ترجمات

أمثولة المواطنة منذ العصور الكلاسيكية

• J.G.A. Pocock •

ترجمة: رند المالح

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

ترجمة لدراسة عن
التطور التاريخي لمصطلح المواطنة[١]

أمثولة المواطنة الكلاسيكية
منذ العصور الكلاسيكية[٢]

THE IDEAL OF CLASSICAL CITIZENSHIP SINCE CLASSICAL TIMES

• J.G.A. Pocock[3] •

(١) تكمُن أهمية هذه الدراسة في أنها تعرض بشكل دقيق وعميق تطورَ مصطلح المواطنة، عبر التاريخ الغربي منذ عصر اليونان القديم. والباحث هنا يحاول أن يربط أصول النظريات الحديثة للمواطنة كالليبرالية والجمهورية بأصولها الإغريقية والرومانية.

هذه الدراسة بالتالي هي ذات طابع غربي بامتياز يُحاول الكاتب من خلالها فهم المواطنة ضمن السياق الحضاري الغربي الصرف.

لغة النص الأصلي هي لغة إنجليزية معقدة، كما أنها لغة مشافهة وليست دراسة مكتوبة للقراءة، وعندما تم طباعتها كدراسة بحثية لم يعدل أسلوبها ليتوافق والنص المقروء.

كمترجم لم أتدخل كثيرًا في إعادة صياغة العبارات إلا عند الضرورة؛ لتسهيل المعنى وتبسيط العبارات إن اقتضى الأمر.

الهوامش هي إضافة مقترحة من قبل المترجم لتوضيح بعض الشخصيات والمصطلحات المذكورة في النص.

(٢) هذه الدراسة عرضت كمحاضرة في الندوة المنعقدة في جامعة كوين عن المواطن والدولة عام ١٩٩٢، وهي تستعرض تاريخ المواطن العام والخاص في السياق الغربي منذ العهد اليوناني القديم.

(3) جون جريفيل أجارد بوكوك: هو مؤرخ نيوزيلندي معاصر وعضو في العديد من المجامع العلمية الغربية، عُرف بدراساته التاريخية المهمة في الفلسفة السياسية، وله دراسات مهمة في هذا المجال من أشهرها:
Virtue, Commerce, and History; The Machiavellian Moment; Politics, Language, and Time; The Ancient Constitution and the Feudal Law; Barbarism and Religion; and Political Discourse in Early Modern Britain..

الملخص:

كان المواطنون في أثينا قادرين على تمثيل أنفسهم مباشرةً في المجالس والميادين العمومية، لقد كانوا يوافقون بشكل جماعي على مبدأ "أن تَحكم وتُحكم" من خلال تواصلهم داخل هذه المجالس، والتي تضمُّ جميع المواطنين بالتساوي. ولكن ماذا بخصوص باقي القضايا، كالجنس والأشياءوالعمالة والملكية وهي جميعها تشكل العالم المحيط بالديمقراطية؟

المقال:

عندما نتحدث عن أُمثولة المواطنة منذ العصور الكلاسيكية، يرجعنا مصطلح "الكلاسيكية" للأزمان القديمة بمعنيين مزدوجين:

ففي المقام الأول: فإن لفظ "الأزمان الكلاسيكية" يعني لنا شكلًا من السلطة ذَا بُعدٍ مثالي مستعمل بشكل معياري ومتكرر، على الرغم من أن هذه السلطة تتشكل -بالتطبيق والممارسة- بطرق متعددة ومغايرة لهذا الشكل البسيط والمحدد.

وفي المقام الثاني: نعني "بالعصور الكلاسيكية" الحضارات القديمة في البحر الأبيض المتوسط، وبشكل خاص أثينا في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وروما من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الأول بعد الميلاد.

يعتبر الأثينيون والرومان هم من صاغوا لنا "نموذج المواطنة الـمُثلى" في العصور الحديثة، وهذا ما يُبرر تصنيفنا لهم بالكلاسيكيين. وفي الواقع لا يوجد نموذج مثالي كلاسيكي للمواطنة تُصاغ المواطنة على أساسه؛ إذ إن المواطنة هي بذاتها "النموذج الكلاسيكي" المنشود.

وتعتبر المواطنة واحدةً من القيم الأصيلة التي يمكننا الادعاء أنها موروثة في "حضارتنا" و"تراثنا" الغربيين. أضع هاتين الكلمتين الأخيرتين بين مزدوجين لا للتقليل من أهميتهما، ولكن للتركيز عليهما وطرحهما كمصطلحين جدلِيَّين وإشكالِيَّين.

"المواطن"-بوليتس(Polites) باليونانية أو سيفيس(Civis) باللاتينية- يُعرف كعضو في "المدينة الدولة" الأثينية (Polis) أو الجمهورية الرومانية (Res Publica).

يشير هذا المصطلح إلى شكل فريد من أشكال الجماعة البشرية، تميزت به شعوب هذه الحضارات المتوسطية القديمة، وانتقل من ثمَّ عبرها فيما بعد لـ "أوروبا" و"الغرب".يُعد الادعاء بفرادة نموذج "المواطنة" هذا قابلًا للنقد، وقد يرقى حتى لمقام الأسطورة.

وبالرغم من جدة هذا النقد، فإنّ هذه الأسطورة تمتلك أيضًا أُفُقًا من الفرادة كمحدد للهوية "الغربية، فلا توجد حضارة أخرى تمتلك هذا الشكل والنوع من الأساطير؛ فالمدينة الدولة (Polis) تشكلت من مجتمعات صغيرة ذات علاقات استغلالية أكثر منها ودية تجاه

محيطها الإنتاجي، كما أن أصل هذه النشأة يخالف المجتمعات المنظمة والمترابطة، التي ازدهرت على ضفاف الأنهار ومجاري الوديان في بلاد ما بين النهرين ومصر والصين، ولعل هذه المدينة الدولة لم تكنعند ولادتها أكثر من معاقل محصنة للغزاة البرابرة.

لم يكن تركيز هذه المدنبالأساس منصبًّا على مكانتهاالمفترضة منمنظومةالتطور والعود الكوني، ولكن كان مرتكزًا على طبيعة العلاقات بين أعضائها والقائمة على البطولات الفردية، ومن ثمَّ فإن أصول المذهب الإنساني قد ترجع إلى البربرية اعتبارًا لهذا المعنى.

ولعله نتيجة ذلك أنّ الأساطير المؤسِّسة للمدينة الدولة(Polis) لا تقدِّم لنا شيئًا عن شكل اختلافها عن النظم الكونية العظيمة السائدة في مصر وبلاد ما بين النهرين، ولكنهاتذكرلنا في المقابل كيف قامت باستبدال قِيَمِ المجتمع القبلية التقليدية القديمة القائمة على ثارات الدم وواجبات القرابة.

استبدل صولون[١] وكلايستينس[٢]-مشرعَا أثينا-مجالس رجال القبائل والتي يناقش أعضاؤها هموم قبيلتهم بمجلس للمواطنين، يناقش فيه المواطنون مختلف القضايا المتعلقة بمدينتهم الدولة (Polis).

تعتبر "تراجيديا الأومينيد" وهي الجزء الأخير من الثلاثية المسرحية أوريستيا[٣] للأديب اليوناني أسخيلوس، مثالًا آخر لهذه الأسطورة المؤسسة، في هذا الجزء يظهر "أوريستوس" على

---

(١) كلايستينس (توفي عام ٥٠٠ ق.م): هو مصلح سياسي يوناني كبير وأحد مؤسسي الديمقراطية الأثينية، اشتهر بإصلاحاته السياسية التي طبقها بين عامي ٥٠٧-٥٠٨ ق.م، والتي استمرت كأساس لحكومة أثينا خلال العصور اليونانية الكلاسيكية. (Moulton ١٩٩٨;١٤٥).

(٢) صولون (٦٣٠-٥٦٠ ق.م): هو مشّرع وشاعر يوناني، يُعرف بأبي الديمقراطية اليونانية، وواحد من حكماء اليونان السبعة، قام بإصلاح حكومة أثينا وتعديل قوانينها.
ويعد دستور صولون من أهم إنجازات هذا المشرع العظيم، والذي أنهى به الاحتراب الأهلي والانقسام الطبقي في أثينا. (Moulton ١٩٩٨;٦٠).

(٣) هي تراجيديا يونانية قديمة، كتبها أحد أعظم كتاب التراجيديا اليونانية أسخيلوس، وتحكي أسطورة عائلة أجامينون وكليتمنسترا حكام أرجوس. وهي تشرح كيف أن أوريستوس بن أجامينون قام بقتل أمه كليتمنسترا وعشيقها انتقامًا منهما لقتلهما أباه حينما كان صغيرًا. وهي بالنهاية تَعرِض المحاكمة التي تعرّض لها أوريستوس وكيف تمت تبرئته من تهمة القتل، وعفو آلهة أثينا عنه في النهاية. (Moulton ١٩٩٨;٧).

المسرح في البداية كرجل قبليٍّ متهم بسفك الدم، ويترك المسرح كمواطن حر قادر مع أقرانه على مقاضاة جرمه وإيجاد تسوية له.

ومع ذلك، فإنه ليس من المؤكد أن خطيئة الدم قد اندثرت تمامًا، أو أنها بقيت كامنةً في أسس المدينة الدولة؛ حيث إن هناك الكثير من الأساطير الرومانية التي تعبر عن هذا التضارب نفسه، وفي هذا النوع من الأساطير، تُصاغ القصة بطريقةٍ تُظهر المرأة ببساطة كرمز للثقافة البدائية للدم والخطيئة والقرابة، والتي من المفترض على الذكور أن يتجاوزوها ويتساموا عليها، ولكن الرجال الأبطال يقترفون على الدوام هذا النوع من الخطايا البدائية، ولكنهم يُلقون بالمسؤولية على النساء عوضًا عنهم، وذلك للمفارقة.

ما سبق أعلاه لا بدّ من التنبه إليه والوعي به بشدة وباستمرار، ولكنه لا يُلغي الحقيقةَ المثالية بأنّ جماعة المواطنين هي الجماعة التي تستعيض بالكلام بدلًا من الدم، وبالمشاركة في أفعال صناعة القرار بدلًا من أفعال الانتقام والثأر.

كذلك يمكن التنبُّه إلى الأهمية الكلاسيكية للمواطنة كنموذج أثيني في كتاب السياسات لأرسطو؛ حيث ظهر هذا الكتاب في أواخر عهد المدينة الدولة (Polis) بُعَيْدَ ظهور أكاديمية أفلاطون وبداية توسع الإمبراطورية المقدونية، ويمكن تصنيفه كأحد إشراقات آلهة الحكمة اليونانية (Owl of Minerva)[٤]، إن صحَّ التعبير.

