الدين والدولة والمواطنة
في الزمن الجديد

دكتور محمد الحـــدّاد

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم بعض المعلومات الأساسية عن تطوّر مفهوم "المواطنة" في علاقة بالدولة والدين، من العصور القديمة إلى العصر الحديث، حتى الزمن الراهن الذي يشهد مراجعات عميقة وجذرية لهذا المفهوم نتيجة التجارب المختلفة وما أثبتته من إيجابيات وسلبيات.

ولا شك أنّ الحراك الذي تشهده المنطقة العربية سيكون جزءًا من السعي العالمي لإعادة تعريف المواطنة حسب التقييمات المترتبة على تلك التجارب من جهة، ثم من جهة أخرى حسب واقع العولمة الذي يفرض حقائق جديدة لم تكن واضحة حتى عند الذين أسّسوا نموذج الدولة- الأمة (Etat-nation). فالعالم كلّه يبحث اليوم عن توافقات جديدة تسمح في آن واحد باستقرار الدولة واحترام حقوق المواطن واعتبار خصوصيات المجموعات.

ولقد عرف العالم الإسلامي في السابق نظام الذميّة، وقد أطلق عليه في آخر عصر الدولة العثمانية: نظام الملّيات، وكان هذا النظام متطوّرا إذا ما أخذ في سياق عصره، لكنه لم يعد مقبولا بعد ظهور المواطنة، لأنه لئن حقّق مكاسب مهمة في مجال المحافظة على خصوصيات المجموعات، بأن متعها بحقّ المحافظة على لغتها أو دينها أو تقاليدها، فإنه قد منع الانصهار بين سكان الدولة وجعلها، أي الدولة، عرضة للنزاعات العرقية والدينية وتنامي الحركات الانفصالية. كما أن احترام خصوصيات المجموعات قد تمّ على حساب حقوق الأفراد الذين كان ينظر إليهم فقط بصفتهم رعايا أو أقليّات. بيد أن ماضي العالم الإسلامي المتميّز بالاختلاف والتعددية يجعله مهيأ اليوم

لقبول تحوّلات العولمة، فالمسلمون يرون منذ القديم أن الاختلاف هو الأصل ويتشاركون العيش مع أديان مختلفة، ويلتقون في الحجّ سنويّا فيتعايشون مع اختلاف الأعراف واللغات والألوان في الدائرة الإسلامية نفسها. فالمسلمون لهم خبرة تاريخية بواقع التعددية، تجد إعلانها المبدئي في المرجعية الإسلامية الأسمى وهي القرآن، من خلال آيات عديدة ("يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" الحجرات،١٣). لكن، في المقابل، تعاني أجزاء من العالم الإسلامي تخبّطا في تأسيس أنظمة سياسية واجتماعية تقبل التعددية، وقد ترتب على ذلك ما يعانيه العالم الإسلامي منذ قرون من مواجهات وحروب أهلية واحتجاجات وانتفاضات لم تنته إلى شكل مستقرّ في الحكم واستقرار حقيقي يمكن الشعوب الإسلامية من تحقيق التنمية ورفع مستوى العيش وتعميم التعليم والمعارف والمشاركة في الاكتشافات والاختراعات العلمية.

لقد بدأ تراجع الدولة العثمانية منذ القرن الثامن عشر لتقوم بديلا عنها دول وطنية، واتجهت هذه الدول الناشئة بتدرج نحو مفهوم المواطنة لترسمه في دساتيرها، لكن أسبابا عديدة حالت دون رسوخ هذا المفهوم في الممارسة والوعي الجمعي والواقع اليومي للناس. وقد برزت من جديد، مع الثورات العربية الحالية، قضية التعايش بين المكونات المتعدّدة للمجتمع الواحد، سواءً أكانت دينية أم لغوية أم عرقيّة، إضافة إلى المطالبة بالحريات الفردية مثل حرية التعبير. ولقد أصبح العالم الإسلامي، مثل غيره من العوالم، مفتوحا على تأثيرات عديدة بسبب العولمة وما فرضته من حرية تنقّل الأشخاص والمعلومات والأفكار، بفضل وسائل الاتصال الحديثة. فأضحى التحدّي أكثر عسرا وخطورة بسبب التعقّد البالغ للأوضاع والتحديات غير المسبوقة التي يواجهها العالم العربي خاصة والإسلامي عامة.

١- الانتماء: المواطنة والهوية

ثمة كلمتان أساسيتان تستعملان للتعبير عن الانتماء في العصر الحديث، وهما المواطنة والهوية. وتستعمل كلمة المواطنة في الغالب للتعبير عن انتماء جغرافي- سياسي يرتبط بالدولة بصفتها كيانا سياسيا وقانونيا محدّدا بمساحة جغرافية معترف بها، فكلّ من ينتمي إلى هذا الكيان يعتبر مواطنا. ومعنى المواطنة معنى حديث لأنه يرتبط بتصوّر حديث للدولة بما هي محدّدة جغرافيا وقائمة على تشريعات خاصة بها. أمّا الهوية فتستعمل لكل انتماء لا يتحدّد بالتعريف الجغرافي أو القانوني للدولة، بل بعناصر أخرى قد تكون أوسع من الانتماء الوطني أو أكثر ضيقا. وأهم هذه العناصر: العرق، واللغة، والدين، والمذهب أو الطائفة، والعادات والتقاليد، وتمثّل الماضي (الذاكرة الجمعية)، الخ. فهذه العناصر قد تكون أوسع من الانتماء الوطني، فتتعدّد الأوطان التي يعيش فيها أصحاب العرق الواحد أو اللغة الواحدة أو الدين الواحد الخ، وقد تكون أكثر ضيقا فتعيش في الوطن الواحد جماعات متعدّدة الأعراق أو اللغات أو الأديان، الخ. وعلى هذا الأساس، يصعب أن نجد تداخلا وتناغما مطلقين بين الانتماءين، ويصعب أن تتداخل المواطنة تداخلا تاما بعناصر الهوية. لاسيما أن هذه العناصر الأخيرة تتميّز بدورها بالتعدّد، فيمكن أن تتّحد اللغة ويختلف الدين، أو يتّحد الدين وتختلف الطوائف، أو يتّحد الدين واللغة وتختلف العادات والتقاليد حسب الجهات أو القبائل، الخ. فالإشكال الرئيسي يتعلّق بإيجاد توازنات بين مختلف عناصر الهوية من جهة، وبين هذه العناصر وانتماء المواطنة من جهة أخرى.

فالقضية ذات بعد كوني، وهي مطروحة على كل المجموعات البشرية، بيد أنّ بعض المجموعات وجدت أشكالا مستقرة من التوازن وأخرى مازالت تبحث عن الشكل المناسب لها. ولا توجد في هذا الباب وصفة مفصّلة يمكن أن تطبّق على كل المجموعات، بيد أنّ عاملا ضاغطا أصبح يتحكّم في كل التجارب الحديثة، وهو عامل التحديد الجغرافي والقانوني. فكل وطن أصبح خاضعا لتحديد جغرافي واضح، وفي كل وطن مجموعة من التشريعات والقوانين الملزمة، ولا تخرج عن هذا الإطار إلا حالات الحروب الأهلية أو الخارجية التي تعتبر استثناءات عن القاعدة الجامعة.

والواقع أن تعدّد عناصر الانتماء يؤدي في كثير من الأحيان إلى التوتّر، وإلى غياب رؤية مشتركة تضمنلمجموعة بشرية تجانسها، وغالبا ما يتحوّل التوتّر إلى عنف متبادل بين عناصر المجموعة، أو فرض جزء منها لرؤيته على الآخرين. ولمّا كانت وظيفة المثقف أن يبحث عن مقترحات تجنّب المجموعة حسم خلافاتها بالعنف، فقد استأثر مبحث المواطنة والهوية باهتمام بالغ منذ بدايات النهضة الحديثة إلى اليوم، بيد أنّ الحلول التي يقترحها المثقفون قد تصبح بدورها عاملا من عوامل تأجيج العنف في المجتمع الواحد أو بين المجتمعات.

والمفاهيم الحديثة للوطن والوطنية والمواطنة تتجاوز المعنى التقليدي للتعلق بالموطن، إذ تترتب عليهااستتباعات قانونية ومجموعة من الحقوق والواجبات لم تكن تخطر على بال الشعراء والأدباء القدامى الذين تحدثوا عن مشاعرهم ووجدانهم. ونجد في الأدب العربي القديم أبوابا طويلة في التعلق بالأوطان، لكنها لا تتجاوز الجانب الوجداني، مثل ما نجده في قصائد المتنبّي (القرن الرابع ه/ العاشر م)

بم التعلّل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكنُ

أريد من زمني ذا أن يبلّغني ما ليس يبلغه من نفسه الزمنُ

وبعض الأبيات القديمة استعملت حديثا في معاني لم تكن تخطر على بال أصحابها، مثل القصيدة المشهورة لابن الرومي (القرن الثالث ه/ التاسع م)

ولي وطن آليت ألاّ أبيعه وألاّ أرى غيري له الدهر مالكا

عمرت به شرخ الشباب منعّما بصحبة قوم أصبحوا في ظلالكا

وحبّب أوطان الرجال إليهمُ مآرب قضّاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكّرتهم عهود الصبا فيها فحنّوا لذلك

ولقد ذكر النقّاد أنه قال هذه الأبيات يستعطف بها أحد كبار الدولة ليمنع استيلاء أحد الأغنياء على بيته، فالوطن هنا هو البيت، وهو عموما المكان الذي تربطه بالإنسان علاقات وجدانية عميقة.ولهذا السبب، لن نجد الصيغة الصرفية "وطنية" ولا "مواطنة"

في المعاجم القديمة، وإن وجدنا كلمة "وطن" بمعاني غير المقصودة اليوم. يورد ابن منظور في "لسان العرب" ما يلي:

"الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه (...). وأوطان الغنم والبقر:مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها (...). وطن بالمكان وأوطن: أقام. وأوطنه: اتخذه وطنا، يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاّ وسكنا يقيم به...والموطن: المشهد من مشاهد الحرب، وفي التنزيل العزيز: "لقد نصركم الله في مواطن كثيرة"... وأوطنت الأرض ووطنتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطنا... فكلّ مقام قام به الإنسان لأمر فهو موطن له "(١)"

وقد استعملت في القديم كلمات عديدة مثل "بلاد" و"إقليم" و"ناحية"، الخ. وهي كلها مصطلحات تتعلق بالمكان، ولا تختلف عن دلالة "الموطن" بمعنى المكان الذي ارتبط به الإنسان ارتباطا معينا، بالولادة أو السكنى أو الذكرى.وهذا الجانب الأخير، أي الذكرى التي تجعل الإنسان متعلّقا بمكان معيّن، هو الجانب الوحيد الذي يتقاطع فيه الاستعمال القديم والاستعمال الحديث للكلمة، بيد انه يظل بعيدا عن المعنى المنتشر اليوم، وإن اتخذ قيمة رمزية مهمّة في حالات استثنائية مثل الابتعاد عن الوطن أو الدفاع عنه في وجه الأعداء.

