انثروبولوجيا المواطنة

د. صلاح نيّوف ـ رئيس قسم الاقتصاد والإدارة المالية المصرفية
كلية الاقتصاد والإدارة المالية والمصرفية
الأكاديمية العربية في الدنمارك

ملخص.

تنطوي المواطنة على معايير للانتماء إلى مجتمع سياسي والذي هو الأمة في معظم الأحيان، ولكن ليس دائما. هذا الشرط الضروري يرسم حدودا بين أولئك الذين داخل هذه الأمة ومن هم في خارجها. يؤسس انتماؤهم المشترك، بطريقة ما، تعاطفا ضمنيا بين المواطنين. إن السياج الاجتماعي، مهما كان مختلفا، هو أمر جوهري بالنسبة لمفهوم المواطنة، وهو نتيجة لبناء تاريخي يخلط في كثير من الأحيان متطلبات التقسيم الاجتماعي للعمل وعناصر الهوية الثقافية.

ترتبط المواطنة، كما يقول جيلنر ارتباطا وثيقا: "بالشعور الوطني استجابة للحاجة إلى التنمية الاقتصادية من خلال سياسة إرادوية للتكامل الثقافي عبر لغة قومية ومجموعة من القيم الوطنية[1]. إنه وداخل هذا السياج الاجتماعي/الوطني من الضروري التمييز بين إشكاليتين: من ناحية، يتم بناء الأمة كاختراع سياسي على مسافة من الجماعات الأخرى (الأسرة، المجموعات العرقية، والمجموعات الأخرى الأقل تكوينا)، ومن ناحية أخرى، وعلى الرغم من تجريديتها أو/وشموليتها، فإنه يوجد داخل الأمة عناصر لا يمكن إهمالها من الهويات الثقافية لا بل حتى العرقية.

تساعدنا الأنثروبولوجيا، كما سنرى لاحقا، على قراءة وفهم المواطنة كحقيقية متعددة الأبعاد. يمكننا أن نحدد منها ثلاثة هنا: الأول، بعد مثالي أي لديها قيم تحفيزية وتقوم بدور التعبئة، الثاني، مجموعة من الحقوق القانونية والسياسية أي الحقوق والواجبات التي تشرعن بعضها بعضا وضمنها السلطة السياسية. وثالثا، العديد من الفعاليات الممارسة من قبل المواطنين من أجل المشاركة الفعالة في الحياة الجماعية للمدينة أو الدولة ـ الأمة. أيضا يناقش هذا البحث سؤالا إشكاليا جوهريا: هل المواطنة هي نموذج/مثال عالمي يولد بشكل فطري مع الإنسان؟ فالديمقراطية التي ترتبط بعلاقة وثيقة مع المواطنة ليست معممة في جميع الفضاءات الجغرافية في العالم حيث يوجد مجتمعات ودول عنصرية حتى اليوم ترفض مفهوم المواطنة لأسباب كثيرة منها الطائفية والدينية والعرقية.

[1] - GELLNER E., « Nations et nationalisme », Paris, Payot, 1989.

The concept of citizenship is at the same time present in our daily life but also very vague and not very concrete. It refers to rights, freedoms, voting, demonstrations, nationality, etc. but it is also increasingly present in the engagements within associations, transnational mobilizations, neighbourhood committees ... It is a concept in evolution that has been built up over the centuries, starting from concerns of the people and the way of life they have chosen. "Modern citizenship is not an essence, given once and for all, but a story. »

On the anthropological side, the "citizenship" object remains relatively unexplored, particularly in the Arab domain; in a traditional approach in anthropology, some consider it from the point of view of its links, indissociable with culture; others propose, in a less rigid version, to be interested in the way in which citizenship is influenced (informed) by culture; others, on the contrary, refute, on the same subject, an approach which would be inspired only by a grid of reading "culturalist", to be interested in the models of citizenship proposed by the states or in the educational
policies.

Another series of approaches focuses on the analysis of public policies as a basis for identifying new configurations of citizen figures, or, more recently, questions the possible uses of the notion of citizenship in societies. Where the relation to the State is not constituted in the same way as in the Western countries.

إشكالية البحث.

المواطنة هي مجموعة من الحقوق (وهذا ليس مفهومها كاملا) كما أنها صيرورة بدأت منذ أكثر من ثلاثة قرون وهي في عملية توسع دائم. أن تكون مواطنا يعني، أولا وقبل كل شيء، أن تستفيد ومن غير شروط من هذه الحقوق التي يتم الحصول عليها في معظم الأحيان بعد نضالات سياسية وقد كانت خلال فترة زمنية طويلة حكرا على نوع محدد من البشر. انثروبولوجيا، إن الإشكالية التي يعالجها البحث أن موضوع "المواطنة" غير مستكشف نسبيًا، خاصة في المجال العربي. ففي المقاربة التقليدية للمواطنة أنثروبولوجيا، يأخذها البعض من وجهة نظر روابطها غير القابلة للانفصال عن الثقافة؛ يقترح آخرون، في صيغة أقل صرامة، الاهتمام بالطريقة التي تتأثر بها المواطنة بالثقافة؛ وآخرون، على العكس من ذلك، يدحضون، في نفس الموضوع، مقاربة والتي تستلهم مصدرها فقط من القراءة "التثاقفية" لتكون مهتمة في نماذج المواطنة التي تقترحها الدول

أو في السياسات التعليمية. يحاول البحث طرح الإشكالية الأنثروبولوجية للمواطنة آخذا بالاعتبار وجهات النظر هذه.

فرضية البحث.

إن الأبعاد المتعددة للمواطنة تجعلها "موضوعا سياسيا" ونقطة دخول خاصة أو استثنائية لأولئك الذين يريدون فهم وتحليل العديد من القضايا الجوهرية في عصرنا. يقُصَد بذلك العلاقات بين التعاريف القانونية والقواعدية/المعيارية من جهة والتصورات والممارسات الاجتماعية من جهة أخرى، والعلاقات بين الهوية (الهويات) والمواطنة. يفترض البحث أن هذه القضايا الجوهرية يجب في نهاية المطاف أن يتم النظر إليه من خلال الطريقة التي نعرف بها المواطنة أو الزاوية التي نراها منها. فالتساؤل حول المواطنة هو بالضرورة تساؤل حول السياسة نفسها.

أهداف البحث.

يهدف البحث إلى التأكيد على أن المواطنة بناء اجتماعي وسياسي لذلك إن التساؤل عنها من وجهة نظر أنثروبولوجية يتطلب في المقام الأول التخلص من الفكرة القائلة بأن مفهوم المواطنة ليس له سوى تعريفا واحدا، وواحد فقط، وأنها لا تمثل موضوع اهتمام إلاّ للفلاسفة أو القانونيين، أو أنها ليست سوى حالة من حالات الدولة.

أهمية البحث.

تكمن أهمية البحث في عرض إشكالية والإجابة عليها وهي أنه يمكن للأنثروبولوجيا أن تقدم مشاركة جوهرية وإجابة على سؤال عام له قيمة كبيرة: كيف تستطيع المواطنة أن تُدْرَكَ بشكل يواجه كل هوية تدعي الأصلية؟ كما يمكن للمقاربة الأنثروبولوجية تصور تعريفات أخرى للفرد أكثر من كونه موضوعا وحدويا من أجل التفكير فيه على أنه مبني عند نقطة تقاطع لمواقف متعددة لا يوجد بينها أية علاقة مسبقة أو ضرورية. إن أهمية وغنى المقاربة الأنثروبولوجية للمواطنة هو التفكير من خلال نفس الحركة بالمواطنة وبغير ـ المواطنة - citizenship and noncitizenship، بالقبول والإقصاء inclusion and exclusion، وفي الوقت نفسه التركيز على استيعاب التنوع الشديد لأنماط "صناعة" المواطنة سواء من قبل الدول والمؤسسات، ولكن أيضا من قبل المواطنين و "غير ـ المواطنين" أنفسهم.

الكلمات المفتاحية.

أنثروبولوجيا المواطنة، المواطن الفاعل، مفهوم المواطنة، تاريخ المواطنة، إشكالية دراسات المواطنة، المواطنة الاجتماعية، المواطنة والجنسية والهوية، الوطنية الدستورية والمواطنة.

أولا ـ تاريخ مفهوم المواطنة.

ندرك التمييز، ومنذ العصور الوسطى، بين المشاركة في الدولة والخضوع للدولة، المشاركة بصفة مواطن والخضوع بصفة رعية. في الواقع، شكلت المدن الإغريقية قطيعة مع الصلات القبلية وخلقت مجتمعا سياسيا، Politeia، وكانت المواطنة وتعني أيضا، Politeia، تعني الانتماء لهذا المجتمع السياسي.

عندما بدأ تراجع المدينة الإغريقية في القرن الرابع قبل الميلاد كتب أرسطو:" المواطن بالمعنى المطلق لا يتحدد أو لا يتعرف من خلال أي صفة أو خاصية أخرى أكثر ملائمة من صفة المشاركة في الوظائف القضائية والوظائف العامة بشكل عام". كان المواطنون في المدينة الإغريقية أقلية، العدد الأكبر في أثينا، 40 ألف كحد أقصى، ومن ٣ إلى 5 آلاف في أصبرته، لم يكونوا في جميع المدن اليونانية سوى مجموعات صغيرة تتعايش مع الأجانب والعبيد. وعرفت أصبرته فئة خاصة ليست من المواطنين اسمهاPériques أو رجالا أحرار مقيدين بالواجبات العسكرية ولكن ليسوا مواطنين، هم رعايا بطريقة او أخرى وفي لغة اليوم يمكن تسميتهم وطنيين غير مواطنين. كانت معظم المدن اليونانية تجهل المواطنة، لم يعرفوا سوى الخضوع كرعايا للحاكم.

أما المواطنة في العصر الروماني فيجب أن تكون موضوعا لتحليل خاص. هذه المواطنة لم تكن سوى جزئيا مرتبطة بالمشاركة السياسية. كانت روما محكومة من أقلية أكثر مما هي ديمقراطية وسرعان ما اخترعت مفهوم civitas sine suffragio أي (المواطن من غير اقتراع) وكذلك المواطن المنفصل عن أية مشاركة سياسية. امتد هذا النوع من المواطنة إلى جميع سكان الإمبراطورية لتصبح شاملة مع حكم "كركلا" في عام 212 ميلادي. لقد كانت أداة لاستيعاب الشعوب التي غزتها روما، وكانت المواطنة الرومانية في آخر نسخة منها تشبه كثيرا حالة الرعية أكثر مما هي مواطنة كما عرّفها سقراط.

