الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم -

كلية العلم الإنسانية و الإجتماعية

قسم: العلوم الإجتماعية

شعبة الفلسفة

تخصص: الفلسفة وتعليميتها - نظام - LMD

مذكرة التخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ:

المواطنة في التصور الأرسطي

من إعداد الطالبة:

- قريش سمية

تحت إشراف الأستاذ:

- قواسمي مراد

السنة الجامعية: 2014/ 2015

الإهداء

أول إهداء بعد بسم الله الرحمن الرحيم إلى العائلة الكريمة بما فيها الأم الغالية التي لا يضاهي وجودها شيء، والوالد الفاضل أطال الله عمره وأدامه نعمة علينا، إلى الإخوة الأعزاء، إلى أساتذتي الكرام وأخصّ بالذكر الأستاذ " قواسمي مراد " الذي يستحق كل الثناء والتقدير، إلى جميع الزملاء داخل الأسرة الفلسفية خصوصا طلبة ماستر2، وإلى كل من يحملهم القلب ولم يكتبهم القلم.

كلمة شكر

في إطار هذه المذكرة المتواضعة " أرسطو في تصوره للمواطنة" أوّل شكر لله عزّ وجل الذي أعاننا على إتمام البحث في أحسن الأحوال وأمّدنا بالإرادة والجهد الكافيان والقدرة على مسايرة البحث فيما احتواه من صعوبات .

والشكر موصول إلى الأستاذ والدكتور الكريم " قواسمي مراد " الذي لم يبخل علينا بالعون من خلال إمدادنا بالتوجيهات المتواصلة، واهتمامه البادي بالعمل، كما أقدم جزيل الشكر لجميع أساتذتنا داخل شعبة الفلسفة على كل المجهودات المبذولة طيلة المشوار الجامعي

وشكرا

مقدمة :

إن الحديث عن إشكالية المواطنة ومن هو المواطن إنما تحتل المكانة المركزية في الفلسفة السياسية، عبر مختلف أطوارها التاريخية والتي بدأ التأسيس لها منذ البذور الأولى لتشكل الفكر السياسي الذي جعل حياة الإنسان داخل الجماعة موضوعا له، وقد تبلور في روح العصر اليوناني وعلى الأخص لدى أرسطو الذي أسس لإشكالية المفهوم وأرسى دعامته، وحاول التأصيل له من حيث إن المواطن في جملته هو الركن المحوري في مشكلات الوجود السياسي، حيث تتحدد المواطنة بالنسبة إليه بالإحالة إلى نسق مفاهيمي بدلالاته، وقد عالج المفهوم من حيث علاقته بالدولة باعتباره المطلب السياسي الذي يمثل وجود الدولة، والتأسيس لمفهومها كجهاز سياسي حيث يفسرها فيلسوفنا الواقعي تفسيرا عضويا من منطلق تكوينه العلمي، ولعل ما ساعده في بسط مشروعه السياسي هو عصره المرموق من الناحية الفكرية والذي تخللته مذاهب واتجاهات فكرية متباينة حيث كان هذا التباين خاصة الذي يكتنف أنظمة الحكم المختلفة بمثابة الدعامة التي يتجسد من خلالها المفهوم السياسي للمواطنة في التصور الأرسطي، وهو موضوع البحث الذي حاولنا من خلاله الإجابة على الإشكالية الرئيسية والتي نتساءل من خلالها : على أي أساس يتم تحديد معنى المواطنة في تصور أرسطو؟

وتتولد عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات فرعية أهمها :

وفقا لأي معنى تصبح المواطنة مصدرا لمشروعيته الممارسة السياسية ؟ وضمن أي شروط يمكن للمواطنة أن تحقق العيش المشترك؟

وهل كل من يشارك في الحياة الاجتماعية هو بالضرورة مواطن سياسي؟ وعليه كيف تكون العلاقة بين المواطن والسياسية في إطار الدولة؟

ضمن أي أساس يفرق أرسطو بين المواطن الحق والمواطن التابع؟ ومن هم الأفراد الذين يحق لهم حيازة صفة المواطنة ؟

هل المواطن بالمعنى الذي جعله أرسطو قادر على سد الهوة التي اكتنفت ذات الإنسان في العصر الحديث؟ أم أن التحولات نحو بناء فضيلة المواطن في زمن العلم والعولمة تستوجب فهما آخر للإنسان المواطن ؟

ما هي النقاط المشتركة التي يمكن إيجادها بين الرؤية الأولى للمواطن بالمعنى الأرسطي وبين المواطنة في العالم الحديث؟

ولعل من بين الأسباب الذاتية التي شدتنا لاختبار موضوع المواطنة عند أرسطو ليس الموضوع بحد ذاته بقدر الفيلسوف وذلك لمنهجه الواقعي، وشغفه بعالم الحس والوقائع وكذلك طبيعة الموضوع لم يمت به للسياسية، ومن خلال اعتماده المنهج التكويني في تأصيله للمفهوم، أما عن الأسباب الموضوعية فيمكن إجمالها، في اقتحام فلسفة أرسطو السياسة وحضور تنظيراته حول المواطنة التي أخذت بعدا إنسانيا، وكذلك أهمية الموضوع في تبيان حقوق الإنسان المواطن وواجباته، وقد استدعى معالجة البحث استحضار المنهج التحليلي الذي رافق العمل طيلة مسار البحث وكذلك اعتمدنا المنهج المقارن من خلال المقارنة بين أراء أرسطو في الموضوع وأراء سلفه وكذلك المقارنة التي وردت في الفصل الثالث مع فلاسفة العقد الاجتماعي.

وقد هيكلت المذكرة وفقا لخطة بحث تضمنت مقدمة كتمهيد لموضوع البحث وثلاث فصول يحمل كل فصل مبحثين اثنين، فكان عنوان الفصل الأول موسوما ب: فكرة المواطنة والدولة، فتناولنا في المبحث الأول منه مفهوم المواطنة ونشوء الدولة والتي أجملناها في مطلبين :الأول المواطن هو المنطلق الأساسي لتعيين الدولة، والثاني في خصائص المواطن داخل الدولة ، أما المبحث الثاني فهو يبحث في المشروع السياسي

والمنظومة التربوية، ويحمل هو الآخر مطلبين : المواطن وماهية الأحكام السياسية ،ودور التربية في تنشئة المواطن، وعالج الفصل الثاني مسألة البحث في المواطنة من جهة الحق السياسي حيث تمظهرت المعالجة في مبحثين : الأول في مسألة المواطن ضمن فضاء الوقائع السياسية، واحتوى هذا المبحث بدوره مطلبين تمثلا في ممارسة المواطنة في ظل التحولات السياسية، ونماذج ممارسة المواطنة الخاطئة، وتناول المبحث الثاني مسألة هيمنة السياسي على الأخلاقي في تصور أرسطو للمواطنة وعالجنا في هذه المسألة الحياة المثلى باعتبارها ضرورة واحدة بين المواطن والدولة، وأيضا المواطن الفاضل و الدولة الفاضلة .

أما عن الفصل الثالث والأخير فهو بمثابة مقاربة حاولنا من خلالها تبيان مدى حضور النص الأرسطي في الفلسفة السياسية الحديثة فيما يخص المواطن من حيث علاقته بدولته فكان عنوان الفصل : المواطنة الحدود والفواصل مع فلاسفة العقد الاجتماعي ، ويحمل هذا الفصل هو الآخر مبحثين عالجنا في المبحث الأول فكرة المواطنة في المدرسة الإنجليزية من خلال كل من توماس هوبس وجون لوك، وتحدثنا في المبحث الثاني عن فكرة المواطنة في المدرسة الفرنسية من خلال أفكار جون جاك روسو ومونتسكيو .

أما عن أهم الدراسات التي عالجت موضوع المواطنة لدى أرسطو واشتغلت على موضوعي من خلالها، هناك عمل في الحرية والديمقراطية والمواطنة لمصطفى النشار الذي اعتمدته بشكل كبير، إضافة إلى اعتمادي على دراسات مختصة في تاريخ الفلسفة اليونانية .

وكأي بحث منهجي لا يخلو من الصعوبات واجهتني جملة من المعيقات، منعت من سير العمل وفقا للمنحى المأطر له، ولعل من أهمها ندرة المصادر والمراجع حول الموضوع، وإن توفرت فإنها تمت بالصلة إلى علم الاجتماع أكثر من الفلسفة نظرا لطبيعة الموضوع،

فقلّما تجد معالجة فلسفية للموضوع بطابعها التحليلي، إضافة إلى ضغوطات على المستوى الشخصي، بيد أن هذه الصعوبات لم تحل دون إنجاز العمل، الذي نرجو أن يكون محاولة نوعية في مجال الفلسفة السياسية .

تمهيد :

إن الأمر الذي لا يمكن إغفاله هو أن نباغة الفكر الأرسطي في المجال السياسي واشتغاله المعمق نحو مفهوم المواطنة، والتي سعى من خلالها جاهدا للإجابة على مجمل الإشكالات المأرّقة للإنسلن الذي طالما إضطهدته المشاكل السياسية، هو أن معالجة المفهوم لم تأتي من التأمل النظري فحسب، وإنما من صميم التجربة السياسية المشخصنة من خلال وقوفه على الدراسة التحليلية لمختلف أنظمة الحكم، ولدراسته لأكثر من150دستور، والإستفادة من التجربة السوقراطية نحو المواطن الديمقراطي و التي وصلته عبر أستاذه أفلاطون، وبين النقد و التأييد تمخض معنى المواطنة وتجلى تحديد والذي حاول أرسطو أن يقدمه لنا في نموذج المواطن الأثيني الحر، وتبيان مفهوم المواطنة لا يتحدد خارج مفاهيم مثل :الإنتماء، الدولة، السيادة، الولاء، السلطة

وعليه إلى أي مدى يمكن أن تتحقق صفة المواطنة في الإنسان باعتباره جزءا من الجهاز الكلي الممثل في الدولة التي تحمل كل هذه المعاني؟

1 المواطنة منطلق أساسي لنشوء الدولة

ينطلق أرسطوطاليس من مبدأ أساسي و محوري في فلسفته السياسية وهو أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه يتوق للعيش في الجماعة مع بني جنسه، و لما كان العيش ضمن الجماعة ضرورة تقتضيها الطبيعة البشرية لجأ هذا الإنسان إلى القانون الطبيعي وإلى التنظيم السياسي الذي جعل منه أرسطو ضرورة لكل اجتماع وذلك بغية سير الأموروفقا للمنحى الذي يجعل من الفرد مواطنا خيّرا.

[وبما أننا نشاهد أن كل دولة هي في الأصل مجتمع، فأن كل المجتمعات ترمي إلى الخيرالأسمى و إن أفضل المجتمعات هي التي تسعى إلى أفضل الخيرات، وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا وهو الذي يجسد فكرة الخيرالمشترك بين جميع أفراده][1].

وأرسطو طاليس من خلال تشريحه لمقتضيات الدولة هو ينزع لدراستها من حيث اعتبارها كائنا ينموويتطوروفقا لإرهاصات و لدعائم ودعامة الدولة تتمثل في تجسيدها لفكرة المواطنة وتحديدها لمباحث المفهوم وتنشئتها للمواطن الحر.

[1] أرسطو، السياسات، تر: أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، دط، 1957، [1252أ] ف 1، ص5.

ولما كانت " الدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة ومقدمة على الفرد لأن من الضروري أن يتقدم الكل على الجزء " [1] فإن وجود المواطن هو محض ضرورة لغاية واحدة وهي خير الدولة.

ومما لا شك فيه أن الإنتماء هو المفهوم الأكثر تعبيرا عن العلاقة السياسية التي تربط المواطن بدولته أو مدينته، والإنتماء الذي نقصده هنا من وجهتين اثنتين الأولى بمدلولها الجغرافي من حيث السكنى في دولة المدينة والثانية بمدلولها السياسي من حيث العيش في كنف دولة القانون، وكلا المبدأين يعبران عن مفهوم المواطنة من خلال التواجد المكاني ونقصد به المكان الذي يشهد تشكل الجماعة السياسية.

لذلك نجد أنه قبل الولوج في الحديث عن تعيين الدولة أو المدينة يجب الوقوف أوّلا وقبل كل شيء عند تعريف المواطن الذي بمزيّته يكون الفرد فردا في المدينة وعضوا فيها من حيث أنه اللبنة الأولى في تشكيل وبناء هذا الكيان السياسي، وبناءا على هذا نساءل نصوص أرسطوعن مفهوم المواطنة : فمن هو المواطن؟ وكيف يكون جزء من الدولة؟ وما هو الإنتماء الذي يحتاجه الفرد ليكون مواطنا بالمعنى الأرسطي؟

المواطنة من حيث أنها فعل صادرعن الفرد، فهي تعبيرعن الشعور بالانتماء، وبذلك يصدق القول عن الفرد بأنه مواطن.

[1] المصدرنفسه، [1253أ] ف11، ص9.

ولقد وردت كلمة "مواطن في الفرنسية CITOYEN في الإنجليزية CITIZEN (وتعني) واطن القوم عاش معهم في وطن واحد"[1]

والمواطن بالنسبة لأرسطوهو عضو الدولة وعصبها الذي لا تقوم الدولة إذا غاب ، وقد ورد تعريف المواطنة في كتابه علم الأخالق إلى نيقوماخوس باختصارفي [أن المواطنة في مدلولها مشتقة من كلمة CITy وهي المدينة أو الموطن في الحضارة الإغريقية و تعني التمدن][2]

أمّا في مؤلفه السياسات فقد وردت المواطنة بقوله أن : " المواطن ليس مواطنا بمجرد سكناه في البلاد لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى"[3]

و في هذا المقام يتحدد المفهوم ويتضح حيث لا تقوم المواطنة حسب أرسطوعلى مجرد توفر شرط السكن وإلا لاكان النزلاء ذوي الإقامة المؤقة مواطنين بهذا المعنى .

وتهنا تتجلى الإضافة الأرسطية للمفهوم من حيث معالجته على أساس واقعي سياسي لا على أساس العرف والعرق والتواجد المكاني، وفي هذا السياق يرى "إن تعريف المواطن غير متفق عليه في كل مكان، فبعض المدن قد تجعل صفة المواطنة مرتبطة بمحل الإقامة أو بالإنحدار من أسلاف المواطنين، ولكن هذه الشروط لا تكفي في رأي أرسطو،

[1] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، دط، ص439.
[2] AristotolE، the nicomachan ethics، words worth edition، londan، 1987، p 11.
[3] المصدر السابق(1275أ) ف 3، ص115 .

وإنّما خصّ المواطن بشرط الكفاءة على تحمل مسؤوليات القيام بالمشاركة في الحياة السياسية "[1].

ووفقا لهذا القول نلحظ بأن توظيف أرسطو للأساس السياسي لمفهوم المواطن جعل من المشاركة السياسية عنوانا للمواطنة، وهذا بقدر ما يعتبر امتيازا للمواطن الأثيني بقدر ما يكون في بعض الأحايين عبئا يثقل كاهل المواطن داخل الدولة، وفجأة تصبح له مسؤوليات وعليه واجبات.

ذلك " أن المواطن هو الرجل الممتاز بين الرجال الأحرار، المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية، هو جندي في شبابه حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة (...)، إن المواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان "[2]

ولما كانت الدولة هي ذلك الكائن العضوي المنسجمة أجزائه و المتفاضلة في أداء وظائفها " فإن حياة الأفراد داخلة في ضمن الحياة العليا للدولة(...)وإذا كان لكل فر د

[1] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية - من أفلاطون إلى ماركس- دارغريب للطباعة والنشروالتوزيع ، القاهرة، ط6، 1999، ص 41.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة ، ط2، 2012، ص ص 256-257.

