

العنوان

إشكالية المواطنة في الفكر الفلسفي

من مواطنة دولة المدينة إلى المواطنة الدستورية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: الفلسفة العامة

تحت إشراف الدكتورة:

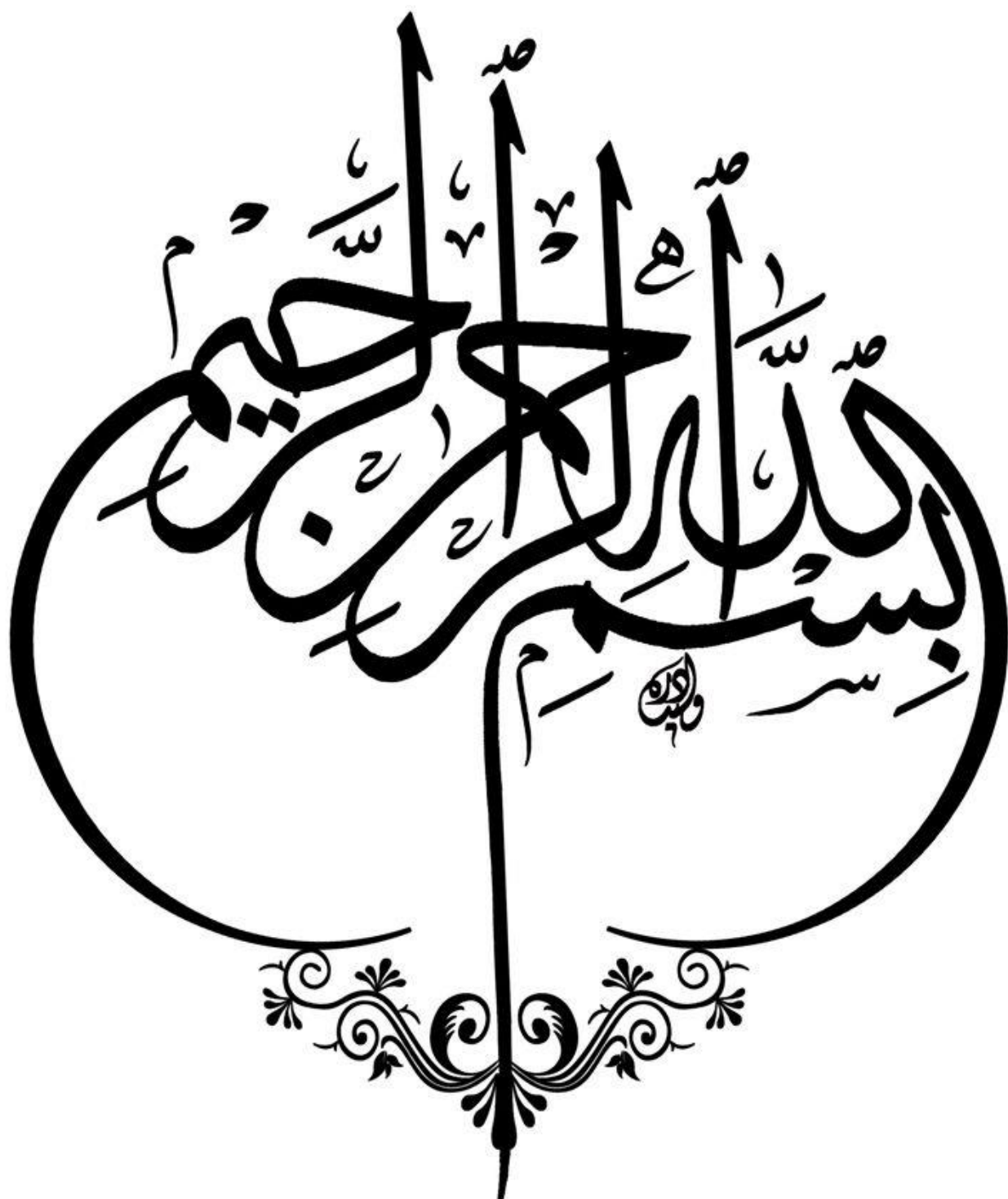
اعداد الطالبة:

- خيرة بورنان

- إيمان مبدوعة

الصفة	الرتبة	الأستاذ
رئيسا	أستاذ محاضر - أ -	بوزيرة عبد السلام
مشرفا	أستاذ محاضر - أ -	بورنان خيرة
مناقشا	أستاذ محاضر - أ -	مجدود ربعة

السنة الجامعية: 2023/2022



شكر وعرفان

فعلا كلمات الشناء لا توفيك حقك، شكرا لك على عطائك
ومجهوداتك التي أضاءت لنا قناديل العلم والمعرفة
أتمنى أن يكون ما قدمته من علم لنا في ميزان حسناتك .
أستاذتي الغالية الدكتورة خيرة بورنان سقى الله مبسمك من
كوثر الجنة وزادك الله جل علاه.

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ما ختم جهد إلا بعونه ولا تم سعي إلا بفضله وما تخطيت
من عقبات وصعوبات إلا بتوفيقه، وبفضل من الله تمت مسيرتي
الجامعية وبهذه المناسبة أهدي عملي ونجاحي إلى الأيادي الطاهرة التي
أزالت من طريقي أشواك الفشل إلى من ساندتني بكل حب عند
ضعفي إلى تلك الإنسانية العظيمة التي طالما تمت أن تقر عينها برؤيتي في
يوم كهذا إلى أمي عافها الله ورعها وإلى من كلل العرق جبينه وعلمني أن
النجاح لا يأتي إلا بالصبر والاصرار إلى أبي الغالي
وإلى كل أخوتي وصديقاتي الداعمين لي بالأوقات الصعبة .

مقدمة

يعد موضوع المواطنة من أهم المواضيع التي استأثرت بالفكر الفلسفي قديماً، ولا تزال تشكل إلى اليوم أحد أكثر الأسئلة حضوراً في المجال التداولي السياسي كما الفلسفي، أو غيرها، لدرجة أصبح هذا العصر ينعت بعصر المواطنة.

كما انتشر الحديث عن المواطنة بشكل ملحوظ ويعود هذا إلى جهود الفلاسفة الذين ناضلوا من أجل وجود إنسان موطن في دولته. ونخص بالذكر في العصر القديم أفلاطون وأرسطو وفي العصر الحديث فلاسفة الأنوار ونظرية العقد الاجتماعي من أمثال: هوبز ولوك وكانط، وفي العصر المعاصر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

ولقد مر مفهوم المواطنة في دلالته الفلسفية بكثير من التطورات؛ فمن مفهوم مواطنة دولة المدينة كما في الفلسفة اليونانية، إلى مفهوم المواطنة العالمية أو الدستورية، مروراً بمفهوم المواطنة كما تبلور لدى فلاسفة العقد الاجتماعي.

وقصد معرفة أكثر بمفهوم المواطنة، أهم التطورات التي عرفها عبر العصور، وقع اختيارنا على الموضوع الموسوم بـ((إشكالية المواطنة في الفكر الفلسفي من مواطنة دولة المدينة إلى المواطنة الدستورية)).

وقادنا البحث في هذا الموضوع إلى طرح الإشكالية التالية:

ما المقصود بالمواطنة من الناحية الفلسفية؟ وهل ثمة اختلاف في دلالة مفهوم المواطنة كما تشكل لدى فلاسفة الإغريق والمفهوم الذي أصبح متداولاً اليوم تحت مسمى المواطنة الدستورية؟

وقصد الإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا خطة منهجية تتضمن ثلاث فصول، ومقدمة وخاتمة.

- المقدمة، اشتملت على الإطار العام للموضوع، مع طرح الإشكالية، وعرض لخطة البحث،

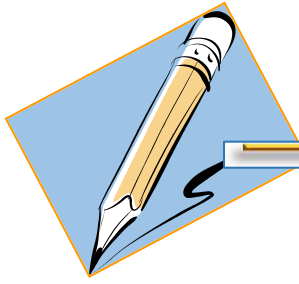
- الفصل الأول، جاء تحت عنوان "التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة"، تناولنا فيه مجموعة من العناصر، تتعلق بمفهوم المواطنة (لغة واصطلاحاً)، والتطور التاريخي للمفهوم، وقد ركزنا على الحضارات الشرقية، التي في كثير من الأحيان استبعادها من دائرة الفكر السياسي.

- الفصل الثاني، جاء تحت عنوان "مفهوم المواطنة في دولة المدينة"، وقد ركزنا فيه على تبيان وعرض موقف كل من أفلاطون و أرسطو من خلال بيان موقفهما وتصورهما للمواطنة.

- الفصل الثالث، جاء تحت عنوان " مفهوم المواطنة الدستورية"، حاولنا من خلاله التعرف على ارهاصات المواطنة العالمية كما هي في الفلسفة الرواقية، ثم توقفنا بعد ذلك عند تصور كانط لمفهوم المواطنة العالمية، لتتوجه بعد ذلك لفحص مفهوم المواطنة الدستورية أو العالمية أو الكونية لدى يورغن هابرماس.

- الخاتمة، ذكرنا فيها أهم النتائج التي أفضى إليها البحث.

ولقد اعتمدنا في قراءة مفهوم المواطنة في الفكر الفلسفي سواء القديم أو الحديث أو المعاصر، على المنهج التحليلي، حيث توقفنا عند آراء هؤلاء الفلاسفة.



الفصل الأول

التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة

أولاً: تعريف المواطنة لغة واصطلاحاً

- 1- تعريف المواطنة لغة
- 2- تعريف المواطنة اصطلاحاً

ثانياً: مقومات المواطنة

- 1- ثالثاً: ارهاصات المواطنة في الحضارات الشرقية
- 2- المواطنة في الفكر البابلي
- 3- المواطنة في الفكر المصري
- 4- المواطنة في الفكر الهندي

أولاً: تعريف المواطنة

1- تعريف المواطنة لغة

يقابل اللفظ مواطنة في اللغة الإنجليزية اللفظ citizenship وفي الفرنسية اللفظ Citoyenneté. وهما مشتقتان من كلمة City / Cité، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية civitas وهي كترجمة لكلمة pólis اليونانية التي تعني السياسة، الدستور المدينة/الدولة، أي مجموعة من المواطنين - الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم - ويعيش معهم عدد ممن هم غير مواطنين كالأجانب والعبيد.¹

أما إذا رجعنا إلى قواميس اللغة العربية القديمة منها على وجه الخصوص فنجد أنها لا تتضمن اللفظ مواطنة، فما يوجد هو اللفظ وطن. والوطن بحسب ما ورد في معجم (لسان العرب)، لصاحبه ابن منظور، هو: « المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه، والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها. وطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه: اتخذها وطناً. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها. والموطن: مفعّل منه، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب، وجمعه مواطن. وأوطنت الأرض ووطنتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطناً»². وجاء في القاموس المحيط: الوطن محرّكة ويسكن: منزل الإقامة ومربط البقرة والغنم. وجمعه: أوطان. ووطن به يطن وأوطن: أقام، وأوطنه ووطنه واستوطنه: اتخذها وطناً، ومواطن مكة: موافقها، ومواطنه على أمر: وافقه) هو الدلالة الصريحة لهذا الحد تشير الوطن هو محلّ ومكان الإقامة، وما يشد الإنسان إلى ذلك المكان الإقامة، وما يشد الإنسان إلى ذلك المكان (مربط البقر)، فالذي يجعل الغنم والبقر ثابتاً في المكان هو ذلك القيد الذي يؤسس لفكرة الارتباط مع الوطن كمؤسسة وليس كرقعة جغرافية مادية، وهو ما يصطلح عليه

¹ - محمد عابد الجابري: المواطن والمواطنة أمس واليوم واليوم. <http://www.aljabriabed.net/nation> (زيارة الموقع: 27 / 01 / 2023).

- ابن منظور، لسان العرب، ج15، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط5، 1993، ص338. ²

بالإلزام، والالتزام الذي يترتب عليه الإلزام. يبدو أن الوضع اللغوي لهذه الصيغة في هذا المورد - فيما يرى الكواري - ليست اعتباطية بل قصدية تظهر العلاقات الأخلاقية والسياسي المتضمنة في حد الوطن¹.

يدل هذين التعريفين وغيرهما مما ورد في القواميس والمعاجم القديمة على أن لفظ "مواطنة" ليس فيه من العربية غير الصيغة (مفاعلة)، وأنها لم تذكر فعل: وطن، أو مواطن اسم الفاعل الذي اشتق ن الفعل، فصار مصدره القياسي مواطنة. وورد فعل وطن بدلالة أخرى مغايرة عما تدل عليه الاشتقاقات السالفة الذكر، وهو ما تنبه له مجمع اللغة العربية بمصر مستدركا هذا الأمر ناحتا مدلوله الجديد الذي أفاد المعاني التي سبق التطرق إليها، حيث جاء في المعجم الوسيط: وطن القوم: عاش معهم في وطن واحد².

وحدث تطور في مفهوم المواطنة في المعاجم العربية المعاصرة ومنها المتخصصة في المفاهيم الفلسفية، منها - على سبيل المثال - معجم جميل صليبا، الذي حدد فيه معنى المواطنة على أنها: « مشتقة من الفعل وطن، وطن القوم، عاش معهم في وطن واحد، ومنه المواطن، وهو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولته ومدينته»³. يتضح من هذا التعريف على أن جميل صليبا قد حافظ على المعنى القديم، وأضاف إليه المعنى الحديث للمواطنة من خلال تركيزه على مفهوم المواطن.

2- تعريف المواطنة اصطلاحاً:

المواطنة اصطلاحاً هي صفة المواطن الذي له حقوق وعليه واجبات تفرضها طبيعة انتمائه الى الوطن، ومن حق العمل... إلخ. أما الواجبات فمنها على سبيل

¹ الكواري علي خليفة، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001، ص 90.

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 439.²

³ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 439.

المثال لا الحصر كذلك: واجب الولاء للوطن والدفاع عنه وواجب أداء العمل وإتقانه... إلخ. وبناء عليه فالمواطنة علاقة الفرد بدولته علاقة يحددها الدستور والقوانين المنبثقة عنه والتي تحمل وتضمن معنى المساواة بين المواطنين¹.

والمواطنة هي علاقة الفرد بدولته يحددها الدستور والقوانين المنبثقة عنه، والتي تحمل معاني المساواة بين من يسمون مواطنين وتكافؤ الفرص في اكتساب الحقوق وأدائها. عرف قاموس علم الاجتماع المواطنة من الناحية الاصطلاحية بأنها: «مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون»². ويعني هذا أن علاقة المواطن بوطنه (دولته) مشروطة ومحددة وفقا لأطر قانونية، قد يؤدي الخروج عنها في الحالة القصوى إلى حرمانه من حقوقه.

وفكرة المواطنة تحيلنا في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة، كما أنها تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء واجباته على أكمل وجه ومن بين هذه الامتيازات حق التصويت، حق الترشح للوظائف الانتخابية، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة. وفي هذا الصدد تشير دائرة المعارف البريطانية على أن المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة من الحرية وما يصاحبها من مسئوليات وتسبغ عليه حقوقا سياسية مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالبا ما تستخدم في إطار الترادف، إذ أن الجنسية تضمن بالإضافة إلى المواطنة حقوقا أخرى مثل الحماية في الخارج. في حين لم تميز (الموسوعة الدولية) و(موسوعة كولير

¹ - الكواري علي خليفة، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001، ص 100.

- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، 1995، ص 56.

الأمريكية) بين الجنسية والمواطنة في الموسوعة الدولية هي العضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت، وحق تولي المناصب العامة، وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم¹.

كما يشير المعنى الاصطلاحي للمواطنة إلى معنى الوطن، لكن ليس بدلالاته المكانية أي بوصفه مكان يقيم فيه الفرد كما هو في المعنى اللغوي، إذ يتعداه إلى معنى أكثر شمولاً، حيث « تحيل كلمة "المواطنة" إلى الوطن؛ أي ذلك الفضاء الجغرافي والسياسي الذي يقيم فيه الإنسان؛ وتجمعه به علاقات قانونية مجسدة في الجنسية، وفي مقومات ثقافية وسياسية واجتماعية، ترتبط بالشعور بالانتماء الوجداني والتاريخي والثقافي؛ علاوة على التمتع بمختلف الحقوق والالتزام بالواجبات»².

أما المواطنة في دلالتها العامة فهي عبارة عن مجموعة من الحقوق المادية والمعنوية، الفردية والجماعية تتكفل الدولة بحفظها وصيانتها في مقابل بعض الواجبات التي يقوم بها المواطنون³. ومن هنا لا يمكن لنا تصور المواطن بدون وطن أو دولة ينتمي إليها وكذلك لا يمكن تصور دولة بدون مواطنين فالعلاقة بينهما علاقة جدالية والفرد عندما يكون مواطناً حقيقياً يشعر أن مستقبله مرتبط بمستقبل الجماعة التي ينتمي إليها وبالتالي الهدف من المواطنة أو الغاية منها هي حفظ الأمن والعدل والمساواة بين الأفراد داخل الدول.

¹ - علي خليفة الكواري: في مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، (في: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص30

² - محمد سبيلا: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الانسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للدراسات الإنسانية، ط1 2017، المغرب، ص474.

³ - سيدي محمد ولديب، الدولة وإشكالية المواطنة، دار كنوز المعرفة العلمية، الأردن، عمان، ط1، 2011، ص 49.

ومن خلال استقراء التعاريف السابقة للمواطنة يتضح أنها :

- عملية تفاعل بين الأفراد في المجتمع الواحد، تمتد إلى المجتمع العالمي الإنساني .
- تقوم على روابط ثقافية تجذر الولاء للوطن وتشجع على التعاون بين أفرادها .
- ومن المفاهيم القريبة من مفهوم المواطنة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- **الوطنية:** اختلف الباحثون في نظرتهم للوطنية ، تبعا لاختلاف مدارسهم واتجاهاتهم الفكرية، فهناك من رأى أنها مجرد حب للوطن والشعور بارتباط باطني نحوه وهي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الوطن. والوطنية في مدلولها المعاصر تأتي بمنعى الوطن. وتعرف الموسوعة العربية العالمية الوطنية بأنها: « تعبير قويم يعني حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد، والفخر بالتاريخ، والتفاني في خدمة الوطن»¹. وذهب البعض إلى أن مفهوم الوطنية ليس مجرد ارتباط بين مجموعة من البشر بأرض محددة ، وإنما هي ولاء وانتماء من كل هؤلاء الذين يعيشون على هذه الأرض، فهي عبارة عن مشاعر جياشة وعاطفة قوية يكنها الافراد والمواطنون لدولتهم أو وطنهم الاكبر وهي ايضا شعور الفرد بحب وطنه الاصغر والممامه بتاريخه وقضايا حاضره وطموحات مستقبله واستعداده لبذل كل ما يملك وللدفاع عنه وخدمته في شتى المواقع والدفاع عن الوطن والذي يقع رقاع الامة كلها.

- **الديمقراطية:** هي كل نظام سياسي يعتبر إرادة الشعب مصدرا لسلطة الحكام هو نظام ديموقراطي. والديمقراطية إما أن تكون سياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة او بواسطة ممثلية المنتخبين بحرية تامة وإما ان تكون اجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والتفكير نواما ان تكون اقتصادية تنظم الانتاج وتصون حقوق العمال وتحقيق العدالة الاجتماعية اما ان تكون دولية توجب قيام العلاقات الدولية على اساس السيادة والحرية والمساواة ولكن الديمقراطية الكاملة لا تبلغ غايتها إلا إذا

¹ - مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية العالمية الوطنية، الرياض مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع سنة 1996، ص 110.