سوف تنتهي المواطنة ضمن المفاهيم مع نهاية العصور القديمة. من الأهمية الإشارة إلى أنه في بداية القرن الخامس الميلادي غيرّ "أوغست" المفهوم وعارض المواطنة الدنيوية واعتبرها آثمة ودعا "لمواطنة الله" Civitas Deiفهي العليا والتي تتفوق على الدنيوية. علينا الانتظار حتى القرن الثاني عشر والثالث عشر لنرى "الحركة الجماعية" والتي ستعيد ظهور مفهوم المواطنة. يقول "توماس الأكويني":" المدن الحرة تتكون من مواطنين"، والأكويني هو تلميذ جيد لأرسطو حيث أخذ فكرة المدينة كمجتمع بشري أكثر إنجازا، وأعاد الأكويني تأهيل فكرة المواطن كعضو في هذا المجتمع البشري.

لن يتأخر صعود الحكم الملكي المطلق وليفرغ المواطنة من جميع محتوياتها الفعلية. كان جان بودان أول مُنظّر كبير للحكم المطلق وينتقد في كتابه الرئيسي (الكتب الستة للجمهورية) المنشور عام 1576، تعريف أرسطو للمواطنة. المواطنة بالنسبة لجان بودان ليست المشاركة في الشؤون العامة ولا تحدد المشاركة معنى المواطنة، وكتب:" المواطن هو الموضوع الصريح الذي يحدد سيادة الآخر، أي وضعها تحت سيادة الآخر". يقدم بودان بديله في هذا التعريف حيث تصبح الرعية مكان المواطن وتأخذ مكانه واسمه. التزم النظام الملكي المطلق بهذا التعريف وأصبحت أيضا كلمة الرعية تعارض كلمة أجنبي.

حصل تغيير في العقول مع بدايات القرن الثامن عشر. كتب "ألمبير" في مقال له في "الموسوعة" وميز فيه بخجل المواطنة على أنها حق للبرجوازية أو هي الخضوع للسيادة. ولكن مع جان جاك روسو في عمله الشهير "العقد الاجتماعي" المنشور عام 1762، عاد المفهوم الأرسطي للمواطنة حيث يشارك المواطن في بناء مجتمع سياسي. هذا المجتمع السياسي أطلق عليه "الجسم السياسي" أو الشعب، وهو مفهوم ظل مجردا عند روسو. بعد ذلك جاء "إيمانويل سييز" ليجعل من مفهوم روسو أمر عمليا في كتابه " Qu’est-ce que le Tiers Etat" المنشور عام 1788، والذي يعرف فيه الأمة أنها مجتمع من المواطنين خاضع لنفس الهيئة التشريعية وفي نفس الوقت وضع الأمة كسابق على المواطنة لأنها تؤكد وحدها وتضمن الحق الطبيعي وأنها موجودة قبل كل شيء آخر.

سوف تعرف المرحلة المفتوحة للثورة الفرنسية تطورات عديدة. ستقود هذه التطورات إلى الحق في الجنسية بشكل مستقر وثابت يستند إلى قوانين عام 1889 و1893 المستند أساسا إلى "حق التراب" وهو قانون 22 تموز عام 1893. يمكن القول إن مفهوم المواطنة استعاد شرعيته مع الثورتين الإنكليزية والفرنسية في القرنين السابع والثامن عشر. أكدت الثورتان على رغبتهما

في عدم الفصل الحقوق القانونية عن الحقوق السياسية، ومن هنا جاء إعلان الثورة الفرنسية الشهير "إعلان حقوق الإنسان والمواطنة" عام ١٧٨٩.

إن مرجعية حقوق الإنسان مرجعية غير قابلة للتقادم فيما يتعلق بحقوق المواطنة "يولد الأشخاص ويظلون أحرارا ومتساويين في الحقوق" وهي حقوق غير مشروطة وعالمية. وأي شخص هو مواطن على الأقل افتراضيا، وبالتالي إن المفهوم الحديث للمواطن هو أصل عملية انعتاق وتحرر كل "الأقليات" بالمعنى السياسي للمصطلح (نساء، عمال، عبيد، مُسْتَعَمَرّين). إن هذا الانعتاق والتحرر يكون في شكل وصول جماعي للسيادة السياسية والتمتع الشخصي بالحريات الفردية والحريات السياسية والتي لا يحدها سوى ضرورات التعايش معا. وعلى العكس من المواطنة القديمة فإن المواطنة الحديثة لا تجعل من المساواة نتيجة مستمدة من حالة الإنسان الحر بل تضعها أو تدرجها ضمن مبدأ الحرية المدنية. لذلك، إن المطالبات بالمساواة في الحقوق لم تتوقف منذ القرن التاسع عشر وهي المحرك لتقدم ودفع عجلة المواطنة.

ثانيا ـ التأسيس الأنثروبولوجي لمفهوم المواطنة.

غالبا ما ينظر إلى المواطنة كمفهوم قانوني بحث وموضوع غير هام للأبحاث الأنثروبولوجية، كما لا يوجد أعمال كثيرة أعطت اهتماما أو تركيزا على دراسة الأنثروبولوجيا والمواطنة. إن العالم الذي نعيش فيه اليوم هو عالم من المواطنين، والمواطنة سواء كانت مُعرَّفة كوضعٍ أو حالة أو كقدرة سياسية إلاّ أنها مفهوم حاضر في جميع المجتمعات بغض النظر عن حالات عدم المساواة التي مازالت قائمة، أو طريقة تعريف الحقوق، هل هي شكلية أم حقيقية، وكيفية الوصول إليها أو الطريقة التي تستخدم فيها هذه الحقوق.

انطلاقا من هذه المعاينة الأولى، التي قد لا تشكل بحد ذاتها حجة أو دليلا يدفع الأنثروبولوجيا للاهتمام بالمواطنة، إلاّ أن الأبعاد المتعددة لهذا الموضوع السياسي تجعله نقطة دخول خاصة أو استثنائية لأولئك الذين يريدون فهم وتحليل العديد من القضايا الجوهرية في عصرنا .يقُصَد بذلك العلاقات بين التعاريف القانونية والقواعدية/المعيارية من جهة والتصورات والممارسات الاجتماعية من جهة أخرى، والعلاقات بين الهوية (الهويات) والمواطنة .إن البحث عن هذه القضايا الجوهرية يجب في نهاية المطاف أن يتم النظر إليه من خلال الطريقة التي نعرف بها المواطنة أو الزاوية التي نراها منها. فالتساؤل حول المواطنة هو بالضرورة تساؤل حول السياسة نفسها.

يقول عالم الاجتماع والمؤرخ "توماس همفري مارشال" متحدثا عن تقدم المواطنة وتاريخ حقوق الإنسان في كتابه المشهور (المواطنة والطبقة الاجتماعية) إن:" المواطنة وحقوق الإنسان بدأت عبر حرية التفكير، التعبير، أو من خلال حق المُلْكِيّةَ وكذلك من خلال مبدأ المساواة بين المواطنين أمام العدالة وذلك في القرن الخامس عشر. ثم جاءت الحقوق السياسية في القرن التاسع عشر حيث بدأت من خلال المشاركة في ممارسة السلطة السياسية وبشكل خاص عبر الاقتراع. وبعد ذلك في القرن العشرين مع "دولة الرفاه "الحقوق الاجتماعية كالحق في الضمان الاجتماعي من قبل الدولة، حق التعليم والصحة"[٢].

إن كتابات "توماس مارشال" تعطينا نقطة انطلاق جديدة باتجاه قراءة المواطنة من زاوية الحقوق الثقافية وطرح سؤال جوهري حول ما إذا كانت هذه الحقوق يجب أن يعْهَدُ بها إلى أقليات باعتبارها أقليات وتدار هذه الحقوق من خلال هيئات أو سلطات تمتلكها هذه الأقليات، أو يجب أن تكون حقوقا ممنوحة للأفراد حيث يمكنهم الاستفادة منها؟ علما أنني أميل شخصيا إلى منح الحقوق للأفراد. هنا يجب التمييز بين التمكن من الوصول إلى لغة ما، تاريخ ما، تقاليد وعادات وطرق تحقيق العدالة لأن هذا اختيارا شخصيا في الوصول إليها، وأن نكون خاضعين للغة، تاريخ...الخ من غير أن ينتج ذلك عن قرار شخصي ولأننا فقط ننتمي لمجموعة ونخضع لقوانينها وقواعدها. انطلاقا من ذلك تأتي أهمية دراسة أنثروبولوجيا المواطنة ومن أجل معرفة لغتنا وتاريخا واختياراتنا إن كانت قرارات شخصية أو لأننا ننتمي لهذه أو تلك الجماعة. لا بد من الإشارة هنا وفي هذا الصدد إلى أن هذا النقاش بدأ منذ السبعينات منذ القرن الماضي وبشكل خاص مع كتاب "جون راولز" (نظرية العدالة) الذي ركزّ بشكل كبير على الأفراد بشكلهم المجرد من غير الأخذ بجذورهم الثقافية أو الدينية.

المواطنة هي مجموعة من الحقوق وهذا ليس مفهومها كاملا كما أنها صيرورة بدأت منذ أكثر من ثلاثة قرون وهي في عملية توسع دائم. أن تكون مواطنا يعني، أولا وقبل كل شيء، أن تستفيد ومن غير شروط من هذه الحقوق التي يتم الحصول عليها في معظم الأحيان بعد نضالات سياسية وقد كانت خلال فترة زمنية طويلة حكرا على نوع محدد من البشر. إذن، هنا لا يمكن النظر إلى "الشعوب/الرعية" من خلال تجربتها كخاضعة وكرعية داخل تفاعلات محدودة جدا، بل عندما تصبح الرعية مواطنين تشارك بالتصويت والتجربة الديمقراطية التداولية والتشاركية حيث يشارك المواطن في حياة المدينة أي في الحياة السياسية. أيضا يمكن للرعية أن تصبح فاعلا اجتماعيا،

[2] - T.H MARSHALL, « Citizenship and Social Class", Cambridge at the university press, 1950, pp.3-5.

تشارك في الاضطرابات، النضال من خلال الجمعيات والمنظمات، الانضمام إلى نقابات أو العمل الثقافي والمطالبة بالحقوق الثقافية والدينية وغيرها.