لقد استعيد لفظ "وطن" في العصر الحديث ليستعمل بمعنى جديد، ثم اشتقت منه لفظة "مواطنة" وهي، كما ذكرنا، لفظة جديدة لا في معناها فحسب، بل في مبناها أيضا. وكما وجد قديما ضمن الأغراض الأدبية "الشوق إلى الأوطان" بالمعنى التقليدي، فقد ابتدع الأدب الحديث غرض "الوطنيات".

فبيت ابن الرومي المذكور سابقا قد استعمل لدى المحدثين في غير معناه الأصلي، وأصبح ينشد بالمعنى المجازي، حيث فهمت عبارة "وآليت ألاّ أبيعه" بمعنى أن لا أتخلّى عنه للمستعمر التركي أو الغربي. وكذلك استعملت أبيات للمتنبي لدعم فكرة الوطنية والقومية العربية. وساهم الشعر مساهمة فاعلة في إضفاء معنى حديث على لفظة "وطن"، ومن هؤلاء الشعراء مثلا معروف الرصافي الذي نشر ببغداد في الثلث الأوّل

من القرن العشرين مجموعة من الأناشيد الوطنية، واشتهرت العديد من أبياته، مثل مطلع قصيدته المشهورة "لقد سمعوا من الوطن الأنينا" وهو:

لقد سمعوا من الوطن الأنينافضجوا بالبكاء له حنينا

وأنبأه بصـــارمه

اليقيناجميعا للدفـــــــــــــــاع مسلحينا

وثاروا من مرابضهم أسودابصوت الاتحاد مزمجرينا

ونجد هذا الاستعمال لدى روّد الإصلاح والنهضة في القرن التاسع عشر، بيد أنّ الدساتير الأولى لم تتضمن كلمة "مواطنة" في العصر الحديث. وأوّل دستور عربي هو الصادر في تونس في ١٨٦١/٠٤، وقبله ببضعة أسابيع، أصدر حاكم تونس أمرا عنوانه "حقوق الراعي والرعية" ترد فيه عبارة "بحبّ الأوطان عمرت البلدان"، واستشهاد بحديث منسوب إلى النبي "حبّ الوطن من الإيمان". لكنّ الغريب أنّ دستور ١٨٦١ لم يتضمن كلمة "وطن" في صلبه، ولم يتضمن كلمة مواطنة أيضا، وإنما استعمل كلمات مثل "رعية" و"سكان" و"أهل المملكة" و"تونسي".ثم جاء الدستور العثماني في ١٨٧٦/١٢، فلم يستعمل بدوره "وطن" أو "مواطنة" وإنما استعمل " الشعبة العثمانية" والنسبة "عثمانيون".

وفي مصر، التي انفصلت انفصالا شبه تام عن الإمبراطورية العثمانية منذ أن عجزت الأخيرة عن حمايتها أمام أسطول بونابرت سنة ١٧٩٨، وشهدت نهضة وطنية مهمة في عهد محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٩) حتى نافست العثمانيين إلى درجة التصادم الحربي، تطوّرت فكرة المواطنة المصرية بأكثر سرعة، مع أنها لم تخل بدورها من الغموض والتردّد. وقد عبّر رفاعة الطهطاوي عنها أفضل تعبير، في كتبه المختلفة، ولعلّ الكتاب الأهمّ، والذي لا ينتبه عادة إلى قيمته ودلالته، هو كتاب "أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل"، الصادر سنة ١٨٦٨، لأنه تضمن عرضا جديدا للتاريخ المصري، يبتدأ بالأسر الفرعونية المالكة وينتهي بالأسرة الخديوية، بما يجعل مصر كيانا تاريخيا قائما بذاته وليس جزءا من انتماء أشمل،

كالانتماء العربي أو الإسلامي، بل العروبة والإسلام هما جزء من تاريخ مصر المجيد. وهذا التصوّر للتاريخ يرسّخ مفهوم المواطنة لأنه يمنحها أحد ركنيها وهو تحديد الفضاء الجغرافي.

أما الركن الآخر، أي العقد السياسي القائم على تحديد الحقوق والواجبات، فقد طوّره الطهطاوي في كتابيه "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" (١٨٦٩) و"المرشد الأمين للبنات والبنين" (١٨٧٣). وقد مزج الطهطاوي بين مفهوم الوطنية والسعي إلى نهضته وتمدينه، واقترح إلى جانب "الأخوّة في الدين" مفهوما جديدا على عصره وهو الأخوّة في الوطن مع اعتباره الفكرتين متكاملتين.

ففي "مناهج الألباب"، يتحدّث الطهطاوي عن مصر باعتبارها "الوطن المحروس والبلد المأنوس" التي يشهد الجميع "بترقيها في القيام بحقوق المدنية" وينبّه إلى أنّ "من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يعين الجمعية (بمعنى الاجتماع الوطني) بقدر الاستطاعة ويبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية" (٢). وينقل الأبيات والمأثورات التي قيلت في حبّ الأوطان، مع أعطاء كلمة وطن هنا معنى أكثر حداثة مما كان يقصده الأدباء القدامى.

أما كتاب "المرشد الأمين" فقد احتوى على باب مفرد عنوانه "في ذكر الوطن وتمدينه" (الباب الرابع من الكتاب)، وفيه تعريف للوطن بأنّه "عشّ الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج" (٣)، وفيه أيضا توظيف للأدب القديم لمعاني حادثة، ومنه قصيدة ابن الرومي التي ذكرناها. ويتحدث في الفصل الثاني من هذا الباب عن "أبناء الوطن" ويرى أن ما يوحّدهم عوامل ثلاثة: وحدة اللغة، وحدة الحكم ووحدة القانون. ويستعمل هنا عبارات "ابن الوطن" و"مصري" و"أهلي" و"بلدي".

ويقترب من مفهوم المواطنة بقوله مثلا: " معنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسيّة (كذا)، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا ما كان منقادا لقانون الوطن ومعينا على إجرائه" (٤) فهو هنا يؤكد جوهر المواطنة بالمعنى الحديث وهو اشتراك الناس في عقد سياسي يتضمن مجموعة من

الحقوق والواجبات. بل أنه لا يغيب على الطهطاوي أن هذه الفكرة حديثة المنشأ، فيقول: "وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزيّة التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم يفعلون ما شاءوه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة (...) فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقاتهم، والآن تغيّرت الأفكار وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار، فالآن ساغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحبّ وطنه لأنّه صار عضوا من أعضائه" (٥).

ونجده يعرّف الأمة بأنها "جماعة الناس الساكنة في بلده واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة وتسمّى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن" (٦). ويؤكد الطهطاوي على أن الحرية والمساواة قوام هذا الاجتماع على الوطن، والعمل على النهوض به وتمدينه ينبغي أن يكون الهدف الذي يوحّد الجميع.

ومع ما في هذه الإشارات من أهمية وتجديد، فإن الطهطاوي لم يستعمل كلمة "مواطنة" ولم يصل إلى تحديد دقيق لمضمونها. وإضافة إلى ما تتميّز به كتاباته من كثرة الاستطرادات ومراكمة المعلومات، بما يحول دون التحديد المفهومي الدقيق، فإن ثلاثة عوائق تراثية قد منعته من بلوغ رؤية حديثة للمواطنة، أولها الخلط الفاحش بين الوطن والحاكم، والتعلق بالوطن وطاعة الحاكم، وثانيها اعتباره من أهم أسباب التمدّن استقدام الأجانب ومنحهم حقوق الأهالي، في إشارة إلى السياسات التي عرفت في العصر العثماني وفي عهد محمد علي بمصر، بما حال تاريخيا دون نشأة المواطنة بالمعنى الحديث، وثالثها الاضطراب بين الانتماء إلى بلد والانتماء إلى الدين.

وأننا إذ نذكر بعض كبار إصلاحيّي القرن التاسع عشر فلأنّنا نرى أن هذا العسر في تحديد المواطنة لم يرتفع إلى الآن، فمازالت نفس مسبباته قائمة، ومنها العامل الديني في البلدان التي تتميّز بالتعددية الدينية، وتغليب الولاء للأمة العربية أو الأمة الإسلامية

على الولاء الوطني الذي مازال إلى الآن يعتبر لدى الكثيرين ولاء قطريّا، بما تتضمنه هذه الكلمة من استنقاص. فالفكر العربي لم يحسم بعد الأسئلة التي واجهها منذ القرن التاسع عشر.

وقد تواصل تطوّر مفهوم المواطنة في العالم الإسلامي مع نشأة الدول ما بعد الاستعمارية. وفي مصر خاصة، حصلت أوّل ثورة عربية سنة ١٩٥٢، وقد ترتّب عليها الكثير من التغييرات في المصطلحات السياسية، ومنها حلول كلمة "مواطن" محل كلمة "رعية"، وهي الكلمة التي كانت سائدة في العصور القديمة، سواء في الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية (رعية: Sujet). وقبل هذه الثورة بقليل، صدر كتاب مشهور لخالد محمد خالد عنوانه: "مواطنون لا رعايا" (١٩٥١) وكاتبه شيخ من الأزهر، لم تمنعه صفته تلك من أن يستفتح كتابه بعبارة للفيلسوفجون رسل تقول: "إذا سُئِلتُ هل الشعب جدير بأن يكون حرّا أجبت سائلا: وهل هناك فرد جدير بأن يكون مستبدا؟" بيد أن الكتاب محرّر بلغة عاطفية، ولم يتضمن تعميقا للمصطلحات والمفاهيم، وهو يشبه كتاب "طبائع الاستبداد" الذي أصدره عبد الرحمان الكواكبي قبل نصف قرن. وأهميته تتمثل في أنه أوّل كتاب عربي يدعو بوضوح إلى الانتقال من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة، ويصرّ على أنّ المفهوم الأوّل مناقض لإنسانية الإنسان ولروح العصر الحديث.

