



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

# روح «المواطنة»

بين النصوص الإسلامية التاريخية  
والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

حمزة البحيصي

باحث فلسطيني

20  
24

◆ بحث محكم  
◆ قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة  
◆ 2024-11-28

**روح «المواطنة»**

بين النصوص الإسلامية التاريخية  
والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

## ملخص:

المواطنة رغم كونها مفهوماً حديثاً التداول، إلا أن قيمها والقوانين التي تنظم حقوق وواجبات المواطن ظهرت عبر التاريخ بأشكال متنوعة، سواء في إطار تشريعات دينية أو نظم قانونية أخرى. لكن السؤال هنا: هل المواطنة تستند إلى قبول التعايش مع الآخر بموجب القوانين أم إنها تقوم على أسس المؤاخاة؟

في الواقع، المواطنة المثلى لا ينبغي أن تُقيد حصراً بقواعد مؤسسية أو شخصية، بل يجب أن تنبع من قواعد إلهية، حيث يتأسس التعايش على روح القيم الأخلاقية التي تكرسها الشرائع السماوية، وليس فقط القوانين الوضعية.

تطورت رؤى المواطنة مع تطور مسيرة الإنسان في التاريخ وتطور علاقاته الاجتماعية بالدولة ومؤسساتها، وكذلك مع تداخل الثقافات داخل المجتمع وخارجه. تسعى سياسات الصقل التي تعتمدها الدول لترسيخ مفهوم المواطنة إلى توجيه العلاقات الاجتماعية نحو تعايش أخلاقي، قائم في جوهره على المبادئ التي تحملها الرسائل والتشريعات السماوية. ولطالما كان الاعتقاد السائد اجتماعياً وسياسياً أن المواطنة عملية تكاملية وتشاركية تتطلب تعليم وتربية أخلاقية نحو ثقافة مشتركة متنوعة، مستمدة من التجارب الاجتماعية والإنجازات التاريخية التي أسست للروابط القانونية.

تحتكم المواطنة لمجموعة واسعة ومتشعبة من القوانين المتجددة، لكن الأسس التي قامت عليها المواطنة في الماضي تختلف جذرياً عن تلك التي تنظمها اليوم. وكذلك التحديات التي واجهتها سابقاً تتباين عن التحديات الحديثة التي تواجهها في ظل السياقات الدولية، كما أن المواطنة تثير جدلاً حول الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في المجتمعات والدول التي تتبنى قيمها.

يهدف هذا البحث إلى استكشاف الأصول التاريخية الإسلامية والغربية لمفهوم المواطنة، للإجابة عن سؤالين جوهريين:

1. ما هو أصل المواطنة في المواثيق التاريخية الشرقية والغربية؟

2. كيف تختلف رؤية المواطنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن مفهومها في «صحيفة المدينة»، أول دستور مدني في الإسلام؟

## أصل وإشكالية مفهوم «المواطنة»

يُتصوّر مفهوم المواطنة في المخيلة العامة كارتباط جغرافي محض؛ إذ يُختزل في علاقة المواطن بوطنه كمكان. وإذا كان هذا الارتباط مرهوناً بجغرافيا الوطن، فهو يتبع بالضرورة تاريخ الوطن ومجتمعه وثقافة أفرادهِ وسياساته. بهذا الفهم، تصبح المواطنة مفهوماً محدوداً، خاضعاً للتقييم ضمن حدود معينة، وقابلاً للقياس استناداً إلى ضوابط محددة تعبر عن تجارب ثقافية وتاريخية ثابتة نسبياً. لكن هذا التصور لا يغوص في العمق الفلسفي للمواطنة؛ إذ يهمل جانباً أساسياً، وهو ارتباطها بالإنسان ككائن أخلاقي قادر على التفاعل مع محيطه خارج حدود الأرض أو الثقافة.

إذن، يجب علينا أن نوسّع رؤيتنا للمواطنة لتشمل أبعاداً أخلاقية وإنسانية تتجاوز الجغرافيا؛ فهي ليست مجرد امتياز يناله الإنسان من مسقط رأسه، بل هي إطار مفتوح يشمل الأفراد أينما كانوا، وتربطهم قيم العدالة والمسؤولية المشتركة. ومن هذا المنطلق، تكون المواطنة مساحة حرة للإنسانية قادرة على التفاعل مع مبدأ المساواة الأصيلة، لتشكل فضاءً واسعاً يتيح للإنسان المشاركة بفعالية في الشأن العام، أيّاً كانت طبيعة الوطن الجغرافية أو الثقافية أو تنوع المجتمع الذي تُسلك فيها المواطنة. كما أن المفهوم الأعمق للمواطنة ينطوي على رؤية فلسفية ترى الإنسان أولاً، بوصفه جزءاً من مجتمع أكبر يحمل فيه المسؤولية عن أخلاقياته وسلوكه، ما يجعل المواطنة في جوهرها رحلة بحث عن الخير العام، وليست مجرد علاقة فردية بمكان أو ثقافة محددة.

لم ترد كلمة «مواطنة» بصيغتها الحديثة في المعاجم العربية القديمة، بل ذُكرت في معجم اللغة العربية المعاصرة، حيث عُرفت بأنها «نزعة ترمي إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها أفراد البشر جميعاً، وأنها تفرض على الشعوب احترام حقوق الإنسان، وعدم التمييز بين أبناء الوطن الواحد وسكانه الذين ينتمون إليه على أساس الدين أو اللغة أو العنصر أو الجنس، وكون المرء مواطناً يعني أن له حقوق وامتيازات وعليه واجبات»<sup>1</sup>. يظهر من هذا التعريف أن المواطنة في جوهرها، هي عقد اجتماعي يعزز اندماج الفرد في محيطه، في علاقة قائمة على تبادل المنفعة من خلال تقديم الواجبات ونيل الحقوق. ومع ذلك فإن مفهوم المواطنة يتجاوز حدود المصالح النفعية الضيقة كما يشير التعريف. فعلى سبيل المثال، يتجاوز مفهوم المواطنة في الشريعة الإسلامية المصلحة الشخصية الصغرى إلى المصلحة العامة الكبرى. تناولت معاجم أخرى جذر كلمة «مواطنة» مسطرة الضوء على معانٍ مختلفة لها دلالات فاعلة تعزز وجهة النظر الاجتماعية والدينية عن المواطنة. فمصدر مواطنة هو «واطن». قيل: واطنه على الأمر: أي «وافقه عليه»، كما ورد في نحو أربع معاجم لغوية<sup>2</sup>. وقال بعض الباحثين «إن مصطلح «مواطنة» ورد ذكره في الكتاب التاريخي «خريدة القصر وجريدة

1 أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص2462

2 المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، (القاهرة: 2004)، ص1042

العصر» لمؤلفه المؤرخ والشاعر عماد الدين الأصفهاني.<sup>3</sup> يعد هذا الكتاب الذي يقع في نحو 21 مجلداً، من أهم الكتب التي أرخت للأدب العربي في القرنين الخامس والسادس الهجري.<sup>4</sup>

لقد راجعت الكتاب ووجدت فيه لفظ «مواطن» مستخدماً بمعنى الوطن مراراً، غير أن كلمة «مواطنة» وردت مرة واحدة فقط في سياق أدبي بحت، حيث جاءت في العبارة «مترفعة عن مواطنة الأغفال». هذا الاستخدام لا يتصل بمفهوم المواطنة كما نقصده في هذا البحث، بل يبدو محصوراً في دلالة الأدبية الخاصة. ومن هنا، يتضح أن مفهوم المواطنة لا يقتصر على المعاني الثقافية أو الأدبية، بل يتأسس على قواعد اجتماعية وقانونية ذات أبعاد أخلاقية عميقة، تستند أساساً إلى أخلاقيات الفرد ووعيه بقيم مجتمعه. فالمواطنة، في جوهرها، لا يمكن أن تتحقق بغياب دستور عادل ودولة مؤسسات تلتزم بترسيخ مفاهيم قانونية مستمدة من روح أخلاق المؤاخاة أو كما درج على تسميته «العيش المشترك»، حيث تضمن حقوق الأفراد وتحقق أهم ثلاث قيم، وهي المساواة والعدالة والحرية. ولهذا، نجد أن الدول التي تغلب فيها النزعات القومية أو الطائفية أو تحتكم لنظام الحكم الوراثي، سواء أكان ملكياً أو غير ملكي، غالباً ما تفشل في تفسير المواطنة لأنها أنظمة تعجز في جوهرها عن الحفاظ على مبادئ المواطنة أو تكون المواطنة فيها نسبية وقد تكون شكلية هامشية أو طقوسية تحتكم للظروف السياسية والاجتماعية في الدولة. ولهذا، يمكن أن نسميها «المواطنة السياسية»، ولذلك يُسمى اللاجئ طالباً للحماية في دولة ما «لاجئاً سياسياً»، وهي مواطنة ناقصة؛ لأنها محكومة بمعايير معلنة وغير معلنة. ويعود هذا إلى سيادة المصالح الدنيوية غير الأخلاقية، وإلى عدم تجاوز الأطر الدينية أو التاريخية الضيقة التي ما زالت تهيمن على الثقافة والمجتمع وتنتقل إلى روح التشريعات القانونية، مثل حجب خدمات أو حقوق عن بعض المواطنين لعدم اكتمال شروط اندماجهم في المجتمع، أو تفضيل عرق على آخر أو تمييز إثنية عن أخرى.

