

# إشكالية المواطنة/الرعية في التراث السياسي الإسلامي

تأليف- براسنان



المركز الديمقراطي العربي: رقم التسجيل

VR 33612 . B

برا سنان

إشكالية المواطنة/الرعية في التراث السياسي الإسلامي/برا سنان - برلين - ألمانيا المركز الديمقراطي العربي للنشر، 2016.

## الطبعة الأولى 2017

جميع حقوق الطبع محفوظة: للمركز الديمقراطي العربي

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر .

برلين - ألمانيا .

All rights reserved

No part of this book may be reproduced. Stored in a retrieval

System or transmitted in any form or by any means without prior

Permission in writing of the publisher

الناشر: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية

Germany:

Berlin 10315 Gensinger Str: 112

Tel: 0049-Code Germany

030- 54884375

030- 91499898

030- 86450098

mobiletelefon : 00491742783717

E-mail:diploma@democraticac.de

P.hD candidate: Ammar Sharaan

Chairman " Democratic German Center



## كلمة شكر واهداء

أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور الاستاذ جمال الدين أمين على قبوله الاشراف على هذا البحث المتواضع ، وعلى ما قدمه لي من إشارات وتوجيهات، سواء تعلق الأمر باعداد البحث او طوال سنوات الدراسة بجامعة محمد الاول بكلية الحقوق.

كما اشكر باقي اعضاء اللجنة العلمية اللذين تحملوا قراءة هذا البحث على علاته وصبروا على حجمه رغم مزاحمته لمهامهم والتزاماتهم العلمية وبهذا اشكر الدكتور الأستاذ محمد الوزاني والاستاذ الطيب ابركان على ما تحملاه من عناء قراءة البحث رغم كثرة انشغالاتهم المعرفية.

كما اتقدم بجزيل الشكر والعرفان والامنتان للدكتورة الاستاذة حنان السعيدى، على دعمها المادي والمعنوي.

وقبل أن نمضي تقدم أسمى آيات الشكر والامنتان والتقدير والمحبة إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة ... إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة ... إلى جميع أساتذتنا الأفاضل.....

وإذا كان المقام مقام شكر وإهداء، فإنني اقبل الارض التي تطأ عليها قدمي حبيباي وقرة عيني ابي وامي واللذان قدما الغالي والنفيس لأكون على ما انا عليه اليوم ، واعدهما انني سأواصل السير المعرفي وان انهل من بحار المعرفة كما ارجوهما ان يصفحا عن كل اخطائي ما سبق منها وما سيلحق ، كما لا يفوتني ان اهدي هذا البحث لحبيباي اختي واخي وكذلك لابي الثاني وامي الثانية خالتي، وهذا البحث اهداء لروح الابن البار بهما امين عزاوي.

وفي الختام فان البحث اهداء لكل الأصدقاء ...

والاهداء الخاص لكل ضحايا الاستبداد على ممر العصور



## مقدمة:

نوجه بداية القارئ أن يقرأ البحث في سياق التغيير من داخل نفس البنية، أي من داخل السياق الاجتماعي المعاش، وعليه فإن معظم القراءات تصب في نقد النظام الديمقراطي، أو تطعيمه باليات ووسائل تسمح بتجديده أو استمراريته ولكنها والى اليوم لم تعد التفكير في أشكال وأنظمة حكم أخرى، قد تكون أكثر نجاعة وفعالية في الوصول للغايات المرجوة من سائر أنظمة الحكم، ولهذا كان لابد في الحقيقة أن تطرح البشرية سؤال ما هو سبيل خلاص الشعوب؟ وكيف السبيل لتحقيق ذلك؟، عوض الاكتفاء بسؤال كيف تحكم الشعوب نفسها؟.

يتسم هذا النظام بالعديد من المساوئ والمحاسن، ووجب أن لا نغفل عن هذا الأمر، فالأقدمون يرون أن الأكثرية ليست دليلاً على صواب الرأي، غير أن الديمقراطية وإن كانت لا تؤمن بالحق المطلق فهي أيضاً لا تقتنع بالحجج المنطقية التي يدلي بها احد الأحزاب في تأييد رأيه، كونها تؤمن بكثرة الأصوات. وإذا استطاع حزب أن يجمع له أكبر عدد من الأصوات كان له الحق في أن ينتصر ويحكم ولا أهمية عند ذلك للأدلة العقلية والنقلية التي يحتج بها عليه خصومه<sup>1</sup>.

ربط أفلاطون بين الجهل والأنانية، وبين النظام الديمقراطي، وأكد أن هاته المصائب لن تتوقف طالما استمر هذا النظام الديمقراطي الذي يقوم على الجهل والأنانية والفتن والاضطرابات وعدم الكفاءة والسلبية والرشوة واحتقار المبادئ، والمساواة بين غير المتساويين، وغيرها من الصفات الشريرة، وحسب هذا الفيلسوف، هذا النظام دماغوجي غير أخلاقي، بل جعل مرتبته متردية بين النظم الفاسدة، إذ جعله في المرتبة قبل الأخيرة في سلم الانحطاط، وهي المرحلة التي تسبق المرحلة الاستبدادية مباشرة. أي أن أفلاطون يريد بذلك أن يقول أنه إذا كان حكم الطغيان هو أسوأ أشكال الحكم بالنسبة له فإن الحكم الديمقراطي يسبقه مباشرة في المرتبة.

غير أن هناك آراء أخرى تختلف مع أفلاطون في رؤيته لهذا النظام وعلى سبيل المثال أوتانس وبركليس، فقد أكد بركليس أن أثينا هي مدرسة اليونان فنظامها الديمقراطي هو أفضل النظم، لأنه لا يعمل لصالح أقلية أوليغارشية كما في اسبرطة ولكنه يعمل لصالح الأكثرية، ولأنه لا يقوم على ما يقوم عليه النظام الاوليغارشي في اسبرطة من تميز وتوجيه، وإنما يقول على المساواة والحرية لأنه نظام طبيعي يسمح لكل فرد بأداء العمل الذي تؤهله له طبيعته، كما انه نظام يسمح لمواطنيه

<sup>1</sup> علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان، لندن، 1995، ص.78.



بممارسة اللهو والتسلية في أوقات الفراغ، وليس النظام الذي لا يراعي مثل هذه المطالب الروحية مثل النظام الإسبرطي.<sup>2</sup>

بعد هذه الإشارة الموجزة، يمكن لنا القول أن النظام الديمقراطي هو صيغة الحياة السياسية التي تزود العدد الأكبر بأكبر قسط من الحرية<sup>3</sup>. وبالرغم مما يدونه فقهاء القانون الدستوري من النظريات لإرساء القواعد الأساسية للديمقراطية، وبالرغم مما يرسمه الزعماء والقادة السياسيون من تعاليم للتعريف بمعاني الديمقراطية، فليس من الهين على أية أمة أن تدعي بأنها وصلت الذروة في تحقيق الديمقراطية إن هي افتقرت إلى المثل العليا أو فقد أبنائها تلك القيم والأخلاق التي بدونها يعدم كل مدلول لمصطلح الديمقراطية.<sup>4</sup>

تقوم الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي ثقافي مركب، على العديد من المقومات، ومن بين هذه المقومات، الفصل بين السلط واستقلال القضاء وحكم الأغلبية بواسطة تمثيل برلماني والفصل بين الحيز العام والحيز الخاص، لأنه لا يمكن تصور أي نوع من أنواع الديمقراطية دون تلك المقومات التي تتطور هي كذلك عبر تفاعلها على الصعيد السياسي والاجتماعي، كما أن ترويج وتكريس ثقافة الديمقراطية يعتبران أمرين حيويين وهامين للغاية. و ثقافة الديمقراطية لا يمكن بأي حال من الأحوال اختزالها في نشر تعريف لها أو وصلات اشهارية تلفزيونية بهذه المناسبة أو تلك. هذه الثقافة لا تستلزم تلقين الناس تعريفا مختزلا للديمقراطية، و إنما تستوجب تعريفهم بمقوماتها الضرورية والتي بفقدانها أو غيابها تفتقد الديمقراطية مضمونها الحيوي، علاوة على أنها مقومات لا يمكن الاستغناء عنها في عملية إرساء و بناء الديمقراطية. الديمقراطية و المواطنة صنوان لا يفترقان، أو لا يجوز لهما أن يفترقا، بل إن أحدهما لا تشتغل بغياب الأخرى. فلا ديمقراطية بلا مواطنة، ولا مواطنة بلا ديمقراطية. وإذا كانت الديمقراطية فن تداول السلطة وإدارة الدولة والمجتمع على أساس الخيارات الشعبية، فان المواطنة وعي وانتماء ومسؤولية ورابطة قانونية تنظم العلاقة بين المواطن والدولة، ولا نعني بالدولة: السلطة السياسية أو الحكومة فقط، وإنما كل مقومات الدولة من الإقليم (الوطن) والجماعة البشرية (الشعب) والسلطة السياسية. بناء على أن المعنى الأولي للمواطنة مشتق من

<sup>2</sup> عبد العزيز صقر، مقال بعنوان "النقد الغربي للفكرة الديمقراطية (النظرية والتطبيق)"، العالم الإسلامي عوامل النهضة وأفاق البناء، مجلة البيان، 2007، ص20 و21 و22.

<sup>3</sup> إبراهيم إبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، منشورات الزمن، الرباط، 2001، ص.24.

<sup>4</sup> حسن احمد الحجوي، الفكر الديمقراطي وإشكالية الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ص.15.



صيغتها اللغوية "مفاعلة"، وهي صيغة تقتض وجود أكثر من طرف في المعنى، ووجود علاقات تفاعل بين هذه الأطراف.

تستند الديمقراطية إلى فكرة سيادة الشعب، ولا شعب بلا مواطنين، ولا سيادة لأفراد غير مواطنين. السيادة للمواطنين، فإذا انتفى وجودهم، بتغييب مبدأ المواطنة، فليس هناك من يتقصد هذه السيادة، وبالتالي لا يمكننا الحديث عن ديمقراطية في غياب المواطنين، لأن المواطنة هي الإمكانية الوحيدة لتكريس سيادة القانون و المساواة أمامه و لممارسة الحد الأدنى من الحقوق و من ضمن ذلك المطالبة بالحقوق. باعتبارها ركيزة من ركائز الديمقراطية التي ترتبط بها وجودا وعدما، فان الدول الحديثة ، سواء الديمقراطية منها أو التي تعرف تحولات ديمقراطية مهمة، تجعل من المواطنة سبيلا وغاية وجب تحقيقها: " المواطنة التي نريدها، لا ينبغي أن تختزل في مجرد التوفر الشكلي على بطاقة تعريف أو جواز سفر، وإنما يجب أن تجسد في الغيرة على الوطن، والاعتزاز بالانتماء إليه، والمشاركة الفاعلة في مختلف أورش التنمية، التي فتحناها، وطنية كانت أو جهوية أو محلية، وتوسيع إشعاعه العالمي... المواطنة الإيجابية، المتمثلة في تحمل الأمانة بدل التملص من المسؤولية. والالتزام باحترام القانون، وبترباط الحقوق بالواجبات، وعدم الخلط بين الحرية والتسيب. والتخلي بالإقدام والتضامن، بدل التواكل والانتهازية والأنانية، وتشجيع المواهب المبدعة والمنتجة، عوض إشاعة الإحباط والإعاقة والتثبيس. فضلا عن التشجيع بالوسطية والتسامح والعدل، وحسن الجوار والسلام، ونبذ التطرف والكراهية والتفرقة والإرهاب والعدوان".<sup>5</sup>

ومن خلال ما سبق ، نوجز الأمر فنقول نقوم المواطنة على ثلاثة حقائق أساسية : الحقيقة الأولى تخص المواطن ككيان قانوني له حقوقا وعليه واجبات، أما الحقيقة الثانية فتربط بين المواطنة والديمقراطية وبما أن الديمقراطية مسألة سياسية فإن المواطن ينظر إليه باعتباره كيان سياسي، أخيرا الحقيقة الثالثة التي تركز على مشكلة المواطنة المنقوصة أو الناقصة وهذه الحقيقة مبنية على الحقيقتين السابقتين، فالمواطنة لا بد وان تقوم على المساواة القانونية بين الجميع وعلى استقلال القضاء وعدم استبداد الدولة.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> الخطاب الملكي للثورة والشعب، 20 غشت 2004، <http://www.maroc.ma> ، تمت رؤيته يوم 2016/04/02.  
<sup>6</sup> محمد الصاقوط، المواطنة والوطنية، الموسوعة السياسية الصغيرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007، ص.5.



هذه الحقائق نجدها في كثير من التعريفات وعلى سبيل المثال فقد ورد في الموسوعة السياسية: أن المواطنة هي "صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق و يلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماءه إلى الوطن"<sup>7</sup>.

تتعدى المواطنة العلاقات و الروابط الاجتماعية الأخرى كالعشائرية والمذهبية والقومية والعرقية والإثنية والدينية، وينتقل من الدائرة البيولوجية الفرد إلى الدائرة الاجتماعية بمحض إرادته كمواطن وبوعيه الذاتي، لحقوقه وواجباته المواطنة الكاملة، انسجاما والمبدأ التربوي الشائع في الدول الديمقراطية، الذي يقول بأن "الإنسان يولد مواطنا ويصير مواطنا مستتيرا" وقد استخدمته وزارة التربية الوطنية الفرنسية في مقدمة برنامج التربية المدنية للمرحلة الابتدائية عام 1985<sup>8</sup>. ومعنى ذلك ولادة هذا الكائن البيولوجي تفرض مسبقا على الدولة واجبات أهمها أن تجعل من هذا الكائن البيولوجي، مواطنا مستتيرا.

ولهذا فالمواطنة عضوية كاملة تنشأ من علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات كدفع الضرائب والدفاع عن البلد، وما تمنحه من حقوق كحق التصويت وحق تولي المناصب العامة في الدولة<sup>9</sup> ويمكن تعريف المواطنة إجرائيا: "انتماء الفرد إلى وطن معين بالمولد أو بالجنسية ضمن إطار مجتمع سياسي مؤسساتي، بما يمكنه من حقوق ويكلفه بالواجبات بموجب ذلك الانتماء، في مساواة مع الأخرى، وبما يحقق علاقة سليمة مع الدولة في إطار من الشفافية والديمقراطية"<sup>10</sup>.

كما يعد الحفر في الأصول اللغوية والاصطلاحية للمواطنة في الفكر العربي والغربي، أمرا لا يقتضيه اختلاف النظم المرجعية التي استمدت منها المفاهيم فحسب، بل يضاف إليه اختلاف حقول المعرفة التي كانت حاضنة مباشرة لكل مصطلح وموجها لدلالته في الثقافتين العربية الإسلامية، والثقافة الغربية، ومن ثم تتضح أهمية تأصيل المفهوم وبحثه في إطار المحاضن الفكرية بمنطلقاتها المرجعية والتي توجب على الباحث القراءة التاريخية لهذا المصطلح.

<sup>7</sup> سهام حروري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القوية" الكويت نموذجا"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص أنظمة سياسية مقارنة وحكومة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2013\_2014، ص.23.

<sup>8</sup> ادونيس عكرة ، التربية على المواطنة وشروطها في الدول المتجهة نحو الديمقراطية، دار الطليعة ، بيروت ، 2007، ص.69 و70.

<sup>9</sup> محمد الصاقوط، مرجع سابق، ص.15 و16.

<sup>10</sup> سهام حروري ، مرجع سابق، ص.09.



لقد اقترن مبدأ المواطنة بحركة نضال التاريخ الإنساني من أجل العدل والمساواة والإنصاف، وكان ذلك قبل أن يستقر مصطلح المواطنة وما يقاربه من مصطلحات في الأدبيات السياسية والفكرية والتربوية، وتساعد النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وأشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين. وأسهمت تلك الحضارات وما انبثق عنها من أيديولوجيات سياسية في وضع أسس للحرية والمساواة تجاوزت إرادة الحكام فاتحة بذلك آفاقاً رحبة لسعي الإنسان لتأكيد فطرته وإثبات ذاته وحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات، الأمر الذي فتح المجال للفكر السياسي الإغريقي ومن بعده الروماني<sup>11</sup>.

أكد كل من الفكر السياسي الإغريقي والروماني، في بعض مراحلهما على ضرورة المنافسة من أجل تقلد المناصب العليا وأهمية إرساء أسس مناقشة السياسة العامة باعتبار ذلك شيئاً مطلوباً في حد ذاته. وأبرزت تلك التجارب التاريخية معاني مختلفة للمواطنة فكراً وممارسة تتفاوت قرب وبعداً من المفهوم المعاصر للمواطنة حسب آراء المؤرخين<sup>12</sup>.

مر مفهوم المواطنة في إطار الدولة الوطنية ذات السيادة، بتطور أفقي من ناحية وتطور رأسي من ناحية ثانية. فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضٍ وحاضر ومستقبل. بل له أيضاً سمات الكائن الحي من صحة ومرض، فطوال العصور الوسطى الأوروبية من سنة 300 إلى 1300م -رغم بعض الاستثناءات- ظل هزياً، حتى ظهرت (عريضة الحقوق) في إنجلترا (سنة 1689م)، ويؤرخ بها البعض لبداية التنوير الأوروبي.

التطور الأفقي سار في اتجاه توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول طبقات أخرى تدريجياً وبمرور الزمن، لكن حتى الآن -رغم كل الموثيق وإعلانات حقوق الإنسان- لم تشمل المواطنة كل الأفراد من الناحية العملية.

من ناحية التطور الرأسي، تطور المفهوم بشكل مواز لتطور المشاركة في صنع القرار السياسي وممارسة السلطة وتوسيع رقعتها، حيث التقدم تدريجياً نحو تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين وفق الآليات الديمقراطية.

<sup>11</sup> محمد الصاقوط، مرجع سابق، ص23.

<sup>12</sup> سهام حروري، مرجع سابق، ص16.





وفي القرن الواحد والعشرين شهد مفهوم المواطنة تطوراً مال به نحو العالمية وما جعل المواطنة تتحدد بالاعتراف بوجود ثقافات مختلفة، احترام حق الغير وحرية، الاعتراف بوجود ديانات مختلفة، فهم وتفعيل أيديولوجيات سياسية مختلفة، فهم اقتصاديات العالم، الاهتمام بالشؤون الدولية، المشاركة في تشجيع السلام الدولي... إلخ<sup>13</sup>. غير أن هناك نوع من الانزياح عن المواطنة في سياق مبدأ التناقص إلى مواطنة معولمة يراد لها تذويب الخصوصيات المحلية لتصير كل الخصوصيات والهويات هوية واحدة برؤية دوغمائية.

تختلف المواطنة باختلاف السياق الحضاري والثقافي للشعوب، فالمواطنة في السياق الإسلامي، ليست استثناء من المفاهيم التي تثير جدلاً بين المفكرين ومختلف التصورات، لقد واجه الفكر الإسلامي تحديات عديدة في علاقته بالدولة الحديثة، لعل من أبرزها مسألة المواطنة والوطن، سواء في مدى قدرته على استيعابها نظرياً في إطار منظومته المعرفية القائمة على أولوية الرابطة الدينية، أو في مدى قدرته على التعامل معها عملياً في إطار مؤسسات الدولة القائمة على الرابطة الوطنية، ومع مكونات المجتمع نفسه وبالتحديد العلاقة مع غير المسلمين من أبناء المجتمع الواحد<sup>14</sup>.

وما أثار انتباهنا، تعدد الرؤى والتصورات حول المفهوم، لدرجة التناقض والتعارض بين التصورات النظرية، بين من يجعل من المواطنة كلمة مستحدثة جديدة بل وغريبة عن الجسم الاجتماعي السياسي (برنارد لويس) ودليله على ذلك، أن التاريخ السياسي الإسلامي لم يعرف المواطنة باعتبارها علاقة تحدد ما للحكام وما للشعوب ويوافق على ذلك الجابري، الذي يرى أن التراث السياسي الإسلامي لم يعرف الكلمة، بل حتى اللغة لا تسعف تيار المناصرين، فالمواطنة من فعل واطن وهو يعني وافق ولا يعني ما نفهمه من كلمة المواطنة من حمولة ثقافية وسياسية .

تيار آخر يحاول تبيئة المفهوم (الكتابات الإسلامية المعاصرة مثل سليم العوا، محمد عمارة، فهمي الهويدي، الغنوشي)، هذا التيار يستند على الوثيقة المشهورة باسم دستور المدينة، ويحاول تجديد التصورات النظرية للعديد من المفاهيم التي تقف عائناً أمام التحديث السياسي والاجتماعي وعلى سبيل المثال، المفكر الإسلامي محمد سليم العوا الذي يرى أن الفقه السياسي الإسلامي متخلف.

<sup>13</sup> محمد الصاقوط، مرجع سابق، ص.28.

<sup>14</sup> حسين رحال وآخرون، المواطنة والدولة اتجاهات ومقاربات، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بدون مكان النشر، الطبعة الأولى، 2010، ص. 99.



يقول الرجل أن الفقه الإسلامي عبر عن بعض القضايا المهمة بشكل خاطئ لأنه لم يستند إلى الأصول التي هي القرآن والسنة، ومن هنا لا بد من فقه سياسي جديد مستمد من الإسلام ويتجاوب مع الحداثة السياسية. والعلاقة «بين المسلمين وغيرهم من أبناء الدولة تقوم على التعاقد».

من جهة أخرى فإن هذا التعاقد كان بداية الفتوحات الإسلامية بين القوة المنتصرة وأهل البلاد المقيمين. وبما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم "أمر بإعطائهم ذمة الله ورسوله، ولم يقل أعطوهم ذمتكم، بل قال أعطوهم ذمة الله ورسوله وهي تعني الأمة... فهذه ولاية الله وولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم"15.

بعد استعراض مفهوم المواطنة في السياق الغربي، ثم ما يعرفه المفهوم من جدل فكري صحي ثقافياً، بين مختلف التصورات المتعارضة، المتقاطعة والمتطابقة، في الفكر الإسلامي المعاصر، فإننا خلصنا إلى كون المفهوم بحمولته القانونية والسياسية لم يعرفه التاريخ السياسي الإسلامي، كما أننا رجحنا التصور القائل أنه وحتى التحديد اللغوي يسعف الباحث إلى القول بأن المواطنة ليست جزءاً من التراث السياسي الإسلامي ومكان المواطنة كان مفهوم الرعية للذين يراعهم راع اختلفت المذاهب وأراء الفقهاء حول طريقة اختياره ومرجعية سلطته، والمجتمع الإسلامي كان محكوماً منذ بداياته بنصوص دينية تتحدث عن الراعي والرعية والشورى وليس عن المواطن والمواطنة والديمقراطية<sup>16</sup>.

نعتقد أن مفهوم الرعية وحالة الرعية هما نتاج ليس للعقل السياسي الإسلامي وحسب بل العقل الإسلامي العام، المشكل عن طريق السلطة. حيث لعبت دوراً جبروتياً طاغياً في تشكيل العقل وعموماً كان التاريخ عند جواد ياسين ويعني بذلك تاريخ "المنظومة الفقه الفكرية" التي أفرزها بشكل مباشر أو غير مباشر قهر الأنظمة الحاكمة، قد فرغ من تشكيل البنية العقلنفسية للأمة وصياغتها وتلوينها بألوان الطيف السبعة التي يجب أن تصدر عن القهر. لقد فعلت السلطة كثيراً في التاريخ، وفعل التاريخ كثيراً في العقل، وبشكل مباشر وغير مباشر، صار العقل المسلم أسيراً للفعلين كلاهما، لفعل السلطة في التاريخ، أي أسير لفعل "تاريخ السلطة" ولفعل التاريخ في العقل أي أسيراً "لسلطة

<sup>15</sup> خالد بيموت، "المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"، مجلة الكلمة الإلكترونية، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 54، 2007، بدون صفحة.

نقله عن محمد سليم العوا: الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه السياسي المعاصر، مجلة المنطلق، العدد 126، السنة 1996، ص 96 - 97.

<sup>16</sup> عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص. 12.



التاريخ". وأما تاريخ السلطة فقد أورث هذا العقل خضوعاً شبه كلي للحكومة بالمعنى المطلق. وأما سلطة التاريخ فقد أورثته خضوعاً شبه كلي للماضي بالمعنى المطلق كذلك<sup>17</sup>.

الرعية كانت دوماً على هامش السلطة، والسلطان كان هو المركز والمحور الذي يدور عليه الفكر السياسي السلطاني ويدور معه الفقه السياسي الإسلامي، والرعية هي الحالة اللصيقة بالمجتمعات الإسلامية التي تعاني من الاستبداد، الذي ابتدأت بواكيره منذ لحظة الانقلاب على الخلافة وإن كنا نعتقد أن بعض الإرهاصات والجذور التي توحى بأنه ولد قبل أن تتقلب الخلافة إلى ملك بل إن هذا الانقلاب قد يبدو محصلة لتحولات اجتماعية وسياسية في المجتمع الإسلامي، غير أنه ومنذ التأسيس للملك مع معاوية ابن أبي سفيان، عرف المجتمع الإسلامي انحداراً مهولاً على مستوى العلاقة التي تضبط الحاكم والمحكوم معاً. ورافق هذا الانقلاب ظهور ما يسميه الكثير من المفكرين بـ"الآداب السلطانية"، وتمأس الاستبداد وصار الحاكم المستبد حالة سياسية طبيعية في نظامنا السياسي الإسلامي وهذا ما نعيشه إلى اليوم.

تحول الكلام في الديمقراطية في العالم العربي إلى نوع من الوسواس الذي لا ينتهي، لأن الديمقراطية هذه لا تأتي ولا تتمكن من نشر نعيمها على المجتمع وناسه. وسبب ذلك أن الاستبداد على اختلاف أشكاله ودرجات شدته وألوانه يشكل الوجه النقيض لها، وكلما تعالت المطالبة بها، فذلك يعني أن نقيضها الخفي هو الفاعل، وهو الذي يفرض سلطانه، ويسعفنا قول ذلك؛ أن الاستبداد هو الابن البكر والمفضل للعصبية والذي يضمن لها الاستقرار ويحميها، هذه العصبية التي تقوم على الشوكة والغلبة، فهي تخضع سواها وتختزل الوطن في كيانها الخاص، فمن خلال نظم الاستبداد التي تمارس القهر وتتوسل الإخضاع، ينحسر الوطن وينكمش كثقافة وكيان. ويقدم المستبد نفسه باعتباره القائد الضرورة الذي لولاه ينهار الكيان، وتقوم الحروب<sup>18</sup>، وعض أن تحكم الشعوب المستبد بها عن طريق القانون والمؤسسات باعتبارهم مواطنين، فإنهم يحكمون بالاستبداد ونظم القهر باعتبارهم رعايا، وهذا ما يجعل الاستبداد في نظرنا يقف كأهم العوائق التي تعرقل السير من دولة السلطان إلى سلطان الدولة، غير أن الاستبداد السياسي لم يكن لوحده هو السبب، بل هناك العديد من الأسباب الأخرى والتي يأتي في مقدمتها الاستبداد الديني، مما يجعل الموروث الفقهي السياسي يحتاج لإعادة النظر، باعتباره فكراً دينياً قابلاً للخطأ وقابلاً للنقد.

<sup>17</sup> جواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص. 4 و5.

<sup>18</sup> مصطفى حجازي، الإنسان المهودور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص. 74 و75.



كما أن هناك العديد من الدول التي تشهد تحولات مهمة ولذلك كان علينا أن نطرق في آخر فرع من هذا البحث المتواضع، دولة المغرب، لنقرأ هذه التحولات على ضوء سؤال من الرعية إلى المواطنة أو على ضوء سؤال من دولة السلطان إلى سلطان الدولة، أو من خلال المغرب بين ثقل الاعراء والتحويلات المواطنية .

### • الأهمية و الأهداف:

تكمن أهمية هذا الموضوع العلمية والعملية في العديد من النقاط:

1 التربية على المواطنة باعتبارها من القنوات الأساسية التي تعزز الإجراءات ذات الطابع القانوني والمؤسساتي لمعرفة ثقافة المواطنة وحقوق الإنسان وإشاعتها، وجعلها سلوكا يوميا للأفراد والجماعات.

2 وتأتي هذه الأهمية أيضا استحضارا لعلاقة المواطنة بالتنمية البشرية المستدامة في مفهومها الشامل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، إذ تبقى خطط التنمية عديمة الفعالية ما لم تأخذ في اعتبارها الإنسان كرأس مال أساسي تتوجه إليه التنمية وتعتمده وسيلة وغاية يصنعها ويساهم في إنجاحها في مجتمع يتمتع أفراده بكافة حقوقهم ويلتزمون بالواجبات التي تترتب عن صفة المواطنة.

3 تتجلى أيضا أهمية هذا الموضوع في الكشف عن العلاقة بين المواطنة من جهة والرعية من جهة ثانية، فالكشف عن مكامن الخلل في المجتمع لا يركز وحسب على التعديلات الدستورية وبناء المؤسسات وان لم نبخس ما لهذا التحديث القانوني والمؤسساتي من ادوار مهمة، ولكننا نعتقد أن الكشف عن الداء الذي أصاب المجتمعات المسلمة هو السبيل للخروج من واقع الحال وفي هذا السياق فإن الموضوع يحاول البحث في مكامن وجذور الخلل التي تعيق الانتقال الديمقراطي للمجتمعات الإسلامية.

4 تحديد المفاهيم: مفهوم المواطنة من حيث سياقات الظهور وعوامل النشأة، وكذا إبراز التفاعل والصراع الفكري الدائر حول مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وما للأمر من أهمية بالغة، فتنوع وغنى واختلاف التصورات يدل على قوة ومحورية الموضوع، كقضية تعد من أبرز القضايا الراهنة ولاسيما بعد "الحراك العربي" وما تبعه من نقاشات بين نجاح الانتفاضات، وانتكاسة الآمال المعقودة، وإعادة إنتاج نفس حالات الاستبداد.



5 تكريس قيم الولاء والانتماء للوطن والمشاركة الإيجابية في بناء الوطن وتنميته، والتوكيد على تحصين الهوية وحمايتها. كما تقوم الدراسة على هدف نشر ثقافة المواطنة وأهميتها في معرفة المواطنين لحقوقهم وواجباتهم دون تمييز بين مواطن وآخر كعائق ومسؤولية ملقاة على الجميع .

6 الكشف عن واقع الحال وذلك باستعمال مفهوم الرعية كمفهوم فاضح كاشف لبعض أمراض الأمة وخصوصا في الجانب السياسي، والذي يؤثر في بقية جوانب الحياة. وإذا كانت التصورات حول سبب الانحطاط/الانتكاسة/الجمود، تختلف من باحث إلى آخر فنحن نميل إلى الرأي القائل: " أن أصول الخلل في تاريخ الأمة الإسلامية، ترجع إلى بدايات سابقة على الحقبة الغربية بأمدر غير قصير"<sup>19</sup>.

7 أهمية الموضوع تتجسد في مقابلة المفهومين معا، ذلك أن هناك العديد من الدراسات القيمة التي اعتمدنا عليها من أجل بلورة هذا الموضوع بهذه المنهجية ووفق هذا التصميم، فقد تأتي في ثنايا موضوع معين الحديث عن المواطنة كمقابل أو نقيض للرعية أو محاولة تحميل الرعية حمولات مواطنة، وبعبارة أخرى يمكننا القول هناك العديد من الأبحاث أو المقالات والدراسات الهادفة إلى توطين الرعية، غير أن الجمع بين هذين المفهومين في دراسة واحدة، فهو ما لم نجده أو لم يحالفنا الحظ في مطالعته ومن هنا أمكننا القول أن هذه الدراسة حاولت مقارنة المفهومين بشكل مبطن والوقوف عند أهم موانع التغيير وهذا ما يعطي للبحث أهميته ومحوريته في القضايا الراهنة والواجب إعادة التفكير فيها.

#### • الإشكالية:

نستطيع القول ان الموضوع هو في حد ذاته الاشكالية التي نرجوا الاجابة عليها في ثنايا البحث ويمكن تفكيك الاشكالية عبر طرح مجموعة من الاسئلة التي يمكن من خلالها الاجابة على الاشكالية الرئيسية بالعديد من الإشكاليات الصغرى:

ما هو مفهوم المواطنة وكيف ظهر وما هي سياقات الظهور وعوامل التي أدت لبلورته وظهوره وهل عرف تغيرات وهل مازال يعرف تطورات؟ وماذا لو كانت التغيرات الحاصلة تستدعي النقد، ألا يعاني الغرب من النظرة المركزية للأخر، وهو ما يعني انه وفي زمن العولمة، ألا تصبح المواطنة العالمية مفهوما إيديولوجيا حيث تصبح الأهداف المعلنة تخفي وراءها الأهداف المبطنة .

<sup>19</sup> جواد ياسين، مرجع سابق، ص7.



من جانب آخر هل يختلف المفهوم في سياقه الغربي عن السياق الإسلامي؟ هل له حضور قوي أم حضور خافت في السياق الإسلامي، وفي كلا الحالتين فهل هناك من شواهد وأحداث تاريخية تدل على حضوره؟ وبأي معنى كان هذا الحضور؟ لماذا تختلف الرؤى الإسلامية والفكرية حول المفهوم؟ ما هي أدلة الأطراف وعلى ماذا يستندون، وهل هناك تقاطعات بين مختلف هذه التصورات؟. ماذا عن مفهوم الرعية، ما الذي تحيل عليه الكلمة في شقها اللغوي وما دلالات المعاني التي تستبطنها الكلمة؟ وما مقابل الرعية أليس هو السلطان؟ فمن هو السلطان؟ وكيف نظر الحاكم المسلم للرعية؟ وماذا لو كان الحاكم مستبدا هل يمكن الخروج عليه؟ وما علاقة الإستبداد بالرعية والرعية وهل يخاف المستبد من الرعية وما نفسيته وكيف يقوم هذا المستبد بتدبير الرعية؟ وكيف صور له أعوانه من الكتاب السلطانيين الرعية؟ وهل هناك تنظيرات فقهية وكتابات سلطانية قدحية دونية تقوم بتحقيير وشيطنة الرعية؟ فان كان الأمر كذلك، فهل المرجعية العليا وهي القرآن والسنة تسمح بذلك؟ وماذا لو أن النص الديني الخالص اختلط مع آراء الفقهاء، فصار الفكر الديني والنص الديني متطابقان، أفلا يجوز لنا في هذه الحالة نقد الفكر الديني وتصفية النص الديني من الشوائب التاريخية والفقهية اللاحقة به؟

وختاما ولأننا ننتمي للوطن الحبيب المغرب ولأننا نناصر دولة المواطنين على دولة الرعايا، فكان علينا بالضرورة أن نتساءل عن أحوالنا، هل نحن رعايا أم مواطنين وهل الرعايا تستبطن في جيناتها جذور الاستبداد؟ أم أن هناك تحولات مهمة يعرفها المغرب في سياق الانتقال من وضع الرعية إلى وضع المواطنين؟.

#### • الدراسات المعتمدة:

وللإجابة عن الإشكالية الرئيسية فقد تم الاعتماد على مجموعة من الدراسات والكتب ونورد أبرزها:

1 الدراسات القيمة التي أنجزها الباحث عز الدين العلام: الكتاب الأول المعنون ب" السلطة والسياسة في الأدب السلطاني"، حاول فيه التعريف بالأديب السلطاني ومناقشة المفاهيم المحورية التي يستعملها "السلطان" و"الحاشية السلطانية" و"مقامات الملك" من جند ومال وعدل وعمران ونشير انه غاب عن الكتاب مناقشة مفهوم الرعية، وانتهى الكتاب بسؤال هل الأدب السلطاني يشكل وبغض النظر عن مكان تأليفه وزمانه "بنية واحدة" تترد إليها مختلف إنتاجاته وهذا التساؤل الذي كان حدسيا



بالنسبة إليه هو ما انتهى إليه في كتابه الثاني " الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السلطاني"، والذي عالج فيه مفهوم الرعية بالإضافة لمفاهيم محورية سبق أن عالجها في كتابه الأول في القسم الثاني، كما أبرز في القسم الأول ثوابت الكتابة السياسية السلطانية .

كمال عبد اللطيف: في كتابه القيم "في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية" حيث وعبر مسح شامل للكثير من المتون السلطانية، يحاول الباحث تقديم مساهمة على حد تعبيره في التفكير في الآداب السلطانية ويطرح مفارقة استمرار لغتها، واستمرار حضور علامات وملامح دولة الاستبداد السلطاني في الحاضر .

تم الاعتماد في تشريح الاستبداد على كتاب عبد الرحمان الكواكبي طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وكذلك الدراسة القيمة التي أنجزها جورج كتورة حول هذا الكتاب بعنوان " طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد". كما تم الاعتماد على كتاب " مقالة في العبودية" لإتيان دي لابويسيه وهذا الكتاب الذي يتسم بأسلوب الموعظة كانت بمثابة دليل لنا للتعرف أكثر على أسباب قبول الاستبداد. وفي سياق الاستبداد كان حاضرا الدراسات النفسية التي حاول من خلالها مصطفى حجازي تقديم قراءة واعية لنفسية الإنسان، "الإنسان المقهور"، "الإنسان المهودر".

بالإضافة إلى هذه الدراسات القيمة، لن نخفي اقتباسنا العديد من الأفكار التي طرحها الراحل محمد عابد الجابري في نقده للتراث، خصوصا كتابه نقد العقل السياسي .

#### • المنهجية:

للإجابة على الإشكالية الرئيسية وتفرعاتها، كان بالضرورة استعمال طرق متعددة لاكتشاف الحقيقة المعرفية والتاريخية والخروج بإجابات نعتقد أنها كانت إلى الموضوعية أقرب وعليه تم الاعتماد على:

1 المنهج الجدلي باعتباره فنا للبرهنة والنقيض ومواجهة الخصم بالحقائق، وهو ما قمنا به من خلال عرض الآراء والآراء المعارضة لنرجح ما نعتقد صوابا.

2 المنهج التاريخي الذي يربط الحاضر بالماضي، وذلك باسترداد العديد من الوقائع والأحداث التي مازالت تحدد حاضرا، أو على الأقل مازالت تؤثر في حاضرا.



3 المنهج التحليلي وذلك بتفسير بعض الأحداث والتطورات التاريخية ونقدها واستنباط الخلاصات التي تساهم في الوصول لأهداف البحث.

4 منهج المقارنة الأفقية وذلك بشكل مضمّر، حيث كان السعي وراء هذا البحث مقارنة إشكاليتين، تختلفان وتتقاطعان في العديد من النقط، وهما إشكالية المواطنة وإشكالية الرعية.

• خطة البحث:

ولأن النظام المعمول به هو التقسيم الثنائي، فقد ارتأينا تقسيم البحث إلى:

الفصل الأول: المواطنة بين السياق السياسي الغربي و الإسلامي

الفصل الثاني: الرعية في التراث السياسي الإسلامي





## الفصل الأول:

# المواطنة بين السياق السياسي

# الغربي والإسلامي



## الفصل الأول: المواطنة بين السياق السياسي الغربي والإسلامي

يدرك الناظر لتاريخ الفكر الفلسفي السياسي مدى التطور الذي لحق مفهوم المواطنة، فالمفهوم الذي بدأ خلال الحقبة اليونانية قبل الميلاد ليس هو نفسه الذي كان موجوداً في فترة العصور الوسطى، وكذلك يختلف عن ذلك الذي عرفته أوروبا بعد الثورة الفرنسية، والذي يختلف بدوره عن المفهوم المعاصر للمواطنة.

ويمكن اعتبار المواطنة الوعاء الذي تدوب فيه كل الاختلافات ويحتضن التنوع الإثني والديني والاجتماعي وغيره مما يمكن من تجنب الصراعات الإثنية والدينية والاجتماعية على قاعدة عدم التمييز، وتأكيداً لمبدأ المساواة القانونية والمشاركة والتمثيل والالتزام المجتمعي وواجب الحكومة نحو حراسة المصالح العليا للدولة والمجتمع، وبهذا يمكن القول أن الإنسان يرتق من الكائن البيولوجي إلى الكائن المدني.

ولا يغيب عنا، أن الاحتكاك بالغرب والخضوع لسيادته ليس مجرد احتلال عسكري مادي وحسب، بل هيمنة معنوية رمزية، مدججة بمفاهيم حديثة غير مسبوقه في تاريخ الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، خصوصاً والسياسي الدولي الحالي حيث عمق حلول عصر العولمة من الضغوطات داخلياً وخارجياً على موضوعات كثيرة لها ارتباط شديد بالمواطنة من قبيل الهوية والثقافة والانتماء، ولاعتبار أن العولمة ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون من خلالها الانتماء للعالم كله، عبر الحدود السياسية للدول<sup>20</sup>، الأمر الذي أدى إلى تحولات ملموسة على العديد من المستويات الاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها وعلاقة بالإشكالية الجوهرية، فإن من بين سلبات العولمة، التي لاحظها النقاد التحول من عولمة عالمية مرغوب فيها إلى عولمة بنظرة أحادية. ونتيجة ذلك تصبح بعض الشعوب والأمم تحت تأثير الغالب/المتفوق/ لتصدق عليها مقولة ابن خلدون "المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وسائر أحواله وعوائده"، وهو الملاحظ في الدول العربية بل وغير الدول العربية من الوقوع تحت ما يسمى بالإحلال الحضاري Cultural substitution إذ تحل سمة محل سمة أخرى بشكل جزئي أو كلي، لتشكل عملية تغير حضاري لأنها نتيجة حتمية للانتشار أو الاختراع أو التأثير الحضاري<sup>21</sup>.

20 خالد ابن عبد الله القاسم، "العولمة وأثرها على الهوية"، دراسة مقدمة لكلية التربية بجامعة آل سعود، موجودة على العديد من المواقع منها <https://islamselect.net> و [islamtoday.net](https://islamtoday.net) ويمكن إيجادها على شكل ملف word، ص. 6.  
21 سليم شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، 1981، ص. 229.



وإذا كان ما تم ذكره يندرج في سياق الفكر الغربي أولاً ثم في علاقة الغرب مع الثقافات والهويات الأخرى، التي من بينها الهوية الإسلامية، أي في علاقة "النحن" مع الأخر، المتمثل في الغرب، في إطار سؤال المواطنة في السياق الغربي، ثم المواطنة في ظل العولمة وتأثيرها على الهويات، فإن هذا السؤال يطرح أيضاً في السياق الإسلامي.

لقد أثار مفهوم "المواطنة" جدلاً واسعاً منذ دخوله المجال التداولي الإسلامي إبّان المرحلة الكولونيالية وما بعدها، بحيث غدا أحد المفاهيم الإشكالية الملتبسة، وفرض تحدياً جدياً على مسار الاجتهاد الفقهي الحديث والمعاصر، ويرتبط الجدل الدائر حول مفهوم "المواطنة" في الفضاء العربي والإسلامي باعتباره مصطلحاً منقولاً من بيئة حضارية متغلبة طرح نفسه بقوة عقب دخول العالم العربي والإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية الغربية المباشرة، وانهايار منظومة الخلافة في ظلّ الإمبراطورية العثمانية.<sup>22</sup>

ولهذا فقد جاءت الاستجابة الفقهية لمجمل التحديات الحضارية بتلويحات وتأويلات اجتهادية تتفاوت بين موقف ينزع إلى المحافظة على "التقليد" و"التراث" ليصل في بعض التصورات إلى حدّ الجمود، وموقف ينزع إلى الانطلاق في مسار "التحديث" و"المعاصرة" لتصل كذلك بعض الكتابات إلى حدّ الاغتراب والتماهي، وتوسط فريق طريق ثالثٍ فقارب الموضوع بنظرة وسطية تحاول "الاجتهاد" و"التّجديد" مع العمل على بناء حداثة إسلامية ثانية تقوم على تجديد النظر من خلال تفعيل قواعد الدمج والاستيعاب والتجاوز.

لهذا كله وبناء عليه ارتأينا أن نقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول نخصه لتناول المواطنة في السياق الغربي، من حيث التطور التاريخي والكشف عن الأسس الفكرية ثم تحديداً للمفهوم ونقداً له لاسيما وما يعرفه المفهوم من خضوع لتأثيرات العولمة وذلك بعنوان: المواطنة في السياق الغربي: التحولات والدلالات.

المبحث الثاني: نخصه للمواطنة في الفكر السياسي الإسلامي من حيث الإشكال اللغوي للمفهوم وظهوره وتطوره التاريخي، ثم الإحاطة بمختلف الرؤى والتصورات الإسلامية بين إثبات المفهوم ونفيه ومحاولة التبيئة، وذلك بعنوان: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي.

<sup>22</sup> محمد زاهد جول، "قضايا المواطنة والتأسيس الفقهي المعاصر"، ورقة مقدمة إلى ندوة "تطور العلوم الفقهية في عُمان- الفقه الإسلامي في عالم متغير"، شهر شتنبر 2011.



## المبحث الأول: المواطنة في السياق السياسي الغربي: التحولات والدلالات

يعتبر مفهوم المواطنة من المفاهيم القديمة الحديثة، المثيرة للجدل، فكل طرف يتناول المفهوم من زاوية نظر تختلف عن وجهات النظر الأخرى. هذا وقد شهد مفهوم المواطنة تغيرا جذريا في استخداماته ومضامينه، ولم يعد فقط يشير إلى علاقة المواطن بالوطن، والفرد بالدولة، بل تعدى ذلك إلى كونه مفهوما مجتمعيا شاملا متعدد الأبعاد. ليعبر في كل حقبة تاريخية عن التركيبة الثقافية والأخلاقية لتلك الحقبة. وهذا ما سنتناوله في المطلب الأول.

كما اختلفت الكتابات حول مفهوم العولمة وتأثيراتها من حيث وظيفة العولمة في تقريب المعلومة والمعرفة عن طريق مختلف أدوات التواصل وليصير العالم قرية صغيرة، إلى من يرى أن العولمة لم تفتح إلا باب لتذويب الخصوصيات المحلية لتصبح كل الخصوصيات والهويات هوية واحدة برؤية دوغمائية، ففي عالم يتعولم فيه كل شيء، لم يعد هناك مكان للمجتمع ولا للدولة ولا للمواطن، بل أصبح نظام السوق هو المحدد لكل العلاقات: سياسية كانت أو اجتماعية أو ثقافية أو فكرية. "لقد أصبح العالم من منظور العولمة شبكة واسعة للاتصال، متوفرة على طرق سيارة. وستتفق 700 مليار وحدة نقدية أوروبية على هذه الطرق، بينما لن تتفق أية شركة اتصال ولو فلسا واحدا، لإنشاء شبكة هاتفية في إفريقيا لأكثر من 700 مليون من السكان الذين لا يشكلون سوقا مربحا"<sup>23</sup>، وهو ما نتناوله في المطلب الثاني بعنوان: المواطنة وسؤال العولمة.

### المطلب الأول: المواطنة في السياق السياسي الغربي

يعتبر مفهوم المواطنة من المفاهيم القديمة الحديثة التي يدور حولها جدل كثير، ومن هنا يختلف مفهوم المواطنة حسب الطرف الذي يتناوله، ومن أي زاوية، وتبعاً لما يراد به، يعود تاريخ هذا المفهوم إلى زمن الإغريق، الذي يعتبر أساس الديمقراطية في العالم اليوم، حيث يرجع أصل استعمال مفهوم المواطنة للحضارتين الرومانية واليونانية. هذا وقد شهد مفهوم المواطنة تغيرا جذريا في استخداماته ومضامينه، ولم يعد فقط يشير إلى علاقة المواطن بالوطن، والفرد بالدولة، بل تعدى ذلك إلى كونه مفهوما مجتمعيا شاملا متعدد الأبعاد.

<sup>23</sup> عز الدين الخطابي، "مصير الوطن العربي، ومسارته" مجلة فكر ونقد، العدد 14، 45 يناير 2002.



المواطنة في كل حقبة تاريخية كانت تعبر عن التركيبة الثقافية والأخلاقية لتلك الحقبة<sup>24</sup>، ومن ثم كانت المواطنة هي المؤثر على مدى تحقق المثل الأخلاقية والسياسية في زمانها، ومن هذا المنطلق ارتأينا أن نقسم هذا المطلب إلى فرعين: نتناول في الفرع الأول الأسس الفكرية والتطور التاريخي الذي عرفته المواطنة وذلك بشكل موجز ثم نتناول في الفرع الثاني تحديد المفهوم وتمثلاته وأنماطه.

## الفرع الأول: الخلفيات التاريخية والأسس الفكرية والثقافية لمفهوم المواطنة

المواطنة مفهوم سياسي غربي المنشأ والتطور، ولكنه تعولم مع غيره من المنتجات الغربية، الفكرية والمادية، لذا، وجب وضعه في السياق العام للتجربة الغربية حتى يسهل تشكيل صورة وافية عنه، وعن غيره من المفاهيم التي رافقته وساعدت على بلورته تباعا، حتى اتخذ صورته المتعارف عليه راهنا.<sup>25</sup>

المفهوم ولد لأول مرة في تاريخ البشرية المعروف في التجربة الأثينية، ذلك أن صولون Solon وهو أحد حكماء اليونان السبعة والملقب بواهب القانون قد أعطى للطبقة الشعبية في أثينا \_ وكان حاكما عليهم \_ دورها في نظام الحكم وتسيير شؤون الدولة، ويأتي بعد ذلك دستور كليستين kelusthenes ليقرر أن تكون المشاركة في أجهزة الدولة على أساس الانتخاب، أما بركليس فقد أوجب المشاركة السياسية وذهب إلى أن أثينا عرفت الديمقراطية لأن السلطة فيها لا تتركز في أيدي قلة من المواطنين ولكن في أيدي المواطنين جميعا<sup>26</sup>، وفي عصره تجردت السلطة من طابعها الديني، كما أن المنافسة العنيفة على السلطة بين الأسر الأرستقراطية الأثينية، لتكون هي صاحبة الكلمة العليا في "مجلس الاربعمئة" المولج بتسيير شؤون المدينة، كان لا بد من الحصول على أصوات الشعب الأثيني المجتمع في ساحة "الأغورا" وعلى هذا النحو ولتفادي العنف المسلح بين الأسر الارستقراطية، رأت النور فكرة المواطن الذي يتمتع بصوت واحد معادل لصوت كل مواطن آخر، لكن ورغم أن هذه المساواة في المواطنة كانت قائمة في أس الديمقراطية الأثينية، إلا أن هذه الديمقراطية التي لم يقيض لها البقاء، كانت مقصورة على الذكور من مواطني أثينا دون الإناث، وعلى الأحرار

<sup>24</sup> علي محمد الصلابي، الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، الطبعة الأولى، 2014، ص. 37.

<sup>25</sup> علي يوسف، المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2013، ص. 15.

<sup>26</sup> فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية في الفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص. 22.



دون العبيد، وعلى الأصلاء دون الأعراب<sup>27</sup>، حيث لخصت المقولة الفلسفية لأرسطو نظام الرق "الرق بقاء للطبيعة لا تسير بغيره"<sup>28</sup> هذا النظام بجلاء، فكانت إذن ديمقراطية ناقصة محدودة، ديمقراطية مجتمع أحرار في وجه مجتمع عبيد ومع ذلك كانت منطلقاً لأفكار ومبادئ ازدهرت بمرور الزمان ولم يفن أثرها رغم احتلال جحافل الرومان لليونان.

كان المجتمع المدني في روما القديمة مطبوعاً بالمحسوبية وبالطبقة العنصرية فكانت الباتريشيا أي الطبقة الأرستقراطية وحدها المتمتعة بالحقوق المدنية والسياسية، ولها اليد العليا على العامة الدهماء ... ورغم أن انتفاضة الأرستقراطيين وانتكاساتهم المتوالية أسفرت في مستهل القرن الخامس ما قبل الميلاد عن الاستعاضة عن حكم الملوك بحكومة الجمهورية، لكن الوضعية الاجتماعية للعوام لم تتغير، مما أدى مراراً وتكراراً إلى نشوء ثورات متكررة، من بينها ثورة 494 قبل الميلاد حيث تحصنوا بالجبل المقدس منددين بالظلم الذي يلحقهم... وما كان من مجلس الأعيان إلا أن قرر إطلاق سراح جميع المعتقلين المستدنيين للأرستقراطيين كما ألغيت جميع ديون لمعسرين، وفي سنة 450 (قبل الميلاد)، صدرت قوانين الألواح العشر بإقرار المساواة بين الطبقتين، لكن هذه القوانين غدت فيما بعد محل تحريف وإضافات أدت إلى إثارة غضب العوام وتمردهم من جديد على السلطة العشرية المعهود إليها بالسهر على تطبيق قانون الألواح العشر، وهكذا توالى الثورات إلى أن تم الاعتراف للعامة بالزواج من الأرستقراطيين ثم بعد ذلك في سنة 409 و300 (قبل الميلاد) بحق ولوج وظائف الدولة، بما في ذلك التعيين بمجلس الأعيان وإمكانيات الصعود في سلم الترقيات والأهلية لان ينتخبوا كقناصل أي حكام السلطة التنفيذية أو كقواد عسكريين، ثم كأحبار وهي أعلى وظيفة في الدولة بعد الإمبراطور.<sup>29</sup>

وهكذا ساهمت روما مساهمة وافرة في وضع أنظمة العدالة والقوانين السائدة اليوم، وكان من رواد هذا الميدان انكيوس جوستينيان الذي عاش في القرن السادس ميلادي، فقد أراد أن يقدم لشعبه شريعة قضائية ينفذها الحكام المدنيون، وتحت إشرافه تم تنسيق تلك القوانين عبر رجال التشريع ووضعها في قالب عملي مفهوم ضمن سجل دعوته بالمختار "الدايجيست"، مما جعل عمل جوستينيان أساس العدالة المدنية ونموذجاً لمعظم الأنظمة القضائية في البلاد الغربية.

<sup>27</sup> جون ميشال دوكونت، ترجمة حسين عيسى، الديمقراطية، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2009، ص. 12 و13.

<sup>28</sup> عثمان بن صالح العامر، "المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية من منظور إسلامي"، مجلة جامعة دمشق، العدد الأول، 2003، ص. 13.

<sup>29</sup> حسن أحمد الحجوي، مرجع سابق، ص. 39.



ثم خفتت إن لم تكن قاد غابت المواطنة عن فترة العصر الوسيط والذي يبدأ من 395 ميلادية وهي السنة التي اعتنق فيها النصرانية العالم الروماني عند موت الإمبراطور تيودوس الى حدود سنة 1453 تاريخ احتلال الأتراك للقسطنطينية . ويرى المؤرخون الغربيون أن العصر الوسيط كان بحق عصرا مظلماً، نظرا للأحداث التي انتابته من غارات قبائل الشمال المتوحشة على أوروبا، وفيه سقطت الإمبراطورية الرومانية، وانقسمت شيعا وفيه وقعت الحروب الصليبية وسادت الإقطاعية والهيمنة الكنسية في أوروبا.

كان هذا السقوط باعثا من بواعث النهضة الأوروبية، وقبل الحديث عن عصر النهضة، يجدر بنا العودة إلى سنة 1215 م حيث نال الشعب الانجليزي حق إسماع صوته في أول دورة برلمانية، عرفتها بريطانيا عندما وقع الملك جون الملقب بجون بلا أرض في راتمايد على وثيقة العهد الكبير أو الماغناكارتا أو الميثاق الأعظم للحريات الذي يتكون من 63 مادة ركزت على ضمان العدالة عبر قضاء مستقل ونزيه ومنع الاعتقال التعسفي، والتهجير بدون قرار قضائي، حرية التنقل، منع نزعة الملكية بدون مبرر قانوني، ومنع فرض الضرائب بدون موافقة البرلمان، ويعد هذا الميثاق البعض أول وثيقة دستورية تقرر بحماية الحريات وتضع قيودا قانونية لاستبداد الملوك وتقييد حق تصرف الملك بأموال البلاد، كما نصت على وضع مجلس لمراقبة تطبيق مقتضيات الوثيقة، وشكلت إرھاصا لنشأة المؤسسات البرلمانية<sup>30</sup>.