حياته الخاصة وأسلوبه في الحياة والتفكير والعمل فإنه لا يستطيع أن يختار إلا ماينسجم مع الاتجاه العام للدولة ." [1]

وهذا المعنى يحيلنا إلى شيء واحد مفاده أن مفهوم دولة المدينة يرتبط في ماهية وجوده بالمواطن [لأن تعريف المدينة سواء عند اليونان بعامة أوعند أرسطوعلى الأخص يضع أول حدوده المواطن والمواطن المقصود هنا وحده المواطن لأثيني][2]

[وهو ذلك المواطن الحر الذي فضلت عليه الطبيعة بالذكاء والشجاعة، فأسس دولة المدينة لنفسه وقدم حياته لها في السلم والحرب وجعل من وقته لسياستها وفرغ لشؤونها على حساب شؤونه، وهذه الميزات جعلت المواطن الأثيني يتوّج أرقى شعب في قائمة الشعوب][3]

ويمكن الترجيح من خلال هذه التعاريف المقدمة حول خصائص المفهوم على أن المواطنة في جوهرها لدى فيلسوفنا " تشترك في سمة واحدة وهي تحديد الحق السياسي، هذا الحق الذي توصل إليه أرسطو من خلال البحث في واقع الحياة السياسية بأثينا "[4]

[1] مصطفى النشار، تطورالفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2005، ص ص 76-77.

[2] عبدالقادرعرفة، المدينة والسياسة - دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد- مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص101.

[3] أبونصرالفرابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، حققه ألبير نصري نادر، دارالمشرق، بيروت، ط2 1986، ص 38.

[4] حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دارالحوارللنشروالتوزيع، سورية، ط1، 1995، ص 78.

- خصائص مواطن الدولة :

من منطلق القول بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع كما ورد لدى أرسطو، يصبح للقول بالاجتماع السياسي ممهدات تشكل الدولة، من حيث أنه لا فرد خارج الجماعة وإلاّ لن يكون عضوا داخل دولة المدينة، ولما كان الاجتماع والجماعة من المقومات الأولى للدولة، استلزم أن يكون لهذه الجماعات طبائع وخصائص يتصف بها مواطن الدولة.

وأرسطو في تحليله لمقتضيات صفات أهل الدولة (المواطنين) وخصائصهم يتحدث بلغة الطبيعة، وذلك وفقا لنظريته العضوية والتي لا يوجد تفسيرا لها إلاّ التفسير الطبيعي.

وحسب هذا المعطى يقول أرسطو بأن "الدولة ليست مجموعة من الأسر(....) بل هي جسم عضوي وليست علاقة الجزء بالجزءعلاقة آلية بل هي علاقة عضوية(...) وحياة هذه الأعضاء داخلة ضمن الحياة العليا وهي حياة الدولة "[1]

ضمن العلاقة بين الكل الذي هو الدولة وجزئه الممثل في الفرد تحدد ماهية كل من الدولة والمواطن، في إطار تحقيق المطلب الذي وجد لأجله مواطن الدولة، وعلى هذا الأساس نجد أرسطو لما يتحدث عن أهداف الدولة وغايتها يقول بأنها لا تتحدد "بالمعنى

[1] أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 256.

السياسي الضيق، بل بالمعنى الواسع الذي يعني الوجود البشري المتحضر الذي لا يمكن أن يوجد إلا في المدينة "[1]

فتكون الدولة بذلك قادرة على أن تؤسس للحياة الفاضلة التي يرجوها أفراد الاجتماع السياسي.

وبالعودة إلى النزعة الأرسطوطاليسية الطبيعية [تنشأ الفروقات والإختلافات بين المواطنين على أساس تباين الفضائل التي يتحلى بها المواطن الأثيني والتي تسهم في تحقيق خير الدولة ورفاهيتها][2] وتأسيسا على هذا التباين الذي يرى أرسطوأن علته طبيعية يقسّم المجتمع ستة طبقات خص كل واحدة منها بمهامها حسب ما تخوله طبيعتها التي وجدت عليها [فأما الطبقة الأولى فهي طبقة المزارعين، والطبقة الثانية هي طبقة الحرفيين وأهل الصناعات، والطبقة الثالثة مختصة بالسلاح وحمله وهي طبقة المحاربين، أما الطبقة الرابعة فتختص بتوفير الأموال اللازمة للدولة، والطبقة الخامسة يمثلها رجال الدين والكهنة، أما الطبقة السادسة فهم السياسيون الذين يختصون في الفصل بين الحقوق والواجبات بين المواطنين][3]

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة ـ دراسة في فلسفة الحكم ـ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، دط، 2002، ص175.

[2] محمدعلي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي ج2- أرسطو والمدارس المتأخرة- دار المعرفة الجامعية، 2008، ط3، ص 229.

[3] مجدي كيلاني، أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009، دط، ص 310.

إنّ هذا التقسيم حسب أرسطو تمليه علينا الضرورة الطبيعية وبالتحديد طبيعة الإجتماع وهذا ينم على التحضّر ويحيل إلى المجتمع المدني.

" فلو أحرز كل إنسان مغنما بذاته فلن يتضرّر أحد من آخر، ويسعى للإرتقاء بذاته، فربط أرسطو فكرة المصلحة الخاصة بالتقدم الإجتماعي، عن طريق المزيد من الجهد الفردي والكفاية، بينما الأفراد العاملين في نظام أفلاطون (...) يجأرون بالشكوى من غيرهم عن العمل بينما يستهلكون قدرا ضخما من الناتج الاجتماعي "[1]

وفي مثل هذا السياق يدلي أرسطو بأن الطبيعة إضافة إلى كونها مبدأ للتقسيم الطبقي السابق الذكر، فهي أيضا تمثل المبدأ الذي ينشطر من خلاله المجتمع إلى أسياد وعبيد وذلك بالطبيعة أيضا.

[ويتماشى أرسطو هنا مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه بالأخص لمّا يعرض لمشكلة الرق فنراه يحبذ قيام هذا النظام، فهو يرى بأن ثمة أفراد لا قدرة لهم على تناول الأمور العقلية و السياسية وإنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل اليدوي وهؤلاء هم العبيد ولهذا يجب خضوعهم لحكم الأحرار] [2]

بل ويعمد أرسطو ليحاجج في مسألة أن الطبيعة هي التي تفرق بين السيد والعبد من خلال أن " الطبيعة هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل و التبصّر يأمر

[1] محمد جمال الكيلاني، الإتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الإسراء للطباعة والنشروالتوزيع ، طنطا، ط1، 2007، ص 254.

[2] محمد علي أبوريان، المرجع السابق، ص227.

بوصفه سيدا كما، أرادت أنّ الكائن الذي يتصف بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر ،أي بقوته البدنية يطيع بوصفه عبدا وبهذا تمتزج منفعة السيد و منفعة العبد "[1]

وكذلك من حيث أننا "نجد في كافة مظاهر الطبيعة ازدواجية بين الأعلى و الأدنى ويتمثل ذالك في النفس والجسم (...)وفي مثل هذه الظروف يكون الأفضل للطرفين أن يكون هناك حاكم ومحكوم."[2]

[وفي إجمال أرسطو لصفات أهل دولة المدينة الطبيعية لا يتوقف عند مجرد التحديد الطبقي داخل المجتمع وفقا للغايات والمهام التي تخولها الطبيعة للفرد، ووفقا للحقوق التي تمنحها إياه أو الواجبات التي تفرضها عليه ومدى وقعها في تحديد هوية المواطن، وإنما يذهب أرسطو إلى أبعد من هذا الطرح ليتناول معالجة الطبائع والصفات الطبيعية التي تميز المواطن اليوناني عن غيره لأنه حر بالطبع، حيث يؤمن بفكرة أن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان ولكنهم لا يتمتعون بالذكاء والمهارة الكافيتان، في حين أن الشرقيون يمتازون بالذكاء والمهارة و لكنهم لا ينعمون بالشجاعة] [3]

[1] فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دارالكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص 59.
[2] بتراند راسل، حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية ج1 في إطارها الاجتماعي والسياسي- تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010، ص 182.
[3] مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 1988، ص 148.

" أما الشعب الإغريقي، لما شغل موقعا وسطا من الأقاليم اشترك أيضا في صفات سكانها إذ إنه شعب مقدام متوقد الفؤاد، ولذا يظل شعبا مولعا بالحرية ذا سياسة جد فاضلة، وقادر أن يفرض سيادته على الجميع . " [1]

والنظر الأرسطي حول هذه المسألة إنما هو نظر يوناني ككل، [فكان مواطن الدولة عند اليونان وعند أرسطو على الأخص فردا حرا له نصيب في السلطة وفي الطاعة العامتين، إنه الذي يستطيع ويريد طوعا أن يطيع وأن يؤمر بين الفينة والأخرى محاولا في ذالك التوفيق بين سعادته الشخصية وبين استقرار المدينة فلا تضحية بمصلحة واحدة على حساب أخرى.] [2]

[1] أرسطو، المصدر السابق[1327ب] ف01، ص371.

[2] محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 1999، ص349.

1- دور التربية في تنشئة المواطن :

من الأمور التي أولى لها أرسطوطاليس الأهمية القصوى في مشروعه السياسي هي العناية بالنشء داخل الدولة أوبتحديد أدق تربية وصناعة المواطن لصالح الدولة وبها يخدم غاية هذا الكيان، وفي الحقيقة هذه الغاية كانت نقطة اشتراك فلاسفة أثينا وحتى الساسة الذين أشرفوا على إدارة شأن من شؤون المدينة.

وفيما يخص هذا المبحث أقبل فيلسوفنا على تقديم طرح موسع الشرح في مؤلفه "السياسات" من خلال الباب السابع والثامن من الكتاب مستفيدا بل مستنبطا تنظيراته في ذالك من رأى سلفه وسابقيه وبالأخص أفلاطون، فكلاهما سواء صاحب الأكاديمية أو طالبها يرى أن تربية المواطن مهمة الدولة ومسؤوليتها ويكفلها الدستور والقانون.

إلاّ أن هذا لا يمنع من وجود فروقات جوهرية بين التلميذ وأستاذه، فأرسطو رفض على أفلاطون نزوعه إلى "التضحية بالملكية والأسرة في سبيل الدولة لأن الملكية والأسرة تنشأ عن الطبيعة لا عن العرف، ولذلك فإلغاؤهما لا يتفق مع الطبيعة وما لا يتفق مع الطبيعة لا يتفق مع خير الدولة." [1] وهذا ما يوضّح اهتمام أرسطو وإشادته بدور الأسرة كذلك في التربية.

لم يلغ أرسطو هذا الدور مثلما هو الحال مع أفلاطون الذي "استهدف محو الأسرة لصالح الدولة لاقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال في حضانات الدولة بعد عام من

[1] مجدي الكيلاني، المرجع السابق، ص 286.

مولد الطفل "[1] بمعنى أن الكيان الذي يتعهد الأفراد بالتربية هو الدولة والكيان الأسري وقد ورد الحديث في هذا الشأن عند أفلاطون لمّا تطرّق لموضوع الشجاعة في الجمهورية من خلال قوله : "...فالشجاعة إذن صفة أخرى تدين بها الدولة إلى فئة منها، ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة هو أنّ لديها دائما القدرة على معرفة الأمور التي ينبغي أن يخشى منها حقا وهي قدرة غرسها فيها المشرع بالتربية..."[2]

وبذلك جعل أفلاطون الدولة هي المربّي الأول للنشأ معلنا بذلك انتحارالروابط والعلاقات الأسرية داخل الدولة، في حين أن أرسطو نظّر إلى الأسرة كمكون اجتماعي باعتبارها الإجتماع الأول الذي تدعو إليه الطبيعة، فأوجب لهذا الأمر "الإبقاء على العلاقات بين الزوج والزوجة والأولاد، لأن في ذلك استمرار لحياة الأسرة وترابطها وإلا لتميعت العلاقات الطبيعية وضاعت العواطف الإنسانية وبؤست الحياة "[3] لأن"الإنسان مدني بالطبع فهو لا يوجد بغير أسرة ترعاه وتؤيده إلى إن يبلغ أشده"[4] لهذا يلح أرسطو على عدم إغفال فاعلية الأسرة في التنشئة الإجتماعية.

[1] وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة،دط، 1484، ص264.

[2] أفلاطون، الجمهورية، تقديم جيلا لي اليابس، الأنيس - سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر، دط، 2007، ص 171.

[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، دط، 1988، ص213.

[4] الفارابي، المرجع السابق، ص39.

أمّا عن تعهد الدولة وتكفلها بالتربية فممّا لا ريب فيه أن "الدولة هي بالطبع فوق كل عائلة وفوق كل فرد لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء" [1] ولحساسية هذه النقطة بالنسبة لأرسطونجده يعالج الأمور التي تخدم النشء السليم داخل نطاق التربية بإمعان من خلال الإهتمام بأصغر المؤثّرات بجانبيها: الجانب السلبي وتطويعه من جهة، وكذلك الجانب الإيجابي وتثمينه من جهة أخرى .

إذ فرض على "المشرّع أن يوجه عناية بالغة لموضوع الزواج فعليه أن يحدد السن التي يجب أن يقترن فيها المواطنون والصفات التي ينبغي توافرها فيهم قبل الزواج لأننا نريد نسلا مكتمل (....) والسن المناسب للزواج في رأي أرسطو هو أن تتزوج الفتاة في الثامنة عشر والفتى وهو في السابعة والثلاثين، لأن الجسم في هذه السن يكون قد اكتمل نموه بالنسبة لكليهما كما ستكون لديهما القدرة على استقبال المولود الأول ورعايته"[2].والقول بهذا كما يظهر لنا تتمثل ركيزته في الدراسة البيولوجية للبنية الفيزيولوجية لكل من المرأة والرجل وتقديره لدرجة الخصوبة حسب المراحل العمرية وإليه يكون الفضل في الحصول على نسل سليم نقي ومحدد.

" أما بخصوص تربية الأطفال والعناية بهم فقد حرص أرسطو على التأكيد على التغذية السليمة لهم منذ ولادتهم وعلى ضرورة أن تجنب أبصارهم و أسماعهم كل مشكل

[1] مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية، دارالمسيرة للنشروتوزيع والطباعة ، الأردن ،ط3، 2012، ص 171.
[2] إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996، ص ص83 -82.

وكل قول لا يليق بالرجل الحر" [1] و كل ما لا يتماشى مع مشروعه السياسي الهادف إلى صناعة أبناء الدولة لأن "الدولة كثرة وكثرة منوعة تتحقق بالتربية " [2]

[وهو يقصد تلك التربية الواحدة المسطرة بنهج واحد والهادفة إلى الغاية الواحدة، ولما كانت مدركات الأطفال لينة ومطواعة تستقبل الأشياء وتتقبل الانطباعات بسرعة وسهولة، إرتبطت التربية بمفهومها بهذه الفئة العمرية، وفيها عمد أرسطو على جعل مرحلتين من المراحل التربوية هذا إضافة إلى المرحلة التمهيدية، المرحلة الأولى من سن السابعة إلى سن البلوغ أمّا عن المرحلة الثانية فهي من سن البلوغ إلى سن الحادية والعشرين] [3].

[ومن الأمور أو المؤثرات في العملية التربوية صناعية القواعد العامة التي تنمي عقليات المواطنين بالتربية، وتشكيل الأخلاق التربوية يكون بالتدريب الدائم حتى يحبها المواطن ويرغب فيها] [4] وبذلك تكون الفضائل الأخلاقية هي غاية دولة المدينة والتي تساعد المواطنين على بلوغ كمالاتهم و" الكاملات الإنسانية هي في الجملة أربعة أنواع:فضائل نظرية (عقلية)وفضائل علمية (فكرية) وفضائل خلقيةوصنائع عملية(....)

[1] مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، المرجع السابق، ص192 .

[2] يوسف كرم، المرجع السابق، ص 253.

[3] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، المرجع السابق، ص 88.

[4] الفيلسوف جود، فصول في الفلسفة ومذاهبها، تر:عطية محمود هنا وماهر كامل، مكتبة لأسرة، القاهرة 2003، ص134.

وتبين هناك أنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من غير أن يعاونه في ذلك أناس آخرون.." [1]

وفي هذا يتجلى أن خطى أرسطو في مشروعه السياسي لم تكن تهدف أبدا لصناعة رجال أقوياء نستفيد منهم في الحرب فحسب، وإنما كان السعي أرقى وأرفع من ذلك من حيث أن تصور أرسطو لمدينته مرتبط بنموذج المواطن الفاضل وبذلك تتمثل أهمية التربية في تحصيل أناس أفاضل وبه "يكون غرض السياسة (....) أعلى الجميع وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن و تعليمهم بتحسين حالهم تعاطي جميع الفضائل." [2]

لكن وعلى ما يبدو السِؤال الحي هنا هو هل التربية تكون بتعليم الفضائل فحسب أم يجب أن تكون هناك أمور أخرى تعلم ؟ وفي هذا السياق يحاول أرسطو تقديم الإجابة في شكل تساؤل في كتابه السياسات فيقول "...هل يصلح أن توجه التربية بالأكثر إلى تهذيب الفكر أو إلى تهذيب أخلاق النفس، والتربية الحالية تزيد غموض مباحثنا ولا توضح لنا البتة هل يجب أن يزاول المرء من العلوم ما يفيده تحصيل العيش أو ما يسعى منها إلى الفضيلة (...)وليس هناك مبدأ من مبادئ الفضيلة يسلم به الجميع لأن الجميع لا يجبلون نفس الفضيلة ومن ثم لا عجب أن يختلفوا في الارتياض عليها و في ممارستها " [3] لذلك كان

[1] ابن رشد، الضروري في السياسة - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون- تر: أحمد شحلان، دراسات الوحدة العربية، بيروت2002، ط2، ص74.