## نظرة تاريخية على المواثيق الإسلامية والغربية:

إن فهم جذور المواطنة يستدعي استيعاب المواثيق والعهود والإعلانات التاريخية؛ إذ تُعد هذه النصوص مرجعية أساسية في تتبع فهم تطور المفهوم والخلفيات التاريخية الاجتماعية والسياسية والدينية التي أسست له. على سبيل المثال، يتطلب استيعاب المواطنة في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عام 1948م، تتبع حالة المجتمعات الثقافية التاريخية التي أدت إلى تشكيل الوعي بمفهوم المواطنة وحقوق الإنسان قبل الحربين العالميتين الأولى والثانية. وكذلك الحال مع الأحداث التاريخية التي سبقت إعلان «دستور المدينة» عام 622م. هنا تبرز ضرورة المقارنة الدقيقة بين النظم والمواثيق الغربية من جهة، والتشريعات الإسلامية من جهة أخرى، في سياق تتابع الأحداث والصراعات التاريخية التي أنتجت الوعي بمفهوم المواطنة وما يشتمل عليه من حقوق

3 عبد الرحمن رداد، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، (جامعة باتنة: 2018)، ص 275

4 <https://meo.news/#المتقنين-كتاب-وحدة-المتقنين>

الإنسان، حيث تكشف تباينات جوهرية ضرورات فهم المواطنة، بوصفها شأنًا اجتماعيًا أولاً وقبل كل شيء. لقد اعتمدت المنظمات الدولية على الوثائق التاريخية ووقائعها لتصل إلى صياغة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام 1948، وهو ما سنتناول بعض مواده، لكن لا بد أولاً من إلقاء الضوء على الخلفيات التاريخية الغربية التي أسهمت في بلورة مفاهيم حقوق المواطنة وحقوق الإنسان، وهي على النحو التالي:

أولاً: «الشرعة الكبرى أو الماغناكارتا عام 1215.

ثانياً: عريضة الحقوق في المملكة المتحدة عام 1628. Petition of Right.

ثالثاً: إعلان الحقوق في الولايات المتحدة 1776.

رابعاً: إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا 1789.

خامساً: نظرية العقد الاجتماعي عند هوبس 1679، وجون لوك 1704، وجان جاك روسو 1778.

سادساً: تطور نظرية إنشاء الدولة الحديثة التي جاء بها منتسكيو 1755.

سابعاً: مبادئ حقوق الإنسان في عصبة الأمم عام 1919.<sup>5</sup>

تضمنت تلك الوثائق مجموعة من المبادئ والقيم الليبرالية التي استمدت جذورها من التجارب الإنسانية الفردية والجماعية، والتي تتناول أبعاد العلاقة بين الأفراد، وكذلك بين الفرد والدولة ونظام الحكم ومؤسساته. وقد شهدت القوانين تطوراً متسارعاً مع تعمق قيم المطالبة بالعدل والمفاهيم الحقوقية داخل الدول التي تبنت المواثيق الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة، والتي «تزيد عن 85 وثيقة أممية، سميت بالعهد، أو إعلان، أو اتفاقية، أو حق، أو بروتوكول..»<sup>6</sup>.

نشأت بين الدول وحدة حال عالمية فيما يتعلق بمفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان، وتطورت القوانين بتأثير الهجرات الناجمة عن الحروب، حتى باتت قوانين المواطنة وحقوق الإنسان محورياً أساسياً في الخطاب السياسي الدولي. وباتت المشاريع التي تطلقها الدول، وكذلك القرارات الدولية، تُبنى على ثقافة تستمد مضامينها من الأحداث اليومية الخاصة بالمواطنة بصرف النظر عن مقاييس المواطنة التي يُقصد بها في الخطاب الدولي أو القومي لكل دولة؛ لأن هذه المسألة خاضعة لنقاش الهويات المتعددة كالهوية الاجتماعية والدينية وغيرها من الهويات التي تنتسب للمواطنة. أصبحت قضايا المواطنة وحقوق الإنسان مكوناً أساسياً في البرامج السياسية

5 غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)، ص 19

6 المصدر السابق نفسه، ص 17

للدول الكبرى ومؤثرة في قراراتها الدولية على الساحة الدولية؛ لأن «الدول التي تصادق على وثائق حقوق الإنسان الدولية، تصبح أطرافاً فيما يسمى بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان التي تحتوي على المكونات التالية:

الإعلام العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948

العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.<sup>7</sup>

في المنهج الإسلامي يتشكل مفهوم المواطنة استناداً إلى ثلاثة مصادر دينية رئيسة، وهي القرآن، والسنة النبوية، والمعاهدات والمواثيق التي أبرمها النبي محمد (ﷺ) وأصحابه مع المجتمعات غير الإسلامية في عصر النبوة وما تلاه. تُعد هذه المصادر أقدم بكثير من نظيرتها الغربية التي استمدت منها روح التشريعات الحديثة. من أبرز هذه الوثائق والمعاهدات:

1. صلح الحديبية في سنة 6 هـ / سنة 626م

2. عهد النبي لنصارى نجران في السنة 10 هـ / سنة 631م

3. خطبة الوداع في السنة 10 هـ / سنة 631م

4. صحيفة المدينة أو دستور المدينة سنة 2 هـ / سنة 622م<sup>8</sup>

بالإضافة إلى ما سبق، هناك أيضاً مواثيق وإعلانات حديثة تحمل في بنودها روح النصوص الشرعية. وقد قام غانم حداد بجمعها في كتابه بعنوان «الحق قديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية»<sup>9</sup>، مشيراً إلى جذور حقوق الإنسان ضمن السياق الثقافي الإسلامي.

تسعى جهود توثيق المعاهدات الإسلامية إلى إبراز خصوصية حقوق الإنسان في الإسلام، دون محاولة إخضاع النصوص لمواءمة المواثيق الدولية أو اللحاق بمستويات الخطاب الزائف عن حقوق الإنسان الغربية. ورغم روح التنوير التي رافقت هذه الجهود الإسلامية في نقل وتدوين المواثيق والمعاهدات، إلا أنه لم يُستفد من روحها على المستوى المحلي والدولي، حيث ركزت العملية في كثير من الأحيان على تجميع النصوص وتقديمها كتراث تاريخي

7 المصدر السابق نفسه، ص17

8 المصدر السابق نفسه، ص26

9 المصدر السابق نفسه، ص101



يهدف إلى محاولة ترك أثر في المجتمعات الغربية عن الثقافة الدينية الاجتماعية التاريخية السابقة دون صناعة أي تغيير جوهري في الدول العربية على مستوى تطور مفهوم المواطنة والحقوق وقيمة العدل.

إن الجهود في الدول العربية والإسلامية لم تتسم بالجدية الكافية في تغيير واقع المواطنة من خلال إعادة قراءة النصوص وتقديم اجتهادات حديثة تتناسب مع تحديات العصر والمطالب بالتعايش السلمي لمختلف الأشخاص على تنوع أديانهم وثقافتهم، ولا نقصد بالتعايش المتعلق بالرفاهية أو السماح باكتساب بعض الحقوق دون غيرها، بل التعايش على أساس القبول الكامل بالمواطنة المتمثل أولاً: بكسب كافة الحقوق، وثانياً: الشراكة في صناعة القرار.