جمعت بين هذين الجوانب كلها في وزن واحد من الاتساق. فالديمقراطية كشكل من أشكال الحكم هي اشتراك الشعب في حكم نفسه وعادة ما يكون ذلك عبر حكم الأغلبية عن طريق نظام للتصويت والتمثيل النيابي¹. ولهذا النظام ثلاثة أركان:

- سيادة الشعب

- المساواة والعدل

- الحرية الفردية والكرامة الإنسانية.

ثانياً: مقومات المواطنة

توجد بعض الشروط والمقومات الأساسية التي لا غنى عنها في اكتمال وجود المواطنة، ويشار إليها على النحو التالي:

1- المقوم الأول:

يعد اكتمال نمو الدولة ذاتها بعد أساساً من أبعاد نمو المواطنة ويتحدد نمو الدولة بامتلاكها للثقافة تلك الدولة التي تؤكد على المشاركة والمساواة أمام القانون وعلى هذا النحو فإن الدولة الاستبدادية لا تتيح الفرصة الكاملة لنمو المواطنة لأنها تحرم قطاعاً كاملاً من البشر من حقهم في المشاركة أو أن الدولة ذاتها قد تسقط فريسة حكم القلة التي تسيطر على الموارد الرئيسية للمجتمع ومن الموارد الأمر هذا يدفعهم بداهة إلى التخلي عن القيام بواجبتهم والتزاماتهم الأساسية وهو ما يعني تقلص مواظنتهم بسبب عدم حصول المواطن على جملة الحقوق والالتزامات الأساسية التي ينبغي أن تتوفر له وهذا يوضح أن ثمة رابطة عضوية بين اكتمال نمو الدولة واقتربها من النموذج المثالي للدولة الحديثة والمجتمع القوي المتماسك وبين اكتمال المواطنة في مستوياتها غير الناقصة.²

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، (مرجع سابق)، ص570.¹

²- محمد عبد الله الخوالدة، ريم تيسير الزعبي، التربية الوطنية - المواطنة والانتماء، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط 1، 2014، ص 19.

2-المقوم الثاني:

ارتباط المواطنة بالديمقراطية وذلك بوصف أن الديمقراطية هي الحاضنة الأولى لمبدأ المواطنة وفي هذا الإطار تعني الديمقراطية التأكيد على لا مركزية القرار في مقابل اختزال مركزية الجماعة كما تعني أن الشعب هو مصدر السلطات، وإضافة إلى التأكيد على مبدأ المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو الاعراف أو المذهب أو الجنس وحتى تكون المواطنة فعالة فمن الضروري أن يتوافر لها قدر من الوعي المستند إلى إمكانية الحصول على معلومات من مصادرها المختلفة بحيث تصبح هذه المعرفة قاعدة القدرة على تحمل المسؤولية كما تشكل أساس القدرة على المشاركة والمساءلة.¹

3-المقوم الثالث:

تمتع المواطنين بكافة الحقوق السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهذا يعني قيام عقد اجتماعي يؤكد على أن المواطنة في الأمة هي مصدر كل الحقوق والواجبات وأيضاً مصدراً لرفض أي تحيز فيما يتعلق بالحقوق والواجبات وفق أي معيار سواء الجنس أو الدين أو العرق أو الثروة أو اللغة أو الثقافة في نطاق ذلك فإنه من الضروري تأكيد التلازم بين الحقوق والواجبات القانونية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وذلك حتى تتحقق الديمقراطية الكاملة، وفي هذا الإطار يتطلب التأكد على أن المواطنة تعني التأكيد على المساواة والعدل الاجتماعي فيما يتعلق بتوزيع الفرص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبطبيعة الحال السياسية.²

¹ - المرجع نفسه، ص 20.

² - محمد عبد الله الخوالدة، ريم تيسير الزعبي، التربية الوطنية، مرجع سابق، ص 25.

4-المقوم الرابع:

يعد الفرد البالغ أحد مكونات الأساسية للمواطنة وذلك يوصف أن هذا الفرد يخضع لعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تقوم بها مؤسسات المجتمع المختلفة بإشراف الدولة وسيطرتها، وتساعد عملية التنشئة في حالة اكتمالها الفرد على أن يستوعب أهداف الجماعة وتراها ويعبر عن مصالحها ويتعايش مع الجماعة دون أن يذوب في إطارها.

5 - المقوم الخامس:

يعد إشباع الحاجات السياسية للبشر في أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أحد المقومات الرئيسية للمواطنة، وفي هذا الإطار تواجه المواطنة أزمة إذا تخلت الدولة عن القيام بالتزاماتها المتعلقة بتهيئة البيئة الملائمة لتحقيق الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية للبشر ومن الطبيعي أن يؤدي عدم إشباع الحاجات الأساسية للبشر إلى ظواهر عديدة تشير في مجملها إلى تآكل الإحساس بالمواطنة وتبدأ هذه الظواهر بالانسحاب من القيام بالواجبات مادامت الحقوق قد تآكلت مروراً بعدم الإسهام أو المشاركة الفعالة على كافة الأصعدة وحتى الهروب من المجتمع والبحث عن مواطنة جديدة.

يمكن القول مما سبق أن المواطنة صفة تطلق على كل مواطن يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات.

إضافة إلى هذه المقومات فثمة أبعاد للمواطنة منها: (أولاً) البعد السياسي الذي يكون فيه حق المشاركة الفعالة في إدارة الدولة وهو عضو في الجماعة السياسية، أي له حق المشاركة في نشاطاتها. (ثانياً) البعد الاجتماعي/ الثقافي، ويكمن في كون المواطنة مرجعاً معيارياً واجتماعياً يضبط العلاقات والقيم الاجتماعية. ويعني أيضاً العضوية في المجتمع السياسي ويحمل المواطن هوية هذا المجتمع ويخصه بالولاء،

حيث أن لهذا البعد أهمية كبيرة تتمثل في تعزيز الروح وانتماء المواطن للمجتمع الذي ينتمي إليه ويحمل هويته، أي تعزيز روح المشاركة الفعالة في مختلف نشاطات المجتمع خاصة في مؤسساته المدنية التي تقوم بدور فعال في مراقبة أداء الدولة ومؤسساتها السياسية. (ثالثاً) **البعد القانوني**، حيث يعني مجموعة الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية التي يتمتع بها المواطنون ويضمنها له القانون، فالمواطن شخص حر وفقاً للقانون وله الحق في طلب الحماية القانونية، وهذا لا يعني أن المواطن قد يشارك في صياغة القانون، ولا يعني أن هذه الحقوق تكون ممنوحة بالتساوي بين جميع المواطنين، ولكن هذا الانجاز يعد مطلباً مهماً عند معظم المفكرين والفهم القانوني لمفهوم المواطنة يخفف من حالة العنف السياسي الناتج عن التنوع العرقي والثقافي في المجتمعات المدنية، حيث يمكننا القول أن المواطنة هي أفق مفتوح لاكتساب حقوق إذ أنها بدأت بحق المشاركة السياسية ومن ثم أضيفت لها الحقوق الاجتماعية وأخرى قانونية القول أيضاً أن المواطنة حق في اكتساب الحقوق. (رابعاً) **البعد الاقتصادي**، ويتعزز بإقامة التوازن بين الاستهلاك والإنتاج على أساس علمي ومنهجي مدروس، إضافة إلى توزيع الثروة العامة توزيعاً عادلاً ومتقارباً.¹

ثالثاً: إرهاصات المواطنة في الحضارات الشرقية

مر مفهوم المواطنة الذي تم صياغته وممارسته بشكله ومضمونه الحالي باختلاف التسميات والمناهج وطبيعية النظام السياسي والنظريات الفلسفية، بمحطات تاريخية على مر العصور حتى استقر على ما هو عليه الآن. وفي هذا السياق ليس من العدل إغفال دور الشعوب والحضارات القديمة في إثراء الفكر البشري في مجالاته المختلفة، وخاصة

¹ - نائل اليعقوباني: المواطنة: مفاهيم وأسس وأبعاد.

https://sudaneseonline.com/ar4/publish/article_3342. زيارة الموقع: 2023 /02/15.

الساعة 14.00.

في المجال السياسي، إذ أنهم حسب مؤلف قصة الحضارة ول ديورانت (1) قد مهدوا بمحاولاتهم الأولى لكل الحضارات اللاحقة، فلئن امتزجت الأفكار السياسية وغيرها عند الشعوب القديمة أمثال السومريين والبابليين والآشوريين والفينيقيين والفراعنة والصينيين والإغريق بأساطير قديمة، فإن هذا لم يمنع أن يكون لهذه الحضارات دور في تكوين الأسس التمهيدية لوجود فكر سياسي واجتماعي، إذ تجلّى هذا فيما رواه أفلاطون في محاورتي طيماوس وكريتياس عن نظام الحكم الذي ساد أطلنطس القارة المفقودة قبل أكثر من 12.000 سنة وما تحمله الألواح السومرية، وأوراق البردي من وصايا في الحكم والدولة، وما وجد من تشريعات حمورابي ثم إن تاريخ مبدأ المواطنة.¹ وفي السياق نفسه يؤكد الكواري علي خليفة بأن «تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، وقد كان ذلك قبل أن يستقر مصطلح المواطنة أو ما يقاربه من معانٍ في الأدبيات بزمان بعيد؛ لقد ناضل الإنسان من أجل إعادة الاعتراف بكيانه وبحقه في الطيبات ومشاركته في اتخاذ القرارات على الدوام. وتساعد ذلك النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وآشور وبابل، وحضارات الصين والهند وفارس، وحضارات الفينيقيين والكنعانيين، والإغريق والرومان»². وعليه فإن التساؤل المطروح في بداية هذا الفصل هو: هل يمكن العثور على قيم المواطنة في الفكر السياسي القديم، وخاصة في الحضارات الشرقية القديمة على غرار الحضارة الفرعونية والبابلية والهندية والصينية؟

¹ - ابراهيم شمس الدين، ميكافيلي أمير فلسفة السياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص9.
² - علي خليفة الكواري، في مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، (في: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص16، 17.

لقد الفكر السياسي في الحضارات الشرقية عرف عدة مفكرين بارزين على غرار بتاح حوتب(*) المصري ووصاياه في الحكم والدولة، وحمورابي البابلي وتشريعاته العسكرية والمدنية، الحكيم الصيني كونفشيوس(**) وأحكامه الأخلاقية، وبوذا(***) الهندي وتقسيماته الطبقية للمجتمع ووصاياه في تربية الأطفال. إن وجود أمثال هؤلاء المفكرين والحكماء القدماء هو الذي دفعنا إلى البحث والتنقيب عن مظاهر المواطنة وملامح حضورها أو غيابها في أقدم المجتمعات الإنسانية أو الحضارات الشرقية القديمة، رغم أننا نعلم علم اليقين أننا سوف لن نجد في تراثها المكتوب أو الشفهي تصريحاً واضحاً بمفهوم المواطنة، إلى أننا سنحاول من خلال بحثنا هذا استشفاف الواقع وتحسس المقومات المختلفة للمواطنة، ذلك لأن المجتمعات أو الحضارات قديمة أو حديثة يكشف عن مواطنة قاطنيها من خلال أوضاعهم الاجتماعية.¹

1- المواطنة في الفكر البابلي:

بابل مدينة عريقة وقديمة بنيت إبان الحكم البابلي لبلاد ما بين النهرين على يد الحاكم البابلي الذي رسخ الحكم للسلالة البابلية الأولى 1792 قبل الميلاد لعام 1750

(*) بتاح حوتب Ptah Hotep ويقرأ كذلك «فتاح حُتب» وزير وحكيم مصري، عاش في عهد الملك زد كارع (أسيسي) (2450 ق.م) من ملوك الأسرة الخامسة. وقد شغل منصب الوزارة مدة طويلة. ولما بلغ العاشرة بعد المئة من عمره. سعى إلى صوغ تجاربه الطويلة في نصائح تتناول آداب المعاملة والسلوك، ليستفيد منها ابنه. وتتألف جِكم الوزير بتاح حوتب من مقدمة و43 فقرة.

(**) كونفشيوس: هو كونغ فو تسو (Kung Fu-Tzu)، فيلسوف صيني الأصل، يُختصر اسمه باللغة اللاتينية إلى كونفوشيوس (Confucius)، وهي ترجمة لاسمه باللغة الصينية، ومعناه المعلم كونغ فو، ويُعد بدوره من أبرز فلاسفة الصين القدماء. وهو مؤسس المدرسة الكونفوشيوسية التي تعتبر أول مدرسة فكرية صينية في القدم، أما فلسفته الكونفوشيوسية فهي من أضخم المذاهب التربوية الفلسفية في العالم.

(***) بوذا: سيدهارثا غوتاما (563-483 ق.م. ويُشار إليه في الغالب باسم بُودَا أي المستنير، كان زاهداً متجولاً ومعلماً دينياً عاش في جنوب آسيا خلال القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد وأسس البوذية.

¹ - محمد عبد الله الخوالدة، ريم تيسير الزعبي، التربية الوطنية، مرجع سابق، ص 23.

قبل الميلاد وهو الملك الشهير حمورابي^(**). ومعنى بابل أي بلاد الصوف أو باب الإله كما تذكر مصادر أخرى، وبعد فترة زمنية قليلة جداً أصبحت المدينة عاصمة بلاد ما بين النهرين وأصبحت صاحبة حضارة فخمة وراقية لم يشهد التاريخ قبلها من حضارة.

كما أن المجتمع البالي كان يقسم لثلاث طبقات وهي الطبقة الراقية الأرستقراطية وعرفت باسم لاميلا والطبقة العامة وعرفت باسم الموشكينو وينتمي لها أصحاب المهن الفقراء وطبقة الرقيق وتسمه واروم وهم أسرى الحرب والذين ولدوا في الأسر.¹

أشارت القوانين العراقية القديمة ومنها قانون حمورابي وبعض النصوص المسمارية الأخرى إلى الطبقات الاجتماعية التي كان يتألف منها المجتمع العراقي القديم وإلى الفئات الاجتماعية الكثيرة التي كانت تولف تلك الطبقة الاجتماعية، وقد اعترفت القوانين بطبقتين رئيسيتين فقط وميزت في المعاهدة بين أفرادها وهما طبقة الأحرار وطبقة العبيد، وضمن طبقة الأحرار جميع الفئات الاجتماعية من السكان في المدينة والقرية والريف من غير المملوكين أي من غير العبيد وكان التمييز بين الأحرار معروفاً في جميع المجتمعات، ويرى كثير من الباحثين أن المجتمع العراقي القديم ضم ثلاث طبقات اجتماعية، فضم فضلاً عن طبقتي الأحرار والعبيد طبقة ثالثة وسطى كان أفرادها من غير العبيد، أي من الأحرار، إلا أن حريتهم كانت مقيدة في حين لم يكن للعبيد أية حرية، وقد اعتمد أصحاب

(**) حمورابي: ينتسب حمورابي Hammurapi إلى أسرة حاكمة أمورية، حكمت بابل منذ بداية القرن التاسع عشر قبل الميلاد حتى عام 1595 ق.م تقريباً، وكان حمورابي السادس في ترتيب ملوك المملكة البابلية القديمة التي حكمها (1750-1792 ق.م)، وكان أشهرهم لأسباب عدة، في مقدمتها أنه أقام دولة مترامية الأطراف، ضمت مناطق بلاد ما بين النهرين، دجلة والفرات كلها، ووصل نفوذه إلى مناطق مجاورة في شمالي سورية وجنوب غربي إيران (عيلام)، حتى غدت المملكة البابلية في عهده أكبر دول الشرق القديم وأكثرها قوة وازدهاراً، وصارت اللغة البابلية لغة التجارة والأدب والدبلوماسية في العالم القديم، وبقيت كذلك حتى حلت محلها اللغة الآرامية منذ القرن السادس قبل الميلاد.

¹ - جميل أفندي، تاريخ بابل وأشور، دار الفؤاد، بيروت - لبنان، 1893، ص 11.

هذا الرأي على ما ورد في قانون اشنونا وقانون حمورابي من إشارات ومصطلحات تشير إلى الفئات الاجتماعية المختلفة.¹ وأهم طبقات المجتمع هي:

- طبقة الأحرار:

تمثل هذه الطبقة (الطبقة العليا) المستغلة في المجتمع وكان أفرادها يتمتعون بالحرية الكاملة المطلقة وبجميع حقوق المدنية والسياسية فمثلا كان من حق أفراد هذه الطبقة وحدهم المشاركة في شؤون الحكم، كما كان منهم كبار موظفي الدولة والبلاط وكبار قادة الجيش ومن أبرز الحقوق الاقتصادية التي كان يتمتع بها أفراد هذه الطبقة هو حق الملكية فقد كان هؤلاء من كبار مالكي الأراضي والعبيد والمشغل الحرفية ومختلف وسائل الانتاج كما كانت حقوق الإرث محفوظة لهم، ومن بين أفراد هذه الطبقة فئات من معدمي الأحرار الذين كانوا² يساهمون في مختلف عمليات الانتاج كجزء من الطبقة المستغلة إذ كانوا مجردين من وسائل الانتاج مما كان يدفعهم إلى استئانة تلك الوسائل من اغنياء طبقة (اميلو) او (اويلو) الامر الذي كان يؤدي إلى زجهم باستمرار تحت نير العبودية نتيجة عجزهم عن ايفاء ديونهم. ولذلك لم يكن نظام الطبقات في بلاد بابل نظاما طبقيًا مقفلا؛ إذ كان من المحتمل أن يقع الأحرار في العبودية، كما كان بإمكان الرقيق أن يحصل على حريته، ولم يكن زواج العبد من امرأة حرة غريبا، وكان بإمكان الرقيق أن يحصل على ممتلكات يمكن بواسطتها (ان وافق سيدها على ذلك) أن يشتري حريته الخاصة.³

¹ - خلود حبيب كريم الحسناوي، الاحوال الاجتماعية لدولة بابل قديما.

² - هورست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، ترجمة محمد وحيد خياطه، دار المنارة للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1990، ص 55.

³ - المرجع نفسه، ص 66.

- طبقة (المشكينوم) (المساكين):

إنّ المعنى الدقيق لكلمة (Mushkinum) البابلية غير معروف وأنها تعبر عن فئة من المجتمع البابلي، غير معروف موقعها الاجتماعي بشكل أكيد فهم ليسوا عبيدا وليسوا أحرارا من طبقة (اويلم) (Auilum)، لذا أُصطلح على ترجمتهم بالطبقة الوسطى، ولكن بعض مواد القانون تمنحهم امتيازات أكثر من طبقة الأحرار، وتعامل ممتلكاتهم وحقوقهم وكأنها جزء من ممتلكات الملك أو القصر وفقا للمواد (8)، (15)، (16) من قانون حمورابي التي تخص المشكينوم.

أما في الواقع العملي في عصر مملكة بابل الأولى فقد كان (المشكينوم) يعانون الاستغلال من الطبقات الاسمى منزلة، فلقد كانوا يعانون من حالة شديدة من الفقر اذ كانوا يعملون فلاحين ماجورين وحرفيين صغاراً وكانوا خاضعين لأعمال السخرة التي تفرضها الدولة والمعابد، كما كانوا خاضعين إلى مختلف الضرائب النقدية والعينية وفي شريعة حمورابي ميز بين طبقتي (المشكينوم) و(الأويلم)، في حين كان ايقاع مثل ذلك الضرر بأحد افراد طبقة (الاويلم) يعاقب مرتكبه بموجب مبدأ القصاص (العين بالعين والسن بالسن) أو بالجلد امام الناس، وفقا للمواد (196) و(197) و(200) و(202) من قانون حمورابي¹.

- الرقيق (العبيد):

يُعرّف المجتمع العراقي القديم بأنه مجتمع قائم على الأسس الطبقية، ويعد المجتمع البابلي القديم في عصر (حمورابي) مثالا نموذجيا لدراسة تلك الطبقات ولاسيما قد توافرت للباحثين معلومات وافية عن الأسس الاجتماعية والاقتصادية التي كان عليها المجتمع

¹ - هورست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، مرجع سابق، ص 55.

