

alexandra.ahlamontada.com

منتدى مكتبة الإسكندرية

التفكير السياسي والنظرية السياسية

والمجتمع المدني



ستيفن ديلو

ترجمة: ربيع وهبة

الترجمة الكاملة لكتاب

***POLITICAL THINKING,
POLITICAL THEORY,
AND CIVIL SOCIETY***

By

Steven M. Delue

Published in the United States of America by Allen & Bacon 1997.

المؤلف

د. ستيفن م. ديبلو، ولد في شيكاغو إلينوى، عام ١٩٤٥، وهو حالياً أستاذ العلوم السياسية ونائب عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة ميامي، في أكسفورد بأوهايو. نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن في سياتل ودرجة التخرج من جامعة إلينوى. وقيل تقلده المنصب الحالي، كان رئيساً لقسم العلوم السياسية في جامعة ميامي لمدة ١١ عاماً وقيل ذلك كان رئيساً وأستاذاً للعلوم السياسية بجامعة نورث فلوريدا في جاكسونفيل بفلوريدا. وقد قام بتدريس الفلسفة السياسية زهاء ٣٢ عام، وكان تخصصه الرئيسي في البحث هو الفلسفة السياسية أيضاً. وقد نشر له عدة كتب، منها: "الإلزام السياسي في دولة ليبرالية". الصادر عن جامعة نيويورك، وكتاب "التفكير السياسي، النظرية السياسية والمجتمع المدني"، والذي صدرت الطبعة الثانية له مؤخراً عن دار لونغمان. بالإضافة إلى ذلك فقد نشر له عدد كبير من المقالات في الفلسفة السياسية في عدة صحف، كما ظهرت مراجعات لكتبه في عدد كبير من الصحف المتخصصة. علاوة على ذلك فقد قدم أبحاث لمؤتمرات في الولايات المتحدة وخارجها، وهو متزوج من "كارين دورينج ديبلو" ولديهما ثلاثة أبناء.

المترجم

ربيع أحمد مرسى وهبة، ولد في القاهرة، عام ١٩٧٠،

تخرج في كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٩٣، وعمل كإخصائى نفسى ومترجم فى أحد المراكز العلمية المتخصصة فى مجال القياس النفسى وتحليل المعلومات، عمل مترجماً حراً لفترة طويلة ترجم خلالها كثير من الأبحاث والدراسات فى مجال علم النفس والاجتماع والسياسة والفلسفة والعلوم، حصل على دبلومة العلوم السياسية فى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٠، عمل مترجماً مع عدد من منظمات المجتمع المدنى، ومراكز البحوث والدراسات، والصحف والدوريات عربية، عمل مديراً لقسم العلاقات الدولية والترجمة فى عدة منظمات غير حكومية بمصر. عمل مترجماً مع إحدى المؤسسات البريطانية، العاملة فى مجال التعليم، وخدمة المعلومات، يعمل حالياً مديراً تنفيذياً بإحدى منظمات حقوق الإنسان فى مصر.

إهداء

أيتها النفس المتطلعة

أنت يا من تألمين في الوجود
وتحومين باحثة عن فردوسك المفقود
ارثي لي!... وإلا عليك لعنتي

إلى أحب النساء، إلى أجمل النساء
إلى من ملأت قلبي بالضياء
إلى التي أشاعت في حياتي
روحاً كالهواء المنعش
إلى التي في كياني المجدول من الفناء
أفرغت طعم البقاء
إلى نافحة الطيب الذكي
تنضوع في عهد الهوى العذري
إلى المجرمة متروكة يتصاعد منها البخور...