ما يتطلبه الواقع هو معالجة النصوص بروح اجتهادية تستنير بأصول التشريع (القرآن والسنة)، وتستلهم منها فقهاً حديثاً للمواطنة يتفاعل مع قضايا العصر، بمعنى أن يكون فقهاً عملياً قابلاً للتنفيذ، وليس نظرياً يهدف للتنظير على المجتمعات؛ إذ لا يكفي الوقوف عند الاعتراف الحقيقي الذي لا يمكن إنكاره بأن النصوص الإسلامية تعالج العديد من القضايا التي تقع في صلب مفهوم المواطنة، مثل المساواة، والعدالة، والإخاء بين الناس، ونزد الطائفية والتعصب، واحترام الملكيات العامة والخاصة، والتأكيد على حقوق المرأة والطفل، فضلاً عن مسؤولية الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما تشمل هذه القيم الأساسية التربية والتعليم، وضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية، واحترام آراء ومعتقدات الآخرين، وطرائق مواجهة المخاطر والحروب، وأهمية الوفاء بالعهود والاتفاقيات. وقد أصبح يتوفر لكل من هذه القضايا معالجات فقهية مستقلة، مما يؤكد أن المواطنة ليست مفهوماً طارئاً جديداً في الثقافة الإسلامية، ولا يجب أن يكون ترائفاً يُتمظهر به، بل يحتم أن ينظر في جوانبه العملية التطبيقية كجزء أصيل يتغلغل في كل مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان التي تتبناها الشريعة الإسلامية، بما يعكس خصوصية المعالجة الدقيقة والمتكاملة التي تتجلى في جوهر النص الديني.

بشكل عام، سنقوم بتحليل بعض البنود المتعلقة بالمواطنة من بين الوثائق التاريخية الغربية؛ وذلك من خلال استعراض «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عام 1948. أما على الصعيد الإسلامي، فسنقوم بتحليل «دستور المدينة» كما يلي:

### أولاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948

تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 ثلاثين بنداً تناولت مجموعة من القيم الإنسانية الأساسية، مثل الحق في الحياة، والتعليم، والتملك، والمساواة، والحرية، وحمائته الأفراد بالقوانين، فضلاً عن منع التعذيب أو المعاملة السيئة، وضمان حرية التنقل واختيار مكان الإقامة، وحق اللجوء إلى المحاكم أو المحاكمة بشكل عادل، بالإضافة إلى حقوق أخرى متعددة.

في هذا البحث، لا نناقش مدى التزام الدول بتطبيق هذه القوانين أو احترامها للحقوق المقررة، مع علمنا أن هذه المسألة نسبية وتعتمد على موازين المصلحة والقوة. ومع أن هذا لا ينتقص من قيمة القوانين ذاتها، إلا أنه يعكس فشل صناع القرار في ممارسة مسؤولياتهم الأخلاقية، لا سيما عندما يتعذر تطبيق القانون أو الالتزام بمنح الحقوق ومعاقبة المخالفين.

من المهم ملاحظة أن الإعلان العالمي لم يتطرق بشكل صريح إلى مفهوم «المواطنة»، لكنه أشار إلى «كل ما من شأنه تعزيز المواطنة في المجتمع، وأهمها القوانين».<sup>10</sup> كما أن مفهوم «المواطنة» لم يُذكر بشكل صريح في معظم المواثيق والإعلانات الدولية التي صدرت قبل عام 1948، مثل «إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789». وفي المقابل، نلاحظ أن الوحدة الاجتماعية في دولة الإسلام كانت ترتبط بمفهوم الأمة للتعبير عن المواطنة، كما جاء في «ميثاق المدينة» الإسلامي عام 2 هجري / 622 ميلادي. في هذا السياق، كانت أهمية حاجات الإنسان والحفاظ على حقوقه ضمن السياق الأخلاقي في المجتمع تتفوق على أهمية تشريع القانون وقيام السلطة، ومن هناك نشأت فكرة الأمة من خلال الاستجابة لقيمة الحقوق والعدل، وهو ما عكس لاحقاً مبدأ المشاركة الفعالة في تشكيل الهوية الاجتماعية والدينية العابرة للحدود والتي تسمى هوية الأمة. بينما في النظم الغربية اقتربت الأمة «بمصدر السلطة» كما ورد في المادة الثالثة من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر عام 1789، والتي تنص على أن «الأمة هي مصدر كل سلطة، وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة».<sup>12</sup> بالتالي، كانت المواطنة في الإسلام أكثر وضوحاً في التعبير عن المشاركة الفعالة بين المواطنين داخل الأمة؛ إذ كانت علاقة المواطنة بالأمة تاريخية وأصيلية، بينما جعلت النظم الغربية حفظ وضمّان حقوق الأفراد مرتبطين بتشكيل الهوية الثقافية القومية العابرة للحدود. كما أن القوانين في السياق الغربي أصبحت محكومة بحدود وقيود فضفاضة، كما حددتها المادة الخامسة من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر عام 1789، والتي تنص على أن «ليس للقانون حق في أن يحرم شيئاً إلا متى كان فيه ضرر للهئية الاجتماعية...»<sup>13</sup>

تشير هذه الاستنتاجات تساؤلات حول أصالة المواثيق والإعلانات الغربية. ففي الفترة التي بدأت تتبلور فيها الرؤى حول حقوق الإنسان والمواطنة في أوروبا، كانت الرأسمالية هي السائدة، وتمكنت البرجوازية من فرض نفسها على المجتمع لفترات طويلة، دون أن يكون لقيم المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية أي دور في بنية المجتمع الأخلاقية. في هذا السياق، يقول إريك هوبزباوم في كتابه «عصر الثورة»: «إن أيديولوجيا عام 1789 في إطارها الأعم، كانت ماسونية الطابع، فقد وضعت الملامح الرئيسية لمطالب البرجوازية عام 1789 في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، وكانت الوثيقة بمثابة بيان ضد التراتبية التي سادت مجتمع النبلاء ذوي الامتيازات، ولكنه لم يكن تحبيداً لقيام مجتمع ديمقراطي

10 دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، (القاهرة: 2016 المركز القومي للترجمة)، ص164

11 المصدر السابق نفسه، ص134

12 المصدر السابق نفسه، ص134

13 المصدر السابق نفسه، ص134

تسوده المساواة؛ إذ تعلن مادته الأولى "يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في ظل القانون"؛ غير أنها تنص على وجود التمايزات الاجتماعية، من خلال القول «إذا كان في ذلك خدمة للنفع العام».<sup>14</sup> تُظهر الخلفيات الثقافية والاجتماعية للمواثيق الغربية أن هذه المواثيق لا تقوم على قاعدة صلبة، وأن مجرد العودة إلى الأحداث التاريخية التي أنشأت هذه القوانين يمكن أن يغير الكثير من الأفكار السائدة حول حقوق الإنسان، خاصة عندما يتعلق الأمر بالهوية الوطنية والقومية. وبالتالي، لا يوجد مبرر حقيقي لاستنكار «محمد أركون» وتأكيد على ضرورة قراءة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعمق، حيث قال: «ما دام أننا نقرأ الإعلان العالمي بشكل طقسي شعائري بدون أي أثر فعلي على الأرض كما يتلو المؤمنون نصوصهم المقدسة فلا حل ولا خلاص. ينبغي أن يقولوا بأن هذا الإعلان قابل للتعميم الكوني وليس كونياً لأنه غير مطبق إلا في الدول المتقدمة وبقية الدول لا تستطيع تطبيقه».<sup>15</sup>