ولم يكد ينتهي القرن الثالث عشر حتى فازت شعوب أخرى في فرنسا وإيطاليا وألمانيا بحق الاشتراك في وضع القرارات التي تتحكم في البلاد وعقدت الجمعية التشريعية السويسرية أول اجتماع لها في عام 1924، وفي نابولي قام توماس الاكويني فأعلن على رؤوس الأشهاد "إن من حق الناس مقاومة الاستبداد، كما أن مصدر جميع السلطات السياسية وسن القوانين يجب أن ينبثق من التصويت الشعبي"<sup>31</sup>.

يوجز مؤرخو الأفكار السياسية، مظاهر هذه النهضة بنشوء الحركة الإنسانية، وحركة الإصلاح الديني، والاكتشافات الجغرافية، والاكتشافات العلمية، التي تضافرت في توليد الرؤية العقلانية كروية فلسفية عامة، للوجود، والحياة، والإنسان<sup>32</sup>، أما العوامل التي أدت إلى ولادة هذه المظاهر فيعيدونها إلى الصراع بين السلطتين الروحية (البابوات، الأساقفة، الكهنة، الرهبان) والزمنية (الأباطرة،

<sup>30</sup> محمد السعدي، حقوق الإنسان الأسس المفاهيم والمؤسسات، مطبعة انفو، فاس، 2012، ص. 52.

<sup>31</sup> حسن أحمد الحجوي، مرجع سابق، ص. 44، نقله عن what is Democracy رتشارد كتشوم.

<sup>32</sup> علي يوسف، مرجع سابق، ص. 15.



الملوك، الأمراء)، ونشاط الحركة الفكرية المسوغة لكل منهما، والتعرف إلى الحضارة الإسلامية عبر عمليتي التدافع (حروب الفرنجة) والتعارف (التجارة) وتصرفات الباباوات والأساقفة غير اللائقة بمواقعهم وصفاتهم واختراع المطبعة ونشوء ونمو الطبقة البورجوازية (الحرفيين والتجار) ابتداء من القرن الثاني عشر، وسعيها الدائم لمضاعفة أرباحها عبر تصعيد إنتاجها وتوسيع أسواقها في الداخل والخارج، ما أسهم في اكتسابها مكانة اقتصادية، وولد لديها تطلعا إلى مكانة سياسية مكافئة لها، تساوq مع تطلع الملوك إلى التخلص من تدخلات النبلاء أصحاب الإقطاعات ونفوذهم، ومهد لتحالف، وان مؤقت بينهما.

لقد كان رجال النهضة يطالبون بحرية الرأي والتعبير وحرية الفكر عامة ويؤكدون على حقوق الفرد الذهنية والروحية والبدنية، في مواجهة ثقل السلطة المسيطرة على الأبدان والأذهان... ضد الجمود الفكري والسلطوي التي عانت منه الشعوب زمنا طويلا وهكذا تم الاندفاع في اشتياق عارم نحو الاحتكام للعقل والفكر من طرف الأوروبيين والأمريكيين في الفترة التي تلت عصر النهضة<sup>33</sup>.

وعند ذكر هذه الفترة، حيث أصبح العقل سيدا، تقفز إلى الأذهان أسماء رجال مثل مكيا فيل وديكارت وسبينوزا، فمكيا فيل ( 1527\_1469) هو الذي فضح النفاق السياسي وأطلق من بلده إيطاليا صيحات الوطنية والقومية، كما يمكن اعتباره من آباء مدرسة الواقعية السياسية الفصل 15: "قصدي هو أن أكتب شيئا مفيدا للذين يعلمون، بأنه يبدو لي من الملائم أن أذهب إلى الحقيقة الواقعية بدل تخيلها، لأن كثيرين تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، إن هناك فرقا كبيرا بين كيف يعيش المرء وكيف ينبغي أن يعيش، حتى إن الذي يرفض ما يفعله الناس بالفعل مفضلا عنه ما ينبغي أن يفعلوه يسعى إلى حقه بدلا من بقائه".

وبالإضافة لديكارت نجد سبينوزا، بالنسبة لفرنسي ديكارت (1650\_1596)، فقد كان يطبق المنهج الرياضي على الفلسفة ومبدأ الشك في معلوماته سواء كانت حسية أو عقلية وبالنسبة له وحسب قوله أن العالم مليء بالجهل ولا سبيل إلى إصلاح ذلك، إلا بهدم كل شيء من الأساس وإعادة بنائه من جديد عن طريق العقل والتجربة. فالوجود عنده مبني على الشك وعلى التفكير، ومع ذلك فإن المنهج الشكي لديكارت استبعد مجالي الدين والسياسة، اللذين سوف يتناولهما الهولندي سبينوزا (1677\_1632) الذي طبق نهج ديكارت الشكي في كل شيء، فأخضعه للتمحيص التاريخي والنقد العقلي، ووضع في ذلك كتابه الهام، "رسالة في اللاهوت والسياسة"، كما درس نظم الحكم المختلفة

<sup>33</sup> حسن أحمد الحجوي، مرجع سابق، ص. 48





وقارن بينها، ونقد الحكم المطلق. انتهى أن النظام الديمقراطي هو أكثر النظم اتفاقاً مع العقل والطبيعة وأن الأمانة الفكرية والبحث العلمي والموقف الشريف، أجدى على الدولة من النفاق الفكري، والى أن حرية الفكر والرأي والتعبير لا تمثل خطراً على سلامة الدولة.

هي روح الشك إذن تجتاح أوروبا، ليصبح كل شيء مدعاة للنقد وعن طريق التراكم المعرفي تزداد الحصيلة ويقع التغيير عموماً، من جملة رواد هذا الفكر فولتير وكوندورسية ومونتسكيو وجان جاك روسو<sup>34</sup>:

في هذه الصيرورة ظهرت نظرية العقد الاجتماعي التي كانت تقول بأن الناس قد هجروا "دولة الطبيعة" التي عاشوا فيها وتعاقبوا على تأليف حكومات لحماية حقوقهم، حيث اعتبر هوبز العقد الاجتماعي عقداً أحادياً يرتب التزامات على المحكومين، دون الحاكمين، مما يكرس الحكم المطلق ونفي ومصادرة حقوق الأفراد. عكس ذلك اعتبر لوك وروسو العقد الاجتماعي عقداً تبادلياً ينتج حقوقاً وواجبات على الحكام والمحكومين على السواء، مما يرسخ الحكم الديمقراطي، وبمقتضى هذا العقد فإن على الحاكم أن يحمي حقوق الأفراد، لأن الأفراد حسب لوك يتمتعون بحقوق طبيعية لم يتنازلوا إلا عن جزء منها لفائدة المجتمع وإقامة السلطة، وبالنسبة لروسو فإن الأفراد تتنازلوا عن كل حقوقهم للمجموع، أي للإرادة الجماعية وبالتالي فكل الأفراد متساوون في الحقوق، كما توخت هذه النظرية نزع الطابع الغيبي والميتافيزيقي عن أصل السلطة بالتأكيد على أن إرادة أفراد المجتمع هي أساس شرعية السلطة السياسية، ومن الملاحظ غلبة المنظور الفردي الليبرالي على كل منطري العقد الاجتماعي في القرنين 17 و 18.<sup>35</sup>

وبسبب أفكار روسو ونظيره فولتير، قامت الثورة الفرنسية سنة 1789م لتضع هذين الاثنين رموزاً تاريخية وكان شعار هذه الثورة: الحرية، العدالة والمساواة، وهي الثورة التي أنتجت لنا أول إعلان لحقوق الإنسان، سمي بإعلان حقوق الإنسان والمواطن والمواطن، الذي تم اعتماده من طرف الجمعية الوطنية التأسيسية، وقد تأثر هذا الإعلان بمدرسة القانون الطبيعي وكذا بفلسفة الأنوار وأفكار العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية، ويتكون من 17 مادة. إضافة أنه يعتبر رمزاً للثورة الفرنسية ولنهاية النظام الإقطاعي، وشكل ديباجة لأول دستور فرنسي عام 1791 وقد ألهم واثراً في العديد من الإعلانات والدساتير بأوروبا وأمريكا اللاتينية.

<sup>34</sup> المرجع نفسه، ص. 50.

<sup>35</sup> محمد السعدي، مرجع سابق، ص. 33.



بالنسبة لمونتسكيو فهو رائد مبدأ فصل السلطات وهو يعتقد أن النفس البشرية ميالة إلى احتكار السلطة وإساءة استخدامها، مما يؤدي إلى الطغيان والاستبداد، ولهذا يجب الفصل بين السلطات وتحديد اختصاصات كل واحدة منها، مما يجعل كل سلطة تحد وتقيّد السلطات الأخرى، فالسلطة توقف السلطة<sup>36</sup>، وعند تحليله لطبيعة الحكومات أشار إلى ثلاثة<sup>37</sup> أشكال منها:

أ . **الجمهورية:** وهي الحكومة التي يتولى فيها الشعب بكامله ( أو بجزء منه) السلطة العليا ويشير إلى وجود نوعان من الحكومة الجمهورية الديمقراطية والأرستقراطية. فالديمقراطية التي يتولى الشعب فيها كل السلطات، أما الجمهورية الأرستقراطية وهي السلطة التي يكون الشعب فيها جزء من السلطة.

ب . **الحكومة الملكية:** وهي السلطة التي يتولى فيها الفرد الملك السلطة، ولكنها سلطة ليست استبدادية، لأن الملك يحكم وفق القوانين ومبدأ الفصل بين السلطات.

ت . **السلطة الاستبدادية:** وهي السلطة التي يتولى السلطة فيها فرد واحد غير مقيد بدستور، هذا النوع هو النوع الوحيد من الحكومات الذي يرفضه<sup>38</sup>.

وإذا كانت فكرة المواطنة في القرن الثامن عشر بالدرجة الأساس تعتمد على بناء الدولة، لا سيما بأفقه الليبرالي الذي بشر بإعلاء قيمة الفرد والحرية والسوق في إطار سيادة القانون، القرن التاسع عشر شهد تطوراً في فكرة المواطنة بتعزيز الحقوق السياسية بعد إقرار الحد الأدنى من الحقوق المدنية، وبشكل خاص عند تطور مفهوم الديمقراطية الناشئ وقبول مبدأ الاقتراع العام.

فإن مبدأ الحق في المواطنة تكرر في أواسط القرن العشرين، خصوصاً بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 والعديد من الوثائق الدولية، التي أكدت أن: لكل فرد في أي مكان من العالم الحق في أن تكون له صلة قانونية بدولة من الدول.

وفي هذا القرن توسّعت فكرة المواطنة لتشمل مبادئ حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بعد التطور الذي حصل بإقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، خصوصاً

<sup>36</sup> علي يوسف، مرجع سابق، ص.11.

<sup>37</sup> زيد ابن علي الفضيل، "مونتسكيو الأرستقراطي الذي حطم قيد الحكم الفردي"، موقع إيلاف، نقله عن رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601 – 1977م)، ترجمة. أحمد الشيباني جده. مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، 1984، ص. 73.

<sup>38</sup> حيدر سعد جواد الإبراهيمي، "التطور التاريخي لمفهوم حقوق الإنسان في أوربا"، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العدد الأول، بدون سنة النشر، ص. 4.



بتأكيد الحقوق المدنية والسياسية، ولهذا حظيت فكرة المواطنة باهتمام أكبر، لاسيما بانتقالها من فكرة تأسيس دولة الحماية إلى تعزيز دولة الرعاية.

في سياق هذه التطورات التاريخية التي مرت بها أوروبا إذن ولد مفهوم المواطنة بمعناها الأولي، أي الحقوق والواجبات المترتبة بالتساوي على أي مواطن عضو في اجتماع سياسي، بصرف النظر عن أي عامل من عوامل التمييز الموضوعية بين المواطنين<sup>39</sup>، هذا المعنى سيعرف تطورات لاحقة جعلته يتخذ شكله الأكثر اكتمالا في الفلسفة السياسية المعاصرة: المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات وأمام القانون بين جميع المواطنين، دون تمييز بينهم على أساس اللون، أو العرق، أو الدين أو الفكر، أو الموقف المالي، أو الانتماء السياسي. غير أن التطبيق العملي لهذا المعنى على جميع المواطنين دون استثناء لم يحدث فعليا إلا في حقبة متأخرة جدا، فدستور الثورة الأمريكية لسنة 1787 استبعد النساء، و"الهنود الحمر"، والجنس الأسود، من دائرة المواطنة، وظل هذا الوضع قائما، رغم إلغاء الرق سنة 1800، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا في سنة 1965، ولم تضع الثورة الفرنسية حدا للعبودية إلا في عام 1848، واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية<sup>40</sup>. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة 1928 بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة .

### الفرع الثاني: تحديد المفهوم وتمثلاته وأنماطه في الفضاء الثقافي الغربي

تعرف دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها: علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصادفها من مسؤوليات وتسبع عليه حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالبا ما تستخدم كمرادف لها .

وتحدد موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها: "عضوية 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 واجبات دفع الضرائب، والدفاع عن بلدهم"<sup>41</sup> .

<sup>39</sup> علي يوسف، مرجع سابق، ص. 22.

<sup>40</sup> عثمان الخشت، مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، <http://www.anfasse.org>.

<sup>41</sup> بان غانم، التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة، مركز الدراسات الإقليمية، ص. 4. نقلته عن



وقد ميزت دائرة المعارف بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم في إطار الترادف إذ أن الجنسية تضمن فصلاً عن المواطنة حقوقاً أخرى مثل الحماية في الخارج. في حين لم تميز الموسوعة الدولية وموسوعة كوليرا الأمريكية بين الجنسية والمواطنة<sup>42</sup>. حيث عرفت موسوعة كوليرا المواطنة بكونها " المواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالاً في جماعة سياسية ما"<sup>43</sup>.

في هذا التعريف نوع من الغموض بين مفهوم الجنسية والمواطنة، فمن الناحية القانونية يترادف المفهومين، مع مفهوم آخر وهو الهوية، وذلك ما يحتاج للتوضيح، ذلك أن لكل مواطن جنسية تعرف عن هويته، وتمنح الصلاحية التي تمكنه من التعريف عن انتسابه إلى جماعة بشرية متماسكة، وتتمتع بشخصية معنوية وسياسية قائمة بذاتها، ومتجسدة بكيان سياسي صنعه تاريخ هذه الجماعة وحددت مكانه جغرافيتها المعينة، ضمن حدود هذا المعنى، يصح القول بأن الإنسان يولد مواطناً، أي أن يولد في هوية معينة يكتسبها تلقائياً بالولادة ويكرسها القانون حكماً. فالجنسية هنا هي حق لصاحبها. إلا أن هناك حالات أخرى شائعة، تكون فيها الجنسية منحة لحاملها. إنها منحة تقدمها بعض الدول للأجانب بموجب شروط وفرائض قانونية تختلف باختلاف سياسات تلك الدول وأنظمتها، وفي كلا الحالتين، تمثل هذه الجنسية صك انتساب يحقق لحامله اعترافاً صريحاً بالصفة المواطنة، أي أنه عضو في الجماعة، أو فرد من أفراد شعب الدولة المعينة<sup>44</sup>.

ويستخدم في القانون الدولي مصطلح "المواطنة"، خصوصاً في التعبير عنه باكتساب الجنسية التي تعتبر عنصراً حيويًا وأساسياً من عناصر المواطنة، حين يتم الحديث عن منح الأشخاص الحق في حماية دولة ما إلى جانب حقوق سياسية ومدنية، التي تشكل ركناً أساسياً في هوية الفرد/الإنسان. ويمكن تعريف المواطنة الحيوية أو العضوية بأنها "الحق في الحصول والتمتع بالحقوق بصورة عادلة"، كما أن القانوني الدولي لا يعارض التفريق بين المواطنين والأجانب<sup>45</sup>.

وإذا كان الحق في المواطنة قد ضمنه القانون الدولي، الذي حظر حرمان أي شخص من مواطنته أو جنسيته التي أكدتها المادة 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي نصت على أن: لكل إنسان الحق في الحصول على جنسية ولا يجوز حرمان إنسان بصورة تعسفية من جنسيته ولا من

<sup>42</sup> المرجع نفسه. منقول عن Encyclopedia, Book international nnica. Inc, The New

Encyclopedia peered, Britannica, Vol. 20. pp140-142

<sup>43</sup> ياسر حسن عبد التواب جابر، مفهوم المواطنة في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص. 23.

<sup>44</sup> ادونيس العكرة، التربية على المواطنة وشروطها في الدول المتجهة نحو الديمقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص. 28.

<sup>45</sup> محمد الصاقوط، مرجع سابق، ص. 51.



حقه في تغييرها، فإن ذلك لم يمنع من بقاء ملايين البشر في جميع أنحاء العالم بدون جنسية، الأمر الذي ينتقص من مبدأ الحق في المواطنة، بغض النظر عن أن حالات انعدام الجنسية قد تنشأ من التعارض في القوانين ونقل تبعية الإقليم أو حالات الزواج أو وجود تمييز أو عدم تسجيل المواليد أو إسقاط الجنسية.

تحليل المواطنة باعتبارها مفهوم قانوني إلى شرطين أساسيين:

\_ الدولة الوطنية: وما يستتبع ذلك من إقامة مجتمع عصري، يقوم على إرادة العيش المشترك بين مواطنيه.

\_ النظام الديمقراطي وركائزه الأساسية المتعلقة بالتوازن بين الحقوق والواجبات العامة<sup>46</sup>.

المواطن يصبح إذن هو ذلك الفرد الذي خرج من الدائرة البيولوجية، ودخل الدائرة الاجتماعية بمحض إرادته وبوعيه الذاتي، وعليه الالتزام بمنظومة الحقوق والواجبات والوعي السياسي بهويته كمواطن والدور المنبثق عن المواطنة بوصفها العلاقة القانونية والشعورية بين الفرد والدولة والانخراط في عمل طوعي في إطار المجتمع المدني.

تستخدم اليوم عدة دلالات للمواطنة، فيراد بها أحيانا الانتماء النشط إلى طائفة دينية أو جماعة مصالح أو طبقة اجتماعية أو عضوية في أي مجتمع سياسي مستقل، بل إننا نلاحظ أحيانا استعمال عبارة "المواطنة الخاصة"، مطبقة على الدائرة المنزلية. غير أن فكرة المواطنة تحيل في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة.

وهي تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء مجموعة من الواجبات. وهذه الامتيازات التي من بينها حق التصويت، حق الترشح للوظائف الانتخابية، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة، حق التملك، حرية الرأي والاعتقاد، تشتبك في أن استخدامها يمثل عنصرا لا ينفصل عن عمل النظام السياسي بأكمله.

سواء أكانت المواطنة وطنية تتعلق بحقوق وواجبات الفرد داخل الدولة التي ينتمي إليها ويحمل جنسيتها، أو مواطنة عربية أو أوروبية أو أفريقية فإنها في دلالتها العامة عبارة عن مجموعة من الحقوق المادية والمعنوية، الفردية والجماعية، تتكفل الدولة بصيانتها وتمكين المواطنين منها في مقابل

<sup>46</sup> عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، المغرب الدار البيضاء، 2010، ص. 13.



مجموعة من الواجبات يسدي بعضها المواطنون، في شكل خدمات، تحت إشراف ومراقبة الأجهزة الإدارية للدولة.<sup>47</sup>

المواطنة ليست مجرد انتماء لمجال جغرافي وحمل جنسية وجواز سفر، بل هي أهداف وقيم، فلا توجد مواطنة بدون أهداف، وقيم الحرية والتضامن والحس المدني. يقول رجل القانون الفرنسي أنيسي لبور Anicet le Pors في كتابه المواطنة la citoyenneté: "إن المواطنة تتميز عن الوطنية وتتضمنها مع ذلك، بأنها ليست فقط مكونة من قواعد حسن سلوك في المجتمع فهي تقتض وجود قيم يمكن أن تتجادل علانية، ولكنها مع ذلك معترف بها كمرجع أساسي من قبل مجموع المواطنين، وهذه القيم مثل حال مجموع وسائل ممارسة المواطنة، مختلفة من وطن لآخر، ومتطورة على المدى البعيد".<sup>48</sup>

في هذا الصدد، أمكن أيضا تحديد أربعة أبعاد رئيسية للمواطنة تتمتع بدرجة كبيرة من الديناميكية والترابط الوثيق في إطار السياق الراهن للعولمة وما تحمله من متغيرات متنوعة، و هي كالتالي<sup>49</sup>:

1. البعد المدني للمواطنة الذي يشير إلى أسلوب حياة المواطنين في المجتمع الديمقراطي، ويتضمن مجموعة القيم التي تشمل حرية التعبير عن الرأي والمساواة أمام القانون، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات والوصول إلى المعلومات. بالإضافة إلى القيود المفروضة على قدرة الحكومة في صنع واتخاذ القرارات المتعلقة بالمواطنين والجماعات والمؤسسات ذات المصالح الخاصة في المجتمع.
2. البعد السياسي للمواطنة الذي يشير إلى مجموعة الحقوق والواجبات السياسية التي تضمن تمتع الفرد بالحق في التصويت والانتخاب والمشاركة السياسية وتقلد المناصب العامة.
3. البعد الاجتماعي الاقتصادي للمواطنة الذي يشير إلى مجموعة العلاقات التي تربط ما بين أفراد المجتمع في سياق اجتماعي معين، وتتطلب ضرورة تمتعهم بالولاء والانتماء والتضامن الاجتماعي بالإضافة إلى حقوقهم في التمتع بالرفاهية والكفاية الاقتصادية، مثل: تمتعهم بالحق في العمل، والحد الأدنى من وسائل المعيشة وكسب الرزق، والعيش في بيئة آمنة.

<sup>47</sup> محمد ولد بيب، الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، كنوز المعرفة، عمان، 2011، ص. 49.

<sup>48</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 19، نقله عن

Anicet le pors, «la Citoyenneté », Paris,P ,U ,F ,1999,page 68 .

<sup>49</sup> Hebert, Y., & SEARS, A. (2003) Citizenship education. The Canadian Education Association, retrieved from Available at

[http://www.cea-ace.ca/media/en/Citizenship\\_Education.pdf](http://www.cea-ace.ca/media/en/Citizenship_Education.pdf).



4. البعد الثقافي للمواطنة الذي يشير إلى مدى الوعي بالتراث الثقافي المشترك للمجتمع، وكذلك الاعتراف بأبعاد التنوع الثقافي وحقوق الأقليات، وتأكيد مبدأ المساواة القانونية وحماية الفرد من كافة أشكال التمييز التي تظهر بسبب عضويته في مجموعة أو فئة معينة في المجتمع .

من ناحية أخرى، مرّ مفهوم المواطنة في إطار الدولة الوطنية ذات السيادة، بتطور أفقي من ناحية وتطور رأسي من ناحية ثانية. فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضٍ وحاضر ومستقبل. بل له أيضاً سمات الكائن الحي من صحة ومرض، فطوال العصور الوسطى الأوروبية من سنة 300 إلى 1300م - رغم بعض الاستثناءات - ظل هزياً، حتى ظهرت (عريضة الحقوق) في إنجلترا (سنة 1689م)، ويؤرخ بها البعض لبداية التنوير الأوروبي.

التطور الأفقي سار في اتجاه توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول طبقات أخرى تدريجياً وبمرور الزمن، لكن حتى الآن - رغم كل المواثيق وإعلانات حقوق الإنسان - لم تشمل المواطنة كل الأفراد من الناحية العملية<sup>50</sup>.

أما من ناحية التطور الرأسي، فقد تطور المفهوم بشكل مواز لتطور المشاركة في صنع القرار السياسي وممارسة السلطة وتوسيع رقعتها، حيث التقدم تدريجياً نحو تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين وفق الآليات الديمقراطية. وحسب دراسات عالم الاجتماع (هانس) (درس صناعة القرار في الجمعيات الصغيرة والبلديات والحكومات المحلية، واستنتج منها مبادئ عامة حددها في ستة مستويات، لممارسة السلطة<sup>51</sup>:

المستوى الأول: القرار الفردي لرأس السلطة.

المستوى الثاني: إعلام الجمهور بالقرار دون أخذ رأيهم.

المستوى الثالث: استشارة الجمهور دون الأخذ برأيهم.

المستوى الرابع: استشارتهم والأخذ برأيهم.

المستوى الخامس: إشراكهم في مواجهة القضايا وحلّ المشاكل.

المستوى السادس: وجود سلطة اتخاذ القرار في يد عامة المواطنين وفق الآليات الديمقراطية.

50 عثمان الخشت، مرجع سابق.

51 المرجع نفسه.





ولا يوجد في جميع الأحوال بالضرورة فصل كامل بين هذه المستويات الست؛ فأحيانا يتأرجح الديكتاتور بين أكثر من مستوى كعملية من عمليات الخداع والتضليل، مثلما يحدث في الديمقراطيات المزيفة بكل أساليبها المعروفة. وأفضل مستوى تتحقق فيه المواطنة هو المستوى السادس حيث تتسع قاعدة المواطنة بمفهومها الشامل؛ فكلّ الأفراد مواطنون لا يوجد بينهم أي تمييز في الحقوق والواجبات، وتحكمهم المساواة في كل التعاملات المجتمعية بغض النظر عن الدين، العرق، اللغة، الجنس، أو الأصل الاجتماعي... إلخ. ويشاركون حسب الآليات الديمقراطية في صناعة القرار.

في عصر التنوير تطور أفقياً مفهوم المواطنة في أبعاده السياسية والاجتماعية والمدنية، كما تطور رأسياً حسب هذا السلم على الأقل من الناحية النظرية، لكنه لم يصل أبداً إلى المستوى الخامس أو السادس.

ويجدر التنبيه إلى أن مفهوم المواطنة شهد تغيراً جذرياً في استخداماته ومضامينه، ولم يعد فقط يشير إلى علاقة المواطن بالوطن، والفرد بالدولة، بل تعدى ذلك إلى كونه مفهوماً مجتمعياً شاملاً متعدد الأبعاد، إلى أنه رغم ورود العديد من التعريفات لمفهوم المواطنة، إلا أن هذا الأخير يظل مفهوماً إشكالياً، تخترقه مختلف التصورات، ويخضع كغيره من المفاهيم لمنطق السيرورات التاريخية والسيرورات المجتمعية،<sup>52</sup> فهو مفهوم معقد له أبعاد عديدة ومتنوعة منها ما هو مادي قانوني، ومنها ما هو ثقافي سلوكي، فضلاً عن كونها وسيلة أو غاية يمكن بلوغها تدريجياً، لذلك نوع المواطنة في دولة ما تتأثر بالنضج السياسي والرقى الحضاري<sup>53</sup>.

إن المواطنة، خيار ديمقراطي اتخذته مجتمعات معينة، عبر مراحل تاريخية طويلة نسبياً، باعتبارها عملية بناء مستمرة كونها العنصر الأساسي في عملية الدمج «الاندماج» الاجتماعي، التي تسمح للمواطنين جميعهم بالحصول على الهوية الوطنية، والحقوق السياسية والقانونية المرتبطة بها،<sup>54</sup> وبالتالي تحقق التفاعل الأفضل مع الجماعة الوطنية حيث يتمتع المواطن بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتسابه إلى وطن، كدفع الضرائب، أما الحقوق التي يتمتع بها المواطن كحق الاقتراع، باعتباره عضواً في مجتمع سياسي الذي هو المدينة<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> عبد الرحيم العلام، الملكية وما يحيط بها في الدستور المغربي المعدل، وجهة نظر، العدد 33، مطبعة النجاح الجديدة، 2015، ص. 156.

<sup>53</sup> علي كوارى وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص. 36\_40.

<sup>54</sup> علي محمد الصلابي، الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، 2014، ص. 20.

<sup>55</sup> بان غانم، مرجع سابق، ص. 5. هذا البحث منشور على الانترنت، يمكن تحميله عبر الرابط التالي.





ولعل أهمية المواطنة تكمن في كونها الوعاء الذي تذوب فيه كل الاختلافات ويحتضن التنوع الإثني والديني والاجتماعي وغيره مما يمكن من تجنب الصراعات الإثنية والدينية والاجتماعية على قاعدة عدم التمييز، وتأكيداً لمبدأ المساواة القانونية والمشاركة والتمثيل والالتزام المجتمعي وواجب الحكومة نحو حراسة المصالح العليا للدولة والمجتمع، وبهذا يمكن القول أن الإنسان يرتق من الكائن البيولوجي إلى الكائن المدني.

## المطلب الثاني: سؤال المواطنة في زمن العولمة

تقع العولمة في القلب من الثقافة الحديثة؛ وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة، هذا المفهوم الذي يشير إلى تلك الشبكة المتطورة بسرعة والمتزايدة الكثافة دوماً من الترابطات interconnections والعلاقات المتبادلة interdependences التي تميّز الحياة الاجتماعية الحديثة. إن ماغرو McGrew ، إذا أردنا ضرب مثال، يتحدث عن العولمة باعتبارها "ببساطة، تقوية أواصر الترابط العالمي" ويشدّد على تعدّد الروابط التي ينطوي عليها ذلك: "في الوقت الحاضر، نجد أن السلع، ورأس المال، والبشر، والمعرفة، والصور، والجريمة، والملوثات، والمخدرات، والأزياء، والمعتقدات تتدفق جميعها بسهولة عبر الحدود الإقليمية"<sup>56</sup>.

وعليه يعتبر موضوع العولمة وتأثيراتها على الهوية والثقافة والمواطنة كمفاهيم متعلقة ببعضها البعض أحد الموضوعات المهمة التي بدأ الباحثون منذ منتصف القرن الماضي الاهتمام بها نظراً لحدثة مفهوم العولمة نسبياً، وكذا التأثيرات العميقة التي تتركها هذه الظاهرة بمختلف تجلياتها، هذا برغم اختلاف الكتابات حول مفهوم العولمة، من حيث تحديده زمنياً، فبين من يرى انه ظاهرة تاريخية، مرت بها كل الأمم والشعوب والحضارات<sup>57</sup>، وبين من يحدد لها تاريخاً للنشوء والظهور بهذا المستوى من الدينامكية وهو ما رجحناه ، كما اختلفت الكتابات في تحديد العولمة من حيث التعريف، بين من يرى أنها ببساطة تقوية أواصر الترابط العالمي وبين من يعتقد أنها انطلقت غربية لتصير العولمة

<sup>56</sup> جون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة ايهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعارف، العدد 354، 2008، ص. 10.  
<sup>57</sup> إنها كانت كذلك منذ فجر التاريخ. ولهذا نقول إن المعرفة كلها ظاهرة معولمة. والحضارات والإنجازات والحدائث (والما بعد حدائث)، وكل المواصفات التي تعلق على العولمة القطبية اليوم، هي مواصفات تاريخية رافقت كل القوى والأمم والامبراطوريات والأنظمة التي مثلت الامتلاك والسيطرة والتفوق، أي أن كل قوة تظهر في التاريخ هي قوة تسعى إلى عولمة قيمها (بما في ذلك من قيم الشعوب المغلوبة أو السائدة)، وعولمة مصالحها، وعولمة سيادتها. فالفراعنة، وممالك الرافدين، والفينيقيون، والإغريق، والرومان، والمسيحية، والإسلام، والعرب، وأوروبا... كلها كانت ظواهر معولمة. والاستعمار الحديث المتمثل ببعض الامبراطوريات الحديثة كإنجلترا، وفرنسا، وإسبانيا، والبرتغال... هو استعمار اتخذت فتوحاته، بكل محمولاتها السياسية والاقتصادية والتجارية والعلمية والثقافية، منحى معولماً، والانتقالات الحضارية (وانتكاساتها أيضاً) الكبرى عبر الأزمنة، وما خلفتها من تحولات أصابت البشرية، تمت بفعل هذه القنوات المعولمة التي تطوّرت بتطوّر الحاجات والضرورات المتصلة بتلك الظواهر. بول شاوول، "نحن والعولمة والحدائث"، مقال موجود على موقع معابر. ونشير أن هذه الفكرة يعتقد بها أيضاً الباحث حسن حنفي وغيرهم من الباحثين.



أمركة لمناحي الحياة، كما اختلفت الكتابات حول تأثيرات العولمة من حيث وظيفة العولمة في تقريب المعلومة والمعرفة عن طريق مختلف أدوات التواصل وليصير العالم قرية صغيرة، إلى من يرى أن العولمة لم تفتح إلا باب لتزويب الخصوصيات المحلية لتصير كل الخصوصيات والهويات هوية واحدة برؤية دوغمائية، ومادام الموضوع بهذا النوع من التعقيد، ويتسم بأنه موضوع مؤدلج أو قابل للأدلجة، بين مناصر ومؤيد وبين معارض ومتحفظ ومشكك، فإننا نعتقد بدورنا ومع سعيينا نحو الحياد الأكاديمي المطلوب إلا أن هذا المطلب بالذات لن يخلو من حمولة أيديولوجية تسعى لخدمة الهوية المحلية في إطار الثقافة الإيجابي .

تختلف تعاريف العولمة بسبب ذكر كل واحد من الكتاب والمفكرين جانباً من الموضوع وهو يذكرنا بمثل الذين دخلوا على الفيل في غرفة مظلمة فكل منهم عرفه بما لمس منه. وعلى هذا الأساس نقسم المطلب إلى فرعين، نحاول من خلال الفرع الأول تحديد مفهوم العولمة من حيث عوامل الظهور والسياق التاريخي، ثم نتناول في الفرع الثاني تأثير العولمة على مختلف البنى الفوقية.

### الفرع الأول: العولمة من الكونية إلى الفرعونية

العولمة هي ترجمة لكلمة Globalisation المشتقة من كلمة Globe أي الكرة والمقصود هنا الكرة الأرضية ويتحدث علماء الاجتماع في مجال التحديث عن "Global Cultur" أي الثقافة العالمية والـ "Globalization" اصطلاحاً باللغة اللاتينية تدل على مشروع لمركزة العالم في حضارة واحدة، كما ويعتبر المصطلح مرادفاً لصفة العالمية (Mondiale) يترجم مصطلح العولمة إلى الفرنسية (Mondialisation) ويستعمل للدلالة عن الحركة والنشاط الذي يستهدف توجيه العالم<sup>58</sup>.

أما العولمة في اللغة العربية فهي على وزن (فوعله)، الذي يعني :قولب أي تحويل الشيء من وضع إلى وضع آخر وفق نموذج أو قالب محدد ذلك أن صيغة (فوعله) الصرفية صيغة خاصة بالنسب تصاغ منها ألفاظ معينة على وفق توافر ضوابط وشروط لذا فهي لفظة ذات، (معينة نجدها في لفظة) العولمة صياغة خاطئة ليس لها وجود في المعجم العربي، وأصلها الصحيح هو لفظة (العالمية)، المشتقة من اسم (العالم) الذي هو على وزن فاعل، وجمع العالم المراد به الخلق العوالم، وهو ما اتفق عليه في اللسان العربي ويرى الدكتور أحمد صدقي الدجاني أن

<sup>58</sup> ميمونة مناصرية، هوية المجتمع المحلي في مواجهة العولمة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم اجتماع التنمية. جامعة محمد خيضر - بسكرة بالجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة علم الاجتماع، 2011\_2012، ص. 44.



العولمة مشتقة من الفعل عولم على صيغة فوعل واستعمال هذا الاشتقاق يفيد أن الفعل يحتاج لوجود فاعل يفعل، أي: أن العولمة تحتاج لمن يعممها على العالم.<sup>59</sup>

المهتمون بقضية العولمة متفقون تقريباً على أن الكلمة جديدة ولكن ما تصفه ليس بجديد، بل يرى بعضهم أن السير نحوها بدأ منذ مئات السنين. ولقد أصبح مفهوم العولمة متداولاً منذ بداية التسعينات، ويمكن فهم سياقات ظهور العولمة من خلال :

أولاً لقد أدى انقسام العالم إلى ازدواجية خيار التطور الاجتماعي رأسمالي/اشتراكي، إلى نشوء حالة من التوازنات الدولية تجسدت في ظهور الأمم المتحدة التي أصبحت ميداناً دولياً للصراع بين الأيديولوجيتين المتناقضتين الأمر الذي سمح بإصدار الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان التي جرى إقرارها في الجمعية العمومية 1948، حيث تمت المزوجة بين الحقوق السياسي والاجتماعية للإنسان حيث جاء في مقدمتها التأكيد على ضرورة خلق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع والفاقة.<sup>60</sup>

وبعد انهيار نموذج الدولة الاشتراكية ولوج العالم مرحلة الرأسمالية المعولمة على إعلان شأن الحقوق السياسية للإنسان/ حق الرأي، التظاهر، حرية الصحافة وتشكيل الأحزاب بموازاة تخفيض الضمانات الاجتماعية للإنسان، ويقترن تغييب الحقوق الاجتماعية للمواطن بالليبرالية الجديدة الساعية إلى تفكيك آليات تدخل الدولة في تطوير الضمانات الاجتماعية للإنسان المواطن.

بيد أنه لا يجب أن نهمل لسقوط القطب السوفييتي الذي كان يمتلك ميزان القوى، فعلى الأقل في نظام ما قبل انتهاء الحرب الباردة، كان في إمكان كل معسكر من المعسكرين تخيف الآخر بضروب التهديدات وكان لوقوف، هذا الجانب أو ذاك عند حدوده، تأثير على حفظ التوازن الدولي وعلى رقابة الدول الضعيفة من أي انتهاك أو محاصرة، ففي هذا النطاق مثلاً كانت قضية فلسطين والقضية العربية بصورة عامة، تجد دعماً لها ووقفاً في وجه كل "وصاية" امبريالية عليها مما أصبح يمارسه اليوم رواد النظام العالمي الجديد، على دول العالم الثالث نتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي.<sup>61</sup>

ثانياً: للتقنية دوراً هاماً في استئصال العولمة، فمنذ خمس وثلاثين سنة، وبفضل تطور تكنولوجيا المعلومات والتواصل، انتشرت العولمة بسرعة مذهلة. وتعد "الانترنت" أحد إنجازاتها المهمة

<sup>59</sup> ثائر رحيم كاظم، "العولمة والمواطنة والهوية"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد الأول، 2009، ص. 257.

<sup>60</sup> الساقوط محمد، المواطنة والوطنية، الموسوعة السياسية الصغيرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007، ص. 26.

<sup>61</sup> حسن أحمد الحجوي، مرجع سابق، ص. 329.



والمدهشة. لقد مكنت هذه التكنولوجيات الإنسان من القضاء على ضغوط الزمن و المسافة على مستوى الكرة الأرضية، حيث غدت تسمح بأن يدير الفرد في الآن ذاته مقاولاته المختلفة المتواجدة في مختلف أقطار العالم وقارته. وحسب تعبير بنجامين بربر أتاح التلفزيون وجهاز الحاسوب ديمقراطية الكلمة التي غدت تعمقها التقنية باستمرار، الأمر الذي أدى إلى نشر العلم والمعرفة السياسية.

ثالثاً: لما انتهت الحرب العالمية الثانية عام 1945م، خلفت آثاراً تعد منعطفاً مهماً في تاريخ العولمة، إذ أنه بدا واضحاً أن الهيمنة الحقيقية لا ينبغي أن تكون عسكرية، وإنما ثقافية واقتصادية. وهذا ما سينتج عنه في النهاية هيمنة سياسية شاملة لكل المناحي. ومن هنا تم وضع الخطط لتجاوز النتائج المأساوية التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية.

وقد بذلت الولايات المتحدة الأمريكية في تلك الحقبة و بين عامي 1948-1951 أكثر من اثني عشر مليار دولار من أجل إعادة بناء الدول الصناعية الغربية واليابان وعبر مشروع (مارشال)<sup>62</sup>، ولم يكن هذا كرمًا ذاتياً من الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنها كانت ترى بعداً في هذا البذل سيتحقق لها، ذلك أنها ستجعل من أوروبا واليابان جزء من سوق مفتوحة تساعدهم فيها على استيراد المصنوعات الأمريكية وإيجاد فرص للاستثمار، بالإضافة إعادة تنظيم العلاقات النقدية وأسعار الصرف ووسائل الدفع الدولية، وقد تمثل ذلك بظهور (البنك الدولي) و(صندوق النقد الدولي).

ومن هنا عدّ بعض الباحثين منتصف عقد الأربعينيات الحقبة التي وضع فيها حجر الأساس لعولمة أطلسية. وقد سعت أمريكا إلى تسييد أصحاب الأعمال وإضعاف التكتلات العالمية.

العولمة أيضاً كغيرها من المفاهيم، اختلف الباحثون في تحديد تعريف لها، بالرغم من كثرة الكتابات عنها وتتنوع الأطروحات في الأساليب والمجالات، التي تتناولها إلا أنها لا تزال غامضة لدى الكثيرين حتى المثقفين منهم.

ففي إبريل عام 1998م عقد مؤتمر فكري بالقاهرة لمدة خمسة أيام عن العولمة وقضايا الهوية الثقافية، وعلى الرغم من البحوث والمداخلات الكثيرة إلا أن المؤتمر انتهى - كما تقول أحد التحقيقات عنه - وكل واحد يفهم العولمة بغير ما يفهمها الآخر، وكل وقف عند فهمه و قد قال أحد المعلقين في المؤتمر: لقد خرجنا من المؤتمر بأسئلة أكثر مما دخلنا فيه، و بحيرة أكثر عن العولمة. ولعله يمكن رد هذا الاختلاف كون العولمة ظاهرة من الظواهر الكبرى ذات الأبعاد والتجليات المتعددة،

<sup>62</sup> مشروع مارشال هو المشروع الاقتصادي لإعادة تعمير أوروبا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية الذي وضعه الجنرال جورج مارشال رئيس هيئة أركان الجيش الأميركي.



و الظواهر الكبرى توصف أكثر مما تُعرّف، كما يقول أحد الفلاسفة: " إن كل ما ليس له تاريخ لا يمكن أن يُعرف تعريفاً مفيداً " والعولمة مما ينطبق عليه ذلك إلى حدٍ بعيد.<sup>63</sup>

لقد لاحظنا أن هذه التعريفات تتباين في درجة قبولها وخطورتها، حيث نجد أن أكثر المفكرين المسلمين ينبه على خطورتها مع التركيز على الاقتصادي كما فعل سعد البازعي، حيث يقول: "العولمة هي الاستعمار بثوب جديد، ثوب تشكله المصالح الاقتصادية ويحمل قيماً تدعم انتشار تلك المصالح وترسخها، إنها الاستعمار بلا هيمنة سياسية مباشرة أو مخالاب عسكرية واضحة. إنها بكل بساطة عملية يدفعها الجشع الإنساني للهيمنة على الاقتصاديات المحلية والأسواق وربطها بأنظمة أكبر والحصول على أكبر قدر من المستهلكين، وإذا كان البحث عن الأسواق والسعي للتسويق مطلباً إنسانياً قديماً وحيوياً ومشروعاً، فإن ما يحدث هنا يختلف في أنه بحث يمارس منافسة غير متكافئة وربما غير شريفة من ناحية ويؤدي من ناحية أخرى إلى إضعاف كل ما قد يقف في طريقه من قيم وممارسات اقتصادية وثقافية".

بينما يركز آخرون على الجانب الثقافي وربما سموها اختراقاً كما فعل محمد عابد الجابري حيث قال: "أن العولمة تعني: نفي الآخر، وإحلال الاختراق الثقافي والهيمنة، وفرض نمط واحد للاستهلاك والسلوك". أو فرض النموذج كما يصفها الدكتور محمد سمير المنير حيث يقول: "فالغرب يريد فرض نمودجه وثقافته وسلوكياته وقيمه وأنماطه واستهلاكه على الآخرين، وإذا كان الفرنسيون يرون في العولمة صيغة مهذبة للأمركة التي تتجلى في ثلاثة رموز هو سيادة اللغة الإنجليزية كلغة التقدم والاتجاه نحو العالمية، وسيطرة سينما هوليوود وثقافتها الضحلة وإمكاناتها الضخمة، ومشروب الكوكاكولا وشطائر البرجر والكنتاكي...". أو غزو شامل كما اعتبرها أسعد السحمراني حيث قال: إن العولمة/الأمركة غزو ثقافي اجتماعي اقتصادي سياسي يستهدف الدين والقيم والفضائل والهوية، كل ذلك يعملون له باسم العولمة وحقوق الإنسان. والتصريح بأنها أمركة تصريح صحيح باعتبارها المؤثر الأقوى وقد أكد على أن جوهر العولمة هو النمط الأمريكي، الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش، حين قال في مناخ الاحتفال بالنصر في حرب الخليج الثانية: إن القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكية، وأنماط العيش والسلوك الأمريكي.

وربما تكون صهيئة لاسيما واستثمار اليهود الذين يقودون الغرب وأمريكا تحديداً للعولمة للسيطرة على العالم من الاستعمار إلى الاستثمار ركوب الأمم واستغلالها دون القضاء عليها.

<sup>63</sup> خالد ابن عبد الله القاسم، مرجع سابق، ص. 4.



بينما نجد البعض يجعلها مجرد انتماء عالمياً، كما عرفها الدكتور صبري عبد الله حيث قال: "بأنها ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون الانتماء فيه للعالم كله، عبر الحدود السياسية للدول".

كما يعرفها الدكتور برهان غليون "ديناميكية جديدة تبرز داخل العلاقات الدولية من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات التقنية والعملية للحضارة، يتزايد فيها دور العامل الخارجي في تحديد مصير الأطراف الوطنية المكونة لهذه الدائرة المندمجة، وبالتالي لهوامشها أيضاً"<sup>64</sup>.

بل إن البعض يجعل العولمة الثقافية مجرد خدعة لإلهاء الشعوب عن الغزو والمصالح الاقتصادية، حيث يقول حسن حنفي "يتم تصدير صراعات الحضارات للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاوزة، ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافتها التقليدية، بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض النتائج عوداً إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية، في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشوسية".

ونجد سمير الطرابلسي ينبه إلى خطورة العولمة التي تشكلها الولايات المتحدة بجميع جوانبها المهمة حيث يعرفها بأنها الرؤية الاستراتيجية لقوى الرأسمالية العالمية، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية، والرامية إلى إعادة تشكيل العالم وفق مصالحها

من خلال هذه التعاريف ، نخلص أن البعض عرف العولمة من حيث الأهداف المرجوة منها أو لنقل من حيث " ما يجب أن تكون" فقال أنها "القرية الكونية " Global village والذي صاغه مارشال ماكلوهان في أواخر الخمسينات، أو الكونية أو الكوكبية أو العالمية، وكلها تدخل في إطار الوصول إلى كونية القيم وحقوق الإنسان والحريات والثقافة الديمقراطية عن طريق التثاقف الإيجابي بين المواطنين والهويات المتعددة ، إلى أن هذه النظرة قد تختلف كثيراً عن ما هو واقع فعلاً وذلك لان ملاحظة نظام العولمة كما هو كائن يستشف منه إقرار هيمنة مطلقة للغرب الرأسمالي وفرض نمط أحادي الجانب في المعرفة والوجود وهو ما تسعى إليه بكل قوة الليبرالية المتوحشة<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> عبد الكريم بكار، المواطنة، المكتبة الوطنية، الطبعة الثالثة، الأردن، 2013، ص. 12.

<sup>65</sup> عبد اللطيف الخمسي، " الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب العولمة المهيمن"، مجلة فكر ونقد، العدد 14، ديسمبر 1998. بدون صفحة ونشير هنا أننا استعملنا العديد من أعداد المجلة المتوفرة على موقع:



## الفرع الثاني: تأثير العولمة على البنى الفوقية<sup>66</sup>

يرقص الناس رقصة التانغو الأرجنتينية في باريس، ورقصة البكوتسي الكامرونية في دكار، والصالصا الكوبية في لوس أنجلوس، ويقدم ماك دونالد شطائر اللحم المفروم (الهامبورغر) في بكين، ونجد أطعمة كانتون في سوهو، ويثير فن الرماية بالقوس الروح الجرمانية، وتغزو الفطيرة الباريسية إفريقيا الغربية وفي بومباي نشاهد البابا عبر المندفزيون، أما الفيليبينيون فينوحون على الهواء مباشرة أميرة بلاد الغال<sup>67</sup>. في هذا العالم وكما وصفه جان بيير فارني في مقدمة كتابه "عولمة الثقافة" نلاحظ تفاعل العديد من المنتجات الثقافية.

يشير مفهوم المواطنة إلى الانتساب الجغرافي لافراد المجتمع من خلال الارتباط ببقعة جغرافية محددة تتمثل بالمدينة والدولة وبالوطن الواحد في الوقت الراهن، أما الهوية فإنها تشير إلى الانتساب الثقافي، أي الانتساب إلى معتقدات وقيم ومعايير معينة تحدد الثقافة الإجتماعية التي ينتمي إليها الفرد والتي يكتسبها من خلال الولادة، وعملية التنشئة الاجتماعية السوية التي يمر بها في حياته، لأن المواطنين لا بد لهم من نظام سياسي، وعلاقات اقتصادية واجتماعية، وقوانين تضبط هذه العلاقات. وكل هذا إنما يبنى على معتقدات وقيم ومعايير؛ أي: على هوية معينة فليس الوطن الذي ينتسب إليه المواطنون هو الذي يحدد لهم نوع الهوية التي إليها ينتسبون إليها. ذلك أن الوطن الواحد قد تتعاقب عليه نظم مختلفة بل ومتناقضة. فالهوية إذن هي النظرة التي يرى من خلالها المواطنون ما هو مناسب أو غير مناسب، صالح أو غير صالح لوطنهم.

وعلى الرغم مما قد يبدو إسهاما للعولمة في تكريس المواطنة، في أنها تدفع بالمزيد من الحرية في الفعل والتنقل والتعبير، ولأنها تحو بجهة تسييد الإنفتاح والديمقراطية وما إلى ذلك، إن عوامل التضاد والممانعة بين العولمة والمواطنة "العالمية" هي أقرب إلى التكريس منها إلى عوامل الإلتقاء والتكامل<sup>68</sup>، ومن الملاحظ أن مفهومي الهوية والعولمة علاقات جدلية فريدة من نوعها في طبيعة العلاقة بين المفاهيم، إنهما مفهومان متجاذبان متقاطبان متكاملان في آن واحد، وفي دائرة هذا التجاذب والتقاطب والتكامل يأخذ مفهوم الهوية على الغالب "دور الطريدة" بينما يأخذ مفهوم العولمة

<sup>66</sup> اخترنا عنوان هذا الفرع بتأثير العولمة على البنى الفوقية، انسجاما ومجمل الكتابات الصادرة حاليا والتي تنتقد ما تعرفه الرأسمالية المتوحشة، أو عودة ما يسميه البعض بشيخ كارل ماركس المطارد والعدو الأول للرأسمالية، وألهمنا بذلك بقراءتنا لمقال بعنوان عودة شيخ كارل ماركس، الذي حاول من خلاله الباحث كتابة مقال يتعرض لإعادة أحياء كارل ماركس أو استدعائه لمعالجة خطورة ما يعرفه النظام العالمي الجديد، للقراءة عد إلى موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عودة شيخ كارل ماركس <http://www.mominoun.com/articles/>

<sup>67</sup> جان بيير فارني، عولمة الثقافة، ترجمة عبد لجيل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2003، ص. 09.

<sup>68</sup> ثائر رحيم كاظم، مرجع سابق، ص. 260.





دور "الصيد" حسب تعبير الدكتور علي وطفة لتصبح الثقافة كسلعة عالمية تسوق كأى سلعة تجارية أخرى ومن ثم بروز وعي وإدراك ومفاهيم وقناعات ورموز ووسائط ثقافية عالمية الطابع وهي محاولة لوضع شعوب العالم في قوالب فكرية موحدة وذلك لسلبها عن ثقافتها وموروثها الحضاري، فالعولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن نظام يريد رفع الحواجز والحدود، إنه نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية للأمة من أي محتوى، ويدفع إلى التفتيت والتشتيت ليربط الناس بعالم اللأمة واللاوطن واللاذولة.

المواطنة ممانعة للعولمة أو تضادا لها من حيث ميزة الخصوصية أو الاختلاف في المرجعية كما في الممارسة التي تدفع بها المواطنة ولا ترى فيها ظاهرة العولمة إلا ضربا من ضروب "عدم مجارة العصر". فالعولمة توحد في النظرة ووحدة في التمثل للاقتصاد كما للمجتمع كما للثقافة، في حين أن المواطنة هي تعدد واختلاف في النظرة كما في التمثل.

على هذا الأساس، فعولمة المواطنة هي عولمة لذات النظرة وعولمة لذات التمثل، في حين أن مواطنة العولمة (بمعنى تلقيحها بقيم المواطنة) هي تعدد لها وتعدد لأبعادها. فلا يكمن خطر العولمة على المواطنة في هذا المستوى، في كون الأولى نفي للثانية (مع القبول بوجودها)، ولا في إقصاء العولمة لأبعاد المواطنة، (مع الاعتراف بتواجدها)، ولكن أيضا في صهرها والعمل على أن تندمج في صلبها تصورا وتمثالا. من هنا فبقدر اجتهاد المواطنة على تخليق العولمة، بقدر إمعان العولمة في صهر اختلافات المواطنة في صلب منظومتها، وتحويلها إلى جزء منها لا قائمة لها بدونها وعلى أساس هذه الخلفية فلا مواطنة "عالمية" تذكر إذا اعتملت بداخل العولمة تصورات وتمثلات، هي إلى إفراغ المواطنة من محتوياتها أقرب منها إلى تلقيحها بقيم وتصورات جديدة<sup>69</sup>.

إن تصبح واقعا العولمة في أكثر من جانب انصياح للسياسي، وفي خضمه البعد المواطناتي، للأبعاد التقنو-اقتصادية التي لم تقف الدول الكبرى وشركاتها المتعددة الجنسيات والمؤسسات المالية والتجارية العالمية تدفع بها، فلا يقتصر الأمر على هذا المستوى، بل يتعداه إلى هيمنة المالي على الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وفي صلبها جميعا البعد المواطناتي دونما اعتبار يذكر للدولة أو للحكومات أو للسيادة والحدود، فيتم طرح الأسئلة من قبيل أي سبيل إذن للمواطنة ولمشاركة ومساهمة الأفراد والجماعات في تحديد الأولويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إذا كان فاعلوا العولمة يستهينوا في حقهم ذلك، ويحولوا دون إمكانية بلوغهم ذات الأهداف؟ ثم أي

<sup>69</sup> نائر رحيم كاظم، مرجع سابق، ص. 257 و262.  
إحدى إصدارات المركز الديمقراطي العربي- 2017





سبيل للدولة/ الأمة في الدفاع عن محمياتها في وقت أصبحت هي ذاتها في شكلها كما في الجوهر، عرضة للطعن والتشكيك !.

أليس هذا مناهضا للمبادئ التي يتظاهر بمناشدها دعاة النظام العالمي الجديد من إقرار تكافؤ الفرص والمصالح، وإحلال الديمقراطية محل الاستغلالية وحكم الاستبداد<sup>70</sup>؟.