في هذا العمل العظيم، يخبرنا الفيلسوف الحكيم: أن المواطن هو الفرد الذي يَحكُم ويُحكَم في الوقت عينه، ويرى أرسطو أننا نسعى ككائنات عاقلة وغائية لتوجيه ما يقبل التوجيه معنا نحو غاية محددة، وفعل ذلك بالنسبة إليه ليس خيرًا عمليًّا إجرائيًّا صِرفًا، ولكنه بشكل أدق يُعد تعبيرًا عن ذلك الأسمى في داخلنا، وهو القدرة ذاتها على متابعة الخيرات العملية وتعقبها. إذن، فإنه من الخير أن نَحكُم ولكن الحكم بذاته يكون جيدًا بمقدار ما يكون المحكوم نفسه جيدًا، وبخاصة حين يوهب بعض القدرات الذاتية للسعي العاقل نحو الخير.

ويرى أرسطو كذلك أنه من الأفضل أن تَحكُم الحيوانات عوضًا عن الأشياء، والعبيد عوضًا عن الحيوانات، والنساء عوضًا عن العبيد، وقرينك المواطن عوضًا عن النساء والعبيد

(٤) بومة مينيرفا: هي رمز تقليدي للحكمة في الفلسفة الغربية.

والحيوانات والأشياء الموجودة في المنزل. وكذلك فإنه يشير إلى أن ما يجعل المواطن في المرتبة العليا من الكائنات هو قدرته على الحكم، ويقتضي ذلك أنّ حكم رجل مساوٍ في المواطنة هو أمر ممكن، فقط في حالة أن هذا المساوي يستطيع أن يَحكُم من سبق وحَكَمَه بدوره.

إذن، فالمواطن هو من يَحكُم ويُحكَم في الوقت عينه، والمواطنون يلتقون مع بعضهم في عملية اتخاذ القرارات، حيث يحترم كل منهم سلطةَ الآخرين، والجميع يشتركون في الطاعة عينها للقرارات المتمثلة بالقوانين التي يصنعونها ويشرعونها.

هذا الفهم للمساواة الإنسانية يستثني الجزءَ الأكبر من البشر، وتصبح المساواة وَفق ذلك غايةً لا يدركها إلا القلة، ونحن في أيامنا هذه نفهم أن المساواة الكاملة لها شروط، وليس من السهل على أي إنسان أن يحصلها ويتحقق بها.

وكذلك فإن متطلبات المساواة تختلف عند أرسطو عن مثيلاتها في أيامنا هذه؛ حيث إن المواطن عنده لا بدّ أن يكون ذكرًا من نسب معروف، وربًّا لأسرته، ومحاربًا، وسيّدًا على عمل الآخرين وهم العبيد عادة.

وهذه المتطلبات في الواقع هي التي ميزت أمثولةَ المواطنة كما وصفها أرسطو واستمرت في الثقافة الغربية لما يزيد عن الألفي سنة، أما اليوم، فإننا جميعًا ننتقد هذه المتطلبات، ولكننا لم نتخلص منها نهائيًّا بعدُ، وهذا ما يثير السؤال الحرج حول هذه المتطلبات، هل هي عرضية أم أنها بشكل أو بآخر أساسية لأمثولة المواطنة ذاتها، هل من الممكن أن نلغي العرق والطبقة والجنس كشرطٍ مسبق لكي نَحكُم ونُحكَم، وأن نشارك كأفرادٍ متساوين في صناعة القرارات العامة؟ وأن نترك الشرط الكلاسيكي لتحقق المواطنة من دون تعديل وتبديل؟

لقد طرحت المُنَظِّرات النسويات هذه الأسئلة بقوة، وسأرجئ لهن التعامل مع هذه الأسئلة والإجابة عليها. منذ بداية طرحنا لهذه الإشكالية، يمكننا أن نلاحظ كيف أن التيار النسوي يقف أمام أحد الخيارين: إما القبول بالمواطنة التاريخية المشروطة كما هي والنضال لاستيعاب المرأة فيها، وإما العمل على تفكيك وتقويض أمثولة المواطنة نفسها كأمثولة قائمة بالأساس على إقصاء المرأة من أسسها وبنيتها. وإلى حد ما، يعتبر هذا الخيار الأخير تكتيكيًّا وإنشائيًّا وضعيفًا فلسفيًّا، كما أنّ هناك صعوبات مفاهيمية وراءه.

تنبني الصياغة الأرسطية للمواطنة وشروطها بشكل أساسي على تمييز واضح ودقيق بين العام والخاص، بين المنزل (Oikos) والمدينة(Polis)، وبين الأفراد والأفعال والأشياء.

وكي يتم قبول الفرد كمواطن، فلا بدّ أن يكون سيدًا في المنزل(Oikos)؛ بحيث إن أعمال العبيد والنساء تحقق له كفايته واحتياجاته، مما يفرغه ويحرره للخوض في العلاقات والتفاعلات السياسية مع نظرائه من المواطنين.

ولكي يخوض غمار هذه التفاعلات، فلا بدّ للمواطن أن يتحرر من مسؤولياته الخاصة، ويترك تدبير شؤون المنزل بأكمله وراء ظهره لجهود العبيد والنساء وأعمالهم ولا ينشغل بها.

وليس من المعهود أبدًا أن تناقش شؤون المنزل في المجالس العامة بين المواطنين إلا في الحالات الاستثنائية فقط، وفي هذه الحالات، يكون من الضروري أن تناقش هذه القضايا في المجلس العام وتؤخذ القرارات بشكل يؤكد السيادة الأبوية للمواطنين الذكور في منازلهم. في مقطوعاته التهكمية المتعلقة بالنساء التي كتبها أرسطو فانوس[٥]، تطرح المجالس العامة هذا النوع من القضايا الخاصة المتعلقة بالمنزل للمناقشة العامة، ولكنمن دون أي فكرة عن كيفية معالجتها.إن خطابًا كهذا كان غائبًا بالأساس وغير موجود البتة؛ لأنّ هذه الوضعية كانت خارج التفكير والخيال في ذلك العصر.

وكذلك، فإن القضايا التي كانت تناقَش في المجلس العام كانت هي قضايا المدينة (Polis) وليس المنزل (Oikos)، وشؤون الحرب والتجارة داخل المدينة وبين المدن الأخرى، وقضايا كقضايا الشرف والمنافسة، والسلطة والفضيلة بين المواطنين أنفسهم.

بالنسبة إلى أرسطو وآخرين غيره، يُنظر للسياسة -والتي هي صنو أن تَحكم وتُحكم-كخير بذاته، وهي ليست من شروط الخير العام ولكنها الخير العام بعينه، فما يهم هو الحرية في المشاركة بالمناقشات العامة، وليس مضمون المناقشات نفسها.

هذا التعريف اللاإجرائي أو اللاأداتي للسياسة بقي كجزءٍ من تعريفنا للحرية منذ ذلك الحين، وهو يشرح دورَ المواطنة وأثرها فيه. إن المواطنة إذن ليست وسيلةً لتكون حرًّا، ولكنها الحرية بعينها.

---

(٥) أريستوفانوس ٤٤٥-٣٨٥) ق.م): هو واحد من أهم كتاب الكوميديا اليونانية القديمة ومن أعظم رواد مسرحها، ينسب له أكثر من أربعين عملًا مسرحيًّا لم يتبق منها إلا إحدى عشرة مسرحية فقط، تناولت مسرحياته أهمَّ المواضيع اليومية في يونان ذلك العصر من سياسة وفلسفة وأدب، وينظر لأعماله كنماذج كاملة للكوميديا اليونانية في عصورها الكلاسيكية. (Moulton ١٩٩٨;٥٧).

أسس أرسطو تعريفه للمواطنة على تمييز واضح بين الغايات والوسائل، وما يجعل المواطنة عند أرسطو كأمثولة بالمعنى الدقيق، هو أنها تتضمن التحرر والتخلص من المنزل (Oikos) كبنية تحتية مادية يعالج من خلالها المرءُ أدوات العمل والنشاط ووسائلهما نحو المدينة الدولة (Polis).

وهذه الأخيرة تشكل بدورها البنية الفوقية، والتي من خلالها يمارس الإنسان أنشطته، هذه الأنشطة ليست بوسائل ولكنها الغايات بحد ذاتها؛ حيث إن العبيد لا يمكنهم التخلص من المادة؛ لأنهم مفطورون ليبقوا أدوات وأشياء مدارة من قبل الآخرين، والنساء أيضًا لا يمكنهن التحرر من المنزل لأنهن خُلقن ليبقين مدبرات للعبيد والأشياء.

وهنا تكمن المعضلة الأساسية في التحرر: هل على الفرد أن يعمل على التحرر من علاقات كهذه، أو بإنكار ضرورة هذا التحرر من أساسه؟

في كل الحالات، فلا بدّ من أن نأخذ بعين الاعتبار هؤلاء الذين يؤكدون أن التحرر هو فعلٌ لا بدّ أن يُصنع من قبل الآخرين، إلا إنهم لمّا يبادروا لهذا التحرر، وبالتالي، يصبح من الصعوبة أن يتساوى المواطن والمُعتق.

وإذا أردنا من المواطنة أن تتسع لتشمل كل هؤلاء الذين أُنكر حقهم فيها، على قاعدة أنهم كانوا منخرطين في الحدود القصوى في عالم الأشياء-في علاقات مادية، إنتاجية، منزلية، أو إنجابية- فأمامنا خياران:إما أن نختار بين تحريرهم من هذه العلاقات، وإما إنكار أن هذا النمط من العلاقات هو ذو طابع سلبي فيتعريف المواطنة.

ينبغي الانتباه إلى أن اختيار الحل الأخير سيدفعنا للبحث عن تعريفٍ جديد للمواطنة، مفارق بشكل جذري لمثيله الإغريقي المستعمل من قبل أرسطو.

إن تعريفًا كهذا لن يكون العام والخاص فيه منفصلين بشدة، وستكون الحواجز بينهما مرنةً وقابلة للنفاذ أو ملغاة تمامًا. وفي الحالة الأخيرة سيتوجب على المرء الاختيار إن كان مبدأ "العام" نفسه قد استطاع الاستمرار من الأساس، أم أن وجوده كان عرضيًّا وطارئًا وفاقدًا لأي معنى مميز له. وفي مثل هذه الحالة، فإن مبدأ المواطنة لربما كان ليختفي هو أيضًا، هذا هو المأزق الصعب الذي يواجه أولئك الذين يسعون لانتقاد أو تغيير أمثولة المواطنة الكلاسيكية.