إذاً، لدى المواطن نوعية خاصة يتمتع بها، فهو ليس فردا مجردا تماما، هو فاعل لأن يَنتخِبْ ويُنتخَب. المواطن ليس "موضوعا" خالصا بل لديه إمكانية التحول والتغير. "الموضوع الخالص/البحت"، إذا صح التعبير، هو إمكانية يمتلكها كل كائن إنساني ولكنها لا تتحول بسهولة أو بالضرورة إلى عمل وفعل. إننا نستخدم هنا كلمة "الموضوع " subject / sujetبالمعنى الحديث وليس بالمعنى الذي جاءت به الثورة الفرنسية أي أن كلمة sujet هي عكس كلمة مواطن، فعكس كلمة مواطن كانت قبل الثورة هي "الرعية "الخاضعة للملك. إن كلمة sujet اليوم هي القدرة على الفعل أي "الفاعل" أو المواطن ـ الفاعل. أي أن تكونا مواطنا ـ فاعلا يعني القدرة وكما جميع المواطنين الآخرين على الفعل ويعني طرح مبدأ في كلمة نتحدث بها عن المواطن ـ الفاعل.

ثالثا ـ مفهوم المواطن ـ الفاعل.

ليس من السهل أن تكون، أو حتى ممكنا، مواطنا ـ فاعلا حتى في ظل الأنظمة الديمقراطية وهذه حالة قائمة في جميع الأنظمة الديمقراطية حيث يوجد عقبات كثيرة أمام ممارسة المواطنة ـ الفاعلة. فقد لا تسمح الظروف الاجتماعية بذلك، فإذا تعرضت للإقصاء الاجتماعي أو العنصرية أو للتمييز فإنك ستشعر بأن قيم الديمقراطية التي جعلت منك مواطنا ـ فاعلا لا تنطبق عليك. فأنت مواطن من الناحية النظرية وليس العملية أو في الواقع. وهذا ما أطلق عليه كارل ماركس "الكونية المجردة" أي وجود مرجعية لقيم كونية وعالمية وهي نظريا قيم للجميع ولكن في الواقع لا تنطبق إلا على جزء من السكان. عندما لا يكون ممكنا أن تكون مواطنا تشارك في حياة المدينة ـ الدولة بشكل طبيعي سيأتيك الغضب، العنف أو السلوك المدمر أو حتى المدمر للذات. أو الانطواء على الذات الذي يأخذ أشكالا متعددة منها التعبيرات الدينية بشكل خاص.

عندما نتحدث عن المواطن ـ الفاعل فإننا نتحدث عن مسار فلسفي بقلقٍ مزدوج[٣]. **القلق الأول،** بدلا من الاستناد إلى التفكير السياسي حول إنسانية خالدة فإننا نكشف عن معنى لسؤال جوهري: (ما هو الإنسان؟)، وهو سؤال تاريخي ـ سياسي. فإذا كان من الضروري دعم احتجاجات الحقوق

---

[3] - Étienne Balibar، **"Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique** "، PUF، باريس، 2011.

ـ يمكننا أن نقرأ عن ذلك بشكل موسع في كتاب

أو الصراع من أجل الانعتاق والتحرر بواسطة " موضوع" يمكن أن يكون حاملا لهذا الدعم، فإنه لا شيء يجعل من الضروري استعادة الصورة أو الخيال أو الخط البياني الأزلي لوعيٍ أو لطبيعة إنسانية. على العكس من ذلك، إن خصوصية الحداثة هي بلا شك تجديدها ومضاعفتها لصورة وأشكال "الموضوع/الفاعل" ولجعله فردا أو مواطنا، ولكن أيضا جعله بروليتاريا أو جمهورا.

القلق الثاني، وهو إدخال وفي قلب الذاتية subjectivity وفي علاقة كل شخص مع نفسه بعدا علائقيا وعموديا: حيث تعبير (أنا) التي جاءت به الحداثة يقع أولا ضمن أفق في (كلنا نحن) والذي يفتح مجالا أمام الجميع باتجاه الجميع ويحمل في نفسه حاجة أو ضرورة مساواة مشتركة.

إن تعبير "المواطن الفاعل/الموضوع" هو كرحلة ذهاب وعودة. فمن جانب، إذا في كلمة "فاعل/موضوع ""sujet"، نستطيع أن نسمع ليس فقط "الذاتية" بل أيضا التبعية والخضوع، فإن نقد الكلمة لا يعود للأمس، إنه حتى قبل ميشيل فوكو ولوس ألتوسير، أي في 1789 تاريخ الثورة الفرنسية، فقد توقف الإنسان على أن يكون خاضعا وليصبح مواطنا. نحن أمام طريقة جديدة للوجود: فالخاضع لله والملك كان موجودا أمامهما ومن خلال طاعة وخضوع عمودي لقوانينهما، والمواطن موجود بين أشباهه (أفقيا) وهو حر كما الآخرين ويجب أن يمتلك نفس حريتهم. ومن جانب آخر، إن سؤال الخضوع هنا تم إنعاشه وطرحه من جديد: (كلنا مواطنون) ولكن ماذا نقصد بالضبط بهذا التعبير؟ ما هو التعريف الذي ينبغي أن نعطيه للخاضعين وللفاعلين إذا كان عليهم أن يلعبوا مجددا دور المواطنة؟ لقد تساءلت الحداثة عن الصفات التي تسمح لكل شخص بإعطاء صورة عن حريته، وضاعفت التمييزات بين الأشخاص وحسَّ نت تحليل تنوعهم رغم أخطار الاعتماد على الفروقات في الجنس أو العرق التي قد تعطي مؤشرات خاطئة بأن بعض المواطنين أكثر مواطنية من بعض آخر.

إن المواطنة، ولأنها تنطوي على ممارسة ديمقراطية للعدالة، فإن الحداثيين يعطون للمواطنين ـ الفاعلين سلطة جوهرية بأن يحَُاكِّمُون وأن يحَُاكَمون رغم أخطار جعل العلاقة مع القانون مفتاحا للاوعي والخصائص النفسية، ولإغراق الفرد المعاصر في رعب وهلع الذنب والإثم الفردي.

وهكذا، إن الذاتية الجديدة التي قيَّدتنا منذ قرون عديدة محفوفة بغموض كبير: ما هي شروط المواطنة حيث يمكن أن نصبح مواطنين بشروط ونستبعد فئات محددة من المواطنة تحت عناوين وادعاءات مختلفة.

من الضروري عندئذ فهم ما يجعل الأشخاص قادرين يوسعون أو يمددون هذا النطاق: عندما تتجمد المواطنة في وضعية أو حالة ضيقة، عندما تستقبل وكحقائق وأدلة التقسيمات بين العام والخاص، السياسي والاجتماعي، الوطني والأجنبي، إن الأمر متروك للفاعلين لإعادة اختراع دورهم، "لدمقرطة الديمقراطية "واختراع "فاعلين" غير خاضعين.

يمكننا أن نتحدث هنا عن "المواطن ـ الفاعل" أو تقديمه من خلال ثلاثة مراحل: **الأولى**، من الذاتية subjectivity التي ندركها في بعدها الخاص (انطلاقا من الأنا الديكارتية). تعني "الأنا الديكارتية" أنه لا نهاية لحريتنا وهي مثل وجود الله، هذه الحرية التي ترسم أو توجز نظرية من الاستقلال أو من نظاما من الاكتفاء الذاتي للأنا حيث لا نظَهَرُ فقط بفضل حريتنا كأسياد على أنفسنا ولأسباب تتعلق بنا، بل حيث أيضا نحن مسؤولون عن توافقنا مع أنفسنا .**الثانية**، المرور إلى الجماعي collective (البروليتارية، الأمة أو الجماهير) من أجل التوفيق بين هذه الصور أو الهيئات المتعارضة مع "كل واحد" ومع "الجميع" في عملية من التساؤل حول موضوع القانون .**الثالثة**، إن الانتقال من خصوصية "الموضوع ـ الفاعل"، المواطن ـ الفاعل، إلى توثيق وتسجيل وجوده في العالم فيه وجه من وجوه السخرية. إنه وبمجرد أن أقول "أنا" فإن الآخر هو موجود بالفعل أو بشكل مسبق.

ولكن، إذا كان يوجد ما هو سياسي في الخصوصي، وإذا كان الفرد عبارة عن تسوية مع الاشكال المؤسساتية السياسية والقانونية للعالم الذي يعيش فيه، فإن هذا يعني بالمثل أن النظام الاجتماعي يمكن أن يتعرض لتحديات أولئك الذين يعيشون فيه أو في داخله. وإذا كان هناك مقاومة من قبل المواطن ـ الفاعل للنظام الاجتماعي فهذا لا يوضع في حساب نوع من الحرية البرية/المتوحشة أو القدرة على الهروب من زمنه، بل يعود هذا "لوجود سيء" يعيش المواطن في مكان وجوده حيث هو ضحية لمعايير تاريخية متناقضة تدعي وجود هوية لها ثابتة.

إن المواطنة في الأنظمة الديمقراطية لا يمكن اكتسابها بتلك السهولة أو بشكل كامل. كما يمكن للمواطنة أن تفقد جزء من معناها وجوهرها وتبدو غير مجدية لا بل خادعة، كما يمكن أن يتعرض المواطن لخيبة أمل كبيرة لأنه لا يستطيع القيام بعمله ودوره. يعيش العالم في مرحلة متأزمة على صعيد ممارسة السياسة، حيث فقد المواطنون الثقة بالأحزاب السياسية ويتساءل المواطن عن فائدة الأنظمة السياسية ويمكن أن نرى ذلك في الكثير من استطلاعات الرأي.

عندما تبدو المواطنة على هذه الهيئة من التعثر وعدم الفائدة والمعنى بالنسبة لأولئك المتعطشين للديمقراطية لا بد من العمل على تنقيتها وتطهيرها وهي مرحلة تاريخية يتم فيها دفع أزمة النظام

السياسي والمؤسسات الديمقراطية إلى أقصى حد ممكن. هنا نكون أمام مسارين متعارضين من قبل المواطنين ـ الفاعلين الذين يتصرفون وكأنهم غير مواطنين. **الأول**، المحاولة الثورية والدعوة إلى قطيعة قد يتخللها عنف وتهدف إلى إنشاء سلطة جديدة وهنا تفقد المواطنة معناها ولا تجد لها حتى مكانا صغيرا. **الثاني**، العمل على مستوى آخر ليس سياسيا بشكل مباشر، وهو تشكيل حركة اجتماعية وثقافية وديمقراطية تحتفظ بمسافة كبيرة عن نظام الأحزاب السياسية المزعج والمرفوض والمنتظر أن ينهار بشكل كلي، ثم تتحول الحركة إلى نطاق واسع.