[2] أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر: بار تلمي سانتهلير، تعريب:أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924[ك1ب7ف7] ف8، ص206.

[3] أرسطو، السياسات، المصدر السابق [1337أ] فقرة 3-4، ص421 .

اهتمام أرسطو "بالمدائح التي يقصد بها الحث إلى الفضائل المركبة من محاكاة الفضائل ومن محاكاة أشياء مخوفة محزنة يفجع لها وهي الشقاوة لا بإستئهال و ذلك أن بهذه الأشياء يشتدّ تحرك النفس لقبول الفضائل" [1]

إنّ شخصية أرسطو الحاذقة منبّهة من عدم حصر التربية في الرياضة البدنية وحسب وإنما الفكرية أو العقلية وحتى الثانوية منها ".فهناك تربية يربى بها الأطفال لا لأنها نافعة و ضرورية بل لكونها حرة وجميلة (...)والآن حسبنا فائدة أننا لقينا عند الأقدمين شهادة اتخذناها عن المعارف المتداولة لأن الموسيقى تجعل ذلك جليا وتبين لنا أيضا أنه يجب على الأولاد أن يتعلموا بعض الأمور النافعة لا لنفعها فقط كتعلم القراءة والكتابة بل لكونها وسيلة تمكن من تلقين معارف أخرى كثيرة ." [2]

[1] أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دب، دط، 1971،ةالفصل الخامس فقرة 4-5ص100.

[2] أرسطو، السياسات، المصدر السابق، [1338أ] فقرة1، ص427.

- **المواطن في كنف السلطات الثلاث للدولة :**

عرفنا في السطور السابقة أن للتربية الأثر البليغ في استقامة المواطن و في صلاح دولته إلاّ أن ذلك التحقق مشروط بإمتثال المواطن لسلطات الدولة الثلاث والتي عمد أرسطو على معالجتها والتأسيس لمبادئها، هته السلطات التي متى كان شأنها منظم نظم شأن المواطن والدولة دون أدنى شك لأنه "يستحيل أن تقوم دولة بلا سلطات تسهو فيها على ضروريات المعاش ويستحيل أن تسهل إدارة شؤونها وسياستها بلا سلطات تعنى بضبط نظامها و تجميلها، وتنميقها وفضلا عن ذلك فإن الضرورة تقتضي بأن تقام سلطات صغرى في الدول الصغيرة وسلطات كبرى في الدول الكبيرة" [1] وهذا ما يفسر إلحاح أرسطو على ضرورة اشتغال المشرّع بها باعتبارها تخدم كل من دولة المدينة والمواطن وكذلك النظام السائد، فنجد أرسطو في دستور الأثينيين يشترط الحكمة على المشرع إذ " يتحتم على رجل الدولة أن تكون لديه معايير معينة يستمدها من الطبيعة نفسها ومن الحقيقة ويستعين بها في الحكم على ما هو عادل وجميل ونافع " .[2]

ومعنى أن يكون المشرّع حكيما في هذا المقام هو أن يكون ضليعا في معرفته بالسلطات الموجودة ولماذا هي موجودة؟ وهل هناك فروقات بين بعضها البعض؟ " إذا على الساسة أن لا يجهلوا أي السلطات يجدر ضمها وأي السلطات يجدر تفريقها والتمييز بينها "

[1] أرسطو، السياسات، المصدر السابق، (1321ب) فقرة5-10ص341.

[2] أرسطو، دعوة للفلسفة، تقديم: عبد الغفار مكاوي، دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، دط، دس، (ب48) ص51.

[1] ومن أجل ذلك تناول أرسطو مناقشة هذه السلطات بالتفصيل الدقيق فدرس كل واحدة على حدى وقد أتى ترتيبها حسب أهميتها.

[لقد ميّز أرسطو في الدولة ثلاث هيئات أساسية تتركّز فيها السلطة وهي :الهيئة التشريعية أو السلطة التشريعية أو كما يسميها بالجمعية العمومية وتسمى أيضا بالهيئة الاستشارية أما الهيئة الثانية فهي الهيئة التنفيذية وتسمى أيضا بالحاكمة، وثالث السلطات أو الهيئات هي الهيئة القضائية ،ومن خلال الشرح الموسع في السياسات بين أرسطو وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها] [2] وبذلك يتوزع ثقل الدولة بين ثلاث هيئات تعتني بشؤون المواطن والدولة حسب المهام المخولة لها.

أمّا عن أول وأهم هذه السلطات فهي السلطة التشريعية التي تُعرَفُ لديه بالجمعية العمومية "وهذه الجمعية في رأيه أيّ ما كان طريقة تكوينها (وآلية) تشكيلها التي كانت آنئذ تختلف باختلاف الدولة فهي التي تعبر عن كل مواطني الدولة سواء كانوا جميعا أعضاء فيها أو اختارت كل فئة أو كل طائفة أو كل قبيلة ما يمثلها في هذه الجمعية " [3] إذا تبقى المحركات المساهمة في تشكيل السلطة التشريعية المتبلورة في المواطن ضمن نطاق ديمقراطي لأن المواطن في الأخير هو الذي يحظى بحقوقه السياسية وهذا الأمر إنما يرتبط

[1] أرسطو، المصدر السابق،(1321ب) فقرة 5-10ص 341.
[2] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية – من صولون حتى ابن خلدون- المرجع السابق، ص32.
[3] مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة- قراءة في الفلسفة السياسية- الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2009، ص46.

بفلسفة التربية ونقصد بها هاهنا التربية السياسية التي ينشأ في كنفها المواطن ويدرك من خلالها ما له وما عليه فيما يخص السياسة.

إنّ ما يتقرّر على الجمعية العمومية أن تقوم به بالضّرورة جملة من الصلاحيات من حيث أن هذا المجلس "...يبتّ فيما يتعلّق بالحرب والسلم بعقد المعاهدات الحربية وحلّها فيما يتعلّق بالشرع و الإعدام و النفي و مصادرة الأرزاق ومراقبة الحكام " [1] وهنا تتّضح أهمية الجمعية العمومية والشعبية في الإشراف على التفاوض فيما يخص الشؤون المتعلقة في إبرام المعاهدات وصناعة الأحكام والشرائع وما يرتبط بها من الأمور السلمية والحربية. وكما يرى أرسطو السلطة التشريعية هي أكثر السلطات تعبيرا عن ما يسميه ب"إرادة الشعب تلك الإرادة التي هي فوق كل شيء حتى القوانين ومن ثم فهي السيد الحق للدولة (...)هذه العبارة تكشف بوضوح عن مدى احترام أرسطو لإرادة الدولة ممثلة إرادة مواطنيها الذين يشكّلون مباشرة أو يختارون من ينوب عنهم هذه السلطة" [2].

هذا فيما يخص أولى السلطات أما بالنسبة لثاني السلطات فهي السلطة التنفيذية وتسمى أيضا بالسلطة الحاكمة أو كما يسميها أرسطو بالإدارات الخاصة بالحكم وقد عنى أرسطو عناية خاصة بإدارات السلطة التنفيذية من خلال دراستها محاولا بذلك تبيئتها حسب التغيرات السياسية، "فقد عين أرسطو طبيعتها وعدد إداراتها واختصاص كل إدارة على حدة وبحث في حقائق هذه الأمور وعرض لكثير من الإشكالات التي لا تزال قائمة حتى اليوم

[1] أرسطو، السياسات، المصدر السابق،(1298أ) فقرة4-5 ص223.
[2] مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة، المرجع نفسه، ص ص46-47.

فكان يتساءل هل تعطي الوظيفة طوال الحياة أم للآجال طويلة أو لمدة مفيدة ؟ " [1] وهذه التساؤلات إجاباتها حلول لمشكلات تأرق الحكومات و تعيق مصالحها.

ويعرض أرسطو في هذه السلطة لموضوع انتخاب الحكام وموقع المواطن من هذا الانتخاب فيكون "للجميع الحق الأصيل في أن ينتخبوا للمناصب الحكومية سواء بالقرعة أو بالانتخاب بالطريقتين معا حسب نوع المناصب الحكومية وفي هذا ما فيه من إتاحة الفرصة أمام الجميع للمشاركة السياسية على قدم المساواة سواء كناخبين أو كمنتخبين" [2].

أما عن ثالث السلطات فهي السلطة القضائية في هذه السلطة كان اهتمام أرسطو منصبا حول العاملين داخل القضاء من حيث الوظائف التي يحوزونها ومن حيث الاختصاصات التي لديهم وكذلك أطرد الحديث عن المحاكم و أنواعها،"أما الموظفون وهم القضاة فيجب أن يختاروا من المواطنين وأما الاختصاصات فإنها تختلف باختلاف المحاكم وأما طريقة التأليف فإن المحاكم يمكن أن ترتب بالانتخاب أو بالقرعة" [3].

وفيما يخص المحاكم فقد فصل أرسطو الحديث حولها من خلال تحديده لأنواعها و هي :

1- " محكمة لتصفية الحسابات العامة.

2- محكمة للفصل في الأضرار التي تلحق الدولة.

[1] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية ، المرجع السابق، ص82.
[2] مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة, المرجع السابق، ص 48.
[3] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، المرجع نفسه ص 83.

3- محكمة للفصل في انتهاك الحرمات الدستورية.

4- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام.

5- محكمة تفصل في القضايا المدنية المهمة .

6- محكمة لقضايا القتل.

7- محكمة للأجانب." [1]

[1] مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية، المرجع السابق ، ص187.

خلاصة

إن تحديد ماهية المواطن لدى أرسطو ليس في المقدور تعيينه بمعزل عن مفهوم الدولة باعتباره جزءا لايتجزء من هذا الكيان السياسي الذي تتوفر فيه شروط تعيينه، وهذا المنطق الذي يؤسس عليه فيلسوفنا تنظيراته السياسية يفسر لنا ميوله لتحديد ماهية المواطن بمدى فاعليته السياسية التي جعلها عنوانا للعلاقة بين الفرد ودولته، وأرسطو خص بالدراسة المواطن الأثيني لأنه مثل أستاذه كان يتطلع لتأسيس مشروعه السياسي المتمثل في المدينة الفاضلة، وبذلك كانت الإلتفاتة إلى المنظومة التربوية باعتبارها جوهرا لأي مشروع سياسي، وكان مشروعه هادفا الى نشأة المواطن الحر وصناعة الرجل الساسي القادر على إدارة الشؤون السياسية العامة للدولة و لتمكيين المواطن من هذا الإمتياز فصل بين سلطات الدولة الثلاث.

تمهيد:

إن تحديد ماهية المواطن لدى فيلسوف اثينا "ارسطو" ليس متوقف على التنظيم المجرد ولا على الحدس الفلسفي أو السياسي وإنما على التجربة السياسية والتي بنى أرسطو من خلالها فكرا متميزا إختلف به عن سابقه وذلك من حيث الجوهر، و لعل مايميز الدراسة الأرسطية هو إقباله على التحليل التاريخي للمقتضيات السياسية لمختلف المدن، وهذه الدراسات جعلته يتسائل عن العلة التي يكون من خلالها الفرد مواطنا بالمعنى الحقيقي داخل دولة مدينة، فأخذ بالدراسة جميع فئات المجتمع و ناقش بذلك شروط تحقق المواطنة لدى الفرد، ردا على سؤال هل توفر التواجد المكاني شرط كافي لتحقيق المواطنة؟

وقد كان هذا الشكال دافع حفز ارسطو لدراسة المواطن في علاقته مع دولته، فدرس المواطن من مختلف المواقع بالأخص في خضم التحولات السياسية، وكان الإشكال الجوهري هل مواطن الديموقراطية مثلا هو ذاته مواطن الاوليجاركية؟ و في هذا السياق تتجلى المحاولة من خلال البحث عن أفضل نظام للحكم الذي يؤسس للدولة الفاضلة هته الاخيرة المحاثية في سعيها لسعي المواطن الفاضل.

المبحث الأول : المواطنة ضمن فضاء الوقائع السياسية

1 ممارسة المواطنة في ظل التحولات السياسية :

لما كانت ماهية المواطنة في جوهرها لا تتحد بمعزل عن طبيعة الأحكام السياسية تناول أرسطو بالدراسة ماهية هذه الأحكام، وفحوى الدراسة الأرسطية بحث تحليلي من خلال استقراء الأحداث التاريخية ومناقشة الدساتير والشرائع الموجودة والمستعملة لدى السلف، فعكف على المقايسة فيما بينها وقد أبدى في ذلك طابعا تحليليا لمعرفة الصالح منها والفاسد وكيف يمكن تقويمه.

والغاية من وراء تمحيص أرسطو لهذه الدساتير هي البحث عن النظام الأمثل الذي تتحقق وفقه سعادة المواطن، وهذا ما يميز السعي الأرسطي فالدراسة لم تقتصر على بلوغ المواطنة بمقاييسها الصالحة فقط و إنما أيضا نشدان نظام الحكم الصالح فهل يكون بذلك التصور المفهومي للمواطنة مرهون بالوقائع السياسية ؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار ممارسة المواطنة مرتبطة بالفضاء السياسي والتحولات التي تكتنفه؟

أمّا الإجابة عن هذا الطرح تكون من خلال معالجة أنواع الحكومات ودراسة موقع المواطن منها، والمعالجة من حيث هي تاريخية مرتبطة بلا ريب بمجموعة مدن لأنه "من الضروري معرفة كم يكون عدد الأنظمة التي تميز كل نوع من المدينة ،وعن طريق أي الأشياء تنهار بصورة طبيعية أنواع الأشياء الملائمة لأنظمة الحكم " [1]

وتأسيسا عليه يطرح في السياسات السؤال التالي: " أيجب علينا أن نعتبر الحكم السياسي مفردا أم أن نعتبره متعددا و إن تعددت الأحكام السياسية فما هي فروقها؟ " [2]

[1] ليو شتراوس وجوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية ج1 من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،دط، دس، ص201.

[2] أرسطو، السياسات، المصدر السابق، (1278ب) ف1 ، ص131.

من الواضح أن الضرورة التاريخية تبتغي تغيير نظام الحكم بما يساير الأوضاع وإلا لما كانت ثورات وإنقلابات على مستوى الحكم والأمر ذاته يفسر الإختلاف في تصور مفهوم المواطن وذلك من حيث أن قوام الدولة لا يصلح إلا بصلاح قوامها السياسي، والقوام السياسي يصلح وفقا لمبدأين اثنين، المبدأ الأخلاقي والمبدأ القانوني وإلا لفسد النظام [فالنظام السياسي هو الذي يحدد الصلاحيات بين كل السلطات في الدولة و ينسق بينها فهو الدستور أو الحكومة وهناك عدة أنماط من أنظمة الحكم متباينة بحسب من تكون بيده السلطة أو الحكم] [1]

وقد عني أرسطو عناية كبيرة بتصنيف الحكومات وورد تصنيفه لها حسب نمط الحكم بحيث توجد حكومات يحكمها فرد واحد وأخرى يحكمها عدة أفراد ونقصد الشعب، وأشار أيضا إلى الصالحة منها والفاسدة فكانت [الملكية هي حكومة الفرد الفاضل والعادل والأرستقراطية هي حكومة الأقلية الفاضلة أيضا والعادلة، وكانت الديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة التي تمتاز بالحرية والمساواة وإتباع الدستور، أمّا عن الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم، وعن الأوليغركية فهي حكومة الأقلية من الأغنياء والأعيان وأما الديماغوغية فهي حكومة العامة تتبع تقلب الأحداث والأهواء] ،[2] والغاية من هذه الدراسة الأرسطية للحكومات هي دائما البحث عن الحكم الأفضل والأمثل لدولة المدينة .

