

الرَّعِيَّةُ وَالْمُوَاطِنَةُ

اختلافٌ في التوصيف أم تضادٌ في المحتوى؟

عبد الرحيم العلام
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

ملخص الدراسة:

في هذه الدراسة نتناول مفهوم المواطنة في علاقته بما يُصطلح عليه بـ "الرعية"، في محاولة لاستجلاء أهم الفوارق بين هاتين التيمتين، وتقديم قراءة نقدية لـ "دولة الرعايا". وذلك استشرافاً لدولة المواطنة التي عرّفتها التجربة الغربية من خلال منعطف الحداثة والديمقراطية، حيث أضحت المواطنة واحدة من أهم القيم التي يتأسس عليها البناء الديمقراطي، وتغيّرت النظرة الأبوية للإنسان بصفته فرداً يعيش ضمن بابوية أو مملكة أو إمبراطورية، نحو رؤية أكثر حداثة ترى في الفرد مواطناً إنساناً يرتبط بأقرانه ومجاله الترابي برابطة المواطنة، حيث ظل حنين البشر إلى إقامة دولة تنعدم فيها الفوارق المبنية على الجنس أو الدين أو اللغة أو العرق، وهو الحنين الذي ترجمه الإنسان في إلحاحه على طلب دولة أبدية على الأرض بمعزل عن معتقدات البشر. وكان هذا أهم عوامل بناء الدولة المحايدة القائمة على المساواة والمواطنة المنفصلة من الطائفية والعرقية، وهذا ما عبّرت عنه مطالب الثورة الفرنسية مثلاً، حيث تصالح الشعب (الذي حرّمته الملكية من المكانة التي يستحقّها) مع الوطن (المتحرر من انقساماته الإقطاعية)، وفَتّحت الطريق في الوقت نفسه أمام التحرر العام.

وفي المقابل، فإنّ مفهوم المواطنة ظل مهجوراً في المجال الإسلامي إلى وقت قريب، ولم يشترك به العرب والمسلمون إلا في وقت متأخر من القرن التاسع عشر. وإن كان هذا الاشتباك لم يوازهِ الاندماج المُفترَض، من أجل التحوُّل السائد في العصور السابقة، إذ يتدرج الفرد من مرتبة الإنسانية صوب الحياة البهائية، حيث سيادة مفهوم الرّاعي والرّعية، والنظر إلى الإنسان على أنّه فاقِدٌ للإرادة والقدرة على تدبير شؤونه الحياتية، لأنّ الفقه الإسلامي عندما يَنْظُرُ للشأن السياسي، لا يفعل ذلك إلاّ واهتمامه مرَكِّز على الحُكّام، وإن حضر الإنسان (الرعية) فهو من أجل خدمة الحَاكِم وطاعته. والقول بالطاعة يُبطن في الغالب استبعاد الحرية السياسية، حيث تُسمي الطاعة هي المسلك الوحيد الذي يمكن لـ «الرعية» سلكه لإرضاء الحاكم والتعاقد معه. لكنّها طاعة من طرف واحد، ومن غير شروط تفصيلية من شأن الحيّدة عنها التحلُّل من العهد بالنسبة إلى "الرعية"، فضلا عن البنود العامة التي يتضمنها "العقد" غير المكتوب الذي تتم بموجبه البيعة.

ففي الوقت الذي تشير فيه المواطنة إلى قدر من الحرية يتمتع به المواطن- بالإضافة إلى ما يلزم تلك الحرية من مسؤوليات تقع على عاتق المواطن تجاه الدولة، وتعطي المواطنة بشكل عام للمواطن حقوقاً سياسية من قبيل حق المشاركة في الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب العامة؛ أي انبناء المواطنة الديمقراطية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة؛ أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة- فإنّ تعبير "الرعية" ينتعش في غياب المفهوم الحديث للدولة، لا الدولة بما هي تداول وصراع وعدم استقرار كما درج العرب والمسلمون على وسمها، وإنّما "الدولة" (L'état) بما هي كيان سياسي رمزي، من مقوماته

حدود جغرافية مرسّمة، وسيادة سياسية وإقليمية، وشعب مخالف لمسألة "الرعية" المحايثة لفكرة الخلافة أو السلطنة، وسلطة منتخبة وفق إجراءات مفصّلة تضمن الحرية السياسيّة وحق الاعتراض، بما في ذلك الحق في تنحية الحاكم الذي يخلّ بالتعاقد الدستوري المكتوب، وكل ذلك خارج مبدأ "الطاعة" الذي يعتبر أهم متعلّقات "الرعية".

لقد هدّفنا من خلال هذا البحث الوجيز إلى محاولة تلمس الإجابة على الأسئلة التالية: لماذا رفض الفقه الإسلامي مفهوم المواطنة، وفضّل عليه تعبير "الرعية"؟ ولماذا استطاعت الحداثة الغربية إدماج المواطنة في بيئتها، رغم العراقيل التي وضعتها الكنيسة أمام تحقيق هذا الهدف؟ وهل للأمر علاقة بتمايز في الجذر الميتافيزيقي للأديان أم هو من مكتسبات المؤمنين؟ وهل استطاع الفكر والتجربة السياسيّان المعاصران تجاوز نقائص القدامى بخصوص المواطنة والرعية؟

استدعت الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، تناول الموضوع من خلال ثلاثة محاور على النحو التالي:

أولاً: المواطنة في الفضاء التداولي الغربي؛

ثانياً: المواطنة بين الرفض ومحاولات التّبيّنة في المجال الإسلامي؛

ثالثاً: الطاعة بما هي العنصر المكرّس لدولة "الرعايا".