على الرغم من فهم أركون العميق لخلفيات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لم يكن محقاً في الترويج له على هذا النحو؛ فقد أشار إلى أن «الإعلان هو بمثابة توسيع للمدونة القانونية التي تضمن حقوق الإنسان والحرية الفردية التي تشكلت عام 1679 من خلال المؤسسة الأنغلوإسكسونية، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أعلن لأول مرة في فرنسا عام 1789 من قبل الثورة الفرنسية».<sup>16</sup> من جانب آخر، لعب الخطاب الإعلامي العربي دوراً مهماً في الترويج غير المدروس وغير المتيقظ للحقائق التاريخية لهذه القوانين. فقد بُنيت هذه المواثيق على قواعد ثقافية اجتماعية وإرث قديم رَسَّخ هوية قوة ثقافة الغالب على المغلوب، وأبرز هوية السكان البرجوازيين في الدولة مع إغفال أساسي للعدل في قضية المواطنة، وإذا انتقصت القيم من مفهوم المواطنة لا تصبح مواطنة. على سبيل المثال، نجد أن «القوانين الفرنسية تضع حدوداً صارمة للحقوق القانونية والسياسية للمسلمين الجزائريين. ففي عام 1965 أصدر مجلس الشيوخ الفرنسي مرسوماً يقضي بأن جميع المسلمين الجزائريين هم رعايا فرنسيين. ومع أنه كان في استطاعتهم أداء الخدمة العسكرية والمدنية، فإنهم لم يكونوا مواطنين فرنسيين. ولكي ينظر في أمر منحهم المواطنة الفرنسية، كان على الجزائريين من أهل الجزائر الأصليين أن يتخلوا عن وضعهم المدني بوصفهم مسلمين، ويوافقوا على العيش في ظل قوانين الأحوال الشخصية الفرنسية».<sup>17</sup> هذا المرسوم يتعارض مع المادة السابعة في الفصل الثاني من دستور الجمهورية الثانية الصادر عام 1848، والتي تنص على أن «لكل فرد الحق في المجاهرة بدينه وفي أن تحمي الدولة ممارسته شعائره».<sup>18</sup>

إن تعارض هذا المرسوم مع دستور تاريخي للجمهورية يكشف بوضوح أن كافة المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان هي نتاج متأثر بالأحداث السياسية، وأنها قابلة للتغيير في اتجاهات قد تقيد حقوق السكان غير الأصليين.

14 إريك هوبزباوم، عصر الثورة، (أوروبا 1789 - 1848)، ترجمة فايز الصُباغ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص135، 136

15 محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط1، (بيروت: 2009 دار الطليعة)، ص176

16 المصدر السابق نفسه.

17 يوجين روجان، العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر، ترجمة محمد الجندي، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011)، ص298

18 دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)، ص160

وهذا يعكس، بشكل جلي، استتار الهوية الدينية للدولة تحت شعارات قديمة وجديدة حول حقوق الإنسان والحريات الخاصة والعامة. وإذا كانت هذه القوانين لا تحمي حق الاعتقاد وحرية التفكير، وممارسة الشعائر الدينية؛ فمن السهل جداً أن تُفرض قيود على حقوق أخرى. في هذا السياق، اختلف مع قاعدة جون ستيوارت ميل القائلة: «إن استحالة وجود دستور متوازن هي جزء من الحقيقة كما يراها الأقدمون وكما بعثها نظام الثقة في زمننا الحاضر»<sup>19</sup>، إذ أرى أنه من الممكن وجود دستور متوازن حتى في غياب الأشخاص المتوازنين أو الذين يمتلكون القدرة على إنشاء فاعلية دستورية مستقيمة. فالخلل الذي لم يشر إليه ستيوارت ميل، هو أنه رغم وجود دستور متوازن، فإنه من المستحيل أن يكون جميع الأشخاص متوازنين أو عادلين. على سبيل المثال، عندما يستشهد القضاة المسلمون بالقرآن كدستور إلهي لتطبيق أحكام الشريعة، فإن مسألة التوازن تتعلق فقط بطريقة استنباط الحكم وطريقة تطبيقه، بينما لا تتعلق بسلامة وتوازن النص القرآني ذاته كدستور شرعي، علماً بأن النص القرآني، كبقية النصوص، خاضع للتأويل. ما أعنيه هنا هو أن ما يحدد خصوصية التوازن ودرجته هو الفرد في محيطه الاجتماعي، استناداً إلى مصالحه وحرصه عليها، وأحياناً استناداً إلى رغباته الشخصية وتفاعلاته الثقافية السلبية أو الإيجابية أو حتى المزاجية أو العنصرية. إن درجة الأخلاق التي تحدد الرغبات والتفاعلات والمصالح هي التي تؤسس لجدوى العيش المشترك، وهي التي تقود إلى إنتاج نظام متوازن، يخضع لثقافة الحياة والفناء وماهيتها، كما يقول أرسطو: «إن التغيير هو الشرط الوحيد لحياة المجتمعات؛ لأن ذلك ينتج نظاماً من التوازن، وقد يفقد التوازن نفسه عندما ترتفع نسبة مجموعة السكان بطريقة لا تحدها حدود؛ لأن الدستور القديم يصبح غير ملائم للأوضاع الجديدة؛ لأن كل دستور يتلاءم مع عدد معين من السكان»<sup>20</sup>.

كل ما سبق يؤكد أنه «لا توجد مواطنة أوروبية مستقلة عن المواطنة القومية»<sup>21</sup>، بل إنها في كثير من الأحيان مواطنة خاضعة لتطورات اجتماعية وسياسية؛ أي إنها ليست ثابتة كثبوتها في الأخلاق التشريعية الإسلامية، سواء كانت هذه التطورات صحية أو بربرية. وفي المقابل، فإن الدول الإسلامية لم تقترن فيها المواطنة بالدين أو القومية، بل بالمعنى الأخلاقي الاجتماعي والإنساني التشاركي في المجتمع وللأمة كما سنرى في الفقرات التالية.

## ثانياً: دستور المدينة

تشكلت أعراف المواطنة في الإسلام على أساس من الحقوق والواجبات التي تم تحديدها بوضوح في القرآن الكريم والسنة النبوية، إضافة إلى ما جاء في أول دستور وضع في المجتمع الإسلامي في يثرب (المدينة المنورة) آنذاك. توضح إحدى بنود الدستور أنه «لم يتألف ذلك المجتمع الجديد من المؤمنين والمسلمين، وإنما كان معهم اليهود، وهؤلاء جزء من الأمة، وعنصر من عناصرها، حيث ورد في البند السادس عشر قول الرسول "أنه من

19 جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص119

20 جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عدون (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، ص ص14، 15

21 دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016، ص299

تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم»، ثم زاد التوضيح في الفقرة 25 من الدستور بقوله «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم..»<sup>22</sup>

من المهم أن نلاحظ أن النبي (ﷺ) لم يقل «من دخل دين الإسلام من يهود»، بل قال «من تبعنا من يهود». هذه الكلمة «اتباع» لا تعني اعتناق اليهود للإسلام، بل تعني اللحاق بالشيء ومواكبته. كما يوضح ابن منظور في لسان العرب، فإن «تبعت الشيء» أي سرت في أثره، وقال أيضاً: «تبعت القوم تبعاً» إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فمضيت معهم،<sup>23</sup> كما أن النبي نصر اليهود ونهى عن ظلمهم أو التناصر عليهم من دون أن يكون لذلك علاقة بدخول الإسلام، وهذا دليل على أن مواطنة الإسلام تتجاوز موضوع الدين. لقد وردت كلمة «الاتباع» في البند الأول من صحيفة المدينة حيث قيل «هذا كتاب من النبي محمد رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس».<sup>24</sup> وعندما ذكر النبي «أهل يثرب» و«من تبعهم، فلحق بهم»، كان يشير إلى سكان المدينة دون تحديد دينهم أو جنسهم أو عرقهم، بل كان يصفهم كمواطنين يعيشون في هذه البقعة الجغرافية، فاستخدام كلمة «التبعية» كان يهدف لتعريف من انخرط في هذا المجتمع دون تحديد الهوية الدينية أو العرقية. بالتالي، كان المجتمع في المدينة يتكون من جماعات قبلية متنوعة، حيث يصبح غير المسلم جزءاً من الأمة الإسلامية، ويؤدي نفس الواجبات ويحصل على نفس الحقوق مثل باقي المواطنين. وعندما قال النبي محمد (ﷺ) في النهاية: «إنهم أمة واحدة من دون الناس»، كان يقصد المسلمين وغير المسلمين، وفي ذلك دلالة على وحدة الحال الاجتماعي في المكان الجغرافي بين المسلمين وغير المسلمين، فيصبح غير المسلم متحداً وجزءاً أصيلاً من الأمة الإسلامية.