البابلي، وعن حقوق وامتيازات الطبقة العليا وواقع الطبقة السفلى التي كانت تتمثل بطبقة العبيد.¹

لقد جاء في النصوص المسمارية، وفي مقدمتها (قانون حمورابي) استخدام مصطلح (وردوم) (Wardum) المشتق من (وردم) الأكديّة للدلالة على العبودية وتعني بالسومرية (Amar – gi) للدلالة على العتق من العبودية.

وبهذا كان المجتمع البابلي من الجوهر مجتمعا بدويا تسوده طبقة مالكي العبيد الصغار والمتوسطين، وكانت الدولة البابلية بأجهزتها وقوانينها مكرسة كلياً لخدمة مصالح هذه الطبقة فقد نص (شريعة حمورابي) مثلاً على أن قاتل العبيد يعاقب بتقديم مثله للمالك وعلى من يصبه بأذى يقدم مجرد التعويض عن ذلك، كما أن العبد مجرد (مال) من الأموال يباع ويشترى ويوهب منفصلاً عن أسرته الخاصة، وأن أقسى العقوبات توقع بمنتهكي حقوق التملك الخاصة، ولاسيما تملك العبيد وهذه تعد قاعدة (النظام الاجتماعي) برمته، فسارق العبد كان يعاقب بالموت، بل امتدت تلك العقوبة حتى لمن يخفي العبد الهارب من مالكه.²

كان الرقيق يؤلفون الفئة الدنيا من فئات المجتمع وكانت هذه الفئة اقل الفئات حظاً في الحياة من جميع الأوجه الاجتماعية والاقتصادية، ولم يكن الرقيق يؤلفون نسبة كبيرة من سكان المدينة في الأزمنة الأولى من تاريخ العراق القديم ثم زاد عددهم تدريجياً بازدياد الحروب والمعارك العسكرية ومن ثم زاد اعداد الاسرى الذين آلو إلى العبودية

أما أصناف العبيد فقد انقسموا إلى ثلاثة أصناف وهم عبيد القصر وعبيد المعبد وعبيد الملكية الخاصة، أما عبيد القصر فقد جاءت تسميتهم في البابلية (Warad Ekallim) أو (Amat Ekallim) ونادراً ما يذكرون في النصوص.

¹ - هورست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، مرجع سابق، ص 87.

² - هورست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، مرجع سابق، ص 66.

أما عبید المعبد فليس ثمة أية إشارة عنهم في القوانين العراقية القديمة ويبدو أنهم كانوا يخضعون لقواعد وتعليمات صارمة، وغيرها من القوانين التي كانت قدرة على تحقيق العدالة والمساواة وبعض حقوقه في المواطنة، بل هناك من يرى بأن قوانين أرمنو وحمو رابي ولبت عشتار أولى القوانين البشرية التي اعترفت بحق المواطنة في نظام اجتماعي متدرج يحقق الاستقرار.¹

وكل هذا يشير أن مقومات المواطنة كان متوفرا لشعوب حضارة ما بين النهرين، وهو ما دفع البعض من المؤرخين الى الاعتراف بان في تاريخ الفكر السياسي مدنا أخرى فاقت سمعتها الحضارية والسياسية مدن اليونان.

1- المواطنة في الفكر المصري القديم:

عرفت مصر الزراعة منذ عصور سحيقة فارتبط شعبها بارضها وكان فلاحوها طليعة البشرية في تطوير تكنولوجيا الزراعة، وباختفاء الرعي كنشاط أساسي اندثرت معه معالم المجتمع القبلي واندمج المصري القديم في وحدات إقليمية أكثر تقدماً: القرية فالإقليم فمجموعة الأقاليم. ويمكن إيجاز التاريخ السياسي المصري في مجال تأكيد وانتزاع حقوق المواطنة في عبارة واحدة هي أنه عبارة عن مسار اختراق المحكومين لحاجز السلطة وجلوسهم في مركز الحكم.

وهي الحركة التي تمتد في عمق التاريخ الباكر للحضارة المصرية، وعبر عنها العديد من المفكرين والسياسيين في تلك العصور بجانب ما خلفته الآثار الأدبية والوقائع التاريخية من أمثلة وشواهد عديدة تشير إليها على سبيل المثال حكم بتاح حتب الذي كان وزيراً والذي كان حاكماً ووزيراً في عهد الفرعون أسيسي موجهها نصائحه التعليمية بناء على نصيحة الفرعون والتي تعكس نوعية الفكر السياسي في تلك الحقبة:

¹ - هورست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، مرجع سابق، ص 70

- إذا كانت جماعة من الناس، وكنت عليهم رئيسا ولشؤونهم متوليا فعاملهم معاملة حسنة حتى لا تلام وليكن مسلكك معهم لا يشوبه نقص، إن العدل عظيم في تحقيق المواطنة

- إن كنت حاكما فكن عطوفا متأنيا عندما تصغى إلى شكوى مظلوم، ولا تجعله يتردد في أن يفضي إليك بدخيلة نفسه بل كن به رفيقا ولحاجته قاضيا.¹

- ويمكننا القول أيضا على أن البدايات الأولى للفكر السياسي في العالم إلى تاريخ الدولة الشرقية، حيث نبتت المذاهب في نظر الغالبية والأفكار السياسية الأولى السابقة في وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التي تعد من المؤرخين للفكر السياسي. ومع هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة في تلك الحضارات القديمة. فضلا عن أنها لا تعدو أن تكون مجرد تأملات وخواطر لا تشكل بناء نظريا متكاملا على غرار ما نجده في نظريات كبار الفلاسفة السياسيين أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، إلا أنها تتطوي على أصول كثير من هذه النظريات، فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الفلينية؛ بل ولقد أصبح الكثير من مؤرخي الفلسفة يرجعون جذور الفلسفة إلى مصر القديمة، وهذا ما يؤكد "هنري توماس" وهو أحد المؤرخين الغربيين بقوله: « إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ (...) فإلى مصر نزح الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي وروي ويسعون وراء التدريب، فقد كان يُضرب بحكمة المصريين المثل بين اليونانيين القدماء، حتى أن أفلاطون اعترف بفضل المصريين عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر».² ومن هذا تبين على أن على أن فلاسفة اليونان

¹ - عماد صيام، المواطنة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007، ص 25.

² - هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ترجمة مئري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، 1964، ص3.

أخذوا فكرهم وفلسفتهم عن الشرق و استندوا في تفكيرهم إلى حكمة المصريين و خاصة بتاح حوتب ومن أهم الافكار الفلسفية التي أخذوها من الشرق هي فكرة الخلود .

ونظرا لأهمية الحضارة المصرية القديمة (الفرعونية) وتأثيرها في الحضارات اللاحقة، وخاصة الحضارة اليونانية، حيث كانت بالنسبة لها مصدر إشعاع و إثراء. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن خصائص الفكر السياسي المصري القديم والمراحل التي مرت بها الدولة المصرية القديمة؟¹

خصائص الفكر السياسي المصري القديم:

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

1- "التسليم بضرورة طاعة الملك (الاله) : الذي يملك كل السلطات، ويهب العدالة والرخاء إلى رعاياه، سطحيًا ليس فيه ذلك التصور الشامل لطبيعة عالقة السلطة بالفكر السياسي في مصر القديمة كان محدودا مفهوم الدولة هو نظام قديم النشأة والوجود في مصر.

ولهذا نجد المصريون يقدسون الملك و يعتبرونه ابن الله و ممثله على الارض وهو نسل الالهة ،فالملك عندهم بمثابة الحاكم على الارض كما يعتبرنه الوسيط بين الاله و الشعب حيث يسهر و يحرص على مصالح الشعب .

2- التنظيم التصاعدي في عالقات السلطة: يقف على رأس الهرم الملك ، وهو مصدر كل يأتي بعده طبقة الكهنة (رجال الدين) الذين يقومون على خدمة السلطات، ثم الآلهة في المعبد، وكان لهؤلاء نفوذ قوي على الرعاية ومكانة مميزة عند الملك الله. ويلي هؤلاء كبار رجال الدولة من الموظفين الذين يشرفون على تصريف شؤون الحكم

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

المختلفة، ويأتي في أسفل الهرم الشعب الذي يتكفل عناء القيام بكل ما يطلبه منه.¹ وعليه فإن المجتمع المصري القديم ينقسم إلى ثلاث طبقات هي :

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

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

* نستنتج في الأخير أن النظام السياسي للحضارة المصرية القديمة سير وفق بناء هرمي، إذ نجد في القاعدة الأولى الملك ثم الطبقات الأخرى من موظفين ورجال وصولاً إلى الطبقة العامة (عامة الشعب).

3_ العدالة والوحدة: كما إن العدالة والوحدة أهم من الحرية وقد يضحى بالحرية في سبيل هذين المبدئين.² لأن المجتمع المصري ركز على العدالة واعتبرها أثمن ما في الكون من من قيم تتطلع إليها الإنسانية وتسعى إلى تحقيقها.

3- المواطنة في الفكر السياسي الهندي القديم:

يتألف المجتمع في بلاد الهند من أربع طبقات متباينة، يقع على عاتق كل فرد واجبات معينة وله حقوق بعينها وفقاً لمبدأ الطبقة، غير أن هذه الحقوق والواجبات غير

¹ - بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط10، 1998، ص79.

² - عطيتو حربي عباس، الفكر الشرقي القديم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د.ط، 2005، ص77.

متماثلة بل تختلف من طبقة إلى أخرى¹. وهذا التمايز لم يكن نتيجة لسلطة سياسية أو اجتماعية ظالمة بل بمقتضى ديني وأمر محتوم إلهي. فالإله براهيماً قد خلق الخلق على هذا النحو الذي هم فيه. وهذه الطبقات أربع:

الطبقة الأولى: البراهمة، وقد ذكر في كتبهم أن خلقتهم من رأس براهيم وأن هذا الاسم كناية عن القوة المُسمّاة طبيعة والرأس علاوة الحيوان؛ فالبراهمة نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس، ووظيفتهم العبادة وخدمة الدين، ويمنح في المجتمع الهندي البراهمة موقع فائق الحساسية لا يضاهيه في هذه الصفة أي موقع آخر، فهم الكهنة ورجال الدين يعدون حملة ثقافية ومعرفة ومهمتهم الحفاظ على الدين وإرضاء الآلهة.

الطبقة الثانية الكشري (المحاربون): خلّقوا بزعمهم من مناكب براهيم ويديه ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً. والانكشاري ومعناه الشجاع، صاحب السلطة والحاكم وهذه الطبقة هي أيضاً آريه الجنس، ولكن مرتبتها تأتي في المحل الثاني بعد البراهمة في التقسيم الاجتماعي الهندي، وتشكل هذه الطبقة من القادة العسكريين وكذلك القضاة، وتتمثل مهمتها في الدفاع عن الدولة، وبالتالي فهي تقابل طبقة الجنود في التقسيم الاجتماعي اليوناني. ونذكر في سياق الحديث عن طبقة الكشري بعض من وظائفها وهي: ينصب الملك من الكشري الذين تغذت عقولهم بتعاليم الفديات، أو ملوكاً، أو قضاة، أو حكماً إن هم الذين يصلحون أن يكونوا قواداً للناس يجوز للملك أن يأخذ أموال البراهيمي الذي يموت بالوارث، بينما يجوز له أن يأخذ أموال الطوائف الأخرى في حالة عدم الوارث يأمر الملك بقطع أصابع السارق في المرة الأولى، فإذا عاد إلى السرقة يأمر بقطع يديه ورجليه، والثالثة يأمر بالقتل، والذي يؤوي السارق ويقدم له الطعام واللباس، ويحفظ أموال السرقة يعامل معاملة السارق في العقوبة الذي يأخذ، ويمثلون

¹ - محمد اسماعيل الندوي، الهند القديمة حضارتها ودياناتها، دار الشعب، ط2، 1970، ص15.

الطائفة التي تشتغل بالتجارة والزراعة، ويقال لهم النورانيون، وهم الرشوة في الحكم تصادر أموال.¹

الطبقة الثالثة: الوشي، وهم قوم من تركستان وتوران هاجروا إلى الهند منذ آلاف السنين. ووقعت معركة بينهم وبين أصل سكان الهند، وفي النهاية استسلم أهل الهند أمام هؤلاء الغزاة الذي كانوا رجال أقوىاء في الجسم وعدة الحرب، والتقى الأرجون بالنورانيين وتصالحوها في سياسة الأمور.

الطبقة الرابعة: السودرا، ويمثلون السكان الأصليين لبالد الهند، والذين كانوا في صراع مع الآريين لمدة تجاوزت الألف سنة تقريبا، وفي النهاية استسلموا لهم، ووقعوا أسارى في أيديهم، وهم يمثلون مع طائفة "الويش" الطبقة الواسعة في المجتمع الهندي، كما يشتركان أيضا في كونهما يمثلان طبقة العبيد وخدام السادة، أي طبقة البراهمة هي الطبقة السامية.²

ويتضح من خلال هذا التقسيم الطبقي للمجتمع الهندي أن طبقة البرهمية هي الطبقة السامية التي خصها الدين بالشرف والكرم، ومنحها امتيازات خيالية في حين أن الطبقات الأخرى هي الطبقة المنبوذة جردت من كل الخصال الإنسانية، وهم في نظره كالحیوان بل أدل منه فالبقرة تقدس.

¹ - محمد اسماعيل الندوی، الهند القديمة حضارتها ودياناتها، مرجع سابق، ص 64، 65.

² المرجع نفسه، ص 73.



الفصل الثاني

مفهوم المواطنة في دولة المدينة

أولاً: المواطنة عند أفلاطون

1- نظرية الدولة عند أفلاطون

2- فلسفة أفلاطون

ثانياً: المواطنة عند أرسطو

1- نظرية الدولة عند أرسطو

2- فلسفة أرسطو

مدخل:

في الفلسفة اليونانية التي بدأت تاريخها بالبحث في الطبيعة physis كانت تنطوي في الواقع على مسلمات وافتراضات خاصة بها، كان اليونان يفترضون ان كل الموجودات حالة نهائية كاملة تبغي البقاء عليها وتكون غاية لحركتها وهذه الحالة لم تختلقها الالهة، وانما كانت الالهة والبشر تسعى الى معرفتها على سواء ومن هنا فقد كان مطلب الفلاسفة هو اكتشاف هذه الطبيعة، وقد ظهر لهم ان هناك من الموجودات ما ليس بطبيعي الانه مخلوق للإنسان ومن ثم فقد وضعوا هذه التفرقة بين الموجود بالطبيعة والموجود بالفن أو بالقانون.

فكون الانسان يتكلم كان عندهم شيئاً طبيعياً اما يكون يتكلم لغة معينة فهذا يرجع الى القانون او الاتفاق فهو امر وضعي فالطبيعة عندهم سابقة على الوضعي وهذه التفرقة بين الطبيعة والقانون بالنسبة للفلسفة الكلاسيكية، وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة يمكن ان نلاحظ استمرار هذه التفرقة بين ما يعرف بالحق الطبيعي والحق الوضعي، ومما لاشك فيه ان الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي فلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً لا يمكن أن تفهم بغير الرجوع إلى الدولة المدينة والظروف السياسية التي أحاطت بها وفلسفة هيجل لم تكن لتقوم بغير النظر إلى ظروف الدولة البروسية الحديثة ومن هنا تتصف الفلسفة السياسية الكلاسيكية بأنها نشأت وتطورت من خلال الاتصال بالواقع السياسي.¹

أصبح من الواضح ان الفلسفة السياسية القديمة كان لها اتصالها المباشر بالواقع ولما كان الفيلسوف يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن الحل الامثل لكل الصراعات والأزمات المحيطة بمجتمعه كانت تتصف بأنها فلسفة عملية على حد قول أرسطو لأن

¹ - الدكتور أميرة حلمي مطر الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعرفة، القاهرة، الطبعة الخامسة،

1995، جامعة القاهرة، ص 16

غاية القدمات كانت حسن توجيه السياسة والمشاريع، أما اليوم فأغلب جهد الفلاسفة لا ينصرف الى أهداف عملية بقدر ما يدور حول بالنظريات العملية والقدرة على الخروج من خلال هذه النظريات

بآراء وأفكار جديدة غايتها حسن الفهم واستقامة النظر كذلك فإن أغلب أبحاثها يتخذ اليوم عنوانا جديدا هو النظرية السياسية.¹

كما إنَّ للفلسفة اليونانية تأثير واضح على معالم الفلسفة العالمية، وظهر هذا الشيء واضحا في مؤلفات الفلاسفة القدامى، ومن أشهرهم أفلاطون الذي حرص على صياغة أفكاره الفلسفية ونشرها في مؤلفات متنوعة، ويُعتبر كتاب الجمهورية (المدينة الفاضلة) لأفلاطون من أهم هذه الكتب الفلسفية، واهتم أفلاطون بفكرة المدينة الفاضلة، والتي حاول أن يُحقّقها من خلال طرح مجموعة من الأفكار حولها، وبعد أفلاطون ظهرت العديد من الأفكار حول المدينة الفاضلة؛ وتحديدًا الآراء الفلسفية الإسلامية التي ارتبطت بالعالم المسلم الفارابي، والذي حرص على تأليف كتاب حول منظور أكثر عمومية للمدينة الفاضلة، كما إنَّ أفلاطون عمل على طرح مجموعة من المبادئ حول هذه المدينة، والتي رأى بأنّها ستساعد المجتمعات الإنسانية على تطبيقها في يوم ما .

ومن هنا سنتطرق إلى فكرة المواطنة عند كل من أرسطو و أفلاطون كما يمكننا التساؤل عن و جهة نظر كل من أفلاطون و أرسطو لمسألة المواطنة ، وكيف فهموا مثلا مفهوم المواطنة سواء من جهة الواقع أو من الناحية المثالية ؟ و ما علاقة المواطن عندهم بأنظمة الحكم الساسي ؟²

¹ - نفس المرجع : ص 33

² - لخشت محمد عثمان، "المواطنة في عصر التنوير"، الوطن والمواطنة، أعمال الندوة الفلسفية 18 التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2010
أفلاطون: فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، أو في - إيجينا- على أرجح الأقوال سنة 347 ق. م من أسرة أثنية أرستقراطية عريقة في المجد، أسس الأكاديمية حوالي سنة 387/388 بالقرب من ضريح البطل أكادي موس،

أولاً : نظرية الدولة عند أفلاطون

قبل الحديث عن مسألة المواطنة و موقعها في فلسفة أفلاطون السياسية ينبغي أولاً الإشارة إلى مكانته في تاريخ الفلسفة؛ حيث اعتبر في نظر الكثير من الباحثين أهم محطة في تأسيسات الفلسفة السياسية، وأحد أبرز تلامذة سقراط عاش ظروفًا صعبة؛ حيث كان المجتمع اليوناني في عصره يعاني أوضاعاً سياسية مزرية تمثلت في انقسام اليونان إلى دولتين: "أثينا الديمقراطية" وهي التي ينتمي إليها أفلاطون واسرطه العسكرية؛ هذه الأخيرة كانت في حروب دائمة؛ بالإضافة إلى هذه الظروف نذكر في هذا السياق تأثر أفلاطون بحادثة إعدام أستاذه سقراط الذي وجهت له تهمة إفساد عقول الشباب، كل هذه الظروف كانت سبباً في نشأة فكر أفلاطون الذي كان يهدف بالأساس إلى إصلاح أحوال "أثينا" السياسية والاجتماعية، فكان حلمه هو التفكير في التأسيس لمدينة مثالية تتحقق فيها الفضيلة، ويتجسد من خلالها الخير الأسمى¹.

