بنصيب الأسد من ميزانية الدولة. وكذلك شيوع اللامبالاة والبلادة والأنامالية وأنا ومن بعدي الطوفان.

وأيضاً أشعر أننا بصدد أزمة تمس الهوية التي بدورها تهددها أفكار ورؤى وأيديولوجيات سواء تحت دعوى أن الأديان فوق الأوطان، أو في ظل الهجمة الشرسة لفكرة العولمة التي استهدفت الأوطان الصغيرة، ناهيك عن الفوضى السائدة في المؤسسات الحكومية بجانب سطوة اللوائح والقوانين (البيروقراطية) المتجمدة والتي لم تساير المتغيرات المجتمعية والعالمية. حتى الأحزاب المصرية على كثرتها متأكلة من داخلها وتقتل نفسها نتيجة للتصارع على الرئاسة. ويد الإهمال امتدت إلى كل ركن في الدولة فقضت على الأخضر واليابس.

ومن مظاهر آفة عدم الانتماء:

١. عدم المشاركة في الانتخابات ومقاطعتها.

٢. تدمير وتخريب وسرقة المنشآت. وإهدار المال العام وسرقته.

٣. ومن مظاهر آفة عدم الانتماء أن يسلط البعض على البعض الآخر لمحوه وعرقلة مسيرته فنكون بذلك عطلنا مسيرة ثقافتنا وحضارتنا بأيدينا وشواهد التاريخ فيها الكثير من هذه النماذج، فلطنا حورب الشيخ محمد عبده من زملائه الأزهرين وهو الداعي إلى احترام العقل والمنطق والتطور والعلوم الحديثة، وكذلك الشاعر أحمد شوقي حورب من زملائه الشعراء للنيل منه في نظر بعض الناس، ومن مظاهر المواطنة الصحية التخلص من هذه الآفة ونقدر للآخر إمكانياته ونحترم رأيه ونبتعد عن المعارك الشخصية وجعل قضايانا تدور حول نفسها حتى يضيع منا الزمن ونكون سبباً في إعاقة مسيرتنا الثقافية والحضارية.

٤. إن الانتماء تائه في عالم يسوده ثقافة القوة والقسوة والتنافس والمادية، عالم يسوده التشويش الذهني والضوضاء وأفلام العنف والفوضى، عالم الحروب والصراعات والإرهاب ومواجهة الإرهاب بالإرهاب، عالم الاحتلال والقمع والهيمنة، عالم الاتجار بالبشر وتجنيد الأطفال، عالم يعرقل فيه دعاة الحرب وتجار السلاح كل عمل جاد يسعى للحد من الصراع، تلك هي سمات عالم تنفرد فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة العالمية باعتبارها القطب الأوحده.

٥. ولعل أجيالاً من المصريين مازالوا يحتفظون بالانتماء للوطن وكيف كان يسكن قلوبهم وعقولهم من نشيد وطني وعلم يرفرف بألوان زاهية ومدرسة تؤدي رسالتها صحيحة وصحافة وإذاعة تقدم رسالة ثقافية وتاريخية وحضارية كنا نشعر بمعنى الانتماء لوطن عريق له رسالة ومضامين في الحضارة الإنسانية مصدرها حفدة القراعة.

أما اليوم فنحن نستشعر في حياتنا اليومية أن هناك أزمة كبيرة يعاني منها الوطن وتبدو مظاهرها واضحة للعيان فهناك شعب تفكك إلى جماعات أو بمعنى أصح

إلى جزر منعزلة ضيقة تسكن الوطن ولا يسكنها الوطن وتبحث عن حاجياتها دون النظر لحاجة الوطن الكبير، وهناك أيضًا من أبنائه من يرفض ترديد النشيد الوطني وهناك البعض الذي أتاحت له الفرصة للمشاركة في البناء الاقتصادي ولكنه دأب يبحث عن مصالحه الصغيرة حيث اندفعت نفوس ضعيفة مريضة إلى الاعتراف من المال العام والإنفاق منه في سفه لم تعهده مصر من قبل.

٦. لا يمكن إغفال أثر العولمة كنظام اقتصادي وما سببته لكثير من الدول النامية من شيوع البطالة وازدياد حدة الفقر والمرض والجوع مما أشعر المواطن بالضيق، لذا أصبحت الحاجة ملحة إلى أن يكون لها وجه إنساني يتمثل في مجتمع تربط بين أفرادها وجماعاته علاقات ومشاعر وجدانية وإنسانية ولن يتحقق ذلك إلا بتقوية الشعور بالانتماء.

٧. القهر السياسي له دور ملحوظ ولا يمكن إغفاله ويمكن ملاحظته في الأحزاب السياسية التي فقدت كثيرًا من فاعليتها في الحياة السياسية كما أن المنظمات غير الحكومية والجمعيات الأهلية التي تعاضد دورها في العقدين الأخيرين بدأت تمارس دورًا متزايدًا في الحياة السياسية على حساب الأحزاب.

٨. تدمير البيئة بجوانبها المختلفة المادية وغير المادية والتلوث الأخلاقي الذي بدا واضحًا للعيان هما نتاج لسطوة الاتجاه المادي وفقد الشعور بالانتماء.

٩. انتشار ثقافة العنف والتفكك الأسري والجريمة والإدمان والتهرب من المسؤولية والهروب من الحياة بالانتحار أيضًا ومن الثابت علميًا أن تعود الإنسان على العنف يقلل من إحساسه بجرم وغرابة واستهجان ما يفعله (وهي المعروفة بعملية تقليل الحساسية Desensitization) وهذا بالتالي ناتج عن فتور مشاعر الانتماء.

ومع ذلك تظهر أصالة هذا الشعب في المواقف المشتركة والكفاح المشترك في المواقف التي يتعرض لها الوطن.

المشاركة هي الحبل السري الذي يصل الفرد بالمجموع ويحسد بينهما التأثير والتأثر المتبادل المتفاعل الذي يجعل الوطن بمواطنيه والمواطن للوطن كشأن الجسد الواحد إذا

تداعى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى وبغير هذه المشاركة الحققة لا المزيفة المبنية على - تحقيق مآرب نفعية شخصية - يتآكل الإحساس بالانتماء وتزايد أمراضه الاجتماعية التي سبق وأشرت إليها وهي اللامبالاة والأناية... إلخ. إن ضمور الكينونة وتراجع الإسهام والمشاركة هو أصعب ما يواجهه مجتمعنا اليوم.

٧- بعض الاقتراحات والحلول لعودة الانتماء

١. أهم مفتاح لإرساء قواعد الانتماء هي التنمية البشرية وأعني بها تنمية المواطن من خلال مؤسسة تعليمية قادرة على استيعاب الهدف من وجودها. والتعليم هو مفتاح الانفتاح على العالم بمتغيراته، ومفتاح بعث الهوية الوطنية الصادقة من خلال مناهج تخاطب العقل ولن يؤتي ثماره إلا إذا شعر القائمون عليه بتقدير المجتمع لدورهم مادياً وأدبياً فانحسار الوطنية والانتماء لم يكن وليد عام أو عامين إنما هو تراكم سنوات أفقدت الإنسان إحساسه بالانتماء وأصبح يشعر أنه غريباً بين أهله. ولا أغالي حين أقول أن كل فرد في الأسرة يعيش بحجرته مع أجهزته منفرداً ووحيداً رغم تواجده في بيت واحد مع أخواته.

٢. إن اقتصار تدريس مادة التربية الوطنية على الصف الأول الثانوي ولا تضاف درجاتها للمجموع الكلي جعل الطالب يستهين بها ولا يلقي عليها نظرة إلا ليلة الامتحان مما أضعف الرباط المتين بين الطالب والمادة لذا وجب إعادة النظر في أمرها.

٣. يجب أن تكون دراسة التاريخ وصفاً أميناً وعلمياً لحركة شعب ولتجارب أمة وتحليلاً رصيناً للأسباب التي أدت إلى الأحداث والنتائج التي ترتبت على الوقائع حتى تتحقق الثقة والمصداقية في علاقة المواطن بوطنه.

٤. وضع حلول جذرية لمشكلة البطالة والإسكان.

٥. إن القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية والأيدولوجية والسياسية

والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية تبدو لنا أنه سيظهر نمط سياسي اقتصادي ثقافي توليفي جديد للتوفيق بين الفردية والعمومية، بين العلمانية والدين، بين القيم الدينية والقيم الروحية والإنسانية، بين القطاع العام والقطاع الخاص، بين الاستقلال التام والاعتماد المتبادل، بين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري، بين زيادة معدلات التنمية في البلاد المتقدمة ومساعدة دول العالم الثالث على اللحاق بها وفقًا لمقولة ويلي برانت مستشار ألمانيا السابق (نحن جميعًا ويقصد الإنسانية في قارب واحد).

وإلى حين ظهور هذا النمط:

نُصبح نحن في حاجة إلى إعادة ترتيب البيت من الداخل وأن يحفظ للإنسان المواطن كرامته في ضوء استراتيجيات واضحة وعقلانية وأن نبذل جهدًا في عملية السلام لتحقيق الأمن الإقليمي لننتهي إلى منطقة آمنة من السلاح النووي.

٦. العلاقة بين الفرد والوطن يجب أن تكون روحية بمعنى: أن الأوطان ليست محيطًا جغرافيًا فقط يحتوي أبناءه وإنما هو علاقة تفرز منظومة القيم والعلاقات بينهما (بين الفرد والوطن) وبين (الفرد والفرد) وبين (الفرد والسلطات العامة) فالعلاقة الروحية هي قاعدة الانطلاق في الانتماء الوطني ولكن هذه العلاقة تضعف إذا لم تكن هناك مجموعة من المقومات المادية والإنسانية التي تربط بينهما فلا يكفي أن تكون هناك أرض وماء وطبيعة ومناخ ولكن يوجد أيضًا مساواة بين أبنائه فلا تفرقة لجنس أو لون أو دين أو عقيدة أو مذهب أو مال أو منصب ففكرة المساواة إحدى وجوه العدالة يجعلك تشعر أن هناك عقد طبيعي اجتماعي غير مكتوب بين الجماعة والفرد قوامه هذه المبادئ التي تكفل لكل مواطن فرصًا متكافئة في التعليم والعمل والصحة والخدمات وفرصًا متكافئة في المشاركة في تنمية الوطن وحقوق وواجبات متوازنة ومتوازنة بين الفرد والسلطة وبين الحاكم والمحكوم فيتحقق الأمن والأمان لأبناء الوطن حيث لا يكون هناك مجال لاستثناءات تعتمد على معايير غير منطقية كالقربة والمحسوبية أو الخطوة أو تعتمد على معايير مستفزة كالتمييز بين التعليم الخاص والعام أو الخدمة الطبية المدفوعة عن المجانية.

نريد مواطنة تعطي أهمية للمواطن تبعًا لحقوق المواطنة في ذاتها وتقيم ميزانها على المساواة والعدل وتُشعر المواطن من حيث هو مواطن أنه مكفول ومرعي في أمان وعدالة ومساواة وأن حريته وحرماته مصونة لا تمس إلا في حدود القانون ولأسباب حقيقية وأن لكيونته احترامًا حاضرًا في حياته الشخصية وفي الحياة العامة.

هذه الكينونة [هي قوام انتماء الفرد للمجتمع] وإحساسه بأن له نصيبًا متكافئًا للمشاركة في بناء الوطن.

٧. الاهتمام بالثقافة الدينية الصحيحة عن طريق دعاة قادرين على تقديم الفهم الصحيح للدين لأن الفتاوى المتضاربة والدعاة غير المؤهلين يصبحون نكبة على المجتمع حيث يؤدي ذلك إلى النشئت الفكري وعدم الإحساس بالأمان.

٨. الإعلام القوي قادر على توجيه الانتماء لو تم توظيفه لهذا الهدف

أسماء المراجع

- ١- هموم المثقفين. أ. د. ذكي نجيب محمود.
- ٢- الوطنية في عالم بلا هوية. «تحديات العولمة». د. حسين كامل بهاء الدين.
- ٣- مفاهيم الأسس العلمية للمعرفة. «لمواطنة» د. منى مكرم عبيد.
- ٤- العولمة ظاهرة العصر. «من سلسلة عالم الفكر».
- ٥- الآخر وحقوق المواطنة. محمد محفوظ.
- ٦- القيم ومسئوليات المواطنة. د. عبد انودود مكروم.
- ٧- جريدة الأهرام.
- ٨- الوطنية والتفكير السياسي. وحيد عبد المجيد.
- ٩- تجديد الفكر استجابة لمطالبات العصر. أحمد صدقي الدوجاني.

المواطنة في الغرب

الديمقراطية والمواطنة في أثينا وبلاد اليونان

«من الممارسة إلى التنظير»

(د. مصطفى النشار*)

تمهيد

لا شك أننا نحس الآن بمشكلات عدة حينما نتأمل فكرة «المواطنة»، فمن مشكلة يلخصها التساؤل عن قلة الانتماء للوطن: ما هي أسبابه وكيف نغرسه في أبنائنا؟! إلى مشكلة انعدام الولاء للوطن وقلة الرغبة لدى الناس في المشاركة السياسية؟! ولعل هذا وذاك هو ما يجعلنا نعيد التساؤل الآن عن معنى الوطن، والمواطنة، وعن الانتماء والولاء لماذا غابا وكيف نعيدهما ليكونا أساسًا لفكرة المواطنة وأساسًا لعودة الوعي بأهمية المشاركة الإيجابية في صنع الحياة وإعادة البناء لكل ما هدمته قيم السلبية وعدم الانتماء وقلة الولاء لوطننا الغالى الذى كان إلى فترة قريبة أثنى شيء في حياتنا وأصبح الآن آخر ما نفكر فيه!!

والحقيقة أن مبررات التساؤل عن معنى المواطنة والوطنية كثيرة في عصرنا الحاضر لدرجة جعلتني أتساءل مع السائلين ولا أتوقف عند التساؤل، بل جعلتني أغوص في أعماق التاريخ الإنساني لأطرح نفس التساؤل على الحضارات الإنسانية المختلفة: ماذا كان شكل «المواطنة» فيها وعلى أي أسس بنى المواطنون في هذه الدول والحضارات

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة، وعميد كلية العلوم الاجتماعية بجامعة ٦ أكتوبر، وعميد كلية رياض الأطفال بجامعة القاهرة.

التي ازدهرت وسادت العالم انتماهم لوطنهم وكيف تكاتفوا وتعاونوا وتشاركوا في صنع الحياة الأفضل وفي قيادة أمتهم لتكون هي قائدة الأمم وصانعة التقدم في ذلك العصر أو ذاك!

وبحكم تخصصي وميلي الطبيعي للعودة للجذور، فقد كانت العودة هذه المرة إلى الحضارة اليونانية. تلك الحضارة التي شغل أبنائها ومفكروها بقضية المواطنة وحولها من فكرة يتناقشون حولها إلى انتماؤ وطني لم يسبق له مثيل في تحقيق التقدم لهم ولكل الأمم التي تأثرت بهم ونهلت من معين حضارتهم. وكم كانت دهشتي حينما وجدت أن اليونانيين هم بالفعل أول من أسس لفكرة «الوطن» و«المواطنة» ليس عبر التأمل والنقاش والفلسف وإنما أيضًا عبر ممارسة الحياة النابضة بالحيوية والنشاط الذي حولهم فيما لا يزيد عن ثلاثة قرون من أمة مستكينة - تقليدية إلى أمة من الأفراد الفاعلين الذين يفاخرون بانتمائهم وبقدرتهم على صنع التقدم في كل مناحي الحياة بشكل غير مسبوق. ولم يكن ذلك إلا علامة بارزة على مدى شعورهم بالمواطنة الحقيقية.

أولاً: أثينا / الديمقراطية والمواطنة

لا شك أن أثينا تلك المدينة-الدولة هي المعلمة الأولى للديمقراطية، وهي في ذات الوقت المعلمة الأولى للمواطنة بمعناها الأدق والأشمل في تاريخ العالم الغربي. ولم يكن بريكليس مبالغاً حينما قال عن ديمقراطية أثين «أنها مثال يحتذى»^(١).

أ. أسس الديمقراطية الأثينية:

لقد بدأت قصة الديمقراطية الأثينية بتشريعات صولون التي أصدرها في عام ٥٩٤ ق.م، ونجح من خلال المناقشات التي دارت حولها ومن خلال الأخذ ببعضها شيئاً

(١) بريكليس: نص الخطبة الجنائزية التي ألقاها تحليلاً لذكرى شهداء العام الأول من الحرب الأثينية-الإسبرطية. نقلاً عن: أثينا عهد بريكليس تأليف ألكسندر روبنصن، ترجمة د. أنيس فريجة، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦م ص ٧٦.

فشيئاً خلال السنوات العشر التي غابها عن أثينا، نجح في تغيير وجه الحياة الساسية والاقتصادية والاجتماعية الأثينية، فبعد أن كانت أثينا مجرد مقاطعة يعيش أهلها على الزراعة ويتحكم في إدارتها طبقة النبلاء من كبار الملاك الزراعيين، بدأت عصر تحررها الفكري الذي انفردت به عن كل المدن اليونانية الأخرى منذ التشريعات الصولونية الإصلاحية حيث تحرر رقيق الأرض ودخلت الصناعة واقتنع الأثينيون بإمكان استقدام الصناع من الخارج ومنحهم الجنسية الأثينية وكان هذا الاقتناع يعد عملاً تتضاءل معه كل صور التحرر التي بدرت عن الأثينيين حسب تعبير روبنصن^(١).

لقد بدأ عصر ازدهار أثينا مع تشكل نظامها الحزبي وبداية ممارسة الأغلبية لحقها في الحكم عبر تولى الطاغية بيزيستراتوس الحكم وقيامه بسلسلة من الإصلاحات التي ركزت على الجوانب الاقتصادية والعسكرية والدينية^(٢). وكانت الإصلاحات الدستورية التي قام بها كليستينيس الزعيم الثاني للديمقراطية الأثينية عام ٥٠٧ ق.م حاسمة على الصعيد الساسي حيث شكلت الهيئات السياسية الثلاث: الجمعية الشعبية Ecclesia ومجلس الخمسمائة Boule والمحاكم الشعبية^(٣). وكانت هذه السلطات أقرب ما تكون إلى ما نعرفه اليوم باسم السلطة التشريعية، والتنفيذية والسلطة القضائية. وإن تميزت الديمقراطية الأثينية بأن الجمعية الشعبية فيها كانت تضم كل المواطنين.

ب. المواطنة في ظل الديمقراطية،

وهنا تبرز الإشكالية في تناول الديمقراطية الأثينية، فما هو المواطن، ومن هم المواطنون، وهل كانوا فقط أولئك الطبقة الأرستقراطية الذين تفرغوا للمشاركة السياسية وللحياة المترفة؟!

(١) ألكسندر روبنصن، نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) انظر كتابنا: تطور الفكر السياسي من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٤٤.

(٣) نفسه، ص ٤٥.

لقد شاع بين الكتاب والمؤرخين خرافة مضللة عن المواطن اليوناني أنه كان مترفًا متفرغًا للنظر والتأمل والمشاركة في الحكم! والحقيقة كما يشير سباين أن هذا وهم باطل؛ فقد كانت «الأغلبية الكبرى من المواطنين الأثنيين تجارًا أو صناعًا أو مزارعين يعيشون من كدحهم دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش، ولهذا كان طبيعيًا - كما هو شأن معظم الناس في الجماعات الحديثة - أن يباشر المواطن أوجه نشاطه السياسي خلال أوقات فراغه»^(١).

والحقيقة في ضوء ذلك أن الأثنيين لم يكونوا كما أشيع عنهم يأنفون من العمل اليدوي كما أثر عن أفلاطون وأرسطو باعتبارهما سيدين احتقرا العمال وبررا هذا الاحتقار بأن أكدا أن العمل اليدوي إنما يشوه الجسد ويفسد الروح، بل إن ثمة شواهد تؤكد عكس ذلك فالإنسان اليوناني لم يكن بوجه عام ضد العمل اليدوي؛ فقد روى كسينونون قصة ذات مغزى في هذا الإطار؛ فلقد اضطر أيوثيروس بعد أن فقد ممتلكاته فيها وراء البحار نتيجة الحرب أن يقيم أوده عن طريق العمل اليدوي وقد سأله سقراط حينئذ: ماذا هو فاعل إذا ما خارت قواه الجسدية؟! واقترح عليه أن يقوم بعمل وكيل أعمال رجل غنى. وقد ارتاع أيوثيروس لهذا الرأي ورفضه قائلاً: إننى لا أستطيع أن أكون عبدًا.. إننى أرفض كلية أن أكون تحت إمرة أى رجل!!^(٢).

وهذه القصة تفيد أن الإنسان اليوناني لم يكن يضيق بالعمل اليدوي - فقد كانت معظم الأعمال التى يقومون بها في الزراعة والملاحة بل وفي الأعمال العسكرية أعمالًا يدوية - بل كان يضيق من أن يعمل عند آخر، فهذه هى العبودية التى يرفضها حقًا. إن ما كان يأباه اليوناني هو أن يكون تابعًا لإنسان آخر. لأنه يرضى أن يكون صانعًا مستقلًا أو عاملًا مؤقتًا إذا دعت الضرورة ولكنه لا يقبل أن يكون تابعًا حتى فى وظيفة رسمية^(٣).

(١) جورج سباين، نفس المرجع، ص ٣.

(٢) هذه القصة نقلًا عن: أ. هـ. م. جونز: الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦ م، ص ١٦.

(٣) نفسه، ص ١٧.

لقد كانت غالبية المواطنين يتكسبون أرزاقهم بسواعدهم، فقد كان من بينهم الزراع والصناع وأصحاب الدكاكين والعمال والبحارة. وفي إحدى خطب ديموستينيس نجد ذكرًا الرجل يتفاخر قائلًا: إنه جمع في أيام شبابه مالا وفيرًا من مناجم الفضة حيث عمل وكدح. ثم أصبح فيما بعدًا واحدًا من ثلاثمائة هم أغنى أغنياء أثينا^(١).

إن المواطنة لم يكن من شروطها الغنى أو الثراء، بل كان أهم شروطها أن يولد المرء لأبوين أثينيين وهكذا كان الأمر في كل المدن اليونانية، فصفة المواطن كانت ميزة يتوارثها الأبناء. وكانت صفة المواطن بالنسبة إلى الإنسان اليوناني عمومًا تحمل في طياتها قدرًا كبيرًا أو صغيرًا من المساهمة في الشؤون العامة. وقد كان هذا الفهم للمواطنة عميق الأثر في الفكر السياسي اليوناني؛ فلم تكن المشكلة في نظرهم كيف ييسر للفرد الحصول على حق له؛ بل كيف يضمن له المكان الصالح له. وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية في نظر مفكرى اليونان هي وضع كل فئة أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها من الجماعة السياسية بحيث تشط مختلف ضروب العمل الاجتماعى الهامة^(٢).

إن المواطنة لم يكن من شروطها الغنى أو الثراء، بل كان أهم شروطها أن يولد المرء لأبوين أثينيين وهكذا كان الأمر في كل المدن اليونانية، فصفة المواطن كانت ميزة يتوارثها الأبناء. وكانت صفة المواطن بالنسبة إلى الإنسان اليوناني عمومًا تحمل في طياتها قدرًا كبيرًا أو صغيرًا من المساهمة في الشؤون العامة. وقد كان هذا الفهم للمواطنة عميق الأثر في الفكر السياسى اليوناني؛ فلم تكن المشكلة في نظرهم كيف ييسر للفرد الحصول على حق له؛ بل كيف يضمن له المكان الصالح له. وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية في نظر مفكرى اليونان هي وضع كل فئة أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها من الجماعة السياسية بحيث تشط مختلف ضروب العمل الاجتماعى المهمة^(٣).

إن المواطنة كان من معانيها إذن هذا الحد الأدنى من المشاركة السياسية. ومن ثم

(١) نفسه، ص ٢٤.

(٢) سباين: نفس المرجع السابق، ص ٤، ٥.

(٣) سباين: نفس المرجع السابق، ص ٥، ٤.

فقد عمل النظام الديمقراطي الأثيني على إتاحة الفرصة أمام الجميع للمشاركة بصرف النظر عن الفقر أو الغنى وبصرف النظر عن المكانة الاجتماعية لهذا الفرد أو ذاك؛ فلقد كان من المسلم به في ظل الديمقراطية الأثينية استخدام القرعة كان يهدف إلى إعطاء كل مواطن فرصة متكافئة دون نظر إلى الثروة أو المولد ولا حتى الشعبية أو الفصاحة^(١).

وربما يكون في ذلك حسب رأي سقراط بعض التطرف. وربما يكون في ذلك بعض مجافاة للحقيقة وللواقع؛ حيث كان الذين يختارون بالقرعة هم الموظفون الذين يقومون بأعمال روتينية محدودة سواء في الجمعية الشعبية أو في المحاكم. ولم يكن هذا هو المعمول به دائماً في اختيار الحكام إذ لم يكن هؤلاء من بين من يختارون بالقرعة! ومع ذلك فقد كان عليهم أن يجتازوا اختباراً أولياً أمام الشعب ورغم أن هذا الاختبار كان شكلياً في معظم الأحيان إلا أنه كان فرصة لأن يكشف أعداء الحاكم أو المرشح للحكم عن ماضيه وعن أفعاله السيئة، فضلاً عن أنه كان يمكن للشعب أن يخلع هذا الحاكم بتصويت في الجمعية الشعبية. وقد كان هذا التصويت يجري عشر مرات في العام الواحد وبعد انتهاء مدة بقاء هذا الحاكم أو ذاك لمدة عام. ففي نهاية كل عام يتعرض لاختبار تفحص فيه أعماله وكان يحق لأي مواطن أن يأخذ عليه عدم الكفاءة أو إساءة استعمال السلطة. ولهذا أحجم الكثيرون من الملوئين وسيئي السمعة عن تعريض أنفسهم لهذه المخاطر^(٢).

والحقيقة التي أود أن ألفت الانتباه إليها هنا هي أن الديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله إنما هي خرافة سياسية أكثر من كونها - على حد تعبير سباين - نظاماً للحكم^(٣)؛ فالديمقراطية الأثينية استندت كما أشرنا فيما سبق على ثلاثة مجالس أو هيئات؛ أولها وهي الجمعية الشعبية كانت تتكون بالفعل من مجموع المواطنين الذكور في المدينة وكانت أقرب ما تكون إلى ندوة شعبية يحضرها كل من بلغ سن العشرين وكانت

(١) جونز: نفس المرجع السابق، ص ٥٥، ٤.

(٢) نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

(٣) سباين: نفس المرجع السابق، ص ٦.

تعقد اجتماعاتها بانتظام عشر مرات في العام الواحد بخلاف الاجتماعات الاستثنائية إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك أو بناء على طلب المجلس^(١) مجلس الخمسمائة.

أما مجلس الخمسمائة هذا، فقد كان يمثل حجر الزاوية في الدستور الأثيني وكان ينتخب سنويًا بالاقتراع من جميع القرى أو الديم (الابراشيات) بنسبة اتساعها حتى تشكل هيئة تمثل الشعب كله تمثيلًا عادلاً. ولهذا المجلس مهمتان رئيسيتان هما: الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم، وإعداد جداول أعمال الجمعية الشعبية^(٢).

وأخيرًا كانت المحاكم الشعبية تمثل السلطة القضائية في هذا النظام، وكانت مهمة هذه المحاكم حماية الدستور وكان أعضاؤها من المحلفين يختارون لكل دعوى بالاقتراع المباشر من بين ستة آلاف مواطن ينتخبون بالقرعة سنويًا ولم تقتصر هذه المحاكم على الفصل في القضايا الشخصية بل شمل اختصاصها البت في المسائل السياسية أيضًا. وكان العمل المعتاد لهذه المحاكم وهؤلاء المحلفين هو الفصل في اتهامات الاختلاس وسوء التصرف التي توجه ضد الحكام عند تركهم الخدمة، وهم يتبنون أيضًا في مصير أي مواطن بالخيانة العظمى أو تضليل الشعب، يلقيه من خطب في الجمعية الشعبية^(٣).

وفي هذه الرقابة الشعبية تتمثل عظمة الديمقراطية الأثينية؛ فليس الأطراف في الديمقراطية الأثينية هو وجود جمعية شعبية تضم سائر المواطنين أو تمثلهم تمثيلًا دقيقًا في مجلس الخمسمائة، بل ما تضمنته من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين وجعلتهم خاضعين لرقابتهم طوال الوقت عبر إيجاد نوع من التمثيل النيابي الدقيق الذي يضمن مشاركة كل الشعب نظرًا لقصر مدة التمثيل النيابي نظرًا لأنه لم يكن يجوز إعادة انتخاب نفس الأعضاء. ومن هنا فتح الباب على مصراعية أمام الجميع ليأخذوا دورهم في إدارة الشؤون العامة. إن مجلس الخمسمائة وسلطة

(١) نفسه، ص ٥.

(٢) جونز: نفس المرجع السابق، ص ٨.

(٣) نفسه.

المحاكم الشعبية كانت تمثل دعامة الرقابة الشعبية على الحكومة، وكانت تجدد أعضاء هاتين السلطتين ضماناً لنزاهة هذه الرقابة.

وفي هذا الإطار لم يكن ضرورياً أن يشارك الجميع في الوظائف الهامة للحكومة؛ حيث تمتعت هذه الوظائف في حقيقة الأمر وفي ضوء الممارسة بنصيب كبير من الاستقلال؛ حيث كان من الجائز أن يعاد انتخاب القواد العشرة أو أحدهم لأكثر من مرة. ورغم أنه كان من المفروض أن يكون هؤلاء القواد العشرة مجرد قادة عسكريين إلا أن الواقع أنهم كانوا من ذوى السلطة حيث كان لهم تأثيراً عظيماً في المجلس التنفيذي والجمعية الشعبية في أثينا نفسها. وربما كان أبرز مثال على تلك السلطة السياسية لمجلس القواد هو القائد المحنك بريكليس Pericles الذي نجح في أن يكون الموجه الأساسي للسياسة في أثينا عامًا بعد عام^(١) حتى وصل الأمر أنه أعيد انتخابه حوالي ثلاثين مرة، فقد تزعم بريكليس الحزب الديمقراطي وأعيد انتخابه لمجلس القواد العشرة منذ عام ٤٦١ ق. م حتى يوم مماته عام ٤٢٩ ق. م. ولذلك حق للمؤرخ الشهير ثيوكديدس أن يقول: «أن الحكم في أثينا كان ديمقراطيًا نظريًا، بينما الحقيقة أن مواطنها الأول - بريكليس - هو الذي كان يحكمها». وما ذلك إلا لأنه نجح في التأثير عليهم وكسب ثقة مواطنيه بأخلاقه الرفيعة وشخصيته المحترمة وبلاغته المؤثرة وحكمته ونزاهته وقبل كل ذلك وبعده حب الناس له^(٢) وبالطبع فليس معنى ذلك هو تحول الديمقراطية في أثينا إلى ملكية أو ما يشبه ذلك، لأن إعادة انتخاب بريكليس كانت برغبة شعبية عارمة وكم وجه إليه من لوم وكم عانى من الانتقاد له ولسياسته في مواقف كثيرة لكنه كان - ومن خلال إيمانه الشديد بقيم الديمقراطية - ينجح في التغلب على هذه الانتقادات والرد عليها والفوز في النهاية بثقة الشعب والظفر بتأييد الجمعية الشعبية.

والحقيقة فقد عملت مكانة بريكليس في تاريخ الديمقراطية الأثينية بفضل مواهبه وحكمته وإخلاصه لقيم الديمقراطية وحبه للوطن من ناحية، ومن ناحية أخرى بفضل

(١) انظر: جورج سباين، نفس المرجع، ص ٧: ٨.

(٢) روبنسن: نفس المرجع السابق، ص ٦٦ - ٦٧.

قدرته على بلورة مفهوم الديمقراطية ومفهوم المواطنة الأثينية بصورة لم يسبقه إليها أي زعيم أثيني آخر. فقد عاش وعاش قيم الديمقراطية وطورها بهذه المعاشية ويزعامته لها. وكان أول من نظر لها قبل أن يلتفت إلى ذلك فلاسفة اليونان أنفسهم.

ثانياً: الخطبة الجنائزية لبريكليس وبلورة مفهوم الديمقراطية والمواطنة الأثينية

لقد كان من حسن حظ الديمقراطية الأثينية أن سجل لنا المؤرخ ثيوكديدس براءة منقطعة النظر خطبة الرثاء الشهيرة التي ألقاها بريكليس في الاحتفال بذكرى الشهداء الأول أولئك الذين ماتوا في ساحة المعركة في العام الأول من حرب أثينا وإسبرطة. إن هذه الخطبة الشهيرة هي أوضح ما يكشف عن مدى عمق الانتماء الوطني لأثينا من قبل زعيمها الكبير، ومدى فخره واعتزازه بالانتماء إلى أثينا والأثينيين. إنها الدرس الأمثل في الكشف عن الديمقراطية ومعنى المواطنة.

لقد بدأ بريكليس بالحديث عن عظمة الأجداد والثناء على ما بذلوه من جهد وتضحيات في سبيل مجد أثينا، فأوضح في أرقى بيان أن الوطنية هي أسمى شرف للأثينيين فقد كان الجميع يتفانون في حبها والتضحية من أجلها لقد كانوا يفضلونها على أموالهم وأسرهم فما قيمة المال أو الحياة بدون أثينا الوطن بكرامتها وعلو شأنها.

إن هذا التقدير لقيمة «المواطنة» في أثينا كان في حقيقة الأمر نابغاً من المساواة والتمتع بكل حقوق المواطنة بالمشاركة البناءة في حياة المدينة السياسية بكل حرية وبدون أدنى قيود وعلى أساس متين من تكافؤ الفرص وتبادل المواقع القيادية والمشاركة في كل الوظائف حسب قدرات الفرد ومؤهلاته وليس بأى معيار آخر!.

وقد عبر بريكليس عن كل ذلك خير تعبير حينما قال في تلك الخطبة بعد المقدمة المناسبة للاحتفاء بالشهداء: «إن نظام الحكم عندنا لا يتعارض ولا يتنافس مع أنظمة الحكم عند الآخرين. نحن لا نقلد جيراننا، بل نحن مثال يحتذى. نعم، نحن نسمى

نظام الحكم عندنا الديمقراطية لأن الإدارة هي في أيدي جماعة من الناس لا في أيدي قلة منهم. وها هو القانون يضمن العدالة للناس في دعاويهم الخاصة على قدم المساواة، ولكن هذا لا يمنع أن يميز امرؤ على آخر بالنسبة إلى الفضائل والسجايا التي يتحلى بها، فإنه عندما تبرز فضائل الفرد فإن الناس يؤثرون أن ينتخبوه إلى المناصب العامة الرفيعة لا إنعامًا أو تصدقًا عليه، بل مكافأة له على مزاياه الخلقية..^(١).

لقد حدد بريكليس هنا معنى الديمقراطية، فهي نظام الحكم الذي يجعل إدارة الدولة في يد جماعة من الناس وليس في أيدي قلة منهم. وهى نظام الحكم الذى يقوم على دستور يحقق القانون فيه العدالة للجميع؛ فالقانون في ظل الديمقراطية «يضمن العدالة للناس في دعاويهم الخاصة على قدم المساواة».. فالجميع إذن في ظلها متساوون أمام القانون.

كما رد بريكليس في تلك الفقرة على تنقاد يمكن أن يوجه لهذه المساواة وهذه المشاركة في الحكم، ذلك النقد الذي يشير أصحابه إلى أن بريكليس نفسه قد أعيد انتخابه للمناصب الرفيعة لا إنعامًا أو تصدقًا عليه، بل مكافأة له على مزاياه الخلقية». وحينما أحس بريكليس أن هذا الرد ليس كافيًا في توضيح مزايا الديمقراطية وضرورة تمتع الجميع بالمشاركة السياسية في ظلها، أردف قائلاً: «إن الفقر ليس حاجزًا، بل يستطيع المرء مهما يكن وضعيًا أن يخدم وطنه، وليست الحياة العامة احتكارًا أو وقفًا على فئة من الناس^(٢). وفي هذا ما فيه من تأكيد على أن الديمقراطية الأثينية كانت تتيح المشاركة للجميع دون تمييز بين فقير وغني أو بين أمير ووضيع.

وكم كان جميلًا من بريكليس أن ينتقل من هذا المعنى السياسي للديمقراطية إلى معناها الاجتماعي وتأثيرها على العلاقة بين الأفراد الذين يعيشون في ظل مجتمع ديمقراطي وعلى معاملاتهم اليومية. لقد قال بريكليس: «إننا في معاملتنا اليومية لا

(١) بريكليس: الخطبة الجنائزية. نقلًا عن ترجمة: أنيس فريجة في كتاب: «أثينا في عهد بريكليس»، السابق الإشارة إليه، ص٦٦.

(٢) نفسه، نقلًا عن نفس المرجع، ص٦٦.

يخامر الواحد منا شك في أمانة الآخر وصدقه ولسنا نغضب من جيراننا إذا ما تصرفوا بالطريقة التي يرتضونها لأنفسهم ولسنا نزدري الرجل الذي لا يروق لنا وإن كان رجلاً لا ضرر منه. وبالرغم من أن تصرفنا في حياتنا الخاصة تصرف لا عنف فيه ولا قسوة فإن روح الاحترام تتخلل أفعالنا العامة. واحترامنا السلطة والقانون يمنعا من أن نتصرف تصرفاً خاطئاً وذلك لأننا ننظر بعين الاحترام لحماية المظلومين وللقوانين غير المكتوبة التي إذا تجاوزها المرء جر على نفسه نقمة الرأي العام^(١).

وأعتقد أنه لا يوجد أروع من ذلك الذي قاله بريكليس تعبيراً عن مغذي الديمقراطية السياسية وأثرها على الواقع الاجتماعي للناس في ظلها. فما أروع أن يستخدم بريكليس هنا تعبيراً مثل «إننا في معاملتنا اليومية لا يخامر الواحد منا شك في أمانة الآخر وصدقه...» فهو يستخدم نون الجماعة ولا يميز بينه كزعيم وبين غيره من أفراد أئينا، وهو يتحدث عن الصدق والأمانة كقيم تسود بين هؤلاء الأفراد ولا يشك أي منهما في عدم توفرهما في الآخر. وكم كان توصيفه لأثر الديمقراطية عميقاً حينما أكد على «أننا لا نزدري الرجل الذي لا يروق لنا.. ولسنا نغضب من جيراننا إذا ما تصرفوا بالطريقة التي يرتضونها لأنفسهم...».

إن التصرف بحرية يتساوى فيها الجميع تفرض على الجميع أن يترك كل واحد منهم للآخر حرية القول وحرية الفعل كما يحلو له دون أن يضيق بقوله أو بفعله.

إن هذه الحرية التي يتمتع بها الجميع دون مضايقة أو انزعاج من بعضهم إزاء الآخر ليست مطلقة بالطبع لأنها تتم في ظل احترام الجميع «للسلطة والقانون»، ذلك الاحترام الذي يجعلهم يتصرفون التصرف الصحيح ويمنعهم من أي تصرف خاطيء. وحتى إذا ما حدثت تلك التصرفات الخاطئة وتعدى بعضهم على حقوق الآخر وحرياته فإن الجميع يلتزمون بالقانون الذي سيحمي حينئذ المظلوم ويأخذ له حقه المهضوم، فضلاً عن أن الجميع لا يكتفى باحترام القانون المكتوب، بل أيضاً هناك القوانين غير المكتوبة

(١) نفسه، ص ٧٧٨.

«التي إذا تجاوزها المرء جر على نفسه نقمة الرأي العام». فاحترام التقاليد والقوانين الطبيعية والأعراف مسألة يقدرها الجميع حتى يكسبوا احترام «الرأي العام». وكم كان جميلًا من بريكليس أيضًا أن يضيف إلى هذه الآثار الاجتماعية للديمقراطية آثارًا دينية واقتصادية وترفيهية يتمتع بها الناس في ظل الديمقراطية الأثينية. انظر إلى قول بريكليس في هذا الإطار: «إننا لم نغفل أمر الترويح عن أنفسنا التعبة المرهقة، وذلك أننا وفرنا سبل الترفيه. فعندنا ألعاب رياضية منتظمة، وأعياد نقدم فيها التقدّمات والقرايين في أثناء السنة، وبيوتنا جميلة أنيقة. هذه البهجة المستمدة من ما حولنا من مظاهر الجمال تنفّى عن أرواحنا السأم. وبسبب عظمة مدينتنا فإن فاكهة الأرض وثمارها تجد سبيلها إلى أسواقنا فنستمتع بمنتجات البلدان الأجنبية كما نستمتع بإنتاج أرضنا»^(١).

إن جدية الحياة الأثينية لا تتعارض مع استمتاعهم بكل مباهج الحياة، فهم متدينون يحرصون على أداء واجباتهم الدينية، ويمارسون الألعاب الرياضية بانتظام، ويستمتعون بكل مظاهر الجمال في مدينتهم كما يستمتعون بكل ما تنتجها أرضها من خيرات مادية.

وفي نفس السياق يتحدث بريكليس عن أن كل هذه المتع ووجوه الرخاء التي يعيشها الأثينيون، لا تتعارض مع الجدية في أداء التدريبات العسكرية والاستعداد الدائم لمواجهة الأعداء. وهذه الجدية التي لا تتعارض مع الجدية في أداء التدريبات العسكرية والاستعداد الدائم لمواجهة الأعداء. وهذه الجدية التي لا تتعارض مع الاستمتاع بالحياة تبدو في النظام التربوي الذي اتبعه الأثينيون في ظل نظامهم الديمقراطي الذي أثر بدوره على نظامهم التربوي «ففي شئون التربية وتنشئة الجيل فترانا نختلف عن الآخرين؛ فبينما تراهم يحملون صغارهم مشقة التمارين وعناء التدريب كي ينشأوا على الشجاعة والإقدام نجد أننا نعيش بيسر ولين وبالرغم من هذا تجدنا أبدًا على استعداد لمواجهة الأخطار التي يجابهونها بشجاعة وإقدام»^(٢).

لقد كان الأثينيون فيما قال بريكليس يواجهون الأخطاء «بقلوب فرحة وبدون تدريب

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٧٨.

قاس»، وفي ذات الوقت كان هذا سر انتصاراتهم المتتالية وتكوينهم لإمبراطوريتهم إذ كانوا حينها يجد الجد وتحين ساعة الحرب تجدهم «يبدون من الشجاعة والتجلد ما يبيده الآخرون الذين قاسوا ما قاسوه في ترقبهم الألم والمحن»^(١).

ولقد كان جميلاً أيضًا من بريكليس أن يفاخر بأن الديمقراطية كان لها الأثر الأكبر في حرية الفكر ولمعان مواهب الإبداع العقلى عند الأثينيين. فقد كان من أروع ما قاله بريكليس في تلك الخطبة الشهيرة: «إننا نعنى بتدريب العقل ولكننا لا نفقد الرجولة في أجسادنا.. وإذا كان المبدعون الموهوبون منا قلة قليلة فإننا في أكثرنا جماعة تحسن الحكم في الأمور السياسية. ففى يقيننا أن العائق الأول الذى يحول دون العمل المجدى ليس الجدل والمناقشة بل نقص في المعرفة. ولذا نؤمن أن الجدل والمناقشة توفر لنا تلك المعرفة الضرورية للعمل المجدي، لأننا شعب نتميز بحسن التفكير قبل الإقدام على العمل»^(٢).

لقد أكد بريكليس في هذه الفقرة البديعة أن الديمقراطية صنو حرية الفكر والإبداع، وأن الإبداع لا ينمو إلا في ظل حرية النقاش والجدل فهما أساس المعرفة، والمعرفة أساس العمل المجدى. لقد برهن بريكليس في هذه الفقرة على أن عظمة الديمقراطية تكمن في إتاحتها الفرصة للجميع ليحسنوا التفكير حتى يحسنوا في النهاية العمل.

والحقيقة أن هذه الخطبة التى مجد فيها بريكليس الديمقراطية الأثينية وكشف عن خصائصها وأثارها على كافة صور الحياة الأثينية، كانت أشبه بملحمة تمجيد للديمقراطية وتدشين لعظمتها ليس فقط في أثينا القديمة، بل في كل زمان وفي أي مكان تطبق فيه بصورتها الأرقى التى شهدتها أثينا في عهد بريكليس.

ومع ذلك فلم تسلم الديمقراطية الأثينية من النقد، كما لم تنجح كل هذه المزايا التى أعطتها لأثينا وجعلتها تتمتع بهذه المكانة الفريدة في التاريخ القديم في أن تصنع

(١) نفسه، ص ٧٩.

(٢) نفسه.

فلاسفتها الكبار (أقصد فلاسفة أثينا) بأنها النظام الأفضل؛ فقد قال عنها أفلاطون «أنها تنشر نوعاً من المساواة بين المتساوين وغير المتساوين على حد سواء». وهذا نفس ما قاله أيزوقراط الذى ميز بين نوعين من المساواة؛ إحداهما تمنح للجميع بقدر واحد والثانية تعطى كلا ما يناسبه. وقد ادعى أنه في أيام الماضي الجميل نبذ الأثينيون المساواة التي تساوى بين الصالح والطالح في نفس الحقوق لعدم عدالتها واختاروا «تلك التي تكرم كل فرد بما يستحقه»^(١).

وبالطبع فإن هذه الانتقادات وغيرها هي من صميم الحرية التي أتاحتها الديمقراطية للجميع وهي لم تؤثر في تطور النظام الديمقراطي والتزام الأثينيون بها وتقديرهم لها. وعلى أى حال فكل انتقاد وجه للديمقراطية الأثينية يمكن لأنصارها الرد عليه^(٢).

لقد تطور الحال على صعيد الواقع والتنظير الفلسفي بالديمقراطية من أيام بريكليس إلى أيام أرسطو ليقدّم لنا الأخير الرؤية الأمل والأدق للديمقراطية والمواطنة في ظل النظام الأثيني وغيره من الأنظمة اليونانية. فما كانت رؤية أرسطو للمواطنة بوجه عام، وللمواطنة في ظل الديمقراطية بوجه خاص؟!.

ثالثاً: المواطنة والديمقراطية عند أرسطو

لقد خصص أرسطو الكتاب الثالث من كتابه الشهير «السياسة» للبحث عن معنى «المواطنة» وشروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة والاختلافات بينها وادعاءاتها النسبية بتحقيق العدالة السياسية، ويدخل أرسطو إلى دراسة مسألة المواطنة باعتبارها طريقة من طرق فهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم حيث تستمد المدينة هويتها الحقيقية من هؤلاء الذين يعترف بأنهم مواطنوها^(٣).

(١) نقلًا عن: جونز: نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) انظر: هذه الانتقادات والرد عليها ومناقشتها في نفس المرجع السابق، ص ٦٩ وما بعدها.

(٣) انظر: ليوشتراوس وجوزيف كروبس: تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة (٨٠٩)، ٢٠٠٥م، ص ٢٠٩.

إن المرء في رأى أرسطو «لا يكون مواطنًا بمحل الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه أيضًا الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطنًا بمجرد حق المداعة لدى القضاء مدعيًا أو مدعى عليه.. فمحل الإقامة والمداعة القضائية يمكن أن يكونا لأناس ليسوا مواطنين»^(١).

إذن إذا لم يكن محل الإقامة وحده كافيًا ولا حتى التقاضى في ظل هذه الإقامة، فمن هو المواطن؟! إن أرسطو يربط بين مفهوم المواطنة ومفهوم الديمقراطية حينما يقرر بوضوح «إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هى التمتع بوظائف القاضى والحاكم، رغم أن وظائف الحكم يمكن أن تكون مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبدًا، أو محدودة تبعًا لأى شكل آخر. وتارة تكون عامة وبلا حدود كوظائف القاضى وعضو الجمعية العمومية»^(٢). ولما كان من الضروري أن يتخذ أمر تعريف المواطن تحديدًا أدق وأشمل فقد قرر أرسطو أنه يمكن أن يطلق لفظ مواطن على كل من يتمتعون بوظائف الإدارة العامة في الدولة. فكأن المواطن على الخصوص هو «مواطن الديمقراطية»^(٣). فمن البديهي في رأيه أن يكون للمواطن في ظل الديمقراطية هو «ذلك الفرد الذى يمكن أن يكون له في الجمعية العمومية وفي المحكمة صوت في المداولة أيًا كان مع ذلك شكل الدولة التى هو عضو فيها» وهو يعنى بالدولة أي مجموعة من البشر يملكون كل ما يلزم لسد حاجات معيشتهم»^(٤).

وعلى أي الأحوال فالمواطن حسب ما هو شائع في اللغة المستعملة «هو الفرد المولود لأب مواطن ولأم مواطنة»^(٥) وقد يتسع المعنى ليشمل كل من دخل من الأجانب المقيمين زمرة الأفراد الذين يشاركون في الحقوق السياسية السابق الإشارة إليها. ولعل

(١) أرسطو: كتاب السياسة (ك٣-ب١-٣)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، شرة الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٧٩، ص١٨٢.

(٢) نفسه (ك٣-ب١-٥)، ص١٨٢، ١٨٣.

(٣) نفسه (ك٣-ب١-٨)، ص١٨٣-١٨٤.

(٤) نفسه (ك٣-ب١-٩)، ص١٨٤.

(٥) نفسه (ك٣-ب٢-١، ٢)، ص١٨٧.

هذا الاتساع في المعنى قد قاد أرسطو إلى التساؤل في مطلع الفصل الثاني من الكتاب الثالث عن العلاقة بين الفرد والمواطن وهل هناك تماثل بين فضيلة الفرد على حدة وفضيلة المواطن أو هما يختلفان إحداهما عن الأخرى؟

وللإجابة على هذا التساؤل شبه أرسطو المواطن في الدولة كالمدبح على السفينة؛ فأعضاء الدولة يشبهون المدبحين تمامًا؛ «فعلى الرغم من اختلاف وظائفهم فإن سلامة الجماعة هي عملهم المشترك. والجماعة هنا هي الدولة؛ فضيلة المواطن تتعلق بالدولة دون سواها.. ومن ثم فإن فضيلة المواطن - يجوز أن تكون فضيلة أخرى غير فضيلة الفرد على حدة^(١).

وبالطبع فقد تتلاقى فضيلة الفرد بها هو كذلك مع فضيلة الفرد المواطن «متى سلمنا بأن المواطنين جميعًا في المدينة النموذجية يجب أن يكونوا بالضرورة أخيارًا»^(٢). إذن فمن الممكن التلاقى بين فضيلة المواطن وفضيلة الفرد إذا ما كنا فقط في إطار مدينة نموذجية فاضلة يتمتع كل مواطنها بكل الفضائل الحيرة.

ولما كان الواقع يقول أن الدولة أى دولة تتألف من عناصر متباينة فإن من الطبيعي أن ندرك ذلك التمايز بين فضيلة الفرد بها هو كذلك وبين فضيلته كمواطن في دولة ما؛ فالحق «أن فضيلة المواطن والفضيلة مأخوذة في حد ذاتها ليستا متمثلتين إطلاقًا «لذلك يتساءل أرسطو عن من تجتمع له الفضيلة المزدوجة للمواطن والرجل الطيب؟ ويجب بأنهما تجتمعان في الحاكم الفاضل؛ فهو فاضل وكيس معًا وهو الجدير بأن يكون الأمر في الدولة لهذا السبب، ولكل ذلك فإنه ينبغي - حسب نص أرسطو - أن يؤتى الرجال المرشحون للسلطان تربية خاصة «وهذا ما يجرى في الواقع» حيث نرى أبناء الملوك يتعلمون على الأخص العدالة والسياسة^(٣). وهنا نجد اتفاقًا بين أرسطو وأستاذه أفلاطون على أن التربية وخاصة لمن هم جديرون بالحكم مسألة ضرورية حيث تؤهلهم للحكم بطريقة علمية وأخلاقية في الوقت ذاته.

(١) نفسه (ك٣-ب٢-٣)، ص ١٨٨.

(٢) نفسه (ك٣-ب٢-٥)، ص ١٨٨.

(٣) نفسه (ك٣-ب٢-٦)، ص ١٨٩.

ولا شك أن أرسطو قد اتفق مع أفلاطون أيضًا في إقراره بعدم مساواة الأفراد في
الفضيلة كما في المرتبة؛ فالحاكم هو الأكثر فضيلة وخيرية لأنه يتمتع بمرتبة الإمارة وله
حق الطاعة على بقية المواطنين؛ «فضيلة المواطنين ليست البتة مماثلة لفضيلة الحاكم
الذى يحكمهم»^(١).

على أن هذا التمايز الخلقى والمواطنة الأرقى للحاكم لا تتعارض مع الإقرار بأن
الجميع محترمون في ظل دولة تقدر حق المواطنة بالتساوى للجميع؛ حيث أن هذا التمايز
بين فضيلة الحاكم وفضيلة المحكومين لا يمنع احترام الناس إلى أعلى درجات الاحترام
لتنلك الملكة التى بها يعرف المرء أن يطيع وأن يتأمر على حد سواء. فبهذا الكمال المزدوج
للإمرة والطاعة تتعلق عادة الفضيلة العليا للمواطن^(٢)؛ «فالمواطن يجمع بين الملكتين
ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى»^(٣).

وها هنا نلمح أول إشارة من أرسطو إلى إمكانية تداول السلطة بين الحاكم
والمحكومين من ناحية، وإمكانية التساوى بينهم في الفضيلة من ناحية أخرى. وبالطبع
فهذه الإشارة قد لا تتعلق بالضرورة بفضيلة الحاكم بإطلاق، بل قد تتعلق بفضيلة تبادل
مواقع السلطة في الوظائف التنفيذية الأقل؛ إذ أنه بالإمكان أن نجد الرجل هنا وفي إطار
وظيفة أعلى مرتبة من حقه أن يأمر فيطاع، وأن نجده هناك وفي موقع آخر عليه أن يطيع.
الآخر بحكم وظيفته وتخصصه في مجال مختلف.

إن التبادل بين المواقع والوظائف في الدولة هو ما يجعل الكل يأمر ويطيع في آن
معًا. فكل في موقعه ووظيفته أمر، وكل في موقعه مطالب بالطاعة لصاحب الأمر في
موقف آخر.

وبالطبع فإن هذا التبادل لمواقع السيادة والطاعة لا يتعلق بالعلاقة بين السيد والعبد
حيث أن الأخير مخصص فقط للطاعة ولا يمكن أن يأمر. فكل العمال اليدويين بعيدون

(١) نفسه (ك٣-ب٢-٦) نفس الصفحة.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه (ك٣-ب٢-٨، ٩)، ص ١٨٩، ١٩٠.

بحكم عملهم عن الوظائف العامة. ومن ثم فهم يطيعون أوامر سادتهم «ولا حاجة للرجل الفاضل ولا لرجل الدولة ولا المواطن الطيب إلى معرفة تلك الأعمال التي يعرفها الرجال المخصصون للطاعة إلا متى وسعهم أن يجدوا فيها نفعًا شخصيًا»^(١).

وعلى أى حال فإن أرسطو يرى تساوى المواطنين الأحرار في الفضيلة سواء منهم من يأمر أو من يطيع باستثناء الحكام الذين ينبغي أن يتمتعوا بالإضافة إلى تلك الفضيلة العامة للمواطنة «بفضيلة الحكمة والتبصر «فالتبصر» ليس البتة فضيلة الرعية، بل الفضيلة الخاصة بالرعية هي ثقة عادلة بالرئيس»^(٢) أي الثقة فيه وطاعة ما يأمر به طالما يحقق العدالة بين رعيته. فالرئيس كما يقول أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» هو «حافظ العدل». وإذا كان حافظ العدل فهو حافظ المساواة أيضًا ولا يعطى ذاته شيئًا أكثر إذا كان عادلاً: فإنه لا يعطى ذاته من الخير المبسوط أكثر إلا أن يكون لآخر أن يتعب تبعًا مناسبًا لنفسه. إذن فليس بجائر»^(٣).

فحكمة الرئيس وعدالته بين مواطنيه هي ما يجعله مميزًا بينهم وليس أى شيء آخر. فالمجتمع المدني في الأساس هو مجتمع لأناس متساوين أحرار يتمتعون بالفضائل كلها وعلى رأسها فضيلة المواطنة التي تجعلهم أمام القانون سواء وإن تفاوتت فضيلتهم بتفاوت وتمايز أدوارهم في المشاركة السياسية. إذ على الرغم من كل التفاوت في درجة المواطنة في ظل النظم المختلفة في الحكم إلا أن ثمة إجماعًا أشار إليه أرسطو ولا يزال يؤكد باستمرار مؤداه «ألا يمكن أن يكون المرء مواطنًا حقيقة إلا بما يمكنه أن يدخل بنصيب في السلطة»^(٤). فالمشاركة في السلطة السياسية بأى صورة وعلى قدر الاستطاعة هي معيار المواطنة وهي المقياس الحقيقي لانتهااء الفرد لدولته ولمجتمعه المدني.

(١) نفسه (ك٣-ب٢-١١) ص١٩١.

(٢) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس (المقالة الخامسة - ١٠) الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتقديم د. عبدالرحمن بدوي، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص١٩٢.

(٣) أرسطو: السياسة (ك٣-ب٣-١)، الترجمة العربية ص١٩٣.

(٤) نفسه، (ك٣-ب٣-٦)، نفس الترجمة ص١٩٤.