في الواقع أننا بصدد التعامل مع إحدى أكثر القضايا حساسية في نشأة المجتمعات واستمرارها، ولعل هذا ما يضع هذه القضية في عمق كثير من النزاعات المسلحة أو حتى السلمية في العالم في إفريقيا كما في آسيا وأوروبا، بل إن هذه الاندفاعات نحو الهوية ليست حكرًا في الواقع على الأماكن التي تقدم في التداول الإعلامي باعتبارها مناطق صراع وتعصب، بقدر ما هي منتشرة في مختلف بقاع المعمور شرقها وغربها، وفي هذا الإطار لسنا في حاجة للتذكير بالمفاوضات الشاقة التي جمعت فرنسا بالولايات المتحدة الأمريكية على هامش معاهدة "الجات" التي تقضي بحرية مرور البضائع والأشخاص والمعلومات بين الدول بحرية، فقد كان زعماء فرنسا ومثقفوها متخوفون من مدى قدرة الهوية الفرنسية على الثبات في وجه الاختراق الثقافي والإعلامي الأجنبي، على الرغم من الخلفية الثقافية الفرنسية العريقة التي تجر وراءها فكر الأنوار وأبجديات الحداثة الغربية من إرهابات الفكر الديكارتي إلى اشتغال فلاسفة الاختلاف، كما أن كانتونات سويسرا وقوميتي بلجيكا وطائفتي أيرلندا ليست كلها أكثر من تعبير عن التشبث بالهوية في زمن العولمة، أما ألمانيا فإن أزيد من أربعين سنة من الفرقة الإسمنتية لم تلغ سعي الطرفين نحو هوية الأمة الألمانية في مشهد التوحيد، ولعله من قبيل المفارقة الإشارة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية، مترجمة أيديولوجيا العولمة في العالم، التي تعد من أكثر البلدان استشعاراً لهاجس الهوية، فقد سجل محمد عابد الجابري في زيارة له إليها في إطار ما يسمى بالحوار العربي الأمريكي أن برنامج الرحلة لم يكن يعطي الأولوية لإطلاع الزوار، وهم نخبة من ألمع المفكرين العرب، على تجليات الحضارة الأمريكية المعاصرة من قبيل علم التكنولوجيا والمعلومات وبرامج غزو الفضاء، بقدر ما انصرف إلى أشياء وأماكن لها ارتباط بالتراث والتاريخ إلى درجة جعلت الدكتور الجابري يخاطب مضيفيه في إحدى مداخلته على هامش الحوار المذكور قائلاً: "إن وضعنا معكم مقلوب، نحن في العالم العربي شبعنا من التراث ونبحث عن

70 حسن أحمد الحجوي، مرجع سابق، ص. 330.



المعاصرة، أما أنتم فيبدو أنكم شعبتم من المعاصرة وتبحثون عن التراث، أنتم تبحثون عن الماضي ونحن نبحث عن المستقبل ونحن نبحث عن المستقبل<sup>71</sup>.

دفاع الشعوب عن هويتها أصبح مظهراً من تجليات العولمة، ذلك أن بعض الدول مثل استراليا اشكتت من المادة الإعلامية للتلفزيون الأمريكي علي الأطفال، لخطورتها علي فقدان الانتماء، وقد عبرت وزيرة الثقافة الكندية عن انزعاجها من الهيمنة الثقافية الأمريكية، حيث إن 60% من برامج التلفزيون الكندي مستوردة، وأن 90% من الأخلاق ليست كندية، كذلك اشكتت فرنسا من هيمنة اللغة الإنجليزية والتأثير علي الهوية الفرنسية، كما أن الصينيين واليابانيين لم يهتموا لغتهم الأم ولم يجعلوا الثقافة الأمريكية تؤثر في حياتهم الاجتماعية والثقافية، بل احتفظوا بثقافتهم من عادات ولغة وتقاليد، وبذلك ظلوا محافظين علي هويتهم الثقافية .

ومن التحديات التي تواجه الواقع العربي معضلة سيادة اللغة الإنجليزية، وبالتالي فإن الثقافة الإنجليزية قد بدأت تحتل مكانة أكبر وتأثيراً أقوى من الثقافة العربية؛ مما يشعرنا بتراجع اللغة العربية واضمحلال شأنها، ولعل أبسط مظاهر هذا التراجع والاضمحلال ما يلاحظ من شيوع الألفاظ والتعبيرات الأجنبية، وبصفة خاصة الإنجليزية في لغة الحديث العادية بين الأفراد من الطبقة المتوسطة وما فوقها.

كما أن محطات التلفزيون العربي تستورد ما بين 40 ، 60% من برامجها من الدول الغربية، ويحتل الإنتاج الأمريكي 80% من تلك البرامج المستوردة، وليس بخاف على أحد أن المنطقة العربية تعاني من التبادل اللامتكافئ إعلامياً فيما يعبر عنه بحال التبعية الإعلامية، ولقد حذر "حامد عمار" من الانبهار بالإعلام الغربي بصفة عامة والأمريكي بصفة خاصة، وما يترتب على ذلك من تمثيل لأفكاره وثقافته ومفاهيمه، وما يترتب على ذلك من آثار سلبية<sup>72</sup>، ومن بين ما يمكن الإستدلال به لإظهار الهيمنة الأمريكية مفهوم الماكدونالية macdonaldization الذي يحيل بشكل مباشر على ثقافة وجبات الطعام السريع الأمريكي المقدم في سلسلة مطاعم الماكدونالد الشهيرة.

ولا تقتصر محاولات الأمركة على مضامين الرسائل الإعلامية الدائمة التدفق، بل تتعداها إلى التبشير بانتصار القيم المسماة أمريكية، وبأساليب وطرز الحياة الأمريكية بدءاً بأنماط السلوك

<sup>71</sup> ثائر رحيم كاظم، مرجع سابق. 264.

<sup>72</sup> هاني محمد يونس موسى، "دور التربية في الحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمع العربي"، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، عدد 77، 2009، ص. 3.



والملابس واللغة، وصولاً إلى التبشير بالإنصاف النهائي للقيم الليبرالية على سواها، والحديث عن نهاية التاريخ، بوصفها النتيجة التي أعقبت الحرب الباردة بما تحتويه من تفوق لقدرات التكنولوجيا الأمريكية، ومن أفضلية للنظم والمؤسسات العالمية على الطراز الأمريكي، وبما تتطوي عليه من تحديث وديمقراطية التي لا بد أن تعم، حسب منظري الليبرالية الجديدة، جميع دول العالم من خلال التمسك بمبادئ الرأسمالية التي تشكل غاية التطور العالمي وقدر جميع الشعوب والدول الأخرى<sup>73</sup>.

كما أن العولمة المعاصرة أشعرت المسلمين بالخطر مما جعلهم يعودون إلى أنفسهم، ونقلا عن صمويل هنتنجتون في كتابه صدام الحضارات، يقول برنارد لويس: "في العالم الإسلامي يوجد ميل متواتر لدى المسلمين في أوقات الأزمة، لأن يبحثوا عن هويتهم الأساسية وانتمائهم في المجتمع الإسلام".

يقول هنتنجتون: في عالم اليوم أدى التحسن الذي حدث في مجالات الانتقال والاتصال إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكراراً واتساعاً وتناسقاً وشمولاً بين شعوب من حضارات مختلفة، ونتيجة لذلك أصبحت هوياتهم الحضارية أكثر بروزاً. الفرنسيون والألمان والبلجيكي والهولنديون يتزايد تفكيرهم في أنفسهم كأوروبيين، مسلمو الشرق الأوسط يتوحدون ويهرعون لمساعدة البوسنيين والشيشان، الصينيون في آسيا كلها يتوحدون مصالحهم مع مصالح البر الرئيسي، الروس يتوحدون مع الصرب والشعوب الأرثوذكسية الأخرى ويدعمونها، هذه الحدود الأوسع للهوية الحضارية تعني وعياً أعمق بالاختلافات الحضارية والحاجة إلى حماية ما يميز "نحن" عن "هم"<sup>74</sup>.

وإذا كانت اللغة أداة التفاهم والتواصل، ووعاء الفكر وقلبه الحي، فإن طغيان الثقافة الغربية اللغوي مشاهد وظاهر، حيث تشكل اللغة نسبة عالية من الإسهام في نقلها، ولا أدل على ذلك من أن (88%) من معطيات الأنترنت باللغة الإنجليزية، و(9%) بالألمانية، و(2%) بالفرنسية، و(1%) يوزع على باقي اللغات<sup>75</sup>.

وحتى أمريكا ذاتها وبفعل العولمة تتعرض لسلبات العولمة، فقد وثق المفكر الدارس للتقاليد جون هوارد" القرارات ضمن المفردات وما تشتمل عليه من مفاهيم، والتي اختفت من فوق التراب

<sup>73</sup> تائر رحيم كاظم، مرجع سابق، ص. 266.

<sup>74</sup> صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، الطبعة الثانية 1999، ص. 210.

<sup>75</sup> خالد ابن عبد الله القاسم، مرجع سابق، ص. 16.



الأمريكي، فقد اختفت كلمات مثل التواضع والاحتشام، والامانة، والاستقامة، والتأدب، والفضيلة، والنخوة وعكسها مثل العيب والعار، من الاستخدام الحالي، كما يعزو المفكر المستقبلي ايتشارد ابركسلي التفكك الاجتماعي في الغرب إلى الفشل في إعطاء "معنى وانتماء وهدف لحياتنا، وعدم وجود إطار عمل لقيمنا، وبتجريدنا من معنى أوسع لحياتنا، فقد دخلنا في حقبة يتزايد فيها انشغالنا بذاتنا بشكل مرضي"<sup>76</sup>. ليلمس هذا التحول في مفهوم الثقافة في حد ذاته فمن ثقافة غرس المعاني السامية أصبحت الثقافة حاليا ثقافة لا تعترف بأي سلطة عليا للقيم، ثقافة لا تعيش للحظة واحدة في فوضى الإحساس المجرد<sup>77</sup>.

تداعيات العولمة على المواطنة تتمثل في تحويل المواطن إلى مستهلك في سيرورة تحويل وجهة عندما لا يتعلق الأمر بتحويل مقصود ومعلن. وبالتالي هذه العملية تتخبط في نزعة قوية تتمثل في الحط من شأن السياسة في مقابل إرادة الرفع من شأن السوق باعتباره المجال العالمي لسيادة المواطن. وهكذا تحط المواطنة إلى الدرجة الصفر من القيمة، وتتوقف حرية الاختيار لدى المواطن عند أنواع الاستهلاكيات في السوق، أما صناديق الاقتراع وبطاقات الانتخاب فتبدوا في إيديولوجيا السوق تخلفا.<sup>78</sup>

إن هذا الانزياح في معنى المواطنة الذي لا يكاد يرى، إذ يمرر باسم الديمقراطية ذاتها، يطرح مشكلا خطيرا على الإنساني، مشكل سلب عدد متزايد من الأفراد من مشاركتهم في السيادة، خاصة وأن الخيار الاستهلاكي لا يمثل خيارا عقلانيا بالنسبة للمصلحة العامة، لأن المصلحة العامة لا تختزل في مجموع المصالح الخاصة بكل فرد كما تروج له الفردانية في النظم الديمقراطية المعاصرة.

أن يكون الواحد منا مواطنا عالميا هو أن يعرف وأن يفهم وأن يشارك في حوارات المدينة الذي تمثلها اليوم "القرية العالمية".

عموما وعلى كل حال، ومهما كان الوضع، نقول مع برهان غليون: "تبقى الثقافة، لأنها تشكل الدائرة الأكثر ليونة في النسق الاجتماعي، أكثر قطاع مقاومة لسيطرة السلطة، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضمانا لاستمرار الأمة...، هكذا فإن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها، والتي دمرت

<sup>76</sup> الصاقوط محمد، مرجع سابق، ص. 21. نقله عن دون اي ابرلي، بناء مجتمع من المواطنين الأحرار، ترجمة هشام عبد الله، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2003.

<sup>77</sup> دون اي ابرلي، بناء مجتمع من المواطنين، المجتمع المدني في القرن الواحد والعشرين، ترجمة هشام عبد الله، ومراجعة فؤاد سروجي، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، 2003، ص. 142.

<sup>78</sup> زهير الخويلدي، "سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة"، الحوار المتمدن، العدد 2009، 2649.



اقتصاديا أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة وأن تباشر بتنظيم جديد للاقتصاد"<sup>79</sup>.

وبناء عليه فإننا نعتقد بوجود الانخراط في الثقافة العالمي، مع إدراك خطورة ما يجري على ساحة القرية الصغيرة، والتغلب على العوائق المادية والغير المادية التي تعيق التقدم الحضاري لشعب من الشعوب، لاسيما أن واقع النظام العالمي الحالي يتسم بالهيمنة الغربية عموما والأمركة خصوصا، والذي يتجه نحو تدمير العالم وقبولته في إطار وتصور وقالب واحد متشابه متجانس وفق رؤية يكون الغرب مركزا ومحورا لها، ولا يؤمن بالاختلاف ولا يحترم الخصوصيات المحلية للشعوب، ولن نجد ابلغ مما قاله لمهاتما غاندي "لا أريد أن يكون منزلي محاطا بالجدران من جميع الجوانب ونوافذ مسدودة، بل أريد أن تهب ثقافات جميع البلاد على منزلي بأقصى حرية ممكنة، ولكنني ارفض أن تعصف بي أي ثقافة منها"<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص. 96.  
<sup>80</sup> حارث علي العبيدي، أنماط الثقافة عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي رؤية تحليلية، ص. 13 نقله عن تقرير التنمية البشرية، لعام 1999، برنامج الأمم المتحدة Undp، طبع في البحرين، 1999، ص. 4.  
**إحدى إصدارات المركز الديمقراطي العربي- 2017**



## المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي

نلاحظ أن هناك العديد من التعبيرات الشائعة (الوطن، المواطن، المواطنة، الوطنية)، التي يختلط في معناها الوصف بالقيمة، لكنها جميعاً تتطوي على إشكاليات أساسية، مصدرها كما نظن هو تطورها خارج الإطار المعرفي العربي، وتطبيقها على نحو متغاير مع حاجات الناس في العصر الجديد.<sup>81</sup>

من هذا المنطلق ، لابد لنا من محاولة تحديد الفروقات المعرفية واللغوية، بين الوطن، والوطنية، والمواطنة وذلك لما يترتب على ذلك من نتائج وما للأمر من أهمية منهجية، خصوصاً، أننا خلال اطلاعنا على مقالات الكثيرين ومن خلال تتبع وسائل الإعلام السمعية والبصرية وما نجده متواتراً في أذهان العامة من الناس من لبس وتداخل بين هذا المفهوم أو ذاك دون تمحيص أو إدراك ما لكل مفهوم من دلالات معينة، قد تختلف أو تتقارب أو تتباعد مع المفاهيم الأخرى (المطلب الأول).

من جهة أخرى فالمواطنة مفهوم تختلف حوله الكتابات في الفكر السياسي الإسلامي، فبين من يؤيد وجود المفهوم وحمولته الحقوقية، وبين من يؤكد على وجود إرهاباته وجذوره في الفكر والتاريخ الإسلامي، غير أن هناك آراء أخرى تتعارض والأولى حيث تغند أو تنفي وجود مفهوم المواطنة بدلالته المتعارف عليه مع ما عرف في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي فالمواطنة لغوياً مشتقة من لفظة المدينة في اللغات الأوروبية، لكنها مشتقة في اللغة العربية من الوطن، وهو المنزل، وموطن الإنسان ومحلّه. وقد أثار هذا الأمر سجالات فكرية عند العديد من الباحثين العرب الذين رفض بعضهم اعتبار لفظة المواطنة مرادفاً وافياً بالمعنى نفسه لنظيرتها الأوروبية<sup>82</sup> (المطلب الثاني).

### المطلب الأول: المواطنة ومشتقاتها من تحديد المفاهيم إلى محاولة التأسيس

لا تتكشف دلالة المصطلح إلا بواسطة شرطين:

أولهما: مفهومه الذي اكتسبه في حقل معرفة ما عبر ظروف تاريخية معروفة.

ثانيهما: اندراجه في علاقات تفاعل مع مصطلحات مماثلة تبين مدى اختلافه عنها<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> توفيق السيف، الوطن ، الهوية الوطنية ، والمواطنة. تفصيح للإشكاليات، محاضرة في ندوة راشد مبارك، 2يناير 2011، مركز افاق للدراسات. <http://aafaqcenter.com/index.php>، تمت رؤيته يوم 2016/05/02.

<sup>82</sup> حسين رحال، المواطنة والدولة اتجاهات ومقاربات ، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ، الطبعة الأولى، 2010، ص. 100.

<sup>83</sup> الصاقوط محمد، المواطنة ولوطنية، الموسوعة السياسية الصغيرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007، ص. 13.



كما أننا لا نعثر على كلمة (المواطنة) في التراث العربي الإسلامي، غير أن ما تعبر عنه هذه الكلمة في العصر الحاضر، من قيم الحرية والعدل والمساواة والمشاركة والمسؤولية، تعد من المبادئ التي دعا إليها الإسلام، وإن كانت الممارسة السياسية منذ حكم الأمويين لم تتقيد بالمبادئ الإسلامية الصحيحة، كما أن عدم تطوير نظام الشورى، والصراعات الدموية من أجل الاستفراد بالحكم واحتكار السلطة، وغياب حرية النقد السياسي، وانعدام فرص التقويم العقلاني لأساليب تدبير الشأن العام، كل ذلك أدى إلى إبعاد المجتمعات الإسلامية عن تعاليم الإسلام ومقاصده، وحال دون انخراطها في التطور السياسي الذي عرفته شعوب وأمم أخرى، عرفت كيف تستفيد من الحضارتين الإغريقية والرومانية، مما يجعلنا نطرح العديد من الأسئلة من قبيل إذن ما هو مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي وما هي التطورات الحاصلة في مفهوم المواطنة، وكيف دخل إلى الفكر السياسي الإسلامي؟ وكذلك نخصص فرعاً خاصاً بأحد الأعلام النهضويين، لما له من دور هام في توطيق المفهوم وإدخاله مع ما يحمله من إرهاصات غربية، وهو الشيخ الأزهرى رفاة الطهطاوي

وللإجابة على هذه الأسئلة، علينا تناول المفهوم وعلاقته ببعض اشتقاقاته ومستلزماته من حيث الجانب اللغوي، أي من خلال ورود اللفظ في المعاجم العربية المعتمدة وما جرى به اللسان العربي وما دل عليه حينما نطق بهذه الألفاظ (الوطنية والوطن والمواطنة) في السياق اللغوي التاريخي الإسلامي (الفرع الأول)، المواطنة وسؤال النهضة: الطهطاوي أنموذجاً (الفرع الثاني).

## الفرع الأول: تحديد المفاهيم: الوطن والوطنية

نتطرق أولاً إلى مفهوم الوطنية ثم بعده إلى مفهوم الوطن وثالثاً نخصصه للمواطنة:

### أولاً: الوطنية صفة وحالة وجدانية

لعل رفاة الطهطاوي أول من نقل كلمة الوطن بمفهومها الغربي إلى اللغة العربية وكانت السيادة فيها للعثمانيين ومحمد علي باشا وأبنائه ثم خضعت لحكم ثلاثي غريب، حين تقاسمت الأدوار فيها كل من بريطانيا وأسرة محمد علي والدولة العثمانية<sup>84</sup>.

يقول عبد العزيز جاويش أحد أعلام الحركة الوطنية في مصر في مقال له عن أصل الفكرة الوطنية "إن الشعور بالوطنية اصطلاح أفرنكي -أي: إفرنجي - انتقلت بذوره إلى الشرق من مطاوي العلوم العصرية وأصول المدنية الحديثة التي اهتدى إليها الغرب"، فلفظ الوطنية لا وجود له في

<sup>84</sup> محمد ابن إبراهيم السعيدى، "الإسلام والوطنية"، مقال على موقع بحوث.





القواميس العربية القديمة ... وصيغة لفظ " وطنية " مصدر اصطناعي ك" الإنسانية " من الإنسان. وقد شاع استعماله بكثرة في جميع أرجاء العالم العربي والإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والغالب انه ترجمة لمفهومين سادا في فرنسا في ذلك القرن:

الأول هو patriotisme من patrie ومعناه الوطن. الثاني " ناسيوناليزم " nationalisme من nation التي ترجمت ب "الأمة " .

أما المفهوم الأول فترجمته موفقة لا غبار عليها، والمعنى الذي يحمله اللفظ الفرنسي patriotisme : " شعور بالانتماء إلى بلد يقوي الوحدة بين أبنائه على أساس قيم مشتركة"، وأيضا حالة نفسية/روحية تدفع الواحد إلى الشعور بالحب والإعتزاز وإلى الدفاع عن مصالح بلده" ثم يضيف القاموس الذي نقتبس منه<sup>85</sup> : يجب عدم الخلط بين الوطنية patriotisme وبين مظهرها المتطرف بل العدوانى المسمى الشوفينية chauvinisme(العصبية العرقية)، كما يجب التمييز بين "الوطنية" patriotisme وبين ناسيوناليزم nationalisme الذي هو إيديولوجيا سياسية.

وهذا اللفظ أخذ من nation، كما قلنا سابقا ومعناه: "جماعة بشرية تتعرف على نفسها بارتباطها ببقعة من الأرض على مدى التاريخ ويجمعها الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة" وقد ترجمت هذه الكلمة بالأمة وهي ترجمة أقل توفيقا، لأن عنصر الأرض لا يدخل بالضرورة في مفهوم الأمة باللغة العربية (قارن الأمة الإسلامية، أمة محمد، ويطلق في القرآن ليس على جماعة من البشر فحسب، بل أيضا على أنواع المخلوقات كالطيور... الخ). ولما كان من غير المستساغ في اللغة العربية اشتقاق مصدر صناعي من لفظ "أمة" لوضعه كترجمة للمفهوم المشتق من كلمة nation أعني nationalisme، فقد ترجم في المغرب العربي خاصة بكلمة "وطنية"، بينما ترجم في المشرق بكلمة "قومية" في الغالب نسبة إلى "القوم"<sup>86</sup>.

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، ويوحى هذا المصطلح بالتوحد مع الأمة". كما تعرف بأنها الشعور الجمعي الذي يربط بين أبناء

<sup>85</sup> للإشارة لقد قرأت المقال جيدا دون أن اعثر على القاموس الذي استعمله الباحث محمد عابد الجابري  
<sup>86</sup> محمد عابد الجابري، "الوطنية والمواطنة"، سلسلة مواقف، الطبعة الأولى، أديما دار النشر المغربية، العدد 72، 2008، ص. 7





الجماعة ويملاً قلوبهم بحب الوطن والجماعة، والاستعداد لبذل أقصى الجهد في سبيل بنائها والاستعداد للموت دفاعاً عنها<sup>87</sup>.

### ثانياً: مفهوم الوطن في معاجم اللغة

الوَطَنُ: المَنْزِلُ تَقِيمُ بِهِ، وَهُوَ مَوْطِنُ الْإِنْسَانِ وَمَحَلُّهُ، وَالْجَمْعُ أَوْطَانٌ.

"وَأَوْطَانُ الْغَنَمِ وَالْبَقَرِ: مَرَابِضُهَا وَأَمَاكِنُهَا الَّتِي تَأْوِي إِلَيْهَا؛ قَالَ الْأَخْطَلُ: كُرُّوا إِلَى حَرَبِيَّتِكُمْ تَعْمُرُونَهَا، كَمَا تَكُرُّ إِلَى أَوْطَانِهَا الْبَقَرُ وَمَوَاطِنُ مَكَّةَ: مَوَاقِفُهَا، وَأَوْطَنَهُ اتَّخَذَهُ وَطَنًا. يُقَالُ: أَوْطَنَ فُلَانٌ أَرْضَ كَذَا وَكَذَا أَيْ اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمُسْكَنًا يَقِيمُ فِيهَا. وَفِي صِفَتِهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ لَا يُوْطِنُ الْأَمَاكِنَ أَيْ لَا يَتَّخِذُ لِنَفْسِهِ مَجْلِسًا يُعْرِفُ بِهِ. وَالْمَوْطِنُ مَفْعَلٌ مِنْهُ، وَيُسَمَّى بِهِ الْمَشْهَدُ مِنْ مَشَاهِدِ الْحَرْبِ، وَجَمْعُهُ مَوَاطِنٌ. وَالْمَوْطِنُ الْمَشْهَدُ مِنْ مَشَاهِدِ الْحَرْبِ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ؛ وَقَالَ طَرَفَةُ: عَلَى مَوْطِنٍ يَخْشَى الْفَتَى عِنْدَهُ الرَّدَى، مَتَى تَعْتَرِكَ فِيهِ الْفَرَائِصُ تُرْعِدُ وَأَوْطَنَتْ الْأَرْضُ وَوْطَنَتْهَا تَوْطِينًا وَاسْتَوْطَنَتْهَا أَيْ اتَّخَذَتْهَا وَطَنًا، وَكَذَلِكَ الْإِتِّطَانُ، وَهُوَ افْتِعَالٌ مِنْهُ. غَيْرُهُ: أَمَّا الْمَوَاطِنُ فَكُلُّ مَقَامٍ قَامَ بِهِ الْإِنْسَانُ لِأَمْرٍ فَهُوَ مَوْطِنٌ لَهُ، كَقَوْلِكَ: إِذَا أَتَيْتَ فَوَقَفْتَ فِي تِلْكَ الْمَوَاطِنِ فَادْعُ اللَّهَ لِي وَإِلْخَوَانِي..."<sup>88</sup>.

وعلى نفس المنوال فإن مرجعاً آخر وهو الصحاح في اللغة<sup>89</sup> لم يضيف مدلولاً آخر لمادة وطن وهذا ما جاء فيه :

الوَطَنُ: مَحَلُّ الْإِنْسَانِ وَأَوْطَانُ الْغَنَمِ: مَرَابِضُهَا وَأَوْطَنَتْ الْأَرْضُ، وَوْطَنَتْهَا تَوْطِينًا، وَاسْتَوْطَنَتْهَا، أَيْ اتَّخَذَتْهَا وَطَنًا، إِذْ نِ الْوَطَنُ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْقَدِيمَةِ هُوَ الْقَرْيَةُ وَمَسْقَطُ رَأْسِ الْإِنْسَانِ، يَقُولُ ابْنُ الرَّومِيِّ<sup>90</sup>:

وحبب أوطان الرجال إليهم مآرب قضاهم الشباب هنالك

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنو لذلك

"الأهل" هو جوهر الرابطة الاجتماعية في الوطن القديم، يقول قيس بن الملوح:

<sup>87</sup> الصاقوط محمد، مرجع سابق، ص. 17.

<sup>88</sup> ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار صادر 1986، المجلد 13، ص. 451.

<sup>89</sup> يمكن العودة لمواقع تجمع العديد من القواميس أو تقتصر على قاموس معين كموقع لسان العرب، أو موقع معاجم اللغة العربية، أو الباحث العربي.

<sup>90</sup> توفيق السيف، مرجع سابق، يمكن الاطلاع على البحث على موقع مركز أفاق للدراسات والأبحاث على الرابط.



أمر على الديار ديار ليلي اقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وبالعودة لقاموس المحيط وكذا مقاييس اللغة فإنهما سارا على نحو ما تم ذكره سابقا:

الوَطَنُ، مُحَرَّكَةً وَيُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الْإِقَامَةِ، وَمَرْبِطُ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ

أما قاموس "المنجد"<sup>91</sup> لمؤلفه لويس معلوف والذي ظهر في ظل "اليقظة العربية الحديثة"، إذ صدرت الطبعة الأولى منه عام 1909 فأنا لا نجد في طبعته الخامسة عشرة التي ظهرت عام 1956، العام الذي بدأ معه العصر الذهبي للوطنية العربية مشرقا ومغربا، أقول لا نجد عنده حول مادة "و.طن." إلا ما يلي: وطن بالمكان: أقام به. وطن نفسه على الأمر وللأمر: هيأها لفعله، وطن البلد: اتخذ موطنًا. واطنه على الأمر: أضمر أن يفعله معه. الوطن: ج. أوطان: : منزل إقامة الإنسان ولد فيه أم لم يولد"، وأيضا "مربط المواشي".

المواطن: "الذي نشأ معك في وطن واحد أو الذي يقيم معك فيه". وواضح أن الألفاظ السابقة ومعانيها منقولة عن القواميس القديمة. باستثناء لفظين:

- اللفظ ما قبل الأخير أعني " وطن" ففي تعريفه إضافة لا أصل لها في المعاجم القديمة وهي قوله " ولد فيه أم لم يولد" فهذا الجزء من التعريف منقول من لغة أجنبية.

- يبقى اللفظ الأخير أعني " المواطن " فهو منقول كله لفظا ومعنى".<sup>92</sup>

ومن خلال ما سبق نقول:

\_ أن كلمة الوطن ارتبطت في بعض المعاجم والقواميس بأماكن إقامة الماشية من الغنم والبقر وفي أفضل الأحوال ارتبطت بالإقامة في مكان ما.

ان كلمة الوطنية مستحدثة وهي حالة نفسية تؤدي بالفرد الى التضحية في سبيل مكان الإقامة أو الجماعة البشرية التي ينتمي إليها وعموما فهو لفظ مستحدث وكما سبق الذكر فقد شاع استعماله بكثرة في جميع أرجاء العالم العربي والإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

<sup>91</sup> لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة 19، بيروت، 2010، ص. 906.

<sup>92</sup> محمد عابد الجابري، "المواطنة... والمواطن. جولة أولى!"، سلسلة مواقف، الطبعة الأولى، أديما دار النشر المغربية، العدد 72، 2008، ص. 14.



\_ والمفاهيم الحديثة للوطن والوطنية تتجاوز المعنى التقليدي للتعلق بالموطن، إذ تترتب عليها استتباعات قانونية ومجموعة من الحقوق والواجبات لم تكن تخطر على بال الشعراء والأدباء القدامى الذين تحدثوا عن مشاعرهم ووجدانهم. فمختلف الأبيات الشعرية التي تم ذكرها لا تتجاوز الجانب الوجداني<sup>93</sup>.

\_ بينما كلمة المواطن وفعل واطنه على الأمر تعني أضمر فعله معه ووافقه.

ويرى الصاقوط محمد أن: "الوطن في اللغة المكان الذي يستوطنه الإنسان فيعكس جانبا من الارتباط والاستقرار فيه، فان الوطنية تعني الانتماء والولاء فكرا لهذا الموقع."<sup>94</sup>

### ثالثا: المواطنة غياب المفهوم اللغوي والتاريخي:

يمكن ملاحظة غياب هذا اللفظ في معاجمنا القديمة المتداولة: لسان العرب والقاموس المحيط، والصاحح، وتاج العروس الخ. أما في نصوص الكتاب والأدباء فاللفظ غائب أيضا، ولم أعثر له على أثر إلا في كتاب "جريدة القصر وجريدة العصر": للعماد الأصبهاني الذي عاش في القرن السادس الهجري (ولد سنة 519 وتوفي سنة 597 هـ) وموضوعه: أعيان وفضلاء عصره من الخلفاء إلى الشعراء الخ، منطلقا من بغداد... إلى المغرب والأندلس. وقد وردت كلمة "مواطنة" مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها بيت من يمدح بقوله عنها: "مكتسبة من الأشباح القدسية علاء، ومنتسبة إلى الأشخاص الإنسانية ولاء، مترقعة عن مواطنة الأغفال، ومقارنة أهل السفال. وواضح أن معنى "المواطنة" هنا هو: المصاحبة والعيش مع... ولم يسعفني الحظ بالعثور على غير هذا النص فيما أمكنني البحث فيه من الكتب. ويكفي أن تكون الكلمة غائبة في المعاجم التي ذكرت.

ويضيف الجابري قائلا: أما كلمة "مواطن" فهي أقل حظا، إذ لم أعثر لها على أثر في أي قاموس أو نص "قبل عصر اليقظة العربية الحديثة". لقد وردت كلمة وطن والجمع أوطان. وموطن، والجمع "مواطن" بفتح الميم. كما ورد لفظ واطن واطنة على الأمر: أضمر فعله معه، فإن أراد معنى

<sup>93</sup> محمد الحداد، مداخلة معنونة ب"الدين والدولة والمواطنة"، ندوة الثانية عشر لتطوير العلوم الفقهية، "فقه رؤية العالم والعيش فيه: المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة"، ندوة سنوية تقيمها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية العمانية، 6-9 أبريل 2013، ص.5.

<sup>94</sup> محمد الصاقوط، مرجع سابق، ص. 22.



واقفه قال: وإطأه- لسان العرب"، كما ورد لفظ "وطني" إذ يقال: "وطني نفسه على الشيء وله، فتوتتنت: حملها عليه<sup>95</sup>.

وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير<sup>96</sup> الوطن: مكان الإنسان ومقره، ومنه قيل لمريض الغنم: وطن، والجمع أوطان مثل سبب وأسباب، وأوطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذه وطناً، والموطن مثل الوطن والجمع مواطن مثل مسجد ومساجد، والموطن أيضاً: المشهد من مشاهد الحرب، ووطني نفسه على الأمر توطيئاً: مهّدها لفعله وذلكها، ووطنه مواطنة مثل واقفه موافقة وزناً ومعنى".

إذن، لفظ "مواطنة" ونسبته "مواطن" ليس فيهما من العربية غير الصيغة (مفاعلة، مفاعل) وهي للمشاركة: مقاتلة/مقاتل، مضاربة/مضارب. وقد حاولت أن أتعرف على اللفظ الذي كان يستعمله العرب قبل "عصر اليقظة العربية" لأداء مفهوم "المواطنة" والمواطن" كما نستعملهما اليوم في خطابنا المعاصر فلم أجد، فالمواطنة إذن ليست جزءاً من التراث العربي الإسلامي السياسي<sup>97</sup>، أو على الأقل ليست لها جذور لغوية في الثقافة الإسلامية، ذلك أن المواطنة في جوهرها وحقيقتها العميقة، ليست هي العلاقة العاطفية و الوجدانية التي تربط الإنسان بمسقط رأسه، وإنما هي مشاركة متكاملة، وتكافؤ دائم في الحقوق والواجبات، وعلاقات اجتماعية وثقافية ودستورية متكاملة، تفرض حقوقاً متبادلة بين جميع أطراف الوطن والمواطنين.

إذا كان ذلك ما توصلنا إليه في الجانب اللغوي، فإنه أيضاً نحتاج لأن نسأل التاريخ عن شواهد للمواطنة في الفكر الإسلامي، أم أن التاريخ والواقع أيضاً ينحوان منحى اللغة ؟

يبدو لنا أن هناك إجماع على أن اللفظ أو مصطلح "المواطن" أو "المواطنة" مع دلالاته على حق المشاركة في تشكيل الحكومة وإدارتها، وبأصوله التي تمتد من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى الدول المدن في اليونان القديمة، كان خارج التجربة السياسية الإسلامية تماماً، ومن ثم فهو غير معلوم في لغة السياسة الإسلامية<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> محمد عابد الجابري، "المواطنة... والمواطن. جولة أولى!"، المرجع السابق، ص. 15.

<sup>96</sup> محمد ابن شاكر، "المواطنة أم الأمة"، موقع شبكة صيد الفوائد، ص. 2.

<sup>97</sup> عبد الجليل أبو مرجع سابق، ص. 12.

<sup>98</sup> برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، الطبعة الأولى، دار قرطبة للنشر والتوزيع والأبحاث، 1993،

ص. 102.



وبالعودة للتاريخ فإن هذا المصطلح دخل اللغة السياسية العثمانية، بصيغة أعم هي " الوطن" مع بداية دخول الحداثة الأوروبية إلى الإمبراطورية العثمانية، وأول مرة استخدمت فيها كلمة وطن كانت في فرمان سلطاني هو خط (كلخانة) في يوم السادس والعشرين من شعبان سنة 1255هـ الموافق الثالث من نوفمبر عام 1839 حيث ورد مصطلح وطن في موقعين:

\_الأول: عندما تحدث الخط عن الإنسان العثماني الذي (تتزايد غيرته يوماً بعد يوم على دولته وملته ومحبته لوطنه).

\_الثاني: عندما اعتبر مهمة العساكر هي محافظة الوطن.

وهذه هي المرة الأولى التي يشير فيها المسلمون إلى الوطن وليس إلى الأمة، والتاريخ الإسلامي حافل باستخدام مصطلح " الأمة الإسلامية " <sup>99</sup>.

الجدير بالإشارة أن هناك مصطلح آخر، وهو " ( تبعه tebaa )، من العربية "تبعه" وبالطبع مع مرادفاته في اللغات الأخرى. والكلمة مشتقة من (تابع) وهو اسم فاعل من (الاتباع)، وفي اللغة العثمانية الكلاسيكية كان يعد المصطلح الرسمي الذي يشير إلى الخضوع والتبعية،... وخلال القرن التاسع عشر انضمت الإمبراطورية العثمانية... اكتسب مصطلح " تبعه" استخداماً جديداً وأصبح المرادف العثماني للفظ الانجليزي subject وفي كلمات أخرى دل على ما يطلق عليه اليوم "الجنسية"، أو "مواطنة"، فالتبعية العثمانية هم اللذين يدينون بالولاء للسلطان العثماني كحاكم لهم وللإمبراطورية العثمانية\_ ويردف برنارد لويس كلامه قائلاً ومنبهاً... والواقع أن مصطلح مواطن مع دلالاته على حق المشاركة في تشكيل الحكومة وإدارتها وبأصوله التي تمتد من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى الدول المدن في اليونان القديمة، كان خارج التجربة السياسية الإسلامية <sup>100</sup>.

في هذا السياق التاريخي لا يمكن تجاهل أن الطهطاوي من نقل فكرة الوطنية إلى مصر عن الغرب الأوروبي <sup>101</sup> وبالعودة لكتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذي صدر سنة 1872 و"مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية" الذي صدر أول مرة في 1869 يمكن استشفاف العديد من الأفكار التي تؤكد توظيفه للمفاهيم الغربية السياسية الحديثة بعد استيعابها، ويعد

<sup>99</sup> ياسر حسن عبد التواب جابر، مرجع سابق، ص. 26. نقله عن محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العثمانية العلمية، مكتبة الآداب، القاهرة، ص. 254\_246.

<sup>100</sup> برنارد لويس، مرجع سابق، ص. 102.

<sup>101</sup> محمد عمارة، محمد رفاعة الطهطاوي راند التنوير في العصر الحديث، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2007، ص. 197 و198.



أحد قادة النهضة العلمية في مصر والعالم العربي خلال القرن التاسع عشر. لقب برائد التنوير في العصر الحديث، الشيخ الأزهري الذي قدم ما يمكن أن نسميه نظرية في علم الاجتماع السياسي حيث أشار إلى ما أطلق عليه "الأخوة الوطنية"، وفيها يجب على أعضاء الوطن الواحد، التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه، وأكد على أن هذا الأمر لا يتعلق بدين معين دون الآخر، فهو للذي كما للمسلم، وهي نفس الرؤية التي يطرحها الآن المستشار طارق البشري<sup>102</sup>.

فهو والبستاني، كانا يحملان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن، للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدد وضعية الفرد على أرض يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة "الوطني" وابن "الوطن"<sup>103</sup>.

عموما حدث تطور في صيغة الوطني وابن الوطن، ثم ما لبث هذا المعنى الاصطلاحي أن استخدم بصيغة "مواطن" و"مواطنة" بعد إعلان الدستور العثماني في سنة 1908، وبصورة خاصة مع إعلان دساتير العشرينات في المشرق العربي في كل من مصر والعراق وسورية ولبنان، حيث اكتسبت المواطنة المحلية للمقيمين على أرض كانت عثمانية، تأسيسا على مبدأ الجنسية Principe de nationalité المستمد من بنود لمعاهدة لوزان التي نظمت أوضاع البلدان العربية التي خضعت سابقا للحكم العثماني، وحمل سكانها صفة "التابعة العثمانية"، وكانت هذه الكلمة تعني ضمنا وفقا لمنطوق دستور 1908، المواطنة العثمانية<sup>104</sup>.

## الفرع الثاني: المواطنة وسؤال النهضة: الطهطاوي أنموذجا

يعود البحث في فكر عصر النهضة أساسا إلى البحث في إشكالية التغيير الواجب إدخاله على نمط الحياة الفكرية، والاجتماعية في مطلع القرن التاسع عشر. مما يعكس حالة الوعي التي استجدت في هذه الحقبة أو قبيلها. والبحث في هذه الإشكالية يعني البحث في السبل التي تؤدي إلى الخروج من المجالات الفكرية، أي في نمط التفكير والبنى الذهنية السائدة من حالة سابقة إلى حالة أخرى مرجوة، يرجى أن تكون بديلا عما هو قائم قبل تلك الفترة.

<sup>102</sup> رفاعة الطهطاوي مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012، ص. 69.

<sup>103</sup> كوثراني، مجلة التسامح، العدد 15. ذكره عبد الرحيم العلام، مرجع سابق، ص. 166.

<sup>104</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 74. نقله عن وجيه كوثراني (هويات ناقصة... مواطنة منقوصة) بيروت، دار الطليعة 2004، ص. 141\_142.



التغيير المقصود في مثل هذه الحالات هو التغيير الاجتماعي المؤدي إلى زوال تدريجي للبنية الاجتماعية \_ ونظام القيم المرافق لها \_ المسؤولة عن الجمود الحضاري والانحطاط الاقتصادي وهما العاملان اللذان يسمحان للمجتمعات الأكثر ديناميكية بالسيطرة المباشرة أو غير المباشرة على المجتمع الجامد. ويتم طرح العديد من الأسئلة عن هذه الإشكالية، أي إشكالية التحول: كيف تتم هذه النقلة وما مبرراتها، ما حدودها، كيف نقبل الغرب أو نستفيد منه مع المحافظة على الأصالة؟ كيف نتعامل مع ذواتنا ومع الآخر دون خوف ودون تردد، ودون إن يؤدي التعامل إلى الاغتراب وفقدان الشخصية والقيم التي تمثلها؟<sup>105</sup> ولعل السؤال الذي يلخص كل هذه الأسئلة هو سؤال النهضة، وخير من عبر هذا الأرق هو شكيب أرسلان من خلال سؤاله الشهير: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟.

هذا السؤال البليغ الحكيم، لولاه لما عرف الكتاب، وما اكتسب هذه الشهرة المتقدمة والعبارة بين الأزمنة، فالكتاب عرف بهذا السؤال، وبقي ومازال يعرف به، ولو كان له عنوانا آخر لما عرف هذا الكتاب ولكانت شهرته أقل حظوة.

كما يبدو لنا أن هذا السؤال مازال حاضرا بقوة، كحضوره لحظة تشكله الأولى كما ولا تزال الإجابات عليه على تنوعها واختلافها وتمظهراتها الفكرية والأيدولوجية تتوارد بأشكال وأنماط فكرية ومفاهيمية متنوعة ومتعددة، لتصورات الحالة المنتجة الفعالة لواقع العرب المنشود والمأمول منه أن يكون نافعا ومثمرا على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

في المجال العربي المعاصر، كثيرون هم من نظروا لهذا السؤال من جهة علاقته بخطاب النهضة، ومعبرا عن سؤالها وإشكالياتها، فحين توقف مالك بن نبي، أمام هذا السؤال، قال عنه: "هذا هو السؤال الذي يتردد في كل مناسبة إسلامية"، في إشارة منه على جدية هذا السؤال، وكثافة حضوره. وكذلك من جهته اعتبر الجابري أن السؤال لخص إشكالية النهضة كما عاشها في وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن العشرين. وتطابقا مع هذا الموقف جاء رأي الغنوشي فوصف السؤال بالحارق تارة وبسؤال النهضة المؤرق تارة أخرى، وذهب الدكتور رضوان السيد أن إرسالن يلخص بسؤاله الإشكالية التي شغلت سائر النهضويين والإصلاحيين، واعتبر هشام جعيط هذا السؤال هو صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1987، ص. 87.

<sup>106</sup> زكي الميلاد، "سؤال النهضة.. الأهمية والقيمة"، مجلة الكلمة للدراسات والأبحاث، منتدى الكلمة للدراسات والنشر، العدد 85، خريف 2014، ص. 87.





ولان غرضنا من مساءلة النهضة هو إبراز ما للسؤال من أهمية مع موضوع البحث، أي عبر سؤال المواطنة، فأننا لن نتوسع في تحديد أسباب النهضة ولا العوامل المحيطة بها ولا سياقات الظهور ولا نواتج السؤال، بقدر ما نريد انه وفي هذا السياق ان نعود إلى مفكر نهضوي يعتبر من آباء النهضويين، لنتساءل نحن وإياه حضور مفهوم المواطنة لديه، وهل كان هذا الحضور بوعي أم كان انعكاسا للتفاعل مع الآخر، وسنحاول القيام بهذه المقاربة عبر استقراء، في ثنايا كتابيه: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية تخلص الإبريز في تخلص باريز. ويعد أحد قادة النهضة العلمية في مصر والعالم العربي خلال القرن التاسع عشر. لقب برائد التنوير في العصر الحديث، الشيخ الازهري الذي قدم ما يمكن أن نسميه نظرية في علم الاجتماع السياسي حيث اشار الى ما اطلق عليه " الاخوة الوطنية " وفيها يجب على أعضاء الوطن الواحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه وأكد على أن هذا الأمر لا يتعلق بدين معين دون الآخر فهو للذمي كما للمسلم، وهي نفس الرؤية التي يطرحها الان المستشار طارق البشري<sup>107</sup>.

كانت أولى الوظائف التي تولاها بعد عودته من باريس، وظيفة مترجم بمدرسة الطب، فكان أول مصري يعين في مثل هذا العمل<sup>108</sup>. وفي سنة 1835 (1251هـ) تم افتتاح أول مدرسة للغات في مصر وكانت تسمى أول الأمر (مدرسة الترجمة) ثم تغير اسمها بعد ذلك إلى (مدرسة الألسن) وهي الآن كلية الألسن التابعة لجامعة عين شمس بالقاهرة. ويعتبر الطهطاوي أول من أنشأ متحفاً للآثار في تاريخ مصر. ويعتبر الطهطاوي أول منشئ لصحيفة أخبار في الديار بدلاً من التركية، وأول من أحيا المقال السياسي عبر افتتاحيته في جريدة الوقائع، أصبح للجريدة في عهده محررون من الكتاب كان من أبرزهم أحمد فارس الشدياق، والسيد شهاب الدين.

كان يمكن في باريس أن يتعلم اللغة وأن يتقن الترجمة، وأن يكتفي بترجمة نصوص الكتب المدرسية التي ستلقى في الفنون العسكرية على ضباط وجنود الجيش طبقا لخطة محمد علي وتصور رجاله عن وظيفة هذه البعثة التعليمية والبعثات المشابهة.<sup>109</sup>

غير أنه أراد بعث الحياة في عقل هذه الأمة ووجودها اعتمادا على أصولها بالذات، وعلى أساس بث الروح الحية في الإدارة الأساسية لمصنع الحضارة واستيعابها وهي: اللغة؛ حتى تمتلك الأمة

<sup>107</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية مرجع سابق، ص. 69.  
<sup>108</sup> هاني السباعي، " دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الاسلامية"، جريدة الشعب الأسبوعية، العدد الصادر يوم 2002/06/07، ص. 9.

<sup>109</sup> رفاة الطهطاوي، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، مرجع سابق، ص. 317.





في لغتها أسرار تلك الحضارة الحديثة وأوعيتها وما تحتويه ،سواء عن طريقة إثرائها مباشرة بالترجمة، وإحيائها لكي تتمكن من استيعاب تلك العلوم والمعارف التي لم تستخدمها أبدا طوال ألف سنة، والتي تطورت وتشعبت بشكل هائل طوال تلك القرون العشرة، لقد طلب إليه أستاذه الشيخ حسن العطار قبل السفر أن يسجل ملاحظاته، ولكن رفاة هو الذي كتب صورة الحضارة والثقافة الغربيتين، ولخصهما، ونقدهما، واكتشف موقفهما الحقيقي من الشرق ومن وطنه، وعرف أنهما قد يكونان أداة تصلح لتطوير بلاده، ولكن من الخطر الاستسلام لهما، ومن الغباء السعي إلى استبدال جوهر وطنه بهما، كما لا يمكن تجاهل أنه من نقل فكرة الوطنية إلى مصر عن الغرب الأوروبي<sup>110</sup>.

وبالعودة لكتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذي صدر سنة 1872 و"مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية" الذي صدر أول مرة في 1869. يمكن استشفاف العديد من الأفكار التي تؤكد توظيفه للمفاهيم الغربية السياسية الحديثة بعد استيعابها، فهو والبستاني، كانا يحملان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن، للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدد وضعية الفرد على أرض يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة "الوطني" وابن "الوطن"<sup>111</sup>. كما أنه أول من أسس مشروعا لإحياء التراث العربي الإسلامي في مصر، فنجح بمساعدة بعض الأمراء في استصدار أمر الخديوي سعيد بطبع جملة كتب عربية على نفقة الحكومة لعموم الانتفاع بها في الأزهر وغيره، ومن كتب التراث هذه: تفسير القران للرازي، وخزانة الأدب، والمقامات الحيرية، وغيرها من الكتب التي كانت عديمة الوجود في ذلك الوقت<sup>112</sup>.

في مقدمة كتابه تخلص الإبريز في تليخيص باريز، و قبل أن يطرح أسباب اختياره للرحلة، يمهد للأمر غير انه ما يستوقنا لديه، ترتيبه الخلق ثلاثة أقسام، القسم الأول مرتبة الهمل المتوحشين والمرتبة الثانية للبرابرة الخشنيين، والمرتبة الثالثة خصها لأهل الأدب، والتحضر والتمدن، والتمصر المتطرفين.

ويعطي الأمثلة، فيقول عن أهل المرتبة الأولى أنهم من الأميين، وممن لا يعرفون شيئا عن المعاد ويقضون شهواتهم كالبهائم، ثم يشبه أهل المرتبة الثانية بعرب البادية، ممن يحتكمون للعقل

<sup>110</sup> محمد عمارة، محمد رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، مرجع سابق، ص. 197\_198.

<sup>111</sup> عبد الرحيم العلام، مرجع سابق، ص. 166، نقله عن كوثراني، مجلة التسامح، العدد 15.

<sup>112</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مرجع سابق، ص. 51.



والدين، غير أنهم في أمور الدنيا مازالت لم تكتمل عندهم درجة الترقى، فهم وان عرفوا البناء وتربية البهائم إلا أنهم: "لم تكمل عندهم درجة الترقى في المعاش والعمران الصنائع البشرية". بينما المرتبة الثالثة:

جعلها بين الإفرنجية وبعض بلدان المسلمين، غير انه يعيب على المسلمين إهمالهم: " للعلوم الحكيمة بجملتها" مما يجعل المسلمين يحتاجون للإفرنج: " فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية، في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه". وينتقص من البلاد الإفرنجية، فرغم أنها "بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعة وما وراء الطبيعة وأصولها وفروعها ... غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة، ولم يرشدوا إلى الدين الحق ومنهج الصدق."

ثم نلاحظ انه يفاضل المسلمين على الإفرنج وذلك عن طريق عودته للماضي المجيد، ماضي الترجمة والحضارة أيام العباسيين، ويذكر الغرب أن المسلمين هم جزء وسبب مما عليه الغرب اليوم، يقول و"من المقرر في الأذهان... أن الفضل للمتقدم، أو ليس المتأخر يغرف من فضالته ويهتدي بدلالته."<sup>113</sup> وفي نظرنا فإن رده هذا كان نتيجة لتأثير الأخر، في الذات الوافدة على الغرب، هو نوع من الانكفاء على الذات كردة فعل على الصدمة التي تلقاها الوعي الإسلامي من الغرب، ولكن الجميل فيه، أن الطهطاوي وهو ينتقد الأخر، هذا الغرب، فهو يأخذه عنه ويتفاعل معه، بمرونة كبيرة، فحتى ولو كان كلامه في أحيان كثيرة، يجعل القارئ يحس وكأنك تقرا لخطاب يعترف من العودة للماضي غرفا غير انه ومع ذلك يتسم بحس من المرونة والانفتاح على الأخر ويذكر ايجابيات الأخر، فهو يجعل العدل وانفتاح الإفرنج على العلوم هو سبب سعادتهم، وهو يدعو مثلا إلى اخذ المنجز الصناعي أو التكنولوجي منه، على عكس الخطاب الذي يكفر أي علاقة مع الغرب ، مع "الكافر"، ودليله على أن نتعلم من الغرب، دليل برغماتي فيستحضر الحديث النبوي: " الحكمة ضالة المؤمن، يطلبها لو في أهل الشرك"، وفي نفس السياق نقراً له في كتاب مباحج الأبواب: " فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النظرية والعملية" والواجب على الناس، تعليم الأولاد والبنات معا، وأما بالنسبة للبنات فإن ولي البنات يعلمها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز، وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعض مبادئ المعارف النافعة في إدارة المنازل،

<sup>113</sup> رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011، ص. 13. و14 و16.



فلا بأس بتعليم الحساب وما أشبهه لهن ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق، والآداب وحسن السلوك<sup>114</sup>.

وفي معرض الرد على ألسن العامة الذين ينتقدون ما يقوم به الوالي من تقريب أهل الصنعة من الفرنجة، وحين تقرا سياق كلامه، فانك تحس وكأنه يرد على خطاب ديني مضمّر، يرفض أن يتم التعامل مع الآخر. ويقرأ الآخر بعين المتفحص لأحوال المجتمع الفرنجي "وإذا رأيت كيفية سياستها... فالغالب عن أهلها البشاشة في وجوه الغزباء، ومراعاة خواطهم ولو اختلف الدين"، ويرد كلامه وبالجملة ففي بلاد الفرنسيين يباح التعدد بسائر الأديان<sup>115</sup> وفي معرض آخر يقول: "وما رأيناه من الغرائب في الطريق... والفنون والعدل العجيب، والإنصاف الغريب، الذي يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام، وبلاد شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم"<sup>116</sup>، ونعتقد ان الجمع بين كل هذا وذلك يسعفنا القول أن المواطنة في شقها الحقوقي المبني على المساواة القانونية، وفي بعدها الرمزي المبني على العدل وعلى قبول الآخر بغض النظر على اختلافه مع الأغلبية من المواطنين على مستوى العقيدة مثلاً، حاضر في قراءة الطهطاوي للآخر، فهو يقرأ الآخر ليعود إلى الذات ليقدم لها سبل تحقيق النهضة وما تقوم عليه من ركائز.

وفي كتابه مناهج الألباب وبعد أن يتحدث طويلاً عن حب الأوطان مستشهداً تارة بالأبيات الشعرية، وتارة بالأحاديث النبوية، وتارة أخرى بالوقائع التاريخية، يصل إلى ما يريده من هذا التوطين، " لذلك إذا ظهرت الحمية الوطنية، في أبناء الديار المصرية وولعت بمنافع التمدنية، فلا جرم أن تنكو نارها، وتغلب على القوة الأولية، فيحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقي المعنوي والمادي، كمال الأمنية، فيقذح زناد المد والكدح والنهض بالحركة والنقلة والإقدام على ركوب الأخطار، تتال الأوطان بلوغ الأوطار"<sup>117</sup>.

ويمكننا القول أن الرجل أدى دوراً في النهضة الفكرية العربية، وكان لفكر الأنوار أثر عميق في تفكيره، ومن خلاله في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وخاصة في الإقرار:

\_\_ بضرورة اشتراك الشعب في الحكم وتبديل الشرائع حسب الأزمنة.

<sup>114</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 50 و62.

<sup>115</sup> رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تليخيص باريز، مرجع سابق، ص 32.

<sup>116</sup> المرجع نفسه، ص 35.

<sup>117</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مرجع سابق، ص 21.



\_ الإعمال بفكرة الأمة التي أخذها عن مونتسكيو: أي ضرورة توحيد الجماعة التي تعيش في حيز جغرافي واحد.

\_ محبة الوطن واجب وأساس الفضائل السياسية.

\_ أهمية التاريخ في التقدم الحضاري والإنساني.

\_ من واجبات العلماء أن يفسروا الشريعة وأن يلائموا بينها وبين الواقع

\_ ضرورة تعرف المسلم إلى العلم ودراسته العلوم التي ولدها العقل البشري

\_ بعث فكرة شراكة الحاكم والعلماء.

\_ أن أوروبا في نظره لا تشكل خطرا سياسيا لأنها تسعى وراء العلم والتقدم المادي، على الرغم من الخطر الخلفي الذي يرافقها والذي يشكل تهديدا للعرب.

\_ أن العقل في نظره يوصل إلى التمدن والمسلمين قادرين على بناء المدنية وهو ما لن يتم إلا بتبني العلوم الأوروبية ومدنيتهم.

\_ أن الصلات بين الشرق والغرب لم تنقطع أبدا، فقد ظلت حاضرة في تاريخ كلا الحضارتين<sup>118</sup>.