1- المدينة عند أفلاطون :

ينبغي أن نرجع إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بمدينة أثينا ذلك لأنها المدينة اليونانية التي أثمرت أصول الفلسفة الأساسية الكلاسيكية والتي تمثل فيها بوضوح مراحل التطور الاجتماعي والسياسي المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائي الشيوعي إلى المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت في أيدي رؤساء الاسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى معدومين مكبلين بالديون وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية في اليونان باسم

ومن هنا سميت بهذا الاسم (الأكاديمية)، والتي تعد أول جامعة علمية نشأت في أوروبا. أنظر: موسوعة عبد الرحمن بدوي، ج 1، ص 154 وما بعدها .

1- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، المطبعة المصرية، القاهرة، (د.ط)، 2017، ص 50.

حكم النبلاء eupatrides¹ الذين كانوا يركزون في أيدهم كل أنواع السلطة فمنهم يعين الحكام التسعة أو الأراكنة archontes ومنهم الكهنة والقضاء وقادة الجيش Polymarshoi وهذا الحكم هو الذي ظل سائد إلى عصر صولون المصلح والمشرع السياسي الشهير بالقرن السادس ق.م.²

وقد استهدف صولون إنصاف الطبقات التي بدأ نفوذها يزاحم نفوذ طبقة النبلاء وهي طبقة التجار والفلاحين وأصحاب الصناعات أولئك الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثروتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية ومع نشاط الرحلات الخارجية وكانت أهم إصلاحات صولون القانونية هي إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهو الإصلاح الذي يطلق عليه باليونانية اسم ساي سكيثا sei sachteia ويعني وضع الثقل وإصداره قانونا يعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن هذا الاب قد علم أنه مهنة، إلا أن هناك من أيد ومن عارض هذا النظام.

فقد عاش أفلاطون في عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية وحقل بالصراع الحرابي الذي احتدم في حرب الاهلية التي بين اثينا واسبارطة الامر الذي اسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية.³ ولم تسلم الحياة الداخلية من الصراع بين الاحزاب المتنافسة على الحكم وعلى رأس هذه الأحزاب حزب الأرستقراطية المعبر عن مصالح النبلاء وهو الذي عرف احيانا باسم حزب الأليجارشية أي القلة الغنية وبين حزب الديمقراطية الذي يضم طبقات متباينة من أغنياء التجارة ومن ينظم إليهم من المهنيين واصحاب الحرف اليدوية وهو الحزب الذي قضى على سقراط بالإعدام وهو الذي كان هدفا لنقد افلاطون

¹ -أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، دار المعرفة ، ط 1، القاهرة، 1994 ص 31

² - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة عيسى حسن، دار الطباعة ، ط 1، لبنان، 2009، ص 36

³ - المرجع نفسه ص 44.

المستمر على نحو ما سوف يظهر عند تحليل محاوراته الرئيسة التي كرسها للفلسفة السياسية وأهمها محاورات الجمهورية والسياسية والقوانين.

ونشأة الدولة عند أفلاطون كان لها عدة غايات ، لأنه أسسها بطبقته على حاجات الأفراد و استعداداتهم الطبيعية ،وتقسيم العمل وفقا لها .¹

حيث يقول في محاوره الجمهورية: " تنشأ الدولة لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته لهذه الاستعدادات. حيث يقول في محاوره بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين، ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة الغير في سد حاجاته، وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد من صحب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة . «²

ويفهم من هذا أن السبب الرئيس للاجتماع البشري إنما يرجع إلى تنوع وتعدد حاجات الفرد وعجزه عن تحقيقها بمفرده؛ لذلك كانت الدولة في أبسط مفهوماها (هي النموذج المكبر للفرد).³ و أول هذه الحاجات التي تبنى عليها الدولة وتعتبر السبب الرئيس في نشأتها ويتوقف عليها وجود أفرادها هي الحاجات الضرورية كالغذاء والسكن والكساء. ولكي تستطيع الدولة أن تؤمن هذه الأشياء الكثيرة يلزم أن يتقاسم أفراد المجتمع العمل ويتبادلون المهام و الخدمات ، كل حسب قدراته و استعداداته الطبيعية ، " فالأشياء تكون أوفر مقدارا و أجود نوعا و أسهل إنتاجاً، إذا التزم العمال بما يميل إليه طبعه من الأعمال، وأتمه في وقته الخاص غير متشاغل عنه فيما سواه .⁴

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

2 - أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، مصدر سابق، ص 40

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

4 -أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص41

— إذا كانت الدولة عند أفلاطون قد نشأت عن حاجة المجتمع الإنساني وبارادته، فإنها تتخذ لديه صورة كيان حي واحد يتألف من أجزاء متعددة ومتنوعة يختص كل جزء أو عضو منها بوظيفة محددة يحتاجها الكيان لضمان حياته واستمراريته وتحتاجها الأعضاء لضمان وجودها واستمرارها في أداء وظائفها وتقوم هي بنفس الدور بالنسبة له فتتکامل وجودياً ووظائفياً في إطار عالقة تفاعلية كلية تضمن لهذا الكيان الدولة حياته وسعادته. ولكن الغاية من وجود الدولة عند أفلاطون لا تقتصر على توفير الحاجات المادية المتعددة غايتها ومهمتها أسمى من ذلك؛ إنها ذات بعد روحي معنوي وبعبارة أدق أخلاقي يتمثل والمتنوعة، هدف الدولة هو تحقيق الفضيلة، فإن وبما أن يثبت بما لا يدع مجال للشك بأن العلاقة بين السياسة والأخلاق هي علاقة تكامل واتصال، فالسياسة عندهم أخلاق والاخلاق سياسة¹.

2 — نظام الطبقات في الدولة :

بنسبة لأفلاطون ينقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة؛ ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات وظيفة هيأتها الطبيعة ، بحيث أنها لا تتخل بعمل الطبقات الأخرى ، هذا الاختلاف بين الطبقات شبيه بالاختلاف الذي نلاحظه في نفس الإنسان، بل وفي الوجود بوجه عام « النفس الإنسانية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : فكما أن القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية، وكذلك الحال حينما تناظرت طبقات الدولة بطبقات الوجود..... ولما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولة هي

¹ - أفلاطون ، الجمهورية، المصدر السابق ص 44

تلك التي تتمثل في معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة»، أي أن الطبقة الممتازة في المجتمع هي التي يجب أن تختص بالحكم ولا ينبغي أن يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى لأنها لا تملك الحكمة و لا التربية و لا التعليم الذي يهيئها لشارك فيه .وكذلك الحال في الطبقة الثانية (فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً و داخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تتمثل القوة الغضبية أحسن تمثل¹). والطبقة الثالثة هي طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء ال يحفل بهم أفلاطون، ولا يعنى بأمر تربيتهم .

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

و يظهر مما سبق أن أفلاطون قد اعتمد في تقسيمه للمجتمع إلى طبقات كان بغية تنظيم وتقسيم العمل دون أي تدخل لطبقة من الطبقات في شؤون طبقة أخرى، أي قيام كل فرد بعمله الخاص الذي يصلح له حسب قدرته وإمكانيته ، فالحكمة التي تعني في الاصطلاح اليوناني المعرفة بحقائق الأمور، في الكون والإنسان والمجتمع، هي فضيلة الفلاسفة أو الحكام، والشجاعة فضيلة الجنود والعفة فضيلة الحرفيين

1- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص183

2 - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص77

والعمال، هذه الفضائل الثالث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات المجتمع لكي تتحقق العدالة في الدولة .

و يلاحظ من خلال هذا التقسيم الاجتماعي أن أفلاطون لم يبعن بطبقتي العمال والمحاربين عناية عظيمة؛ بل حصر جل اهتمامه في طبقة الحكام التي يجب أن تتألف من رجال عقلاء راشدين، ووصف لهم نوعاً من التعليم والتدريب يؤهلهم إلى تولي السلطة وأمور الحكم .

وتخيل أفلاطون بعد ذلك سلسلة من أنواع الحكومة تمر بها الدولة من الكمال إلى الحكومة الأرستقراطية الرشيدة التي يسودها العدل هي أفضل أنواع الحكومات، وتأتي بعدها في المرتبة الحكومة الديمقراطية وهي التي يتأثر أعضاؤها بحب المجد والشرف أكثر من تأثرهم بحب العدل ، ثم وضع الحكومة الأوليغارشية في المرتبة الثالثة¹ ، كما نلاحظ أن أفلاطون ومن خلال حديثه عن أنواع الحكم يفضل حكم الأستراطية على الديمقراطية، وقد يعود ذلك إلى منبته الأستقراطي من جهة وإلى محاكمة أثينا لأستاده سقراط و الحكم عليه بالإعدام ظلماً وعدواناً من جهة أخرى.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون كما يذكر عبد الرحمن بدوي (يجب . أن يكون من أجل الدولة، وألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة)².

- هكذا يرى أفلاطون تحقق المواطنة يكون بتقسيم المجتمع إلى طبقات وكل طبقة تعمل عملها الذي فرضته عليها الطبيعة وهذا سبب في التواصل الانسجام بين أفراد المجتمع .

¹ - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 77

² - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق، ص185

ثانيا - فلسفة أفلاطون :

نبد أولا بتمهيد صغير حول ماهية فلسفة أفلاطون، لقد عرّف أفلاطون فلسفته المثالية بأنها الرغبة والسعي الدائم وراء المعرفة الشاملة التي تتخذ من العقل وسيلة أولى لها، والتي تجعل من الحقيقة أسمى أهدافها وغاياتها، فقد ابتكر أفلاطون الحوار¹ الفلسفي (وهي دراما فلسفية كاملة المشاهد)، فعبر من خلال هذه المحاورات عن كلّ الأفكار التي تدور في عقله، وقد أوضح في هذه الحوارات كل المثل والمبادئ التي بنى عليها فلسفته، فتميزت الميتافيزيقا الأفلاطونية بأنها قسمت العالم إلى عالمين: عالم المثل، وعالم الحواس، وذكر أفلاطون أن النفس البشرية سقطت من عالم يسميه بالعالم العلوي إلى العالم السفلي، أو عالم المحسوسات، وسبب هذا السقوط هو اتحاد النفس مع الجسد، ويرى أيضًا أن الحوار أو مبدأ السؤال والجواب وهو ما يسمى عنده بالديالكتيكا هو سبب تعرّف الفكر على العلم، ويرى أن علم الرياضيات هو أساس فتح الآفاق للتأمل والحقيقة أمام النفس إذا ما تعلمه الإنسان من أجل المعرفة وليس من أجل التجارة والعمليات الحسابية. كما تعتبر المحاورات الأفلاطونية تجسيدًا لما يتفاعل في أعماق الفيلسوف أفلاطون من انفعالات عقلانية هدفها توعية النفوس الإنسانية الباحثة عن المعرفة الحقيقية، والادراك العقلاني الفعّال، الذي ينقل النفوس من القوة إلى الفعل، ويصور الأحاسيس والمشاعر أدق تصوير ينسجم مع أهداف المحاورة ومنطلقها الدرامي، والنقاشي، بالإضافة إلى الشروحات العميقة التي تمهد للقارئ الفهم والوعي، ويلاحظ أن أفلاطون ذكر سقراط في أكثر محاوراته وأظهره في جميع أدوار حياته، وهو يناقش ويجادل بحسب الظروف، فناقش السوفسطائيون والحكماء والشعراء، مما

¹ -ماريا يوغريون سلسلة عالم المعرفة، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، بتر عطيات أبو السعود ، دار المعرفة ،

الطبعة الاولى، بيروت، 1999 ص 11 و12

جعل محاورات أفلاطون تجسد جميع تقاعلات عصره ومحيطه. ومما ذكر سوف نحاول معرفة ماهي أفكاره الفلسفية وما هو تعريف الميتافيزيقا عنده¹.

- الميتافيزيقا:

عندما ندرس محاوره افلاطون فإننا نجد أن الميتافيزيقية مكانة رئيسية، إذ أن هذه الابحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة، نجدها في أواخر الكتاب الخامس وفي الكتابين السادس والسابع بخاصة، فضلا عن ذلك فإن الأبحاث الميتافيزيقية تختلط في معظم الأحيان بآراء أخلاقية وتربوية وسياسية، وتظهر في سياق يستنتج منه المرء بسهولة أن هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها، ومع ذلك فإن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفي لم يكن كما أشرنا من قبل أمر متعارفا به عند افلاطون، اذا كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الافكار المنتمية إلى كلا المجالين دون أن يشعر القارئ بأي تعارض بين هذا وذاك، ومعنى ذلك أننا إذا تأملنا المسألة من جهة نظر معينة أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية في المحاوره باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها وعندئذ لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الإطلاق².

ومع ذلك فسوف نكتفي ها هنا بالتنبيه إلى إمكان التوسع في فهم الميتافيزيقا على هذا النحو ما دمنا قد فردنا فصولا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون في محاوره على حده. والان نتطرق إلى أفكار افلاطون الميتافيزيقية باختصار:

- نظرية الصور أو المثل:

¹ - محمد مناصير، مقال حول ماهية الفلسفة، <http://www.asgpasjb> لاثنين 18 أبريل 2023، الساعة: 2:

¹- أفلاطون، الجمهورية، بتر عيسى الحسن. مرجع سابق ، ص63

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل في محاوره الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطاً وثيقاً، عندما يأتي ذكر المثل الأول مرة بصورة واضحة في محاوره في أواخر الكتاب السادس نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء، ثم يوضح الطابع العقلي للمثل ويبين أن العقل هو وحده الذي يستطيع إدراكها ويقارن مثال الخير وهو أرفع المثل بالشمس في العالم المنظور ويخلص من ذلك إلى النتيجة الآتية : " وعلى ذلك فإن ما يضيف الحقيقة على موضوعات المعرفة وما يضيف ملكة

المعرفة على العارف هو مثال الخير فهو علة العلم والحقيقة" .¹

لكن أي علم هذا الذي تعد المثل أصلاً أو علة له؟

هذا في رأينا هو السؤال الأكبر الذي يواجه الباحث في فكرة المثل عند أفلاطون ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالاً للشك في أن كل علم إنما يتم من خلال إدراك العقل للمثل أو معانيته لها، فالجميل في ذاته هو أساس معرفة الجمال والخير في ذاته هو أساس معرف الخير أي أساس العلم الأخلاقي والعلم الرياضي بدوره يفترض إدراكاً الأنواع من الصور بل إنما معرفتنا لأي مجال من مجالات العلوم البحتة هي قبل كل شيء معرفة بالصور أو المثل ومع ذلك فهل يعد ذلك العلم الذي يقصده أفلاطون مماثلاً لما نغنيه نحن بكلمة العلم أم أنه معرفة من نوع خاص؟²

وهل يعد هذا النوع الخاص من المعرفة إن كان هو المقصود مكماً للعلم أم مضاد له؟ الحق أن كل غموض نظرية الصور أو المثل إنما يركز في هذا السؤال، إذا إن النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيرت الشراح منذ القدم ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المتهورة على النظرية، وحاول في الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة، وحول المعاني التي يقصدها أفلاطون حينما عرض هذه النظرية، وحتى لا نخوض في

¹ - المرجع نفسه ص 20 . 22

² - ماريا سلسلة عالم المعرفة المدينة الفاضلة عبر التاريخ المرجع السابق : ص 14

تفاصيل أكثر لأن الميتافيزيقيا لا تحتل المرتبة الاولى في جمهوريته، لذلك سنفسرها باختصار ونجيب على الأسئلة.

فمن الممكن أن تفسير طبيعة المثل على أنها تعتبر عن الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتصف به كل تفكير علمي، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد عن الخصوصيات، وبهذا المعنى يقترب المثل أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة أو الحد المنطقي ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام. كما أن فكرة المثل هي تميز بين الحقيقة والمظاهر

أما الفردي فلا وجود له في العلم إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي. ولو تناولنا أي تصور أو مفهوم عام لوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شبهة واضحة: إذ أن التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة، بحيث أن أفراد أي مثال معين تحت المثل ذاته ويشاركون فيه، ولو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها لا تنهينا إلى هذه النتيجة¹ ذاتها: ذلك لأن الصفات الحسية في طابعها الفردي لا تكون بذاتها معرفة وإنما يكون الإدراك الحسي الفردي لحظة عابرة لا تتكرر ولا بد من تحليل هذا الإدراك إلى كفاءات ثابتة تقوم بينها هوية وتتيح فهم الإدراك ذاته فهما معقولا.

وإذن فالمعرفة لا تكون ممكنة وسط كثرة المتغيرات إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة هذه التي لا يستطيع الذهن تحصيل أي علم بدونها.

كما في نظرية الصور يعرض أفلاطون الشروط الضرورية لقيام كل معرفة ولكنه يعرضها بالطريقة الاسطورية الحيوية التي كانت شائعة لدى اليونانيين عامة وأثيرة لدى أفلاطون بوجه خاص، ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح كان من أقاربهم "هافلوك" الذي أكد أن فكرة التجريد كانت شيئا جديدا على العقل اليوناني الذي

¹ -محفوظ أبي يعلا، كليات ومشكلاتها الفلسفية في نظرية أفلاطون للمثل، مؤسسات عثمان، اطلع عليه يوم 22 أبريل 2023، ص 33.

لم يكن قد اعتاد الرأي القائل أن أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو أشكالها المتغيرة وإنما ينحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والافكار المجردة التي يدركها العقل لا الحواس، ولقد كانت هذه بعينها هي الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ " الصور " بدل من استخدام لفظ "تصور" الذي يشيع بيننا الآن.

ثانيا: المواطنة عند أرسطو:

1- نظرية الدولة عند أرسطو:

يرى أرسطو أن الاسرة لها دور في اقامة الدولة و الرغم من أن أرسطو كان تلميذ أفلاطون النجيب إلى أنه اختلف معه في أسباب نشأة الدول حيث أرجعها أفلاطون إلى حاجة الأفراد إلى إشباع رغبات مادية من خلال التجمع مع بعضهم البعض ليشكلوا الدولة وهي وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد فيها وجود مستقل أما أرسطو فأرجع نشأة الدولة إلى الأسرة التي تمثل الوحدة الاجتماعية الأولى، وبالاعتماد على التطور التاريخي بدءا من كون الإنسان كائن اجتماعي يجتمع مع المرأة وينتج النسل الذي يكون الأسرة ومنها العائلة ثم¹ العشيرة والقبيلة ومنها إلى قرية فتكبر وتشكل الدولة وهذا هو تفسير نظرية التطور العائلي وليس نظرية العقد الاجتماعي حيث لا يوجد عقد في نظرية التطور العائلي بل هو شيء طبيعي من حيث التطور والارتقاء، ويعتمد أرسطو في ذلك على أن الإنسان كائن سياسي حيث أنه يملك العقل الذي يساعده في التفكير وهذا ما يميزه عن غيره من الكائنات التي يشترك معها في الغريزة والتكاثر، ونستنتج من ذلك فإن الدولة أسمى من الفرد والعائلة وأن الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها

¹ - أرسطو: السياسة، ك 1، تر: أحمد لطفي السيد، الرياض، دار الكتاب العربي، د ط، 2008 w ص 99

وذلك بإتباع القوانين التي من خلال الالتزام بها يحقق الفضيلة والعدالة أما من دون القوانين فيصبح الإنسان آخر الكائنات بل وأكثر فسادا وافتراسا.