يقابل الانتقال من "الرعية" إلى "المواطنة"، الانتقال في اللغة الفرنسية ونتيجة الثورة الفرنسية من مفهوم "sujet" إلى مفهوم "citoyen". ولم يكن من الصدفة أنه قد نشأ عن الثورة الفرنسية "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن"(١٧٨٩) وأن أثر هذه الثورة قد اجتاح الفكر السياسي في العالم كله، ومنه العالم الإسلامي، وكثيرا ما يحدث خلط لدى العرب في الترجمة، فكلمة nationalisme لا يعني المواطنة، وإن كانت مشتقة من كلمة nation التي يمكن أن تشير في بعض الاستعمالات إلى معنى الوطن. وكلمة patriotisme يمكن أن تستعمل أحيانا بمعنى المواطنة، إلا إن معناها الدقيق هو التعلق بالوطن وليس المواطنة في ذاتها، مع أنها مشتقة من كلمة patrie التي تعني

أيضا الوطن. والكلمة التي تقابل مقابلة دقيقة "وطنيّة" العربية هي كلمة citoyenneté، وقد اشتقت منها كلمات مقابلة في اللغات اللاتينية الأخرى مثلcitizenship.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن كلمة "رعية" نفسها مازالت مستعملة في الفكر السياسي الحديث بمعنى الانتماء إلى مملكة، مثل ما يقال اليوم: رعايا العرش البريطاني، لكنها لم تعد تعني الخضوع التام والسلبي بل تعني الانتماء الجغرافي والسياسي الذي لا يتعارض مع حقوق المواطنة.

٣- منالدولة- المدينة إلى الدولة الإمبراطورية

من وجهة نظر تاريخية، يمكن أن نقسّم أدوار العلاقة بين الدولة والمحكومين، أو ما ندعوه اليوم الدولة والمواطنة، إلى ثلاثة أدوار كبرى.إذ يفصل المؤرخون بين العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث، ولا يخلو هذا الفصل من التعسّف في العديد من الجوانب، لكنه قد يكون مقبولا من جانب معيّن هو جانب النظم السياسيّة.

ففي العصر القديم، تعايشت الإمبراطوريات مع ما يمكن تسميته بالدولة- المدينة، ومن أمثلة هذا النظام السياسي الثاني أثينا وأسبرطة وقرطاج، وقد نشأت الفكرة الأولى للمواطنة في هذه المدن، بسبب محدودية عدد متساكنيها، وبسبب التمييز القائم فيها بين أصحاب الحقوق الكاملة وأصحاب الحقوق المنقوصة، فالأولون هم وحدهم المدعوّون بالمواطنين، وغالبا ما كانت الدولة- المدينة تستثني من المواطنة العبيد والمعدمين والنساء وغيرهم. وتعود قوّة الدولة- المدينة في العصر القديم إلى أهمية التجارة البحرية وأهمية الحروب. لكنّ قوّة الدولة-المدينة بدأت تتراجع أمام امتداد الإمبراطوريات، وهكذا انهارت قرطاج في الحروب البونيقية أمام الإمبراطورية الرومانية الناشئة والمتعاظمة، وانهارت المدن الإغريقية أمام المشروع الإمبراطوري للإسكندر الأكبر. وفي الفترة المدعوّة بالعصر الوسيط، أصبحت تتقاسم العالم إمبراطوريات ضخمة، ولم يعد ممكنا للدولة- المدينة أن تصمد أمام التجاذب والصراع بين تلك الإمبراطوريات. وهذا ما يفسّر لماذا تراجعت البذور الأولى لفكرة المواطنة

كما ظهرت في العصر القديم، لأن هذه الفكرة لا تتمتّع بالمعقولية إلاّ في ظل تجربة الدولة– المدينة، وتفقد المعقولية في شكل سياسي ممتدّ ومتسع، وهذا ما يفسّر في رأينا إعراض الفلاسفة المسلمين قديما عن الاهتمام بكتاب "السياسة" لأرسطو، الذي سنعود للحديث عنه لاحقا.

وطوال العصر الوسيط، لم يرتبط الإنسان بكيان جغرافي أو قانوني مضبوط، وإنما بالإمارة التي وجد نفسه فيها، ويمكن أن ينتقل منها إلى غيرها. وعلى هذا الأساس، كان المسلم يرى أن كل دار الإسلام هي وطنه، لكن ذلك لا ينفي أن العالم الإسلامي كان مقسّما إلى إمارات عديدة ومتصارعة، وأنّ حرية الحركة التي يتمتع بها التجار أو الشعراء أو علماء الدين لا تعني أنها كانت متاحة لكل الناس، بل العكس هو الصحيح، ووضع تلك النخبة شبيه بوضع النخبة اليوم، إذ تتوفّر لها فرص من غير ما يتوفّر لعامة الناس. ولئن كان متاحا للناس الانتقال من مكان إلى مكان دون عائق قانوني، فإنما يرجع ذلك إلى أن ظاهرة الحدود الثابتة هي ظاهرة حديثة مرتبطة بنشأة الدولة الحديثة، وأنّ الوثائق الشخصية، مثل البطاقات الوطنية أو جوازات السفر أو تأشيرات، هي أيضا من نتائج هذه النشأة.

فطوال العصر الوسيط، لم تكن الوسائل التقنية تسمح لسلطة معينة بأن تبسط حكمها على كل أصقاع المجال الجغرافي الذي تسيطر عليه وأن تتدخّل في الحياة اليومية لكل المقيمين في حدود هذا المجال الجغرافي، لذلك كان جزء كبير من الناس يعيشون تحت سلطة معينة بصفة الرعية، وربما أيضا يعيشون مجموعات متخلصة من كل تدخّل في شؤونها، وكثيرا ما يتمثل العقد بين الحاكم وهذه المجموعات في أداء مبالغ مالية أو التعهّد بعدم إثارة الفتن والمشاكل، ولا يتجاوز الأمر هذه العلاقة الرخوة، ولا يتضمن توحيد المعارف عبر التعليم أو الثقافة عبر وسائل الإعلام، وغير ذلك مما وفرته التقنيات والتنظيمات الحديثة. لذلك كان الإنسان ينتمي إلى المجموعة التي ولد فيها أكثر من انتمائه إلى السلطة التي يعتبر خاضعا لها. ولا وجود لوضعية قانونية واضحة تحدّد الحقوق والواجبات، بل العرف هو المحدّد الأساسي للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات، وبين هؤلاء والسلطة الحاكمة.

والحدود في السابق كانت حدودا حربية (تنتهي إمارة معينة حيث توقفت غزوات حكامها) أو حدودا طبيعية (جبال وأودية وصحاري). أما مع تعميم نظام الدولة – الأمة، فقد أصبحت الحدود بدورها ذات طبيعة قانونية، تحددها المعاهدات بين البلدان والتقسيمات المقرّة قانونيا لدى منظمة الأمم المتحدة.

وقد يكون العالم الإسلامي متميّزا في العصر الوسيط بما يشبه غياب الحدود، بسبب النزعة الكونية للإسلام، هذه الأطروحة دافع عنها مثلا أندريه ميكال، من خلال دراساته الطويلة للأدب الجغرافي الإسلامي، فقد استنتج أن فكرة الحدود كانت غائبة حتى لدى الجغرافيين، يقول: "لا نصادف أي حدود في كل الفضاء الإسلامي، حتى إذا ما أخذنا سلطة محدّدة بدقة مثل سلطة الفاطميين بالقاهرة. والشيء الوحيد الذي يبدو في الأدب الجغرافي معبّرا عن الحدود هو المواقع التي كان يدفع فيها التجار الإتاوات...بيد أنها بعيدة على أن تقارن بما ندعوه اليوم الحدود" (٧).

ولما حلّ عصر النهضة الأوروبية كان المفكرون يسعون إلى التخلص من فكرة استعادة الإمبراطورية المسيحية المقدسة واستبدالها بفكرة أخرى، فوجدوا في المواطنة ما يستجيب لرغبتهم هذه، وبالغوا في تلميع صورة الدولة– المدينة الإغريقية لتكون المقابل لمشروع الإمبراطورية المقدسة. إنّ النقاش الذي كان يدور بين الأوروبيين في بداية نهضتهم شبيه بذاك الذي دار بين العرب والمسلمين في عصر النهضة العربية حول استعادة الخلافة، لأن فكرة "الإمبراطورية المقدسة" لدى الأوروبيين كانت تعني توحيد أوروبا الغربية تحت راية مملكة واحدة واستعادة الجزء الشرقي من أوروبا وتخليصه من الضلالة الأرتدوكسيّة وتوحيد المسيحيين دينيا ضمن كنيسة واحدة هي الكنيسة الرومية وتوحيدهم سياسيا تحت سلطة إمبراطور واحد. وبالنسبة لأوروبا، انهارت فكرة "الإمبراطورية المقدسة" مع ظهور الانقسام داخل الكنيسة الغربية نفسها بين الكاثوليك والبروتستانت، فأصبح مستحيلا توحيد الكنيسة أو توحيد السلطة السياسية، وكان عهد شارلكان لحظة الحسم، فهذا الإمبراطور الكبير أحيا الأمل في إنشاء الإمبراطورية المقدسة بفضل مواهبه الحربية والإدارية وإيمانه الصادق بمثل الديانة المسيحية ومحاولاته المستميتة لرأب الصدع بين الكاثوليك والبروتستانت وظهوره بمظهر المقاوم

للخطر العثماني على أوروبا، وهو في الآن ذاته الحاكم القوي الذي انتهى به الأمر إلى التخلّي عن عرشه والانعزال بنفسه في دير، مؤكدا بذلك استحالة تحقيق المثل الأعلى للفكر السياسي المسيحي، وهو توحيد المسيحيين دينيا وسياسيّا. فانهيار هذا المشروعفتح الباب لنشأة حلم سياسي جديد هو الدولة القائمة على المواطنة. وهو الذي دفع مفكري عصر النهضة الأوروبية إلى إعادة الاعتبار لكتاب"السياسة" لأرسطو الذي عرض فيه صاحبه نماذج الدولة– المدينة القائمة في العصر القديم وما طرحته من إشكالات تدور حول المواطنة. إنّ هذه العودة إلى الماضي لم تكن إلا وسيلة للتخلص من إكراهات الحاضر وفتح أفق جديدة للمستقبل، لذلك قلنا إنّ الصورة التي رسمها هؤلاء لنموذج الدولة– المدينة في العصر القديم كانت صورة مثالية ومبالغا فيها، لأنها صورة صنعت للمقاومة والتأسيس الجديد وليس من منطلق البحث التاريخي المجرّد، لكنها كانت صورة خلّاقة لأنها دفعت إلى تجديد نوعي في الفكر السياسي من جهة، والممارسة السياسية من جهة أخرى.