رابعا ـ إشكالية دراسات المواطنة والمواطنة الاجتماعية.

المواطنة بناء اجتماعي وسياسي لذلك إن التساؤل عنها من وجهة نظر أنثروبولوجية يتطلب في المقام الأول التخلص من الفكرة القائلة بأن مفهوم المواطنة ليس له سوى تعريف واحد، وواحد فقط، وأنها لا تمثل موضوع اهتمام إلاّ للفلاسفة أو القانونيين، أو أنها ليست سوى حالة من حالات الدولة. إن المقاربة الكلاسيكية للمواطنة في العلوم السياسية تعتبرها "حالة اجتماعية (عضوية) membership، مقننة عبر القوانين وتمنح مجموعة من الحقوق للأفراد الذين يعترف بهم ضمن هذا الوضع. وهي أيضا مجموعة من الواجبات، الرسمية وغير الرسمية، التي تتطلب ـ في أغلب الأحيان ـ أن يشارك الأفراد في شؤون المدينة ويشاركوا في الشؤون العامة للكيان السياسي)الدولة ـ الأمة في الغالب(والذين هم أعضاء فيها"[٤].

المواطنة ليست، فقط، بناء سياسي أو هي مبدأ للشرعية السياسية، بل هي أيضا مصدر الترابط الاجتماعي. فالعلاقة بين الأشخاص في المجتمعات الديمقراطية الحديثة لم تعد دينية أو علاقات قرابة: إنها علاقة سياسية. فأن نعيش معاً لا يعني نهائيا أن نتقاسم نفس الدين، وأن نكون معاً تابعين لنفس النظام السياسي (جمهوري أو ملكي) يعني أن نكون مواطنين داخل نفس التنظيم السياسي. لقد تَرْسَّخَ مبدأ الشرعية تدريجيا داخل جميع أشكال الحياة الاجتماعية، ونلاحظ أولوية الفرد أو الفرد ـ المواطن على حساب الجماعة وهذا ما أدى بدوره إلى تطور القانون. هنا نشهد على ما يسميه "جان كاربنير" (الصعود) الجديد للحقوق الذاتية ـ أو حقوق الأفراد ـ على حساب الحقوق الموضوعية المرتبطة بمتطلبات الحياة الجماعية[٥].

---

[4] - DÉLOYE Yves, « Explorer le concept de citoyenneté européenne : une approche socio-historique », *Yearbook*
or European Studies, volume XIV.

[5] - CARBONNIER Jean, « Droit et passion du droit sous la Ve République », Flammarion, Paris, 1996, pp. 1-13.

انتقل مفهوم المواطنة تدريجيا، وخلال قرنين من الزمن، من المجال القانوني والسياسي إلى المجال الاجتماعي أيضا. في الواقع، يتم تحديد المواطنة من خلال الانتماء الوطني، مع ذلك كان على الدولة ـ الأمة أن تحل الصراعات الطبقية التي ولدها عصر التصنيع والحد من عدم المساواة من خلال تنظيم التعليم، السياسة الاجتماعية والصحة العامة. إن التمييز البسيط بين المجال "العام "والمجال «الخاص" بدأ بالتغير كما حصل مع مفهوم "المدنية" نفسه الذي يعبر عن جميع واجبات المواطن التي تتوافق مع حرياته.

لقد أصبحت مسألة المواطنة أكثر تعقيدا، فعلى المشكلة الكلاسيكية للحرية والمساواة ستضاف العلاقة بين الفردية والجماهير، هذا العلاقة التي ظهرت بشكل قوي في ظل الديكتاتوريات والشموليات عموما.

ففي مواجهة اللامبالاة السياسية للجماهير والتي تعكسها معدلات معينة من الامتناع الانتخابي في المجتمعات المعاصرة، كان لا بد من "طرق جديدة للمواطنة" وعلى عدة مستويات: الكونية (أو المواطنة العالمية) وهو مفهوم قديم يعود إلى الأزمات السياسية ذات الطابع الوطني البحت، المشاركة في القرارات الاقتصادية، استقلال الجماعات الثقافية، الدفاع عن البيئة.

يستخدم "بيتر وغنر" في كتابه "الحرية والانضباط: أزمتا الحداثة" تعبير (الحداثة الليبرالية المحدودة أو المقيدة)[٦]، يدفعنا هذا التعبير للحديث عن أهمية المواطنة الاجتماعية. حيث أن مفهوم المواطنة الذي فرّضَ في بداية الحداثة والذي يمثل "إعلان حقوق الإنسان والمواطنة" للثورة الفرنسية ذروته، طُبِّقَ لأول مرة بطريقة مقيدة إلى حد كبير. لقد كان تطبيق مفهوم المواطنة في بدايته تطبيقا سياسيا صارما لكنه واجه حواجزا وقيودا كثيرة على صعد أخرى. فعلى سبيل المثال، لم يكن للنساء حقوق كاملة في فرنسا إلا بعد الحرب العالمية الثانية .على الصعيد الاجتماعي، إن هذا القطع في ممارسة المواطنة هو أكثر واقعية ،حيث يمكننا العودة إلى أوصاف لا حصر لها للعوز والفقر في القرن التاسع عشر للتحقق من مدى ضعف ووهن الطبقة العمالية حيث لا يمكننا وصفها بأنها طبقة من المواطنين بسبب عدم انطباق المفهوم كاملا عليها .كان لديها حق المواطنة السياسية عام 1848 حيث شاركت في الاقتراع، ولكن اجتماعيا لم تكن شيئا، لم يكن لها أي حق ولا اعتراف اجتماعي بها، بل كانت محتقرة، وكما يقول "أوجين بوريت" في كتابه (بؤس الطبقة العاملة في فرنسا وإنكلترا)[٧]:" كانت مصدرا للاشمئزاز أكثر مما هو للشفقة."

---

[6] - Peter Wagner, *« Liberté* et discipline : les deux crises de la modernité », A.M. Métailié, Paris, 1996.

[7] - Eugène Buret, « De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre », Paris, 1840.

يمكننا القول إن المواطنة الاجتماعية هي وجود الحد الأدنى من الموارد والحقوق اللازمة لضمان مستوى معينا من الاستقلال الاجتماعي. حيث لا يمكن اعتبار العامل الفقير والعجوز والذي لا يستطيع أن يعمل مواطنا كاملا حتى لو كان يحق له الاقتراع. إذا كان لهذا العامل حق التقاعد والحد الأدنى من الاستقلال الاجتماعي يجعله متحكما باختياراته نكون أمام حالة من المواطنة. لذلك يتمتع الفرد بالمواطنة السياسية ووظائفها بشكل كامل عندما يتمتع باستقلال اجتماعي معين. لم تعد المواطنة امتيازا يعود إلى استثناءات وخصوصيات اجتماعية تحتكرها النخبة كما كان في ظل الحداثة الليبرالية المقيدة. يمكن أن نقول بإن المواطنة ديمقراطية عندما يتقاسمها جميع أعضاء الأمة ما عدا هامش يبقى دائما ما تحت مواطنة.

إذاً، لا يمكن اختزال المواطنة بتعريف واحد أو من وجهة نظر واحدة لذلك يمكن نقلها ومن أجل تعميق مفهومها إلى أن تصبح موضوعا للدراسات الأنثروبولوجية على غرار أنثروبولوجيا القانون مثلا، مع ضرورة تجاوز التعريف القانوني المحض للمواطنة وإعطائها مقاربة وأبعادا أخرى. ضمن نفس السياق، إشكالية المواطنة، يطرح "جون لوكا" في كتابه (الفردية والمواطنة)[٨] ثلاث فئات من الإشكاليات حولها: أسس الواجب السياسي، شروط الوصول إلى المواطنة وطبيعة ونطاق الحقوق. يشير "لوكا" أيضا إلى أن هذه المفاهيم هي "مصنعة اجتماعيا وسياسيا أو ملفقة "وبالتالي فإن الإشكاليات التي تثيرها تعتمد في هذه الحالة الشكل الذي تم فيه بناء وتركيب "الرأسمال المعرفي داخل المجتمع."

الفردية هي سمة أصلية من سمات المجتمعات الغربية الديمقراطية والرأسمالية، تعود إلى الحداثة الغربية نفسها. وإذا كانت هذه الآراء متفق عليها بشكل واسع إلاّ أنها في نفس الوقت تحتاج للعديد من التوضيحات على قدر ما يغطي مفهوم الفردية من حقائق وإشكاليات غير متجانسة .تفيد هذه التوضيحات في تمييز المؤسسات والسلوكيات الاجتماعية (الفردية السيسيولوجية، الاقتصادية، القانونية...الخ)، ولكنها أيضا تأخذ مكانا في عملية من الشرعية واضحة الشكل أو الصيغة، بشكل أكثر أو أقل، للمؤسسات، القيم والمعايير)الفردية الأخلاقية، الفلسفية، السياسية(، ويمكنها أيضا أن تكون داخل خطوة توضيحية/تفسيرية تؤسس لفهم الظواهر الجماعية على أساس من تحليل السلوك والاستراتيجيات الفردية (الفردية المنهجية) .

[8] - LECA Jean, « Individualisme et citoyenneté », in Sur l'individualisme, Presses Sciences Po, Paris, 1991, p. 242.

يوجد بين هذه الفئات الثلاث من الفردية علاقات إشكالية يمكن التمييز بينها من خلال طرح أو الحديث عن فرديات وليس فردية: وصفية، تبريرية وإيضاحية ثم تحليل العلاقات فيما بينها.

إن المواطنة، وبناء على ذلك، تختلف تعريفاتها وكذلك القيم المرتبطة بها من مجتمع إلى آخر لكن ظروف تكونها تؤثر على شكل منحها للمواطنين أنفسهم. مثال على ذلك، دولة الرفاهية ذات الأساس البريطاني ثم الكندي تجسد مشروعا ليبراليا تقدميا، لكن في بعض المناطق الأخرى هناك وجهة نظر مختلفة، حيث يقتنع جزء من الإسبان أن فرانكو كان في طور بناء آليات مؤسساتية يشارك فيها المواطنون بشكل تدريجي.

خامسا ـ المواطنة والجنسية والهوية.

تعُرَّف المواطنة دائما بالنسبة للجنسية. فمن الصعب تصور مواطنة ليست وطنية no national. هذا الربط للمواطنة مع الجنسية ناتج عن تقاليد الفكر السياسي الأوربي والالتقاء بين الشكل الاجتماعي للدولة ـ الأمة الذي فرض نفسه على الممالك الكبيرة منذ القرن الرابع عشر، وعن تكون الشكل السياسي الجمهوري الناتج عن الثورة الفرنسية.