في القسم التالي من هذه الورقة سأناقش الكيفية التي تطورت فيها تعاريف أخرى للمواطنة تاريخيًّا، ولكن قبل ذلك لا بدّأن أؤكد على أن الأمثولة الكلاسيكية للمواطنة تمثل فهمًا للفرد البشري ككائنٍ مدرك وفاعل وفاضل وعقلاني واجتماعي ومفكر وسياسي.

بالنسبة إلى أرسطو، لا يبدو أن الإنسان ككائن مدرك وفاعل وغائي قادرٌ على أن يكون إنسانًا إلا لو حكم نفسه. ويبدو أن هذا لا يتحقق إلا لو حكم الأشياء والآخرين ضمن المنزل، وانضم في المجال العام للآخرين المساوين له ليَحكم ويُحكم في المدينة.

ويصرح أرسطو بشكل واضح وجليٍّ أن هذا الشكل من الرقي البشري الأسمى هو حكر فقط على فئة ضيقة من الذكور البالغين، كما يعتبر أن هذا هو الشكل الأسمى من التطور البشري (وهذا يتوافق مع الرأي الأفلاطوني أن الحياة الفكرية المحضة هي أرقى من الحياة العملية المحضة).

وهو يعلن أن الإنسان حيوانٌ سياسيٌّ بطبعِه (Kata Phusin Zoon Politikon)، وهو مخلوقٌ وفق الطبيعة ليحيا حياةً سياسية، وهذه من التعاريف الغربية العظيمة للإنسان، وهي صياغة ما زلنا موافقين عليها بشدة.

نحن نؤمن بشكل غريزي -أو موجه بالوراثة-أن الفردَ المحروم من اتخاذ القرار في تشكيل حياته/هاهو كائنٌ محروم أيضًا من الاعتبار كإنسان، وأن المواطنة-كعضوية في بعض الأطُر العامة والسياسية للنشاط- هي ضرورةٌ لو أردنا أن نصبح أصحابَ قرارٍ، وأن نكون بشرًا.

توصل أرسطو لهذه النتيجة وأوصلنا معه إليها بافتراض منظومة من القيم يشكل النشاط السياسي من خلالها خيرًا بذاته، وليس وسيلة أو أداة لخيرات أسمى منه.من خلال المشاركة في العمل السياسي، يحقق المواطن قيمته كإنسان، وهو بالتالي يتعرف إلى ذاته من وماذا تكون، ولا يوجد نمطٌ آخر من الأفعال يتيح له ذلك.

إذن، فأن يكون المرء إنسانًا يعتمد على التحرُّر من عالم الأشياء ودخوله في عالم السياسة، وعندما يُمنع هذا التحرر عن البعض، فعلى هؤلاء أن يطالبوا به لأنفسهم أو أن ينكروه كشرط للتحقق بالإنسانية، ولو لجأوا للحل الأخير فعليهم أن يقدموا تعريفًا بديلًا للإنسانية، أو أن يتحملوا مسؤوليةَ الحرمان التام من شرف الإنسانية ذاته، إذن، فإن مقولة الإنسان ككائن سياسي بطبعه ترتقي بمستوى الخطاب لمراتب عالية جدًّا في الواقع.

سأنتقل الآن إلى تعريف آخر من التعاريف الغربية العظيمة للعالم السياسي، هذا التعريف لا يهدف إلى تعريف المواطن، وبالتالي وفقًا لأرسطو فإنه ليس تعريفًا سياسيًّا بالمطلق، ولكنه يؤثر بعمق في فهمنا للمواطن، مما يجعله جزءًا من تاريخ مصطلح المواطنة، هذا الفهم يرجع للفقيه الروماني "جايوس"، والذي يرى أن العالم- كما يُعرّف بالفقه- ينقسم لأشخاص وأنشطة وأشياء (res)، (عاش جايوس[٦] بعد خمسة قرون من وفاة أرسطو، وهذا الفهم كان متعارفًا عليه عند استعماله له).

هنا ننتقل من المثالي إلى الواقعي على الرغم من أن تعريف الأشياء (res)بالنسبة إلى الفقهاء هو أميل للمثالية منه للمادية، وننتقل أيضًا من المواطن ككائن سياسي إلى المواطن ككائن قانوني موجود في عالم من الأشخاص والأنشطة والأشياء المنظمة بالقانون.المصطلح الدخيل هنا هو مصطلح "الأشياء".

يعد المواطنون بالنسبة إلى أرسطو أناسًا يتعاملون بشكل أساسي بالاعتماد على بعضهم البعض، وبالتالي فحياتهم النشطة هي حياة أخلاقية بالمقام الأول، لا يمكن الزعم أن المواطنين بالنسبة إلى أرسطو غير مهتمين بالأشياء، فالمدينة الدولة (polis) تسيطر وتدير أشياء كهذه، كالأسوار والأراضي والتجارة وما إلى ذلك، ومن ثمَّ فإن هناك قرارات عملية وإجرائية متعلقة بهذه الأشياء، ولكن المواطنين لا يتعاملون مع بعضهم البعض عبر وسائط الأشياء، وهم لا يعرفون أنفسهم في البداية كمالكين ومدبرين للأشياء.

كما رأينا، فإن الأشياء قد تركت للمنزل(Oikos)، ومن ثمَّ فالمواطن لا يمتلك الأشياء إلا ليتركها خلف ظهره. إن "المدينة الدولة" هي نوع من الفعالية المستمرة والتي من خلالها يتحرر المواطنون من ممتلكاتهم في سبيل التلاقي وجهًا لوجه في حياة سياسية هي غاية بذاتها.

أما عند الفقهاء الرومان فالأمر مختلف بشكل كامل؛ حيث إن الأشخاص بالنسبة إليهم يتعاملون أساسًا مع الأشياء، ومعظم أفعالهم تتعلق بحفظ الممتلكات أو تبادلها، فالأفراد من خلال هذا النمط من التفاعلات والتعامل مع هذه الأشياء والممتلكات يتقابلون مع بعضهم البعض، ويدخلون في علاقات بينية تشترط بالضرورة التنظيم والضبط.

---

(٦) جايوس: فقيه قانوني روماني شهير عاش في القرن الثاني الميلادي لا يُعرف اسمه بالكامل، ترجع شهرته لتأليفه ما يسمى بالإينستيتيونز Institutiones، وهي مدونة من أربعة كتب في القانون الروماني، وفي عهد الإمبراطور البيزنطي جوستنيان الأول في القرن السادس الميلادي، أصبحت هذه المدونة معتمدة كأساس في القانون الروماني، ومن ثمَّ في باقي قوانين البلاد الأوروبية. (Nardo٢٠٠٢; ٢٨).

إن عـالم الأشـياء (res) هنـا هـو العـالم الواقعـي والـذي يشـكل المحيـط، الـذي مـن خلالـه يعيـش البـشر ويبنـون علاقاتهـم وينظمونهـا ويشـكلونها فيـما بينهم.يعـرف الشـخص ويُمثـل عنـد الفقهـاء الرومـان مـن خـلال تفاعلاتـه مـع الأشـياء. مـع الوقـت، تطـور مفهـوم الملكيـة ليعنـي في البدايةطبيعـة الصفـات المحـدِّدَة للإنسـان والكائنـات الأخـرى، وثانيًـا طبيعـة العلاقـة التـي تربـط المـرء بالأشـياء، وثالثًـا الـشيء المعـرف بوصفـه ملكيـة لأحـد الأفـراد.

يتحـول الإنسـان بالتـالي مـن كونـه حيوانًـا سياسـيًّا بالفطـرة ليصبـح مالـكًا وحائـزًا للأشـياء بالفطـرة، وبالتـالي، فأصـول الملكيـة الفرديـة يمكـن تلمسـها منـذ القـدم في الفقـه الرومـاني قبـل صعـود السـوق وسـيادته في القـرون الأخـيرة.

يصبـح الفـرد إذن مواطنًا-ومفـردة "مواطـن" هنـا أضحـت تختلـف عـن الاسـتعمال الأرسـطي لهـا- مـن خـلال اقتنـاء الأشـياء وتطبيـق التشريعـات القانونيـة. تتوجـه أنشـطة هـذا المواطنفـي المقـام الأول بشـكل أسـاسي نحـو الأشـياء وعمـوم النـاس مـن خـلال وسـاطة الأشـياء، وفي المقـام الثـاني هـي أنشـطة يمارسـها المواطـن أو يمارسـها الآخـرون معـه بموجـب القانون-كأفعـال الاسـتيلاء، ونقـل الملكيـة، والتوكيـل، وأفعـال الادعـاء، والتقـاضي والدفـاع.

يُعدالقانـون هنـا هـو الناظم لعلاقـة المواطن بهذه الأشـياء، وأفعال المواطن نفسـها مرتبطة بطبيعة هـذه الأشـياء أو القانـون الحاكـم. وكذلـك، فـإن مصطلـح المواطـن أصبح يشـير للفـرد المتمتـع بحرية العمـل بموجـب القانون وبحرية السـؤال والمتطلّع لحماية القانون، وهـو يقتضي الانتماء لهذه الجماعة أو تلـك مـن الجماعـات القانونيـة، وأن يتمتع بهذه الوضعيـة القانونية أو تلك داخل الجماعة نفسـها.

ومـن الأمثلـة المشـهورة في هـذا الإطـار قصـة القديـس بولـس، حـين عـرّف نفسـه كمواطـن رومـاني عنـد اعتقالـه. لم يؤكـد القديـس بولـس فقـط أنـه كمواطـن رومـاني يتمتـع بحمايـة مـن العقـاب التعسـفي، ولكنـه تمـادى ليذكـر الضابـط الـذي يهـدده بالعقـاب أنـه مواطـن رومـاني بالـولادة، بخـلاف مواطنيـة الضابـط التـي تحصّـل عليهـا بالـشراء ودفـع المـال، وبالتـالي فهـو أقـل منـه سـلطةً ومكانـة.

أصبحـت المواطنـة بالتـالي وضعيـةً ومكانـة قانونيـة تعطـي حاملهـا حقوقًـا تتعلـق ببعض الأشـياء، منهـا مـا قـد يكـون متعلقًـا بالملكيـة أو الحمايـة أو التوقعـات أو غيرهـا، وهـذه الحقـوق تتوافـر بعـدة أشـكال ودرجـات، ولأصنـاف محـددة مـن النـاس فقـط لأسـباب متنوعـة.

بقي الكثير من المواطنة كأمثولة ونموذج، ولكنها أصبحت جزءًا من ضرورات الواقع واشتراطاته، وهي بالتالي جزءٌ من وضعيةٍ ومكانةٍ في عالم الأشخاص والأنشطة والأشياء. في عالم كعالم القديس بولس يمكن للمرء أن يقول: إن المواطنة هي حق في بعض الأشياء، ولكنها كانت أكثر بكثير من ذلك في عالم أرسطو.