[بالنسبة للملكية على الرغم من أنها تبدو نظام الحكم الأمثل إلّا أن الفرد الحاكم فيها دائما يرغب في انتقال سلطانه إلى خلفه القريب منه وعليه فمن غير المضمون أن يجدر الحكم بأمثالهم وبذلك يكون الإستبداد أسهل إليهم .] [3]

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة ، ط1، 2001، ص 56.

[2] مصطفى غالب، المرجع السابق، ص153 .

[3] يوسف كرم، المرجع السابق،ص254.

وإذا آل الوضع إلى فساد الملكية تحول الحكم والنظام السياسي إلى حكومة الطغيان وكما يقول أفلاطون "أسوؤها جميعا الطغيان آخر درجات التهور والفساد "[1] والمتمعن يلحظ أن أرسطو في تشريحه لأنظمة الحكم اعتمد كثيرا على محاورة القوانين لأفلاطون

و من الحكومات التي تظهر على أنها أيضا صالحة نجد الأرستقراطية التي " طالما كانت تعتمد في سياستها على تحقيق آمال الشعب خاصة وأن أفراد هذه الحكومة (...)يجب أن تكون متميزة بالفضيلة فضلا عن تميزها بالمولد والثروة وأن تميل لمصلحة الشعب، هذه الحكومة تتحول بفسادها إلى حكومة الأقلية التي تعرف بالأوليجاركية " [2] هذا ويبدو أن حكم الأقلية معرض دوما إلى الفساد" لأن الأقلية أقرب إلى الرشوة من الأكثرية وأشد ميلا إلى الكسب والهبات " [3]

أما عن حكم الشعب والأغلبية دائما ينشد المساواة بين المواطنين بحيث أن الثورات والانقلابات ضده ليست بنفس الحجم في حكم الأقلية، والحكم الديمقراطي يعبر عن إرادة الشعب والأغلبية بحيث يتولى الشعب في هذا الحكم" تسيير شؤونه الخاصة، أما إذا أصبح هذا النظام لا يعبر عن الإرادة الجماعية والمصلحة العامة فإنه يتحول إلى نظام فوضوي أو غوغائي أوشعبي أوديماغوجي وذلك عندما تتعدد فيه الآراء وتتضارب " [4]

إنّ القول السياسي بأن تغيير أنظمة الحكم ضرورة تقتضيها تقلبات الأوضاع والأحداث يقوض من المفهوم الكلياني للمواطن اليوناني ويجعل المواطنة حكرا على فئات دون أخرى " ونحن نرى السياسات تختلف الواحدة عما سواها في النوع، وأن منها ما هو أخيرفي المنزلة ومنها ما هو أول(...) ومن ثم يتحتم أن يختلف المواطن باختلاف
السياسات " [5]، والمعنى المقصود في هذا المقام يكمن في ذلك التحول من نظام حكم لآخر باعتبار أن تحديد المواطن والمواطنة متباين بتباين نظم الحكم " فقد يكون المواطن مواطنا

[1] أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مطابع الهيئة المصرية، مكتبة الأسرة، دط، 1944، ص37.
[2] مجدي الكيلاني، المرجع السابق، ص297.
[3] أرسطو، دستور الأثينيين، تر: الأب أوغسطين برابرة، منشورات الهيئة السورية العامة ، ط2، 2013، ص106.
[4] فضل الله محمد سلطح، المسؤقلية السياسية بين الدولة والمواطن- دراسة تحليلية في فلسفة السياسة- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ، دط، 2008، ص36.
[5] أرسطو، السياسات، المصدر السابق، (1675ب) ف6، ص117.

في حكومة ديمقراطية ولكنه لا يصلح لصفة المواطنة في حكومة الأوليجركية لأن بعض المدن تجعل صفة المواطنة مترتبة على محل الإقامة أو على الانحدار من أسلاف المواطنين " [1] وفي نفس السياق أيضا من الحكومات ما تجعل المواطنة حكرا على الممارسة السياسية الصارمة وأيضا " في الزمن الغابر كان ينفى عن الحكم كل حكم رذله المجلس وأمّا الآن فيحق له أن يرفع إلى محفل القضاء " [2] وبذلك تتخذ المواطنة مفهوما يتماشى مع طبيعة كل حكم من حيث الخصوصيات السياسية للحكومات والتي لا تتأسس بأي حال من الأحوال دون المواطن باعتباره جوهر أساسي للممارسة السياسية، وبذلك لا يمكن فهم المواطن بصورة ملائمة بالعلاقة مع المدينة وفقط وإنما داخل نظم الحكم التي تعكس له الحقائق السياسية بنموذجها الواضح " وطالما أن الدساتير تختلف من دستور لآخر فالمواطنون الذين ينتمون إلى كل شكل من أشكال الدستور يختلفون بالضرورة أيضا من مواطن لآخر" [3] وبذلك تتحدد هوية المواطن عن طريق نوع نظام الحكم في المدينة لأنه ليس شخصا واحدا بمعنى أنه لا متعين.

.

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص83.

[2] أرسطو، دستور الأثينيين، المصدر نفسه، ص141.

[3] مجدي الكيلاني، المرجع السابق، ص293.

2- الحرمان الاقتصادي و السياسي شكلان لممارسة مواطنة خاطئة:

[ليست المدينة أو الدولة في النظر الأرسطي مجرد مجموع السكان الذي تحتويه أي مساحة جغرافية بل تتأسس على البناء الاجتماعي والعلاقات السياسية الاقتصادية بين أفرادها و لذلك عكف على إثباتها] [1]وكان مسعاه في ذلك من خلال المواطن وتحديد ماهية المواطنة التي ليست في جوهرها مرتبطة بما يماهي فكرة الانتماء والوجود المكاني فحسب، وإنما بما يجعل الشخص الحامل لكنية المواطن مواطنا بالمعنى الذي يخول له العناية بدولة المدينة والتي تقتضي ضرورة السموالعقلي والسمو الأخلاقي باعتبارهما مبدأين محوريين للمواطن وإليهما يعود السجال حول ماهية المفهوم، فإذا كانت ممارسة المواطنة تبتغي السمو العقلي والأخلاقي فهل هذا يعني أن كل أفراد الدولة مواطنين؟ أم أنه ليس كل من في الدولة يمتلك هذا الامتياز؟

وهذه المشكلة بحد ذاتها أسالت حبرا كثيرا بقدر ما أثارت نقدا ليس مع أرسطو فقط وإنما منذ العلامات الأولى للفكر السياسي وبذور تشكل الدولة في أثينا، فكثيرا ما كان لقب المواطن امتياز لفئات دون أخرى "بحيث يشترك في سياسة البلاد المولودون من أبوين مواطنين ويسجل في عداد المواطنين من أهل الحي من بلغوا 18 من عمرهم" [2] و مفاد هذا القول أنه ليس كل فرد في المدينة مواطنا من حيث أنه جزء منها، إن هذا الشرط غير كافي، والمتمعن للطرح الأرسطي في هذا المطاف يستطرد شكلان من الممارسة الخاطئة للمواطنة ذلك أن النصوص السياسية الواردة في هذا السياق احتوت استبعادا لأفراد داخل الدولة مهامهم المخولة لهم بالطبيعة تمنعهم من ممارسة الوظائف التي تمنحهم صفة المواطنة و يكون تشخيصهم بذلك مجرد أفراد داخل الدولة .

وقد وقف أرسطو عند نماذج من الحرمان من ممارسة المواطنة وكلها مرتبطة بما هو سياسي وما هو اقتصادي فتشير تحليلاته إلى أن المرأة والعبد خاليان تماما من

[1] حاتم النقاطي، المرجعالسابق، ص76.
[2] أرسطو، دستور الأثينيين، المصدر السابق، ص111.

الحقوق السياسية وذلك نظرا إلى العجز الذي يشملهما سواء من ناحية الاقتصاد أو من ناحية الجهل بالأمور السياسية والتفرغ لها

فالعبد لا يصلح لأن يكون مواطنا في نظر أرسطو وإلّا اختل توازن الدولة بل وفسدت سياستها لأن العبيد غير مؤهلين للوظائف السياسية وليسوا على دراية بما يخدم الدولة وما يضرها ولذلك " فإن بعض الناس هم عبيد بطبيعتهم لأنهم يفتقرون إلى بعض الإمكانيات الفكرية فهم قادرون على تنفيذ ما يطلب منهم إلا أنهم غير قادرين على التفكير لوحدهم لأنهم لا يمتلكون القدرة على ذلك " [1] ويشبه هذا الرأي قول أستاذه في محاورة القوانين حين وضح أنه " ينبغي أن لا يؤمّن على وظائف الدولة أحد من المواطنين ذوي الحماقة " [2]

فأرسطو مثل أستاذه أفلاطون كان يعيش فترة كان يسود فيها الإهتمام بالمجتمع الطبقي والتسليم بفكرة الرق الذي كان متعرّشا في مجالات الحياة لاقتصادية والسياسية، فأتت معالجته لفكرة الرق بناءا على ذلك ضرورة تقتضيها مثل هذه الحياة، وبذلك لا يتمتع العبد بصفة المواطنة لعجزه عن الممارسة السياسية أو الخوض في الأمور القانونية داخل الدولة لأن قانون الطبيعة هو حكم الأعلى للأدنى، والأعلى نقصد به هنا المواطن الحر الذي يحوز التأمل العقلي والصفاء الروحي لأنه متفرغ ومهيأ وهذا ما ورد أيضا عند أفلاطون "على العبيد أن يخضعوا لأسيادهم ذوي الحق في أن يحكموهم" [3] وبالمقايسة مع الغائية في فلسفة أرسطو نجد بأنه إذا كان العبد ملكية في يد أصحابها فالغاية من هذه الملكيةهي إتاحة العيش السعيد و إنعاش الحياة الاقتصادية ،وهذا يبعده عن الحياة السياسية الغير مهيأ لها في الأصل، هذا يستدعي أفرادا أحرار لهذه الحياة وهؤلاء الأشخاص هم من تمنح لهم صفة المواطنة،[إن نظام الرق جعل للمواطن الحر حصة الأسد في تسيير شؤون الدولة والظفر بالمواطنة من جهة الانتماء ومن جهة المشاركة السياسية الفاعلة، أما وجود الرق فهو ضروري من أجل أداء الأعمال الأساسية في الحياة الاجتماعية لكي يتمكن المواطنون

[1] خضر خضر، مفاهيم أساسية في علم السياسة، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، ط1، 2009، ص23.
[2] أفلاطون، القوانين، تر: تايلور، تعريب محمد ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، دط، 1986، ص183.
[3] أفلاطون ،المصدر نفسه، ص184.

الأحرار من عيش حياة المواطنة الكاملة] [1] [فإذا كانت غاية الدولة تربية المواطن الحر ينبغي على هذا المواطن أن يتحرر من العمل اليدوي من حيث أن ارتباطه بعمل يدر عليه أجرا هو أمر ينقص من كرامة الرجل الحر] [2] أما عن العبد فلا بد أن يكون مطواعا لأوامر ونواهي سيده لأن "الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتال نموه الجسمي إنه ليس إنسانا كاملا و يحتاج إلى توجيه الآخرينّ" [3] إذ العجز لا من الناحية البنيوية و إنما من الناحية الفكرية، وحتى يصبح المرء مواطنا لا بد أن يكون له استعداد سياسي وبهذا المقياس نتساءل هل الصناع والحرفيين مواطنين أم لا؟ أم أن مواطنتهم غير متحققة بالشكل الكامل؟ من حيث أن الرجل الممتهن لحرفة ما مهما بلغت مهارته فيها هي تلهيه عن سياسة الدولة، وبناءا على هذا الفهم إن التعريف السياسي للمواطنة "يستبعد بالضرورة فئة الصناع والعمال اليدويين من التمتع بالمواطنة لأنهم (...) لا يملكون الوقت لحضور المجالس ولا دور القضاء بسبب طبيعة أعمالهم" [4]

وبذلك فإن المواطنة بالمسطرة السياسية لا تشمل الصناع والحرفيين لأن شغلهم الشاغل هو تحصيل الثروة، ولما كانت السياسة مطلب للمواطنة استدعت التجرد من الحرف والصناعات، غيرأنّه "يحتمل أن يكون صاحب الحرفة مواطنا لأن الكثير من أهل الصناعات يحصلون على الغنى "[5]، ووفقا لهذا المنظور تكون المواطنة حكرا على الطبقة الأرستقراطية المهيأة بالطبيعة لما هو سياسي أو بالأحرى متفرغة، فمن "الثابت أنه لا موجب لأن نقحم في عداد المواطنين جميع الذين لا قوام للدولة بدونهم" [6] وهذا يحيلنا إلى فهم واحد هو أن أرسطو في تصوره للمواطنة يبحث عن المواطن البحت الذي لا تعتريه

---

[1] محمود مراد دراسات في الفلسفة اليونانية، دارالوفاء، الإسكندرية، ط1، 2004،ص ص292-293.
[2] أميرة حلمي مطر، الفلسفة سياسية من أفلاطون إلى ماركس، المرجع السابق، ص45.
[3] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، المرجع السابق،ص ص84-85.
[4] مجدي الكيلاني، المرجعالسابق، ص294.
[5] أرسطو، السياسات، المصدرالسابق، (1271أ) ف4 ،ص130.
[6] أرسطو، المصدر نفسه، (1277ب) ف2ص128.

نقائص، ومن خلال ذلك اتجه إلى دراسة حالة المرأة ومناقشة حالتها المدنية داخل الدولة بالمناظرة مع وضع الرجل فهل المرأة أيضا مواطنة؟ وما هي شروط تحقق المواطنة لديها؟

في تشريحه لحالة المرأة ينطلق أرسطو من حقيقة بديهية مفادها أن المرأة ما دامت جزءا من الأسرة فهي بالتالي جزء من الدولة و كما تلبي حاجات أسرتها أيضا تلبي حاجات مدينتها و دولتها وهذا الأمر ضرورة طبيعية، و يجد أرسطو أن المفارقات التي تحرم المرأة من صفة المواطنة مرتبطة بالبنية الفيزيولوجية والفكرية لها والتي تختلف فيها عن الرجل الذي "يتمتع بعقل كامل يفوق به عقل الزوجة (...) ليبين أنه ليس من حق الزوجة أن تتدخل في الأمور العسكرية أو السياسية فدورها قاصر على شؤون المنزل فحسب طبقا لتوجيهات الزوج" [1]

ولما كانت المرأة على حسب ما تقدم مشغولة بالأعمال المنزلية فإن هذا الإنشغال يمنعها من صفة المواطنة لأنها تقتضي التفرغ من أجل اليقظة و المشاركة السياسية وبذلك تكون لها وظائف خاصة بها كإمرأة "فإن النساء إنما يكن في المدينة مهيئات من أجل أفعال لا يهيئ لها الرجال في الغالب كالإنجاب و تربية الأطفال وما شابه ذلك" [2] [فتكون المرأة من خلال ما تقدم أدنى من حيث المرتبة والمكانة باعتبار أنها أقل من حيث العقل والذكاء وهذا ما يجعلها معزولة تماما عن ميدان السياسة ومستبعدة من ميدان الثقافة وهي في مرتبة وسط بين الرجل اليوناني الحر وبين العبد] [3]

و في مطارح أخرى نجد أرسطو يصرح بأن " المواطنة مشاركة و المواطنون سواء يتساوى في ذلك من يؤدي وظيفة آمرة أو وظيفة تتطلب الطاعة فالكل يؤدي وظيفته (...)و ثمة ثقة متبادلة (...)إن الجميع أعضاء في دولة واحدة " [4]

---

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، المرجع السابق، ص108.
[2] ابن رشد، الضروري في السياسة، المرجع السابق، ص124.
[3] إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، المرجع السابق، ص76.
[4] مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية – المرجع السابق، ص45.