ومن خلال كتاب "مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي" وهو البحث الذي راقنا ، حاول الباحث عبد الجليل أبو المجد أن يساهم على حد قوله في إبراز مقومات وقيم المواطنة باعتبارها من أهم المفاهيم السياسية الحديثة، الإجابة عن بعض التساؤلات، كسؤال كيف تبلورت المواطنة في الخطاب العربي الإسلامي بشقيه النهضوي والمعاصر، يستخلص الباحث، انه وبجلاء، أن رفاة الطهطاوي هو أول من استخدم مصطلح المواطنة وربطه بالحقوق العامة، فانتماء الفرد للوطن يعني ان يتمتع بحقوقه الالتزام بواجباته، فالمواطنة هي أساس عملية الاندماج الوطني، وتمثل حجر الزاوية في الدولة الوطنية الحديثة، التي تشكل الإطار السياسي والقانوني، الذي تمارس فيه حقوق المواطنة وواجباتها، وهي تعني التزام بالمصلحة العامة، والتسامح بين أبناء الشعب، والتخلص من التعصب الديني، ذلك لأن الأخوة الإنسانية في نظر الطهطاوي تلزم عبادة الله، فقد أكد الطهطاوي على ضرورة تحقيق العدالة والمساواة بين اللذين يعيشون في وطن واحد إذ قال: " جميع ما يجب على

<sup>118</sup> رشيد العلوي، " صورة الآخر في الوعي العربي الحديث .. "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" للطهطاوي نموذجا"، صحيفة المثقف اليومية الإلكترونية، العدد 1853، 2011/08/19.



المؤمن لأخيه المؤمن منها، يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية، فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناه وثروته، لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات، وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية، فمتى ارتفع من بين الجميع التظلم، والتخاذل ثبتت لهم المكارم والمآثر<sup>119</sup>. ونحن إذ نتفق مع الباحث إلى ما ذهب إليه، إلا أننا نشير وانه لم يستعمل الطهطاوي مصطلح المواطنة ولكنه حاول نحت المواطنة من حيث ما يحتويه اللفظ من حمولة سياسية وثقافية وقانونية.

### المطلب الثاني: المواطنة: اختلاف التصورات في الفكر الإسلامي

واجه الفكر الإسلامي تحديات عديدة في علاقته بالدولة الحديثة، لعل من أبرزها مسألة المواطنة والوطن، سواء في مدى قدرته على استيعابها نظرياً في إطار منظومته المعرفية القائمة على أولوية الرابطة الدينية، أو في مدى قدرته على التعامل معها عملياً في إطار مؤسسات الدولة القائمة على الرابطة الوطنية، ومع مكونات المجتمع نفسه وبالتحديد العلاقة مع غير المسلمين من أبناء المجتمع الواحد<sup>120</sup>.

المواطنة إذن كما سبق الإشارة أنها كلمة لها أصل عربي مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتمائه الجغرافي، لكنها هي نفسها كتركيب ومصطلح تم استحداثها لتعبر عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد في الدولة لهذا اختلفت الرؤى ما بين التأكيد على سبق الإسلام في طرح مبدأ المواطنة، وبين من يعارض هذا القول.

فهل غياب المفهوم أو اللفظ عن السياق اللغوي دليل على غيابه في الثقافة والممارسة الإسلامية أم أن الأمر ليس أكثر من مصادفة لغوية؟ ماذا عن النصوص المؤسسة في الإسلام، ألا تؤسس صحيفة المدينة لدولة مدنية، أساسها الولاء للجماعة السياسية عوضاً عن الجماعة الدينية إذن فالمواطنة مفهوم له أسس في الفضاء الإسلامي (الفرع الأول)، أم أن المواطنة هي صيرورة تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية، لاسيما وان الدولة الغربية مبنية على المدنية وعلى عدم التمييز كأساس بين المواطنين، وخصوصاً الأساس الديني، لهذا وجب عدم ربط المواطنة والدولة بمنظومة الإسلام في

<sup>119</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 56 و57 و58.

<sup>120</sup> حسين رحال وآخرون، مرجع سابق، ص. 99.



إطار اعتبار أن للدولة والمواطنة ماهية خاصة ومستقلة عن ماهية الدين، ضمن المسار الذي اهتدت إليه الدولة المدنية في الغرب إجمالاً، فنخلص أن المواطنة ليست جزءاً من التراث الإسلامي<sup>121</sup>، وهو ما سنتعرض له في (الفرع الثاني).

## الفرع الأول: تبينة مفهوم المواطنة في الخطاب الإسلامي

يؤكد بعض الباحثين عن وجود إشارات عديدة حول تشكل مفهوم المواطنة أو الوطنية، لدى جمال الدين الأفغاني، محمد عبده وخير الدين التونسي، وعبد الله النديم في أكثر من موضع على الرغم من وجود اختلاف بينهم في التصور والمفهوم ومدى ارتباطها ببلد كل منهم<sup>122</sup>.

ذاك أن الإنسان -في الرؤية الإسلامية- هو مطلق الإنسان، والتكريم الإلهي هو لجميع بني آدم {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} [الإسراء: 70]. والخطاب القرآني موجّه أساساً إلى عموم الناس، ومعايير التفاضل بين الناس هي التقوى المفتوحة أبوابها أمام الجميع {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: 13]. بل قد جعل الإسلام الآخر الديني جزءاً من الذات، وذلك عندما أعلن أن دين الله على امتداد تاريخ النبوات والرسالات هو دين واحد، وأن التنوع في الشرائع الدينية بين أمم الرسالات إنما هو تنوع في إطار وحدة هذا الدين {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} [المائدة: 48].

ولقد وضعت الدولة الإسلامية فلسفة المواطنة هذه في الممارسة والتطبيق، وقننتها في المواثيق والعهود الدستورية منذ اللحظة الأولى لقيام هذه الدولة في السنة الأولى للهجرة؛ ففي أول دستور لهذه الدولة تأسست الأمة على التعددية الدينية، وعلى المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين المتعددين في الدين والمتحدين في الأمة والمواطنة.

غياب مصطلح المواطنة كما يردد المستشرقون عن الأدبيات الإسلامية لا يعني غياب جوهره. فكما لكل مصطلح تاريخي مفهومي وحدود واضحة، فإن لمبدأ المواطنة جذور نظرية في الإسلام، وقد أقره الرسول عليه السلام في صحيفة المدينة<sup>123</sup>، وما تقرر من أحكام تقوي مبدأ العدالة. ومبدأ المساواة ومبدأ الحرية في الإسلام يجعل لهذا المصطلح جذوراً عميقة في فقهاء الإسلام<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> علي خليفة، في نقد الإسلام كنظام سياسي، ص. 2. نقله عن

Georges Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, Paris. LGDJ, 1971.

Nawaf Salam, *La Citoyenneté en pays d'Islam*, Beyrouth. An-Nahar Publication, 2001.

<sup>122</sup> بأن غانم، مرجع سابق، ص. 10.

<sup>123</sup> كان المستشرق الألماني « ولهاوسن- Wellhausen أول من عرف هذه الوثيقة وقدمها للأوساط العلمية في العصر الحديث وندب إلى الأستاذ محمد حميد الله رحمه الله وإلى بحوثه الواسعة في اشتهار هذه الوثيقة في العالم الإسلامي، وفي معرفتنا

إحدى إصدارات المركز الديمقراطي العربي- 2017



في واقع الأمر، هناك تقاطعات بين مفهومي المواطنة في التصور الإسلامي والتصور الغربي، خاصة من حيث الماهية والتمثل، باعتبار أن المفهومين معا يصبان في اتجاه تحقيق الكرامة الإنسانية وحفظ الحقوق وأداء الواجبات وتحقيق التعايش بين جميع المواطنين بغض النظر عن أجناسهم أو أعراقهم أو دياناتهم أو مذاهبهم، لكن الذي يميز هذا المفهوم على المستوى الإسلامي، هو كون مبادئها الأساسية مَنحَ ربانية موهوبة من الخالق عز وجل، أي أنها تخلق لصيقة بالإنسان بصفته إنسانا مكرما يحظى بشرف الاستخلاف في الأرض.

وبالعودة لدستور المدينة، الذي يتكون من اثنين وخمسين بندا. خمسة وعشرون منها خاصة بأمر المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى. وقد دون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين وأن يقيموا شعائرهم بحرية<sup>125</sup>، ومن غير أن يتضايق أحد منهم، واشترط الدستور التناصر والمساواة بين سكان المدينة جميعاً، وفي حال تعرضها إلى أي اعتداء خارجي على غير المسلمين مساندة المسلمين في قتاله والدفاع عن المدينة. وبدوا أنه أي الدستور أكد على نقطتين رئيسيتين: الأولى، فيما يتعلق بالعقيدة، كان لكل إنسان الحق في دينه، وسيتحمل مسؤوليته أمام الله، وليس أمام الدولة. الثانية، في الأمور الدنيوية، فإن كل مواطني المدينة متساوون، بغض النظر عن معتقداتهم الدينية. فالنقطة الأولى أسست مفهوم الحرية الدينية. والنقطة الثانية، وضعت مبدأ المسؤولية وتساوي المواطنين أمام الحكومة، وهو ما رسخه الدستور.<sup>126</sup>

يمكن القول إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أرسى في هذه الصحيفة قواعد مجتمع واحد متضامن يضمن العدل والحماية لأفراده. المحور الرئيسي في الوثيقة هو أنها جاءت ضماناً لعدم الظلم أو البغي، كما تناولت التحالف الوثيق بين أهلها ضد العدوان الخارجي، فالتحالف ذو طبيعة وقائية أو دفاعية ولا تعكس حالة عدوانية، بل حالة سلم وأمان. كما أن من أهداف الصحيفة التصدي للظلم والعدوان ونشر الأمن والتشجيع على التكافل الاجتماعي<sup>127</sup>.

معرفة شاملة بالظروف التاريخية وبالبيئة الاجتماعية عند صدور هذه الوثيقة. كان أول من سجل هذه الوثيقة هو محمد بن إسحاق الذي توفي 151هـ، منقول عن مجلة حراء، العدد الثالث، السنة الأولى، إبريل\_ يونيو سنة 2006، ص. 12.

<sup>124</sup> ياسر عبد التواب، مرجع سابق، ص. 28.

<sup>125</sup> بان غانم، مرجع سابق، ص. 10. منقول عن كونستانس جيورجيو. نظرة جديدة في سيرة رسول الله، تعريب. محمد التونجي، ط. 1 الدار العربية للموسوعات، 1983، ص. 192.

<sup>126</sup> راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص. 290.

<sup>127</sup> كمال الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001، الجزء 1، ص. 68 إلى 70.





قامت وثيقة النبي صلى الله عليه وسلم بين أهل المدينة علي أربعة محاور: الأول: الأمن الجماعي والتعايش السلمي بين جميع مواطني دولة المدينة، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "أنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى"، كما حفظ حق الجار في الأمن والحفاظ عليه كالمحافظة علي النفس، حيث قال: "وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم".

المحور الثاني: ضمان حرية الاعتقاد والتعبد، فقرر "اليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم"، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغـ أي يهلكـ إلا نفسه وأهل بيته".

أما ثالث المحاور فهو: ضمان المساواة التامة لمواطني دولة المدينة في المشاركة الفاعلة في مجالات الحياة المختلفة، تحقيقاً لمبدأ أصيل تقوم عليه الدول الحديثة في عالم اليوم، وهو مبدأ المواطنة الكاملة، والذي لم يكن جلياً حينئذ، إلا أن دستور المدينة الذي وضعه المصطفى ضمن هذا الحق لكل ساكنيها، في وقت لم يكن العالم يعي معنى كلمة الوطن بالتزاماته وواجباته.

ورسخ المحور الرابع إقرار مبدأ المسؤولية الفردية، وأصل هذه المسؤولية الإعلان عن النظام، وأخذ الموافقة عليه، وهو ما أكدته الوثيقة: "أنه لا يكسب كاسب إلا علي نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يآثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم".<sup>128</sup>

على هذا الأساس، فإن كل الأفراد والجماعات التي اتخذت من المدينة وطناً "المسلمين واليهود وغيرهم" مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن المعتقد الديني، وهذا يعني أن الإسلام لم يعتبر حينها شرطاً في المواطنة، فالأمة التي تقوم على عانتها دولة الإسلام يجب أن تقوم على أساس المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن المعتقد الديني.<sup>129</sup>

وبذلك وحسب الغنوشي وضع دستور المدينة المترجم عن روح القران، للإنسانية، الأساس لتعددية استوعبت في رحابها كل الحضارات والأعراق والديانات وفتحت لجميعها فضاء رحباً للإسهام بعطائنها، فبرئت حضارة الإسلام من الحروب الدينية والتطهير العرقي، غير أنها في المستوى السياسي، مستوى تحويل مبدأ الشورى إلى نظام يحقق مطلوبه، ولا يتقاصر عنه في أن الشأن العام لا يستقل بتقريره فرد أو بضعة أفراد، وإنما هو راجع إلى الأمة كلها، وأنه ليس للحاكم من سلطة غير ما يخوله له الناس أصحاب السلطة، عن طريق عقد صحيح، باعتباره خادماً عندهم موظفاً لديهم وأكلوه

<sup>128</sup> علاء الدين عبد الرزاق جنكو، " المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة"، ص. 24. دراسة موجودة على النت.

<sup>129</sup> بان غانم أحمد الصانع، مرجع سابق، ص. 11.



عنهم في إنفاذ بعض ما أولاهم الله من تكاليف بمشورة منهم ورقابة ومراجعة للعقد متى أردوا، دون ادعاء منه بقداصة أو امتلاك شخصي لهذه السلطة يورثها من يشاء متاعاً شخصياً.<sup>130</sup>

لكن خطاب الغنوشي عن المواطنة لا يجب أن يفهم إلى دعوته إلى المواطنة الكاملة والمتساوية بين المواطنين في الدولة الإسلامية بل يقول أن المواطنة لها معياران، لا تتقرر إلا بهما في الحياة السياسية الإسلامية. "للإنسان في الدولة الإسلامية أيًا كان مذهبه وجنسيته حقوق ثابتة في العيش الكريم ولكن يملك حق الاختيار في أن يؤمن بأهداف الدولة والأسس التي قامت عليها ويمثلها الإسلام عمودها الفقري. أو أن يرفض ذلك فأن آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميزه عن إخوانه غير مؤهلاته وإن اختار الرفض فهو مخير من أجل اكتساب حقوق المواطنة أن يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها فلا يتهدد نظامها العام بحمل السلاح في وجهها أو موالاته أعدائها ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام"، ويكمل في الصفحة الموالية "وإذا كانت المواطنة في الدولة تكتسب بتوفر الشرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكانية تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد"<sup>131</sup>.

ومعنى كلامه هنا هو أن الدين يخول للمسلمين حقوقاً لا يتمتع بها غيرهم، غير أن المسلم غير المقيم لا يمكن أن يتمتع بحقوق المواطنة حتى ولو أقر بشرعية الدولة، لأن شرط الإقامة شرط مكمل لشرط الدين في التمتع بالمواطنة، فالغنوشي هنا يحاول التأسيس لمفهوم المواطنة وفق السياق الغربي حيث أسس كلامه على منطق الإقامة حتى يستفيد المواطن من الحقوق التي يستفيد منها المقيم، ولكن ينتكس على عقبيه حينما يميز بين المسلم وغير المسلم، وفي هذا نوع من الخروج عن المواطنة كما هي معروفة من حيث أنها تركز على قيمة المساواة القانونية بين المواطنين بغض النظر عن دينهم.

نورد موقفاً آخر كان أكثر وضوحاً في التعامل مع الأقليات ويجسد في نظرنا النظرة العامة للخطاب الإسلامي وهو رأي المودودي حيث يقول كما أن للأقليات حق الكتابة والدعوة والتعليم والتجارة وتولي الوظائف العامة. إلا أن الأقليات ليس لديهم الحق في انتخاب المجلس التمثيلي أو

<sup>130</sup> راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012، ص. 81.

<sup>131</sup> راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 290 - 291.



الترشح له أو تولي الوزارات<sup>132</sup> ، لكن لهم الحق في انتخاب المجلس البلدي لأنه لا يصدر قوانين عامة تلزم كل الجماعة في الدولة . وهذا الرأي يبدو في نظرنا مجحفا للأسباب التالية :

لو أن مؤسس الجماعة في باكستان تحدث عن تولي الأقليات لمنصب رئاسة الدولة لقلنا، أنه يمكن تفهم الأمر - رغم اعتراضنا عليه - باعتبار أن الأغلبية في الدولة الإسلامية ستكون مسلمة، وعليه فإنه لا يمكن لمنصب رئيس الدولة أن يشغله مواطن من الأقليات. ولكن والحال أن يتم حرمان الأقليات من الترشح في المجلس التمثيلي أو حتى الحق في انتخاب المجلس التمثيلي فنعتقد أن في هذا قصور نظر وبعد عن التأسيس لمفهوم المواطنة القانونية.

عموما هناك آراء أكثر انفتاحا من موقف المودودي، من قبيل آراء وتصورات الشيخ الأزهرى رفاة الطهطاوي الذي يعتبره البعض أول من أسس مشروعا لإحياء التراث العربي الإسلامي في مصر، فنجح بمساعدة بعض الأمراء في استصدار أمر الخديوي سعيد بطبع جملة كتب عربية على نفقة الحكومة لعموم الانتفاع بها في الأزهر وغيره، ومن كتب التراث هذه: تفسير القران للرازي، وخزانة الأدب، والمقامات الحبرية، وغيرها من الكتب التي كانت عديمة الوجود في ذلك الوقت<sup>133</sup>. وقد سبق لنا الإشارة في فرع سابق عن أهمية ودوره المحوري في توطين المواطنة، غير أننا وفي هذا السياق نشير هنا ومن بين أفكاره التي يمكن لنا الاستدلال بها على رؤاه الفكرية، تعريفه للحرية كونها "رخصة العمل المباح دون مانع شرعي ولا معارض محذور، وتنقسم الحرية عنده إلى خمسة أقسام اصطلاحية: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية..."

الحرية المدنية: هي من الحقوق التي دعا إليها وبحثها في كتبه ومؤلفاته، ويعتبرها من الأسس التي تقوم عليها الدولة الحديثة، ويضمها أمران مهمان هما: المساواة والحرية، وقد أكد على ذلك، فحقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة ما متساوية، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطئت على العمل بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادها ضمن للباقيين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالفهم، وأن لا يعارضوه وأن ينكروا جميعا من يعارضه في إجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار القرآن الكريم، 1984، ص. 6.

<sup>133</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الأدب العصرية، مرجع سابق، ص. 51.

<sup>134</sup> المرجع نفسه، ص. 45.



كما أكد\_ الذي يعده البعض أول الليبراليين<sup>135</sup> \_ على أن المساواة والحرية ليستا غريبتين على الإسلام، فأكد أن الشريعة المنزلة تأمر بالمساواة، كما تحدث كثيرا عن أن الحرية من طباع العرب قديما. غير أننا نتوقف عند نقطة هامة في نظرنا، حيث انه ومن بين بنات أفكاره، الإشادة بالحكام بدءا من محمد علي وصولا إلى الخديوي إسماعيل، وطالب الرعية بطاعتهم على أساس أن طاعتهم من طاعة الخالق، باعتبار أن الملك خليفة الله في أرضه، كما نفى أي مسؤولية عن الحكام، مؤكدا أنه لا أحد يستطيع أن يحاسبهم وأن حسابهم على الله سبحانه، فحسابهم معنويا والتاريخ سيتكفل بذلك<sup>136</sup>، وفي هذا نفى للمسؤولية وللمحاسبة كمبدأ أصيل على الأقل إن لم يكن في التاريخ والفكر الإسلامي، فهو في المرجعية العليا في الإسلام.

هناك أيضا تصورات تسير نحو إنبات مفهوم المواطنة بشكل يضمن المساواة بين مختلف المواطنين بغض النظر عن دينهم وإذا كان الخوف من السلطة المطلقة هو ما يجعل المودودي أو غيره يتحفظ على المواطنة، فالمستشار طارق البشري، يشير إلى أنه لا منصب في ظل الدولة الحديثة الديمقراطية يملك سلطة مطلقة، وبالتالي "يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق" غير أن كل من سليم العوا ومحمد عمارة، "يعترضان" على تولية غير المسلم منصب رئيس الدولة الإسلامية، وفيما يخص تولية المرأة لرئاسة الدولة الإسلامية يقول سليم العوا: إن المرأة تتولى هذا المنصب لأننا لسنا في دولة الخلافة القديمة<sup>137</sup>.

وإذا كان ما ذكرناه أعلاه، يهم محاولة التأسيس لوجود مفهوم المواطنة الإسلامية بأصالتها وتميزها عن مفهوم المواطنة الغربية، أو يزعم أن العمق الثقافي لكلا المواطنين لا يعدو أن يكون إلا لجهل بعمق وأصول وتاريخ الإسلام، خصوصا وأن الزمن المحمدي أسس للمواطنة العالمية وللدولة المدنية، وذلك عبر دستور المدينة، الذي يعده البعض أول دستور في التاريخ الإنساني بما تحمله كلمة الدستور من حمولة في المجال القانوني، مما دفع البعض الى ان يحاول إعادة النظر في بعض القضايا وعلى سبيل المثال، نذكر فهمي الهويدي ودعوته إلى التخلي عن تعبير أهل الذمة القديم،

<sup>135</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 56.

<sup>136</sup> رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية، مرجع سابق، ص. 60.

<sup>137</sup> خالد بيموت، " المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"، رصد للأدبيات المعاصرة، موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث.



واستبداله بالمواطنة اصطلاحاً ومضموناً، خاصة وأن تعبير أهل الذمة قد أسقط من البناء القانوني في العالم العربي، منذ صدور أول دستور عثماني في عام 1876<sup>138</sup>.

فإن هناك فريقاً آخر، يرى أن المواطنة كمفهوم له حمولة ثقافية معينة، غائب عن الساحة الإسلامية وهو ما سنراه في الفرع الثاني.

### الفرع الثاني: المواطنة ليست جزءاً من التراث الإسلامي

التراث العربي / الإسلامي غني بالمشاعر الوجدانية، التي تتغنى بحب الوطن والحنين إليه، ولكن من دون اكتسابها معنى حقوقياً محدد، والسبب في ذلك يعود أن المجتمع الإسلامي كان محكوماً منذ بداياته بنصوص دينية تتحدث عن الراعي والرعية والشورى، وليس عن المواطن والمواطنة والديمقراطية، بل وحتى فلاسفة الإسلام من الكندي إلى ابن رشد، اللذين نقلوا التراث اليوناني إلى العربية لم يذكروا مفهوم الفرد/المواطن.

المواطنة ليست جزءاً من التراث العربي الإسلامي السياسي، إذ مكانها كان مفهوم الرعية اللذين يراهم راعاً اختلفت المذاهب وأراء الفقهاء حول طريقة اختياره ومرجعية سلطته<sup>139</sup>.

الكلمة نفسها لا تملك نسباً مشروعاً في تراثنا العربي، فهي مجرد لفظة لقيطة بتعبير صادق النيهوم تبنها العرب قسراً، عندما دعته ظروف المقاومة ضد الاحتلال العثماني، وعند نهاية القرن الماضي كان الجدل قد استقر على نब्ذ مصطلح الجنسية لصالح القومية، فالكلمة التي خلبت لب العرب، لم تكن كلمة فحسب، بل كانت وصفة طبية خاصة، استعارها الرواد الأوائل من بيئة لا يعرفونها، وتقدموا بها لعلاج المريض الخاطيء في الوقت الخاطيء، ويضيف النيهوم "لقد افترض الأفغاني وتلاميذه، أن قاعدة الدولة القومية في أوروبا، هي وحدة اللغة والأرض، وتقدموا من هذا الافتراض الساذج، داعين إلى قيام الوحدة العربية، بسلاح الخطب والمواعظ مثل جميع المفكرين المثاليين، اللذين يقرؤون التاريخ باعتباره قضاء وقدرًا، وينسون أن تغيير المجتمعات، لا يقوم على تغيير أفكارها، بل يقوم على تغيير اقتصادها أولاً وأخيراً".

يظهر لنا أن النيهوم يعتقد أن استيراد المفهوم دون فهم طبيعة النظام الاقتصادي لا يعدوا أن يكون نوع من الهذيان أن غاب عنه الوعي، أو يصبح مقصوداً إذا ما كانت عملية الاستيراد تتم عبر وعي بخطورة العملية، ويسعفنا في ما نذهب إليه كلامه "البديل المتاح عن مناهج الفقه في ثقافتنا

<sup>138</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 148.

<sup>139</sup> عبد الجليل أبو المجد، مرجع سابق، ص. 12.



العربية هي الدعوة إلى الديمقراطية الرأسمالية، التي تحولت بدورها إلى دعوة سحرية أخرى، تقوم على منهج وصفي آخر لا يختلف عن منهج الفقهاء في شيء... الواقع أن دعاة هذه الفكرة البديلة، لا يتقدمون بحل لمشكلة الديمقراطية في الوطن العربي، بل يسخرون اللغة للتعويض عن غياب الحل، على غرار ما يفعل الفقهاء بالضبط، أنهم لا يملون من تكرار القول "الديمقراطية جميلة ومفيدة ومطلوبة وضرورية وعظيمة وقادرة على تحقيق الرخاء والعدل" لكن لا أحد منهم يشرح للعرب كيف يمكن إقامة الديمقراطية الرأسمالية في مجتمع لا يملك الرأس المال ولا العمال وليس بوسعه أن يؤسس أحزابا لا تجد ما يدعوها إلى التحزب، الديمقراطية الرأسمالية ليست فكرة يمكن استعارتها، بل بيئة تشكلت خلال قرون طويلة من معايشة الثورة الصناعية التي فرضت ظهور قوتين جديدتين هما قوتا التجار والعمال، ونجحت بالتالي في خلق سلطة حزبية بديلة عن سلطة الإقطاع والكنيسة، وكل محاولة لنقل هذا النظام الحزبي إلى بلد غير صناعي، فكرة من شأنها أن تحيل الديمقراطية الرأسمالية إلى تمثيلية هزلية، تختفي وراءها أعتى نظم الطغيان، وأكثرها جبروتا وقسوة"<sup>140</sup>.

النيهوم يرى أن قراءة رجال الدين أو بتعبيره "مناهج الفقه" أو أصحاب "الدعوة إلى الديمقراطية الرأسمالية" اعتمدا المنهج الوصفي الذي يصفه النيهوم انه منهج سهل وعاطفي و طفولي وساذج ولا يتطلب الجهد وخال من المسؤولية ومفتوح لكل من هب ودب فكل ما يتطلبه حسب تعبيره أن تقول لكل من تصادفه أن الإسلام دين العدل والرحمة الخ، وأن يحب الناس بعضهم بعضا ليصيروا كالبنيان المرصوص أما كيف يتم تحقيق هذه المعجزة فذلك سؤال لا يدخل في باب " العلم" ولا يجيب عنه علماء الدين.

وكما ينتقد هؤلاء ينتقد أصحاب الدعوة إلى الديمقراطية الرأسمالية ودعاة نظام الأحزاب في واقعنا العربي الحالي بكونها دعوة سحرية صرفة ويدعو إلى فهم الواقع بعين بصيرة، حيث يعتبر أن الأمر يصبح نكتة مترجمة عن لغة أجنبية يرويها المترجمون بحماسة، منذ عصر نابليون حتى اللحظة الراهنة ومن دون أن يضحك عربي واحد<sup>141</sup>.

وإذا كان النيهوم من وجهة نظرنا \_ يعتقد أن المواطن غير حاضر أصلا إلى اللحظة الراهنة، ويدعو إذا أراد دعاة نقل المفاهيم و استيراد هذه الوصفة، من البيئة الأصلية إلى الكيان العربي، أن ينتبهوا إلى الظروف الاقتصادية يقول: "الثابت أن هذه الصيغة لم تتجح في أي مكان آخر

<sup>140</sup> صادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مكتبة الأسد الوطنية، الطبعة الثالثة 1995، ص. 204.  
<sup>141</sup> لفهم ما أوردها، ننصح بقراءة الفصول التالية من كتاب صادق النيهوم، الإسلام في الأسر: قفزة في الظلام، وجهان ومواطن واحد، وطن ام مصحة، الافتقار إلى لغة الديمقراطية، اقطعوا هذه الشعرة.



خارج بيئتها الرأسمالية، وقبل هذه الفكرة يورد أيضا: "لم تكن للأوروبيين يد في اختيارها أي الديمقراطية " الحزبية"، إلا ما بقدر ما كانت لهم يد في اختيار جلودهم أو لون عيونهم" <sup>142</sup>.

إذا كانت تلك لمحة موجزة حول رؤية النيهوم لواقع الديمقراطية والمواطنة باعتبار انه من المواطنة ينبثق كل التصور للتنظيم السياسي، وخاصة الديمقراطية<sup>143</sup>.

فإن محمد عابد الجابري يبحث عن اللفظ من منطلق اللغة والتراث فلقد حاول أن يتعرف على اللفظ الذي كان يستعمله العرب قبل "عصر اليقظة العربية" لأداء مفهوم "المواطنة" والمواطن" كما نستعملهما اليوم في خطابنا المعاصر فلم يجد، ويصل الجابري إلى نتيجة مفادها: ليس في مخزون العرب، اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني، ما يفيد "ما" يعنونه اليوم باللفظين: "المواطنة" و"المواطن". وكلمة "ما" هنا تفيد النكرة وقد وضعناها بين مزدوجتين: لتقوية معنى النكرة فيها<sup>144</sup>.

وإذا كانت النخبة العربية المثقفة التي لها صلة بالثقافة الأوروبية الحديثة تفهم من كلمة "المواطن" التي يكثر استعمالها اليوم في خطابنا السياسي ما تعنيه الكلمة الفرنسية citizen والمواطنة الإنجليزية Citizen كما تفهم من المواطنة ما تعنيه citoyenneté بالفرنسية وcitizenship بالانجليزية. خصوصا الحضور القوي للمصطلح الأخير<sup>145</sup> حيث يشير إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التي يعد الفرد بمقتضاها مواطنا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها، ومن ثم يحظى بالحماية، وفي معجم هاراب مثلا: (المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق كساكن في دولة ... أما المواطنة فهي الاسم الذي يدل على حالة state وجود المواطن. فالقواميس الأجنبية لمعنى citizenship أو citoyen أي "عضو المدينة" معنى الانتماء إلى المدينة la cité وتعبير المدينة يفيد في الاصطلاح اليوناني واللاتيني القديم معنى التنظيم السياسي في منطقة، فالمدينة cité قبل أن تكون أرضا (أي مدينة وريفا مجاورا) هي هيئة جماعية (unorganisme collectif) يجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر

<sup>142</sup> صادق النيهوم، مرجع سابق، ص. 188.

<sup>143</sup> Jacques Chevalier, l'Etat-postmoderne, paris, Editions L,G,D,J, 2003, p. 192.

<sup>144</sup> محمد عابد الجابري، "المواطنة... والمواطن: جولة أولى"، سلسلة مواقف، الطبعة الأولى، اديما دار النشر المغربية، العدد 72، 2008، ص. 17.

<sup>145</sup> عبد الرحيم العلام، مرجع سابق، ص. 154.





(culte) والمنتمي إلى هذه الهيئة هو ما يسمى عضو المدينة أي citoyen حيث ثمة علاقة حميمية بين الهيئة والعضو فيها : المدينة الحقبة تتجب العضو الحق<sup>146</sup>.

ويقول أيضا في معرض آخر: "السيتي وباللاتينية سيفيتاس civitas ومعناها " الشخصية المعنوية والقانونية التي قوامها مجموعة من المواطنين سيتوايان بالفرنسية citoyen وسيتيزن Citizens بالانجليزية سكان السيتي ويعيشون بصورة مستقلة تسري عليهم القوانين... ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن كلمة مواطن بالعربية والتي يراد لها أن تؤدي معنى سيتوايان أو سيتيزن لا تعبر بدقة عن المعنى المقصود، ذلك أنها تحيل إلى الوطن وبالتالي فالمواطن هو من يشارك غيره في الانتماء إلى وطن والوطن patrie ارض قبل كل شيء وهو غير السيتي، إن عضو السيتي الذي يراد لكلمة مواطن أن تدل عليه، هو الشخص الذي يتمتع بالحقوق الخاصة بأعضاء السيتي مدينة أو دولة وذلك بالعكس من سوجي sujet التي تعني احد أفراد الرعية. ومن هنا شعار مواطنون لا رعايا". ويضيف (هناك عبارة للمفكر الفرنسي ألان مشهورة تلخص الموقف كله ونصها: خصلتان تميزان المواطن ستوايان: المقاومة والامتثال، بالامتثال يضمن النظام والمقاومة يضمن الحرية".<sup>147</sup>

لكن ليس جميع الناطقين بالضاد بالعامية أو بالفصحى، وهم الأغلبية الساحقة والمسحوقة معا، يفهمون هذا المعنى. إنهم يربطون معنى الكلمتين معا بأصلهما العربي الذي هو الوطن، ولهم الحق - اللغوي وليس السياسي - في ذلك، ذلك أن المعنى السياسي لـ "المواطن" و "المواطنة" لا يعني مجرد الانتماء إلى وطن أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن، وان كان لا ينفي ذلك.

ومن هذا المنطلق: "جميع العرب، في أي قطر كان، من المحيط إلى الخليج، هم مواطنون في بلدانهم، بالمعنى الذي تعطيه هذه اللفظة العربية، ومقابلها الأجنبي هو اللفظ الفرنسي أو الانجليزي compatriot\_e بمعنى الشخص الذي يعيش في بلد واحد مع الآخرين، ولكن لا أحد من العرب من الخليج إلى المحيط \_ اليوم وقبل اليوم \_ يستطيع أن يقول أنا " مواطن " بمعنى citoyen ! Citizen، ذلك لأن الشخص الذي يستحق أن يسمى بهذا الاسم هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة ولا للطائفة ولا حتى للأسرة ولا لحكم على رأسه فرد، عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين بها يستمدون سلطتهم من مصدر غير إرادة الشعب المعبر عنها تعبيرا حرا".<sup>148</sup>

<sup>146</sup> عبد الرحيم العلام ، مرجع سابق، ص. 155.

<sup>147</sup> محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص. 10.

<sup>148</sup> محمد عابد الجابري، " المواطن والمواطنة ...أمس واليوم!"، سلسلة مواقف، الطبعة الأولى، ادبيما دار النشر المغربية، العدد 72، 2008 ، ص. 28



## خلاصة الفصل الأول:

من خلال قراءة الفصل الأول نخلص إلى العديد من الأفكار والاستنتاجات :

\_ الحديث عن مفهوم المواطنة يجب أن يسبق الحديث عن الديمقراطية كمنظومة لا يمكن زراعتها في مجتمع ما بدون فهم واضح وتطبيق عملي لمبدأ المواطنة داخل هذا المجتمع، فكيف يمكن أن تكون هنالك ديمقراطية بدون مواطنين وبالتالي بدون مواطنة؟ فالديمقراطية تصبح حقاً مكتسباً فيما لو تحققت مبادئها داخل المجتمع، وفي نفس الوقت كيف يمكن الحديث عن مواطنة داخل مجتمع معين بدون فهم حقيقي لما تحمله هذه الكلمة من معنى وما يترتب عليها من حقوق وواجبات وما ينتج عنها من تحقيق لمبادئ أخرى داعمة للديمقراطية مثل الحقوق والحريات المدنية ومبدأ المساواة وغيرها من المبادئ ، لهذا نبهنا في أكثر من موضع على العلاقة بين المواطنة والديمقراطية حيث لا يمكن ممارسة الديمقراطية دون تأصيل وغرس قيم المواطنة وذلك لارتباط المواطنة بشكل وثيق جدا بالديمقراطية.

\_ المواطنة تتغير وتتشكل في قوالب معرفية معينة ،فقد انتقلت مثلا من الصفوة في اليونان ليصير المواطن يشمل العامة من الناس، عملية الانتقال والتحول الملازمة لمفهوم المواطنة جعلتنا نصل الى قراءة تحاول نقد المفهوم في زمننا الحالي وعليه، فالمواطنة في عصر العولمة، أخذت بالرغم من عديد الإيجابيات مسارا نعتقد انه ولا بد من نقده، نقدا يحاول الوقوف على كيفية الاستفادة والاندماج في موجة العولمة مع الاحتفاظ بالخصوصية والأصالة لشعب أو لأمة من الأمم.

ولهذا قدمنا قراءة نقدية للعولمة التي تشهد ما يسمه البعض بالتحول من الديمقراطية الليبرالية إلى الليبرالية الديمقراطية، بتقديم الفاعل الاقتصادي على الفاعل السياسي فأصبحت الشركات العابرة للقارات تتحكم في صياغة القرار السياسي من خلال تحكّمها في القادة السياسيين بواسطة تقنية التمويل الانتخابي مثلما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، أو في أفضل الأحوال إن لم تكن أمريكا أو أمريكية، فهي عولمة أحادية تتسم بالهيمنة الغربية على مناحي الحياة ونشرها هذه الرؤية بشتى الآليات والوسائل ليصبح العالم مشدود لرؤية فرعونية، تقصي الآخر في بناء ديمقراطية كونية تساهم فيها مختلف التصورات الحضارية والثقافية لمختلف الأجناس والألوان، ويمكن التعبير عن الأمر بالقول إن العولمة وعضوا أن تكون مؤسسة على ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى



وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴿ إلى تصور فرعوني لمناحي الحياة ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿ .

ونلخص اهم ما جاء في المبحث الثاني : لقد ذهب بعض من الباحثين إلى محاولة اشتقاق المفهوم من مفردة وطن، وعاد البعض للحظات التأسيس ليؤكد على السبق الإسلامي في بناء المفهوم بدلالته الغربية من خلال الوثيقة الدستورية. أو ما يسمى بصحيفة المدينة، إلا أننا نسجل أنه وحتى صحيفة المدينة كان المستشرق الألماني "ولهاوسن- Wellhausen" أول من عرف هذه الوثيقة وقدمها للأوساط العلمية في العصر الحديث، فهي مجهولة في العصر القديم أو طوال تشكل الفكر الإسلامي، وعليه فإن المفهوم ظل غائبا على الساحة الفكرية الإسلامية، بما ترمز له دلالات المفهوم حاليا وما يعضد هذا الكلام، هو آراء الباحثين الإسلاميين، فبالإضافة إلى أولئك الذين يعارضون المفهوم ويجعلونه نقيضا للولاء الأحق وهو الولاء للدين حسب قولهم، فإن حتى الكتابات الإسلامية التي تحاول تبيئة المفهوم مازالت تتحفظ بقدر ما يختلف من كاتب لآخر على إدراج بعض مستلزمات المواطنة في الدولة الحديثة، حسبنا ما تعرفه بعض الدول من إقصاء للنساء من دخول مهنة القضاء بتصورات معينة وفهومات معينة لنصوص إسلامية، وحسبنا اختلاف الخطاب الإسلامي من داعية لآخر، ومن شيخ لآخر، حول أهل الذمة وما هي المهام التي يمكن أن يقوم بها هؤلاء المواطنون.

المواطنة إذن غائبة على الساحة الفكرية الإسلامية، وليست جزءا من التراث الإسلامي، وحتى الاشتقاق اللغوي الذي يقوم به البعض جاعلا من المواطنة مشتقة من وطن غير صحيح، فهي مشتقة من فعل واطن واطنه على الأمر: أضمر فعله معه، ووافقه. فلا علاقة لها بالمفهوم المراد تبيئته أو استنساخه من حاضنة ثقافية إلى حاضنة ثقافية أخرى. رغم أننا نناصر هذا الاتجاه، وبعبارة أخرى نناصر عملية توليد المعاني التي تخدم المعاني حيث يمكن إضافة معاني وأفكار ومفاهيم جديدة للمفهوم مادامت لا تتعارض مع لسان العرب مقتدين بذلك بآبن رشد في تعريفه للتأويل "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك"<sup>149</sup>.

وإذا كان مفهوم المواطنة غائبا ومهجورا في الفضاء التداولي الإسلامي، فإن مفهوم الرعية هو الذي كان يؤثت المشهد السياسي الإسلامي كموضوع محوري من الموضوعات التي توقفت

<sup>149</sup> محمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1986 ، ص. 35.



عندها الآداب السلطانية، هذا المفهوم المستمد من التقاليد السياسية العملية والنظرية الساسانية والتراث العبري القديم. لقد اخترق مفهوم ودلالة الراعي والرعية المنظومة العربية الإسلامية بتحول الخلافة إلى ملك، وأهل الحل والعقد إلى حاشية في بلاط السلطان، وإلغاء الشورى نظرياً وعملياً. وأصبح الفهم الجديد للراعي والرعية جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية المركبة<sup>150</sup>. وهذا ما سنحاول بحثه في الفصل الثاني.

<sup>150</sup> زهير توفيق، " النظام الرعوي في الفكر السياسي الإسلامي"، جريدة الدستور اليومية، اصدار الشركة الاردنية للصحافة والنشر، العدد 15628، 2010/01/08.



# الفصل الثاني: الرعية في التراث السياسي الإسلامي



## الفصل الثاني: الرعية في التراث السياسي الإسلامي

يرى البعض أن الديمقراطية هي الحل الوحيد لخلاص الشعوب من الاستبداد، غير أن في هذا الرأي إطلاقية عمياء، ذلك انه لكل نظام للحكم ايجابيات وسلبيات، ولهذا نحن ندافع عن الإطار الذي اختارته الشعوب ونحاول قدر إمكاناتنا المعرفية المتواضعة المساهمة في العيش بافضل حال، وليس لكونه تقديس أو صار مفهوما صنميا، جعل البعض لا يفكر حتى في قابليته للنقد خصوصا من الشرقيين، وهو ما قد لاحظته عبد العزيز صقر: "قد يبدو لكثير من الشرقيين أن مناهضة أو نقد الديمقراطية معناه رفض كل ما له صلة بالحرية والمساواة والعدالة، وتأييد كل مظاهر القهر والبطش. لقد تحولت الديمقراطية عندنا إلى مفهوم سلطوي، يخشى الباحثون التعرض له بالدراسة والنقد، والغريب أن هذا ليس هو موقف الغربيين أنفسهم؛ فالديمقراطية عندهم كغيرها من أشكال الحكم الأخر وليست النظام الأمثل دائما"<sup>151</sup>.

لعهدنا الطويل بالطاغية ولآلاف السنين لم نعد حرجا ولا غضاضة في الحديث عن "ايجابياته" وما فعله من أجلنا من جليل الأعمال، وليس هناك ردا أبلغ من قول السيد المسيح: "ماذا يفيد الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه"، فحتى على افتراض كثرة ايجابيات الطاغية، فما قيمة هذه الايجابيات إذا كان ثمنها تدمير الإنسان وتحطيم قيمه وتحويل الشعب إلى جماجم وهياكل عظمية تسير في الشارع منزوعة النخاع، شخصيات تافهة تطحنها مشاعر الدونية والعجز واللاجدوى<sup>152</sup>. تصبح الأمة بعد العيش في قرون تحت جحيم الذل والمهانة والمسكنة، سافلة الطباع، بهيمية الطباع إن لم تكن دون البهائم، لا تسأل عن الحرية ولا تلتمس العدالة ولا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها في الحياة وظيفة عير التابعة للغالب عليها، أحسن أو أساء على حد سواء، وقد تنقم على المستبد لا طلبا للخلاص من الاستبداد، ولكن طلبا في الانتقام من شخص المستبد، فإذا ما سقط مستبد ، قد يأتي مستبد اشد شوكة، بل وحتى وإن نالت الحرية ، فأنها لن تستفيد منها شيئا مادامت لا تعرف للحرية طعما<sup>153</sup>.

وربما من هذه الزاوية، نقصد من زاوية الجهل الممنهج الممارس من طرف الطغاة على الشعوب، ولأن الإنسان عدو لما يجهل، فهي بطبعها محافظة جدا، فالاستبداد والتعصب لما تعتبره حقيقة يشكلان بالنسبة للجماهير عواطف واضحة جدا، وهي تحتلها بنفس السهولة التي تمارسها.

<sup>151</sup> عبد العزيز صقر، مرجع سابق، ص.1

<sup>152</sup> المرجع نفسه، ص.6

<sup>153</sup> عبد الرحمن الكواكبي،، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011، ص. 117.



فهي تحترم القوة ولا تميل إلى احترام الطيبة التي تعتبرها شكلا من أشكال الضعف، وما كانت عواطفها متجهة أبدا نحو الزعماء الرحيمين والطيبين، وإنما نحو المستبدين اللذين سيطروا عليها بقوة وبأس ومن هنا وارتباطا بما ذكرناه سابقا أن الرعية تنتقم من شخص المستبد ولا تعير للاستبداد كمنظومة وبنية متراسة أهمية، من هنا نفهم كيف أنها تدعس بأقدامها الديكتاتور المخلوع، فذلك لأنه فقد قوته ودخل بالتالي في خانة الضعفاء المحقرين وغير المهابيين. وعليه فهي تعز نمط الحاكم القيصري الطي يرهبها بسيفه ويخيفها بهيبته. ولأنها تحتقر السلطة الضعيفة فهي دائما ما مستعدة للتمرد عليها، وهو ما يجعلها في حالة تناوب بين الفوضى والعبودية، وذلك تباعا للسلطة الحاكمة، فان كانت ضعيفة تمردت عليها وان كانت جبروتية، عبدتها. خصوصا وأنها محكومة كثيرا باللاوعي حيث تخضع أكثر مما يجب لتأثير العوامل الوراثية العتيقة التي تجعلها تبدو محافظة جدا جدا، فإذا ما تركت لنفسها، فإنها تمل من فوضاها وتتجه بالغريزة نحو العبودية.<sup>154</sup>

لهذا كان علينا البحث في جذور الاستبداد وذلك عبر مقارنة مفاهيم الرعية والسلطان، كمفاتيح أو كمدخل لتفكيك وفهم التسلطية الاستبدادية في العالم الإسلامي المعاصر، وفي التاريخ والفقہ السلطاني، ثم النظر في العوائق التي تحول بين الانتقال من حالة الرعية كمنظومة استبدادية وكعلاقة عمودية حيث يكون السلطان هو السيد والرعية هي العبيد، إلى وضع المواطنة حيث تكون العلاقة بين المواطنين والحكام علاقة أفقية، بل تكون تميل الى المواطنين اللذين لهم الحق في تغيير الحكام ما لم يلتزموا بالضمانات والتعاقد الذي تم تسطيره من خلال الوثائق الدستورية والنصوص القانونية والأعراف السياسية. وذلك ما جعلنا نقسم الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول: المبحث الأول: نقد مفهوم الرعية على ضوء الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي.

المبحث الثاني: عوائق الانتقال من الرعية إلى المواطنة

154 غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، دار الساقي، 1991، الطبعة الأولى، ص. 76 و 77 و 78.





## المبحث الأول: نقد مفهوم الرعية على ضوء الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي

الآداب السلطانية ثقافة سياسية، تنشئها المؤسسة السلطانية وتتبنها لخدمة مشروعها السياسي، ويحفل تاريخ الفكر السياسي الإنساني بثقافات سياسية مماثلة، بلورتها الحضارات الإنسانية الأخرى، وأقربها إلى الثقافة السياسية الإسلامية، الأدب السياسي الفارسي، والأدب السياسي البيزنطي، وآداب الأمراء في العصور الوسطى المسيحية، وخلال عصر النهضة الأوروبية.<sup>155</sup>

حسب عزيز العظمة فإن بنى الإستبداد، مهيمنة على خطاب هذه الآداب، فالعلاقات مع الملك، أحادية الجانب، إذ يولي ويعزل ويأمر وينهى، كما يشاء ورعاياه مجرد امتداد له، و لا وجود لهم إلا بوجوده، وبكلمة يظهر الحاكم في هذه الأدبيات كأنه فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق، لذلك يغلب الحديث في الآداب السلطانية عن الملك وليس عن الدولة.<sup>156</sup>

عبر تاريخ الدول التي تعاقبت في تاريخ الإسلام، وابتداء من الملك الأموي إلى الملك العباسي، إلى سلطنات البويهيين والفاطميين والأيوبيين والسلاجقة والمماليك والعثمانيين، كانت البنية السياسية السلطانية في كل هذه الدول واحدة: حكم استبدادي قاهر، وتدبير سلطاني يعكس أبوية الحكام، ورعايتهم لمجتمع العامة بالدفاع عن أخلاق الطاعة.<sup>157</sup>

بناء عليه فإنه كان علينا وبالضرورة أن نخوض في الإجابة عن:

مفهوم الآداب السلطانية ووظيفتها و متى ظهرت وكيف تبلورت والى أي حد تطورت في علاقتها بالواقع السياسي، في جدلية التأثير والتأثير، وذلك باستدعاء نظام الخلافة، واستحضار هذا النظام من اجل نقد العقل السياسي الإسلامي، باعتبار الخلافة، أول تجربة في الحياة السياسية الإسلامية بعد وفاة رسول الله، وبالعودة إلى ما بعد عصر الخلافة حيث صار الملك في قبضة الاستبداد والنزعة السلطوية في الإنسان. والرعية /الشعب، فاقدة لإرادتها، مملوكة لمختلف السلاطين والملوك والحكام المتعاقبين على تدبير شؤون الحكم.

في هذا السياق كان علينا تحليل بعض المفاهيم التي ترتكز عليها الآداب السلطانية، وعلى أس هذه المرتكزات السلطان، كمحور للدولة السلطانية متفردا بالعظمة والبهاء، يوجه له الخطاب

<sup>155</sup> كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد قراء في نظام الآداب السلطانية، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص.263.

<sup>156</sup> عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي ، سلسلة عالم المعارف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 2006، 324، ص.24.

<sup>157</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص.264.



السلطاني باعتباره مدبراً لفن الممكن، وأما الرعية فهي على هامش الآداب السلطانية، تتفعل للسلطان، ليست ذاتا مستقلة تستحق خطاباً مستقلاً، بقدر ما هي على الدوام موضوع لذات السلطان.

هذه التساؤلات سنقوم بتفصيل القول فيها من خلال مطلبين:

المطلب الأول: الآداب السلطانية كمفتاح لفهم إشكالية الرعية في الفكر والواقع السياسي

الإسلامي

المطلب الثاني: محورية السلطان وتهميش الرعية في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي.

## المطلب الأول: الآداب السلطانية كمفتاح لفهم إشكالية الرعية في الفكر والواقع السياسي الإسلامي

ترافق ازدهار "الآداب السلطانية" في الثقافة العربية الإسلامية مع التحول السياسي، الذي كان معاوية بن أبي سفيان أول من دشنه في التجربة الإسلامية بانهايار نظام الخلافة وظهور نظام الملك، أو "انقلاب الخلافة إلى ملك" على حد تعبير ابن خلدون، وهو انقلاباً فكرياً مهد الطريق لتحول الذهنية العربية الإسلامية، بحيث هيا المجتمع الإسلامي الجديد لاستقبال الأنظمة السياسية "السلطانية"، التي بدأت مع حكم الأمويين، لتتكرس بعد ذلك مع دولة بني العباس، ولتقع تحولات جذرية، أثرت ولا تزال إلى اليوم في البنية الثقافية والسلوك السياسي<sup>158</sup> وللمزيد من التوضيح ارتأينا أن نقسم المطلب إلى فرعين، نتناول في الفرع الأول الآداب السلطانية كمفتاح ومدخل لفهم البنية الاستبدادية التي تم تأسيسها في التاريخ الإسلامي عبر تراكمات زمنية أدت إلى محصلة مازلنا نعيش آثارها. من جهة ثانية لا يمكن لنا أن نفهم هذه الآداب السلطانية، هذا الوعاء اللغوي الحامل لثقافة الاستبداد دون البحث في ثنايا التاريخ عن أصوله وكيف ابتدأ الأمر وما هي بعض التحولات التي مرت بها عملية نحت المفهوم في العقل الإسلامي /المسلم، فالفرع الأول من تجليات الفرع الثاني، أي أن الآداب السلطانية تجل من تجليات الانقلاب على نظام الخلافة، ثم صار في ما بعد أن أصبحت الآداب السلطانية الكتاب المقدس لكل سلطان أراد أن يديم ملكه .

### الفرع الأول: الآداب السلطانية مدخل لتفسير بني الاستبداد

يرى عبد اللطيف كمال أن التأريخ الكلاسيكي للفكر السياسي الإسلامي، أثمر الثلاثي المعروف والمتداول، نقصد بذلك خطاب السياسة الشرعية (نصوص الماوردي والغزالي وابن تيمية

<sup>158</sup> مصطفى الغرافي، "المتقف والسلطة من خلال الآداب السلطانية"، الحوار المتمدن، العدد 3678، مارس 2012.



وغيرهم من الفقهاء)، خطاب الفلسفة السياسية (نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد)، وخطاب الآداب السلطانية (نصوص نصائح الملوك)، وهو تقسيم يعتبر منتج الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية منتوجاً نظرياً خالصاً، وينظر إلى الآداب السلطانية كخطاب في التدبير السياسي المرتبط بالجوانب العملية والتنفيذية.<sup>159</sup>

الأول نشأ من خلال النقاش حول أزمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان ثم انتصار معاوية على علي وتحويله الخلافة إلى ملك وراثي، وهو النقاش الذي استمر قرناً مديدة كموضوع من موضوعات علم الكلام والفقهاء. والثاني برز كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة، كتاباً ووزراء ومستشارين؛ بينما ظهر الصنف الثالث، في أول الأمر، في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية الفارسية على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين في الفلسفة مع الفارابي بصفة خاصة<sup>160</sup>. مع أن الصنف الثالث أي النص الفلسفي ذو الطبيعة السياسية في الإسلام لم يستطع أن يتمثل بصورة مبدعة نصوص اليونان. وربما لم تكن الشروح والمترجمات وأشكال الرقابة التي حصلت في إطارها، تسمح بتوليد نص قادر على الإستيعاب والتجاوز، على الفهم والتطوير أو على الأقل، ترسيخ درس الممارسة الفلسفية في نسيج الفكر الإسلامي.

طبيعي جداً أن تلتقي هذه الأصناف الثلاثة في بعض الموضوعات وتتقاطع وتختلف في موضوعات أخرى، فبالنسبة للآداب السلطانية كصنف والسياسة الشرعية كصنف ثان، يشتركان في مفهوم النصيحة، وفي الطابع العملي لكتابتهما السياسية التي تقوم على التدبير، يشتركان في ضرورة معايشة الواقع.

وتختلف الآداب السلطانية عن السياسة الشرعية في المحتوى و الأهداف، ذلك أن نظرة الفقيه تختلف عن نظرة الأديب السلطاني، فالفقه متعلق بطوبى الخلافة، ويخضع الفقه السياسة للشريعة، حيث أن القرآن والحديث يشكلان المرجع الأعلى لديه، ولا حاجة للفقه إلى مفاهيم غريبة عن روح الإسلام. بينما الأديب السلطاني يستعمل القرآن والأحاديث جنبا إلى جنب مع ما قاله أرسطو و أرسطو و أرسطو و أرسطو، بدون أي تقاضل مرجعي، كما يحاول الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن تراثهم

<sup>159</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص. 23 و16.

<sup>160</sup> محمد عابد الجابري، "جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي"، مجلة فكر ونقد، العدد 13 نوفمبر 1998، ص. 13.

إحدى إصدارات المركز الديمقراطي العربي- 2017



السياسي<sup>161</sup>. كما لا يهتم الأديب السلطاني بسند الأخبار والمرويات التاريخية أو النصوص الدينية بقدر ما يهتم المتن والدرس الذي سيقدمه في قالب لغوي للسلطان، ليكون له عوناً في سوس الرعية .

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي انقسم إلى ثلاثة أصناف فعلاقة بالمبحث المراد درسه، يهمننا الصنف الثاني المتعلق بهذا النوع من الكتابات التي تم الاختلاف حول تسميتها، فسميت بالكتابة الديوانية، نصائح الملوك، كتابة التدبير السياسي، مرايا الأمراء، الآداب السلطانية<sup>162</sup>، الدهائيات، علم الأخلاق السياسي، الفلسفة السياسية. فمختلف هذه التسميات تطلق على هذا النوع من التفكير السياسي الذي يهتم بوضع قواعد محددة، أخلاقية وسلوكية لتسيير الحكم السلطاني، وحتى إن لم تدل تسمية ما على هذا النوع من التفكير السياسي فهي تدل على جزء منه<sup>163</sup>.