ويتفق أرسطو وأفلاطون من حيث أن هدف الدولة هو التربية الخلقية للصغار وتعليم الفضيلة وإشاعة العلم وتوفير حياة كريمة وجيدة للمواطنين وذلك من خلال العدل في المجتمع ويكون ذلك في حالة السلم أما حالات العدوان والحروب والاحتلال لقيام الدول استتكرها واستهجنها ولكنه أباح ذلك لليونانيين الذين كان يعتبرهم هم الوحيدون الأسياد الذين لهم الحق في السيطرة والتملك أما البقية من غير اليونانيون فهم عبيد لا يحق لهم شيء فهم¹ كالذباب لاعقل لهم وعليهم الطاعة والخضوع للأوامر ولا فضيلة لهم وإن تحل البعض منهم بصفات حميدة فيكون مصدر ذلك روح أسيادهم.

كما وضع مفهوم الدولة و غايتها في فكر أرسطو السياسي حيث يتركز الجهد الفكري الأرسطو في كتابه "السياسة" على دراسة الجماعة السياسية التي سماها اليونان "بالمدينة"، حيث ينطلق في نظريته السياسية من مسلمة أساسية وهي أن (الإنسان من طبعه حيوان مدني)²، أو هو بالطبيعة سياسي كما جاء في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع، وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلاً مطلقاً، ولهذا لا بد أن يوجد في جماعة، بل الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يميل إلى الحياة في المدينة ويخضع نفسه للقوانين فهو إذا يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة (polis) وهذه الحاضرة أو المدينة «ليست ثمرة الحيلة ونتاج الاتفاق الاعتباري. إنها التتويج الطبيعي والضروري لنمو تدريجي تعتبر كل مرحلة من مراحلها بحد ذاتها طبيعية وضرورية. فبعد الأسرة، الجماعة

¹ -أرسطو : السياسة، الفقرة 12 ص 111

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

الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية، ظهرت القرية، الجماعة المشكلة من عدة قرى، وهي المدينة. إنها الوحدة التي تمتلك القدرة على كفاية ذاتها، أي الاستقلال الاقتصادي. ¹ نفهم من هذا أن "الوحدة الأولى هي الأسرة. وفي الأسرة روابط ثلاث رئيسية: الأولى بين الزوج والزوجة، والثانية بين الآباء والأبناء، والثالثة بين العبيد والسادة، وهذه الأسرة تكفي نفسها مؤقتاً، فيما يتصل بالحاجات اليومية، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية، فإنها في هذه الحالة تكون مع غيرها من الأسر «القرية» ذا ، وإذا تعددت حاجات القرية، فاحتاجت إلى غيرها من القرى، تكونت عن ذلك دولة، فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خاليا عديدة هي الأسر ². و يعلق الباحث "إمام عبد الفتاح إمام" عن هذا التطور في نشوء الدولة قائلاً: "كان أرسطو أول فيلسوف يأخذ صراحة بنظرية التطور العائلي في تفسير نشأة الدولة ³. " فالدولة أو المدينة في نظر المعلم لأول هي المجتمع الكامل، وهي الوحدة التي يمكن أن تكون كذلك، أي أن المدينة مجتمع طبيعي أو "واقع طبيعي".

إن المشكل للدولة الاساسي هو المرأة والرجل اللذان لا يستطيعان البقاء منفردين لان الطبيعة تفرض عليهم التناسل , كما أكد ارسطو ضرورة تزواج المرأة و الرجل مع بعضهم كباقي الكائنات الحية ,و يضيف أيضا على أنه من لا يستطيع الائتلاف أو التزاوج فليس بحاجة إلى شيء فهو ليس من الدولة و لا يمد لها بصلة ⁴.

كما أن الدولة إذن كما جاء في تعريف أرسطو لها هي " مجموعة من الأفراد الوطنيين، و الوطني هو الفردية كانت أو قضائية اشتراكا فعلياً. الذي له الحق في

1 - شوفالبيه جان جاك، تاريخ الأفكار السياسية، الكتاب الأول، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص77.

2 - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 125.

3 - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 107.

4 - كتورة جورج، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص07.

الاشتراك في شؤون الحكم ومظاهره المختلفة، تشريع وانما تتمثل وظيفتها وال تقتصر مهمة الدولة في نظر أرسطو على توفير الحاجات المادية (الاقتصادية) فقط، في تربية الأفراد على الفضيلة، وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلي " السياسة في نظر أرسطو هي (علم السعادة الاجتماعية، في مقابل الأخلاق التي هي علم السعادة الفردية) ¹

كما إن أنظمة الحكم في فلسفة أرسطو كانت كما يلي :

لقد تناول أرسطو في كتابه السياسة أنواع الحكومات التي تصلح و التي لا تصلح على أساس الغاية أي تكون صالحة إذا كانت هدفها الخير العام للمدينة و تحقق السعادة نذكرها باختصار

1-حكومة صالحة : وهي الملكية و الارستقراطية أي حكمها فردا واحد ويحكم وفقا للقوانين و يحقق المصلحة العامة .

2-حكومة فاسدة : وهي حكومة الطغيان و الاولياغارشية و الديماغوجية وهو الحكم الفردي دون مراعاة المصلحة العليا للفرد أو الخير العام لهم ².

ثانيا : فلسفة أرسطو :

جاءت فلسفة أرسطو بشكل مستقل عن فلسفة أفلاطون وهي ظهرت لتحذ من نزعة أفلاطون المثالية ومن غلوه، فهي تهتم بالواقع وبما هو محسوس، كما أنها تنظر إلى الطبيعية نظرة علمية حسب المنطق فهي تسير بتسلسل وتدرج واستدلال وتؤكد على المعرفة والحقائق والأخلاق كم أنها تسير بشكل موضوعي.³

¹ - مام عبد الفتاح إمام، الطاغية، مرجع سابق، ص 108
² - حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، مرجع سابق، ص 27.
³ -غالب مصطفى المرجع نفسه ، ص 146.

فقد أراد أرسطو أن يصلح الخطأ الذي وقع فيه أستاذه ليبدأ سيره في طريق مستقيمة مستوية، فتوجه بنظره نحو الطبيعة وما فيها، غير معترف بما اتُّهِّمَتْ به هذه الأشياء المُحَسَّة من أنها لا تمد الإنسان بالعلم الصحيح، فلقد هجرها أفلاطون وطرحها وراء ظهره، وارتفع في تأمله إلى عالم المثل المجرد، فاعتزم أرسطو أن يهبط إلى الطبيعة مرة ثانية، على ألا يكون بحثه حسيًّا محضًا، بل حاول أن تكون فلسفته طبيعية عقلية في آن واحد، تبدأ بدراسة أفعاله الأشياء التي تقع تحت الحواس، ثم تمضي صُعدًا حتى تصل إلى مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة، منتقلًا في بحثه من المحسوسات الكثيرة التي يغص بها الكون إلى الواحد الأبدي الخالد، وقد انتقد ما ذهب إليه أفلاطون من شرح ظواهر الكون بالمثل، وقال إنه بذلك أضاف إلى العالم عاملاً آخر يوازيه كثرة ويوازيه مقدارًا، وكلاهما يعوزه التعليل، ويكفي هدمًا للمثل أنها لا تُعَلِّل الحركة، وإن بقي تعليل الحركة مغلقًا فمحال أن نفسر من الطبيعة شيئًا،¹ وإذن فلم يكن بُدٌّ من محاولة أخرى لتعليل الوجود غير تلك التنشئة التي فرضها أفلاطون في فلسفته، فزعم أن للكون عنصرين: مادة ومُثَلًّا، وينبغي أن يكون هذا التعليل الجديد الذي ننشده عاملاً على ربط دَيْنِك العنصرين، ليوحد بين الطبيعة وروحها، وإن شئت فقل بين الأشياء وأسبابها، وقد انتهت هذه المحاولة بأرسطو إلى ابتكار علم جديد لم يكن له وجود من قبل، فهو من خلقه وإنشائه، ذلك هو المنطق.²

- في المنطق:

كل ما هو موجود في كتب المنطق العربية تقريباً هو منطق أرسطو فلا حاجة بنا إلى أن نشرحه من جديد والغربيون في العصور الحديثة قسموا حديثة قسموا المنطق إلى قسمين، ولنسمهما (استنتاجاً من ابن خلدون) منطق

¹ - المرجع نفسه ص 148

² - أرسطو، منطق أرسطو، ت عبد الرحمان بدوي، الجزء الاول، دار الماعرف، القاهرة، 1948، ص 30

(diductive)، ومنطق المادة (inductive)، وقد عني أرسطو بمنطق الصورة فقط، أما منطق المادة فلم يُبَحَثْ وَيُتَوَبَّحَ إلا في العصور الحديثة، وقد اخترع أرسطو منطق الصورة هذا وأكمله أيضًا، فهو بذلك خلقه كاملاً لم يزد عليه المتأخرون إلا قليلاً، فما في أيدينا¹ وأيدي الغربيين منه ليس إلا ما كتبه أرسطو تقريباً، فالمقولات العشر والكماليات الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس إلى الشكل الأول، كل هذا بحثه أرسطو في منطقته وهو ما يُبَحَثُ فيه الآن، ولم يزد المتأخرون إلا شيئاً: «الأول» الشكل الرابع في القياس، فإن أرسطو لم يذكره، «والثاني» أنه لم يتكلم عن القياس الشرطي، وإنما قصر كلامه على القياس الحملي، وهذا شيء مشكوك في قيمته إلى الآن؛ لأن القياس الشرطي يمكن تحويله إلى القياس الحملي. أما ما عدا هذين فليس ما يُكتب الآن إلا تكريراً لما قال أرسطو مع تغيير شكل التعبير أو الأمثلة، وكل ما يُؤخذ عليه هو ما ذكرنا أنه أهمل منطق المادة تقريباً مع أنه أحق بالنظر.

ويُسمى أرسطو بالمعلم الأول؛ لأنه أول معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علماً.

- ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)

هذا الاسم وهو «ما بعد الطبيعة» لم يضعه أرسطو ولم يعرفه، وإنما كان يسمى هذا الموضوع «الفلسفة الأولى»، يعني بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها؛ لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم، وأما مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم، وبعبارة أخرى هي أساس العالم جميعه، واسم «ما بعد الطبيعة» لم يُطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، لما نشر

¹ -زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط الأولى، 2017، ص 133

«أندرونيكوس» Andronicus كتب أرسطو، ففي هذه النشرة وضع البحث في «الفلسفة الأولى» بعد البحث في «الطبيعة» فسمى هذا البحث «ما بعد الطبيعة»، يعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة، وهذا هو معنى «ميتافيزيقا»، وهذا حادث عرضي حدث اتفاقاً.¹

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون في «المثل» وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وقد رد على هذه النظرية بجملة ردود، أهمها:²

1- أن نظرية المثل لأفلاطون لا تُوضّح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة، فإذا سلمنا بأن هناك مثلاً للبياض مثلاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثل وأشياءه، يقول إن هذه الأشياء صورة للمثال، وإن المثل «يشاركها في الوجود» ولكن هذه العبارة — كما يقول أرسطو — عبارة شعرية: لا تُوضّح العلاقة، ولا تبين أساس الوجود.³

2- هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل، فأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير، وأنها ساكنة غير متحركة، وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها — وهي الأشياء — كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيراً متحركاً، فالأشياء ترتقي وتنحط ولا تستقر على حال، فلم تتغير هذه الصورة مع أن أصلها — وهو المثل — ليست متغيرة؟

3- أن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وُجدت هذه الأشياء، ونظرية أفلاطون لا تبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالماً آخر هو عالم

¹ - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ص 5.

² - أرسطو، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأخيرة، د ت، ص 188

³ - مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار الجامعة الجديدة، ط الأولى، 1995، القاهرة، ص 17

المُثل، وهذا الذي فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يُعِنْ على حلها بل زاد الارتباك في منشئها، فقال أرسطو: إن مُثل أفلاطون في هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها. موضوعات الكتب¹

¹ المرجع نفسه : ص 22

الفصل الثالث

مفهوم المواطنة العالمية

أولاً: مفهوم المواطنة في ظل الدولة التعاقدية

1- مفهوم المواطنة عند توماس هوبز

2- مفهوم المواطنة عند جون لوك

ثانياً: ارهاصات المواطنة العالمية

1- المواطنة العالمية عند الرواقيين

2- المواطنة العالمية عند كان

ثالثاً: المواطنة العالمية عند هابرماس

أولاً: مفهوم المواطنة في ظل الدولة التعاقدية

لقد كان التأسيس الحداثي بشقيه الإبستمولوجي والعملي، هو الأرض الخصبة التي نما فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر تطوراً. فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء في المعرفة والعمل. إنه العقل الخالص، أو الذات المفكرة، أو الكوجيتو (الأنا أفكر إذن أنا موجود)، إنه صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفي التاريخ. وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفعاليتها في المعرفة والسياسة.

ويرصد الكواري ثلاثة تحولات كبرى متداخلة ومتكاملة مرت بها التغيرات التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي الأوروبي خاصة، والتي أرسّت مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة. وتتمثل هذه التحولات في:

التحول الأول: بروز الدولة القومية

بعد انتهاء الحروب الدينية ونجاح حركة الإصلاح الديني في تحقيق أهدافها، برزت الدولة القومية نتيجة لتنامي العمل القومي، ونزوع كل جماعة سياسية في أوروبا إلى تكوين دولتها على أساس قومي تاريخي يسعى إلى قوة الأمة ونجاحها تعبيراً عن وعي السكان بوحدتهم إلى حد يجعلهم ينشدون تجسيد والتعبير عنها في الدولة القومية، وخير مثال على ذلك ألمانيا وإيطاليا.

التحول الثاني: المشاركة السياسية

لعبت المشاركة السياسية دوراً بارزاً في تكوين الدولة الحديثة، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب ويعني ذلك أن الساحة السياسية أصبحت مناسبة للشعب لتطبيق فكرة السيادة، وتبدأ المشاركة السياسية من حق المواطن في مراقبة القرارات السياسية التي تصدرها الحكومة إما بنقدها أو تقويمها، وتنتهي بحقه في المساهمة في صنع القرارات؛ كما أن المشاركة السياسية كحق ترتبط بدفع الضرائب كواجب،

حيث يشير التاريخ الاقتصادي لأوروبا ومستعمراتها إلى العلاقة بين الحاجة إلى جني الضرائب من السكان من جهة، وفكرة المشاركة السياسية من جهة أخرى.

التحول الثالث: سيادة حكم القانون

لقد بدأ حكم القانون في دائرة الحضارة الأوروبية ينتشر ويتسع نطاقه في العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية في أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة وأصبحت صحائف الصكوك هي التي تُنظم علاقات الرجال، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على الأقل بقدر ما ينظمها السيف.

ولا يمكننا الحديث عن المواطنة في العصر الحديث من دون التطرق إلى مفهوم المواطنة كما تبلور لدى فلاسفة عصر الأنوار، ونعني بهم على وجه الخصوص فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي بوصفها نظرية تفسر نشأة الاجتماع السياسي ونشأة السلطة والدولة وبقائها واستمرارها، متخذة من العقد أو الاتفاق الاجتماعي الذي يقره الناس طواعية فيما بينهم أساساً لتنظيم الحياة السياسية وتحديد الحقوق والواجبات. وقد تحددت معالم هذه النظرية في كتب بعض لاهوتي القرون الوسطى، إلا أنها نظمت بصورة خاصة من قبل المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرن السابع عشر والثامن عشر، ومن بينهم هوبز، لوك، روسو الذين انطلقوا من رفض نظرية الأصل الإلهي للسلطة (النظرية التيقراطية)، أي تأسيس الدولة على الحق الإلهي، وما يترتب عنه من رفض الدولة الدينية أو اللاهوتية، في نظرهم ظهور الدولة إن هو إلا تعبير عن ضرورة طبيعية في تطور المجتمع ذاته وليس تجسيدا للإرادة الإلهية، أي ضرورة الدولة إنما يرجع بالأساس إلى الطبيعة الإنسانية، ولا علاقة لها البتة بالوصاية الإلهية¹.

- خيرة بورنان: محاضرات في مقياس إشكاليات في الفلسفة الغربية الحديثة، منصة مودل.¹

ولئن اختلف هؤلاء في تفاصيل العقد إلا أنهم اتفقوا على أن العقد الاجتماعي يقوم على ثلاثة أفكار رئيسية:

أ- الحالة الطبيعية هي المرحلة الأولى في حياة الأفراد مُنذُ فجر التاريخ؛ ولئن اعتبر جون لوك هذه الحالة واقعة تاريخية فإن بقية فلاسفة العقد اتخذوا منها فرضية مشروعة لتأسيس الدولة، وتبرير وجودها.

ب- شعور الأفراد بضرورة الخروج من الحالة الطبيعية التي لم تعد تقي من جهة بحاجاتهم، ومن جهة أخرى أصبحت تهديدا حقيقيا لوجودهم وحياتهم.

اتفق الأفراد فيما بينهم على أن يتعاقدوا على الخروج من الحالة الطبيعية، واستبدال القانون الطبيعي الذي كان ينظم حالتهم الطبيعية بقانون وضعي، يضمن لهم حقوق مدنيّة وسياسية وحياة مستقرة، أي أنهم تعاقدوا على إنشاء دولة¹.

1- مفهوم المواطنة عند توماس هوبز

يعد الفيلسوف "توماس هوبز" (1588 - 1679) من أعظم فلاسفة السياسة الإنجليز في العصر الحديث وأشدهم إثارة، حيث كرس اهتمامه بالعلوم الطبيعية والفلسفة الجديدة فدرس التشريح والكيمياء، كما اشتهر أيضا في المجال القانوني، فكان فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة العديد من الأطروحات التي اتسم بها القرن السابع عشر على المستوى السياسي والحقوقى. وهو أيضا المجدد الفعلي للفلسفة السياسية الحديثة، وهو أول من كتب كتابة نسقية في السياسة². ومن أهم مؤلفاته في هذا الصدد:

- خيرة بورنان: محاضرات في إشكاليات في الفلسفة الغربية الحديثة. منصة مودل.¹

²- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985، ص 103.

كان "هوبز" صريحا في توضيحه أن الدولة ككيان سياسي منظم؛ هي نتاج توافق بين مجموعة من الأفراد، وناقش هوبز أيضا فكرة حالة الطبيعة، وهي تلك الحالة غير المنظمة، وتبني على أشكال طبيعية كالصراع، كما تتأسس هذه الحالة على حرب الكل ضد الكل.

لقد قام "هوبز" بتحديد الحقوق الطبيعية وذكر أنها أربعة، وحيث اعتبرها موجودة لدى كل انسان بالطبيعة أي بالعقل الذي وحتم التسليم بها، وأولها الحق في البقاء أي في الحفاظ على الذات، وثانيها الحق في الوسيلة لتحقيق الغاية الأولى بشرط أن تكون هذه الوسيلة ضرورية كضرورة الغاية تماما، وثالثها حق الإنسان في تقرير أنواع الوسائل الضرورية ووجاء انطلاق من وجود الحق الغاية وحق الوسيلة، أما رابعها فهو حق الملكية وهي ذات رمزية مطلقة.