المبحث الثاني : هيمنة السياسي على الأخلاقي في تصور أرسطو للمواطنة

1 - الحياة المثلى ضرورة واحدة للدولة والمواطن :

لقد عد المواطن في السياسة الأرسطية حجر الزاوية في الدولة من منطلق أن هذا المواطن هو من يتميع بجملة الحقوق السياسية داخل كيان الدولة ، ولما كان هذا الكيان يبتغي الحياة الخيرة كمطلب أساسي في الحياة السياسية فإن جوهر المواطنة يكمن في أن المواطن مادة أولية للدولة باعتبارمن حيث إنّه كائن لا يتحقق وجوده إلا داخل جماعة سياسية وهذا ما تقتضيه الضرورة الطبيعية للدولة من أجل تحقيق رغد العيش والإستئناس بالحياة التي تسعى المقاصد السياسة لأرسطو أن تجعلها مثلى فكيف يمكن أن تكون الحياة مثلى داخل الدولة؟ وهل هذه الحياة هي واحدة لكل من المواطن والدولة في المخيال الأرسطي ؟

من الجلي جدا أن مقاصد أرسطو من وراء بحثه عن الحياة المثلى التي لا تخلو من السعادة دون أدنى شك من أجل تجنب المفاسد والمثالب التي يمكن أن تغوص في قذارتها أي دولة وفي هذا السياق "قد اتضح أن الحياة المثلى الواحدة ضرورة لكل من البشر و الدول و للناس جملة " [1] فمن غير المعقول تحقيق السعادة لقطب دون الآخر فلا الفرد

[1] أرسطو، السياساتمصدر السابق، (1325ب) ف6، ص323.

ينعم بالحياة المثلى وهي غير متحققة في الدولة ولا الدولة تحقق هذه الحياة في غيابها لدى الفرد

فأرسطو بذلك يرجع تحقق الحياة المثلى في أمشاج الدولة إلى نظريته العضوية " فيمثل الدولة بكيان عضوي يفوق في قيمته مجرد مجموع أجزاءه ولا يكون للأجزاء فيه قيمة خارج الكل" [1] فالدولة بهذا المنظور أشبه ما يكون بالكائن الحي الذي يشترك جميع أعضاء جسمه في الألم و اللذة اللذين يعمان هذا الجسد و لذلك يتألم سائر الجسم إذا تألم الإصبع الواحد منه و يصبح بذلك هذا الجسم عليلا و الأمر ذاته يصدق على الدولة ولايتعلق الأمر بالسقم فقط وإنما في الأفراح والمتع أيضا] [2] وبذلك فإن الحياة الفاضلة والمثالية وتحقق السعادة لا نجدها إلا داخل الدولة المتراصة فيما بينها المتضامنة أجزاءها و قد ورد مثل هذا الطرح عند أفلاطون، غير أن أرسطو جعل للفرد الأهمية الرئيسية في مقابل تضحية أفلاطون به في سبيل الدولة .

[لذلك لم يسع أرسطو إلى خلق المدينة الفاضلة بالمعنى الأفلاطوني بل إنه سعى إلى قيام دولة المدينة بناءا على الواقع كما هو بخيره وشره من خلال التركيز على العناصر الموجودة في الواقع والتي وجد بأنها كفيلة بتحقيق الخير والسعادة بين الناس][3]

ولما كانت الحياة المثلى هي الغاية التي يجب بثها داخل أمشاج الحياة السياسية ، فإن تصور أرسطو لهذه الحياة لا يكون بدون توفر مطلبين اثنين هما تنشئة المواطن الحر وتوفر الدولة على الدستور باعتبارهما جوهر الحياة السياسية التي تنم بالسعادة على الفرد والدولة

[1] أميرة حلمي مطر ،الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ،ص38.

[2] أبو الوليد ابن رشد ،الضروري في السياسة ،(159) ص130.

[3] الشيخ كامل محمد محمد عويضة ، الفلسفة السياسية المرجع نفسه ص95.

"و مادمت الدولة(...) هي التي تنظم حياة أفرادها وتعهدهم بالتربية والتوجيه فإنها وحدها قادرة على تنشئتهم في تحقيق السعادة والخير والأخلاق الفاضلة " [1] ويمثل هذا القول التأكيد على ضرورة وجود المواطن بمفهومه السياسي الذي تعهده الدولة ليكون مهيئا لجلب المنفعة والمساهمة في تحقيق مطالب الحياة المثلى، وبالنسبة لأول وأهم شروط تحقق هذه الحياة هو حيازة الفراغ لأن "الفراغ يؤتينا اللذة و السعادة وليست هذه لأشياء من نصيب الذين يعملون بل هي للذين يعيشون عيش الفراغ " [2]

و مفاد هذا كله أن الدولة تحتاج إلى مواطنين حقيقيين لتشكلهم بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه، وهو الأمر الذي يستدعي الإمتثال للدستور كسبيل للحياة المثالية من حيث أن توفير سعادة المواطنين غاية سياسية و في حديثه هذا يقول: "الحكومة الفاضلة التي نبحث عنها هي على التحقيق تلك التي تحقق لكتلة لإجتماع أوسع نصيب من السعادة " [3]

فالمدينة تكون فاضلة والحياة تكون مثالية لما يكون الدستور هو المثل الأعلى للحياة داخل الدولة و" من الأمور الجلية أن السياسة المثلى هي التي يتيح نظامها لكل فرد أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة " [4]

هذا وأنّ الغاية الأعلى والأسمى التي يجب أن يسعى إلى بلوغها كل من الفرد والدولة هي الخير الأعلى، وهذه الحياة في نظره تتطلب ممارسة الفضيلة التي يجبل عليها المواطن أثناء تربيته من خلال أن الدستورهو الكفيل بتحقيق الفضيلة " وبالنتيجة يكون

[1] إسماعيل زروخي ،دراسات في الفلسفة السياسية ،المرجع نفسه،ص76.

[2] الشيخ كامل محمد محمد،المرجع السابق،ص87.
[3] مصطفى النشار، الحرية و الديمقراطية و المواطنة، المرجع السابق، ص57.
[4] أرسطو، السياسات، (1324أ) فـ3 ،ص.356

غرض السياسة هو الخير الحقيقي، الخير الأعلى للإنسان ..ومع ذلك فمن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة " [1]

ذلك أن الحياة التي ينشدها أرسطو تقتضي رغد العيش وحسنه داخل الجماعة السياسية، بل ويتطلع إلى جعلها ضرورية لمدينته الفاضلة منطلقاتها واقعية تصوراته لها محققة وليست مثالية تنادي بالمطلق، وتأسيسا على ذلك فإن فحوى الحياة التي يتصورها أرسطو هي :"العيش الحسن أي أن يعيش الناس سعداء، أن يعيشوا حياة كاملة أفضل حياة ممكنة وأن تكون العلة النهائية لدولة المدينة هي الخير الأعظم " [2]

و القارئ لأرسطو يدرك اهتمامه البالغ بما هو سياسي إلى جانب ما هو أخلاقي ليصل في النهاية إلى اجتماع سياسي معالمه مسطرة بمبادئ أخلاقية و يكون بذلك نموذج الحياة السياسية المثالية هو لا محالة محصلة لما هو سياسي مع ما هو أخلاقي و الأخلاق التي يحتذى بها في رأيه هي تلك الأخلاق التي تخدم السياسة و تأسس لدولة المدينة

لأن "السياسة الحقة في رأي أرسطو التي تأسس لوجود المدينة الفاضلة و تحقق فيها سعادة الجميع هي التي ترتكز على علم سياسي واقعي لا على مجرد المراقبة العلمية لممارستها " [3]

ولما كان المواطن الحق و الحر هو الأجدر بعيش الحياة المثالية داخل دولته التي هو على دراية بمكنوناتها فإنه مجبر على تقويم سلوكه دائما بما يتماشى مع المثل الأعلى لدولة المدينة أي الدستور ليعم الخير جميع أقطاب الدولة لتحقيق تراص هذه الأخيرة،[والقول بأنها مدينة فاضلة يتطلب على الأقل (حسب أرسطو)علتها المادية المتمثلة في البيوت و القرى ،و كذلك علتها الشكلية المتمثلة في جماعة السكان الذين يعيشون في ظل دستور واحد أو النهائية (جماعة تهدف إلى الخير الأعظم)] [4]

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ك1ب1) ف 11-12، ص172.
[2] فراسيس وولف، أرسطو والسياسة، تر: أسامة الحاج، دب، دط، دس، ص41.
[3] إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص67.
[4] فرانسيس وولف، المرجع السابق، ص41.

وقد انتهى أرسطو إلى هذا القول من خلال دراسته بالتمحيص لمجموعة من الإجتماعات السياسية ودساتيرها لدى سابقيه والوقوف عند نظرياتهم في ذلك وخصوصا أفلاطون

[و مجمل القول من هذا الفهم هو أن المدينة بالنسبة لأرسطو إذا كانت ذات اكتفاء اقتصادي و عسكري ذاتي وحققت التوازن الاجتماعي والسياسي والتي يوجد فيها كل أصناف الناس المدركين لمصالحهم المؤدين لوظائفهم فهي دون أدنى شك تتميز بالحياة الفاضلة لأن أفرادها فاضلين] [1]

2 - المواطن الفاضل و الدولة الفاضلة

من الأمور التي كانت مركز اهتمام أرسطو في مدينته الفاضلة والتي عكف على مناقشتها بالدراسة والتحليل هي الفضيلة باعتبارها المحرك الفعال للحياة السياسية وكذلك مسطرة الحياة النفسية، وما يهمنا نحن من الدراسة هو حضور الفضيلة داخل الحياة السياسية، وهذا لا يعني أبدا إلغاء تلك العلاقة بين الحياة النفسية والحياة السياسية ولكن ما يقتضيه هذا المطلب هو مناقشة تلك المتلازمة المتمثلة في فضيلة المواطن داخل الدولة فهل فضيلة المواطن تأسيسا على هذا فضيلة واحدة ؟ وهل للفرد العادي في الدولة فضيلة ؟

"إن الفضيلة هي التي يظهر أنها قبل كل شيء هي موضوع أشغال السياسي الحقيقي فإن ما يريده هو جعل الأهالي فضلاء مطيعين للقوانين " [2] وفي هذا الطرح يتجلى بوضوح أن الفضيلة السياسية هي المطلب المنشود لدى أرسطو والذي ينبغي أن يلبسه

[1] أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دب، دط، 1987، ص104..

[2] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر السابق، (ك1ب11ف4) ف2، ص219.

رجال السياسة من حيث أن عمل السياسي هو تكوين المواطن بل وتعريفه بما ينبغي عليه فعله وما ينبغي أن يكون عليه من فضائل التي توصله إلى السعادة من خلال الاختيار والإرادة لأنه يرى "أن الدولة تكون فاضلة بكون المواطنين المشتركين بالسياسة أفاضل "[1] و المتمعن في هذا القول يستنبط أن فضيلة الدولة مؤسسة على وجود مواطنين أفاضل والمشرع هو الذي يجعل سبيلا لذلك من خلال تدريبهم للقيام بأعمال بالغة الأهمية وفي مستواها الصحيح وهذا الطموح تسعى إليه كل التشريعات" [2]

و لما كانت حياة المواطن داخل الدولة المدينة لا تصلح ولا تستقيم إلا برعاية القانون وفي كنفه ومادامت الحياة المبتغاة من الاجتماع السياسي هي الحياة السعيدة الخيرة فإن هذه الحياة لا تكون إلا في المجتمع الفاضل الذي يحصل فيه المواطن على فضيلته والتي تتحدد من خلالها ماهيته الحقيقية، والغاية من وجوده من خلال دوره داخل الإجتماع السياسي ويتجلى ذلك من خلال تشبيه لا ينقصه الوضوح في كتاب السياسة يصف حياة المواطنين وتراتب فضائلهم وسط دولتهم :" فكما نقول إذا أن الملاح هو أحد الشركاء (في الملاحة) كذلك نقول أن المواطن هو أحد الشركاء(في الوطنية)والبحارة متباينون في حذقهم: فهذا جذاب يضرب بالمقذاف وذاك مدير لدفة السفينة وآخر قائم على حركات مقدمها وغيره قد نال لقب آخر(يدل على مهنته) " [3]

والمعنى الظاهر من الفهم هو أن الدولة الفاضلة تحتاج لأفراد أفاضل لإستواء فضيلتها ولعل المبدأ الرئيس في تحقق مطلب الفضيلة العليا هو الإشتراك في الغاية الواحدة والتي هي مصلحة الدولة وصون نظامها السياسي، إستنادا على هذا المنطلق يكون المواطن ملاحا في سفينته بما أنه عضو فيها بحيث تكون وظيفته حسب رتبته فيها وبحسب تفانيه في أداء هذه الوظيفة تكون درجة فضيلته، إذن " إذا كان للإنسان وظيفته الخاصة فإنه تبعا لطريقة تأديتها يكون محسنا أو مسيئا ويحقق أو لا يحقق جوهره الذاتي " [4] و لعل أن ما يبين لنا

---

[1] أرسطو، السياسات، المصدر السابق،(1332أ) ف 5، ص393.

[2] Aristotle،the nicomachean ethics،p19، p22.

[3] أرسطو، السياسات، المصدر نفسه، (12761ب) ف1، ص123.

[4] أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمودو أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، دط، 1979، ص98.

بجلاء هو أن الأفراد المشكلين لدولة المدينة غير متساوين في المراتب التي يحوزونها وغير متماثلين في الوظائف التي يؤدونها فكيف يمكن أن يتساووا ويتماثلوا في الفضائل ؟ وبذلك يكون بيت القصيد هو لا تماثل بين الفضائل المنسوبة للمواطنين داخل الدولة لأن المعادلة تفرض وجود تباين الفضائل من حيث لا تماثل المراتب [وذلك لما كان من المتعذر وجود إنسان واحد قد تجتمع فيه دفعة واحدة كل الفضائل وإن أمكن ذلك فالعثور عليه عسير لأنه غالبا ما توجد هذه الفضائل متفرقة في أفراد كثيرين .] [1]

والعلة في هذا تعود لمبدأ التغاير وهو مبدأ منطقي طبيعي لأن الدولة بناء عضوي متباينة أجزائه وبحسب هذا التباين تحل الفضيلة في الأجزاء وبه يكون التفاضل بمعنى أن" الفضيلة في الإنسان (هي) الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا، حر، خيّر والفضل لها في أنه يؤدي العمل الخاص به" [2]

لكن ما يثير التساؤل في هذا المقام هو هل يمكن اعتبار كل أفراد دولة المدينة فاضلين؟ وهل يكون التعبير عن الفضيلة مرهون بطبيعة السلوك؟ بمعنى متى يمكن اعتبار السلوك سلوكا فاضلا على الإطلاق .

وهذه هي النقطة المثارة في الفلسفة الأخلاقية الأرسطية والتي عرض لها من خلال مؤلفه السياسات والأخلاق إلى نيقوماخوس [وغرض الفيلسوف من الكتابين هو الكشف عن النوع الأكمل من أنواع السلوك الذي ينبغي آن يتخذه، الإنسان إلا أن هذا غير متحقق في نظر أرسطو إلا في الإطار الذي يسمح بتحقق الفضيلة العليا والتي يقصد بها فضيلة المجتمع المدني .] [3]

ولعل الفضيلة التي يقصدها أرسطو هنا هي الفضيلة العملية التي تخدم سياسة الدولة ولا يكون هذا إلا من خلال اقتران الفضيلة العملية بالفضيلة النظرية لأن "الفضيلة كما يراها أرسطو ليست مجرد سلوك عشوائي بل أن الشخص الفاضل لا يكون كذلك إلا إذا

[1] أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة، المرجع السابق، فـ7، ص74.

[2] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر السابق، (ك2ب6ف2) ف3، ص244.

[3] محمد عبد الله الشرقاوي، الفكرالأخلاقي - دراسة مقارنة- دار الجيل، بيروت، ط1، 1990، ص98.

تضافر لديه السلوك مع العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون آن يعرف نظريا ماذا تعني" [1]

ولعل ما يتأتى إلى الإفهام عند سبر غور هذا القول هو أن الفضيلة التي يتحدث عنها أرسطو هي فضيلة النخبة والطبقة المتعلمة والتي يقصد بها الطبقة الأرستقراطية ذلك آن أبناء الملوك والساسة المشاركين في سياسة الدولة يحوزون فضيلة خاصة ينشئون عليها بالتربية والمران "فتعلم الفضيلة والأخلاق تعلم أرستقراطي لأنه ليس وعظ وإرشاد للجمهور بل دعوة لأهل المواهب إلى التفكير والتأمل (...) والأخلاق التي يقصدها إنما هي أخلاق المواطن الأثيني الحر" [2]

وتأسيسا عليه لا يمكن آن تكون فضيلة الأفراد داخل الدولة فضيلة واحدة وبما آن الأرستقراطي والرجل العادي لا يحوزان التربية والتعليم ذاتها فان فضيلة المواطن الصالح تختلف عن فضيلة الرجل الصالح [فهذه الاعتبارات توضح ان فضيلتي المواطن الصالح والرجل ليست على وجه الإطلاق نفس الفضيلة] [3]

[1] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء الطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص118.