ويمكن أن نضيف الترسل ولكن ولاعتبار اطلعنا على رسالة بعنوان "فن الترسل عند عبد الحميد الكاتب وابن العميد" حيث تتبع الكاتب في الفصل الأول جذور فن الترسل من العصر الجاهلي إلى مرحلة الخلافة العباسية، ومخصصاً الفصل الثاني لعبد الحميد والفصل الثالث لابن العميد، وجعل من الفصل الرابع والأخير للتلازم بين الخط العربي وفن الكتابة وأثره على عبد الحميد وابن العميد<sup>164</sup>.

فانه وبناء عليه ظهر لنا أن نضيف كلمة السلطانية، حتى نستطيع الحديث عن نوع محدد من الترسل أو فن الترسل، فتصبح من بين التسميات التي تحيل على ما يسميه الباحثون في الفكر السياسي الإسلامي بالآداب السلطانية، الترسل السلطانية. وذلك للتغير الحاصل بين ما كانت عليه الترسل قبل العهد الأموي عموماً وبين ما صارت إليه هذه الصناعة وخاصة مع سالم وعبد الحميد الكاتب.

وسبيلنا في اعتبارها جزء من الآداب السلطانية، مختلف التعاريف التي حاولت مقارنة الآداب السلطانية سواء من طرف رضوان السيد أو مونتغمري وات، وداد القاضي أو عبد الرحمان البدوي<sup>165</sup>، ترتكز على نقطة جوهرية تقوم على المنفعة المجردة، أي تلك المنفعة التي سيستفيد منها السلطان من خلال تلك النصائح أو المؤلفات أو التعاليم، وقد يطرح التساؤل حول استعمال الآداب السلطانية

<sup>161</sup> عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، أفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 1991، الصفحة 30 إلى 34.

<sup>162</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص. 22 و52.

<sup>163</sup> عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص. 19.

<sup>164</sup> فيصل حسين العلي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، فلسطين، 2001.

<sup>165</sup> عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص. 21.



ضمير المتكلم وعلى عكس من ذلك فأن الترسل تستعمل ضمير الغائب، ولكننا نجيب بان التأمل في الغاية من الترسل هو نفسه الغاية من الآداب السلطانية، ذلك أن الكتاب الأمويين السابق ذكرهم وعند الاطلاع على بعض ما كتبه، يؤدي بنا إلى القول، أن الحاصل هو تعظيم الخلفاء وجعل طاعتهم من طاعة الله، وأن المحور الذي تدور عليه هذه الترسل أو الآداب السلطانية هو السلطان .

الترسل السلطانية إذن من أوائل ما كتب من أدب ينتمي للآداب السلطانية، وهي عبارة عن رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرين، وقد نشأت مع أواخر العصر الأموي حين بلغت الدولة طور الهرم بعبارة ابن خلدون بل يفسرها الجابري باعتبارها نتيجة لتحول نوعي حصل في بنية الدولة الأموية نفسها، والترسل لما يحتويه من بليغ العبارات وزخارف الألفاظ يتشكل في قوالب لغوية يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي، تؤدي إلى تعطيل حاسة النقد، وتلجأ هاته الرسائل إلى توظيف ضمير "الغائب" وللإيضاح يستحضر الجابري نموذج لرسالة حررها سالم بأمر من الوليد بن يزيد حينما عقد البيعة لابنيه الحكم وعثمان ومما جاء في الرسالة " لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم الله منه، وسلطهم عليه وجعله نكالا وموعظة. وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها، والأخذ بها والأثرة عليها، والتي قامت بها السموات والأرض" وفي رسالة أخرى كتبها عبد الحميد الكاتب " ففي طاعة الأئمة في الإسلام ومناصحتهم على أمورهم والتسليم لما أمروا به، مهم كل نعمة فاضلة وكرامة باقية وعافية متخللة..... الطاعة التي جمع الله فيها شعب الخير وأنواع البر ومناقب الفضل".

الترسل السلطاني وسيلة لإذاعة القيم التي تريد السلطة نشرها وتكريسها، و من بين هاته القيم، القيمة المركزية و المحورية للآداب السلطانية \_وقد دشنت الترسل\_ الطاعة كأول قيمة أخلاقية سياسية/دينية في الثقافة العربية، والحاصل أن الترسل عُرف من الموروث الفارسي، ذلك الموروث الذي تم الشروع في نقله إلى الثقافة العربية على عهد هشام بن عبد الملك والذي منه عُرف مجموعة من الكتاب كسالم مولى هشام ابن عبد الملك والذي كان يقوم بوظيفة الحاجب<sup>166</sup>. وتلميذه عبد الحميد الكاتب<sup>167</sup>.

<sup>166</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2001، انظر الفصل الخامس من القسم الثاني.

<sup>167</sup> فسالم مولى هشام ابن عبد الملك، وهو أستاذ و ختن لعبد الحميد الكاتب بن يحيى بن سعد الفارسي الأصل وقد كان من الموالي أيضا، وبعد عبد الحميد هذا أشهر كتاب الدواوين للدولة الأموية، كاتب مروان بن محمد الوفي ومما يستدل على علو كعبه في هذا الميدان المقولة المشهورة عن الثعالبي " بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد"، فعبد الحميد يعد إمام هذه الصناعة،



ابن المقفع هذا، يعد أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية و أيديولوجيا الطاعة وتبرير الاستبداد، كقيم تسربت إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها لتتحول مع التكرار إلى حقائق لا تناقش، وقواعد وقيم تتوارث في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، فهو بحق كان المشرع للدولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدولة التي مازالت قائمة فيها إلى اليوم باسم دين الإسلام في الغالب. ومما يجب الانتباه إليه لخطورته\_ كون نصوص ابن المقفع تخلوا تماما من أية عناصر إسلامية أو عربية أو حتى فارسية من حيث ذكر المرجعيات التي تستند إليها فلا نجد ذكرا لأية أو حديث أو حتى أن يخبرنا هل القائل حكيم فارسي ليعتبر الجابري أن هذا السكوت غير بريء وليضفي هذا السكوت طابع المطلق على نصوصه، فيصير المتكلم في النهاية ليست شخصية الحكيم الفارسي أو الصحابي أو الحاكم أو الوزير بقدر ما سيصير المتكلم هو الأدب نفسه وليتحول المؤلف المجهول إلى متعال إلى العليم الحكيم<sup>168</sup>.

ليخلص إدريس جنداري بمقال معنون بصناعة الاستبداد في الثقافة العربية الإسلامية، أن النسق الاستبدادي، الذي اخترق الثقافة العربية الإسلامية، كسروي المصدر، ثم ما لبث أن انتقل إلى مرحلة التبيئة في الشرق الإسلامي مع ابن قتيبة من خلال كتابه "عيون الأخبار"، و في الغرب الإسلامي مع ابن عبد ربه من خلال كتابه "العقد الفريد". وقد كانت هذه المرحلة (مرحلة التبيئة) أخطر من سابقتها (مرحلة الاختراق) لأن النسق الاستبدادي تحول إلى نسق أليف بل، وأكثر من ذلك، مدعوم دينيا من خلال تأويل النص الديني، قرآنا وسنة، كي يستجيب للنسق الاستبدادي الكسروي.

تتم عملية إعادة إنتاج القيم بشكل معقد جدا وتكمن خطورة هذا النوع من القيم التي تعمل كتب الآداب السلطانية على نشرها، تكمن في قدرتها الخارقة على توجيه الرأي العام السياسي في اتجاه استبدادي تسلطي يقوم على أساس تقديس الزعيم السياسي (الخليفة- السلطان)، كما يقوم على أساس تهميش الشعب (الرعية)، وكنتيجة لهذا التقابل بين التقديس والتهميش يولد مفهوم جديد للسياسة، باعتبارها ملكا دائما في مقابل عبودية دائمة، مع ما يرافق ذلك من قتل عنيف للقيم السياسية الحديثة التي تقوم على أساس نسبية السلطة وطابعها الزمني المؤقت، وكذلك على ربطها بالإرادة

أي لفن الترسل، فله يرجع الفضل في جعل أسلوب الكتابة في الدولة أسلوبا أدبيا عاليا كما أن هناك من جعله أول كاتب إنشائي في الإسلام. واختلف الباحثون حول معرفته باللغة الفارسية واليونانية أم لا ولكن من المرجح انه اطلع على الكثير من الآثار الفارسية واليونانية بعد أن ترجمت على يد ابن المقفع صديقه  
منقول عن فيصل حسين العلي، مرجع سابق، ص. 59 و68.

<sup>168</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 171 و195 و194.



الشعبية مما ينقل الشعب من التهميش إلى الفعالية، التي تتجسد من خلال مراقبة السلطة ومحاسبتها و انتخابها.

لقد تمكنت منظومة الآداب السلطانية، من خلال قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، من توجيه الثقافة السياسية، في العالم العربي، وذلك إلى حدود مراحل متقدمة من التاريخ العربي الحديث. ففي المغرب، مثلا، يلاحظ الأستاذ عبد الله العروي أن أدبيات القرن التاسع عشر، على الرغم من كل مستجدات المرحلة، وما حفلت به من قضايا و أسئلة " لا تعمل إلا على اجترار أمثلة و استشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملة لما سبق أن قالته و أعادت قوله الآداب السلطانية". ولعل شهادة الأستاذ العروي، تأكيد لخطورة منظومة الآداب السلطانية، بقدرتها الهائلة على تحقيق استمرارية النموذج القديم .

وعليه سيكون اي تحديث سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار الحفر في طبقات الموروث الاستبدادي القديم بهدف الكشف عنه واستئصاله، ، سيكون عملا عبثيا وبدون جدوى، وذلك لأن التراث الفكري والسياسي المؤسس للنسق الاستبدادي أقوى بكثير من تيارات التحديث الطارئة التي هبت من الغرب، بشكل متأخر، ولذلك فإن الموروث القديم ينتصر دائما، بل ويتمكن من القضاء على أي تسرب للفكر السياسي الحديث<sup>169</sup>.

كذلك فإن علاقة بالآداب السلطانية بالمؤلف علاقة استغراق واحتواء، ذلك أن الآداب السلطانية تستغرق المؤلف، فحسب التحليل المورفولوجي الذي قام به الباحث عز الدين العلام، لا يبدو أن اختلاف انتماءات المؤلفين الثقافية (فقه، تاريخ، أدب، فلسفة) أو حتى وظائفهم السياسية (كتاب دواوين، قضاة، وزراء، ملوك) أثر نوعي في طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، علما أن الشخص نفسه قد ينتمي لأكثر من مجال ثقافي<sup>170</sup>، وعليه فقد ظلت هذه المهام جزءا من مهمة الوظيفة الديوانية، بينما كتابة الآداب السلطانية تحولت إلى تجربة في الثقافة السياسية الإسلامية تتجاوز الإطار الديواني ذا المهام والوظائف المرسومة سلفا ، لتقدم تجارب الممارسة السياسية وتصوغ النصائح، وتجمع العبر والمأثورات لتبرير السلطة السائدة، في زمن كتابتها، وتعمل على تعزيز مكانتها، وموقعها على رأس الهرم الاجتماعي<sup>171</sup>.

<sup>169</sup> ادريس جنداري، "كيف اخترقت كيف اخترقت القيم الكسروية الاستبدادية وإيديولوجيا الطاعة الثقافة العربية؟"، <http://alassr.me/articles/view/16811> تمت رؤيته يوم 2016/02/03.

<sup>170</sup> عز الدين العلام، مرجع سابق، ص. 37 و39.

<sup>171</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص. 56.





الآداب السلطانية في أحوالها كافة تكشف عن دور الثقافة والفكر في خدمة سلطان السياسة ولذا جاءت معظم مقدماتها تحمل إهداء إلى الملوك والوزراء، فنجد الجاحظ (ت255هـ) يخص بكتابه «التاج» الأمير الفتح بن خاقان - وزير المتوكل - مولى أمير المؤمنين، وأهدى ابن الربيع (ت227هـ) كتابه (سلوك المسالك في تدبير الممالك) إلى الخليفة المعتصم بالله. وأهدى المرادي (ت479هـ) كتابه الإشارة إلى أدب الإمارة\_ ويعرف أيضا\_ بكتاب السياسة إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عمر، متمنيا له طول البقاء قائلاً "أطال الله بقاءك في عز لا يزال الولي يحمده، والعدو يحسده، وأدام الله ارتقاءك في مجد لا تزال الأيام تجدهه والتوفيق يوطده..."<sup>172</sup>.

ويكتب نظام الملك الطوسي (ت485هـ) (سير الملوك) بناءً على أوامر سلطانية، وكتب الإمام أبا حامد الغزالي (ت505هـ) (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) بناءً على طلب السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي. وأهدى الإمام المالكي الطرطوشي كتابه سراج الملوك الذي أتمه في سنة كاملة، إلى الوزير أبي عبد الله المأمون البطاحي<sup>173</sup>، وعلى منواله سار تقريباً من جاء بعده، كابن رضوان وابن الخطيب والزياني وقام ابن خلدون بنقد السراج للطرطوشي معتبراً نصه لا يهتم بتعليل الوقائع موضوع الخطاب كما يقفز على أسئلة الأصل والعلة، ليصوب نظره فقط نحو السلطة القائمة، ويحاول تبرير استمرارها وضرورتها، وذلك من خلال المرويات والمأثورات التي يسردها، ممزوجة بنفحة وعظية من أجل غرض تعليمي<sup>174</sup>.

يعتبر التاريخ جزءاً جوهرياً من بنية الكتابة السلطانية، فمعظمها مقدمات لمُصنفات الكتب التاريخية، فكتاب «السلطان» جزء من كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، وكتاب ابن طباطبا «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية» جزء كبير منه في التاريخ الإسلامي، وهذا يعكس مدى قيمة التاريخ كدرس للاعتبار في الآداب السلطانية. ونقلنا عن عز الدين العلام فإن التاريخ هو بامتياز المادة التي يتشكل منها الفكر السلطاني، غير أنه ومن الملاحظ أن الوقائع المروية، في هذه المصنفات لم تدرس في مستوياتها السياسية الصرف، بما يسمح لنا بتجاوز النسق الحدسي الوصفي نحو فضاء التركيب التاريخي السياسي ويضيف كمال عبد اللطيف أن الأمر ينطبق على كتب المغازي وكتب السير، وروايات نشوء وسقوط الدول، التي توالى في تاريخ الإسلام. فالأحداث الموصوفة والمقدمة بدقائقها الصغيرة والكبيرة، والنتائج المسرودة كتبعات للحروب والفتن، لم تقرأ في

<sup>172</sup> المرادي، السياسة أو الإشارة إلى أدب الإمارة، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003، ص.16.

<sup>173</sup> أبي بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994، ص.27 و37.

<sup>174</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص.29.



أبعادها السياسية. بل لم تقرأ كتجليات سياسية حاسمة في تاريخ من الفتوح والغزوات والغنائم، تاريخ من الانتصارات والهزائم.<sup>175</sup>

و في عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطة ودوام الملك، تتبع هذه "الآداب" منهجية، أو لنقل تصورا عمليا برامجاتيا يجعل منها في النهاية فكريا سياسيا "أداتيا" Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة، ولا يتوق إلى الشمولية بقدر ما يلزم حدود الواقع السلطاني دونما قفز عما يتيح من إمكانات، وهي كلها أمور تجعل من "الآداب السلطانية" ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربية الإسلامية من ثقافات، ونقصد بالخصوص الثقافة السياسية "الفلسفية"، والثقافة السياسية "الشرعية".

كما أنها اعتمدت في صياغة تصوراتها السياسية الأخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي السياسة الفارسية -الساسانية، والحكم اليونانية-الهلنستية، والتجربة العربية - الإسلامية، وعملت على تذويب كل تناقض أو تعارض محتمل بين المنظومات الثلاث إلى حد يحول معه اختزالها في إحدى هذه المنظومات واعتبارها لذلك مجرد أثر فارسي أو مجرد صدق لـ "خريف" الفكر اليوناني، ناهيك عن اعتبارها فكراً إسلامياً "تقياً"<sup>176</sup>.

## الفرع الثاني: تأملات في نظام الخلافة على ضوء الآداب السلطانية

موضوع الخلافة أو الإمامة<sup>177</sup> موضوع قديم متشعب، كثر الكلام والجدال فيه بين العلماء القدامى و الحديثين، فهو الموضوع الرئيسي للنظام السياسي في الإسلام، ودليل ذلك المقولة المشهورة عن العلامة الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة"، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان"، ويقول الإمام أبو الحسن الأشعري "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم، في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا وبريء

<sup>175</sup> المرجع نفسه، ص.23.

<sup>176</sup> عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص.9 و10.

<sup>177</sup> هناك بعض الفروقات المعرفية والتمايزات التي أدت بظهور كل واحد من هذه المفاهيم: الإمامة /الخلافة/ إمارة المؤمنين، إلا أنه وفي النهاية تتصلان إلى معنى واحد، للمزيد من الإيضاح، المرجو العودة لكتاب النظريات السياسية في الإسلام لمحمد ضياء الدين الرئيس، خصوصا الفصل الثالث والرابع والذان عقدهما الكاتب للإمامة والخلافة بين الواقع والمثال، ذلك أنه ولدى التعمق في استيضاح المفهومين، قد نخلص حسب الكاتب أن الخلافة هي الحكم الواقعي، بينما الإمامة كان تطلق على الإمام الذي يستحق أن يحكم أي من يملك الشرعية الحقيقية وليس الحاكم المتغلب بقوة القهر. غير أننا نضيف على هذا الرأي، إذا كانت الخلافة كنوع من التنازل عن سمو الإمامة إلى متطلبات الواقع أي الخلافة، فإن نفس الأمر وقع للخلافة حتى صارت سلطنة وملكا، وذلك أيضا لقوة وقهر الواقع.



بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتتتين ، إلا أن الإسلام يجمعهم. و أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبينهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة<sup>178</sup>.

هناك العديد من التعاريف للإمامة كتعريف عضد الدين الإيجي والتفتازاني وغيرهم<sup>179</sup>، ومن أفضلها: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، حيث هكذا عرف الماوردي قاضي قضاة بغداد ، واحد كبار علماء الشافعية وحسب أحد الباحثين المتخصصين في الآداب السلطانية \_رضوان السيد\_ فإن هذا التعريف يعد جامعا مانعا، وتكرر على أقلام وألسنة كل من كتب وحاضر في نظرية الدولة في الإسلام أو في الفقه الدستوري للنظام الإسلامي ولغياب دستور أو نص تأسيسي بالمعنى المتعارف عليه في الدولة الحديثة فإن الفقه أو القانون المقصود يتعلق بالمؤسسات، والإمامة أو الخلافة هي رأس مؤسسات النظام في عصور الإسلام الوسيطة وعلى عكس ما توحى به البساطة الظاهرة في هذا التعريف، الذي يعيد صياغة "تاريخ" أو "فقه" لسلطة أو المنصب المستمر أيامه لما يزيد على أربع مئة عام؛ فإن تحديد الماوردي الفضفاض هذا محشو بالإيديولوجيات، وبصراعات العقائد والمذاهب والسياسات وحتى أيامه. يعتبر الماوردي منصب الإمامة أو السلطة الإسلامية "موضوعة"؛ وبذلك فإنها منصب مدني "وضع" بإجماع الصحابة كما يفسر هو ذلك في ما بعد لكن وليس هذا فقط؛ بل أن الوضع كما هو معروف لدى علماء الفقه يعني أن يكون الحكم سببا لشيء أو شرطاً له. وإذا كان الماوردي قد فتح بمسألة الوضع مشكلة مع الذين يقولون بالنص على الإمام وأنه مُنصَّب من الله ورسوله؛ فإنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين -بالإضافة إلى الوظيفة- المتعارف عليها للسلطة، عاد فأعطى الخلافة صلاحيات وطابعا دينيا، اقترب فيه من جديد لفهم الإمامة لدى أصحاب النص، بعد أن حاول التخلص من ذلك في مسألة الوضع.

الخلافة على حد قول ابن خلدون: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"<sup>180</sup> ، فنظر ابن خلدون\_ حسب محمد ضياء الدين الرئيس \_ إلى الإمامة من زاوية الوظيفة التي تقوم بها، ذلك أن نظام الحكم

<sup>178</sup> صلاح الدين محمد منوار، الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1996، ص. 9

و10.

<sup>179</sup> محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية في الإسلام، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، 1976، ص. 122 و121.

<sup>180</sup> صلاح الدين محمد منوار، مرجع سابق، ص. 14.



عنده ينقسم إلى ثلاثة أنواع تختلف فيما بينها حسب نوع القانون، الذي يبين طبيعة نظام الحكم، فحمل الكافة قد يكون على مقتضى الغرض والشهوة وهو نظام يمكن تسميته بنظام الاستبداد وهو أقرب إلى النظم الأوتوقراطية، وهذا النوع من الحكم مذموم عنده والنوع الثاني من الحكم حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي وهو ما يمكن تسميته بنظام الحكم الدستوري وهو يمدح هذا النوع من حيث تحقيق العدالة وجلب المنافع الدنيوية غير أنه يقتصر على شؤون الحياة الدنيا ويغفل عن الحياة الأخرى 181. ثم النوع الثالث حيث يمكن تعريف الإمامة/ الخلافة، كنوع يجمع بين الدين والدنيا بأنها: الحكومة الإسلامية الشرعية أو بالمصطلح الحديث الدستورية أي الحكومة التي تكون الشريعة الإسلامية قانونها الأكبر أو ما يعرف بالدستور في العصر الحديث.

لقد أقام بعضهم نظام الإمامة أو الخلافة على العقل والبعض الآخر أقامه على الشرع دون العقل<sup>182</sup>، كابي يعلى الفراء، ومن ذهب إلى وجوبها بالعقل و الشرع معا كالجاحظ، وشذ بعض الناس فقال بعدم وجوب المنصب كالأصم وهو من المعتزلة وبعض الخوارج، ودليل هؤلاء إذا توطئت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه .

بالنسبة للمذهب السني فإن الإمامة تستقي حقيقة شرعيتها من الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، بعد الكتاب والسنة، "الذي وضعه الإمام الشافعي وهو واضح علم الأصول حتى أن الرازي قال عنه "إن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق"، فالشافعي هو الذي أوضح قيمته، وأثبت حجيته، وحدد مكانه كمصدر من مصادر التشريع، وجعل منزلته بعد الكتاب والسنة،...وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة، ثم إجماع المجتهدين في أي عصر من بعدهم. والإجماع سيكون هو القاعدة الأساسية التي ستبنى عليها نظريات أهل السنة في الإمامة...لقد وجه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع،...وبوجه خاص من حياتها في العصر الذهبي وهو عصر الخلفاء الراشدين...الذي تنبغي محاذاته والذي تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة".<sup>183</sup> . فعن طريق الإجماع أصبح من الممكن أن يوضع في الإسلام قانون دستوري، تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية، غير الإشكال الذي نعتقد أن الفكر السياسي الإسلامي وخصوصا الفقه السياسي الإسلامي وقع فيه هو تقديس اللحظة التاريخية التي تلت وفاة

181 محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، من الصفحة 123 إلى الصفحة 126.

182 صلاح الدين محمد منوار، مرجع سابق، ص. 12 و14.

183 محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص. 102.



رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنستعرض بعض الأدلة على قولنا هذا، وذلك من خلال كيفية انعقاد البيعة في زمن الخيرية الأولى :

أولا حين يستدل الفقهاء على كيفية انعقاد البيعة مثلا يعودون لهذا الزمن وكأن مقام الصحبة، يتماهى ويتطابق مع مقام النبوة أو حتى ما جاء به نص قرآني صريح وواضح الدلالة، وبمعنى آخر وكأننا نستشف: أن الفقه السياسي رفع الفعل التاريخي لأصحاب رسول الله إلى مرتبة تسماوا عن النقد ولهذا سنجد أن كيفية انعقاد البيعة في الفقه السياسي الإسلامي لا تخرج عن ما قام به أهل العصر الذهبي أو عصر الخيرية الأولى، ولتغدوا مواقف الرعيل الأول مشرعة لكل الأجيال اللاحقة، ولهذا فإن كيفية انعقاد البيعة صارت على ثلاثة طرق:

الصورة الأولى: الشورى من خلال أهل الحل والعقد وهي مستتبطة من السقيفة ومن فعل أبي بكر وفعل عمر حين أوصى بالستة .

الصورة الثانية: الوصية وهي مشتقة من فعل أبي بكر حين أوصى لعمر وقد مهدت هذه الفكرة لقيام الملكية فيما بعد.

الصورة الثالثة: ولاية العهد وهذه الصورة مستتبطة من سلوك معاوية وحكام بني أمية وبني العباس وقد أضفت هذه الصورة المشروعية على نظم الحكم الملكية التي قامت في بلاد المسلمين طوال فترات التاريخ<sup>184</sup>. إضافة إلى نظام الحكم بالتغلب والقهر.

بالنسبة للصورة الأولى على ضوء علاقة البيعة بالإمامة بمبدأ الشرعية الجماهيرية ونقصد بذلك هل حاز أبو بكر على شرعية الجماهير والجواب أن هذا لم يحصل، وإذا لم يحصل ذلك فهل حصل على الأغلبية المطلقة، ونعتقد بعدم حصول ذلك، وحتى القول بأن أبي بكر حصل على إجماع الصحابة فيه نظر، حيث أن اختيار أول رئيس دولة في الإسلام لم تتم عبر إجماع الأمة الإسلامية، بقدر ما تم عبر الإجماع النخبوي، لأنه حسب الفقهاء (التعريف المختار عند الأصوليين أن الإجماع هو: اتفاق مجتهدي الأمة، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في

184 عبد الكريم المدني، "بانعقاد الإمامة الكبرى بالطرق الثلاثة"، وهو مقال صغير موجود على النت، وكذلك راجع بحث لخالد ابن ابراهيم الحميدي، مقال بعنوان كيف تنعقد الإمامة لولي الأمر عند أهل السنة والجماعة في موقعه الخاص، وقد استدل على كلامه بهاته المراجع: راجع كلام ابن قدامة في المغني (12 | 243) وراجع كتاب " تحرير الأحكام في تدبير الإسلام " لبيدر الدين بن جماعة ص 51 و كلام صديق حسن خان في كتاب إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة ص 122 . وروضة الطالبين للنووي ( 10 | 43 ) ومآثر الإنافة في معالم الخلافة للفلقشندي ( 1 | 39 ) وكتاب " مفهوم البيعة وأحكام الخروج على ولاة الأمر " للشيخ صالح الفوزان، ص. 13.



عصر على أي أمر كان)<sup>185</sup>، وصار يشار لهؤلاء المجتهدين في ما بعد ذلك بأهل الحل والعقد ، مع الإشارة أن كثيرا من مجتهدي الصحابة كالإمام علي وبنو هاشم معه والمقداد وعمار ابن ياسر وطلحة والزبير وسلمان، وبعض الأصحاب الآخرين، لم يحضروا إلى سقيفة بني ساعدة، ومع ذلك تمت تولية أبي بكر. هذا الفعل السياسي البشري في التاريخ الإسلامي أضحى فعلا مفارقا للواقع وصار الأنموذج للفقهاء ، ولهذا قال أغلب فقهاء أهل السنة ومنهم الماوردي "قالت طائفة لا تتعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها".

الفقه السياسي إذن لم يبدع غير ما كان في زمن الأصحاب أو زمن الخيرية، وباستقراء النصوص، نجد في الحقيقة أن فقهاء أهل السنة والجماعة، أجازوا أن يصبح المسلم بشروط واليا على أمر المسلمين أو خليفة إذا ما ولاه على ذلك خمس اشخاص من أهل الحل والعقد، بل ويمكن حتى أن تتعقد بشخص واحد، وفي هذا يقول الماوردي في كتاب الأحكام السلطانية الباب الأول في عقد الإمامة، في فصل الإمامة تتعقد من وجهين (والإمامة تتعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل. والثاني بعهد الإمام من قبل: فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تتعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تتعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا ، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها . وقالت طائفة أخرى: أقل من تتعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين: أحدهما أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم والثاني عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، و هذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة : تتعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تتعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما امدد يدك

185 ابي المنذر محمود بن محمد، شرح مختصر الأصول من علم الأصول، الطبعة الأولى، 2011، كتاب الالكتروني على موقع المكتبة الشاملة، رقم الايداع 2010/2، ص.93.



أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ<sup>186</sup>.

لعل من بين الأسباب التي تدعونا لتفهم هذه السرعة في إقامة الخليفة، أن السياسة مثل الطبيعة، تخشى الفراغ- إن استعزنا لغة أرسطو- ترتب على ذلك، إسراع القوم إلى من ينوب عن رسول الله، أي يمكن فهم وتفهم ما جرى من حيث الجانب السياسي خوفا من تنازع المصالح وتضارب الأهواء وتقاتل العصبية وهذا لدليل على بشرية الصحابة، ولعل تتبع الأحداث والوقائع والمناظرات الحاصلة بين الأنصار والمهاجرين وبين علي وبين المهاجرين يخلص إلى هذه النتيجة وهي بذور النزعة السلطوية في عهد الخلافة " الراشدة"، غير أننا نشير أيضا، وبرغم مختلف القراءات والتصورات للواقع السياسي آنذاك وما وقع من الأحداث، إلا انه ومع ذلك لم يصل الأمر إلى ما وصل إليه فيما بعد هاته المرحلة ، أي مع الدولة الأموية وبعدها، وهذا ما أشار إليه برهان غليون قائلا ( عندما توفي الرسول ص لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاة وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها... لقد كان المطلوب هو الاستمرار على النهج المحمدي ... ولذلك لم يفكر أبو بكر ولا غيره من المعاصرين في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك ولكنه استخدم ببساطة كلمة خليفة رسول الله... تعبيرا عن روح المهمة التي تحملها)<sup>187</sup>.

أساس الشرعية هو قبول الأغلبية حق فرد (أو جماعة) في الحكم وممارسة السلطة بما فيها حق اللجوء إلى القوة إن اقتضى الأمر ذلك. هذا التعريف المبسط يرسم بدقة معالم الشرعية. أولاً، يوضح أن "قبول المحكومين" وقناعتهم، وليس "إذعانهم"، هو جوهر الشرعية<sup>188</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الشرعية تنطبق على الصورة الثانية والتي على أساسها تمت تولية الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب وعثمان ابن عفان الذي تم اختياره بعد الشورى<sup>189</sup>، مع إدراك أن العصبية القرشية هي التي حكمت وليس الاحتكام للنص القرآني، أو النبوي .

<sup>186</sup> علي ابن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، لا يوجد سنة النشر، كتاب الكتروني موجود على الرابط <http://library.islamweb.net>.

<sup>187</sup> برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2007، 4، ص 60.

<sup>188</sup> عبد النور بن عنتر، "التسلطية السياسية العربية"، مجلة فكر ونقد، العدد 45، يناير 2002.

<sup>189</sup> فاروق عمر فوزي، دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدولة في القرون الإسلامية الأولى، دار الشروق للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2010، ص 29.





وقبل الانتقال إلى الصورة الثالثة ، يمكن القول أن محنة السياسة العربية في رأي محمد جابر الأنصاري تعود إلى الانقلاب التاريخي لما فرضت المرجعية القبلية نفسها على السياسة العقلانية: الانتقال من إشكالية "كيف نحكم؟" إلى إشكالية "من يحكم؟". هكذا أصبحت المرجعية القبلية والعشائرية منذ وفاة الرسول المحدد الرئيس للسلوك السياسي، إذ لم يكن هاجس الجميع طبيعة الحكم الذي يجب إقامته، بل من سيحكم؟ من أية قبيلة وأية عشيرة؟ هذا هو السؤال الذي فرض نفسه في حادثة سقيفة بني ساعدة التاريخية. أما السؤال السياسي الحاسم؛ كيف يكون الحكم (المستمد من مبادئ الإسلام)، فلم يُطرح. وبالتالي نقلت "ذاتية" القبيلة القضية من "موضوع" الحكم، بمعنى كيف يقام، يُنظم ويُقنن إلى "ذاتية" الحاكمين، بمعنى هويتهم وانتماءاتهم القبلية والعشائرية<sup>190</sup>. كما نود نشير هنا وما دمنا نتحدث على الإمامة في زمن الخلفاء أن الخليفة الثالث عثمان ابن عفان أول من أدرك الحاجة للسلطة من أجل استتباب الأمن وحاجة الدين للسياسة كسند ضروري فقال مقولته المشهورة "يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقران"،<sup>191</sup> ولكنه القائل أيضا " لا أنزع قميصا سربلنيه الله"<sup>192</sup> ، وفي هذا نوع من التأسيس للعقيدة الجبرية.

بالنسبة للصورة الثالثة: وهي المرحلة التي نعتقد أن الفقه السياسي الإسلامي صار انعكاسا للواقع القائم على التغلب والقهر بل يشرعنه ويبرره بدعوى المصلحة العامة أو الخوف من الفتنة ، وعليه ليس من الغريب أن يصير الفقه على نفس المنوال ، يدور مع الحاكم والواقع القهري حيثما دار : ومن ذلك الشروط التي اشترطها المتكلمون والفقهاء فيمن يجوز أن يتولى منصب "الإمامة" (الخليفة، أمير المؤمنين، رئيس الدولة الإسلامية) لا تعدو سبعة: أربعة تتعلق بجانب الكفاءة الجسمية والمعنوية (سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، جودة الرأي، الشجاعة)، والثلاثة الباقية هي وحدها التي يمكن ربطها بالجانب الديني، وهي: (1) أن لا يُعرَف عنه ما يطعن في سلوكه الديني والأخلاقي. (2) أن يكون على درجة من العلم الذي يمكنه من الاجتهاد في النوازل المستجدة، (3) النسب وهو أن يكون من قریش (يذكرون حديثا منسوباً إلى النبي عليه السلام ينص على "الأئمة من قریش"). فشرط القرشي مثلا وهو مناط اختلاف بين الفقهاء يصبح من "الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة" بكونها راجعة إلى "اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة". فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقریش فكان اشتراط الشرع النسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة أي الكفاية. أما بعد أن ضعفت

<sup>190</sup> عبد النور بن عنتر، مرجع سابق.

<sup>191</sup> برهان غليون ، مرجع سابق، ص. 73.

<sup>192</sup> محمد حامد محمد، سيرة ومناقب عثمان بن عفان ، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع ، دون سنة النشر، ص. 120.



قريش ولم تعد لها تلك العصبية والشوكة فإنه من الواجب اعتبار "علة المشتمة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا -يقول ابن خلدون- في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم"، فسقط إذن الشرط القرشي الذي وضعه الفقه السلطاني في إطار الصراع السياسي الدائر حول ولاية العهد التي جاء بها معاوية ابن أبي سفيان<sup>193</sup>.

في سياق التنازلات النظرية من الفقه لصالح السياسة ، نقدم نصا للقاضي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة 154هـ، عن سقوط الشروط الثلاثة الأساسية : العدالة والعلم والنسب القرشي " روي عن الإمام أحمد رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل، فقال - في رواية عبدوس بن مالك القطان - " ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين ". وقال أيضاً في رواية المروزي " فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذلك له في نفسه"<sup>194</sup>. ليأتي بعده ابن جماعة المتوفى سنة 733هـ قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، ليعلن بوضوح في خضم حديثه على الولاية القهرية بأنه لا يقدح في تولية الحاكم، كونه جاهلاً أو فاسقاً، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوخته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً ويستدل بقول ابن عمر أيام الحرة : نحن مع من غلب<sup>195</sup>.

تم الانتقال من نظام الخلافة إلى نظام الملك والاستبداد، وبرغم الانتقادات التي يمكن توجيهها لنظام الخلافة، ولكن ومع ذلك، لقد كان نظام الخلافة يقوم على حرية التعبير عن الرأي "أصابت امرأة واخطأ عمر"، وإقراره لمبدأ الذمة المالية لعماله على الأمصار، حيث كان يحسب الأموال لكل عامل قبل وبعد انتهاء ولايته، حتى لا يستغل هؤلاء مناصبهم من أجل الاستغناء الفاحش أو قبله خطاب أبي بكر في ما يسمى بالبيعة العامة " إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"، وما لهذه الخطاب من دلالات في التأسيس لمبدأ محاسبة الشعب للحاكم ، وربط المسؤولية بالمحاسبة، غير أن عثمان بقولته المشهورة لا انزع قميصا سريلنيه الله، يؤسس بوحي أو بدون وعي لمبدأ تأييد الحكم، ثم نلاحظ في ثنايا النص كما سبق الإشارة إلى بواكير العقيدة الجبرية والتأسيس لنظرية

<sup>193</sup> عبد الرحيم العلام، "في تفكيك بنى " نظام الخلافة" ومقوماته"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18 مايو 2016، ص.9.

<sup>194</sup> أبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص.20.

<sup>195</sup> بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير الإسلام، دار النشر رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، 1985، ص. 55 و56.



التفويض الإلهي، لتتقلب الخلافة إلى ملك مع معاوية ابن أبي سفيان الذي صرح مباشرة إبان حكمه " ولكنني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة " وهو خطاب يؤسس للقطيعة بين الإمارة الدينية والإمارة الدنيوية، بين العقيدة والقبيلة، فصار حاكما باسم القبيلة، وهو حسب تعبيره وان لم يكن أفضل المسلمين في الدين فهو سيسلك بهم طريق المنفعة. واقعية معاوية وليبراليتها في الإيمان وتقبل انتقادات الآخرين كما نقل عنه ابن كثير<sup>196</sup>، من بين سمات التطورات الحاصلة في بنية المجتمع الذي تركه رسول الله عليه السلام، ولينقل الأمر مرة أخرى عبر قانون التراكم إلى مستويات أعمق، حيث صار الأمويون بعد تمكنهم يشيعون مذهب الجبر ولعل الخطبة البتراء لزياد ابن أبي سفيان "نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا " تعكس هذا التوجه، لتتوضح الأمور أكثر مع بني العباس حتى يقول المنصور " أنا سلطان الله في أرضه "، وقبله السفاح الذي خطب قائلاً " استعدوا، فأنا السفاح المبيح، والثائر المبير ".<sup>197</sup>

ونختم بان المغاربة وبحس نباهتهم عبروا بصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا : "الله ينصر من أصبح!" أي نطلب من الله أن ينصر من نجح اليوم في انتزاع الملك من المنتصر بالأمس وخلاصة ما نميل إليه هو ما خلص إليه الجابري من كون الفكر الإسلامي لم يعرف، في الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والأيدولوجيا السلطانية.

## المطلب الثاني: محورية السلطان وتهميش الرعية في التراث السياسي الإسلامي

تقوم الآداب السلطانية على ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ " إنزال الناس منازلهم ": الترفع على العامة والنفور منها، الانبساط مع الخاصة وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، الانصياع التام للسلطان والسير على طاعته وتقديره<sup>198</sup>، لقد قام ابن خلدون بتحديد حقيقة السلطان كونه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان، هذه العلاقة البينية بين السلطان والرعية المؤسسة على التملك، حيث تصبح الرعية موضوعاً ل" ذات السلطان "، لكن هذه الذات لا تمارس فعلها على "الموضوع"، إلا عبر وسيط هو " الحاشية

<sup>196</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 4، 2000 ص. 234 و235 و236.

<sup>197</sup> عبد الفتاح إمام، الطاغية السياسي، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعارف، العدد 143، مارس 1994، ص. 169.178.197.187، ولمزيد من الإيضاح المرجو قراءة الفصل السابع برمته مما سيساعد القارئ على ربط المعطيات والأحداث التاريخية التي يمكن من خلالها فهم الانحدار الحاصل من ما كان عليه الأمر أيام خلافة أبي بكر وعمر ثم ما سبق في الفترة الأموية والعباسية من وقائع وأحداث، ويمكن اعتبار هذه التطورات، انقلاب على منظومة اجتماعية وسياسية وثقافية إلى منظومة أخرى تدور على الطاعة للسلطان لدرجة انه يمكن إسقاط نظرية التفويض الإلهي على هاته الفترة.

<sup>198</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مرجع سابق، ص. 341.



السلطانية"، أداة تحقيق الفعل السياسي، وتتوحد هاته الحاشية مع الرعية في كونها أيضا موضوعا للذات السلطانية، فالحاشية السلطانية باعتبار المرتبة التي تشغلها كمنزلة بين المنزلتين، ترى أن الرعية موضوعا لذاتها، وترى من ذاتها موضوعا لذات السلطان<sup>199</sup>.

وإذا قلنا أنها أداة تحقيق الفعل السياسي فذلك لكون مهمتها تقوم على حمل العامة أو الرعية على طاعة الأمير عن طريق سلاح الكلمة والعلم \_ الأيديولوجيا \_، وبعبارة أخرى تطويع النفوس بالكلمة، ثم يأتي الجند ليقهر الأجسام باعتباره والمال، إضافة إلى العدل والعمران من مقومات الدولة السلطانية. غير أننا ستقتصر في هذا المطلب على السلطان باعتباره المحور وقطب الرعي الذي تدور عليه الحياة وهو عين الله وسلطانه في أرضه، ثم نتناول الرعية كهامش وموضوع لذات السلطان لذلك وأساسا عليه نرى تقسيم المطلب وفق فرعين، نتناول في كل منهما:

الفرع الأول: محورية السلطان في السياق السياسي الإسلامي

الفرع الثاني: الرعية موضوعا لذات السلطان

### الفرع الأول: محورية السلطان في السياق السياسي الإسلامي

السلطان لغة من التسلط والقوة والحكم، فالسلطان هو السلطة والمكانة، والسلطان هو صاحب السلطة والحكم، وقد ورد في القرآن بنفس المعنى في مواضع متعددة، فقد يكون هو الدليل والحجة والبينة، وقد يعني السيطرة وقد يعني أيضا الرخصة أو الإذن {لا تتفدون إلا بسلطان} وقد تعني القوة المؤثرة، ويمكن تخلص كل هذا في كون السلطان في القرآن الكريم ينصرف إلى معنى الملك أو صاحب الملك، كما ينصرف إلى التأثير العقلي أو المعنوي على العقل والجسد والقلب<sup>200</sup> وقيل اشتق السلطان من السليط<sup>201</sup> لأنه يضيء بعدله وتدييره على رعيته كما يضيء السليط بنوره على أهله<sup>202</sup> إضافة لذلك هناك حضور للكلمة منذ اللحظات الأولى في التاريخ السياسي الإسلامي، ولعل دليل ذلك ما جاء على لسان زياد ابن أبيه، الذي أرسل من طرف معاوية حاكما على العراق، فقال "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي حولنا"، وكذلك بالعودة لما كان يكتبه عبد الحميد الكاتب الذي كان يستخدم عادة كلمة

199 عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص. 57.

200 عبد الله الأشعل، الفكر السياسي والقانوني في القرآن الكريم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009، 40 و41

201 السليط: كل دهن عصر من حب، أو دهن الزيت.

202 بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص. 74.



سلطان للتعبير عن الحكم والحكومة<sup>203</sup>. واتسع المفهوم إلى حد أصبح يعني "شخصانية السلطة" أو تجسيدها، فلقد أسمى بعض الخلفاء أنفسهم سلاطين، وكان المماليك يسمون أنفسهم ب"سلطان الإسلام والمسلمين" وأيضاً فعل المغول بعد اعتناقهم المذهب السني. وظهر هذا المفهوم في الغرب الإسلامي مع المرينيين في فاس وبنو نصر في غرناطة كما اتخذه من اتبعهم من السلالات التي حكمت المغرب<sup>204</sup>.

غير أن نصوص الآداب السلطانية، لا تجعل من الخلافة موضوعاً لتفكيرها، فالمفهوم يكاد يكون باهتا داخل هذه النصوص، وعندما يرد فيها، فإنه يرد كمترادف للملك والإمامة والسلطان، فهذا أبو حمو يماثل بين الملك والخلافة فالملك هو "خليفة الله في أرضه الموكل بإقامة أمره كله ونهيه قلده بقلائد الخلافة"، يضيف عز الدين العلام وهذه الفكرة لها وزنها الخطير في مجالها، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ليس مسألة تناقض الملك والخلافة وحسب، بل أيضاً حتى من خلف النبي محمد لم يتجرأ ليكون "خليفة الله"، مكتفياً بكونه خليفة رسول الله. وهذا الأمر يتكرر في مختلف كتابات الأدباء السلطانيين<sup>205</sup>.

تتمحي الفروقات المعرفية بين مفهوم الخلافة ومختلف المفاهيم الأخرى كالسلطان أو الملك ويمكن تفسير ذلك، بانقلاب الخلافة إلى الملك، ومن جهة أخرى طبيعة التصورات السياسية السلطانية التي صاحبته وكذلك لضعف الخلافة كنظام سياسي يجسد وحدة المسلمين وتزايد الانفصالات والإمارات والسلطنات نتيجة لتشتت وحدة الخلافة مما أدى لظهور الأدب السلطاني الذي لا يفكر في الخلافة، بقدر ما يسعى ويروم إلى الحفاظ على السلطنة ويمجد الملك أو السلطان ومن هاته الحيثية يمكن قراءة الأدب السلطاني لكثير من الأدباء السلطانيين أمثال المرادي المرابطي وابن رضوان المريني وأبو حمو العداوي، أو ابن الخطيب النصري<sup>206</sup>.

وإذا تم استبدال مفهوم الخليفة والاستخلاف في الأرض بمفهوم الملك والملك، فتكاد نصوص الآداب السلطانية تجمع على هذه المماثلة بين الملك والإله، وذلك لترسيخ شرعية الملك، وعلى سبيل المثال فإن الماوردي يخصص الفصل الأول من الباب الثاني من النصيحة، وعنوانه في "فضائل الملوك في علو مراتبهم، للحديث عن مبررات تفضيل الله للملوك على طبقات البشر،

203 برنارد لويس، مرجع سابق، ص. 59 و60.

204 عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص. 62.

205 المرجع نفسه، ص. 58 و59.

206 المرجع نفسه، ص. 62 و63.



فيستعرض مجموعة من الآيات ، لينتهي إلى القول بأن " الله جعل الملوك خلفاء في بلاده، وأمناء على عباده، ومنفذي أحكامه في خليقته، وحدوده في بريته"، ويضيف كمال عبد اللطيف الماوردي يبرر عظمة الملك بالنص القرآني وذلك من خلال قول الله " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا"<sup>207</sup>.

وفي نفس السياق يمكن الاستشهاد بالفقيه الطرطوشي، ذلك أنه في الباب السابع وبعد أن يثبت أن الأصل في الإنسان هو الشر، يقول أن وجود السلطان حجة من حجج الله على وجوده، ويضيف قائلا كما لا يستقيم العالم إلا بوجود اله واحد ولا يستقيم البلد إلا بسلطان واحد، ليقدم مجموعة من الصور والتشبيهات والاستعارات التي تدل على محورية السلطان وتريعه على قائمة التراتبية الاجتماعية، ليصل التنظير السلطاني عند هذا الفقيه انه لا حياة للمجتمع بدون سلطان، ولا يمكن للرعية أن تكون دون وجود سلطان، فوجود الرعية من وجوده، وعلى هذا النمط والمماثلة في التصور، نقرأ في التبر المسبوك للإمام الغزالي " إن طباع الرعية نتيجة طباع الملوك"، يحدثنا عن الطرطوشي عن السلطان قائلا " اعلموا أن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد، وهو كالرأس من الجسد لا بقاء للجسد أي للرعية إلا به"<sup>208</sup>.

الملكية المطلقة، والملك المستبد، والشوكة الحازمة، وجدت في الخطاب الإسلامي كثيرا من العناصر، فاعتمدها ضمن نظام في الخطاب، فاستوت خطابا في التبرير السياسي المسنود بنصية دينية واضحة ومباشرة، وعليه فظاهرة المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو خليفة أو ملكا أو سلطانا أو رئيسا أو زعيما ) تتم لانجاز مهمة محددة حسب الباحث كمال عبد اللطيف، وهي رسم صورة مكبرة للنموذج الإلهي كما يحفظها الخيال الديني الشعبي، وهذه الصورة بالإضافة لما تحمله من قداسة مفترضة، تحتوي وتضيف مختلف التناقضات في أقصى كمالاتها، كالصفح والعقاب، العدل والطغيان، الموت والحياة، فالملك هو الواحد القهار، الرحيم الحنان المنان، شديد العقاب، هذه التشبيهات والاستعارات والتي في حقيقتها قد تتعارض مع روح الخلافة الإلهية الطوباوية، إلا وان الفقهاء المسلمين أعادوا صياغتها لتصبح جزءا من الفعل الملكي في تاريخ

<sup>207</sup> كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص. 153 و154.

<sup>208</sup> أبي بكر محمد ابن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، دار المصرية اللبنانية 1994، ص. 199 و205 و255.



الدولة السلطانية لتصير ظاهرة المماثلة تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي، ذلك النموذج الأمثل الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج المستبد العادل<sup>209</sup>.

كما أن المجلس السلطاني يختلف عن كل المجالس الأخرى، ويتميز بطقوس خاصة، فالمراسيم المصاحبة لجلوس السلطان لخواصه ليست شكلية، بل هي في جوهرها نظام سلطوي وأداة هيمنة، فالرعية تعتقد فيما تشاهد، وبقدر ما يكون السلطان بعيد المنال يزداد احتراماً، بل إن هذه المراسيم تتجاوز في حقيقتها أن تكون وسيلة من وسائل الهيمنة ليصبح هدفها الأساسي هو تبجيل شخص السلطان نفسه، فالمرادي يذكر السلطان بأداب وقواعد لابد وان ينضبط لها السلطان نفسه، فكيف لا ينضبط لها اللذين اختارتهم العناية السلطانية، فلا يجب الإكثار من الانشراح الدال على الفرح، ولا الانقباض الدال على الحزن، ويخلص المرادي إلى ضرورة التوسط كدليل للقواعد التي توطر المجلس السلطاني<sup>210</sup>، ذلك التوسط الذي يؤدي الإمتاع والانتفاع بتعبير عز الدين العلام.

وإذا كان الحضور يخضعون لدقة وقواعد وصرامة المراسم السلطانية التي توطر المجلس السلطاني، فإن في المجالس السلطانية أنواع حيث نجد المجلس السلطاني مع الوزراء وكتاب الدولة، أو المجلس السلطاني العام يختلف عن مجلس الندماء، ذلك المجلس الخاص بالسلطان حيث تغدو أجساد الندماء أكثر حرية من أجساد المجلس السلطاني العام، فإذا كانت أجساد الندماء تتوفر على حرية نسبية فإن أجساد المجلس الأول، تموت نهائياً وتخضع للقواعد المؤطرة بشكل دقيق<sup>211</sup>، فتنبع الجسد السلطاني وإشاراته القدسية، التي تصبح أوامر عليا لابد من تنفيذها .

وهذا الخضوع يسري في المناسبات الخاصة الدينية وحتى الاحتفالات، ذلك أن المشاركة من طرف الخاصة من النخبة وخاصة العلماء والأعيان والأخص منهم الشرفاء واللذين يسمح لهم الملك أو الأمير بمؤاكلته ويمتعهم برفقته يخضعون أيضاً لنفس النظام الذي يخضع له الجميع، والخضوع والمشاركة عبارة عن شيء واحد هنا. فالاحتفال يرسم لوحة تنحني فيها المملكة بكاملها أمام الأمير، مما يجسد قطبيته<sup>212</sup>، وتشخصه هذه اللوحة في وظيفة الوتد الرئيسي القار للكيان، والقطب

209 كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص.163.

210 المرادي، مرجع سابق، ص.36.

211 عز الدين العلام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص. 32.

212 ارتأينا شرح مفهوم القطب والذي لم يشرحه الكاتب عبد الله الحمودي فهناك العديد من المفاهيم الصوفية والتي تحدد مرتبة هؤلاء المتصوفة :

القطب: ويسمى الغوث وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان أعطاه الله الطلسم الأعظم من لدنه وهو يسرى في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد (عبد السلام ابن مشيش ينعت بالقطب) المجنوب : من اصطفاه الحق لنفسه واصطفاه بحضرة أنسه وأطلعه بجناب قدسه ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المناسب والمتاعب (عبد الرحمان المجنوب وعلي ابن احمد الدوار الصنهاجي ينتميان إلى هاته المراتب).





الذي يدور في فلكه الكل، وعلى سبيل المثال، فإنه في الاحتقالات يبرز شخص السلطان للعموم ولكن هناك حواجز خفية تضاف إلى جماهير الحراس والمتوددين، فتعزله عن سائر الناس، مثلما تعزل الطابوات المقدسين والمنبذين، فهذا السلطان الممتطي صهوة فرسه، والمظلة مرفوعة فوق رأسه وشعب من الخدم المسلحين يحيط به، لا يتحدث إلا قليلا، وغالبا ما يتم ذلك بواسطة قائد المشور أو بواسطة قائد الروى الذي يرد على تحية الوزراء والكتاب، ويعد الانحناء وأحيانا السجود الذي ترافقه الهدايا من الوسائل الأكثر تداولاً، إضافة إلى تقديم الذبيحة، ثم بعد أن يرتفع الحاجز تنطلق أشكال الولاء كما لو زالت الكوابح، بحيث يتم الازدحام أمام السلطان من أجل اتصال نافع فتقبل يداه ورجلاه وركابه، ولهذا فإن هذه المراسيم السلطانية تؤثت وتقوي السلطة وتجعل السلطان مهابا، وتبث الفرحة والخوف في آن واحد<sup>213</sup>.

السلطان من طينة خاصة، حيث يختلف عن سائر الناس، لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد، لا يخاف الموت ويتحده بثبات، يتربع على رأس كل المراتب ويتحكم فيها من دون أن تتحكم فيه<sup>214</sup>، وإذا كان الشخص السلطاني مقدس، فيصير المحيط المادي والمعنوي كله مقدس، وبعبارة أخرى، مادام السلطان مقدسا، فإن تجلياته، آثاره، أفعاله، قراراته، داره، منزله، موكبه، خطبه وحتى حصانه يصبح تجل من تجليات سمو والبركة والقدسية والتميز الفردي عن كل الخلائق.

يمكن مقارنة السلطة، من خلال مقاربات متعددة ولعل من بين المدارس التي تقوم بمقاربة السلطة، هي مدرسة الاحتقائيون الأمريكيون، التي تحلل ما هو سياسي واجتماعي عبر جسد الإنسان وحركيته وسميائيته، فالجسد السلطاني مادام مقدسا أو على الأقل مبارك أو بصيغة اللطف تم إضفاء القداسة عليه، فقد كان الفقهاء يجعلون من لوازم الخلافة، سلامة أعضاء الجسد، ولكن ومع التراكم الزمني وثقل التقاليد والأعراف السلطوية والمغذية لمختلف الحقول المعرفية، بات الجسد السلطاني مقدسا ومنزها بل وحامل للبركة والقدسية، فتحل البركة حيث حل السلطان وخصوصا إذا كان السلطان من السلالة المقدسة وهذا الأمر حاضر في الثقافة السياسية الإسلامية، حيث ورد في ما

الولي: من توالى طاعته من غير أن يتخللها عصيان، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله وهو العارف بالله وصفاته .  
الوتد: الأوتاد هم أركان الدين بفضلهم يحمي الله الجهات الأربع وهم محفوظون من كل شيء جنا كان أم إنسا.  
البدل: يدل على الشخص الذي ترك في مكان ما بدل شخص صوفي آخر، رأى مصلحة في تركه.  
اورده نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، 2007، ص56 ونقله عن علي زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف، دار الطليعة، بيروت 1979 ص.81-175-182.  
<sup>213</sup> عبد الله الحمودي، الشيخ والمرید النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، الطبعة الرابعة، 2010 ص. 97.98.

<sup>214</sup> عز الدين العلام، الأدب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص.124.



معناه أن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء<sup>215</sup>. وإذا توقف الحديث عند الأنبياء، فقد تم إدخال الشهداء إلى نفس الدائرة القدسية، بل ونجد عند المتصوفة، أن الأولياء والعرفاء أيضا، ومادام السلطان هو ظل الله في الأرض، فانه أيضا يدخل في هذه الدائرة المقدسة، التي تشمل كل هؤلاء جميعا.