الجانب والحصري عند بعض الدارسين الغربيين، أضحت تجربة تنحو لأن تصبح أنموذجاً عالمياً، ومن هنا جاءت تسميتها بـ"المواطنة" بصفة المفهوم بالمعنى الفلسفي، أي "الفكرة بوصفها مجردة وعامة أو على الأقل قابلة للتعميم."²

ونجد حضوراً قوياً، في السياق الغربي، لمصطلح المواطنة في المعاجم اللغوية، فيشير المصطلح (Citizenship) في اللغة الإنجليزية على سبيل المثال، إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، كما يستخدم أحياناً للدلالة على العملية أو الحالة التي يُعدّ الفرد بمقتضاها مواطناً لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها، ومن ثم يحظى بالحماية، وفي معجم هارابس مثلاً: المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق ساكناً في دولة... أما المواطنة، فهي الاسم الذي يدل على حالة State وجود المواطن³. ويرتبط مفهوم المواطنة بفكرة الوطن أصلاً، فكلمة وطن في موسوعة "دنييس ديدرو وجان دالامبير" اسم جمع يستعمل للتعبير عن عدد كبير من أفراد الشعب الذين يقطنون في مساحة معينة من البلد، تحيط بها الحدود وتخضع للحكومة نفسها.⁴

وتعطي القواميس الأجنبية لمعنى citizenship أو citoyen أي "عضو المدينة" معنى الانتماء إلى المدينة La cité ويُفيد تعبير المدينة في الاصطلاح اليوناني واللاتيني القديم معنى التنظيم السياسي في منطقة، فالمدينة cité قبل أن تكون أرضاً؛ أي مدينة وريفاً مجاوراً، هي هيئة جماعية (un organisme collectif) يجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر (culte)، والمنتمي إلى هذه الهيئة هو ما يسمى عضو المدينة أي citoyen، فثمة علاقة حميمة بين الهيئة والعضو فيها، فالمدينة الحقّة تنجب العضو الحق، كان هذا ما عبر عنه أفلاطون في الجمهورية عندما شدد على العلاقة الحميمة بين السياسة والأخلاقيات ethique et politique، كما أن أرسطو كان يميز الإنسان عن الحيوان بانتماء الأول إلى مدينة. وهذا المفهوم للمدينة اليونانية (المدينة – الدولة) كان يحيل إلى مبدأ سيادة القانون الذي عرف في اليونانية بتعبير (NOMOS) الناموس.⁵

² حول معاني المفهوم، انظر: موسوعة لالاند الفلسفية 194/1 (A.la lande) Vocabulaire technique et critique de la philosophie presses universitaires de France. نقلا عن: وجيه كوثراني، المواطنة، المفهوم والمسار التاريخي، مجلة التسامح، ع15، 2006، ص 44

³ الخشت، تطور مفهوم المواطنة، ص 52

⁴ سبيرتان بلان، غيوم، "الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين"، ترجمة عز الدين الخطابي، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2001، ص 68

⁵ كوثراني، المواطنة...، ص 45

لقد حدث تراكب بين الزوج؛ دولة وحق طبيعي، والزوج؛ دولة وتراب وطني، وبين الذات السياسية والذات الجماعية التي لم تشكل من العقد فعلاً ميتاسياسياً، بالمعنى الذي يؤسس فيه العقد الاجتماعي النظام السياسي باعتباره كذلك، بل كثافة التاريخ والجغرافيا واللغة، وباختصار من الأعماق المؤسسة للثقافة، أي الشعب أمة⁶.

ويجدر التنويه إلى أنه رغم ورود عديد من التعريفات لمفهوم المواطنة، إلا أن هذا الأخير يظل مفهوماً إشكالياً، تخرقه مختلف التصورات، ويخضع كغيره من المفاهيم لمنطق السيرورات التاريخية والسيرورات المجتمعية، وهكذا نجد من يتجاوز تعريف سكان الدولة بطريقة سلبية، باعتبار السكان مجموع الخاضعين لنظام قانوني، وهناك من يرى، من وجهة نظر أخرى ذات بعد رمزي قوي، أن الشعب، في أغلبية الدول الحديثة، "يعتبر بالفعل المصدر لكل شرعية دستورية، سواء كان "سيداً" أم لا. إنه نوع من كائن جماعي يفترض أنه سابق في وجوده على التنظيم القانوني للمجتمع،⁷ إن الشعب يتألف من مواطنين، وهؤلاء يعتبرون كذلك لأنهم يتمتعون فعلياً بحقهم "في المشاركة في الشأن العام"، ناخبين بصفة خاصة، وممثلين منتخبين أو موظفي سلطة بصفة عامة، وقد شكل مفهوم المواطن موضوعاً لعلم سياسي وإيديولوجي معقد يتجه لبناء تمثيلات قيمية لهذه الهوية، وأظهر "إيف ديروي" كيف تجابهت، في نهاية القرن التاسع عشر في فرنسا، منظومتان متنافستان؛ الأنموذج الجمهوري والأنموذج الكاثوليكي للمواطنة، وهما يتضمنان قيماً مختلفة، بل متعارضة بشكل غير قابل للاختزال⁸. لقد كانت هوية المواطن وسيلة للتسامي، في المسرح السياسي، على كل عوامل التباين الاقتصادي والمهني والثقافي، وذلك بغية تنشيط شعور الانتماء المشترك والمتساوي للمجموعة الكبرى، وقد كانت اللغة السياسية للمرشحين، في الفترات الانتخابية، تحتفل بالمواطن الصالح المشهور بأن لديه المعلومات الكافية، وأنه يقظ وحريص على اختيار أفضل الحكام للبلاد⁹.