[2] محمد مهران رشوان، تطورالفكرالأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة،دط، 1998، ص82.

[2] أرسطو، السياسات، المصدر السابق، (1277أ) ف5، ص124.

خلاصة:

بالرغم من أن أرسطو تجاوز المطبّات اللاإنسانية التي وقع فيها أستاذه أفلاطون في صدر مشروعه السياسي، إلّا أن حرصه الشديد على التأسيس لمشروعه السياسي وصناعة المواطن السياسي جعله يتغاضى عن الكثير من الأمور، فأجحف في حق طبقة كبيرة من المجتمع السياسي الذي كان يؤسس له.

لكن هذا لا يمنع من أن الفكر الأرسطي السياسي يمثل كلا متماسكا من حيث تناسق وتجانس مطالبه التي تكون غايتها القصوى هي الخير الأعلى للإرادات العامة والحياة المثلى للمواطن وللدولة داخل الفضاءات الساسية التي تتخلل العلاقة بين الطرفين نتيجة للتغيرات المسايرة للدولة والتي نقصد بها أنظمة الحكم التي لها نصيب في تحديد ماهية المواطن من حيث أن كل حكومة تختض بتنظيرات تلائم خصوصيتها.

تمهيد :

تم الإعتناء بفكرة المواطنة من قبل فلاسفة العقد الإجتماعي وإدراجها من جهة الإعتناء بالحقوق السياسية للإنسان، خصوصا الإنسان الأوروبي الذي عاش تهميشا بسبب مخلفات الأزمات السياسية، فأتت الدراسة للمواطنة على أساس إعادة إنسانية الإنسان التي طالما دحضتها النظريات القائمة على القانون الطبيعي والتي أحالت مفهوم التفاوت عن معناه واستخدمته استخداما مؤسس على المصلحة، فظهر مفهوم الإنسان البورجوازي، وعلى إثره جاءت فكرة العقد الإجتماعي لتعزز العلاقات الإنسانية من خلال إعطاءها صبغة سياسية.

فحاول جهابذة الفكر السياسي هنا فهم العلاقة بين الدولة باعتبارها كيان سياسي وبين المواطنين داخل هذا الكيان وكان السؤال المطروح دائما هو: هل تحديد معنى المواطنة قائم على مجرد الإنتماء والوجود المادي ؟

وكمحاولة لفهم إشكالية المواطنة اشتغل فلاسفة العقد على التأسيس السياسي لحماية الحقوق والحريات السياسية ونص جملة الواجبات وذلك من خلال عقد وتعهد بين أطراف المجتمع في حالته الطبيعية ليتحول بذلك إلى الحالة السياسية وفي هذا تتحقق للإنسان إنسانيته وتتحقق فكرة المواطنة.

1 توماس هوبس:

هوبس يحاول معالجة فكرة المواطنة من خلال مسألة العقد الإجتماعي، فيعرض للحالة الطبيعية للإنسان الأول الذي صارع قوى الطبيعة لإشباع غريزته الإنسانية، وذلك من منطلق طبعه الأناني الساعي دوما إلى السيطرة كسلاح ربما يحميه من هاجس الخوف الذي يعيشه تجاه الآخر، وما حياة الإنسان تبعا لذلك إلا حياة موحشة بهيمية لا تطاق، ويعبر هوبس عن هذه الحالة بأنه " سوف يتحول كل إنسان إلى ذئب نحو أخيه الإنسان " [1] [لذلك تسود الفوضى بإعتبار أن جميع الناس متساوون بالطبيعة، فقبل أن تكون هناك أي حكومة يرغب كل إنسان في الحفاظ على حريته الخاصة فيكون هناك صراع بين الجميع وتتمخض حرب الكل ضد الكل] [2]

وفي بحث سلس يحاول هوبس حل مشكلة الإنسان المتوحش في صورته الطبيعية ليجعل منه فردا راقيا ومواطنا فاضلا داخل كيان سياسي مطوق بمفهومي الدولة والسيادة

وقبل العزوف في طرح مشروعه السياسي يتوجه هوبس إلى نص أرسطو وينكر إطلاقا حكمته القائلة :" إن الإنسان إجتماعي بطبعه، وأنه يحمل منذ ولادته غريزة العيش في المجتمع، فهذه الغريزة تتعارض مع أنانيته الشخصية " [3]

وبذلك تكون حوصلة المحاولة لدى هوبس أن الإنسان لما احتاج الأمن واستتباب السلم اصطنع فكرة الإجتماع لإنعدام الأمن في حالة الطبيعة، واستطباب الحالة حسبه لا يكون إلا من خلال التأسيس للمجتمع بالمعنى السياسي لا حسب المعطى الطبيعي، والمبدأ في ذلك

[1] ثناء عبد الرشيد المنياوي و فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي – مفاهيم وشخصيات- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2011، ص 45.
[2] بتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربي، الكتاب الثالث -الفلسفة الحديثة- تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، دط، 19977، ص 94.
[3] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الفلسفة الإجتماعية و الإتجاهات النظرية في علم الإجتماع، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ط4، 2011، ص 88.

هوالعقد الإجتماعي الذي يشترط " أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة " [1] "وعندما يتعاقد الأفراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الإصطناعي وهو الدولة ويمثله حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها مجتمعة ومتلاحمة في إرادة واحدة هي إرادة العاهل صاحب السيادة" [2]

هوبس هنا يحاول أن يبرز عكس ما أثبته أرسطو ليؤكد أن تنازل المواطنين عن مطلق حقوقهم هو البداهة الأولى للتعاقد، حيث يقابل هذا التنازل المطلق سلطة مطلقة وأمام هذه المتلازمة (التنازل والسلطة) يفوض جمهور المواطنين أمورهم للإرادة العامة المعبرة عن جميع إراداتهم، ففي الأوقات العصيبة للدولة يكون التعاقد المبني على أساس تفويض الحق للآخر هو المرهم الوحيد لمعالجة الجروح السياسية .

والنموذج النقدي الثاني الذي قدمه هوبس ضد أرسطو، هو في اعتقاد أرسطو " أن الناس غير متساوين من حيث الطبيعة، وأن بعضهم معدّون للقيادة و البعض الآخر للخدمة لأنه عمم من دون وجه حق "[3] وفي هذا المقام بالذات يرد عليه هوبس في اللوفياثان فيقول : "إن السؤال حول من هو الإنسان الأفضل لا مكان له في حالة الطبيعة المحضة حيث كل البشر متساوون وعدم المساواة القائم الآن قد أدخلته القوانين المدنية " [4]

وغرض هوبس من هذا التوضيح يمكن الترجيح من خلاله إلى أن فيلسوف العقد الإجتماعي يريد صياغة مفهوم المواطنة التي عبر بأنها ليست منفصلة بالبتة عن مفهوم الدولة، بل أن المواطن بالنسبة لصاحب العقد هو المبدأ الجوهري الذي لا يكون العقد بدونه كاملا، باعتباره أحد أطراف المتعاقدين [بمعنى أن المواطنة بهذا التصور تفيد المشاركة

[1] يوسف كرم تاريخ، اللفلسفة الحديثة، العالم العربي، القاهرة، ط1، 2011، ص56.
[2] عزمي بشارة، المجتمع المدني-دراسة نقدية- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008، ص79.
[3] بيير فرانسوا مور، هوبس - فلسفة، علم، دين- تر: أسامة الحاج مجد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دب، ط2، 2007، 41ص.
[4] توماس هوبس،اللوفياثان – الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة – تر: ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث (الكلمة) ودار الفرابي، دب،ط1، 2011، ص ص159- 160.

والفاعلية مع الشؤون العامة، وتحمل المسؤولية التي تشعر الفرد ضرورة المشاركة في قضايا المجتمع ومن هنا يقوم الإنتقال الإجابي أساسا على تحرير الإنسان من غور الحالة الطبيعية، وإطلاقه كقوة أساسية في التغيير نحو الأفضل] [1]

[وفي تسطيره لمفهوم المواطنة والوطنية، يمضي هوبس إلى الفصل بين المواطن والإنسان بفصله بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية التي فيها تنتقل إلى الإنسان صفة المواطنة، وهذا لاينم على التقدم نحو المواطنة على أساس الإمتيازات الموروثة أو القائمة على الإنتماء بقدرما ينّم على المواطنة العامة القائمة على الحقوق والواجبات في العلاقة مع الآخرين، والقفز إلى التأسيس لوحدة الإنسان المواطن .] [2]

أما عن نظام الحكم فهو يرجح أو بالأحرى يرى أن الملكية هي أفضل الأنظمة فيقول في ذلك: " إن الملك يمكن أن يكون مستبدا ولكن حتى أسوأ استبداد فهو أفضل من الفوضى "[3]

[ولما كان العقد الإجتماعي تعهد بين المواطنين ليطيعو مثل هذه السلطة التي تم اختيارها من قبل الأغلبية، فإن سلطة المواطنين تنتهي حالما تختار الحكومة لأن الحاكم فيما بعد هو الذي يختارمن الذي يليه في الحكم، وبذلك يفقد المواطنين جميع حقوقهم، وليس هنالك حق الثورة لأن العقد جرى بين المواطنين بعضهم البعض وليس بين الحاكم والمواطنين] [4]

إلا أنه في الواقع هنالك حق طبيعي واحد لا تستطيع أي سلطة أو سيادة أن تسلبه وهو حق المواطن في الدفاع عن نفسه من الموت حتى وإن كان ذلك ضد الملك، فما من

[1] فارح مسرحي، مداخل الحداثة السياسية من خلال أعمال محمد آركون، ضمن مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفسفية، العدد1، جانفي، 2014، ص 112.
[2] عزمي بشارة، المرجع السابق، ص81.
[3] بتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية –الفلسفة الحديثة- المرجع السابق، ص 96.
[4] بتراند راسل، المرجع نفسه، ص 95.

إنسان عاقل أو مواطن فاضل يستطيع أن يتخلى عن حقه الطبيعي في الحياة، [فإذا كانت السلطة المطلقة هي روح الدولة التي عندما تنفصل عنها تتوقف جميع الأعضاء عن تلقي الحركة من الروح، وإن كانت الطبيعة السياسية للعقد تفرض الطاعة والمكافحة في سبيل توفير الحماية، فإن هذه السلطة المطلقة التي فوضت لها إرادات المواطنين حقوقها من باب الطاعة التي تتلقاها يستوجب عليها توفير الحماية للمواطن من هاجس الموت الذي يأرقه] [1] وإن لم تستطع هذه السلطة توفير هذه الحماية، فإن للمواطن حق التصرف في اللدفاع عن نفسه، وربما هنا يكمن الفرق بين طاعة المواطن بالنسة لأرسطو وبين الطاعة في دولة هوبس، حيث تكون الطاعة بالنسبة لهوبس مرتبطة بالحماية أما عند أرسطو فتكون الطاعة في ذاتها طاعة من أجل الطاعة ويمكن أن نفسرها بحب الوطن إلا أن كلا الفيلسوفين يلتقيان في طرحهما في النقطة التي هي الغاية المنشودة سواء من قبل المواطن أو من قبل الدولة وهي تحقيق المصلحة العامة والخير الأعلى.

وزبدة القول أن هوبس لم يكن "مهتما بالمسألة الكلاسيكية الخاصة بأفضل نظام سياسي ولا يفكر سوى في إضفاء الشرعية على نوع جديد من الإستبداد، إستبداد لا يمارسه شخص واحد أو عدة أشخاص، وإنما هو استبداد أكثر جوهرية إستبداد القانون الضامن الوحيد للسلام المدني " [2]

[1] توماس هوبس، المرجع السابق، ص 227.
[2] كريستيان، دولاكامباني، الفلسفة السياسية اليوم - أفكار، مجادلات، رهانات- تر: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، مصر، ط1، 2013، ص 162.

2 جون لوك

مما لاشك فيه أن مفهوم المواطنة عند جون لوك قد إرتبط بمفهوم المجتمع المدني وهو من البداهة بما كان، باعتبار أن المواطن هو الركن المحوري في بناء المجتمع السياسي، فصاغ هو اللآخر مثل هوبز نسق مفاهيمي حول مسألة العقد والذي لا حيف لبناء الدولة خارجه.

إلاّ أن ما يميز لوك هو أنه حاول التخفيف من غلواء السلطة المطلقة التي جعلها هوبس في يد الملك، فيأخذ ضده هذه الهوة، [لينبهنا من عدم الخلط بين الحالة الطبيعية وحالة الحرب فالحالة الأولى هي حالة السلم والأمن والتعاون واللتي لايوجد مايجبرنا على تركها والخروج منها إلا من باب الحصول على مزايا أكبر في المجتمع السياسي أو المدني وبالتالي ليس لهاجس الخوف] [1]، ومفاد القول في هذا السياق أن لوك يحاول التأسيس للحريات السياسية، "فيرى أن التعاقد الاجتماعي غاية معلومة عند المتعاقدين، لاتكون مع العبودية والخضوع، لأنها نفي لتلك الغاية واقصاء لها، فالغرض الأساسي من التعاقد هو المحافظة على الأرواح والملكية الخاصة والسلطة السياسية للدولة والحكومة" [2]، ولوك في هذا المقام هو بصدد تقويض النظر السياسي لهوبس فنجده يتجه ليخطو منحى أرسطو خصوصا في مسالة نظام الحكم حيث يرجح كما أرسطو تأسيس دولة للمواطنين وهي الدولة الديمقراطية وليست الملكية الاستبدادية.

ومايميز لوك هو صياغته للمفهوم بلغة سياسية من خلال إدراجه لمسألة الملكية التي لا مندوحة للمواطنة من دونها من حيث أنه يصرح ضمنيا في بعض المطارح أن مفهوم المواطنة مرتبط بالملكية، والتي يدرجها ضمنه الحق الطبيعي للإنسان [بحيث تقوم على مقدار العمل من حيث أنه ليس لأحد الحق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، ولا تصير

[1] كريستيان دولاكا مباني، المرجع السابق، ص166

[2] عيسى الشماس، المجتمع المدني – المواطنة و الديمقراطية- منشورات إتحاد الكتاب العربي، دمشق، دط، 2008، ص17.

الحيازة حق إلا إذا إستلزمت العمل وارتبطت به وتبعا لذلك يكون حق الملكية خاضع لشرطين إثنين : الأول أن المالك لايدع ملكيته تتلف أو تهلك والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم [1] " فمن الضروري أن يحافظ الناس على ممتلكاتهم التي حصلو عليها(...) وأن يحافظوا على حرياتهم وقوتهم(...)لأن كل ذلك من شأنه أن يدفع البشر إلى تكوين مجتمع يضمن لهم ممتلكاتهم" [2] ، ووفقا لذلك لا تكون سيادة لأحد على آخر ولا يمارس أي شخص سلطة على الثاني تبعا لما يدعيه القانون الطبيعي كما هوالحال عند أرسطو، وبذلك ليس هناك سيد وعبد لأن الجميع متساوون عند الولادة ولايوجد عبد بالطبيعة ولا حر بالطبيعة، أما عن خدمة البعض للبعض والتكامل بين الأشخاص إنما هو من باب الواجب ويسميه بالواجب الطبيعي، وليس بذلك أية سلطة لأن الأمر يقتضي مجرد الإرادة، أما السلطة التي يتحراها لوك هي السلطة بالمعنى السياسي المؤسسة على دعامة العقل بإعتباره القانون الأول والأوحد، وعليه فإن "السلطة السياسية تراض مشترك وعقد إرادي، وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلا وحرية (...) والغرض من العقد الإجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم" [3]، ونظيف إلى ذلك أن نزول الأفراد عن حقوقهم للجماعة السياسية لم يكن كليا، وأن الحاكم طرف في العقد عكس هوبس الذي لم يكن الحاكم عنده طرف في العقد، ومن ثم فإنه لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولاعن حريته بل إنه إحتفظ بهما" [4]، ومايهم لوك من نظام الحكم الخاص بالدولة هو قدرة هذا النظام على تحقيق فكرة العدالة من خلال توزيع الحقوق والواجبات بين المواطنين توزيعا يحقق التوازن داخل أجهزة الدولة، فخير الدولة في خير المواطنين، وتحقيق مبدأ الخير للجميع داخل المجتمع "هو السبب الوحيد في تأسيس البشر للمجتمع بل هو الشئ الوحيد الذي ينشدونه في هذا

[1] يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص151
[2] جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية،ط1، 1977، ص53.
[3] يوسف كرم، المرجع نفسه، ص115.
[4] ثناء عبد الرشيد الميناوي، المرجع السابق، ص48.