وعليه، فان السلطان إذا كان من سلالة الرسول الأكرم، يقدم بصفته تجليا لبركة الرسول وهي بركة حية ونافعة وقادرة بمفردها على بعث الحياة في المملكة السعيدة التي تمثلها الجماهير<sup>216</sup>، ولعلنا نستحضر مقارنة هند عروب في مقارنة السلطة من خلال محاضرة بعنوان الجسد كآلية لممارسة السلطة من خلال النسق السياسي المغربي. وذلك على ضوء كتاب "جسدًا الملك"، للكاتب "إرنيست كونزوفيتش".

حسب هند عروب "الجسد الملكي في الحقل السياسي المغربي، يجب النظر إليه كمعطى أساسي في تحليل البنية التسلطية لهذا النظام، وتحديدًا عبر طقس البيعة، الذي من خلاله يتم تقديم الولاء، والخضوع لهذا الجسد الملكي في بعده الرمزي والمؤسسي، فبعد اعتلاء الملك محمد السادس العرش، دار حديث حول إلغاء الطقوس المصاحبة للبيعة، غير أن الحريصين على تقاليد دار المخزن، أفهموه أهمية هذا الطقس، وأنه لا ينبغي إلغاؤه، لأنه بمثابة المشهدة الوحيدة التي يلتقي فيها الجسد الملكي مع فكرة مبايعة هذا الجسد والخضوع له"، وأضافت "أنها فكرة يستمر من خلالها ذلك الحضور الرمزي للملك زمن المحلات السلطانية".

أردفت الباحثة هند عروب، في تحليلها لتفاصيل طقس البيعة، "نجد أن هناك مبايعين مصطفىين، يحضرون قبل وصول الملك، وعند وصوله يُقرع الجرس فيشعر الحاضرون بنوع من الرهبة، فيأتي الملك على صهوة جواد أصيل، مرتديا لباسا تقليديا تحت مظلة خضراء، ونحن نعرف رمزية هذا اللون، وفكرة المظلة هي إشارة لظل الله في الأرض".

تضيف عروب قائلة "الموكب الملكي يتقدمه خدام القصر، وخلفه تسير عربة فاخرة، وعن وصول الملك أمام المبايعين، يكون أحد عبيد القصر هو الصوت الوسيط بين الملك ومبايعيه، بالقول: الله يرضي عليكم قال لكم سيدي"، فيردون: "الله يبارك فعمر سيدي"، فينحني المبايعون خمس مرات، أمام الملك، وهي إشارة للصلوات الخمس بمعنى أن عقد البيعة هو في أصله خضوع لله عبر الجسد الخلفي، أما فكرة الصوت الوسيط، فهي دلالة على أنه لا يمكن للمحكوم أن تكون له صلة مباشرة

<sup>215</sup> الحديث رواه أبو داود والنسائي، وصححه الألباني.

<sup>216</sup> عبد الله حمودي، مرجع سابق، ص. 93.



بالحاكم المتميز الإستثنائي، إلا عن طريق وسيط، وهو ما يفسر الطبيعة اللاتواصلية للنظام السياسي المغربي، المقفل القنوات<sup>217</sup>. غير أننا قد لا نوافق في اطلاقية هذا الحكم ولكننا نقول انه وفي هذه الجزئية أصابت الباحثة هند عرب ونستغل المقام لكي ندعوا إلى التخلي عن هذه الطقوس وخاصة بهاته الكيفية .

يبقى أن نشير انه وإذا كان ابن خلدون يهدم التصور السلطاني الذي يرى ديمومة الحكم في الإلتزام الخلفي بتأكيداته المتعددة، أن الدولة تبدأ يانعة لتنتهي إلى الهرم والسقوط وأن لاشيء يمكن أن يحول دون سقوطها وأن الأخلاق الحميدة إنما هي نتيجة "ال عمران البدوي" الموجود في أصل الدولة وأن الأخلاق الذميمة إنما هي تعبير عن دخول الدولة مرحلة الترف و" الحضارة المفسدة لل عمران"، وبالتالي تكون الأخلاق في تبعية لحركة عمران السياسي وليس العكس، كما أن الواقع السياسي وصيرورة الدولة لا يتحكم فيه الفرد ولو كان سلطانا، وأن للتاريخ قوانينه التي تتجاوز الأفراد مهما كانت طاقاتهم وأخلاقياتهم، فانه ومن جانب آخر، فإن الأديب السلطاني لا بد ومن مسائلة تصوراته وتنظيراته، وفق الظرف التاريخي المعاش، ووفق منطق الوضع السياسي الذي كان يكتب من داخله الأديب السلطاني<sup>218</sup>، كما أن الدور الذي يقوم به السلطان "الشخص" وليس المؤسسة عاملا حاسما في تأسيس أو انحدار أو زوال الدولة، فالدولة هي الشخص، بل الملاحظ أن هذا الأمر مازال والى اللحظة الراهنة، فبالعودة مثلا للوثيقة الدستورية للدول المغاربية، سنجد أن التأسيس لعودة الرئيس إلى مؤسسة الرئاسة كان كثيرا ما يتوافق مع رغبات رئيس الدولة، وعليه يتم تعديل الوثيقة الدستورية لتخدم أغراض وأهواء الرئيس كشخص وليس وفق منطق المؤسسة والمصلحة العامة .

## الفرع الثاني: الرعية كموضوع لذات السلطان

يعتبر مفهوم الرعية من المفاهيم المحورية التي تحدد المجال السياسي العربي\_ الإسلامي ويشكل إحدى النقاط الحساسة التي تلازم، ظاهرا أو باطنا، كل باحث في الفكر السياسي العربي \_الإسلامي، فإن المرء يكاد يكون مشدوها أمام ندرة الأبحاث في الموضوع، وفي هذا الصدد يبرر محمد أركون هذه الندرة، باعتبار الدراسة السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال، والسبب هو أن كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى

<sup>217</sup> هند عرب، " الجسد كآلية لممارسة السلطة في النسق السياسي المغربي"، محاضرة مقدمة بلقاء نظمه منتدى "أدليس"، بطنجة، مارس 2016. يمكن مشاهدة المحاضرة على الرابط

<https://www.youtube.com/watch?v=ihHxmJT5bjU>

<sup>218</sup> عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص 80 و81.



بالعمامة أو الدهماء أو الغوغاء أو الأوباش أو الرعاع أو قطاع الطرق أو الفساق أو المفسدين، مع أن هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما ندعوه اليوم بالجمهير الشعبية أو بالشعب<sup>219</sup>.

ولقد أشرنا سابقا أن مصطلح المواطنة لم يعرف له وجود في لغة العرب والمسلمين حتى وقت قريب، وعلى سبيل المقارنة بين المفهومين، فإن كل واحد منهما يحيل على "ابستمي" خاص به، ثقافيا واجتماعيا وسياسيا، فالرعية ينتمي اصطلاحا وواقعا إلى عصورنا "السلطانية"، والثاني تبلور تدريجيا بالتزامن مع ميلاد الدولة "الحديثة"، من أصول مغايرة، تاريخ مغاير، أهداف متباينة<sup>220</sup>، ويرصد عز الدين العلام، سريان وحضور مفهوم الرعية حتى اللحظة الراهنة، فبالعودة مثلا للمشاريع الدستورية المغربية، سنجد مفهوم الرعية مازال حاضرا في مشروع الشيخ السوري عبد الكريم مراد الطرابلسي، والذي ارتكز حول الإصلاح المالي والعسكري والتشريعي<sup>221</sup>، وكذلك مشروع علي زبيبر، مع ملاحظة انه ومع مشروع دستور 1908 لم يذكر ولو مرة واحدة كلمة الرعية، وبتحليل مختلف المواد وفصول هذا الدستور، يرصد العلام حضور المواطنة معنى وغيابها لفظا<sup>222</sup>.

الرعية هي المفردة أو المفهوم الأشهر والأقرب، للتعبير عن الفرد في السياق الإسلامي، بالمفرد تارة، وبالجمع تارة أخرى، وليست الرعية مفهوما مقتصرًا على المجال السياسي الإسلامي، بل لديه وجود حتى في المجال الغربي المسيحي إلى أعضاء مملكة أو دولة ليست لهم ذات حقوقية مستقلة، فالذات الحقوقية المستقلة، هي شخص الحاكم المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه وهو يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو العصبية أو القوة أو ربما بالشرعية الإلهية<sup>223</sup>.

بالعودة لجذور المفهوم تاريخيا وحسب برنارد لويس فإن مجموع السكان الذين يحكمهم الحكام والسلطين المسلمون يؤطرهم ثلاثة مفاهيم: الرعية والتبعية والمواطن، ويردف قائلا: "منذ أقدم العصور حتى نفوذ المفاهيم السياسية والقانونية الأوروبية كان مصطلح الرعية هو المصطلح السائد للدلالة على من هم تحت حكم الحاكم دون أية تفرقة محددة وفي الاستخدام الإداري الدارج تسرب اللفظ إلى المعجم الإنجليزي في صيغتين، (راية rayah) عبر الرحالة الغربيين في الإمبراطورية العثمانية و (ريوت ryot) عن طريق الإدارة البريطانية في الهند وتبدي المادة في Oxford

<sup>219</sup> عز الدين العلام، الآداب السلطانية، مرجع سابق، ص.183

<sup>220</sup> عز الدين العلام المرجع نفسه، ص.210

<sup>221</sup> محمد زين الدين، تأملات أولية في الفكر الدستوري ما قبل الحماية، مجلة فكر ونقد، العدد 44، ديسمبر 2001.

<sup>222</sup> عز الدين العلام، الآداب السلطانية، مرجع سابق، ص.212.

<sup>223</sup> عبد الرحيم العلام، الملكية وما يحيط بها في الدستور المغربي المعدل، مرجع سابق، ص.161 و162.



Englisch Dictionary تنوعا ممتعا، وطبقا لهذا المصدر استخدمت (ryot) لأول مرة في الإنجليزية سنة 1260 وفي الاردية وإن كان أساسا من أصل عربي تعني (فلاحا هندية أو مزارعا أو مستأجرا لأرض زراعية). أما (راية rayah) طبقا لنفس المصدر فقد دخلت في عهد متأخر وصودفت لأول مرة سنة 1813 وفسرت ب(رعية غير مسلمة للسلطان في تركيا فرد يدفع ضريبة الرأس الجزية) وكلا التحديدين خاطئ تماما، وكلاهما لا يعكس الاستخدام الإسلامي الحقيقي للمصطلح، ذلك أن الرعية تعني في الاستخدام العربي الكلاسيكي (السكان في مجموعهم) في مقابل الحاكم<sup>224</sup>.

يؤكد عبد الرحيم العلام بعد أن يورد ما نقلناه عن برنارد لويس، حيث أن معظم نصوص الآداب السلطانية أمعنت في استعمال مصطلح الرعية للتعبير عن الأفراد وكأن المفردات التي تزخر بها اللغة العربية في هذا السياق لم تكن موجودة في القواميس العربية مثل (الإنسان، البشر، الأفراد...)، الأمر الذي يمكن إرجاعه إلى النظرة الدونية التي كانت تنظر بها الكتابات السلطانية للعامّة مقابل تعبير الخاصة، ليستحضر العلام إسهاب هذه الكتابات بتشبيه الإنسان بالحيوان، فالشيزري يشبه مثلا الرعية بلا وال كالأنعام بلا راع<sup>225</sup>.

وهي نفس ملاحظة برنارد لويس الذي يقول " يتردد مصطلح الرعية في الكتابات الديوانية وفي الأدب كما يتردد في الكتابات الدينية والشعرية بنفس المعنى"، ثم إن الرعية " مصطلح يستخدم أحيانا للدلالة على كل من هم تحت حكم السلطان" كما يدل على " كل عناصر الشعب التي لا تنتسب إلى أية فئة من الفئات المتميزة، وفي هذا يضم كل سكان المدن وسكان القرى والمسلمين وغير المسلمين ولم يكن يضم الرقيق اللذين كانوا في مجموعهم أملاكا منقولة ولا ينسبون حتى إلى هذا العنصر من عناصر المجتمع"<sup>226</sup>.

إذا علمنا أن اللغة عنوان أي أمة واللسان الناطق بهويتها، والمعبر عن خصوصياتها والمجسد لمقوماتها الفكرية والمعرفية، كما أن اللغة العربية لا تخرج عن بقية اللغات في هذه الخاصية كونها جوهر الذاتية الخاصة للأمة العربية الإسلامية، والعنصر الرئيس في البناء الثقافي و الحضاري<sup>227</sup> وبناء عليه يمكن إذن جعل المخزون اللغوي للأمة الإسلامية مرجعا يمكن من خلاله فهم دلالات مفهوم الرعية، على ضوء المعجم اللغوي لسان العرب لابن منظور والذي قال فيه

<sup>224</sup> برنارد لويس، مرجع سابق، ص.96.

<sup>225</sup> عبد الرحيم العلام، الملكية وما يحيط بها في الدستور المغربي المعدل، مرجع سابق، ص.164.

<sup>226</sup> برنارد لويس، مرجع سابق، من الصفحة 95 إلى الصفحة 99.

<sup>227</sup> عبد العزيز بن عثمان التويجري، حاضر اللغة العربية، مطبعة الايسيسكو، الرباط، بدون سنة النشر. ص.7.



المستشرق الإنكليزيّ جون هيوود كان لدى العرب معجم جامع شامل، هو (لسان العرب) فاق كل ما ألف من معاجم في أيّ لغة قبل القرن التاسع عشر دقة وشمولاً. و بالعودة لمادة رعى في لسان العرب فإننا ارتأينا تقديم بعض الملاحظات :

فعل رعى يعني الحفظ والإحاطة ،راعى أمره حفظه وترقبه والمراعاة المناظرة والمراقبة يقال راعيت فلانا مراعاة و رعاء إذا راقبته وتأمّلت فعله، وراعيت الأمر نظرت إلام يصير وراعيته لاحظته وراعيته من مراعاة الحقوق، ويقال رعيت عليه حرمة رعاية، وفلان يراعي أمر فلان، أي ينظر إلى ما يصير إليه أمره وأرعى عليه أبقى عليه فالراعي هو الذي يحفظ الرعية ويراقبها ويتأمل حالها.

بالنسبة للرعية تعني تارة الإبل وتارة الغنم، وتعني العامة من الناس وفي نفس السياق، فإن كلمة الرعايا لها نفس المدلول وتعني الماشية المرعية التي تكون للسوقة والسلطان. وليس الراعي كالمرعي وهو المسوس " قال أبو القيس ابن الأسلت: ليس قطا مثل قطتي ولا المرعي في الأقوم كالراعي".

بالنسبة للراعي، فغالبا هو الرجل الذي يمتحن مهنة رعاية الغنم، كما أن الكلمة تدل على سلوك شخصي يتسم بالبداذة والجفاء لهذه الفئة، فمما نقله ابن منظور "في حديث الإيمان حتى ترى رعاء النشاء يتناولون في البنيان وفي حديث عمر كأنه راعي غنم أي في الجفاء والبداذة"، وتجمع كلمة الراعي على ثلاثة طرق، الأولى رعاة والثانية رعيان والثالثة رعاء، غير أن ابن منظور ونقلنا عن الأزهري يستوقفنا عند ملاحظة نعتقد أنها مهمة، ذلك انه يميز بين الرعيان وبين الرعاة فيقول انه وغالبا ما يطلق على الولاة الرعاة وعلى رعاة الغنم الرعيان. كما قد تعني كلمة الراعي عين القوم، ففي حديث عمر لا يعطى من الغنائم شيء حتى تقسم لإلراع أو دليل الراعي هنا عين القوم على العدو.

الأمير يرعى رعيته ، أي يحفظهم وكل من تولى أمر قوم فهو راعيهم، وهم رعيته فعيلة بمعنى مفعول، في الحديث كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته أي حافظ مؤتمن. والمراعاة: المناظرة والمراقبة، راعى أمره حفظه وترقبه والمراعاة المناظرة والمراقبة يقال راعيت فلانا مراعاة ورعاء إذا راقبته وتأمّلت فعله وراعيت الأمر نظرت إلام يصير وراعيته لاحظته وراعيته من مراعاة الحقوق ويقال رعيت عليه حرمة رعاية وفلان يراعي أمر فلان أي ينظر إلى ما يصير إليه أمره وأرعى عليه أبقى



عليه.<sup>228</sup> ، وبالعودة للمعاجم المعاصرة فإننا نجد رعى الحاكم الرعية: تولى أمرهم ودبر شؤونهم<sup>229</sup> بل لاحظنا أن هذا القاموس المعاصر ينقل عن الأدباء السلطانيين قولتهم رعية معطلة هي الرعية التي ليس لها وال يسوسها بالعدل والحكمة فهي أشقى الرعايا.

من خلال ما أوردناه، تبدو أن كلمة الرعية تطلق على العامة وعلى الماشية، وإن الراعي يحفظ ويلاحظ ويراقب هذه الرعية، بعين الحفظ والإبقاء وواجب الانتماء، غير أننا نلاحظ كيف أضافت المعاجم المعاصرة العلاقة بين الراعي والرعية باعتبارها تدبيراً لشؤون الحكم، وكيف أنها انسأقت نحو الكتابات السلطانية التي تجعل العلاقة عمودية ، حيث تصبح الرعية في منزلة الهامش أو الدونية ، وكان بإمكان هذه المعاجم أن تدفع بالرعية إلى المستوى المطلوب، على الأقل أن تدفع بالرعية إلى أن تكون موازية أو موازنة لوزن الحاكم في علاقة الحاكم بالمحكوم. وذلك عوض أن تكون الرعية شقية.

في هذا السياق الذي نتحدث عنه أي في سياق نقد ما قدمته المعاجم المعاصرة للكلمة، نستحضر ما كتبه الجابري وما نتفق معه فيه، يقول الجابري " لقد كان الفكر السياسي في حضارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج "الراعي" الذي يرعى قطيعاً من الغنم. فالحاكم "راع" والباقي قطيع (أي رعية). ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين "راعي الكون" (الله) وراعي "القطيع" من البشر (الرعية). أما في الإسلام - إسلام عصر النبوة، لا إسلام الإيديولوجيا السلطانية - فقد أصبح لمضمون "الراعي" معنى آخر، وذلك من خلال الحديث النبوي الشهير القائل: "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

يردف قائلاً "...ويتضح لدينا أن الرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده، بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناها. والأهمية السياسية التي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا

<sup>228</sup> محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، دار صادر، بيروت، 2003. قرأت المادة في الكتاب من خلال الرابط الإلكتروني التالي:

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=3202&idto=3202&bk\\_no=122&D=3207](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3202&idto=3202&bk_no=122&D=3207)

<sup>229</sup> احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008، ص.909.





استثنى بها ولا استبداد<sup>230</sup>. غير أن الجابري أيضا يذكر هذا العنصر ضمن عنصرين في نظرنا: العنصر الأول الشورى بين أفراد المجتمع والشورى السياسية المبنية على سكوت النبي عن من يخلفه وطريقة اختياره واختصاصاته كدليل على مدنية الحكم وجعل الأمة تختار قائدا لها، والعنصر الثاني هو المسؤولية المبنية على حديث كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته وهو ما أوردناه ونحن نتفق معه في ذلك.

مع أنه يضيف "تلك في نظرنا هي الأسس التي تقوم عليها" الخلقية الإسلامية" في شؤون الحكم والسياسة. ونحن نستعمل هنا كلمة "الخلقية" لأن النصوص التي تقرر تلك المبادئ ليست نصوصا تشريعية، أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعا غير محدود إلا بحدود المثل العليا التي يقرها الإسلام... ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل المبادئ الثلاثة المنوه بها أعلاه، وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته: إن تحديد طريقة ممارسة "الشورى" بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، وإسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والجمهوري معا، كما أن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان المنتخب انتخابا نزيها حرا بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة... تلك مبادئ لا يمكن ممارسة "الشورى" في العصر الحاضر من دون إقرارها والعمل بها. إنها المبادئ التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان، فأدت إلى "انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض"<sup>231</sup>.

نتيجة ما خلص إليه الجابري وغيره هو ما جعلنا نقول، أن الرعية وعضوض أن تكون حاکمة للعقد الاجتماعي المبني على البيعة بشروط لا يجب أن يخرج عنها الحاكم وإلا يتم محاسبته ومحاكمته وإسقاطه عن عرشه أو الخروج عنه، إلى رعية ليس لها من الأمر شيء، يصبح وجودها من وجود السلطان، بل وحسب ما رأيناه سابقا في المعجم المعاصر، وحتى غيره من المعاجم المعاصرة، وجريا على منوال الكتابات السلطانية، تصبح الرعية بدون وال رعية شقية، وهذا الأمر شائع في الكتابات السلطانية، فجل الكتاب السلطانيون يتفقون بشكل واضح، كما يبدو لنا على اعتبار

<sup>230</sup> محمد عابد الجابري، "من أجل إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام"، مجلة فكر ونقد، 30/06/2004.

<http://www.aljabriabed.net/tajdid22.htm>.

<sup>231</sup> المرجع نفسه.



الرعية موضوعاً لذات السلطان فمثلاً يخصص ابن قتيبة كتاباً للسلطان حيث قسم الكتاب إلى 16 فصلاً ، لم يجعل للرعية فصلاً واحداً<sup>232</sup>.

والحديث عن أصناف الرعية عند كاتب السلطان، قد يوحي بالحديث عن أقسام الرعية، والكلام في هذا الشأن لا يحيل إلى السوسيولوجيا، من أجل الوقوف على الفئات الاجتماعية، بقدر ما يأخذ بعداً معيارياً وعلائقياً متمحوراً حول الذات السلطانية أي ترتيب أمور الرعية وفقاً لما يخدم البيت السلطاني. وعلى أساس من هذه القاعدة تبدو الخطابات السلطانية وكأنها تصدر عن ثقافة الفكر السياسي السلطاني نفسه.

يتحدث المرادي عن أقسام الناس، وما تقابل به طبقاتهم فيقول: أن العلماء الماضين والملوك المتقدمين قد قسموا الناس ثلاثة أجناس: كريم فاضل، ولئيم سافل، ومتوسط بينهما<sup>233</sup>. وهذا التقسيم نراه أيضاً عند ابن رضوان وابن الأزرق، أما ابن الخطيب فيقول بـ"العليون والأوساط والسفلة"، في حين نرى ابن طباطبا يحدد أصناف الرعية بـ"الأفاضل والأوساط والعوام".

ويتضح لنا من سياق هذه النصوص السلطانية، أن كتاب السلاطين حينما يطرحون هذا النوع من التصنيف ويؤكدون عليه، فإنما يسعون إلى تبيان أن لكل صنف من الرعية صنفاً من السياسة، كما أوضحنا سابقاً، لذلك نراهم ينتهون للحديث عن الخاصة والعامة. والأديب السلطاني يبين دائماً ضرورة الاعتناء بالخاصة مع الرعاية المشوية بالحد من العامة، كما وردت في الكتابات السلطانية لدى ابن الجوزي والقلعي.

ويبدو أن الشيزري قسم الخاصة نفسها "صنفاً متضع في خدمة الملك" يجب مراقبة درجة ولائه "وصنفاً مطبوعاً على الانكماش" لا خوف عليه في ولائه، غير أن كاتب السلطان يعمل دائماً على حصر معنى الخاصة في خدمة السلطان، سواء تعلق بالجانب السياسي أو بشخص السلطان نفسه. فالعلاقة حسب عز الدين العلام بين السلطان والرعية يحكمها التملك الذي تقوم عليه الدولة السلطانية، كما تركز العلاقة على انفعالية الرعية وفاعلية السلطان<sup>234</sup>.

في سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي، تبدو الرعية، وكأنها جسد مآله الموت لولا الروح السلطانية، وأرضاً ظمأنة من دون ماء وظلاماً حالكاً من دون سراج أما في كتابات الماوردي،

<sup>232</sup> محمد ابن قتيبة، السلطان، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون سنة النشر.

<sup>233</sup> المرادي، الإشارة في تدبير الإمارة، مرجع سابق، ص45.

<sup>234</sup> عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص57.



فالرعية تبدو كإتيم تضيع حقوقه من دون ولي وهو السلطان. بل هي أمانة في يد السلطان، وهو وحده المؤمن عليها، أما عند الشيزري، فالرعية هي غنم سائبة، إذا غاب عنها راعيها، أي السلطان، وهي نبت يتوق إلى قطرات الغيث والغيث للرعية هو السلطان<sup>235</sup>. وهي عند ابن قتيبة نقلا عن كتب الهند جيفة يقتات عليها النسر، ويشبه هذا المثل الهندي بقولهم سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها<sup>236</sup>.

وفي مقال معنون " بثقافة الاذعان: سوسولوجيا الخطاب السلطاني ومفهوم الرعية" يجمع قصي الحسين العديد من التشبيهات والاستعارات التي تصور لنا علاقة الرعية بالرعي فيقول صور لنا ابن عبد ربه الرعية إبلا تحتاج إلى من يقودها، أو ولداً يتعلق وجوده بأبيه. وفي نظر الثعالبي هي الخشب، المهترئ لن يقوم أوده من دون نار، وفي سائر الكتابات السلطانية، كما عند ابن رضوان وابن طباطبا العلوي، وأبو حمو الزياتي وابن الأزرق. فالرعية إنما هي كائن مريض، يحتاج إلى الدواء السلطاني لاسترداد عافيته. والحقيقة انه وبالعودة لما ذكر قصي حسين فهو تكرر لما أورده عز الدين العلام ودون أن يحيل على المصدر<sup>237</sup>.

ولعل هذه التشبيهات المختلفة التي وردت في الخطابات السلطانية إنما تشف حتماً عن نوع العلاقة التي تصل بين الرعية والسلطان، إذ تبدو الرعية في افتقار دائماً للسلطان، بحكم حاجتها المتواصلة إلى رعايته، وهي تحتاج بالتحديد إلى سلطان قوي ذي بطش حتى يرهب رعيته، غير أنه من الصعب التنبؤ بالسلوك السلطاني لأنه يملك نفسه بنفسه ولا أحد يملك حق توجيهه، لأنه فوق أي إذعان لإرادة أي كان في جميع الظروف والأحوال.

إن حضور السلطان القاهر، يعني انتقاء الفتنة، والرعية بطبيعتها، تميل إلى الفساد، ولا بد لها من وازع يقيها أولاً من نفسها الأمانة بالسوء، ويسمح لها بالتالي (السلطان، السراج المنير) معالجة صنائعها في أمن وأمان، فالسلطان القاهر هو الذي يمنع انتشار "الظلام" وهياج "الحيوان الشرير" وانفجار "الهوام الخسيس"، وثورة "البرغوث الحقير"، كما يشبهها بالفارة الفاسقة، والعقرب، والحية، واللص والحيوان الشرير من أهل الفسوق والدعارة<sup>238</sup>.

<sup>235</sup> الشيزري، النهج المسلوك في سياسة الملوك، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003، ص.79.

<sup>236</sup> ابن قتيبة، مرجع سابق، ص.24.

<sup>237</sup> عز الدين العلام، الأداب السلطانية، مرجع سابق، ص.186.

<sup>238</sup> أبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، مرجع سابق، ص.199.



ويخلص عز الدين العلام إلى تمييز أربعة أبعاد تتحكم في العلاقة بين السلطان والرعية من خلال الجدول أسفله : هناك أولا الحاجة أو الاحتياج بما تتطلبه من تبعية وافتقار للطالب أمام المطلوب كحاجة الجسد للروح وهناك ثانيا الرعاية بما تتطلبه من رفق وإحسان وتوجيه كما هو شأن الراعي مع قطيعه والأب مع ابنه والوصي مع يتيمة، وهناك ثالثا القوة بما تفترضه في الآخرين من رهبة وانسحاق أمام شخص مثله مثل البحر كثير الماء لكنه عميق الهوة ومثل الشمس والنار قد تدفنان ولكنهما قد تحرقان، وهناك رابعا الخوف بما يتطلبه من حذر وابتعاد وهو خوف لا يتحكم فيه عاملا البطش والقوة فقط، بل ينجم أساسا عن صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني إذ يشبه ب صبي لا تدري ما سيأتي به من أفعال وببغى لا صداقة معها إذ كلما ذهب واحد جاء آخر.

الدلالة	السلطان	الرعية
افتقار الرعية إلى سلطانها	الروح الماء النور الغيث الطبيب القلب الرأس العمود	الجسد الأرض الظلام النبت المريض الجوارح الجسم الأوتاد
الحاجة إلى الرعاية السلطانية	الوصي المؤمن الراعي الوصي الراعي	اليتيم الأمانة الغنم الولد الإبل
قوة السلطان أمام رعيته	الأسد السيل البحر النسر النار صاعقة	الغنمية الحصاة راكب البحر الجيفة الخشب بنيان
صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني	الصدي البغي المكتسب	- - -



## المبحث الثاني: عوائق الانتقال من الرعية إلى المواطنة

المواطنة أس الديمقراطية وقوام حياة المجتمع<sup>239</sup> فعلى النخب السياسية والفكرية والاقتصادية، تهيئة الظروف لتوجيه هذه السيرورة في مسارها الصحيح والعمل على ألاّ تحيد عنه. لأنّ عدم اليقظة السياسية قد يقود إلى مجرد انتقال من نموذج تسلطي إلى نموذج آخر.

ولا يمكن تحقيق الديمقراطية مادام الشعب العربي الإسلامي محكوم بعوائق سوسيوثقافية وفقهية يأتي الاستبداد في مقدمتها. ولذلك فإن هذا المبحث يختص بتفكيك الاستبداد، انطلاقاً من تحديده، وتحديد علاقته بالطغيان، ثم النظر في سلوكيات المستبد، والمستبد به، ونواتج هذه العلاقة وتأثيراتها البنينة على الحاكم والمحكوم معا وعلى مستقبل الأجيال، وإعاقة تقدم الدولة على الوصول لما يجب أن تكون عليه، وخصوصاً إذا كانت الدولة تملك من الموارد البشرية والاقتصادية والثقافية ما يمكنها من تحقيق تنمية شاملة، تدفع بالمجتمع دفعا نحو إرساء مجتمع قوامه الاحتكام للقانون وسيادة القانون، وتحقيق المساواة القانونية و محاكمة ومساءلة السلطة. وفي سياق تشريح الاستبداد فإننا اخترنا كتاب طبائع الاستعباد للكواكبي والعبودية المختارة لآتين دي لابواسيه ككتابين ساهما في تكسير وتشريح المنظومة الاستبدادية.

وبعد نقد الاستبداد السياسي، ثم نقد العوائق الفقهية الحاملة لجينات الاستبداد والتي تعرقل المسيرة التنموية للشعوب الإسلامية.

يشير مفهوم الانتماء إلى الانتساب لكيان ما يكون الفرد فيه متوحدا معه ومندمجا فيه، باعتباره عضوا مقبولا وله شرف الانتساب إليه، ويشعر بالأمان فيه، وهذا الكيان قد يكون جماعة، طبقة، وطن، وهذا يعني تداخل الولاء مع الانتماء والذي يعبر الفرد فيه من خلاله عن مشاعره تجاه الكيان الذي ينتمي إليه<sup>240</sup>، وعلى اعتبار اننا ننتمي للمغرب الحبيب، فإننا ارتأينا تخصيص فرع للنظر في ما عليه الوضع وذلك عبر قراءة في التحولات الحاصلة في المشهد السياسي المغربي.

وعليه تم تقسيم المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: الاستبداد الصنم الواجب هدمه

المطلب الثاني: الانتقال نحو المواطنة بين ثقل الارعاء وتحولات العصر

<sup>239</sup> دون أي ايببرلي ، مرجع سابق، ص.33.

<sup>240</sup> محمد الساقوط، مرجع سابق، ص.29.



## المطلب الأول: الاستبداد الصنم الواجب هدمه

الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: "أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال"<sup>241</sup>.

الاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل. وإلى تدمير الشعور وإماتة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل، ويتولى بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة.

الاستبداد هو أعظم بلاء يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين، ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة، نعم الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجذب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، ويعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم وقصة سوء لا تنتهي<sup>242</sup>.

ولما للاستبداد من هذا التأثير السلبي في كل مناحي الحياة، وفي بنية المجتمع، اعتبرناه أهم عائق يحول بين الانتقال من الرعية إلى المواطنة، ذلك أنه وإن كانت السلطة الدينية في الغرب لعبت دوراً هاماً في أن تعيش أوروبا في جحيم لم تخرج منه إلا بمشقة الأنفس وبعد مخاض طويل، فإننا نعتقد أن المشكلة بالنسبة لدينا، سياسية أكثر مما هي دينية، ولذلك فالاستبداد عائق محوري في الخروج من ما نعيشه من مأزق حقيقي، يجعلنا والى اليوم سجناء الاستبداد السياسي أولاً وما استتبعه وما أنتجه من استبداد ديني وفكري وغيرهما من نواتج هذا الورم الخبيث. وعليه فالمطلب هنا استدعى تقسيمه إلى فرعين:

الفرع الأول: تأملات نقدية لمفهوم الاستبداد.

الفرع الثاني: دراسة تحليلية للاستبداد بين عبد الرحمان الكواكبي واتييان دي لابواسيه.

<sup>241</sup> عبد الرحمان الكواكبي، ص. 56.

<sup>242</sup> المرجع نفسه، ص. 21.



## الفرع الأول: تأملات نقدية لمفهوم الاستبداد

في قاموس لسان العرب: "استبد فلان بكذا أي انفرد به، وفي حديث علي - رضوان الله عليه: كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقا فاستبددتم علينا ، يقال : استبد بالأمر يستبد به استبدادا إذا انفرد به دون غيره. واستبد برأيه: انفرد به"<sup>243</sup>. بينما تعني وتتم مرادفة كلمة الاستبداد في أغلب المعاجم العربية المتداولة، في العصر الوسيط بالحزم وعدم التردد<sup>244</sup>. لقد كان "الاستبداد" يعني الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار وتنفيذه. ومن هنا تلك العبارة الشهيرة: "إنما العاجز من لا يستبد". هذا هو معنى الاستبداد في المرجعية العربية خصوصا عندما يقرب بـ "العدل". فالعدل يفقد مضمونه مع العجز عن تطبيقه. أما في المعاجم العربية الحديثة، فنجد معطيات دلالية أخرى مرتبطة بالتحويلات التي لحقت الكلمة، في ضوء مكاسب الفلسفة السياسية، فحسب معجم اللغة العربية المعاصرة استبدَّ الشَّخصُ بالأمر: تعسَّف، انفرد به من غير مُشاركٍ له فيه، "استبدَّ الحاكمُ بقراراته- سلطة مستبدَّة- من استبدَّ بالرأي هلك".

والتبديد حسب قاموس محيط المحيط يعني التفريق، وتبدد القوم أي تفرقوا ويقال بدد الموارد أي بذرها وأضاعها، فإذا طبقنا الدلالة نفسها حسب مصطفى الحجازي على الإنسان نصل مباشرة إلى إضاعة الإنسان أي هدره.

أما في القواميس الفرنسية (Larousse et robert) فهناك توافق على معنى مصطلح despote بالفرنسية المكافئ لمصطلح المستبد بالعربية. كذلك الحال في التعريف الذي يقدمه قاموس Webster الأمريكي، حيث يشير المصطلح في الأصل إلى أمير أو حاكم بيزنطي، وكذلك إلى بطريك أرثوذكسي شرقي. ويعني في السياسة الحاكم المطلق الذي يطبق السلطة بشكل قمعي<sup>245</sup>.

المستبد despote حتى ولو انفرد بالأمر فهذا لا يعني حقيقة في معاجم اللغة القديمة والوسيلة معنى قديما، فقد يكون مصلحا يريد الخير ويأتيه<sup>246</sup>، والكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس despotes التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده. ثم خرجت من النطاق الأسري، إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده.

<sup>243</sup> جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، 2003، ص. 81.

<sup>244</sup> كمال عبد اللطيف، "الاستبداد: حدود ودلالات"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، ص. 76.

<sup>245</sup> مصطفى حجازي، الإنسان المهودر دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص. 76.

<sup>246</sup> عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص. 39.





هذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي ووظيفة الملك الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحالة إلى الاستبداد، ولهذا يستخدمه الحكام عندنا من أجل الضحك على السذج، فالحاكم هو أب للجميع أو هو كبير العائلة. وهذا يعني في الحال أن من حقه أن يحكم حكما استبداديا، لأن الأب لا يجوز أخلاقيا معارضته، ولا الاعتراض على أمره، فقراره مطاع واحترامه واجب مفروض على الجميع. فينقل هذا التصور الأخلاقي إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أي كان نوعها !! وتصيح الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه عيبا فنحن في انتقال بيني بين مجال الأخلاق ومجال السياسة، وذلك كله محاولة لتبرير الحكم الاستبدادي.<sup>247</sup>

نلاحظ كيف انتقل الانفراد بالرأي من الأب إلى الحاكم، وما تبعه من تأثيرات سياسية حيث يصبح فعل وقرارات وتصورات الحاكم في منأى عن النقد، وإذا ما تم انتقاد الحاكم من طرف هذه المعارضة، فسيتم معاقبتها بصور وألوان من العذاب تختلف باختلاف الحاكم ونفسيته وطبائعه ومحيطه السياسي والظرفية التاريخية، وهو ما جعل في نظرنا مصطفى الحجازي حينما عرف الاستبداد وذكر ان كلمة المستبد في اليونانية تعني السيد Maitre، اتبع كلامه بكونه الحاكم الذي يحكم بسلطة اعتباطية، مطلقة وقمعية، أو هو حاكم يعطي نفسه سلطة مفترطة واعتباطية، اما على المستوى الشخصي اليومي فالمستبد هو من يمارس على محيطه تسلطا مفترطا.<sup>248</sup>

وعليه، فهل يمكن لنا الآن استعمال مفهوم الاستبداد، وخصوصا وأنا نعلم انه كان يطلق وكما سبق الذكر على الانفراد بالرأي، فهل يجوز لنا أن نطلق على المستبد بالرأي مفهوم الطاغية وما يستتبع هذا الحكم وما يحتويه من دلالات سلبية؟

بالنسبة للاستبداد فهو يقوم على ركيزة الانفراد بالرأي، بينما يقوم الطغيان على القهر وتجاوز الحدود وباستقراء كلمة الاستبداد وما تحيل إليه في القواميس العربية وخصوصا المعاصرة نلمس نوعا من التغيير حيث بدأت تاخذ الكلمة معاني تصب في مفهوم الطغيان خصوصا وأنها يلتقيان في مجموعة من نقط الالتقاء ولعل من بين أهمها الإيمان بقدسية وصواب الرأي مما يجعل الحاكم المستبد أو الطاغية لا يعير لرأي الآخرين وزنا ولا قيمة، ثم الظلم كتجل من تجليات فعل السلطة الاستبدادية أو الطاغوتية<sup>249</sup>، فالاستبداد وان كان يقوم على الانفراد بالرأي، فانه وفي الحكم وتدبير الدولة وتسيير

<sup>247</sup> عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص. 45.

<sup>248</sup> مصطفى حجازي، الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية، مرجع سابق، ص. 76.

<sup>249</sup> جاء في المعجم الوسيط أن الاستبداد لغة، هو اسم لفعل (استبَدَّ) يقوم به فاعل (مستبد)، ليتحكم في موضوعه (المستبد)، فلا بد أن يتجسد الاستبداد في شخص أو فئة.. يقال: استبَدَّ به: انفرد به، واستبَدَّ: ذهب. واستبَدَّ الأمر بفلان: غلبه فلم يقدر على ضبطه،



شؤونها يصبح دليلاً على احتواء المفهوم لجينات الطغيان، فلا بد على الحاكم حقيقة أن يستشير مع أهل الرأي والحكمة والخبرة من رجالات الدولة وخصوصاً في أمور هامة وإلا سيقع الحكم والدولة في ما لا يحمد عقباه، نتيجة لهذا الانفراد بالرأي، لكن هل أو بعض من الباحثين، ولأن السلطة مفسدة حسب مونتسكيو، فقد صار في الوقت المعاصر مفهوم الاستبداد والطغيان يدلان على حالة واحدة<sup>250</sup>.

ولعلنا نستدل في إثبات تطابق الاستبداد والطغيان، التتقيب اللغوي عن مفهوم الطغيان سواء في النص القرآني، أو في معاجم اللغة، حيث نجد القرآن يتحدث على النظام السيئ بكونه نظام طغياني، حيث يقول الله مخاطباً نبيه موسى {أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ} <sup>251</sup>، وغير ذلك من الآيات، وحسب خالد رمضان احمد وردت كلمة (طغى) ومشتقاتها في تسعة وثلاثين موضعاً من القرآن الكريم ، بصيغ وتصريفات مختلفة: "طغى، يطغى، أظغى، تطغوا، طغوا، أظغيته، طغيان، طاغية، طاغوت، طاغين، طاغون"<sup>252</sup>. وحسب يوسف القرضاوي الطغاة هم الذين يجاوزون الحد في العصيان وفي الظلم وفي مجاوزة حقوق الناس، والطغيان هو دائماً كل ما يجاوز حده<sup>253</sup>. وتكاد تجمع المعاجم كلها على أن الطغيان هو تجاوز الحد، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى. ونفس الأمر في لسان العرب والقاموس المحيط، فالطاغوت في لسان العرب: "الطاغية: الجبار العنيد. وقال ابن شميل الطاغية: الأحمق المستكبر الظالم وقال شمر: الطاغية الذي لا يبالي ما أتى، يأكل الناس ويقهرهم ، لا يثنيه تخرج ولا فرق "<sup>254</sup>، والطاغية إذن هو الذي لا يبالي بما يفعل فيقهر الناس ويغلبهم من غير خوف أو وجل أو حرج و يثنيه عن ذلك شيء، وذلك لتجاوزه الحد في الجبروت والتعالي

واستبد بأمره: غلب على رأيه، فهو لا يسمع إلا منه. (راجع المعجم الوسيط ج1، ص42). أما في لسان العرب: استبد فلان بكذا، أي انفرد به، فيقال استبد بالأمر، يستبد به استبداداً إذا انفرد به دون غيره. (لسان العرب، ج3، ص81). وفي شرح نهج البلاغة: الاستبداد بالشيء، التفرد به. (راجع: شرح النهج لابن أبي الحديد، ج9، ص243)... وإلى ذلك ذهب الجوهري في الصحاح، حيث قال: استأثر فلان بالشيء، استبد به. (راجع الصحاح، ج2، ص444، مادة بدد). وفي القاموس المحيط، أشار الفيروز آبادي إلى المعنى ذاته عندما قال: استأثر بالشيء استبد به، وخص به نفسه. (ص341، مادة بدد). إذاً الاستبداد هو الاستئثار المطلق بالسلطة والتشبه العنيف بالحكم. منقول عن نبيل علي صالح، مقال بعنوان الاستبداد: مقارنة في

المعنى والمبنى <http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/5518>

كما نقرأ في المعجم الغني -: حُكْمٌ اسْتَبْدَادِيٌّ -: تَعَسُفٌ ، ظَالِمٌ ، عُدْوَانِيٌّ .

المعجم: الغني، منقول عن موقع الكتروني مخصص لمعاجم اللغة، <http://www.almaany.com>

<sup>250</sup> عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص63

<sup>251</sup> سورة طه، الآية 24.

<sup>252</sup> نادر محمد سوافطة، الطغيان دراسة قرآنية، شهادة لنيل الماجستير في أصول الدين، بكلية أصول الدين بكلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2015، ص25.

<sup>253</sup> الطغيان وعاقبة الطغاة، برنامج الشريعة والحياة، على قناة الجزيرة،

<http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2013/>

<sup>254</sup> ابن منظور، لسان العرب، موقع لسان العرب الإلكتروني. كما أن هناك مواقع أخرى يمكن الاطلاع على الكتاب من خلالها.



والتكبر والمعاندة والظلم.فليس لأفعاله قانون يقيدها .الطاغية فوق كل قانون ، وفوق كل اعتبار. ويخلص احد الباحثين إلى سمات الطاغية:

1 الطاغية رجل إلى الحكم بطريق غير مشروع، ولو سارت الأمور طبيعية لما وصل إلى الحكم ولهذا فهو يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم وبهواه لا بشريعتهم.

2 لا يعترف بقانون أو دستور في البلاد بل تصبح إرادته هي القانون الذي يحكم وما يقوله هو أمر واجب التنفيذ وما على المواطنين سوى السمع والطاعة

3 يسخر كل موارد البلاد لإشباع رغباته أو ملذاته أو متعه التي قد تكون في الأعم الأغلب حسية.

4 ينفرد مثل هذه الحاكم بخاصية أساسية في جميع العصور وهي أنه لا يخضع للمساءلة ولا للمحاسبة، ولا للرقابة من أي نوع ،ويذكر مثالا عن ذلك الطاغية فيورد الوليد بن عبد الملك نموذجا والذي قال يوما: " أيمكن للخليفة أن يحاسب" والسؤال هنا حسب الباحث: " السؤال هنا عن الحساب من الله، دع عنك أن يجرؤ البشر على ذلك".

5 وهكذا يقترب الطاغية من التآله فهو يرهب الناس بالتعالي والتعاضم ويذلهم بالقهر والقوة وسلب المال حتى لا يجدوا ملجأ إلا التزلف له تملقه.<sup>255</sup>

هذه الخصائص التي ذكرها عبد الفتاح إمام اتسم بها العديد من حكام المسلمين وبعد هذا الإيضاح، فلا تثريب علينا استعمال مفهوم المستبد ونحن نعني بذلك الطاغية، وقد اخترنا مفهوم الاستبداد لاعتبارين أولا انه يمكن أن يكون الاستبداد جزءا من الطغيان، ثانيا الطغيان أقوى من الاستبداد بدليل أننا خلصنا من تتقيينا المتواضع في مفهوم الطغيان كونه قد يتجاوز الحدود بما فيها القانون، والذي قد يكون وضعه هو نفسه، بينما المستبد، فهو يراعي إلى حد ما الحدود المتعارف عليها أو المتعاقد عليها ولا يهيمه حقيقة إلا أن يستأثر ويستبد بالحكم، فلا يخرج ولا يغير في القوانين إلا ما قد تهدد عرشه أو رئاسته. وسندنا في هذا القول المقارنة التي قام بها مصطفى حجازي في كتابه سيكولوجية الإنسان المهودور بين الاستبداد والطغيان، ونلخصها في ما يلي:

انه وان كان الطغيان يشكل أعلى درجات الاستبداد وأشدّها بطشا ومباشرة وفجاجة، فالاستبداد هو تفرد وسلطة والطغيان سلب السلطة بالقوة والبغي والظلم والفساد بما يجاوز الحق، وإذا كان

<sup>255</sup> عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص.43 و44.



الاستبداد يكتم الأفواه ويقمع المعارضة إلا أنه يرتضي من الناس الصمت وبعيدا عن سلطته يترك الناس يفعلون ما يشاؤون، تاركا لهم حيزا مدنيا كبيرا للتحرك، ويحصن الاستبداد نفسه عبر مختلف المظاهر والليات الحياة السياسية المعروفة من انتخابات ومجالس تمثيلية ومحلية وجهوية وهيئات مجتمع مدني في حدود أن لا تتجاوز الخط الأحمر الذي رسمه، بل وقد يشارك المستبد في هذه الممارسات والسجلات والندوات وغيرها مما قد يمويه حكمه الاستبدادي، وعلاقته مع الناس تتشكل وفق ثلاث طرق فهو يقرب منه من يخدم نفوذه ويحارب بدون هوادة من يهدد سلطته، وثالث الطرق أن يعمل عبر سياسة الترغيب والترهيب للقطاع العريض من الناس، بينما الطغيان لا يترك أصلا شانا خاصا للناس، وعليهم أن يتقبلوا مشيئته قانونا لوجودهم، فالطغيان وعلى عكس الاستبداد لا يقتصر على تكميم الأفواه، ولا على ردع الخصوم بل يقوم على تدميرهم وإفناءهم، يريد السيطرة عليهم داخليا وخارجيا عبر مستوى السلوك والفكر والإرادة وحتى الوعي والكيان، المثل الأعلى للطغيان أن يحل في كل إنسان وكل مكان، انه انحلال للشعب في سلطة الطاغية، فهو لا يترك للناس شيئا، يكرههم على فعل كل ما يريد، فيصبح لا شيء حقيقي مما يقومون به في ظل الطغيان، لا الفرح ولا الحزن والعمل ولا التمتع ، بل إن كل تلقائية تعتبر بابا للشر والكلام .

وعموما يجتمعان معا لينتجان بالضرورة كل حالات الهدر وألوانه الممكنة: هدر الدم، هدر الكيان والكرامة، هدر الفكر والوعي، هدر المواطنة، وبالطبع هدر القدرات والطاقات التي تتقن آلة الاستبداد والطغيان في مطاردة تجلياتها ومبادراتها وطموحاتها<sup>256</sup> وهذا ما جعلنا نختار، كلمة الاستبداد كتعبير عن حالة البؤس الذي بدأ مع انقلاب الخلافة إلى الملك.

لعل المشكلة الأساسية في المجتمع العربي تتمثل في الطابع الهجين الذي يسم القيم السائدة، سواء تعلق الأمر بقيم اجتماعية أو بمفاهيم اقتصادية أو سياسية أو حقوقية، حيث أفرغت هذه المفاهيم من مضامينها الفعلية وأصبحت مجرد جمل شعارية ليس إلا. وهذا هو حال مفاهيم كالديمقراطية وحقوق الإنسان والإرادة الشعبية والإقلاع الاقتصادي والتنمية والمساواة والعدالة الخ.

غير أن الواقع يفيد غير ذلك، فهناك فقدان الثقة الشعبية بالسلطة وبالنخب السياسية وغياب للروح المدنية والوطنية المؤمنة بالمصلحة العامة، وبالتالي سيادة القيم الأنانية والانعزالية والنفعية والزيونية. وهذا الوضع حقيقة نابع أولا من تأرجح الإنسان العربي بين قيم متنافرة في جوهرها، مثل

<sup>256</sup> مصطفى حجازي، الإنسان المهودور دراسة تحليلية نفسية، مرجع سابق، ص. 78 و 79 و 80.



قيم التقليد والحدثة وقيم الديمقراطية والاستبداد وقيم الخضوع والتحرر<sup>257</sup>. وثانيهما له علاقة بالطغيان، فعموما في دول العالم الثالث، عاش الإنسان تاريخه الطويل يحكمه طغاة من كل نحلة ولسان، ومزال الطغيان يطل برأسه هنا وهناك، كلما سنحت الظروف، وهي كثيرا ما تسنح في عالم متخلف، ترتفع فيه نسبة الأمية، ويغيب الوعي، فلا يستطيع الشعب أن يعتمد على نفسه، فينتظر من يخلصه مما هو فيه، فتكون بارقة الأمل معقودة على "المخلص" و"الزعيم الأوحد" و"المنقذ" و"القائد الملمم" و"ومبعوث العناية الإلهية" والرئيس الذي نفتديه بالدم والروح<sup>258</sup>.

وربما من هذه الزاوية، نقصد من زاوية الجهل الممنهج الممارس من طرف الطغاة على الشعوب، ولأن الإنسان عدو لما يجهل، فهي بطبعها محافظة جدا، فالاستبداد والتعصب لما تعتبره حقيقة يشكلان بالنسبة للجماهير عواطف واضحة جدا، وهي تحتلها بنفس السهولة التي تمارسها. فهي تحترم القوة ولا تميل إلى احترام الطيبة التي تعتبرها شكلا من أشكال الضعف، وما كانت عواطفها متجهة أبدا نحو الزعماء الرحيمين والطيبين، وإنما نحو المستبدين اللذين سيطروا عليها بقوة وبأس. حتى أنها لا تقيم تلك النصب التذكارية إلا لهم، ومن هنا وارتباطا بما ذكرناه سابقا أن الرعية تنتقم من شخص المستبد ولا تعير للاستبداد كمنظومة وبنية متراسة أهمية، من هنا نفهم كيف أنها تدعس بأقدامها الديكتاتور المخلوع، فذلك لأنه فقد قوته ودخل بالتالي في خانة الضعفاء المحقرين وغير المهابين. وعليه فهي تعز نمط الحاكم القيصري الطي يرهبها بسيفه ويخيفها بهيبته. ولأنها تحتقر السلطة الضعيفة فهي دائما ما مستعدة للتمرد عليها، وهو ما يجعلها في حالة تناوب بين الفوضى والعبودية، وذلك تباعا للسلطة الحاكمة، فان كانت ضعيفة تمردت عليها وان كانت جبروتية، عبدتها. خصوصا وأنها محكومة كثيرا باللاوعي حيث تخضع أكثر مما يجب لتأثير العوامل الوراثية العتيقة التي تجعلها تبدو محافظة جدا جدا، فإذا ما تركت لنفسها، فإنها تمل من فوضاها وتتجه بالغريزة نحو العبودية، كما أن حركيتها المستمرة لا تخص إلا الأشياء السطحية، وفي الواقع فهي تمتلك غرائز محافظة نهائية وكجميع الناس البدائيين فإنها تشعر باحترام وصني تجاه التقاليد وبهلع لا واع تجاه البدع المستجدة القادرة على تعديل الظروف الحقيقية لوجودها.<sup>259</sup>

لتخضع وبالنتيجة القهرية المسطرة على هذه الجماهير المقهورة في علاقتها مع الطاغية/المستبد/المتسلط/المعتدي، لما يسمى بالتماهي وهو أيضا يدعى التوحد والتعيين، وليس هو

<sup>257</sup> عز الدين الخطابي، مرجع سابق.

<sup>258</sup> عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص.5.

<sup>259</sup> غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، دار الساقي، 1991، الطبعة الأولى، ص. 76 و77 و78.



التشبه بالأخر أو محاكاته، فهاتان العمليتان تظلان واعييتين، بينما التماهي فهو عملية لا واعية تتم خارج إطار الانتباه والإرادة في معظم الأحيان، وتتخلص بتمثل وجود الأخر حتى يصبح الشخص هو الأخر أو يعيش ذاته كذلك انه هو عينه، أو هو هو، ومن هنا يتخذ لنفسه نفس ماهية الشخص وهويته، والتماهي قد يكون كلياً أو جزئياً، وأما الكلي فهو نادر الحدوث لأنه يقود إلى فقدان الذاتية تماماً والاستلاب في ذاتية الأخر، بينما الجزئي فهو الشائع حيث يتم بناء الذات على نسق وجه من أوجه وجود الأخر الذي نتماهى به. وهذه الظاهرة شائعة في الدول النامية، حيث تأخذ ثلاثة أشكال رئيسية: التماهي بأحكام المتسلط، التماهي بعدوانه، والتماهي بأسلوب حياته ومثله العليا وقيمه<sup>260</sup>. كآلية دفاعية تضاف إلى الإيمان بالخرافة والانكفاء على الذات، وهي آليات لا تمكن الإنسان المقهور من حل مأزقه الوجودي بشكل ملائم يرد إليه توازنه النفسي، فهي في معظمها لا تتصدى للواقع، بل تتراوح ما بين الهروب منه (الانكفاء على الذات) والهروب فيه (التماهي بالمتسلط)، والعيش في وهم السيطرة عليه (السيطرة الخرافية على المصير)، ولأنها لا تجنب المرء تراكم التوتر النفسي، وتقاوم الحقد الداخلي الذي يهدد بالانفجار أو الاندثار. ويأتي العنف كآلية تفرغ هذا التوتر وتقضي على خطر الغليان الداخلي بتصريف الحقد.

العنف إذن يعتبر السلاح الأخير لإعادة شيء من الاعتبار المفقود إلى الذات المقهورة، وإذا كانت الملاحظة تبين أنه وإذا كانت العدوانية ظاهرة في مختلف المجتمعات، فإنها تجد في المجتمعات المتخلفة تعبيرها الأوضح والأكثر انتشاراً والأشد عنفاً، حيث أن هذا الأخير هو الوجه الأخر للإرهاب والقهر اللذين يفرضان على الإنسان المتخلف.