ويرى هابرماس في هذا السياق، أنه لا سبيل للفصل بين الحريات الذاتية التي تحيل إلى الفردية الاقتصادية والحقوق السياسية لمشاركة المواطنين في المجتمع الديمقراطي؛ فسيادة القانون، حسب هابرماس،

⁶ بلان، الفلسفة السياسية...، ص 69

⁷ فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر، ط1، 1998، ص 122

⁸ Y. Déloye, la citoyenneté au miroir de l'école républicaine, Thèse science politique, Paris I, 1992, t. II, P 461-et 462, reprogr بتوسط من فيليب برو: علم الاجتماع السياسي، ص 112

⁹ نفسه، ص112. وتسير في سياق المقابلة بين الحقوق والواجبات (دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britannica)، حيث تؤكد أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهي تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الفرد والدولة وما تفرضه تلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق، وتشير المواطنة إلى قدر من الحرية يتمتع به المواطن، بالإضافة إلى ما يلزم تلك الحرية من مسؤوليات تقع على عاتق المواطن تجاه الدولة، وتعطي المواطنة بشكل عام للمواطن حقوقاً سياسية من قبيل حق المشاركة في الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب العامة. قارن بـ: الخشت: تطور مسار المواطنة، ص 53

ليست متقدمة على الإرادة الحرة، بل هي ملازمة للتشريع السياسي الذاتي، كما هو شأن التشريع الأخلاقي القائم على مبدأ ينص على أن لا شرعية إلا للأحكام ذات الصلاحية الكونية؛ أي الخاضعة لقبول كوني.¹⁰ إن الخيار الذي يتبنّاه هابرماس بوضوح هو ما عبر عنه بمقولة "المواطنة الدستورية"؛ أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، أي مبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان... إلخ، بمعنى آخر مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة. إن هدف هابرماس هنا، هو ربط مفهوم المواطنة بالبعد القانوني، بُغية انتزاعه من محاولات التعتيم عليه بمجموعة من الأبعاد العرقية والقومية، "فليس للمواطنة الدستورية شروطاً قومية بالضرورة، وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة، وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية الضيقة، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط لثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافة خصوصية معينة".¹¹

الواضح أن مُنظّر الفضاء العمومي مستمر في دفاعه عن التطورات الأساسية التي دشنتها الدولة الحديثة في الفضاء الغربي، في إطار ما يسميه "ما بعد الدولة الأمة"، من أجل التفاعل مع حركة العولمة الزاحفة. فهذه الحركية المتنامية قد أثّرت على بنية الدولة في مستويات أربعة رئيسية هي: الأمن القانوني للدولة الإدارية، وسيادة الدولة الإقليمية، والهوية الجماعية المشتركة، والشرعية الديمقراطية للدولة القومية. فأن يكون ثمة أفراد، في المجتمع، يجتمعون بملء إرادتهم وحرّيتهم باسم قيم لا يبيغون مطلقاً فرضها على الآخرين، هو دلالة على غنى في التنوع، إذا لم يكونوا، في الوقت نفسه، أسرى تماماً لهذا الولاء الخاص، يعترفون بأنهم أفراد في الدولة التي هم مواطنون فيها، مع أولئك الذين يتمتعون بذاكرة ومرجعيات مختلفة، أبعد من ذلك.¹²

لقد تبين من خلال ما تم إيرادته حتى الآن من تعريفات وتحديدات لمفهوم المواطنة في الفكر والممارسة الغربيين، أن هذا المفهوم لم يأت صدفة أو نتيجة تنظيرات، وإنما هو من وحي تفاعلات مجتمعية وثقافية ودينية وساسية، إذ شكّلت الفكرة التعاقدية في القرنين السابع عشر والثامن عشر أهم مؤشّراتها، فالمواطن عند سبينوزا، مثلاً، هو "تميّز دقيق وشهير بين كل من الابن، والعبد، والمواطن في الحديث عن الالتزام بطاعة القواعد والأحكام المقررة، إذ هناك فرق كبير بين العبد والابن والمواطن نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر

¹⁰ Habermas, L'état de droit démocratique: la réunion paradoxale de principes contradictoires in une époque de transition (écrits politiques) 1988-2003 fayard 2005 p 167-194 (بتوسط من عبد الله ولد أباه، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية (مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس)، مجلة التسامح، ع 20، 2007، ص 15)

¹¹ حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، بيروت، المركز الثقافي، 2005، ص ص 181-215