خاتمة

وهكذا فإن الديمقراطية اليونانية عمومًا والأثينية على وجه الخصوص قد كشفت لأول مرة وبصورة واضحة على الصعيدين العلمى والنظرى عن المعنى الحقيقى للمواطنة. فالمواطنة ليست مجرد وجود أناس على أرض واحدة وفى زمن واحد وفى ظل دولة واحدة تحكمها أى صورة من صور الحكومة، بل هى انتماء يتعمق لدى الفرد حينها يكون فعالاً فى مجتمعه وبين جيرانه وأفراد مجتمعه فهو لا يعمل لنفسه فقط، بل يعمل لغيره كما يعمل لنفسه. ولا يمكن للفرد أن يعمل لغيره بدون أن يشارك فى الحياة الاجتماعية والسياسية بصورة إيجابية فعالة. إن المواطنة ليست بالنسبة إلى المكان، بل هى تاريخ مشترك، معتقدات مشتركة سواء كانت سياسية أو دينية أو اقتصادية... إلخ، حياة مشتركة، قيم مشتركة، تبادل للخيرات والمنافع. إنها ليست أرضاً يحيا عليها الناس وليست تاريخاً يتحاكون به ويقصونه على دويهم وبنينهم، إنها كل ذلك وقبلة وبعده، هى مشاركة فى اتخاذ القرار السياسى والاقتصادى المناسب للعيش معاً فى ظل دولة واحدة وتحت أى نظام عادل للحكم وخاصة إذا كان هذا النظام ديمقراطياً.

تلك هى الحكمة الماثلة فى الكلمات التى خلد بها بريكليس الزعيم الأثينى الشهير الديمقراطية الأثينية، ونظر لها فى ذات الوقت فى خطبته الجنائزية، وتلك هى الرؤية الفلسفية التى عبر عنها أرسطو فى كتابه «السياسة» واستعان فى البرهنة عليه بالواقع السياسى الحيوى الذى عاصره فى أثينا وفى غيرها من بلاد اليونان قبل أن يدهمها الأسكندر بجيوشه ويحوها من دول مدن يتمتع الجميع فيها بالمشاركة السياسية إلى مجرد مدن خاضعة لإمبراطورية المقدونية. إنها كانت الديمقراطية الاستثناء فى تاريخ البشرية رغم كل ما رصده نقادها من عيوب. إنها لا تزال النظام الملهم لكل الديمقراطيات الحديثة رغم كل التطور الذى شهدته الديمقراطيات الغربية فى العصر الحاضر. فديمقراطية العصر الحاضر وسعت مجال المواطنة فلم يعد قاصراً على الرجال دون النساء، على الأحرار دون العبيد، لكنها - أى الديمقراطية المعاصرة - لا تزال غير قادرة على استيعاب مشاركة كل الرجال وكل النساء وكل العبيد. إنها ديمقراطية نياية ولم ولن تكون أبداً تلك الديمقراطية المباشرة التى تمتع بها الأثينيون فى عصر بريكليس.

مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي

كرم عباس عرفة(*)

إن الفرد هو أساس تكوين الدولة وهو علتها وغايتها القريبة في نفس الوقت، ولذلك فإن العلاقة بين الفرد والدولة من أشد العلاقات تشابكًا وتعقيدًا؛ لأن الفرد عندما يفعل من أجل الدولة التي ينتمي إليها، فانه يفعل لذاته، والدولة عندما تفعل من أجل أفرادها فإنها تفعل لذاتها كذلك، «ولذلك طابق شيشرون بين متطلبات المجتمع الإنساني ومتطلبات الحالة الخاصة للفرد، ودافع ببلاغة عن فكرة» أنه ليس هناك علاقة اجتماعية أقوى من تلك العلاقة التي تربط كل واحد منا ببلده^(٢).

ولكن هذا لا يعنى أن الدولة هي محض مجموع الأفراد المكونين لها، فالدولة تمثل النظام الذي يحكم العلاقات بين هؤلاء الأفراد، وهذا النظام هو الحكومة، ولذلك فإن الدولة تتكون من المجتمع والحكومة بما يشمل كل منهما من مؤسسات وأنظمة، ولذلك من الخطأ اعتبار ما يصدر عن أحدهما دون الآخر صادرًا عن الدولة، فما يصدر عن الحكومة، على سبيل المثال، دون أن يكون نابعًا من إرادة المجتمع، لا يمكن اعتباره صادرًا عن الدولة، وقديمًا أشار أرسطو إلى ذلك، مؤكدًا على أن كلمة «الدولة» هي كلمة شديدة الالتباس، حيث يقول أرسطو: «فالفاعل الفلاني يصدر من الدولة في رأى البعض وهو في رأى الآخرين ليس إلا فعل أقلية أوليغارشية أو طاغية»^(٣).

(*) أستاذ مساعد، فلسفة مسيحية، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

(2) Richard tuck: philosophy and government. p 7.

(٣) أرسطو: السياسة. ك٣، ب١، ص ١٨١.

وإذا كان مصطلح الدولة مصطلح شديد الالتباس فان مصطلح المواطنة ليس أفضل حالاً.. فعلى سبيل المثال يشار إلى المواطنة من خلال الانتماء والحب الذي يجعل الفرد يضحى بنفسه من أجل وطنه.. وهنا يحدث الخلط بين المواطنة والوطنية.. وغني عن الذكر انه ليس كل مواطن وطني.. وليس كل وطني مواطن. وما زالت هناك حيرة بعد كل هذا النضال الإنساني لترسيخ المفهوم فيما يخص حاجة الإنسان لأن يكون عضواً في جماعة أو مواطناً في وطن.. هل المواطنة حاحة اجتماعية تتمثل في محاولة تحقيق ضروريات الحياة، والتي لا يستطيع الإنسان أن يحققها بمفرده وفي معزل عن الآخرين؟، أم هي حاجة سيكولوجية تنبع من الدافعية للإنجاز والسيطرة والأمن السيكلوجي؟، أم أنها حاجة عقلية تفرضها طبيعة المجتمع الإنساني ذاته؟... تساؤلات كثيرة تحيط بالمفهوم على المستوى النظري والتطبيقي ولكنه يظل حقيقة راسخة في الوعي الإنساني حيث لا يستطيع أي منا أن يحيا بلا جماعة أو بلا وطن.

وفي الفكر اليوناني شغل البحث في تعريف المواطن الحق جزءاً كبيراً من كتاب (السياسة) لأرسطو، حيث رفض أرسطو العديد من التعريفات التي وضعت لمصطلح المواطن، واعتبر أن المواطن الحق هو ذلك الشخص الذي يمكنه تولى الوظائف العامة في الدولة كوظيفة القاضي أو الحاكم، حيث يقول أرسطو: «إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاعي والحاكم. ومع ذلك فإن وظائف الحكم يمكن أن تكون تارة مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبداً، أو محدودة تبعاً لأي شكل آخر، وتارة عامة وبلا حدود كوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية»^(١).

ولقد أدى عدم إيمان أرسطو بوجود حياة أخرى بعد الموت؛ إلى اعتبار الدولة أعلى شكل من أشكال الاجتماع الإنساني، والتي يمكن للفرد أن يحقق فيها حياة كريمة وطيبة تتيح له الوصول لغايته القصوى أيًا كانت، والتي لا تخرج عن حدود هذا الشكل من أشكال الاجتماع الإنساني وبالتالي تجسد مفهوم المواطنة بشكل كامل في دولة المدينة.

(١) المصدر السابق، ك، ٣، ب، ١، ص ١٨٢.

وهو ما يختلف تماما بالنسبة لمفهوم المواطنة في المسيحية الذي تغير وفقاً لتطور وجهة النظر المسيحية نحو مفهوم الدولة، والتي تأثرت بدورها بالظروف السياسية والاجتماعية التي مر بها المسيحيون، ففي بداية العصور الوسطى لم تعد الدولة أعلى شكل من أشكال الاجتماع الإنساني كما كانت عند فلاسفة اليونان القدماء، بل أصبحت بمثابة عقاب على الخطيئة، حيث كان اضطهاد المسيحيين في عصر الدولة الرومانية سبباً أساسياً من أسباب هذا الرأي.

فقبل إعلان قسطنطين للمسيحية كديانة رسمية للدولة في ٣١٣م كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة تسير في اتجاه واحد فقط، حيث كانت المسيحية مغلوبة على أمرها ولا يمكنها أن تقف في مواجهة الأباطرة الوثنيين. ولم تكن ثمة مؤسسة كنسية لتزعم لنفسها أية سلطة سياسية أو مدنية، وكانت الكنيسة تعامل من قبل الدولة وكأنها عدو يجب تحطيمه. كانت الكنيسة كيانا مستقلاً داخل الإمبراطورية. وكان المسيحيون لا يطلبون سوى التسامح باسم الإنسانية على أساس أن دينهم أبعد ما يكون عن إلحاق الضرر بالدولة أو بالأخلاق الحميدة. كانت الكنيسة بالضرورة واعية باستقلالها. وإن كان استقلالاً روحياً محضاً لا يزعم لنفسه أية حقوق^(١). وبالتالي كان هناك إخلاص كامل من جانب المسيحيين لمواطنة الكنيسة أو عالم السماء في مقابل مواطنة الإمبراطورية الوثنية التي تمثل العدو الأول للكنيسة في هذا الوقت، والتي تمثل أيضاً عقاباً على الخطيئة.

كانت طبيعة الأساس الذي قامت عليه الإمبراطورية جد مختلفة عن طبيعة الأساس الذي قامت عليها الكنيسة، مما كان لابد أن يؤدي إلى علاقة ازدواجية بالمعنى الفلسفي بينهما، بمعنى أن الإمبراطورية قامت بفضل براعة القادة والحكام، وبفضل تاريخ طويل من الحروب والانتصارات وإخضاع العديد من البلدان المجاورة، بينما تأسست الكنيسة على روحانية المسيحية ودعوتها للتسامح والسلام. ولم تكن روما الوثنية تسمح للدين الجديد بأن يحل محل آلهتها القديمة، ولم تكن الكنيسة لتترك المسيحيين فريسة سهلة

(1) Carlyle (A.J.) & Carlyle (R.W): A history of medieval political theory in the west. Vol 1, p 176.

للاضطهاد والقمع، ولذلك تحولت العلاقة بينهما إلى علاقة توترات وصراعات شديدة، لم تكن فيها المسيحية ندًا للإمبراطورية، ولم تكن تطالب بأية حقوق سياسية أو مدنية، وكان هدفها الأول هو حماية الدين الجديد ومعتقيه. كانت ثمة اضطهادات هائلة من قبل الدولة للكنيسة، ودبرت الكنيسة العديد من المؤامرات ضد الدولة. أصبحت الازدواجية كاملة، والصراع الدائر بين السلطتين شديد، ليلبلغ ذروته مع الإمبراطور (ديسيوس Decius) وانتهى مع الإمبراطور (ديوقلتيان Diocltian) ٢٥٠م - ٣٠٤م. وكرست الوثنية كل قوتها لمحو الكنيسة من الوجود^(١).

ولذلك كانت المسيحية في عصر اضطهاد الدولة الرومانية لها قد اعتبرت الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة بل هي بمثابة العقاب على هذه الخطيئة الأمر الذي يستحيل معه أن تكون أداة لتحقيق العدل والفضيلة والسعادة الحقيقيين، أي أنها اعتبرتها جزءًا من مملكة الشيطان^(٢).

وهكذا تخلي المواطن الروماني عن مواطنته ليصبح عضواً في جماعة الإيمان، وهو الأمر الذي تغير تماماً بعد إعلان المسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية؛ فبعد تاريخ طويل من معاناة المسيحيين، آمن الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية، وأعلنها ديانة رسمية للدولة، وحدد منذ البداية طبيعة العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية. واعترف صراحة بأنه لا سلطة له على الأساقفة في المسائل الروحية، في حين إن لهؤلاء سلطة على كل المسيحيين^(٣). وفي سلسلة من المراسيم التي أصدرها خلفاء قسطنطين، أمثال جراثيان وثيودوسيوس، وخلال الفترة من ٣٨٢م - ٣٩٢م، تم تحريم الوثنية والقرابين وأغلقت المعابد، وصودرت أوقافها، وصارت المسيحية هي الديانة الرسمية الوحيدة داخل الإمبراطورية.

(1) Hearnshaw (F.J.C): Some Great Political Idealists Of the Christian Era. George G. Harrap & company LTD. First published. London, 1937. p 10.

(٢) زينب محمود الحضيري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين. ص ١٦٨.

(3) Carlyle (A.J) & Carlyle (R.W): OpCit. p 177.

وفي نفس الوقت فإن إعلان قسطنطين لم يكن يعنى أن الكنيسة قد تخلصت بالفعل من ولاية الأباطرة، حيث لم يستطع قسطنطين وخلفاؤه أن يقنعوا أنفسهم وبسهولة أنهم فقدوا بتحولهم أى نوع من الامتيازات أو الحقوق الإمبراطورية، أو أنهم عاجزون عن سن القوانين للديانة التي بسطوا عليها حمايتهم واعتنقوها، فظل الأباطرة يمارسون ولايتهم العليا على النظام الكنسي^(١).

أصبح للإمبراطورية الرومانية المسيحية موقفاً مختلفاً تماماً عن سابقتها الوثنية، فقد صارت تدعم الكنيسة وتناصرها، وطبعت قوانينها بالروح المسيحية، وشيدت الأبرشيات والأديرة. ومنحت سلطات عليا للسلك الكهنوتى الأعلى، وإذ لم تعد الإمبراطورية تمثل مدينة الله فإنها لم تعد تمثل مدينة الشيطان لقد شغلت موقعاً وسطاً أو انتقالياً^(٢).

وهكذا بزغ فجر عصر جديد في علاقة الكنيسة بالدولة؛ أصبحت روما مسيحية، وأصبح الأباطرة بما يملكون من سلطان ونفوذ مسيحيين، ومن ناحية أخرى لم تكن الإمبراطورية العظيمة لتستمر في الوجود لو استمر المسيحيون في عزوفهم عن المشاركة السياسية والعسكرية مع كل ما تواجهه الإمبراطورية من مخاطر. ومن هنا نبعت حاجة الإمبراطورية للكنيسة لتحث المسيحيين على الإقلاع عن عزوفهم المشاركة في الحياة السياسية أى لجعلهم في آن واحد مواطنين رومان ومسيحيين ينتمون للكنيسة.

وتحول دور الكنيسة إلى المحافظة على الوحدة والنظام ومحاربة الفوضى داخل الإمبراطورية التي كانت تسير في طريقها للانحيار. وتزامن هذا الدور البارز للكنيسة مع ظهور نظام البابوية في الإمبراطورية الرومانية حين عين أسقف روما في منصب مستشار للإمبراطورية، وأصبحت له سلطة على رجال الدين في الولايات شبيهة بسلطة الإمبراطور على حكام الولايات، واقتبست كنيسة روما النظام الإمبراطوري في تنظيم علاقتها بالكنائس الفرعية^(٣).

(١) إدوارد جيبون: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، الجزء الأول، ترجمة: محمد على أبو درة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧. ص ٤١٨.

(2) Hearnshaw (F.J.C): Some Great Political Idealists Of the Christian Era. P18.

(٣) نظام محمود بركات: مقدمة في الفكر السياسي. ص ٧٥-٧٦.

وهكذا بدأ المسيحيون في الارتداد للتصور الكلاسيكي عن الدولة، وإن لم يعد مطابقاً للشكل الذي كان عليه عند فلاسفة اليونان، وذلك لسببين:

أولاً: أصبح الله محوراً للنشاط السياسي، وبالتالي وجدت علاقة مركزية بين الخالق والمخلوق لم يكن اليونان يعرفون شيئاً عنها، وأصبحت كل العلاقات الأخرى، بما فيها علاقة الفرد بالدولة، علاقات وسيطة لا تقارن بالعلاقة مع الله.

ثانياً: اعتبار الغاية القصوى للإنسان غاية متجاوزة للطبيعة وخارج حدود الدولة الإنسانية، مما يجعل الفرد موجهاً وبشكل دائم إلى ما يتجاوز نطاق هذه الدولة.

وكان ذلك بداية الازدواجية في مفهوم المواطنة في العصر الوسيط، وهي الازدواجية التي تتبع أية دولة دينية، فمن ناحية يخضع الفرد لسلطة الدولة الزمنية بما يحمله ذلك من تبعات ولكنه في نفس الوقت يخضع لسلطة أعلى وهي سلطة السماء، وحتى داخل كل طرف من طرفي الازدواجية توجد ازدواجية أخرى، ففي خضوع الفرد للسلطة الزمنية فهو يخضع للمدينة أو دولة المدينة والتي كان لها حضور قوي في العصور الوسطى (*) وفي نفس الوقت يخضع للإمبراطورية والتي تضم دويلات أو مدن متصارعة في معظم الأحيان.. وفي خضوع الفرد لعالم السماء كان يخضع للكنيسة باعتبارها ممثلة لعالم السماء على الأرض، ومع تطور الوعي الأوروبي في العصور الوسطى المتأخرة تم تجاوز هذا التماهي الكامل بين الكنيسة وعالم السماء، كما ظهر في محاولة دانتي التأكيد على أن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة ودون وساطة الكنيسة، أو في محاولة مارسيل دي بادوا لتحديد صلاحيات البابوات والأساقفة وكف أيديهم عن التدخل في شئون الدولة.

ولذلك كان مواطن العصور الوسطى ممزقاً بين هذه الازدواجيات، مواطنة المدينة، مواطنة الإمبراطورية، مواطنة الكنيسة، مواطنة السماء. مُطالب من ناحية بتجاوز انتماءه لقرية أو مدينة من أجل مصلحة الإمبراطورية، ومُطالب أيضاً بتجاوز الإمبراطورية

(*) يتضح ذلك من الأسماء الشائعة في العصور الوسطى من قبيل توما الأكويني، سيجر البرابانتى، دانتي الفلورنسي، مارسيل البادوي... إلخ.

حتى يصل إلى عالم السماء، فالدولة بكل ما تشمله وفقاً لوجهة النظر المسيحية ما هي إلا وسيلة للوصول إلى الغاية القصوى التي تتجاوز نطاق هذا العالم الأرضي..

ولذلك فإن تعريفات آباء الكنيسة لمفهوم الدولة لم تشتمل أبداً على كونها غاية الإنسان القصوى. فقد كانت الدولة عندهم جماعة إنسانية يجمعها رابط مشترك، وهذا الرابط المشترك عند أوغسطين هو الحب Eros، وهو أهم المفاهيم الأوغسطينية؛ لأنه أساس التمييز بين مدينة السماء ومدينة الأرض، حيث يقول أوغسطين: «حبا 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؛ إحداهما تستجدي المجد من الناس والأخرى تضع، أعز ما تفاخر به، في الله، الشاهد على ضميرها؛ حب في كبرياء مجده يسير مرفوع الرأس وحب يقول لأله «مجدى أنت ورافع راسي» (مزمو ٣/٤)؛ مدينة تقع أسيرة التسلط من خلال رؤسائها واستصاراتها على سائر الأمم ومدينة تقدم لنا مواطنيها موحدين بالمحبة، يتبادلون الخدمات، حكاماً مجلين ومحكومين مطيعين؛ إحداهما تعتز بمقدرتها وقدرة رؤسائها والأخرى تقول لله: «أحبك يا رب قوتي الوحيدة»(١).

وهكذا تجسد وجهة نظر أوغسطين قمة الازدواجية المسيحية في مفهوم المواطنة، المواطنة في مدينة الأرض، والمواطنة في مدينة السماء. على الرغم أن الموقف الأوغسطيني تغير وفقاً للظروف السياسية إلا أن هذه الازدواجية ظلت مسيطرة على الفكر المسيحي حتى القرن الثالث عشر. وهو القرن الذي شهد العديد من التحولات الجذرية التي أثرت في المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط، والتي كان أهمها ظهور السياسة الأرسطية.

وحتى ظهور السياسة الأرسطية والشروح عليها، لا يمكن اعتبار أن وجهة النظر المسيحية عن الدولة قد تغيرت تماماً، وبظهور السياسة الأرسطية لم تعد الدولة أداة ضرورية للعقاب على الخطيئة، ولكنها أصبحت أداة ضرورية لبلوغ الإنسان غايته

(*) قام الباحث بتغيير الكلمة الواردة في النص المترجم لعدم لياقتها بالذات الإلهية.

(١) أوغسطين: مدينة الله. مج ٢، ك ١٤، ص ٢١١.

القصوى. كما يظهر ذلك بوضوح في فلسفة توما الأكويني، الذي نظر إلى الدولة الزمنية على أنها وسيلة أساسية لبلوغ الإنسان الغاية المتجاوزة للطبيعة، وبالتالي قلت حدة الازدواجية الأوغسطينية في فلسفة توما الأكويني على الرغم من أنها لم تنته تمامًا؛ ففي شرحه على مصطلح المواطنة - في سياق شرحه لكتاب السياسة الأرسطى - لا يقدم الأكويني أى 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 الوطنى يقال على نحوين، مطلقًا ومن وجه، كما قال الفيلسوف في السياسة ك٣ ب ٣، فالوطنى مطلقًا من كان أهلاً لأن يفعل ما يرجع إلى منفعة المواطنين كبذل الرأى في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه والوطنى من وجه كل من أقام بالمدينة حتى الأوغاد والأحداث والشيوخ الذين ليسوا أهلاً لأن يملوا مصالح الشعب»^(١).

والسياق العام لفلسفة الأكويني السياسية يركز على فضيلة الرجل الخير بدلاً من التركيز على فضيلة المواطن الصالح، فالوصول للغاية القصوى المتجاوزة للطبيعة لا يتوقف بطبيعة الحال على أن يكون الإنسان مواطنًا صالحًا بقدر ما يتوقف على كونه رجلًا خيرًا.

وقد قدم الأكويني في شرحه على كتاب السياسة لأرسطو أسباب التمييز بين المواطن الصالح والرجل الخير كالآتي:

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

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

(١) الخلاصة اللاهوتية. مج ٥، مب ١٠٥، ف ٢، ص ٢٢٦.

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

رابعاً: فضيلة الحاكم تختلف عن فضيلة المحكوم، فضيلة الرجل الخير واحدة، أما فضيلة المواطن الصالح فليست كذلك.

وهكذا ظلت ازدواجية قائمة في فلسفة توما الأكويني، ازدواجية بين المواطن الصالح والرجل الفاضل وهي ازدواجية قد يتناقض طرفاها في بعض الأحيان كالتناقض بين مدينة السماء ومدينة الأرض عند القديس أوغسطين.

وإذا كان أوغسطين قد ذهب إلى أن الحب هو أساس المواطنة وهو الرابط الحقيقي للدولة والمجتمع الإنساني، فإن الأكويني يعارضه في ذلك مؤكداً أن الحب لا يكفي لأن يكون أساساً للدولة، ولا يمكن أن يشكل بمفرده الخير السياسي سواء للفرد أو للجماعة، وفي ذلك يقول الأكويني: «إن حب أي مجتمع لا يؤسس الخير السياسي، ألا يحب الطاغية الدولة التي يحكمها، ولكنه في الحقيقة يحب نفسه عن الدولة؛ لأنه يرغب هذا الخير من أجل نفسه وليس من أجل الدولة. لكن حب خير الدولة، هو أيضاً الحفاظ عليه والدفاع عنه، فهذا هو بالفعل حب الدولة، وهذا يشكل الخير السياسي، لأن حب الدولة يتطلب أن يعرض الرجال أنفسهم لأخطار الموت أو التنازل عن خيرهم الخاص حتى يحافظوا على خير الدولة أو يزيّدوا منه»⁽¹⁾.

وهكذا، إذا كان مفهوم الحب عند أوغسطين هو الأساس الذي تركز عليه الدولة، وأساس التمييز بين مدينة الله ومدينة الأرض، فإن الأكويني يهاجم هذا المفهوم الأوغسطيني مؤكداً أن المجتمع الإنساني له أساس آخر غير الحب، وهذا الأساس من وجهة نظر الأكويني هو (المصلحة العامة bonum commune)، ذلك المصطلح الذي أخذه عن أرسطو وأصبح أهم المصطلحات السياسية لديه.

ويشير المصطلح إلى مجموعة الظروف المحيطة بالجماعة الإنسانية، والتي بها تستطيع

(1) ST. Thomas Aquinas: On Charity. P 29.

الجماعة بسهولة وبشكل كامل إحراز كمالهم الخاص، ويفترض المصطلح أن الموجودات الإنسانية الفردية هي أساس، وسبب، وغاية كل مؤسسة اجتماعية ويفترض أيضا أن كمال الإنسان والمجتمع يتكون في التوجه الحقيقي للوعى الإنساني نحو الله^(١).

وأى اجتماع عند الأكويين ليس أساسه الحب، وإنما أساسه ما هو مشترك بين أفرادها من مصلحة، حتى مجتمع الشياطين نفسه والذي يقول عنه الأكويين: «إن وفاق الشياطين الموجب لإطاعة بعضهم بعضًا ليس ناشئًا عن توادٍ بينهم بل عما هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الإلهي، فإن من شأن الناس الأشرار أن ينضموا إلى من يرونهم أشد منهم قوة ويخضعوا لهم لغاية إنفاذ شرهم»^(٢).

وهكذا لا يمكن فهم المواطنة الزمنية الأكويين بمعزل عن مصطلح المصلحة العامة والتي هي الأساس في علاقة الفرد بالدولة، وهى التي تبرر سمو الدولة على جميع أفرادها، لأن المصلحة العامة تفترض تفضيل كل ما هو كلى على كل ما هو جزئى، يقول الأكويين في الخلاصة ضد الخوارج: «إن الخير الكلى يفضل كثيرًا كل خير جزئى كما أن خير الأمة أفضل من خير الفرد الواحد، لأن خيرية الكل وكمالها يصلان كثيرًا خيرية الجزء وكمالها»^(٣). وتفضيل الخير الكلى على الخير الجزئى أو خير الأمة على خير الفرد لا يعنى أن تحقيق المصلحة العامة يتعارض مع مصلحة الأفراد الخاصة، حيث يرى الأكويين أن العمل على المصلحة العامة يحقق المصلحة الخاصة ولكن العكس ليس صحيحًا.

وفي الحقيقة إن الأكويين لا يعنى بالمصلحة العامة تلك الخيرات الزمنية للمواطنين بمعناها الحسي المادي، إنما يعنى بها ما هو أكثر من ذلك، فهى التوجه نحو حياة الخير، والتي تم تعريفها في السياق الأرسطى على أنها الحياة وفق الفضيلة^(٤).

(1) New Catholic Encyclopedia, prepared by an editorial staff at the catholic university of America, Vol xi, copyright©, by, the catholic university of America, Washington, U.S.A, 1967. p 15.

(٢) الخلاصة اللاهوتية. مج ٣، مب ١٠٩، ف ٢، ص ٦٣.

(٣) الخلاصة ضد الخوارج. ك ١، ف ٤١، ص ٢٢٠.

(4) Frederick Copleston: medieval philosophy, p 169.

وهذا يعنى أن تحقيق الدولة للمصلحة العامة عند الأكويني ما هو إلا العمل على توجيه حياة المواطنين نحو الغاية القصوى، وتحقيق المصلحة العامة يشترط:

أولاً: تحقيق السلام داخل الدولة.

ثانياً: التوجيه الموحد لنشاط المواطنين.

ثالثاً: تحقيق الوسائل اللازمة من أجل احتياجات الحياة.

وحكومة الدولة إنها تأسست من أجل تحقيق شروط المصلحة العامة^(١).

وواجب كل من في الدولة هو العمل على المصلحة العامة، التي تجعل الفرد يضحى بحياته من أجل الدفاع عن وطنه. وبالمثل فإن الدولة لديها الكثير لتفعله تجاه الفرد، فالقديس توما لم يتوقف أبداً عن فكرة أن الجماعة بالمثل لديها واجب تجاه الفرد، الإلزامات الخاصة بالوزراء المسؤولين. والذي يسمى اليوم (العدالة الاجتماعية الموكولة إلى أشخاص)^(٢).

وعلى الرغم من ذلك التطور الملحوظ في فلسفة الأكويني إلا أن الازدواجية مازالت كما هي، حيث أن الدولة بكل ما تشمله من مؤسسات ظلت مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية القصوى المتجاوزة للطبيعة.

وفي العصور الوسطى المتأخرة نجد محاولات جاهدة نحو ترسيخ مفهوم مواطنة حقيقي من خلال محاولة الفصل بين الدين والدولة، أو بمعنى أدق بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وهي المحاولات التي نلتمسها عند دانتي الجيجري على سبيل المثال، والذي أخلص في دعواه للسلطة الزمنية في مقابل السلطة الروحية، وخصص الكتاب الثاني من مؤلفه في الملكية للتأكيد على أن إعادة أمجاد الإمبراطورية الرومانية وما يستتبعه ذلك من مواطنة زمنية خالصة هو السبيل لعبور أزمة الفوضى السياسية في العصر

(1) Frederick Copleston: A History of philosophy, part v, ch xl, p 41.

(2) Thomas Gilby: The political thought of ST. Thomas Aquinas, p221.

الوسيط. أو محاولة مارسيل دي بادو في تحديد صلاحيات البابا ومحاولة التوصل للسلطة الزمنية في مقابل السلطة الروحية..

ولكن على الرغم من ذلك كله ظلت ازدواجية المواطنة بين عالم السماء وعالم الأرض قائمة طوال تاريخ العصور الوسطى، لأنها ازدواجية خلقتها الظروف السياسية من جانب، وخلقها الوعي الأوروبي من جانب آخر والذي يتقاسمه العالم السماوي والعالم الأرضي..

وفي الحقيقة انه بالنظر إلى العصور الوسطى بشكل عام لمحاولة البحث عن مفهوم المواطنة كما نفهمه في عالمنا المعاصر فإننا نذهب بعيدا جدا، وذلك لأنه إذا سلمنا بأن المواطنة تركز في معناها الحديث على العدل والحرية والمساواة فإننا يصعب علينا كثيرا أن نجد مثل هذه المفاهيم في العصور الوسطى، فمجتمع العصور الوسطى - حتى في الإمبراطورية الرومانية والتي يرى البعض أنها كانت نموذج المجتمع السياسي بكل ما تحمله الكلمة من معنى - كان مجتمع عبودي يؤمن بالرق ويعتبره أمرا طبيعيا، وبالتالي مواطنة العصور الوسطى على مستوى التطبيق هي مواطنة عنصرية، تحرم الإنسان من عضويته في الجماعة دون وجه حق، وتزداد هذه الحقيقة جلاء بالإشارة لتعامل القوانين في العصور الوسطى مع الأقليات الدينية.. اليهود على سبيل المثال.. كان يحرم عليهم الدخول إلى بعض الأماكن في الدولة، أو يحرم عليهم امتلاك مباني أو أراضي أو إقطاعيات زراعية، - وكان ذلك سببا تاريخيا 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 إنسانية!!!!

الظروف الموضوعية لظهور المواطنة في أوروبا

بقلم: بلخضر مزوار (*)

ترجمة: سيدي محمد محمدي (**)

كان بلا شك من بين أهم التحولات التي طبعت المجتمع الأوروبي، منذ عصر النهضة، انتصار التوجه الليبرالي للمجتمع والذي كان مبدؤه تأكيد وجود الفرد، أي استقلاليته المشروعة اتجاه المجموعة. سنتبع هنا مسار فردنة (individualisation) الإنسان الأوروبي كشرط موضوعي لظهور المواطنة باعتبارها إعادة تعريف لعلاقة الفرد بالجماعة وكذا علاقة المواطن بالسياسي.

يعرض المجتمع الأوروبي القروسطي صورة غير تلك الصورة الحديثة التي نعرفها حاليا. فكما يكتب عالم القروسطيات أرون ي. غوريفيتش (A.I.Gourevitch): «لم يكن ينظر الإنسان إلى نفسه كشخصية مستقلة، كان ينتمى إلى مجموعة عليه أن يؤدي فيها وظيفته. كانت الأدوار الاجتماعية في المجتمع الإقطاعي دقيقة وتستغرق الفرد كلية. كانت تعتبر قدره. قوة عليا كانت تستدعى الإنسان للاستجابة له وتحقيقه في كليته. كانت تعبا قدراته الذاتية لأفضل تحقيق ممكن لمصيره الاجتماعي»⁽¹⁾. اتخذ تحديث الرابط الاجتماعي في أوروبا مسارًا طويلاً بدأ مع النهضة وامتد لعدة قرون. النهضة نفسها

(*) أستاذ - باحث بقسم علم الاجتماع، جامعة تلمسان، الجزائر.

(**) أستاذ بقسم علم الاجتماع، جامعة تلمسان، الجزائر.

(3) J. P. Terrail, Destins ouvriers. Fin d'une classe? Ed. PUF, Paris, 1990, p. 26.

كانت فترة طويلة، بالتقريب من نهاية القرن الرابع عشر إلى غاية القرن السادس عشر. غير أن المؤرخين يفضلون تحديدها في القرن السادس عشر. لماذا بالضبط هذا القرن؟

لأنه في هذا القرن بدأ الانتقال من أوروبا التقليدية إلى أوروبا الحديثة أو من الإقطاعية إلى الرأسمالية كما يقول الماركسيون. باختصار القرن السادس عشر هو قرن الانتقال التدريجي من المجتمع التقليدي - من الجماعة (communauté) - نحو المجتمع الحديث من جهة، ومن جهة أخرى نقلة الإنسان الأوروبي من الشخص المحدد مراتباً إلى الفرد الحر. كان هذا التحول متعدد الأبعاد، ولكن قبل عرض الأشكال التي اتخذتها هذه الحداثة في أوروبا يجب أولاً الحديث عن ماهية الحداثة.

تختلف الحداثة عن التراث بمعنى أنها تصور جديد للعالم يفترض إعادة تعريف القيم التي اعتقدنا أنها راسخة ونهائية.

يعرف الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (E. Kant) الأنوار (Aufklärung) كخروج للإنسان من قصوره. يكتب: «ما هي الأنوار؟ هي خروج الإنسان من قصوره، التي يعتبر المسؤول عنها. القصور، أي عدم قدرته على استعمال ذهنه دون توجيه من الغير... بما أن سبب ذلك ليس عيباً في الذهن، بل في افتقاد القرار والشجاعة لاستعماله دون توجيه من الغير. فلتكن لك الشجاعة لاستعمال ذهنك! (Sapere aude!)، هذا هو شعار الأنوار»⁽¹⁾. بهذا القول أدان الفيلسوف عدم قدرة الإنسان على استغلال إمكانياته الخاصة. لم يقبل كانط رؤية الإنسان كمسير، كمضطرب، فهو يدعو للعمل على تحرير مصيره الشخصي والسيطرة عليه.

بالنسبة لماكس فيبر (M. Weber)، الألماني الآخر، فقد استعاد ورسخ تعبير ماكس شيللر (M. Scheller) عندما كتب أن الحداثة تتمثل في نزع القداسة عن العالم (désenchantement du monde) أي تجريده من غموضه وسحره بواسطة العقلنة المتزايدة للحياة الاجتماعية وإضفاء الطابع البيروقراطي عليها. تحت تأثير العلوم،

(1) H. Hasquin, Eglise et société d'aujourd'hui, Ed. de l'Univ. de Bruxelles, Bruxelles, 1986, p. 125.

بدأت المجتمعات تفقد معنى السر الغيبي والقناعات الأخلاقية التقليدية. لا يقوم هذا التوصيف الفييري سوى باستعادة مبدأ ديكرات الذي يعتبر أن مشروع الحداثة يتمثل في «سيطرة الإنسان على الطبيعة»، باعتبار أن الله بالنسبة له قد خلق العالم فعلا ولكن ترك له استقلالته. إنها الفكرة الديكراتية الشهيرة عن حركة اليد (pichenette)^(١) والمتقدمة بشدة، كما نعلم، من طرف باسكال، الجنسيني (janséniste)^(٢).

تسمح لنا نظرة بانورامية وسريعة حول تاريخ أوروبا بالإحاطة بظاهرة الحداثة. تحديد مدى الظاهرة يعني محاولة ما يسميه الفلاسفة تعريفا بالامتداد. لقد تم انتقال أوروبا إلى الحداثة على فترة طويلة وعلى عدة مستويات. كرونولوجيا، حدث هذا التحول على المستوى الديني أولا، بداية من القرن السادس عشر. عرفت أوروبا ثورة على المستوى الفكري بعد ذلك. المستوى السياسي عرف تحولا راديكاليا في القرن الثامن عشر، بالطبع مع الثورة الفرنسية. ستكون التحولات القانونية نتيجة لذلك. في الأخير، سيختم المستوى الاقتصادي في القرن التاسع عشر انتقال أوروبا إلى الحداثة. كل هذه التحولات توجت بظهور المجتمع الجديد القائم على المواطنة في القرن العشرين.

من أجل رؤية كل هذا عن قرب، سنحاول تحقيب الانقلابات التي عرفت أوروبا وأيضا مفهومة تجليات الرابط الاجتماعي. طبعاً الفترات المميزة هنا بصفة واضحة هي كذلك لغرض تعليمي وتحليلي وليس أبداً في سيرورتها التاريخية الملموسة. على العكس، في الوقائع تراكب هذه الانقلابات ولا تتمايز مادامت إحداها متداخلة مع الأخرى وتشكل سبباً لها أو نتيجة.

على المستوى الديني

القرن السادس عشر هو العصر الوسيط الأدنى، أي عصر النهضة. النقلة الأكثر

(١) حركة وضع شيء بين رأس الإبهام والوسطى ثم دفعه بالوسطى. (المترجم).

(٢) نسبة إلى المذهب الجنسيني (jansénisme) الذي يرجع إلى اللاهوتي الهولندي Jansénius (١٥٨٥-١٦٣٨).

مذهب مسيحي جبري العقيدة ومتشدد الأخلاق. (المترجم).

أهمية التي ستعرفها أوروبا خلال هذه الفترة هي بلا شك تلك المتعلقة بالمجال الديني. في الواقع، ستعرف أوروبا الانقسام الأول للديانة المسيحية. إذا استثنينا الانقسام الأقدم (١٠٥٤) بين مسيحيي الشرق ومسيحيي الغرب، الذي جعل من الأوائيل أورثوذكسا ومن الآخرين كاثوليكًا، إنه أول انقسام جدي في المسيحية بما أنه سيفجر احتكار تسيير الخلاص الذي كان بيد الكنيسة الرومانية. كانت الكنيسة - الموجودة في كل مكان طيلة العصر الوسيط - تسير بشكل شبه عسكري الناس، الضمائر والأرواح. هكذا، وبإكراه، لم يكن للإنسان الأوروبي من خيار سوى اتباع الدين عن طريق الكنيسة. انطلاقاً من فلسفة الكمون (Immanence)، تعتبر الكنيسة أن الله والناس من طبيعة واحدة وأنها متشابهان في كل الأحوال، فكل مخلوق يساهم في الكائن الأعلى، أي الخالق، فقط أن هذا الأخير يقع في أعلى السلم. يتج من ذلك أن المسيحي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالله، مشمياً إذا جاز التعبير. بعبارة أخرى، هناك بين الله والناس استمرارية، مماثلة، أفضل من ذلك هناك نسب أبوي؛ وهذا طبيعي بما أن الله هو الأب. ضمن هذا المنظور، أعطت الكنيسة لنفسها بالذات مهمة السهر على تثبيت هذا النسب، مثلاً بواسطة التسجيل الإجباري للإنسان المسيحي في كنيسة الخورنية (paroisse)، خاصة المزارع، منذ ميلاده إلى غاية وفاته. أكثر من ذلك، اجتهدت الكنيسة في ضمان تدعيم هذا النسب بالإكراه والقمع إذا اقتضى الأمر. القمع الذي استعملته بشكل واسع ضد الهرطقة، المنحرفين وغيرهم. نستذكر هنا محاكم التفتيش ومحاكمات العصر الوسيط، فبالنسبة لمنطقة اللورين الفرنسية وحدها، في الفترة من ١٥٧٦ إلى ١٦١٢، ٣٠٠٠ آلاف ضحية أرسلت إلى المحرقة، أي بمعدل ١٠٠ ضحية في السنة. غاليلي نفسه كاد أن يرسل إليها بعد جيوردانو (B. Giordano).

باختصار، عرّفت الكنيسة على طريقتها الصراط المستقيم وأعلنت نفسها حارسة له، وبذلك تأسست كالوسيلة الضرورية والحصريّة للخلاص الأبدي. إنها لم تتورع خلال مجمع لاتران (Concile de Latran) سنة ١٢١٥ عن إعلان مبدأ «لا خلاص خارج الكنيسة» (Extra ecclesiam nulla salus). لقد كانت وصاية الكنيسة على المجتمع الأوروبي كلية وشاملة.

لكن رغم ذلك فقد استنكرت هذه الوضعية في القرن السادس عشر إذ برز راهب ألماني ثائر، إنه المصلح مارتن لوثر (M. Luther). متأثراً بأفكار الفيلسوف أفلاطون، أطرح لوثر فكرة الكمون وتبنى فلسفة التعالي (Transcendence)، وبدءاً بتعالي الله. هنا نظرة من أكثر النظرات ثورية لأنها تناقض بالدقة الدعاوى الكهنوتية في مجال اللاهوت.

في الواقع، تعني فكرة التعالي أن الله والناس ليسا من نفس الطبيعة وغير متشابهين على الإطلاق. بعبارة أخرى، لا يوجد بين الله والناس استمرارية، تماثل وأكثر من ذلك نسب. على العكس من ذلك هناك اختلاف، مسافة وغيرية. الله موجود في السماوات والناس موجودون على الأرض، هناك مدينة سماوية ومدينة أرضية. هكذا أعيد الله إلى قدسيته وتعالیه بينما أرجع الإنسان إلى دنيويته وإنسانيته؛ أكثر من ذلك إنه قرن النزعة الإنسانية (Humanisme) متى بدأ الإنسان أخيراً يؤخذ بعين الاعتبار، بل وتعطى له قيمة.

لهذا الموقف نتيجة من العيار الثقيل. في الواقع، إذا لم يكن هناك من نسب بين الله والناس فلا داعي لوجود حارس. إذن حارس المعبد غير ضروري ومن ثم تصبح وظيفته زائدة، الكنيسة بالتالي غير لازمة من أجل الخلاص في الآخرة. يتبع ذلك أيضاً أن المسيحيين مستقلون وإذن يدخلون كشركاء أحرار ومسؤولين في علاقة مع الله. إنه تأكيد على الاختيار الحر لكل فرد في قراءته وفهمه الشخصيين للإنجيل: إنه الإصلاح، إنها البروتستانتية. منذئذ وللمسيحي حرية وإمكانية أن يكون كاثوليكياً أو بروتستانتيًا. في هذا السياق، يعترف البروتستانت بالسلطة المدنية بدل ومكان الكنيسة كما يتبنون زواج رجال الدين الذين يصبحون قساوسة.

مجمع الثلاثين (Concile de Trente)، الإصلاح المضاد وفيما بعد محاكم التفتيش واضطهاد البروتستانت، كل ذلك لم يغير في الأمر شيئاً. كانت حرية التمحيص (في الإنجيل واللاهوت) سابقة معلنة لحرية الوعي التي رسخت من طرف ثورة ١٧٨٩. كان فولتير، روسو والفلاسفة الموسوعيون ينتقدون الدين، في الواقع كانوا ينتقدون الكنيسة إذ يرونها خاضعة للتراث الأعمى وليس للعقل المستنير. أثر هذا الموقف في

الثوار الذين وضعوا في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، خاصة في مادته العاشرة: «لا يجب أن يتابع أحد بسبب آرائه، حتى الدينية منها، ما لم يكن تجليها يخل بالنظام العام القائم على القانون».

منذئذ والتوجه الديني الشخصي محترم بصرامة والحرية الدينية راسخة. هذا ما دفع مارسيل غوشيه (M. Gauchet) إلى الكتابة في مؤلفه «ثورة حقوق الإنسان» (١٩٩٢): «لم تعد العلاقة مع إله من طبيعة أخرى تتطلب المرور على وسيط؛ إنها على العكس تتطلب إيمان وعي مستقل. لقد مالت الشرعية الدينية ناحية المؤمن الفردي محرة إمكانية انقلاب هائلة امتدت آثارها أبعد كثيرا من الإصلاح في حد ذاته، بل ومن ارتداداته السياسية»^(١).

هكذا أتيح للإنسان الأوروبي طيف من الاتجاهات الدينية: لقد أصبح له مذ ذاك الاختيار بين كونه مؤمناً أو غير مؤمن مروراً بأشكال وسيطة للإيمان بالله فقط، بالألوهة المنتشرة، اللاأدرية، الإلحاد، اللاتكنية، إلخ.

توصلت أوروبا إذن إلى فردنة الإيمان. لقد انتهت العلمنة الزاحفة إلى حشر الديني في المجال الخاص. لم يعد الرابط الاجتماعي قائماً على العلاقات الدينية. لقد طرد الدين خارج الفضاء العمومي وهذا هو التحديث على المستوى الديني. مع التأسيس التدريجي والنهائي للعلمنة كمصدر منافس للسلطة والشرعة، اضطر الدين للانسحاب. لم يعد الانتماء الديني أمراً اجتماعياً ملزماً بل صار اختياراً فردياً إرادياً. أيضاً، انخفض أكثر فأكثر عدد قطاعات الحياة التي كانت تحت سلطة الدين؛ لقد نحى الدين «للخصوصية».

على المستوى الفكري

قرناً من بعد، في القرن السابع عشر، ستمس الحداثة الفكر، العقل. في العصر الوسيط، كان الفكر قائماً على التراث، الديانة المسيحية والكتابات المقدسة؛ وهو بهذا

(1) J.-C. Billier, Le pouvoir, Ed. A. Colin, Paris, 2000, p.153.

المعنى غير عقلاني وسكولاستيكي. يرجع الفضل إلى علماء تلك الفترة في فك الحصار عن العقل وتحريره.

لقد ثابر كل من جيوردانو، غاليلي، ديكارت وآخرون - بأعمالهم - من أجل إقامة الفكر العلمي والعقلاني ضد التراث القروسطي. غير أن هذا الأخير، ديكارت، يستحق مكانة مميزة لسببين: أولاً، بفكرته عن التخلي العقلاني عن الله - حسب فكرته الشهيرة عن حركة اليد الإلهية -، يعتقد ديكارت بأن الله قد خلق العالم، «شغله»، لكن لم يضع له غاية محددة ومعينة مسبقاً، فالعالم إذن يستقيم بموارده وقوانينه الخاصة، القوانين التي على الإنسان اكتشافها. ثانياً، إنه يعارض الفكر الجمعي القروسطي بتأسيس استقلالية الفاعل المعرفي. في الواقع، بوضع عبارته: «أنا أفكر إذن أنا موجود في قلعة روحي» (cogito ergo sum in arcem meum)، يبين بأن لا فكر إلا ما كان فردياً، مشيراً بوضوح وللمرة الأولى إلى تكوين الفرد في بداية الحداثة^(١). هذا التقديم لاستقلالية الأنا يرفع الشخص إلى فرد، إلى فاعل معرفي له مهمة إخضاع الطبيعة وخاصة استغلالها.

تميز فرانسيس بيكون هو الآخر عن الفكر السكولاستيكي في قانونه العلمي الجديد (scientiarum Novum organum) (١٦٢٠) أين لم يتردد في التصريح بأن يجب انتزاع الحقيقة من التشكيلات الإيديولوجية قبل العلمية. هذه الثورة الفكرية استبقت أو حضرت، على مستوى التفكير السياسي، بالأفكار الأصلية لماكيافلي وبارتلومي دي لاس كازاس (Bartholomé de Las Casas) متبوعة بأفكار لا تقل جدة عنها لهوبز وآخرين.

منذ ذلك الحين والعقل في مكانة رفيعة بما أنه يعترض على طموح الدين للتحكم في شاريع المعرفة. لقد فتح التطور التدريجي للمسافة النقدية اتجاه المرجعيات القائمة ذات الاستلهام الإكليريكي / أو السياسي - وفتح الطريق، وإلى غير رجعة، لروح عقلانية وعلمية. إنه استيقاظ الروح الحرة.

(١) في نفس الفترة (١٦٤١) يذكر الكاتب P. Corneille على لسان إحدى شخصياته: «أنا سيد نفسي وسيد الكون، أنا كذلك، وأريد أن أكون كذلك».

فيما بعد، في نظريته حول الحالات الثلاث، لاحظ أوغست كونت، بعد سان سيمون، أن الإنسانية قد مرت بالحالة الحربية التي يوافقها «الفكر اللاهوتي» إلى «الفكر الوضعي»، أي العلمي الذي يشهده القرن التاسع عشر الأوربي، بعد الانتقال عبر هذا الضرب من «الأعراف» المتمثل في الحالة القانونية التي يوافقها «الفكر الميتافيزيقي». لقد وصل أ. كونت في نهاية المطاف إلى تصور رابط اجتماعي وأخلاقي بل أكثر من ذلك إلى ديانة مستخلصة من علم الوقائع الاجتماعية. لقد طبع كل من الفرد والمجتمع بتصور فتوحاتي وبروميثي للتاريخ والعالم^(١). طبعاً كان انتزاع الاستقلالية بالعلم طويلاً وعسيراً: محاكمة غاليلي ذات دلالة في هذا المجال. يمكن أن نذكر أيضاً إصدار الكنيسة لمسرد الكتب المحرمة (Index) (١٥٥٩) ولللائحة الأباطيل التي تعاكس تطور المجتمع (Syllabus)^(٢).

باختصار، إنها الحداثة الفكرية، أو أيضاً الانتقال من فكر ذي مركزية إلهية، متمحور حول الله وصفاته، إلى فكر ذي مركزية إنسانية، متمحور بالأحرى حول الإنسان ككائن تاريخي واجتماعي. زد على ذلك أنه تبعاً لانتقال هذا الاهتمام وجدت العلوم الإنسانية مكانها في المعرفة. بعضهم يعتقد أن لفظة أنثروبولوجيا ظهرت سنوات ١٨٠٠، «الأنثروبولوجيا التي ظهرت في بداياتها كنظرة جديدة للعالم، مقارنة تتمايز عن اللاهوت والكوسمولوجيا باقتراح وصف وتنظير تطور الإنسان»^(٣). أما بالنسبة لكلمة إثنولوجيا، فيبدو أنها كانت أسبق قليلاً، سنة ١٧٨٧، بالدقة في مقال منشور للسويسري سيزار دي شافان (A. César de Chavannes)^(٤).

(1) Voir aussi: E. Poulat, «Masses et religion», in J. Zylberberg (dir.), Masses et postmodernité, Ed. Méridiens Klincksieck, Québec, 1986, p. 60.

(2) أصدر المسرد من طرف Paul الرابع سنة ١٥٥٩ وعدل من طرف مجمع الثلاثين سنة ١٥٦٤. لقد تم التوقف عن إعادة طبعه من طرف الكنيسة فقط سنة ١٩٦٦. نفس الشيء بالنسبة لللائحة الأباطيل التي أصدرها Pie التاسع سنة ١٨٦٤.

(3) C. Camilleri & G. Vinsonneau, Psychologie et culture: concepts et méthodes, Ed. A. Colin, Paris, 1996, p.11.

(4) Voir: Encyclopédie du Monde Actuel, «Anthropologie», Ed. EDMA, Paris, 1977.

تاريخيا، أخذت العلوم الإنسانية مكان الأخلاق والديانات القديمة. لقد سمحت تحديدا بإزالة الشرعية عن هذه المجتمعات التراتبية بنقدها، أو بالأخص المجتمعات التمييزية للنظام القديم. لقد تطورت العلوم الإنسانية في صالح علمنة المعرفة حول المجتمع والتكوين التدريجي لفضاءات معرفية مستقلة عن المجال الديني.

باختصار، يتم التوجه نحو معرفة تتجاوب مع مثال الوضعنة (objectivation)، مستبدلة عالما مليئا بالأرواح، بقوى فوق طبيعية خفية، بمعتقدات دينية بل وهرطقية، مستبدلة كل ذلك بكون مسير بقوانين مستقرة، أو على الأقل بانتظامات قابلة للقراءة، بالملاحظة أو بالتجربة، بالنسبة لكل فكر عقلاني وعلمي. هكذا ظهر الفرد المفكر.

على المستوى السياسي

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، عرفت أوروبا خلال تاريخها عدة أشكال من السلطة التي أرجعها مؤرخو المؤسسات الأوروبية⁽¹⁾ إلى ثلاث: سلطة الكنيسة، سلطة الملك والسلطة المختلطة. السلطة الكنسية في الواقع هي السلطة الحبرية أي سلطة البابا، إذ رغم أنه يطمح للحكم باسم الله وفي سبيل الله، إلا أنه يحيط نفسه بطائفة دينية. أساس هذه السلطة هو الوحي، إنها إذن سلطة روحية. السلطة الملكية هي سلطة الملك. يحكم الملك ولكن بعد المباركة البابوية، مادام البابا لا يتنازل عن صلاحياته، بل يفوضها فقط. في الواقع، وحسب نظرية السيفين الشهيرة، السلطان (السلطة الروحية والسلطة الزمنية) ملك للبابا وحده الذي يفوض السلطة الزمنية فقط للملك. السلطة المختلطة هي تركيب للسلطة الروحية والسلطة الزمنية، إنها الوحدة بين الكنيسة والدولة، الذي يعطي ما يسمى بالقيصر - بابوية، كحالة السلطة الممارسة من طرف شارلمان في القرن التاسع الذي أصبح إمبراطور الغرب. القاسم المشترك بين هذه الأشكال السياسية الثلاثة هو الحكم المطلق، هو احتكار السلطة من طرف الأقلية (سواء كانت كنسية أو ملكية) وإقصاء الأغلبية. يرجع الناس المكونون لهذه الأغلبية إلى عدة انتهاكات وولاءات

(1) Voir: - P. Prétot, Histoire des idées politiques, Ed. Dalloz, Paris, 1966.

- P. C. Timbal, Histoire des institutions et des faits sociaux, Ed. Dalloz, Paris, 1970.

مترتبة انطلاقاً من السلطات المحلية القروية، من سلطة النبلاء مروراً بالسلطة الملكية وانتهاءً بالسلطة البابوية.

كما هو واضح، للإنسان الأوروبي الكثير من القيود في عنقه والكثير من السلطات التي يخضع لها. أي أن الإنسان ليس ملك نفسه، مكبل، في الواقع لا يتحكم في مصيره. على الإنسان واجبات دون حقوق وأكثر من ذلك لا سلطة له. باختصار، الإنسان الأوروبي ليس مواطناً، إنه رعية خاضعة، أي مستعبدة. ألا يقال رعية جلالته؟

سيتم انتقاد هذا التنظيم السياسي القمعي للعصر الوسيط، والذي يتلخص مبدؤه في عبارة القديس بولس: «لا سلطة إلا لله» (Nulla potestas nisi a Deo) المرددة من طرف المفكرين القروسطيين، - سيتم انتقاده من طرف العديد من مفكري نهاية عصر النهضة، خاصة ماكيافلي. لقد انتهت تلك العبارة أشلاءً متطايرة أواخر القرن الثامن عشر.

أطلق في الواقع نداء الحرية من طرف الثورة. لم تعد تعتبر السلطة السياسية كسلطة فوق طبيعية للحق الإلهي، بل ترجع للنظام الإنساني. أفضل من ذلك، السلطة تعبير عن الإرادة الجمعية، كما سيقول روسو، متبوعاً في ذلك من طرف الثوار.

ضمن هذا السياق كتب أ. دي توكفيل في مؤلفه «النظام القديم والثورة» بأن الدولة «سلطة مركزية هائلة جذبت وابتلعت في وحدتها كل أجزاء السلطة والتأثيرات التي كانت موزعة سابقاً في عدد من السلطات الثانوية للتنظيمات، للطبقات، للمهن، للعائلات...»⁽¹⁾.

مع مأسسة الدولة ومركزية السلطة، تم بالتدريج إقامة نظام الانتخاب الخاص بدفاعي الضرائب، ثم الانتخاب العام بعد ذلك وصولاً إلى مشاركة المحكومين في المؤسسات، في القوانين وفي القرارات. هكذا ترسخت الدولة كتنظيم إنساني ذي مؤسسات غير شخصية مضبوطة بعلاقات المواطنة. هذه الأخيرة تعرف بالاستناد إلى دولة سياسية خاصيتها الرئيسية هي مشاركة المواطنين في ممارسة السلطة السياسية.

(1) B. Badie & P. Birnbaum, Sociologie de l'Etat, Ed. Grasset, Paris, 1979, p. 35.

مد ذلك والإنسان الأوروبي ناخب ومنتخب، حاكم ومحكوم، متمتع بالحريات الفردية وفيما بعد بالديمقراطية. يلاحظ ذلك دوركايم في نص يرجع لسنة ١٨٩٩ كما يلي: «الحقيقة هي أن الدولة كانت محرة للفرد. إن الدولة، بقدر ما اكتسبت من قوة، هي من حرر الفرد من الجماعات الخاصة والمحلية التي تنحو لابتلاعه، العائلة، المدينة، الجماعة المهنية، إلخ. لقد مشت النزعة الفردية رجلاً برجلٍ مع النزعة الدولتية»^(١). في المحصلة ولد الفرد السياسي؛ إنه المواطن، مواطن الجمهورية؛ وهذه هي الفردنة السياسية.

على المستوى القانوني

وضعت الكنيسة تشريعاً من أجل الحكم عرف باسم الشريعة الكنسية (Droit canon). كلمة canon كلمة إغريقية تعني ببساطة قانون. الشريعة الكنسية إذن هي قانون الكنيسة. أصول هذه الشريعة هي الكتابات المقدسة والقانون الروماني. الكتابات هي طبعاً العهد القديم والعهد الجديد المراجعان، المفسران والمستكملان من طرف آباء الكنيسة. أما بالنسبة للقانون الروماني، فهو قانون ما قبل وما بعد ظهور المسيحية.

الشريعة الكنسية في النهاية مزيج لاهوتي - قانوني يسير الكنيسة والعبادة ولكن ليس هذا فحسب. إنه يسير أيضاً الحياة الدنيوية، أي الشؤون المتعلقة بالحياة المدنية كالأحوال الشخصية (الزواج، الصداق، ...)، احترام الأخلاق، إجراءات قمع المهرطقات بداية من العقاب وانتهاء إلى الطرد من الكنيسة. باختصار، مجال واسع جداً مسير بهذا القانون على المستوى الروحي كما الدنيوي.