"هيهات أيها الحب النزيه الصريح
"أوفيك حقق من الوصف الصحيح
"يا حبة المسك الخافية الناوية
"في فرارة نفسي الباقية

<<هودلير>>

* * *

إلى سليلة جمال "الرينسانس"

ربيع وهبه

القاهرة، الرابع من ديسمبر ٢٠٠٠

فهرس

- إهداء - ٥ -
- مقدمة المترجم..... - ١٤ -
- استهلال..... - ٣٥ -
- مقدمة المؤلف - ٣٨ -
- ١- التفكير السياسي والنظرية السياسية..... - ٣٨ -
- ٢- الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسي..... - ٣٩ -
- ٣- سقراط في محاورات "الدفاع" و "أقريطون"..... - ٤٠ -
- ٤- حول بقية الكتاب..... - ٤٥ -

القسم الأول : المقاربات الكلاسيكية والمسيحية والكيانفلية

- الفصل الأول : أهمية المجتمع المدني..... - ٤٩ -
- ١- المجتمع المدني: المشكلة المطروحة..... - ٥٠ -
- ٢- المجتمع المدني الديمقراطي..... - ٥٣ -
- ٣- مجتمع مدني الجماعات الوسيطة..... - ٥٤ -
- ٤- المجتمع المدني: الحل الليبرالي..... - ٥٥ -
- ٥- مجتمع مدني ليبرالي: المسوّغات..... - ٥٦ -
- ٧- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل..... - ٥٧ -
- ٧- بُعد السوق في المجتمع المدني: إشكالية آدم سميث..... - ٦٠ -
- ٨- أهمية المجتمع المدني..... - ٦٥ -
- الفصل الثاني : أفلاطون: الفضيلة المدنية والمجتمع العادل..... - ٦٦ -
- ١-مقدمة..... - ٦٨ -
- ٢- جمهورية أفلاطون: ما لا تكون عليه العدالة: "سيفالوس" و"بوليمارخس"..... - ٧٠ -
- ٣- ما لا تكون عليه العدالة: ثيراسماخس..... - ٧١ -
- ٤- السؤال التالي: ما هي العدالة؟..... - ٧٤ -

- ٥- الأبعاد الأساسية للمجتمع. - ٧٥ -
- ٦- الحراس والأقسام الثلاثة للنفس. - ٧٦ -
- ٧- الفيلسوف كملك. - ٨٠ -
- ٨- العدالة، والفضيلة المدنية، والكثبة النبيلة. - ٨١ -
- ٩- الديمقراطية، وغياب العدالة. - ٨٦ -
- ١٠- أفلاطون والمجتمع المدني. - ٨٩ -

الفصل الثالث: رد أرسطو على أفلاطون: أهمية الصداقة - ٩٣ -

- ١- مقدمة - ٩٣ -
- ٢- المعرفة العلمية والنكاه العملي. - ٩٤ -
- ٣- تعقيب أرسطو على صور أفلاطون، والبحث عن السعادة. - ٩٧ -
- ٤- طبيعة دولة المدينة. - ١٠٠ -
- ٥- المواطنة والصداقة. - ١٠٢ -
- ٦- العبودية، والصداقة. - ١٠٥ -
- ٧- المواطنة والتباين في الإسهامات. - ١٠٧ -
- ٨- الأسرة، والملكية الخاصة. - ١٠٨ -
- ٩- اللساتير: العادلة، وغير العادلة. - ١١٠ -
- ١٠- الديمقراطية والتشاور العام. - ١١٣ -
- ١١- ارسطو والمجتمع المدني. - ١١٦ -

الفصل الرابع: المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية - ١١٩ -

- ١- مقدمة - ١٢٠ -
- ٢- مدخل إلى أوغسطين. - ١٢٠ -
- ٣- مشكلة الخطيئة - ١٢٣ -
- ٤- المدينتين: مدينة الأرض، ومدينة السماء. - ١٢٤ -
- ٥- الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني. - ١٢٧ -
- ٦- القديس توما الإكويني: إحياء العدالة. - ١٣٠ -
- ٧- القانون الطبيعي عند الإكويني. - ١٣٢ -

- ٨- القانون الإنساني، والفضيلة المدنية. - ١٣٥ -
- ٩- الإكويني وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدني. - ١٣٧ -
- ١٠- لوثر، وكالفن: مقممة - ١٣٨ -
- ١١- لوثر، وكالفن: الأخلاق، والفضيلة المدنية. - ١٣٩ -
- ١٢- الدولة، والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن. - ١٤١ -
- ١٣- الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني. - ١٤٣ -
- ١٤- الانتقال إلى مكيافلي. - ١٤٤ -
- الفصل الخامس: نيقولا مكيافلي: الفضيلة المدنية والمجتمع المدني** - ١٤٧ -