نحن الآن نسأل: وفق أي معنى يبقى المواطن تعبيرًا سياسيًّا بعد أن أصبح مصطلحًا قانونيًّا وحقوقيًّا؟

يشارك المواطن الأرسطي كحاكم ومحكوم -في الوقت عينه- بالضرورة في صناعة وتحديد القوانين التي يُحكم بها، عرف التاريخ الروماني زمنًا كان مصطلح المواطن الروماني فيه (سيفيس رومانوس) يشبه المفهوم الأرسطي، ويعني الفرد الذي يشارك في مجالس الحكم الذاتي، ولكن بولس كان يعني شيئًا آخر مختلفًا بالتأكيد عن المفهوم الأرسطي أو الروماني الجمهوري للمواطن؛ فلم يكن القديس بولس من مدينة روما أصلًا، ولم يزرها في حياته، وعلى افتراض أنه زار روما، فإنه ما كان ليرى مجالس للمواطنين، لقد كان يعني بادعائه المواطنة الرومانيةأنهمن بين مختلف أنماط الحقوق والحصانات المحددة قانونيًّا والممنوحة لرعايا إمبراطورية ضخمة مؤلفة من مجتمعات متعددة، فإنه كان يتمتع بأكثرها تميزًا ورسمية.

لو كان فقط مواطنًا في مدينة طرسوس لكان القائد العسكري قد أمر بجلده، خاصة وأنه لم يكن في طرسوس حين وقعت الحادثة، ولكنه كان مواطنًا رومانيًّا، وبالتالي كان بإمكانه المطالبة بحقوق وحصانات متجاوزة لنطاق سلطةالضابط وولايته.

أصبحت أمثولة المواطنة تعني وضعية قانونية ليست هي نفسها الوضعية السياسية للمواطنة القديمة، والتي غيرت في حينه معنى مصطلح "السياسي" بذاته. لقرون عديدة، كان الشخص ذو الأهلية القانونية يعني الشخص الذي يمكنه أن يُقاضِي ويُقاضَى في محاكم محددة، ولا بدّ بالتالي من التحديد لو أنه بقي هو نفسه الكائن السياسي الذي يمكنه أن يحكم ويُحكم في مدينة أرسطو (Polis).

تغيرت وضعية المواطن بالتالي لتصبح عضويةً في جماعة ذات قانون عام أو مشترك.وهي لا تتماهى بالضرورة مع الجماعة الإقليميةذات الحيز الجغرافي المحدد، كما أنها لم تتماهَ مع هذا الحيز في حالة القديس بولس السالفة الذكر؛ فالمواطنة الرومانية لم تكن مقيدة بحدود

إقليمية محددة، وكل من حازها كان يتمتع بامتيازاتها حيثما عاش أو ارتحل داخل هذه الإمبراطورية، وهي تعتبر واحدة من ضمن أشكال أخرى مختلفة لنموذج المواطنة الموجود داخل أراضي الإمبراطورية.

هذه النماذج الأخرى من المواطنة كانت ذات طابع إقليمي وبلدي ضيق، أكسبت حامليها من أعضاء الجماعات المختلفة امتيازات على الصعيد المحلي فقط، وفقًا للقانون الناظم لهذه الجماعات، وفي القرون اللاحقة أضحت هذه الجماعات المحلية تُعرف بالمصطلح الفرنسي "بورج" (Bourg).

كما أنّ حق العضوية في هذه الجماعات وحق التمتع بحماية وامتيازات القانون البلدي أو المحلي أصبحت تعرف بـ "البرجوازية" (Bourgeoisie)؛ فالقديس بولس ادّعى في واقعته أنّه عضو في جماعة عامة إمبراطورية ذات امتيازات قانونية، ومن ثمَّفإنه يمكن وصف المواطنة الرومانية نفسها التي استند إليها بأنها شكل ما من أشكال البرجوازية الرومانية أيضًا.

وهي تطورت من برجوازية محلية محصورة بمدينة روما فقط إلى أخرى ذات بُعْدٍ أوسع بامتيازات قانونية، تشمل جماعة عامة كبرى ممتدة على مستوى الإمبراطورية ككل، ورغم ذلك كله، فقد بقي مصطلحَا "البرجوازي" و"البرجوازية"مع ذلك يعنيان مفهوم العضوية في المحليات فقط، وليس الجماعة الإمبراطورية أو السياسية الكبرى.

وقد استُخدم مصطلح "بورج" (Bourg) للتعبير عن الجماعات المدنية ذات الطابع المحلي فقط، واستُعمل كل من مصطلحي البرجوازي(Bourgeois) والمواطن (Citizen) كمصطلحين مترادفين على الرغم من التشكيك في تطابق معنيهما بالحقيقة؛ فالبرجوازي هو من كان يمكنه أن يَدّعِيَ ويُدّعى عليه؛ إلا أنّه من غير الواضح أنه كان من يَحكم ويُحكَم رغم ادعائه الحرية والسيادة، فارتباط البرجوازي بأمثولة المواطنة الكلاسيكية وسعيه ليتمتع بالحرية المطلقة في أن يَحكم ويُحكم يبقى أمرًا إشكاليًّا بالتأكيد.

ولقد كانت فكرة القانونهي التي غيرت بعمق معنى السياسي؛ فالقانون - كما عرفه كل من القديس بولس والفقيه جايوس - يرمز لبُعْدٍ إمبراطوري شامل ومتعدد المستويات، ويعرف هذا القانون عدة أشكال من التطبيق؛ بعضها ذو طابع عام مطبق في مختلف الأماكن، والبعض الآخر ذو طابع محلي وخاص.

وحينما نستعمل مصطلح المواطن ليشير إلى الفرد العضو في جماعة محددة وفقًا للقانون، فسيكون هناك عدة تعاريف للمواطن بعدد أصناف هذا القانون ومستوياته، فهناك جماعة

المواطنين الرومانيين كالقديس بولس الذي يتمتع بالمكانة نفسها حيثما حلَّ أو ارتحل داخل الإمبراطورية، وهناك في المقابل العديد من الجماعات الأخرى ذات المواطنة المحلية فقط والمقيدة امتيازاتها بحدود هيمنة السلطة الملحية.

وإضافة لكل ذلك، هناك شريحة واسعة جدًّا من السكان تضم كلًّا من النساء والعبيد الذين لم يُعترف بهم كمواطنين على الإطلاق، ولم يكن لهم من ثمَّ حقُّ التمتع بالحماية القانونية. وكان هناك أيضًا أمثولة كلاسيكية جديدة لجماعة عامة كبرى ينتمي إليها كل البشر كخاضعين لقانون الطبيعة، ولكن تبقى إمكانية أن يكون المرء مواطنًا في جماعة محددة على أساس قانون الطبيعة سؤالًا متكلفًا وإشكاليًّا حتى في بُعده المجازي.

بالتأكيد هذا الشكل من المواطنة لا يعني إمكانية الحكم؛ ونعني بالحكم هنا تحديد القانون الحاكم للجماعة وتشريعه؛ إذ إنه لا يوجد مجلس عالمي يضم كل البشر، وتتحول من ثمَّ فكرة القانون العام الطبيعي - من حيث التطبيق - لتعنيأنّ المرء يمكنه أن يكون مواطنًا على الصعيد المحلي فقط، بشكل يحدد فيه كيف تكون الصيغة العملية المحلية والخاصة لقانون الطبيعة.

تزامن ذلك كله مع نشأة النموذج المثالي للفيلسوف، والذي كان يدّعي أنّ معرفة قانون الطبيعة هو نشاط فكري بالأساس، وهو يسعى للحرية المطلقة في التقرير والحكم في عالمه المثالي، بشكل لا يقل عما عرفه المواطن في مدينته الدولة (Polis)، وذلك عبر التمييز بين كلٍّ من التأمل والحركة والنظرية والممارسة.

وهناك بالتالي من يظن أن تاريخ الفكر السياسي كله لا معنى له بمعزل عن ادعاء فيلسوف كهذا، وهذه نقطة تحتاج التوسع أكثر، ولكنّ غرضي من هذه الورقة هو اقتفاء تاريخ مصطلح المواطنة فقط.

لقد حوّل الفقه القانوني مفهومَ المواطن من حيوان سياسي (Zoon politikon) إلى شخص قانوني (**Legalis homo**)، ومن المواطن سيفيس(Civis)باللاتينية وبوليتس(Polites)باليونانية إلى البرجوازي(Bourgeois) وبرجر (Burger). وأدّى ذلك لتماثل مصطلحي المواطن والتابع؛ فتعريف المواطن كعضوٍ في جماعة قانونية يؤكد بعدة معانٍ أو اعتبارات أنه تابع لهذه القوانين التي تحدّد مجتمعه، وللحكام وولاة الأمور المفوضين بتطبيق هذه القوانين أيضًا.

وليس من التجاوز الادعاء بأن القديس بولس حين أعلن مواطنته الرومانية فإنّه أعلن بالحقيقة أنه تابعٌ روماني لا أكثر؛ فهذه التابعية كما أنها تمنحه الحماية والامتياز فإنها بالمقابل تطالبه بالولاء والطاعة، ولعل هذا هو السبب أن آخر فعل قام به كمواطن روماني (civis Romanus) هو ممارسة حقه في التظلم للقيصر نفسه.

بهذا الالتماس أصبح المسؤولون المحليون مجبرين على إرساله إلى رُوما ليحاكم من قبل القيصر نفسه، ونحن لا نعرف ما صنع به القيصر حين وصل هناك؛ لأنّ ولاية القيصر القضائية كانت واسعةً لتشمل الحكم بالحياة أو الموت.

كل هذا كان في أذهان اللورد بالميرستون وأعضاء البرلمان البريطاني، حين صرح في خطابه الشهير أمامَ مجلس العموم أن أي شخص من التابعية البريطانية يمكنه أن يطلب الحماية من السلطات البريطانية مباشرة، حين يتعرض لأي مظلومية أو مشكلةكما فعل القديس بولس سابقًا كمواطن روماني (civis Romanus sum).

ووفقًا لمعايير الحماية والولاء والحقوق والنفوذ، فالمواطن والتابعمصطلحان مترادفان. وعندما يوضح جواز سفري البريطاني - على سبيل المثال - أنّني مواطن في المملكة المتحدة ومن التابعية البريطانية، فأنا أعلم بالتالي أنه يمنحني حقوقًا وحمايات داخل المملكة المتحدة لا تتوفر لأصحاب التابعية البريطانية فقط. ورغم ذلك، فإنّي لست مطمئنًا رغم امتيازاتي كمواطن لهذا التمييز الضمني، بين مصطلحي التابع والمواطن اللذين اعتُبرا سابقًا شيئًا واحدًا.