وقد تميّزت أوروبا في العصر الوسيط بضعف الإمارات، بسبب انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية أمام زحف البرابرة، واضطلعت الكنيسة بدور هامّ في توجيه الاجتماع العام في تلك الظروف، بيد أن رجل الكنيسة لا يمكن له دينيا أن يمارس الحكم ولا أن يشارك في الحرب، لذلك كانت الكنيسة تتدخل في الشأن السياسي بمقتضى علاقاتها مع الأمراء، تساندهم أو ترفع عنهم الشرعية، ما يجعل الفرد منقسما بين الطاعة الروحية للكنيسة والطاعة المدنية للأمير. وترتب على هذه الازدواجية ما يعرف بـــصراع الشرعيات (Querelles des investitures).

٣– من الإمبراطورية إلى الدولة–الأمة (الدولة الوطنية)

لقد وجدت فكرة المواطنة التجسيد التاريخي مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي أصدرت وثيقة "حقوق الإنسان والمواطنة" وقضت بالمساواة بين جميع السكان على أساس المواطنة.

وعلى عكس ما يقال عادة، فإن فكرة المواطنة التي تدعمت مع الثورة الفرنسية قد واجهت داخل الفكر الفرنسي نفسه الكثير من الاعتراضات، وغالبا ما يشار إلى إدموند بورك Edmund Burke كمنظر للتيار المعادي للثورة ولفكرة المواطنة، وهو مؤلف الكتاب المشهور "خواطر حول الثورة الفرنسية" (Réflexions sur la Révolution). وبصفة عامة، نشأ تيار مهم في الفكر الأوروبي ظل ينقد المواطنة ويتمسك بإعلاء الهويّة الدينية أو القومية عليها. ثم ظهرت الفلسفة الماركسية فهاجمت بدورها فكرة المواطنة بما أنها اعتبرت الانتماء الطبقي هو العامل الأهمّ وكانت تبشّربالاشتراكية دعوة كونية. وهكذا فإن الدولة الوطنية في الغرب قد واجهت نفس المصاعب التي تواجهها الدولة الوطنية العربية في العصر الحاضر، فقد ظلت محلّ انتقاد شديد من اليمين الديني والقومي الذي يعلي من شأن انتماء أوسع من الحدود الوطنية، ومن اليسار الماركسي الذي يدافع بدوره عن علوية الانتماء الطبقي على كل انتماء آخر. لكن فكرة المواطنة فرضت نفسها شيئا فشيئا في الفضاء الغربي ومنه إلى فضاءات حضارية غير غربية، في آسيا وأمريكا الجنوبية.

إنّ مفهوم المواطنة الذي انتشر في كل الفكر السياسي العالمي بعد الثورة الفرنسية هو مفهوم يرتبط ببيئته وسياقه التاريخي، بما أنّه يحدّد العلاقة بين المجموعة البشرية في إطار ما يدعى بالدولة- الأمّة، على نمط ما كانت تصبو إليه فرنسا عند الثورة، بل قبلها أيضا، إذ إن الملكية المطلقة التي بدأت مع عهد لويس الرابع عشر(١٦٤٣-١٧١٥) هي التي بدأت في صهر حقائق اجتماعية مختلفة لغويا ودينيا ومزاجيا في قالب الانتماء الموحّد، وقد كان انتماء إلى العرش الفرنسي قبل الثورة، وأصبح انتماء إلى الجمهورية بعدها. ومن البديهيات التي يلتقي حولها مؤرخو فرنسا أن الثورة قد استكملت في هذا الإطار ما بدأته الملكية قبلها، بل قد عجلت المسار ورسخته، فاختفت اللهجات والثقافات المحلية وقويت علاقة الجهات بالمركز، أما موطن الاختلاف الوحيد فهو يتعلّق بالجانب الديني، فقد كانت الملكية المطلقة تسعى إلى فرض كاثوليكية "فرنسية"، تحقّق فيها السلطات الدينية الفرنسية جزءا كبيرا من الاستقلال تجاه الكنيسة الرومية، وتقبل بالخضوع للملك الفرنسي أكثر من خضوعها للبابا. وقد ترتبت على

سياسة الكثلكة الرسمية نزاعات مع البروتستانتية التي اتخذت بدورها شكل المعارضة السياسية. فلما جاءت الثورة، سعت إلى تجاوز هذه الفتنة الدينية التي كانت تنخر فرنسا بتحييد الدولة عن الصراعات الدينية، وفرضت شكل حادّا من العلمنة (يدعى لائيكية) يحوّل الدين إلى معطى شخصي.

لذلك كانت المواطنة الفرنسية الثورية مختلفة من بعض الجوانب مع المواطنة الانجلو-سكسونية، فالأولى تسعى إلى صهر الأفراد في قالب مثالي يعبّر عن "الأمة" (لغة واحدة، تعليم موحّد، إبعاد الفضاء العام عن الدين كي لا تبرز الاختلافات بين الأفراد، إقامة مجموعة من المراسم الجمهورية تصبح بمثابة الطقوس الجماعية التي يلتزم بها الشعب، مثل النشيد الوطني والاحتفال الرسمي بالمناسبات الوطنية الخ)، والثانية، أي المواطنة على الطريقة الانجلو-سكسونية، تقوم على احترام الخصوصيات الفردية والجمعية وجعل الدولة ضامنة للحريات الفردية وبالتالي لوجود هذه الخصوصيات. بيد أن المثالين يلتقيان في مسار واحد وهو مسار المواطنة القائم على علاقة توازن بين الدولة والفرد.

تفترض فكرة المواطنة عموما أن تقوم هذه العلاقة المتوازنة على حصر مجال تدخل الدولة في المجال العام دون الخاص، فالدولة لا تحاسب شخصا إذا فكر في الجريمة وإنما تحاسبه إذا نفذ الجريمة أو بدأ في تنفيذها أو دعا إليها. ومن هنا يصبح القانون مختلفا عن الأخلاق. فالقانون لا يتدخل في النوايا، ولا في القضايا الشخصية، ولا في الاعتقادات والأفكار، وإنما يتدخل فقط في تنظيم مجال العيش المشترك بين البشر، وهو الوسيلة الوحيدة لتدخل الدولة في هذا العيش المشترك. ولا يعتبر المواطن ملزما بالخضوع إلى إرادة السلطة إذا ما لم تتخذ شكلا قانونيا، ولا ملزما بالخضوع إلى إكراه إلا ما تقتضيه المصلحة العامة.

ولم يسلم مفهوم المواطنة الحديث من النقد في فترة لاحقة. إن القضية الرئيسية التي تثار هنا هي أن المواطنة ضرب من الانتماء، وهي انتماء سياسي أساسا، لكنه يتداخل أو يتجاور مع ضروب أخرى من الانتماء، والتحدّي الأكبر الذي واجهته فكرة المواطنة

بشكلها "الحديث"، أي المواطنة المرتبطة بالدولة – الأمة، هو تحدّي العلاقة بالضروب الأخرى في الانتماء.فإذا كان المجال السياسي قائما على المواطنة، فإن المواطن لا يعدو الكائن القانوني المجرّد، أمّا الإنسان الواقعي فهو الذي يتأثر في أفكاره وسلوكه، بما فيها السياسي، بما يراه دوائر أخرى من الانتماء، مثل معتقداته الدينية والفلسفية وارتباطاته الرمزية والمعنوية بذاكرات جزئية (مذهب، طائفة، إقليم، الخ). فكيف يمكن له التوفيق بين هذا وذاك؟

ومن الانتقادات التي واجهها أيضا هذا المفهومأنّ القول بأنّ المواطن في نموذج "الدولة– الأمة" لا يخضع إلا لما هو مشترك، قد يتضمن نوعا من المغالطة، باعتبار أن المشترك يتسع عمليّا إلى مجالات خاصة، فما يعتبر من "التربية على المواطنة" مثلا هو بالتبعية عملية صهر "ليّنة" تمارس على الفرد دون وعي منه. والاحتفال بالأعياد الرسمية مثلا يتضمن فرض قراءة معينة للتاريخ الوطني تصبح جزءًا من المواطنة، والتعليم الموحّد يتضمن اختيارات لغوية ومعرفية وأخلاقية تلغي بالضرورة استعمالات لغوية أخرى، أو رؤى أخلاقية مختلفة، أو تسحق خصوصيات اكتسبها الفرد بالانتماء إلى إقليم معيّن أو تراث ثقافي مخصوص. يضاف إلى ذلك إمكانية التعارض في تصنيف العام والخاص بين الدولة والمواطن، فاعتبار الدين مثلا قضية خاصة قد لا يتناسب مع الرؤية الدينية التي يحملها الفرد والتي تدفعه إلى توجيه حياته العامة وربما أيضا حياة الآخرين بمقتضاها.