بقدر ما أصبحت الحكومات الدنيوية والعلمانية أكثر قوة، خاصة منذ القرن الثالث عشر، استعاد القانون المدني بالتدريج من الشريعة الكنسية القسم الأكبر من الشؤون الاجتماعية والإنسانية. وعليه لم يكن القضاء القانوني موحداً بعد، على العكس. لقد كان تعدد التشريعات، ومن ثم لامساواة المكانة القانونية، الوضع السائد طيلة العصر

(1) Cité par: P. Rosanvallon, La crise de l'Etat-providence, Ed. Seuil, Paris, 1981, p. 47.

الوسيط؛ لم يكن هناك قواعد قانونية عامة لكل الأشخاص، ليس أكثر من وجود محاكم عامة. في الواقع، للأشخاص المتمين إلى الفئات العليا حقوق أكثر من البقية؛ ويبدو هذا عاديا لأنهم يستفيدون من الامتيازات مثل الإعفاء من دفع الضرائب، القتال على الأحصنة، إلخ. هذا ما نسميه بالامتيازات التشريعية.

فيما يخص المحاكم، عرف العصر الوسيط عدة هيئات قضائية متزامنة، متنافسة غالبا. في أعلى السلم القضائي هناك المحاكم الكنسية، أي المحكمة البابوية والمحكمة الأسقفية. ثم هناك المحاكم الإقطاعية المرووسة من طرف السيد الإقطاعي بصفته مصدر القانون، أي أن الإقطاعي خصم وحكم في نفس الوقت. إن المحكمة المختصة محددة ليس حسب الجرم المرتكب، بل حسب الفئة التي ينتمي إليها الشخص المحاكم. في العصر الوسيط، إنه لمن الامتياز أن تحاكم من طرف المحاكم الكنسية^(١).

سيغير هذا النظام القضائي بالغ اللامساواة في القرن الثامن عشر. لقد حطمت الثورة الامتيازات وفرضت المساواة أمام القانون من طرف «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي نص على أن «القانون واحد بالنسبة للجميع». إنها المساواة المدنية. لقد وضع بالتدرج القانون المشترك للجميع وأقيم نظام انتخاب القضاة. باختصار إنه الانتقال من القانون اللاهوتي إلى القانون الوضعي، من الشريعة الكنسية إلى القانون المدني. كتب الأنثروبولوجي الفرنسي L. Dumont: «عندما لا يكون هناك شيء واقعي أنطولوجيا فوق الكائن الخاص، عندما يرتبط مفهوم «القانون»، لا بنظام طبيعي أو اجتماعي، بل بالكائن الإنساني الخاص، يصبح هذا الكائن الإنساني «فردا» بالمعنى الحديث للكلمة»^(٢).

(١) مع أنها قد تبعث بك إلى المحرقة... (المترجم).

(2) L. Dumont, Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Ed. Seuil, Paris, 1983, p. 88.

في نفس السياق يكتب برهان غليون: «لما يتحرر الفرد من كل الوصايات، لا يمكن أن يكون لهويته، لقانونه وللسلطة التي يخضع لها من أصل ومن أساس سوى الفرد نفسه».

- B. Ghalioun, Islam et politique, Casbah Ed., Alger, 1997, p. 59.

على المستوى القانوني - السياسي، تتمثل الحداثة في الفصل بين فضاءات الحياة العامة والحياة الخاصة. لقد كان هذا التفريق في مركز النسق الفلسفي التنويري. إنه أيضا حجر الزاوية للتصور الحديث للسياسي. من جهة، هناك الدولة ومجموع القواعد الشكلية للقانون التي تلائمها؛ ومن جهة أخرى، هناك الفرد وحرياته المعروفة أيضا بشكل مجرد. هذا الفصل الحديث بين الدولة السياسية والحياة الخاصة كان مجهولا من طرف كل الأنظمة السياسية السابقة.

بعدما كان موضوعا للقانون (objet de droit) أو على الأصح موضوعا بلا قانون (objet sans droit)، أصبح الإنسان الأوربي فاعلا قانونيا (sujet de droit). في كلمة واحدة، لقد ولد الفرد القانوني، إنه الفاعل القانوني. إنها الفردنة القانونية. أفضل خلاصة لهذا الجزء - من أجل توضيح مدى آثار القرن الثامن عشر على المجتمع الأوروبي - نتركها لعالم الاجتماع الألماني الكبير جورج سيمل (G. Simmel): «إنه خلال القرن الثامن عشر متى تجلبت حاجة الحرية بصفة عامة - حاجة التحرر من قيود المجتمع الذي أخضع الفرد - بكل وعي وفعالية. يمكننا ملاحظة هذه الضرورة المبدئية في كل المجالات: في شكلها الاقتصادي عند الفيزوقراط الذين نادوا بحرية تنافس المصالح الخاصة كتجاوب مع النظام الطبيعي للأشياء؛ في شكلها العاطفي عند روسو الذي يعتبر أن العنف المسلط على الإنسان من طرف المجتمع - الذي أصبح تاريخيا - هو أصل كل الانحلالات وكل الشر؛ في صياغتها السياسية مع الثورة الفرنسية التي رفعت الحرية الفردية مطلقا لدرجة منع العمال من التجمع للدفاع عن مصالحهم؛ [أخيرا] في شكل التسامي الفلسفي لكانط وفيخته اللذين جعلوا من الأنا حاملة للعالم القابل للمعرفة ومن استقلاليته المطلقة القيمة الأخلاقية نفسها»⁽¹⁾.

(1) G. Simmel, Sociologie et épistémologie, Ed. PUF, Paris, 1981, pp. 142-143.

على المستوى الاقتصادي

أخذت الحداثة في القرن التاسع عشر صورة اقتصادية، إنها الثورة الصناعية. متبعة مسار إنجلترا، نهاية القرن الثامن عشر، واجهت فرنسا والقارة الأوروبية تحولات اقتصادية واجتماعية هائلة أحدثتها الثورة الصناعية والتكنولوجية الكبرى.

مست هذه الثورة أغلب النشاطات الإنتاجية السابقة وولدت عدة صناعات جديدة ومتنوعة بـ «تطبيق العلم على الإنتاج» كما يجب أن يذكر ذلك ماركس بوضع تحت هذه المقولة كل من التطورات التكنولوجية والاختراعات العملية الناتجة في جزء كبير منها عن أعمال مخبرية. على سبيل المثال رفع اختراع جيمس وات (J. Watt) الآلة البخارية بشكل كبير الإمكانيات الصناعية لإنجلترا أولاً، وللقارة الأوروبية بعد ذلك. لقد حسن تبني التكنولوجيا الجديدة ظروف الإنتاج، صباغة الأقمشة، الإنشاءات المعدنية، سكك الحديد... كما ستعرف المواصلات في كل مكان ازدهارا غير مسبوق.

تشكل الثورة الصناعية فعلا الانتقال من اقتصاد قائم على الزراعة إلى اقتصاد قائم على الإنتاج الممكن على نطاق واسع للمنتجات المصنعة في المؤسسات. منذئذ والإنتاج يتم داخل المصنع وليس في العائلة أو في إطار الملكية الإقطاعية. لقد بدأ الإنتاج الصناعي مرتبطا بشكل واسع باستعمال كثيف لرأس المال ويد عاملة مختصة أكثر فأكثر.

لنمط الإنتاج الجديد - الذي أبدع تدريجيا بدل ومكان الرأسمال التجاري - مجموعة خصائص غير معروفة سابقاً:

■ استثمار رؤوس الأموال لكسب وسائل الإنتاج وقوة العمل الحرة (أي العمال المحرومين من وسائل الإنتاج).

■ التطور التقني المستمر للأدوات، للآلات وكل وسائل الإنتاج الملحقه باكتساب فروع نشاطات جديدة كالقطاعات التجارية والبنكية المنغلقة منذ زمن بعيد في حدود الرأسمال الربوي والتجاري.

كانت البرجوازية بلا شك هي الطبقة الاجتماعية المتصرة للثورة الصناعية والتي انتهت - بفضل رأساها - إلى احتكار السلطة السياسية، فكما لاحظ ذلك عن حق ف. بروديل (F. Braudel)، قامت الرأسمالية كـ «زائر الليل... الذي يصل عندما يكون كل شيء في مكانه».

لقد توضحت الرأسمالية الصناعية وأخذ التمدين شكلا في نفس الوقت الذي تكونت فيه بشكل واسع بروليتاريا موجهة لتنمية رأس المال وخلق الثروات. ستعرف أوروبا ازدهارا اقتصاديا غير مسبوق والذي سيدعم بامتدادها خارج حدودها باستعمار بلدان أخرى متخلفة. باختصار، إنها الحداثة الاقتصادية في أوروبا. لقد أخذ الرابط الاجتماعي شكل علاقات السوق مولدا رجل الاقتصادي المجرد (Homoeconomicus).

على المستوى الاجتماعي

المجتمع الإقطاعي كما رأينا مقسم إلى طوائف أو بعبارة أفضل إلى فئات اجتماعية مترتبة (ordres)^(١). عموما، هذه الفئات ثلاث: Oratores، Bellatores وAratores. الأوائل هم أهل الصلاة، أي الكنيسة والكهنوت؛ الآخرون هم المحاربون، أي النبلاء، الإقطاعيون؛ الآخرون هم الفلاحون، أي الأقنان وبقية العامة (Tiers-état).

عشية الثورة الفرنسية، قدرت الفئتان الأولتان - المشكلتان للأرستقراطية - بخمسمائة ألف شخص في حين أن الفئة الثالثة جمعت خمسا وعشرين مليوناً^(٢). هذه الفئات مترتبة على سلم الوجاهة، المقام والصدارة الذي تدعمه سلطة رجال الدين و ثراء الطبقة الإقطاعية. الفئة المترتبة إذن هي جماعة ذات مكانة، وضع دائم شبه ساكن. كان يعتقد بأن ذلك تعبير عن إرادة إلهية. ينتمي الإنسان، مع فروعه وأصوله ونظرائه،

(١) يصعب إيجاد التعبير العربي المناسب لكلمة ordre في العصر الوسيط الفرنسي. العبارة المقترحة هنا تؤدي المعنى جزئيا فقط. (المترجم).

(2) Voir: D. Bertaux, Destins personnels et structure de classe, Ed. PUF, Paris, 1981, pp. 117-118.

وبشكل لا رجعة فيه، إلى فئة مترتبة محددة بالوراثة والعادة ومقررة بالقانون، القانون الكنسي طبعاً. الفئة المترتبة التي ينتمي إليها الأشخاص هي جماعتهم وأفقهم الوحيد. باختصار، تحدد علاقات القرابة، الدم والمرتبة مكانة كل شخص في المجتمع الأوربي القديم. ضمن هذا السياق يسود «منطق الشرف»، منطق التمايز الفطري والمحدد سلفاً. جيد أو سيء، هذا هو النظام الذي كان غالباً في العصر الوسيط ومنذ زمن بعيد.

ستحدث الثورة تغيراً وتحولاً جذرياً في الرابط الاجتماعي. في الواقع لقد وضعت نهاية لمجتمع لا مساواتي بنيوي، قائم على تمايزات طائفية ومراتبية. لقد أعلن الناس متساوين وجردت الأرستقراطية من امتيازاتها كما حررت العامة من عيوبها، الفطرية كما يفترض أن نضيف. لقد حطم نظام «الكهنوت - النبالة - العامة» إذ صرح «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» بوضوح أن «الناس يولدون أحراراً ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق». أصبح نزع الشرعية عن المراتب فعلياً.

لم تتأخر هذه الحرية في إطلاق إمكانيات ومبادرات قلبت المجتمع. هكذا، وبإحداث نزوح ريفي وهجرة دولية من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية، ارتبط التصنيع بالتمدن كما يبين ذلك الجدول التالي:

جدول (١): تطور عدد السكان الأوروبيين

السنة	١٧٨٩	١٩١٠
نمو سكان المدن	٢٠ مليوناً	١٣٠ مليوناً

Source: Revue Sciences Humaines, n° 19.

فيما بعد، كانت نتيجة التمدن ظهور إنسان المدينة (homo urbanus)، الفرد الجماهيري، المجهول والقابل للمبادلة. قال ماركس بأن الإنسان قد أصبح «عارياً» بعد تفكك التضامانات القرابية والتقليدية بسبب ممارسة البرجوازية المنتصرة. كتب حول

هذا الموضوع، بالتعاون مع انجلز، صفحات مشهورة في «البيان» : «أينما استولت البرجوازية على السلطة، حطمت العلاقات الإقطاعية، الأبوية والشاعرية... لقد مزقت البرجوازية وشاح العاطفية المؤثرة التي تشملها العلاقات العائلية واختزلتها إلى مجرد علاقات نقدية»، ويضيفان، «كل العلاقات الاجتماعية المستقرة والجامدة، مع لواحقها من التصورات والأفكار التقليدية والمبجلة، تحللت... كل عنصر تراتب اجتماعي واستقرار طائفة ما قد تبخر، كل ما كان مقدسا تعلمن، وأجبر الناس أخيرا على تفحص وضعهم الاجتماعي، علاقاتهم المتبادلة، بنظر ثاقب»^(١).

يحدثنا ماركس عن المسار الوحشي للتملك والتراكم المسمى بدائيا، عن نقل، تحريك وتعبئة السكان الذين أصبحوا بروليتاريا لخدمة رأس المال، هؤلاء «الأفراد العراة»، المجردين من كل شيء سوى من قوة عملهم، «أحرار»، يؤكد ماركس، من كل رابطة، من كل عائق لبيع قوة العمل هاته عندما يجدون مشتريا. زيادة على ذلك، يصفهم ماركس بـ «جيش الاحتياط» من البطالين، الفقراء، المشردين الذين يحيطون من كل جانب «العامل المنتج» وكذلك المدن. قيل عنهم: «طبقات عاملة/ طبقات خطيرة»^(٢). فيما يخص ماكس فيبر، سيصف الظاهرة فيما بعد بنزع القداسة عن العالم.

يكتب جورج سيمل من جانبه: «عندما أحست الأنا بأنها قوية كفاية في مجالات المساواة والعالمية، عاودت البحث من جديد عن اللامساواة، ولكن فقط تلك التي تعبر عن نفسها من الداخل. بعدما تحرر الفرد مبدئيا من القيود الصدئة للطوائف المهنية، لمرتبة الميلاد، للكنيسة، تم الذهاب بعيدا، في التحرر، من أجل السماح للأفراد - وقد أصبحوا مستقلين - بالتمايز أيضا عن بعضهم البعض: لا يتعلق الأمر بهذا الفرد الحر، بل بهذا الفرد المحدد، غير القابل للمبادلة»^(٣).

(1) K. Marx & F. Engels, Manifeste de parti communiste, Ed. Sociales, Paris, 1973, pp. 34-35.

(2) L. Chevalier, Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du 19e siècle, Ed. Hachette, Paris, 1984.

(3) G. Simmel, op. cit., p. 155.

في المحصلة، يتفق أولئك المفكرون على ملاحظة أن تجمع تلك الفردنات المذكورة أعلاه على مستوى نفس الشخص يجعل منه فرداً، وبهذا مر الإنسان الأوربي من وضعية عضو الجماعة إلى وضعية الفرد، الفرد الاجتماعي أو الفرد المنزوع من الجماعة (individu décommunautarisé) حسب التعبير الموفق لـ H. Arendt. باختصار، لقد ولد الفرد، إنسان المجتمعات الغربية للقرن التاسع عشر والقرن العشرين. سوف تؤدي فردنة الأشخاص هذه إلى إعادة تكوين الرابط الاجتماعي على قاعدة جديدة، قاعدة مجتمع الطبقات التي لا زالت تعرفها حتى اليوم البدان الأوروبية.

من أجل التوضيح بشكل تكميلي انتقال الرابط الاجتماعي من النمط الجماعي في أوروبا (القائم على روابط دينية أو دموية) إلى رابط اجتماعي حديث (قائم على علاقات اقتصادية وسياسية طبقية)، ليس من نافلة القول تلخيص كل ذلك في الجدول التالي:

جدول (٢): ملخص الانتقال من التراث إلى الحداثة في أوروبا

المحطات	الجماعة	المجتمع
الدين: القرن ١٦	- الكنيسة - المؤمن	- العلمنة - التمحيص الحر
الفكر: القرن ١٧	- السكولاستيكية - اللاعقلانية	- العلم - العقلانية
السياسة: القرن ١٨	- الملكية - الرعية	- الدولة - المواطن
الاقتصاد: القرن ١٩	- الإقطاعي - الفن	- الرأسمالي - البروليتاري
الاجتماع: القرن ٢٠	- الجماعة - عضو الجماعة	- مجتمع الطبقات - الفرد

كما رأينا، التحولات الراديكالية للمجال الديني، لتصور العالم، لبنيات السلطة السياسية، للهيئات القضائية، للبنى التحتية الاقتصادية، تضافرت كلها للمشاركة في نفس حركة إعادة تأسيس الرابط الاجتماعي على أساس المواطنة في المجتمع الأوروبي وإدماج البلدان الأوروبية في الحداثة.

أدت الحداثة في النهاية إلى فصل مجالات الديني، السياسي، القانوني، الاقتصادي والاجتماعي و - استتبعا - إلى تمايز متزايد لكل مجال في حد ذاته، إنه في الواقع إبراز للمجالات وفرز لها إذا أردنا الحديث مثل كارل بولاني (K. Polany) في كتابه «التحول الكبير» (La grande transformation).

اتخذ مسار التحديث في أوروبا في نهاية المطاف ثلاث اتجاهات مختلفة ولكن متكاملة:

■ أدت هجمة الحداثة إلى إعادة النظر في العلاقات التي تربط الدولة والدين، وأدت إلى تهميش مكاني وكذا اجتماعي للبنيات التقليدية ورموز المجال الديني.

■ قطب الحداثة في الأخير هو بالتأكيد الاستقلالية، الفرد المستقل الذي يصنع قانونه بنفسه، والذي يستطيع فيما بعد الارتباط بأفراد مستقلين آخرين من أجل بناء الرابط الاجتماعي. لقد ضمنت الحداثة فعلا فردنة الإنسان الأوروبي وفي الأخير تجريده.

■ في النهاية، مسار التحديث هو في أصل تحويل البلدان الأوروبية إلى الحالة المجتمعية (sociation).

هنا وضعية اجتماعية غير مسبوقة ولم تقبل دونها احتجاج^(١) وهذا طبيعي جدا. هكذا حققت أوروبا انتقالها من العصر الوسيط إلى الحداثة، ونفهم بسهولة المكانة المميزة هنا للثورة الفرنسية عندما نعرف مداها العالمي. لقد مجدت من طرف أكبر المفكرين، بدءا

(١) يقول الكاتب P. Claudel - مدينا المجتمع الجديد ومتحسرا على المجتمع التقليدي - على لسان إحدى شخصياته: «انظر من حولي فلا أجد مجتمعا بين الناس، بل فقط «القانون» كما يقولون... أين يوجد القانون، لا توجد إطلاقا العاطفة».

بالفلاسفة الألمان، مثل كانط وهيغل الذي رآها «إشراقة شمس رائعة» على أوروبا^(١) كما يجب الإشارة إلى أن ليست الثورة الفرنسية وحدها من قلبت النظام القائم؛ لقد كانت مسبقة بالثورة في بريطانيا العظمى سنة ١٦٤٨ وبالثورة في أمريكا سنة ١٧٧٦، ومتبوعة بالاستنارة الألمانية (Aufklärung) لـ ١٨٤٨ وفي آسيا وبالذقة في اليابان، منتصف القرن التاسع عشر، بإصلاحات الميجي (Meiji).

في الإجمال، ولدت الحداثة، ومن ثم المواطنة، من ثورة معرفية، تكنولوجية وغائية بالنسبة للتقاليد والدين وانتهت بتشكيل الإنسان ككائن مجرد والإنسانية كمجموعة مجردة لأناس متشابهين وعالميين.

(١) النص التالي لـ A. Sorel من كتاب «أوروبا والثورة الفرنسية» يؤكد ذلك: «لا أدل على ذلك في هذا المجال من شهادة النرويجي استفنس: «كان لي ستة عشر عاما، يحكي في مذكراته، دخل أبي المنزل مضطربا؛ ونادى أبناءه: 'كم أنتم محسودون، قال صارخا، أية أيام سعيدة ولامعة تشرق عليكم!... كل حواجز الميلاد والفقر ستسقط...'. توقف، منهكا بانفعاله، وبدأ ينتحب... ثم بدأ يحكي لنا كيف تم اقتحام الباستيل وتحريض ضحايا الطغيان. ليس في فرنسا وحدها أين بدأت الثورة، بل في أوروبا كلها (...). كان لهذه اللحظات الحماسية الأولى، التي سيتبعها خراب فظيع، في حد ذاتها شيء خالص وطاهر لا ينسى أبدا. أمل لانهاضي تملك قلبي...».

-A. Sorel, L'Europe et la révolution française, Tome 2, Ed. Plon. Paris.

المواطنة في عصر التنوير

محمد عثمان الخشت (*)

مقدمة

المواطنة Citizenship مفهوم قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعاً فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفي أحيان قليلة - لا تتجاوز اليوتوبيات إلا نادراً - ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشري في إطار دولة عالمية قد يكون لها شكل الدولة الواحدة، وقد يكون لها شكل التكوين الفيدرالي الذي يجمع عدة دول في إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم.

ومع أن هناك كتابات كثيرة، تناولت مفهوم المواطنة، إلا أنه لا يزال مفهومًا إشكاليًا تختلف حوله التحليلات الفلسفية، وتتعارض في شأنه النظريات الاجتماعية، ولم تنته النظرية السياسية إلى رأي أخير يوضح ماهيته، وبالتالي لا تزال تتباين في تحديد معالها ومضمونها الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة. ثم إن أغلب البحوث تستغرق في التعريفات الإجرائية أو الاصطلاحية، رغم أنه مفهوم حي يتحرك في إطار سيرورة تاريخية غير منقطعة.

وفي هذا البحث لن يتم التوقف عند مجرد التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، بل سوف يتم تحليل تطوره وسماته ككائن حي له ماضي وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى... إلخ،

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعة القاهرة. مصر.

فهذه إحدى أهم مهام البحث، مع تركيز التحليل على القرن الثامن عشر، دون أي اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة. فلا يمكن فهم واقع مرحلة بعينها دون معرفة ماضيها ومستقبلها.

لكن لماذا التوقف الخاص عند عصر التنوير؟ لأنه عصر عصور الفلسفة الغربية، عصر الكوجيتو السياسي.. فقد عانت أوروبا لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما مواطنو الشعوب فكانوا مثل القطيع لا يفكرون ولا يريدون ولا يختارون. وعندما أرادت أن تخرج من هذه الحالة من القصور، خرج ديكارت في القرن السابع عشر حاملا هذا الحلم في مقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» كرد فعل على سلبية التفكير التي كانت ترسخ فيها أوروبا. لكن الكوجيتو الديكارتي كان قاصرا؛ لأنه قدم فلسفة للتفكير فقط، ولم يقدم فلسفة للفعل؛ لذا انتطرت أوروبا ما يزيد على قرن؛ حتى تمكن الفرنسيون في القرن الثامن عشر مع جان جاك روسو (1712-1778م) من الوصول إلى الكوجيتو السياسي، واستنباط فلسفة للفعل أدت لتحويل فرنسا من الملكية إلى الجمهورية، فتغير تاريخ فرنسا ومن بعدها تاريخ أوروبا كلها.

وما الكوجيتو السياسي؟ هو «الأنا أفعل» التي يتحول معها الإنسان من «فرد» إلى «مواطن»، من موجود من أجل غيره إلى موجود من أجل ذاته، يتحول من وسيلة إلى غاية، ويصير هو الذات الفاعلة، بينما يصير الحاكم هو «الموضوع» بلغة الفلسفة. ومن ثم انقلب منطق العبد والسيد، وتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبي يأتي ويذهب، وتحول المواطن إلى مطلق! هذا هو الكوجيتو السياسي الذي حققه الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر، والذي تغير بعده مسار العالم السياسي. ومن ثم فهذا القرن يمثل نقطة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة.

وبقدر ما أصبح مفهوم المواطنة مفهوما حيا ومتحركا في إطار سيروية تاريخية مستمرة بقدر ما أثار صعوبة واضحة في إيجاد تعريف مانع وجامع. فماذا نعني بالمواطنة؟ وكيف تبلورت فلسفيا كنسق اجتماعي وسياسي بالعالم الغربي في عصر التنوير خاصة والفكر

الغربي عامة؟ وكيف كانت فكرة المواطنة جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة؟ هل يمكن أن يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية؟ وإلى أي حد يعد المجتمع المدني والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لا بد منها لتحقيق المواطنة؟ وما أثر هذا التلازم في التطور العام للفكر السياسي الغربي؟ هذا ما سوف يعمل هذا البحث عن الإجابة عنه، في إطار منهج تحليلي مقارن، لا يخلو من نزعة نقدية صارمة.

والله من وراء القصد... وهو المنتهى.

على الرغم من أن تحديد مفهوم المواطنة اليوم، هو نقطة الانطلاق الشائعة في أي حديث عن المواطنة في الفلسفة أو في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وتوجد مرجعيات محددة مشتركة، فإنه في عصر التنوير مثلما هو موجود اليوم، لا يستطيع المرء أن يكتب عن المواطنة بدون أن يقول بعض الكلمات على الأقل عن المفاهيم اليونانية والرومانية.

ومع هذا فإن الاختلافات بين مناقشات القرن الثامن عشر، والمناقشات الأقدم، والمناقشات المعاصرة، ذات دلالة هامة. ومن ثم لا يجب التوقف في تحديد مفهوم المواطنة عند مناقشات القرن الثامن عشر فقط، بل الرجوع إلى الوراء لمعرفة الخلفية التاريخية في إطار علم تاريخ الأفكار، والتقدم إلى الأمام لمعرفة ما آل إليه المفهوم.

فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضي وحاضر ومستقبل. وإذا كان من مهام هذا البحث تحليل المفهوم في تطوره، مع تكثيف التحليل عند محطة عصر التنوير، فإننا سوف نتوقف مرحليا في هذه النقطة عند المعالجة الاصطلاحية. مع التنويه إلى أن المعالجة الإجرائية لا مجال لها هنا؛ لأنها أدخلت في العلوم الاجتماعية الامبريقية التي تتم فيها عملية تحويل مفهوم نظري مجرد إلى شيء ملموس، يمكن ملاحظته وقياسه في مشروع بحثي امبريقي تكون فيه التعريفات الإجرائية ذات أهمية حاسمة لعملية القياس. ولذا فهي أكثر عناصر تصميم البحث إثارة للجدل والاختلاف^(١).

لا توجد في المعاجم العربية التقليدية كلها أي ذكر لكلمة «المواطنة»، لكن توجد كلمات: «وطن - توطن - واطن - الوطن - موطن...»^(٢). فالمواطنة كلمة لها أصل عربي مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتائه الجغرافي، لكنها هي نفسها كتركيب ومصطلح

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د. محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٠، ج ١ / ص ٤٢٦.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ. ج ١٣ / ص ٤٥١.

تم استحداثها لتعبر عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد في الدولة.

وربما يتساءل البعض: هل يعبر غياب مصطلح «مواطنة» من المعاجم العربية القديمة عن غياب المفهوم ذاته من الحياة السياسية العربية؟ أم أن الأمر ليس أكثر من مصادفة لغوية؟ أم أن هناك كلمات أخرى تعبر عن المضمون؟ أم أن تقنيات الاشتقاق اللغوي هي المسئولة عن ذلك؟^(١). ربما الإجابة على هذه الأسئلة موضعه بحث آخر حتى لا نخرج عن موضوع هذا البحث؛ فهو خاص بالمواطنة في الغرب خاصة القرن الثامن عشر.

وفي السياق الغربي نجد لمصطلح المواطنة حضور قوي 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 أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التي يعد الفرد بمقتضاها مواطنا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها؛ ومن ثم يحظى بالحماية. وفي معجم هاراب مثلا: «المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق كساكن في دولة... أما المواطنة فهي الاسم الذي يدل على حالة State وجود المواطن»^(٢).

ويتجاوز مفهوم «المواطن Citizen» المعنى المعجمي ليدل على الفرد الذي يتمتع بالحقوق السياسية ويتحمل أيضا واجبات المشاركة، ويشير مفهوم المواطنة Citizenship إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها. فالمواطن هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية. هذا التعريف الواسع يمكن أن يرى مع اختلافات قليلة في أعمال مفكري القرن الثامن عشر، وأيضا في مادة مواطن في موسوعة Encyclopédie ديدرو Diderot و D'alembert ١٧٥٣. فالموسوعة تعرف المواطن

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

(2) P.H.Collin, Harrap's English Dictionary, Edinburgh, Harrap, 1993. p. 90.

على أنه عضو في مجتمع حر مكون من عدة أسر، التي تتشارك في حقوق هذا المجتمع وتمتع بحصانته. وفي الموسوعة أيضا المواطن (وهو الذكر فقط) والأسرة، هم مجموعة من وحدات بناء المجتمع غير المتنازع عليها⁽¹⁾.

إن الاهتمام الرئيسي للموسوعة الذي يمكن أن يفهم بالنسبة لأشخاص يعيشون في ظل نظام ملكي a Monarchy، كان هو العلاقة بين مفهومي المواطن Citizen والرعية Subject. لكن هل الاثنان يحملان المعنى نفسه كما يقرر هوبز Hobbes، أم أن بينهما تناقضا كما يفهم من أرسطو Aristotle؟⁽²⁾.

يشير مفهوم الرعية أو الرعايا إلى أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذات حقوقية مستقلة. فالذات الحقوقية المستقلة هي شخص الحاكم المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه، وهو يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو لعصبية أو القوة، أو ربما بالشرعية الإلهية. ومن ثم فمفهوم الرعية مخالف لمفهوم المواطن بوصفه ذات حقوقية مستقلة.

والمواطنة في شكلها الأكثر اكتمالا في الفلسفة السياسية المعاصرة هي الانتماء إلى الوطن.. انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقا فقط، بل واجبات أيضا. وإذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية... إلخ، فإنها في المقابل تضع على عاتقه

(1) Dominique Leydet, «Citizenship», First published Fri 13 Oct, 2006. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/>

(2) Ibid.

مجموعة من الواجبات القانونية، والالتزامات المعنوية، ومسئوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن^(١). ولذا تشير موسوعة الكتاب العالمي إلى أن «المواطنين لهم بعض الحقوق، كحق التصويت، وحق تولي الوظائف العامة. وعليهم أيضا بعض الواجبات، كواجب دفع الضرائب وواجب الدفاع عن وطنهم»^(٢). وتسير في سياق المقابلة بين الحقوق والواجبات «دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britannica»، حيث تؤكد أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهي تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الفرد والدولة وما تفرضه تلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق. وتشير المواطنة إلى قدر من الحرية يتمتع به المواطن، بالإضافة إلى ما يلزم تلك الحرية من مسؤوليات تقع على عاتق المواطن تجاه الدولة. وتعطي المواطنة بشكل عام للمواطن حقوقا سياسية من قبيل حق المشاركة في الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب العامة^(٣).

وتشمل حقوق المواطنة عند ت. هـ. مارشال T. H. Marshall: الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية. والحقوق السياسية هي التي تصنع المواطنة السياسية، وتتمثل في حق المشاركة بالتصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية. وتنحقق المواطنة الاجتماعية من خلال الحقوق الاجتماعية وهي حق الحياة الكريمة وحق التعليم والرعاية الطبية وغيرها. أما الحقوق المدنية فتشمل الحقوق التي يتمتع بها الفرد باعتباره مواطنا، مثل الحقوق الشخصية وحق الملكية وحق الحياة والكرامة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص، والمساواة بشكل عام^(٤)، وغيرها من الحقوق الواردة في «الإعلان العالمي

(1) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. New York, Harvester Wheatsheaf, 1994. pp. 209-210.

(2) World Book Encyclopedia. London, World Book, Inc., [n. d.], vol. 4, p. 15.

(3) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 3, 15th ed., p. 332.

(4) Thomas Humphrey Marshall, Class, Citizenship and Social Development: Essays. With an introduction by Seymour Martin Lipset. Westport, CT: Greenwood Press, 1973. pp. 71-2.

لحقوق الإنسان، ١٩٤٨. وتلك الحقوق تتحدد بواسطة الحكومات وتضمنها الدساتير والقوانين، وتصونها الهيئة القضائية^(١).

ويوجد توتر بين عناصر المواطنة الثلاثة وآليات عمل السوق الرأسمالي؛ من حيث إن هذه الأخيرة تؤدي إلى درجة ما من اللامساواة الاجتماعية، أما المواطنة فتعمل على إعادة توزيع الموارد وتأكيد تساوي الجميع في الحقوق. لكن ثمة نقاط ضعف في تصور مارشال، منها وجود عناصر أخرى للمواطنة غفلت عنها نظريته، مثل المواطنة الاقتصادية، كما لم تلتفت نظريته إلى العمليات الاجتماعية التي لها تأثير سلبي على المواطنة، كما غاب عنها التحليل المقارن، إذ لم تخرج عن حدود تحليل المواطنة في التجربة الإنجليزية^(٢).

وتصل المواطنة - وهكذا ينبغي أن تكون - إلى درجة العضوية الكاملة في دولة ما؛ لأنها تأتي كعقد وتضامن بين أناس أحرار على الدرجة نفسها من الحقوق والواجبات. وهي أساس التضامن القومي، كما نجد مثلاً عند تالكوت بارسونز - المتأثر بالنموذج الأمريكي - والذي قام تصوره للدولة القومية الحديثة على أساس المواطنة؛ فالمواطنة عنده هي أساس الولاء والانتفاء إلى الأمة القومية. وهذا عكس التصورات الكلاسيكية التي كانت ترى أن القومية هي أساس المواطنة، بمعنى أن المواطنة كانت نتيجة للانتماء إلى القومية. أما مع بارسونز، فإن المواطنة هي أساس القومية، أي أن الانتماء القومي يأتي نتيجة المواطنة؛ المواطنة تكفي وحدها للانتماء إلى الأمة^(٣).

ويرى بارسونز أن تطور المواطنة يعد مقياساً لدرجة تحديث المجتمع؛ لأنها تعتمد على قيم العمومية Universalism والإنجاز Achievement. وجدير بالذكر أن العمومية تشير إلى مستويات القيمة التي هي على درجة كبيرة من العمومية، في مقابل الخصوصية Particularism التي تشير إلى المستويات التي لها دلالة لفاعل معين في علاقات معينة مع

(1) Jay A. Sigler, «Civil Right» in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arête, 1980. vol. 5, p. 12-3.

(2) ترجع أهمية توماس هيفري مارشال إلى أن كتاباته تعد الأصل لنظريات المواطنة المعاصرة في علم الاجتماع. انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٣ / ص ١٤١٢.

(3) Talcott Parsons, Politics and Social Structure. New York, Free Press, 1969. p. 51.

أشخاص معينين. أما الانجلاز أو الأداء فيشير إلى التأكيد على تحقيق أهداف معينة، في مقابل النوعية (العزو أو النسبة) Ascription التي تشير إلى خصائص الشخص الآخر، أي التأكيد على الحقيقة التي مؤداها أنه كذا وكذا، كأن يكون أب الفاعل طبيباً مثلاً وهكذا^(١).

هذا عن التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، أما تطوره وسماته ككائن حي له ماضي وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى... الخ، فهذه مهمة البحث التالية، مع تركيز التحليل عند مرحلة التنوير الأوربي، دون أي اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة.

وتشير المرجعيات الغربية إلى أن 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.

وأهم السمات في مفهوم المواطنة اليونانية هي:

١- الصلاحية لتولي وظائف المحلفين.

٢- مباشرة الحق في مناقشة الشؤون المدنية العامة - بما فيها الشأن السياسي - بحرية في الساحة العامة أو الجمعية العامة.

٣- المساواة مع الأفراد الأحرار أمام القانون.

ولم تكن المواطنة بما يترتب عليها من حقوق وواجبات غطاء يشمل جميع الشعب، بل خرج منها النساء والعبيد والأطفال تحت سن الثامنة عشرة. ومن ثم لم تكن المواطنة حقاً عاماً لكل الشعب، فالمواطن هو الذكر الحر فوق سن الثامنة عشرة من ساكني دولة المدينة.

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٣/ ص ١٤١٣.

وبناء عليه كانت الديمقراطية اليونانية ديمقراطية قاصرة وحصرية، لا تساوي بين الجميع. فالمواطنة الشاملة لم تكتمل إلا في العصر الحديث مع وصول التقليد الليبرالي إلى ذروته. ومع هذا فإن مفهوم المواطنة اليوناني هو أصل مفهوم المواطنة في الفكر الغربي؛ وقد مثلت الديمقراطية اليونانية مثالا له، خاصة مع إقراره لحق المساواة بين طائفة من الأفراد، وتأكيدَه على حقهم في المشاركة السياسية^(١). فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة اليوناني، إلا أنه يعد الرافد الرئيسي لمفهوم المواطنة الغربي؛ لاسيما وأنه الأقرب له من حيث المعنى^(٢).

لكن من الغريب أن كلا من أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) قد انتقدا هذا مفهوم للمواطنة؛ لأنه يعطي المواطن الحرية التي تعطيه حق الحياة حسب الميول والأهواء، كما تعطيه حق المشاركة السياسية، والمشاركة في إدارة شئون الدولة حسب الأهواء، وحق الحكم القضائي من خلال هيئات المحلفين، تلك الهيئات التي تمخضت واحدة منها، مكونة من ٥٠٠ مواطن أثيني، عن الحكم على سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد)، بالإعدام بعد أن أسندت إليه تهمة الإلحاد وإفساد الشباب.

ومع تأسيس الجمهورية الرومانية سنة (٥٠٩ ق.م.)، كان يوجد ثلاث طبقات هي:

١- الأشراف أو النبلاء الذين أسقطوا الملكية وأسسوا الجمهورية.

٢- الموالي

٣- العامة وأغلبهم من الفلاحين.

وكانت المواطنة مقصورة على النبلاء الذين لهم حق دخول «الجمعية» التي تشرع القوانين وتنتخب القنصلين. كما اقتضت عليهم عضوية مجلس الشيوخ الذي يتمتع بحق الرقابة على الجمعية والقنصلين. ونتيجة لثورة العامة سُمح لهم بتكوين «جمعية

(1) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. pp. 11-13.

(2) David Miller, (ed.), The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. New York, Blackwell, 1995. p.74.

شعبية» تقوم بانتخاب ١٠ ممثلين لهم. وفي سنة (٤٤٥ ق.م.) ظهر قانون يعطي العامة الحق في اختيار أعضاء مجلس الشيوخ وانتخاب القنصلين.

ومن ثم توسع مفهوم المواطنة ليضم فئات أكبر من العامة. وبعد التوسع الروماني، تكونت طبقة العبيد من الأسرى، ونتيجة لأوضاعهم المتردية، قامت ثورتهم بقيادة سبارتاكوس، لكنهم انهزموا سنة (٧١ ق.م.). وعندما تولى يوليوس قيصر الحكم منح المواطنة لكل رجل حر، مع الاستمرار أيضا في استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرا من هذه الوضعية.

وفي العهد الإمبراطوري تضاعف عدد من استحقوا لقب المواطن، فاستحقه بنوع خاص من أدوا الخدمة العسكرية^(١) حتى من كانوا من غير الرومانيين.

لكن مفهوم الرعية استمر حاضرا بقوة، حيث إن مفهوم المواطنة ظل محصورا في عدد من الناس بينما خرج عنه الكثيرون طوال العصور الوسطى الأوربية. وقد أدت التقلبات السياسية والاجتماعية، الثورية مرة والسلمية مرة أخرى، ابتداء من القرن الثالث عشر للميلاد، إلى التفكيك التدريجي لنظم الإقطاع وتراجع نفوذ الكنيسة.

وكان لحاجة الملوك إلى الضرائب دور في بروز مبدأ التمثيل النيابي، حيث ظهرت دعوات لمراقبة طرق إنفاق أموال الضرائب، وذاع شعار «لا ضرائب بدون تمثيل No Taxation without Representation»^(٢)، لاسيما في الدول الاسكندنافية وبريطانيا، على عكس الدول الجنوبية مثل البرتغال وأسبانيا التي كانت تعتمد على أموال المستعمرات.

ففي إنجلترا ظهرت اتجاهات إصلاحية، اضطر الملك جون سان تير إلى إصدار ميثاق الشرف الأعظم (الماجنا كارتا)، في ١٢ يونيو ١٢١٥ م، وقد تضمن ثلاثا وستين مادة، وأكد على حقوق وواجبات الإقطاعيين^(٣). وانطوى على نوع من الموازنة بين حقوق

(١) د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦. ج ٢ / ص ٨٥٥.

(2) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20, 15th ed., p. 141.

(3) Keith Graham Feiling, A History of England from the Coming of the English to 1918. London, Macmillan Press Ltd., 1966. p.159.

وواجبات المواطنين (وهم الرجال الأحرار خاصة)، والعامّة، والكنيسة، والملك. ونص هذا الميثاق على وضع قواعد تحكم الملك في إنفاق أموال البلاد، وعلى حق البرلمان في إعلان رفض القرارات التي تتعارض مع مصالح الشعب ومنع اعتقال أي شخص أو إكراهه أو نزع ملكيته أو نفيه بدون محاكمة عادلة^(١).

وفي سنة ١٢٦٥م اتسعت قاعدة المشاركة في البرلمان؛ حيث شملت مواطنين اثنين من كل مقاطعة، إلى جانب نبيلين من كل مديرية، بالإضافة العناصر التي كانت موجودة فيه من قبل من الإقطاعيين ورجال الدين^(٢).

لكن هذا المسار قد شهد تراجعاً ملحوظاً بعد ذلك، بسبب «محاكم التفتيش» الكنسية. ويمكن القول أن مفهوم المواطنة طوال العصور الوسطى الأوروبية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م - رغم أنه كان يظل برأسه بين الحين والآخر خاصة فيما يتعلق بحق الوصول للمناصب العليا والتعبير السياسي^(٣) - ظل هزياً، بل يمكن القول أنه كان في حالة عامة من التراجع^(٤)، حتى ظهرت «عريضة الحقوق» في إنجلترا سنة ١٦٨٩، وتعد هذه العريضة نواة الدستور الإنجليزي بعد ذلك.

(1) Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society: A framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*. Cambridge, Cambridge University press, 1998. p.3.

(2) روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦. ص ٢٣١.

(3) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20, 15th ed., p.143.

(4) Norman F. Cantor, (ed.), *Ideas and Institutions in Western Civilization*. 5 vol., 2nd. New York, Macmillan, 1968. vol. 2: The Medieval World, 300-1300. p. v.

المبحث الأول المواطنة والحدثة

أ) الحدثة وتجلياتها من الاستمولوجية إلى فلسفة السياسة

مثلت الحدثة ابتداء من القرن السادس عشر خروجاً على القرون الوسطى بكل أجوائها السياسية والدينية والاجتماعية والأيدولوجيا. وكانت بداية الخروج على عالم العصور الوسطى هي تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنسية، وقلب الرؤية الدينية للعالم، وتراجع الأيدولوجيات اللاهوتية، وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني، وبزوغ الفكر السياسي العقلاني، واتساع تأثير حركة الإصلاح الديني، وإحياء التراث اليوناني.

وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما لم يحدث بشكل طفري، بل تم التحول تدريجياً، عبر أربعة قرون، وبشكل مصاحب لصعود فكرة الدولة القومية، وزيادة معدل المشاركة السياسية، واتساع رقعة القوانين العامة أو صحائف الصكوك القانونية «التي تنظم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال»^(١). وذلك بشكل مواز لقوة السيف، فقد تكون حكم القانون بجوار حكم السيف في البداية، وبقدر ما كانت القوانين تنظم العلاقات بقدر ما ينظمها السيف أيضاً في الوقت نفسه^(٢).

وكان هذا التحول في كل محاوره السياسة والقانونية والتاريخية مرتبطاً بتأكيد النزعة الإنسانية التي مثلت الأساس المكين لتدعيم مفهوم المواطنة. فقد اتسم عصر الحدثة بإضفاء قيمة نظرية كبرى على الإنسان، وتحويله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز، على المستوى الاستمولوجي؛ حيث صار العقل - كما لاحظت كنت - هو المؤسس لمعرفة الموضوعات، فالموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا

(1) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20, 15th ed., p. 144.

(2) Ibid.

القبلية، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدوها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا؛ فتطابق الموضوع بوصفه موضوعاً لحواسنا مع طبيعة ملكة الحدس، ويمكن في هذه الحالة بسهولة تصور إمكان مثل هذه المعرفة القبلية. والموضوعات أو التجربة - والأمر سواء - التي لا تعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها - تتطابق مع المفاهيم؛ لأن التجربة ذاتها - فيما يقول كنت - نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذي احتفظ في نفسي بقواعده من قبل أن تعطى لي الموضوعات، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم القبلية التي لا بد أن تتطابق معها موضوعات التجربة تطابقاً ضرورياً^(١). فالعقل الخالص، أو الأنا المفكرة، أو الوعي الذاتي، هو الأساس. ومن ثم فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه بوصفه نقطة البدء في المعرفة ومركزها.

كما اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة عملية جوهرية على وضعية الإنسان في المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفي مسار التاريخ. فقد تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الملوك لحساب سلطة المواطنين. فقد «كانت هناك نظرة تأسيسية جديدة للعقل عليها انبنى التفكير السياسي الخاص بالحريات السياسية وبنمط الحكم الديمقراطي»^(٢).

وبدا بشكل عام أن مظاهر الفعاليات السياسية، والاجتماعية، والدينية، ونتائج الفلسفة، والعلم، والفن - تجلي للذاتية الإنسانية.. والتي تشكل بوصفها ذاتية مفكرة في الكوجيتو الديكارتي، وبوصفها عقلاً خالصاً عند كنت، ووعياً ذاتياً عند هيجل. ولذا يقول داريش شايجان Darych Chaye Gan: «والخلاصة أن الحداثة توقظ التشككات بقدر ما تولّد التخيلات الأكثر ارتباطاً بالمستقبل. وابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر ستحدث ظاهرة فريدة في سياق الثقافة الغربية، ظاهرة لا نجد لها مثيلاً

(١) Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. Kemp Smith. New York, St. Martin's press, 1929. P. 22 - 23 .

(٢) د. فتحي التريكي ود. رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢. ص ٦٨.

في الحضارات الأخرى القائمة على ظهر البسيطة: وهي ميلاد نظرة جديدة إلى العالم: نظرة دهرانية حقًا تجعل ذاتية الإنسان، واستقلاله تجاه قوى الطبيعة، وتجاه التقاليد، وتجاه العادات المكتسبة عبر العديد من القرون، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من عقل الإنسان أساسًا لكل كائن ولكل معرفة»^(١).

وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعًا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطًا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلاً للمعرفة على المستوى الاستمولوجي، وقابلاً لإعادة التشكل على المستوى السياسي. ولذا يذهب آلان تورين إلى القول بأن: «فكرة الحداثة مقترنة اقترانًا وثيقًا بفكرة العقلنة. والعدول عن إحدى الفكرتين نبذًا للأخرى»^(٢)، ثم يضيف قائلاً: «إن خصوصية الفكر الغربي، في فترة أقوى توحيد له مع الحداثة، هي أنه أراد الانتقال من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى فكرة أوسع هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء»^(٣). ومن هنا فهو يؤكد على اقتران الحداثة بالعقلنة. ذلك أن الغرب في نظره قد عاش الحداثة وفكر فيها باعتبارها ثورة العقل على كل أشكال النظم الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد كانت تلك الثورة الحداثية بشقيها الاستمولوجي والعملي، هي الأرض الخصبة التي نمت فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر اكتمالاً؛ خاصة مع الارتباط الوطيد لمفهوم المواطنة بمفهوم الذاتية باعتباره جوهر الحداثة. ومفهوم الذاتية يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات

(١) داريش شايغان، موجات الحداثة. مقتبس في: الحداثة. إعداد وترجمة: محمد سيلا، وعبد السلام بن عبد العالي. سلسلة: دفاتر فلسفية. المغرب، دار توبقال. ط ١. الدار البيضاء. ١٩٩٦، ص ٢٩.

(٢) آلان تورين: نقد الحداثة - الحداثة المظفرة - (القسم الأول). ترجمة: صباح الجهيم. بيروت، دار الوعي، ٢٠٠٥. ص ١٦.

(٣) المرجع نفسه. ص ١٦.

الإنسانية، وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانياتها^(١)، سواء على مستوى النظرية الابستمولوجية أو مستوى النظرية السياسية. وهذا ما يتجلى في فهم هيجل لمفهوم الذاتية؛ إذ يحيل هذا المفهوم لدى هيجل إلى عدة دلالات حداثية أخرى، يوجزها هابرماس في أربع دلالات:

الفردية، والحق في النقد، واستقلالية الفعل، والفلسفة المثالية ذاتها. فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيجل، أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تموز وعيًا بذاتها^(٢).

ويكشف هابرماس عن أن التحولات التاريخية الكبرى في العصر الحديث، من وجهة نظر هيجل، قد أدت إلى «مبدأ الذاتية»، مثل الإصلاح الديني، وفلسفة التنوير، والثورة الفرنسية. والحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد^(٣).

. ويستخلص لوي ديمون سمات خمس للحدثة، تتمثل في:

الفردانية، وأولوية العلاقات مع الأشياء (في مقابل أولوية العلاقات بين البشر)، والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (في مقابل نوع من التمييز النسبي فقط، بل العائم، سابقا)، وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (في مقابل عدم التمييز بينها أو الخلط الواسع بينها)، وتقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة، متناظرة ومتجانسة^(٤).

وهناك من يحدد مقومات أخرى للحدثة ويحصرها في:

- ١- العلمانية، ٢- العقلانية، ٣- اعتماد العلم ومناهجه، ٤- الإيثار بفكرة التقدم، ٥- الحرية الفردية، ٦- الديمقراطية الليبرالية، ٧- احترام حقوق الإنسان^(٥).

(١) انظر: محمد سيلا، الحدثة وما بعد الحدثة، المغرب، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.
(٢) هابرماس، الخطاب الفلسفي للحدثة، ترجمة محمد البكري، مجلة فضاءات فلسفية، العدد ١١، ١٩٩٥. مقتبس في: الحدثة، إعداد وترجمة محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ٥٢. والمراجع السابق، ص ١٨.
(٣) انظر: محمد سيلا، الحدثة وما بعد الحدثة، ص ١٨. وأيضا: المراجع السابقة، المواضع نفسها.
(٤) لوي ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجية الشمولية. مترجم في: الحدثة، إعداد وترجمة محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ١٧.
(٥) عبد القادر العلمي: في الثقافة السياسية الجديدة، المغرب، منشورات الزمن، ط١، ٢٠٠٥، ص: ١١٠-١١٦.

وقد مرت تحولات الحداثة الأوروبية بعدة مراحل^(١).. ويمكن إجمال المبادئ الأساسية لعصر التنوير في:

١- تأكيد فاعلية العقل الاستمولوجية والسياسية، ورفض الأحكام المسبقة، وخاصة منها المبنية على سلطة دينية أو فلسفية أو سياسية أو تستند إليها.

٢- تعميق الطابع الاستقلالي للفعل الخلقى، وترسيخ حريته، وغائيته.

٣- تبلور مفهوم المجتمع المدني كمقابل لسلطة الدولة.

٤- التأسيس الفلسفي الحر لمنظومة سياسية تقوم على العقد الاجتماعي Social Contract، وتدعم مبادئ المواطنة والحرية والمساواة، كما تدعم الفصل بين السلطات Separation of Powers.

٥- إبراز فكرة التقدم بالاستناد إلى فهم تاريخي لتطور المجتمعات.

وقد لعبت باريس دوراً مركزياً في الحداثة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، الذي شهد ميلاد حدث أساسي شكل إلى الآن المرجعية الكبرى للنظام السياسي الحديث، وللфكر السياسي الحديث، وهو الثورة الفرنسية (١٧٨٩). كما لعبت الولايات المتحدة دوراً على المستوى السياسي في الثورة الأمريكية the American Revolution، وليس على أساس التأسيس الفلسفي، فقد كانت عالة على أوروبا في المجال الأخير^(٢).

ولذا فإن أي توصيف للحداثة لابد أن ينطوي على البعد السياسي والاجتماعي، فالحداثة تتحدد «سياسياً ببلورة دولة المؤسسات، القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعياً بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية»^(٣). لاسيما وقد أعيد؛ من مطلع النهضة

(١) قارن: محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤-٤٥.

(٣) فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، سوريا، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢١٤.

حتى نهاية عصر التنوير، تشكيل عدة حقول كل منها ذات علاقة مباشرة بنشوء وبلورة فكرة المواطنة الحديثة؛ خاصة حقل السياسة الذي أعيد تحديده من خلال تبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية. فمن قبل كانت الدولة تقوم على اتصالية لاهوتية ما بين الأرض والسماء، وكان مبدأ السلطة ينتزل من فوق إلى تحت، وكان البابا، ممثل الإله على الأرض، هو الذي يرسم الملوك وأباطرة الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة. وقد كانت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي هي التي أحدثت الانشقاق الأول ما بين المجالين الروحي والزمني. فمع أن هذه الحركة أرادت نفسها دينية خالصة، إلا أن خروجها على السلطة البابوية هو ما أفسح المجال لاستقلال الدول عن الكنيسة الكاثوليكية المركزية ولبدء تحولها إلى دول قومية بالمعنى الحديث للكلمة^(١).

وقد ترتب على نشوء وتبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية، التأسيس لفكرة المواطنة الحديثة لاسيما في ارتباطها بالإقليم السياسي أو المقاطعة بموجب النظام الدستوري.. فالوطن - كما يقول كنت - هو: «الإقليم الذي يكون سكانه مواطنين في دولة واحدة بموجب نظامها الدستوري، أي دون حاجة إلى سند قانوني خاص، وإنما بمجرد الميلاد. أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج. وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءاً من إمبراطورية بوجه عام، فإنه يسمى مقاطعة بالمعنى الذي أعطاه الرومان لهذا اللفظ»^(٢).

كما أعيد تشكيل حقل القانون بعيداً عن النظام الكنسي الإلهي وفي اتجاه التأسيس للنظام السياسي الإنساني على أساس المواطنة، وكان للفكر السياسي اليوناني والفكر القانوني الروماني تأثير في ذلك^(٣).

فمبررات وجود الدولة تكمن فيها، وهي ليست آتية من فوق، بل نابعة ومسوغة

(١) جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديمقراطية»، الحوار المتمدن - العدد: ٢٦٩ - ٢٠٠٢ / ١٠ / ٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٦٨.

(3) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship, p. 12ff.

من تحت (أي من المواطن). والحق الذي يؤسسها ليس الحق الإلهي، بل الحق الطبيعي. وهذا الحق ليس منزلاً، بل هو من ثمرة تعاقد الأفراد أو المواطنين الذين تتألف منهم الدولة. وقد تضافرت نظرية الحق الطبيعي مع نظرية العقد الاجتماعي لتنبثق منهما، في ما بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، فلسفة سياسية جديدة هي فلسفة حقوق الإنسان التي لم تكن تعني في حينه إلا حلول مبدأ جديد للمشروعية بدل المشروعية الدينية، محوره الأفراد من حيث هم مواطنون متساوون أمام القانون، وإن اختلفوا بالجنس أو بالثروة أو بالنسب أو بالموهبة الطبيعية. وبدءاً من الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وعلى خلفية فكرة (التقدم) التي كان طورها فلاسفة الأنوار، رأى النور مفهوم جديد: التاريخي. وهذا المفهوم بدوره مرتبط بفكرة المواطنة.. كيف؟ ليس المكان السياسي هو وحده من صنع المواطنين ومن اختيار ارادتهم، بل كذلك الزمان الاجتماعي. فالمجتمع ليس معطى مسبقاً. بل هو من ابتكار المواطنين وثمره مجهودهم الجماعي. وهذا المجتمع، متى ما وقعت آلياته تحت الوعي، قابل للتحسين المستمر. فهو لا يكرر نفسه في رتبة لا متناهية، بل يتقدم باطراد من جراء التدخل الإرادي للمواطن، سواء عن طريق الإصلاح التدرجي أو عن طريق الثورة التي تكاثر أنصارها^(١) تحت عدوى الثورتين الفرنسية والأمريكية.

هكذا رأينا أن فكرة المواطنة كانت جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة. ويتأكد لدينا أكثر الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية.

(ب) المواطنة والقانون الطبيعي وحقوق الإنسان

يعتبر مفهوم المواطنة الحداثي من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الليبرالية منذ

(١) جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديمقراطية»، الحوار المتمدن - العدد: ٢٦٦٩ - ١٠ / ٧ / ٢٠٠٢.

تبلورها في القرن السابع عشر في المجالين الاقتصادي والسياسي؛ بل إن مفهوم المواطنة يرقى إلى أن يكون مفهوما مفتاحيا يتعذر بدونه فهم الليبرالية في كل أبعادها التي مرت بها في عصر الحداثة.

إذ إن كل مفاهيمها عن الحرية، الفرد، الجماعة، العقد الاجتماعي، الرابطة المدنية، الكيان السياسي، بناء الدولة، الشرعية السياسية، مرتبطة بنيويا بمفهوم المواطنة عند كل أنصار التقليد الليبرالي: جون لوك، جيمس ماديسون (١٧٥١-١٨٣٦)، البارون شارل دي مونتسكيو Montesquieu Charles de، هيوم، آدم سميث، ديدرو، المير، فولتير، توماس بين، جان جاك روسو، إمانويل كنت؛ فكل فيلسوف من أولئك قامت فلسفته السياسية على مبدأ أن البشر ولدوا أحرارا؛ ومن ثم فهم متساوون بحكم الطبيعة في الحقوق والواجبات. ولا شك أن هذا هو صريح مفهوم المواطنة.