أيضا، إن مسألة العلاقة بين المواطنة والهوية مطروحة في معظم الأحيان من خلال العلاقة مع الهوية الوطنية، لدرجة أن الجنسية والمواطنة يتم الخلط بينهما بشكل كبير. وهذا أمر غير مفاجئ لأنه وكما أشرنا سابقا فإن ولادة "المواطنة الحديثة" تتطابق مع تكوين الدولة ـ الأمة، وأن معظم الحقوق اليوم مرتبطة بوضعية المواطنة: هل أنت مواطن أم لا. لقد كان من الضروري في مراحل تاريخية معينة أمام الدولة أن يكون لها تتطابق مع تكوين "عرقي" واحد، وبالتالي لم يكن مفهوم المواطنة مكافئ لمفهوم الجنسية. ولكن لماذا؟

بادئ ذي بدء، لأننا أمام حالتين مختلفتين بطبيعتهما، ولا يوجد أي قانون دولي أو نظرية للمواطنة تبني هذا التكافؤ بين مفهومية المواطنة والجنسية، كل دولة حرة بتعريف وتحديد "مجتمع المواطنين "الخاص بها ولا يوجد أية ضرورة منطقية لأن تكون "مجتمع المواطنة" المحلي ممتد ليشترك مع المجتمع غير المحلي (الوطني). وهكذا، عبر المكان والزمان، كان بالإمكان لرعايا هذه الدولة أو تلك أن يكونوا مواطنين أو غير مواطنين ضمن معنى أن الأفراد الذين هم في علاقة خضوع مع دولة ما. ففي فرنسا مثلا وحتى عام 1947 النساء كنَّ "وطنيات" nationals ولكن محرومات من حقوق جوهرية في المواطنة (أي ينتمين لنفس الوطن لكن ليس لديهن نفس الحقوق) مثل حق الاقتراع، وفي بريطانيا، كما الحال في بلدان أوربية أخرى، لم تكن الجنسية شرطا أساسيا

للوصول إلى الحقوق السياسية أو على البعض من هذه الحقوق. إذاً إمكانية الخلط كانت دائما قائمة بين مفهوم الجنسية والمواطنة من دولة إلى أخرى.

عندما أقول "أنا فرنسي"، "أنا ألماني"، "أنا تركي" إلى آخره من الجنسيات فما الذي أتحدث عنه؟ هل هي حقوق وواجبات باعتباري مواطن، أو انتماء وطني ومرجعية ثقافية؟ قد يبدو الأمر سهلا إذا تحدثنا عن كل مفهوم بحد ذاته ولكن التعبير عنها وهي في حالة من التداخل يبدو معقدا: فهل يجب أن أكون حاملا للجنسية حتى أكون مواطنا؟ فهم العلاقة بين هذه المفاهيم ليس سهلا وخاصة في بعض البلدان ذات التقاليد الوطنية القوية من جهة، ألمانيا وفرنسا مثلا، والحقائق الاجتماعية ذات المرجعيات الثقافية المتعددة. بعبارة أخرى، كيف تكون هذه المفاهيم في حالة الإيديولوجية السائدة وهي أحادية الثقافة وتقلل من التنوع في التراث الثقافي الإقليمي ويتم التمييز فيها بناء على ما يتعلق بالثقافة الأصلية للمهاجرين. وهل ما ينطبق على المجتمعات التي لم تعرف المواطنة ينطبق على المجتمعات التي أصبح لها تجربة طويلة فيها؟

نعيش اليوم في عالم لا بد من إعادة التفكير فيه بقضايا الهوية الاجتماعية والثقافية حيث تتعرضان لأزمات متعددة: أزمة الهوية، أزمة الثقافة، أزمة في الأجيال، أزمة في التعليم وأزمة في المواطنة. يوجد مقاربات مختلفة لمسألة الهوية وعلاقتها بالمواطنة: علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم النفس الاجتماعي، التاريخ...الخ. وكل منها يبني موضوعه الخاص به وعبر مناهجه وطرائقه الخاصة، أي عبر فرضيات نظرية ومنهجية. كما يمكن أن نضيف عليها العلوم اللغوية لأن اللغة هي في قلب البناء الاجتماعي الفردي والجماعي حيث تظهر هذه العلاقة من خلال ثلاثة مجالات للنشاط الإنساني يمكن تحديدها بالتالي: الأول، مجال التنشئة الاجتماعية للأفراد حيث ومن خلال اللغة تتثبت العلاقة بين الأنا والآخر، اللغة هنا هي التي تخلق الرابط الاجتماعي. الثاني، مجال الفكر من خلال الأفعال اللغوية التي نقوم بصياغتها وتصورها، أي نحول العالم الذي نعيش فيها إلى صور ودلالات. الثالث، مجال القيم حيث أن تحتاج القيم لم يتحدث عنها دائما لكي توجد. إذن، هنا اللغة هي حامل للعلاقة بين الهوية والمواطنة، وهي ضمان لحرية الفرد للتساؤل والتحليل لنفس وللآخر وكأداة للتحكم بالعواطف.

المواطنة والجنسية في بعدهما القانوني هما غامضتان ولكن في علاقة من التبعية المتبادلة. تمتد الجنسية بشكل عام لتشكل رابطا قانونيا يربط الشخص مع المجتمع السياسي الذي كونته أو أسسته الأمة. تظهر المواطنة في هذه الحالة كفرع من الجنسية يشير إلى الحالة القانونية، والتي في داخل الدولة، تحدد الشعب ذي السيادة وتثبت حقوق المشاركة في تكوين وممارسة الإرادة الجماعية.

هذا التعريفان تفترضهما الدولة ـ الأمة كنطاق سياسي مرجعي. وإذا كان مفهوم الأمة يعود إلى القرن الثاني عشر إلاّ أن مصطلح الجنسية لم يظهر مثلا في فرنسا إلاّ في القرن الخامس عشر ليحمل معنيين كما كتب (إتيين تاسين)[٩] ": الأول، يشير إلى مجموعة من الأفراد لها أصل، تاريخ وتقاليد مشتركة، ويشير إلى العلاقة التي تربط فيزيائيا الأشخاص بالدولة. الثاني، لا تعود الجنسية إلى جماعة محددة بل إلى مجموعة ممكنة، ليس إلى جماعة أصلية بل متعاقدة اجتماعيا وناخبة. إذا كان المعنى الأولى يطرح سؤال الهوية فإن الثاني يطرح سؤال طبيعة وشكل الارتباط والتعاون".

يلخص هذان المعنيان ازدواجية الظاهرة الوطنية بين ما هو واقعي وما هو قانوني، ما هو طبيعي وما هو تعاقدي، الأصلي والانتقائي، باختصار بين الأصل والأفق أو أيضا بين نظامين للزمنية الواحد منهما ينقل الحاضر إلى الماضي، بينما الآخر ينفتح باتجاه المستقبل.

الجنسية، بالمعنى القانوني الحديث، هي تأسيس قانوني مؤلف من جانبين: **الأول**، تركيب من هوية جماعية وطنية ومن علاقة سياسية مع الدولة. الثاني، تركيب من مجموعة جنسيتها أصلية أي بالولادة وهي شكل من أشكال العيش المشترك مرتبط بالأرض. إن هذا المفهوم الحديث للجنسية يعكس أو يترجم بدقة كبيرة ما يمكن تسميته "التركيبة الوطنية" أو وحدة الانتماء الثقافي والنطاق القانوني، ومن هنا نعرّف أن القومية "كمبدأ سياسي والذي يؤكد أن الوحدة السياسية والوحدة الوطنية يجب أن تكونان منسجمتان"[١٠] إن الانسجام بين الجماعة الثقافية والتكوين أو التأسيس السياسي ليس عملا بسيطا أو تأكيد من غير فعل، إنه يتطلب استرجاع الهوية الوطنية للجماعة الثقافية مع المواطنة السياسية للمجتمع المؤسساتي.

إن التأثير الاستباقي للجنسية على المواطنة متجذر في العديد من الأفكار حول الأمة. يمكننا أن نحدد ذلك في ثلاثة نقاط رئيسية: **الأولى**، وهي المفهوم **ethnicisme** وهنا لا تعني "العرقية" بل تستخدم في علم الاجتماع لتعريف شكلا من أشكال العنصرية وهي بدلا من استبعاد الفرد لأنه ينتمي إلى عرق أو قومية مختلفة يتم استبعاده لأن ليس له هوية عرقية. كما يطلق على هذا المفهوم أيضا المفهوم الطبيعي للأمة أو الثقافوي أو التقليدوي، والذي يتمثل ويتحقق دائما في "سياسة" تقوم على الأعراق والقوميات.

يكون للأمة في هذه الحالة أساس طبيعي صارم قائم على العرق أو الإثنية وبالتالي قائم على اللغة أيضا .ستقوم الأمة ضمن هذا المفهوم بتحديد التنظيم الطبيعي لجماعة أصلية، جماعة يمكنها

---

[9] - GELLNER Ernst, « Nations et nationalisme », Paris, Payot, 1989, p.11.

[10] - TASSIN Etienne, « Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* No. 198 (1), Paris, (Janvier 1994), pp. 97-111.

تحديد أصول مسارها وتطورها منذ نشأتها القبلية أو التجمعية إلى السلالات الأميرية ثم الممالك الإقطاعية الكبيرة .بفضل هذا الحالة الطبيعية إن هذه الفكرة حول الأمة مفضلة على الأفكار الأخرى وتعطي مكانة لتبرير تقليدي وثقافي لوجود الأمة .وحول هذه الفكرة نفسها يعود ويستند عمل الفيلسوف الألماني فيخته في كتابه "خطاب إلى الأمة الألمانية" عام 1807. يشير فيخته هذا الفكرة مستخدما تعبيرات محددة عن الألمان "الشعب الأصلي"، "الشعب بامتياز."