من خلال هذه البنود، يتضح أن المواطنة في الإسلام لا تتعلق فقط بالاعتراف بالدين، بل تتصل بمفهوم «الأمة»، وهو إطار شامل يضم جميع المواطنين في ذات المكان الجغرافي، بغض النظر عن دينهم أو عرقهم. وتوضح البنود التي وردت في صحيفة المدينة كيفية تنظيم العلاقة بين قبائل المسلمين فيما بينهم، وبين جماعات اليهود فيما بينهم أيضاً «أي علاقات يهود بني النجار وبني الحارث وبني ساعدة ويهود بني عوف.. وغيرهم مثلما ورد في البنود 26، 27، 28، 29، 30، 31»<sup>25</sup>، ما يعكس اهتمام الإسلام بالعدالة والمساواة بين جميع مكونات المجتمع، ويظهر مسؤولية الإسلام في ترسيخ المؤاخاة والمساواة بين مختلف الجماعات. إضافة إلى ذلك، تتضمن الصحيفة بنوداً أخرى تعزز مفهوم الشراكة في المجتمع وتؤكد على حقوق الجميع دون تمييز بين المسلمين وغير المسلمين. من بين هذه البنود:

22 ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)، ص37  
 23 محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص416  
 24 ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)، ص32  
 25 ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)، ص34

البند 37 (وأنه لا يَأْتُم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم).

البند 38 (وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين).

البند 40 (وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم).<sup>26</sup>

في تعليق الباحث ظافر القاسمي على البند 37، يشير إلى «أن العقوبة منحصرة في شخص من ارتكب الجرم، لا تتعداه إلى غيره»<sup>27</sup>، مما يعكس مبدأ العدالة في تطبيق القانون والحفاظ على وحدة المجتمع لأن العقوبات خاصة وليست جماعية.

يشير البند 38 من «صحيفة المدينة» إلى أن «اليهود لا بد أن يسهموا في نفقات الدفاع في أيام الحرب فقط، ولم تفرض عليهم جميع الواجبات المترتبة على المسلمين، وبالتحديد القتال؛ لأنهم لا يؤمنون بما يقاتل المسلمون تحت لوائه، وكان ذلك تخفيفاً عنهم وأماناً لهم».<sup>28</sup> أما البند 40، فيعكس أهمية الجار، والتوصية بضرورة رعايته، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، حيث لم يتم تحديد دين أو عرق الجار، بل اعتبرت أهميته نابعة من قربه الجغرافي والمجتمعي. يُظهر ذلك وجود وحدة حال اجتماعية وثقافية بين الجار وجاره في البيئة السكنية المشتركة. وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تؤكد على أهمية الجار، حيث ورد ذكر الجار في منزلة الوالدين والأقربين في قوله تعالى: «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب» {النساء: 36}. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله أنه قال: «خير الأصحاب عند الله خيركم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره».<sup>29</sup> في هذا السياق، تُعد حقوق الجار جزءاً أساسياً من تكافل المجتمع المدني في الإسلام. وقد حدد الباحث عبد الرحمن الفايح أحد عشر حقاً للجار، منها: «أن تؤدي إليه حقوق المسلم على أخيه المسلم، وإعانتة إذا استعان، وإقراض الجار إذا استقرض، وتعهدده بالإحسان إليه إذا افتقر، وعيادته إذا مرض، وتهنئته بالخير، وتعزيته عند المصيبة، واتباع جنازته، وعدم الاستطالة على الجار بالبناء، حيث يحجب عنه الريح إلا بإذنه، وعدم إيذائه بقتار القدر إلا أن يغرف له منها، والإهداء إليه من طعام أو غيره، وإجابة دعوة الجار».<sup>30</sup> تُظهر بنود «صحيفة المدينة» بوضوح إقرار الإسلام بالتعددية الدينية، حيث سمح ببناء أماكن العبادة لغير المسلمين وأقر بحمايتهم لممارسة شعائرهم الدينية بحرية. كما أن عدم إلزام غير المسلمين بالمشاركة في الحروب كان يعد تكريماً لهم وحماية في إطار مجتمع إسلامي يتسم بالشراكة والعدالة. ولقد «احتوى دستور المدينة على بنود للتعايش والتعاون ووحدة المصير والهدف، فكان بمثابة إعلان الرسول لميلاد المجتمع الأهلي في نواته الأولى، حيث

26 المصدر السابق نفسه، ص35

27 المصدر السابق نفسه، ص40

28 المصدر السابق نفسه، ص42

29 عبد الرحمن بن أحمد فايح، أحكام الجوار في الفقه الإسلامي، ط1، (جدة: دار الأندلس الخضراء للتوزيع والنشر، 1995)، ص48

30 المصدر السابق نفسه، ص62-73

شكلت حقوق القبائل المتحالفة مكانة رئيسية ومركزية في بناء المجتمع الجديد، فأعطت الصحيفة حقوقاً ثابتة «دستورية» لجميع المواطنين». <sup>31</sup> لقد أنتج المسلمون قوانين شرعية مستوحاة من النص القرآني، وهو نص سماوي إلهي لا تغيير ولا خطأ فيه، بينما اعتمد الغرب على القوانين الوضعية المستمدة من التجارب البشرية وطبائعها المختلفة. في القرنين العشرين، والحادي والعشرين تشتت المسلمون عن أصالة تراثهم، وما زالوا في حالة تيه يبحثون عن الحقوق والمواطنة في النموذج الغربي بعد أن تخلوا عن روح وقيم الشريعة الإسلامية التاريخية في تطبيقات علاقاتهم اليومية، فصارت التجربة العربية تقليدية تالفة ومنحصرة لأنها منقولة بتشوه من الثقافة الغربية أو متمسكة بثقافة الجاهلية، في حين بقيت تجربة المواطنة الغربية محكومة بالهشاشة الاجتماعية بسبب عطب قيمة وضوابط الأخلاق.

### نقد روح المواطنة وتطبيقاتها العملية في الشرق والغرب

وقع المسلمون في فخ الخطاب الغربي، حيث أضحوا يسايرون للمنظومة الدولية في التأكيد على أسبقية وفراة النصوص الغربية وتاريخيتها، دون الاهتمام بأصالة روح الأنسنة والتآخي التي تميز المواثيق الإسلامية العملية. إن هذا الفشل ينبع من انقطاع المسلمين عن الاجتهاد الفقهي، وعدم تجديد الفكر الشرعي في سياق التحديات المعاصرة، بما يشمل إعادة صياغة القوانين بشكل يتلاءم مع التطور الفكري والعلمي، ويواكب النهضة في المجتمعات الحديثة. كما أن هذه المواثيق، رغم أنها ما تزال تحتل التأويل والدراسة من خلال فحص لغتها البيانية وبيئتها التاريخية، إلا أن المسلمين لم يسعوا جادين في استثمارها كأدوات قانونية اجتماعية يمكن أن تكون متوافقة مع معطيات العصر الحديث.

فالقرآن والسنة، بما تحويه من معانٍ شاملة، تتفوق على القوانين الغربية في قوتها وأثرها، إلا أن المسلمين فشلوا في صياغة هذه المعاني في شكل قوانين مدنية يمكن أن تكون مقبولة عالمياً، بعيداً عن الطابع الديني الذي قد ينفر البعض. هذا الإغفال في التجديد الفقهي، والركود في تطوير النظم القانونية استناداً إلى القيم الإسلامية، أدى إلى تراجع المسلمين عن دورهم الريادي في صياغة نسق الحياة الاجتماعية والقانونية في مجتمعاتهم، فتم الاستبدال بالمواثيق الغربية التي لم تجد سبيلاً لتطبيقها في مجتمعاتهم. بمعنى آخر، فإن العرب تخلوا عن أصالة روح التشريعات الإسلامية ثم نقلوا وتبنوا روح التشريعات الدولية الغربية، ثم لم يعملوا بهذه ولا تلك.

لقد حاول بعض المسلمين محاكاة مواثيق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، مثلما يظهر في مبادراتهم في «مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام عن رابطة العالم الإسلامي»، و«البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام»<sup>32</sup>، والبيان الختامي للمؤتمر الخامس للفكر الإسلامي والخاص بحقوق الإنسان في الإسلام -

31 غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)، ص26

32 المصدر السابق نفسه، ص48

طهران.<sup>33</sup> و«إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، وامت إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي في القاهرة، عام 1990<sup>34</sup>، بالإضافة إلى خمسة موثيق أخرى<sup>35</sup>، ولكنهم فشلوا في جعل هذه المواثيق ممارسات عملية، بل حوّلوها إلى محاكاة فارغة من الفعالية، دون أن يقدموا أي تطور حقيقي في تطبيقها، لأن المجتمعات العربية تفتقد إلى روح النهضة بسبب الاستبداد والفساد وكثرة الجهل التي يغيب معها نقص الحقوق وقلة العدالة، وفشل النهضة.