¹² غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، دمشق، المؤسسة الغربية للتحديث الفكري، ط1، 2005، ص 75

إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحة الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ بناءً على أوامر الحاكم أفعالاً تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية¹³. فرغم أن هذا النص قد يوحي بأن المواطن غير حر بالمعنى الكامل مادام يخضع لقوانين الحاكم، إلا أن ذلك لا يوافق الطرح السبينوزي للمواطنة، فهو يقصد أن "الطاعة تكون للقوانين التي كان الفرد المطيع بمحض إرادته طرفاً في صياغتها بحسبانه متعاقدًا، ذلك أن القانون، منظوراً إليه من هذه الجهة، هو كما يقول روسو: "الفن المدهش العجيب الذي أمكن العثور عليه وأمكن بواسطته إخضاع البشر من أجل تصييرهم أحراراً".¹⁴

نكتفي بهذه الإشارة السريعة لحمولة مفهوم المواطن في السياق الغربي، لكي نسائل المتن الإسلامي في الموضوع، في محاولة لمعالجة إحدى أهم الإشكاليات المعاصرة، إذ تقيد الفرضية الأساسية لهذا البحث، أن مفهوم المواطنة الذي عرفته المنظومة الغربية بعد المنعطف الحاسم الذي اتخذته الديمقراطية نتيجة الاصطدام بموجات الحداثة، على حد تعبير ليوستراس، يظل شبه غائب عن الفضاء التداولي الإسلامي، رغم المحاولات المستميتة التي تستهدف تبيئته. لا ننطلق من هذه الفرضية مسلمةً، وإنما الهدف هو تعميق البحث، وتركيز الاهتمام، من أجل مساءلة عناصرها وتحيزاتها، ومن ثم الخلوص إلى نتيجة من شأنها نفي النظرية أو تثبيتها.

المواطنة بين الرفض ومحاولات التبيئة في المجال الاسلامي:

إن مصطلح "مواطن" مع دلالاته على حق المشاركة في تشكيل الحكومة وإدارتها، وبأصوله التي تمتد من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى الدول والمدن في اليونان القديمة، كان خارج التجربة السياسية الإسلامية تمامًا، ومن ثم غير معلوم في لغة السياسة الإسلامية، حسب تعبير صاحب كتاب "لغة السياسة في الإسلام"، إذ يرى لويس أنه "عندما تُرجمت الكتابات السياسية اليونانية القديمة إلى اللغة العربية في بواكير العصور الوسطى وأدت دورها كقواعد لأدبيات سياسية جديدة وأصيلة في العربية، كان هناك مرادف للمدينة City لكن لم يكن هناك مرادف للمواطن Citizen وترجمت الكلمة اليونانية POLIS إلى مدينة لكن اليونانية Polits لم تجد مرادفًا حقيقيًا، أما كلمة "مدني" التي ترجمت بها عادة فتعني شيئًا أكبر قريبًا من "رجل دولة"، ولم يحدث قبل الاستخدام العام للأفكار الغربية حول الجنسية والمواطنة في العالم الإسلامي أن دعت الحاجة إلى

¹³ سبينوازا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1981، ص ص 384-385. اقتبسه: سعيد العلوي، التأسيس الاجتماعي، التسامح، ع 23

¹⁴ سعيد بن سعيد العلوي، التأسيس الاجتماعي والتكوين (م.س)، مجلة التسامح، ع 23

المصطلح، وهو الآن يُستخدم بشكل عام في أغلب الدول الإسلامية.¹⁵ فإذا كان مصطلح المواطنة لم يُعرف له وجود في لغة العرب والمسلمين إلى وقت قريب، كما سنبين لاحقاً، فما هو المصطلح الذي كان يعوضه في الكتابات السياسية وقبلها الممارسة السياسية؟

من خلال النصوص التاريخية التي اطلعنا عليها في هذا البحث، وخاصة النصوص السلطانية، اتضح أن المفهوم الأشهر والأقرب للتعبير عن الفرد في السياق الإسلامي هو مصطلح "رعية" بالمفرد تارة وبالجمع تارة أخرى، و"راعيًا" بالجمع. وفي ذلك وقع التناصُّ ونُسبت أحاديث إلى الدين وتم تشبيهه ما يحدث في التدبير السياسي بما يقوم به الراعي (راعي الغنم والإبل..). وليست "الرعية" مفهومًا مقتصرًا على المجال السياسي الإسلامي، بل كان لديه وجود حتى في المجال الغربي المسيحي، فهو يشير، كما تمت الإشارة إليه سلفاً، إلى "أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذات حقوقية مستقلة، فالذات الحقوقية المستقلة هي شخص الحاكم المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه، وهو يستمد هذا السلطان بالغبلة، بفعل النسب أو العصبية أو القوة، أو ربما بالشرعية الإلهية"¹⁶. وهذا التوصيف لعلاقة الملك برعاياه بأنها تمكينية، نجد مثاله عند أهم منظري "العمران" العرب، إذ يصف ابن خلدون الرعية بأنها مملوكة للسلطان: "فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة، وهي كونه يملكهم، فإذا كانت هذه المملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم."¹⁷