ومن الانتقادات المطروحة أيضا، إمكانية التعارض بين السلطة القانون/الدولة وسلطات "طبيعية" أخرى مثل الأسرة، فقد تضطر الأقلية إلى اعتماد لغة الأغلبية لكنها تواصل استعمال لغتها الأصلية في حياتها اليومية، ما يؤدي إلى شعورها بالتميّز وربما أيضا بالغبن من جرّاء هذا الوضع. ونعلم أن ما يقرّر في بعض الحالات لغة رسمية لا يعدو أن يكون لغة أغلبية في المجتمع وليس لغة جامعة، بيد أن حرص الأسر على أن ينجح أبناؤها في التعليم كي يتولوّا مناصب وظيفية مهمّة هو الذي يدفعها لاستعمال لغة غير لغتها الأصلية. ويمكن أن ينعكس وضع المسألة أحيانا، فتصبح الأسرة أو القبيلة أو الإقليم مشروعا مضادّا للدولة. فتحقق الحركات الانفصالية أو الحركات الدينية نجاحا

كبيرا بواسطة كسب الأتباع عن طريق التنشئة الأسرية مثلا، بما يعارض مسارات الصهر والإدماج في المواطنة الجامعة.

وقد تجادل المفكرون السياسيّون كثيرا في تحديد العناصر المكوّنة للأمة، هل هي العرق أم الدين أم اللغة أم التاريخ المشترك أم المصالح المشتركة، أم الوجدان الجماعي، الخ. وهذا الجدل الذي طغى على مؤلفات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد فقد الكثير من أهميته اليوم، لأننا نرى دولا قد نجحت وهي مختلفة الأعراق أو مختلفة الدين أو مختلفة اللغة، ودولا نجحت دون أن يكون لمواطنيها تاريخ مشترك. وبالمقابل فشلت دول تضمّ شعوبا متجانسة في العرق أو اللغة أو الدين. إن كل المجادلات الفلسفية للقرن التاسع عشر كانت منطلقة في الحقيقة من المفاضلة بين النموذجين الألماني والفرنسي اللذين كان يتنافسان آنذاك على توجيه الفكر السياسي، لكن الأمور تغيرت تماما بعد الحربين الكونيتين، فالولايات المتحدة الأمريكية قد أصبحت أقوى دولة في العالم ومجتمعها هو الأكثر تجانسا بين المجتمعات، ولا توجد داخلها حركات انفصالية، وكل الحركات السياسية والاحتجاجية تتمّ داخل إطار الدولة والأمة، ومع ذلك فإن الولايات المتحدة الأمريكية خليط عجيب من الأعراق والأديان والطوائف واللغات، ولا يجمع بين مواطنيها تاريخ طويل مشترك ولا تصوّر واحد للمصالح ولا وجدان جماعي واضح الرسوخ، فاحترام الفرد بخصوصياته وتميزه لم يمنع الولايات المتحدة من بلوغ أعلى درجات التجانس، في حين أن الأنظمة الشمولية التي سحقت الفرد ليخضع لنموذج جماعي وقولبة مفروضة، لم تحقّق نفس الدرجة من النجاح.

وينبغي على الفكر السياسي العربي أن يتجاوز طرح الموضوع بالطريقة التي اعتمدت في القرن التاسع عشر وأن يخرج من محاولات البحث بين تلك العوامل (العرق، اللغة، الدين...) عن العامل الذي ينبغي أن تقوم عليه المواطنة. فالصيغة الأفضل في طرح الموضوع هي التي عرضناها في هذه الدراسة، وهي التي تجعل كل تلك العناصر مرتبطة بالهوية، وتميّزها عن المواطنة باعتبارها عقدا مدنيّا يحمي الحقوق الأساسية للإنسان (الحياة والحرية) ومحدّدات العيش المشترك (النظام السياسي وطريقة إدارة

الحكم وتوزيع الثروة العامة)، فهذه العوامل هي التي تضمن الانصهار في المواطنة مع احترام التعددية في مكونات الهوية (تعددية عرقية ولغوية ودينية ومذهبية، الخ).

٤- من المواطنة النمطية إلى المواطنة التعدّدية

وفي التجارب الغربية، نشأت المواطنة، ومعها الديمقراطية، بطريقة تدريجية، فكانت مقتصرة في البداية على فئات معينة (الرجال من دافعي الضرائب أو الملاّك) ثم اتسعت شيئا فشيئا لتشمل فئات أخرى كانت تحظى بفرص الاستفادة من التعليم والثروة. لذلك لم يتحصل السود مثلا في الولايات المتحدة الأمريكية على صفة المواطنة إلا سنة ١٨٦٨، مع أن الاستقلال الأمريكي حصل سنة ١٧٧٦ والدستور الأمريكي وضع سنة ١٧٩١، ولم تتحوّل المواطنة من حقّ مجرّد إلى حقّ عملي وملموس إلا مع الحركة الاحتجاجية للسود التي قادها في الستينات الزعيم الأسود مارتن لوثر كينغ. بيد أن أفضل معيار لنجاح التجربة الاندماجية الأمريكية هي أنها انتهت بعد نصف قرن بوصول أوّل سياسي أسود إلى أعلى منصب وهو منصب الرئاسة (باراك أوباما). فرغم الماضي العنصري الذي تأسست عليه الهوية الأمريكية في الأصل، فإن حركية المواطنة هي التي تغلبت في الأخير، ولم تعد حقوق السود محلّ جدل وإن ظل وضع السود أكثر بؤسا بسبب التراكمات التاريخية القديمة، ولا شك أنها ستتعدّل مع مرور الأجيال.

ونرى المثال نفسه في أوروبا من خلال تغييب النساء إلى حدّ آخر القرن التاسع عشر عن الشأن السياسي، بل إن المرأة الفرنسية مثلا لم تحصل على حقّها في الانتخابات والترشّح للانتخابات إلا بعد الحرب العالمية الثانية، مع أنه يفترض أن الثورة الفرنسية لم تميّز في مفهوم "المواطنة" بين الذكور والإناث، لا سيما أن الصورة الرمزية للثورة كانت "ماريان" المرأة التي تقود بشجاعة جحافل الثوار، فهي صورة رمزية نسويّة. لكن منذ الحرب الكونية الثانية، تبوأت العديد من النساء الأوروبيات مناصب سياسية رفيعة، مثل مارغريت تاتشر التي تولّت رئاسة الحكومة البريطانية ولقبت بالمرأة الحديدية

ونجحت في النهوض ببريطانيا بعد فترة طويلة من الركود، وأنجيلا ماركل التي قادت ألمانيا في فترة أزمة اقتصادية حادّة ونجحت في جعلها أقوى بلد اقتصادي في أوروبا رغم ما تكبّدته ألمانيا من تكاليف باهضة بعد توحيد جزئيها الشرقي والغربي.

لكن في العديد من البلدان الأخرى، لم تسر الأمور في نفس هذا النسق من التطوّر الذاتي المتدرج، فقد حصل الانتقال فجأة من الاجتماع القديم إلى شكل الدولة الحديثة. فظلت الحداثة سطحية في كثير من الأحيان ومثلت نوعا من الغطاء لحكم فئوي لا تختلف آلياته اختلافا كبيرا عن آليات الحكم القديم. ومن هنا ظهرت الدكتاتوريات، وخاصة في ما كان يدعى بالعالم الثالث، وهي مختلفة عن الأنظمة الشمولية التي عرفها الغرب، لأن الدكتاتوريات قامت قبل انصهار الأمة–الدولة، في حين أن الأنظمة الشمولية قامت بعد أن خطا هذا الانصهار خطى شاسعة. لذلك لم يكن صعبا على ألمانيا مثلا أن تستعيد المواطنة والديمقراطية بمجرّد التخلص من النظام النازي، بينما كان صعبا على العراق مثلا أن يدخل عصر المواطنة والديمقراطية بمجرّد التخلص من صدام حسين ونظامه. فالمجتمع الذي لم يتحقق فيه الانصهار الوطني يتحوّل إلى ساحة مواجهات بين "الهويات القاتلة"، حسب عبارة أمين معلوف، لكنّ ذلك لا يعني حتمية الفشل، فقد حققت العديد من بلدان أمريكا اللاتينية نجاحا باهرا رغم أنها مرت من نفس الوضعية، بل أن بعض البلدان الأوروبية مثل اسبانيا قد عانت ومازالت تعاني من تبعات الدكتاتورية (عهد فرانكو) وضعف الانصهار الوطني لكنها تقدمت أشواطا مهمة في الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي وأصبحت مصنفة في المرتبة ١٥ عالميا من ناحية مستوى الدخل.

مبدئيا، يبدو مفهوم المواطنة مفهوما ما فتئ يتوسّع أفقيا (من بعض التجارب الأوروبية إلى تجارب شديدة التنوّع تمتد من اليابان والهند إلى العديد من دول أمريكا اللاتينية) ويتوسّع عموديّا (من فئة الرجال الملاّك أو دافعي الضرائب إلى كل فئات المجتمع). لكنّ هذا التوسّع لم يخل من ثلاثة تحديات كبرى جسدتها ثلاث تجارب مؤلمة:

– الأنظمة الشمولية في الغرب

- الدكتاتوريات في العالم الثالث
- ارتجاح "الدولة الوطنية" أمام تحديات العولمة

لقد كشفت التجربة الحديثة أن مفهوم المواطنة يتضمن منزلقين خطيرين، أحدهما جعل الدولة فوق كل شيء والتضحية بالفرد في سبيل ذلك (الأنظمة الشمولية)، وثانيهما قولبة كل الأفراد في قالب واحد يتجاوز ضرورات الاجتماع المشترك، بدعوى توحيد المواطنة وصهر الاختلافات، بما يترتب عليه من محاولات طمس الهويات الثقافية للمجموعات البشرية باسم الوحدة الوطنية.