إن تبني المسلمين للمبادرات والمواثيق الدولية كان غرضه محاولة وضع حقوق الإنسان والمواطنة في الإسلام في منزلة وشكل حقوق الإنسان والمواطنة التي أقرتها موثيق الأمم المتحدة والدول الغربية، لكن ذلك لم ينجح، بل اندرج ذلك ضمن المحاولات الاستعراضية الخالية من أي مضمون تشريعي أو عملي جاد. لذلك، قال أحد الباحثين: «إن تلك المواثيق والإعلانات كشفت عن مدى الحرص على الإبقاء على هوية مزدوجة للفرد: سياسية كمواطن ودينية كمسلم».<sup>36</sup>

من جهة أخرى، يظهر أن الأنظمة العربية قد أساءت فهم مفهوم المواطنة، بعدما تخلت عن الأصالة الروحية للتشريعات الإسلامية واستبدلتها بقوانين وثقافة مادية غربية، سعياً إلى اللحاق بركب الحضارة الغربية التي هي في صراع مستمر مع الحداثة. لكن في هذا المسعى، لم يقدم المسلمون حتى صورة حية عن قيمة الأصالة في المشروع الإسلامي، سواء من خلال دولة أو مؤسسة تجسد هذه المبادئ، بل إن الواقع العربي شهد تنوعاً في النزاعات والصراعات الطائفية العنيفة، أو عيشاً في غياهب ثقافة الجهل والتخلف تحت عناوين تاريخية تخص الصراع على السلطة السياسية، وهو ما يعكس ضياع البوصلة في تجسيد الهوية.

ومع أن التخلف الذي عانى منه العرب والمسلمون لم يكن حالة طارئة أو مفاجئة، بل هو متجذر في تاريخ طويل، وجذوره تكمن في ثقافة الخوف من الغربي البعيد، وتفضيل الرسوخ للتبعية والعبودية التي طبعها الاحتلال في العقل العربي في الشرق الأوسط، إضافة إلى التحول الذي شهدته المنطقة بعد الثورة الفرنسية، عندما استُبدلت القوانين الشرعية التي كانت تلائم روح المجتمع وحاجاته، بالقوانين الغربية. وهذا التحول التاريخي لا يُعد خطأ عارضاً، بل هو تغيير بنيوي في الهوية السياسية والثقافية، ولم يُمكن العرب والمسلمين من بناء مؤسسات سياسية واجتماعية تتناسب مع معايير الشريعة. على سبيل المثال، حينما أوفد رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا في بعثة تعليمية، كان واعياً بهويته الإسلامية وثقته بالدين، ومع ذلك كان منبهرًا بالنظام الدستوري الفرنسي، «فترجم كل بنود الدستور الفرنسي الذي وضع عام 1814 والتي بلغ عددها أربعة وسبعين بنداً، وأقر

33 المصدر السابق نفسه، ص 49

34 <http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html>

35 غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)، ص 50، 51، 52.

36 المنجي السرباجي، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، ج 1، ط 1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2000)، ص 88.



بأن معظم مبادئ الدستور الفرنسي ليس لها وجود في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله<sup>37</sup>. في الحقيقة، كان المسلمون مشغولين بتقييم أو تقليد الثقافة الغربية وتبنيها، بدلاً من الانشغال الجاد لتكوين أطر قانونية تعكس جوهر الدين ويهدف لتطوير مؤسسات الحكم وتمهينها على استيعاب المواطنة دون خوف من الآخر الغريب. لقد كان الطرح الإسلامي، على مدار العقود، يركز على الحدود والمظاهر والأعداد، متجاهلاً سعة الفضاء وعمق الجوهر وأصالة المعنى في التاريخ.

وبناءً عليه، حتى وإن تمكنت بعض الدول العربية والإسلامية من صياغة دساتير قانونية مستوحاة من النصوص الشرعية، إلا أن هذه الدساتير فشلت في التطبيق الفعلي، على الرغم من أن مواد النصوص الشرعية تحمل مرونة تتيح لها التكيف مع أي نظام سياسي، سواء ديني أو غير ديني، مع مراعاة تطور المعرفة وطبائع البشر. في الوقت نفسه، فشل الغرب في ترجمة روح قوانينه إلى واقع ملموس؛ فالقيم التي وضعتها الدول الغربية على مر العصور لم تجد أحياناً السبيل إلى التطبيق الفعلي أو الالتزام الكامل بروح المواطنة الخالية من الدسم المتعلق بالهوية القومية والعنصرية الاجتماعية والدينية، وهو لافت جداً في القرن الحادي والعشرين وسوف يتطور إلى أسوأ من ذلك في المستقبل، وسوف يغير كل الأفكار عن دولة المواطنة في الغرب.

إن ما يظهر من هذا كله هو أن العالمين العربي والإسلامي والغرب يعيشان في حالة من التذبذب الفكري، حيث يعجز كل منهما عن صياغة منظومة قانونية واجتماعية تُعبر عن روح الحضارة في الأمة، وتواكب التقدم في ظل القيم الإنسانية المستدامة، بل الواضح أن العالم الغربي يعيش حالة من الخوف التي يحاول على إثرها اصطناع كراهية غير مبررة للهويات المختلفة عن هويته العرقية أو الدينية، وهذه مسألة واقعة منذ عقود وليس فقط في الوقت الراهن. على سبيل المثال: «لم يتمتع المسلمون الجزائريون بحماية القانون الفرنسي، فقد خضعوا في الواقع لمجموعة من التشريعات التمييزية التي عرفت باسم "قانون الأهالي"، وقوانين جيم كرو التي صدرت في أعقاب الحرب الأهلية الأميركية لإبقاء الأميركيين ذوي الأصول الأفريقية في وضع منعزل أقل منزلة<sup>38</sup>». إن التفاعل بين الأفراد والقوانين يظهر أن المواطنة لا ينبغي أن تُبنى فقط على أسس ثقافية متغيرة، بل على الأسس الأخلاقية المستقرة التي توفر التعايش السلمي والعدالة للجميع. فالمعايير الثقافية، رغم أهميتها، قد تظل قاصرة عن تحقيق الغايات النبيلة التي تضمن العيش المشترك، بينما قد تكون الأخلاق الشرعية هي القادرة على تحقيق هذا التعايش العادل.

إن الشريعة الإسلامية تقدم إطاراً أخلاقياً أكثر استقراراً مما توفره الرؤى الثقافية، التي تتأثر بتغيرات العادات والمصالح الشخصية والاجتماعية. وبما أن القوانين تتغير بتغير هذه العوامل، يصبح من الصعب ضمان العدالة والمساواة في ظل ثقافات متقلبة. هذا الاختلاف بين الأخلاق والظروف الثقافية ينعكس على فهم المجتمع للقوانين وطريقة تطبيقها. كما يقول عزمي بشارة: «إن الإنسان لا يطيع القوانين السائدة في المجتمع

37 يوجين روجان، العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر، ترجمة محمد الجندي، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011)، ص ص 112، 113

38 المصدر السابق نفسه، ص 299

بسبب وجود شعور عميق وأصلي بالتضامن مع البشر، وإنما لأنه يرى في ذلك منفعة بعيدة المدى. فالإنسان يطيع القانون لأنه يعتقد أنه إذا تجاوز الجميع القانون، فسوف يكون لذلك تبعات ضارة به في المستقبل. العلاقة إذن بين الموجود: ميولنا، ورغباتنا الأنانية، والمرغوب: وجود مجتمع مدني، هي علاقة نفعية وليس علاقة أخلاقية ناجمة عن ميل في طبيعتنا.<sup>39</sup> لكن هذا الفهم المادي للقانون لا يلامس الجوهر الأخلاقي الذي تقوم عليه العلاقة بين الإنسان والقانون في الرؤية الإسلامية. في الإسلام، تكمن المواطنة في الالتزام بالقيم الأخلاقية التي لا تتغير بتغير الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية؛ إذ إن مفهومي حقوق الإنسان والمواطنة في الإسلام مرتبطان بالأخلاق أولاً، ومن ثم بالقانون. العدل والمساواة في الإسلام يُعتبران قضايا أخلاقية قبل أن تكون قانونية؛ لأن العيش في مجتمع متساوٍ ومتكافل يتطلب بالدرجة الأولى وجود قيم أخلاقية تُوجّه جميع العلاقات الإنسانية، حتى قبل تدخل القانون.