تفيدنا الدراسة التي قام بها برنارد لويس كثيرًا عندما تتبّع مصطلح الرعية في مختلف اللغات الغربية، فهو يبين أنه "منذ أقدم العصور حتى نفوذ المفاهيم السياسية والقانونية الأوروبية كان مصطلح "رعية" هو المصطلح السائد للدلالة على من هم تحت حكم الحاكم دون أية تفرقة محددة، وفي الاستخدام الإداري الدارج تسرّب اللفظ إلى المعجم الإنجليزي في صيغتين "راية Rayah" عبر الرحالة الغربيين في الإمبراطورية العثمانية و"ريوت Ryot" عن طريق الإدارة البريطانية في الهند، وتبدي المادة في: OXFORD English Dictionnaire تنوعًا ممتعًا، وطبقًا لهذا المصدر استخدمت "Ryot" لأول مرة في الإنجليزية سنة 1260 وفي الأردنية، وإن كانت أساسًا من أصل عربي تعني "فلاحًا هنديًا، مزارعًا أو مستأجرًا لأرض زراعية". أما

¹⁵ لويس، لغة السياسة، ص 100

¹⁶ الخشت، تطور مفهوم المواطنة، مجلة التسامح، ع 20، 2007

¹⁷ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشداوي، الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005، ج1، ص

"راية Rayah" طبقاً للمصدر نفسه، فقد دخلت في عهد متأخر وصدفت لأول مرة سنة 1813 وفسّرت بـ"رعية غير مسلمة للسلطان في تركيا، فرد يدفع ضريبة الرأس "الجزية" وكلا التحديدَين خاطئ تماماً، وكلامها لا يعكس الاستخدام الإسلامي الحقيقي للمصطلح، ذلك أن الرعية تعني في الاستخدام العربي الكلاسيكي "السكان في مجموعهم" في مقابل الحاكم.¹⁸

ومما يؤكد ما ذهب إليه لويس في النص أعلاه أن نصوص الآداب السلطانية أمّعت في استعمال مُصطلح الرعية للتعبير عن الأفراد؛ الشعب، وكأن المفردات التي تزخر بها اللغة العربية في هذا السياق، لم تكن موجودة في القواميس العربية؛ كالإنسان، والبشر، والأفراد... إلخ، مما يمكن إرجاعه إلى النظرة الدونية التي كانت تنظر بها الكتابات السلطانية للعامة في مقابل الخاصة، وهذا تعبير قانوني، إذ يُصار إلى الإسهاب في تشبيه الإنسان بالحيوان، ومثال ذلك هذا النص للشيرازي، إذ يقول فيه: "الرعية بلا والٍ كالأنعام بلا راع"¹⁹. فالمشكل لا يكمن في التسمية وحسب، وإنما يطال تبعات هذه الوصف، فالحقوق المُخوّلة "للرعية" هي ما يتعلّق بالطاعة وتنفيذ الأوامر السلطانية؛ إذ "لا نجد في الخطاب السياسي العربي رعية إلا بما هي موضوع لذات واحدة، هي الذات السلطانية، ولا كلام حول الرعية إلا الكلام السلبي، فليس لها مهام، بل لها شروط تصرف."²⁰

الرعية إذن، غير حاضرة في السياسية العملية للسلطين والحكام الذين تعاقبوا على الحكم في التجربة الإسلامية، كما لم تحضر في الكتابات الفقهية والسلطانية والفلسفية إلا بقدر "ما هي موضوع لملك المُلك أو سلطة السلطان. لا تحضر إلا لتثبيت مفروضية الخضوع والطاعة، ففي العهد الثالث من العهود الملكية، على سبيل المثال، (تنقسم الرعية (الشعب) إلى ثلاثة أقسام: من يخدم الملك بماله، ومن يخدم الملك بصنّعه، ومن يخدم الملك بخبرته."²¹

ويزيد العروي الأمر توضيحاً عندما يرى أنه حتى النصائح التي يتقدّم بها ناصحو المُلك لا تهدف إلا إلى "الإبقاء على السلطنة وضمان استمرارها في نطاق العمر المقدّر لها، ليس ذلك إصلاحاً لأنها مهما تحلّت

¹⁸ برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993، ص 96

¹⁹ عبد الحق منصف، الدين والمجتمع والسلطان السياسي في الفكر الإسلامي، ضمن مؤلف جماعي: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي، منشورات عكاظ، 2011، ص 234. يحاول بعض الفكر، التأسيس للمواطنة من خلال مقولات تراثية لعلي بن أبي طالب الذي خاطب "مالك الأشتر" عندما ولّاه على مصر قائلاً: "وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتتم أكلمهم، فهم صنفان، فإما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق". هاني فحص: الدين والدولة، إشكالية أم مشكلة، مجلة حوار العرب، ع2، 2005، ص 9

²⁰ عز الدين العلام، مفهوم الحاشية في الأدب السياسي السلطاني، أبحاث، ع4، الرباط 1986، ص101. (بتوسط من عزيز العظمة، (م.س) نفس الصفحة)

²¹ عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب، 1954 (العدد الثالث) اقتبسه: عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام(2)، نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2009، ص 60