لقد تصور هوبز حياة الإنسان الأولى أي في حالة الفطرة، كانت تسودها الفوضى والاضطراب. وللخروج من هذه الحال – حبا في البقاء والأمن – أدرك الأفراد ضرورة الاتفاق فيما بينهم على إقامة مجتمع منظم ، فكان السبيل إلى ذلك هو العقد، الذي هو أساس هذا الانتقال وبالتالي هو الذي أوجد الجماعة المنظمة التي نعم فيها الأفراد بحياة مستقلة. ويرى هوبز أن العقد قد أبرم بين جميع الأفراد ما عدا شخصا واحدا، هو الذي اتفق المتعاقدون أن يكون صاحب السلطة الآمرة في الجماعة، فالحاكم لم يشترك في العقد، وإنما قام الأفراد باختياره ، وعهدوا إليه بممارسة السلطة، وتنازلوا له عن كل حقوقهم، لكي يتولى إدارة شؤونهم وحماية أرواحهم وتوفير حياة الاستقرار والأمن لهم. وتأكيدا لذلك يقول "هوبز": «أن يتنازل المرء عن حقه في أي شيء هو أن يحرم نفسه من الحرية، في أن يعرقل استفادة الآخر من حقه في الشيء نفسه، لأن الذي يتخلى عن حقه أو يفوضه لا يعطي لأي إنسان آخر حقا لم يكن له من قبل، بل هو يتتحي له جانبا، حتى يستمتع بحقه الأصلي دون أن يعرقله هو، ولكن ليس دون أن يعرقله آخر، وبالتالي فإن ما يحصل لإنسان نتيجة تخلي آخر عن حق ليس سوى تقليل من العقوبات في سبيل استعمال حقه

الأصلي».¹ ووفقا لهذا لا يكون العقد ملزم من جانبين، وإنما العقد ملزم من جانب واحد، وهم الأفراد، وذلك لأن العقد قد أبرم بين الأفراد وحدهم، وأن كل فرد تعاقد مع غيره أبناء جنسه لصالح شخص الحاكم.

ويسعى هوبز من وراء صيغة العقد الاجتماعي هذه إلى الوصول إلى نتيجة محددة، تتلخص في أن الحاكم يتمتع بسلطة مطلقة على الأفراد، لأنه لا يلتزم إزائهم بأية تعهدات نظرا لعدم اشتراكه في إبرام العقد. وليس للأفراد أن يطالبوه بأية مطالب، أو أن يشقوا عصا الطاعة عليه، لأنهم قد تنازلوا له من قبل عن جميع حقوقهم، فهو لا يخضع إذن لأية مسألة أو محاسبة، ولا يمكن تنحيته.

وعليه فإن الهدف من قيام الدولة عند "هوبز" هو المحافظة على حقوق الأفراد ومصالحهم لا نشر الفضائل المختلفة، حتى لو دعا الأمر أن يجبرهم الحاكم على الفضائل لأنهم قُصر لا يعرفون مصلحتهم الخاصة وربما أسأؤوا إلى أنفسهم بسلوكهم المعوج . ومن هذا المنطلق رأى "هوبز" المواطنة من خلال إرادة الأفراد في المجتمع الإنساني، حيث أصبحوا وكأنهم مواطنين كاملي الإرادة والوعي في تلك اللحظة التي قرروا فيها بكامل وعيهم التنازل عن كامل إرادتهم ووضعها أمانة في يد الحاكم الذي لم يوقع العقد، وإنما نجم عن توقيعه وبالتالي فهو غير ملزم بأي علاقة متبادلة وغير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين.²

فضلا عن ذلك فقد قام "هوبز" بفصل المواطن عن الإنسان العادي من خلال فصله بين حالة الطبيعة التي يكون الحلق الطبيعي سائدا فيها، وهو حق الإنسان بتحقيق رغباته مع إباحة كل الوسائل التي تمكنه من ذلك، وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الإنسان إلى مواطن.³ ومن ثمة تتاح الفرصة للتقدم نحو المواطنة لا على أساس العودة إلى

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 80.

² - محمد محمد بالروين، فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونان والإسلاميين وفلسفة عصر النهضة، دار النهضة العربية، لبنان، 2006، ص 316.

³ - المرجع نفسه، ص 333.

الامتيازات الموروثة أو القائمة على الانتماء، إنما بالتقدم تدريجياً نحو المواطنة العامة الحديثة القائمة على الحقوق والواجبات في العلاقة مع الآخرين.

2- جون لوك:

تعد الأعمال السياسية للفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632 - 1704) من الأعمال الرائدة، والمؤسسة في الفكر السياسي الحديث. وتتأطر نظرية لوك السياسية في سياق منظومة فكرية وسياسية تجمع بين العقلانية والتجريبية، وذلك ما يجمعه بباركلي وبنظام وهيوم... الخ، وتتميز بكونها شاهدة على الثورة الإنجليزية الثانية سنة 1689م، المبشرة بالسقوط المدوي لنظرية الحكم المطلق المبني على أسس دينية لاهوتية. كما تعكس وجهة نظره في نظام الحكم، وفي الأسس التي ينبغي أن توجهه، وفي نوعية العلاقات بين الحكام والمحكومين.¹

هاجم جون لوك في فلسفته السياسية نظرية الحق الإلهي للملوك التي أيدها بشدة المنظر السياسي الإنجليزي روبرت فليمر Robert Filmer (1588-1635)، ونظام الحكم المطلق كما دعا إليه هوبز، وأكد أن السيادة لا تتمثل في الملك، وإنما السيادة للشعب، لذا ينبغي على الحاكم أن يستمد سلطته من الشعب بطريقة يتخذ الحكم فيها شكل العقد بين الحاكم ومواطنيه، ويتنازل الشعب بمقتضى هذا العقد عن بعض حقوقه مقابل خضوعه لحكم عادل، يتيح للحاكم إمكانية البقاء في السلطة ما أَرَادَهُ الشعب.

وقبل ذكر تفاصيل هذا العقد من الضروري معرفة موقف جون لوك من الحالة

الطبيعية

أ/ **الطور الطبيعي:** الطور الطبيعي عند جون لوك هو خلافاً لتوماس هوبز فهو طور من الحرية والمساواة التامتين بين جميع البشر، يخضعون فيه إلى سلطة العقل وسنة

¹ - جون لوك، الرسالة الثانية في الحكم المدني، ترجمة: عبد الكريم أحمد، القاهرة، دار سعد، د.ت، سلسلة الألف كتاب، رقم 419، فقرة 4، ص 247

¹ الطبيعة فهم ليسوا إذن حتى في هذا سنة العقل أو الطبيعة تلك لا يحق لشخص ما إلحاق الضرر بشخص آخر، لأن في ذلك خرق للقانون.

والطور الطبيعي عند لوك هو طور من الحرية والتعاون والمساواة بين الناس لأن الإنسان في هذه المرحلة خاضع لسنة العقل الناس فيها أحرار سواسية يتمتعون بحقوق طبيعية ترتبت لهم باعتبارهم بشرا، وأهم هذه الحقوق هي الحرية والملكية، إنها الحالة التي يتمتع فيها الناس بحرية التصرف في حياتهم والتخلص من ممتلكاتهم الخاصة كما يعتقدون أنها تتناسب مع حدود قانون الطبيعة، وفي مثل هذه الحالة لا يحتاجون إلى طلب إذن للتصرف ولا الاعتماد على إرادة الآخرين لترتيب الأمور نيابة عنهم. يقول لوك « ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكا صحيحا من مصدرها الأصلي فينبغي لنا أن نفحص على الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه، وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبذواتهم كما يرتؤون ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد ويتقيدوا بمشيئة أي إنسان»².

لقد كانت هذه نقطة بداية للوك يشرح فيها الحالة الطبيعية الأولى للإنسان البدائي دون حضارة أو دولة سياسية، ففي حين ادعى توماس هوبز أن طبيعة الإنسان الأولى هي بالضرورة طبيعة الشر الجارف، والتعطش الجارف للقوة واخذ الحق عنوة والحاد في الصراع مع الغير، حينما افترض جون لوك أنها حالة الحرية الكاملة التي تمكنهم من اتخاذ قرارا تهم. وتحديد سلوكياتهم وأفعالهم وكيفية استخدام ممتلكا التي منحهم لهم الطبيعة في حدود قانون الطبيعة الذي يميله العقل من خلال مبدأ السلم والسلام والمساواة "فقد رأى جون لوك أن الإنسان خير بطبيعة ومتى كانت حريته في حدود الخير الخاص العام، غير أن الطبيعة، غير أن الطبيعة لا يتخللها الشر والنزوع إلى الغي أي النزاع.

² - جون لوك: مقالتان في الحكم المدني، ص 139.

فالحالة الطبيعية كما صورها لوك هي حالة وسط بين التصور المفرط في التشاؤم الذي قدمه هوبز وبين التصور الحاسم المثالي الذي قدمه جون جاك روسو، فقد أشار إلى أن طبيعة الإنسان الأولى هي طبيعة البراءة الكاملة والخير المطلق. إلا يشوها بعض النقص والقصور، ولكنها في العموم قابلة لتحسين والسير في مدارج الكمال، وفي الوقت نفسه يمكن تشويهها والسعي لها إلى المهاوي والانحطاط، لأن لوك يعترف بذلك ويرى أن الطور الطبيعي لا يخلو من الآفات والآفة الكبرى أن كل امرأ فيها هو الخصم والحاكم في جميع القضايا التي تعنيه وهذا ما يلجئ إليه البشر عادة فيخرجون من الطور الطبيعي للاتحاق بالمجتمع من أجل إقامة سلطة مدينة عامة تهيمن عليهم جميعا وتطبق عليهم الحكم لبنود السنة الطبيعية بتجرد إنصاف.

واجمالا تتميز حالة الطبيعة عند لوك :

- بعدم وجود قانون، يردع الناس في حالة الاعتداء والنزاع بينهم؛
- عدم وجود قاضي عادل، انعدام حكم منصف نزيه يقضي بينهم ويفصل في خلافاتهم بناء على القانون، إذ لما كان البشر مطبوعين على الأنانية استحال عليهم التجرد من الأهواء الذاتية أثناء الحكم، خصوصا في القضايا التي تخصهم؛
- غياب القوة الإلزامية لتنفيذ الحكم في حالة الطبيعة، بمعنى انعدام سلطة قادرة على تنفيذ أحكام القانون بصرامة وإنصاف، إذ لما كان مرتكب إساءة قلما يرتدع طوعا اقتضى أن تكون السلطة الحاكمة قادرة على إرغامه، والفرد عاجز عن فعل ذلك بمفرده¹.

ب/ نشأة المجتمع السياسي

بعدما قام جون لوك بوصف الحالة الأولى التي عاشها الإنسان البدائي قبل ظهور المجتمعات المدنية كفرد حر مستقل يتصرف بكامل حريته في جمع حاجياته الخاصة دون أي سلطة أو حاكم، أرد لوك أن ينقله إلى حالة ثانية أكثر أمانا واطمئنانا على حياته تكون

¹ - جون لوك: في الحكم المدني، مقدمة المترجم (ماجد فخري) ص ز.

مبنية على "اتفاق كل فرد مع الآخرين لتكوين كيان سياسي واحد في ظل وجود حكومة واحدة، إنما تحتوي ضمانا على تبعيته لأفراد هذا المجتمع والخضوع له. فقد عنى لوك بقوله هذا أن المجتمع السياسي ينشأ على إرادة الشعب كله. أي اتفاق أغلبية المواطنين على تأسيس حكومة يحكمها حاكم توكل إليه شؤون المواطنين حتى يحكم بينهم بالعدل والمساواة.

ومن أبرز مقومات المواطنة عند لوك هي الحقوق الطبيعية التي كان يتمتع بها الفرد في الطور الطبيعي، كالحق في الحرية والحق في الملكية، فجميع مؤلفاته الأساسية ومن بينها: رسالة في التسامح) تدور حول هذا الموضوع، حيث خصص المقالة الأولى من مؤلفه هذا للرد على ما جاء في كتاب روبرت فليمير (الأبوة) من آراء حول حق الملوك المقدس. وقد كان رفض لوك صريحا لهذه النظرية، وخاصة وجهة نظر "فليمير"، حيث جاء في الفصل الأول من كتابه الحكومة المدنية، ما يلي:

- إن من الخطأ القول بأن التسلط على الأولاد هو مصدر كل سلطة في الحكم، فهناك كثرة من الأحكام المتسلطة لا صلة لها بعلاقة الأب بأبنائه. ومن جهة أخرى فإن سلطة الأب على أبنائه تستمر ما داموا لم يبلغوا سن الرشد. أما في مرحلة النضج فإنهم يصبحون مسؤولين عن أنفسهم، ومعنى ذلك أن سلطة الأب ليست مطلقة وإنما هي مؤقتة ومحددة بفترة معينة هي التي يكون فيها الأبناء قسرا. ولئن افترضنا أنه كان لآدم حق إلهي أعطاه إياه الله، فلا يعني ذلك أنه يورث بل ينتهي بموته، ذلك لأن الحق المنبثق عن وصية إلهية صريحة لا يتجدد إلا بتجدد هذه الوصية.¹

- لو سلمنا بمبدأ السلطة الملكية المطلقة المنحدرة عن آدم، فإن المشكلة السياسية الكبرى ستكون تعيين الوريث الشرعي لآدم، وصاحب الحق في هذه السلطة في دولة معينة، وفي فترة زمنية محددة، لما كنا جميعا ورثة لآدم بحكم كوننا من أولاده فلنا جميعا حقوقا متساوية في هذه السلطة المطلقة. إن الحرية التي هي ميزة الطور الطبيعي، فالحكم المدني

- جون لوك: الحكومة المدنية، ص 9.

معني بتجسيدها والحفاظ عليها، وعدم مصادرتها. وخير ضامن لحرية المواطنين في الحالة المدنية هو اتباع النظام الجمهوري، الذي يقوم أساسا على السلطة التشريعية وبذلك يكون الشعب هو مصدر السلطات في الدولة، يقول لوك : « ولما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع بأملاكهم بسلام وأمان، وكانت الأداة الكبرى لذلك ووسيلته القوانين التي يقرها المجتمع، فالسنة الوضعية الأولى والرئيسية لجميع الدول هي إقامة سلطة تشريعية»¹ أي عندما يعطى الشعب حق اختيار ممثليه ومن ينوبون عنه.

ثانيا: ارهاصات المواطنة العالمية

المواطنة العالمية تعريب لكلمة (cosmopolitisme) وهي تعبير يتكون من كلمتين يونانيتين kosmos، وتعني العالم، و polites، وتعني المواطن، فالتعبير يعني المواطنة العالمية القائمة على اعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها هم أفراد البشر جميعا بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينية والعرقية والجنسية.

والعالمية اتجاه فلسفي يرمي إلى تصور الواقع كلا موحدا لا ينظر إلى الأجزاء إلا على سبيل التجريد ويقابل النزعة الفردية التي تنظر إلى الكون على أنه مجموعة ذرات مستقلة². ومن الشائع بين الناس أن ما يتقاسمونه إنما يشكلهم كلهم لذلك فهو مشترك بينهم، بينما في الاستخدام الفلسفي فإن الكوني غالبا ما يدل على فكرة معينة أو قيمة ما عليا منظورا إليها بوصفها مثلا أعلى مثل: الخير والجمال، والعدل....إلخ.

وقد يدل الكوني أيضا على منظورية قيمية أخرى قادرة على تأطير الإنسانية في كليتها وشموليبتها، مثل السلام والعدالة والحرية....إلخ. بمعنى آخر يدل الكوني على المعطى الذي يوحد الناس ويجعل اختلافاتهم تمحى بخصوص جملة القضايا أو القيم التي يتقاسمونها

¹ - جون لوك: مقالاتان في الحكم المدني، (المرجع السابق)، ص 218.

- ابراهيم مذكور المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لمطابع الشؤون الأميرية، القاهرة - مصر، 1983، ص 116..²

ويشتركون فيها، تجريدا لها ورفعاً للخصوصية والمحلية عنها وذلك من خلال إعادة تأسيسها على أساس الفهم الكوني للإنسان، بوصفه مواطناً عالمياً¹.

والمواطنة العالمية هي تفكير المرء بأن العالم موطنه والكون مداه وهي السعي نحو صياغة قيم بشرية كونية جامعة وممارسة كأنا تعددي تواصل في الفضاء العمومي. هذه الممارسة هي سمة الإنسان المدني والمواطن العالمي والكوني والذي يكسر الأطر والدوائر المحلية أو الأهلية الضيقة كما يتجاوز الحواجز العرقية والدينية العازلة نحو مواطنة عالمية. وتعتبر المواطنة العالمية أيضاً عن ثقافة الانفتاح الفكري والانتماء إلى المجتمع الدولي والإنساني، وتحمل المسؤولية تجاه المصلحة العامة في مختلف أنحاء العالم². بمعنى التوجه بالإنسانية نحو أفق وطن بلا حدود، وفي عالم يتسع للبشرية جمعاء وتحت سقف سياسية واحدة تكفل المصلحة الجامعية، على أساس أخلاقي هو المساواة بين الكل وعلية قد برزت العديد من النظريات الداعية إلى إقامة دولة عالمية، غير أنها اختلفت في أسس ومقومات هذه الدولة.

1- المواطنة العالمية عند الرواقيين:

ظهرت الرواقية stoicism كمدرسة فلسفية أخلاقية، في القرن الثالث قبل الميلاد، بتأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية والنزعة الفردية والمعرفة الرياضية. وقد وضع أصولها زينون. وسميت بالرواقية نسبة إلى الرواق المصور بأثينا - مكان اجتماع الشعراء. الذي اتخذ زينون مقراً له يجتمع فيه مع أصحابه فدعوا بالرواقيين. وتنقسم الرواقية إلى ثلاثة أدوار، دور الرواقية اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد: وقد مثلها زينون وإقليدس وأقرسيبيوس؛ ودور الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد: وكان أشهر فلاسفتها ديوجين السليوسي، وبانيتيس الروديسي: وبوسونيوس الملقب

¹ - الحسين أخدوش: جدلية الديني والكوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2014، ص 4.

² - سمير بلكيفيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، ط 1، الرباط - المغرب، 2011، ص 164.

بأقرسيبيوس الرواقية المتوسطة؛ ودور الرواقية الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين: وقد برز من فلاسفتها سينيكا وإيبكتيتوس والامبرطور ماركوس أوريليوس¹. وعلى الرغم من أن الفكر السياسي الروماني أبقى على فكرة تصنيف المجتمعات إلى طبقات متباينة في الحقوق والواجبات، إلا أنه تجاوز الفكرة التي تحصر المواطنة في الشخص الذي يتوافر على قابلية تولي المناصب والوظائف العامة، وذلك عندما أضفوا على صفة المواطنة طابعا قانوني عبر مرسوم كاراكالا سنة 212م، حيث صار المواطن هو الشخص الذي يرتب له القانون حقوقا معينة دون أن يشترط فيه المشاركة في الوظائف العامة، « لقد كانت المواطنة الرومانية، وعلى العكس من المواطنة الأثنية اندماجية، وعممت تماما بعد مرسوم كاراكالا سنة 212 ميلادية»². وهكذا يكون أكبر انجاز للإمبراطورية الرومانية هو الاعتراف بصفة المواطن لعدد كبير من المواطنين، لقد أصبحت المواطنة ذات بعد عالمي.

والمواطنة بالنسبة إلى الرواقية هي وحدة الأخلاقية؛ لقد طوروا هذه الفكرة إلى أن أصبحت فلسفة عامة توجههم في فكرهم وأفعالهم اليومية، حيث أصبحت الفكرة الرواقية رائعة وبسيطة وهي تتمثل في أن جميع الشر يعيشون في نفس المدينة الكبيرة ومتراپطين ارتباطا وثيقا كعائلة ممتدة بالفعل وأن علينا أن نعمل وفق ذلك حتى تتحقق المصلحة ونصل لطموح الرواقية ألا وهو التصدي للزعة التقسيمية والاستقلالية التي كانت سائدة في المدن وأن تتوحد ضمن نظرة شمولية كونية يعيش فيها البشر كإخوة. لذلك يقول ماركوس أوريليوس في هذا الصدد "الرواقي إذن هو مواطن العالم. Cosmopolital، الكون مدينته

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ص198.¹

² - سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة، كنوز المعرفة، ط1، الأردن، 2011، ص91.