- ١- سياق تاريخي ومقدمة. - ١٤٨ -
- ٢- الأمير - ١٥١ -
- أ- الملكية - ١٥١ -
- ب - التجديد عن طريق العنف. - ١٥٣ -
- ج - تكنيكات السلطة: الحفاظ على المظهر - ١٥٦ -
- ٣- المقالات، وأشكال الحكم الجمهوري. - ١٥٩ -
- ٤- ماندراجولا. - ١٦٥ -
- ٥- الأخلاق في ماندراجولا، والمجتمع المدني. - ١٦٨ -

القسم الثاني: المقاربات الحديثة والمعاصرة في تناول المجتمع المدني

- الفصل السادس: توماس هوبز والمجتمع المدني الحديث** - ١٧٠ -
- ١- السياق التاريخي. - ١٧١ -
- ٢- المنهج. - ١٧٢ -
- ٣- حالة الطبيعة. - ١٧٤ -
- ٤- المجتمع المدني: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية. - ١٧٨ -
- ٥- بنية ودور الدولة. - ١٨٣ -
- ٦- الكومنولث المسيحي. - ١٨٧ -
- ٧- الرد والرد المضاد. - ١٩٠ -

الفصل السابع : جون لوك والمجتمع المدني والأغلبية المقيدة - ١٩٣ -

- ١- - ١٩٤ -
- ٢- مفهوم السلطة السياسية. - ١٩٥ -
- ٣- حالة الطبيعة: - ١٩٦ -
- أ. ميررات السلطة السياسية. - ١٩٦ -
- ب. مقيدات الحرية. - ١٩٩ -
- ٤- طبيعة المجتمع المدني وحكم الأغلبية المطلقة. - ٢٠٢ -
- ٥- حكومة محدودة السلطة. - ٢٠٧ -
- ٦- الحق في الثورة. - ٢١٠ -
- ٧- التسامح والمجتمع المدني. - ٢١١ -
- ٨- الرد والرد المضاد. - ٢١٤ -

الفصل الثامن : جان جاك روسو: المجتمع والمجتمع المدني - ٢١٧ -

- ١- - ٢١٨ -
- ٢- الأنانية، وحب الذات: - ٢٢٠ -
- ٣- المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس. - ٢٢٢ -
- ٤- فقدان الفضيلة المدنية. - ٢٢٧ -
- ٥- العقد الاجتماعي الجديد، والمجتمع المدني الجديد. - ٢٢٩ -
- ٦- تهديد روسو للمجتمع المدني. - ٢٣٥ -
- ٧- الرد والرد المضاد. - ٢٣٩ -

الفصل التاسع : كانط: المجتمع المدني والنظام الدولي - ٢٤٢ -

- ١- العقل العام - ٢٤٣ -
- ٢- عملية العقل العملي. - ٢٤٦ -
- ٣- المجتمع المدني عند كانط. - ٢٤٩ -
- ٤- الخطة السرية للطبيعة. - ٢٥١ -
- ٥- النظام الدولي الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية. - ٢٥٤ -
- ٦- العقل العام والمجتمع المدني. - ٢٥٦ -