ما هو الفرق بين المواطن الكلاسيكي والتابع في العصر الإمبراطوري أو الحديث؟

الأول حَكم وحُكم، وهذا يعني أنه إلى جانب مهامه الأخرى فإنّه كان مشاركًا في تشريع القوانين التي كان محكومًا بها، أما الثاني فيمكنه أن يتظلم للقيصر وأن يذهب بالتالي للمحكمة ويتوسل بقانونٍ يضمن له الحقوق والحماية والامتيازات وحتى السلطة.كل هذا لا يمكن إنكاره للتابع طالما أنه قرر تفعيل حقه باستعمال القانون، ولكنه في المقابل لا يملك أي قدرة على صياغة القانون أو المشاركة في تحديد الشكل الممكن أن يتخذه.

ويمكن الرد على ذلك بأن هذا الفهم للمواطن شكليٌّ جدًّا، فالقانون بطبيعته يعمل وفق منظومة تُحدد ضمن إطار الأحكام القضائية وإجراءات التقاضي والشهادة والترافع والاستئناف... وهلم جرًّا.

وهـذه كلهـا تلعـب أدوارًا مختلفـة في صياغـة القانـون، ولا يُعـد الشـخص القانـوني(Legalis homo) بالـضرورة تابعًـا (subject) بالمعنـى السـلبي للمصطلـح؛ فجمهـور المواطنـين يُبعَـدون ويُهمَّشُـون بالـضرورة عـن صياغـة القوانـين؛ نتيجـةً لتعقّـد عمليـة التشريـع والاجتهـاد القانـوني، إضافـة إلى التنـوّع الكبـير في مصادروآليـات صياغـة القوانـين والمسـافة التـي تفصـل بـين المواطـن ومنظومـة التشريـع.

وتتنـوع مصـادر القانـون بـين كلٍّ مـن الطبيعـة والوحـي الإلهـي وإرادة الأمـير وأحـكام القضـاء والمراسـيم الصـادرة عـن المجالـس أو الأعـراف، والتقاليـد الناتجـة عـن تطـورات الحيـاة الاجتماعيـة وتحولاتهـا. وفكـرة أن يلتئـم المواطنـون وجهًـا لوجـه وبحُريَّـة مطلقـة ضمـن هـذه الهرميـة المعقـدة قـد تشـكل أحـدَ مصـادر التشريـع واتخـاذ القـرار، ولكنهـا تبقـى في الحقيقـة أحـد هـذه المصـادر الهامشـية فقـط.

إنالإنسـان القانـوني (Legalis homo)يبقـى في حـيرة دائمـة وتسـاؤل عـن السـلطة المسـؤولة عـن صياغـة القانـون، ولحسـم هـذه الحـيرة في إطـار الوجـود الإنسـاني، فإنّـه يعطـي السـيادة إمـا للعاهـل وإمـا للشـعب، وفي سـياقات أخـرى، فـإن السـيادة قـد توجـد عنـد مجلـس للمواطنـين؛ حيـث إن المواطـن يعـود لمـا كان عليـه في الأمثولـة الكلاسـيكية مشرعًـا للقوانـين التـي تحكمـه والتـي يخضـع لهـا، وتبقـى هنـاك العديـد مـن المراكـز الأخـرى للسـيادة وأشـكال أخـرى لتحديـد القانـون واكتشـافه غـير المراسـيم الصـادرة عـن الهيئـات السـيادية، فالتابـع حتـى ولـو أصبـح جـزءًا مـن الهيئـة السـيادية، فإنّـه لا ينـسى مقولـة شـارل الأول: أنّ التابـع والسـيد هـما أصنـاف مختلفـة تمامًـا؛ وهـو قـد يُسـائل نفسـه في هـذه الحالـة إن كان سـيبقى الشـخص ذاتـه الـذي يَحكـم الآن بعـد أن كان يُحكـم مـن قبـل؟

يُطـرح هـذا التسـاؤل بشـكل متكـرِّر مـع جـان جاك روسـو آخر فلاسـفة السياسـة العظـام في أوائل العـصر الحديـث. وهـو يذكرنـا أن طريـق العـودة والعبورمـن عـالم روسـو، بـل عالمـي الفقيـه جايوس والقديـس بولـس مـن قبلـه نحـو السـمات البطوليـة البسـيطة للمدينـة الدولـة(Polis)- شـاقٌّ وبعيدٌ جدًّا.ونحـن مـا زلنـا نحتـاج لأمثولة المواطنة الكلاسـيكية في استكشـافنا لمسـار المواطنة عـلى الرغم من عجزنـا عـن عـودةٍ كهـذه نحـو زمـن المدينـة الدولـة القديـم، وهـذا مـا يحتـاج بذاتـه للفهـم والتدبر.

ولقـد أنتـج المفهـوم الجايـاني تحـولًا كبـيرًا وناجعًـا في الفهـم الأرسـطي للمواطنـة؛ مـما يسـتدعي مِنَّـا التدبـر والفهـم. هـذا التحـوُّل الجايـاني -نسـبة لجايـوس - هـو أشـبه بثـورة أو تمـرُّد للواقعيـة

أو المادية على الأمثولة الكلاسيكية للمواطنة؛ فالمواطن اليوناني بانتقاله من المنزل (Oikos) إلى المدينة (Polis)يخرج في الحقيقة من عالم الأشياء إلى عالم من العلاقات الشخصية البحتة، وهو عالم من الأفعال والكلمات ومن الخطب والحروب.

هذه الصيغة الجايانية تنبِّه المواطن الروماني التابع لكل من العاهل والقانون أنه يعيش في عالم من الأشياءكما الأشخاص والأنشطة، ويؤكد عالم الأشياء منذ ذلك الزمن بأنّه العالم الحقيقي والواقعي، هذه المعادلة الجايانية تُعيد اهتمام المواطن بمنزله وبالأشياء والأناس الذين يمتلكهم بموجب القانون، وهذا ما يجعل منه مواطنًا بالمعنى القانوني للمصطلح، وتصبح الملكية وليس التحرر منها هي الجوهر الرسمي للمواطنة، وتتحول إشكالية الحرية بالتدريج لتصبح إشكالية مِلكِيَّة.

بناءً على ذلك، يصبح من الممكن النظر في كيفية ومدى إمكان النساء أن يتمتعن بحق الملكية هذا، وكيف يمكن للعبيد أن يتحرروا من كونهم ممتلكات، بذلك اكتسبت الذات بنيتها المادية بعيدًا عن مثاليات التحرر الفردي.ويُعدّ خطاب المادية هذا خطابًا قديمًا قِدم خطاب القانون والملكية.

وإنّ التاريخ في الحقيقة قد قطع شوطًا طويلًا بتحوله عن رواية أفعال البشر فقط إلى الغوص والحفر، إضافة لذلك في البنى التحتية للأشياء، والتي تشكل أساس كل من الحركة والذات.

من هذا المنطلق عينِه، تحمِلُ الملكية بخبرتها الممتدة في ميتافيزيقيا الواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي الرابطَ الأساسي الذي من خلاله تُصبح الذات حقيقةً من خلال تفاعلها مع عالم الأشياء، ويصبح القانون هو المنظمَ لهذه التفاعلات مع الواقع.

يجد المواطن نفسه بعد إعادة تعريفه ككائنٍ قانوني - عوضًا عن السياسي - مرتبطًا بعالم الأشياء الذي يمتلكه وبالحقوق التي يعتبرها القانون كملكية له، يمكن له أن يعرِّف نفسه كمواطن أو برجوازي (Bourgeois)لجماعة ذات قوانين محددة لحقوقه بهذه الأشياء.

ويمكنه كذلك - وبناء على ما سبق- أن يذهب بعيدًا لحد الإيمان بالعالم كله كأفق لهذه الجماعة؛ حيث إن قوانين الطبيعة هي من تحدد حقوقه الطبيعية وتجعل منه - كما كان - مواطنًا للطبيعة.

ترجع الأهمية العظمى للملكية الفردية لكونها جعلت من الملكية والحقوق روابطَ ناظمةً للعلاقة بين الذات والواقع، في إطار من الفعل ذي الطابع القانوني أو ما يُسمى بالقانون

الروماني بأكسيو ليغيس (Actio legis)، ويتحوّل القانون الطبيعي بناء على ذلك كله إلى مجال للإجراءات القانونية الصرفة.

كان عالم جايان (Gaian) في الحقيقة أضعفَ من أن يتحوّل إلى أمثولة لعلّةٍ أساسية فيه؛ حيث إنه عجزعن إشباع حاجة الأفراد المنتمين للتراث الهيليني بالتحرر من عالم الأشياء، وأن يتعاملوا مع الباقين كأفراد أحرار مثلهم، وأعضاء في جماعة سياسية واحدة يسودها الفعل الخالص والحرية الشخصية.

يعتبر وجودُجماعة كهذه في الأمثولة اليونانية خيرًا وغايةً بذاتها في الوقت نفسه؛ فالمواطن يدّعي هذه الحرية من خلال العمل، والفيلسوف من خلال التأمُّل، ومن ثمَّ فليس من السهل حذفُأمثولة كهذه من أمثولات الحضارة ذات الامتداد اليوناني، فالصيغة الجايانية (Gaian) قابلت على الدوام الواقع بالمثال، وهي أكدت من ثمَّ على أننا نعيش في عالم من الأشياء ذات الجوهر المادي؛ وهو يتحكّم بأنشطتنا وبتفاعلاتنا ويؤثر من ثمَّ في صناعة أفعالنا للواقع.

ويمكننا هنا التساؤل عن مدى كون هذه الواقعية عبارةً عن نظام ذي وجود موضوعي؟ ولكن هذا موضوع آخربالتأكيد. ما يهمنا هنا هو أنّ هذا الواقع يُعدِّل ويُحرِّف ويؤطر الذوات التي نسعى لتأكيدها عبر الفكر والعمل.

وهناك تعدد أكيد في الأشياء التي نتعامل معها وفي أشكال التعاملات القائمة بين الأشياء والأفعال كإطار لأعمالنا، ومن ثمَّ لا بدّ من القبول بما يفرضه علينا تفاعُل الذات مع عالم الأشياء من تغيرات وتجزؤات وتمايزات وتعريفات للذات لا حصر لها، ذلك كله يسهم في تشكيل ذواتنا وتأطير تعاملنا من ثمَّ فيما بيننا.

في عالم جايان (Gaian) كلنا ثعالب ولسنا أُسودًا أو قنافذ، ولكن طالما نحن نعيش في عالم أفلاطوني وهوميري، فإننا نسعى في الحقيقة لنكون جميع هذه الكائنات الرمزية الثلاثة في الوقت نفسه.