ويرتبط مفهوم المواطنة الحداثي في القرن الثامن عشر ارتباطا جذريا مع مفهوم حقوق الإنسان، ومفهوم حقوق الإنسان كمفهوم متكامل الأركان، لم يظهر في أوروبا إلا في فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو مفهوم يتأسس على مفهوم القانون الطبيعي Natural Law؟

ويقصد بالقانون الطبيعي أن القانون المستمد منه حقوق الإنسان، وسنامها المواطنة، هو قانون الطبيعة، وهو قانون مستقل عن الدولة ومشتق من العقل وطبيعة الإنسان. والفرد أسمى من الدولة، والأفراد بطبيعتهم أحرار ومتساوون، فالطبيعة قانون أسمى من القانون الوضعي الذي تضعه الدولة، لأنها إرادة عامة وشاملة. ومن ثم فالقانون الطبيعي هو مجموعة المعايير المستنبطة من طبيعة الإنسان، وهو يتألف بحسب تعريف لوكير من «مجموعة المبادئ النازمة لشروط أي مجتمع من المجتمعات لأنها تتناسب مع الطبيعة الواحدة المتأثلة في كل إنسان»^(١).

والقانون الطبيعي هو منبع الحرية الإنسانية عند الفيلسوف البريطاني جون لوك،

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ٤ / ٧٣٨.

والحرية تعني: «وجوب أن يحترم كل شخص حياة وممتلكات الآخرين»^(١). لكن لوك يعود ليقول: «إنه ليس بوسع كل إنسان أن يسير خلف قانون الطبيعة بمفرده فهو بحاجة إلى قوانين وقواعد لتنظيم السلوك»^(٢). ومن ثم كانت الحاجة للعقد الاجتماعي. والعقد الاجتماعي من أهم النظريات السياسية-الاجتماعية التي أثرت في تكوين النظام الديمقراطي-الغربي-الليبرالي. وطرح لوك فكرة العقد الاجتماعي لمواجهة الاستبداد السياسي، تأسيسا على نهج «القانون الطبيعي»؛ لأنه لا يجد أي حق إلهي للحكام والملوك؛ فالله خلق الإنسان على أساس المساواة. ومن ثم آمن لوك بحق الأفراد في التملك.

وترجع جذور القانون الطبيعي إلى الإغريق، وفي هذا السياق يظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما يظهر السوفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد استنادًا إلى مبدئهم القائل بأن «الإنسان مقياس الأشياء»؛ إذ من شأن هذا المبدأ أن ينكر الأصل الإلهي للقانون ويرده إلى الإرادة الإنسانية، وإلى المواضعات الإنسانية. وعند أفلاطون القانون الطبيعي سابق على جميع القوانين؛ وبالتالي فهو المعيار المثالي في تقييم القوانين القائمة وتصويبها^(٣).

وذهبت المدرسة الرواقية إلى أن الناس جميعا متساوون. وكانت في ذلك تسير على هدى الممارسة التي اتبعها الإسكندر، وإن كان الرق قد انتشر خلال عصور الإمبراطورية على نطاق أوسع مما كان في أي عهد مضى. في ضوء هذا الاتجاه الفكري، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وينشق عن القانون الطبيعي الحق الطبيعي، والمقصود بالحق الطبيعي هنا ما يكون من حق الإنسان بناء على طبيعته البشرية وحدها. ومن ثم فجميع البشر أخوة مهما تباينت أصولهم وأجناسهم ولغاتهم، وذلك بإخضاعهم إلى قانون واحد هو القانون الطبيعي الذي لا يجوز أن يخالف من قبل نصوص القانون الوضعي^(٤).

(1) Neil Mcnaughton, Success In Politics, John Murray (Publishers) Ltd, Second Edition, 2001, p. 22.

(2) John Henry Kingdom, Government & Politics In Britain, Cambridge, Polity Press, 1991, P. 42.

(٣) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨. ص ٥٢٣.

(٤) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج ١، ١٩٨٣. ص ١٧٤.

لكن مفهوم القانون الطبيعي ذاع وانتشر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. وأخذ منحى جديدا. وكان أهم دعائه الفلاسفة جروسيوس وسبينوزا ولوك وروسو ومونتسكيو وكنت وغيرهم من الذين أكدوا «طبيعية» و«معقولية» المجتمع بنظامه الجديد، وأن للمجتمع والإنسان طبيعة مستقلة لها قانونها المتميز الذي يفرض ذاته ولا يصح التدخل بقصد إعاقته. ومن ثم أصبح يعني وجوب أن تكون قواعد السلوك الاجتماعي والإنساني التزاما بطبيعة كل من المجتمع والإنسان، كما يعني أن الإنسان عاقل وخير بطبيعته^(١).

وذهب كثير من مفكري وفلاسفة عصر الحداثة إلى اعتبار القانون الطبيعي مصدرا أساسيا للحقوق الثابتة للأفراد، ووصفه بعضهم بأنه جزء من القانون الإلهي، ولكن القانوني الهولندي هوجو جروسيوس Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) قام بعملية فصل بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وجعل الأول مصدرا أساسيا للقوانين الدنيوية، الذي ارتأى أنها تقوم على المنطق والعقلانية، وانتهى جروسيوس إلى أن كل ما يتفق مع قانون الطبيعة شرعي وعادل، وكل ما يخالفها غير شرعي وباطل. ونظر إلى قواعد القانون الطبيعي على أنها مجموعة القواعد القانونية الأمرة التي يفرضها المنطق السليم والتي تجد أساسها في الأخلاق أو الضرورات الأخلاقية. ولقد مهدت أعمال جروسيوس المناخ للمفكرين والفلاسفة للنظر إلى حقوق الإنسان وشرعيتها باعتبارها حقوقا طبيعية، كما كان وراء جروسيوس معظم نظريات القانون الطبيعي من لوك إلى روسو وكنت، مما دفع فيكو الفيلسوف الإيطالي إلى وصف كتابه قانون «الحرب والسلام» بأنه المستشار القانوني للنوع الإنساني^(٢).

وقد نرعت جهود فلاسفة السياسة والقانون في القرن الثامن عشر بأوروبا إلى تأسيس مفهوم «القانون الطبيعي» فلسفيا، من أجل تأكيد المواطنة باعتبارها التساوي في الحقوق والواجبات الإنسانية على أساس أنها حقوق وواجبات طبيعية، أي مشتقة

(١) كرين بریتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤. ص ٣٧٥.

(2) Sabine, a History of Political Theory, N Y, Henry Holt & company, 1946. p. 420 ff.

من مرجعية تعلق على قوى الإقطاع والدولة باعتبارها صاحبة السلطة الزمنية التي تشرع القوانين الدنيوية، كما تعلق من ناحية أخرى على الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الروحية التي تشرع القوانين التي تنظم الحياة الروحية بوصفها شريعة إلهية. وفي مواجهة مرجعية الدولة ومرجعية الكنيسة، جاء القانون الطبيعي المؤكد للمساواة والمواطنة، بوصفه ذا مرجعية أعلى؛ لأنها مرجعية من جنس قوانين الطبيعة، سواء كانت الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة الكونية، وهي بلا شك أقوى من الدولة والكنيسة وقوى الإقطاع، ويسري تأثيرها عليها جميعا باعتبارها قوانين ضرورية مشتركة بين الأفراد وباعتبارها أكثر جوهرية من أي اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولذا أكد مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) أن القانون العام الذي يحكم الكون هو القانون الطبيعي، وأنه نظرا لحاجة الناس إلى قوانين تنظم علاقاتهم، فقد كان لزاما عليهم صنع ما يحتاجونه من قوانين نابعة من حقوقهم الطبيعية، وخاضعة لمعايير العقل الإنساني؛ فهذا العقل هو الذي يجب أن يحكم المواطنين^(١). هذا العقل الذي يبين «أن مصلحة الأفراد يجب أن تكتشف دوما في المصلحة العامة، وأن الرغبة في الانفصال عن المجموع هي ميل إلى تدمير الذات، وأن الفضيلة يجب ألا تعتبر مكلفة أو مؤلة، وأن العدالة في التعامل مع الآخرين ليست صدقة وإنما حسنة تؤديها لأنفسنا»^(٢).

ويجب أن يبحث القانون عن الحق، ويتلاءم مع قيمه من وجهة النظر الحقوقية، ويسعى إلى التحقق العدالة^(٣). ومن أهم واجبات الحكومة أن تصون هذه القوانين، وتضمن الالتزام بها وتنفيذها، ولا تحاول تغييرها دون ضرورة أو حسب الأهواء.

(١) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ط ٤. ص ٤٠٨، ٤٠٩.

(2) Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Persian Letters. Edited by C. J. Betts. London, 1977. p. 59-60.

(٣) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢م. ص ٥٣.

وفي حال اضطرارها إلى التغيير، يجب أن تفعل هذا بحذر شديد، و«بهد مرتعشة» على حد تعبيره^(١).

وحرية المواطن عند مونتسكيو هي «الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين»^(٢)، وفي حال التعدي على ذلك فلا حرية مكفولة، ولا حقوق مصانة، إذ «لن يبقى بذلك ثمة حرية (قانون) يمكن الالتجاء إليها؛ لأن الآخرين سيكون لهم ذلك الحق أيضاً»^(٣).

ويرتبط مفهوم المواطنة عند توماس بين Paine Thomas (١٧٣٧-١٨٠٩)، مؤلف منشورات الثورة الأمريكية بممارسة المواطنين لحقوقهم الطبيعية والمدنية بحرية. والحقوق الطبيعية عند بين تخص الإنسان في حق وجوده، ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية أو حقوق الفكر، وحقوق الفعل من حيث إنه فرد يسعى للسعادة والراحة، شريطة عدم الإضرار بالحقوق الطبيعية للآخرين. أما الحقوق المدنية: فهي تلك التي تخص الإنسان في حق وجوده من حيث كونه مواطناً وعضواً في المجتمع، ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التي ترتبط بالأمن والحماية. وجزء من الحقوق الطبيعية، مثل الدين، لدى الفرد القدرة الكاملة على تنفيذها بدون الحكومة. وهناك جزء آخر من الحقوق الطبيعية تكون قدرة الفرد على تنفيذها ناقصة، ومن أجل تحقيقها يودعها الإنسان في المخزون العام للمجتمع، أي يتخلى عن التنفيذ الشخصي لها، ويستبدلها بحقوق مدنية يقدم له المجتمع القدرة على ممارستها. وهنا تكون السلطة المدنية نوعاً من رأس المال المشترك بين المواطنين في المجتمع المدني. ويشارك المواطنون في الحق في أن يكونوا حكاماً في قضيتهم الخاصة ويؤسسون حكومة لكي تمارس الحكم بين قضاياهم المتصارعة، بيد أن سلطة الحكومة (الدولة) ليست سوى سلطة المواطنين مجتمعة، ولا يمكن أن

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) فرانسوا شاتيلي، أوليفر دو هيل، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: معهد الإنهاء

العربي، ١٩٨٤ م. ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

تستخدم لانتهاك الحقوق التي يحافظون عليها لأنفسهم؛ لأن هذه الحقوق منحها الله للإنسان فهي لا تنتهك ولا يمكن إبطالها^(١).

ومن ثم يعود مفهوم المواطنة الحديث في أصوله الفعلية إلى تقليد الحقوق الطبيعية الليبرالية؛ القائم على الحرية والمساواة الطبيعية بين البشر. والتساوي في الحقوق على أساس أن الطبيعة الإنسانية المشتركة بين الأفراد أكثر جوهرية من أي اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولا شك أن المساواة القائمة على مفهوم الحقوق الطبيعية يستلزم أن هذه الحقوق تسبق أي حقوق أخرى للحكومة؛ فالحكومة لاحقة، والإنسانية الحرة المتساوية في الحقوق والواجبات هي أمر فطري طبيعي بحكم المولد، ومن ثم تتقدم على وجود الحكومة، وهذا يقتضي بالضرورة أن الحكومة لا تستطيع أن تشرع قانوناً أو تفعل شيئاً يتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان، حتى ولو أيدت الأغلبية ذلك. وهذا هو جوهر الليبرالية، ومرتکز مفهوم المواطنة في التقليد الليبرالي.

ومن الأساليب التي استخدمها فلاسفة عصر التنوير تقديم فكرة المواطنة في ارتباطها بالقانون الطبيعي بوصفها ذات أصول في تاريخ الأفكار الأوربية، وذلك بالرجوع إلى الفلاسفة اليونانيين والرومانيين. فمرة تكون الشرعية مستمدة من الطبيعة، ومرة أخرى تكون مستمدة من التاريخ.

وهكذا ففكرة المواطنة لم تظهر، حين ظهرت في القرن الثامن عشر، كفكرة معزولة يتيمة، بل كانت جزءاً من منظومة الحداثة التي تؤكد على القانون الطبيعي وحقوق الإنسان، ورفض سلطة الإقطاع وسلطة الكنيسة. فمفهوم المواطن a Citizen في التقليد الليبرالي في القرن الثامن عشر هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية، بناء على القانون الطبيعي ومبدأ الحقوق الطبيعية. هذا التعريف

(١) فرنسيس كانافان، «توماس بين»، في: ليو شترأوس، وجوزيف كروبسي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة د. محمود سيد أحمد ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. ص ٣٠٣-٣٠٤.

الواسع يمكن أن يُرى مع اختلافات قليلة في أعمال المفكرين السابق الإشارة إليهم: مونتسكيو، وجان جاك روسو، وكنت، وتوماس بين... إلخ.

ج) المواطنة والعقد الاجتماعي

يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا أيضا عند المنجزات الفكرية السياسية الأخرى للحداثة، ومنها فكرة العقد الاجتماعي عند فلاسفة عصر التنوير أمثال: جان جاك روسو، وكنت... إلخ، وفلاسفة عصر العقل (القرن السابع عشر)، على اختلاف واتفاق بينهم في بعض النقاط، فقد اتفقوا جميعا على أن الفرد هو وحدة المجتمع والدولة، واتفقوا أيضا على التمييز بين «حالة الطبيعة» و«حالة المدنية»، لكن ثمة خلاف حول ماهية «حالة الطبيعة» التي تسبق حالة المدنية أي تسبق نشوء المجتمع والدولة؛ فهوبز Hobbes نظر إليها على أنها حالة حرب الكل ضد الكل، ولا تنطبق عليها مفاهيم العدل والظلم، بل لغة الحرب وعواطفها⁽¹⁾. بينما نظر إليها لوك وروسو على أنها حالة سلام؛ ويرى لوك الأفراد في حالة الطبيعة أفرادا أحرارا، كان لهم ثلاثة حقوق طبيعية هي: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية. ووظيفة العقد الاجتماعي مع الحاكم الذي يتحول بمقتضاه الأفراد إلى مواطنين، هي: صيانة حقوقهم الطبيعية الثلاثة.

ثم عاد الجميع، فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليتفقوا على أن المجتمع والدولة ليسا طبيعيين، بل هما صنعايان. والحاجة إليهما ماسة، فهوبز وجون لوك وغيرهم أكدوا على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين الأفراد داخل المجتمع.

وربما يبدو من الواضح في عصر التنوير أنه قد تكرر، مع العقد الاجتماعي الذي تبلور في التقليد الليبرالي، فكرة تحول الحيز الخاص إلى الحيز العام؛ حيث أصبح الحيز العام أي المجتمع هو عائلة واحدة كبيرة ينتمي إليها الجميع⁽²⁾، ومن ثم توطدت فكرة المواطنة من حيث هي انتهاء للمجتمع يعلو كل الانتهاكات الأخرى.

(1) Hobbes, Thomas. Leviathan, oxford, Basil Blackwell, 1946, pp. 80- 81.

(2) Hannah Arendt. The Human Condition. Charles R, Walgreen Foundation Lectures. University of Chicago Press, 1958. pp. 28-29.

وإذا كان العقد الاجتماعي يعتمد على تقسيم الناس مجتمعيًا إلى مجتمع الحالة الطبيعية، ومجتمع الحالة المدنية، فإن مونتسكيو قلل من أهمية هذا التقسيم في العقد الاجتماعي الذي أكد عليه جون لوك، ثم جان جاك روسو؛ إذ أن الإنسان يولد في مجتمع، ولذا لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة^(١).

ولكن مونتسكيو إذ يتجنب «حالة الطبيعة»، يؤول إلى «ما قبل الحالة المدنية»؛ حيث يقول: «كانت توجد العلاقات اللازمة لعدالة ممكنة قبل أن تشرع القوانين، فالقول بأنه لا يوجد ما هو عادل وما هو غير عادل خارج ما يبيحه وتمنعه القوانين الوضعية، هو مثل قولنا إنه قبل رسم الدوائر لم تكن كل أقطار الدائرة متساوية»^(٢).

ورفض هيوم فكرة العقد الاجتماعي، لأنها غير واقعية، ولم تحدث؛ والإنسان يولد في مجتمع فيه حكومة بالفعل، ويطيعها مضطراً، باستثناء قلة من المواطنين تمرد عليها وتفضل الموت على طاعة القانون، وهي ربما تؤدي إلى الفوضى، ولذا خاف منها هيوم^(٣).

أما المفكر الأمريكي توماس بين، رغم قوله بالعقد الاجتماعي، فإنه قلص فكرة الدولة، ودعا إلى تجمع للمواطنين في مؤسسات مدنية طوعية تعتمد على التعاون بين المواطنين، ثم التعاون بين المؤسسات، ثم تكوين مؤسسة واحدة من المواطنين الأحرار تصبح بديلاً عن الدولة^(٤)؛ خاصة وأن توماس بين لم يقل بعقد بين الناس وحكامهم، بل قال بفعل تعاقد واحد يدخل عن طريقه المواطنون أنفسهم، كل بحقه الشخصي وبوصفه صاحب سيادة في عقد مع بعضهم البعض لكي ينشئوا الحكومة، وهذه هي

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ م. ج ٢، ص ٤٨٨.

(2) Montesquieu, Charles Louis de Secondat, The Spirit of the Laws. Translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neumann. Hafner Library of Classics: 9. 2 vols. New York, Hafner Pub. Co., 1962. p. 2.

(3) Haakonssen, «The Structure of Hume's Political Theory», in: David Fate Norton, (ed.), The Cambridge Companion to Hume Cambridge, Cambridge University press, 1993. pp. 192-193.

(4) Tomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977. p. 186.

الحالة الوحيدة التي يكون فيها للحكومات الحق في أن تنشأ وأن توجد. وهذا العقد لا يخلق حكومة صاحبة سيادة، بل يخلق مجتمعاً صاحب سيادة أو أمة صاحبة سيادة. ووفقاً لعلاقة المجتمع المدني بالدولة يتحدد شكل الحكومة، ولذلك فقد حصر «بين» أشكال الحكم في نوعين رئيسيين: حكومة الطغيان والحكومة النيابية. فهناك حكومات تعلي من شأن الدولة، فالدولة فوق المجتمع، وهي ما يسميه «بين» (الحكومة عن طريق الخلافة الوراثية)، وتشمل الحكم الملكي والأرستقراطي، ويرى «بين» أن كل حكومة من هذا النوع هي حكومة طغيان في طبيعتها. كما يرى أنه من المستحيل أن تبدأ حكومات الطغيان، مثل تلك التي وجدت حتى الآن، عن طريق أي وسائل أخرى سوى الانتهاك الشامل لكل مبدأ مقدس وأخلاقي. والنتيجة التي ينتهي إليها أن الحكومات الاستبدادية ليس لها الحق في الوجود. أما الشكل الآخر للحكومات فهو الذي يعلي من سلطة المجتمع على الدولة» والمتمثل في (الحكومة النيابية) فهي الشكل الوحيد المشروع من الحكومة، لأنها هي الوحيدة التي تؤسس على حق الأمة في أن تحكم نفسها، وبما أن الأمة مجموعة من مواطنين مستقلين في الأصل تعاقدوا فيما بينهم على أن يكونوا حكومة، فإن الحق النهائي الذي تقوم عليه الحكومة هو الحق الطبيعي لكل مواطن في أن يحكم نفسه^(١).

ويرى روسو أن العقد الاجتماعي هو المعبر عن إرادة الشعب؛ إنه الشرط الضروري لقيام المجتمع، ومن ثم لقيام السلطة، ونموذج السلطة الشرعية هو تلك السلطة التي تحقق الحرية الفردية للمواطن، وتوفر الضمان الاجتماعي له.

لقد تساءل روسو: «كيف يمكن أن توجد صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمي الشخص وممتلكات كل مشارك في الاتحاد، وبأي الوسائل يمكن أن يبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل - مثلما كان من قبل - حراً»^(٢). وتنشأ تلك السلطة نتيجة العقد الاجتماعي بين كل الأطراف، وهذا العقد ليس

(١) فرنسيس كانافان، «توماس بين»، في: ليو شراوس، وجوزيف كروبي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ص ٣٠٤-٣٠٦.

(2) Rousseau, Jean Jacques, The Social Contract, translated by Maurice Cranston, New York, Penguin Book, 1968. p. 60.

عقد تبعية، بل عقد مشاركة، يظل الشعب فيها هو أساس شرعية النظام السياسي وهو مصدر السلطة وهو أيضا الممارس لها^(١).

وميز روسو بين الحكومة والسيادة، فالعقد ليس بين الشعب والحكومة، بل بين جميع المواطنين. وحق إصدار القوانين واتخاذ القرار لا ينتقل إلى الحكومة، يقول: «إنَّ العقد الذي ينصّ على فريقين أحدهما أمر والآخر مطيع، إنما هو عقد غريب»^(٢).

وفي هذا نقد واضح لهوبز الذي ذهب في عقده الاجتماعي إلى أن الفرد ينقل حريته إلى فرد آخر (أو مجموعة أفراد)؛ وهنا يتحول إلى فرد من الرعية خاضع لحاكم، يكون صاحب السيادة Sovereign The، أي ذي سلطة مطلقة تشمل حق اتخاذ أي قرار سواء كان سياسيا أو اجتماعيا، أو اقتصاديا أو قانونيا، مثل: حق وضع القوانين، وحق إعلان الحرب والسلام، وحق إقرار وسائل السلم والدفاع، وحق إقرار الآراء والعقائد التي على الرعايا أن يعتنقوها لحفظ السلام، وحق المحاكمة، وحق الثواب والعقاب، وحق منح ألقاب الشرف، وحق انتقاء جميع المستشارين والوزراء والإداريين والموظفين. فالحاكم هو صاحب السيادة Sovereign The، ويجمع في يده كل السلطات، فهي كلية لا تتجزأ ولا تنتقل^(٣).

وهنا يلتقي هوبز مع ميكيافلي في رفض الإرادة الشعبية^(٤)، كما يلتقي معه في الانحياز للحاكم، يقول ماكيافيلي: «يجب على الأمير الذي يريد أن يحافظ على كيانه أن يعرف كيف لا يكون كريما، وأن يكون استخدامه لهذه المعرفة أو عدم استخدامه لها مناسبا لمقتضى الحال»^(٥).

هذه هي الحالة المدنية التي يخرج الناس إليها من حالة الطبيعة، ومن ثم يصيروا

(1) Ibid., p. 62

(2) Ibid., p. 144.

(3) Hobbes, Leviathan, p. 118, 173.

(4) Reilly, Kevin. The West and the World: A topical history of civilization, 2 vols., Harper and row 1980, p. 469.

(5) Niccolo machiavelli, The Prince, translated by luigi, N. Y, Random House, 1950. p. 56.

مواطنين عند هوبز! يقول: «أنا أحول إلى الفرد (ف) أو إلى مجموعة الأفراد (ع) حقي الطبيعي في الممارسة الحرة لإرادتي، وأني أعطي الفرد (ف) أو المجموعة (ع) أن يمثلني بشرط أن يفعل كل فرد آخر ذات الشيء»^(١).

وهنا يظهر التفاوت بين هوبز وروسو، فيما يؤول إليه حال المواطن، بمقتضى العقد الاجتماعي؛ فليس العقد الاجتماعي عند روسو مجرد صفقة صورية formal، مثلما هو الوضع عند هوبز، لأن المتعاقدين هم المؤسسة السياسية ويؤلفون المجلس التشريعي المشترك أو مجلس السيادة، يقول روسو: «إنّ الذي يخضع للقوانين يجب أن يكون صانعها»^(٢). والقائمون على السلطة التنفيذية «موظفون Officers. فالشعب يقدر أن يعينهم وأن يعزلهم كما يشاء»^(٣). وقد ذهب لوك من قبل إلى إعطاء المواطنين الحق في عزل الحكومة إذا ما تجاوزت وظيفتها بمقتضى العقد الاجتماعي، فلهم كل الحق في عصيانها وإسقاطها^(٤).

فالعقد الاجتماعي Social Contract عند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية، ويصبح كل فرد جزءاً لا يتجزأ من الكل^(٥). وبموجب هذا العقد تصدر القوانين، والمتعاقدون تعاقداً على أن يكونوا جسماً واحداً عند وضع القوانين، وأن يطيعوها باعتبارهم مواطنين. وهذه القوانين هي التي تصون حرية المواطن، بل إن هذه القوانين هي مصدر الحرية.

وهناك دوماً واجبات في مقابل الحقوق. وبموجب العقد الاجتماعي تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هي الضمير الداخلي لكل مواطن في المجتمع. ولذا تتخذ الطاعة عند روسو معنى

(1) Hobbes, Leviathan, P. 112.

(2) Rousseau, The Social Contract, p. 83.

(3) Ibid., p. 102

(4) Locke, John, Social Contract, edit. Sir Ernest Barker. Oxford University Press, 1945. p. 37.

(5) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص ٤٥٥.

جديداً، فهي طاعة أفقية حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل - مثلما كان من قبل - حراً^(١).

فالفرد في نفس الوقت الذي يتحد فيه مع الآخرين لا يطيع غير نفسه، فيظل حراً كما كان؛ لأن جوهر الكيان السياسي عند روسو هو وحدة Union الحرية والطاعة. فالحرية رغم أنها جوهر المواطنة إلا إنها ليست مطلقة، يقول روسو: «لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة، بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر، وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة، ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين، إن الحرية الحقيقية لا تدمر نفسها قط»^(٢).

وليست علاقة المواطنين مع بعضهم البعض هيراركية أو تراتبية hierarchical بين حاكم ومحكوم، بل هي علاقة أفقية بين الجميع. على عكس الفريق الآخر من فلاسفة العقد الاجتماعي الذين اعتبروه عقداً بين الحاكم والمواطنين؛ فالحاكم ذات، والمواطن لم يعد موضوعاً، بل هو أيضاً ذات حقوقية وكيونة مستقلة مثل الحاكم. ومن ثم يحدث تعاقد بين طرفين كاملي الأهلية يتم بمقتضاه تنازل طرف لآخر ليسمح له بإصدار أوامر تنفيذية. وفي كل الأحوال فإن العقد الاجتماعي ما هو إلا تنازل عن جزء من تلك الحرية وجزء من تلك المساواة لكي تقوم هيئة تابعة من الجمع المتساوي بتسيير الأمور، على أساس عقد اجتماعي مرتكز على قواعد يتفق عليها الجميع.

لكن روسو رأى - كما أشرنا سابقاً - أنه بموجب العقد الاجتماعي تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هي الضمير الداخلي لكل مواطن في المجتمع؛ حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى كل فرد - كما قلنا سابقاً - رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل - مثلما كان من قبل - حراً. وهنا تكمن ماهية المواطن في الحالة المدنية.

(1) Rousseau, The Social Contract, p. 60.

(2) Ibid., p. 32.

هكذا انتقل روسو - من خلال العقد الاجتماعي - من حالة الطبيعة إلى حال المدنية، ومن مفهوم الحق الطبيعي إلى مفهوم الحرية المدنية حيث المساواة والعدالة بين كل المواطنين. فالعقد الاجتماعي عند روسو هو أساس شرعية النظام السياسي، وهو منشأ الحكومة بوصفها شرطاً لانتظام المجتمع. والدستور هو نص هذا العقد؛ وهو المعبر عن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها في إطار عقد أصيل غير مزيف على حد تعبير كنت. وأفضل الدساتير هو الدستور الجمهوري - من وجهة نظره - لأنه قائم على العقد الأصلي^(١)، أي على التعاقد بين المواطنين، من أجل تأسيس إرادة عامة جمعية يوكلون السلطات الثلاث إلى تمثيلها، فالإرادة العامة للمواطنين هي مصدر العقد الأصلي وهي أيضاً نتيجة له، ولذا فهي صاحبة السيادة.

على أنه ينبغي الانتباه إلى أن العقد الأصلي عند كنت، ليس واقعة تاريخية، «وهو مستحيل بالفعل، إلا من حيث إنه فكرة تفيد في دفع المشرعين إلى احترام إرادة عامة مسلم بها بجدية. لكن إذا كان العقد الأصلي ليس سوى معيار للحكم على أنظمة الحكم، فكذلك تكون الإرادة العامة أيضاً التي يفترض أنها تنبثق منه»^(٢).

هذا على المستوى الفلسفي النظري، أما على المستوى العملي، فقد تجلّى مفهوم المواطنة بوضوح في ارتباطه بمفهوم العقد الاجتماعي ومنظومة حقوق الإنسان بعامة في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، في مقدمة وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة ١٧٧٦ والتي جاء فيها:

«إن من الحقائق البديهية أن جميع الناس خلقوا متساويين، وقد وهبهم الله حقوقاً معينة لا تنزع منهم، ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة. والحكومات إنما تنشأ بين الناس لتحقيق هذه الحقوق فتستمد سلطانها من رضا

(1) Kant, Perpetual Peace, with an Introduction by Nicholas Murray Butler. NY, Columbia University press, 1939. pp. 12-13.

(2) بيير هاسنر، «عمانويل كنت»، في: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ج ٢ ص ١٩٩.

المحكومين وموافقتهم. وكلما سارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يلزمها، وأن ينشئ حكومة جديدة، ترسي أسس تلك المبادئ، وأن تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو للشعب أنه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته»^(١).

ومن الواضح هنا أن وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة تستلهم بشكل واضح أفكار العقد الاجتماعي في جناحه الأكثر ليبرالية، الذي يعطي الشعب حق سحب الثقة من الحكومة، في مقابل الجناح الآخر الذي يمثله هوبز الذي يعتبر العقد تنازلاً نهائياً للحكومة ويعطيها الحق في الحكم دون الرجوع إليه.

(١) «إعلان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٦)»، في: حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية، ١. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. ص ١٧-١٨.

المبحث الثاني

المواطنة ومتلازمة المجتمع المدني والديمقراطية وفصل السلطات

لا يمكن قيام مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا يمكن أن نتحدث عن مواطنة بدون ديمقراطية. وفي المقابل من غير الممكن قيام ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى. وبالمثل لا بد منها لتحقيق النتائج العملية للمواطنة في أية ديمقراطية بدون الفصل بين السلطات. فالمجتمع المدني والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لا بد منها لتحقيق المواطنة. وتجلي هذا التلازم على أوضح ما يكون في فلسفة القرن الثامن عشر.

أ) المجتمع المدني والمواطنة

البيئة الخصبة للمواطنة في فلسفة القرن الثامن عشر وحتى الآن هي المجتمع المدني، فهو أحد الآفاق التي يتحرك فيها المواطنون، وهو الهيكل العام الذي يضمهم في مقابل الدولة. وقبل أن نلقي الضوء على معنى المجتمع المدني وعلاقته بالمواطنة في عصر التنوير، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح «المجتمع المدني» على جانب كبير من الأصالة. فقد تزامن ظهوره مع ظهور الرأسمالية وتطور الدولة الحديثة، وتجلي هذا في إدراك فيبر لبنية الحكم الشرعي الرشيد. كما أنه يمتد في التقليد الفلسفي الغربي حيث نجد أن للمجتمع المدني أربعة جذور واضحة في الفكر الغربي الحديث، خاصة في القرن الثامن عشر.

الجذور الأولى:

يرتبط بجون لوك - بالامتداد مع توماس هوبز - الذي أكد على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين المواطنين داخل المجتمع. ويتمثل إسهام لوك الأكثر أهمية في تأكيده على الحاجة إلى الحد من سيادة الدولة حتى يتم احتفاظ المواطنين بحرياتهم

المستمدة من القانون الطبيعي. ومن ثم، فلا بد من وجود عقد اجتماعي بين الحكام والمواطنين يحترم الحقوق الطبيعية للأفراد، ولكن أيضا يسمح للدولة بحماية المجتمع من الصراعات المدمرة.

الجذر الثاني،

يرتبط بتوماس بين وحركة التنوير الاسكتلندية؛ حيث حاول بين وزملاؤه البرهنة على ان المجتمع يصبح «مدنيا» عندما تمتد نشاطات التجارة والتصنيع بين قطاعات العمل المختلفة. وكما ان الدولة تتمدد ويزداد دورها في فرض النظام وتقليل الصراعات فإنها قد تهدد الحريات الأساسية التي تجعل المجتمع المدني مزدهرا. ومن منظورهم الحر الليبرالي فإن المجتمع المدني إنما يتطور فقط حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرية، أي عندما يصيروا مواطنين. والسوق يعطينا الفرصة للنمو بالمجتمع المدني أكثر من الدولة، لأن الحدود الموصوعة على قدرة المواطنين لإرضاء رغباتهم الفردية من الممكن تجاوزها فقط من خلال التبادلات التجارية. ودافع بين عن مؤسسات المجتمع المدني ضد الحكومة، ونظر إليه نظرة متباينة مع نظرة هيجل، وأظهر نوعا من الحماس اللامحدود للمجتمع المدني^(١)، وقال: «الحكومة في أحسن أحوالها شر لا بد منه، وفي أسوأ أحوالها شر لا يمكن احتماله»^(٢).

ويعد توماس بين المجتمع المدني شرطا ضروريا طبيعيا لحرية المواطن ومن ثم كانت أفكاره إحدى الروافد الرئيسية للمجتمع المدني الأمريكي بكل ما فيه من فاعلية وماله من سلطة على الدولة. وعلى العكس من تصور هيجل للطبيعة، يرى توماس بين أن الحكومة ليست شرطا لقيام المجتمع؛ لأن الطبيعة «منتظمة في كل أعمالها»، وهذا هو السبب في أن العناصر المتنوعة للمجتمع المدني تندمج عفويا وتلقائيا بشكل هارموني^(٣).

- Common Sense, 1776.

(١) وذلك في كتابه:

- The Rights of Man, 1791-1792.

(٢) اقتبس جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ١ / ص ٣٢٠.

(3) Tomas Paine, The Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977, pp. 117, 126, 204.

الجزء الثالث،

يرتبط بالكسيس دي توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) في القرن التاسع عشر، والذي لم يتوجس خيفة فقط من إمكانية قوة الدولة فقط بل أيضا من إمكانية استبداد الأغلبية. وقد تناول الجمعيات الاجتماعية باعتبارها الحصن الحصين في مواجهة هذين التهديدين الذين يواجهان المواطنين الأفراد. وقد رأى ان الجمعيات التي تدار ذاتيا تكون قادرة على ان تمثل الإرادة الشعبية وبذلك توفر قاعدة مستقرة للحكم الذاتي. ومثل هذا المجتمع المدني يقوم أيضا بتعليم جموع المواطنين ومراقبة أعمال الحكومة. كما أن المجتمع المدني يسهل من توزيع السلطة داخل المجتمع، ويعطي للمواطن حق المشاركة المباشرة في الشؤون العامة.

الجزء الرابع،

يتعلق بهيجل وامتداده المتمثل في كل من كارل ماركس وآنطونيو غرامشي. فقد أحدث هيجل انقطاعا مع النظرة التقليدية للمجتمع المدني على أنه ظاهرة طبيعية، فبدلا من ذلك اعتبر هيجل أن المجتمع المدني نتاجا لعمليات تاريخية محددة، واعتبر أن تقسيم العمل يخلق نظاما طبقيًا داخل المجتمع ومن ثم يزداد الصراع بين الطبقات. المجتمع المدني في نظره يوجد بمختلف الجمعيات والشركات والطبقات التي توجد بين طبقات المجتمع الأساسية، وشكل الدولة وطبيعتها هو نتاج للطريقة التي يتشكل بها المجتمع المدني. والأخير يقف بين المواطنين والجهاز التشريعي الذي يمثل مصالحهم مع الدولة. والصراعات التي تحدثها تلك العمليات داخل المجتمع المدني تؤدي إلى تدميره في حالة غياب الدولة القوية، وفي نظرة هيجل العضوية فإن الدولة إنما توجد لحماية المصالح العامة - كما تحددها هي - وذلك من خلال التدخل في أنشطة المجتمع المدني.

وقد التقط ماركس تلك الفكرة؛ حيث افترض أن المجتمع المدني في النظم الرأسمالية ينشأ بواسطة البرجوازية. ولذلك افترض ماركس أن المجتمع المدني يقع أسيرا للبنى

الاقتصادية التي لا يستطيع بنفسه تغييرها. والثورة التي تتجاوز الحدود المدنية للمجتمع المدني تكون بذلك ضرورية لإحداث مشروع التغيير.

أما غرامشي المؤيد الأهم للتحليل الماركسي للمجتمع المدني، فقد تجنب التحديد الاقتصادي كما أوضحه معلمه الفكري ماركس، وذلك من خلال القول بأن الجمعيات الاجتماعية هي آليات لممارسة السيطرة على المجتمع. فهي فاعل مستقل داخل المجتمع، ومن ثم لا يمكن التغاضي عن كونها آلية فعالة لتغيير ظروف العمال والفلاحين في المجتمع. والسلطة التي تمارسها الطبقة المسيطرة على غيرها في المجتمع من الممكن الانقلاب عليها، وذلك بتنمية الجمعيات المهيمنة الموازية والتي تمثل طرائق بديلة لتنمية المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن البذور الأولية في الفلسفة السياسية الحديثة لمفهوم المجتمع المدني عند الغرب تتمثل في المفاهيم التي تم بلورتها في إطار المواطنة عامة، ونظريات العقد الاجتماعي خاصة، مثل: مفهوم «حالة الطبيعة»، ومفهوم «عقد الاجتماع»، ومفهوم «حالة المدنية» ومفهوم «عقد الحكومة». وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى «أوج اكتمالها مع كل من لوك وروسو برز مفهوم المجتمع المدني وكأنه الغاية التي كانت تسعى إليه»^(١).

ويرجع الفضل بشكل مباشر في انتشار اصطلاح «المجتمع المدني» إلى عصر التنوير وعلى وجه التحديد إلى الكتاب المشهور عن هذا المفهوم وعنوانه «مقال في تاريخ المجتمع المدني» *An Essay on the History of Civil Society* الذي ظهر سنة (١٧٦٧)، للفيلسوف الاسكتلندي التنويري آدم فيرجسون Adam Ferguson (١٧٢٣-١٨١٦)^(٢).

وقد تمت ترجمة كتاب فيرجسون في السنة التالية لصدوره (١٧٦٨) إلى اللغة الألمانية. ومن المؤكد أن كنت قد عرفه لأنه ذكره في كتاب «نقد ملكة الحكم» فقرة ٨٣. كما عرفه هيجل، وتحدث عنه في «الكتابات اللاهوتية المبكرة». يقول أنوود: «تعبير المجتمع المدني

(١) محمد عابد الجابري، المجتمع المدني في شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد ٤١٥، ١٠/١/٢٠٠٠، ص ٣٦.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

يدين بشيوعه في ألمانيا إلى كتاب فيرجسون»^(١). ولذلك فقد كان معروفا لهيجل منذ فترة مبكرة. لكنه تبلور مع هيجل حيث نظر إليه على أنه المجال الذي يتوحد فيه المواطنون «وفقا لمصالحهم، وحيث تدخل الجمعيات المشكلة على هذا النحو في علاقة، وغالبا في نزاع. وهكذا يخلق في الحياة الاجتماعية نظام خارجي بالكلية ناتج عن اتفاق الحاجات وتحديداتها المتبادل، ومفروض من قبل تشريع جماعي»^(٢). لكن المجتمع المدني غير مستقر Unstable^(٣)، مما يستلزم كيانا أعلى منه لكي يعيد إليه استقراره، وهذا الكيان هو الدولة في نظر الشموليين، بينما يرى الليبراليون أن القضاء كفيل بهذا، ويقتصر دور الدولة على المراقبة والدعم وتنفيذ الأحكام؛ فقد ذهب مثلات. هـ. جرين إلى أن الدولة مجرد حكم بين المواطنين في كل الجوانب^(٤).

لقد جاء مفهوم المواطنة ليحسم الصراع الذي كان محتدما في العصر الأوربي الحديث بين جهات ثلاث: الدولة كتعبير عن السلطة السياسية المستبدة، والكنيسة كتعبير عن السلطة الدينية التي تحتكر الحقيقة المطلقة، والمجتمع كتعبير عن مصالح المواطنين.

ولذا كانت النظرة إلى العلاقة بين أقطاب الصراع، ترى كل جهة باعتبارها في مواجهة الجهات الأخرى، خاصة وأن كل جهة تعطي لنفسها حق الهيمنة عليها. فالجهات الثلاث تقف متصارعة، وتنظر إلى بعضها البعض كجهات متقابلة. ومن ثم فالمجتمع المدني يقف كقطب مواجه للدولة والكنيسة، فكيونته تتمثل في تعيينها كقطب «آخر» ضد السلطة السياسية المستبدة والسلطة الدينية الكنسية. ولقد بينت هذه التجربة التاريخية عدم صلاحية حكم رجال الكهنوت أو السلطة الدينية الكنسية. كما بينت

(١) ميخائيل أنود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ١١٣.

(٢) رينيه سّرّو وجاك دونت، هيجل، ترجمة جوزيف سباحة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤، ص ٩٦.

(3) David E. Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996. p. 319.

(٤) كرين بريتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٢٣٢.

بالمثل الخطأ الفادح التي وقعت فيه التصورات الشمولية التي تقول بالهيمنة الكاملة للدولة على المجتمع المدني.

ولذا يعتبر جون جراي John Gray في كتابه «يقظة التنوير» Enlightenment's Wake أن هيمنة الدولة على المجتمع المدني تؤدي إلى القضاء عليه، أما ترك المجتمع المدني يعمل دون تدخل في إطار منظومة قانونية سيؤدي إلى نموه وتقدمه، شأنه في ذلك شأن السوق الذي ينمو نتيجة للمبادرة الفردية والعمل الحر^(١).

إن المجتمع المدني يقدم روابط جماعية تستطيع أن تحقق الكثير للمجتمع العام، بل وتحقق ما لا تستطيع أن تحققه أي حكومة في القضاء على النزعات الفردية الأنانية غير المستتيرة، ويؤكد روبرت وثنو Robert Wuthnow معنى قريباً من هذا^(٢).

ولن تنضبط العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدني بدون الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على ما أكد شارل دي مونتسكيو في كتابه «روح القوانين»، كما انتقد بشدة الحكم المطلق^(٣).. وإذا أراد المجتمع بمعناه العام تحقيق العدالة القانونية والمساواة المستتيرة بين المواطنين، والقضاء على التمييز والنبذ والفرقة ومراكز القوة؛ وضمان الحريات العامة؛ وترسيخ الطابع السلمي والحضاري للصراع؛ فلا سبيل إلى ذلك إلا بتكريس مبدأ الفصل بين السلطات، فلا فاعلية للديمقراطية دون هذا الفصل كما قال جون لوك في عصر العقل، ومونتسكيو وروسو وكنت وهاملتون في عصر التنوير.

ب) الديمقراطية والمواطنة

تعني الديمقراطية أن المواطنين، وهم مجموع الأمة، مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وعلى ذلك فالديمقراطية هي أن تحكم الدولة بواسطة الشعب

(1) John Gray, Enlightenment's Wake, London, Routledge, 1997, p.103.

(2) Robert Wuthnow, Sharing the journey. New York, Free Press, 1994, p. 12.

(3) M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967. p. 295.

ولمصلحة الشعب. هذا هو مبدأ الديمقراطية ومعناها. والديمقراطية لغويًا هي حكم الشعب وهي مصطلح أصله يوناني؛ فقد كانت أثينا والمدن اليونانية تحكم قبل الميلاد (٥٧٨ ق.م - ٣٣٥ ق.م)، بواسطة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، لكن الديمقراطية اليونانية استبعدت المرأة والعبيد، ولم يكن مفهوم «حقوق» المواطن معروفًا لديهم كما هو متعارف عليه في عصرنا^(١).

وفي العصر الحديث كان من أهم المفكرين الذين دعوا إلى الديمقراطية جون لوك الذي ذهب إلى «أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهناك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا»^(٢). وذهب إلى أن المواطنين يتنازلون عن جزء من حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة في إطار ديمقراطي. وهذا التنازل عن بعض الحريات الفردية للسلطة المركزية مقيد باتفاقية أو عقد أو دستور متفق عليه بين المواطنين والحكام، وأن شرعية الحاكمين ليس له مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد.

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكيين مثل توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) ثالث رئيس للولايات المتحدة (١٨٠١)، والذي كان له دور في الثورة الأمريكية ضد التاج البريطاني في العام ١٧٧٦ م، وكتب وثيقة الاستقلال الأمريكي، وتبنى جميع أفكار جون لوك وضمنها في إعلان الاستقلال. وعندما كان حاكمًا لولاية فيرجينيا (١٧٧٩ - ١٧٨١)، أصدر وثيقة فيرجينيا للحرية الدينية. وأيضًا من أكبر دعاة المواطنة والديمقراطية في الولايات المتحدة فرانكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠) الذي شارك في كتابة وتوقيع الاستقلال الأمريكي. ويوجد مفكر آخر من رجال الديمقراطية ودعاتها في عصر التنوير، أسبق من مفكري التنوير في الولايات المتحدة، بل له تأثير واضح بجوار لوك على رؤيتهم لشكل النظام السياسي، هو الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، في كتابه «روح القوانين»، الذي دعا فيه إلى الحكم الديمقراطي، واعتبر أن «طبيعة الديمقراطية

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٢ / ص ٧٤٦.

(٢) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ، ص ٢١.

أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد^(١). وقد ظهر لنا من قبل دوره في المناقشات بين هاملتون وغيره من التنويريين الأمريكيين حول النظام الفيدرالي الديمقراطي الأمثل الذي ينبغي أن تكون عليه الولايات المتحدة.

أما الملهم المباشر للثورة الفرنسية فهو جان جاك روسو الذي أصل للديمقراطية في كتابه «العقد الاجتماعي» وغيره من المؤلفات، على ما ظهر لنا فيما سبق. فلقد رأى روسو في الديمقراطية صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمي الشخص وممتلكات كل مشارك في الاتحاد، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، حراً^(٢)؛ وكل مواطن عضو في مؤسسة السيادة مع سائر الأعضاء، وهو عضو في الدولة^(٣). إن المواطنين هم مشرعو القوانين، ولا يخضعون إلا لما يشرعونه^(٤). ويعد الممثلين الذين يختارهم مجلس السيادة ليكونوا الحكومة، مجرد موظفين officers، مجرد وكلاء Agents، لا يملكون سلطة القرار، إنهم ليس سادة، بل خدام للشعب^(٥). وهذا هو جوهر الديمقراطية.

وقد أثر روسو في كنت تأثيراً كبيراً، وقد تجلّى هذا التأثير في نظرة كنت إلى النظام الديمقراطي؛ حيث أكد أن النظام الديمقراطي لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسي كله عند كنت يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم في النظام الديمقراطي هي:

١ - الحرية القانونية: وتتمثل في عدم إطاعة أي قانون آخر غير ذلك القانون الذي وافقوا عليه.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص ١٩٦.

(2) Rousseau, Jean Jacque , The Contract social, I:6. p. 60.

(3) Ibid., p. 62.

(4) Ibid., p. 83

(5) Ibid., The Social Contract, p. 102.

٢- المساواة المدنية: وتتمثل في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونيا، ويستطيع الشعب إلزامه.

٣- الاستقلال المدني: ويتمثل في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة بوصفه عضوا في الدولة، لا لهوى أي شخص من أبناء الشعب. وتلك هي الشخصية المدنية التي تقوم في أنه في أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره^(١).

لكن يرجع كنت ليميز بين مواطنين فعالين وغير فعالين، فالشخصية المدنية لا يتمتع بها النساء والقصر والأجراء الذين يعتمدون على إرادة سواهم في الإنفاق والحماية. وليس هؤلاء حق التصويت، ولا حق المشاركة في التشريع. غير أن عدم تمتع هؤلاء بالشخصية المدنية لا ينفي أنهم بشر لهم حق الحرية والمساواة بصفتهن الإنسانية، لا بصفتهن المدنية، ورغم عدم حقهم في التصويت والتشريع، فليس من حق المواطنين الفعالين أن يشرعوا قوانين تتعارض مع الحق الطبيعي في الحرية والمساواة الإنسانية. ويمكن أن يرتقي المواطن غير الفعال إلى مرتبة المواطن الفعال بالجهد والسعي لامتلاك الإرادة التي تمكنه من الانفصال عن إرادة غيرهم^(٢).

والمواطنون هم أساس الدولة، فهم الذين يكونون الشعب، والشعب هو السيد الكلي، هو مصدر السلطات. والدستور والقانون أحدا شرعية بموافقة المواطنين، فهما صادران من إرادة الشعب. ولذا على الدولة أن تعتمد القوانين التي تصون حقوق كل المواطنين^(٣).

وليس النظام الديمقراطي الجمهوري المطابق لمبدأ الحق، هو فقط القائم على الفصل بين السلطات، بل هو أيضا النظام القائم على التمثيل البرلماني الذي يختار فيه المواطنون من يمثلهم في المجالس التشريعية، لأن التمثيل البرلماني هو أفضل نظام، بل هو النظام

(١) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(3) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings. ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 136.

الوحيد عند كنت الذي يمكن أن تنشأ فيه حكومة جمهورية. وأية حكومة تقوم على نظام آخر غير نظام التمثيل هي حكومة استبدادية حتى ولو زعم دستورها أنها جمهورية! فالحكومة يجب أن تكون تمثيلية Representative^(١).

وقد اعتقد كنت «أنه في النظام الجمهوري يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظرا لأنهم، أي المواطنون، راغبون في تأمين حقوقهم، فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم»^(٢). فالنواب هم الممثلون للإرادة العامة الواحدة للمواطنين^(٣)، ولذا فعليهم أن يقوموا بكل ما من شأنه تأكيد وحماية حقوق المواطنين^(٤).

ويقوم الدستور الديمقراطي الجمهوري على ثلاثة مبادئ ذات علاقة مباشرة بالمواطن، وهي:

١ - الحرية:

الحرية حسب تعريفها القانوني الخارجي، وليس حسب التعريف الميتافيزيقي، هي ألا يخضع المواطن لأي قانون خارجي إلا القوانين التي وافق عليها حسب النظم الديمقراطية. فالمواطنون في الدولة الجمهورية يتمتعون بالحرية الفردية.

وليس معنى هذا رفض الشرائع الإلهية؛ لأن «قوانين الإله Laws of God» التي لا أقدر أن أعرفها إلا بعقلي ليست ملزمة لي إلا من حيث أني استطعت أن أوافق عليها (لأنني لا أعرف الإرادة الإلهية إلا بالقانون الذي قد فرضه عقلي علي حريتي My Liberty)^(٥).

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 17.

(٢) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. ص ٣٦٢.

(3) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings, P. 163.

(4) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, Pp. 138- 139.

(5) Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

قارن الترجمة العربية، مشروع للسلام الدائم، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٢. ص ٤٢.

ويرفض كنت تعريف حرية المواطن على أنها امتياز Privilege للمواطن أن يفعل ما يريد على شرط ألا يضر بأحد؛ لأن هذا التعريف تحصيل حاصل؛ إذ ما معنى الامتياز هنا؟ إنها تعني إمكان The Possibility الفعل عندما لا يضر بأحد. ومن ثم فإن تعريف هذه الامتياز ينتهي إلى أن «الحرية هي إمكان أفعال لا يوجد بها إضرار بأحد. أي أن المرء عندما يفعل لا يضر بأحد فقط عندما لا يضر بأحد»^(١)! والمبدأ الكلي للحق عند كنت هو «أن يجعل كل فعل يمكن بنفسه أو بالحكمة التي يمثلها، حرية كل شخص ملازمة لحرية أي شخص آخر، بطريقة تتفق مع قانون عام صحيح»^(٢).

٢- التشريع المنطبق دون استثناء على الجميع بوصفهم تابعين:

يخضع الجميع دون استثناء لتشريع مشترك A Common Legislation، بوصفهم تابعين As Subjects كلهم له. فالجميع سواء أمام القانون، ولا يجوز لامرئ مهما كان وضعه أو مكانته، أن يرفع نفسه فوق القانون، ولا أن يلزم أحدا آخر باتباع قانون إلا إذا كان هذا القانون يعطي لهذا الآخر الحق في إلزامه هو أيضا بهذا القانون على نفس المستوى والدرجة.

٣- حق المساواة بين المواطنين:

الكل متساوون بوصفهم أعضاء في الدولة، أي بوصفهم مواطنين، ففي الدستور الجمهوري، لا مجال للقول بوجود نبلاء يستمدون نبلهم بالوراثة، والمناصب لا تأتي نتيجة الوراثة أو شرف العرق، بل نتيجة الكفاءة والقدرة والإخلاص في العمل. إن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها في إطار عقد اجتماعي أصيل غير مزيف لا يمكن أن تقبل منح أي منصب بالوراثة دون الكفاءة^(٣).

إن الأفكار الديمقراطية التي قدمها فلاسفة عصر التنوير، وغيرهم من رجال

(1) Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

(2) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, P. 133.

(3) Kant, Perpetual Peace, p. 13.

السياسة والاقتصاد والاجتماع، فضلا عن تراكم التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كانت هي الأرضية التي أدت إلى قيام الشعوب الغربية تباعا بالاندفاع نحو التغيير السياسي تجاه الديمقراطية والمواطنة الحقيقية، فقامت الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م، وحطمت الأغلال، ورفعت شعار «حرية، مساواة، إخاء»، وهو الشعار الذي تبناه سائر الديمقراطيين^(١)، ومن قبلها الثورة الأمريكية (١٧٧٦). ومن بعدهما ثورات أخرى في أوروبا تسعى إلى الديمقراطية والحرية، وإلى نشر العدل بين الناس، والانتقال من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة، عبر نماذج متنوعة للديمقراطية، فالديمقراطية ليست نموذجا واحدا، وإنما آلية للحكم وطريقة لتداول السلطة، ولا تنطوي على مضمون ثابت؛ لأن المضمون يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن أيديولوجية إلى أخرى.

لكن من أسف توهم بعض الفلاسفة أن الديمقراطية هي حكم الرعاع، مثل أفلاطون الذي يعبر عن وجهة نظر نخبوية متعالية وضيقة الأفق، ولا تقل في مساوئها عن مساوئ الحكم الشيوقراطي Theocracy^(٢)!

وقد أثبت فلاسفة القرن الثامن عشر تهافت هذه التصورات؛ لأنها ضد مصالح المواطنين، وتأكيد لمصالح النخبة، ولأنها ضد القانون الطبيعي. وكل من ينحاز إلى مصالح المواطنين لابد وأن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدني المساحة اللائقة به، وفي ظني أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني حقيقي إلا بتفعيل الديمقراطية فيه وفي سائر قطاعات المجتمع العام. ذلك أن الديمقراطية في المجتمع المدني غير منعزلة عن الديمقراطية في سائر قطاعات المجتمع العام. وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة المجتمع المدني، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل ولا يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقية، دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى،

(١) آلان تورين، ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبسي، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥، ص ١٠١.

(٢) انظر تفاصيل رأيه في: محاوره الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧٥-٤٧٧.

بحيث تصير ديموقراطية كاملة وليست ديمقراطية مبتورة بمعناها الغربي التقليدي أو بمعناها الشرقي المزيف؛ حيث إنها - بالمعنيين - ليست ديمقراطية بشكل كامل.

وقد ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كتابات وأحاديث تؤكد على أن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، مثل وثائق حقوق الإنسان، الدساتير المكتوبة، حق الانتخاب للجميع، الاقتراع السري، الدوائر الانتخابية المتكافئة، تناوب المناصب، التعليم الإلزامي، الخ. ولو تم تطبيق الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، فسوف يؤدي هذا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية^(١).

ومن هنا سوف تغدو الديمقراطية أكبر ضامن للسلام الاجتماعي، بل والسلام الدولي؛ لأن المرء لا يكاد يجد دولتين ديمقراطيتين تتحاربان معا. وترجع هذه الفكرة إلى كنت الذي يرى أن الشعب إذا كان يحكم نفسه فإنه يكون أكثر إعراضاً عن دفع تكاليف الحرب وعن مواجهة شعب آخر ديمقراطي، ويكون أكثر إدراكاً لإهدار الحرب لنفوس أبنائه وموارده وطاقاته، كما تكون سبباً للدبون التي هي بدورها قد تكون سبباً لحرب جديدة، وما تسببه الحرب من تعطيل نمو تقدم الطبيعة الإنسانية وإعاقة تحول الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، يقول كنت:

«تبديد قوى الدول عن طريق الصرف على الأسلحة التي تستخدمها كل دولة في مواجهة غيرها، والدمار الناتج عن الحرب. وعلاوة على كل هذا احتياج الدولة الدائم لأن تكون في وضع استعداد للحرب، كل هذا يترتب عليه إعاقة النمو الكامل للطبيعة الإنسانية»^(٢).

وما يدعم حالة السلم هذه قيام رابطة عالمية من الدول الديمقراطية التي على تقوم على دساتير جمهورية ويحكمها مبدأ سيادة القانون. حيث ينص كنت في المادة الأولى من المواد النهائية لتحقيق السلام الدائم على لزوم أن تكون الدولة ذات دستور جمهوري.

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص ٢٣٠.

(2) Kant, An Idea for a Universal History. in: Kant, On History. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, p. 20.

ويتعين الدستور الجمهوري الضامن للديمقراطية في كل دولة، وبالتالي الضامن للسلام، بمجموعة من المبادئ سبق الإشارة إليها^(١).

هذا فيما يتعلق بالدولة ذاتها، أما علاقاتها بالدول الأخرى، فيتضح من المادة الثانية من المواد النهائية والتي تنص على أن « قانون الدول يلزم أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة »^(٢).