علاقة القهر بما تتضمنه من قمع وإرهاب وتضليل تخلف وضعية خاصة مولدة جداً للعنف بمختلف وجوهه ويمكن بحث هذه الوضعية من خلال حالة قطبي العلاقة: صورة الذات عند الإنسان المقهور وصورة المتسلط التي تتكون لديه:

أولاً: صورة الذات فتتخلص بشعور مثير للذعر بانعدام القيمة، بهدر الإنسانية، الإحساس بالاختناق نظراً لاستحالة التعبير عن الذات وتوكيدها من خلال صرخة احتجاج أو نداء. هذه الوضعية تفجر أكثر درجات العدوانية بدائية وتدميراً، تتوجه البداية إلى الداخل لتزيد من الجرح النرجسي ومن شدة قلق الخفاء لما تحدثه من تبخيس وتأثيم ذاتي. ولكن وجهتها العادية هي الخارج حيث تتخذ شكل

<sup>260</sup> مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 124 و127.



نزوة السلطة. حيث ينتمي الفرد المقهور إلى جماعة يقودها زعيم اضطهادي لتتصب تدميرا ومجازر على الآخرين اللذين يتحولون إلى أسطورة محقرة.

ثانيا صورة المستبد: فهي بدورها عامل تقجير العدوانية، إنها لا تمثل الأب الحامي العطوف، بل تثير صورة الأب المهدد القاسي. تعيش كسلطة مهددة لا يتمكن المرء من التماهي والايجابي بها. فيصبح إما الرضوخ لها أو التحالف ضدها: تحالف الأبناء ضد الأب القاسي المهدد الخاصي ومحاولة التمرد عليه حين تسنح الفرصة. وأما الاحتمال الأخير فهو التماهي بالسلطة ولاستحالة التماهي مع صورة ايجابية متعاطفة وحامية للحاكم، فان ذلك يزعزع روابط الانتماء إلى الجماعة والإخاء في المواطنة. فقدان روابط الانتماء الاجتماعي الذي يعود مباشرة إلى فقدان الإلتزام تجاه الآخرين وفقدان الاحترام لما هو عام ومشترك. مما يفتح السبيل أمام بروز الأنوية المفرطة وتظهر بشكل واضح في حالة غياب أو ضعف السلطة المستبدة الحاكمة، عندما يتحول المجتمع إلى غابة ذئاب. فتغلب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة نتيجة للشعور بالوحدة والقلق والإحساس بالتهديد من الآخرين. كما تقدم صورة المتسلط المستبد، نموذجا سلبيا يشجع على فقدان الإلتزام تجاه الآخرين. فالسلطة في المجتمع المتخلف فرصة من أجل التسلط والاستغلال. وهكذا فكل من تمكن من شيء من قوة أو سيطرة فانه سيسلك النهج نفسه. وهو القانون الفعلي الذي يحكم من وراء القانون الرسمي الذي يكاد يفرغ من كل محتوى.

وينتهي الحجازي إلى انه إذا كان القهر والإرهاب هو الحقيقة التي تعشش في بنية المجتمع المتخلف تتخرها وتلغمها، فإن العنف على مختلف صوره لا بد أن يكون السلوك الأكثر شيوعا حين تسنح الفرص. وتلك هي كارثة الرباط الإنساني، طالما لم تتغير العلاقة بأخرى أكثر مساواة، تعيد الاعتبار إلى الحاكم والمحكوم معا<sup>261</sup>.

### الفرع الثاني: الاستبداد بين عبد الرحمان الكواكبي وايتيان دي لابواسيه

في سياق تشريح الاستبداد ونقده لن نجد (في نظرننا المتواضع) أفضل من الكواكبي نموذجا لفضح الاستبداد وتعريفه، فكتابه باعتباره معالجة " للمسألة الاجتماعية التي يعاني منها الشرق"، المسألة التي كثر فيها القول في مصر، الوطن الذي استضاف الكواكبي وفيه نشر كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، وفي مصر وفي أقطار أخرى كسوريا بلده الأصلي ولبنان. كثر القول في المسألة الاجتماعية في الشرق على حد تعبيره وما أصاب هذه المنطقة من انحطاط وتأخر يحفره

<sup>261</sup> مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور، مرجع سابق، ص. 198.





كمعظم كتاب عصر النهضة ومصلحيه، النهضة التي سادت أوروبا من جهة ومن جهة أخرى قياس هذه الفترة مع العهود التي خلت<sup>262</sup>، وفي مقدمة الكتاب يعلن عن أصل الداء في نظره قائلاً: "كل يذهب مذهبا في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء، وحيث إنني قد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية" ويحاول إثبات عمق نظره وتصوره وما استلزمه من وقت و: "عناء طويل" ليصل لهذه النتيجة" وقد استقر فكري على ذلك كما أن لكل نبأ مستقرا بعد بحث ثلاثين عاما... بحثا أظنه كاد يشمل كل ما يخطر على البال من سبب يتوهم فيه الباحث عند النظرة الأولى، أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله، ولكن لا يلبث له أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء. أو أن ذلك فرع لأصل. أو هو نتيجة لا وسيلة"<sup>263</sup>.

وتقوم منهجية الكواكبي في الكتاب عن طريق الوصف والتحليل عبر السلب ومن خلال تقديم المرادفات والمقابلات لا بطريق السبر والتقسيم أو الاستدلال والاستنباط كما هو الحال في الطرق المنطقية على اختلافها، ونستدل على ذلك بتعريفين: أولهما تعريف السياسة وثاني المفهومين، مفهوم الاستبداد<sup>264</sup>

حيث عرف الاستبداد عبر المرادفات من استعباد واعتساف وتسلط وتحكم وعرفه عن طريق الأضداد فجعل ضد الاستبداد المساواة وحس مشترك وتكافؤ وسلطة عامة، وعرفه وصفا بقوله: "الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين".<sup>265</sup> وكذلك هو الأمر بالنسبة للسياسة فهي وان كانت "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة" فان الاستبداد السياسي أو السياسة الاستبدادية تصبح: "التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى". ويقوم الاستبداد على وسيلتين عظيمتين يجعلهما في خدمته وهما جهالة الأمة والجنود المنظمة وهما أكبر مصائب الأمم وأهم معائب الانسانية .

ويصور لنا الكواكبي المستبد باعتباره عدوا للحق والحرية وقاتلا لهما ويؤكد على مسؤولية العلماء في استنهاض الهمم والدعوة إلى الاستيقاظ من النوم الذي قد يصير موتا للأمة التي تركها علمائها ومثقفوها عرضة لنهب ونهش الاستبداد وهو بطبعه شرير يجنح إلى الشر اختيارا ولا يجنح إلى الخير إلا اضطرارا، كما يود المستبد أن تكون رعيته كالغنم في طاعتها والكلاب في تملقها ويود

<sup>262</sup> جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص. 21

<sup>263</sup> عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011، ص. 7 و 8 و 9.

<sup>264</sup> جورج كتورة، مرجع سابق، ص. 29.

<sup>265</sup> عبد الرحمان الكواكبي، مرجع سابق، ص. 16.



الكواكبي لو تغيرت الحالة من الرعية المجبولة على الطاعة إلى الخيل التي تبادل الفعل برد الفعل، فهي وبتعبيره أن خدمت (بضم حرف الخاء) خدمت وان ضربت شرست، ويود الكواكبي لو أن الرعية صارت صقورا لا تلاعب<sup>266</sup> وهو في هذه الاستعارة يعاكس التصور السلطاني، الذي رأيناه سابقا وحسب الآداب السلطانية أن الرعية هي الجيفة وان السلطان هو النسر، بل وكيف وصل التنظير السلطاني إلى جعل الرعية جسدا بلا روح بل ولولا وجود السلطان لما وجدت الرعية.

الكواكبي يكشف أصول وجذور الاستبداد ويناظر الرعية، ويقف حليفا لها مناصرا عن قضاياها وينزع بساط السلطة من تحت أقدام السلطان قائلا: "نعم على الرعية أن تعرف مقامها هل خلقت خادمة لحاكمها تطيعه إن عدل أو جار، وخلق هو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف، أم هي جاءت به لخدمها لا ليعتصمها!"<sup>267</sup>. ويساهم بشكل مقتضب في التنظير لمبدأ الفصل بين السلطات، ذلك الفصل المرن، الذي يقتضي تبادل المراقبة بين السلطة التشريعية والتنفيذية وتقييد الأمة بالحكومة ويرجح أن تكون مصادره في هذه الفكرة كتابات الطهطاوي أو خير الدين التونسي اللذين أشارا إلى هذا التطور وأشادا به في مؤلفاتهما والكواكبي لم يجهل ذلك وفي معرض التوضيح يقول "أن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية. فيكون المنفذون مسئولين لدى المشرعين. وهؤلاء مسئولون لدى الأمة. تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله، وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب". وفي هذه الفقرة اقتباس واضح عن أفكار الطهطاوي في معنى السلطات وتقسيمها وفي تحديده لسلطة القانون كما اقتبسها هذا الأخير في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، عن الميثاق الدستوري الفرنسي<sup>268</sup>.

وفي سياق تحليل الاستبداد يذكر أفلاطون أن الاستبداد ليس هو استيلاء شخص واحد على الحكم، أو تحكم فرد واحد في قرارات المجتمع، بل هو نمط معين من الشخصية التي تتكاثر لتصبح قوة اجتماعية تستولي على الحكم، فينتخب المستبدون أكثرهم استبدادا، ومن ثم، فإن الاستبداد لا يفرض على المجتمع فرضا، وإنما هو اختيار اجتماعي. هذه الشخصية الاستبدادية هي مقلوب الإنسان الطبيعي، فإذا كان هذا الأخير كائن عقلاني، فإن الشخصية المستبددة تخضع لأهوائها وشهواتها، وهو عبد لذاته وهو عبد للآخرين، وهو لا يعرف شكل العلاقات الأفقية، فلا يعرف معنى الصداقة ولا يعرف معنى الحرية، ولا يستطيع أن يدخل في علاقات اجتماعية أفقية، فحينما يكون

<sup>266</sup> عبد الرحمان الكواكبي، مرجع سابق، ص. 18 و19.

<sup>267</sup> المرجع نفسه، ص. 19.

<sup>268</sup> جورج كتورة، مرجع سابق، ص. 32.



ضعيفاً، فهو متزلف ومتسلق ووصولي خاضع، فإذا ما تغير الوضع وصار في موقع السلطة فهو طاغية متكبر متآله، يصدق هذا على نمط الشخصية ونمط الحكم الاستبدادي<sup>269</sup>.

والواضح أن الكواكبي مستميت في فضح الاستبداد وأعوانه وتجلياته وأسبابه وترابطاته وأثاره على المجتمع، فهو حينما يتحدث عن الاستبداد الديني وعلاقته بالاستبداد السياسي "صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان" فالاستبداد الديني حاكم على القلوب والأخر على الأجسام، وهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، ويفرق بين تعاليم الإسلام الحقّة وما صار عليه الوضع: "وليس من العذر شيء أن يقولوا نحن لا ندرك دقائق القرآن نظراً لخفائها علينا في طي بلاغته ووراء العلم بأسباب نزول آياته وإنما نبني نتيجتنا على مقدمات ما نشاهد عليه المسلمين منذ قرون إلى الآن من استعانة مستبديهم بالدين"، ويتكأ الاستبداد السياسي على استغلال النص الديني، بل ومشاركة المقدس في صفاته، ذلك "انه ما من مستبد سياسي إلى الآن لا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطي مقام ذي علاقة مع الله"، والدين يهذب السياسة، والسياسة تؤثر في الدين، فينهما علاقة متى وجد أحدهما في أمة حر الأخر إليه، ومتى صلح أحدهما ضعف الثاني، كما لا يتوانى في فضح الكهنوت الديني الإسلامي والسلطة الفقهية التي تؤبد الاستبداد وتؤيده عبر الاستشهاد بالنصوص الدينية، حيث يعود لبعض الآيات ويقوم بإعادة تأويلها بطريقة تخدم توجهه الفكري، فعلماء الاستبداد كما يسميهم، جعلوا مثلاً قوله تعالى "إن الله يأمر بالعدل"، تعني أن الله يأمر بالحكم وهذا في نظره تحريف لكلام الله، ويعني العدل هنا التسوية ويستنكر كيف يقبلون شهادة الأمراء الظالمين مع أنهم عددوا من لا تقبل شهادتهم لسقوط عدالتهم فذكروا حتى من يأكل ماشياً في الأسواق<sup>270</sup>. وهو لهذا يشنع عليهم فعلنهم ويدعوا لنقدهم وعدم اتباع سعيهم ولا نهج سيرهم .

في صحبتنا لكتاب الكواكبي وحينما وقفنا على الفصل الذي يناقش فيه علاقة العلم بالاستبداد، تذكرنا مثلاً شعبياً مغربياً تعلمناه في الصغر ونحن إلى اليوم وكلما نما وكبر عمرنا الفكري نحس بعظمة فحواه وروعة أثره في الحياة الإنسانية، "العلم نور والجهل عار"، ويخلص الكواكبي أن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم وحصر الرعية في حالك الجهل<sup>271</sup>. فالعلم فضاح للشر حسب تعبيره ويحلل أي أنواع العلوم تخيف المستبد، ليجيب عن سؤاله

<sup>269</sup> بشير صفار، "الطاغية في المجال العام"، مداخلة تم تقديمها في ندوة بعنوان، "الخطاب الإسلامي وإعادة تأسيس المجال العام"، منظمة من مؤسسة مؤمنون بلا حدود، القاهرة، مصر، بتاريخ 4 و5 يناير 2013. <http://www.mominoun.com>

<sup>270</sup> عبد الرحمان الكواكبي، مرجع سابق، انظر الفصل المتعلق بالاستبداد والدين.

<sup>271</sup> عبد الرحمان الكواكبي، مرجع سابق، ص. 40.



يكون المستبد ترتعد فرائصه من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية والتاريخ المفصل والخطابة الأدبية وكل علم يكبر النفس ويوسع العقل ويعرف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها وكيف الطلب وكيف النوال وكيف الحفظ.

وإذا كان الكواكبي انتقد رجال الدين في الفصل المعنون بالاستبداد والدين ، فإنه وفي الفصل المتعلق بالاستبداد والعلم ما ينفك أن يوجه سهام النقد اللاذع للمتقفين المتملقين اللذين يسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد<sup>272</sup>، ويحبذ الكواكبي المجد ويدعو إليه معاشر الأحرار، ويذم التمجيد، وهو يعرفه بكونه: " أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف المساواة في الإنسانية"، وبعبارة أوجز وأوضح: "أن يصير الإنسان مستبدا صغيرا في كنف المستبد الأعظم"<sup>273</sup>.

إذا كان الاستبداد بهذا السوء والمذلة والخسة والندالة والاحتقار للنفس البشرية بل لنفس المستبد نفسه، فلم ترضى الرعية بهذا الأسلوب من الحياة ؟ فقد يعذر إذا المستبد لأنه يستلذ بملاذات السلطة وثمارها العذبة، ويعذر المستبد لأنه ليس حكيما وأنى إن يكون له ذلك، يريد أن يحكم بالحكمة فهو يحكم بالهوى وبالجهل فينتج عن حكم الجهل وإتباع الهوى امتهان الناس وهدر حقوقهم إرضاء لنزواته الحسية والنفسية، وكما يقول ايتيان لا بويسي الطاغية سجين طغيانه ولا يستطيع التحرر من سجنه، فلا يمكن أن يغير سلوكه. ويذهب "لابويسي" إلى أنه لا يمكن للحاكم العاقل الحر استعباد شعبه، إلا إذا كان يعيش حالة الاستعباد ذاته، فهو شخص غير طبيعي في خوف دائم من شعبه يلجأ إلى التهريب والعنف لقمع الاحتجاجات والتمردات، ويسعى إلى تقوية سلطته بالقوة والحيل، والكذب والإعلام الفاسد، والمهرجانات المنحطة والحفلات الشعبية السخيفة، لتخدير الناس وتوويمهم، ويعيش في عزلة دائمة عن الناس، لا كرامة له ولا أخلاق، يمتاز سلوكه بالتعالي والاستعلاء، ويحث الناس على تقديسه والركوع له وعبادته، فهو فوق القانون وفوق التاريخ، ولا يمكن محاسبته أو مساءلته وكأنه إله يسمو فوق البشر. لكن هل تعذر الرعية ولماذا تقبل بهذا النمط من أسلوب تدبير الحياة السياسية وما يترتب على تداخل الشأن السياسي بشتى ضروب ومناحي الحياة ، تلك هي نوع الأسئلة التي حاول ايتيين دي لابواسيه<sup>274</sup> .

<sup>272</sup> المرجع نفسه، ص. 37.

<sup>273</sup> المرجع نفسه، ص. 44.

<sup>274</sup> اقتبسنا تعريفا للكاتب من خالص جلبي حيث يقول انه وفي 18 من شهر اغسطس/غشت من عام 1562 توفي ايتيين دي لا بواسيه عن عمر 32 سنة بعد أن ترك كتابه "مقالة في العبودية المختارة" واختفى الكتاب تحت لجة التاريخ، وكان صديقه الفيلسوف ميشيل مونتيني هو من انتبه إلى أهمية النص ولكن لم يتمكن من نشره ، لأنه وكما قال فيه ( فيه حياكة أدق وألطف من أن تخرج إلى الجو الخشن الذي اتسم به ذلك العصر الفاسد) وهكذا غطست أفكار لا بواسيه، عبر العصور ، لينشر النص الكامل عام 1835م للمرة الأولى بعد 273 سنة من وفاة صاحبها. لكن هذا الانفجار المعرفي لم يصل إلى فضاء الثقافة العربية إلا بعد أربعة



يسأل صاحبنا ونسال معه، مع أن السؤال يحمل في طياته جوابا على السؤال "كيف أمكن هذا العدد من الناس، من البلدان، من المدن، من الأمم، أن يحتملوا أحيانا طاغية واحدا لا يملك من السلطان إلا ما أعطوه، ولا من القدرة على الأذى إلا بقدر احتمالهم الأذى منه، ولا كان يستطيع إنزال الشر بهم لولا إيثارهم الصبر عليه بدل مواجهته".<sup>275</sup> فبعد أن يسأل عن سبب طغيان الطاغية، يجب يكون السبب الرضوخ الإرادي، هذا الأخير هو سبب ولادة أي طاغية" وكل هذا الخراب، هذا البؤس وهذا الدمار، يأتيكم لا على يد أعدائكم بل يأتيكم يقينا على يد العدو الذي صنعتم انتم كبره، والذي تمشون إلى الحرب بلا وجل من أجله ولا تنفرون من مواجهة الموت بأشخاصكم في سبيل مجده... أي قدرة له عليكم إن لم تكونوا حماة للصل الذي ينهبكم، شركاء للقاتل الذي يصركم، خونة لأنفسكم؟... تربون بناتكم كما يجد ما يشبع شهواته. تتشئون أولادكم حتى يكون أحسن ما يصيبهم منه جرهم إلى حروبه وسوقهم إلى المجزرة"<sup>276</sup>. ونلاحظ هنا وفي كثير من المتن الايبواسي استنهاض للشعوب من اجل أن تكسب أعظم خير وحب وهو نيل الحرية أو الحفاظ عليها، وذلك عن طريق الموعظة، وهو ما لا ينفيه" أردت أن أسدي هنا الموعظة إلى الشعب"<sup>277</sup>.

إذا ضاعت الحرية والتي هي الخير الأعظم، فتتبعها النكبات وما يبقى بعدها تقسده العبودية وتقده رونقه، و يعقد خالص جلبي مقارنة بين اتينان دي لابواسيه وعبد الرحمان الكواكبي فيجدهما يشتركان في توصيف الاستبداد بأقذر النعوت وأقبحها، فالكواكبي يقول ولو أن الاستبداد كان رجلا وأراد أن يعرف نفسه لقال: "أنا الشر وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضرر، وخالي الذل، وابني الفقر، وابنتي البطالة، ووطني الخراب، وعشيرتي الجهالة"، بينما يصف لابواسيه الدكتاتورية: "ما هذا يا ربي؟ كيف نسمي ذلك؟ أي رذيلة تعيسة أن نرى عددا لا حصر لهم من الناس يحتملون السلب والنهب، وضروب القسوة لا من عسكر أجنبي، بل من واحد لا هو بهرقل

قرون ونصف مع نهاية القرن العشرين، على نحو باهت يكاد لا يرى بفعل كثافة قشرة الثقافة العربية ومناعتها، ضد التغيير وغيابها عن الحضور العالمي وهو كتاب لم يلاق الرواج إلى اليوم ولم ينتبه إليه إلا الأحاد.

خالص جلبي، "دراسة في الاستبداد العربي تاريخ الانحطاط الثقافي وتوطن الاستبداد (نحو نظرية كوبرنيكوس الاجتماعية)"، مجلة أفلا يتفكرون، العدد الثامن، 2016، ص. 86.

<sup>275</sup> اتينان دي لابواسيه، مقالة في العبودية المختارة، ترجمة مصطفى صفوان، مجلة الدوحة، العدد 34 مارس 2014، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ص. 32.

<sup>276</sup> المرجع نفسه، ص. 37.

<sup>277</sup> المرجع نفسه، ص. 39.



ولا شمشون. أن لكل رذيلة حدا تأبى طبيعتها تجاوزه. فأى مسخ من مسوخ الرذيلة هذه لا يستحق حتى اسم الجبن، ولا يجد كلمة تكفي قبحه، والذي تنكر الطبيعة صنعه، وتأبى اللغة تسميته؟<sup>278</sup>.

ذكرنا في بداية عرض أفكار هذا الرجل أن كتابه هو إجابة عن بعض تساؤلات جوهرية ومهمة ولعل من بين أبرزها، لماذا إذن تختار الرعية الرضوخ وبمحض إرادتها للطاغية، مع أن الأصل في الإنسان هو الحرية؟ ويجيبنا اتيان دي لا بواسيه: "أجل إن طبيعة الإنسان أن يكون حراً وأن يريد كونه كذلك، ولكن من طبيعته أيضاً أن يتطبع بما نشأ عليه." ويضيف قائلاً: "لنقل إذن أن ما درج الإنسان عليه وتعوده يجري عنده بمثابة الشيء الطبيعي، فلا شيء ينتسب إلى فطرته سوى ما تدعوه إليه طبيعته الخالصة التي لم يمسه التغيير. ومنه كانت العادة أول أسباب العبودية المختارة"<sup>279</sup>، ويجعل من الخيل أنموذجاً لتقديم فكرته، فالخيل ترفض في بداية الأمر تطويعها ثم ما تلبث أن تقبل بذلك، غير أن الجيل القادم والذي ولد في العبودية ينظر للأمر على أنه شيء طبيعي، غير أن الإنسان يختلف عن الخيل، فقد يأتي جيل أو أفراد يعون قيمة الحرية ويقارنون أوضاعهم بأصلهم الفطري وما يقتضيه العقل فينتفضون ضد الطغيان، ويدرك لا بواسيه قيمة الفكر والكتب والثقافة الصحية التي تزود الناس بالحس والفهم اللذين يتيحان لهم التعارف والاجتماع على كراهية الطغيان ولعلم الطغاة بذلك، فهم يحاولون إهدار حتى حرية الفكر إن أمكنهم ذلك<sup>280</sup> حتى يفقد الناس السيطرة، وإفلات زمام تسيير حاضرهم واستشراف المستقبل وصناعته، وبالتالي هدر الكيان الإنساني ذاته من خلال رده إلى مستوى النشاط العصبي النباتي، وإشباع حاجات البقاء البيولوجي، و: "هنا يعطل استغلال الدماغ ولا يبقى فاعلاً منه سوى ذلك الجزء المسمى "الهيبتلاموس" وهو كتلة من حجم الدماغ البشري الراشد"، وهو الجزء الذي يضبط وظائف الأكل والنوم والجنس والانفعال، والنتيجة تفكير الناس فقط في المعاش، كما أن تدني مكانة الفكر والمفكرين لحساب استفحال قيم الملكية والأرصدة والأسهم، يدفع جل أصحاب الفكر إلى حالة الحزن العميق اللافت للنظر، ومع التجريم والتحریم والحجر يخصى الذهن وبالتالي يهدر الكيان، "فلقد اثبتت الأبحاث الحديثة على الدماغ البشري أن البيئة الرتيبة المملة الخالية من المثيرات والإثارات، كما هو الحال في أنظمة القمع والمنع والتحریم، تعمل على ترقيق القشرة الدماغية، وبالتالي تؤدي إلى تدهور الكفاءة الذهنية" ويضيف الحجازي ويتجلى ذلك في قصور التخطيط والانتباه وصناعة القرار وحل المشكلات، وتشكيل الخيارات وتنفيذها،

<sup>278</sup> خالص جليبي، "دراسة في الاستبداد العربي تاريخ الانحطاط الثقافي وتوطن الاستبداد ( نحو نظرية كوبرنيكوس الاجتماعية)"، مجلة أفلا يتفكرون، العدد الثامن، 2016، ص. 91.

<sup>279</sup> اتيان دي لا بواسيه، مرجع سابق، ص. 46.

<sup>280</sup> المرجع نفسه، ص. 48.





فترقيق القشرة الدماغية يفتح السبيل أمام غلبة السلوك الانفعالي الاندفاعي. أننا بصدد تدهور كفاءة سيطرة العقل على الحياة وتوجيهها وهو هدر خطير بالطبع للكيان الإنساني<sup>281</sup> ، ونقول كيف يمكن لنا أن نتحدث عن المواطنة كقيمة تجعل من الإنسان ركيزة لها في دول الاستبداد والتي كان فيها الحاكم دوما يتسم بهذا النوع من التفكير الطغياني.

إذا كان السبب الأول الذي يجعل الناس ينصاعون طواعية للاستعباد، هو كونهم يولدون رقيقا وبترعرون كذلك، فيضاف إلى هذا السبب، سبب آخر: فالناس يسهل تحولهم تحت وطأة الطغيان إلى جناء مخنثين<sup>282</sup>، وإذا كان هذا الكلام لا يصدق على الجميع، فهناك قلة من الأحرار، اللذين يتنافسون كل من أجل الجماعة ومن أجل نفسه، وينتظرون جميعا نصيبهم المشترك من ألم الانكسار أو فرحة الانتصار، أما المستعبدون فهم عدا هذه الشجاعة في القتال يفقدون أيضا الهمة في كل موقف، وتسقط قلوبهم وتخور وتقصر عن عظيم الأعمال، وهذا الأمر يعلمه الطغاة جيدا، فهم ما أن يروا الناس في هذا المنعطف إلا عاونوهم على المضي فيه حتى يزيدوا استنجاجا<sup>283</sup>، ويلاحظ اتبيان دي لا بواسيه في معرض آخر كيف أن الطغاة كانوا يسعون دائما كيف يستتب سلطانهم، إلى تعويد الناس على أن يدينوا لهم لا بالطاعة والعبودية فحسب، بل بالإخلاص كذلك<sup>284</sup> ، وليس الإخلاص هنا للدولة ، ولكنه إخلاص لشخص المستبد، ولهذا الأمر تجليات وتبعات أخرى، فالحجازي مثلا يتحدث على أنه وفي ظل دولة الهدر والقهر والاستبداد والطغيان، تنعدم الترقيات عبر عوامل الكفاءة والانجاز، لتحل محلها عوامل أخرى، وعلى رأسها الولاء، وعلى الفرد المستبد به، القبول بالمديح، للواقع حتى ولو كان هذا الواقع غير صحي ثقافيا أو سياسيا أو اجتماعيا، وأي نقد " ولو جزئي يتخذ دلالة التشكيك بالكيان الكلي من قبل أصحاب النفوذ والشوكة في العصبية، ولا بد من قمعه وإرجاع العضو إلى " الحظيرة"، كما ترد الكباش الضائعة. " لتتحول الحياة إلى خضوع وانقياد مع ما يرافقهما من مراوغة وكذب ونفاق وتجميل، ومن المعروف في علم الصحة النفسية أن القبول المشروط \_ أنا أقبلك ما دمت كما أريد أنا، وليس كما ترغب أن تكون أنت أن تكون \_، هو أحد ابرز أسباب الاضطراب النفسي والمرض الكياني، فالإنسان مدفوع لأن يكون كيانا قائما بذاته ولأن يحقق هوية كيانية مستقبلة وقائمة بذاتها، فان تم الاعتراف به كإنسان وبشكل غير مشروط تفتح أمامه أفاق التوازن النفسي والوفاق مع الذات ومع العالم ومع الآخرين ليكون في النهاية مبدعا في الحياة ، وعلى العكس فالقبول

281 مصطفى حجازي، الإنسان المهودر دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، مرجع سابق، ص. 167 و 168 و 169.

282 اتبيان دي لا بواسيه، مرجع سابق، ص. 49.

283 اتبيان دي لا بواسيه، المرجع نفسه.

284 المرجع نفسه، ص. 56.





المشروط يؤدي إلى ترسيخ ثقافة الولاء للعصبية<sup>285</sup> عند أعضائها، وينتج عن ذلك هدر من نوع آخر كبير الخطورة على صعيد التنمية وبناء المستقبل. ينتج عن ذلك ثقافة الولاء وهي البنية الفوقية التي تسند بنية العصبية، وهي تذهب مباشرة إلى النقيض من ثقافة الإنجاز، يقوم الولاء على معادلة التبعية والمكانة والحظوة والنصيب من الغنيمة وهذا ما يجعل أعضاء العصبية يوظفون كل طاقاتهم أو جلها في إثبات تبعيتهم وولائهم الشخصي للعصبية وزعامتها، وهو ما يجعل الجهد الإنتاجي ثانويا من حيث الأهمية والقيمة والأولوية، مادامت المكاسب والترقيات تقوم على إثبات الولاء<sup>286</sup>.

ولأن الاستبداد يقوم على الولاء، فالمستبد يختار دوما أربعة أو خمسة ممن يستعين بهم على الحفاظ على استمراريته، وهم من يبقونه في مكانه، هم سمعه وبصره ورجلاه ويده، هم شركاء جرائمه، وخلان ملذاته وقواد شهواته، ومقاسميه في ما نهب، وهؤلاء الستة يفسدون وينتفعون بهم ستمائة آخرين، يذبلهم ستة آلاف تابع، لتصير الشبكة الاستبدادية تصل لا ستة آلاف ولا مئة ألف بل يصبح الملايين يربطهم بالطاغية هذا الحبل، غير أن إتيان دي لابواسيه ولانتصاره للشعب، يقول كلاما يدخل إلى النفوس فيرقيها من ما طبعت عليه وجبلت عليه من حب السلطة ونزعة الانبطاح للمتغلب، يقول هذا الشاب: "غير أنني إذ أنظر إلى هؤلاء الضالين الذين يجرون وراء كرات الطاغية، حتى يحققوا مآربهم من وراء طغيانه، ومن وراء عبودية الشعب على حد سواء يتملكني أحيانا كثرة العجب لرداءتهم، وأرثي أحيانا لحماقتهم، فهل يعني القرب من الطاغية، في الحقيقة شيئا آخر سوى البعد عن الحرية واحتضانها بالذراعين<sup>287</sup>. وبهذا الكلام النفيس نختم هذا المطلب.

### المطلب الثاني: المواطنة بين ثقل الإرعاء وتحولات العصر

التاريخ الإسلامي لم يعرف محاولات جادة تسعى إلى الحد من جبروت الخليفة، أو تقنين سلطته. وأبرز دليل على الغياب التام للتعاقدية في الحكم، يبرز من خلال قراءة نصوص البيعة التي تقوض الرعية بموجبها أمورها إلى الخليفة، فالبيعة لا تقصح على شروط معينة ما عدا وجوب احترام الخليفة للشعائر الدينية، والزامية حرص هذا الأخير على أن تحترم الرعية الواجبات الدينية، كما أن البيعة لا تنص على صلاحيات الخليفة ولا على المجالات التي تطبق فيها تلك الصلاحيات، وتستثني

<sup>285</sup> العصبية نسبة إلى العصبية، هي جماعة الأقارب المرتبطين ببعض والمتلزمين ببعض، ينتمي الفرد إلى العصبية في حالة من التعصب من خلال روابط مادية ومعنوية تجعل انتماءه إليها حالة من الاندماج الكلي في الوحدة الجماعية، مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص. 55 و 56.

<sup>286</sup> المرجع نفسه، ص. 55. 56. 57.

<sup>287</sup> اتين دي لابواسيه، مرجع سابق، ص. 57 و 59.



البيعة كذلك مبدأ تمثيلية الرعية من طرف هيئات لها وزنها حين اتخاذ الخليفة لقرار معين، فهي لا تعبر سوى أهمية ثانوية إلى المشاركة في التسيير وتقوم على وجوب الطاعة للقائم عليها.<sup>288</sup>

لأن ثقل تاريخ الارعاء *sujétion*، لا يزال جاثما على الجسم الاجتماعي، وإذا كان هذا الارعاء ينزاح تدريجيا فاقتدا مقوماته، فلأن صيرورة التاريخ لا ترحم. كما أن الشأن الاجتماعي ليس بالمعطى البسيط، وليس معادلة حسابية، خاصة في ظل مجتمع يعيش مخاضا انتقاليا عسيرا من الارعاء إلى المواطنة، من الرعية إلى المجتمع المدني، من الجماعوية إلى الفردانية، من مفهوم الحريم إلى المرأة المستقلة، من القبيلة إلى الطبقة الاجتماعية، ومن الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، من الجهاز المخزني إلى البيروقراطية العقلانية، من الاستبداد إلى الديمقراطية<sup>289</sup>.

بناء على هاته الفكرتين، سيتم تقسيم المطلب الى فرعين:

الفرع الأول الرعية نتاج لعوائق دستورية وفقهية

الفرع الثاني: المغرب من دولة السلطان إلى سلطان الدولة

### الفرع الأول: الرعية نتاج لعوائق دستورية وفقهية

المنطق الحديث فهو يقول بعدم أبدية الصلاح زمتا طويلا فهو يفسد حتما بمرور الأيام. ولذا وجب على المجتمع أن يبديل حكامه في كل فترة معينة من الزمن. و من هنا جاء مبدأ التبديل المستمر في الوزارات والرئاسات في العصر الحديث. فالديمقراطية الحديثة ليست إلا ثورة بيضاء، حيث يبديل الشعب حكامه بواسطة الانتخاب حينما بعد حين، والشعوب الآن، تستخدم أوراق التصويت لعين الغرض الذي كانت تستخدم السيوف من اجله قديما<sup>290</sup> على لأقل وحسب مونتسكيو تسمح الديمقراطية للأمة إذا رأت اعوجاجا من الحاكم صفعته على وجهه وأنزلته عن كرسيه الوثير<sup>291</sup>.

على عكس هذه الحركية التي تسمح بها الأنظمة الديمقراطية المبنية على التداول على السلطة باعتبار الحكام في الدول الديمقراطية، حكاما مؤقتون، ملزمون بالعودة إلى الناخبين، كما أن الأغلبية لا تبقى إلى الأبد في السلطة، والمعارضة لا تظل دوما في موقع الانتقاد دون أمل تغيير موقعها، بل إن معارضة اليوم هي مشروع لأغلبية الغد<sup>292</sup>. نجد الفكر السياسي الإسلامي عايش أزمة

288 محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، مارس 2001، ص.23 و24.

289 عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، ص.215.

290 علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مرجع سابق، ص.198.

291 المرجع نفسه، ص.200.

292 محمد الرضواني، مدخل إلى القانون الدستوري، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014، ص.139.



دستورية أدت إلى ولادة الاستبداد، كأحد الفواعل الأساسية التي تقف ضد الانخراط الفعلي في التأسيس لدولة الديمقراطية والمؤسسات واحترام القانون والسيادة الشعبية، والتداول على السلطة.

إذا تأملنا واقع التجربة السياسية الإسلامية الأولى، وأردنا استخلاص الدروس السياسية من أحداث "الفتنة الكبرى"، أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان وما تلاها من حرب بين صحابة كبار ومناصريهم -علي بن أبي طالب، الزبير بن العوام، طلحة، عائشة زوج النبي، معاوية ومعهم كثير من الصحابة أوائل المسلمين الخ- وجب القول: إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (ص). ويتجلى لنا اليوم هذا الفراغ، نحن أبناء القرنين العشرين والحادي والعشرين، في المسائل الثلاث الرئيسية التالية:

1 عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة

2 عدم تحديد مدة ولاية "الخليفة"

3 عدم تحديد اختصاصات الخليفة لا عند بيعة أبي بكر، ولا عند بيعة عمر، ولا عند بيعة

عثمان!.

بعد أن فصل الجابري القول في كل ثغرة دستورية، خلص إلى أن الإسلام لم يشرع نظاماً للحكم، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج يقوم على أمير للقتال أي أمير للمسلمين يقود جهادهم في حروب الردة أولاً، ثم في حروب الفتوحات ثانياً. إن "الأمير" في الاصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من الضروري قط تحديد مدة إمرة "الأمير": إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عزل أو قتل وحينئذ يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب "أمير" ويعود إلى مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنة، ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لديهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج "الأمير" الذي كان حاضراً في مخيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج "أمير الجيش"، ولذلك كان هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. على القتال وكان ذلك ما يحتاج إليه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام، بات نموذج أمير الحرب، غير قادر على استيعاب التطورات التي



حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عنه نفسه من خلال الثغرات الدستورية وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية ، فقد بقي القول الفصل للسيف ، وبذلك انقلب الخلافة إلى ملك<sup>293</sup>.

من جهة ثانية، يبدو لنا انه ومن بين عوائق الانتقال من الرعية إلى المواطنة الحقل الفقهي، الذي يؤسس لاستمرار الحاكم الطاغية، فبالعودة لبعض الأحاديث التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، و بدون تحزب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجدها تتمحور حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيرا من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وضعت لتخدم هذا الحاكم أو ذلك، أو في هذا العصر أو ذلك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعه نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول الأمير كيفما كان\_ شرط أن يظهر الإسلام\_ حفاظا على الدولة، لأنه بدون الدولة لا يستقيم الدين، فكثير من الفرائض والأحكام يتوقف أداؤها وتنفيذها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج ، الحدود، حماية الثغور...) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الجماعة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي عليه السلام ( من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية) وفي رواية أخرى: " من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبرا مات ميتة جاهلية" وفي صحيح مسلم أن النبي قال: " إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع ،فاضربوه بالسيف كائنا من كان"، وفيه أيضا عن النبي انه قال: " يكون عليكم أمراء تعرفون وتتكرون ، فمن أنكر فقد برئ ، ومن كره فقد سلم ، ولكن من رضي وتابع " . قالوا : أفلا نقتلهم ؟ قال : " لا ما صلوا، لا ما صلوا"، وفيه أيضا انه قال: " من ولي عليه وال فراه يأتي شيئا من معصية فلينكر ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة".<sup>294</sup>

في كتابه المعنون "الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي" وبعد أن يستعرض المؤلف آراء الداعين إلى الخروج على الحاكم ، وآراء المخالفين لهم، أي القائلين بوجوب الصبر على الحاكم وان كان فاجرا فاسقا، ما لم يأت بكفر بواح، نعتقد أن الرجل ينتصر للرأي الأخير ويقول: " ومن تأملنا للنصوص الإسلامية الواردة في هذا الشأن يتبين لنا أن الإسلام يقدم لنا منظومة متكاملة لحل

<sup>293</sup> محمد عابد الجابري، الدين والدولة والشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 72 إلى 82.

<sup>294</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مرجع سابق، ص. 357.



هذه الإشكالية : إشكالية الخروج على الحاكم ، ولا يمكن إغفال أي من عناصر هذه المنظومة حتى توتي ثمرتها المرجوة وتتخلص عناصر هذه المنظومة في ما يلي:

أولاً: فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطه و آدابه مع التفريق بين تغيير المنكر باليد وبين العمد إلى استخدام القوة بهدف إسقاط نظام يفعل المنكر، فهذا شيء وهذا شيء آخر، فمثل هذا النظام لذي يفعل المنكر، يطاع في المعروف، ويعصى في لمنكر، وينكر عليه فعله باليد واللسان والقلب دون محاولة إسقاطه بالقوة، ما لم يستوف شرائط وجوب الخروج عليه.

ثانياً : تحريم الطاعة في المعصية وقصر الطاعة على المعروف فحسب

ثالثاً: تحريم منابذة الحاكم بالسيف ما لم يترك الصلاة، وما لم يظهر كفرًا بواحا ظاهراً لا خلاف عليه، فإن فعل ذلك وجب على المسلمين الخروج عليه ما قدروا وما لم يترتب على ذلك فتنة أعظم ووجدوا عنه بديلاً ذا كفاية<sup>295</sup>. كما أضاف باحث آخر ضوابط مشروعية العزل في النقاط التالية:

قيام السبب المفضي للعزل

رجحان المصلحة العامة على المضرة

أن يصدر العزل عن أهل الحل والعقد في الأمة، لأنهم هم اللذين أبرموا العقد معه، فلهم وحدهم حق حله إذا استوجب ذلك شرعاً<sup>296</sup>

ونقدم ملاحظة على هذا التصور: هناك شبه إجماع على عدم الخروج عن الحاكم المسلم الذي لم يقم بكفر بواح، ومادام يؤدي الصلوات المفروضة، فالخروج عنه ممنوع، وانتساءل ما الغاية إذن من الإسلام إن تم تقزيمه في أداء الصلوات، خصوصاً إذا ابتليت الأمة بحاكم داهية قد يؤدي الصلوات كنوع من الطقوس والمراسيم الواجبة اتخاذها حفاظاً على الكرسي؟ لا يعني قولنا هذا استخفاف بالصلوات المفروضة ولكن ننبه إلى أهمية تحويل الإسلام الإلهي إلى إسلام طقوسي تم تفرغته من الحمولة الإلهية الداعية إلى بناء مجتمع العدالة.

<sup>295</sup> جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، مركز الحضارة العربية، 2003، ص. 102 و103.

<sup>296</sup> عبد الله ابن عمر ابن سليمان الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، رسالة لنيل شهادة الماجستير، في الدراسات العليا الشرعية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1983، ص. 548.



وهذا ما لاحظته أيضا نصر حامد أبو زيد، فالخطاب الديني المعاصر يتمسك بالشكليات ويحرص عليها مهذرا كليات الشريعة ومقاصدها فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه تهدف مثلها مثل التشريعات إلى نفع الناس وتحقيق المصالح، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف في كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات<sup>297</sup> ونستشهد في هذا المقام بصادق النهوم الذي يرى أن قواعد الإسلام الخمس فكرة جاءت لحرمان المسلم شخصا من بقية الإسلام. ويجب على المسلم أيضا معرفة أن القيام بأداء الشعائر هو نصف القاعدة فقط وان النصف الباقي أن يكون أداء الشعائر شكرا لله على نعمة الحياة هنا فوق هذه الأرض، وان القواعد في الإسلام كثيرة، منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولمجادلة بالحسنى قاعدة وحفظ الطفل الحق قاعدة، والعمل بكتاب الله قاعدة، ومسؤولية المسلم عن ما كسبت يده قاعدة.<sup>298</sup> ونعتقد أن قواعد الإسلام أكثر مما نَظَر له النهوم و لابد من إعادة إحيائها وتجديدها.

في الحقيقة ليس التيار " السلفي " وحده من يقول بعدم الخروج بل وحتى بعض الراء من مدرسة المعتزلة ،فحسب جواد ياسين وحين يعرض القاضي عبد الجبار إلى مسالة جواز خلع الحاكم من غير حدث ،أي من غير فسق أو عجز، يجيب عبد الجبار بالنفي وأن الأمر عليه إجماع ، ويبحث جواد ياسين عن المبرر الذي جعل القاضي المعتزلي للقول بهذا فيقدم القاضي عبد الجبار جوابه قائلا لأنهم اختلفوا في أيام عثمان على قولين لا ثالث لهما ، أما من يقول أنه أحدث ما يوجب خلعه، وإما من يقول لم يحدث حدثا فلا يجوز خلعه. وما خرج من هذين القولين فهو باطل باتفاق. وليخلص الباحث إلى نتيجة مهمة ،ذلك كون العقل الإسلامي الجمعي الذي صاغه التاريخ أكثر مما صاغه النص ، يخلط بين التاريخ والنص ، ليصير التاريخ وهو هنا تاريخ الصحابة ملزما لمن جاء بعدهم ويصبح الأمر خطيرا أكثر، إذا ما صار هذا الفقه ملزما وجزءا من النص المقدس نفسه ،فهنا مثلا لا يتساءل وليس من المفكر فيه لدى عبد الجبار وغيره أن يتناول مسالة الحكم من حيث مثلا ، عدد سنوات التولية كجزء من المباح، فهو يرى المباح ما تمت إباحته في اللحظة السالفة والتي غدت لحظة مؤسسة ومشركة.

ولهذا نرجح رأي جواد ياسين بضرورة التفرقة بين النص والفقه ، فالنص رباني المصدر قادم من خارج الزمكان وصالح للتمدد مع الزمان، بينما الفقه لاعتباره ناتجا عن النص حينما يحتك

<sup>297</sup> نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994، ص.88.

<sup>298</sup> صادق النهوم، مرجع سابق، عد للفصل السابع:قواعد الإسلام ليست خمسا.



بالواقع لا يملك الثقلت من قبضة الواقع الذي أحدثه فهو ابن ظروفه وابن بيئته ، هذا النمط من التفكير ربما ابتدأت بواكيره منذ فجر التاريخ الإسلامي يقول جواد ياسين : " هل أنت يا علي مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه ، وفعل أبي بكر وعمر؟ فقال اللهم لا ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي، فالتفت إلى عثمان فقال هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر ؟ فقال اللهم نعم"، وهكذا سأل عبد الرحمان ابن عوف، الرجلين المرشحين لرئاسة الدولة وهكذا كان جواب الرجلين وقد أوردناه عن الطبري بنصه...ونكاد نلمح في ثنايا هذا النص إرهاصة مبكرة لمفهوم " السلفية"، كما سيتبلور في العقل المسلم بعد ذلك بوقت غير قصير، .. فإلى جوار النص الخالص، تشكلت الكتلة الزمنية القصيرة التي شكلت في تاريخ الأمة ، أول كمية من الماضي مفارقة للنص، حتى تحولت إلى مصدر مرجعي مقترن بهذا النص<sup>299</sup>.

وهذه العودة للماضي باعتباره أنموذجا تستغرق مختلف المذاهب الإسلامية وعلى رأسها المذاهب الأربعة، حتى المدرسة الحنفية باعتبارها مدرسة للرأي، تعرضت لضروب من المحاصرة فمقولة الجمهور يشار بها إلى رأي الفقهاء الثلاثة الآخرين، اللذين غالبيتهم يتفقون. والجدير بالإشارة إلى انه ومع أن المدرسة الحنفية مدرسة أهل الرأي فقد نحا المذهب الحنفي منحى قريبا من المنظومة السلفية ذاتها، ودليل ذلك صاحب أبي حنيفة الأول وهو أبو يوسف، فقد رحل إلى المدينة ولقي مالكا وبعض الحجازيين ورجع عن بعض أقواله وأقوال أبي حنيفة إلى أقوالهم مما جعله يحظى بدعم وتزكية قطبين رئيسيين من مدرسة أهل الحديث احمد ابن حنبل ويحيى ابن معين. ونفس الأمر بالنسبة لمحمد ابن الحسن الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة الثاني وهكذا ذاب تيار الفكر الحنفي بنزوعه النسبي إلى الحرية والعقل، داخل بحر السنة والجماعة، حيث كانت تيارات السلفية العاتية تضرب في كل اتجاه. ولم يبق منه في نهاية المنظومة المدونة، غير سلطة مرجعية ملزمة، تمارس معها على العقل الفقهي اللاحق، ضروبا شتى من التشويه والقهر.<sup>300</sup>

طبعا هذا الذوبان الفكري الإسلامي في بوتقة واحدة لا يجب أن ينسينا ما لكل مدرسة من خصوصية، فالمعتزلة وان أخذنا نموذجا النظام كأحد ابرز لحظات التوهج الاعتزالي، أنكر الإجماع مما جعله كافرا حسب عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، كما خالف المنهج السلفي في قبول الحديث، فحسب المنهج السلفي إن صح السند صح المتن، بينما عكس النظام الأمر، حيث يحكم على

<sup>299</sup> جواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2000، ص.67

<sup>300</sup> المرجع نفسه، ص.81.





السند من خلال المتن، وبعبارة أخرى لا تكفي المعايير السلفية لقبول الحديث عند النظام وهو أستاذ الجاحظ، بل لابد من إخضاعه لآلة النقد العقلية بغرض التحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح النص لاسيما القرآن<sup>301</sup>.

واسترسالا في نقد الخطاب الديني وبالإضافة إلى الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وذلك بعد تحويل النصوص التراثية وهي نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية. إضافة لذلك يعتمد الخطاب الديني على اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض أي خلاف فكري - من ثم - إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول، هذه الآليات الكاشفة عن المستوى الأيديولوجي لهذا الخطاب و المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة، وبين الفقهاء والوعاظ من جهة أخرى، والتي ابتدأها أبو زيد بأول آلية وهي التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع<sup>302</sup>.

وإذا علمنا أن التاريخ باعتباره "منظومة الفقه الفكرية" التي أفرزها بشكل مباشر أو غير مباشر قهر الأنظمة الحاكمة، قد فرغ من تشكيل البنية العقلنفسية للأمة وصياغتها وتلوينها بألوان الطيف التي يجب أن تصدر عن القهر.

وعلى اعتبار أن التاريخ هو "مفتاح العقل"، فإن "السلطة" هي مفتاح التاريخ. وهي حقيقة مطلقة في تاريخ البشرية والكلام لجواد ياسين . فان هذه الحقيقة تتجلى بشكل واضح عبر تاريخ الإسلام بوجه خاص، حيث لعبت السلطة بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر في بعض الأحيان دورا جبروتيا طاغيا في تشكيل العقل ، ليس العقل السياسي الإسلامي وحسب بل العقل الجمعي الإسلامي العام. حيث انعكست تأثيرات القهرية للسلطة على مختلف المناحي من الفكر والعلم والسياسة و الاقتصاد والاجتماع بل وعلى مستوى السيكولوجيا واللغة والفن والجمال.

يردف قائلا لقد فعلت السلطة كثيرا في التاريخ و فعل التاريخ كثيرا في العقل، وبشكل مباشر وغير مباشر صار العقل المسلم أسيرا للفاعلين كليهما، لفعل السلطة في التاريخ أي "لتاريخ السلطة"، و لفعل التاريخ في العقل أي "السلطة التاريخ". بالنسبة " لتاريخ السلطة" فقد أورث هذا العقل خضوعا شبه كلي "للحكومة" بالمعنى المطلق. وأما بالنسبة "سلطة التاريخ" فقد أورثته خضوعا شبه كلي للماضي

301 المرجع نفسه ص. 104 و114 و116.

302 نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص. 67.



بالمعنى المطلق كذلك<sup>303</sup>، وهو هنا يلتقي مع نصر أبو زيد في الآليات التي يعتمدها الخطاب الديني حيث يقوم الخطاب الديني على إهدار البعد التاريخي وتجاهله ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل، حيث يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية. كما يفسر الخطاب الديني بتعبير نصر أبو زيد الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية. ولا يحصر أبو زيد آليات الخطاب الديني في ما تم ذكره، بل يعتقد أن ما ذكره هو جزء هام من هذه الآليات والتي تحتاج إلى مزيد من التنقيب المعرفي لتسريح وكشف الخطاب الديني<sup>304</sup>.

ولهذا نرى أن الرعية باعتبارها وعاء يجتمع فيه الدلالات الدينية والسياسية والثقافية، تعبر عن واقع تم تكريسه بفعل السلطة في التاريخ، وفعل التاريخ في العقل، أضحى هذا العقل يعيش طوبى الخلافة، كحلم جميل يراود العقل الإسلامي العام، ولاستحالة العودة لهذا النظام الذي يجمع بين الحقائق والأساطير، يصبح الأهم هو الحفاظ على العلاقة الكائنة بين الراعي ورعيته. مادام الراعي يملك زمام الأمور ولا يخرج عن ما تم ترسيمه وتعميده في العقل الإسلامي وغالبا هذا الترسيم والتقييد، كان تقييدا يخدم السلطان، ولهذا فالسلطة السياسية تحافظ على الدين، لكن أي دين وأي قواعد في الدين، هي تلك القواعد التي تخدم وتحافظ على استمرارية السلطة السياسية.

## الفرع الثاني: المغرب من دولة السلطان إلى سلطان الدولة

المؤسسة الملكية هي القلب النابض للنظام السياسي المغربي، فحسب ريمي لوفو: "في قلب النظام السياسي المغربي يوجد رجل واحد، هو الملك وارث لطريقة في الحكم قوامها سلالات مغربية متعاقبة على امتداد القرون".<sup>305</sup> كما أنها لا تعدو أن تكون الفاعل المهيمن على الحقل السياسي فحسب، بل هي كذلك المزود الرئيسي للنظام السياسي المغربي، بالأشكال والمراسيم التي تحدد البنات الكمية للنظام، وإضافة إلى استمداد مرجعيتها الشرعية من نظام الخلافة، تستمد إلهامها من نظام تقليدي متميز، ضبطت أشكاله وأساليبه خلال القرن التاسع عشر وما تزال تسري فعالية تقنياته حتى يومنا. وزيادة على ذلك فالملكية تقوم على البيعة، حيث تم رد الاعتبار إلى البيعة والرقي بها إلى مرتبة يصبح وفقها العقد الشرعي إحدى الدعامات التأسيسية للنظام، وكان في نية الملك الحسن الثاني، قطع الطريق أمام أية محاولة تهدف إلى جعل تمثيله لإرادة الشعبية مسألة تعاقدية مشروطة،

<sup>303</sup> جواد ياسين، مرجع سابق، ص 7 و 8.

<sup>304</sup> نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 27.

<sup>305</sup> ريمي لوفو، ترجمة محمد بن الشيخ، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، منشورات وجهة نظر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص 302.



وكذا الحد من تدخل القانون الوضعي والأجهزة التي يصدر عنها في العلاقة بين أمير المؤمنين ورعيته، ومن خلال نص بيعة 1979 أكد النظام على فكرة أساسية يعتمدها في خطابه السياسي تفيد صراحة بأن السلطة الملكية وجدت قبل وجود الدولة ، أي أن الملكية هي التي صنعت الدولة وأن وبالتالي فهي تسمو فوق القانون<sup>306</sup>.

أصبح كثيرون يتحدثون اليوم عن الدولة الحديثة، كمعطى جاهز، كواقعة سياسية اكتملت معالمها أو تكاد في الغرب المعاصر، لكن غالبا يغفل أو يتغافل الطامحون إلى تأسيسها عن أنها تطلبت قرونا من الحركية التاريخية، المتعددة الأبعاد، اقتصاديا (تجارة وصناعة) واجتماعيا (ظهور الطبقة الوسطى) وعمرانيا (ظهور المدن)، وثقافيا ( الإصلاح الديني، عصر الأنوار، النزعات العقلانية والتجريبية... )، ثم سياسيا ( الشعور القومي وظهور الدولة\_ الأمة... )، بل يربط البعض أيضا بشكل تلقائي والي بين الدولة "الحديثة" والمبادئ " الديمقراطية"، من حق الاقتراع وحقوق الأقليات والحريات المدنية، بيد أن وقائع التاريخ تبين أن نعت " الديمقراطية" هو شي لاحق، غير سابق ولا مترامن مع تأسيس الدولة الحديثة، بعبارة أخرى يردف عز الدين العلام: " كان على أوروبا قبل أن تفكر في ديمقراطية دولتها أن تؤسس أولا هذه الدولة، وقبل أن تفكر في فصل السلط أن تعمل على خلق هذه السلط، وهي كلها وقائع تطلبت صراعات طبقية، وثورات اجتماعية، ومذابح وماسي"<sup>307</sup>.