بالعدل فإنها ستبقى سلطنة، وبما أنها مبنية على السطو والقهر فإنها بالدوام مهددة بمداهمة من هو أقوى منها، الإصلاح الحق هو أن تصبح آلة تخدم الهدف الأسمى للأمة، وهذا أمر لا يتحقق إلا بإلهام ربّاني. ما من دولة سلطانية إلا والفرد مستعبد فيها، والفرد عضو حقيقي في الأمة الإسلامية، لكنه ليس عضواً فعّالاً في الدولة التي ليست دولة الأمة، لأنها بالتعريف دولة فرد أو جماعة.²² لاحظنا من العرض السالف أن عنصر الرعاية مُغايِرٌ تماماً لعنصر المواطنة، كما أن عنصر الإلزام للرعية يتأتى من الوعظ والتنصيب الديني، إذ لا يكاد نص من النصوص التي تشتبك بالسياسة يتحدث عن الرعاية إلا ويقرنها بمفاهيم دينية تحت على وجوب البذل والطاعة والتنفيذ وتجنّب الاعتراض. وبقي مصطلح المواطنة مهجوراً ومضمونه مستبعداً، إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر، إذ شرعت بعض الكتابات السياسية في توظيفه، وإن كان مضمونه لم يُفعل في البلاد الإسلامية، ولم يكثر حوله الحديث إلا في السنوات الأخيرة، بل ما زالت بعض الدول تستعمل في إعلامها الرسمي مصطلح "الرعايا" بدل مفهوم المواطنة.

لقد ولج المصطلح إلى اللغة العربية لما بدأ الحديث عن "الوطن" و"الوطني" و"الوطنية". فالطهطاوي والبستاني مثلاً لما استخدموا هذه المصطلحات كانا "يحمّلان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المُقارن، للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدد وضعية الفرد على أرض يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة "الوطني" وابن الوطن".²³ ويعتبر المؤرخ وجيه كوثراني أن مصطلح "المواطن" ما لبث أن استخدم بصيغة مواطن ومُواظِية بعد إعلان الدستور العثماني في العام 1908، وبصورة خاصة مع إعلان دساتير العشرينيات في المشرق العربي في كل من مصر والعراق وسورية ولبنان، إذ اكتسبت المواطنة المحلية للمقيمين على أرض كانت عثمانية تأسيساً على مبدأ الجنسية المستمد من بنود معاهدة لوزان التي نظمت أوضاع البلدان العربية التي خضعت سابقاً للحكم العثماني، وحمل سكانها سابقاً "صفة التابعية العثمانية" وكانت هذه الكلمة تعني ضمناً وفقاً لمنطوق دستور 1908 "المواطنة العثمانية".²⁴ ومن الأسباب المرجّحة لتأخر اعتماد المواطنة اصطلاحاً ومفهوماً في المجال التداولي الإسلامي، يحضر التنصيب الديني، والممارسات الاستبدادية للحكام، إذ يحاول الفقيه السلطاني أن يتقرّب إلى الحاكم المستبد بدعوة من يسميهم "الرعية" لطاعة الحاكم في المنشط والمكره، وذلك إما تقرباً إلى عطايا الحاكم، أو طمعاً في توفير أرضية صالحة من أجل إقامة "شريعة الله وأوامره". وفي المقابل، فإن الحاكم

²² عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط8، 2008، ص 114

²³ كوثراني، المواطنة، مجلة التسامح، ع 15

²⁴ نفسه.

المستبد استصحب التأويل الفقهي الذي يحث "الرعية" على الطاعة، بهدف استدامة الحكم وتسويغها، وقمع أي خروج عليه من قبل المعارضة، لأن مبدأ الطاعة يحول دون أي تفكير في تغيير الحاكم أو تعميق النقد الموجّه إليه، وهو ما يدفعنا إلى بحث هذا المبدأ، أقصد الطاعة، في بحث موضوع الرعية والمواطنة، لأنه في الوقت الذي ارتبط فيه مفهوم المواطنة بقيم الحداثة، كالمساواة، والعلمنة، والتسامح، والحرية السياسية، وحق معارضة الحاكم والثورة عليه... الخ، فإن تعبير "الرعية" ظل شديد الصلة بقيم مفرطة في المحافظة، كالتمييز بين المؤمن وغير المؤمن، وغياب المساواة بين النساء والرجال، وتحريم الخروج على الحاكم، وقمع الحريات السياسية، وفرض طاعة الحاكم والخضوع له، ومن ضمن هذه القيم تبقى مسألة الطاعة من أهم الأسس التي يركز عليها الإيغال في اعتبار الإنسان رعية يشبه الحيوان، والابتعاد به عن المواطن المنبعث من الإنسان.

الطاعة بما هي العنصر المكّرّس لدولة "الرعايا":