الثانية، مقابل هذا المفهوم للأمة قدّم إرنيست رينان مفهوما آخر يمكن من خلاله التعرف على مفهوم "جمعوي" للأمة. حيث الأمة تتأسس بشكل أقل كأصل وأكثر كرغبة بالعيش معا، هذه الرغبة هي روح الأمة وهي مبدأ روحاني وشعوري. أي أن الأمة هنا ليست أصلا لغزيا، أو عرقا وقومية، أو نفس الدم واللغة، بل هي مجتمع من التضامن مبني على تقاسم الخبرات والآلام ضمن رؤية تجديد أسباب وجودها. تسمح هذه الصورة للأمة بالتفكير ضمن نظام جماعي صارم أكثر مما هو يدعي الأصلية، كما أن هذه الصورة لا تشير إلى فضاء جغرافي محدد للمواطنة النشطة، وهذا ما يشير إليه رينان قائلا:" تسمح هذه الحالة بنسيان الماضي وتعطي للحاضر مسؤوليته في البحث عن المستقبل. "إن هذه الفكرة حول الأمة ليست في حد ذاتها رمزا سياسيا للجماعة ولا تدعوها لبناء فضاء من المنتمين بل هي في الغالب مكانا للتعارف، مكانا للمواطنة.

الثالثة، إن هذه الثنائية أو الازدواجية في الرؤى قادت إلى تصور ثالث، تصور ضد الرؤية الطبيعية/الأصلية/العرقية للأمة، مفهوم ثالث هو أيضا ضد الطابع الجمعوي الخاص للأمة. يقوم المفهوم الثالث على "المؤسساتية ."يخُْضِع العيش المشترك للجماعة للاعتراف بالمبادئ الإثنية ـ القانونية والتي تعطيه بعدا ومعنى سياسيا عميقا .إذن، تحت فكرة الأمة يتأكد وجود مجتمعه تعاقدي نشط موجه لممارسة مبادئ مؤسساتية، وهي ذات الفكرة التي أشار ليها "دولف سترينبيرجر" عندما تحدث عن الفيدرالية الألمانية قائلا "إنها وطنية مؤسساتية ."تفترض الوطنية المؤسساتية كما يقول هابرماس: "أمة مدنية [...] حاملة لقيم معيارية خاصة ليس لها علاقة أو الأخذ بالحسبان لاعتبارات ما قبل ـ سياسية كأن نعتبر الشعب كمجتمع تاريخي له نفس القدر، أو أن الأمة تضم مجتمعا لغويا وثقافيا أو نظاما اجتماعيا واقتصاديا"[١١].

إذا كان المفهوم الأول للأمة (طبيعي وثقافي) وهو "ما قبل ـ وطني" حيث لا يبنى على الكرامة السياسية للأمة، فإن المفهوم الثالث يمكن أن يكون "ما بعد ـ وطني" لأنه يسمح بالوصول إلى

[11] - HABERMAS Jürgen, « l'identité des Allemands, une fois encore », in Ecrits politiques, traduction française, Paris, Le Cerf, 1990, p. 249.

الفكرة الوطنية وإلى الوطنية المؤسساتية غير المبنية على العرقية ـ الثقافية ولا التجمعات القومية ـ العرقية بل القانونية، الأخلاقية والسياسية .المفهوم الثالث يتجاوز السياسة القومية التي تسعى باستمرار لتأكيد الهوية الوطنية وإطارها المؤسساتي والذي نسميه: الدولة ـ الأمة .كما رأينا في السابق في الحالات التاريخية والفصل بين الثنائية جنسية/مواطنة، يمكننا التفكير بأن إمكانية هذا التجاوز تكمن في داخل المؤسسة الجمهورية نفسها للدولة كما يشير جان ـ مارك فيري[١٢].

إن الطابع ما بعد وطني للمجتمع السياسي لديه معنى منطقيا وليس زمنيا ـ تاريخيا "فإذا الأمة لا تغرق في أصلها العرقي ـ الثقافي (المفهوم الأول)، فإنه بإمكانها إنجاز أو إكمال المجتمع الوطني (المفهوم الثاني) من خلال إخضاعه للأمة المدنية ذات المفهوم المؤسساتي الصارم (المفهوم الثالث)"[١٣]. إذاً، إذا كانت الهوية الجماعية تستند إلى شعور الانتماء إلى مجتمع وطني فإنها لا تأخذ معنى سياسيا إلاّ بفضل المتطلب الأخلاقي ـ السياسي الذي يحملها إلى ما هو أبعد منها ويوجهها نحو أفق عالمي وإنساني حيث في غيابه تتآكل تحت وطأة "الحشو" (إعادة قول نفس الشيء) وأحيانا الحشو القاتل لوجودها. بالمقابل، لا يمكن نهائيا أن تختلط الأمة المدنية مع أصلها الجمعوي/التجمعي لأنها تستند إلى الفصل المنجز لمبادئ الجنسية عن مبادئ المواطنة.

إن حب الوطن الذي يوضح الارتباط الهوياتي بجماعة قومية، بفكرة الأمة المدنية أو الدستورية يتعارض مع وطنية لا تستطيع أن تنتشر إلاّ في حالة أن ثقافة وسياسة الدولة أصبحتا أكثر قوة وبشكل مختلف إلى حد كبير عما يكونان عليه في الدولة القومية. التمييز بين الجنسية والمواطنة يترجم التمييز بين الثقافة والسياسة في الفصل بين الأمة والدولة. تتموضع الجنسية داخل بناء جمعوي (له علاقة بجماعة محددة) وذلك من الناحية الطبيعية والثقافية، بينما تتموضع المواطنة داخل بناء مؤسساتي أو دستوري والذي يعُرَف فضاء عاما وسياسيا من الأفعال والخطابات.

في الواقع، تخضع الدولة ـ الأمة إلى تناقض تأسيسي: فهي تدرك ضرورة التنظيم السياسي كمتطلب للجماعة له طابع قومي ولهذا السبب تبرر بشكل مسبق المتطلبات الأخرى التي تطلبها الأقليات القومية التي تناضل للاعتراف السياسي بهويتها، ولكن في نفس الوقت تعارض هذه الدولة ـ الأمة المتطلبات بصفتها هذه، أي بصفتها الدولة ـ الأمة .إن المخرج الوحيد لهذا المنطق التناقضي هو الهروب إلى الأمام داخل سياسية قومية بشكل كلي والتي ترفض المبادئ الكبرى للدول

---

12 - FERRY Jean-Marc, « Pertinence du post -national », Esprit, novembre, 1991, p. 85.

13 - TASSIN Etienne, « Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* No. 198 (1), Paris, (Janvier 1994.)

المؤسساتية الديمقراطية باسم الهوية الوطنية الخاصة .علينا، ومن أجل التمييز الدقيق بين المفاهيم، أن نلجأ إلى إعطاء معنى سياسيا خالصا لهذا التمييز ثم وضعه ضمن سلسلة أخرى من التمييز التي تزيد من توضيحه. يجب عدم الخلط بين فئتين أو نظامين من العلاقة التي يقيمها الفرد مع الجماعة التي ينتمي إليها أو التي يقيم علاقة معها ضمن معايير وقواعد هوياتية. فمن **جانب، وفيما يتعلق بالفردية**، السؤال الذي يطُرَح هو سؤال الهوية، سؤال ما هوي فردي وما هو جماعي؟ من أنا؟ من نحن؟ يجد هذا السؤال جوابه ضمن نطاق الأمة تحت شكل اعتراف عرقي، طائفي، ثقافي...الخ، حيث تتقدم الهوية القومية أو يكون لها أولوية.

ومن جانب آخر، وفيما يتعلق بالجماعة السياسية، السؤال الذي يطُرَح ليس سؤال الهوية بل سؤال المواطنة. الجواب على هذا السؤال لا يكون في التساؤل: من نحن؟ بل: ماذا نفعل؟ فالسؤال السياسي الخالص هنا ليس سؤال الهوية الجماعية بل العمل والنشاط العام. إن نقل سؤال الهوية من خانة إلى أخرى أو من سجلّ إلى آخر، من الصعيد الفردي إلى الجماعي، من الصعيد الثقافي، الاجتماعي والسياسي، هو في النهاية البقاء داخل تفكير وسلوك قبلي لفهم وإدراك الظاهرة السياسية الذي يخلط بين الهوية القومية وممارسة نشاط المواطنة. وهو أيضا، مرة أخرى، إخضاع المدنية للقومية أو للأمة.

ولكن، هل علينا الاعتقاد بالقدرة على حل المشكلة السياسية لتأسيس فضاء عام من خلال الاعتراف بالمبادئ الأثنية أو الإثنو ـ سياسية حيث الأهمية القيمية تدعي العالمية مُؤَسّسَة الوطنية الدستورية على هوية سياسية حتى ما بعد ـ وطنية؟ في الواقع، للمشكلة جانبين من الصعوبة: الأولى، في معرفة ما هي الهوية السياسية، الثانية في معرفة إذا كانت ممارسة المواطنة السياسية مؤسسة على تأكيدات أو على الاعتراف بالهوية حتى ولو كانت ما بعد ـ وطنية؟ إذن، يجب علينا التساؤل ما هو أو ما يمكن أن يكون هوية سياسية، ما هو محتواها المفهومي والسياسي، **هذا من جهة**. إن سؤال الهوية يعود إما إلى دلائل أو علائم بالانتساب/القرابة/الانتماء وذلك من وجهة نظر النسب الخاص بالفرد والذي يعود لصلات الدم منذ ما يسمى الأصل، أو لدلائل في الانتماء من وجهة نظر تأسيس مجتمع من خلال صلات الشعور وبشكل أقل عمقا بكل تأكيد وهو شعور المصلحة العامة. إن هذا السؤال هو دون شك في قلب المطالبات القومية التي تظهر داخل هوية جماعية.

لهذا السبب، ومن جهة أخرى، سيكون خاطئا من الناحية السياسية وغير صحيح من الناحية المفهومية أن نعيد الوطنية الدستورية إلى مجال الهوية. يمكننا هنا العودة إلى دروس مونتسكيو

والذي ميزَّ بين طبيعة الحكومة ومبدئها: " يوجد هذا الاختلاف بين طبيعة الحكومة ومبدئها، فطبيعتها هي ما تفعله كحكومة، ومبدؤها هي ما يجعلها تفعل"[١٤]. نفس الشيء، إن طبيعة جماعة سياسية لا يمكن خلطه مع مبدئها، نفس الشيء هويتها لا يمكن خلطها مع نشاطها وفعلها. إذن، الوطنية الدستورية تشير إلى ما يشكل، كما يرى مونتسكيو، مبدأ الديمقراطيات نفسها: إن ازدهار الديمقراطية هو الفضيلة التي، في الجمهوريات، ليست سوى اسما لشيء آخر يعني: حب الجمهورية وحب الوطن.