والبشر إخوانه، وبصفتي أنطونينوس فإن مدينتي هي روما، وبصفتي إنسان فمدينتي العالم لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين فهو خير لي.¹

هكذا هي الجامعة الروحية الرواقية التي يكون فيها أي إنسان كمواطن العالمي، ولهذا الرواقية أنشأت مدينة المواطن العالمي من أجل مساعدة الفرد على تصدي ظروف الحياة، كما أن قانونها واحد في كل مكان وزمان، ومبدأ الفلسفة الرواقية هو تحقيق المواطنة العالمية لأنها أساس القانون الطبيعي أي القانون هو أساس فلسفتهم الأخلاقية فالفضيلة والخير والسعادة تكمن وتتحقق حين يحيى وفقا للقانون الكلي الذي يحكم العالم.

بمعنى أن الإنسان جزء من الطبيعة في مركز اللغوس أو العقل باعتباره صفة في صفات من صفات الإنسان ومبدأ منظم للكون على حد سواء وهو القانون الكلي الذي يسير عليه الكون. وفكرة المواطنة العالمية عند الرواقيين تستمد من مصدرين:

أولاً: أن الكون واحد محكوم بقانون مطلق منظم .

ثانياً: رغم اختلاف الناس في الأمور غير الجوهرية فإنهم يجب أن يتطابقوا وطبيعتهم الجوهرية أي العقل². ويذكر مؤرخ الفلسفة يوسف كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) أن الرواقيين نادوا « بأن لا يتفرق الناس مدنا وشعوبا، لكل منها عصبته وقانونه، فإنهم جميعا إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعا مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجود في طبيعة واحدة هي أهمهم وقانونهم. فوطن الحكيم الدنيا بأسرها - وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو - ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة ويعنى بالسياسة. ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد في حسن

¹ -ماركس أوروليبوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، ط1، 2010، ص 360

² -ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد المنعم مجاهد، دار الثقافة لمنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص280

التصرف بها»¹. لقد طور الفلاسفة الرواقيون فكرة الوطنية العالمية وجعلوها فلسفة عامة ترشدهم في أفكارهم وأفعالهم اليومية. وبالتالي جميع الناس باعتبارهم كائنات عاقلة يجب أن يتحدوا داخل دولة كونية عالمية واحدة.

2- المواطنة العالمية عند كانط:

تكمن من أهمية الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" في الفلسفة السياسية في نقله المسألة النقدية من مجال العقل وحدوده إلى مجال السياسة والتاريخ، وتتلخص نظريته السياسية في البحث عن الكيفيات التي تجعل الكائنات العاقلة تدبر بها وجودها المدني وتضمن من خلالها حرياتها وحقوقها العادلة. وينطوي تصور كانط للدولة على فكرة الحرية كما صاغها فلاسفة العقد الاجتماعي عندما ربطوا بين قيام الدولة وتحقيق الحرية المدنية، فخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع كان بهدف الحفاظ على الحرية في ظل وضعية قانونية مفروضة ومحمية من السلطة السياسية، فالحرية المدنية عند روسو مثال هي الخضوع الإرادي لسلطة الدولة كإرادة عامة ديمقراطية. بوحى من هذه الأفكار نظر كانط إلى الدولة كأداة لتجسيد الحق السياسي العمومي، بوصفه مبدأ فطرياً أصيلاً في الإنسان.²

وحسب كانط يمكن أن ينقسم نظام الدولة، إما بحسب اختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا وإما وفقاً للطريقة التي يجري عليها الحاكم في حكم الشعب، أيأ كان هذا الحاكم يقدم لنا كان ثلاث أشكال من أنظمة الحكم هي:

1- النظام الأوتوقراطي وهو حكم الشخص الفرد.

2- النظام الأرستقراطي: وهو أن تكون السلطة العليا بعدد قليل من المواطنين.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، (مرجع سابق)، ص 310.¹

²- كانط إمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة نبيل خوري، دار صادر، بيروت، ط 6، ص 44.

3- النظام الديمقراطي: وفيه يسود الجميع على الجميع ويتمتعون بحياتهم الكاملة.¹

إن النظام المفضل عند كانط في نطاق الأنظمة هو النظام الجمهوري فهو الشكل العقلي للدولة إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص ولا يتوقف على شخص بعينه بل يظل هو الغاية من كل قانون عام حيث يتميز بميزتين:

أولاً: الفصل بين السلطات السلطة التنفيذية أي الحكومة والسلطة التشريعية.

ثانياً: التمثيل الانتخابي، فالدستور الجمهوري مغاير للأنظمة الأخرى التي تكون فيها السيطرة سواء من القلة أو الكثرة فيتصورون أنفسهم سادة على غيرهم وبالتالي تصبح الدولة استبدادية وغير صالحة.²

فالجمهورية القائمة على الفصل بين السلط هي الضمان للحق وللحرية وهي القادرة على خلق التوازن بني النظام والحرية بحيث تضمن مصالح الأفراد والمجتمع دون إخلال بالاستقرار والسلم حيث السيادة العليا للقانون وليس للأشخاص، تقوم دولة الحق في تصور كانط على فكرة الدستور الجمهوري. المدنية في نظرية العقد الاجتماعي الحالة القانونية لدى كانط وهي الحالة التي يكون فيها الفرد حراً ومستقلاً ومتساوياً مع الآخرين.

ويكفل الدستور في الدولة الحديثة حماية حرية المواطنين وحقوقهم من اعتداءات الدولة لما تتمتع به من سلطة ونفوذ ولكي تسير الدولة في اتجاه سليم لا بد لها من دستور فهو بمثابة القانون الأساسي يحدد سلطات الدولة ويسند لها اختصاصاتها ويؤسس الضمانات الضرورية للمواطنين في مواجهة تعسف الحكام لهذا اعتبر الدستور بمثابة العمود الفقري للحياة السياسية وكسمة أساسية للدولة القانونية إن الدستور هو نظام قائم من زمن لأنه قائم على الحق والشرع وعلى هذا الأساس فالدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي الذي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور

¹ - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، المرجع السابق : ص 46.

² - المصدر نفسه، ص 46.

الجمهوري حيث يقول كانط في كتابه السلام الدائم "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا".¹ فليس هناك نظام أنسب في التعبير عن المواطنة الحقبة حسب كانط إلا النظام الجمهوري، ذلك أن هذا النظام يقر بالدستور الذي يضمن من الناحية الخارجية حقوق الإنسان الفطرية على رأسها "الحرية والمساواة" يحدد لنا كانط الدستور الجمهوري واصفا إياه بأنه "الدستور المرتكز أولا، على مبدأ حرية أعضاء الجميع "بصفتهم أناسا" وثانيا على مبدأ خضوع الجميع "بصفتهم رعايا" لقانون وحيد مشترك وثالثا قانون المساواة بين الجميع "بصفتهم مواطنين". فهذا التحديد هو الذي يحصل من ممارسة المواطنة داخل الدولة مكفولة بقوة القانون المطابقة لفكرة الحق.

فالدستور الجمهوري هو الذي يوجب على المواطنين بمقتضى قوة الحق المشاركة في القرارات التي تتعلق بحياتهم داخل الدولة خاصة في الأوقات العصيبة التي تمر بها الدولة، ذلك مثلا استدعاء المواطنين للاستفتاء عند محاولة الدولة في الإقدام على الحروب ضد دولة أخرى لأن الحرب ليست شيئا بسيطا إنها تعني الجميع وأن المسؤولية تقع بالتساوي على كل مواطن ذلك يقول كانط "إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو لا تقع لا يمكن اتخاذه إلا بوفاء المواطنين وهو أمر لا مناص منه في دستور جمهوري فمن الطبيعي جدا أنه ما دام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها فهم مضطرون إلى أن يترددوا في الأمر و إلى أن يطيلوا التفكير فيه قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه".² وفي الدستور الذي لا يعتبر فيه المرء مواطنا أي في الدستور غير الجمهوري تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير فهي أبسط الأمور، لأن رئيس الدولة ليس مواطنا إنما هو مالك الدولة ولا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر في مائدته أو في حفلات بلاطه.³

1 - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، تر: الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر، القاهرة، د ط، 1952، ص 46.

2 - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص 44.

3- المرجع نفسه، ص 45.

ولا ينفصل الحق عن الدولة وهما مفهومان متلازمان، فالحق يجعل العلاقات الأساسية المشتركة ممكنة التحقق والدولة هي القوة التي توحد الأشخاص رغم تعارض مصالحهم بواسطة القوانين وبما أن هذه القوانين مستمدة مما هو أخلاقي ترتب عن ذلك إلزاميتها وهو إلزام إرادي وحر حسب كانط. إن كل إنسان لا بد أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقي أعني قاعدة إلزام لا بد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة، ويتخذ من القانون الأخلاقي من حيث هو واجب أخلاقي صيغة الأمر المطلق القطعي ويتحتم على الكائن العاقل الاحترام الكلي للقانون، احترام القانون هو في ذاته احترام للإنسانية بوصفها غاية.

وتسعى دولة القانون التي نظر لها كانط إلى منح الناس فرص اختاض قراراتهم بحرية داخل فضاء عام محمي من السلطة السياسية، فالمجتمع المدني المنظم بواسطة القانون والحريات المدنية إنما يعرب عن قدرة المواطنين على العيش ضمن المبادئ الأخلاقية بشكل متساوي، يشكل الفضاء العمومي المجال الذي تتم فيه المناقشة الحرة حول القضايا العامة وهذا المجال هو الذي يمنح المشروعية للقوانين التي يلتزم بها الأفراد برضا تام أي أن العمومية شرط قيام دولة الحق والقانون، العمومية التي لا تعني شيئا آخر غير الاستعمال العمومي للعقل واللجوء إلى النقد في الحوارات والنقاشات العامة. لقد اعتبر كانط الفكر النقدي والمستقل سلاحا مهما بوجه الدوغما (DOGMA) والسلطوية وأما العلنية العامة والحقوق فينقذان العقل من التجربة ويتيحان له العمل من أجل التطور الخلقي.¹ هكذا تبرز العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حضور السلطة السياسية في الفضاء العام ليس بقصد الهيمنة عليه أو إخضاعه، بل العمل على ضمان احترام القوانين ومحاية الحقوق، فالدولة المدنية في تصور كانط تتكفل بوضع القوانين والتشريعات الإكراهية في نطاق يسمح للأفراد كأعضاء في الدولة القانونية التعايش انطلاقا من مبدأ المساواة، وجوهر دولة القانون

¹ - إهرنبرغ جون، المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص222.

هو العدالة من حيث هي تشريع حر للمواطنين بوصفهم غايت أخلاقية، تتأسس دولة الحلق والقانون على المبادئ القبلية التالية :

- الحرية لكل عضو في المجتمع بوصفه كائنا انسانيا

- مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفه واحدا من الرعايا

- استقلالية كل عضو في الكومنويلث بوصفه مواطنا

هذه المبادئ الثلاثة أي الحرية والمساواة والاستقلالية تجعل المواطنين أعضاء في هيئة تشريعية في عامل من الغايات الممكنة، هذا كله يكون المجتمع بوصفه جمهورية تنتظم حول احترام الحرية، المساواة والاستقلالية، إن المجتمع الميداني عند كانط يستلزم وجود ميدان عام ليبرالي للتوفيق بين الفردية والكلية وبين التناحر والانتماء عبر مؤسسات جمهورية يحكمها القانون.¹

إن مساهمة كانط في نظريات المجتمع المدني تتجلى في تصوره الحياة العامة في علاقة مع الغايات الأخلاقية، فمجتمع الميداني يمثل تنظيما للإنسانية في عامل من الغايات الممكنة ويوفر للناس إمكانية تحقيق غايتهم من خلال الالتزام بالواجبات الأخلاقية، يصدر تصور كانط عن الرغبة في إيلاء البعد الأخلاقي كامل تجليه في الوقت الذي بدأت فيه التصورات الاقتصادية تربط بين الاقتصاد وشكل القاعدة المهيمنة في تفسري الدولة، إن حاجة الإنسان إلى الدولة هي في الجوهر حاجة إلى الحرية وإلى المجتمع المدني فلا حرية من دون قانون ولا مجتمع من دون دولة ولا سلام من دون إكراه، لقد اقترن التزام كانط بالاستقلالية الأخلاقية الفردية التزام مماثل الدولة والقانون، فالنظام الملكي الدستوري الذي دافع عنه يحمي المجتمع المدني من الاستبداد وفي نفس الوقت من الديمقراطية على حد سواء، إن دولة الحلق هي الدولة التي يتم فيها التوفيق بين الحريات المدنية من جهة

¹ - إهرنبرغ جون، المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة، مرجع سابق، ص 228.

والسلطة السياسية التي تطبق القانون بشكل كلي من جهة أخرى، أي نوع من التوفيق بين الأخلاق والسياسة.

والمواطنة العالمية عند كانط لا يمكن تحقيقها إلا بسيادة السلم بين الدول. فالسلام الدائم هو الحافز الوحيد في بلوغ السياسة الكونية، وما يتبعها من مفاهيم إنسانية (مواطنة كوسموسياسية، قوانين سياسية، تاريخ عالمي، مجتمع عالمي أخلاقي... إلخ). ولكي نصل إلى السلام الدائم كما يرى كانط يجب أن نبدأ أولاً بما يمكننا وصفه أو تسميته بالسلام الداخلي الذي يتم أولاً على مستوى الفرد و هو أن يكون الإنسان حكيماً وعادلاً مكتفياً بذاته، ملتزماً بالواجب الأخلاقي نحو ذاته فيكون السلام مع النفس، فـ «الواجب نحو الذات ليس واجباً قانونياً، ولا يمكن معالجته بشكل قانوني، لأن القانون ينظم فقط علاقة الإنسان بالآخرين، أما الإنسان فليس عليه التزام قانوني نحو نفسه، وما عليه هو استخدام حريته نحو نفسه»¹. وإذا استطاع الفرد أن يقوم بواجباته نحو ذاته و أصبحت أفعاله أخلاقية تعبر عن إنسانية الإنسان و تعلي من قيمته، استطاع أيضاً بالتالي أن يحترم الغير و يحقق واجبه نحو الآخرين «فأساس الالتزام في الواجب نحو الذات لا يقوم في ميزة ننالها من عمل الواجب نحو النفس ولكن يكون في قيمة إنسانية الإنسان، هذا المبدأ يسمح لنا بحرية محدودة في التعامل مع النفس أو مع الذات، إنه يقوم على أننا يجب أن نحترم الإنسانية في أشخاصنا»². فالهدف الأول من تأسيس الدولة هو تحقيق السلام، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا إذا أوجب كل واحد على نفسه أن يتخلى عن نوع من الحرية هي حرية المتوحش، والبحث عن الطمأنينة والأمان في كنف نظام دستوري قانوني الصفة.

ولا تستقيم الدولة إلا بتحقيق السلام فالعداء الطبيعي بين البشر ورغبة كل واحد منهم في تملك ما يرغب فيه الآخرون وسيطرة الخوف من الموت العنيف - كما يقول توماس

- فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص148. ¹

- فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، (المرجع سابق)، ص 149. ²

هوبز - هي العوامل المختلفة التي تجعل البشر يرتقون فوق نزواتهم الخاصة، ويتجاوزون مصالحهم الآنية لإقامة منظومة قانونية حقوقية توفر الحماية والرعاية و الأمن والسلم للجميع، لذلك تأتي الدولة كشكل من أشكال الأبنية الثقافية التي يتجاوز بفضلها الإنسان حالة القصور الطبيعية التي لا يمكنها إلا أن تؤدي في حال استمرارها إلى هلاكه المحتم. ولتحقيق ذلك حدد كانط شروطا لتجسيد المواطنة العالمية من بينها:

- يجب أن يكون لكل دولة دستورا جمهوريا
 - يجب أن يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول حرة
 - حسن الضيافة العالمية.
- وهذه الشروط من شأنها أن تحول العلاقات العرضية إلى علاقات دائمة ورسمية وشرعية، فيساعد الجنس البشري على الاقتراب شيئا فشيئا من الوحدة العالمية لتحقيق السلام الدائم بينها، وتحقيق المواطنة العالمية.
- نستنتج في الأخير أن المواطنة الكونية عند كانط هي نظام قانوني يرى أن البشر بكل بساطة لهم حقوق معينة فلقد دعى كانط الى "جمعية الأمم" بدلا من "حكومة الأمم" إيماننا منه بأن في مثل هذه الجمعية فقط تستطيع أن تتوحد الدول وتتقارب الشعوب دون أن تفقد خصوصيتها إنما تضطر إلى الاعتراف المتبادل بالحريات في إطار أخلاقي بضرورة احترام القانون.

يتضح لنا أنا كانط قد تصور أن اتحاد المواطنة العالمية بما هي فيدرالية دول وليس بما هي فيدرالية مواطنين عالميين وهذا ما جعل هابرماس يعترض على كانط في تصوره للمواطن الكوني وهو ما سنراه في العنصر الآتي.

3 - المواطنة الدستورية عند هابرماس:

إن مفهوم المواطنة من المفاهيم المركزية في كتابات الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس الذي طالما نادى بضرورة تحرير العقل من قبضة المفاهيم الكلاسيكية التي نهلت من مشارب فلسفة الوعي فأضحت غير مواكبة للراهن. ومن أبرز هذه المفاهيم، مفهوم المواطنة الذي لم يعد يواكب التطلعات السياسية والاجتماعية للإنسان المعاصر، فكان لزاماً فهم هذا المفهوم في ضوء نظرية التواصل وإتيقا النقاش والديمقراطية التشاركية.

وبالفعل كان الهاجس الأكبر للفيلسوف الألماني هابرماس هو إعادة بناء نسق الحقوق ومنظومة المواطنة العاصرة بحيث يخلصها من القيمة الاستعمالية ويمنحها قيمة تداولية ويتجاوز الهوة التي تفصل الملكية الخاصة مع حرية المجتمعات ويتخطى التوتر القائم بين حقوق الإنسان وسيادة الشعوب، وقد ترتب عن ذلك تدشين حقبة جيدة يلعب فيها البراديغم الإجرائي دور البطل في مشهد السياسي مع الحاجة للاستجد بإتيقا النقاش والكليات التواصلية التي وقعها بنفسه في الفضاء العمومي والعقل التواصلية.¹

وتحقيقاً لهدفه هذا، ربط هابرماس بين الديمقراطية ونظرية المناقشة، فهو بهذا يؤسس لمبدأ المناقشة السياسية كمبدأ ديمقراطي يحقق تشريعاً متوافقاً عليه من قبل الجميع، هذا التوافق يجد مرجعته في الفضاء العمومي كمجال للحرية والديمومة الذي تصبح فيه الحياة العامة مشتركة بين الجميع.²

والديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلية الذي تعمل التداولات الكلية على إعادة بنائه، ومن وجهة نظره التداولية فإنّ تطور المتمثلات والمعايير وأشكال المشروعات تخضع لمنطق له استقلاله الذاتي...ذلك أنّ هذا الاستقلال الذاتي هو الذي يوفر

1 - فينيلسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، تر: محمد أحمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2005 ص 16

2- أبو النور حميدي، يورغن هابرماس في الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012، ص

شروط إمكان الديمقراطية. ويكشف هابرماس عن هذه العلاقة التي تربط الديمقراطية بأخلاقيات المناقشة في العديد من مؤلفاته. وقد أكد في كتابه "التقنية والعلم كإيديولوجيا" أنّ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من لدن الجميع¹. هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية، وبالتالي فالعلاقة بين أخلاقيات المناقشة والممارسة الديمقراطية تستند على مفاهيم معيارية، هذه المفاهيم أكثر قوّة من ذلك النموذج الليبرالي، الذي تقوم نظريته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب ولا تستطيع أن تمارس سلطتها إلا في ظلّ دولة القانون التي تقوم على الانتخابات أو الاستفتاء².