يقودنا الحديث عن الرعية والمواطنة إلى إدخال موضوع آخر في النقاش، وهو موضوع شديد الاتصال بمفهوم الرعية، أقصد مسألة الطاعة، وذلك أن الحملولة السلبية الملتصقة باصطلاح "الرعية" سببها الرئيس أنها تُفضي إلى تقديس مبدأ الطاعة وإعلانه المرتبة الأعلى مقارنة مع باقي المبادئ، فهو يسبق العدل كما يسبق الشورى، ويتقدّم على الحرية كما يتقدم على حق الاعتراض، وتعمل "المآثرات المتنوعة على تقديم رسالة الطاعة بأكثر من صورة، ومن خلال أكثر من وسيلة ومنفذ، فالطاعة ليست مجرد قرار ملزم للرعية، بل إنه يفترض حصولها على أربعة أوجه: على الرغبة، والرغبة، والمحبة، والديانة.²⁵ فلقد تأسست الرؤيا الفقهية الإسلامية التي تُوجب الطاعة في المكروه والمنشط على الصبر تجنباً "للهرج" و"الفتنة". وهكذا "تكون الطاعة واجباً دينياً حتى حينما تكون سياسية"²⁶، ولا يألو الفقه، ونحن هنا نتحدّث عن الفقه بشكل عام وليس فقط عن الآداب السلطانية، جهداً في البحث عن النصوص التي تؤيد مسعاه المقدّس لعنصر الطاعة، ومن أبرز النصوص التي يوردها، نجد الآية القرآنية: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، وهذه الآية تحديداً دار حولها الكثير من الجدل، يقول أركون بخصوصها "الآية التي تنص على طاعة من يمتلكون زمام الأمر يمكن لها أن تُفسّر، إما بمعنى السيادة وإما بمعنى السلطة السياسية... ومن الواضح تاريخياً أن ضغوط هذه الأخيرة كانت هي الغالبة."²⁷

²⁵ كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1991، ص 182

²⁶ عبد الحق منصف، الدين والمجتمع، ص 231

²⁷ محمد أركون، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986، ص 191-192

أما الفقه الإسلامي، فقد انقسم حول الموضوع "طاعة أولي الأمر" إلى ثلاث فئات: "فئة اختارت الاتباع والانقياد والطاعة لأولي الأمر، البر منهم والفاجر، وسوّت بين الطاعة لهم وبين الطاعة لله وللرسول، وفئة اختارت اعتزال السلطان الجائر والسكوت عنه والبعد عنه، وفئة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت السمة الغالبة على علاقتها بالدولة والسلطان (الصراع) بدرجات تتفاوت بين الوعظ وبين النقد وبين الثورة الصريحة".²⁸ ففي رأي مالك أن الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن،²⁹ وكان ابن حنبل، على ما لحقه من الأذى أثناء محنته في عهده المأمون والمعتصم لا يفتأ يردّد "السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر"، وعلى غرار الأئمة الأوائل ردّد كبار الفقهاء هذا الموقف ومنهم الغزالي وكذلك ابن تيمية.³⁰

أما في الآداب السلطانية، فالطاعة تعادل جملة من الفضائل، "فهى معقل السلامة، وهى أرفع منازل السعادة، وهى الطريقة المثلى والعروة الوثقى، وهى العاصمة من كل فتنة، إنها الأداة المناسبة لاستمرار السلطة حارسه للدين في الدنيا، ومدبّرة لشؤون العامة بما يضمن الاستقرار والأمن".³¹ كما لا يخلو نص من نصوص هذه التآليف من التأكيد على مبدأ الطاعة، بل منهم من يعيد الحثّ عليها أكثر من مرة، فقد أوردها الماوردي ثمانى مرات، وهى تردّ بألفاظ متنوعة وإن كان أشهرها "طاعة ولي الأمر من طاعة الله". وذلك فى تأثر كبير لهذه الكتابات بالرافد السياسى الفارسى الساسانى الذى دشّن ابن المقفّع أولى حلقات نقله إلى الواقع الإسلامى.

ولقد حدّر بعض الفكر الحديث من خطورة التأسيس الكسروى؛ نسبةً إلى كسرى، للدولة فى الإسلام، حتى أضحى الدين لا يعدو أن يكون طاعة رجل، شاءت الصدفة أن يكون ملكاً. فالنقل المتواصل عن العهد الأردشيرى جعل من الدين الإسلامى نسخة من الزرادشتية المعتمّدة فى الدولة الساسانية على عهد الملك أردشير بن ساسان، وهو ما جعل الطاعة العمياء ديدن كل من خطى أول خطواته فى التآليف السلطانية.³²

²⁸ فهمى جدعان، المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2009، ص 122

²⁹ عبد اللطيف، تشریح، ص 185

³⁰ هذا الأخير أورد مجموعة من الأحاديث فى هذا السياق، من قبيل: "من نزع يده من الطاعة، لم يكن له حجة يوم القيامة"، و"من فارق الجماعة واستندل الإمارة، لقي الله عز وجل، ولا وجه له عنده"، و"من أهان السلطان، أهانه الله، ومن أكرم السلطان أكرمه الله"، و"من تعرّض لمساوى سلطانه، تعرّض لقطع لسانه". كمال عبد اللطيف، تشریح، ص 184

³¹ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربى، بت، ج1، ص 105، أورده الهرماسى فى: عبد اللطيف الهرماسى، السلطة والقضايا والمسؤولية فى المجال الإسلامى، مجلة التسامح، العدد 9، شتاء 2005، ص 11

³² راجع فى هذا السياق الدراسة القيمة التى أنجزها محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقى العربى، دراسة تحليلية نقدية لتنظيم القيم فى الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص 225 وما قبلها وما بعدها.