ولمّا كان الفكر السياسي الحديث قائما على التجربة والمعاينة، فإنه لم يجمد على تصوّر واحد بل أعاد التفكير في منطلقاته ومفاهيمه وتصوراته بتطور تجارب الحكم الحديث. ولقد واجه هذا الفكر صدمتي الحربين الكونيتين الأولى والثانية وقيام الدول الشمولية: الفاشية والنازية والشيوعية. إن كل الدول الشمولية والحربية قد اتجهت إلى إعلاء الواجب على الحقّ، وتقديم مصالح أيديولوجية مجرّدة على المصالح الواقعية والملموسة للمواطنين، لذلك عمّق الفكر السياسي الحديث انحيازه للحرية من خلال تقديم الحريات الفردية على الحريات الجماعية، وحقوق الإنسان الفرد على حقوق الجماعة، وضمان حقوق الأقليات كي لا تسحق تحت ثقل الأغلبية، وهكذا دواليك. فالتوجه الذي يدعوه البعض "الفكر السياسي لما بعد الحداثة" هو في الحقيقة تعميق للحداثة السياسية، وهو يفهم فهما صحيحا إذا وضع في سياق التجارب الغربية وويلات الحربين الكونيتين ونشأة الدول الشمولية، لكنه قد يؤدي إلى الكثير من سوء الفهم خارج هذا السياق، لأنه قد يبدو استعمالا للأقليات ضد الأغلبية أو تقديم حقوق أفراد معينين على حقوق مجموعات بشرية ضخمة.

ولقد تعدّدت الأشكال السياسية المجسدة لدولة المواطنة، وهي تقسّم عادة إلى ثلاث أشكال كبرى: الدولة المركزية، الدولة الكونفدرالية والدولة الفدرالية. وكل شكل من هذه الأشكال يتنوّع بدوره حسب التجارب والبيانات. بيد أن من المهمّ أن نأخذ بعين الاعتبار أن "المواطنة"، أيّا كان الشكل السياسي الذي تتنزّل فيه، فهي تخضع لعاملين خارجيين

مهمين، أولهما معروف ومتواصل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ويتمثل في "الدولي"international، ونقصد كل المعاهدات والإعلانات والاتفاقات التي تؤطر عادة ضمن الأمم المتحدة وأجهزتها المختلفة، والتي تجعل المعاهدات الدولية أكثر قيمة في الغالب من القوانين المحلية. كما أنها تحدث ضغطا على التشريعات والتنظيمات المحليّة بما يقرّب التشريعات والتنظيمات من بعضها البعض، ويقرب، تبعا لذلك، مواطني المجتمعات المختلفة في حياتهم العامة.فكل المجتمعات أصبحت تعتمد اليوم دساتير وقوانين مكتوبة وقضاء موحّدا وتمنع امتلاك الأسلحة لدى المواطنين العاديين وترعى التعليم العام والصحة العامة ولا تترك ذلك للمبادرات الفردية، وهذه كلّها تطورات حديثة شملت العالم بأسره وقرّبته من بعضه البعض.

أما العامل الخارجي الثاني الذي يعتبر جديدا إلى حدّ ما، فهو عامل "العابر– للوطني" transnational، وهو غير العامل السابق، لأنه لا ينطلق من اتفاقات بين دول ذات سيادة وشرعية وإنما ينطلق من تقاطعات تحدث في مستوى أدنى من مستوى الدولة– الأمة. لقد أصبح العامل الثاني شديد التأثير في العقدين الأخيرين بسبب انتشار ظاهرة العولمة، وأصبح يمارس على المواطنة ضغطا أقوى من ضغط عامل الدولية(٨). ومن المظاهر المرتبطة ب "العابر للوطني" نذكر على سبيل المثال تبادل المعلومات بواسطة الانترنيت والصفحات الاجتماعية، والقنوات الفضائية غير الخاضعة لدول معينة، والتنظيمات السياسية والدينية التي لا ترتبط بحدود جغرافية وطنية، الخ. فكل هذه المظاهر أصبحت تمارس تأثيرا كبيرا يتجاوز تأثير أجهزة الدولة– الأمة، كما نرى في الإعلام مثلا، وأصبحت تتحكم في طريقة رؤية المواطن لما يحيط به، وهي بالتالي تتحكم في سلوكه في الشأن العام.ولقد قدمت الثورات العربية مثالا ساطعا على ما يمكن أن يبلغه هذا التأثير، فقد عجزت وسائل الإعلام التي تسيطر عليها حكومات العديد من الأنظمة على توجيه السلوك السياسي لمواطنيها، مقابل تأثير وسائل الإعلام خارجية في هذا السلوك. وهذا الشكل الأقصى ينبغي أن لا يحجب علينا أشكالا أخرى قد تمرّ مرور الكرام مثل توجيه أذواقنا وطرق أكلنا ولباسنا وطرق تفكيرنا بأساليب عديدة لا نتفطن إليها في كثير من الأحيان.

إذا كانت المواطنة في أفق الدولة–الأمة تحتاج إلى تجديد مفهومي وسياسي، فما هي المعالم الممكنة لهذا التجديد؟

يوجد اليوم اتجاهان:

الاتجاه الأوّل يسعى إلى مزيد تخليص "المواطنة" من "الهوية" والتبشير بمجتمع يقوم على المساواة التامة في إطار تبادل الحقوق والواجبات المدنية لا غير. وأبرز ممثل لهذا الاتجاه كارل بوبر في كتابه المشهور "المجتمع المفتوح وأعداؤه"(٩). ويمكن أن نصنّف أيضا في هذا الاتجاه الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين الذين تحمسوا لفكرة المواطنة الأوروبية باعتبارها مواطنة تتجاوز الدول، مثل الألماني يورغانهابرماس.

الاتجاه الثاني يسعى إلى إعادة الاعتبار لعناصر الهوية ضمن مفهوم المواطنة، والدفاع عن فكرة "الحقوق الثقافية" والتنوّع، كي تكمّل الحقوق الأساسية والسياسية والاجتماعية. وتعدّ منظمة "اليونسكو" مختبرا رئيسيا لتطوير هذا الاتجاه.

وتمثل فكرة المواطنة الأوروبية نموذجا من الاتجاه الأوّل، ونعلم أن هذه الفكرة، أي شكل المواطنة العابر للدولة– الأمة دون إلغائها، قد بدأت تترعرع منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وبلغت ذروتها في معاهدة ماستريخت الأوروبية سنة ١٩٩٢، وقد مثلت المعاهدة أوّل نص قانوني يتضمن عبارة المواطنة الأوروبية، لكن مشروع إصدار دستور أوروبي عابر لدساتير الدول– الأمم دون إلغائها لم ينجح، بعد أن كلفت لجنة بإعداده وصدرت منه، سنة٢٠٠٤، صياغة لم تحظ بالقبول الشعبي. ومع ذلك فإن "المواطنة الأوروبية" قد تجسدت عمليا في حقوق مهمة للتنقل والعمل داخل الفضاء الأوروبي. كما تجسدت قانونيا في علويّة أحكام محكمة العدل الأوروبية على الأحكام والتشريعات التي تصدرها المحاكم الوطنية في مجال حقوق الإنسان. ومع أهمية هذه التطورات والانجازات، فإن مفهوم "المواطنة الأوروبية" يظل محدودا من الناحية القانونية، وهو يعرّف بمقتضى معاهدة ماستريخت كما يلي: "يعتبر مواطنا في الاتحاد الأوروبي كل إنسان يحمل جنسية أحد البلدان المنضوية في صلب الاتحاد"، فالمواطنة الأوروبية تظل قائمة على المواطنة التقليدية ولا تتجاوزها أو تلغيها.

لذلك طرح مفكرون أوروبيون معالم مواطنة أوروبية تتجاوز هذا المستوى، وبالنسبة إلى هابرماس مثلا، تتمثل الفكرة الرئيسية في أن الديمقراطية يمكن أن تتسع لتصبح نظاما للتعامل بين الأفراد والمجموعات دون أن تظل مرتبطة بالضرورة بالدولة وبالحدود الوطنية. وعلى هذا الأساس، يمكن تصوّر قيام فضاء أوسع من فضاء الدولة الوطنية يرتبط فيه الناس بعقد الديمقراطية ذاته، وخارج كل المحدّدات الأخرى، سواءً أكانت ثقافية (اللغة، الدين...) أم قانونية وطنية (الإقامة، العمل...). يمكن مثلا قيام مواطنة أوروبية بين كل الأوروبيين الذين يختارون الديمقراطية دون أن تقوم بالضرورة دولة مركزية أو فدرالية أوروبية (الولايات المتحدة الأوروبية)، فالمواطنة بهذا المعنى قابلة أن تعيش دون دولة تجسدها.

إنّ هذا التصوّر الذي دافع عنه هابرماس يقتضي أن تصبح الديمقراطية هويّة لتلك المجموعات، في حين يتراجع دور الدولة إلى جوانب إجرائية وتنظيمية. وهذا لا يعني أن هابرماس يقلّل من شأن العوامل التي تصنف في خانة الهوية، لكنه يقدّم لها حلولا خارج ضغط الدولة وقراراتها. فالإنسان الذي يشعر بخصوصية معينة، دينية أو لغوية أو إقليمية، سيشعر بحرية أكبر إذا ما انتمى إلى فضاء تواصلي أكثر شسوعا، وما يمكن أن يتوفّر له في هذا الفضاء يفوق ما يمكن أن توفّره له دولته الخاصة.على سبيل المثال، يمكن لأقلية لغوية أن تطالب ببعض الامتيازات في دولة تسيطر عليها لغة قومية واحدة، لكن إذا افترضنا قيام فضاء تواصلي شاسع، فإن هيمنة اللغة الواحدة سوف تسقط من تلقاء ذاتها، فلا تشعر أية مجموعة أنها في وضع الأقلية بما أن تعدّد اللغات سيصبح القاعدة. وهكذا يراهن هابرماس على "الفعل التواصلي" ليوسّع مجال الديمقراطية ويحمي الحقوق الثقافية في الآن ذاته، بدل الحدّ من الديمقراطية وخنق الأقليات باسم الدفاع عن المواطنة، أو إضعاف المواطنة بالدفع إلى صدام الأقليات والأغلبية.