إذن فالديمقراطية هي شرط من الشروط اللازمة لتحقيق السلام الدائم، وهي أكبر ضامن له. وقد سعى كينيث والتز Kenneth Waltz إلى البرهنة على أن كنت رغم دعوته للسلام الدائم لم يعتبر مشروع السلام الدائم قابلا للتنفيذ العملي، ولا شك أن ما ذهب إليه كينيث يتعارض كلية مع النصوص قاطعة الدلالة الواردة في كتاب كنت «مشروع للسلام الدائم»^(٣).

من ناحية أخرى يلاحظ أن الديمقراطية الغربية تقوم بإصلاح وتجديد نفسها باستمرار، لأنها ليست نظاما مثاليا بإطلاق، شأن أي نظام إنساني، لكنها إن طبقت بإخلاص، فإنها أقل الأنظمة سوءا، ويمكن تقليص مساوئها بالحرص على الإصلاح الذاتي باستمرار، وتجديد وتطوير آلياتها بتطور وتغير واختلاف الظروف. وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية التي جددت آلياتها الديمقراطية على مدار قرنين من الزمان. ورغم تجددتها المستمر وإصلاحها الذاتي عبر عدة مراحل، فلا شك أنها لا تزال بحاجة إلى الاكتمال، حتى يتسع مفهوم المواطنة فيها ليشمل الجميع دون تمييز على أساس العرق أو المادة. كما حدث في الولايات المتحدة، فهي لم تصل دفعة واحدة إلى مفهوم مكتمل نسبيا للمواطنة مع بدء الثورة الأمريكية، ولم تنضبط نسبيا آليات الديمقراطية فيها، إلا بعد المرور بمراحل عديدة بعد الثورة. وفي ظني أنه لا يزال أمامها مراحل أخرى من

(1) Kant, On History. Indianapolis Bobbs-Merrill, 1963, p. 20. p. 94.

(2) Ibid. , p. 98.

(٣) انظر تفاصيل وجهة نظر كينيث في:

Kenneth Walt, "Kant, Liberalism, and War", American Political Science Review, 56, June 1962. pp. 331-340.

التطور، والإصلاح الذاتي باستمرار لتجديد آلياتها. فالعالم الغربي المعاصر الذي يرفع شعار الديمقراطية يشتمل على جوانب كثيرة غير ديمقراطية^(١).

(ج) الفصل بين السلطات والمواطنة

لا شك أن من أهم إسهامات التقليد الليبرالي الديمقراطي التي مهدت الأرض أمام تأكيد المواطنة على أرض الواقع نظرية الفصل بين السلطات، فهي ركن من أركان الديمقراطية؛ لعدم طغيان سلطة على أخرى، وبالتالي حماية المواطن من بطش أية سلطة؛ فعندما تتجاوز سلطة حدودها تقف لها السلطات الأخرى. والحرية السياسية لا يمكن أن تحدث بدون الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، حتى لا يحدث استبداد أو إفراط في استخدام السلطة، إذ لا بد كما يرى مونتسكيو «أن تضع السلطة حدا للسلطة»، ومن الخطأ الجسيم أن تجتمع السلطات كلها في يد سلطة واحدة؛ فهذا هو الاستبداد، وهنا تضع حرية المواطن^(٢).

ولا شك أن نظرية الفصل القاطع بين السلطات بشكلها الذي قدمه مونتسكيو قد تجاوزت نظرية جون لوك؛ إذ أن لوك «كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب»^(٣).

وقد تدعمت نظرية الفصل بين السلطات الثلاث مع كنت، بوصفها ضمانا لحقوق المواطنين وتدعيا للحرية السياسية في الدولة ومنعا للاستبداد، إذ رفض كنت تركيز السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد الحاكم بالخلاف مع ما قاله هوبز^(٤).

(١) لمزيد من التفاصيل عن الجوانب غير الديمقراطية في العالم الغربي المعاصر يمكن الرجوع إلى محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥.

(٢) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٤٢٥، ٤٢٦. وفرانسوا شاتيلي، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٩٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢/ ص ٣٧٩.

(٤) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings, ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 139.

مع التأكيد على أن السلطة ذات السيادة هي السلطة التشريعية مثلما قال لوك، وهو ما ذهب إليه أيضا آدم سميث في «ثروة الأمم». وقد استمرت فكرة الإرادة العامة التي طرحها روسو مع كنت، وصارت تدل على الدولة التي تتألف من ثلاث سلطات. لكنه يعود ليتحدث عن أن السلطة التشريعية هي الإرادة الجماعية الموحدة للشعب، وهي التي تضع القوانين، وبالتالي فعندما يطيعها المواطن فإنه يطيع الإرادة العامة. ويجب الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية عموماً^(١)؛ حتى لا تنحرف الإرادة العامة لصالح أعضاء السلطة التنفيذية، وحتى لا تنتقل السيادة من السلطة التشريعية (وهي السلطة ذات السيادة بحكم أنها الممثلة للشعب) إلى الحكومة.

والفصل بين السلطات هي لب النظام الديمقراطي الذي لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسي كله عند كنت يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بهمايتهم هي: الحرية القانونية، والمساواة المدنية، والاستقلال المدني^(٢). وسوف نلقي على هذه الصفات مزيداً من الضوء في فصل المواطنة والديمقراطية.

وقد دافع عن نظرية الفصل بين السلطات والنظام الجمهوري، مفكرو الولايات المتحدة في القرن الثامن عشر، باعتباره الشكل السياسي الأنسب للتعبير عن إرادة المواطنين، فهذا الكسندر هاملتون Alexander Hamilton يقول: «التوزيع المنتظم للسلطات، وجعلها في دوائر منفصلة ومتمايزة، وإدخال إجراءات التوازن والكوابح التشريعية، وتشكيل محاكم يظل قضاتها في الوظيفة طالما ظل سلوكهم جيداً مقبولاً، وتمثيل الشعب في السلطة التشريعية عن طريق ممثلي المواطنين المنتخبين - كل هذه مكشفات جديدة بالكلية، أو مكشفات تقدمت بصورة حثيثة على طريق الكمال، في الأزمنة الحديثة»^(٣).

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 15.

(2) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت. ص ٩٥.

(3) الكسندر هاملتون، جيمس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدرالية، ترجمة عمران أبو حجلة، مراجعة أحمد ظاهر. عمان، دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٦. ص ٦١.

وأفضل الأنظمة التي تدعم الفصل بين السلطات وبالتالي المواطنة، هو النظام الجمهوري عند كنت، يقول: «النظام الجمهوري هو المبدأ السياسي الذي طبقا له يتم فصل السلطة التنفيذية The Executive Power (الحكومة) عن السلطة التشريعية The Legislative»^(١).

لكن كان هناك من فلاسفة التنوير من يفضل الملكية الدستورية القائمة على الفصل بين السلطات. وثمة خلاف حول موقف مونتسكيو من هذه المسألة: هل يفضل النظام الملكي الدستوري أم النظام الجمهوري على رفعة صغيرة أم النظام الجمهوري الفيدرالي.

وقد ناقش هاملتون تلك المسألة في خطابه إلى أهالي ولاية نيويورك (٢١ نوفمبر ١٧٨٧)، مما يعكس في النهاية مدى تأثير مونتسكيو، فلقد استشهد المعارضون للنظام الجمهوري الفيدرالي، برأي مونتسكيو حول ضرورة أن يكون نطاق نظام الحكم الجمهوري ضيق الرقعة. لكن هاملتون يرى أنهم تغاضوا عن المشاعر التي عبر عنها مونتسكيو في جزء آخر من مصنفه في ذلك الموضوع، ولم يتنبهوا إلى ما يترتب على المبدأ. فحين يجذب مونتسكيو وجود رقعة صغيرة لجمهورياته، فهو ينظر إلى مستويات النماذج التي يجدها قبالة عينيه من الجمهوريات. وهي في مساحتها أصغر بكثير من مساحة أي من الولايات في أمريكا الشمالية. ولا يمكن مقارنتها بأي صورة من الصور، بالنماذج التي عاينها مونتسكيو ووضع رأيه على أساسها، بحيث ينطبق عليها المعيار الذي وضعه هو. ولذلك يرى هاملتون أنه إذا أخذنا أفكاره المتعلقة بهذا الموضوع بمعيار الصدق والحقيقة - أفضى بنا الأمر إلى البديل، إما اللجوء فوراً إلى أحضان النظام الملكي أو التوزع إلى عدد لا نهائي من مجتمعات رفاهية عامة، تكون صغيرة المساحة، متحاسدة، دائمة التصادم، كثيرة الصخب، تشكل حاضنات مناسبة للفوضى وتكون أهدافنا تعيسة تثير شفقة العالم واحتقاره لها، وعاجزة تماماً عن زيادة سعادة المواطنين في أمريكا^(٢).

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 15.

(٢) اعتمدت في عرض رأي هاملتون على الورقة رقم ٩ من الأوراق الفيدرالية. انظر: الكسندر هاملتون، جيمس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدرالية، ص ٦١ وما بعدها.

ويؤكد هاملتون أن مقترحات مونتسكيو بعيدة جدًا عن معارضة قيام اتحاد ولايات عام، إلى درجة أنه يعالج بكل صراحة جمهورية كونفدرالية ويعاملها بصفاتها ضرورة متطلبة لتوسع فلك حكومة شعبية والاستعاضة عن ميزات النظام الملكي بحسنات النظام الجمهوري^(١). وإذا حاول أي عضو بمفرده اغتصاب السلطة العليا، فليس يُفترض أن يجد ذلك العضو تأييدًا له من جميع الولايات الكونفدرالية^(٢).

ولقد قام هاملتون باقتباس هذه الأفكار المهمة من مونتسكيو، لأنه وجدها تنطوي على نور كاشف ومختصر للمناقشات الرئيسية التي تسند فكرة الاتحاد، وبالتالي فبمقدورها أن تقشع الانطباعات الخاطئة التي قد يخلقها سوء تطبيق الأجزاء الأخرى من كتابات مونتسكيو. كما كان يهدف هاملتون إلى توضيح ميل الاتحاد لإصلاح كل من الانقسام الداخلي والاضطراب معًا، ومعالجة ذلك. وأكد أن الاتحاد الراسخ المكين سوف يكون أقوى حافز لخدمة سلام الولايات وحريتها باعتباره حاجزًا صلبًا يصد الاضطراب والانقسام الداخلي فيها^(٣).

ومن ثم فإن كنت ومونتسكيو وهاملتون وعمرهم من مفكري عصر التنوير يرون أن أفضل نظام يدعم الفصل بين السلطات، ويضمن الحريات، وبالتالي يكرس المواطنة ويحميها، هو النظام الجمهوري. لكن في الوقت نفسه سارت إنجلترا في اتجاه الملكية الدستورية، ولا تزال، وفي الوقت نفسه احتفظت المواطنة بقوامها، لوجود ضمانات حقيقية على أرض الواقع، وليس في الدستور فقط!

وعندما قامت الثورة الأمريكية في نهاية القرن الثامن عشر، وأعلنت قيام الولايات المتحدة على النظام الجمهوري الفيدرالي، اتخذت في دستورها مبدأ الفصل بين السلطات أساسًا جوهريًا لضمان حرية المواطنين وحماية لهم من أي استبداد ينشأ بالضرورة من تركيز السلطات كلها في مؤسسة واحدة.

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

وأول ولاية أمريكية طبقت هذا المبدأ هي ولاية ماساشوستس عام ١٧٨٠، في المادة الثلاثين من دستورها الذي قام جون آدمز بصياغته عقب إعلان استقلال أمريكا؛ حيث أكد في هذه المادة على الفصل التام بين السلطات وعدم تدخل أي منها في السلطتين الآخرين، تدعيها لدولة القانون والحرية.

وفي إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، انطوت المادة السادسة عشر على مبدأ الفصل بين السلطات، وربطته جوهريا بالدستور، حيث جاء في تلك المادة «إن أي مجتمع لا تصان فيه الحقوق، ولا يتم فيه الفصل بين السلطات، هو مجتمع بدون دستور». ومن ثم فهو مجتمع بلا مواطن.

(د) من الفكر إلى الفعل - المواطنة والثورتان الفرنسية والأمريكية

تحول مفهوم المواطنة والمفاهيم المرتبطة به، من النظر إلى العمل، مع وصول عصر التنوير إلى ذروته التي تمخضت عن ثورتين تحولت معهما الإنسانية إلى أفق جديد، أعني الثورة الأمريكية لعام (١٧٧٦) والثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩.

ولا بد من التنويه إلى أن القانون الطبيعي لم يكن هو المرجعية فقط لهاتين الثورتين، بل كان هذا القانون هو المرجعية أيضا في نهاية عصر العقل للثورة الإنجليزية المجيدة لعام ١٦٨٨، التي أرست سيادة المواطنين من خلال تمثيلهم في البرلمان، وأصدرت «لائحة الحقوق»، و«قانون التسامح» ١٦٨٩ الذي أقر حرية العبادة لمعظم التيارات، بما فيهم أغلب الخارجين البروتستانت وبعض التيارات الدينية الأخرى. ومن ثم تراجعت السلطة الكنسية التي كانت محتكرة لتصريف شئون الدين والعبادة. وعندما تم صدور قانون حرية التعبير في ١٦٩٥ تراجعت سلطتها على نحو أكبر، واتسعت السلطة الصحفية كمنبر للآراء الحرة. ولذا من الجائز الزعم أن عصر التنوير بدأ مبكرا في بريطانيا بهذه الثورة التي انتقل معها مفهوم المواطنة - رغم عدم شموله - إلى التحقق العملي.

ولا يمكن تجاهل أن هولندا كان لها دور كبير لا يتم تسليط الضوء عليه في أغلب الكتابات، ويظهر دورها من خلال أنها كانت ملجأ لكل المنشقين على النظم السياسية والدينية في كل أنحاء أوروبا. ومن ثم كانت توفر لهم ملاذا آمنا من بطش سلطات بلادهم، وكان يستطيعون من خلالها التعبير عن أفكارهم الحرة ضد الاستبداد الديني والسياسي اللذين كانا يهدران المواطنة إهدارا تاما.

لكن في الولايات المتحدة وفرنسا، كان مفهوم المواطنة - الأكثر اكتمالا - على موعد مع التحقق العملي مع نهاية القرن، وقد اشتمل إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في ٤ يوليو ١٧٧٦، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ بفرنسا، على نصوص واضحة تؤكد حقوق المواطنة المدنية والسياسية، وأن البشر ولدوا أحرارا ومتساوين في الحقوق والواجبات، ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة، والحرية، والمساواة، والسعي لبلوغ السعادة فيها. وفي الوقت نفسه قيدت الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية من سلطة الدولة، عبر تأسيسها للحياة الديمقراطية التي يكون فيها السيادة للمواطنين عن طريق التمثيل النيابي.

ومن الملاحظ أن مركز الثقل في الفكر السياسي الليبرالي، قد انتقل، من إنجلترا إلى فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر الميلادي، التي شهدت حركة ازدهار مجموعة من الفلاسفة الليبراليين الكبار، مثل مونتسكيو، وفولتير، وروسو، وجماعة الانسكلوبيديا، وغيرهم من أولئك الذين نظروا فلسفيا للحرية والحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع، وعرضوا بالاستبداد والملكية المطلقة ونظرية الحق الإلهي. ولذا لا يمكن «أن نفهم الثورة الفرنسية التي نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل فولتير وروسو وغيرهم»^(١).

ولكن من الملاحظ أيضا أن كتابات النصف الأول من القرن الثامن عشر في فرنسا، حرص أصحابها على ذكر آرائهم دون نقد مباشر للملكية الفرنسية المطلقة، وانتهجوا

(١) عبد الوهاب جعفر، رؤية معاصرة لطبيعة التفكير الفلسفي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١. ص ١٧.

أسلوب الإسقاط والتعبير غير المباشر من خلال نقد النظام الروماني، أو أنظمة الحكم الفرنسية القديمة، وأحيانا عبر أدب الرحلات الذي وجدوا فيه متسعا لنقد الأنظمة السياسية الأسبورية الاستبدادية^(١).

وخلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، تحول النقد إلى الأسلوب المباشر، لا سيما مع ازدياد ضعف نظام الحكم؛ بسبب تراجع التأييد له. وقد جاءت الثورة الفرنسية بعد عهد طويل من الاستبداد والظلم التي عانتها من نظام الحكم الملكي؛ لا سيما مع ضعف هذا النظام بسبب تراجع التأييد له، خاصة من طبقة النبلاء التي أضيرت في عهد لويس الرابع عشر الذي قام بانتزاع معظم الامتيازات السياسية منها، كما أن أحوالهم الاقتصادية تراجعت نتيجة تراجع الاقتصاد الزراعي، وتوجه فرنسا نحو الاقتصاد التجاري والصناعي، كل هذا جعل معظم النبلاء يتعاطفون مع الثورة عند قيامها.

كما دخل لويس الرابع عشر في حروب متواصلة مع الدول الأوروبية، أدت إلى زيادة الأزمة الاقتصادية التي طالت جميع الطبقات، وقد صاحب هذا كله انتزاع الملك كل الامتيازات لنفسه. فقد كان يؤمن بنظرية الحق الإلهي في الحكم، وأن الملك يمثل الإله في الأرض، وسلطته مقدسة لا يجوز التاثر عنها للغير أو تجزئتها، فالحكم المطلق هو البديل الوحيد لحالة الفوضى، ولا يوجد اختيار ثالث^(٢). ولم يجد الملك غضاضة في أن يقول قولته الشهيرة: «أنا الدولة والدولة أنا»^(٣)، ولم لا وهو الملك الشمس بين الكواكب^(٤)!

وقد أعطى البعض شرعية قانونية لهذه النظرية، مثل بوسويه الذي ذهب إلى أن الله

(١) جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ترجمة: وجيه البوعيني، مراجعة: انطوان الهاشم. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥ م. ج ٢/ ص ٦٨٤، ٦٨٥.

(2) Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

(٣) عبد الفتاح أبو علي، إسماعيل ياغي، تاريخ أوروبا الحديث. الرياض، دار المريخ، ط ٣، ١٩٩٣ م. ص ٢٤٢.

(٤) جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج ٢/ ص ٦٤٠.

وحده هو الذي يقرر أمور الملك! وعلى حد تعبيره: «ليس العرش الملكي Royal throne هو عرش الإنسان بل هو عرش الله نفسه»^(١). وقال غودو في كتابه «التعليم المسيحي الملكي» إن الملك هو «نائب الله على الأرض»^(٢).

ومن ثم عمل على جمع كل السلطات السياسية والإدارية، بل والسلطات الدينية أيضا؛ إذ ألغى سنة ١٦٨٥ م - بحجة تأكيد الوحدة الدينية - مرسوم نانت الصادر سنة ١٥٩٨ م بتوقيع هنري الرابع، والذي أكد على التسامح الديني خاصة^(٣). ولم تتغير السياسات الفرنسية كثيرا في عهد لويس الخامس عشر المتوفى عام (١٧٧٤)؛ إذ استمر الاستبداد، كما استمرت السياسات والأحوال الاقتصادية المضطربة، وهو ما واصله أيضا لويس السادس عشر الذي أعدم عام (١٧٩٣).

وقد أدى هذا الأسلوب في الحكم إلى إضعاف الحكم الملكي، وهذا ما كان مونتسكيو قد حذر منه في الكتاب الثامن من «روح القوانين» عندما قال: «إن الملكية تُضيع عندما يستدعي الأمير (أو الملك)، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط، الدولة إلى عاصمته، والعاصمة إلى بلاطه، والبلاط إلى شخصه وحده... إن مبدأ الملكية يفسد عندما تكون المناصب الأولى علامات للعبودية، وعندما ننزع عن الكبار احترام الشعوب، ونحولهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية...»^(٤).

وبالفعل تحققت نبوءة مونتسكيو الفلسفية، وقامت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ م^(٥)، وتم إنشاء «الجمعية الوطنية» التي أعلنت أن «الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق»، وأكدت على أن المساواة الاجتماعية والسياسية هي حق للجميع. ويمكن القول أن مفهوم المواطن في آخر القرن الثامن عشر، ومع الثورة الفرنسية، قد اكتسب صفاته من

(١) Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

(٢) مقتبس عن: جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج ٢، ٦٣٩.

(٣) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٣٥٢.

(٤) مقتبس عن: المرجع السابق، ص ٤٢٢.

(٥) جدير بالذكر أنه تم إعدام الملك لويس السادس عشر سنة ١٧٩٣ م.

صفات الثورة الفرنسية؛ وكما يشير وليم روجرز بروباكر William Rogers Brubacker في كتابه «الثورة الفرنسية واختراع المواطنة في السياسة والمجتمع الفرنسي»^(١)، تتمثل خصائص الثورة في أربع، هي: المركزية، والوطنية، والديمقراطية، والبورجوازية. ولقد تحددت تبعا لهذه الخصائص الأربع للثورة الفرنسية خصائص المواطن في العصر الحديث؛ فهو:

- ١- يتمتع بحق الملكية.
- ٢- يتمتع بحقوق سياسية، أهمها: المشاركة السياسية، وحق الانتخاب، والحرية، والمساواة.
- ٣- يتمتع بحق العضوية في دولة وطنية توجد بها سلطة سياسية قوية، ولها حدود جغرافية.
- ٤- تابع ومنتتم لحكومة مركزية. مع العلم أن الانتفاء قبل الثورة الفرنسية كان للمقاطعة ولم يكن لفرنسا^(٢).

وفي أثناء النقاش حول حقوق الإنسان في برلمان الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ثار المطلب حول أنه إذا تم الإعلان عن حقوق الإنسان، فيجب تضمينه مسؤولياته أيضا، وإلا سوف نجد في النهاية الجنس البشري لديه فقط حقوق سيستغلها كل فرد أمام الآخرين، ولن يعد هناك من يعرف أنه بدون مسؤوليات لن تقوم للحقوق قائمة. فليست فقط حقوق بل أيضا مسؤوليات^(٣).

ورغم التقدم الكبير الذي حققته الثورتان الفرنسية والأمريكية في مجال ارتقاء مفهوم

(1) William Rogers Brubacker: The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies -Harvard University, 2004. P. 365.

(2) Ibid.

(3) H. Kung, A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997. p. 99.

المواطنة، وتحقيقه العملي، إلا أنه ارتقاء لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة الأمريكية لسنة ١٧٨٧م استبعد النساء والهنود الحمر (رغم أنهم الشعوب الأصلية) والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠، ولم تتسع المواطنة لتشمل السود حتى دستور ١٨٦٨^(١)، ولكن المواطنة الفعلية لم تتحقق لهم إلا سنة ١٩٦٥.

ورغم إعلان «الجمعية الوطنية» الفرنسية أن «الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق»، فإن فرنسا لم تتجاوز كلية حدود التمييز العرقي والجنسي؛ إذ لم تضع حدا للعبودية إلا في عام ١٨٤٨، كما استمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة.

ففرنسا لم تعترف بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية أي بعد حوالي ٢٥٠٠ سنة من انطلاق بوادر فكرة المواطنة في اليونان. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨ بصدر قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة. فلم تكن المواطنة خلال تاريخها الطويل متحققة على أرض الواقع إلا للبعض أو الكثرة من ذوي التقارب النسبي في الأوضاع المالية والاجتماعية دون فئة أو فئات أخرى يتم إقصاؤها^(٢).

وعانت المرأة خاصة من الإقصاء؛ حيث «عاشت تحت غطاء زوجها، الذي كان يحظى - بوصفه رب الأسرة - بدرجة من المواطنة المدنية»^(٣). وهذا ما أقره كنت نفسه عندما ميز بين المواطنين الفعالين وغير الفعالين على ما سبق أن وضعناه سابقا. ولا شك أن إقصاء المرأة وغيرها من العبيد أو أي فئة فقيرة، وعدم مشاركة فئات معينة في

(1) Jack Wasserman, «Citizenship» in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 4, p. 447.

(2) Robert A. Dahl, Democracy and Its Critics. New Haven, CT, Yale University, Press, 1989. p. 164.

(3) Ruth Lister, Citizenship: Feminist Perspectives. London, Macmillan Press Ltd., 1997. p. 67.

المواطنة، يرجع إلى عوامل متعددة سواء كانت ثقافية أو اقتصادية؛ «فالشاركة تحددها مؤسسات وعمليات معينة وعوامل أيديولوجية وثقافية قد تم تكريسها»^(١). ومن هذه العوامل على سبيل المثال أن الدولة في أساسها مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الذكورية، وهي ذات طابع بطريركي؛ ومن ثم فهي تنحاز للذكور على حساب الإناث، وتكرس سلطة الرجال^(٢).

ويمكن القول بشكل عام أن مفهوم المواطنة لم يكتمل من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدر «الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان». فلأول مرة في تاريخ الإنسانية، تصبح المواطنة، عبر الحريات السياسية (وخاصة الفصل ٢١) هي: حق كل شخص في التمتع بكل الحقوق والواجبات «دون أي تمييز كالتمييز بسبب العنصر واللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر، ودون تفرقة بين الرجال والنساء»^(٣). هذا من الناحية النظرية، أما الناحية العملية فلا يزال أمام البشرية الكثير.

خاتمة

على النحو السالف وجدنا أن المواطنة سارت تارة في اتجاه المواطنة على مستوى دولة - المدينة، أو مستوى الدولة الوطنية، أو مستوى الإمبراطورية أو الدولة القومية، وتارة أخرى على مستوى العالم كله، أي الدولة العالمية، وفي الوقت الذي انتشر فيه سواء

(1) Michael Kaufman and Haroldo Alfonso, eds., Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life. London, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books; Ottawa, on: International Development Research Centre, 1997. p. 133.

(2) Vicky Randall and Georgina Waylen, eds., Gender, Politics, and State. London; New York, Routledge, 1998. p. 5.

(3) «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨»، في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، حقوق الإنسان، ٤ مج. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨-١٩٨٩. مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨. وانظر أيضا ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، بيروت، مؤسسة رينيه معوض، ١٩٩٩. ص ٣١٥. وقد أعاد ترجمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص ٣١٣-٣٢٢.

مفهوم الدولة الوطنية أو القومية، نجد أن مفهوم الدولة العالمية، ومن ثم مفهوم المواطنة العالمية، يجابه مشاكل وعثرات كثيرة.

لقد كان التأسيس الحداثي بشقيه الاستمولوجي والعملي، هو الأرض الخصبة التي نما فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر تطورا. فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء في المعرفة والعمل. إنه العقل الخالص، أو الأنا المفكرة، إنه صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد. وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفعاليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلا للمعرفة على المستوى الاستمولوجي، وقابلا لإعادة التشكل على المستوى السياسي وهكذا تأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة.

ومن ناحية أخرى فقد تبين في هذا البحث أن مفهوم المواطنة في إطار الدولة الوطنية ذات السيادة، مر بتطور أفقي من ناحية وتطور رأسي من ناحية ثانية. فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضي وحاضر ومستقبل. بل له أيضا سمات الكائن الحي من صحة ومرض، فطوال العصور الوسطى الأوروبية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م - رغم بعض الاستثناءات - ظل هزيلا، حتى ظهرت «عريضة الحقوق» في إنجلترا سنة ١٦٨٩، ويؤرخ بها البعض لبداية التنوير الأوروبي.

فالتطور الأفقي سار في اتجاه توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول طبقات أخرى تدريجيا وبمرور الزمن، لكن حتى الآن - رغم كل المواثيق وإعلانات حقوق الإنسان - لم تشمل المواطنة كل الأفراد من الناحية العملية.

أما من ناحية التطور الرأسي، فقد تطور المفهوم بشكل مواز لتطور المشاركة في صنع القرار السياسي وممارسة السلطة وتوسيع رقعتها، حيث التقدم تدريجيا نحو تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين

وفق الآليات الديمقراطية. وحسب دراسات عالم الاجتماع «هانس»^(١)، فإن أي ممارسة للسلطة لها ستة مستويات كالآتي:

المستوى الأول: القرار الفردي المستبد لرأس السلطة.

المستوى الثاني: إخبار الرئيس من حوله بالقرار دون أخذ مشورتهم.

المستوى الثالث: الاستشارة الصورية الشكلية لمن حوله مع عدم الاعتداد بما يقولون.

المستوى الرابع: الاستشارة الإيجابية لمن حوله مع الاعتداد بما يقولون.

المستوى الخامس: فتح المجال لهم للنظر في القضايا المختلفة ومواجهة الأزمات، وإشراكهم في اتخاذ القرار بشأنها.

المستوى السادس: إعطائهم حق اتخاذ القرار وفق الآليات الديمقراطية. وهذا - من وجهة نظرنا - يوازي في الشريعة الإسلامية «الشورى الملزمة»^(٢).

ولا يوجد في جميع الأحوال فصل كامل بين هذه المستويات الستة؛ فأحياناً يتأرجح الديكتاتور بين أكثر من مستوى كعملية من عمليات الخداع والتضليل، مثلما يحدث في الديمقراطيات المزيفة بكل أساليبها المعروفة، مثل الأخذ برأي الناس في القضايا الهامشية مع الانفراد بالقرار في الأمور المؤثرة!

وأفضل مستوى تتحقق فيه المواطنة هو المستوى السادس حيث تتسع قاعدة المواطنة بمفهومها الشامل؛ فكل الأفراد مواطنون لا يوجد بينهم أي تمييز في الحقوق والواجبات، وتحكمهم المساواة في كل التعاملات المجتمعية بغض النظر عن الدين،

(١) درس صناعة القرار في الجمعيات الصغيرة والبلديات والحكومات المحلية، واستنتج منها مبادئ عامة حددها في المستويات الستة المذكورة أعلاه. انظر: د. منصف المرزوقي، «تسقط الوطنية، عاشت المواطنة»، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤.

<http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.cat&categoryID=22>

(2) William Rogers Brubaker: The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies -Harvard University, 2004. P. 356.

العرق، اللغة، الجنس، أو الأصل الاجتماعي.... الخ. ويشاركون حسب الآليات الديمقراطية في صناعة القرار^(١).

وفي عصر التنوير تطور أفقياً مفهوم المواطنة في أبعاده السياسية والاجتماعية والمدنية، كما تطور رأسياً حسب هذا السلم على الأقل من الناحية النظرية، لكنه لم يصل أبداً إلى المستوى الخامس أو السادس.

وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلي في القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية والأمريكية. لكنه لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعاً من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة الأمريكية لسنة ١٧٨٧ م استبعد النساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائماً رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا سنة ١٩٦٥.

ولم تضع الثورة الفرنسية حداً للعبودية إلا في عام ١٨٤٨، أي في منتصف القرن التاسع عشر. واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨ بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة.

وكما رأينا عبر هذا البحث، فإن مفهوم المواطنة لم يتبلور من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدور «الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان»^(٢).

طبعاً نظرياً! أما الواقع الفعلي المتعين، فلا تزال فكرة المواطنة تحديات كبيرة في كثير من بلدان العالم!

(١) انظر: د. منصف المرزوقي، «تسقط الوطنية، عاشت المواطنة»، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤.
<http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.cat&categoryID=22>

(٢) «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، ديسمبر ١٩٤٨، مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨.
وانظر أيضاً ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، ص ٣١٥.

المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر

«كارل بوبر ويورجن هابرماس نموذجا»

لخضر مذبوح(*)

تمهيد

واحدة من خصائص الفكر الغربي هي المراجعة وإعادة التفكير حول أطره المعرفية ومنظوماته الفكرية، ومؤسساته السياسية والاجتماعية ومثله العليا في إطار التطور والاستمرارية للاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل دون التملص ولا التنكر للماضي، وهكذا عندما هبت رياح التغيير العاتية في نهاية القرن العشرين كنست في طريقها الإيديولوجيات واليوتوبيات والأساطير والأنساق والنظم والمذاهب والمعتقدات، ولم تسلم منها الفلسفة أيضا، فظهرت نظريات جديدة وانتشرت مقاربات متنوعة ومتناقضة أحيانا، تطبعها الحاجة والمساجلة أحيانا أخرى في نقاش نقدي مفتوح، القاسم المشترك الأعظم لأبطال هذا النقاش المثمر الذي يميز الفلسفة المعاصرة، النقاش الذي يشاور ويخطط ويقلق ويفاجيء أحيانا هو: كيف يمكن الوصول إلى مقارنة المشكلات الواقعية التي تشكل الحياة الفعلية للإنسان المعاصر؟ ولعل مشكلة المواطنة واحدة من المشكلات الرئيسة التي وجهت تفكير فلاسفة السياسة في القرن العشرين، خصوصا ما بين الحربين العالميتين، وما أفرزته الحرب الباردة أيضا في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من قضايا ومشكلات لم تعد تتسع لها الأنساق القائمة ثم

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر.

انهيار جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي وما تركه من ارتجافات في الفكر السياسي المعاصر الذي لاحت فيه أولى الخطابات الجديدة المؤسسة للنظام العالمي الجديد باسم العولة، المصطلح السياسي الاقتصادي الاستراتيجي الذي دخل في بورصة الفكر المعاصر الذي دشّن بدايات الحديث عن عالم ذا بعد واحد بمصطلح هربرت ماركيز عالم اقتصاد السوق عالم هيمنة المتغلب الأقوى عالم الرأسمالية المتقدمة التي ستكتسح في طريقها البناءات الوطنية الهشة التي أقامتها الحركات التحررية الوطنية في العالم الثالث من ضمنها الدول العربية التي كانت تتستر وراء الثنائية القطبية لتأجيل النقاش حول مشكلة المواطنة والديمقراطية، النقاش الذي لا يزال في بداياته، وهو ما يترجمه الوضع السياسي العربي المعاصر الذي عجل فيه انهيار المعسكر الاشتراكي تعرية النظام السياسي العربي وإفلاسه، فبدأ الحديث عن الديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات أموراً أساسية في النظام السياسي المعاصر ولم تعد مجرد مؤامرات خارجية أو دعاية رأسمالية.

المواطنة في الفكر السياسي المعاصر:

شكل مسعى تجديد النظرية السياسية المعاصرة والفكر السياسي حدثاً بارزاً منذ حوالي ثلاثين سنة: تمثل في انهيار الماركسية الدوغمائية والأهمية الخاصة الممنوحة لمشكلة حقوق الإنسان، وعجز العلوم الاجتماعية ونقائضها أمام الوقائع ومستجداتها، ومن أبرز الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين نذكر: ريمون آرون، وإريك فيل، وحنّا أرندت، وكلود لوفورت، وكارل بوبر، وجون رولز، ويورجن هابرماس، ولوك فيري، وهانز يونس.

يكاد يكون موضوع الديمقراطية والممارسة الديمقراطية، كشرط أساسي للحياة السياسية المثالية للمواطن المعاصر، الملهم والموجه للكتابات السياسية المعاصرة التي تنطلق من إشكاليات الفلسفة السياسية الكلاسيكية كإشكالية العدالة والمساواة والحكم الراشد.

فلم تعد مشكلة الحكم في الفلسفة المعاصرة تطرح كما كانت تطرح عند أفلاطون من يحكم؟ وعوض سؤال أفلاطون بسؤال: كيف يمكن تغيير الحكم بدون إراقة للدماء؟ كما لاحظ ذلك منظر المجتمع المفتوح كارل بوبر^(١).

وأصبح التفكير منصبا حول استحداث فضاءات حرة ترقى وتضمن ممارسة المواطنين لحياتهم من خلال مشاركتهم الفعلية والفعالة في صياغة القوانين وتطبيقها من خلال نظام ديمقراطي في مجتمع مفتوح، تعددي، لا قومي، يجمع أطرا مرجعية مختلفة، تراعى فيه حقوق الأقليات وتحترم فيه إرادة الأغلبية في نظام سياسي دستوري يقوم على مبدأ التعايش والتنازل والتفاهم واعتماد أسلوب الإصلاح في التغيير بدل الثورة، كما ذهب إلى ذلك كارل بوبر في دعوته إلى دولة القانون، التي يسميها دولة الحد الأدنى بديلا عن الدولة الراعية، الدولة الأبوية التي رأى أنها تقضي على المواطنة، ودعوة يورغن هابرماس التي تتقاطع في كثير من أطروحاتها مع دعوة بوبر بتركيزها على أهمية النقاش في بناء المجتمع الديمقراطي، النقاش النقدي الحر، تحتضنه مؤسسات وترعاه عند بوبر أو أماكن عامة Espaces publiques التي اقترح ترجمتها إلى الفضاءات الحرة، تكون بديلا معاصرا يملأ الفراغ الذي تركته الفضاءات القديمة كالأغورا (agora) الإغريقية والمنتدى forum الروماني.

فالتوتاليتارية كنظام سياسي فريد تنتفي منه المواطنة وتنطفيء فيه المبادرة المواطنة احتلت حيزا واسعا من كتابات المفكرين السياسيين المعاصرين، فلم يعد بريق الإيديولوجيا الماركسية يستطيع إخفاء التطبيقات الستالينية لنظرية العدالة والمساواة التي بشر بها ماركس لمواطن منعتق متحرر كلية من جميع الإستلابات والاعترابات في نظام دولة اشتراكية تمهد لشيوعية تزول فيها الدولة باعتبارها أداة قمع كما قال ماركس، لكن النقاد السياسيين الحذرين لاحظوا أن مجتمع الغولاك والنومونكلاتورا كما جسده التجربة الستالينية السوفياتية، يمارس باسم ديكتاتورية البروليتارية أبشع أنواع الاستبداد

(1) Karl Popper, The Open Society And Its Enemies, 2 vols, London, Routledge And Kegan Paul, 5^e édition, 1966.

السياسي الذي يقضي على المواطنة قضاء مبرما، مما دفع ببعض الفلاسفة بمقارنته بالنظام النازي والفاشي كما ذهب إلى ذلك كارل بوبر وحنأ أرندت.⁽¹⁾

وهكذا أصبحت الفلسفة السياسية بوصفها علم المدينة polis الذي يهتم بتحديد أفضل نظام سياسي مطالبة بتغيير طريقة معالجتها للشأن السياسي على ضوء مستجدات الحياة الراهنة فلم يعد التفكير حول التغيير بمنطق الثورة، التي تعتمد التغيير الجذري حتمية تاريخية ولا علمية كما زعمت الاشتراكية العلمية بل أصبح التفكير حول التغيير بمنطق الإصلاح الذي يعتمد الإصلاح التدريجي خطوة خطوة هو الأنسب لبناء مؤسسات اجتماعية وسياسية تكون فيها مشاركة المواطنين عاملا أساسيا وضامنا لنجاحها واستمراريتها.

فأوروبا الموحدة استغنت عن ثورية ماركس والشيوعيين التي اعتبرت حتى من قبل المشبعين بالفكر الماركسي، كيورجن هابرماس دعوة إلى تدويل الجرب الأهلية وانتقلت من مرحلة الدولة الوطنية الأمة إلى مرحلة الدولة القومية الأوروبية ذات البرلمان الواحد والعملة الموحدة والاقتصاد الموحد، الدولة التي يتمتع فيها المواطنون المنضوون تحت هذا الاتحاد بحقوق التنقل والتملك وحرية المعتقد والفكر، وكان هذا كله من إنجاز مواطني أوروبا الذين جسدوا طموحات استراتيجيهم وقادتهم بتصويتهم على المشروع الأوروبي بمحض إرادتهم فأصبح النظام السياسي لأوروبي الجديد «مكانا عاما» بمصطلح هابرماس يجمع المواطنين الأوروبيين بغض النظر عن انتماءهم الحزبي والإيديولوجي والعنقي الديني، فلا مكان للتصنيفات النمطية القديمة في الثنائيات المتناقضة الشهيرة: مثالي / واقعي، يساري / يميني، لائكي / لاهوتي، «مكان عام» يستوعب أفكار كارل بوبر اللبرالي وأفكار يورغن هابرماس اليساري دون حرج ولا إشكال.

وما تجدر الإشارة إليه هو الكسوف الذي ستعرفه الفلسفة الهيغلية والماركسية وإعلان إفلاسهما كنموذج في الفكر السياسي المعاصر لارتباط هيغل وماركس بالفكر

(1) Arendt Hannah, Le système totalitaire, traduction française, points politiques-seuil. 1951-1972.

التوتاليتاري وتبريريهما له، في الوقت الذي نسجل فيه عودة قوية إلى كانط لاستلهاام نموذج سياسي جديد تتحقق فيه إمكانية استعمال الإنسان لعقله في مكان عام لإبداء رأيه دون وصاية ولا إكراه ودون قصور ذاتي كشعار للتنوير الذي أراد تجديد خطابه السياسي فلاسفة السياسة المعاصرون خصوصا كارل بوبر وبورغن هابرماس، في محاولتهما لتقديم فكر سياسي معاصر يؤطر حداثة الإنسان الغربي المعاصر مع تمسكها بقيم التنوير والحداثة ودفاعها عن العقل والمعقولة كشرط في البناء الديمقراطي المنشود، وكلاهما يستلهم في نظرية الحق من كانط وليس من هيجل^(١) كما سنرى لاحقا.

وسنكتفي بالإشارة الخفيفة إلى أهم الأعمال السياسية المعاصرة التي فكرت مشكلة المواطنة في إطار تجديد النظرية السياسية المعاصرة، منها «أفيون المثقفين»^(٢) الكتاب الذي انتقد فيه ريمون آرون الإيديولوجيا الماركسية التي تحولت إلى أفيون مخدر للنخب اليسارية المعطل لفكرها وإبداعها «والديمقراطية والتوتاليتارية»^(٣) الكتاب الذي يشكل مع ما كتبه حنا أرندت وكارل بوبر أهم المصادر التي تتناول الظاهرة التوتاليتارية المعاصرة وخطورتها على البناء الديمقراطي وانعكاساتها السلبية على المواطنة.

كما لا ننسى نصا أساسيا في الفكر السياسي المعاصر وهو نص إيرك فايل «الفلسفة السياسية»^(٤). الكتاب الذي يعتبر فيه الدولة بوصفها منظمة لمجموعة تاريخية قادرة على اتخاذ قرارات تتعلق بهذه المجموعة بوصفهم مواطنين يتبادلون المصالح ويتنازعونها في نفس الوقت.

ومن النصوص الهامة أيضا التي لها علاقة بالمواطنة النص الهام لفيلسوف السياسة والتاريخ في نفس الوقت ليو شتراوس الذي تكون في مدرسة هيدغر، الذي أعاد التفكير

(1) voir Karl Popper, Etat Paternaliste ou état minimal, traduit de l'allemand par Carinne verdan-Moser, préface d'André verdan, éditions de l'aire, 1997.

-Jürgen Habermas, droit et démocratie, traduit de l'allemand par Rainer Roblitz et Christine Bouchindhomme, éditions Gallimard, 1997.

(2) Raymond Aron, l'opium des intellectuels, nrf, Calmann-Lévy, 1957.

(3) -----, Démocratie et totalitarisme, Gallimard, nrf, Paris, 1962.

(4) Eric Weil, philosophie politique, paris 1956.

في مسألة الحق الطبيعي في كتاب «الحق الطبيعي والتاريخ»^(١). الكتاب الذي يعتبر فيه ضرورة امتلاك الإنسان لمعيار، هو معيار الحق الطبيعي، مستقلاً عن المجتمعات، مطلباً سياسياً ضرورياً، مانحاً بذلك تحاليل جديدة كانت ماثراً جدل، كما حاول لوك فيري في كتابه «الفلسفة السياسية» مناقشة آراء ليو شتراوس حول نظرية الحق الطبيعي وانعكاساتها على بناء نموذج الحياة السياسية المعاصرة وحقوق وواجبات المواطنين فيها.

وتأتي كتابات الفيلسوفة الألمانية المعاصرة حنا أرندت، منظرية النظام التوتاليتاري المعاصر، مؤلفة «أصول التوتاليتارية» (١٩٥١) و«المذهب التوتاليتاري» لتعيد طرح مشكلة المواطنة من جديد، باعتبارها التوتاليتارية نظاماً سياسياً فريداً يصادر الحريات ويغذي العنف، نظاماً لا يشبه أياً من الأنظمة الديكتاتورية التي عرفناها، وسأوت في هذا الكتاب بين النازية والفاشية والنظام الشيوعي الستاليني مدشنة مع بوبر وريمون آرون بداية النقد العلمي المنهجي للنظرية السياسية الماركسية باعتبارها نظرية توتاليتارية تغيب المواطن وتستبعد مشاركته في تسيير شؤون الدولة، لاعتمادها مقولة الطليعة مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا، فالدول ذات النظام التوتاليتاري تكون فيها الممارسة الديمقراطية مستحيلة.^(٢)

وحاول كلود لوفورت تقديم تعريف جديد للديمقراطية «المسألة الديمقراطية» مبيناً كيف أصبحت الديمقراطية تعين فراغاً في عالمنا المعاصر الذي استبدل صورة الأمير الذي لعب دور الوسيط ما بين الناس والله، فالديمقراطية بناء هش ينبغي تدعيمه وتحسينه والضامن لهذه العملية هم المواطنون.^(٣)

ويتعرض جون رولز لموضوع المواطنة من خلال اهتمامه بمفهوم نصفه أخلاقي ونصفه سياسي ألا وهو مبدأ العدالة جرياً وراء التقليد الأمريكي البراغماتي الذي يمزج الأخلاق بالسياسة، يمزج بين العادل والنافع.^(٤)

(1) Leo Strauss, droit naturel et histoire, 1947.

(2) Hannah Arendt, le système totalitaire, op.cit pp 203-204.

(3) Claude Lefort, la question de la démocratie, éditions esprit seuil, 1986, p29.

(4) John Rawls, théorie de la justice, traduction française, le seuil, 1974, pp 38-39,41.

وقبل الانتقال إلى عرض معالجة مشكلة المواطنة عند كارل بوبر ويورجن هابرماس كنموذجين للفكر السياسي المعاصر نشير إلى مساهمة فيلسوف الفينومولوجيا الهيرمينوطيقية بول ريكور في إعادة التفكير حول مشكلة المواطنة وذلك في مناسبتين الأولى في كتابه «قراءات حول السياسي» متأثراً بهابرماس وفتجنشتاين مبيناً كيف تكون اللغة وسيلة لبناء دولة القانون من خلال انغماس المواطنين في النقاش حول الشأن العام بتدعيم وتحرير «المكان العام» الضامن لحرية التعبير والمؤطر لنقاشات المواطنين المختلفي المنازع والمصالح. كما جدد هذا الاهتمام في كتابه «الإيديولوجيا واليوتوبيا»^(١)

المواطنة في الفكر السياسي البوبري والهابرماسي

المواطنة في الفكر السياسي البوبري:

عرف بوبر كفيلسوف علم وإبستمولوجي أكثر ما عرف كفيلسوف سياسة، وهو نفسه يعترف أنه كتب في السياسة من وازع ما تفرضه عليه واجبات المواطنة المعاصرة للمفكر وهي المسؤولية الفكرية التي دعا علماء ومفكري عصره لتحملها أي أن يقولوا كلمتهم ويدلون بأرائهم وبتصوراتهم حول القضايا والمشكلات التي يواجهها الناس وإبداء وجهات نظرهم النقدية حول القضايا الأساسية المصيرية للمجتمع، ولم تسلم كتاباته من التصنيفات الإيديولوجية، باعتبارها ليبرالية محافظة، خاصة من ذوي التوجه الماركسي الذين كانوا يعتقدون أن الماركسية وحدها التي تملك الفعل السياسي والمخولة وحدها الحديث عن السياسة، إلا أن التطور الذي شهده العالم الغربي المعاصر، وما عرفه من أحداث، وتطورات في نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال وبعد الحرب الباردة جعل فلسفته محل اهتمام وتقدير الكثير من الباحثين والساسة على السواء.^(٢)

(1) Paul Ricœur, l'idéologie et l'utopie, traduit de l'anglais par Myriam Pivault, D'allones et Joël Roman, éditions de seuil, 1997.

(٢) كثيرة هي الأحزاب اليسارية في أوروبا التي تهتم بفكر بوبر السياسي لتطوير الفكر الاجتماعي الديمقراطي ما بعد الماركسية، فالأحزاب العمالية ببريطانيا وإيطاليا وفرنسا متأثرة في رسم سياساتها بفكر بوبر، وفي ألمانيا مثلاً مستشاري ألمانيا السابقين هلمت شميدت وهلموت كوهل من قراء بوبر النهمين.

فبعد انهيار المعسكر الشيوعي السوفياتي وبعد النمو والتطور الاقتصادي الذي عرفته البلدان الرأسمالية أصبح الآن الكثير من المفكرين يجدون في فكر بوبر السياسي ليس مباديء ليبرالية فقط، بل يعتبرون مقاربه طريقا ثالثا لأنه مثل ماركس تماما ناقد للرأسمالية المتوحشة، وناقد أيضا لديكتاتورية البروليتاريا الاشتراكية التوتاليتارية، فلقد ناضل طوال حياته من أجل حياة أفضل وعالم أفضل⁽¹⁾ أقل سوءا وأقل معاناة وأقل فقرا ومرضا وجهلا، دون اللجوء إلى خطاب يوتوبي يشتر بإقامة الجنة على الأرض كالخطاب الشيوعي والخطابات المشابهة له، فتغير العالم يتم بالإصلاح خطوة خطوة بواقعية من خلال بناء مؤسسات اجتماعية يكون المواطنون عنصرا فاعلا في إقامتها وتحسينها وحتى إلغائها وتعويضها بأخرى أكثر مواءمة، دون اللجوء إلى العنف الثوري والتخطيطات اليوتوبية الشاملة، بدعوته في نهاية حياته لنظام دولة سياسي معاصر يسميه دولة الحد الأدنى، دولة القانون، دولة ديمقراطية، بمؤسسات مراقبتها الناجعة في إطار قيم مجتمع مفتوح، يشارك فيها جميع المواطنون.

تعلق بوبر في شبابه بمباديء المساواة والعدالة والحرية وهذا ما دفعه للانخراط في الحزب الشيوعي النمساوي اعتقادا منه أن الاشتراكيين صادقون في الدعوة لتحقيق المساواة، لكن الممارسة الفعلية بينت له صعوبة التوفيق ما بين العدالة والمساواة والحرية، فانقلب على الشيوعية التي بحجة تحقيق المساواة تستعبد المواطنين وتسلبهم حرياتهم، وتدعو لتصفية طبقات وفئات اجتماعيا واقتصاديا وحتى جسديا، لأن هذه الإيديولوجيا تعتقد أن ليس هناك طريقا آخر لتحقيق العدل على الأرض إلا هذا، ثورة البروليتاريا، وبوبر يفند دعاوى الماركسية المبتذلة التي تقول أطروحتها أن هناك نظامان حتميانه لا ثالث لهما، إما الرأسمالية الاستغلالية أو الشيوعية الانعتاقية ولا سبيل لتحقيقها إلا الثورة والقضاء على الرأسمالية.

ونقد بوبر للتوتاليتارية اليمينية النازية والفاشية وللتوتاليتارية اليسارية الشيوعية،

(1) Karl Popper; In Search of a Better World, lectures and essays from thirty years, London And New York, Routedledge, 2000.

دفاع عن الديمقراطية والحرية والمساواة في نظام سياسي أكثر إنسانية، نظام يجعل المواطنة حقاً دستورياً من أجله تقام المؤسسات وتحرك النظم. وبوبر ظل متعلقاً بمطلب المساواة والحرية وقال لو أن الشيوعية لم تتحول إلى التوتاليتارية لبقيت شيوعياً إلى اليوم، لو هي نجحت في الجمع بين الحرية والمساواة الحقين الطبيعيين الإنسانيين اللذين نظر لتحقيقهما في إطار دولة الحد الأدنى دولة مجتمع مفتوح يجمع أناس لا على أساس عرقي ولا ديني ولا فئوي ومهني، يتمتعون بحق المواطنة وفقاً لمبدأ الجدارة والاستحقاق فقط.

لقد رفض بوبر أن يكون للتاريخ «معنى» أو «نهاية» أو «غاية» فالمجتمع مفتوح والكون مفتوح والمستقبل يبقى مفتوحاً أيضاً^(١).

يرجع بوبر أصل الاهتمام بالمواطنة إلى التاريخ الإغريقي الأثيني، من خلال النظام الديمقراطي، الذي عرف انبثاق المجتمع المفتوح، بمناسبة الثورة الديمقراطية الأثينية كحدث مثالي، فتح صفحة جديدة حاسمة في تاريخ الإنسانية. الذي يؤسس أيضاً للشروط الفكرية لتطور عام للحضارة.

يدخل بوبر مصطلحي «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح» في قطبية أساسية ليس فقط موضوعها التمييز ما بين نمطين اجتماعيين متعارضين متعادين جوهرياً، لكنها قطبية تسمح لنا من خلالها من تتبع الخصومة، خلال مسيرة التطور والزمان، وتسليط الأضواء الكاشفة على البنية المعقدة غير منظمة للتاريخ الإنساني.

وعن انبثاق المجتمع المفتوح، يتحدث بوبر كعادته، دون الاهتمام بمشكلات الأصل والنشأة والتأسيس عن عملية «انبثاق» مجتمع مفتوح بدون أب Fatherless society^(٢).

ولم يهتم بوبر بأصل وتشكل المجتمعات المنظمة، ولقد عبر في تعليق طويل له في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه، في جزءه الأول عن إعجابه بنظرية أفلاطون، التي تقول

(1) Karl Popper, l'avenir est ouvert, symposium «Popper à Vienne» traduit de l'Allemand, Flammarion, 1983.

(2) Karl Popper, The Open Society, vol1, op.cit, pp273 and Conjectures and réfutations, Paul and Kegan, London and Newyork, 1963. p375.

أن السلطة السياسية المركزية والمنظمة، نتجت عن غزو، وعن عملية إخضاع السكان المزارعين الحضريين من قبل غزاة من الصيادين الرحل.

ويوافق ماكيافيلي وهيوم ورينان ونيشيه على إثارته لهذه الفرضية بقوله: اعتقد «أن نشأة الدولة كانت شبيهة بنوع الفرضية التي وصفها أفلاطون، هيوم ونيشيه، وأنها نشأت في العديد إن لم تكن في كل الحالات طبقاً لهذه الفرضية، وأنا أتحدث فقط حول «الدولة» بمعنى سلطة وإذن بمعنى سلطة مركزية»^(١).

لم يسترع اهتمام بوبر، من ضمن كل مراحل التاريخ، إلا لحظة مفصلية، وهي لحظة بداية الحضارة والحضر، فإذا كانت الإنسانية قد حققت إمكانية بناء مجتمعات متعددة ومتسامحة، أخرى من بناء مجتمعات أحادية وعنيفة، فإن التقدم نحو المجتمع التعددي المتسامح المفتوح يدين في المقام الأول إلى الثورة الثقافية التي عرفتها أئينا، في القرن الخامس قبل الميلاد التي سجلت في تأويل بوبر لتطور الحياة السياسية في المجتمعات الغربية، العبور والانتقال الأول في التاريخ للإنسانية من مرحلة المجتمع المغلق إلى مرحلة المجتمع المفتوح اللذين قدمهما كمصطلحين يعبر أولهما عن المجتمعات «التقليدية» وثانيهما يعبر عن المجتمعات «العصرية» فالمجتمع المغلق، مجتمع مثاله علاقات جماعية، قبلية، بدائية مغلقة لا حرية ولا قرار لأفراده فيه، ومجتمع تجريدي لا أب له أعضاؤه قد يكونون أبناء أنابيب لا يجتمعون على أساس عرقي أو ديني، مجتمع لائكي، مجتمع تعددي، فرداني قائم على الحرية الفردية والقرار الفردي لأعضائه، الأول يؤسس للتوتاليتارية قامعة ومغبية المواطن والثاني يؤسس للديمقراطية حاضنة وراعية المواطن^(٢).

وطرافة تأويل بوبر لثنائية الصراع ما بين الانغلاق والتفتح كونه صراع لا يتعلق بالمجتمعات القديمة فقط وتجاربها، بل يشمل المجتمعات المعاصرة، فالميل للتسلط والانغلاق والميل للتفتح والديمقراطية، يعتبره بوبر شعوراً إنسانياً ملازماً للأفراد وللجماعات وللنظم السياسية والاجتماعية عبر كامل مراحل التاريخ، لكنه أبدع في

(1) Karl Popper, The Open Society and Its enemies, vol1, op.cit pp230.

(2) Ibid, p230

تفسير قمة هذا الصراع، ومتى يبدأ ويختم بين القوتين المتصارعتين، عند ظاهرة التغير الاجتماعي وهنا تحاول القوتان التعبير عن إحساسها تجاهه، فعملية التغير، تسبب ما يسميه بوبر توترًا حضاريا «The Strain of civilisation».

فالإنسان من وجهة نظر تطورية، يحن إلى طفولته الأولى، وطفولة المجتمع الإنساني، هي مجتمع القبيلة، الذي يحس فيه الفرد بالأمان والطمأنينة، تماما مثل الأمان الذي يحسه الطفل بين أحضان أمه، عند استشعاره بخطر يواجهه، أو بأمر غريب عنه، يهرب إلى حضن أمه، وهذا الشعور يتطور عندما يصبح رجلا، عضوا في قبيلة تحكمها علاقات أبوية، هذه العلاقات التي كما رأى ذلك بوبر رفضها جيل بيريكليس وبروتاغوراس وسقراط الجيل الذي أحدث قطيعة بمفهوم باشلار ما بين الروابط القائمة على أساس بيولوجي عرقي وفق النظرية البيولوجية للدولة وروابط إنسانية، لا عرقية يقول بوبر: «يبدو واضحا أن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح يمكن اعتباره واحدا من أعمق الثورات التي عرفتها البشرية، وبسبب ما وصفناه بالطابع البيولوجي للمجتمع المغلق، فإن هذا الانتقال يكون الإحساس بالحاجة إليه عميقا»^(١).