ضمن هذا المعنى، وفي داخل الفكر السياسي، ميزّت "آنا أروندت" ثلاث فئات من الفعاليات البشرية: labor, work, action، حيث اقترحت في عملها" Human condition" أن "نفكر بما نفعل وليس بما هو الإنسان أو الجماعة"[١٥]. وضعت أروندت سلسلة من الفروقات الجوهرية الأخرى من أجل فهم ما هو سياسي وتحدياته: فضاء الحياة السياسية أو فضاء الفعل السياسي هو فضاء عام وليس خاصا، فضاء اختياري وليس بالولادة، أي هو فضاء ما بعد ـ قومي/وطني وليس قومي/وطني. إن الطابع المشترك لهذا الفضاء السياسي لا ينَْتجُ عن تقاسم المنفعة أو المصلحة المشتركة إن كانت مصالح عرقية ـ إثنية، روحية، تقاليد أو تاريخ. على العكس، إنه فضاء بعيد عن الهوية الأصلية وإن طابعه الجماعي ليس إلاّ نتيجة لطابعه الإعلاني: رؤية الفضاء العام تتطلب هوية الفضاء الجماعي. الإعلاني هنا هي رؤية مُكَوَّنة من أجل تجاوز ظلامية الأصول وضبابيتها وفك ارتباط الحياة السياسية مع كل ما هو بالولادة أو أصلي: هوياتي وخصوصي استثنائي.

فإذا كان يعود للأمة بناء الانتماء الجماعي للأفراد حول قيم مشترك فإنه، بالمقابل، يعود للفضاء العام، الفضاء المدني والدستوري، ضمان ألاّ تكون الهوية لكل شخص وللجميع، بل ممارسة الحقوق المنية والسياسية، هي المعنى السياسي لأفعال المواطنة. إن وجهة نظر ما بعد ـ القومي يمكن فهمها انطلاقا من ذلك أنها تفوق وسمو ما هو مواطنة على ما هو هوية: أي نحن فقط ما نقوم به من أفعال ونحن ما نفعل ضمن الظروف التي يمكننا أن نفعل بداخلها.

وإذا كان الفعل هو "نمط وطريقة الوجود" السياسي فهذا يعني أن المواطن لا يعُرَّف من خلال انتمائه المجتمعي أو هويته القومية، بل من خلال نشاطه العام المرتبط دائما بالمواطنين الآخرين. إن مجتمع الفاعلين السياسيين الذين هم المواطنون لا يمكن تأسيسه داخل شيء آخر سوى الفضاء

---

[14] - Montesquieu, « De l'esprit des lois (1748) », Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1964, p. 536.

[15] - ARENDT Hannah, « What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing. "What we are doing" is indeed the central theme of this book", "The Human condition", University of Chicago Press, p.175.

العام المضمون دستوريا حتى يستطيع الكلام والفعل أن ينتشران وينفتحان أمام التقييمات النقدية التي يقوم المواطنون بها. تكون جميع القرارات السياسية التي تحكم الحياة المشتركة والتي هي سابقة على النشاط السياسي نفسه خارج أي حتمية استثنائية أو تجانسية هوياتية، هذا من جهة. ويجب أن نعترف أن فضاء المواطنين والمواطنة لا يؤدي نهائيا إلى ولادة هوية فوقية.

سادسا ـ الوطنية الدستورية والمواطنة؟

كَتبَ الفيلسوف الألماني هابرماس في كتابه (كتابات سياسية):" إن العودة إلى هوية تتكون انطلاقا من التاريخ الوطني هي خطوة أو نهج، على الأقل في المجتمعات الغربية، لم يعد مسموحا لنا به"[١٦]. يوضح هابرماس موقفه بالاستناد إلى عنصرين رئيسيين يشكلان الهوية الخاصة للدولة القومية الديمقراطية الناتجة عن الثورة الفرنسية، أو **أولا**، المبادئ المحورية ذات الطابع العالمي التي هي في أسس الجمهورية أو ما نسميه دولة القانون والديمقراطية. **ثانيا**، "الخصوصية التي من خلالها تتميز أو تتصف بها الأمة من الخارج". (المرجع السابق، ص 230).

تاريخيا، تم الحفاظ على هذين العنصرين في الدولة القومية الكلاسيكية وفي حالة من توازن نسبي، وفقط في ألمانيا وحدها تدهورت القومية ووصلت إلى مرحلة الجنون العرقي للاشتراكية القومية. لقد كان التطور الأخير لألمانيا الفيدرالية وغيرها من الدول الأوربية بالنسبة لهابرماس تحولا في العلاقة بين هذين العنصرين لصالح العالمية. يفُسَّرُ هذا الاتجاه بشكل جوهري من خلال نسبية أشكال الحياة التي تقود إلى التعددية الثقافية. هذه التعددية هي أولا وقبل كل شيء إنتاج نزوح كبير للسكان الذي طبع القرن العشرين بطابعه، كما حصل في أمكان أخرى سابقا في كافة مناطق العالم. ومهما كان سبب هذا النزوح (حربا، اضطهاد سياسي، بؤسا اقتصاديا أو سوق العمل الدولية) فإنه لن يترك أي من المجتمعات المتقدمة دون تغيير في تكويناتها العرقية، وينطبق هذا بدوره على جميع المجتمعات.

إن هذه المجتمعات العرقية والتي تكَوّن جزء متناميا من سكان المجتمعات، الغربية وغيرها، يمكنها بصعوبة أن توجد داخل هوية تشكلت بشكل جوهري انطلاقا من التاريخ ومن التقاليد التي هي غريبة عن المجتمعات العرقية الجديدة. إن القول بإن (أسلافنا من هذه أو تلك الجزيرة أو شبه الجزيرة) لا قيمة ولا معنى له نهائيا. لقد أدى تطور التواصل والتنقل وفقدان الحس بالمؤسسات

[16] - HABERMAS Jürgen, « Ecrits politique », Cerf, Paris, 1990, p. 229.

التقليدية ـ التاريخية إلى تفضيل الوعي، بشكل ساذج أو بسيط، وقبوله لتقاليد الآخرين. يؤدي هذا الوعي إلى جعل أشكال حياتنا نسبية وأنها ليست سوى اختيار من بين اختيارات أخرى.

بشكل عام، إن المجتمعات الحديثة تقدم لنا بشكل متنام صورة عن غضب كبير تتداخل فيه تعددية من الهويات الجماعية والتي تتغذى على التقاليد الثقافية المختلفة. هذه التعددية، ونسبية أشكال الحياة التي تثيرها، تمنع التفكير بأن الاندماج داخل الدولة يمكن أن يتم من خلال التقليد التاريخي القومي. إذا كان العنصر الثاني في الدولة الوطنية الديمقراطية (الخصوصية) غير قادر على تكوين حل قابل للتطبيق لمسألة الهوية الجماعية، يبقى العنصر الأولى وهو (دولة القانون والديمقراطية). في الواقع، كَتبَ هابرماس:" الأهم من ذلك هو الطريقة التي تسْتغَلُّ بها أشكال الحياة المتمايزة والمتنافسة من خلال تعددها واختلافها، وهذا ما يتطلب حقها في التعايش والمساواة في المعاملة، والأكثر وضوحا هو أنه لا يوجد حل آخر إلاّ في توسيع الوعي الأخلاقي باتجاه عالمي". (هابرماس، المرجع السابق، ص 235).

بمعنى آخر، بدلا من بناء المجتمعات انطلاقا من بيانات (ما قبل ـ سياسية) مثل اللغة والثقافة والتاريخ، فإن هذه الهوية (ما بعد ـ تقليدية) يجب أن تبْـُنى انطلاقا من مشروع سياسي يؤكد، كمشروع مُؤَسّس، الفضاء المشترك للمبادئ العالمية في الحقوق ومفهوم دولة القانون والأهم هو دولة المواطنة.

أخيرا، تتطلب الوطنية الدستورية تمييزا بين الدول والثقافة، الدولة بمجالها القانوني ـ السياسي والثقافة. لا يمكن للدول ما بعد ـ قومية أن تعْـُتبَرَ كحامل للهوية الجماعية لأمة بعينها أو أمة محددة. فإذا أردنا اقتراح مشروع جماعي نبني عليه تعددية المجتمعات التي تنتمي إليه، علينا رفض أو التخلي عن تقديم الدولة كتعبير سياسي عن ثقافة بعينها. ينطبق هذا التفكير على جميع الدول، والمواطنة والإيمان بالمواطنة يجعلنا لا نقبل بغير ذلك. ونختم بما كتبَ هابرماس:" الهوية الوطنية التي لا تستند في المقام الأول على فهم الذات الجمهورية انطلاقا من الوطنية الدستورية تصطدم بقواعد دولة القانون والمواطنة ومفهوم العيش المشترك داخل أشكال وأنماط مختلفة من الحياة هي جميعها شرعية"[١٧].

سابعا ـ خلاصة.

---

[17] - HABERMAS Jürgen, «Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VI », (ثورة اللحاق: كتابات سياسية صغيرة), edition suhrkamp, 1990, p. 217.

تتطلب المقاربة الأنثروبولوجية للمواطنة نظرة نقدية للتعاريف المعيارية للمواطنة أكثر من تلك التي تختزلها في حالة واحدة أو التي تستبعد "علاقات المواطنة"، أي العلاقات بين المواطنين أنفسهم. يجب أن نكون حذرين للغاية حتى لا نفرض تعريفنا الخاص للدولة الحديثة ودور المواطنين فيها على أية دولة حديثة أخرى حتى لا نبدو وكأننا نقوم بعمل اثنوجرافي أو عرقي. لذلك، يجب تناول المواطنة أنثروبولوجيا مع الأخذ بعين الاعتبار "مكان ممارسة السياسة" في مجتمعات قائمة على أشكال سياسية أخرى غير الدولة. إن الأمر لا غنى عنه في تحليل ما هو سياسي في المجتمعات الحديثة، وحول موضوع يبلور الرؤى المعيارية إن كانت إنكارا للصراع الاجتماعي أو السياسي، أو اختزال ما هو سياسي فقط إلى ما يتعلق بالدولة، أو الخلط بين الهوية والسياسة.

إن طرح سؤال وتحديات المواطنة اليوم يفتح أمامنا مجالات أخرى لتحليلها واستكشافها ومنها مجال الأنثروبولوجية. العودة لما أسميناه داخل البحث "الذاتوية السياسية" لأن لها قدرة على إعادة صياغة الأسئلة المتعلق بالقانون أو عدم ـ القانون. إنه عمل الأبحاث التي تحاول التقاط العديد من الطرق التي يتبعها الأفراد والجماعات من أجل تطوير مفاهيمهم الخاصة للحقوق، هذه الحقوق التي يجب أن يحصلوا عليها كما الآخرين في كل مكان، وتقديم الأدلة والحجج العميقة على شرعية مطالبهم في الوصول إلى هذه الحقوق.