بالنتيجة يمكننا تلخيص تاريخ مصطلح المواطنة في الفكر السياسي الغربي بوصفه حوارًا مستمرًّا لا ينتهي بين المعادلة الأرسطية والجايانية (Gaian)، بين المثال والواقع، بين الأشخاص المتفاعلين مع أشخاص آخرين والأشخاص المتفاعلين مع الأشياء، كلتا المعادلتين تركت لنا ميراثًا منقسمًا.

ويعتقد أرسطو والأقدمون أننا نرقى لنكون أحرارًا وبشرًا وغايات بأنفسنا، من خلال تفاعلنا مع الآخرين في صياغة حياتنا عبر القرارات السياسية، وهم ينبهوننا أيضًا بأنّنا من خلال العلاقة بين أن نَحكم ونُحكم نصبح غايات في ذاتنا ووسائل لغايات الآخرين في الوقت عينه. إذن، تعتبر هذا العلاقةعلاقةً بين أن نَستعمِل وأن نُستعمَل، وهذا ما يدفع للتساؤل إن كان أيّ شكل من مبادئ الجماعة والصداقة والحب قادرًا على تجاوز ذلك، سواء في العلاقة بين المواطنين أنفسهم أو العلاقة بين المواطنين وكل من النساء والعبيد في العالم القديم.

يخبرنا الفقيه جايوس (Gaius) قديمًا - كما المفكرون الحديثون - أننا بتقبّلنا لنظامي الأشياء والأشخاص فقط يمكننا أن نعرف ونفهم بعضنا بشكل أفضل، ونتواصل بشكل أفضل من ثمَّ مع الآخرين، وهذا يقتضي بالنتيجة أن نسلّم بأننا نعيش من خلال التفاعل مع عالم من الأشياء نملكه وننقله وننتجه؛ وأنّنا نصبح بشرًا، من ثمَّ باعترافنا بالآخرين كأصحاب حقوق في ملكية الأشياء والعمل من خلالها؛ حيث إننا نعيش وفق هذه الصيغة على مسافة ما من الآخرين ومن أنفسنا، مفصولين بمحيط مادي نعمل من خلاله ونحقق أنفسنا بالتالي كذوات.

فنحن إذن نعمل بشكل غير مباشر فقط مع بعضنا البعض، ونحقق أنفسنا عبر ما يُسمى بالواقعية، ونحن بذلك نفرُّ من الضغوط الناتجة عن التعامل المباشر مع الآخرين الذين من المفترض أن يعتبرونا - كما نحن نعتبرهم - كغايات بذاتهم أو وسائل لتحقيق الذات وفق الأمثولة الكلاسيكية.

ولكنّ الواقعية قد تُعرِّضنا لخطراستبداد الأشياء: فحين نقلع عن اعتبار الآخرين أشياء ووسائلَ نستخدمها لغاياتنا، ألا يمكن أن نتحول إلى أشياء بأنفسنا نحن أيضًا؛ إذ نصبح أسرى دائمين للواقعية وعالم الأشياء هذا.

لهذا الاعتبار، فإن الفقهاء والمفكرين السياسيين الذين يسمّون بالليبراليين يرون الحل باعتبار أن الشخص يحمل ما يُسمى بالحقوق، وتتخذ هذه الحقوق شكلَ أنماطٍ من التفاعل بين الشخص وعالم الأشياء، وبينه وبين باقي الأشخاص من خلال وساطة الأشياء؛ حيث إن الناس تعترف بالآخر كإنسان، وتُدرك نفسها كأناس، بالتالي من خلال الاعتراف بحقوق الآخرين في إطار من القانون العام المشترك - كما تخبرنا قصة القديس بولس مع القادة الرومان والقيصر في القصة الإنجيلية.

وقد بُذلت جهود ثورية ودستورية عظيمة لتحويل العالم القانوني لعالم سياسي، والارتقاء بحامل الحقوق هذا الـhomo legalisالمواطن يجمع في بنيته كلًّا من الاعتبارات الأرسطية

السياسية والجايانية القانونية، هذه البنية الثنائية الحقوقية والسياسية هي التي أنتجت بالتالي أمثولةَ المواطنة الليبرالية الحديثة في واقعنا المعاصر.

وبناء على ما سبق، يصبح من المشروع أن نتساءل إن كانت هذه المواطنة قد نجحت في تحقيق أنفسنا كأفراد أو ذوات؟

والفهم الجاياني (Gaian) أصبح الأساس للسياسات الليبرالية ولأمثولة المواطنة الليبرالية منذ بداية العصر الحديث حتى اليوم، ولقد تمّ تصوّر عمل عالم الأشخاص والأفعال والأشياء بصيغته الأولية مجردًا عن أية قوانين منظمة ومحددة له. كان حريًّا بالفرد - في ظروف كهذه - أن يطوّر علاقاته بالأشياء من خلال التعامل معها بما يجعل منها جزءًا خاصًّا من شخصيته ومحددة لها.

يُستعمل مصطلح الملكية بمعنيين مختلفين، فهي تعني أولًا أن الأشياء هي عبارة عن أعيان مملوكة للشخص، كما أنها تعني أيضًا سمات لشخصية المالك. ويبقى التساؤل واردًا منذ القدم، حول مدى كفاية هذه الاعتبارات في تحديد الذات، ومدى أهلية علاقات التملّك في تشكيل الكيان الأخلاقي للفرد. ولكن حين يُعترف بهذه العلاقات كامتيازات للفرد، فإنه يصبح من الممكن الاعتراف بها كملكية خاصة له وكمكوّن جوهري لذاته، مما يحولها لتصبح حقوقًا له بالنتيجة.

تتم هذه التفاعلات كلها في حالة الطبيعة؛ حيث يكون عالم الأشخاص والأشياء والأفعال غيرَ منظمٍ وفق اعتبارات السياسة، وفق ذلك يمكننا القول: إنَّ المرء هو نتاج للواقع الذي يحياه، وإنّ الذات تتحقق عبر التفاعل مع الأشياء، وإنّ الآخرين يُعترف بهم كذوات أخلاقية من خلال هذه التفاعلات نفسها؛ إذ يصبح الفرد إنسانًا من اكتساب الحقوق والاعتراف باكتساب الآخرين لها أيضًا، وهذه العملية تجري في العالم المادي؛ حيث الأشياء هي موضوع الفعل، والأشخاص هم ذوات هذا الفعل.

يستولي الشخص بهذه الطريقة على العالم المادي أو عالم"حالة الطبيعة"، ويحمل تفاعلاته معه نحو عالم قانوني وسياسي جديد، ينشأ هذا العالم الجديد من اعتراف الأشخاص بحقوق بعضهم البعض، واعتراف السلطة الحاكمة بواجبها في تطبيق القانون المنظم للعلاقات بين الأفراد المالكين.

بناء على ما تقدّم، تصبح الحكومة شأنًا قانونيًّا، ويصبح القانون شأنَ ملكيةٍ فقط؛ بما يجعل العلاقة القائمة بين الأشخاص والأفعال والأشياء ذاتَ طابعٍ سياسي وواقعي ومادي.

فالتأكيد على المركب المادي في كل ما سبق يهدف إلى مقاربة تاريخ أمثولة المواطنة بناء على الفهم الجاياني (Gaian)لمصطلح الأشياء، فالمادية كأداة للتفكير الاجتماعي هي أكثر قدمًا من الماركسية؛ إذ إنها قديمة قدم الصيغة الجايانية (Gaian)، والتي هي أقدم من جايوس((Gaius نفسه.

ولقد شرحت كيف أنّ الشخصَ يُعرِّف نفسه كمالكٍ قبل أن يعرّف نفسه كمواطنٍ وَفْق المنظور الليبرالي، وهذا ما يؤسس من ثمَّ عالَمًا من العلاقات مع الأشياء والأشخاص لا يتركها خلفه في المنزل (Oikos) حين يدخل السياسة ليصبح مواطنًا كما عند أرسطو، ولكنّه يحملها معه لعالم السياسة كشرطٍ مسبق لمواطنيته.

يثير هذا الطرح عددًا من التساؤلات في الحقيقة، مثل: إلى أي مدى يمكن لفهمٍكهذا للسياسة أن يحفظ منظومةَ العلاقات الطبيعية الماقبل سياسية؟ أوليست المواطنة نفسها أمرًا طارئًا على الوجود الطبيعي الذاتي (نسبة لحالة الطبيعة) السابق للشخص؟ وهلكان هناك من وجود تاريخي في حالة الطبيعة للملكية والمجتمع يسبق التاريخ المدني للسياسة؟

تدلل كل هذه الأسئلة على أن السياسة أصبحت ثانويةً ومُعرّفة بالتاريخ الاجتماعي للملكية، وأنّ الفرد يوجد ويصبح ذاتًا ويحرص ليبقى كذلك في التاريخ - تاريخ عالم الأشخاص والأفعال والأفكار- أكثر من عالم يَحكُم ويُحكَم فيه.

يُعدّ هذا العالم الأخير بالنسبة إلى الفهم الأرسطي عالمًا يلتقي فيه المواطنون فيما بينهم ليناقشوا ويقرروا (وفق عبارة أفلاطون) "ليس المسائل التافهة، ولكن كيف يجب للإنسان أن يعيش".

وتكمن واحدة من نقاط القوة الهائلة لأمثولة المواطنة الجايانية (Gaian) القانونية والليبرالية، في أنها تسمح لنا بتحديد سلسلة لا متناهية من التفاعلات بين الأشخاص والأشياء؛ هذه التفاعلات تُصاغ كحقوق بما يُعيد تعريف الأشخاص كمواطنين وحملهم إلى عالم السياسة الليبرالية.

نتيجة لذلك، فقد تمَّ تجاوز النظام البطريركي الضيّق، والذي يفرق ويفصل بشدة بين البيت (Oikos) والمدينة الدولة (Polis)، بذلك يمكن لكل أفراد الفئات الاجتماعية ادعاء اكتساب الحقوق والمواطنة القانونية، بغضِّ النظر عن الجنس والطبقة والعرق، بل وحتى

النوع البشري نفسه.وبذلك أيضًا تتحول المواطنة بالضرورة إلى تصوّرٍ قانوني ناتج عن افتراضنا لذوات بشرية، تتمتع بحقوق وشخوص قانونية في عالم الحالة المدنية.