المجتمع" [1] ويؤكد ذلك جون لوك فيرى أنه لا بدّ للدولة " أن تقوم من أجل المواطنين لا العكس أي أن المواطنين ليسوا هم الذين يتولون خدمة الدولة فشعار لوك الأوّل هو أن الدولة في خدمة المواطنين، وأن الهدف الذي تسعى إليه هو تحقيق الخير للجماعة" [2]

وضمن هذه الأسس تتبلور فكرة المواطنة عند لوك من خلال ما تحمله فكرة التعاقد الاجتماعي لديه فتصوره للمواطن إنما هو مرتبط في ماهيته بتصوره لنموذج الدولة، من حيث أن المواطن هو جزء من الدولة وهذا ما يميّزه من الإنسان، وشيم المواطن تختلف عن شيم الإنسان العادي لأن شيم المواطن تعتمد على دستور الدولة الذي تكون الغاية منه هي التأسيس للنظام الداخلي للدولة والتنسيق بين جمهور المواطنين داخل أجهزة الدولة [ومن حيث أن هذه الأخيرة هي المجتمع السياسي المنظر له دستوريا، فإن هذا المجتمع لايقوم بمجرد تنازل كل عضو عن حقوقه الطبيعة ليضعها بين يدي الجماعة وإنما شرط قيام الدولة هي أن تعين هذه الجماعة أفراد يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون وتأيسسا عليه فإن الأفراد الذين تجمعهم هيئة واحدة ويخضعون لقانون وسلطة شرعية عامة، تفض المنازاعات في ما بينهم ، وهم اللذين يشكلون المجتمع المدني أو المجتمع السياسي] [3]

ولايختلف لوك عن أرسطو في مسألة السلطة التي يجعلها في يد الأغلبية من المواطنين الذين يرجع إليهم الأمرفي بناء وتشكيل صرح الدولة، من خلال إرادتهم الساعية للخير العام وهذا يحيلنا إلى فكرة الإرادة العامة لدى أرسطو إلا أن الفرق يكمن في أن مفهوم الدولة والمجتمع السياسي عند أرسطو لم تشمل مسألة التعاقد في حين أن العقد الإجتماعي عند لوك هو الذي يتطلب أن يخضع الناس لحكم الأغلبية. [وذلك يكون دائما في إطار دستور الدولة لأنه لم تكن السلطة داخل الدولة وليدة الإرادة الجماعية، فإن الدستور بذلك يكون خطرا على المواطنين وعلى حرياتهم السياسية وبذلك تسقط غاية الدولة التي أسست

[1] جون لوك، المرجع نفسه، ص 53.
[2] محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، دارالوفاء للطبا عة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010، ص59.
[3] جون لوك، الحكومة المدنية ، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، دب، دط، دس، ص75.

لأجلها وهي الخير والسعادة لجميع المواطنين، ويحيل ذلك إلى أن سلطة الدولة مقيدة وليست مطلقة لإرتباطها برضى المواطنين وتكون في النهاية القوانين داخل الدولة وليدة الشورى من حيث صدورها عن رأي الأغلبية فتخلو من كل تزمت وإستبداد] [1]

وتأسيسا على ماسبق فإن العقد حسب لوك يقيم على المواطنين "حكما يظل تحت سيطرة ووصاية الذين كلفوه بمهمة الحكم، ثم إن الحكومة لاتستطيع على العموم أن تتصرف قط طبقا لقاعدة غير تلك التي حددت لها إرادة الأغلبية "[2]

أما عن إستتباب الأمن والنظام داخل الجهاز الإجتماعي فإن لوك يقرّ "بتقسيم سلطات الحكم إلى: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وإذا نشأت منازعات بين السلطتين يكون لدى الشعب (...) الحق في أن يتخذ القرار النهائي " [3] وذلك أنه بإمكان المواطنين الإحتجاج على الأوضاع بالطريقة السليمة والمناسبة.

[1] محمدفتحي الشنيطي، المرجع السابق، ص60.

[2] كريستيان دولا كامبي، المرجع السابق، ص ص 166 -167.

[3] وليم كلي رايت ،تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر محمود سيد أحمد ،التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 2010 لبنان ص ص 176- 177 ،

1 - جون جاك روسو

إنّ مفردات الوقائع السياسية والإجتماعية على السواء ليست واحدة بين المنظرين السياسيين وإليه يرجع الأمر في تبيان الأفهام تبعا لتباين الخصائص البحثية التي صاغ من خلالها كل منظر سياسي خاصية المفهوم، فكان إهتمام جون جاك روسو بمفهوم المواطنة من جهة إجتماعية سياسية بمعناها الواسع، فجعله ذلك البعد الواسع يرى أن المواطن هو العصب النابض في الحياة السياسية بصفته قوة إجتماعية وسياسية فاعلية في تشييد صرح الدولة، فتكون بذلك معالجة روسو للمواطن والمواطنة من خلال مشروعه الشاخص بنظرية العقد الإجتماعي والذي سعى من خلاله إلى تسطير سلوك الإنسان داخل المجتمع، بمعنى أن روسو سعى جاهدا لجعل الإنسان عاقل وفاضل في مجتمعه، وأول لبنة و ضعها في تأسيس نظرية العقد الإجتماعي هي دراسته للحالة الطبيعية في صورتها الأرسطية وكذلك كما وردت عند لوك " فوجد أن القانون الطبيعي ليس بذي فاعلية وهو أضعف من أن يتحكم بتصرفات الناس في علاقاتهم في حالاتهم الاجتماعية لأنهم يستخدمون مصالح الخبثاء على حساب الآخرين الذين ينشدون العدل."[1]

ويعتبر هذا القول تهذيبا للقانون الطبيعي لما يجعله من حق في يد الإنسان القوي فقط لأنه ولد قويا بالطبيعية، مما يجعله يجول في الأمشاج السياسية للدولة وفقا لإرادته الخاصة على حساب إرادة الآخرين الذين يمثلون أيضا جزءا من هذه الدولة، ولايكون هذا أبدا حسب روسو مبدأ لتأسيس المواطنة ولا لقيام المجتمع السياسي لأن الدولة بهذا المعنى فاقدة لجوهرها الأساسي السامي إلى الخير الكلي لكل المواطنين.

ولاينظر روسو إلى تعارض المصالح التي تريدها الإرادات الخاصة من زاوية القانون السياسي للمجتمع المدني، وإنما يراها من منظور القانون الطبيعي لماذا؟ لأن هذا التعارض

[1] عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامغية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2012، ص72.

الحاصل هو الذي جعل التأسيس للرابطة الإجتماعية تأسيسا سياسيا، فإنزعاج روسو لم يكن من الحالة الطبيعية التي وجد عليها الإنسان وإنما من حيث العنف والإضطهاد اللذان تولدا عن هذه الحالة، ومن هذا المنطلق كان بحثه محاولة لإيجادالنقطة التي تتوافق فيها المصالح الخاصة وكأنه (روسو) يعقد مقارنة بين الإنسان في حالة الطبيعة والإنسان في المجتمع المدني، وهنا تتبلور فكرة المواطنة " فإذا لم توجد نقطة تتوافق فيها جميع المصالح لم يمكن قيام أي مجتمع كان، والواقع أنه يجب أن يدار المجتمع على أساس هذه المصلحة المشتركة فقط." [1]

إن القول بأن الغاية الأولى التي يتأسس من أجلها أي إجتماع سياسي هي الدولة وتجسيد فكرة المواطنة وبلوغ الحياة المثالية الملئ بالفضيلة و السعادة مطلب سياسي لأي مشروع في الدولة هو البند الذي أجمع عليه كل فلاسفة العقد الإجتماعي، وأسس له أرسطو بالتفصيل المفصل مع الحرص على إتيان جميع العناصر بالشرح و التعليل ، وما لايمكن إغفاله أن روسو أقدم على هضم نظرية أرسطو السياسية ووقف على تمحيصها، وأول ما ذهب إليه هو تأييده في اعتبار الأسرة أقدم المجتمعات و أول تجسيد لفكرة الإجتماع فيقول في ذلك : "ويمكن أن تعد الأسرة إذن أول نموذج للمجتمعات السياسية، حيث يكون الرئيس صورة الأب و الشعب صورة الأولاد " [2] والقاسم المشترك الذي ينشده كلا الطرفين هو المحافظة على المصلحة العامة .

وقد يظهر لقارئ روسو لأول وهلة أنه يتحدث بلغة أرسطو في صدد الحالة الطبيعية لأول اجتماع، لكن روسو سرعان ما يتجاوز هذه المقولة التي يصفها بالعقد الإجتماعي الظالم، وبالرغم من أن فكرة روسوالقائلة بأن المواطن هو الإنسان المدني وأننا " لن نصبح

[1] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، تر: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص 58.
[2] جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص30.

بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين " [1] هي فكرة أرسطية الجذور إلا أن الإضافة تكمن في المساواة التي أعلنها روسو و المواطنة لجميع الأفراد المتعاقدين داخل المجتمع الواحد والتي ربطها أرسطو بفئة معينة في المجتمع [وعلى العكس من ذلك نجد روسو يؤيد رأي هوبس في العقد الإجتماعي الذي ينظم حياة الأفراد داخل المجتمع عن طريق إتفاقية يكون فيها التنازل عن كامل الحقوق لسلطان الحاكم و التي يريد بها الإرادة العامة فيضع كل فرد شخصه و جميع قوته وضعا مشتركا تحت السيطرة العليا للإرادة العامة، وتستقبل بوصفتنا الجماعية كل عضوكجزء لا قوام له في غياب الكل][2]

ووفقا لهذا المنطلق يكون جميع أطراف العقد الإجتماعي مواطنين يتساوون في الحقوق والواجبات فيخضع كل من الحاكم والأفراد للإرادة العامة والتي تتمثل في سلطة الشعب، وإقرار روسو لمبدأ المساواة هي في جوهرها محاولة " إعادة الوحدة للإنسان المغترب عن إنسانيتة كوحدة بين الإنسان و المواطن " [3] بمعنى أنه إتجه إلى أنسنة أفراد المجتمع من الصورة الطبيعية إلى صورة المدنية بتجسيده لفكرة المواطنة والوطنية للجميع وهذا الجانب تغاضى عنه أرسطو " فقد إستثنى من حق المواطنة الغرباء المقيمين والأطفال والنساء والعبيد المحررين وغير المحررين فقد كانوا جميعهم محرومين من الحق في المواطنة" [4]

وردا على أرسطو في صياغته للمفهوم يقول روسوفي مؤلفه أصل التفاوت بين الناس: " الأجدر هو البحث عن بلد يكون حق الإشتراع فيه مشتركا بين جميع المواطنين " [5] إعلان عن أحقية الجميع في الممارسة السياسية، بمعنى أنه " يكون واجبا على الشعب

[1] عزمي بشارة، المرجع السابق، ص115.
[2] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الفلسفة الإجتماعية والإتجاهات النظرية في علم الإجتماع ، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ط4، 2004 ، ص ص 93، 95.
[3] عزمي بشارة ، المرجع السابق، ص116.
[4] احمد عبد الغني حسن هلال، الولاء و الإنتماء – الحرية و الهوية و الديمقراطية – مركز تطوير، الأداء و التنمية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2010، ص ص 81 - 82.
[5] جا ن جاك روسو، أ صل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر،دط، 2007، ص 7.

الخاضع للقوانين واضعا لها "[1] باعتبار أن هذه الشرائع تخص المواطن بالدرجة الأولى لما يمتلكه من السيادة المطلقة في الموافقة عليها أو رفضها من خلال الإنتخاب، وبناءا على هذا تكون دولة روسو " دولة ديمقراطية مباشرة و كاملة وليست ديمقراطية برلمانية وعليه فديمقراطيته تشبه الديمقراطية الأثينية " [2]، لكنها لا تشبه أبدا ديمقراطية أرسطو التي تدعي المساواة بين الأفراد خصوصا في المشاركة السياسية، لأنها تريد بالمساواة فقط بين المواطنين الذين خصهم بالإمتياز السياسي، دون الفئات المحرومة من سياسة الدولة

[ويقّر روسو أن جوهر المواطنة هومشاركة المواطنين المتكافئة في الأمور العامة والخاصة بطريقة فعالة وذلك عبر الإيمان المشترك بالمبادئ السياسية و كذا الإجتماعية المقومة للأنظمة داخل المجتمع] [3] وذلك من حيث أن القانون " لا يكون قانونا حقيقيا إلا حينما تكون غايته المصلحة العمومية (...) فحينما يصدر الشعب قانونا لكل الشعب يكون القانون عاما كالإرادة التي أصدرته " [4]

[1] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، المرجع السابق، ص 78 .
[2] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المرجع السابق، ص 95.
[3] عيسى الشماس، المرجع السابق، ص 42.
[4] أندريه كركيون، روسو - حياته، فلسفته، منتخبات- تر: نبية صقر، منشورات عويدات، بيروت، دط، 1988، ص ص 116-117.

2- مونتيسكو

لقد اعتبر كتاب مونتيسكو الشاخص بروح القوانين هو البنية التي قد تبلورت من خلالها المسائل السياسة وأمورالتشريع، والذي عمد من خلاله مونتسكيو على شمل كل ما يخص الدولة والقانون، ولعل ماساعده في إستنباط آرائه السياسية هو ذاته الأمر الذي مكن أرسطو من بسط آرائه في السياسة، والمتمثل في الرحلات وحياة السفر التي عاشها مونتيسكو وكذلك إحتكاكه ومعايشته للحياة السياسية الأمر الذي أسس لمتانة الفكر السياسي عنده حتى قيل بأنه مؤسس علم السياسة.

وكما أرسطو إتجه إلى تمحيص ذلك التنوع اللامتناهي من القوانين عند الأمم السابقة وذلك من خلال بحث تاريخي للقوانين في صورتها الجزئية لدى مختلف الدول والحضارات، ومن ثم كان اهتمامه بالقوانين الوضعية من حيث علاقتها بالإنسان ويقول في ذلك بأن " القوانين بأوسع المعاني هي العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء، فثمة عقل أول والقوانين هي العلاقات المنعقدة بينه وبين مختلف الموجودات (...) وقبل أن توجد قوانين ناجزة وجدت علاقات عدل ممكنة " [1] وهنا إنما يحاول مونتيسكو إفهامنا على ذلك التلازم الضروري أو التناسق بين القوانين المشرعة وبين أنظمة الحكم من حيث أن لكل شكل من أشكال الحكومات تشريعه الخاص الذي يستتبعه .

هذا ولم يغفل مونتيسكو على إيضاح أهمية القانون الوضعي للأشخاص داخل دولة الدستور والممثلين في المواطنين فيقول في روح القوانين "كما أن الناس عدلوا عن إستقلالهم الطبيعي ليعيشوا تحت ظل القوانين السياسية، والناس يكسبون الحرية بالقوانين الأولى، وهم يكسبون الملك بالثانية " [2]

[1] اميل بريهييه تاريخ الفلسفة ج5 القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص180.

[2] مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية(الأونيسكو)، دار المعارف، القاهرة، دط، 1954،ص 246.