على العكس من ذلك، ففي العالم العربي تم خلق مؤسسات "الديمقراطية"، قبل نشر الفكر الديمقراطي، وذلك راجع للعديد من الأسباب، لعل من أبرزها:

غياب طبقة أو نخبة مثقفة ديمقراطيا لتكون القاطرة التي تقود عملية التحول الديمقراطي، فالطبقة المثقفة العربية كان جزء منها يدور في فلك السلطة والسلطان، والمستبعدون من نعيم السلطة أو المبعدين أنفسهم عنها كانت ثقافتهم غير ديمقراطية.

بنية النظام العربي حيث من المتعارف عليه أن المجتمع العربي، مجتمع أبوي ونقصد بذلك أن المجتمع العربي ما هو إلا صورة مكبرة عن الأسرة الأبوية التي عرفت المجتمعات القديمة حيث كان الأب هو صاحب الأمر والنهي وله حق الحياة والموت على أفراد أسرته، ويعبر هشام شرابي عن ذهنية النظام الأبوي بالقول: " تتمثل الذهنية الأبوية أول ما تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل الحوار إلا أسلوبا لفرض سيطرتها. إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا

<sup>306</sup> محمد الطوزي، مرجع سابق، ص. 8 و9 و25.

<sup>307</sup> عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص. 208.



تعرف الشك ولا تقر بإمكانية إعادة النظر... لهذا فإن الذهنية الأبوية\_المستحدثة، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تريد إلا حقيقتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف وبالجبور إن لزم الأمر".

ثقافة الديمقراطية، لم تتغلب بعد على ثقافة الخضوع، وأن الولاء للأشخاص والرموز أسهل وأكثر تقبلا عند العربي من الولاء للمؤسسات أو تحمل المسؤولية، وهو ما يعبر عنه إبراهيم ليبب ب"برادغم الطاعة"، كمعبر عن علاقة المجتمعات العربية بالسلطة والسلطان<sup>308</sup>. وهذا السبب له صلة بالسبب التالي

يحول الفكر السياسي السلطاني الريط العضوي بين "الدولة" و"شخص" السلطان دون تبلور فكرة "الشيء العام" مما يؤدي على الدوام، وباستمرار، إلى تغذية الفصم الأثري، بين "الفرد" و"الدولة" داخل المجتمع السلطاني، وإلى إذكاء التعارض أو التخارج بين "الحرية" و"الدولة" داخل هذه المجتمعات.<sup>309</sup>

إذا استحضرننا مفهوم الانتقال الديمقراطي باعتباره تتويج لمسلسل سياسي متصف بالانتقال النظام السياسي من الديكتاتورية إلى الديمقراطية بطريقة سلمية وهادئة وباضطراد ينتج وفق شروط واليات تختلف من دولة إلى أخرى، كما أنه يروم إلى توقيف القواعد الأوتوقراطية وتعويضها بأخرى ديمقراطية، فهو يجسد لحظة المرور من نظام سياسي مغلق إلى نظام مفتوح، يؤسس لعملية بناء قواعد سياسية جديدة تعكس طبيعة التسوية التي انتهى إليها أطراف الحقل السياسي المعني بالانتقال الديمقراطي، وباعتباره تلك السيرورة التاريخية التي تتميز بتحول السلطة السياسية من نمط التدبير السلطوي، بشكل رسمي وتدرجي عبر إحداث تغييرات فعلية على مستوى المؤسسات والقوانين والعلائق بين الحاكمين والمحكومين، وتوسيع فضاءات المشاركة وتجويد إدارة الحكم وضمان الحقوق والحريات. وبعبارة أوجز الدولة حينما تبلغ مستوى اجتماعيا واقتصاديا معيناً فإنها تدخل منطقة انتقالية حيث يزداد احتمال تحركها نحو الديمقراطية، خصوصا وأن التحول إلى الديمقراطية عملية معقدة،

<sup>308</sup> إبراهيم أبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق مقارنة للتجربة الديمقراطية في المغرب، منشورات الزمن، الرباط، 2001، ص من 74 إلى 80.

<sup>309</sup> عز الدين العلام، الأداب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 209.



وتستغرق وقتا من أجل تدعيم أسس الديمقراطية<sup>310</sup>، باستحضار كل هذه المعطيات فإنه لا يمكن لنا إلا الانسياق وراء الرأي القائل بأن المغرب يعرف تحولات ديمقراطية، ويقطع مع تركة الماضي.

في سياق إثبات وجهة النظر هذه، فإن الجابري مستنطقا لابن خلدون وابن رشد ومتسائلا حول نفس المضمون الذي نعالجه هنا، أي إشكالية الانتقال والتحويلات في المغرب، و طبيعة نظام الحكم في المغرب، انه نظام مركب، يرى ابن رشد يقرر بلغته واصطلاحه كفيلسوف أن السياسة في المغرب إذا توملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب، وابن خلدون يقرر عنها بلغة علم العمران الذي شيده إن "قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية" وهو ما يلخصه الجابري في مفهوم المخزن باعتباره مفهوما انتقل من اسم لمكان المحل الذي تخزن فيه أمتعة الدولة من مؤن وغيرها إلى صار إليه زمن عبد المؤمن، مؤسس الدولة الموحدية، على صاحب ذلك المخزن إلى أن صار يطلق على الدولة نفسها، وقد تكرر هذا الاستعمال زمن ابن خلدون على عهد المرينيين، حيث لم يعد يجمع الثورة وجابيا للضرائب فقط، بل صاحب السلطة القهرية، سلطة المخازني، وهو الشرطي الذي يجمع بين الحال المدنية والحال العسكرية، والذي مازال كثير يستحضر صورته ودوره في القرية المغربية خاصة ومن المعلوم أن المناطق التي لم تكن تجبى منها الضرائب كانت تسمى على الأقل في القرن الماضي وإلى أوائل هذا القرن بلاد السبية، وهي وضعية اللادولة حيث السلطة لشيخ القبائل وهي أشبه بالمدينة الجماعية<sup>311</sup>.

ونجد المغرب مازال يعرف نوعا من حضور مفهوم السبية، على الأقل على مستوى تطبيق القانون وأداء الضرائب. حاليا يسبب ضعف الولاء للدولة اختلالا في العلاقة بين الدولة والمواطن، الذي قد يعتبر حقوقه على الدولة غنيمة وواجباته، إزاءها اعتداء وسلبا لحقوقه، ولعل أبرز نموذج لذلك يتجلى في طريقة المغربي مع الضريبة، التي لا يعتبرها مسألة أداء واجب مقابل خدمات عمومية، مما يفتح الباب أمام شرعنة كل وسائل الغش والتحايل والتهرب الضريبي، ولذلك ليس من الغريب أن تنطلق بعض الدراسات حول الديمقراطية في العالم العربي، من تحليل تصور "المواطنين" للضريبة كأحد أهم المتغيرات لفهم عوائق التحديث والديمقراطية.<sup>312</sup>

<sup>310</sup> سامويل هنتجتون، الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1993، ص. 67 و152.

<sup>311</sup> محمد عابد الجابري، "الانتقال إلى الديمقراطية : أسئلة وآفاق دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)"، مجلة فكر ونقد، العدد 32، 12 أكتوبر 2000.

<sup>312</sup> الصاقوط محمد، مرجع سابق، ص. 182.



في قراءة الجابري لدولة المغرب المعاصر على ضوء الهرم الخلدوني الحتمي الذي يصيب الدولة، وعلى الدولة "المركبة" من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب كما يقول ابن رشد يخلص إلى:

تعرض دولة المخزن للهرم المحتوم في أوائل هذا القرن مع فرض الحماية الفرنسية على المغرب

حصول تجديد ب" إضافة عمر إلى عمرها" حسب عبارة ابن خلدون، مع محمد الخامس الذي انفصل عن عملاء الإستعمار من المخزن القديم وتحالف مع الحركة الوطنية

تحقيق الاستقلال وتجديد الدولة وساد في تركيبها عنصر " الفضيلة" بتعبير ابن رشد، لان محمد الخامس صاحب الدولة كان أسوة قومه الوطنيين، "لا ينفرد دونهم بشيء" حسب عبارة ابن خلدون

ثم معرفة الدولة خلال الأربعين سنة التي تولى فيها أمرها الحسن الثاني، نوعا من "التركيب" شبيه بذلك الذي تحدث عنه ابن رشد، فعرفت فترات يطبعها " التغلب والاستبداد" وأخرى أقرب إلى الكرامة أو " الحرية" لينتهي بها الأمر إلى الشروع في تغليب الفضيلة على العناصر الأخرى، بإقرار ما عرف ب" التناوب التوافقي" الذي جاء أشبه بذلك الذي بدأ على عهد والده محمد الخامس مجدد الدولة.

أما الإغتناء بالدولة وبواسطتها حسب قانون " التملق مفيد للجاه" و "الجاه مفيد للمال"، فقد كان ومازال ظاهرة متفشية. وهي التي تقف وراء التفاوت الفاحش بين أقلية من الأغنياء وأكثرية الفقراء واليوم مع محمد السادس، ينتظر أن يتم الإنتقال إلى التناوب الديمقراطي الحق، وبذلك يتم تجاوز دولة المخزن والانتقال إلى الدولة الديمقراطية<sup>313</sup>

ويضيف الجابري معلقا انه إذا كان التركيب المبني على الإرادة وفق ابن رشد والهرم الخلدوني يهدد المغرب فيإمكان المغرب الخروج من الدورة الخلدونية وإلى الأبد عن طريق صب هذا التركيب في مؤسسات يحكمها التعبير الديمقراطي الحر وهو ما كان غائبا عن أفق ابن رشد وابن خلدون. فالانتخابات كما تجري لم تكن من المفكر فيه لديهم. وكان يأمل الجابري أن يتم الخروج من قاعة الانتظار على حد تعبيره إلى قاعة مرور وجواز نحو ما هو منتظر من إعطاء مزيد من الصلاحيات

<sup>313</sup> محمد عابد الجابري، "ابن رشد وابن خلدون: المخزن دولة مركبة"، مرجع سابق.



للحكومة والبرلمان واستقلال للسلطة القضائية باعتبار المغرب مرشحا اكبر من غيره ،ليكون بلد الديمقراطية في العالم الثالث.

وإذا كان الانفتاح السياسي حقيقة بدأ مع اواخر حياة الراحل الحسن الثاني ،فانه وفي عهد الملك محمد السادس بدأت ملامح الانتقال تظهر على الواجهة بشكل خافت، فبعد ساعات قليلة بعد الإعلان الرسمي عن وفاة الملك الحسن الثاني، شاهد المغاربة على شاشة التلفزة مباشرة مراسيم مبايعة ولي العهد الأمير سيدي محمد الذي سيصبح بمقتضى عقد البيعة ملك المغرب محمد السادس. و فيما عدا الحفاظ على الطابع التقليدي السلطاني لهذه المراسيم و قواعد المرعية، لاحظ المتتبعون للشأن السياسي تواجد عدد من الإشارات تترجم في دلالاتها مستجدات الحياة السياسية المغربية، كما تشير إلى الرغبة في تأكيد ثقافة سياسية جديدة. و تتجلى هذه الإشارات في نص البيعة الموجز، و إن احتفظ بلغته التقليدية، وتقليص عدد الموقعين، وخاصة تراتبيتهم، حيث كان الوزير الأول، في أول سابقة من نوعها، أول الموقعين بعد الأسرة الملكية، و الحضور غير المعهود لامرأتين وزيرتين، و العدد القليل فيما يخص تمثيلية العلماء على الرغم من الطابع الديني الملازم لمبدأ البيعة نفسه.

وفي نفس السياق الرامي إلى تثبيت هذه الصورة الجديدة، لوحظ نوع من التخفيف من حدة البروتوكول، و هو ما تجلى بدءا في الأشكال التي اتخذتها استقبالات ملكية في مناسبات مختلفة لبعض رجال الفكر و الثقافة، أو لبعض أعضاء الجالية المغربية بالخارج. كما كان أمرا محسوسا نهج تواصل سياسي جديد يتوخى القرب والحضور، كما توضّح ذلك أيضا في علنية مراسيم الزواج الملكي، وفي تعدد الزيارات الميدانية، و ما تخللها من لقاءات مباشرة مع مواطنين من مختلف المستويات و الآفاق. ومن علامات هذا التجديد الخطب الملكية التي لمس فيها العديد، مواطنون و باحثون، بداية تحديث سياسي باحترامها موعد البث دونما انتظار، وبنصوصها الموجزة و المقروءة دونما ارتجال ، ناهيك طبعا عن مضامينها التي تمحورت بشكل أساسي حول مفهوم الحداثة،وما يستتبعه من تصورات أخرى لا تقل أهمية، وعلى رأسها مبدأ المواطنة و دور النخبة و نقد السياسوية الضيقة.<sup>314</sup>

لقد اشرنا أن هذا الانفتاح بدأ حتى قبل العهد الجديد، فقد واكب مرحلة الانفتاح السياسي منذ التسعينات دخول عدة مفاهيم جديدة في القاموس السياسي المغربي، كمفاهيم التوافق، التراضي، التناوب،التناوب التوافقي،العدالة الانتقالية...الخ، كما لوحظ الإقبال المكثف توظيف بعض المفاهيم

<sup>314</sup> عز الدين العلام، "السلطة الملكية"، هسبريس، <http://www.hespress.com/opinions/29979.html> ، شوهده يوم 05 شهر مارس 2016.





كالحداثة، التحديث، الديمقراطية، المجتمع المدني، المواطنة، حقوق الإنسان... الخ، والمثير للانتباه أن توظيف هذه المفاهيم يتم دون حرص على تدقيق محتواها الدلالي، كما لو أن هذا الأخير في غاية البساطة في حين أنه من المعلوم أن دلالة مفهوم المواطنة مثلا في الفكر السياسي الحديث، تكاد تختلف تماما عن دلالاته، في الفكر اليوناني أو القرون الوسطى، بل تختلف حتى عن الدلالة التي استعملها الثوار الفرنسيون في إعلان 1789، حيث اكتسب المفهوم في كل محطة من هذه المحطات محتوى دلاليا عكس حالة تطور الفكر وصراع المصالح والمذاهب وتفاعل الأبعاد السياسية، الدينية، الاقتصادية والثقافية في حياة هذه المجتمعات.

الإصلاح الذي شهده المغرب المعاصر، يمكن التحقق منه عبر مجموعة من الإنجازات التي تحققت في طريق التحديث، والتي يمكن قياسها كليا عبر توسيع البنيات التحتية الاقتصادية، والتصنيع، والتبادل التجاري، والمكننة الفلاحية، والتنظيم الترابي، والتجهيزات الجماعية، وأنماط العيش، الخ. كما يمكن مقارنة الأبعاد النوعية لهذه الإنجازات من خلال شيوع العلاقات والقيم البضاعية، وتغيير مدلول الزمن والمجال، وإدخال قواعد (norme) جديدة، الخ. غير أنه ومن الملاحظ أن هذا التحديث عرف تباينات وتفاوتات ما بين المجالات المختلفة للنشاط الاجتماعي والثقافي، فالتحولات الاقتصادية والاجتماعية، لم تواكبها تحولات سياسية وثقافية/فكرية مماثلة<sup>315</sup>.

تقدم الخطاب السياسية للملك محمد السادس، إطارا عاما لمختلف مناحي الإصلاح، إنه "الهدف الأسمى" الذي يتعين على المغرب وصوله، و"التوجه الاستراتيجي" للبلاد. هذا الإطار العام هو "المشروع المجتمعي" الذي تدافع عنه المؤسسة الملكية، تارة تحت شعار "المشروع المجتمعي الديمقراطي التنموي"، وتارة أخرى تحت شعار "المشروع الديمقراطي الحداثي"، وفي حالات أخرى يتم الاكتفاء بمفهوم "المشروع المجتمعي" دون أية إضافة.

وإذا كانت وظيفة المؤسسة الملكية هنا، هي تحديد التوجهات الكبرى لهذا المشروع المجتمعي فإن "على المؤسسات الدستورية، والهيئات السياسية، والقوى الحية في البلاد، أن تقوم بتجسيد هذه التوجهات على أرض الواقع، من خلال برامج مضبوطة في أهدافها، ووسائل تمويلها، وآماد إنجازها وتقييمها"<sup>316</sup>. وإذا علمنا أن الخطاب السياسي للمؤسسة الملكية بشكل بنية مورفولوجية قائمة الذات لها

<sup>315</sup> احمد الحارثي، جدلية السياسي والاقتصادي في المغرب، منشورات نوافذ، الطبعة الأولى 2003، ص. 43.

<sup>316</sup> حسن طارق، "الملكية والإصلاح ملاحظات أولية"، مجلة فكر ونقد، العدد 87 مارس 2007.



قواعدها الشكلية والموضوعية الخاصة، كما أن الخطاب السياسي للعهد الجديد يتضمن عناصر الاستمرارية مثلما يحمل بين طياته عناصر التجديد.

وتظل "المواطنة" بشكل من الأشكال إحدى نقط الارتكاز القيمة التي طالما أكد عليها المشروع المجتمعي للملك، حيث تواترت الدعوة غير ما مرة لتجاوز النظرة التواكلية والانتظار، بل والسلبية التي قد تطبع سلوك الشعب المغربي، فعند الإعلان عن مبادرة التنمية البشرية في خطاب 18 ماي 2005، نجده يجعل من بين مرتكزات المبادرة "المواطنة الفاعلة والصادقة". وفي خطاب افتتاح الدورة التشريعية الرابعة للبرلمان في أكتوبر 2005، يلح الملك على ضرورة توعية كل مغربي بأن مصيره يتوقف على مبادراته وإقدامه على العمل الجماعي...". وفي نفس الخطاب نعثر على قولة لها دلالة، إذ يقول "... تركيزنا على بناء ثقافة المواطنة الإيجابية بكل ما نعينه من تحول إلى عقلية المواطن الفاعل -المبادر- المشارك- المنتج، بدل السلبية والتواكلية والانتظارية". وفي خطاب العرش بتاريخ 30 يوليوز 2005 نجد الملك يلح على ترسيخ قيم المواطنة المسؤولة باعتبارها الغاية والوسيلة للنهوض بالأوراش الكبرى... المواطنة الكاملة التي ننشد لكافة المغاربة، بمرجعياتها الدينية والوطنية التاريخية، المتمثلة في الإسلام والملكية والوحدة الترابية والديمقراطية (...). المواطنة الحقيقية ستبقى ناقصة وصورية وهشة وغير مكتملة ما لم يتم توطيدها بمضمون اقتصادي واجتماعي...<sup>317</sup>.

يمكننا الحديث عن عدد من المحاور الكبرى التي أعلنت عنها الخطب الملكية كما يلي:

- تأكيد الانفتاح السياسي بتفعيل إجراءات طي ملف الاعتقال السياسي أو ما أصبح يعرف بسنوات الرصاص.
- العمل على التقليل من الفوارق الاجتماعية بمحاربة مواطن الفقر والهشاشة.
- تثبيت حقوق المرأة بإقرار مدونة جديدة للأسرة.
- إرساء قواعد دولة الحق و القانون عبر أجرأة المفهوم الجديد للسلطة.
- تبني الحداثة السياسية بمحاربة كل أوجه الظلمية الفكرية والسياسية، والتصدي لظاهرة استغلال الدين وذلك عبر إعادة هيكلة الحقل الديني.
- تأكيد التعدد الثقافي الذي يطبع النسيج المجتمعي بإعادة الاعتبار للثقافة الأمازيغية.

<sup>317</sup> حسن طارق، مرجع سابق.



- المناداة بتخليق الحياة العامة ومحاربة أوجه الرشوة و الفساد.

لم نعد هنا أمام عناصر حبسية رموز، قد يرى فيها البعض شكلا بدون مضمون. فمنطوق الخطاب واضح و صريح، و مضمونه يمتح أهميته من كونه صادر عن أعلى سلطة في الدولة... و مع ذلك هناك مرّة أخرى من رأى في مجموع هذه العناصر أقوالا ليس من ورائها أفعال، و أنّ المشكل العميق يكمن في تفعيل النقط المذكورة. و بالمقابل، هناك من رأى في كل هذه العناصر مجتمعة صورة جديدة لثقافة سياسية جديدة، إذ وراء كل عنصر فكرة يتأسس عليها تصور جديد للمجال السياسي، ووراء أجهزة و مؤسسات ترمي تفعيل هذه الثقافة السياسية الجديدة وجعلها أمرا معيشا<sup>318</sup>.

صعوبة إصدار حكم ما على هذا الموضوع يبررها أن الوثيقة الدستورية أو الإصلاح الدستوري ليس كافيا لوحده، فالنزعة إلى اختزال كل المعضلات والتحديات والآمال في الوثيقة الدستورية وكأنه المدخل الوحيد للإصلاح السياسي هي نزعة توهيمية، قد تؤدي بالباحث إلى إصدار أحكام غير واقعية، لاسيما وان المغرب يحكمه دستورين احدهما صريح والأخر ضمني، بالإضافة إلى الأعراف والممارسات السياسية والتاريخية التي توطر الفعل السياسي والاجتماعي بالمغرب. وللوصول لحكم موضوعي إزاء سؤال ، هل نقول عن مغاربة اليوم أنهم مواطنين ، أم رعايا؟ وهل الرعية في الخطب الملكية للملك محمد السادس تحيل إلى نفس الرعية ذات الحمولة السلبية؟ أم أن مفهوم الرعية في الخطب الملكية للعهد الجديد، تدخل أيضا في إطار ما يدعوه الكثيرون بالاستثناء المغربي؟. وهل هناك اختلافات بين مفهوم الرعية كما حملته الخطب الملكية الحسنية، وبين الخطب الملكية للعهد الجديد؟ هل هناك تضاد وتعارض في المحتوى، أم هناك نوع من القطيعة مع الاستمرارية، أم هناك قطيعة واعية وإرادة واعية تؤسس للمواطنة؟. نعتقد أن البحث يحتاج للمزيد من التنقيب المعرفي وهو ما ندعو إليه مختلف الباحثين والأكاديميين، ذلك أن التنوير تحرير، وتحرير الدولة من الارعاء يحتاج قبل الإصلاح الدستوري إلى الوقوف على الأسس التي تقوم بتغذية هذا الارعاء ومساءلتها ونقدها، نقدا يروم تجاوز مكامن الضعف والعجز التي يقوم عليها الجسم الاجتماعي والسياسي المراد نقده.

<sup>318</sup> عز الدين العلام، السلطة الملكية، مرجع سابق.



## خلاصات الفصل الثاني:

ارتأينا تقديم أهم الخلاصات التي توصلنا إليها من خلال هذا الفصل:

أن الآداب السلطانية ، ظهرت مع تحول الخلافة وانقلابها إلى الملك مع معاوية ابن أبي سفيان، وهذه الآداب تقوم بوظيفتين أساسيتين: تهميش وتوهيم المخاطب (الرعية) وتقديس السلطان ورفعته عن المساءلة والنقد، وتستند هذه الآداب على كل المعارف، فلا فرق عند الأديب السلطاني (والذي قد يكون سلطانا أو كاتباً أو فقيهاً أو قاضياً...) بين النص أقراني مثلاً وحكم اليونان أو مقولات فارسية أو مآثورات شعبية ، فالمهم عنده هو استدعاء النص الديني أو الواقع التاريخي أو الحقل السياسي، ليقولبه في مقولات وعبر يجعلها السلطان دليلاً له يستعين بها على سوس الرعية.

الرعية: لغة وحسب ابن منظور هي الغنم السائبة، فهل يمكن القول انه حتى اللغة أبت إلا أن تفضح حال المفهوم؟ نعتقد ذلك فليست اللغة وحسب من تقوم بتعريفه سوء التاريخ والفقهاء والماضي بل التاريخ السياسي الإسلامي أيضاً، فقد تعامل السلاطين مع شعوبهم بكونهم غنماً سائبة أو قطعاناً من الإبل أو أرضاً خصبة لا بد وان تحرث وتستغل، ولعل الاستعارات الكثيرة التي وقف عليها عز الدين العلام وغيره تدل على دونية المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي ، فقد كان دوماً هذا المفهوم يحيل إلى الشعب المهمش والذي ينتظر القائد الملهم أو السلطان العظيم لينقذه من براثن الجهل والفضي حتى لا يضيع. وهذا التهميش الممنهج تاريخياً أدى إلى (ليس كنتيجة وإنما في اتجاه موازي لعملية رفع السلطان إلى دائرة المقدس) رفع السلطان من مرتبة الخليفة، إلى مرتبة انمحي فيها مفهوم الخلافة ليصير ولقب السلطان، الملك، القائد، الزعيم مفهوماً واحداً والمهم أن هذا الشخص يستحق الخضوع له وعدم الخروج عليه، ودليل الخضوع له ليس شرعية دستورية أو شرعية الانجاز أو شرعية الديمقراطية أو شرعية التعاقد الاجتماعي أو البيعة التي تقدمها الجماهير، بل وجب الخضوع له مادام يستطيع عن طريق القوة والتغلب والقهر الحفاظ على ملكه، فان أزاله من هو أقوى منه ، كان على الرعية الخضوع للقائد الجديد، ولعل هذا ليس ببعيد عن شرعية الغاب، والغريب أن شرعية الغاب هذه ، كان الفقهاء الإسلامي يبررها بأحاديث تروى عن الرسول وهي موجودة في الصحاح كالبخاري ومسلم، وهذا التبرير بمسوغات فقهية غارقة في الماضوية، وتحديدًا إلى الفعل السقيفي كفعل مؤسس لما سيجري في ما بعد ذلك في التاريخ الإسلامي، بعدما سك هذا الفقه وأسس له الإمام الشافعي عبر ما يسمى بالإجماع، كمصدر أساسي من مصادر التشريع، هذا الإجماع النخبوي، الذي سيساعد ويستغله السلطان في خدمة مآربه السياسية.



ولهذا فحينما انتقلنا من تشخيص وتحديد المفاهيم وتفاعلاتها البيئية وكذا مع الواقع المعاش والتطورات الحاصلة على مستوى التاريخ والفقہ وما صار إليه الوضع ، بالنسبة للشعوب الإسلامية ، خلصنا أن هذه التراث الإسلامي الغني والمتنوع ولكنه في كثير من جوانبه السلبية مازال فاعلا والى اللحظة الراهنة، في الجسم الاجتماعي الإسلامي ، فوجب في نظرنا القطع معه، أو على الأقل نقد الجانب السلبي فيه، ذلك الجانب الذي يجعل من الشعوب الإسلامية تبقى في ظل حالتها الراهنة، تبقى أسيرة لسياج الفقہ والتاريخ والزمن الخلفي " الراشد"، لتظل هذه الشعوب كقطعان ابل أو ماشية خاضعة لهوى سلطان مستبد، بل والذي يحزن النفس، أن نخلص إلى أن تصير الرعية عاشقة لهذا الخضوع وتبجله وتعظمه وهو ما انتبهنا له في أواخر هذا الفصل، الأمر الذي جعلنا نقوم بنقد هذه العوائق السوسيوثقافية، وذلك عبر استدعاء الكواكبي واتيان دي لابواسيه وهما عدوان لدودان للاستبداد، ذلك الصنم الذي يجب أن يهدم، ولأننا ننتمي لهذا الوطن الحبيب، وليس تملقا للسلطة ولا محاباة لها، ولا خضوعا ولا خوفا منها، كان بالضرورة أن نختم هذا الفصل بقراءة متأنية في المشهد السياسي المغربي، وهو ما لم نستطعه حقيقة مما جعلنا نختم بالعديد من الأسئلة التي ندعوا مختلف الفاعلين لمحاولة الإجابة عنها، وذلك إيمانا منا أن السؤال المعرفي طريق لتكسير العديد من الطابوهات والمسلّمات التي تقف حاجزا أمام تحرير الشعوب من الجهل المقدس و الذي يقوم عليه الاستبداد في المجتمعات الإسلامية ، كما أن معرفة الأسس التي يركز عليها الاستبداد بداية لهدمه والخروج من حالة دولة السلطان إلى سلطان الدولة.



## خاتمة :

لقد كان التأسيس الحداثي بشقيه الاستمولوجي 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.

ويتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، عندما نقف عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والنظام السياسي الدستوري، والمجتمع المدني، والديمقراطية. فلا مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى.<sup>319</sup>

الحداثة بما هي جملة سيرورات تاريخية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، كان من نتائجها أن جعلت وتجعل من عدة جماعات إثنية ودينية ومذهبية متفرقة ومتحاذرة مجتمعاً مدنياً حديثاً متدامجاً وموحداً، يضمّ مواطنين مستقلين ومتساوين، تربط فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة المعنى علاقات المواطنة. وكما تنظر شرعة حقوق الإنسان إلى كل شخص بصفته الفردية كإنسان مستقل، فإن المواطنة تعبير عن تمثيل الفرد لنفسه سياسياً واجتماعياً في الدولة بوصفه مواطناً دون أية محدّدات مسبقة. فالمساواة، كأحد مبادئ حقوق الإنسان، هي أساس دولة المواطنة، ولن تتحقّق دولة المواطنة إلا عندما يكون الوضع السياسي والقانوني للأشخاص مستقلاً عن تبعيتهم الدينية أو القومية أو جنسهم، فتلتزم الدولة الحياد تجاه مواطنيها جميعاً، بمعنى وقوفها على مسافة واحدة منهم، دون اعتبار لأيّ من المحدّدات المسبقة تلك، وهو ما يُفترض أن تجسده قوانين الدولة ودستورها.

وبالنظر إلى تلازم المواطنة وحقوق الإنسان، ولكون هذين من منجزات الحداثة وشرط دخولها في آن، فإنهما يشكّلان علامة فارقة بين "المجتمعات الحديثة" وتلك الأخرى "ما قبل الحداثية"، حيث يقوم مجتمع المواطنة الحداثي على رؤية مساواتية تجاه الأفراد/المواطنين، في حين يقوم الآخر على التدرّج الهرمي، المتنافي مع المساواة، مبدأ المواطنة وأساسها.<sup>320</sup>

بينما يقوم مجتمع الارعاء على العدل القائم بدوره على إنزال الناس منازلهم، وهذا الإنزال يكون وفق ما تقتضيه مصلحة المستبد، مصلحة الراعي الذي يدير الرعية وفق ما يرتضيه لها وما

<sup>319</sup> عثمان الخشت، مرجع سابق.

<sup>320</sup> طارق عزيزة، "أزمة المواطنة في البلدان العربية"، مجلة ذوات، إصدار مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 17، 2015، ص. 71.



يقدمه تفضلاً منه وتكرماً ، لهاته الرعية الفاقدة لحرية الإرادة والقاصرة عن إدراك مصالحها ، فحسب تعريفها في دائرة المعارف البريطانية- "وجود مملكة وفيها أعضاء ليس لهم ذات حقوقية مستقلة ويديرها راعي يمتلك الذات الحقوقية وله كل الامتيازات وعلاقته بالأعضاء علاقة الراعي بالقطيع ويستمد قوته بالاستبداد والغلبة، فلا يحق لأفراد القطيع الاعتراض أو الاقتراح في موضوع ما يدل على المشاركة في أحسن الأحوال.."، هذا التعريف ينطبق بشكل كبير جداً على تاريخ المسلمين السياسي ، لقد كان تاريخاً محكوماً بثنائية العبد والسيد مرتكزا على عقيدة الطاعة وفقه التغلب وطاعة المتسيد بالسيف والقهر، ليصبح الولاء للحاكم هو سبيل الارتقاء الاجتماعي، وما زال الحاكم هو القطب الذي تدور عليه الرعي، ومازلنا لم ننتقل من دولة السلطان وحاشيته إلى سلطان الدولة، الشرعية الديمقراطية وسمو القانون .

ونتساءل هل علينا المرور بنفس المخاض الذي عرفه الغرب لتحقيق والتتعم بمنجزات الحداثة؟ الواقع أن هناك اختلاف في تفسير الوقائع والأسباب التي أدت إلى ما عرفه الغرب من الخروج من عصور الجحيم الوسطى إلى الحالة الراهنة ، غير أننا نزعج أن حالتنا تختلف وتتقاطع مع حالة الغرب، فتختلف من حيث أصل المشكلة عندنا ليست في النص الديني الخالص، وإنما المشكلة عندنا في ميدان السياسة وآهاتها، ونحن نرجح مع الكواكبي أن الاستبداد هو سبب الانحدار، وهو أصل كل داء وتتقاطع حالتنا مع الغرب، في كونه وان كان الإسلام الأصيل ليس كهنوتياً، غير أن الإسلام الذي نتج عن الاستبداد صار كهنوتياً ، وهو ما نحتاج إعادة النظر فيه، أي أننا نحتاج إلى نقد الاستبداد السياسي أولاً ، ثم ابنه الشرعي الاستبداد الديني والذي يقف عائقاً أمام أي محاولة للتغيير بأسماء و فزاعات شتى من قبيل "المعلوم من الدين بالضرورة" .

يعرف الخطاب الإسلامي نتيجة لآكراهات الواقع نوعاً من التغيير والانفتاح، ولعل أغلب الإسلاميين يتجهون نحو القبول بالديمقراطية إلا أقلية منهم والاستثناء لا يقاس عليه ، غير أننا نعتقد أن القبول بالمواطنة والخروج من حالة الرعية يستلزم ليس قبول الديمقراطية كآلية للوصول لما اسماء بعضهم غزوة الصناديق، وان كان من حقهم الوصول لسدة الحكم وممارسة السلطة، مادامت الجماهير قد قدمت أصواتها والتي يجب أن تحترم، ولكن الديمقراطية نظام سياسي وثقافي يقوم على الإيمان بالتعددية الدينية والمذهبية وحرية الفرد في المعتقد وحرية التعبير، وغيرها من الشروط والمستلزمات، وبعبارة أوجز وجب على القوى الإسلامية أن تتجاوز نظرتها الاختزالية للديمقراطية \_ الديمقراطية الإجرائية \_ في كونها إجراءات إلى النظر إلى الديمقراطية الجوهرية ومن جملة القضايا التي وجب أن





يعيد النظر فيها، مسألة المواطنة وعلاقتها بالانتماء للدولة ، فمازالت الكتابات الإسلامية لم تعرف نوعا من النضج لتسير في رحاب الانتماء للدولة، الإطار الذي يحتضن المواطنين، ولعل خطورة هذا الوضع هو ما قد تؤدي إليه نتائجه، فالمسلم الذي يؤمن بعقيدة الولاء للأمة الإسلامية ، قد يمكن له وبسهولة الارتقاء إلى أحضان جماعات أخرى ليقع ضحية لتوجهات هدفها تخريب الأوطان وتشريد المواطنين وتدمير الحس الوطني، وهذا التضليل يكون باسم الله وباسم الدين وهو ما يحتاج إلى المزيد من تسليط الضوء على مثل هكذا قضايا.

لا يتعلق الأمر بالقوى الإسلامية لوحدها، فغياب الديمقراطية الداخلية مثلا ملاحظ حتى في التنظيمات التي تناهض وتناضل من أجل ديمقراطية الدولة والمجتمع ، وهذا ما يجعلنا نقول : عملية الديمقراطية والخروج من الرعية وعقلية الرعية إلى بناء مجتمع المواطنة هي مسؤولية تقع على الجميع؛ الدولة بمختلف مؤسساتها والنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية والأحزاب السياسية وال نقابات والجمعيات ومختلف الفاعلين، فبناء المواطن ودولة المواطنة مسؤولية الجميع وكل يحاسب على قدر مسؤوليته، وهؤلاء المحسوبين على الصف الديمقراطي، أيضا قد يقعون ضحية لتخريب الأوطان وذلك أيضا بأسماء و شعارات أخرى، من قبيل الكونية والعالمية .

وما نحتاجه فعلا أن نلحق بركب الدول الديمقراطية في إطار مواطنة عالمية تؤمن بالأحر ولا تلغيه، وتساهم في إثراء التنوع الإنساني بمختلف تجلياته، ولكن مع الوعي بان نهضة الشعوب تتأتى بمعرفة ماضيها وإدراكه ونقده ،ذلك انه لكل حضارة خصوصية ولكل شعب من الشعوب ثقافته ومميزاته وخصوصياته الواجب إغناءها وذلك في إطار التثاقف أو التعارف بتعبير قراني .

وفي النهاية فإن هذا البحث المتواضع ليس إلا محاولة منا لطرق باب التراث السياسي الإسلامي ، والذي ما يزال بحاجة للتقريب والحفر المعرفي ومحاولة إعادة تجديد القضايا والنظر في مختلف المسلمات السياسية والعقائدية والتي قد تكون حاجزا أمام أي محاولة للخروج من وضع إلى وضع أفضل .



## لائحة المراجع

📖 أولاً: البليوغرافيا

📖 لائحة الكتب

1. أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار القرآن الكريم، 1984.
2. أبي بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994.
3. أبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
4. أدونيس عكرة، التربية على المواطنة وشروطها في الدول المتجهة نحو الديمقراطية، دار الطليعة، بيروت، 2007.
5. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008.
6. الشيزري، النهج السلوك في سياسة الملوك، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003.
7. المرادي، السياسة أو الإشارة إلى أدب الإمارة، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003.
8. بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير الإسلام، دار النشر رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، 1985.
9. برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، الطبعة الأولى، دار قرطبة للنشر والتوزيع والأبحاث، 1993.
10. برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1992.
11. برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2007.
12. جان بيير فارني، عولمة الثقافة، ترجمة عبد لجليل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2003.
13. جواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.



14. جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، مركز الحضارة العربية، 2003.
15. جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، 2003.
16. جواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
17. جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1987.
18. حسن احمد الحجوي، الفكر الديمقراطي وإشكالية الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996.
19. حسين رحال وآخرون، المواطنة والدولة اتجاهات ومقاربات ، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ، بدون مكان النشر، الطبعة الأولى، 2010.
20. حسين رحال، المواطنة والدولة اتجاهات ومقاربات، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى، 2010.
21. دون اي ابرلي، بناء مجتمع من المواطنين، المجتمع المدني في القرن الواحد والعشرين، ترجمة هشام عبد الله، ومراجعة فؤاد سروجي، الأهلية للنشر والتوزيع ، المملكة الأردنية، 2003.
22. راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.
23. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993.
24. رفاع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011.
25. رفاع الطهطاوي مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012.
26. رفاع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
27. رفاع الطهطاوي، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، 2012.



28. ريمي لوفو، ترجمة محمد بن الشيخ، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، منشورات وجهة نظر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011.
29. سليم شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، 1981.
30. صادق النهوم، الإسلام في الأسر، مكتبة الأسد الوطنية، الطبعة الثالثة، 1995.
31. صلاح الدين محمد منوار، الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1996.
32. صامويل هنتجتون، الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1993.
33. صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، الطبعة الثانية 1999.
34. عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
35. عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011.
36. عبد العزيز بن عثمان التويجري، حاضر اللغة العربية، مطبعة الإيسيسكو، الرباط، بدون سنة النشر.
37. عبد الكريم بكار، المواطنة، المكتبة الوطنية، الطبعة الثالثة، الأردن، 2013.
38. عبد الله الأشعل، الفكر السياسي والقانوني في القرآن الكريم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009.
39. عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد قراء في نظام الآداب السلطانية، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1999.
40. عبد الله الحمودي، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، الطبعة الرابعة، 2010.
41. علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان، لندن، 1995.
42. علي محمد الصلابي، الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، الطبعة الأولى، 2014.



43. علي يوسف، المسلمون بين المواطنة الدينية و المواطنة السياسية ،دار المعارف الحكيمة ، الطبعة الأولى، 2013.
44. علي كوارى وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
45. علي محمد الصلابي، الوطن والمواطنة في الدولة الحديثة المسلمة، 2014.
46. عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، أفريقيا النشر، الدار البيضاء، 1991.
47. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1991.
48. فاروق عمر فوزي، دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدولة في القرون الإسلامية الأولى، دار الشروق للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2010.
49. فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية في الفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001.
50. كمال الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001.
51. لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة 19، بيروت، 2010.
52. محمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1986.
53. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، الجزء السادس ،دار صادر،بيروت، 2003.
54. محمد ابن قتيبة، السلطان، تحقيق ودراسة ايمن عبد الجابر،المكتبة الأزهرية للتراث،بدون مكان وسنة النشر.
55. محمد حامد محمد، سيرة ومناقب عثمان بن عفان، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، دون سنة النشر.
56. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية في الإسلام، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، 1976.
57. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ، مارس 2001



58. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000.
59. محمد عابد الجابري، الدين والدولة والشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
60. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
61. محمد السعدي، حقوق الإنسان الأسس المفاهيم والمؤسسات، مطبعة انفو، فاس، 2012.
62. محمد عمارة، محمد رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2007.
63. محمد الصاقوط، المواطنة والوطنية، الموسوعة السياسية الصغيرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007.
64. محمد الرضواني، مدخل إلى القانون الدستوري، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.
65. محمد ولد يب، الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، كنوز المعرفة، عمان، 2011.
66. محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، مارس 2001.
67. مصطفى حجازي، الإنسان المهودور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
68. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة التاسعة، 2005.
69. ميشال دوكونت، ترجمة حسين عيسى، الديمقراطية، دار بتر للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2009.
70. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994.
71. ياسر حسن عبد التواب جابر، مفهوم المواطنة في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.



## الأطروحات والرسائل:

1. ميمونة مناصرية، هوية المجتمع المحلي في مواجهة العولمة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم اجتماع التنمية. جامعة محمد خيضر\_بسكرة بالجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة علم الاجتماع، 2011\_2012.
2. سهام حروري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القوية" الكويت نموذجاً"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص أنظمة سياسية مقارنة وحوكمة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2013\_2014.
3. عبد الله ابن عمر ابن سليمان الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، رسالة لنيل شهادة الماجستير، في الدراسات العليا الشرعية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1983.
4. فيصل حسين العلي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، فلسطين، 2001.
5. نادر محمد سوافطة، الطغيان دراسة قرآنية، شهادة لنيل الماجستير في أصول الدين، بكلية أصول الدين بكلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2015.

## 📖 المجالات والمقالات:

1. إبراهيم إبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، منشورات الزمن، الرباط، 2001.
2. اتيان دي لابواسيه، مقالة في العبودية المختارة، ترجمة مصطفى صفوان، وزارة الثقافة والفنون والتراث، مجلة الدوحة، العدد 34، مارس 2014.
3. احمد الحارثي، جدلية السياسي والاقتصادي في المغرب، منشورات نوافذ، الطبعة الأولى 2003، ص. 43.
4. ثائر رحيم كاظم، "العولمة والمواطنة والهوية"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد الأول، 2009.
5. جون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة ايهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعارف، العدد 354، 2008.
6. حسن طارق، "الملكية والإصلاح ملاحظات أولية"، مجلة فكر ونقد، العدد 87 مارس 2007.





7. حيدر سعد جواد الإبراهيمي، " التطور التاريخي لمفهوم حقوق الإنسان في أوروبا"، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ، العدد الأول. بدون سنة النشر.
8. خالد بيموت، "المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"،مجلة الكلمة الالكترونية، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 54، 2007.
9. خالص جلبي،"دراسة في الاستبداد العربي تاريخ الانحطاط الثقافي وتوطن الاستبداد ( نحو نظرية كوبرنيكوس الاجتماعية)"،مجلة أفلا يتفكرون ، العدد الثامن،2016.ص86.
10. زكي الميلاد، " سؤال النهضة.. الأهمية والقيمة"، مجلة الكلمة للدراسات والأبحاث، منتدى الكلمة للدراسات والنشر، العدد 85، خريف2014.
11. زهير الخويلدي، "سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة"، الحوار المتمدن،العدد 2649،2009.
12. طارق عزيزة،" أزمة المواطنة في البلدان العربية"،مجلة نوات،إصدار مؤسسة مؤمنون بلا حدود،العدد17، 2015.
13. عبد الرحيم العلام ، الملكية وما يحيط بها في الدستور المغربي المعدل، وجهة نظر، العدد 33، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الاولى،2015.
14. عبد العزيز صقر، مقال بعنوان "النقد الغربي للفكرة الديمقراطية(النظرية والتطبيق)"، العالم الإسلامي عوامل النهضة وأفاق البناء، مجلة البيان، 2007.
15. عبد الفتاح إمام، الطاغية السياسي، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي ،سلسلة عالم المعارف، العدد143، مارس 1994.
16. عبد اللطيف الخمسي، " الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب العولمة المهيمن"، مجلة فكر ونقد، العدد14،ديسمبر 1998.
17. عبد النور بن عنتر، "التسلطية السياسية العربية"، مجلة فكر ونقد، العدد 45 ،يناير 2002.
18. عثمان بن صالح العامر، "المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية من منظور إسلامي"، مجلة جامعة دمشق،العدد الأول، 2003.
19. عز الدين الخطابي، "مصير الوطن العربي، ومسارته"مجلة فكر ونقد، العدد14،45يناير2002.



20. عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي ، سلسلة عالم المعارف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 324، 2006.
21. محمد زين الدين، تأملات أولية في الفكر الدستوري ما قبل الحماية، مجلة فكر ونقد ، العدد 44، ديسمبر 2001.
22. محمد عابد الجابري، "الانتقال إلى الديمقراطية : أسئلة وآفاق. دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)"، مجلة فكر ونقد، العدد 32، 12 أكتوبر 2000.
23. محمد عابد الجابري، "جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي"، مجلة فكر ونقد، العدد 13 نوفمبر 1998
24. محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف، الطبعة الأولى، أديما دار النشر المغربية، العدد 72، 2008.
25. مصطفى الغرافي، "المتقف والسلطة من خلال الآداب السلطانية"، الحوار المتمدن، العدد 3678 ، مارس 2012.
26. نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، 2007.
27. هاني محمد يونس موسى، "دور التربية في الحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمع العربي"، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، عدد 77، 2009.

#### 📖 الندوات والمؤتمرات:

1. بشير صفار، "الطاغية في المجال العام"، مداخلة تم تقديمها في ندوة بعنوان، "الخطاب الإسلامي وإعادة تأسيس المجال العام"، منظمة من مؤسسة مؤمنون بلا حدود، القاهرة، مصر، بتاريخ 4 و 5 يناير 2013. <http://www.mominoun.com>
2. توفيق السيف، الوطن، الهوية الوطنية، والمواطنة. تفصيح للإشكاليات، محاضرة في ندوة راشد مبارك، مركز آفاق للدراسات، 2 يناير 2011. <http://aafaqcenter.com/index.php>
3. محمد الحداد، مداخلة معنونة ب"الدين والدولة والمواطنة"، مقدمة لندوة الثانية عشر لتطوير العلوم الفقهية، " فقه رؤية العالم والعيش فيه: المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة"، ندوة سنوية تقيمها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية العمانية، 6-9 أبريل 2013.



4. محمد زاهد جول، "قضايا المواطنة والتأسيس الفقهي المعاصر"، ورقة مقدمة إلى ندوة "تطور العلوم الفقهية في عُمان - الفقه الإسلامي في عالم متغير"، شهر شنتبر 2011.
5. هند عرب، "الجسد كألية لممارسة السلطة في النسق السياسي المغربي"، محاضرة مقدمة بقاء نظمه منتدى "أدليس"، بتزيت، مارس 2016. يمكن مشاهدة المحاضرة على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=ihHxmJT5bjU>

### 📖 الوثائق الرسمية :

- 1 الخطاب الملكي للثورة والشعب، 20 غشت 2004، موجود على الموقع الرسمي البوابة الوطنية، <http://www.maroc.ma>.

### 📖 OUVRAGES

1. Anicet Lepors, «la Citoyenneté », Paris, P, U, F, 1999.
2. Hebert, Y., & SEARS, A. (2003) Citizenship education. The Canadian Education Association, retrieved from Available at [http://www.cea-ace.ca/media/en/Citizenship\\_Education.pdf](http://www.cea-ace.ca/media/en/Citizenship_Education.pdf).
3. Georges Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, Paris, LGDJ, 1971.
4. Nawaf Salam, *La Citoyenneté en pays d'Islam*, Beyrouth. An-Nahar Publication, 2001.
5. Jacques Chevalier, *l'Etat-postmoderne*, Paris, Editions L, G, D, J, 2003.



## ثانياً: الويبو غرافيا

### أ/ الكتب والدراسات الإلكترونية :

- 1 ابن منظور، لسان العرب:أولاً موقع لسان العرب الإلكتروني. ثانياً موقع [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.phidto202&bk\\_no=122&ID=3207](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.phidto202&bk_no=122&ID=3207)
- 2 ابي المنذر محمود بن محمد ،شرح مختصر الأصول من علم الأصول، الطبعة الأولى ، 2011، كتاب الالكتروني على موقع المكتبة الشاملة، رقم الايداع 2010/2.
- 3 حارث علي العبيدي، أنماط التثاقف عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي رؤية تحليلية [www.philadelphia.edu.jo/arts/17th/day.../hareth.doc](http://www.philadelphia.edu.jo/arts/17th/day.../hareth.doc).
- 4 خالد ابن عبد الله القاسم، " العولمة وأثرها على الهوية"، دراسة مقدمة لكلية التربية بجامعة آل سعود ،موجودة على العديد من المواقع منها islamtoday ، <https://islamselect.net>.
- 5 خالد بيموت، " المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي"، رصد للأدبيات المعاصرة، موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث.
- 6 عبد الكريم المدني،" بانعقاد الإمامة الكبرى بالطرق الثلاثة "، على موقع نسيم الشاب رابط الالكتروني بصيغة pdf. [http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readR&pg\\_id=30187](http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readR&pg_id=30187)
- 7 علاء الدين عبد الرزاق جنكو، " المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة [http://neelain.edu.sd/mmacpanel/includes/magazines/pdf/3\\_11\\_3.pdf](http://neelain.edu.sd/mmacpanel/includes/magazines/pdf/3_11_3.pdf)
- 8 علي ابن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية ، الجزء الأول، لا يوجد سنة النشر، كتاب الالكتروني موجود على الرابط <http://library.islamweb.net>.
- 9 علي خليفة في نقد الاسلام كنظام سياسي [www.caus.org.lb/Home/down.php?articleID=5115](http://www.caus.org.lb/Home/down.php?articleID=5115)

### ب/ المقالات والجرائد الإلكترونية :

- 1 [//aafaqcenter.com/post/755](http://aafaqcenter.com/post/755).
- 2 [http. //www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-9463.htm](http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-9463.htm) .



3 <http://k-alhumaidi.com/play.php?catsmktba=52>

4 ادريس جنداري، "كيف اخترقت كيف اخترقت القيم الكسروية الاستبدادية وإيديولوجيا الطاعة الثقافة العربية؟"

، <http://alasr.me/articles/view/16811>.

5 بان غانم، التأسيس التاريخي لمفهوم المواطنة،

[www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=28973](http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=28973)

6 بول شاوول، "نحن والعولمة والحدثة،"

[http://www.maaber.org/issue\\_september11/spotlights3.htm](http://www.maaber.org/issue_september11/spotlights3.htm).

7 زيد ابن علي الفضيل، "مونتسكيو الارستقراطي الذي حطم قيد الحكم الفرد"، موقع إيلاف.

8 الطغيان وعاقبة الطغاة، برنامج الشريعة والحياة، على قناة الجزيرة،

<http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2013/>

9 عبد الرحيم العلام، "في تفكيك بنى " نظام الخلافة" ومقوماته"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

للدراسات والأبحاث. <http://www.mominoun.com>.

10 عثمان الخشت، مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي،

<http://www.anfasse.org/>

11 عز الدين العلام، "السلطة الملكية"،

<http://www.hespress.com/opinions/29979.html>.

12 علي صالح، الاستبداد: مقارنة في المعنى والمبنى

<http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/5518>.

13 عودة شبح كارل ماركس، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود

14 كمال عبد اللطيف، "الاستبداد: حدود ودلالات"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم

الفلسفة والعلوم الإنسانية.

15 محمد ابن إبراهيم السعيد، "الإسلام والوطنية"، مقال على موقع بحوث

16 محمد ابن شاكر، "المواطنة أم الأمة"، موقع شبكة صيد الفوائد.

17 المعجم: الغني، منقول عن موقع الكتروني مخصص لمعاجم اللغة



<http://www.almaany.com>

18 الموقع الخاص لخالد ابن ابراهيم الحميدي ، " كيف تتعدد الإمامة لولي الأمر عند أهل السنة والجماعة" ،

19 هند عروب، " الجسد كآلية لممارسة السلطة في النسق السياسي المغربي .

<https://www.youtube.com/watch?v=ihHxmJT5bjU>

20 يمكن العودة لمواقع تجمع العديد من القواميس أو تقتصر على قاموس معين كموقع لسان العرب، أو موقع معاجم اللغة العربية، أو الباحث العربي

### ❖ الجرائد الإلكترونية

1 السباعي، "دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية"، جريدة الشعب الأسبوعية، العدد الصادر يوم 2002/06/07

2 رشيد العلوي، "صورة الآخر في الوعي العربي الحديث .." تخلص الإبريز في تخلص باريس" للطهطاوي نموذجاً"، صحيفة المثقف اليومية الإلكترونية، العدد 1853، 2011/08/19.

3 زهير توفيق، " النظام الرعوي في الفكر السياسي الإسلامي"، جريدة الدستور اليومية، إصدار الشركة الأردنية للصحافة والنشر ، العدد 15628 ، 2010/01/08.



## الفهرس

0.....	مقدمة:
17.....	الفصل الأول: المواطنة بين السياق السياسي الغربي والإسلامي
19.....	المبحث الأول: المواطنة في السياق السياسي الغربي: التحولات والدلالات
19.....	المطلب الأول: المواطنة في السياق السياسي الغربي
20.....	الفرع الأول: الخلفيات التاريخية والأسس الفكرية والثقافية لمفهوم المواطنة
26.....	الفرع الثاني: تحديد المفهوم وتمثلاته وأنماطه في الفضاء الثقافي الغربي
32.....	المطلب الثاني: سؤال المواطنة في زمن العولمة
33.....	الفرع الأول: العولمة من الكونية إلى الفرعونية
38.....	الفرع الثاني: تأثير العولمة على البنى الفوقية
45.....	المبحث الثاني: المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي
45.....	المطلب الأول: المواطنة ومشتقاتها من تحديد المفاهيم إلى محاولة التأسيس
46.....	الفرع الأول: تحديد المفاهيم: الوطن والوطنية
53.....	الفرع الثاني: المواطنة وسؤال النهضة: الطهطاوي أنموذجاً
60.....	المطلب الثاني: المواطنة: اختلاف التصورات في الفكر الإسلامي
61.....	الفرع الأول: تبينة مفهوم المواطنة في الخطاب الإسلامي
67.....	الفرع الثاني: المواطنة ليست جزءاً من التراث الإسلامي
	الفصل الثاني: الرعية في التراث السياسي الإسلامي الفصل الثاني: الرعية في التراث السياسي الإسلامي
74.....	الإسلامي
77.....	المبحث الأول: نقد مفهوم الرعية على ضوء الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي
78.....	المطلب الأول: الآداب السلطانية كمفتاح لفهم إشكالية الرعية في الفكر والواقع السياسي الإسلامي
78.....	الفرع الأول: الآداب السلطانية مدخل لتكسير بنى الاستبداد
85.....	الفرع الثاني: تأملات في نظام الخلافة على ضوء الآداب السلطانية
93.....	المطلب الثاني: محورية السلطان وتهميش الرعية في التراث السياسي الإسلامي
94.....	الفرع الأول: محورية السلطان في السياق السياسي الإسلامي
100.....	الفرع الثاني: الرعية كموضوع لذات السلطان
109.....	المبحث الثاني: عوائق الانتقال من الرعية إلى المواطنة
110.....	المطلب الأول: الاستبداد الصنم الواجب هدمه
111.....	الفرع الأول: تأملات نقدية لمفهوم الاستبداد





118.....	الفرع الثاني: الاستبداد بين عبد الرحمان الكواكبي وايتيان دي لابواسيه
126.....	المطلب الثاني: المواطنة بين ثقل الإرعاء وتحولات العصر
127.....	الفرع الأول: الرعية نتاج لعوائق دستورية وفقهية
134.....	الفرع الثاني: المغرب من دولة السلطان إلى سلطان الدولة
145.....	خاتمة :
148.....	لائحة المراجع
160.....	الفهرس