وعملية الانتقال لم تكن مسارا واعيا، فكما يقول بوبر: «طبعاً، لم تكن هذه الثورة نتيجة مسار واع، إن تحلل النظام القبلي للمجتمعات المغلقة الإغريقية، بدأ عندما بدأ يتزايد عدد السكان يقلق الطبقة الحاكمة، طبقة ملاك الأراضي، لقد كان يعني هذا النهاية العضوية للنظام القبلي»^(٢).

ويرفض بوبر الفلسفات السياسية التي تجرد المواطن من إرادة القرار السياسي والاجتماعي والتي تحتزله إلى رقم في إحصائية، ولا تابعا لأي سلطة، ويؤكد على اعتبار الدولة ضرورة سياسية واجتماعية لتطور المواطنة وممارستها، فهي شر لا بد منه، ويقول: «سلطة الدولة يجب أن تبقى على الدوام شرا ضروريا»^(٣). ويرى بوبر

(1) Ibid, p174.

(2) Ibid, p174.

(3) Karl Popper, The Open society And Its Enemies, vol, 2, pp 129-130.

كحل لترقية المواطنة المعاصرة العمل على التقليل من سلطة الدولة وتحييدها إلى الحد الأدنى والدفاع عن الحرية، لأن حسب بوبر، الكثير من الدولة trop d'état، يؤدي إلى غياب الحرية، كنموذج الدولة التوتاليتارية التي تغيب فيها الحرية، ولا مجال للحديث عن مواطنة في مثل هذا النظام السياسي الذي تصادر فيه الحريات وتنتفي فيه المشاركة المواطنة في تسيير وتقرير مؤسسات الدولة، والكثير من الحرية trop de liberté يؤدي إلى سوء استعمال وتعسف في الحرية، إذا لم تكن هناك دولة تسهر على تنظيم الحياة السياسية للمواطنين وتطبيق القانون على الجميع وفي مقدمتهم المظلومين والضعفاء، وتعسف الدولة يشبه في خطورته تعسف الحرية، وهذا النظام السياسي الجديد الذي يقترحه بديلا لنظام الدولة الأبوية état paternaliste يسميه نظام دولة الحد الأدنى état minimal في الإطار الديمقراطي يقول بوبر: «نحن بحاجة إلى الحرية لمنع تعسفات الدولة، ونحن بحاجة إلى الدولة لمنع تعسفات الحرية. وهنا تكمن مشكلة لا يمكن بكل بداهة، أن تحل كلية إلى الأبد، بالمعنى المجرد والتي لا يمكن أن تحل من حيث المبدأ بواسطة قوانين»⁽¹⁾.

ويقترح بوبر لضمان تحقيق هذين المطلبين اللازمين لترقية المواطنة تحت نظام ديمقراطي مفتوح، أن تتولى أمر رعايتهما وترقيتهما وتحقيقهما محكمة دستورية أو أي آلية مثل الإرادة العامة الروسية أو الإرادة الخيرة عند كانط مثلاً. ويرفض بوبر حتمية الثورة كوسيلة وحيدة لتغيير أوضاع المواطنين، وعارض قول ماركس الذي يرى أنه من المستحيل في نهاية الأمر تحسين المؤسسات الاجتماعية بطرق تشريعية قانونية، وبقي مؤمناً بالمشاركة المواطنة من خلال الديمقراطية النيابية الكفيلة بتحقيق نظام مراقبة صارم وفعال نابع من المواطنين وهذا النظام ليس كما يرى الماركسيون ديمقراطية شكلية، كما يرفض النظرة الدوغمائية للاقتصاد، كسبب لكل الشرور ويدعو إلى إعادة النظر في دور الصراع الطبقي في السياسة، ليس لأنه ليس أمراً مهماً، بل منعه لنا ذا الدلالة الحقيقية من استنتاج أن كل التاريخ هو تاريخ للصراع الطبقي، ويلح أن ما نحن بحاجة إليه عوضاً

(1) Karl Popper, état Paternaliste ou état minimal, op.cit, pp 49-50.

عن التاريخانية الكلية التي تعتمد خطابا يوتوبيا مبنيا على تخطيط بعيد المدى ينفذ بالثورة، هو ما يسميه هندسة اجتماعية جزئية Piecemeal social ingeneering.

والدراسة الحذرة ستظهر أن أهداف ماركس ومنهجه قد اجتمعا في نبوءة مجتمع بدون طبقات ينتج من الصراع بين الطبقتين الأخيرتين المتصارعتين في الميدان: طبقة البرجوازية التي تراقب وتتحكم في كل الإنتاج، وبين الطبقة الأكثر فقرا والمستلبة والمتغربة، طبقة البروليتاريا، التي تأتي من خلال ثورة عندما تتجاوز حدود الاحتمال.

فوبور لا يرى في جزيرة السعداء الأفلاطونية، أو شيوعية ماركس إلا أنظمة تغيب الفرد وتقتل المواطنة، فعدالة ومساواة أفلاطون وماركس وكل اليوتوبيات التي تتمسك بنظرياتها ولو بالعنف والثورة والدم في سبيل تحقيقها ولو على حساب إلغاء دور وحرية الأفراد، وسلبهم حقوقهم المادية والمعنوية في إطار ما يسمى العدالة التوزيعية، يحول حياة الناس إلى جحيم، ولقد كان هو نفسه عضوا لفترة في الحزب الشيوعي النمساوي لكنه لما اكتشف من الداخل عيوب الشيوعية تخلى عنها، وهذا كما قال في أواخر حياته لا يعني أنه انحرف إلى الرأسمالية أو الليبرالية، لأنه كما قال لو أن الشيوعية لا تؤدي إلى العنف نظريا وعمليا وتبرره كما شهدت على ذلك التجربة الستالينية لبقى كمواطن حبا للحرية والعدالة والمساواة إلى الآن شيوعيا^(١).

يقول بوبر: «لقد بقيت اشتراكيا خلال سنوات عديدة من بعد، حتى بعد رفضي للماركسية، فلو كانت عملية وصل الاشتراكية بالحرية عملية قابلة للتحقيق لكنت ولقيت اشتراكيا حتى اليوم، لأن ليس هناك أفضل من عيش حياة متواضعة، بسيطة وحررة في مجتمع مساواتي، وكنت بحاجة إلى وقت قبل أن أدرك أن هذا ليس إلا حلما جميلا، فالحرية أهم من المساواة، وأن محاولة تأسيس وإقامة المساواة، تعرض الحرية للخطر، وأنه بالتضحية بالحرية، فإننا لن نجعل العدالة تسود ما بين الذين استعبدناهم»^(٢).

(1) Karl Popper, La Quête inachevée, traduction de Renée Bouveresse, Calmann-Lévy, 1981, p46.

(2) Ibid, pp 46-47.

ويعتبر ما كتبه من نقد للأنظمة الشمولية المعاصرة النازية والفاشية والشيوعية، والفلسفات والإيديولوجيات التي تغذيها، واجبا تفرضه المواطنة المعاصرة ودفاع عن أسس النظام الديمقراطي الذي لم ير عنه بديلا، فهو النظام الأقل سوءا عرفناه منذ الآن، والعقلانية النقدية تؤطر إبتسمولوجيا لنقاشات أعضاء المجتمع المفتوح الديمقراطي الذي يدعو إليه التي عبر عنها من خلال النقاش العقلاني الحر الذي له أهمية وفائدة عظيمة في ميدان السياسة بقوله: «والنقاش العقلاني الحر يخلق في الميدان السياسي تقليد الحكم بواسطة النقاش، وبواسطته تخلق عادة الاستماع لوجهة نظر أخرى، كما يخلق نمو الإحساس بالعدالة والاستعداد للتسوية وللتنازل»⁽¹⁾.

ويتوجس بوبر من نظرية الرأي العام على عكس هابرماس، التي يرى فيها أسطورة، فهو يتوجس كثيرا من التعميمات المفرطة ومن النزعات الكلية، وبقي ليبراليا، فلقد سبق وأن شكك في مقولة حكم الشعب وسلطة الشعب مؤكدا أن الحكم الواقعي الفعلي يمارسه أشخاص معينون، وتزداد خطورة التستر وراء مقولة سلطة الشعب إذا كانت مطية لخطابات إيديولوجية توتاليتارية تضليلية فاسدة، توظفها لتحدث باسم الشعب أو باسم الشارع أو باسم ما يسميه أسطورة التعبير عن الرأي العام، فالنبض الحقيقي للشارع حسب بوبر لا تعبر عنه هذه التعميمات، فالشارع فيه أفراد مختلفون متنوعون، لهم مصالح وتطلعات وأهداف متباينة ومتنوعة، وقد تكون أحيانا متناقضة متصارعة، فكيف حينئذ يمكن الزعم كما يرى بوبر أن الشارع يريد كذا أو الزعم أن الرأي العام رأيه كذا.

ويرى كلييرالي أن مقولة الرأي العام أسطورة، تشكل خطرا على النظام الليبرالي: «إن الرأي العام كيف ما كان له نفوذ كبير، حيث يمكنه تغيير حتى الحكومات غير الديمقراطية، وعلى الليبراليين أن ينظروا إلى مثل هذه القوة أو السلطة بدرجة معينة من الريبة بالإضافة إلى طبيعته المستترة المجهولة، هو شكل غير مسئول للسلطة وهو إذن

(1) Karl Popper, Conjectures And refutations, op.cit. pp 352-353.

خطر خصوصاً من وجهة نظر ليبرالية»^(١). وحدد ما أسماه النصل الليبرالي لتحقيق مواطنة المجتمع المفتوح، في مبادئ تتوزع على مجموعة أطروحات منها:

١- إذا كانت الدولة شراً لا بد منه فإنه يتوجب أن لا يتضاعف سلطانها إلى أبعد مما هو ضروري وهو ما يسميه بوبر «النصل الليبرالي» كمرادف «لنصل أوكام» المبدأ الشهير الذي يرى أن لا تتعدى وتتضاعف الكليات والماهيات إلى أبعد مما هو ضروري.

٢- الفرق بين الطغيان أو الاستبداد والديمقراطية يكمن في كون أنه تحت الحكم الديمقراطي يمكن تنحية الحكومة دون إراقة للدماء، وهذه الإمكانية لا يمكن تحقيقها في الحكم الديكتاتوري.

٣- الديمقراطية لا تمنح امتيازات على حساب المواطنين وهي ليست موجهة لتحقيق ذلك فهي تقوم بعملية «السلب» فالديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئاً والمواطنون فقط هم وحدهم يستطيعون فعل كل شيء بما في ذلك المواطنون الذين يشكلون الحكومة.

٤- الديمقراطية لا تمنح شيئاً أكثر من أرضية، مكان عام، بمصطلح هابرماس وخلفية يستطيع المواطنون أن ينشطوا داخلها بطريقة أقل أو أكثر تنظيمياً وتجانساً.

٥- المؤسسات وحدها لا تكفي إن لم تعدل وتتمازج بتقاليد، فالمؤسسات غالباً ما تكون متأرجحة بالمعنى الذي تكون فيه في غياب تقليد صلب قوي، قابلة لأن تتحول لخدمة أهداف ومقاصد متعارضة مع الديمقراطية.

٦- الخلفية الأخلاقية التي تتطابق مع الخلفية المؤسساتية للمجتمع والتي تشمل تقليد الإحساس بالعدل والرغبة أو درجة الحس الأخلاقي المتحصل عليه ولا يرى شيئاً أخطر من غياب هذا الإحساس في المجتمعات وتجربة المجتمع الألماني مع النازية شاهدة على خطورة تحطيم هذا التقليد.

(1) Ibid, p349.

وكما رأينا فبوبر ينهل في فكره السياسي والأخلاقي من كتابات جون ستيوارت مل وكانط، سعيًا منه لحل نقائص الديمقراطية والصعوبات التي تواجه تطبيقاتها الفعلية، لتطبيق ما يسميه دولة الحد الأدنى التي تتحقق فيها معادلة ضرورة الدولة للحد من تعسف الأفراد في حريتهم، وضرورة حرية الأفراد للحد من تعسف الدولة في استعمال سلطتها خارج نطاق الضرورة والحد الذي يبرر وجودها أي حماية الحريات الأساسية للمواطنين ومنع الجريمة وضمان أمن المواطنين والأوطان. ويعيد صياغة المبادئ الليبرالية، القائمة على حرية المبادرة والعمد يعمل دعه يمر، وحرية الفكر والمعتقد والنقاش المبادئ التي استلهمها من أعمال جون ستيوارت مل السياسية خاصة كتابه «في الحرية On liberty»⁽¹⁾.

المواطنة في الفكر السياسي الهابرماسي:

أصبح الفكر السياسي الهابرماسي يحتل مكانة مرموقة في الفكر السياسي المعاصر، وهابرماس من أبرز الوجوه الفلسفية العالمية الحالية مع مواطنه كارل أوتو آبل الذي يشكل معه استمرارية تطويرية للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي تأسست في إطار معهد الأبحاث الاجتماعية، بمدينة فرانكفورت سنة ١٩٢٣ المعهد الذي اعتمد فيه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، بعد الحرب العالمية الثانية، تحليلًا نقديًا للعقل العلمي الحديث وللأنوار، وبينما انقلب العقل الحديث، الذي كان من المفروض أن يساهم في اعتناق وتحرير الإنسان على الصعيد التقني والسياسي، وتحوله إلى أداة تدمير وبربرية، التحول الذي بلغ أوجهه مع النازية والفاشية والتوتاليتارية، ثم جاء هابرماس ممثلًا للجيل الثاني في المدرسة، مع كارل أوتو آبل، وهما العضوان اللذان سيجددان ويطوران النظرية النقدية من منظور بناء أقل تشاؤمية من منظور الجيل الأول، وذلك بانعطافهما على الألسنية والتحليل اللغوي.

وتمنحنا فلسفة هابرماس، بدون شك، التصور الأكثر متانة ووضوحًا واستعمالًا

(1) John Stuart Mill, On Liberty, peronids books, New york, copy right, 1956, pp 30-31

للمجتمع المدني المعاصر، الذي تعيد فلسفته وضعه في أساس بناء المشروع الديمقراطي والمؤسسات الديمقراطية، العناصر الأولى للوضع القانوني والحقوقى، للمواطنة المعاصرة وهكذا فمفهوم مجتمع مدني يحتل مكانة مركزية من الفكر السياسي الهابرماسي.

خصص هابرماس في سنوات الخمسينيات أطروحته الجامعية للمجتمع المدني والمنشورة بالفرنسية تحت عنوان 'l'espace public'⁽¹⁾.

وبعد ثلاثين سنة من صدور كتابه حول «المكان العام» المخصص للمجتمع المدني، يعيد في كتابه droit et démocratie⁽²⁾ وضع المجتمع المدني في قلب فلسفته للحق، وفي المرحلة الفاصلة سمحت له مؤلفاته حول نظرية الفعل التواصلي وأخلاق النقاش بوضع أسسه ومفاهيمه⁽³⁾.

وهو يواصل اليوم كتاباته السياسية الأكثر حداثة، حيث نجد حركات المجتمع المدني المعاصر لا زالت تثير اهتمامه، فهو يرى فيها الارتجافات والارتجاجات الأولى لرجات سياسية جديدة تستطيع أن تقودنا إلى إقامة الديمقراطية ما بعد الوطنية post-nationale وهي الدعوة السياسية التي يدعو إليها على الصعيد الأوروبي المطابقة دستوريا لدولة الاتحاد الأوروبي.

إن الأعمال الفلسفية الهابرماسية تقدم تركيا قويا بناءا للاتجاهات الفلسفية السياسية الكبرى، فهابرماس يندرج عمله ضمن التقليد الفلسفي، لكنه يحاول تجاوز حدوده إلى لمس الواقع السياسي المعيش ويقترح له مشروعا وإن كان هابرماس ينجز مشروعه عكس بوبر، في الإطار النظري الذي خطط له هيغل وأقامه كارل ماركس الشاب⁽⁴⁾. فإنه

(1) Jurgen Habermas, l'espace public, traduction française, avec une préface de l'auteur de l'auteur, 17eme édition, Payot, Paris, 1992px.

(2) Jurgen Habermas, droit et démocratie, op.cit, introduction de l'auteur.

(3) Jurgen Habermas, la théorie de l'agir communicationnel, 2 volumes, traduction française, édition Payot, Paris, 1987.

-----, l'éthique de la discussion, Paris, cerf, 1990.

(4) Jurgen Habermas, l'espace public, op.cit, Préface 1992.

يرفض كبوبر من جهة أخرى أن يحبس المجتمع المدني المعاصر داخل القوقعة الاقتصادية الضيقة جدا التي وضعه فيها السابقون عليه، فهو دون أن ينفي أهمية العمل والتبادلات في «نظام الحاجات» يحاول أن يوضح إلى جانب الحياة الاقتصادية بنى حياة سياسية جموعية وهو ما حاول كارل بوبر وحنأ أرندت الوقوف على آثاره المعاصرة وبتمديده لمنظور حنأ أرندت وكارل بوبر يطرح مصطلح «المكان العام» المكان السياسي المعاصر الذي سيعوض في المجتمع المدني المعاصر الأغورا l'agora والمتدى forum في العصور القديمة، ولتحقيق هذا نجده ينهل من التاريخ والفلسفة، وعلم الاجتماع وأيضا من فلسفة الأنوار بصفة أخص، بالعودة إلى أسس الفكر الليبرالي المعاصر، لنظرية الحق الطبيعي ولنظرية العقد الاجتماعي ويوضح فيها على خطى كانط المعنى السياسي والديمقراطي للغاية لهذا الإرث الذي كان يوضع في المقام الثاني، وراء الانشغالات الفردانية والتجارية. وهكذا يجعلنا هابرماس نحضر معه ميلاد وإيناع المواطن الحديث citoyen moderne وهكذا فالمواطنة في الفكر السياسي الهابرماسي، لا يمكن تصورها ولا تقديم صورة عنها إلا من خلال التعرض للمجتمع المدني بفاعليه الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين وبناءه ومؤسساته الدستورية، ولقد قدم هابرماس المراحل الكبرى لتطور المجتمع المدني الحديث في كتابه «المكان العام» وفيما يتعلق بالوضع القانوني والمساهمة الأساسية للمجتمع المدني المعاصر في النظام الديمقراطي، نجد تفصيلات لها في كتابه «الحق والديمقراطية».

يعرف هابرماس المجتمع المدني بوصفه موضوع الرأي العام، فماذا يعني بالرأي العام؟ لنقل أولا ما ليس رأيا عاما: مجموع الآراء الشخصية الخاصة، كما تقيسها الاستطلاعات التي تسمى استطلاع الرأي، عموما العملية التي تتمثل في استجواب أشخاص خصوصيين، في بيوتهم الخاصة، بطرح أسئلة عليهم لا يفكرون فيها عموما ولم تكن موضوع نقاش والرأي العام على العكس من هذا هو رأي تشكل أمام جمهور، كنتيجة لنقاش عام تكون فيه مختلف الأطروحات والحجج التي تؤيده قد نوقشت بصفة علنية أمام الجمهور بحيث يكون الجمهور، قد استطاع تكوين رأيه الخاص حول المسألة،

ويعرف هابرماس الرأي العام شارحا كانط بقوله «بوصفه رأيا يشكل بواسطة الاستعمال العام للعقل، ويصبح الرأي العام بهذا التعريف يفترض بالضرورة مكانا عاما espace publique أي ببساطة يفترض وجود مكان أو وسيلة تواصل تسمح بصفة فعلية إجراء مثل هذه المناقشة العامة، بيد أن البحث عن هذا المكان يصطدم مباشرة بالإخراج الذي تثيره حنا أرندت، فعلى عكس المدينة القديمة، فإن المدينة المعاصرة والدولة المعاصرة لا تتوفر على agora، أي لا تتوفر على مكان مخصص للتواصل السياسي، فالمدن الحديثة مبنية حول مكان عام، لكن هذا المكان «مكان السوق»، المكان المخصص بصفة أساسية كما يدل على ذلك اسمه لتبادل السلع أكثر ما هو مخصص لتبادل الأفكار.

ففي المدينة الحديثة يتجاوز الاقتصاد الدائرة المنزلية للبيت، ليحتل المدينة ويصبح اقتصاداً سياسياً هذا الاقتصاد الذي يصبح اقتصادا يستند على مبدأ تقسيم العمل وتبادل الخيرات المادية، أصبح يحتل من الآن مكانة أساسية في الحياة الاجتماعية، والنشاط التجاري والمهني يمنح لسكان المدينة، وضع البرجوازي، فهو يعرف وظيفته الاقتصادية ومكانته في مجتمع الأنظمة القديمة. فالبرجوازي بوصفه عضوا من الشعب tiers-état يرى نفسه مجردا من أي صلاحية سياسية وعلى عكس فئة cives في المدينة القديمة، فالبرجوازي لا يتمتع بصفة المواطنة، فليس له صوت في تسيير الشؤون العامة، أي لا علم له بها.

يقدم هابرماس لتوضيح هذا منشورا لفريدريك الثاني، الذي ألغى خمس سنوات فقط قبل الثورة الفرنسية يشهد على هذا العجز، عن المشاركة في الحياة العامة وتسييرها، وهذا وضع الأقلية الذي يميز على الصعيد السياسي أعضاء الشعب les tiers⁽¹⁾.

ففي النظام القديم السلطة السياسية ممكنة بواسطة الملك أو العاهل، بالمعنى الذي يجسد فيه السلطة ويظهرها من خلال شخصه وأفعاله، فالأمير شخصية عامة، تكون كل حركة من حركاته، من شروق الشمس إلى غروبها موضوع اهتمام أهل القصر وعلى

(1) Ibid, pp40.

العكس من هذا فالخواص محرومون من أكثر من حاجة، كما يعلن عن ذلك المنشور السالف الذكر، محرومون من أية إمكانية للتعبير عن الشأن العام أو الاستفسار حوله، فهم تنقصهم القدرة على إصدار أي حكم حول القضايا السياسية التي ظلت ممنوعة عنهم لزمان طويل. محرومون بالمعنى الذي يصبح فيه «الخصوصي» هو ميدان الحياة الخاصة أي ميدان الحياة العائلية داخل المنزل، وأيضا الحياة الاقتصادية وحياة الأعمال، هذه الأعمال بالمعنى الذي نسميه فيه اليوم قطاعا خاصا، وما ينبغي أن نبحث عن إجابة له هو كيف تحول هذا الشخص الخاص particulier تدريجيا إلى مواطن وكيف يشكل «الخواص» رأيا عاما، فإذا كانت الثورات الليبرالية في نهاية القرن الثامن عشر والتاسع عشر تشكل مراحل حاسمة مثيرة للدهشة في هذا المسار، فإنها لا تفسر هذا التحول ولا نهايته.

يحاول هابرماس في كتابه «المكان العام» الكشف عن البنى الاجتماعية التي سمحت وشجعت تحول الأشخاص الخواص personnes privées أولا تحول البرجوازيين إلى «جمهور» إلى شخصيات «عمومية»، وكذا الظروف الخاصة التي قادت هذا الجمهور لبناء رأي في السياسة، ثم تعريف أحكامه وفي بعض الأحيان طرق انتقاداته المتعلقة بشروط ممارسة السلطة السياسية، ولا يعترض هابرماس على تحاليل هوبز وهيجل وماركس حول التحولات الاقتصادية التي يعتبرونها أصلا للرأسمالية والمجتمع الحديث، بل يستعملها مجددا ويسلم بظهور مجتمع «سوق» بعد المرور من الاقتصاد المنزلي إلى الاقتصاد السياسي، أو ما يسميه نظام «الحاجيات» الذي سيحرر تدريجيا الفرد من إكراهات التنظيم العائلي بجعله أكثر تبعية إذن أكثر تضامنا، عن الفاعلين الاقتصاديين الآخرين، الذين أصبح مجبرا للتعامل معهم وممارسة تبادل معهم.

لكن هابرماس يرفض وهذا هو الاختلاف الجوهرى الذي يميزه عن سابقه، يرفض تعريف المجتمع المدني وربطه بعالم العمل والإنتاج والتبادل، وهو بكل تأكيد لا ينكر أن تكون البنية الرأسمالية واقتصاد السوق شروطا للمجتمع المدني الحديث، لكنه يرى في هذا المجتمع المدني بوصفه هيئة سياسية واقعا مختلفا عن واقع السوق، حتى وإن تطور موازاة له، مستفيدا منه في الغالب وعند هذا الحد فالبرجوازي لا يطالب بصفة

المواطن، المطالبة بحق التصويت أو المشاركة في ممارسة السلطة، فهو لا يهتم بالسياسة إلا بالقدر الذي يجعلها لا تتدخل في شؤونه الخاصة، فالمسألة التي تشغله وتقلقه هي مسألة إقامة الحدود ما بين الميدان «العام» الدائرة الشرعية لتدخل السلطة والميدان الخاص ميدان الاستقلال الفردي، فالبرجوازي لا يزعم ممارسة السياسة فهو بالأحرى يمارس نقده الحذر للسلطة، مثل حارس الحدود الذي يمنع دخول أي أجنبي منها وهكذا تشكل رأي عام مستلهم من الليبرالية الذي يتقاسم أعضاؤه الريبة تجاه السلطة ويطالب باحترام حقوقه وحرياته الفردية وفي مقدمة هذه الحريات، حرية التجارة والصناعة وحرية السير والتنقل وإقامة العلاقات وضمان الملكية الخاصة وكذلك حرية الضمير هذا الرأي الذي اكتسب وعيا وتوجها أساسيا حتى ولو كان سلبيا سيلعب دورا حاسما في تطور الديمقراطية البرلمانية.

يقول هابرماس: «تستند السجلات التي تجري بيننا باستمرار منذ القرن السابع عشر حول التشكل القانوني لهيئاتنا السياسية على رؤية عملية - أخلاقية للحدثة في مجموعها»^(١). هذه الرؤية تجد تعبيرها في شهادات ضمير أخلاقي كوني كما نجده في المؤسسات الليبرالية لدولة القانون الديمقراطية. ونظرية النقاش التي يشترك فيها مع بوبر ضرورة لتطور هذه الرؤية، فالحدثة ينبغي أن تتأسس على العقل تمامًا مثلما ذهب إلى ذلك بوبر ولعل ما قرب بينهما هو تعاليم كانط الفلسفية، وفي نقده للماركسية يقول: «لقد انتقدت منذ حوالي ثلاثين سنة المحاولة الماركسية لتحويل فلسفة الحق الهيغلية إلى فلسفة مادية للتاريخ وذلك بالعبارات التالية: «في نقده (ماركس) لإيديولوجيا الدولة البورجوازية فإنه قد أفقد الحقوق الطبيعية اعتبارها بطريقة دائمة بالنسبة للماركسية اعتبار الشرعية وبتحليلها السوسيولوجي مما يشكل قاعدة الحقوق الطبيعية كما جعل الحق الطبيعي والثورة تنحل أيضا، إن أنصار تعميم الحرب الأهلية قد تقاسموا الإرث فالبعض لبس إرث الثورة وإرثها فقط والآخرين أعادوا إرث إيديولوجيا الحق الطبيعي»^(٢).

(1) jugen Habermas, droit et démocratie, op.cit. pp10-12.

(2) Ibid, pp13.

وبعد انهيار اشتراكية الدولة، وبعد انتهاء ما يسميه دعوة «تعميم الحرب الأهلية»^(١) والخطأ النظري للحزب الذي فشل في تحقيق اشتراكية الدولة يمثل حسب هابرماس في خلطه ما بين المشروع الاشتراكي والتخطيط مع الإنجاز بواسطة القوة لحياة واقعية، لكن إن نحن فهمنا الاشتراكية كجوهر للشروط الأساسية لحياة متحررة، يتفق حولها المشاركون فيها بأنفسهم، يرى أن هذا المشروع يجد بنفسه نواته المعيارية في التسيير الذاتي الديمقراطي.^(٢)

وهكذا فتطوير نظرية سياسية تدعو للانعقاد وفق متطلبات الحياة المعاصرة، جاء عبر إعادة التفكير حول المواطنة ومواجهة للتحديات الكبرى التي تشكل التحديد المنطقي للنمو الاقتصادي والتباين المتزايد لظروف المعيشة ما بين الشمال والجنوب، وأمام المهمة التاريخية غير مسبقة، المؤسسة على نظام اشتراكية الدولة، فإن ميكانيزمات نظام اقتصادي مختلف، تحت ضغط تدفق الهجرات القادمة من مناطق الجنوب الفقير وبلدان أوروبا الشرقية، الأخذ بعين الاعتبار الحروب الإثنية الوطنية الدينية والمزايدات النووية والصراعات الدولية من أجل اقتسام الثروات وأمام هذه الخلفية المرعبة، تفقد سياسة المجتمعات الغربية التي تتمتع بدولة قانون وبالديمقراطية، كل توجيه وكل ضمان.

يقول هابرماس بشأن مطالب المواطنين المعاصرين: «في الديمقراطيات الموجودة في حد ذاتها، إذا كان السكان يبدو أنهم يتطلعون إلى مزيد من الديمقراطية أكثر ما يتطلعون لتقليص فيها، فمؤسسات الحرية الموجودة لاتسلم من الاحتجاج»^(٣). فالمواطنة الانعتاقية التحررية لن تتحقق حسب هابرماس إلا في مجتمع الديمقراطية الراديكالية، وتوسيع التمتع بمفهوم المواطنة، شجعت أبعاد مختلفة، من طرف حركات اجتماعية أخرى، كحركات الهجرة والحروب والظروف التي تدفع للتفكير حول التشريع لعلاقات التضمنين أو الاحتواء l'inclusion التي تؤثر على التعبئة السياسية للجماهير والتي تؤثر

(1) Ibid, pp12

(2) Ibid, pp12

(3) Ibid, pp13

على إعادة تفعيل النشاطات السياسية الموجودة أصلاً، وهذه الحقوق تستكمل بحقوق ثقافية وبحقوق مدنية جديدة كالحقوق التي تنادي بها الحركات النسوية mouvements féministes والإيكولوجية، ففي مجتمع أكثر اختلافاً من وجهة نظر وظيفية، فإن عدداً من الأشخاص يتزايد أكثر فأكثر، يكتسبون حقوقاً أكثر تسمح لهم للدخول والمشاركة في الأنظمة الفرعية، بأعداد أكثر سواء أنظمة السوق، أو المقولة والشغل والوظائف والمحاكم أو الجيش الدائم والمدارس والمستشفيات والمسارح والمتاحف والجمعيات السياسية والوسائل العمومية للاتصال والأحزاب والمنظمات المستقلة أو البرلمان .

وهكذا تتوسع بالنسبة للفرد مشاركاته في المنظمات وتتضاعف هوامش اختياراته. وقوانين المشاركة السياسية هي وحدها التي تؤسس للوضع القانوني التأملي ذي المرجعية الذاتية للمواطن الحر^(١). ويستند هابر ماس إلى بيان ١٨٧٩ لحقوق الإنسان والمواطن في مادته الرابعة التي تقول: «تتمثل الحرية في القدرة على فعل ما لا يضر الآخرين، وهكذا فإن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان ليس لها حدوداً إلا تلك تضمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بنفس هذه الحقوق، وهذه الحدود لا يمكن تحديدها إلا بواسطة القانون»^(٢).

وحقوق الإنسان من وجهة نظر هابر ماس لا يمكن أن تتأسس إلا في الاستقلالية الذاتية الأخلاقية للأفراد، ولا تكتسب مظهرًا إيجابيًا إلا من خلال الاستقلال السياسي للمواطن وهو ما عبر عنه بقوله: «يبدو أن مبدأ الحق يشكل حداً أوسط بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي»^(٣).

فالمواطنة إذن في المجتمع المعاصر نضالاتها ومطالبها وتطوراتها تحدد لها مساحات الحرية التي يحققها المجتمع المدني المعاصر المطور والموسع للمكان العام والمحرر له حسب هابر ماس.

(1) Ibid pp93-94.

(2) Ibid pp98-99.

(3) Ibid, p109.

المواطنة في الفكر الإسلامي والواقع العربي

راهنية التأسيس النظري للتعددية في الفكر الإسلامي

علي حسن الربيعي (*)

يبدو أن الراهن فتح أفق القول على مسألة التأسيس المعرفي والتاريخي تجاه إشكالية التعددية وحضورها على مستوى السياق التباثلي للفكر الإسلامي، وأيضًا، سياقه اللامتأمل له، أي فيما يتعلق بالحقول السياسي، والإطار الاجتماعي، ومواقعية الحدث المتولد عن تفصل علاقاتها بلورة رؤية فكرية وممارسة عملية تنسجم ومتطلب صيرورة المجتمعات الإسلامية حاضرًا.

عندما يدور الحدث عن رهانات التعددية ومدى حضورها في السياق الإسلامي يطرح - من قبل عديد من الباحثين - مباشرة مصطلح «الإسلام والديمقراطية»^(١) في محاولة لإقامة مقاربة - رابطة بينهما بدون الالتفات إلى أن محاولة الربط هذه فيما يمكن أن تكون عليه العلاقة تعميمًا بين «الإسلام» والديمقراطية، يبدو ربطًا لا يتقوم بهذه الصورة ولا يستقيم بهذا المعنى. إنه يتعاطى مع الطرفين بطريقة إيديولوجية ناضجة عن عقلية مانوية في الفصل والضم. أي وفقًا لمنطق ثنائي القيمة يضعها كقطبين متوازيين ليعيد مقاربتهم كنسقين متقابلين. وهكذا استقطاب يفتقد الاتساق على مستوى التحليل المنطقي والدلالي - لاختلاف المدلول بينهما - ومبررات ما يتأسس عليه معرفيًا ومنهجيًا.

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة - العراق.

(١) هناك العديد من الكتب والبحوث والمؤتمرات والندوات التي تناقش قضية «السلام والديمقراطية» بصيغة الجمع بين الطرفين.

إنه ينطوي على رؤية ماهوية متضمنة لتصور جوهراني لا تاريخي "للإسلام" في خط مواز للديمقراطية. وبالتالي فما ينتج عن هذا التصور المطروح بصيغة السؤال عن كيفية التوفيق والموائمة يبدو سؤالاً تلفيقياً بالأساس، يضع الديمقراطية كمقولة أيديولوجية ثابتة أو صيغة جاهزة برسم التطبيق، وينظر إليها بطريقة نشوزية خالصة.

الديمقراطية في مفهومها وممارستها الحالية عملية متحولة وفاعلية متجددة، إنها إنجاز متأخر للوعي البشري في مسار الفكر السياسي. ينظر إليها في الفكر السياسي الغربي - بوصف الغرب يمتلك تاريخاً طويلاً نسبياً في ممارستها - بأنها راشحة عن منظومة متكاملة ومتضافرة تقوم على الليبرالية السياسية حتى أن الكلام عن ديمقراطية مضادة لليبرالية هو بحد ذاته كلام متناقض يتم عن نظام سلطوي أكثر بكثير مما ينم عن نمط مخصوص من أنماط الديمقراطية^(١)، وعلى رؤية علمانية (Secularism) للعالم ومفهوم محدد للدولة القومية، ونظرية معينة في العقد السياسي مرتكزة على فكرة المجتمع المدني حيث: «أن الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الساسي والدولة شرط مركزي من شروط تكون الديمقراطية»^(٢). لكن هناك بعض الآراء تعتقد بإمكانية التلاقي بين «الإسلام» والديمقراطية. فبالإمكان اختيار الشورى كفلسفة حكم والديمقراطية كآليات ومؤسسات^(٣). فالديمقراطية أخت الشورى الإسلامية وجنسها^(٤). إنها أفضل وسيلة قدمها العصر لتطبيق الشورى. فالشورى التي تضمنت معنى أخلاقياً ولم تحمل في التاريخ السياسي للمجتمع الإسلامي دوراً إجرائياً معيناً يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يمكن لها الآن أن تحمل المدلول المعاصر للديمقراطية كحل سلمي لتداول السلطة. فلا ضير في الألفاظ ويمكن للشورى إذ تفعل أن تقوم بنفس دور الديمقراطية. فالديمقراطية جملة من الآليات يمكن لها أن تعمل بنجاح على أكثر من أرضية أيديولوجية. فمثلما تشغل في إطار العلمانية الغربية يمكن لها أن تشغل،

(١) تورين، ألن: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٦٥.

(٢) م، ن: ص ٦٤.

(٣) حوار مع مهدي شمس الدين، مجلة الحوار، العدد ١٩٩٤.

(٤) ياسين، عبد السلام: المنهاج النبوي، الدار البيضاء، د.ت، ص ٩.

أيضًا، في إطار «الاسلام» الذي يقدر على ذلك بنجاح تام لانعدام وجود كنيسة تحتكر تفسير النصوص. ولأن النصوص الإسلامية تتمتع بالانفتاح مما يجعل الديمقراطية تعمل بنجاح أكبر. وإن الإجماع المتحقق عن طريق «الترجيح بالكثرة» - كما يقول الإمام الغزالي - يمكن أن يكون أحد آليات الديمقراطية في الوسط الإسلامي. الديمقراطية في إطار الدولة القومية لا تكون إلا محدودة ونسبية، لتحقيقها مصالح فئة معينة من الناس بينا الخلفية الإنسانية والأخلاقية للإسلام تجعل الديمقراطية تعمل بنجاح أكثر بوصف الإسلام رسالة كونية^(١).

وهناك رأي آخر يقول، بأن للمجتمع والفكر الإسلامي في تاريخه «ميكانزماته» الداخلية وقراءته طبقًا لها يجعله في غير ذي حاجة لاستيراد المناهج والمفاهيم الغربية. فما هي إلا مناهج ومفاهيم نسبية تعبر عن التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية وبالتالي الديمقراطية القائمة على الليبرالية والمجتمع المدني هي أحد مظاهر النظام السياسي في الغرب^(٢). من الواضح أن الموقفين ينطلقان من استراتيجيتين مختلفتين في مقارنة القضية. الأول، يمثل استراتيجية السياسي الذي يهيم كثيرًا ما يدخل ضمن ما يسمى الراهن من الحل العملي. والثاني، تعبير عن إستراتيجية المؤرخ الذي يروم «قراءة من الداخل» للسياق التاريخي - الاجتماعي - السياسي في الإسلام. فيما يخص الموقف الأول المتعلق باستعارة المفاهيم «المضمونية» لا تستفيد المسألة بوصفها مسألة ألفاظ، بل يبدو الأمر أكثر تركيبًا وتعقيدًا من ذلك، فهذه الألفاظ مفاهيم اصطلاحية تحمل وبدرجات متفاوتة أبعادًا لدلولات تعبر عن حال أو وضع المعرفة في أفقها

(١) في حديث مباشر مع الشيخ: راشد الغنوشي عن التصور الإسلامي للديمقراطية، كذلك انظر: Sheilkh Rashid Ghanoushi: plurals Among Muslim In Islamism, pluralism and civil society.

الندوة التي نظمها المنبر الدولي للحوار الإسلامي بالتعاون مع مركز تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي التابع لـ University of Westminster. وحول إشكالات المصطلح والفهم بين الشورى والديمقراطية انظر: حسن الترابي في الإسلاميون والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣.

(٢) يمكن اعتبار بشير موسى نافع، رئيس تحرير مجلة «مراسد»، أحد المؤيدين لهذا الموقف، انظر المصدر السابق.

السيوسولوجي، أي ما يرتبط بالأطر الاجتماعية للمعرفة^(١). وكذلك النظام المعرفي «الابستمي» الذي نشأت واشتغلت فيه^(٢)، وأيضًا، بطبيعة العلاقة المعقدة بين العام والخاص، الأيديولوجي والمعرفي. «المفهوم - أي مفهوم - لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباطه ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضاربة - المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد - التي يفقد تمامًا فعاليته خارجها ومن هنا فإنه يستحيل البتة انتزاع مفهوم، أو جملة مفاهيم، من سياقاتها التاريخية والمعرفية والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخيًا ومعرفيًا... الأمر الذي يكشف عن كون فعالية المفاهيم تبقى فعالية مشروطة لا مطلقة^(٣). المسألة إذن تتعلق بطريقة نقل المفاهيم المشتعلة على تربة معرفية معينة ومدى إمكانية تشغيله على تربة أخرى. فإذا تمكنا من الفصل منهجيًا بين مفاهيم مضمونية وأيديولوجية وأخرى إجرائية وإبستيمولوجية، عندئذ يمكن استعمالها وتوظيفها، ويبدو أمرًا له مسوغاته المنهجية والمعرفية ويحمل مبررات العقل المنفتح على الآخر معرفة ونقدًا ومثاقفة. أما القول بالاكْتفاء في دراسة المجتمع والتاريخ الإسلامي من الداخل وفق مسوغ أن الفكر الإسلامي يمتلك من الأفكار والمفاهيم ومحمولاتها ما يستوفي لإمكانية هكذا قراءة، حيث له آلياته الخاصة، في ما يتعلق بقضايا المجتمع والشأن العام وأمر الولاية، تكون كافية لإنتاج نظرية سياسية - اجتماعية تخص «الإسلام» وتعبر عن روحه، وبالتالي لا حاجة لاستعارة المفاهيم، وبالتحديد من الفكر السياسي الغربي، بوصف هذه المفاهيم ذات حمولات دلالية علمانية، قد ينتج عنها في المطاف الأخير ما يطلق عليه تصور ماكس فيبر للعلمنة، أي أن علمنة المجتمع والسياسة ستكون هي السائدة في تغليب القيم الدنيوية مقابل إنحسار قيم العالم الآخر، وهذا ما

(١) لقد بلور غورفيتش مصطلح «الأطر الاجتماعية للمعرفة» كعامل أساسي للمعرفة. انظر كتابه هذا العنوان، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

(٢) عن مفهوم النظام المعرفي الابستمي، انظر ميشيل فوكو «الكلمات والأشياء»، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩/١٩٩٠.

(٣) مبروك، علي: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٧. وللتفصيل حول مسألة المفاهيم انظر: Fodor, Jerry A.: Concepts, oxford, 1998، وخاصة الفصل ٣-٥.

حصل - وفقًا لفير - مع المسيحية^(١)، ويبدو موقفًا راديكاليًا وحصرًا يبحث عن أصالة طهورية وخصوصية مختلفة عن الآخر الغربي. إنه موقف لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى أيديولوجية محافظة ومنغلقة تتوطأ معرفيًا مع الاتجاه الآخر المحافظ في الغرب. فعلى سبيل المثال يرى المستشرق الفرنسي أرناuldيز أن كل ما يمكن استخراجه من القرآن يمكن الوصول إليه بالمناهج التي استعملها المفسرون المسلمون سابقًا، ويضرب مثلاً بابن حزم الأندلسي، وبالتالي لا حاجة للباحث المسلم من استخدام مناهج العلوم الإنسانية الغربية فما عند المسلمين يكفيهم.

نريد أن نشير إلى ما هو أبعد من هاتين الاستراتيجيتين، وأبعد من تلك المحاجات حول ما إذا كانت الديمقراطية تمثل بنية فكرية أم تختزل إلى مجموعة آليات لتداول السلطة وضبط النظام السياسي و«تكرار الحديث عن التعددية الحزبية وتكريس المقارنة بينها وبين الشورى.. والدوران حول فكرة الحاكم والنظام دون مراجعة لفلسفة الدولة، نطاق سلطتها، مساحة الأمة وسلطتها، ومسارات التأثير^(٢)». فما يعنينا هنا التفكير في ما يتعلق ببناء الأسس النظرية لقضية التعددية في الفكر والمجتمع الإسلامي تاريخيًا، والاعتراف بالآخر وجودًا ومعرفة ومشاركة، بعد أن ساد النزاع الأحادي والاعتقاد بأن الأنأهى صواب أبدي والآخر خطأ أبدي ومفاهيم امتلاك الحق الواحد والحقيقة المطلقة بين كل الفرق^(٣). التعددية مبدأ قائم على حق الاختلاف وقبول الآخر ولكن هذا لا يتحقق إلا بمقدار ما يكون هناك حوار وفعل تواصلي وندية تقيم المساواة في حق الممارسة والتعبير بصرف النظر عن تباين الاعتقادات والانتهاآت وأن لا يكرس أي منها. فمنطق التعددية قائم على قبول المفاهيم المختلفة المعبر عنها فعليًا بالإرادات المتنافسة. إنها منطق عقلي ونهج في الممارسة السياسية والاجتماعية من موقع أن لا يمكن اختزاله في طرف

-
- (١) انظر فير، ماكس: البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد على المقلد، مركز الإنماء القومي.
(٢) عزت/ هبة رؤوف: نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين، وفي د. الشوبكي، عمرو (محرر): إسلاميون وديمقراطيون، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالهرم، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٧-٣٨.
(٣) سالم، حلمي: الإسلام والديمقراطية الحوار الصعب، في ضيف الله، سيد إسماعيل (محرر): السلام والديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٢-٢٠.

واحد أو أن يختار من قبل جهة معينة^(١). يقوم التأسيس للتعددية في الفكر الإسلامي على استراتيجية مفهومية متعددة الرؤوس تبدأ من السؤال: ماذا يعني التفكير في الإسلام اليوم؟ الذي يبدو سؤالاً مركباً في بنيته وعلاقاته. إنه ينطوي على تساؤل ماذا يعني التفكير اليوم؟ التفكير المتمثل للإنجاز المعرفي المعاصر والمستحضر لأدواته الإبتيمولوجية - المنهجية والذي يتمشى على قارة واسعة في إتجاهه القصدي المرتبط بالشق الأول من السؤال ماذا يعني الإسلام اليوم؟ فكان «الإسلام» يتأول ويمر بأوضاع تمعينية دائماً في مسار التجربة التاريخي وأثر المتلقين باختلاف مراحلهم وأوضاعهم التاريخية، مما يدفع إلى أهمية الاعتراف بتاريخية ونسبية النتاج الفكري للعقل الإسلامي.

فالإسلام اليوم لا تتعين حدوده بالتمسك بمقولات اللاهوت - الكلام واتجاهاته الكبرى، ولا حتى الفقه وأصوله القائمة على آليات النظام المعرفي القروسطي وعموم المقولات الأخرى الناشئة والمحكومة بحدودها التاريخية ومنها التعددية^(٢). وقعت التعددية في السياق الاسلامي فعلاً، وتفصح عن نفسها بصيغة المذاهب المختلفة كمنظومة من المبادئ والاعتقادات، ومسألة القراءات المتعددة للنص القرآني بوصفه ذو بنية تستدعى التأويل لفهم مقاصدها^(٣) ونلمس هذا في تعدد خطوط اللاهوت والأصول.... المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة، وفي أصول الفقه. ونجد ترابطاً قوياً في حقل الاجتماع السياسي بين اللاهوت والسياسة في تجربة الأمة الإسلامية. ولكن رغم ما حصل من تعدد الخطوط والاتجاهات تاريخياً تبقى التعددية كما جرت على الأرضية التاريخية وفق محددات الأطر السياسية والاجتماعية ضعيفة وقاصرة نظرياً إذا ما

(١) حريق، إيليا: الديمقراطية وتحديات الحداث بين الشرق والغرب، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠١، ص ٩٦.

(٢) مثل مفهوم أهل الذمة حيث أعطاه النظام الإسلامي حقوقاً لغير المسلمين في ظل الدولة الإسلامية ومنها حقوقهم في اللجوء إلى المحاكم الخاصة فيما يتعلق بحياتهم الدنيا مثل: الزواج والطلاق والإرث.. وكان هذا متقدماً في زمانه يعتبر الآن مفهوم له حدوده التاريخية، فقد قدمت إنجازات عديدة لاحقاً على الطريق ومنها مفهوم المواطنة المتساوية.

(٣) تيزيني، طيب: الإسلام بين الأحادية والتعددية، مجلة التسامح، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٤، ص ١٠٩-

قورنت بمفهوم التعددية في الفكر المعاصر، لأنها قامت بالأساس على المسلمات العقلية الدوغمائية ومفاهيمها الأرثوذكسية^(١). فالعقلية الدوغمائية تقتل كل إمكانية لقبول واقع ومبدأ التعددية لأنها تشدد على جوهرية الاختلاف وترفعه إلى مستوى الفصل بين اليقين المطلق واللايقين المطلق، ولا تكثرث لأي محاجة تستند إلى البراهين العقلية والحجج المنطقية، إنها تزدرى كل الوقائع التي تكذب أو تناقض منظومتها العقائدية - اليقينية^(٢). لذا ساد حديث «الفرقة الناجية»، وأحكام «فصل التفرقة»، و«تلبس إبليس»... لذا من الأهمية التي تحمل مبرراتها معرفيًا واجتماعيًا إعادة التفكير في نظام الفكر الإسلامي القروسطي الممتد حتى الوقت الحاضر، لكشف تاريخيته وتاريخية العقل المنتج له. وتفكيك بنية العلاقات النازمة لمكونات هذا العقل، والكشف الأركيولوجي للصفة النسبية للمفاهيم التي استعملها ومحدوديتها، وبالتالي ارتباط هذا الكل بسياقاته التاريخية وأطره السياسية والاجتماعية وفضاءه الفكري (نوع القضايا والأسئلة التي كان يواجهها) ونظامه المعرفي. تفكيك نصوص الفكر الإسلامي مسألة حيوية ومهمة لإعادة تلقيها وفهمها وتجاوزها. ومن هذا الموقع تدخل مدى راهنية الاستعمال المنهجي للمفاهيم التي أنجزتها العلوم الإنسانية المعاصرة، ومن هنا أيضًا تبرز أهمية تنشيط مفهوم واستراتيجية النقد على أن لا يكون النقد مجرد عملية استبدال لنماذج جاهزة تنزل على نظام ثابت للخطاب والمعنى بقدر ما هو البحث عن إمكانات لتفكيكه (Deconstruction) مما يسمح باجتراح مساحات جديدة للتفكير.

لقد مارس الفكر الإسلامي عملية نقدية واسعة كان فيها للمفكرين المسلمين إنجازات مهمة في تنهيج الجدل والمناظرة، والحركة النقدية العميقة في حقل الفلسفة الإسلامية مع النقد السينوي والغزالي والرشدي إلى المواقف النقدية لابن خلدون وابن

(١) انظر عرضا لمفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية عند روكش قدمه: هاشم صالح في مقدمته لكتاب محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦.

(2) Milton, Rodeach: la nation de dogmatism, archives de sociologie des religion. N30, paris, 1970.

نقلًا عن سهيل فرح: العلمنة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٨: ٥٠.

تيمية وأبو البركات البغدادي. لكن تبقى العملية النقدية في الفكر الإسلامي مشروطة بمفهوم النقد الواقع تحت مظلة النظام المعرفي والفضاء الفكري القروسطي الذي كان يتحدد كثيرًا بمقولات التهفيت أحادية الحقيقة، والإطلاقة في الأحكام، والخروج عن الصراط المستقيم. لكن هذا لا يلغي إمكانية استلهاام دلالات التراث النقدي الإسلامي واستلهاامه في سياق مشروع نقدي معاصر له مكوناته الذاتية ويستثمر في الوقت نفسه إمكانية واجترافات العملية النقدية في الفكر المعاصر^(١) التي تنظر إلى النقد كمشروع غير منجز باستمرار. يقوم بخلخله أنظمة الفكر وزحزحة الدلالة وكشف نسابة المعنى، وتاريخية تشكل الخطاب، يقصد افتتاح مساحات جديدة للتفكير غير مفكر بها من قبل. وإعادة فهم النص وعلاقاته، المسألة التي تقود مباشرة إلى الالتفات إلى آليات التفسير وقضايا التأويل، والتي تفتح بدورها مسألة حق اختلاف التأويل بل «صراع التأويلات»^(٢) للتراث، لكن السؤال: كيف يمكن تأويل هذا التراث إيجابيًا، ومن موقع يكون قادرًا عن طريق النقد البناء القيام بوظائف جديدة داخل سياق اجتماعي وتاريخي معاصر؟^(٣). أن العملية التأويلية تسهم في تقويض واحدية المعنى واحتكار الحقيقة، إنها تخلص للفكر من سلطة التفسير الواحد والمطابقة التامة بين اللفظ والمعنى، إنها سبيل لانتهاج العقل وتوسيع حدود الفهم، وتجبرنا على الاعتراف بالنسبية وإننا محكومين بالصيرورة التاريخية. قدم المسلمون مباحث كثيرة في تعريف التأويل وممارسته، فنجد تعريفه «الأول الرجوع... وأول الكلام وتأويله، دبره وقدره، وتأوله وفسره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر

(١) يعتبر النقد من مقومات التفلسف الذي يعود إلى لحظة كانط وما تلاها في المناهج الفلسفية المتعددة الجينالوجيا (نيتشه)، والأركيولوجيا (فوكو)، التفكيك (دريدا)، والدور النقدي الكبير لمدرسة فرانكفورت خصوصًا هابرماس.

(٢) بخصوص مفهوم صراع التأويلات انظر: Ricorue, Pule: The Conflict of Interpretation. North : Western.

(٣) أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١٩٩٦، ٢، ص ٣١٦.

اللفظ^(١). وكان ممارسة التأويل تتعلق بفهم المعنى وضبط التفسير عند حدود الألفاظ^(٢).
 وثم علاقته الوشيجة بالمجاز لعدة «عبارة عن احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على
 الظن المعنى الذي يدل علة الظاهر. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة
 إلى المجاز^(٣). لكن التأويل عند مفكري الإسلام اختلط بمستويات عديدة بطريقة
 الشرح والفهم وبأسلوب معين في التفسير وهذا مرتبط بفهمهم لمعنى المعنى، وعدم
 معرفتهم بأثر الزحزحة الدلالية بين الدال والمدلول، حيث ظل ينظر للمعنى في الفضاء
 المعرفي الإسلامي كحقيقة قارة ميتافيزيقية جوهرانية سواء في ظاهر النص بيانياً أو في
 باطنه عرفانياً. لذا من الأهمية تحديد مناهج التأويل واستيعاب منجزات فلسفة التأويل
 المعاصر، سيما وإن هناك مفكرين كبار^(٤) أسهموا في الجهد التأويلي من أجل الانفتاح
 الدائم على تضاعيف الخطاب وطيّات المعنى وتفسير معنى الوجود^(٥). فالتأويل^(٦)
 يمهد للقول أن التفسير فاعلية اجتهادية بشرية، وهذه نقطة مهمة على طريق تأسيس
 أرضية للتعددية وحق الاختلاف بوصفه الأصل والأساس، وما الوحدة إلا نتاج
 لإجماع والفعل التواصلي على حد تعبير هابرماس. فمن العوامل الأساسية للتعددية
 التي شهدتها المجتمع الإسلامي هي تعدد الاجتهاد الذي يربط بين التأويل والسياسة،
 فالاجتهاد يبني على التعدد في الإطار الشرعي مما يسوغ للتعددية في التصور والرؤية
 والمنهج، أي لاختلاف التأويل. أنه يؤسس لمشروعية الاختلاف والتنوع والتعدد في
 مسائل الفروع في الفقه والشريعة، وعليه فإن الاختلاف والتعدد إذا كانا ممكنين في

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة أول.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٤٩.

(٣) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، طبعة بولاق بمصر، ١٣٢٢ هـ، ج ١، ص ٣٨٧.

(4) Gadamer: truth and Method, Sheed & ward, London, 1996.

خصوصاً الفصل المتعلق بالعناصر النظرية للتجربة التأويلية ص ٢٦٥ فما بعد.

(5) Heidegger: Being and time, Black well, Oxford, 1996, 35-25.

(٦) انظر تفصيلاً وجهداً لافتاً حول التأويل قضايا ومشكلاته في: حنفي، حسن: تأويل الظواهرات (جزءان) مكتبة النافذة، الجزيرة، ٢٠٠٦ م.

مسائل الفقه والشرعة فمن الأولى أن يكونا كذلك في مسائل الاجتماع السياسي^(١). ولا تقتصر التعددية على طرائق فهم النص الشرعي فقط ولكنها لتشمل فيما يختص في تقدير المصالح العامة وأوجه الإصلاح. أنها تمثل أسلوباً في إدارة الاختلاف القائم على الاعتراف المتبادل بين الجماعات المختلفة. فالسياسة بما هي اهتمام بالشأن العام الذي هو ساحة للاختلاف وتعدد المواقف تقوم على تعدد التأويلات وتكاثر مناهج التفسير للنص المقدس^(٢) الذي يمثل بدوره نقطة البدء الدائمة للفكر الإسلامي. ونعود للقول ما يدخل ضمن إستراتيجية التفكير في الإسلام اليوم هو إعادة التفكير بمفهوم التعددية المتأسس منهجياً على مفاهيم معاصرة للاجتهد والنقد والتأويل.

(١) (١). الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩،

ص ٢٦-٢٧.

(٢) عن مناهج تفسير النصوص الدينية انظر الدراسة الصادرة حديثاً: Goldingay, John: Models of Interpretation of Scripture, Carlsle U.S.A.

الوطن والمواطنة في فكر الإمام البنا

جمال فتحي نصار (*)

مقدمة

لا يستطيع باحث أو دارس منصف لفكرة «الوطن والوطنية» أن ينسى أو يتناسى جهود الإمام حسن البنا في هذا المضمار، فقد اتضح مفهوم الوطن والوطنية لديه من خلال النظرة الموسوعية لهذا المفهوم، واعتبار أن الوطن والوطنية جزء لا يتجزأ لفهم المسلم لإسلامه وتجرده وحب له، وأن هذا أصل مهم في عقيدة الإخوان المسلمين. ولم يفهم الكثير من المسلمين هذا المعنى، حتى إن الأكثرية المطلقة من المسلمين باتت تفهم أن الإسلام هو الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج فقط.

ففي مواجهة المضمون الغربي، الضيق لكل من «الوطنية» و«القومية».. والذي وجد له دعاة وأحزاباً تخندق بعضها عند «الوطنية الإقليمية».. وتخندق بعضها الآخر عند «القومية العنصرية».. وافتعل آخرون - كرد فعل - التناقضات بين الإسلام وبين الوطنية والقومية.. في مواجهة هذا الغلو، رأينا الأستاذ البنا يبعث - بالتجديد - المنهج الإسلامي الذي يؤلف بين جميع دوائر الانتماء - الوطني.. والقومي.. والإسلامي.. والإنساني - فيسلكها جميعاً في سُلّم واحد، وفي هذا البحث نرى:

أن الإخوان المسلمين يحبون وطنهم، ويحرصون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاظة على أي إنسان أن يخلص لبلده، وأن يفنى في سبيل قومه، وأن يتمنى

(*) دكتورة في الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة. مصر.