- **مساهمة الفكر الإسلامي في بناء العالم الجديد**

يمكن القول،على سبيل الحوصلة، إنّ مسار الفكر السياسي الحديث، تمثل في استعادة نموذج الدولة– المدينة مع إقحام تغييرين نوعيين. أولهما توسيع المجال الجغرافي لهذا النموذج ليتجاوز إطار المدنية ويصبح صالحا لكل دولة ولو كانت شاسعة ومترامية الأطراف، وقد سمح تطور وسائل الاتصال بتجاوز عقبة التواصل بين مركز الدولة وأطرافها. وثانيهما توسيع المجال الحقوقي للمواطنة ليشمل شيئا فشيئا كل الفئات، فحتى روسو مثلا، وهو من مفكري القرن الثامن عشر، كانت المواطنة لديه لا تشمل إلا دافعي الضرائب من الرجال، لكنها خضعت لاحقا لمبدأ المساواة وما فتئت تتسع منذ ذلك الحين لتشمل العمّال والنساء، إلى أن أصبح الحديث يدور اليوم في بعض الديمقراطيات الراسخة حول تمتيع المهاجرين بجزء من حقوق المواطنة مثل التصويت في الانتخابات المحلية، فضلا عن منح جنسية بلد الإقامة إلى المهاجرين، وهو ما يعدّ شكلا من أشكال منح المواطنة بمقتضى "حقّ الإقامة" دون "حقّ النشأة" (أو "حقّ الدم" كما كان يقال في القانون الألماني). ولقد سعى العديد من المفكرين المسلمين إلى إيجاد صياغات توفيقية بين التراث ومبدأ المواطنة الحديث، وقائمة المؤلفات في هذا المجال طويلة (١٠). وما نودّ تأكيده هنا، بصرف النظر عن القيمة المتفاوتة للمؤلفات المتاحة حاليا، والاختلاف الواسع بين وجهات نظر أصحابها، أنّنا نحتاج أيضا إلى تجديد الرؤية لتاريخ المفهوم نفسه، كي لا يصاغ من منطلق المركزية الغربية، بل ينفتح على مساهمات حضارية متعدّدة ومنها المساهمة الحضارية الإسلامية، ولا يطرح قضايا الغرب وحده بل يأخذ على عاتقه أيضا التفكير في قضايا شعوبنا العربية والإسلامية.

من وجهة نظرنا، خضوع "المواطنة" لمبدأ المساواة يفتح المجال لتاريخ آخر غير التاريخ الكلاسيكي العادي المعروض حاليا في كتب التاريخ السياسي.

فأطروحتنا أن مفهوم المواطنة قد استمدّ من الفكر الفلسفي الإغريقي، أما مفهوم المساواة فقد استمدّ من الفكر الديني التوحيدي، وأساسا من الديانتين الكونيتين وهما المسيحية والإسلام. لذلك نحن لا نكتفي بتأكد أنّ فكرة المواطنة غير متعارضة مع

الدين فحسب، بل نرى أن الدين كان شريكا في قيام فكرة المواطنة بالمعنى الحديث، بمعنى مواطنة قائمة على المساواة وليس على النخبوية. فالمواطنة الإغريقية كانت تنتج اللامواطنة عندما تقصر الحقوق على فئات معينة. ومبدأ المساواة الذي انتشر مع الأديان الكونية هو الذي مهّد لاستعادة المواطنة بمنظور جديد يسعى إلى الإدماج بدل الإقصاء. وعلى هذا الأساس جسّدت الإمبراطورية الرومانية، قبل المسيحية وبعدها، بعضا من مفهوم المواطنة لاستلهامها من الفكر الإغريقي من جهة ثم من المثل الديني المسيحي القائم على المساواة من جهة أخرى، كما جسدت الإمبراطوريات في الإسلام مفهوم المساواة رغم أنها لم تهتم بمفهوم المواطنة. والحدث المفصلي في الفكر السياسي الحديث هو تحقيق ما لم يكن ممكن التحقيق لا في العصر القديم ولا في العصر الوسيط، وهو التقاء مبدأ المواطنة الحرّة ذي الأصول الإغريقية مع مبدأ المساواة ذي الأصول الدينية التوحيدية، ونشأة "المواطنة الحديثة" نتيجة هذا اللقاح غير المسبوق.

إنّ تواريخ الفكر السياسي مكتوبة في الغالب من وجهة نظر غربية وخاضعة لمسلمات المركزية الغربية، فإما أن تكون لائيكية المنزع، تقفز فجأة من المدنية الإغريقية إلى الدولة – المدينة، ومن واقع الدولة– المدينة إلى واقع الدولة– الأمة، لأنها تريد أن تلغي أهمية الفكر الديني في تطوّر الفكر السياسي الغربي. وإما أن تكون مسيحية المنزع، تقحم الفكر المسيحي الغربي مفصولا عن قاعدته التوحيدية التي لم تنشأ في الغرب، بل هي امتداد للدور الذي اضطلع به التوحيد لتحرير الإنسان من الطغيان، والذي تجسّد في أربع محطات أساسية: التمرّد الإبراهيمي على سلطة العرف، التمرّد الموسوي على سلطة الحاكم المطلق (فرعون)، الإعلان المسيحي عن علوية ملكوت الله على ملكوت الأرض، وأخيرا الإعلان الإسلامي عن المساواة التامة بين جميع البشر.

إن لحظة الحداثة السياسية هي لحظة الالتقاء بين الرافد الأرسطي والرافد التوحيدي، لإبداع نموذج جديد وغير مسبوق قائم على المواطنة في ظل المساواة، والمساواة في ظل المواطنة، وما قبل ذلك أما أنه مواطنة دون مساواة (المدينة الإغريقية) أو أنه مساواة دون مواطنة (الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية في العصر الوسيط).

إنّ فكرة وجود حقوق وواجبات متبادلة بين الحاكم والمحكومين هي في ذاتها فكرة قديمة، نجدها في الأدب السياسي الفارسي الذي كان يسعى إلى توجيه الحاكم نحو العدل والسياسة الصالحة بإقناعه بأن ذاك هو ضمان القوّة لسلطته، وهذا المنزع قد انتقل إلى الفكر السياسي الإسلامي بواسطة ما يدعي بأدب مرايا الملوك، والترجمات من الفارسية، وكتابات أشخاص متأثرين بالفكر الفارسي، وأوّلهم عبد الله بن المقفّع في "كليلة ودمنة" و"الأدب الصغير" و"الأدب الكبير"

كما أن فكرة التقابل بين الحقوق والواجبات قد طرحت في إطار نظرية العقود داخل الفقه الإسلامي، فاعتبر الفقهاء الحكم عقدا من عامة العقود مثل البيع أو الزواج، وهذا ما نجده لدى ابن حزم أو الماوردي أو الفرّاء. وأصبحت هذه الفكرة شائعة بعدهم، وبذلك لم يشهد الفكر السياسي السنّي نظرية الحقّ الإلهي لأن العقد هو تواضع بشري حتى لئن كان الدافع إليه الأمر الشرعي.

بيد أنّ فكرة الحقوق والواجبات قد شهدت تطوّرا مهمّا في العصر الحديث عندما تحوّلت من فكرة نظرية مجردة إلى فكرة إجرائية عملية. وعلى هذا الأساس أصبحت الدولة المدنية تخضع لمجموعة كبيرة من التشريعات والإجراءات المقننة، تجسيدا لذلك العقد الذي يمنح الحكم شرعيته، لذلك نشأت الدساتير والقوانين وهيئات التعديل أو المراقبة مثل المحكمة الدستورية أو المحكمة الإدارية. الخ. فكل هذه التطورات إنما تعكس الانتقال إلى تغليب الجوانب الإجرائية العملية على الطابع الأخلاقي والتجريدي الذي كان يميّز العقد السياسي القديم.

كما شهدت فكرة الحقوق والواجبات تطوّرا آخر يمكن أن نختصره في قلب العلاقة بينهما، أي أن الفكر السياسي القديم كان يقدّم الواجبات على الحقوق، بينما يقدّم الفكر السياسي الحديث الحقوق على الواجبات. لذلك تجسّد هذا الفكر في مجموعة من الإعلانات "الحقوقية: "الإعلان لحقوق الإنسان والمواطنة" (١٧٨٩)، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(١٩٤٨)، الخ. وهذا لا يعني أن "الواجب" قد أصبح غائبا في الفكر الحديث، لكن هناك تصوّر بأن الفرد–المواطن أصبح قطب الرحى في العملية السياسية

لذلك وضعت المحافظة على حقوقه على قائمة الأولويات، وينسحب ذلك على الدولة نفسها التي تحدّد مهمتها الرئيسية في ضمان الحقوق العامة لمواطنيها، وهذا كان مضمون الكتاب المشهور "الحكومة المدنية" للمفكر الانجليزي جون لوك، وقد صدر سنة ١٦٩٠، ومنه استلهمت العديد من النصوص المؤسسة للحداثة السياسية، مثل إعلان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٦) وإعلان حقوق الإنسان والمواطنة الصادر بعد الثورة الفرنسية، مع ملاحظة أنّ فلاسفة الأنوار الفرنسيين قد استلهموا أفكار لوك السياسية وأنزلوها في إطار فلسفي أكثر شمولا. كما ساهمت الثورة الفرنسية، وقد كانت حدثا استثنائيا بمقاييس عصرها، في نشر هذه الأفكار الجديدة في العالم كلّه.

إنّ المطلوب هنا هو تطوير الأفكار الواردة في التراث العربي الإسلامي، كي تصبح في مستوى فكرة المواطنة الحديثة، مع الاستفادة منها لجعل هذه المواطنة تعددية لا نمطية، بما يتناسب أكثر والأزمنة الجديدة. وذلك بدل أن نظل في موقف الترديد الحرفي للتراث وكأنه النهاية والمنتهى، أو نعرض عنه ونتركه لحاله وكأنه ليس جزءًا من التجربة البشرية، ومن تجربتنا في تطوير الفعل الإنساني في التاريخ.

وثمة خطأ كبير يتردّد بين الباحثين الغربيين والعرب على حدّ سواء، يعود إلى تفسير خاطئ لما سمّي بغياب كتاب "السياسة" لأرسطو من التراث الإسلامي، ويؤدّي إلى الدفاع عن نظرية التقابل الجذري في طبيعة الدولة بين الإسلام والغرب وجعله سببا في غياب مفهوم المواطنة لدى المسلمين (١١). فقد استنتج البعض بتسرّع أن التراث الإسلامي في الفكر السياسي الفلسفي ظل طوباويّا لأنّ المسلمين فضلوا أفلاطون وجمهوريته على أرسطو وكتابه "السياسة"، ناهيك أن ابن رشد صاحب المشروع الفلسفي الضخم لتجريد الأرسطية عما لحق بها من آثار أفلاطونية وأفلوطينية، قد لخص "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو، وبدل أن يواصل عمله بتلخيص "كتاب السياسة" فإنه لخص "الجمهورية" لأفلاطون في كتاب "تلخيص السياسة"، قائلا في مقدمة الكتاب الأخير: "الجزء الأوّل من فن السياسات متضمن في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، بينما يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسات لأرسطو وهو مما ليس في

متناول أيدينا الآن، وكذلك في كتاب أفلاطون أيضا، والذي نقصده هنا بالتلخيص" (١٢).