الشريعة الإسلامية هي منهج أخلاقي ينظم حياة الأفراد والمجتمعات ويحدد العلاقة مع الآخر، سواء كان مسلماً أو غير مسلم. المسلم في هذا السياق ليس صاحب سلطة مستقلة فوق سلطة الشريعة؛ فهو خاضع لها، مثل غيره، وبالتالي فإن غيره مثله يصبح خاضعاً للسلطة العليا، وهي في هذه الحالة سلطة الله وحده على جميع الخلائق. كما يشير هادي العلوي "فإن الحاكم في الدولة الإسلامية خاضع للقانون الإسلامي ومنفذ له، فهو لا يملك حقاً شخصياً في السلطة، وبالتالي ليست له سيادة فعلية على المجتمع".<sup>40</sup>

لذلك، إن تحييد القوانين والأحكام الشرعية في المجتمع تحت حجج وشعارات تقدمية ثقافية يعني إضعاف فاعلية النظام القانوني في البيئة الإسلامية، مما يؤدي إلى تجريد المواطنة من جوهرها. فالشريعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الفرد والمجتمع، وتنظم حياتهما اليومية، ما يجعل منها ركيزة أساسية للمواطنة الحقيقية التي تقوم على العدالة والمساواة والحقوق المتساوية لجميع الأفراد، مسلمين وغير مسلمين على حد سواء.

المواطنة، بوصفها فكرة فلسفية واجتماعية، تقوم على الاعتراف بحرية الإنسان ككائن تفاعلي، حر بطبعه. فالحرية، في جوهرها، تتنافى مع أي نوع من أنواع العبودية، خاصة العبودية المادية. كما يرى نص حامد أبو زيد أن «عقل الإنسان متحرر من قيود الزمان وعوائق المكان»<sup>41</sup>، مما يوسع مفهوم الحرية ليشمل كل ما هو إنساني. من هنا، فإن المواطنة لا تقتصر على كونها علاقة تنظمها الخطابات السياسية أو القوانين، بل هي نطاق يدمج الفاعليات النفسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للإنسان، ويلبي احتياجاته الخاصة والعامّة على حد سواء. إن المواطنة الحقيقية هي الاعتراف الصريح بمهية الإنسان ككائن خاص له تكريم، سواء في المجتمع ككل أو ضمن سياق ديني واجتماعي محدد. وفي السياق الإسلامي، تكتسب المواطنة طابعاً خاصاً، حيث يطرح عالم الاجتماع الإيراني حسن محدثي "أن الإسلام الذي يعلي من الكرامة الإنسانية بعيداً عن المعتقد

39 عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ط6، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص109

40 هادي العلوي، من قاموس التراث، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1988)، ص17

41 نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة المعاصر، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص140

والطبقة والقومية والجنس هو المبدأ الأصل، وهو الإسلام الذي يحو كل نوع من أنواع عدم المساواة أمام القانون، ويرفع راية تكريم حقوق المواطنة<sup>42</sup>. ومع ذلك، فإن الفقه الإسلامي لم يتعامل مع «المواطنة» بالمعنى الحديث كما هو الحال في الفلسفات السياسية المعاصرة، بل كان تركيزه الأساسي على الإنسان نفسه. في الفهم الإسلامي، تأتي الإنسانية قبل المواطنة، حيث ينظر إلى الأنسنة بوصفها فعلاً أخلاقياً يتجاوز الحدود القانونية والسياسية. فبينما تُبنى المواطنة الغربية غالباً على أسس تقنية ومادية، وتُقيدها اعتبارات قانونية وثقافة اجتماعية ومصالح سياسية، تتجذر الأنسنة في الفلسفة الإسلامية في القيم الأخلاقية الشاملة. إن تفاعلات الأنسنة ليست مجرد وسائل لتنظيم المجتمع، بل هي صيرورة أخلاقية تعترف بكرامة الإنسان وحقوقه، بغض النظر عن دينه أو قوميته. ومن هذه الأنسنة تنشأ روح المواطنة الحقيقية، التي تضمن حق الآخر في الأمان والمعاملة الكريمة. ويعبر القرآن الكريم عن هذا التصور الإنساني العميق في قوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه» {التوبة: 6}. هذا التوجيه الإلهي يكشف عن أولوية حماية الإنسان كإنسان، دون النظر إلى معتقده، وهو ما يؤكد أن القيمة العليا هنا هي الأخلاق الإنسانية؛ فالآية تدعو إلى توفير الأمان حتى لغير المؤمنين. هذا المستوى من الإنسانية يتجاوز التصنيفات الدينية أو الاجتماعية، ليجعل كرامة الإنسان قيمة جوهرية، هي الأساس الذي يُبنى عليه مفهوم المواطنة الأخلاقية في الإسلام. عموماً، لا يمكن فهم المواطنة بشكل كامل إلا إذا نظرنا إليها في سياق أوسع، وهو سياق الأمة، أي الجماعة التي تتوحد على المبادئ الأخلاقية والدينية، لا على حدود مادية أو سياسية.

إن المواطنة الحديثة، بتركيزها على الحقوق ضمن إطار اجتماعي سياسي، تضع قيوداً على الإنسان، في حين أن المفهوم الفقهي الإسلامي لحقوق الإنسان يتجاوز هذه القيود الاجتماعية؛ إذ يكون الإنسان مواطناً فوراً في دولة الإسلام من دون أي قيود أو اختبارات. فحقوق الإنسان في الإسلام تتفوق على حقوق المواطنة في مفهومها التقليدي؛ لأن الشريعة الإسلامية لا تحدد حقوق الفرد بناءً على الانتماء إلى دولة معينة أو حدود جغرافية أو الالتزام بثقافة أو سياسة ما، بل تقوم على مبدأ عام من الكرامة الإنسانية التي يتساوى فيها الجميع. وقد حدد فقه المواطنة الإسلامي ثلاثة أنواع من الخطابات التي تتعلق بالمواطنة بناءً على الدين والمكان:

أولاً: خطاب أول تناول مواطنة المسلم في المجتمع المسلم.

ثانياً: خطاب ثانٍ ركز على مواطنة غير المسلم في المجتمع المسلم.

ثالثاً: الخطاب ثالث ركز على مواطنة المسلم في المجتمع غير المسلم.<sup>43</sup>

42 فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص ص201، 202

43 عبد الرحمن رداد، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، (جامعة باتنة: 2018)، ص275

ومع أن هذه الخطابات قد تكون ضرورية لتوضيح الحقوق والواجبات الشرعية، إلا أن تقسيم المواطنة بناءً على الدين والمكان قد يعكس نوعاً من العنصرية المضمرة؛ لأنها تحصر الحقوق في ضوابط مادية، متجاهلة بذلك عمق الخطاب الأخلاقي والإنساني الذي تقدمه الشريعة.

فالواقع أن الإسلام يعامل المواطنة بعيداً عن الضوابط الجغرافية عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الفرد والمجتمع. إن المساحة التي يرسمها الدين الإسلامي للحرية والفعل الإنساني أكبر بكثير من المساحة التي تفرضها المواطنة بمفهومها الغربي المادي؛ لأن المواطنة الغربية ترسم حدوداً مادية أفقية للإنسان، في حين أن القرآن يرسم حدوداً عمودية أخلاقية روحية، وهذا ما سماه طه عبد الرحمن بـ «التوسع المعنوي للمواطنة في الإسلام مقابل التوسع المادي للمواطنة في الغرب»؛ لأن الإسلام يرتقي بالمواطنة من رتبة «المواجدة في الوطن الواحد» إلى رتبة «المشاركة في الصلة الواحدة» أو رتبة «المؤاخاة» بوصفها هي المواطنة؛ لأنها تأسست على القيم الأخلاقية.<sup>44</sup> من الرؤى الإسلامية حول المواطنة «أنها مجموعة من العلاقات والروابط والصلات التي تنشأ بين دار الإسلام وكل من يقطن هذه الدار، سواء كانوا مسلمين أم ذميين أم مستأمنين»<sup>45</sup>، غير أن هذه الرؤية تكتفي برسم حدود جغرافية لمعنى المواطنة في دار الإسلام، لكنها تضعه في إطار متكامل من الالتزامات الحقوقية الشرعية. الإسلام، إذن، ليس مدفوعاً بالعواطف وحدها تجاه الآخر، بل بقيم راسخة ترى الآخر شريكاً في القيم الإنسانية والأخلاقية، وليس في مجرد التعاطف العابر. يقول وائل الحلاق في كتابه «الدولة المستحيلة» «افترض بجميع المسلمين والذميين الذين يعيشون في دار الإسلام أن تربطهم بالأسرة الحاكمة رابطة تعاقدية دائمة، وهي رابطة تنص شروطها على حماية الحياة والأعضاء والأملاك لقاء مقابل ما»<sup>46</sup>، غير أن هذه الرؤية قد تفهم بشكل مبتور إن اختزلت العلاقة إلى بُعد اقتصادي مادي. فالمواطنة في الإسلام ترتبط بالأخوة والقيم الأخلاقية التي تتغلب على المنافع المادية البحتة، وتجعل حماية الآخر وصون كرامته حقاً أخلاقياً. في هذا السياق، تأتي الجزية كتعبير عن الالتزام المتبادل وليست مجرد ضريبة. الجزية ليست فرضاً يملى من منطلق سيادة دينية بقدر ما هي اتفاق لضمان حماية غير المسلمين من أي تهديدات خارجية قد تؤثر على سلامتهم الشخصية. في مجتمع إسلامي حقيقي، يُنظر إلى أهل الذمة كجزء من الكيان الاجتماعي، يتشاركون السلام والطمأنينة بفضل مبدأ الحماية العادل الذي تضمنه الشريعة.