لوطنه كل مجد وكل عز وفخار.. كما يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود، ولا يرون بأساً أن يعمل كل إنسان لوطنه، وأن يقدمه في العمل على سواه، ويؤيدون الوحدة العربية، باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض.

والإخوان المسلمون يعملون للجامعة الإسلامية، باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام كما يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم.

وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات تتمثل في:

١- العمل على الوحدة الثقافية والفكرية والاقتصادية بين الشعوب الإسلامية كلها.

٢- يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد.

٣- يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية.

٤- حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين كان عنه الإجماع على «الإمام» الذي هو واسطة العقد، ومجمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وخليفة الله في الأرض.

فالإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بعالية الدعوة، لأن هذا هو مرمى الإسلام وهدفه، ومعنى قول الله تبارك وتعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

كما يقرر الإمام البنا أن مصر قطعة من أرض الإسلام، وزعيمة أمم (رسالة إلى الشباب).. وفي المقدمة من دول الإسلام وشعوبه (الإخوان المسلمون تحت راية القرآن).. ويرجو أن تقوم في مصر دولة تحتضن الإسلام، وتجمع كلمة العرب، وتعمل لخيرهم، وتحمي المسلمين في أكناف الأرض من عدوان كل ذي عدوان، وتنشر كلمة الله وتبلغ رسالته.. فالمصرية لها في دعوته مكانتها ومنزلتها وحقها في الكفاح والنضال.. ويعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام ولخير العالم كله.. (رسالة دعوتنا في طور جديد).

هكذا صاغ الأستاذ البنا أعمق النظريات السياسية والاجتماعية المعاصرة في تعدد وتكامل دوائر الانتماء - الوطنية .. والقومية .. والإسلامية .. والإنسانية .. مع الإشارة إلى دور مصر - الرائد والقائد - في تحقيق هذه الوحدة المنشودة لأمة الإسلام.

الأمر الذي يستوجب على أهل الغلو - سواء أكانوا وطنيين يديرون الظهر لما وراء الوطن - الإقليم - أو قوميين - يهملون الوطنية ويديرون الظهر لما وراء القومية - أو إسلاميين افتعلوا تناقضًا مزعومًا بين الإسلامية وبين الوطنيات والقوميات .. الأمر الذي يستوجب على سائر هؤلاء الغلاة أن يمعنوا النظر في هذا الذي كتبه الأستاذ البنا في هذا الموضوع.

فكل هذه الدوائر للانتماء هي درجات في سلم الانتماء الواحد، يصعد عليها الإنسان المسلم - عقيدة أو حضارة - دونما تناقضات .. وبعبارة الأستاذ البنا: «فكل منها تشد أزر الأخرى، وتحقق الغاية منها، دونما تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار..».

تمهيد: تعريف بشخصية الإمام البنا

يُعدّ الإمام «حسن البنا» (١٣٢٤هـ - ١٣٦٨هـ = ١٩٠٦ - ١٩٤٩) نموذجًا فريدًا للزعيم الروحي والمفكر الديني، والمصلح الاجتماعي، والقائد الجماهيري الذي يمكن أن تلتف حوله مختلف الطوائف والمستويات التي يجمعها اتجاه فكري واحد، وترتبط بينها أيدلوجية مشتركة، فقد استطاع «حسن البنا» في سنوات قليلة أن يؤسس أكبر جماعة إصلاحية شاملة في القرن العشرين بلغ أتباعها الملايين، وانتشر فكرها في أكثر من ٨٠ دولة.

فقد كان الإمام «حسن البنا» مزيجًا متميزًا من الفكر السلفي والروحانية الصوفية، فقد كان تجسيدًا فريدًا للروحاني الصوفي، والعالم المسلم، والقائد الحركي الذي امتلك قدرة نادرة على تحريك الجماهير، من خلال ترجمة معاني الإسلام كما جاء به الرسول الكريم محمد ﷺ إلى منهاج حياة.

وقد تمتع الإمام البنا بصفات شخصية قلما تجتمع في إنسان واحد، وقد أهله هذه الصفات الشخصية والمواهب التي حباه الله بها لأن يصبح الداعية الأول في القرن العشرين، ومؤسسًا وقائدًا لأكبر حركة إسلامية (حركة الإخوان المسلمون) على مستوى العالم فقد حباه الله بإيمان قوي يتحمل الشدائد والمصائب فضلاً عن ذاكرة قوية تحتفظ بالمعلومات والأسماء بطريقة عجيبة وسرعة فائقة، كما تمتع بسعة الأفق وقدرة على تحليل الأحداث واستخلاص النتائج التي قلما تخطئ، فقد كان رحمه الله مستوعباً لمتغيرات العصر الذي يعيشه فقيهاً في حركته ذا حكمة وذكاء، زاهداً في رغد العيش مع القدرة على الكسب، متواضعاً في غير ذلة، معتزاً بدينه وبدعوته في غير غرور أو كبرياء، يحب إخوانه ويألفهم ويألفونه.

وقد كان رحمه الله يقدم دعوته على غيرها من الأشياء، فدعوته تسبق راحته وأولاده دون تقصير في حقهم، فقد عاش بالدعوة والسدعوة، وقد امتلأت روحه بالقوة والإرادة التي لا يفت فيها الضعف والعزيمة التي لا تفت.

وكان رحمه الله رجل عقيدة متوكل على الله حق توكله فقد كان حسن الظن بربه حتى في أحلك الظروف والشدائد، كان لديه يقين من الوصول إلى غايته فلم يستبد اليأس بقلبه أو مشاعره أبداً.

وكان شديد الإيمان بالقضاء والقدر، إيماناً ليس نظرياً بل عن يقين ومشاهدة، وكما قيل من ذاق عرف، وكان شاغله الشاغل كتاب ربه القرآن الكريم فقد أتقنه حفظاً وتلاوة وفهماً وتدبراً وعملاً، فضلاً عن السنة المطهرة.

أ - مؤلفاته:

لا تُعرف للإمام حسن البنا كتباً أو مؤلفات خاصة سوى عدد من الرسائل مجموعة ومطبوعة عدة طبعات بعنوان «رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»، وهي تعتبر مرجعاً أساسياً للتعرف على فكر ومنهج جماعة الإخوان بصفة عامة. وله مذكرات مطبوعة عدة طبعات أيضاً بعنوان «مذكرات الدعوة والداعية»، ولكنها لا تغطي كل مراحل

حياته وتوقف عند سنة ١٩٤٢م، وله خلاف ذلك عدد كبير من المقالات والبحوث القصيرة، وجميعها منشورة في صحف ومجلات الإخوان المسلمين التي كانت تصدر في الثلاثينيات والأربعينيات، بالإضافة إلى مجلة الفتح الإسلامية التي نشر بها أول مقالة له بعنوان «الدعوة إلى الله».

وقد بذل الأستاذ جمعة أمين ومجموعة من الباحثين جهدًا مشكورًا في جمع تراث الإمام الشهيد حسن البنا في عدة كتب، صُنفت بشكل مميز.

ب- تأسيس جماعة الإخوان المسلمين،

لما استقر الإمام البنا به المقام بالإسماعيلية أثر في نفسه ما رآه من الاستعمار العسكري المتمثل في المعسكرات الإنجليزية بالقناة، والاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركة قناة السويس، ثم ساءه أن يعرف أن المسلمين في البلد منقسمون بسبب خلافات دينية، نتيجة تعصب كل فريق لرأي خاص، وأخذ يزاوّل التدريس والدعوة ويتحرى الموضوع الذي يتحدث فيه، دون أن يتعرض للنواحي الخلافية، ويضرب لهم مثالًا لتسامح علماء المسلمين في الصدر الأول رغم اختلافهم في المسائل التي تحتل أوجه الخلاف.

وقد عمل الوعظ عمله في نفوس المتلقين، فأخذوا يفقهون ويفكرون، ثم تدرجوا من ذلك إلى سؤاله عما يجب عليهم تجاه دينهم وأمتهم، فأجابهم إجابات غير قاطعة جذبًا لانتباههم، واسترعاء لقلوبهم، وانتظارًا للفرصة السانحة، وتهيئة للنفوس الجائعة.

وفي ذي القعدة سنة ١٣٤٧هـ، مارس سنة ١٩٢٨م زار الأستاذ البنا أولئك الإخوة الستة: «حافظ عبد الحميد»، و«أحمد الحصري»، و«فؤاد إبراهيم»، و«عبد الرحمن حسب الله»، و«إسماعيل عز»، و«زكي المغربي»، وهم من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كان يلقيها، وجلسوا يتحدثون إليه، وفي صوته قوة، وفي عيونهم بريق، وعلي وجوههم سنا الإيثار والعزم، وقالوا ما هي الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين؟! ونحن لا نملك إلا هذه الدماء تجري حارة بالعزة في عروقنا، وهذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان والكرامة مع أنفسنا، وهذه الدراهم القليلة من قوت أبنائنا وكل

الذي نريده أن نقدم لك ما نملك؛ لنبرأ من التبعية بين يدي الله، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعمّا يجب أن نعمل.

كان لهذا القول المخلص أثره البالغ في نفس الأستاذ البنا، ولم يستطع أن يتنصل من هذه التبعية، وقال في أثر عميق: (شكر الله لكم وبارك هذه النية الصالحة ووقفنا إلى عمل صالح يرضي الله، وينفع الناس، وعلينا العمل، وعلي الله النجاح، فلنباع الله علي أن نكون لدعوة الإسلام جنّداً، ففيها حياة الوطن وعزة الأمة).

وكانت بيعة وكان قسماً أن نحيا إخواناً نعمل للإسلام ونجاهد في سبيله.

وقال قائلهم: بم نسمي أنفسنا؟ وهل نكون جمعية أو نادياً أو طريقة أو نقابة، حتى نأخذ الشكل الرسمي؟ فرد الأستاذ البنا قائلاً: لا هذا ولا ذاك دعونا من الشكليات، ومن الرسميات، وليكن أول اجتماعنا وأساسه: الفكرة والمعنويات والعمليات. ونحن أخوة في خدمة الإسلام، فنحن إذا (الإخوان المسلمين)...

وهكذا عُرسَت البذرة الأولى لفكرة الإخوان المسلمين في أرض طيبة من هذه القلوب الستة، آمنوا بها، وعاهدوا الله علي الجهاد في سبيله، فكانت تلك الثمار المباركة لوفائهم وإخلاصهم، من نجاح الدعوة، ومرشدها، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَ يُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠].

ولبث الأستاذ البنا يعمل لدعوته صامتاً، فكسبت دعوته - كل يوم - مزيداً من الأنصار والجنود، بفضل الله ثم إخلاصه العميق، وفهمه الدقيق للفكرة، وأهدافها^(١).

(١) الفكر السياسي للإمام حسن البنا - د. إبراهيم البيومي غانم - ص ١٣١، وما بعدها، وانظر معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا - د. محمد عمارة - ص ٣-١٨، والإمام حسن البنا داعية مجاهدا شهيدا - الشيخ محمد عبد الله الخطيب - ص ٤٣ وما بعدها، والإمام الشهيد حسن البنا مجد القرن الرابع عشر الهجري - أحمد شوربجي - ص ٦١ وما بعدها،

موسوعة شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث - د. توفيق يوسف الواعي - ٣١ / ١ - ٣٢، والإخوان المسلمون أوراق تاريخية - إبراهيم زهموم - ص ٥، والفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين - أحمد ربيع عبد الحميد خلف الله - ص ٦٤-٦٤، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة - إشراف مانع الجهني - ١ / ١٩٨ - ١٩٩، والأصولية في العالم الإسلامي - ريتشارد هرير - =

وفي مساء يوم السبت ١٤ من ربيع الآخر ١٣٦٨هـ = ١٢ من فبراير ١٩٤٩م عندما كان الإمام حسن البنا يغادر جمعية الشبان المسلمين بشارع رمسيس بالقاهرة اغتالته يد الغدر والخيانة، ولكنها لم تستطع أن تغتال أفكاره أو تنال من دعوته التي انتشرت لتملأ ربوع الأرض بنورها، وتهدي قلوب الحائرين بهديها، وتضيء ظلام النفوس بأفكارها وضياؤها.

لقد استشهد «حسن البنا»، ولكن أفكاره، ما زالت حية، تنبض بها القلوب وتتوهج بها الأرواح والنفوس^(١).

دعائم المشروع الحضاري لدى البنا

مشروع الإمام البنا الحضاري موجود في مصادره وأبرزها مجموعة الرسائل، وهو يقوم على جملة دعائم:

١- الإيمان بالمرجعية العليا للإسلام المجسدة في القرآن والسنة في بناء حياتنا كلها، ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية.

٢- الدعوة إلى تجديد الدين وإلى الاجتهاد في فهمه، لمن يملك شروطه، والنظر إلى الإسلام وأصوله بعين، وإلى العصر ومشكلاته بعين أخرى.

٣- الاستفادة من كل المدارس الإسلامية في علاج مشكلاتنا المعاصرة، وخصوصًا المدارس التجديدية في تراثنا الفكري والفقهية، والانتفاع بإبداعاتها، بالإضافة إليها.

=ترجمة عبد الوارث سعيد - ص ١٢٠ وما بعدها، والدولة والسياسة في فكر حسن البنا - جابر رزق - ص ١١ وما بعدها

(١) موسوعة شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث - توفيق يوسف الواعي - ٢٥ / ١ - ٢٦

٤- رفض ما أُلصق بالإسلام من أفهام خاطئة مختلفة، من رواسب عصور الهزيمة والتراجع الحضاري، عملاً بالقول المأثور: «خذ ما صفى ودع ما كدر».

٥- الانتقاء مما جاءتنا به الحضارة الغربية، فلا نقبل كل ما جاءت به، ولا نرفضه، بل نأخذ منها ما ينفعنا ويتفق مع قيمنا وشريعتنا، وندع ما يضرنا ويخالف ديننا. ومن أهم ما نأخذ منها: الجوانب العلمية والتكنولوجية والإدارية، فاقباس هذه الجوانب وإتقانها فريضة وضرورة. وهي في الواقع بضاعتنا ترد إلينا.

٦- المشروع للأمة الإسلامية كلها، ومصر هي نقطة الانطلاق، لموقعها الديني والحضاري والتاريخي والجغرافي، ولأنها بلد الأزهر، والوطن الأم للحركة الإسلامية، ولتجاوب جماهير شعبها مع الإسلام فكراً وشعوراً وسلوكاً.

٧- تقوم النهضة أول ما تقوم على تحرير الوطن - المصري والعربي والإسلامي - من الاستعمار وآثاره الثقافية والتشيعية والتربوية والاجتماعية، وإعادة بنائها في شتي نواحي الحياة.

٨- أن تقوم فيه للإسلام دولة قوية تبني عقيدته، وتحكم شريعته، وتبث قيمه، دولة شورية مجدية وملتزمة، تستلهم التراث، وتعايش العصر، تؤمن بالله رباً، وبالإنسان خليفة له في الأرض، وتؤدي الواجبات، وترعى الحقوق، وتصون الحريات، وتؤمن الحرمات، وتقوم بمهمتها في تعبئة قوى الشعب، وجمع كلمة العرب والمسلمين، وتبليغ رسالة الإسلام إلى العالم.

٩- العمل على إقامة مجتمع فاضل راق، جدير بالانتفاء للإسلام، متحرر من الظلم والقهر والخوف، تتحقق فيه تنمية إنسانية شاملة وعادلة، اجتماعية كاملة، وتكافل إنساني عميق، مجتمع يحارب الفقر والجهل والمرض والريذيلة، ويجد فيه الجائع خبزه، والمريض دواءه، والقادر عمله، والمشرّد مأواه، والمحتاج كفايته، والمظلوم عدالته، والمكبوت حريته.

١٠- يهدف المشروع الإسلامي إلى توحيد الأمة الإسلامية، كما أراد لها الله تعالى،

وكما كانت في التاريخ، وكما يوجبه منطق العصر في ضرورة التكتلات الكبرى، ولكنه يؤمن بسنة التدرج، ويرى أن وحدة العرب وتحررهم وعزتهم، مقدمة ضرورية لوحدة الأمة الإسلامية وعزتها، فالعروبة وعاء الإسلام، والعربية لسانه، والعرب هم عصبية الإسلام، وحملة رسالته الأولون، وفي الأثر: «إذا ذل العرب ذل الإسلام».

١١- يبدأ المشروع بإصلاح الفرد، وبنائه بناء متكاملًا: روحياً بالعبادة، وعقلياً بالثقافة، وجسمياً بالرياضة، وخلقياً بالفضيلة، مع التركيز على التغيير النفسي والعقلي، فهو أساس كل تغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ثم بناء البيت المسلم، فالمجتمع المسلم، فالأمة المسلمة، في خطوات متدرجة، ومراحل مدروسة، وفق سنن الله في خلقه، بلا قفز على الواقع، ولا إنكار للعوائق والصعوبات

١٢- يقوم المشروع الحضاري الإسلامي على التوعية والتثقيف للجماهير، وعلى التربية والتكوين للطلّاع، وعلى الكفاح السلمي، والضال الدستوري، والتواصل مع الشعب، حتى تتغير الأمة من داخلها، وتتحق آمالها^(١).

أصل مفهوم الوطن والمواطنة

في اللغة:

وطن بالمكان (يَطْنُ) وَطَنًا: أقام به. الموطن: الوطن. وكل مكان أقام به الإنسان لأمر. الوطن: مكان إقامة الإنسان ومقرّه، وإليه انتماؤه، وُلد به أو لم يولد.^(٢) ويقصد بالمواطنة العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات،

(١) الإخوان المسلمون ٧٠ عامًا في الدعوة والتربية والجهاد - د. يوسف القرضاوي - ص ٢٩٩ - ٣٠١،

والمدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين - سعيد حوى - ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) المعجم الوسيط (٢/ ١٠٨٤)، ولسان العرب (٦/ ٤٨٦٨).

وهو ما يعني أن 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، ويرتب التمتع بالمواطنة سلسلة من الحقوق والواجبات تركز على أربع قيم محورية هي:

أولاً: قيمة المساواة:

التي تنعكس في العديد من الحقوق مثل حق التعليم، والعمل، والجنسية، والمعاملة المتساوية أمام القانون والقضاء، واللجوء إلى الأساليب والأدوات القانونية لمواجهة موظفي الحكومة بما في هذا اللجوء إلى القضاء، والمعرفة والإلمام بتاريخ الوطن ومشاكله، والحصول على المعلومات التي تساعد على هذا.

ثانياً: قيمة الحرية:

التي تنعكس 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، وتأسيس أو الاشتراك في الأحزاب السياسية أو الجمعيات أو أي منظمات أخرى تعمل لخدمة المجتمع أو لخدمة بعض أفراده، والترشيح في الانتخابات العامة بكافة أشكالها.

رابعاً: المسؤولية الاجتماعية:

التي تتضمن العديد من الواجبات مثل واجب دفع الضرائب، وتأدية الخدمة العسكرية للوطن، واحترام القانون، واحترام حرية وخصوصية الآخرين.

الوطن والمواطن في نظر الإسلام

لقد جُبل الإنسان على حب نفسه والمحافظة عليها كما جبل على حب العائلة التي ينتسب إليها ومنها خرج إلى الحياة الاجتماعية، فهي مهد الإنسانية الأولى وبانتشار الناس في الكرة الأرضية وتكوين كل مجموعة متجانسة مجتمعاً يعيشون فيه انتقل الأشخاص من دائرة العائلة والقبيلة إلى دائرة المجتمع لهذا كان لأفراد هذا المجتمع انتماء إليه بجانب انتمائهم إلى العائلة، وهذا الانتماء يرتب واجبات وينشئ ولاء لهذا المجتمع ويعرف هذا بالمواطنة.

فالمواطن هو الشخص الذي ينتمي بنشأته وتقاليده إلى وطن معين وبذلك يصبح مواطناً طبقاً لقانون الجنسية في هذا البلد، ولكن المواطنة أكثر شمولاً من مفهوم الجنسية التي لا توجد إلا مع وجود دولة أصدرت قانوناً للجنسية يحدد العلاقة بين الدولة والأفراد.

والمواطنة علاقة سابقة علي وجود الدولة وعلي وجود قانون الجنسية، وهي أعمق وأشمل من الجنسية فقد تمنح الحكومة جنسية الدولة لشخص لم يكن مواطناً في هذه الدولة ويحتفظ بجنسيته الأصلية.

ولقد أدى ظهور مصطلح الوطنية والقومية إلى التساؤل عن موقف الإسلام من ذلك. فأقصى ما يهدف إليه دعاة الوطنية هو حب الوطن والدفاع عنه، وذلك قد فطرت عليه النفس وأمر به الإسلام، فالنبي قال عن موطنه مكة (ما أطيبك من بلد وأحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك)^(١). وأقصى ما يهدف إليه دعاة القومية هو الاهتمام بعشيرة الإنسان وقومه والذود عنهم.

(١) مسند الإمام أحمد - ٤/ ٣٠٥، والترمذي - ٥/ ٧٢٢ (الحديث ٣٩٢٦).

وكل ذلك قد أمر به الإسلام وحث عليه فقد جعل الله من درجات الإيمان ونيل درجة الشهيد أن يدافع الإنسان عن وطنه ويفديه بالنفس والمال، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥].

كما روي أبو داود والترمذي عن النبي ﷺ أنه قال (من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد).

ففي المفهوم الإسلامي لا يوجد تعارض بين انتفاء الفرد لدينه وأسرته ووطنه ودمه كما لا تعارض بين الروابط التي تربط الشخص بزوجه وأولاده ووالديه^(١).

موقف الإمام البنا من الوطنية

يُرجع الإمام البنا الاهتمام بالوطنية - كاتِّمء سياسي - إلى شعور الشعوب الشرقية بإساءة الغرب إليها إساءة نالت من عزتها واستقلالها، وإلى تألمها من الاحتلال الغربي الذي يفرض عليها فرضاً، فانتشرت فكرة القومية والوطنية كدافع، ورد فعل بهدف التخلص من الغير الغربي ويرى أن هذا حسن وجميل، فيقول: «افتتن الناس بدعوة الوطنية تارة والقومية تارة أخرى وبخاصة في الشرق حيث تشعر الشعوب الشرقية بإساءة الغرب إليها إساءة نالت من عزتها وكرامتها واستقلالها وأخذت من مالها ومن دمه، وحيث تتألم هذه الشعوب من هذا النير الغربي الذي فرض عليها فرضاً، فهي تحاول الخلاص منه بكل ما في وسعها من قوة ومنعة وجهاد وجلاء، فانطلقت الألسن الزعماء وسالت أنهار الصحف، وكتب الكاتيون وخطب الخطباء وهتف الهاتفون باسم الوطنية وجلال القومية»^(٢). فالأستاذ البنا ينظر إلى الوطنية - عامة - في مصر والبلدان المستعمرة - على أنها سلاح مقاومة ضد الغزو الغربي - والتخلف الذي كان قائماً.

(١) قواعد التعامل مع غير المسلمين - المستشار سالم البهنساوي - ص ٤٢-٤٤.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة دعوتنا - ص ١٩.

إلا أن الوطنية لها مفهومها ومضمونها الخاص عند الإمام البنا فقد انتقد رأياً لبعض المؤمنين بالوطنية كما هي عند الغربيين، يزعم أن الإسلام في ناحية وهذه الفكرة في ناحية أخرى، ويزعم أن إدخال الإسلام في هذا الأمر إضعاف وتفرقة للوحدة الوطنية، ومن ثم ناقش الإمام البنا هذا المفهوم محدداً موقف الإخوان منه، وقد بين الإمام البنا منهج تناوله له بأنه يزنها بميزان دعوته (الإسلام) فما وافقها فمرحباً به وما خالفها تبرأ منه. فالعبرة كما يري بالمضمون وليس بالأسماء.

أولاً: معني الوطنية عند الإمام البنا:

أ- يحلل مرشد الإخوان الأول (الإمام البنا) الوطنية إلى عدة معان، ويبين موقفهم من كل معني:

١- فإن كان دعاة الوطنية يريدون بها حب مصر والحنين إليها، والانعطاف نحوها، فهذا أمر فطري من جهة، ومأمور به في الإسلام من جهة أخرى، أي أن رابطة الوطنية بهذا المعني فطرة يقرها الإسلام، فيقول: «إن كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض وألفتها والحنين إليها والانعطاف نحوها، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة، ومأمور به في الإسلام من جهة أخرى، وإن بلالا الذي ضحى بكل شيء في سبيل عقيدته ودينه، هو بلال الذي كان يهتف في دار الهجرة بالحنين إلى مكة في أبيات تسيل رقة وتقطر حلاوة:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة بواد وحولي أذخر وجليل
وهل أردن يوماً مياه مجنة وهل يدون لي شامة وطفيل

ولقد سمع رسول الله ﷺ وصف مكة من (أصيل) فجرى دمه حيناً إليها وقال: يا أصيل دع القلوب تقر^(١).

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة دعوتنا - ص ٢٠.

٢- وإن كان يراد بها وجوب العمل بكل جهد لتحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له وغرس مبادئ العزة والحرية في نفوس أبنائه، فنحن معهم في ذلك أيضًا، والإسلام يشدد في ذلك أبلغ التشديد، يقول: «وإن كانوا يريدون أن من واجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له وغرس مبادئ العزة والحرية في نفوس أبنائه، فنحن معهم في ذلك أيضًا، وقد شدد الإسلام في ذلك أبلغ التشديد، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨] ويقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»^(١).

٣- وإن أريد بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد، وإرشادهم إلى طريق استخدام هذه التقوية في مصالحهم، فيوافق الإمام البنا علي ذلك، بأن الإسلام يراه فريضة لازمة، يقول: «وإن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد وإرشادهم إلى طريق استخدام هذه التقوية في مصالحهم، فذلك نوافقهم فيه أيضًا، ويراه الإسلام فريضة لازمة، فيقول القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خِيَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]»^(٢).

فالأستاذ البنا - إذن - يرى أن الوطنية بمعنى حب البلد والحنين إليها، والعمل علي تحريره وتقويته، وتقوية الرابطة بين أفرادها بما يعود بالخير علي فكرة صائبة يقرها الإسلام، ومن ثم فهو يؤمن بها، ويعمل لها.

ومن شأن هذا الفهم أن يربي في من يقبله شعور الانتماء الوطني الصحيح والإحساس بالمسؤولية تجاه الوطن والرغبة القوية في العمل والتحرر من المحتل. فالعلاقة بين الوطنية والإسلام - بهذا المعنى السابق - لا تناقض بينهما.

(١) المرجع السابق ص ٢٠.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة دعوتنا - ص ٢١.

٤- ولكن الإمام البنا يرفض الوطنية إذا أريد بها تقسيم الأمة طوائف متناحرة متشعبة لمناهج وضعية، تفسر وفق مصالح شخصية تستغل من قبل العدو لمنع اتصال بعضهم ببعض وتعاونهم، ويرى أن هذه وطنية لا خير فيها وزائفة أي أن الإخوان يرفضون الوطنية المجزئة وذات المضمون المنافي للإسلام، والتي بالتالي تعمل لصالح المستعمر، يقول: «وإن كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة إلى طوائف تتناحر وتتضاغن وتتراشق بالسباب وتترامى بالتهم ويكيد بعضها لبعض، وتشيع لمناهج وضعية أملتها الأهواء وشكلتها الغايات والأغراض وفسرتها الأفهام وفق المصالح الشخصية، والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته ويزيد وقود هذه النار اشتعالا يفرقهم في الحق ويجمعهم على الباطل، ويحرم عليهم اتصال بعضهم ببعض ويحل لهم هذه الصلة به والالتفاف حوله فلا يقصدون إلا داره ولا يجتمعون إلا زواره، فتلك وطنية زائفة لا خير فيها لدعاتها ولا للناس، فها أنت ذا قد رأيت أننا من دعاة الوطنية، بل مع غلاتهم في كل معانيها الصالحة التي تعود بالخير على البلاد والعباد، وقد رأيت مع هذا أن تلك الدعوة الوطنية الطويلة العريضة لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام»^(١).

ب- والذي يبين فهم الإمام البنا للوطنية هو بيانه لعلاقة الوطنية بالعقيدة، والحدود الوطن، وبناء علي تلك العلاقة.

فالإمام البنا يذكر أن الإخوان المسلمين أشد الناس إخلاصًا لأوطانهم تفانيًا في خدمتها واحترامًا لكل من يعمل لها مخلصًا، إلا أنه يقرر أن هناك فروقًا بين الوطنية كما يفهمونها، وبين دعاة الوطنية المجردة.

١- إن أساس وطنية المسلم العقيدة الإسلامية، والإسلام قد جعل الشعور الوطني بالعقيدة لا بالعصبية الجنسية، وقد حدد هدفه بالعمل للخير من أجل البشر، فالاعتبار هنا للعقيدة، بينما هي عند غيرهم ترتبط بالحدود

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة دعوتنا - ص ٢١.

الجغرافية فوطن المسلم هي كل أرض فيها مسلمون، يقول الإمام البنا: «أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله وطنى عندنا له حرمة وقداسته وحبه والإخلاص له والجهاد فى سبيل خيره، وكل المسلمين فى هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخواننا نهم لهم ونشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم.

ودعاة الوطنية فقط ليسوا كذلك، فلا يعينهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض، ويظهر ذلك الفارق العملى فيما إذا أرادت أمة من الأمم أن تقوى نفسها على حساب غيرها، فنحن لا نرضى ذلك على حساب أى قطر إسلامى وإنما نطلب القوة لنا جميعاً، ودعاة الوطنية المجردون لا يرون فى ذلك بأساً، ومن هنا نفكك الروابط وتضعف القوى ويضرب العدو بعضهم ببعض»^(١).

٢- وتأسيساً على هذا الفرق، فإن حدود الوطن التى تلزم التضحية فى سبيل حريته وخيره، لا تقتصر على حدود قطعة الأرض التى يولد عليها المرء بل إن الوطن يشمل:

- القطر الخاص أولاً.
- ثم يمتد إلى الأقطار الإسلامية الأخرى، والأقطار التى فتحها المسلمون الأولون ثم أخضعت لغير المسلمين.
- ثم يمتد وطن المسلم ليشمل الدنيا جميعاً، ومن ثم يوفق الإسلام - كما يرى الإمام البنا - بين شعور وطنية الخاصة وشعور الوطنية العامة.
- ويبين الإمام البنا خطورة ذلك فيما أرادت الأمة أن تقوى نفسها على حساب غيرها، فيقرر لا يرفضون ذلك على حساب أى قطر إسلامى

(١) المرجع السابق - ص ٢١-٢٢.

وإنما نطلب القوة لنا جميعاً، أما دعاة الوطنية المجردة فلا يرون بذلك بأساً مما يؤدي إلى تفكك الروابط، يقول الإمام البنا: «يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعاً؛ ألسنت تسمع قول الله تبارك وتعالى ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كُفِّلَهُمُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٩] وبذلك يكون الإسلام قد وفق بين شعور الوطنية الخاصة وشعور الوطنية العامة، بما فيه الخير كل الخير للإنسانية جميعاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]»^(١).

ثانياً، الوطنية المصرية والموقف منها،

أ- في رسالة «نحو النور» يذكر الإمام البنا أن الأمة في حالة نهوضها - وهذا شأن مصر كما قرر - تحتاج إلى الاعتزاز بقوميتها، وطبع ذلك في نفوس الأبناء ليعطوا لخير الوطن وإعزازه، وأن هذا الشعور قد كفله الإسلام الذي جعل الشعور الوطني مرتبط بالعقيدة، يقول: «ليس في الدنيا نظام يمد الأمة الناهضة بما تحتاج إليه من نظم وقواعد وعواطف ومشاعر كما يمد الإسلام بذلك كله أممه الناهضة»^(٢)، ثم يقول: «وتحتاج الأمم الناهضة إلى الاعتزاز بقوميتها كأمة فاضلة مجيدة لها مزاياها وتاريخها، حتى تنطبع الصورة في نفوس الأبناء، فيفدون ذلك المجد والشرف بدمائهم وأرواحهم، ويعملون لخير هذا الوطن وإعزازه وإسعاده»^(٣).

وفي رسالة «إلى الشباب» ذكر أنهم يعملون لوطن مثل مصر يجاهدون في سبيله ويفنون في هذا الجهاد، لأن مصر من أرض الإسلام وزعيمة أممه، إلا أنهم لا يقفون بهذا الشعور عند حدودها، بل يشركون معها كل وطن إسلامي،

(١) مجموعة رسالة الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة نحو النور - ص ٧١.

(٢) رسالة نحو النور - ص ٦٩.

(٣) رسالة نحو النور - ص ٧٠.

ويذكر أنه بلغ من وطنية الإخوان اعتقادهم أن التفريط في أي شبر أرض يقطنه مسلم جريمة لا تغفر حتى يعيدوه أو يهلكوا دون إعادته ولا نجاة لهم من الله إلا بهذا، يقول: «الفارق بين المسلمين وبين غيرهم من دعاة الوطنية المجردة أن أساس وطنية المسلمين العقيدة الإسلامية، فهم يعملون لوطن مثل مصر ويجاهدون في سبيله ويفنون في هذا الجهاد لأن مصر من أرض الإسلام وزعيمة أممها، كما أنهم لا يقفون بهذا الشعور عند حدودها بل يشركون معها فيه كل أرض إسلامية وكل وطن إسلامي، على حين يقف كل وطني مجرد عند حدود أمته ولا يشعر بفرضية العمل للوطن إلا عن طريق التقليد أو الظهور أو المباهاة أو المنافع، لا عن طريق الفريضة المنزلة من الله على عباده، وحسبك من وطنية الإخوان المسلمين أنهم يعتقدون عقيدة جازمة لازمة أن التفريط في أي شبر أرض يقطنه مسلم جريمة لا تغفر حتى يعيدوه أو يهلكوا دون إعادته، ولا نجاة لهم من الله إلا بهذا»^(١).

وفي رسالة «دعوتنا في طور جديد»: يذكر أن الوطنية المصرية لها مكانتها ومنزلتها وحققها في النضال - في دعوتهم، ويقول: «إننا مصريون بهذه البقعة الكريمة من الأرض التي نبتنا فيها ونشأنا عليها، ومصر بلد مؤمن تتلقى الإسلام تلقياً كريماً وقد انتهت إليه حضانة الفكرة الإسلامية والقيام عليها، فكيف لا نعمل لمصر ولخير مصر؟! وكيف لا ندفع عن مصر بكل ما نستطيع وكيف يقال إن الإيمان بالمصرية لا يتفق مع ما يجب أن يدعوبه رجل ينادي بالإسلام ويهتف بالإسلام؟! إننا نعتر بأننا مخلصون لهذا الوطن الحبيب، عاملون له مجاهدون في سبيل خيره وسنظل كذلك ماحيينا، معتقدين أن هذه هي الحلقة الأولى في سلسلة النهضة المنشودة، وأنها جزء من الوطن العربي العام، وأنها حين نعمل لمصر نعمل للعروبة وللشرق وللإسلام»^(٢).

(١) مجموعة رسالة الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة إلى الشباب - ص ٩٨.

(٢) مجموعة رسالة الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة دعوتنا في طور جديد - ص ١٢٣، وانظر منهج الإصلاح والتغيير عند جماعة الإخوان المسلمين دراسة في رسائل الإمام البنا - د. محمد عبد الرحمن - ص ٤٠٤ وما بعدها.

ب- ويتبين مما سبق أن الدافع العقيدي وراء هذه الوطنية، وهو ما قرره في رسالة «المؤتمر الخامس» حيث رد علي من غمز الإخوان في وطنيتهم لتمسكهم بالفكرة الإسلامية، فيذكر الإمام البنا «أن الإسلام فرضها فريضة لازمة لا مناص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يتفانى في خدمته... فكل مسلم مفروض عليه أن يسد الثغرة التي هو عليها وأن يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هنا كان المسلم أعمق الناس وطنية وأعظمهم نفعاً لمواطنيه لأن ذلك فرض إلهي. فالإخوان أشد الناس حرصاً علي خير وطنهم، وتفانياً في خدمة قومهم... فالإخوان يحبون وطنهم ويحرصون علي وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة علي أي إنسان أن يخلص لبلده وأن يفني في سبيل قومه وأن يتمني لوطنه كل عز ومجد وفخار.. الإخوان المسلمون يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود، ولا يرون بأساً بأن يعمل كل إنسان لوطنه وأن يقدمه في الوطن علي سواه»^(١).

ج- وبهذا يتبين أن الإخوان يقبلون الوطنية المصرية علي أنها ذات مضمون إسلامي وعلي أنها حلقة في سلسلة النهضة التي ينشدونها، ويرفضون الوطنية علي أنها إحياء للفرعونية وصبغ الأمة بها أو علي أنها محدودة بحدود الوطن المصري، فالمصرية أو القومية لها في دعوتهم مكانها ومنزلتها وحققها في الكفاح والنضال.. فكيف لا نعمل لمصر ولخير مصر؟ وكيف لا ندفع عن مصر بكل ما نستطيع.. إننا نعتز بأننا نخلصون لهذا الوطن الحبيب عاملون له مجاهدون في سبيل خيره، وسنظل كذلك ما حيينا معتقدين أن هذه هي الحلقة الأولى في سلسلة النهضة المنشودة، وأنها جزء من الوطن العربي العام، وأننا حين نعمل لمصر نعمل للعروبة والشرق والإسلام.. وليس يضيرنا في هذا كله أن نعني بتاريخ مصر القديم، فنحن نرحب بمصر القديمة كتاريخ فيه مجد وفيه علم ومعرفه، ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها إليه

(١) مجموعة رسالة الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس - ص ١٩١-١٩٤.

بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام وشرح له صدرها وأثار به بصيرتها وزادها به شرفاً ومجداً فوق مجدها^(١).

وهذا الموقف الاعتقادي عند الإخوان يربي في الفرد شعور الانتماء إلى مصر، والإحساس بالمسؤولية تجاهها، ويبعث على العمل على تحريرها وترقيتها، وفي نفس الوقت يوسع أفق الوطن باعتبار أن مصر حلقة أولى لحلقات النهضة. ومن ثم فلا تناقض بين هذا الموقف والعروبة^(٢).

ثالثاً: الموقف من الوحدة الوطنية (الأقليات)؛

تقدم أن الوطنية عند الإخوان تنطلق من العقيدة الإسلامية، وذات مضمون إسلامي، مما قد يؤدي إلى تساؤل عن الموقف لغير المسلمين في الوطن المصري فهل لهم حقوق المواطن ووجباته كاملاً، أم أن القول بالمضمون الإسلامي للوطنية يؤدي إلى انحصار بعض تلك الحقوق عن غير المسلمين؟ ويذكر المستشار البشري أن هذه النقطة العملية هي أدق ما يواجه فريقَي الجامعتين الدينية والقومية، ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسي بينهما^(٣).

ويتضح من خلال الاستقراء لأفكار الإمام البنا في هذه النقطة أنها كانت تأخذ حيزاً غير قليل من بياناته وتوعيته مما يشير إلى أنها كانت تمثل اهتماماً له، والمنهج السائد في تناوله جميعاً هو بيان موقف الإسلام - عقدياً وتاريخياً - من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

ففي أكثر من رسالة وخطاب يتناول الإمام البنا الموقف من الأقباط، فيرد على من يقول إن فهم الوطنية بهذا المعنى السابق يمزق وحدة الأمة لأنها تأتلف من عناصر دينية مختلفة، بأن الإسلام دين الوحدة ودين المساواة وأنه كفل هذه الروابط بين الجميع

(١) دعوتنا في طور جديد - ص ١٢٣، ضمن مجموعة الرسائل.

(٢) التربية السياسية عند الإخوان المسلمين - د. عثمان عبد المعز رسلان - ص ٢٧٤-٢٧٩، والفكر السياسي للإمام حسن البنا - د. إبراهيم غانم - ص ٤٠٥.

(٣) المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية - المستشار البشري - ص ٧٠٢.

ماداموا متعاونين علي الخير: ﴿لَا يَنْهَكُوكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨] فمن أين يأتي التفريق إذن؟^(١).

ففي رسالة «نحو النور»: يذكر أن الإسلام يحمي الأقليات عن طريق: أنه قدس الوحدة الإنسانية العامة وقدس الوحدة الدينية العامة بأن فرض علي المؤمنين به الإيمان بكل الرسائل السابقة. ثم قدس الوحدة الوطنية الخاصة من غير تعد ولا كبر، ويرى أن هذا (مزاج الإسلام المعتدل) لا يكون سبباً في تمزيق وحدة متصلة بل يكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط، ويذكر أن الإسلام حدد بدقة من يحق للمسلمين مقاطعتهم وعدم الاتصال بهم وهم الذين يقاتلونهم في الدين ويخرجونهم من ديارهم ويظاهرون علي إخراجهم، يقول: «فإن الإسلام الذي وضعه الحكيم الخبير الذي يعلم ماضي الأمم وحاضرها ومستقبلها قد احتاط لتلك العقبة وذلها من قبل، فلم يصدر دستور المقدس الحكيم إلا وقد اشتمل علي النص الصريح الواضح الذي لا يحتمل لبساً ولا غموضاً في حماية الأقليات، وهل يريد الناس أصرح من هذا النص: ﴿لَا يَنْهَكُوكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]، فهذا النص لم يشتمل علي الحماية فقط، بل أوصى بالبر والإحسان إليهم»^(٢).

هذا الإسلام الذي بى علي هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ لا يمكن أن يكون أتباعه سبباً في تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس إنه أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط»^(٣).

ويؤكد الإمام البنا نفس هذه الفكرة في رسالته «إلى الشباب»، فيقول: «فيخطئ من يظن أن الإخوان دعاة تفريق عنصري بين طبقات الأمة» ويستدل بأن «الإسلام عني أدق عناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بني الإنسان، وأوصي بالبر والإحسان

(١) رسالة دعوتنا - ضمن مجموعة الرسائل - ص ٢٢.

(٢) رسالة نحو النور - ضمن مجموع الرسائل - ص ٧٨.

(٣) المرجع السابق - ص ٧٨.

بين المواطنين وإن اختلفت عقائدهم، وبإنصاف أصحاب الديانات الأخرى وحسن معاملتهم (لهم مالنا وعليهم ما علينا) فلا ندعو إلى فرقة عنصرية ولا إلى عصبية طائفية» ثم يؤكد الإمام البنا المعنى السابق للوطنية فيقرر «ولكننا إلى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بإيماننا ولا نساوم في سبيلها علي عقيدتنا، ونهدر من أجلها مصالح المسلمين وإنما نشترىها بالحق والعدالة والإنصاف وكفى»^(١).

وفي رسالة «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»: يبين الإمام البنا موقف الأقلية غير المسلمة ذاتها من الإسلام وبالتالي من دعوة الإخوان، فالأقلية - كما يذكر الإمام البنا - من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة - في كل تعاليم الإسلام وأحكامه، «وهذا التاريخ الطويل للصلة الطيبة الكريمة بين أبناء هذا الوطن جميعاً - مسلمين وغير مسلمين - يكفينا مؤنة الإفاضة والإسراف، فإن من الجميل حقاً أن نسجل لهؤلاء المواطنين الكرام أنهم يقدرّون هذه المعاني في كل المناسبات، ويعتبرون الإسلام معني من معاني قوميتهم، وإن لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم»^(٢).

ويمكن إجمال نظرة الإمام البنا والإخوان للأقباط في عاملين أساسيين هما:

١. الجانب العقائدي: وفيه التزام الإخوان بما جاء في القرآن الكريم والسنة من أن أهل الكتاب أرسل الله لهم سيدنا عيسى - عليه السلام - نبياً ورسولاً وأنزل معه الإنجيل، وهم أقرب للمسلمين من اليهود فقد قال الله فيهم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَهُهُوَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيكَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَتَلْتَنِي وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢] وهذا هو المفهوم العام والذي تربي عليه الإخوان وهو موجود في مختلف أدبياتهم.

(١) رسالة إلى الشباب - ضمن مجموع الرسائل - ص ٩٩.

(٢) رسالة مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي - ضمن مجموعة الرسائل - ص ٢١٢.

٢. الجانب المعاملاتي: وفيه اعتبر الإخوان أن الأقباط لهم كافة حقوق المواطنة؛ حيث إنهم جزء من نسيج الوطن، فهم شركاء في هذا الوطن، ولذلك جاءت علاقة الإخوان بالأقباط عمومًا علاقة طيبة كباقي فئات المجتمع، ولم يعكرها إلا تدخل بعض المغرضين الذين يكرهون الخير للبلاد، أو متعصبون ضد كل ما هو إسلامي يحكمهم في ذلك الهوى والحقْد الشخصي، أو فئة فهمت الإسلام فهماً خاطئاً^(١).

شهادات في حق الإمام البنا

قال الشهيد سيد قطب رحمه الله تحت عنوان: «حسن البنا وعبقريته البناء»: «في بعض الأحيان تبدو المصادفة العابرة قدرًا وحكمة مدبرة في كتاب مسطور - حسن البنا - إنها مصادفة أن يكون هذا لقبه. ولكن من يقول أنها مصادفة؟! والحقيقة الكبرى لهذا الرجل هي البناء وإحسان البناء بل عبقرية البناء؟! وإن استشهاده عملية جديدة من عمليات البناء وعملية تعميق الأساس وتقوية للجدران. وما كان ألف خطبة وخطبة، ولا ألف رسالة للفقيد الشهيد لتلهب الدعوة في نفوس الإخوان كما ألهبتها قطرات الدم الزكي المهرق.. إن كلمائنا تظل عرائس من الشمع، حتى إذا متنا في سبيلها دبّت فيها الروح، وكتبت لها الحياة. وعندما سلط الطغاة الحديد والنار على بناء حسن البنا والعاملين فيه، استطال عليهم الهدم، لأن الحديد والنار لا يمكن أن يهدما فكرة في يوم من الأيام»^(٢).

وقال السيد أبو الحسن الندوي رحمه الله:

«إن كل من عرف حسن البنا عن كثب لا عن كتب، وعاش متصلاً به، عرف فضل

(١) دور الإخوان المسلمين في المجتمع المصري (١٩٣٨-١٩٤٥) - ضمن أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين (٦) - ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢) مجلة الدعوة - السنة (٣) - العدد (١٠٤) - ١٩٥٣، وانظر قالوا عن الإمام البنا - الأستاذ جمعة أمين - ص ٨٣-٨٥.

هذه الشخصية التي قفزت إلى الوجود وفاجأت مصر ثم العالم العربي والإسلامي كله بدعوتها وقوتها الفذة.

فقد اجتمعت فيه صفات ومواهب تعاونت في تكوين قيادة دينية اجتماعية لم يعرف العالم العربي والإسلامي وما وراءه قيادة دينية أو سياسية أقوى وأعظم تأثيراً، أو أكثر إنتاجاً منها منذ قرون، وفي تكوين حركة إسلامية يندر أن تجد حركة أوسع نظاماً وأعظم نشاطاً، وأكبر نفوذاً منها^(١).

وقال الشيخ محمد الحامد رحمه الله تعالى

«كان حسن البنا لله بكليته وروحه وجسده، بقلبه وقالبه، بتصرفاته وتقلبه، كان لله فكان الله له، واجتباؤه فجعله من سادات الشهداء والأبرار»^(٢).

وقال عبد الحكيم عابدين رحمه الله:

«أقام الداعية المؤمن مدرسته الفاضلة في توجيه الفكر الإسلامي علي عشر دعائم:

١ - دوام استهداف الوحدة، وهي الحرص علي رابطة اجتماع القلوب واجتماع الكلمة.

٢ - كل من قال (لا إله إلا الله) يلتقي معك في ظل التوحيد.

٣ - اتهام النفس، وإحسان الظن بالمخالف.

٤ - أدب الأفكار والاختصاص، فإذا أنكر علي إنسان أو خاصم، التزم الخلق الرفيع في ذلك.

٥ - ذم الجدل والمكابرة.

٦ - جواز تعدد الصواب.

٧ - التعاون في المتفق عليه وتبادل العذر في المختلف فيه.

(١) مذكرات الدعوة والداعية - المقدمة - ص ٨-٩.

(٢) موسوعة شهداء الحركة الإسلامية - ٢٨ / ١.

٨- استحضار خطر العدو المشترك الذي لا يميز بين مسلم وآخر.

٩- فتح آفاق العمل والإنتاج، فعلى كل أخ - فوق أعماله الخاصة - أن يقرأ كل يوم وردًا من القرآن، ويحاسب نفسه قبل النوم.

١٠- الرثاء للضال المنحرف، لا الشهامة فيه ولا التشهير به^(١).

ويقول الأديب الكبير أحمد حسن الزيات:

«وجدت فيه ما لم أجد في قبيله، أو أهل جيله: من إيمان بالله راسخ رسوخ الحق، لا يزعه غرور العلم ولا شرود الفكر، وفقه في الدين صاف صفاء المزن، لا يكدره ضلال العقل، ولا فساد النقل، وقوة في البنيان مشرقة إشراق الوحي لا تحبسها عقدة اللسان، ولا ظلمة الحس، إلى حديث يتصل بالقلوب، ومحاضرة تمتزج بالأرواح، وجاذبية تدعوك إلى أن تحبه، وشخصية تحملك على أن تدعن!!»

ثم قال: «والفطرة التي فطر عليها حسن البنا والحقبة التي ظهر فيها حسن البنا شهدان بأنه المصلح الذي اصطنعه الله لهذا الفساد الذي صنعه الناس»^(٢).

وقال الأمير المجاهد عبد الكريم الخطابي - رحمه الله

«ويح مصر وإخوتي أهل مصر مما يستقبلون جزاء ما اقترفوا، فقد سفكوا دم ولي من أولياء الله!! ترى أين يكون الأولياء إن لم يكن منهم، بل في عزتهم، حسن البنا الذي لم يكن في المسلمين مثله»^(٣).

ويقول السيد منصور فهمي باشا: بعنوان «الفقيد الشهيد»:

«لقد أخطأ وظلم من توهم أن في دعوة الفقيد ذرة من التعصب المقيت، يتجلى في

(١) موسوعة شهداء الحركة الإسلامية - ٢٨/١ - ٢٩.

(٢) قالوا عن الإمام البنا - ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٣) موسوعة شهداء الحركة الإسلامية - ٤٤/١.

معاداة من ليسوا على دينه وعقيدته، وذلك لأن هذا الرجل كان رقيق القلب مهذب النفس، يفهم دينه كما يجب أن يفهم على حقيقته، ويعلم أن من الأسس التي قامت عليها دعائم الإسلام ألا إكراه في الدين، وإنى لأعلم علم اليقين أن الفقيه الراحل كان أخاً كريماً وصديقاً صادقاً للكثيرين من أهل الرأي والفكر مما هم على غير دينه»^(١).

ويقول الأستاذ أنور الجندى في مقاله بعنوان: «حسن البناء علامة مضيئة على طريق الدعوة»:

«يمثل الأستاذ الإمام حسن البناء علامة مضيئة على طريق الدعوة الإسلامية في العصر الحديث من بين كوكبة من الدعاة إلى الله الذين عملوا على إحياء مفهوم الإسلام الصحيح، مجدددين هذا الدين، بوصفه منهاج حياة ونظام مجتمع، فقط أعطى هذا المنهج قلعة حصينة بناها في خلال عشرين عاماً وهو البناء، تلك هي الانتقال من مرحلة الدعوة العامة إلى مرحلة بناء الأجيال المسلمة المؤمنة القادرة على حمل أمانة الرسالة عن طريق التربية، فكان عمله ذلك إضافة واسعة لمن سبقوه منذ الإمام «محمد بن عبد الوهاب»، و«المهدي»، و«السنوسي»، و«أحمد بن عرفان»، وصولاً إلى «جمال الدين»، و«محمد عبده» و«رشيد رضا»^(٢).

ويقول اللواء محمد صالح حرب من كبار الوطنيين في مقاله بعنوان «كان حسن البناء قليل المثال نادر النظر»:

«كان حركة دائبة لا يعرف الكلل أو الملل فهو يرحل ويسافر ويخطب ويحاضر، ويتحدث ويحاور، وينظم ويؤسس، ويصل الليل بالنهار ولا يعرف الراحة أو الاستجمام، وذلك شأن الداعية الحريص على أن يصل بدعوته إلى ما يريد، فلا بد له أن يبذل في سبيلها كل ما يستطيع وقد فعل»^(٣).

(١) قالوا عن الإمام البنا - جمعة أمين / ٣٣٠-٣٣١.

(٢) مجلة الاعتصام - السنة ٤٨ - العدد ١١ - رجب ١٤٠٧هـ / مارس ١٩٧٨، وانظر قالوا عن الإمام البنا ص ١٤٥.

(٣) مجلة الدعوة - السنة ٥ - العدد ٢٠٧ - ٢٢ جمادى الآخرة ١٣٧٤هـ ١٥ فبراير ١٩٥٥م، وانظر أيضاً قالوا عن الإمام البنا ص ١٩٨.

يقول مكرم عبيد باشا أحد الزعماء الوطنيين:

«فضيلة الشيخ حسن البنا هو حى لدينا جميعاً فى ذكره، بل كيف لا يحيا ويخلد فى حياته رجل استوحى فى الدين هدى ربه، ففى ذكره حياة له ولكم».

ومن ذا الذى يقول بهذا هو مكرم عبيد صديقه المسيحى الذى عرف فى أخيه المسلم الكريم الصدق والصدقة معا، «ولئن ذكرت فكيف لا أذكر كم تزاورنا وتآزرنا إبان حياته، ولئن شهدت فكيف لا أشهد بفضلته بعد مماته»^(١).

وقال محمد نجيب رئيس الجمهورية الأسبق:

«كان حسن البنا صاحب عقيدة أخذت بزمام نفسه، وملكت عليه منافذ حسه فعاش من أجلها أشق عيشة وأقساها، ومات فى سبيلها أشرف ميتة وأسمأها، وكان - رحمه الله - يؤمن بأن الدين هو الكفيل بإيجاد الأخلاق القومية فى نفوس أبناء الوطن العزيز، وهو الوسيلة إلى حمل النفوس على الفداء والبذل من أجل الكرامة والحرية والعدل، وهى المعانى التى يأمر بها الدين ويريد إعلاء قدرها وتثبيت دعائمها بين الناس أجمعين»^(٢).

وقال الشيخ محمد مصطفى المراعى شيخ الأزهر الأسبق:

«إن الأستاذ البنا، رجل مسلم غيور على دينه، يفهم الوسط الذى يعيش فيه، ويعرف مواضع الداء فى جسم الأمة الإسلامية، ويفقه أسرار الإسلام، وقد اتصل بالناس اتصالاً وثيقاً على اختلاف طبقاتهم، وشغل نفسه بالإصلاح الدينى والاجتماعى، على الطريقة التى كان يرضاها سلف هذه الأمة»^(٣).

(١) الدعوة - السنة ٢ - العدد ٥٢ - ١٦ جمادى الأولى ١٣٧١هـ / ١٢ فبراير ١٩٥٢م، وانظر قالوا عن الإمام البنا - ص ١٩٣.

(٢) منبر الشرق - ٦ جمادى الآخرة ١٣٧٢هـ / ٢٠ فبراير ١٩٥٣، وانظر قالوا عن الإمام البنا - ص ٢١٣.

(٣) مجلة الدعوة - السنة ٢ - العدد ٥٢ - ١٦ جمادى الأولى ١٣٧١هـ / ١٢ فبراير ١٩٥٢، وانظر قالوا عن الإمام البنا ص ٢٣١.

وقال الكاتب الأمريكي روبر جاكسون:

«شاءت الأقدار أن يرتبط تاريخ ولادة حسن البنا وتاريخ وفاته بحادثين من أضخم الأحداث في الشرق.. فقد ولد عام ١٩٠٦ وهو عام دنشواي ومات عام ١٩٤٩ وهو عام إسرائيل التي قامت شكلياً عام ١٩٤٨ وواقعياً سنة ١٩٤٩.. وقد أفلت الرجل من غوائل المرأة والمال والجاه وهي المغريات الثلاث التي سلطها المستعمر على المجاهدين.. وقد فشلت كل المحاولات التي بذلت في سبيل إغرائه وكان الرجل عجبياً في معاملة خصومه وأنصاره على السواء، كان لا يهاجم خصومه ولا يصارعهم بقدر ما يحاول إقناعهم وكسبهم إلى صفه ويرى أن الصراع بين هئتين لا يأتي بالنتائج المرجوة وكان يؤمن بالخصومة الفكرية ولا يحولها إلى خصومة شخصية ولكنه مع ذلك لم يسلم من إيذاء معاصريه ومنافسيه... كان الرجل يقتفي خطوات عمر وعلي ويصارع في مثل بيئة الحسين فمات مثلهم شهيداً. وأستطيع بناءً على دراستي الواسعة عن الرجل أن أقول: إن حياته وتصرفاته كانت تطبيقاً صادقاً للمبادئ التي نادى بها.

كان بالإضافة إلى ذلك يؤمن بالواقعية ويفهم الأشياء على حقيقتها مجردة من الأوهام... وكان يبدو حين تلقاه هادئاً غاية الهدوء وفي قلبه مرجل يغلي ولهيب يضطرم... فكان في عقله مرونة وفي تفكيره تحرر وفي روحه إشراق وفي أعماقه إيمان قوي جارف... وكان متواضعاً تواضع من يعرف قدره متفائلاً عف اللسان.. عف القلم ينأى بنفسه عن أن يجري مجرى أصحاب الألسنة الحداد. كان مذهبه السياسي أن يرد مادة الأخلاق إلى صميم السياسة بعد أن نزعَتْ منها.. وبعد أن قيل أن السياسة والأخلاق لا يجتمعان»^(١).

(١) حسن البنا الرجل القرآني - روبر جاكسون - ص ٩ وما بعدها.