٧- الرد والرد المضاد. - ٢٥٩ -

الفصل العاشر : هيجل : المجتمع المدني والدولة..... - ٢٦٣ -

١- - ٢٦٤ -

٢- فنومنولوجيا الروح..... - ٢٦٥ -

٣- المجتمع المدني. - ٢٦٨ -

٤- الدولة والفضيلة المدنية..... - ٢٧٣ -

٥- الرد والرد المضاد. - ٢٨١ -

الفصل الحادى عشر : جون ستيوارت مل: المجتمع المدني كدعوة أسمى - ٢٨٦ -

١- المجتمع المدني الأمثل عند "مل". - ٢٨٧ -

٢- "مل"، و"بنام"، ومبدأ المنفعة..... - ٢٨٨ -

أ - منظومة النفاضل والتكامل للذة عند بنام. - ٢٨٨ -

ب - المنفعة، والعدالة، والحقوق..... - ٢٩٢ -

٣- بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدني. - ٢٩٣ -

أ - الأشخاص الأفضل تطوراً. - ٢٩٣ -

ب- الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأى..... ٢٩٧ -

ج - سلوك الاعتداد بالذات..... - ٢٩٧ -

٤- الاقتصاد الثابت، والملكية الخاصة..... - ٢٩٩ -

٥- بصدد الحكومة النيابية..... - ٣٠٢ -

٦- الرد والرد المضاد..... - ٣٠٧ -

الفصل الثانى عشر : جون رولز: المجتمع المدني العادل والمنصف..... - ٣١٠ -

١- - ٣١١ -

٢- مبادئ رولز فى العدالة؛ فى كتابه "نظرية فى العدالة". - ٣١١ -

٣- مجتمع المنظم جيداً..... - ٣١٦ -

٤- الليبرالية السياسية، وتعددية القيم..... - ٣١٧ -

٥- الإجماع المتداخل، والفضيلة المدنية..... - ٣٢٢ -

٦- العقل العام، والأسس الدستورية..... - ٣٢٤ -

- ٧- المجتمع المدني، والليبرالية السياسية. - ٣٢٧ -
- ٨- الرد والرد المضاد. - ٣٣٠ -
- ٨- الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية لـ "رولز". - ٣٣٣ -
- الفصل الثالث عشر: الرؤية المحافظة: "بيرك"، "توكفيل"، "أواكشوط".** - ٣٣٧ -
- ١- - ٣١١ -
- ٢- إيموند بيرك: الغرض من المجتمع المدني. - ٣٤٠ -
- ٣- الأرستقراطية الطبيعية. - ٣٤٥ -
- ٤- دور الفضيلة: أهمية الاعتدال. - ٣٤٧ -
- ٥- الانتماءات المحلية، والدين. - ٣٤٨ -
- ٦- الهوية، والفضيلة المدنية عند بيرك. - ٣٤٩ -
- ٧- الكس دى توكفيل والالتزام بالمساواة. - ٣٥٠ -
- ٨- الشغف بالمساواة. - ٣٥١ -
- ٩- الجمعيات التطوعية والحكومة المحلية. - ٣٥٢ -
- ١٠- المادية والدين. - ٣٥٤ -
- ١١- مهددات المجتمع المدني. - ٣٥٦ -
- ١٢- "توكفيل"، والهوية، والفضيلة المدنية. - ٣٥٨ -
- ١٣- مدخل إلى "مايكل أواكشوط"، والمجتمع المدني. - ٣٥٨ -
- ١٤- الفاعل الحر عند أواكشوط. - ٣٥٩ -
- ١٥- المجتمع المدني CIVITAS والمجتمع الأشمل UNIVERSITAS. - ٣٦٠ -
- ١٦- المجتمع المدني، والسياسة، والحكومة. - ٣٦١ -
- ١٧- الرد والرد المضاد. - ٣٦٧ -

القسم الثالث: نقد المجتمع المدني

- الفصل الرابع عشر** - ٣٧٣ -
- النقد الماركسي للمجتمع المدني** - ٣٧٣ -
- ١- رد ماركس على هيجل. - ٣٧٤ -
- ٢- التحرر السياسي: الحقوق في المجتمع المدني. - ٣٧٧ -