ومن خلال هذا يبدو أن هابرماس يتخذ موقفا نقديا من النموذج الليبرالي الذي تقوم نظريته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب. وتجعل من الدولة مجرد أداة لخدمة الشعب أو المصلحة العامة، وتحصرها في جهاز ضيق هو الإدارة العمومية التي تكون في مقابل المجتمع كنسق من العلاقات بين الأفراد. كما ينتقد ها برماس الأنموذج الجمهوري لكونه ينطلق من جعل الممارسة السياسيّة مجرد ممارسة تهدف لتخليق العلاقات بين المواطنين داخل الدولة، باعتبارهم مواطنين أحراراً متساوين فيما بينهم، وبالتالي فهذا الأنموذج يختزل التفاهم والتوافق في البعد الأخلاقي فقط، ويجعله ذا بعد قطري، يرتبط فقط بالهوية الجماعية المشتركة والمتفق عليها، ويقترح في المقابل مبدأ المناقشة كأساس للمبدأ الديمقراطي، من هنا تأتي نظريته في الديمقراطية التشاورية أو التداولية "كبديل للنظريتين الليبرالية التي تنظر إلى العملية السياسية كمسار تفاوض بين المصالح الشخصية وعليها، والجمهورية التي تطالب - ضدّ هذا الاختزال الذري للسياسة- برؤية جماعتي للعملية السياسية"، ليوضّح أنّ

¹ - يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة، إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص 78

² - المرجع نفسه، ص 79

أنموذج الديمقراطية التشاورية أو التداولية Deliberative Democracy ، يجد أساسه في المناقشة (الحوار) على اعتبار أنّ نظرية المناقشة تمكّننا من تحديد شروط التواصل الذي يسهم في التكوين والتشكيل الجماعي للرأي العام والإرادة العمومية التي تكون نتاجاً لحوار بينذاتي مؤسس على افتراضات تواصلية سابقة على وعي الأفراد ورغباتهم، وتطغى عليها صبغة الشرعية. هذه الشرعية التي لا ترتبط بما تتوصّل إليه جماعة بعينها، بل هي ذات صيغة كونية، لأنّ المناقشة أو الحوار المؤسس لها ذو طابع كوني، ويصدر عن قيم أخلاقية لها مجال صلاحية كونية. فهذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ بعين الاعتبار تعدّد أشكال التواصل، وتؤسّس لفاهيمات مشتركة Shared Understanding كافتراضات متفق عليها بين الناس، تسمح لهم بالتفاعل فيما بينهم بصورة منهجية ومنظمة، وعلى أساسها تتكوّن الإرادة الجماعية.

وينطلق ها برماس في صياغته لأنموذج الديمقراطية التشاورية من ثلاثة مفاهيم أساسية:

. العقلانيّة : وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.

- السّطة : توجد بداخل الإدارة، وتعبّر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة.

الرأي العام : بفضل الإجراءات العموميّة يتحوّل الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه، وليس هيمنة.^[1]

سترسل ها برماس في توضيحه للممارسة الديمقراطية من خلال اعتبارها مجالاً للممارسة العقلانية التواصلية، حيث يركز دور العقل فيها على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كلّ متحدّث قابلة للتغيّر بالنظر إلى نوعية الحجج المقدّمة من طرف المشاركين

¹ - ينيلسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، مرجع سابق، ص 118.

الآخرين، وبهذا لا يمكن أن يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضية من طرف سلطة معينة لمجرد أنها تعتقد بصدق هذه القضية أو ملائمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعاً من أخلاقيات الحوار التي تسمح بأن يبقى رأي كل واحد من المتشاورين قابلاً للنقد من طرف الآخرين¹.

إذن، يشكل الحوار والنقاش في الديمقراطية التشاورية لها برماس مصدراً لمشروعية القانون، فلا يمكن للمعيار القانوني أن يستمر كقانون شرعي إلا في حالة خروج المواطنين من وضعهم كمواضيع للقانون، ليأخذوا وضع المشاركين في الاتفاق حول صياغة قواعد الحياة المشتركة. إذن، ينطلق الأنموذج التداولي أو التشاوري للديمقراطية من إعادة الاعتبار للممارسة السياسية عن طريق الانخراط الفعلي لكل المواطنين في الشأن السياسي والفضاء العمومي؛ فالديمقراطية التشاورية تستدعي توسيع الفضاء العمومي الذي يعدّ فضاءً للمناقشة الحرّة غير النظامية بين المواطنين، وتكون الأحزاب والفرق البرلمانية وسيطاً في هذه العملية أيضاً، حيث يتم فيه طرح القضايا السياسية ومناقشتها دون أن يغلب عليها الطابع الإداري المحض، أو أن يطغى عليها منطق المصلحة الاقتصادية؛ بمعنى آخر إنه فضاء خالٍ من أي منطق مهيمن اقتصادياً كان أم بيروقراطياً، بل هو فضاء يتبلور ويتشكل فيه الرأي العام والإرادة العمومية عن طريق آلية النقاش والحوار، لأنّ التشاور يعطي لكل مشارك في المناقشة حقّ النقد والإدلاء برأيه في فضاء عمومي ديمقراطي. ففي ظلّ هذه الصيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة العقلانية النقدية يتكوّن الرأي العام والإرادة السياسية، والديمقراطية التشاورية بصفاتها ديمقراطية إجرائية لا تختزل في المصالح الخاصة لشخص بعينه².

¹ عبد العزيز ربح، ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص152

153،

² - المرجع نفسه، ص181

وهكذا تكون المواطنة التي يقترحها هابرماس في إطار كوسموسياسي ، بحيث يصبح كل فرد ومواطن منتميا إلى دولة أو أمة وهو في الوقت ذاته مواطنا عالميا ومن ثم يصبح بإمكانه أن يشارك في تحقيق الاتفاق السياسي الوطني والعالمي. فالنموذج الكوسموسياسي الذي يقدمه هابرماس يكون فيه حق الشعوب تابعا لحق الأفراد فهو يريد دولة كونية تقوم على التعددية في إطار من الاجماع الذي يسقط حق الجميع في النقاش داخل مجتمع متماسك ومنسجم يمكن أن يشعر فيه الجميع بالمساواة وحق العيش بكرامة ضمن دولة المواطنة العالمية.

ومع هابرماس سيصبح المواطن الحرّ والمشارك هو الرقم الصعب في المعادلة الديمقراطية، حيث لا يمكن تصوّر ديمقراطية في غيابه، فالديمقراطية لديه مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتنظيم الذاتي القانوني للمواطنين بأنفسهم، خاصّة في ظل مجتمع مركب مثل المجتمع المعاصر الذي لم يعد ممكناً تسييره من طرف ذات فردية، أو "ماكرو- ذات" أي جماعية كيفما كانت طبيعتها . فهو يؤصل بهذا لفلسفة "بين - ذاتية" كتجاوز لفلسفة الذات وكبديل فلسفي يركز على المناقشة والحوار، وينبني على عقلانية تواصلية إجرائية. وبهذا يكون الهدف من التواصل أو النقاش الوصول إلى نوع من الاتفاق والاجماع المرتبط بخلق متوالية حوارية عبر صيرورة تبادل الحجج بين المتحاورين ضمن المجال العام، وذلك بغية تحقيق التفاهم المتبادل وتقريب وجهات النظر عبر اعتماد معايير ادعاء الصلاحية المتمثلة في المعقولية والحقيقة والدقة والصدق، والتي يستند عليها الاتفاق أو التوافق.¹

وفي سياق مناداته بمفهوم المواطنة الدستورية أو العالمية ارتأى هابرماس إمكانية تجاوز نموذج الدولة الأمة لبناء مواطنة أوروبية، حيث يرى أن ظهور الأقليات ذات الأهمية المتزايدة في الدول الأوروبية يقتضي إعادة التفكير في المواطنة، ويجب على دولة القانون أن تضمن للأقليات الاحترام التام لهويتها ولغتها ودينها، وعلى هؤلاء أيضا احترام هذه

¹ - المرجع نفسه، ص 188

المؤسسات والدفاع عنها فالمواطنة تهدف إلى تحقيق الاندماج بين جميع المواطنين على اختلافهم وكل هذه الاعتبارات تجعل من الممكن تأسيس مواطنة أوربية حقيقية. بمعنى أنه يجب الإقرار بالتعدد الثقافي مع الحفاظ على هوية الأفراد كما يجب أحيانا تلقح الحقوق الثقافية. وتحقيقا لهذه الإمكانية لا بد من تجاوز القانون الدولي الحالي إلى قانون مواطنة عالمية، وحتى يتم ذلك لابد من توفر شرطين:

أولا: تجاوز مفهوم الدولة الأمة أي الهويات القومية.

ثانيا: إضعاف مفهوم السيادة المطلقة للدولة وجواز حق التدخل العادل في شؤون بعض الدول التي تنتهك حقوق الإنسان وقوانين المجتمع المدني.

وحتى يتسنى تطبيق هذين الشرطين لا بد من:

1. إنشاء برلمان عالمي.
2. تطوير العدالة الدولية.
3. إعادة تنظيم مجلس الأمن .

وفي الأخير يمكن القول أنه حاول هبرماس أن يؤسس للانتقال من القانون الدولي إلى قانون المواطنة العالمية، لتغطية النقائص الفاضحة التي تعري الديمقراطية في الدول الوطنية لذلك يرى أن الانتقال من المستوى الوطني إلى مستوى ما فوق وطني من شأنه أن يغير من صلاحيات الدول الوطنية وتسبب في ظهور نقائص للشرعية وقد يضاف إلى عجز الديمقراطية الحالية في المجتمعات المتعددة التي أصابتها العولمة. كما أن الأمم المتحدة على أهمية دورها ونبيل مهمتها إلا أنها خاضعة للقوى الكبرى ولم تستطع رغم احتوائها على هيئة قانونية ومجلس أمن، لهذا يطالب هبرماس بإعادة النظر في كل من القانون الدولي وهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، فالولايات المتحدة الأمريكية حسب هبرماس اقترحت ميثاق الأمم المتحدة وأن مسألة الأمن العالمي والمواطنة العالمية

كخطوات في مسيرة القانون الدولي، الذي يضمن الحماية القانونية للمواطنين ضد أي نظام قهري لم تكن فعالة أو معترف بها من طرف الأمريكان لأن من يحكم العالم هو نظامها.¹

¹ - -المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدث: هابرماس نموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 328



الختام

الخاتمة

إن الناظر الى تاريخ الفكر الفلسفي السياسي يدرك مدى التطور الذي لحق بمفهوم المواطنة، فالمفهوم الذي بدأ خلال الحقبة اليونانية قبل الميلاد ليس هو نفسه الذي كان موجود في فترة العصور الوسطى، وكذلك يختلف عن ذلك الذي عرفه الفكر الفلسفي الغربي الأوروبي، بعد الثورة الفرنسية والذي يختلف بدوره عن المفهوم المعاصر للمواطنة، فالمواطنة في كل حقبة تاريخية إنما كانت تعبر عن التركيبة الثقافية الأخلاقية لتلك الحقبة، من ثم كانت المواطنة هي المؤثر على مدى تحقق المثل الأخلاقية والسياسية في زمنه. ومن خلال هذا البحث أمكننا الوصول إلى النتائج التالية:

- الفلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو) هم أول من كتبوا عن المواطنة وممارستها ولقد كانت المواطنة تشير إلى حق الفرد (الرجل) اليوناني الحر في المشاركة السياسية في دولة المدينة.
- إذا كان المواطن عند اليونان هو اليوناني الحر، فإن المواطن في عصر الدولة القومية ومع فلاسفة العقد الاجتماعي (لوك وروسو) هو أحد أبناء الأمة المكونة للدولة، كما عليه واجبات فإن له حقوقاً، حيث ترتبط دولة المواطنة عندهم بمفاهيم أساسية قام على أنقاضها المجتمع المدني، وهذه المفاهيم هي من قبيل الحقوق الطبيعية، كما أن الغاية الأولى من وجود الدولة عندهم هي الحفاظ عن المواطن وتحقيق الأمن والسلم، وبذلك تصبح حياة المواطن غاية في حد ذاتها وليست وسيلة للحفاظ عن الدولة.

المواطنة العالمية عند كانط وإن كانت في بعض جوانبها الأساسية امتداد لمفهوم المواطنة عند لوك وروسو، فإنها تتميز عنهما بخاصية أساسية، كونها نسيج ينفرد به كل إنسان حيث أنها تكون لنا مواطنًا ينظر إلى الآخرين على أنه جزء منه لا يتجزأ يتغاضى على كل الفوارق، أي ان

كل الأعضاء في الدولة مشرعي للمكلة الأخلاقية والنظر إلى جميع الناس على أنه أسرة واحدة
يكون العقل مصدرها ومكونها والأخلاق دستورها



قائمة المصادر

قائمة المصادر و المراجع:

أولاً: الكتب

- 1- إيمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة - مصر ، 1965.
- 2- إيمانويل كانط: تأملات في التربية، ترجمة، محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.
- 3- جان جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، نقله إلى العربية نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، (د.ت).
- 4- جون جاك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة، عبد العزيز ليب ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت - لبنان، 2011.
- 5- جون جاك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة، عبد العزيز ليب ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت - لبنان، 2011.
- 6- جون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة، محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، مصر(د.ت).
- 7- فيصل شطناوي، محاضرات في الديمقراطية، دار الحامد للنشر و التوزيع، الأردن ، 2002.
- 8- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف ط4 ، القاهرة - مصر، 1994 .
- 9- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية - مصر، 2003.
- 10- أحمد الميناوي: جمهورية أفلاطون ، دار الكتاب العربي ط1 ، مصر ، 2010.
- 11- أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة، أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، 2009.
- 12- أرسطو: السياسة، ك 1، تر: أحمد لطفي السيد، الرياض، دار الكتاب العربي، د ط، 2008
- 13- سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة، كنوز المعرفة، ط1، الأردن، 2011.
- 14- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر.
- 15- زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، مصر، 2018.
- 16- عادل مصطفى: التأملات (الكتاب الرابع)، مؤسسة هنداوي، مصر، ص57.
- 17- دريك هيتز: تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى بالاشتراك مع مركز البابطين للترجمة، بيروت الطبعة الأولى 2007 .
- 18- كتورة جورج، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987 ،

- 19- محمد عطية الأبراشي: أصول التربية المثالية في إميل، ط1، دار المعارف القاهرة.
- 20- الحسين أخدوش: جدلية الديني والكوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2014.
- 21- سمير بلكفيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، ط1، الرباط - المغرب، 2011.
- 22- علي خليفة الكواري: في مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، (في: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2001.
- 23- عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
- 24- فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، ط1، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001.
- 25- ماريا يوغريون سلسلة عالم المعرفة، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تر عطيات أبو السعود ، دار المعرفة ، الطبعة الاولى، بيروت، 1999
- 26- المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدثة: هابرماس نموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
- 27- أرسطو، منطق أرسطو، ت عبد الرحمان بدوي، الجزء الاول، دار المعارف ، القاهرة، 1948،
- 28- الدكتورة أميرة حلمي مطر الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، دار المعرفة ، القاهرة ، ط 5 ، 1995 ، القاهرة
- 29- أفلاطون الجمهورية ، تر حنا خباز ، مؤسسة هنداوي ، د.ط ، القاهرة ، 2017
- 30- أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، دار المعرفة ، ط 1 ، القاهرة ، 1994
- 31- أفلاطون ، الجمهورية ، تر عيسى حسن ، دار الطباعة ، ط 1 ، لبنان 2009
- 32- حسن خليفة تاريخ النظريات السياسية و تطورها ، د.ط ، المطبعة الحديثة شارع خيرات ، القاهرة ، ط 1 ، 1929

33- الجابري محمد عابد قضايا في الفكر المعاصر , مركز الدراسات الوحدات العربية , بيروت , لبنان , ط 1 , 1999

34- فينيلسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، تر: محمد أحمد الروبي، مؤسسة هنداي للتعليم

والثقافة، ط 1، القاهرة، 2005

35- أبو النور حميدي , يورغن هابرماس في الأخلاق والتواصل , دار التنوير للطباعة والنشر , بيروت , 2012

36- لخشنت محمد عثمان، "المواطنة في عصر التنوير"، الوطن والمواطنة، أعمال الندوة الفلسفية 18 التي نظمتها الجمعية

الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط 1، 2010

ثانيا: المعاجم والموسوعات

37- ابراهيم مذكور المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لمطابع الشؤون الأميرية، القاهرة - مصر، 1983.

38- ابن منظور، لسان العرب، ج 15، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 5، 1993،

39- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982،

40- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1984.

41- محمد سبيلا: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الانسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للدراسات الإنسانية،

المغرب، ط 1، 2017

42- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، 1995

43- معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، مركز الإنماء العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1986.

رابعا: المجلات والدوريات

44- محمد عثمان الخشت: تطور المواطنة في الفكر السياسي الغربي، مجلة التسامح، سلطنة عمان عدد 20،

خريف 2007.

خامسا: مواقع الأنترنت (شبكة الويب)

45- حسن البحري: العقد الاجتماعي، الموسوعة العربية القانونية المتخصصة/ الموسوعة العربية. [http://arab-](http://arab-ency.com.sy/law/detail/165415)

[ency.com.sy/law/detail/165415](http://arab-ency.com.sy/law/detail/165415)

- 46- علي أسعد وطفة: الثورة التربوية في فلسفة جان جاك روسو ، مجلة نقد وتنوير، عدد مارس 2015/ اصدار خاص (موقع المجلة الإلكتروني: <https://tanwair.com/archives/1327>).
- 47- ماسيمو بيغليوتشي: مفهوم المواطنة العالمية: كيف تساعد نفسك حينما تساعد الآخرين؟ ترجمة، سمية صالح، <https://hekma.org>. زيارة الموقع: 2021/05/13.
- 48- محمد عابد الجابري: المواطن والمواطنة أمس واليوم واليوم.
<http://www.aljabriabed.net/nation-> (زيارة الموقع: 2021 /03 /13).
- 49- مصطفى النشار: الدولة المثالية بين أفلاطون وأرسطو، مجلة الاستغراب، العدد 21، خريف 2021.
(<https://istighrab.iicss.iq/?id=110&sid=442>).
- 36 - محمد مناصير، مقال حول ماهية الفلسفة، [http //www.asgpasjb](http://www.asgpasjb) لاثنين 18 أبريل 2023، الساعة:
2:



فهرس

فهرس الموضوعات

	شكر وعرفان
	الاهداء
أ - ب	مقدمة
الفصل الأول التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة	
5	أولاً: تعريف المواطنة لغة واصطلاحاً
5	1- تعريف المواطنة لغة
6	2- تعريف المواطنة اصطلاحاً
11	ثانياً: مقومات المواطنة
	ثالثاً: اراءصاص المواطنة في الحضارات الشرقية
	1- المواطنة في الفكر البابلي
	2- المواطنة في الفكر المصري
	3- المواطنة في الفكر الهندي
الفصل الثاني مفهوم المواطنة في دولة المدينة	
23	أولاً: المواطنة عند أفلاطون
23	1- فلسفة أفلاطون
24	2- نظرية الدولة عند أفلاطون
	3- حقيقة المواطنة عند أفلاطون
	ثانياً: المواطنة عند أرسطو
	1- فلسفة أرسطو
	2- نظرية الدولة عند أرسطو

الفصل الثالث مفهوم المواطنة الدستورية	
45	أولاً: مفهوم المواطنة في ظل الدولة التعاقدية
45	1- مفهوم المواطنة عند توماس هوبز
46	2- مفهوم المواطنة عند جون لوك
	ثانياً: ارهاصات المواطنة العالمية
	1- المواطنة العالمية عند الرواقيين
	2- المواطنة العالمية عند كانط
	ثالثاً: المواطنة الدستورية عند هابرماس
59	خاتمة
61	قائمة المصادر والمراجع
65	فهرس الموضوعات

الحمد لله رب العالمين

الذي تتم بفضله

الصالحات