ويمكننا إذن عند هذا المقام أن نسمع صوت المواطن الكلاسيكي- والذي أصبح يشمل اليوم كلًّا من الذكور والإناث- معلنًا عن نفسه بشكل واضح وصريح أنه/ها أصبح ذاتًا بالانضمام لأمثاله ومثيلاته، في أن يَحكُم ويُحكَم وأن يكونوا أفرادًا، هذه الضرورة في أن نقبل أن نكون أشخاصًا افتراضيين لكي نصبح أحرارًا تشير إلى محدودية العالم السياسي الذي ندّعي وجوده حولنا، ولا يلبث التحالف المستجد بين كل من الأمثولة الكلاسيكية للمواطنة وتلك الليبرالية أن يدخل في نزاع جديد مع ما بعد الحداثة.

حدث هذا بالفعل في حدود عام ١٧٠٠م؛ حيث يبدو أنّ الأمثولة القانونية للمواطنة قد حققت اكتمالها النظري؛ إذ إنّ طبيعة الملكية المتعلقة بتفاعل الشخص مع عالم الأشياء قد بدأت بالتغير، وكان استملاك الأراضي واستصلاحها وزراعتها ومبادلة ثمارها هو السبيل لكي يحقق الناس ذواتهم كمواطنين، وكانت الأملاك العينية عبارة عن حيازة أراضٍ زراعية قابلة للتوريث، والبديل الوحيد الذي طُرح تاريخيًّا لذلك هو الرابطة الروحية مع الأرض التي ادعاها الحفارون الإنجليز بوصفهم الأطفال المتجسدين للرب.

كانت أيديولوجية العمل والفلاحة في الأرض هي الأكثر قوة وسيطرة في هذا الصدد، ومن ثمَّ فقد تمَّ تصنيف مجتمعات الصيد البدائية - كالقبائل الهندية في شمال أمريكا والسكان الأصليين في جنوب الباسيفيك - كمتوحشين محرومين من المواطنة القانونية، بل وحتى الإنسانية نفسها؛ لأنهم ببساطة لم يكونوا يفلحون ويحرثون أراضيهم، ومن ثمَّ لا يمكنهم التملُّك.

وفي خضم هذه التغيرات بدأ الاعترافُ المتزايد بأن قوة الدولة وشخصية الفرد ترتكزان على ما يُسمى الأملاك المنقولة (personal property)، والتي تتمايز عن الأملاك الثابتة (real property)، وتتشكل الأملاك المنقولة عبر التفاعل مع الأشياء المتحركة والصورية والقابلة للتبادل، والتي تنتج عبر التفاعل بين البشر، وهي على شكل سلع ونقود وديون وأموال.

لقد كان جون لوك (John Locke)أول من لاحظ أن السلطات الإقليمية نشأت حيثما سمحت وسائطُ التبادل للأشخاص في التفاعل مع بعضهم عبر المسافات البعيدة. أما جيبون (Gibbon) بدوره فقد اعتبر أن المتوحش يعيش وضعًا ما قبل إنساني؛ لافتقاده للمالوالحِرَف وأساليب الحراثة.

وأدخلت الأملاك المنقولة (personal property)الشخصَ في علاقة مع عالم الأشياء بشكل أكثر فعالية وقوة بكثير من الملكية العينية(real property)؛ حيث أصبح الشخص أكثر فاعلية وحيوية من ذي قبل، من خلال تعامله مع الأشياء الديناميكية والمرنة.

يدفعنا هذا التعامل المتنامي مع الأشياء الصُّورِيَّة إلى التساؤل إن كانت المواطنةُ والذاتُ هما نفسهما صُورِيَّتَيْن وغير حقيقيتين بالنتيجة؛ ومن ثمَّ فهل يمكن للشخص أن يكون مواطنًا إن لم تكن ذاته حقيقية حتى لنفسه؟

هذه هي الملابسات التاريخية التي تشكلت في ظلها أمثولةُ المواطنة؛ سواء الحديثة منها أو ما بعد الحديثة؛ فالمواطن يصبح هو الكائنَ الاجتماعي المشترك في سلسلة لا متناهية من الأفعال والأنشطة الاجتماعية.

ولقد تجاوز التفاعل بين الأشخاص وعالم الأشياء من ثمَّ الحدودَ القائمة على التملُّك والاقتناء فقط؛ حيث أضحى المواطنون قادرين بلغة الحقوق على رفع الاحتجاجات والمطالب ضد الآخرين والمسار المدني نفسه، وأصبحت المواطنة بالتالي عبارة عن ممارسة متعلقة بالحقوق، وفي سعي المواطن نحو تحصيل حقوقه آخذًا بعين الاعتبار حقوق الآخرين في إطار المجتمعات القانونية والسياسية والاجتماعية، وحتى الثقافية التي تشكلت لهذا الصدد.

تتولد في هذا السياق مشاكلُ كالعضوية والولاء وحتى السيادة، وهذه جميعها تظهر بطريقتين، تتطلب المجتمعات المحكومة بالقانون - في المقام الأول- سلطة مرجعية وهوية محددة لكي تضمن فعالية الحكم وسلامته فيها. فلا بدّ للمواطنين من ثمَّ أن يعوا حدود صلاحياتهم ومسؤولياتهم تجاه مجتمعاتهم، وأن يقروا بأنهم أتباع للمجتمع الذي ينتمون إليه، وأن يعترفوا به من ثمَّكسلطة سيادية عليا.

وفي المقام الثاني يعرّف الإنسان نفسه كذات عبرَ تحقيق غاياته العليا المتمثلة في مبادئ الحرية والسيادة والسلطة والحكم، بما يجعله من ثمَّ مواطنًا في الجماعة التي ينتمي إليها، ينتج عن ذلك كلّه خطرٌ مزدوج لا بدّ من التنبّه إليه والوقوف عنده؛ فالجماعة أو السلطة التي تطلب الولاء المطلق يمكن أن تقيّد حرية الاختيار للأشخاص، وهذا هو الخطر الذي ساد منذ أوائل العصر الحديث.

ومن ناحية أخرى، يجعل تعدد المجتمعات والسيادات المتنافسة على كسب ولاء الأفراد كلَّ شكل من أشكال الولاء كولاء جزئي وعرضي ومؤقت؛ مما قد يُعيق الحرية في التزام نهائي يحدد هوية الأفراد ومرجعيتهم، وهذا هو الخطر ما بعد الحداثي.

في هـذا السـياق أتذكـر أننـي قرأت منذ عدة شـهور مقالًا في مجلـة الإيكونوميسـت (Economist) يتكهـن بـأنّ كنـدا قـد تُصبـح أول ديمقراطيـة مـا بعـد حداثيـة، وهـذا مـا يثـير التسـاؤل، إن كان هـذا مسـارًا مشـجعًا في الحقيقـة، وهنـا لا بـدّ مـن التوقـف والتمييـز بـين أن يسـمح الانتـماء لمجتمـع سـياسي وقانـوني بحريـة الاختيـار بـين الهويـات المتعـددة، وبـين أن يصبـح الـولاء والهويـة الجزئيـة والمؤقتـة هـو الأمـر المعتمـد في النظـم السياسـية المعـاصرة.

ويمكـن للمواطنـة أن تكـون هـي السـبيل لوقـف ومواجهـة تلـك التحالفـات مـن المخربـين والمفككـين واللامركزيـين في عـصر مـا بعـد الحداثـة. قـد ينتـج هـذا المـأزق عـن انغماسـنا في عـالم مـن الأشـخاص والأفعـال والأشـياء، يتضخـم فيـه إنتـاج الأشـياء بشـكل عظيـم جـدًّا وغـير متحكـم بـه، وهـذا التشـظي في إنتـاج الأشـياء لـه بالتأكيـد انعكاسـاته عـلى كل مـن الأفعـال والأشـخاص، بحيـث يُعيـد تعريفهـم مـن جديـد، وحـين تكـون هـذه الأشـياء المنتجـة عبـارة عـن صـور وخيـالات أكـثر منهـا أعيانًـا ماديـة، فإننـا دخلنـا في عـالم مـا بعـد الحداثـة ومـا بعـد البنيويـة.

في هـذا العـالم تعيـد اللغـات إنتـاج ذواتهـا باسـتمرار، وتُعتـبر أكـثرَ حقيقـة مـن الناطقـين بهـا أنفسـهم، ويتعـين مقاومـة هـذا العبـث بالتأكيـد، عـلى أن الكلـمات لا يمكـن اسـتعادتها أوتفكيكهـا أو التلاعـب بهـا، وتُعـد هـذه المقاومـة بذاتهـا فعـلَ مواطنـةٍ أو فعـلًا يؤكـد المواطنـة بالتحديـد، ولكـنّ تأكيـد المواطنـة هـذا يقتـضي منَّـا بالـضرورة إجماعًـا عـلى طبيعـة الجمهوريـة التـي ننتمـي إليهـا، وإلا فقـد ننتهـي كمواطنـين في جمهوريـة الحـراس الحمـر أو مَـن خلفهـم، فنخـسر حريتنـا ونقمـع باسـم دعـوى المواطنـة نفسـها.

يرجع هذا التمثل الثوري للمواطنة إلى قرنين سابقين من الزمن، حيث شكلت دعوة المواطنة أمثولةً وحلمًا ثوريًّا حقيقيًّا؛ ففي حوالي عام ١٧٠٠م بدت المواطنة ذات البعد الجاياني (Gaian) وكأنها انغماس في منظومـة مـن النمـو التجـاري دائمـة التغير والتوسـع والتنوع، هذا كلـه فتح بابًا للنقـد يحذِّر من أن المواطـنَ غـير قـادر عـلى حماية حريته ضمـن منظومة كهذه؛ لأن شـخصيته سـتصبح مجزَّأةً ومشـتتةً.
هـذا النقـد ينشـغل بشـكل واعٍ ومحـدد في إحيـاء الأمثولـة اليونانيـة الرومانيـة القديمـة، وهـو يدعـو لأن يعـود المواطـن لحمـل السـلاح بدلًامـن حـصر ذلـك بيـد الدولـة، وأن يتـم إحيـاء الفضيلـة القديمـة لأثينـا وإسـبرطا وروما، والمتمثلـة في الوعـي الفاعـل بالـذات كمواطـن.

كان الـرد المبـاشر عـلى هـذا النقـد وعـلى الدعـوة لإحيـاء أمثولـة المواطنـة القديمـة، هـو أنـه في ضـوء التقـدم التاريخـي المتحقـق، فـإن الدعـوة لأمثولـة المواطنـة القديمـة إنمـا تعتبر دعوةً لممارسـات

عتيقة جدًّا، تقتضي مجتمعًا من الأبطال المحاربين، وعائلةً ذات نظام بطريركي، وخضوعًا للمرأة، واقتصادًا قائمًا على العبيد.