المواطنة في الفن

الأبعاد الوطنية

في الإنتاج الموسيقي المصري الحديث

آيات ريان (*)

مقدمة

أثبتت الدراسات الجمالية والاجتماعية علاقة الفنون بالواقع الاجتماعي حيث ترتبط بالمجتمع الذي تولد فيه في عصر بعينه وتعبر عن ملامحه الاجتماعية والفكرية والثقافية ولا يمكن فصلها عن بيئتها المكانية والزمانية. وتظهر هذه العلاقة بوضوح في فن الموسيقى حيث اعتبر مرآة لحضارة الشعوب ومقياسا لمدى تطورها (**). وذلك سواء اتخذت الموسيقى شكل الأغنية التي تتألف من الكلمات والألحان والأداء الصوتي أو كانت تأليفا موسيقيا مجردا (الموسيقى البحتة).

لقد بدأ هذا البحث بمحاولة التعرف على العلاقة بين الموسيقى والوطن بأحداثه الجسام وأحلامه الكبرى، وتطور الأمر بالبحث عن الأبعاد الوطنية المختلفة في الإنتاج الموسيقي المصري الحديث (في القرن العشرين) وتبين أن تلك الأبعاد ظهرت في الأغاني الوطنية التي أطلقها فنانون الموسيقى في فترات مختلفة لتعبر عن مقاومة المستعمر أو المستغل والرغبة العميقة في التحرر، كما ظهرت من ناحية أخرى في تعبير بعض الموسيقيين عن

(*) باحثة في فلسفة الفن والموسيقى - مصر.

(**) قيل قديما «إذا أردت أن تعرف حضارة شعب فاستمع إلى موسيقاه». وتنسب هذه العبارة غالبا لكونفوشيوس.

مشاعرهم تجاه أحداث وطنهم ومشاهده أو انفعالاتهم بألحانه ورقصاته الشعبية وذلك في تأليف موسيقى مجرد عرف بالتأليف الموسيقى القومي National. (ومما يلاحظ ان كلمة National الانجليزية تترجم في العربية إلى وطني أو قومي، ونعرف فيما يلي على هذين المفهومين).

يعنى مفهوم القومية

«أن القوم أو الشعب Nation جماعة تربطها بعضها ببعض أواصر مشتركة تدعوها لإرادة تكوين دولة خاصة بها في إقليم معين، تعتبر نفسها صاحبة السيادة عليه.... وينشأ هذا الترابط عن عوامل تاريخية تحتل اللغة والدين والثقافة المشتركة أهمية خاصة بينها»^(١).

وفي تعريف آخر يعنى: «الانتماء إلى أمة معينة والتعلق بها والقومية بهذا المعنى تقوم على عنصرين عنصر موضوعي (الروابط المشتركة كالاشتراك في الأصل أو اللغة أو العقيدة) وعنصر معنوي أو شعوري (وهو الحالة النفسية - لوجود هذه الروابط - وهو شعور الانتماء المتبادل)^(٢).

ونشير هنا إلى أن بعض الباحثين السياسيين يستخدم مفهوم «القومية» «والوطنية» بمعنى واحد كما نجد ذلك عند أحمد عبد الله في كتابه (الوطنية المصرية) في قوله: «تعرف الأدبيات الأكاديمية والسياسية لدراسة الظاهرة القومية (الوطنية) نوعاً من (المروحة البندولية) بين طرفين قصيين: طرف يعتبر القومية (الوطنية) Nationalism من حيث الجوهر مجرد إشارة إلى جماعه تخيلية، وطرف آخر يعتبرها أكثر العقائد الإنسانية ربطاً ما بين جماعة من الناس ودفعاً لهم للتضحية بأرواحهم في سبيلها «كما يشير - أحمد عبد الله - إلى الاختلاط بين مصطلح القومية (الوطنية) Nationalism ومصطلح حب الوطن patriotism (والذي يعبر عنه أيضاً بكلمة الوطنية في الاستخدام الشائع)^(٣). وبناء على

(١) عبد الكريم أحمد. القومية والمذاهب السياسية، القاهرة، ١٩٧٠.

(٢) سيد عويس. حول مفهوم الشخصية العربية، د. ب، ص ٨.

(٣) أحمد عبد الله: الوطنية المصرية، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٠، ص ١١.

ما تقدم، وعلى تقارب مفهوم (القومية) و(الوطنية) ودلالاتها المشتركة، سنستخدم مفهوم (القومية) و(الوطنية) بمعنى واحد في البحث.

وفي تتبع الباحثة للأبعاد الوطنية في الموسيقى المصرية الحديثة كانت أهم أسئلة البحث التي انطلقت من خلالها:

أولاً: كيف ارتبط كل من الأغنية الوطنية والتأليف الموسيقى القومي بالأحداث التاريخية الكبرى للوطن؟ وكيف عبر عنها؟ وما هي المراحل الفنية التي تطور بها هذان النوعان من الموسيقى؟

ثانياً: ما هو المعنى الحقيقي للأغنية الوطنية؟

هل هي الأغنية التي تواكب الأحداث الكبرى أم الأغنية الحماسية أم التي تتغنى بجمال الوطن؟ أم أنها الأغنية التي تعبر عن روح الشعب وأحلامه الكبيرة وهمومه الصغيرة؟ أم الأغنية التي تتجه لتعبئة الروح العامة من داخلها وحثها على المقاومة والتغيير الفعلي (لا الاكتفاء بالطرب والتصفيق) (*) .

ثالثاً: هل يمكن للموسيقى البحتة رغم تجريديتها وعدم تحدد معناها - أن تعبر عن المضمون الاجتماعي أو الوطني أو عن الانفعال بالأحداث التاريخية الكبرى؟

رابعاً: إذا كانت (الكلمات) في الأغنية الوطنية يمكن أن تعبر عن معاني محددة، فكيف تستطيع الموسيقى في حد ذاتها - سواء كانت مصاحبة للكلمات أو مجردة - أن تعبر عن المعاني الوطنية وتحمل بعداً وطنياً بعبارة أخرى كيف تلعب الموسيقى دوراً وطنياً وما هي الملامح الفنية لذلك الدور؟

وبعد الاطلاع العام، مع الاستماع لبعض النماذج الموسيقية، بغرض التعرف على الأبعاد الوطنية في الإنتاج الموسيقي المصري الحديث تبين للباحثة أن تلك الأبعاد يمكن أن تتضح في:

(*) ملحوظة: يعنى استخدام هذين القوسين [.....] أن الباحثة توضح من خلالها معنى غامضاً أو تقدم شرحاً مطلوباً.

(١) الأغنية الوطنية.

(٢) الموسيقى القومية.

(٣) تيارات موسيقية استلهمت التراث.

ونتناول فيما يلي هذه الأبعاد تفصيلاً لتوضيح علاقتها بالواقع الوطني وكيف قامت بمهمتها الفنية في التعبير عن هذا الواقع أو بعض إحدائه ومواقفه وملاحمه.

(١) الأغنية الوطنية،

بنظرة تاريخية للواقع الاجتماعي والسياسي الذي ظهرت على أرضه الموسيقى المصرية الحديثة، نجد أن مصر قد تعرضت بعد فشل الثورة العربية للاحتلال الإنجليزي (عام ١٨٨٢)، وكانت معاناة البلاد التي أشعلت المقاومة بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد لجموع المصريين لإيقاظ وعيهم الوطني وصاحب ذلك انتشار التعليم والنهضة الأدبية والصحفية والحركة النسائية مما أدى في النهاية إلى اندلاع ثورة (١٩١٩) التي كانت ثمرة لاشتعال الروح القومية في كافة المجالات.

وكان من أهم الثمار الثقافية ليقظة الوعي القومي - في مواجهة مع الحضارة الغربية - مولد فنون جديدة لم تعرفها الحياة الثقافية من قبل.

فشهدت مصر حركة مسرحية واسعة لاقت إقبالا جماهيريا (فازدهرت فرق القباني، وأولاد عكاشة، وجورج ابيض، ثم يوسف وهبي) وكان لها انعكاسها على الموسيقى.

وظهر فن جديد شق طريقة لأول مرة هو الفن التشكيلي (نحتا وتصويرا) فجاءت أعمال مثال مصر محمود مختار والجيل الأول رواد التصوير (محمود سعيد وراغب عياد وناجي صبرى وغيرهم) فكانت أعمالهم تجسيدا للوعي القومي الثقافي الجديد وقد تغذى بالاتصال بالغرب وفنونه.

أما الموسيقى، فقد انتقلت في مصر تدريجيا من الانغماس في الطرب إلى المسرح وقدمت مسرحيات غنائية ظهرت فيها أساليب جديدة تحررت من جو التخت وحفلات

الطرب المغلقة على يد سلامة حجازي في البداية، إلى أن جاء فارس الموسيقى المصرية سيد درويش الذي كانت له بصمته الخالدة في ثقافة مصر وموسيقاها^(١).

إن من يتتبع تاريخ الأغنية الوطنية في مصر، يجد أنه من المعروف أنها ولدت على يد الموسيقار سيد درويش (١٨٩٥ - ١٩٢٣) الذي أجمع النقاد والموسيقيين على اعتباره رائد التجديد في الموسيقى الغنائية المصرية الحديثة في مطلع القرن العشرين.

إن إلقاء نظرة على أحوال الموسيقى الغنائية في الفترة التي سبقت ظهور سيد درويش ليمدنا بمقارنة لازمة ندرك من خلالها الدور الرائد لهذا الفنان وثورته الموسيقية في مجال الموسيقى والغناء عامة والأغنية الوطنية خاصة.

فعندما بدء درويش حياته الفنية كان الغناء غارقاً في الوجد العاطفي والهوى والعذاب والهجر .. الخ وقد وصل في بعض الأحوال إلى حد الابتذال، أما الموسيقى الغنائية فقد اعتمدت على التطريب الخالص والآهات والأمانات (التركية) والاهتمام بالزخارف الموسيقية الخارجية وإهمال التعبير الموسيقي عن المعاني مع تركيز الأداء على المغنى الفرد وحنجرته الذهبية القادرة على «سلطنة» السامعين.. وكانت هذه الموصفات غالباً ما تخدم الغناء كفن يتمتع أصحاب القصور بدون اهتمام بحاجة الشعب الجمالية والفنية.

وفي هذا السياق، بين الناقد الموسيقي فرج العنثري - في إطار توضيحه لأهمية دور الأغنية الوطنية بل وإدراك المستعمر لهذا الدور - إن المحتل الانجليزي بعد هزيمة عرابي ودخوله البلاد عمد إلى أن يقوم بتفريغ محتواها العسكري والاقتصادي والثقافي وكان ضمن مخططة إطلاق دفعات من المخدرات النغمية في مبادل من عروض المسرح الخليع أو طقاطيق العهر اللفظي من إنتاج وترويج ثلاث شركات أجنبية في تسجيل الاسطوانات بأصوات وألحان لم تستح أبداً أن تردد «إرخى الستارة الي في ريجنا».. الخ من هذا الوباء الغنائي، ولكن في مقابل هذا ظهر على ساحة الغناء الثنائي الوطني:

(١) د. سمحة الخولي «القومية في موسيقى القرن العشرين، عالم المعرفة (١٦٢)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢، ص ٢٩٣.

سيد درويش وبديع خيرى اللذان تضافرا فى خلق حالة إبداعية نقلت الموسيقى والغناء المصرى - بل والعربى - إلى الوطنية^(١).

إن أشهر ما عرف عن سيد درويش أنه خلص الموسيقى المصرية من اللكنة الموسيقية التركية ونقل الموسيقى الغنائية من التطريب إلى التعبير كما نقل الغناء من القصور إلى الشوارع وكانت هذه الرسالة هي مضمون ثورته الموسيقية.

ومن المؤكد إن هذه الثورة الموسيقية ترتبط بما تميز به سيد درويش عن الملحنين السابقين عليه بل واللاحقين من ارتباطه واقع وبالقضايا الوطنية الملحة فى عصره وبثورة « ١٩١٩ » التي عاش إرهاباتها وتأثر بها، ولكن من الملاحظ أن الكثيرين يرون الالتزام الوطنى عنده فى كلمات أغانيه الراضية للوجود الأجنبي أو أغانيه للطوائف الشعبية ولكنهم فى حقيقة الأمر يهملون بتلك الرؤية المحددة الثورة الموسيقية فى أعماله حيث استطاع أن يخلق « الشكل » الموسيقى الذي استطاع أن يحتوى المضمون الثائر الجديد، ومن ثم فإن موسيقاه نفسها كان لها دورها الوطنى حيث عبرت باللغة الموسيقية عن معاني الكلمات الوطنية أو الشعبية ... ولا يمكن للكلمات وحدها أن تحقق أغنية وطنية ناجحة إذا وقفت خلفها موسيقى هزيلة أو ضئيلة فى قيمتها الفنية.

وعلى هذا نعرض فيما يلي بإيجاز لأهم السمات الفنية فى موسيقى سيد درويش والتي شكلت « تميزه » وثورته الموسيقية:

- (١) تجنب البطء والتكرار والزخرفة المجانية، خاصة فى ألحانه المسرحية.
- (٢) ربط الألحان بمعاني الكلمات وتصويرها للعواطف والمشاهد والنماذج الاجتماعية.
- (٣) الاستفادة من الإيقاعات والجمل اللحنية الشعبية.
- (٤) إرساء المسرح الغنائى.

(١) فرج العنترى. الموسيقى والإنسان، الثقافة الجماهيرية، مكتبة الشاب، ص ١٣٣ - ١٣٤ و.....
« بدأت موجة الأسفاف مع هزيمة الثورة العربية » فى مجلة الفنون، الكويت، العدد الثانى والعشرون، أكتوبر/ تشرين الأول، ٢٠٠٢، ص ١٤.

ويدخل في ذلك الاهتمام بالحواريات وأغاني الجماعات مع استخدام الدرجات الصوتية المتباعدة [وذلك في بناء الجملة الموسيقية حيث يساعد ذلك أكثر في الأداء الجماعي للأغنية].

(٥) استخدام الفرقة الموسيقية بدلا من التخت التقليدي.

(٦) تطوير الموسيقى العربية لبعض أساليب النظام «التونالي» الأوروبي.

ويدخل في ذلك استعمال السلم (الصغيرة) Minor (والكبيرة) Major، كذلك إدخال تعدد التصويت في صورة مبسطة^(١).

نصل بعد هذه المقدمة الضرورية عن فن سيد درويش الموسيقى إلى رصد معالم الأغنية الوطنية عنده وكيف تجل إبداعه الموسيقى فيها وبدءا منها

عاش سيد درويش فترة متميزة في تاريخ العروبة، حيث كان الشعب العربي يخوض تجربة النهضة الحديثة التي تشعبت أثارها - كما يشير محمود أحمد الحفنى -^(*) في الكفاح الوطني والسياسة والإبداع الأدبي والفني والإصلاح الاجتماعي والاقتصادي... ويعد درويش رائدا من رواد تلك النهضة حيث قدم إليها ما تحتاجه من الدفع الموسيقى الذي يسجل خطواتها وأهدافها.. وتجاوب درويش مع النضال العام كما عبر عن حياة الناس والطوائف الكادحة وشارك في تأجيج ثورة ١٩١٩.. وكان إنتاجه الضخم (في عمره القصير) مثلاً شاخاً لقدرة الألحان المبدعة على احتضان شعب بأسره في معاناته وفي نضاله من أجل التحرر والكرامة^(٢).

(١) محمود قطاط. «سيد درويش وقضية التجديد في الموسيقى العربية» في جمعية أصدقاء سيد درويش. فنان الشعب سيد درويش (دراسات جمعها عبد الفتاح غبن)، الإسكندرية، د.ت، ص ٨٤ - ٨٥.

(*) محمود أحمد الحفنى. سيد درويش، أعلام العرب (٧)، القاهرة، مكتبة مصر، د.ت.

(٢) محمود قطاط، المرجع السابق، ص ٧٨ - ٨٠.

ويمكن القول أن من ضمن تجديدات سيد درويش في الغناء العربي هو إدخاله للأغنية الوطنية أو النشيد الجماعي (*).

وقد كانت طريقة سيد درويش في تلحين هذه الأغنيات والأناشيد الوطنية تدعو إلى الذهول فقد كان يمشى في المظاهرات ممسكا بعوده فيلتقط هتافات الجماهير ويغنيها رأسا على عوده من على عربة «حنطور» فيتلقفها الشعب... أما لو منعته السلطات فكان يضطر لاستخدام الأسلوب الرمزي مثل أغنية «يا بلح زغلول» (فعندما نفت السلطات المحتلة، الزعيم سعد زغلول ومنعت ذكر اسمه لحن سيد درويش هذه الأغنية وعاد اسم الزعيم إلى أفواه الشعب)^(١). وفي إحصاء بعض النقاد لأعمال درويش الموسيقية تبين أن الطابع الوطني كان يغطي على جل أغانيه حيث بينت الإحصاءات أن أعماله المسرحية والاستعراضية تحتوى على (٢٥٦) لحنا منها (١٦٨) تتمحور حول المسألة الوطنية - وقضايا المجتمع والطوائف وأصحاب المهن تصور حياتها وتدافع عن حقوقها، أى أن هذا النوع من المواضيع يشكل (٦٤ ٪) من مجموع إنتاجه المسرحي... ويمكن تصنيف هذه الأغاني والأناشيد (الوطنية) كالآتي:

- أناشيده المشهورة، ذات الإيقاع العسكري والخطاب الوطني المباشر (مثل «بنى مصر»، «قوم يا مصري»، «بلادي بلادي»... وغيرها).
- أغنيات تعالج قضايا الطوائف وأصحاب المهن والطبقات الكادحة (أناشيد الشياطين، والعمال، والباعة، والفلاحين، والموظفين، والمرضين... وغيرها).
- أغنيات اعتيادية الشكل، لكنها وطنية أو سياسية المضمون (مثل طقطقة «اهودة إلى صار».. وغيرها).

(*) نتذكر هنا أول نشيد وطني جماعي ظهر في العصر الحديث وهو نشيد المارسيليز (نسبة لمدينة مرسيليا في جنوب فرنسا)، وهو النشيد الذي كانت تغنيه اللجان الثورية لمدينة مرسيليا في أثناء سفرها لباريس وفي أثناء اشتراكها في احتفالات الثورة هناك

(١) سليم سحاب «عامل البناء الذي استوعب موسيقى بيروت ودمشق و صلب ومصر» في: جمعية أصدقاء سيد درويش، فنان الشعب سيد درويش، ص ٩٤ - ٩٠.

■ أهازيج عاطفية أو اجتماعية في الظاهر، لكنها تخفى مضامين سياسية (مثل أغنية «يا بلح زغلول» ودور «عواطفك دى أشهر من نار») حيث يوجد ذكر الزعيم سعد زغلول بالنسبة للأولى والخديوي عباس حلمي في الثانية).

■ أغنيات تدرج في الغناء الاجتماعي المعالج لمشكلات خلقية وتربوية واقتصادية وما إليها (مثل غلاء المعيشة، تحرير المرأة، مسألة المخدرات... إلخ)^(١).

رحل سيد درويش عام ١٩٢٣ بعد الثورة العاصفة التي أحدثها في عالم الأغنية الوطنية - وقبل التساؤل عما حل بالأغنية الوطنية بعد رحيل سيد درويش وحتى قيام ثورة يوليو، تشير إلى حقيقة هامة وهي دور الاحتلال البريطاني وتأثيره في إطفاء حذوه الأغنية الوطنية.

لقد اكتشفت سلطة الاحتلال بالطبع الدور المذهل الذي لعبته أغاني درويش الوطنية وتأثيرها على الشعب في نضاله ومقاومته للاحتلال، وفي ذلك الوقت نشأت الإذاعة التي كانت تديرها شركة «ماركوني» بتعليمات مباشرة من أجهزة الإعلام والسياسة في بريطانيا.

«ويرصد الإذاعي إيهاب الأزهري في كتابه «الإذاعة وبناء الإنسان» ملاحظة بالغة الأهمية والدلالة حيث يقول إن الإنتاج الغنائي في راديو ماركوني كان مشروطاً باصطحاب التخت، وإن يتغلب عليه أسلوب المط والتطويل والتكرار ليكون (الأجر) على مقدار ما تستغرقه الأغنية من وقت، وبأن تعلق قيمة المغنى على كل من مؤلفي النظم واللحن، وبأن توضع طائفة من المحظورات في قانون المطبوعات لتضييق الخناق على المؤلفين».

وكانت خطة سلطات الاحتلال أن تحول بأى ثمن دون ظهور أغان مماثلة لأغاني سيد درويش النارية الخالية من الآهات والمط والتطويل والتي كان يطلقها الشيخ سيد كطلقات الرصاص^(٢). الواقع أن الأغنية الوطنية تعرضت بعد سيد درويش - في الوقت

(١) محمود قطاط. سيد درويش وقضية التجديد في الموسيقى العربية، ص ٨٣.

(٢) السيد زهرة: «أغنية الغضب والرضا»، مجلة أدب ونقد، العدد ٢٤٨، القاهرة، إبريل ٢٠٠٦، ص ٨٩ - ٩٠.

الذي ذاع فيه صيت نجمين للغناء: أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب - تعرضت لثلاث نكسات كبرى هي:

■ النكسة الأولى: تمثلت في الغياب شبه الكامل تقريبا للأغنية الوطنية ذات المضمون الاجتماعي (أي التي تعبر عن هموم وأحزان الفئات والطوائف الفقيرة والكادحة) والتي ترك سيد درويش تراثا كبيرا منها، في الوقت الذي نجد فيه أغاني تزييف الواقع المعاش (مثل أغنية محمد عبد الوهاب محلاها عيشة الفلاح... مطمئن قلبه ومرتاح).

■ أما النكسة الثانية فكانت على مستوى اللحن والأداء، حيث غابت ألحان درويش الوطنية الهادئة، ليحل محلها الأغاني التي تعتمد أسلوب التطريب والمط والتطويل (واقعة بذلك تحت التأثير المذكور لإذاعة ماركوني وتعليمات سلطات الاحتلال).

■ والنكسة الثالثة التي منيت بها الأغنية الوطنية فهي أنها انفصلت انفصالا شبه كامل عن كفاح الشعب وحرسته الوطنية المتأججة.

وإذا كان كل من أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب قد قدم أغاني وطنية شهيرة في تلك الفترة ولا يمكن لأحد إغفالها (مثل أغنية «وقف الخلق ينظرون جميعا» وأغاني فيلم «نشيد الأمل» لأم كلثوم، «وحب الوطن فرغ على» و«مصر نادتنا» لعبد الوهاب.. وأمثلة أخرى كثيرة).. إلا أن هناك ملاحظات أساسية على تلك الأغاني أهمها عمومية معانيها الوطنية فهي لا تعبر عن معان خاصة نواكب الحركة الوطنية وتطوراتها في تلك الفترة، وأيضا غياب البعد الاجتماعي أو التضامن مع الطبقات الكادحة في المجتمع^(١).

ازدهرت الأغنية الوطنية بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، وخاصة في الفترة ما بين ١٩٥٢ - ١٩٦٢، وخرجت الأغنية من حبسها الطويل في نطاق الأغنية العاطفية والتطريية لتعبر عن الحس الجماهيري العام وتتوافق معه في لحظة تاريخية نادرة.. وقد اشتهرت في الستينات الأغاني الوطنية التي صاغها ثنائي فني جديدهما: الشاعر صلاح

(١) المرجع السابق نفسه.

جاهين والملحن كمال الطويل، كما اشترك معظم ملحنى هذا العهد فى صياغة الأغنية الوطنية (محمد عبد الوهاب ورياض السنباطى ومحمد الموجى وبللى حدى ومحمد الشرىف... وغيرهم).

ومن ناحية أخرى، توفرت الإدارة الوطنية فى (الإذاعة المصرية) ممثلة فى محمد حسن الشجاعى من عام ١٩٥١ وحتى ١٩٦٣ وأمكن ضبط العمل الموسيقى وتوجيهه وجهة وطنية فتعددت ألوان البرامج الغنائية والموسيقية والثقافية عامة.... ولكن مع وقوع النكسة (١٩٦٧) بدأت أحوال الموسيقى والغناء فى التراجع مرة أخرى، وقد تعددت ردود الأفعال - فى مواجهة النكسة - فى ثلاث روافد تعبيرية:

■ الأول: هو الرافد المتماسك (خطة أم كلثوم فى التحرك بالنغمة العربية الخالصة إلى البلاد العربية من المحيط إلى الخليج لإثبات الوجود العربى).

■ الثانى: هو رافد «الهروبى» فى كل أنواع الأغانى التافهة (أحمد عدوى وأمثلة، وتقليد الأغانى الأجنبية فى فرق «الديسكو»).

■ أما الثالث: فهو رافد المقاومة الساخنة (الذى ظهر على يد ثنائى جدى. الشاعر أحمد فؤاد نجم والملحن الشىخ إمام)^(١).

إن الأغنية المصرية والعربية، بعد هزيمة ١٩٦٧ - بدأت فى معظمها تأخذ طابعا جديدا حيث اقتصرت على اللون العاطفى والمضمون السطحى والألحان الراقصة وتخلت تماما عن الطابع الوطنى (الذى كان منتشرًا فى الخمسينيات والستينيات) وقد كانت هذه الفترة مرحلة انتقال ومقدمة لظهور الأغنية الوطنية بشكل جدى فى إطار حركة جديدة.

وهكذا فقد ظهرت فى بداية السبعينيات مجموعات غنائية صغيرة تطرح نفسها بجرأة عبر شكل جدى للأغنية العربية فى تظاهرة غنائية ظهرت فى معظم أقطار الوطن

(١) فرج العنترى. «ألحان الشىخ إمام عيسى وأصالة التعبير المصرى الحر» فى مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد (١٥٣)، أغسطس ١٩٩٥، ص ٩٢.

العربي، وكان أهم سمات هذه الظاهرة من الناحية الفنية: المسؤولية عن الكلمة، وطرح الأداء الجماعي للأغنية، بالإضافة إلى التوجه للجمهور في مهرجانات شعبية حقيقية. ومن أمثلة هذه الفرق في أنحاء الوطن العربي:

في مصر: ثنائي الشيخ أمام وأحمد فؤاد نجم، وعلي فخري، ثم فاروق الشربوني. في لبنان: فرقة مارسيل خليفة، وفرقة خالد المبر. في المغرب: فرقة «جيل جيلالة» وفرقة «ناس الغيوان». وفرق غيرها في العراق، والأردن، وسوريا، وليبيا^(١).

وفي إطار تتبع الأغنية الوطنية وتحليل اتجاهاتها، من الملاحظ ان الأغنية الوطنية ليست نمطا واحدا بل أن هناك نمطان من هذه الأغنية:

(١) الأغنية الرسمية: وهي التي ترتبط بالإنظمة الوطنية (الحاكمة) في البلدان المختلفة، وهي لا تتمتع بجو ديمقراطي مما يحذ من إبداعها الفني والاجتماعي.

(٢) الأغنية الوطنية الجديدة [المعارضة]: وهي التي تعبر عن الجماهير في همومها الاجتماعية والسياسية، وتتطور هذه الأغنية وتبحث عن شكلها (الفني) الجديد ليس من خلال صراعاتها الداخلية فحسب بل من خلال صراعاتها مع الأغنية التقليدية والأغنية الرسمية^(٢). لقد رصد بعض النقاد السمات الأساسية للأغنية الوطنية / السياسية الجديدة التي ظهرت في أرجاء الوطن العربي من العراق إلى المغرب واستطاعت الانتشار، رغم مقاطعة الإعلام الرسمي لها، وذلك من خلال غناء فنانيها في الساحات والميادين والمسرح المفتوح والجوال وعبر أشرطة الكاسيت.

■ فمن ناحية المضمون ارتبطت الأغنية الجديدة بهوم المواطن العربي الحقيقية وكأنها بذلك ترد على الأغنية الرسمية التي لم تعنيها الأحوال العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ واقتصرت في أدائها على اللوعة والفراق وهجران الحبيب واعتماد الألحان الراقصة.

(١) رجب ابو سريّة، الأغنية السياسية الجديدة في الوطن العربي، الاردن لبدون ناشر، بدون تاريخ، ص ٣٠، ٤٤-٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١-٤٢.

■ أما من الناحية الموسيقية فكان لها هذه السمات:

- الاتصال بالتراث الغنائي الشعبي والوطني.

- الاعتماد على النص الغنائي الملتزم.

- الأداء الجماعي.

- التفاعل مع الجمهور.

- الخروج من دائرة التطريب إلى الإيقاعات المتحركة والساخنة^(١).

وكما سبق الإشارة، كان للأغنية الوطنية الجديدة تواجدتها في مصر وكان ذلك عبر بعض الفنانين المستنيرين وهم: الشيخ إمام، وعدي فخرى، وفاروق الشرنوبى. وعندما ظهرت في مصر خلال السبعينات تجربة الشيخ إمام نجم الغنائية وصفها بعض النقاد بأنها امتداد لتجربة سيد درويش - بديع خيري، وقد توجهت أغنية الشيخ إمام إلى الحركة الطلابية والمثقفين وكان جمهورها محدودا ونخبويا بسبب معارضتها السياسية ورفض الإعلام لها.

ويرى الناقد فرج العنتري أن الشيخ إمام لقي ترحيبا قويا من مسمعيه لأدائه الموسيقى المتفرد المنبثق عن مصادر شعبية وأن مثل هذا النوع من الموسيقى القومية قوى النفوذ إلى سمع المواطنين ويجعل من فنانيه لسان الحال الوطني.

ثم ظهر في مصر فنان آخر - معاصر للشيخ إمام - هو عدي فخرى وقد حاول أن يخرج من التزام الشيخ إمام بالأجواء الشرقية في ألحانه، ولكن يمكن القول انه لم ينجح دائما في تصدير انفعالاته الحادة إلى الجمهور.

ظهر أيضا فاروق الشرنوبى الذي سار على طريقة الأغنية المصرية الملتزمة (سيد درويش الشيخ إمام، عدي فخرى)، يغنى بالعامية المصرية غناء احتفاليا ويستهدف

(١) المرجع السابق، ص ٤٧-٥٠.

بكل طاقته الغنائية استنهاض الجمهور^(١). وفي ختام عرضنا للأغنية الوطنية وتطورها في مصر، نشير إشارة سريعة إلى الأغنية الوطنية [الرسمية] التي صعدت إلى ذراها في الخمسينيات والستينيات حيث واكبت آمال الشعب في البناء الداخلي والانتصار على قوى العدوان التي لا زالت تتربص بآماله في التحرر والتقدم (كما يظهر ذلك في أغاني «السد العالي» و«صورة» و«فدائي» و«بالأحضان» وعشرات الأغاني الأخرى)..... فكيف كانت مسيرتها في السبعينيات وما بعدها؟

كتب الناقد الموسيقى أشرف عبد المنعم انه مع مرور الوقت ودخول مصر مرحلة السلام طرأت تغييرات على الأغنية الوطنية بما يمكن ان نطلق عليه مرحلة (ترهل الأغنية الوطنية) ومن أشكال هذا الترهل الابتعاد تدريجيا عن الجدية والحشونة والميل إلى الافعال والخفة ولم يعد تأثيرها قويا على الجمهور ثم وصل بها الحال إلى التصفيق والزغاريد و«التنطيط» مما خلع عنها هيبتها تماما... ولقد استأثرت وزارة الإعلام بأكبر قدر من هذه الأغاني في احتفالات ذكرى انتصاراتنا من خلال أوبريتات ضخمة راح ضحيتها آلاف مؤلفة من الجنيهات تتزايد كل عام^(٢).

(٢) الموسيقى القومية؛

ظهرت الموسيقى القومية في مصر في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين من خلال الموسيقى البحتة أى الموسيقى الآلية (غير المرتبطة بالكلمات) التي تعبر فنيا من خلال اللغة الموسيقية ذاتها.

ويثار هنا سؤال: هل يمكن للموسيقى البحتة ان تعبر عن ارتباط المؤلف بوطنه وان تنطق موسيقاه بانفعاله بأحوال هذا الوطن وإحداثه التاريخية أو بمضمون اجتماعي بعينه؟

لمعالجة هذه الإشكالية استعانت الباحثة بما توصلت إليه من نتائج في بحث سابق

(١) رجب ابو سرية. الأغنية السياسية الجديدة في الوطن العربي، ص ٦٠.

(٢) أشرف عبد المنعم. «عندما ترهلت الأغنية الوطنية» في جريدة الاهرام، الجمعة ٨ أكتوبر، ٢٠٠١، ص ٢.

موضوعه (الفلسفة الجمالية في الموسيقى في القرن التاسع عشر) وأهمها أن غموض الموسيقى الناتج عن أنها لغة مجردة لا ينفي ارتباطها بالواقع إلا أنها تعبر عن هذا الارتباط بوسائلها الموسيقية الخاصة... وبعد فحص العلاقة بين الشكل والمضمون في موسيقى القرن التاسع عشر (العصر الرومانتيكي في الموسيقى) أمكن التثبت من أن المضمون (أو المضامين الانفعالية والفكرية السائدة هي عصر بعينه) يتحول إلى شكل في الموسيقى (أو عناصر شكلية: البناء الموسيقي واللغة الموسيقية) ويعنى هذا أن الموسيقى البحتة قادرة على أن تعبر عن الواقع الذي أنتجت فيه وذلك من خلال تأثر الفنان بأفكار العصر واتجاهاته وما يتولد عنها من انفعالات ثم يتحول كل ذلك إلى عناصر شكلية في مؤلفاته الموسيقية تمارس تأثيرها على المستمع وتوحي لها بمضمونها الذي نبعت منه كما يضيف عليها هذا المستمع من داخله مع ملاحظة أن ذلك يتطلب ثقافة سمعية وتدريباً خاصاً حتى نصل إلى تذوق جماليات ومعاني الموسيقى البحتة

الواقع أن ظهور الموسيقى القومية في مصر كان امتداد لظهور وانتشار الموسيقى القومية في العالم ، وقد بينت سميحة الخولي أن البحث عن الهوية كان وراء ظهور مدارس الموسيقى القومية في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر (في بوهيميا وروسيا وأسبانيا والمجر... وغيرها)، وقد توصل القوميون إلى أسلوبهم في التأليف الموسيقي بالغوص بحثاً عن الجذور واكتشاف الموسيقى الشعبية بمقاماتها وإيقاعاتها وآلاتها ثم تحقيق التزاوج بينها وبين الموسيقى الغربية الفنية. وبذلك استطاعت الموسيقى على أيديهم أن تخلق اتجاهها ديمقراطياً يجعل الموسيقى الفنية (البحتة) في متناول الطبقات المتوسطة والعامة.^(١)

وفي القرن العشرين، ظهرت مدارس قومية في التأليف الموسيقي عند ثلاثة من شعوب الشرق الإسلامي هي: تركيا ولبنان ومصر حيث نشأت موسيقى قومية تستعين بالأساليب الغربية في التعبير عن مضامين شرقيه واضحة الهوية.

(١) سميحة الخولي: الموسيقى القومية في القرن العشرين، ص ٨-١٠.

وفي مصر نجد أن بواذر التأليف الموسيقى القومي ظهرت في الثلاثينات في مؤلفات الجيل الأول من الموسيقيين المصريين ممثلاً في: (يوسف جريس، وأبو بكر خيرت، وحسن رشيد) وكان لهذا الجيل فضل الريادة في هذا الطريق الشاق^(١).

[أما كيف ظهر البعد الوطني في موسيقى هؤلاء الرواد فيستلزم التعرف على بعض أمثلة من أعمالهم وأساليبهم الموسيقية ببعض التفصيل].

كتب يوسف جريس (١٨٩٩ - ١٩٦٠)، قصيدته السيمفوني «مصر» عام ١٩٣٧ وظهر فيه انفعاله بطبيعة مصر وكذلك مشاعره الوطنية إزاء ثورة ١٩١٩. وتعد مصر «جريس» (أول عمل موسيقى للأوركسترا السيمفوني يكتبه مؤلف مصري على موضوع مصري)، كما كتب للبيانو بعض المقطوعات القصيرة منها «النيل» و«زهرة اللوتس».

أما أسلوب جريس الموسيقى فهو عبارة عن مشاعر وانطباعات مصرية في صور رابسودية متحررة غالباً فهو لم يفضل صيغة السيمفونية، والأفكار اللحنية عنده محدودة النطاق... مع لمسات مقامية خفيفة توحى بالروح الشرقية، ولكن الذي أعطى لموسيقاه نكهتها المصرية ليس هذه التفاصيل [فقط] بل طابع عام ينطق بمدى ارتباطه الروحي بمصر^(٢).

أما حسن رشيد (١٨٩٦ - ١٩٦٩) فهو يعتبر أول مؤلف موسيقى صاغ الشعر العربي الرصين لحناً.. وله كثير من المؤلفات الغنائية للأصوات المختلفة بعضها وطني الطابع مثل (عاش الوطن - بلادي - يا شباب الوادي) كما انه كتب افتتاحية مستقلة أسماها (مصر الخالدة)^(٣).

وبالنسبة لأبى بكر خيرت (١٩١٠ - ١٩٦٣)، فهو من أهم أعضاء جيل الرواد، فهو من أعضاء جيل الرواد ومؤلف قومي له دور في الحياة الموسيقية بمصر. شعر خيرت برغبة في توثيق الصلة بين موسيقاه والتراث الموسيقى المصري الذي تشربه في طفولته -

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٣، ٢٩٨.

(٢) سمحة الخولي. المرجع المذكور، ص ٢٩٩ و ٣٠٣.

(٣) زين نصار. الموسيقى المصرية المتطورة، المكتبة الثقافية ٤٦٥، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٤٧، ٤٨.

وأخذ وعيه يزداد بقيمة التراث الشعبي، واتخذت موسيقاه منذ الخمسينيات توجهها قوميا ظهر في مؤلفات قومية هامة مثل «المتابعة الشعبية» وحركتها تعتمد على ألحان أغاني معروفة مثل «عطشان يا صبايا» وغيرها. وفي سيمفونيته الثانية المسماة «الشعبية» تبرز نبرات ألحان سيد درويش مع الرقص الاسكندراني الشعبي بإيقاعاته المرحية، مع فقرة استخدم فيها السلم الخماسي (تحمل إشارة للسودان). ويمكن القول أن هذه السيمفونية تمثل اتجاهه القومي تمثيلاً صادقاً.

كذلك تحتفي سيمفونية الثالثة بموسيقى سيد درويش، والحركة الثانية فيها حركة «تنوعات على لحن من أوبريت شهر زاد».

كما كتب للكورال والأوركسترا صياغة خفيفة لقطوقة «أية العبارة» لسيد درويش (بعد تعديل لتعبر عن أحداث بورسعيد) كما أدخل آلة القانون لإضفاء جو شرقي محلي. ومن الملاحظ أن أعماله [الموسيقية] القومية تدل على جهد البحث عن الحلول، وهي عامة قريبة الشبه في عالمها من عالم سيد درويش النفسي في مصريتها الواضحة (باستثناء الهارمونيات)^(١).

مما تقدم يلاحظ أن الاهتمام الوطني والمصري يتضح في الأعمال الموسيقية لجيل الرواد فقد ظهر في مضمون الأعمال الذي يستوحي غالباً موضوعات وأحوال مصرية متنوعة كما ظهر في شكلها الموسيقي الذي زخر بالألحان والرقصات الشعبية (ومزجها بالأساليب الغربية السيمفونية) مع حرص على إضفاء الطابع المصري والنكهة الشرقية.

ثم ظهر جيل ثان من المؤلفين القوميين أهمهم (عزيز الشوان - على إسماعيل - فؤاد الزاهري - جمال عبد الرحيم - رفعت جرانة - عطية شرارة - حليم الضبع ثم عبد الحليم نويرة... وغيرهم) وتبعهم مؤلفو الجيل الثالث (جمال سلامة وأحمد الصعيدي وراجح داود ومونا غنيم.... وغيرهم). وكان لهذين الجيلين إسهامات موسيقية بارزة ساعدت في تعميق اتجاه التأليف الموسيقي القومي^(٢).

(١) سمحة الخولى. المرجع المذكور ص ٣٠٤ و٣٠٧-٣٠٨.

(٢) انظر التفاصيل: سمحة الخولى. الموسيقى القومية في القرن العشرين، ص ٣١٣-٣٤٣.

إن التساؤل المطروح هو كيف يكون في استلهام الموسيقى للتراث بعدًا وطنيًا، ويتضح الرد في إدراكنا ان الذاتية الثقافية (والتي تعتبر الموسيقى أحد عناصرها الهامة) هي جزء من الذاتية الوطنية أو القومية، ولكن أى موسيقى تلك التي تعبر عن ذاتيتنا الثقافية وقد تعددت أشكال وأنواع الإنتاج الموسيقى بين ما هو شرقي صميم وبين ما هو مقلد للغرب أو متأثر به، وبين ما هو يحاول المزج بين موسيقى الشرق والغرب؟

يرى بعض المفكرين الموسيقيين والنقاد أن موسيقانا العربية التراثية هي التي تعبر عن شخصيتنا العربية وروحنا الخاصة ويؤكدون على أهمية الاحتفاظ بجوهر التراث العربي الموسيقى في أى محاولة تسعى إلى التجديد كما يتضح ذلك في أرائهم التالية.

يرى محمود قطاط أن «القوة الحقيقية لشعب ما كامنة في فطرته التي فطره الله عليها وتقليد الأجنبي أيا كان وكيفما كان مفسدة لوطنيته، مضیعة لكرامته... وموسيقانا تتبع أساسا من واقعنا الاجتماعي وهي تعبر عن شاعرنا وطموحاتنا الخاصة فيستحيل أن تكون موسيقانا غير عربية مادامت روحنا عربية ولغتنا لغة عربية»^(١).

ومن ثم يدعو الناقد إلى وجوب المحافظة على الموسيقى التقليدية [التراثية] وعلى خصائصها وان تسخر لها الطاقات البشرية. «وسوف لن يمنعنا ذلك من إشباع حاجتنا إلى تجديد موسيقانا في أشكالها ومضمونها وفي كل صلاتها بالعصر الاجتماعي منها والثقافية. والموسيقى في أشد الحاجة إلى التجديد لكن هذا التجديد لا يكون مفيدا إلا بالمحافظة على الأصول الصحيحة لروح ثقافتنا العربية وبكثير من الحذر عندما يتعلق الأمر بالنهل من الثقافات الأخرى»^(٢). وتتفق سمحة الخولي مع الآراء السابقة حيث ترى أن مهمة الحفاظ على التراث «تتجسم كركيزة ومنطق لأى تجديد على أنها (مهمة قومية)، في الوقت الذي نؤمن فيه أن طريق المستقبل للحفاظ على مقومات الشخصية

(١) محمود قطاط. دراسات في الموسيقى العربية، ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

العربية هو تجديد التراث في اتجاهات فنية (علمية) تستلهم مفرداته وجوهره في إبداع موسيقى جديد صادق التعبير عن الإنسان العربي المعاصر^(١).

على ضوء هذه الآراء نعرض هنا لتيارات موسيقية استلهمت التراث الموسيقي وارتسم إبداع مؤلفيها بملامح ومفردات مستمدة من التراث، وتدخل هذه التيارات ضمن الإنتاج الموسيقي المصري الحديث بوجهيه: الغناء والموسيقى البحتة.
أولاً: الغناء:

أن الأغنية - كما قيل - تعد مرآة المجتمع الذي تولد فيه حيث تتأثر بكل أحواله الاجتماعية والفكرية والحضارية... ونعرض فيما يلي لأهم تيارات الغناء المصري الحديث التي نجحت في عقد صلة بالتراث الموسيقي العربي وما يعنيه ذلك من تأكيد الهوية القومية، مع إشارة موجزة لتيارات أخرى لم تعمق مثل هذه الصلة وانبهرت بالمثل الموسيقي الغربي والتأثيرات السلبية لذلك.

(١) التيار المحافظ.

ويهتم أصحاب هذا التيار بالاعتماد على التقاليد الأصلية للتراث الغنائي العربي وقد افلحوا في صيانتها وازدهاره أمام مقتضيات الحياة العصرية. ويتمثل ذلك في (المشايخ) الذين كانوا بمثابة مكتبات موسيقية حية وتمكنوا من إحياء وإثراء التراث، وقد انضم أكثر هؤلاء المشايخ إلى المساجد والزوايا الصوفية حيث صقلت مواهبهم بفضل متانة أصول التجويد والمدائح والأذكار التي تمثل أصولاً هامة لعالم الموسيقى والغناء العربي^(٢)... وقد عرف القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين العديد من هؤلاء المشايخ في مصر بل في كامل البلاد العربية.

(١) سمحة الخولي. «التراث الموسيقي العربي وإشكاليات الأصالة والمعاصرة» في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس والعشرون - العدد الأول يوليو/سبتمبر ١٩٩٦، ص ١٢٥.

(٢) محمود قطاط. دراسات في الموسيقى العربية، ص ٧١

(٢) تيار التجديد الإيجابي.

ونعنى به محاولة التطوير مع الإلمام التام بكل خصائص التراث واللغة الموسيقية التقليدية.

وظهر ذلك التجديد الإيجابي في اتجاهين رئيسيين هما بالترتيب التاريخي:

■ اتجاه يؤمن بالفتح على تقاليد موسيقية أخرى دون تشويه التراث القومي (وكان لسيد درويش فضل ابتكاره في العشرينيات [من القرن العشرين] واستمر عند محمد القصبجي ومحمد عبد الوهاب ومن تأثر بهما).

■ اتجاه يعتمد التراث الأصيل مع مساهمة شخصية فعالة بإضافة إبداعية خاصة حقق استمراره زكريا أحمد ورياض السنباطي ومن تبعهما^(١).

وقد ساهم الفنانون المشاركون في هذا التيار - باتجاهيه - ومن اقتدى بهما في العالم العربي، بدور كبير في إغناء الموسيقى العربية من ناحية تطوير الشكل وأيضاً «الحبك القيم والذكي للحركات اللحنية وحسن استعمال المقامات والتنسيق بينها، مع جودة الأداء ونقاوة النطق وفنيات التنفس وأسلوب الإلقاء الذى تتميز به فصاحة اللغة العربية.. هذا مع تحسين العزف وتوسيع التخث التقليدي».. ويضاف إلى هذا الاهتمام بالمقدمات الموسيقية للأغاني مع الاهتمام بالارتقاء بمضمونها ويتوج كل هذا غزارة الخيال والإحساس الفني^(٢).

بمتابعة تطور الغناء المصري، وجدنا أن التيار السابق الذي نزع إلى التجديد الإيجابي لم يقدر له الاستمرار حيث ان متغيرات الظروف الاجتماعية والفنية لم تسمح لهذا التيار بتطوير نفسه أو حتى الاستمرار على ما كان عليه وذلك في الأجيال الفنية التالية.. وأهم أسباب ذلك هو موجة «التفرنج» التي سادت فيما قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها وأدت إلى أن يصبح «التحضير» مرادفاً

(١) المرجع السابق، ص ٧٢ و٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨ - ٧٩.

لتقليد قشور الحضارة الغربية، واستطاع هذا الاتجاه الغالب أن يجرف فنانين أثبتوا مواهبهم وكانت لهم إسهاماتهم الموسيقية في تيار التجديد الإيجابي مثل محمد عبد الوهاب.]

يصف محمود قطاط هذا الاتجاه السلبي المشار إليه بذوبان الذاتية الثقافية ونضوب موارد «الخلق الأصيل» وذلك لأسباب أساسها تأثيرات (المثال الغربي واعتباره مقياس «التقدم والتعصر»..) كما يوضح أن هذا الاتجاه الجديد بنتائج المشئومة قد انقلب إلى مدرسة يقتدي بها في كل قطر عربي وأدى إلى انتشار نوع رزيل من الأغنية العاطفية الخفيفة (بل والسوقية في كثير من الأحيان).

ثانيًا: الموسيقى البحتة:

سبق الإشارة إلى ظهور التيار الموسيقي القومي وأهم سماته مزج الموسيقى الغربية (السيمفونية) بعناصر من التراث القومي لتحقيق مركب موسيقى فريد يمكن أن يخاطب أذواقا موسيقية متعددة وقد عرضنا ببعض التفصيل لبعض مؤلفات جيل الرواد (يوسف جريس، وأبو بكر خيرت وحسن رشيد) ومحاولاتهم في المزج بين المفردات اللحنية الشعبية والموسيقى الفنية الغربية.

وبمتابعة هذا التيار القومي، نجد أن الجيل الثاني والثالث من المؤلفين (*) قد استمرا في محاولة التوفيق بين اللغتين الموسيقيتين مع اهتمام أوسع باستلهم التراث الشعبي والتقليدي وقد تعمق بعض هؤلاء المؤلفين في دراسة الموسيقى الغربية المعاصرة وموسيقى التراث العربي معا في محاولة استنباط أسلوب موسيقى جديد بعيدا عن النقل والتقليد.

ومن أهم ما أحياء هذا التيار من مقومات التراث: المقامات العربية مع شحنها بطاقات تعبيرية جديدة، يضاف لذلك إحياء العنصر «التقاسيمي» الأصيل والممثل

(*) سبق ذكر أهم المؤلفين في الجيل الثاني والثالث من مؤلفي الموسيقى القومية.
(انظر في هذا البحث (٢) الموسيقى القومية).

لأحد جوانب الفكر الموسيقى التراثي، مع الاهتمام بالإيقاعات العربية وآلات الموسيقى الشعبية (كما أوضحت سمحة الخولي في أبحاثها الموسيقية المذكورة).

تعقيب ونتائج

كان الهدف الرئيسي لهذا البحث الموجز هو توضيح الصورة العامة للدور الوطني للموسيقى ومدى قدرتها على التلاحم بأرض الواقع وأحداث الوطن ثم التعبير عنها من خلال اللغة الموسيقية، ومن ثم فقد حرصت على خلال تبني للأبعاد الوطنية في الإنتاج المصري الحديث على إبراز التفاصيل الموسيقية الضرورية (لتوضيح فعالية الموسيقى الخاصة وتعبيرها الموسيقى بوسائلها الفنية) مع إغفال التحليلات المطولة أو التفصيلية حتى أتجنب الابتعاد عن هدف البحث.

لقد توصل هذا البحث إلى أن لفن الموسيقى دوره الوطني البالغ الأهمية في التعبير والتأثير.. التعبير عن الروح الشعب العامة وعن همومه وأحلامه الخاصة ثم التأثير في جمهور المتلقين وإحياء مشاعرهم وأفكارهم وإغناء وجودهم، إلا أن هذا الدور مشروط بوجود الفنان الموسيقى الذي يستطيع أن يتمثل ثقافة مجتمعه وعصره ويعيد إنتاجها موسيقيا في هذا الضوء، نرصد فيما يلي أهم نتائج البحث:

(١) أن الأغنية الوطنية بمعناها الصحيح يمكن أن تعبر عن شعب بأكمله وتحتضن حلمه القومي في الصعود ومقاومة كل قوى الاستعمار والاستبداد والاستغلال، وأن تثير فيه كل نوازع التقدم والحرية. وأهم أمثلة هذه الأغنية في مصر الحديثة أغاني سيد درويش الوطنية في مطلع القرن العشرين، وأغاني الثورة في الستينيات، والأغنية السياسية الجديدة في السبعينيات عند الشيخ أمام وعديلي وفخري وفاروق الشرنوبى.

أما الأغاني الوطنية السطحية أو السياحية التي تتغنى بجمال الوطن ونيله وأهراماته أو تتمسح في ذكرى الانتصارات فهي تخرج عن دائرة الأغاني الوطنية الحقيقية وليست لها قيمة من الناحية الشعورية أو الفكرية.

من ناحية أخرى، يمكن القول أن كلمة (الوطن) ليست كلمة مجردة بل تعنى شعبا يعيش على أرض ويشعر أناسه بالانتماء من خلال الأواصر المشتركة كما يتشاركون في الآلام والأحلام، ولذا فإن الأغنية الوطنية - برفضها للمعاني السطحية والمجردة - يمكن أن تفتح على مجال «إنساني» يختص بالشعور بقضايا الإنسان على ظهر هذا الوطن والتي هي جزء من وجوده اليومي والاجتماعي وتقدم له رؤية فنية (مبسطة أو مركبة) وإيقاعا حيا ولحنا رائعا يخدم ويطور وجوده كإنسان يطمح إلى الحياة والتقدم.

وإذا كانت الأغنية الوطنية قد وجدت في مصر الحديثة من خلال نمطين هما: الأغنية الوطنية الرسمية، والأغنية الوطنية الجديدة (المعارضة) ففي اعتقادي أن هذا الوضع سيظل قائما في ظل استمرار السياسة الثقافية الحالية ورفض الأنظمة وأجهزتها الإعلامية لهذه الأغنية الجديدة التي تصر بدورها على الوجود.. ألا أنها لن تخلق شرعيتها إلا بعد نضال طويل الأمد حتى تستطيع فرض وجودها الفني الجديد (موسيقيا وشعريا).

(٢) إن الموسيقى بلغتها الموسيقية الخاصة مؤهلة للقيام بدور وطني هام وبعيد الأثر، وذلك من خلال شكل الأغنية أو من خلال الموسيقى البحتة) حيث يتحول المضمون الانفعالي والفكري إلى عناصر شكلية: اللغة الموسيقية والبناء الموسيقي).

(وقد ضرب لنا سيد درويش مثلا يحتذى عندما أضافت موسيقاه بسماتها الجديدة في عصرها تعبيرا موسيقيا قويا لمعانى الكلمات الوطنية التي ألهبت المشاعر والتي كان من المستحيل أن تؤدي - أى الكلمات - هذا الدور نفسه بدون قوة الموسيقى المصاحبة لها).

ومن ناحية أخرى تمثل الموسيقى عنصرا هاما من عناصر ذاتيتنا الثقافية والوطنية، ومن هنا يعتبر إلام الفنان الموسيقي بخصائص تراثه (في الموسيقى

العربية والموسيقى الشعبية) شرطا أساسيا لإنتاج موسيقى وطنية معبرة عن روحنا العربية وشخصيتنا الخاصة. (وقد ضرب لنا الإنتاج الموسيقى المصري الحديث أمثلة عديدة لتيارات ارتبطت بالتراث سواء في مجال «الغناء» أو الموسيقى البحتة «التأليف الموسيقى القومي»).

(٣) إن أهم نتائج البحث تتضح في ملاحظة العلاقة بين الالتزام بالمضمون الوطني للإبداع الموسيقى وإمكانية التجديد الموسيقى (مضمونا وشكلا) وهو المطلب الأساسي بالنسبة للموسيقى العربية الآن.

وتبدأ الملاحظة من فن سيد درويش، فحينما عاش هذا الفنان الظروف الواقعية وانصهر في الأحداث الوطنية في الفترة التي سبقت ثورة ١٩١٩ تفجر هذا المضمون في شكل موسيقى اختلف لحنيا وإيقاعيا عن الأشكال التقليدية واستطاع أن يحتوى المضمون الثائر الجديد.

ومن هنا ترى الباحثة أن التزام فناني الموسيقى بالأبعاد الوطنية المشار إليها يمكن أن يقود إلى تجديد موسيقانا العربية مضمونا وشكلا، ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

أن الحرص على المضمون الوطني والإنساني للأغنية هو دخول إلى قلب مهمة الفن وهى التعبير عن الواقع والإنسان، ومن الناحية الجمالية يؤدي التعبير عن المضامين الجديدة إلى سعى الفنان لخلق أشكال إبداعية جديدة لا تضيق بتلك المضامين بل تستوعبها.

ومن ناحية أخرى، ربما تقودنا الأغنية الوطنية الجديدة إلى خروج الأغنية العربية من مأزقها العاطفي أى وقوعها في برائن الأغنية العاطفية (وخوف الفنانين ومنتجي الأغاني من البعد عن هذه المنطقة خشية إن يفقدوا جمهورهم وأموالهم). أكد المفكرون والنقاد أن التمسك بالتراث الموسيقى هو تأكيد للهوية الثقافية، والموسيقى الغنائية العربية في وضعها الحالي وتمزقها بين الشرق والغرب هى بحاجة إلى كل ما يؤكد طابعها وشخصيتها الخاصة، ومن ناحية أخرى فإن أى محاولات للتجديد الموسيقى لن تتم إذا كان أصحابها منبهرين بالغرب أو مقلدين لموسيقى الحضارات الأخرى فالواقع أنه «لا

جديد بغير قديم» وأن التعرف على منابع تراثنا الجمالية والموسيقية والحرص على تمثلها هو الركيزة الأولى لأي محاولة تجديد يمكن أن تؤتي ثمارها.

إذا كانت الموسيقى القومية في مصر قد مثلت بعدا وطنيا للموسيقى المصرية الحديثة وذلك باستخدامها لعناصر من التراث العربي والشعبي ومزجها في بنائها السيمفوني (الذي يعتمد على أسلوب التأليف الغربي) فإن الاستمرار في تعميق ونشر هذا الاتجاه ليمثل وجها من وجوه الإضافة والتجديد لموسيقانا المصرية من ناحيتين:

أولاً: من ناحية خلق إبداع موسيقى مصري/عربي في إطار الموسيقى البحتة يمكن للجمهور - بشرائحه المختلفة - أن يتذوقه ويستجيب له كما يمكن أن يسمع في أنحاء العالم ونصل به إلى العالمية.

ثانياً: إذا كان من المعروف أن الشعوب العربية تفضل الغناء ولا تمثل إلى الاستماع إلى الموسيقى البحتة، ففي اعتقادي أن ذلك يرجع إلى عدم التدريب الكافي حيث أن وسائل الإعلام لم تتح الفرصة الكاملة لتذوق المؤلفات الموسيقية العالمية والقومية، والواقع أن الذوق السائد يمكن تطويره (بدون تشويهه أو إفساده) في حالة حرص القائمين على الثقافة والإعلام على سيادة القيم الفنية المتطورة ومحاربة الاتجاهات الفنية الرديئة، وهو الدور الذي نطمح أن يكون موضع اهتمام كل المثقفين والنقاد والفنانين المستنيرين.