كما أن بعض المحاولات الاستشراقية تميل إلى تصوير الجزية على أنها أداة للقهر، في حين أن فهمها يقتضي العودة إلى سياقها التاريخي والشرعي، حيث تنطوي على معانٍ تتجاوز المفاهيم النفعية المادية السائدة في الدولة الحديثة. إن نظام الضرائب الرأسمالي القائم على الربح في الدول المعاصرة، على سبيل المثال، يعكس

44 طه عبد الرحمن، روح الحدائث، المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص213

45 حسين حسن موسى، مناهج البحث في المواطنة وقيم المجتمع، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2012)، ص34

46 وائل الحلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام السياسي ومآزق الحدائث الأخلاقية، ترجمة: عمرو عثمان، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص136

تبايناً جوهرياً مع الجزية التي تتضمن بعداً أخلاقياً واجتماعياً في صلبها، ما يجعلها أشبه بالتزامات الحماية المقدرة والضرورية وليست مجرد ضريبة مالية.

## خاتمة:

في حين نشأت المواطنة الغربية من رحم صراعات طبقية وتفاعلات اجتماعية وسياسية عبر التاريخ، تأسست المواطنة في الإسلام على مبدأ أسمى يرتكز على القيم الأخلاقية التي جاءت بها الرسالات السماوية، وتبلورت مع انطلاق دعوة النبي محمد (ﷺ). هذا الفرق الجوهري يجعل المواطنة في الإسلام مفهوماً ينطلق من رسالة أخلاقية تتجاوز الحسابات السياسية والمصالح الاقتصادية، غير أن التفاعل بين العالمين الشرقي والغربي نتيجة العولمة، وتعرض المجتمعات الإسلامية للهيمنة الثقافية والسياسية الغربية، أثر في عمق مفهوم المواطنة الإسلامي. فقد تراجعت بعض المجتمعات الإسلامية عن جوهر تشريعاتها الخاصة، وانبهرت بتصورات مادية وأيديولوجيات تنادي بقيم المواطنة والإنسانية ظاهرها التعاطف والانفتاح على الآخر، وباطنها بسط للهيمنة وتكريس للنفوذ والمصالح.

المواطنة ليست مجرد رؤية تقتصر على رؤى استعلائية قومية أو بعد ديني أو سياسي، بل هي قيمة تنبثق من إطار إنساني أخلاقي يتطلب مراجعة واعية ومنصفة للتجربة التاريخية. تقييد المواطنة بحوادث سياسية أو إخضاعها للشروط المادية الحديثة التي تفقدها معانيها الحقيقية وعمقها. فالوثائق والمبادئ التي صدرتها بعض الدول الإسلامية كمحاولة لمنافسة الغرب في قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، غالباً ما كانت محاولة للتكيف مع ضغوط خارجية أو محاولة للسيطرة على ثقافة مهيمنة عابرة للحدود، ما أدى إلى التخلي عن المعاني الأصيلة للوثائق الإسلامية التي تأسست على منظومة أخلاقية رحبة تتجاوز حسابات الحقوق الفردية المجردة.

اليوم، وعلى الرغم من أن حقوق المواطنة في التصورين الإسلامي والغربي تبدو متقاربة سطحياً، إذ تهدف إلى صون الإنسان وحمایته، إلا أن اختلاف التقييمات يظهر عند دراسة الأسس الأخلاقية للنصوص. ففي الغرب، النصوص القانونية والقيم المعيارية تتغير بتغير الظروف وتتسم بنسبية ومصالحية العدالة لأنها تتيح مراجعتها باستمرار. أما في الإسلام، فإن النصوص تؤسس على تقديس مشروع يمنحها الاستقرار والدوام، ويربط حقوق الإنسان بالقيم الثابتة غير القابلة للتغيير، والتي تضمن كرامته بصرف النظر عن الظروف السياسية أو المصلحية للفرد أو الجماعة.

هذا الفارق جعل خطابات المواطنة وحقوق الإنسان في العالم المعاصر أحياناً أداة ترويج ثقافي وأيديولوجي، متأثرة بدوافع سياسية وشعبوية في ظل هيمنة العولمة، بحيث أصبحت بعض الدول تقدم نموذجها في المواطنة بوصفه معياراً عالمياً تفرضه على الآخرين.

وبهذا، فإن المواطنة الحديثة أصبحت تخدم أيديولوجيات مهيمنة تحاول ضبط المجتمعات الأخرى ضمن إطار أحادي يحدد القيم ومعاني الإنسانية، متناسية أن هذا التوحيد القسري يسلب المجتمعات تنوعها الثقافي ويهمش قيمها الأصيلة.

بذلك، فإن المواطنة الحقيقية تتطلب فهماً أخلاقياً يتجاوز الأطر المادية والأيديولوجية السياسية، حيث تُبنى على احترام الاختلاف الثقافي والديني وتعزيز القيم الإنسانية المشتركة، بدلاً من إخضاعها لأيديولوجيات ضيقة تستغلها أحياناً لأغراض سياسية بحتة.

## المراجع:

- (1) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص2462
- (2) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، (القاهرة: 2004)، ص1042
- (3) عبد الرحمن رداد، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، (جامعة باتنة: 2018)
- (4) [https://meo.news\(4\)/off-canvas#خريدة-القصر-وجريدة-العصر-كتاب-وحد-المثقفين](https://meo.news(4)/off-canvas#خريدة-القصر-وجريدة-العصر-كتاب-وحد-المثقفين)
- (5) غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)
- (10) دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، (القاهرة: 2016 المركز القومي للترجمة)
- (14) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، (أوروبا 1789 - 1848)، ترجمة فايز الصياغ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)
- (15) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط1، (بيروت: 2009 دار الطليعة)
- (17) يوجين روجان، العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر، ترجمة محمد الجندي، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2011)
- (18) دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)
- (19) جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)
- (20) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عدون (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)
- (21) دومينية شنابر، كريستيان باشوليه، ما المواطنة، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)
- (22) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)
- (23) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دارالمعارف، 1998)
- (24) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)
- (25) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط5، (بيروت: دائر النفائس، 1985)
- (29) عبد الرحمن بن أحمد فابع، أحكام الجوار في الفقه الإسلامي، ط1، (جدة: دار الأندلس الخضراء للتوزيع والنشر، 1995)

(31) غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)

(34) <http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html>

(35) غانم جواد، الحق القديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)

(36) المنجي السرباجي، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، ج1، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2000)

(37) يوجين روجان، العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر، ترجمة محمد الجندي، ط1، (القاهرة: مؤسسة هندواي، 2011)

(39) عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ط6، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)

(40) هادي العلوي، من قاموس التراث، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1988)

(41) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة المعاصر، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)

(42) فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)

(43) عبد الرحمن رداد، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، (جامعة باتنة: 2018)

(44) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)

(45) حسين حسن موسى، مناهج البحث في المواطنة وقيم المجتمع، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2012)

(46) وائل الحلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام السياسي ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)



 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun\_sm

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without 3orders

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) للدراسات والأبحاث