ومن شدة إهتمامه بأمور الملكية الخاصة بالأفراد داخل الدولة حاول صونها لدى المواطن من خلال عقلنتها، من حيث إنه يتوجب على كل فراد المحافظة على كل ما يحوزه من ملك، أما عن "المصلحة العامة فإذا كانت موضوع بحث لايعني هذا أن تنطوي هذه المصلحة العامة على حرمان فرد ماله أو على اقتطاع أقل قسم من ماله بقانون أونظم سياسيى "[1]

[والهدف الذي يصبو إليه مونيتسكو والذي يتبين من خلال تعليقاته على الحكومات هو أن تكفل الحكومة الحرية في أوسع مدى وعلى خير وجه مستطاع ذلك ان مونيتسكو عاشق للحرية الشخصية ومؤيد لها يمقت أشكال التزمّت والإستبداد، هادف بذلك إلى الإصلاح السياسي والإجتماعي ولايكون ذلك في نظره إلا من خلال نظريته في الفصل بين السلطات أوتوسطها بين الملك والشعب حيث تعمل كل سلطة منفصلة عن الآخرى : السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية، وقد كانت الملكية بالنسبة لمنتسكيو هي خير الحكومات التي يكون فيها الملك مستقل في إصدار القرارات المطابقة للقانون، في حين أن الشعب غير كفئ لأن يحكم بنفسه ولكنه رغم ذلك يشارك في الحياة السياسية سواء من خلال الإنتخاب أو من خلال مجالس تنوب عنه، وهذا إن لم يكن أكبر مؤشر ضمني على الحكومة الديمقراطية فإنه تصريح حقيقي على إتحاد الملكية والديمقراطية][2]

فمما لاشك فيه ان البحث عن شكل الحكومة الصالحة هو المحور الأساسي لمجمل التعاليم السياسية لدى مونتيسكو وعدوله إلى الفصل بين سلطات الدولة الثلاث إنما كان من اجل تفادي الخطر الذي يمكن لقائه عند إجتماع هته السلطات الثلاث في رجل واحد ممثل في هيئة واحدة، ذلك أن هذا الفصل بين سلطات الحكم "يتيح لكل منها القيام بو ظائفها بمعزل عن الإعتبارات التي تقوم لدى السلطة الأخرى دون أن يكون لإحداهما الحق بالتعدي على وضائف الأخرى "[3]

[1] مونتيسكو، المرجع نفسه، ص246.
[2] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 198.
[3] عبد القادررزيق المخاديمي ،آخر الدواء ..الديمقراطية، دارالفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2004، ص73.

وفي هذا السياق يقول مونتسكيو: "الحرية السياسية عند المواطن هي راحة البال المتأتية من شعور الفرد بالأمن، ولكي تتوفر هذه الحرية يجب على الحكومة أن تكون حاضرة بحيث لايخشى مواطن مواطنا آخر "

كثيرا ما تعتبرنظرية فصل السلطات لمونيتسكو من أكثر إنجازاته السياسية التي يشاد له بها، إلا أن هذا القول يهزه من عروشه التأسيس الأرسطي السبّاق لهذه النظرية منذ العهد الأثيني، هذا وأن مونيتسكو قد اقدم أيضا على توظيف الإهتمام الأرسطي بالطبقة الوسطى من الشعب بإعتبارها تمثل الأغلبية خصوص وأن عصر مونيتسكو ساد فيه ظهور مصطلح الإنسان البرجوازي فإرتئ إلى أن النظام يجب أن يعتنى بالتنسيق والموازنة بين طبقات المجتمع من مبدئه الذي ينفي فيه الملكية المطلقة والحكم الإستبدادي.

[ومن خلال ذلك نلمس أن ثقافة مونيتسكو تؤسس للديمقراطية بالرجوع إلى طريقة ممارسة السيادة وتعبير عن حب القانون والوطن وله يعود الفضل في تثقيف مفهوم الديمقراطية والفصل بين الثقافة الأرستقراطية عن الديمقراطية مشخصة في حكومة في النظام الفرنسي الأبعد ممايكون عن الحكومات في صورتها الإغريقية ،وأعطى المفهوم الأبرز والأصح عن مفهوم المواطنة] [1]

[1] Iliane rizo et outrese، èditions du centre pompidou ، eirpi، paris-1987، p25، 137، 147.

خلاصة:

مما لاشك فيه أن فلاسفة العقد الاجتماعي في جملتهم هم أكثر نماذج الفلسفة السياسية المجسدين للفكر الأرسطي، وهذا ما يتجلى في الأطروحات المعالجة في متن نصوصهم ولعل السبب في ذلك هو تشابه الأوضاع السياسية بين الواقع الذي عاشه أرسطو و الوقائع التي عايشتها هته النماذج .

فالغاية من الدراسة كانت موحدة دائما، وهي المحافظة على إنسانية الإنسان التي همشتها الاضطرابات داخل الفضاءات السياسية، ومثل أرسطو تناول فلاسفة العقد الاجتماعي موضوع المواطنة من جهة علاقة المواطن بدولته، إلّا أن الفارق هو المعاهدة أو التعاقد الذي يبرمه المواطنين بتفويض مطلق حقوقهم و حرياتهم الى سلطة معينة متمثلة في حاكم أو هيئة، مع مشاركة المواطن بنصيب في السلطة سواء من خلال الإنتخابات أو من خلال هيئات تمثله.

الخاتمة

في مطاف البحث الذي حاولنا من خلاله معالجة إشكالية المواطنة في التصور الأرسطي استخلصنا كيف تناول أرسطو المفهوم من حيث علاقته بالمجتمع من جهة، ومن حيث علاقته بالدولة والسياسة من جهة أخرى والذي تبلور لديه وصقل من خلال معايشته لتأزم العلاقات السياسية ولاضطراب داخل الدويلات الأثينية، حيث تتلخص المواطنة في جملتها في الحضور المادي والحضور السياسي للفرد في الدولة، وأن غياب المواطنة يقوض من المفهوم السياسي لها، وهذا الأمر هو ما حفز أرسطو على تحديد دلالة المفهوم بغية فك مشكلات المجتمع السياسي، فمن خلال سؤال ما هي المواطنة ؟ ومن هو المواطن ؟ حاول حل مشكلة، ولعل من أهم المعاني التي اعتمدها أرسطو في تحديد ماهية المواطنة هي الدولة التي أسس لها تأسيسا عضويا وفقا لنظريته العضوية بحيث يعتمد هذا التأسيس في قوامه على دعامة المواطن.

وبذلك يحيلنا التصور الأرسطي للرجل السياسي إلى نمط من الوجود الاجتماعي المؤسس على قوانين من أجل تنظيمه وعلى مسطرة الوقائع السياسية ومدى فاعلية المشاركة في الشؤون العامة للدولة، لكن ما يأخذ على أرسطو أنه بالرغم من محاولته تبيان المعنى الأخلاقي للدولة السياسية التي يؤسس لها ويسعى من خلالها إلى الخير الأعلى، إلاّ أن الوقائع السياسية المحددة لمعنى المواطنة إنما تظهر فيها هيمنة السياسي على الأخلاقي من خلال ما تمت به من إجحاف في حق فئات تعيش الحرمان السياسي في المجتمع دون أخرى، في حين تنشدن فلسفته السياسية استدعاء الحضور داخل أجهزة الدولة لاستطباب التشنجات السياسية بمرهم الفضيلة .

وما يميز الطرح الأرسطي في ذلك هو تأكيده على الخصوصية "الطبيعية" للعلاقات الاجتماعي داخل الجهاز السياسي للدولة ، وباعتماده على التمحيص التاريخي لدساتير

مختلف المدن، أقر في الأخير بأن مفهوم المواطن يختلف باختلاف أنواع الحكومات والدساتير فيها.

وبذلك كانت دراسة المفهوم المحوري لهذا العمل طريقة نفهم من خلالها العلاقة بين المدينة ونظم الحكم فيها، وضمن هذه الظروف قدم أرسطو جملة المبادئ والشروط والتي اعتبرها في النهاية منطلق أساسيا لتعيين أي دولة فأعطى لها طابعا إنسانيا باعتبار إنسانية الإنسان لا تتحقق بمعزل عن الحياة السياسية.

ولا نجد موضوع المواطن في الفلسفة الحديثة يبتعد كثيرا عن المعنى الذي حدده أرسطو خصوصا عند فلاسفة العقد الاجتماعي من حيث إن المفهوم يقوم على توفر شرط المجتمع الذي يكسب الإنسان المواطن معنى سياسيا، تحديدا وأن مشكلة المواطنة ليست منفصلة عن مفهوم الدولة، إلاّ أنّ تحقيق وطنية الإنسان لدى فلاسفة العقد اتخذت شكلا سياسيا آخر فكانت فكرة التعاقد هي الضامن الوحيد لحقوق المواطن والمحدد لواجباته، ويسمح هذا التعاقد بمشاركة الفرد في الشؤون العامة لدولته من خلال هيئات تنوب عنه، وفي هذا تتأسس مواطنة الإنسان من حيث تحقق التوحيد بين الإنسان وسياسة الدولة والذي يضمن له الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية .

وعلى الرغم من التباين الظاهر بين الفلاسفة في تحديد معنى المفهوم إلا أن الاتفاق يكمن في ارتباط كل فيلسوف بعصره وتماشيه مع طبيعة الأحداث والوقائع فيه، لكن ومع ذلك يبقى صدى المشروع السياسي الأرسطي والتأسيس للرّجل السياسي قائما يعبر عن حضوره في جميع النظريات الحديثة التي حاولت الاشتغال على المفهوم، ولعل الشاهد على ذلك هو أن النص الأرسطي الممثل في السياسة لا يزال يحقق حضوره بين النصوص السياسية الأخرى.

فهرس لقائمة المصادر والمراجع :

أ / قائمة المصادر :

1 -أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقواخوس، ج1، تر: بارتلمي سانتهلير، تعريب أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، 1924.

2 -أرسطو، السياسات، تر: أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د ط، 1957.

3 -أرسطو، دستورالأثينيين، تر: الأب أوغسطين بربارة، منشورات الهيئة السورية العامة، دمشق، ط2، 2013.

4 -أرسطو، دعوة للفلسفة، تقديم عبد الغفار المكاوي، دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، دس.

Aristotle ،the nicomanchan ethics،words worth ،edition london، 1987

.

ب/قائمة المراجع اللغة الأجنبية :

Iliane rizo et outrese، èditions du centre pompidou ، eirpi، paris-1987.

ت/قائمة المصادر باللغة العربية:

1 - الشيخ كامل محمد محمد عويضة ، فلسفة السياسية دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

2 - الفيلسوف جود، فصول في الفلسفة و مذاهبها، تر: عطية محمود هنا، ماهر كامل، مكتبة الأسرة، القاهرة، د ط، 2003.

3 - ابن رشد الضروري في السياسة –مختصر كتاب السياسة لأفلاطون – تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2002.

4 - أبو الوليد ابن رشد ، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د ط، 1971.

5 - أبو نصر الفرابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين حققه، د.ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1986.

6 - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتاب المصرية ، القاهرة، ط2،1935.

7 - أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية ، د ب، د ط، 1987.

8 - أحمد عبد الغني حسن هلال، الولاء والإنتماء –الحرية والهوية والديقراطية- مركز تطوير الأداء والتنمية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط ، 2010.
9 - إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2001.
10-أفلاطون، القوانين، تر: تايلور،تعريب محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د ط، 1986.
11-أفلاطون، الجمهورية، جلالي اليابس، الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر 2007.
12-الإمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996.
13-إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة –دراسة في فلسفة الحكم- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2002
14-أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مطابع الهيئة المصرية، مكتبة الأسرة، د ط، 1944
15-أميرة حلمي مطر الفلسفة السياسية – من أفلاطون إلى ماكس – دار غريب للطباعة و النشر والتوزيع ، القاهرة، ط6، 1999.
16-أندريه كركيون ، روسو- حياته فلسفته منتخبات – تر: نبية صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
17-أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمود،الأستاذ أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979.
18-بتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، تر:محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية،د ط،1977.
19-بتراند راسل، حكمة الغرب –عرض تاريخي للفلسفة الغربية ج 1 في إطارها الاجتماعي والسياسي- تر فؤاد زكرياء، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 2010.
20- بير فرانسوا مور، هوبس –فلسفته، علم، دين- تر: أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط2، 2007.
21-توماس هوبس، اللوفياثان -الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة- تر: ديانا حرب وبشرى صاب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفرابي ، د ب، ط1،2011.
22-ثناء عبد الرشيد الميناوي، وفيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1،2011.
23-جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، اللجنة الدورية لترجمة الروائع الإنسانية، تر: عادل زعيتر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2،1995 .
24-جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر:بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر، دط، 2007.
25-جون لوك، رسالة في التسامح، تر:منى أبو سنه،المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط 1 ،1977.

26- جون لوك، الحكومة المدنية، تر: محمود شوتي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د ب، د ط، د س.
27-حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سويا، د ط،1995.
28- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، المكتب الجامع الحديث، مصر،ط4، 2011.
29- خضر خضر، مفاهيم أساسية في علم السياسة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1،2009.
30- عبد القادر عرفة، المدينة والسياسة – دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006.
31- عبد الله رزيق المخادمي، آخر الدواء الديموقراطية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2004.
32- عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2012.
33- عزمي بشارة ، المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008
34-عيسى الشماس، المجتمع المدني -المواطنة والديموقراطية- منشورات اتحاد الكتاب العربي دمشق ، د ط، 2008.
35- فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 1، 1992.
36- فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة، تر: أسامة الحاج، د ب، د ط، دس.
37- فضل الله محمد سلطح، المسؤولية السياسية بين الدولة والمواطن -دراسة تحليلية في فلسفة السياسة- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008.
38- كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم- أفكار مجادلات رهانات – تر:نبيل سعد، عين للدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية، المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، مصر، ط1، 2003.
39- ليوشراوس وجوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية ج1 من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، دس.
40- مجدي كلاني ،الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الإسراء للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2007.
41- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3 ،1988.
42- محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي –دراسة مقارنة– دار الجيل، بيروت مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1990.
43- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية،ط3، 2008.

44- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.
45- محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، دار الو فاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010.
46- محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 1999.
47- محمود مراد دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2004.
48- مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية إلى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2005.
49- مصطفى النشار، الحرية والديموقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية- الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، القاهرة ، 2009.
50- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، د ط، 2012.
51- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ،د ط ، 1998.
52- مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية(الأونيسكو)، دار المعارف القاهرة، دط، 1954،ص 246.
53- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة ، القاهرة، د ط، 1784.
54- وليام كلي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمد سيد احمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
55- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2011.
56- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة، ط2، 2012.

ث/قائمة المعاجم و الموسوعات :

1 -جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت،دط، 1982.
2 -مصطفى غالب، في سبيل الموسوعة الفلسفية، منشورات دار و كتاب الهلال، بيروت، د ط ، 1988.

ج/قائمة المجلات:

1 -مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 1، جانفي.

فهرس الموضوعات:

كلمة شكر

إهداء

مقدمة

الفـصل الأول: في فكرة المواطنة والدول

تمهيد 08

المبحث الأول: المفهوم و أسباب النشوء

المطلب الأول : المواطنة منطلق أساسي لنشوء الدولة ..... 10 - 13
المطلب الثاني: خصائص مواطن الدولة ..... 13 - 17

/المبحث الثاني: المشروع السياسي و المنظومة التربوية
المطلب الأول: دور التربية في تنشئة المواطن ..... 19 - 23
المطلب الثاني: المواطن في كنف السلطات الثلاث للدولة ..... 23 - 26

الخلاصة 27

الفصـل الثاني: البحث في المواطنة من جهة الحق السياسي

تمهيد 29

المبحث الأول: المواطنة ضمن فضاء الوقائع السياسية
المطلب الأول: المواطنة في ظل التحولات السياسية ..... 30 - 33

المطلب الثاني: الحرمان السياسي والاقتصادي شكلان لممارسة مواطنة خاطئة... 33 - 37

المبحث الثاني: هيمنة السياسي على الأخلاقي في تصور أرسطو للمواطنة

المطلب الأول : الحياة المثلى ضرورة واحدة للدولة و المواطن ..... 39 - 42

المطلب الثاني : المواطن الفاضل و الدولة الفاضلة ..... 43 - 46

الخلاصة 47

الفصـــل الثالث : المواطنة،الحدود والفواصل مع فلاسفة العقد الإجتماعي

تمهيد 49

المبحث الأول: المدرسة الإنجليزية

المطلب الأول: توماس هوبس ..... 51 - 54
المطلب الثاني: جون لوك ..... 55 - 58

المبحث الثاني: المدرسة الفرنسية

المطلب الأول : جان جاك روسو ..... 60 - 63

المطلب الثاني: مونتيسكيو ..... 64 - 66

الخلاصة 67

خاتمة ..... 69 – 70

الفهارس

فهرس لقائمة المصادر والمراجع

فهرس الوضوعات