إن ضرورة الدفاع عن مفهوم "ثقافوي culturaliste" للثقافات وهي خطوة وصل إليها العديد من الأنثروبولوجيين أو كما كَتبَ (أونج إيهوا):" لم يعد يعتبرون الثقافة كنظام ذاتي الإنتاج، ينتج نفسه بنفسه، وإنما مجموعة من القيم الطارئة والمتفاوتة التي يتم تنظيمها، والتأثير عليها وتكييفها ونشرها ضمن سياق من السلطة"[١٨١٩]. بعد ذلك، ضرورة الأخذ بعين الاعتبار متغيرات أخرى والتي هي ثقافية فقط. لكن الحجة الرئيسية هنا هي عد قابلية إثبات نهائي "لمجتمع المواطنين" والذي ليس له تعريف نهائي، لا في شكل مجتمع تجريبي (كما المجتمع، الثقافة، الدولة، ولا في شكل مجتمع مثالي (على سبيل المثال القومية الجمهورية أو الفيدرالية ما بعد ـ الدولة القومية). لا بد من الإشارة هنا إلى أن "الثقافوية" كتيار أنثروبولوجي

[18] The United States », *Current Anthropology*, Vol. 37, n° 5, décembre, pp. 737-.

[19] - AIHWA Ong, « « Cultural citizenship as Subject-Making. Immigrants negociate racial and cultural boundaries in HAPERMAS Jürgen, « The Inclusion of the Other", Studies in Political Theory, 1998.

أراد وصف المجتمعات من وجهة نظر أنثروبولوجية وتحليلية نفسية، وهنا تبحث "الثقافوية" culturalisme للأخذ بعين الاعتبار الاندماج الاجتماعي للأفراد وتأثير الثقافة وهيمنتها وكذلك العادات الثقافية للتعليم على الشخصية والفرد.

إنها قضية متناقضة تتغذى على نزاعات دائمة بين أنواع مختلفة من" الذاتوية "subjectivation (البحث الدائم عن تعريف وفهم الذات) والهويات، إحداها مسألة ثقافية والأخرى ما قبل ـ سياسية والثالثة سياسية. المقصود هنا ليس تعقيد السؤال بل اقتراح تغيير في عملية التركيز فيما يتعلق بالمواطنة، اقتراح يعادل التركيز الذي يتعلق بالثقافة. أي عدم اعتبار المواطنة ككلٍ مستقر له سمات محددة، بل كصيرورة أو "كتصنيع" تقوم به العديد من الجهات. فالمواطنة لم تعد مجرد رابط قانوني ـ سياسي بل هي طريقة في العيش المشترك داخل المجتمعات الحديثة من حيث أنها تعُبَرّ عن الانتماء، المشاركة والتضامن الاجتماعي، وهذا الذي، في أنواع أخرى من المجتمع، كان ناتجا عن الثقافة.

إضافة لذلك، يمكننا أن نتساءل عما يحدث اليوم في "المجتمعات الحديثة" للتضامن الاجتماعي، أو نتساءل إذا لم يكن التركيز أكثر من اللازم على الدولة ـ الأمة أو المدينة ـ الدولة polis، في التعبير الإغريقي، (العيش المشترك، تنظيم التعايش الإنساني) على حساب النزاع، الصراع والتناقض polemos (المرتبط بالبعد الصراعي القائم داخل العلاقات الإنسانية). إن طبيعة الانتماء هنا تبقى غير قابلة للتعريف بشكل نهائي، باستثناء الاعتقاد أن هذا ينتمي إلى "الثقافة السياسية العامة"، وهذا ما تحدث عنه هابرماس قائلا:" أنه يجب فصلها عن الثقافات ـ الفرعية sub-cultures وهوياتها ما قبل ـ السياسية".

لا نقصد هنا حل البعد السياسي للمواطنة كمفهوم ليس هوية كالهويات الأخرى، بل إنها تحقق دور الوسيط بين الهويات وهي التي تسمح للفرد بأن يحدد ذاته ثم يدخل ويخرج من الهويات من غير أن يقع في فخها. لهذا دور المواطنة هو دور رئيسي في هذه العملية. إن التركيز على المواطنة يضمن هذه "الوساطة" بين الهويات وفهم الكيفية التي هيكلت فيها نفسها على الثقافة، وليس الهدف هو التخلي عن الفصل بين الانتماء المواطني والاجتماعي كواحد من السمات الثقافية الأساسية، إنه إعطاء الوسائل للتفكير بشروط المواطنة الاجتماعية، والتفكير بها ليس من خلال إقصائها عن الانتماءات الأخرى بل في تداخلها العميق مع هذه الانتماءات. أيضا، هو ارتباط بتعدد الروابط والأماكن لما هو سياسي والذي يمكننا من تمييز العمليات/الصيرورات التي تقوم بتشكيل الفرد.

لا يمكن اختزال المقاربة الأنثروبولوجية للمواطنة لعلاقاتها مع مسألة الهويات. ففي الوقت الذي تسعى فيه إلى فهم تنوع أشكال السياسي وما وراءها، هي أيضا تبحث في داخله عن تنوع عمليات التكوّن والتحول "لمجتمعات المواطنين"، وتهتم بالمقابل بمسألة الحقوق. لكن الحيث هنا عن "الحقوق" فيما يتعلق بالمواطنة لن يخُتزَل بالمقابل إلى وضع لائحة من الحقوق بل أيضا، ونأخذ هنا الصيغة التي جاءت بها داغنينو: "الحق في الحصول على الحقوق"[٢٠]، وهذا لا يعني فقط الوصول إلى الحقوق والاندماج في النظام السياسي بالمعنى الصارم للاندماج، بل المشاركة في المجتمع والمطالبة بالمزيد من أشكال المساواة في العلاقات الاجتماعية.

إن أنثروبولوجيا للمواطنة يجب أن تتكون من مجموعتين وثيقتا الصلة: **الأولى**، تحليل استخدامات المصطلح (متى، كيف ومن هو الذي يستخدمه؟). أي تحديد استخدامات وتطوراته في تنفيذ سياسات الدولة والمشاركة في مختلف المجالات العامة، ولكن أيضا في الإنتاج العلمي والنظري حيث التحدي المتمثل في الأثنوجرافيا هو في القدرة على تحليل الفئات التي يستخدمها الأشخاص للتحدث عن أنفسهم، حياتهم وأفكارهم حول العالم. فإذا كان الأشخاص يستخدمون فئة "المواطنة" كما هي، كيف يستخدمونها؟ **الثانية**، كيف نضع تحليل استخدامات المصطلح في إشكالية حتى نتابع فهم واستكشاف أسس الروابط السياسية. تسمح المجموعة الثانية هنا بإعادة دمج التحديات الأساسية مثل أشكال الذاتوية السياسية، التقاطعات بين الفردية والانتماء للجماعة.

أخيرا، يمكن للأنثروبولوجيا أن تقدم مشاركة جوهرية وإجابة على سؤال عام له قيمة كبيرة: كيف تستطيع المواطنة أن تُدْرَكَ بشكل يواجه كل هوية تدعي الاصلية؟ كما يمكن للمقاربة الأنثروبولوجية تصور تعريفات أخرى للفرد أكثر من كونه موضوعا وحدويا من أجل التفكير فيه على أنه مبني عند نقطة تقاطع لمواقف متعددة لا يوجد بينها أية علاقة مسبقة أو ضرورية .إن أهمية وغنى المقاربة الأنثروبولوجية للمواطنة هو التفكير من خلال نفس الحركة بالمواطنة وبغير ـ المواطنة -citizenship and noncitizenship، بالقبول والإقصاء inclusion and exclusion، وفي الوقت نفسه التركيز على استيعاب التنوع الشديد لأنماط "صناعة" المواطنة سواء من قبل الدول والمؤسسات، ولكن أيضا من قبل المواطنين و "غير ـ المواطنين" أنفسهم .

المراجع

1- DAGNINO Evelina, « Participation, citizenship and democracy: perverse confluence and displacements of meanings », Communication au Colloque Laios-Afsp Cultures et pratiques participatives, une perspective comparative, Paris, janvier, 2005. In « Anthropologie de la citoyenneté **»,** Catherine Neveu, décembre 2005.

AIHWA Ong, « « Cultural citizenship as Subject-Making. Immigrants negociate racial and cultural boundaries in the United States », *Current Anthropology*, Vol.
37, n° 5, décembre.

ARENDT Hannah, « What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing. “What we are doing” is indeed the central theme of this book”, “The Human condition”, University of Chicago Press.

CARBONNIER Jean, « Droit et passion du droit sous la Ve République », Flammarion, Paris, 1996.

DAGNINO Evelina, « Participation, citizenship and democracy : perverse confluence and displacements of meanings », Communication au Colloque LaiosAfsp Cultures et pratiques participatives, une perspective comparative, Paris, janvier, 2005. In « Anthropologie de la citoyenneté **»,** Catherine Neveu,
décembre 2005.

DÉLOYE Yves, « Explorer le concept de citoyenneté européenne : une approche socio-historique », *Yearbook or European Studies*, volume XIV.

Eugène Buret, « De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre», Paris, 1840. - LECA Jean, « Individualisme et citoyenneté », in Sur l’individualisme, Presses Sciences Po, Paris, 1991.

FERRY Jean-Marc, « Pertinence du post -national », Esprit, novembre, 1991.

GELLNER Ernst, « Nations et nationalisme », Paris, Payot, 1989.

GELLNER E., « Nations et nationalisme, Paris, Payot, 1989.

T.H MARSHALL, « Citizenship and Social Class”, Cambridge at the university press, 1950.

HABERMAS Jürgen, « l’identité des Allemands, une fois encore », in Ecrits politiques, traduction française, Paris, Le Cerf, 1990.

HABERMAS Jürgen, « Ecrits politique », Cerf, Paris, 1990.

HABERMAS Jürgen, «Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften

VI «، (ثورة اللحاق: كتابات سياسية صغيرة) ، edition suhrkamp, 1990.

HAPERMAS Jürgen, « The Inclusion of the Other", Studies in Political Theory, 1998.

Montesquieu, « De l'esprit des lois (1748) », Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1964.

Peter Wagner, « *Liberté* et discipline : les deux crises de la modernité », A.M. Métailié, Paris, 1996.

TASSIN Etienne, « Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* No. 198 (1), Paris, (Janvier 1994).

TASSIN Etienne, « Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* No. 198 (1), Paris, (Janvier 1994).