وتعد هذه الأمثولة في نظر مناوئيها كأمثولة لشخصية لا إنسانية ومتوحشة؛ لأنها تنكر كل المكتسبات التي حققها الفرد عبرَ عقيدة من الحب والتبادل العام؛ ففي ظل التطوّر المتسارع والمتفجّر في عالم الأشخاص والأفعال والأشياء، يؤكد المواطن المنهمك في الأنشطة التجارية شخصيته الثرية هذه، بادعائه لحقوق لم يكن يعرفها سابقًا أبدًا، وعبر تفويضه لممثلين لحمايته/ها وحكمه/ها بطرق لم تكن ممكنة من قبل، وترجع من ثمَّ مركزية التمثيل وضرورة أن يكون هناك ممثلون لكل المواطنين في تعريف المواطن إلى هذا العصر بالتحديد.

يدفع هذا الفهم للمواطنة مناوئي الحداثة التجارية للتساؤل وبإلحاح، إن كان يمكن للفرد أن يحفظ وحدة ذاته كمواطن، لو كانت مواطنيته لا تتحقق أصلًا إلا بأن يمثله شخص آخر نيابة عنه، ولذلك فإنهم يتساءلون أنه إن كانت مواطنتي رديفًا لذاتي، فكيف يمكن للديمقراطية التمثيلية أن تسمح لشخص آخر أن يدّعي أنه ذاتي ويمثلني لمصلحة ذاتي.

وعلى الرغم من أهمية الجواب التقليدي لهذا السؤال والمتمثل في قدرتي كمواطن على عزل من يمثلني واستبداله بآخر، فإنّ جوهر السؤال يبقى فعليًّا دون إجابة تامة: هل أحافظ كمواطن على ذاتيتي في الحقيقة، حين أسلّم قيادي عبر منظومة التمثيل والتفويض هذه؟ وإنّ المرء ليحتار في الحقيقة عن الكيفية التي يجب على الذات أن تتعاطى بها مع ما يجري في حملات الانتخابات الرئاسية الأميركية على سبيل المثال: فهل ذلك كله جزء من الأشياء أم الأفعال أم الأشخاص؟

استمر هذا الجدل طيلة القرن الثامن عشر، ويمكننا الزعم أنه ما زال مستمرًّا حتى اليوم، ولقد مثلت الثورة الفرنسية هذه الازدواجية في القيم بين فضائل الأمثولة الكلاسيكية ومقتضيات الظروف الحديثة المتعارضة معها؛ حيث كانت الثورة في الوقت عينه إعلانًا لحقوق الإنسان ومسعًى لإعطاء شخصية قانونية للكائن البشري استنادًا على الصيغة الجايانية (Gaian).

كما أنها أكدت على المواطنة النشطة والفاعلة وفضيلتها الكلاسيكية، حيث حمل الباريسيون السلاح لإزالة الطغيان، وأثبتوا بذلك أنهم السادةُ الأحرار لذواتهم والمقررون لمصائرهم، ولقد انطلق الباريسيون في الشوارع كما فعل أهالي موسكو عند تحضيري لهذه الورقة (مع الفرق؛ حيث إن أهالي باريس في ثورتهم كانوا أقل اكتراثًا بعواقب إسقاط الطغيان وإراقة الدماء،

أما أهالي موسكو فلعلهم أكثر دراية بهذا الأمر وعواقبه؛ ولذلك كانوا أكثر ترددًا للبدء في هذا المسار).

وهناك العديد من الدراسات الحديثة - **كارول بلوم "روسو وجمهورية الفضيلة"Rousseau and the republic of" virtue"، وسيمون شمّا"المواطنون ""Citizens"** - التي درست بدقة العلاقات بين الفضيلة والإرهاب، والظروف التي تحوّل أمثولة المواطنة لأداة للقتل الجماعي. هذا لا ينتقص بالتأكيد من حقيقة الثورة الفرنسية أو أي ثورة أخرى، ولكنها رغم ذلك جديرة بالمزيد من البحث والدراسة.

حيث توضح الفكرة الأساسية في هذه الدراسات كلها أنّه وقتما تصبح المواطنة تأكيدًا لطهارة الذات ونزاهتها، فإنّ أيَّ عدوٍّ لي سيصبح من ثمَّ عدوًّا للمواطنة والنزاهة والطهارة جميعًا، وبالتالي لا بدّ من تدمير هذا العدو إن كنت أريد أن أحافظ على نفسي، ومن ثمَّ سيكون من السهل أن أحقد على باقي أصناف البشر كلهم، بوصفهم يفتقدون هذا النقاء المطلوب.أنتج كل ذلك هذه الموجات الرهيبة من الإبادة التطهيرية من روبيسبير في فرنسا وصولًا للخمير الحمر في كمبوديا.

يضيف إيدموند بورك - في كتاباته عن الثورة- للتشخيص السابق فكرة أنّ هذه الفظاعات تنتج حينما تشبُّ طاقات عقل الإنسان عن طوق الملكية، ورغم أنّ ما يعرضه بورك قد لا يعجبنا، فإنه يبقى في جوهره حجة جايانية ((Gaian بامتياز؛ فنحن نعيش - وفق بورك - في عالم من الأشياء يفرض بدوره انضباطًا ماديًّا، مما يشكل أساسًا للشخصية الأخلاقية.

يدفع نسيانُ هذه الحقائق الناسَ للتواجه والتصادم فيما بينهم بالضرورة؛ فالأدوات والعقبات الوحيدة التي تعترض فعل تأكيد الذات هم الأشخاص الآخرون، والذين لا بدّ من استخدامهم أو تدميرهم وفقَ مقتضيات الفضيلة. هذا النوع من الأفعال هو الوحيد المتاح - كما يرى بروك - حينما لا يحكم سوى عقل الرجال المتهورين.

بذلك يكون بروك قد أطلق - كمفكر مادي ومحافظ - واحدًا من أعظم الانتقادات للأمثولة الكلاسيكية، فمن الأفضل أن نعيش في عالم من الأشياء، بدلًامن أن نحكم بأمثولة الفعل الشخصي.

ولقد اعتدنا أن نفكر بالمادية كقوة جدلية وثورية، ولكنني أزعم بأنها ما كان ينبغي لها أن تكون كذلك، ولكنها تحولت لذلك في الحقيقة في مسار تاريخي طويل يمتد من روبسبير إلى الخمير الحمر.

ولقد تحوّل المواطن الفاعل في المجتمع السياسي إلى الفعل الثوري، أملًا بأن ينضم للآخرين في صناعة عالمهم وذواتهم وفقًا للأمثولة الكلاسيكية، ويُعدُّ تأريخ المواطنة في الواقع تأريخًا لأمثولة الثورة، والتي قد نتمنى جميعًا انتهاءها لما أنتجته من أفعال كارثية وإبادات جماعية عبر التاريخ.

ولقد نطق بروك بنصف الحقيقة حين اعتبر أن هذا المسار هو مسار خاطئ منذ بدايته؛ فقد فشل هذا المسار وفقًا للمعيارين الجاياني والأرسطي؛ فقد أساء فهم العلاقات بين أن تَحكُم وتُحكَم، والتي صاغت مفاهيم السياسة والمواطنة، إضافة إلى خطئه أيضًا في فهم العلاقات بين الأشخاص والأفعال والأشياء، والتي شكلت كلًّا من القانون والتاريخ.

وتتخذ العلاقة بين الأشخاص والأشياء شكل التملك أو الملكية منذ عهد القانونيين الرومان، جهَد ماركس وأسلافه من جهتهم لتعديل علاقات الإنتاج، ووضعوا القدرة على العمل في صلب المنظومة البشرية تمامًا، كما وضع أرسطو القدرةَ على الحكم في صلب هذه المنظومة من قبل.

فالعامل الذي يَصنَع ويُصنَع أخذ مكان المواطن الذي يَحكُم ويُحكَم؛ إذ إن الشخص يُنتِج بأفعاله الأشياء ويُنتِج ذاته بالتوازي، ومن ثمَّ فهو يوجد ويصنع عالمه بدلًا من أن يكتفي بحيازته فقط.

كانت هذه أمثولة نبيلة بشكل واضح، ولكنها فسدت نتيجة الأخطاء الرهيبة التي لا تختلف كثيرًا عن تلك التي استهجنها بروك من قبل عند الثوريين؛ وهي أساءت أيضًا فهم طبيعة العملية الإنتاجية كما أسيء فهم العمل السياسي من قبل؛ فالماركسية في عصرها أعطت الكائنات البشرية رؤية أن يصبحوا هم كتّاب التاريخ وصنّاعه، وأن يعملوا على تكوين مجتمعات من المواطنين العمال المنهمكين في صناعة التاريخ أيضًا.

ولكن هذه الرؤية أخفقت في أن تعمِّر أكثر من التكنولوجيا الصناعية، والتي نجحت في أن توالف بين العمل البشري وعمل الآلات والمعدات؛ فقد بدأت أسطورة البروليتاريا ومبادئ الديمقراطية الاجتماعية، وما تشتمل عليه من دور منظم وفاعل للعمال بالتلاشي بسرعة، لنجد أنفسنا من ثمَّ في عالمٍ ما بعد صناعي وما بعد حداثي.

في مثل هذا العالم يصنّف السواد الأعظم من الناس كمستهلكين للمعلومة، والقليل ¬- القليل جدًّا - منهم كمنتجين أو ملاك لأي شيء بما فيها هوياتهم، وحينما يتحول عالم الأشخاص والأفعال والأشياء إلى عالمٍ للأشخاص والأفعال والمركبات اللغوية والإلكترونية التي لا صانع لها، فإنّ الأشياء تتكاثر بسهولة وسيولة.وهي تصبح أيضًا أكثر قوة لتتحكم وتسيطر وتحدد الأشخاص والأفعال، الذين فقدوا من جهتهم سيطرتهم وقدرتهم على هذه الأشياء وعملية الإنتاج لها.

ويتعين علينا بالتالي أن نجد الوسائل المناسبة التي تؤكد أننا مواطنون، وأننا نمتلك كأشخاص وبالاشتراك مع الآخرين صوتًا وفعلًا في صناعة عالمنا، طالما أننا نعيش في زمن الانفجار المعلوماتي من جهة، وتحت تأثير الأمثولة الكلاسيكية للمواطنة من جهة أخرى. ويتعيّن علينا بالنهاية أن نترقب تشكُّل معالم ما بعد الحداثة السياسية، سواء أكانت تبعية جماعات المواطنين للقوى الدولية للسوق المابعد صناعية جيدةً في ذاتها أم لا.

مراجع الهوامش المضافة:

1. Moulton,Caroll. 1998. Ancient Greece and Rome : An Encyclopedia for Students. Simon & Schuster Macmillan:New York.

2. Nardo، Don. 2002. Greehaven encyclopedia of Ancient Rome. Greenhaven press:California.

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