()، وقد استنتج من هذا الكلام ما يلي:

– خلط الفلاسفة المسلمين بين المنهج الطوباوي لأفلاطون والمنهج الواقعي لأرسطو، وآراء هذا وذاك في المجال السياسي، وتواصل هذا الخلط من الفارابي إلى ابن رشد.

– عدم إطلاع الفلاسفة المسلمين على كتاب أرسطو، وقد فاتهم بذلك الاستفادة من منهجية واقعية في تأسيس العلوم السياسية واقتباس فكرة المواطنة منه، شأن الأوروبيين.

– ترتب على الخلط والضياع غياب التفكير السياسي الواقعي.

لن نناقش هنا هذه الاستنتاجات الثلاث التي تتضمن بعض الصحة، لكنها تحتاج إلى التنسيب والمراجعة، لأن السبب الرئيسي الأهم وفي عدم اهتمام العرب بكتاب أرسطو هو أنه يعرض نموذج الدولة– المدينة، وهو نموذج بعيد عن الشكل الإمبراطوري السائد في العصر الوسيط. لذلك تتكرّر الظاهرة نفسها في الغرب اللاتيني، فلم يحظ كتاب أرسطو باهتمام فلاسفة العصر الوسيط هناك، مع أن المخطوط كان متوفّرا (وربما كان موجودا أيضا لدى المسلمين في بداية عصر الترجمة)، ولم يبدأ الاهتمام به إلاّ مع بداية النهضة الأوروبية، مثلما بدأ اهتمام العرب به في عصر نهضتهم، وقد قام محمد لطفي السيّد بتعريبه في بداية القرن العشرين.

فلا يمكن حينئذ الزعم بأن الفكر العربي الإسلامي قد رفض فكرة المواطنة والديمقراطية برفضه التفاعل مع التراث السياسي الأرسطي، وأنه اختار التهويم الطوباوي المستوحى من أفلاطون. إنّ غياب مفهوم المواطنة إنما يعود أساسا إلى أنه قد ظهر في السابق مرتبطا بشكل المدينة– الدولة، كما رأينا، وأنه أصبح غريبا على الفهم في العصر الوسيط الذي تراجع فيه ذاك الشكل في الحكم وانتشرت خلاله الإمبراطوريات الكبرى. فالمواطنة ليست مفهوما "غربيا"، بما أن الغرب لم يكن يستعمله في العصر الوسيط، شأنه في ذلك شأن المسلمين، وإنما هو مفهوم حديث نشأ

مع تراجع الاجتماع السلطوي والشكل الإمبراطوري القديم. وإذا كان من حقّ الفكر الغربي الحديث أن يؤسّس المواطنة على تجربة المدينة الإغريقية القديمة، فلماذا لا يكون من حقّ الفكر العربي والإسلامي أن يرسّخ مفهوم المواطنة بالعودة إلى "الشورى" كما كانت تمارس داخل القبيلة العربية، وكما أصبحت قيمة من القيم الإسلامية المذكورة في القرآن الكريم:"وأمرهم شورى بينهم". فمفهوم المواطنة إنما يقوم على قبول التداول العام في الشأن السياسي، وهذا حاصل في بعض التجارب العربية والإسلامية القديمة. ولا بدّ أن توظف هذه التجارب لترسيخ المفهوم حديثا، دون أن يعني ذلك استعادة الأشكال القديمة، مثل نظام القبيلة أو نظام الدولة الإسلامية الأولى، فالثابت هو القيمة، أما الشكل فيتغير مع العصور. وقد رأينا أن المرأة أو الأسود كانا مفصولين عن المواطنة في الفكر الغربي إلى حدّ القرن العشرين، فهذا المفهوم يمكن أن يضيق أو يتسع حسب التجارب، والأشكال متغيّرة أما القيم فهي وحدها الثابتة.

وبهذا المنزع في التجديد يمكن أن نوسّع أيضا مفهومي "أولو الأمر" و"الاجتهاد"، فإذا كانا متعلقين بالشأن العام والعمل السياسي، فإنهما سيتجاوزان الحدود الضيقة التي سجنا فيها في العصر الوسيط. لقد ناقش القدامى طويلا هل أن "أولي الأمر" في السياسة هم الأمراء أم علماء الدين أم هما الفئتان معا؟ وهذا النقاش قد تجاوزه العصر، لأن أولي الأمر في السياسة، وفي ظل نظام المواطنة والديمقراطية، هم أصحاب الكفاءة والشرعية في إدارة الشأن العام، سواءً أكانوا من السياسيين أم من علماء الدين أم من علماء الاقتصاد والاجتماع والهندسة أم من صنّاع الرأي العام وأصحاب التأثير فيه.

وكذلك الاجتهاد ينبغي أن نميّز فيه بين الاجتهاد الفرعي الذي يتصل بمجالات مستقرّة من الحياة الفردية والجماعية، مثل العبادات وجزء من المعاملات، والاجتهاد النوعي الذي يتصل بمجالات متغيّرة، مثل السياسة والاقتصاد (أي جزء مما كان يصنّف قديما ضمن المعاملات). وقد عرضنا في ندوة السنة الماضية أسس التمييز بين النوعين، ونحن نرى أن الاجتهاد في التشريع السياسي هو محصلة التوافقات التي يصل إليها "أولو الأمر" في وضع معيّن، ويمكن لهذه التوافقات أن تتغيّر في ظروف أخرى.

فالاجتهاد بهذا الشكل يمارس في ما يدعى بالبرلمانات أو مجالس الشورى العامة ويخضع لمفهوم المواطنة، فكل من كان معنيّا بالشأن العام هو طرف فيه.

لم يعد مجديا أن نعارض بين الشورى والديمقراطية، فهما يختزلان مطلبا واحدا وهو مساهمة كل فرد في إدارة الشأن العام، ولا مجديا اختزال الديمقراطية في الشورى، ضاربين عرض الحائط بتجارب إنسانية طويلة ترتبت عليها تجديدات وابتكارات مهمة وحاسمة في الفكر السياسي والممارسة السياسية، مثل المواطنة والدستور والانتخاب، ولا مجديا الاحتفاظ بالديمقراطية وتغييب الشورى، باعتبار أن المحلّي يبلغ الكوني من خلال تجاربه الخاصة به، وأن تجربة الشورى جزء من التجارب الإنسانية الرائدة في مجال التخلص من الحكم المطلق للفرد الواحد.

وتبقى عقدة العقد قضية المواطنة التعددية: هل نقبل أن يشارك كل أبناء الوطن في إدارة شؤونه العامة؟ أم أننا نحدّد مواصفات مواطنة من درجة أولى ثم نجعل ما يخالفها مواطنة درجة ثانية؟ هذه المسألة لم تعد نظرية بحتة أو من قبيل الترف الفكري، بعد أن طرح تجديد الدساتير العربية في أكثر من بلد. وفي مصر، التي تطوّر فيها مفهوم المواطنة قبل غيرها من الأقطار العربية كما رأينا، ندرك حجم المشاكل الحاصلة بسبب عدم الاتفاق على صيغة للمواطنة مقبولة من جميع الأطراف الاجتماعية، والمرجح أن تشهد بلدان أخرى نفس العسر عندما تعرض مشاريع دساتيرها. فمسؤولية المثقفين المسلمين كبرى، في إيجاد صيغ توافقية لمجتمعاتهم، وفي إثبات أن تلك الصيغ تثري الفكر السياسي العالمي وتساعده على تجديد مفاهيمه ولا تنعزل عنه أو تتنكّر لتطوراته ومكتسباته الإيجابية.

الهوامش:

١: ابن منظور، لسان العرب، ترتيب حديث، باب الواء، مادة "وطن".

٢: مناهج الألباب المصرية، طبعةمكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢، ص ٥-٦.

٣: المرشد الأمين، طبعة مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٩٩.

٤: المرجع السابق، ص ٢٠٨.

٥: المرجع نفسه.

٦:المرجع السابق، ص٢١١.

٧: أندريه ميكيل: الحدود الغائبة: العالم الإسلامي على مشارف القرن الألف ميلادي. ضمن أعمال ندوة: الحدود، باريس، ١٩٩١ (بالفرنسية)

٨: نميّز بين الدولية international والكونية universel باعتبار أنّ الأوّل هو اتفاق بين أطراف سياسية، أما الثاني فهو التقاء بين أفكار وإبداعات أو حاجات إنسانية عامة، مثل فكرة العدل أو حاجة الإنسان إلى الكهرباء واللقاح.

٩: صدر بالإنجليزية سنة ١٩٨٦، عرّبه السيد نفادي، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٨.

١٠: من أهم العناوين، وهي متفاوتة من ناحية القيمة والعمق، نذكر مثلا

عبد الحميد متولّي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٠

فهمي الهويدي: القرآن والسلطان، القاهرة، ١٩٨١

رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، ١٩٨٤

محمد فتحي عثمان: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ؟

فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، القاهرة، ١٩٨٥

طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة، ١٩٨٨

محمد عابد الجابري: وجهة نظر. نحو إعادة بناء قضايا الفكر العبي المعاصر، بيروت، ١٩٩٢

راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، ١٩٩٣

وجيه كوثراني: مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، بيروت، ١٩٩٥

يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١.

١١: برتران بادي، الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة من الفرنسية، نخلة فريفر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

يراجع عرض عن هذا الكتاب ومناقشة لمضمونه: شمس الدين الكيلاني، مناقشة كتاب برتران بادي الدولة والمجتمع، مجلة التسامح، عمان، خريف ٢٠٠٤.

١٢: ابن رشد: تلخيص السياسة، نقله إلى العربية بعد ضياع الأصلحسن مجيد العبيدي وفاطة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.