على سبيل الختم:

إذا كانت المواطنة تستند إلى المساواة في الحقوق والواجبات، ودولة الفصل بين السلطات، والمشاركة السياسية، ومرجعية القوانين التي يشارك المواطن في صياغتها، فإن الطاعة ركيزة "الرعية" الأساس، وبها يكتمل بنيان الدولة من التداول الذي يتمحور ويدور حول الملك أو السلطان، والمتغلب، فلا عدل من دون طاعة، ولا حرية خارج الطاعة، ولا حقوق بمعزل عن الطاعة؛ فالعدل مثلاً "ليس قيمة مستقلة بنفسها، بل هم يربطون بينه دوماً وبين قيمة أخرى هي "الطاعة"³³ بوصفهما "حقين" متلازمين يستدعي الواحد منهما الآخر: حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير، إذ على الرعية أن تطيع مقابل أن يعدل الراعي، وواضح أن طاعة الرعية تسبق عدل الأمير، إذ بها يصير أميراً أولاً، ثم بعد ذلك يكون عادلاً أو لا يكون.³⁴

ومقابل المساواة أمام القانون في التصور السياسي المبني على المواطنة، يركز العدل في التأليف الفقهي والسلطانية على مبدأ "إنزال الناس منازلهم" ومنازل الناس في عصرهم، وفي المجتمع العربي الإسلامي، كانت ثلاثاً: الأمير أو الخليفة، ثم الخاصة، ثم العامة، وإنزال الناس منازلهم"، ويفتضي التمييز بين هذه المنازل وإقامة العدل بينها بإعطاء كل منها وظيفته؛ أما وظيفة الأمير، فهي أن يحكم، تماماً مثلما أن وظيفة الرعية أو العامة، هي أن تُطيع، أما فئات "الخاصة" فوظيفتها أن تضمن للأمير سكوت العامة ورضاها؛ أي الطاعة "عن طيب خاطر". الطاعة التي يولدها في نفوس العامة سلطة "أهل الحل والعقد" وسلطة القبيلة وسلطة "العلم"، وبالتالي سلطة الدين نفسه.³⁵

تُؤسس المواطنة لقيم التسامح والتعددية والمشاركة المتكافئة والمساواة والعدل ضمن المنظومة الدولتية الزمنية، وغايتها تكريس الحرية وحماية الحقوق، بينما إلزام "الرعايا بالطاعة" والتأسيس لذلك دينياً، رغم كُنْه السياسي، يطرد القيم المثلى إلى خارج الاجتماع البشري. فالمساواة تصبح تعني المساواة في الخضوع، والحرية تُمسي حرية عدم الاعتراض، والحقوق مُرتهنة لما وجود به "الحاكم بأمر الله"، والعدل مؤجل إلى الآخرة. ويجري كل هذا في ظل القياس والمماثلة بين "نظام الطبيعة ونظام المجتمع وبقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعية ميدان للحتمية، وأن المجتمع ميدان للحرية" على حد تعبير الجابري.

³³ يرى الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه أن أصل هذه العلاقة؛ أي علاقة الطاعة، هو "مديونية المعنى" ما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أنني أقبل بطاعة ذلك الشخص الذي يشعب رغبتني في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي فأنا أطيعه طبقاً لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي، وعندئذ تتحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس، وهذا ما حصل في التاريخ، فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الإسلام ويحاولون اليوم بكل قوة أن يستمدوه من حق التصويت العام. محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، بيروت، دار الساقي، ط 3، 1996، ص 95

³⁴ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1997، ص 75

³⁵ نفسه، ص 76

المراجع:

- باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1981
- برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993
- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، بيروت، المركز الثقافي، 2005
- سيبرتان بلان، غيوم: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطابي، مراجعة: جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2001
- عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام(2)، نقد النظرية السياسية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009
- عبد الحق منصف: الدين والمجتمع والسلطان السياسي في الفكر الإسلامي، ضمن مؤلف جماعي: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي، منشورات عكاظ، 2011
- عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب، 1954 (العدد الثالث)
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق وتقديم: عبد السلام الشدادتي، الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005
- عبد الله العروبي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط8، 2008
- غي هارشير هارشير: العلمانية، ترجمة: رشا الصباح، دمشق، المؤسسة الغربية للتحديث الفكري، ط1، 2005
- فهمي جدعان: المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2009
- فيليب برو: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر، ط1، 1998
- كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1991
- محمد أركون: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986
- _____: العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، بيروت، دار الساقى، ط3، 1996
- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001
- _____: قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، 1997
- سعيد بن سعيد العلوي: التأسيس الاجتماعي والتكوين السياسي للمسلمين، مجلة التسامح، ع 23
- عبد اللطيف الهرماسي: السلطة والقضايا والمسؤولية في المجال الإسلامي، مجلة التسامح، العدد 9، شتاء 2005
- عبد الله ولد أباه: المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية (مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس)، مجلة التسامح، ع 20، 2007
- محمد عثمان الخشت: تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، مجلة التسامح، العدد 20/2007
- وجيه كوثراني: المواطنة، المفهوم والمسار التاريخي، مجلة التسامح، ع 15، 2006، ص 44
- Habermas, L'état de droit démocratique: la réunion paradoxale de principes contradictoires in une époque de transition (écrits politiques) 1988-2003 fayard 2005
- Y. Déloye, la citoyenneté au miroir de l'école républicaine, Thèse science politique, Paris I, 1992



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com