- ٣- الاغتراب الحديث. - ٣٨٠ -
- ٤- معايير الحياة المغتربة. - ٣٨٣ -
- ٥- السياق التاريخي للاغتراب. - ٣٨٥ -
- ٦- التحليل الاقتصادي: جذور الاستغلال. - ٣٩٠ -
- ٧- أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح. - ٣٩٣ -
- ٨- النظام الجديد. - ٣٩٤ -
- ٩- الرد والرد المضاد. - ٣٩٥ -
- ١٠- ماكس فيبر، هريبرت ماركيزوز: الدولة البيروقراطية. - ٤٠٠ -
- الفصل الخامس عشر: نقد نيته للمجتمع المدني. - ٤١٠ -**
- ١- - ٤١١ -
- ٢- ديونسيوس ضد ابوللو والبحث عن ثقافة جديدة. - ٤١٣ -
- ٣- مكانة الاخلاق. - ٤١٥ -
- ٤- أخلاق السادة، وأخلاق العبيد. - ٤١٧ -
- ٥- أصل أخلاق العبيد، وأخلاق القطيع. - ٤٢١ -
- ٦- الديمقراطية، والمجتمع المدني. - ٤٢٤ -
- ٧- سياسة الضمير الفاسد. - ٤٢٦ -
- ٨- الرد والرد المضاد. - ٤٣٠ -
- ٩- نقد ميشيل فوكو النيثوى. - ٤٣٣ -
- الفصل السادس عشر: الاستجابات النسوية للمجتمع المدني. - ٤٤٤ -**
- ١- العام، والخاص. - ٤٤٥ -
- ٢- إسكات النساء. - ٤٤٦ -
- ٣- النظرية السياسية، والنقد النسائي: "هوجل"، و"مل". - ٤٤٧ -
- ٤- "بيتمان"، و"أوكين" بصدد البطريركية. - ٤٥٠ -
- ٥- "أوكين" ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم الليبرالي. - ٤٥٢ -
- ٦- "ماكينون": تمكين المرأة. - ٤٥٥ -
- ٧- "إشتاين": حوار العدالة. - ٤٦٠ -
- ٨- "هارتسوك"، والرؤية النسوية الماركسية. - ٤٦٤ -

- ٩- منظور "باجليا" النيتشوى. - ٤٦٨ -
- ١٠- الرد والرد المضاد. - ٤٧٦ -
- الفصل السابع عشر: المجتمع المدني: عودٌ على بَدْء** - ٤٧٩ -
- أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية. - ٤٨٠ -
- ١- المجتمع المدني كحيز مستقل. - ٤٨٠ -
- ٢- الفضيلة المدنية. - ٤٨٣ -
- ٣- الاحترام المتبادل. - ٤٨٤ -
- ٤- التسامح. - ٤٨٥ -
- ٥- الاستقلالية. - ٤٨٦ -
- ٦- تجربة السوق. - ٤٨٦ -
- ٧- قيمة المجتمع المدني: السعي إلى المساواة. - ٤٨٧ -
- ثانياً: مستقبل المجتمع المدني. - ٤٨٨ -
- ١- عوائق بيروقراطية. - ٤٨٩ -
- ٢- عوائق اقتصادية. - ٤٩٣ -
- ٣- عوائق شخصية. - ٤٩٥ -

مقدمة المترجم

"إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغة إلى أخرى: فهو يجد أساسه في طابع اللغة العرقي، أو بعبارة أكثر فسيولوجية، في متوسط إيقاع "أيضا".

<< نيتشه >>

"إنه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقي للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة."

<<ماركس >>

"... ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغي أن ننظر إلى "الدولة"، لا باعتبارها جهازاً للحكم فحسب، بل باعتبارها أيضاً جهاز "الهيمنة" الخاص "private apparatus of hegemony"، أو المجتمع المدني؟"

<<غرامشي >>

حديثاً بيننا الجدل حول المجتمع المدني. حداثة تثير العديد من التساؤلات، خاصة في إطار قِدَم المصطلح منذ ظهوره في القرن الثامن عشر^٥، وأيضاً في إطار التراث الزخم من كتابات وجدل حول هذه الموضوعة المثيرة والدالة خاصة في مجال الفكر السياسي.

لماذا هذا الجدل حالياً؟ وهل هو بالفعل حديث أم تراه كان دائراً حول القضية نفسها منذ زمن ولكن تحت مسمى آخر غير المجتمع المدني؟

لعلنا نتفق في البداية على أن المجتمع المدني يعد من الموضوعات الأسرة *catching* ، ليس فقط للانبثاق، والميول البحثية بل أيضاً لجملة قضايا متشابهة، وعريضة مثل المجتمع، الدولة، الفرد أو المواطن، الحقوق والحريات، المؤسسات بأنواعها وأدوارها المختلفة، منظومات القيم السائدة، الخ.

الأهم في ذلك أن هذه القضايا حال مناقشتها في إطار المجتمع المدني؛ كقضية عريضة وأساسية؛ نجدها تشكل منظومة دقيقة لها خصوصيتها من خلال ما تطرحه من مفاهيم، وأسس، وأهداف. المنظومة لاشك تضم كعناصر أساسية كل من المجتمع ككل، والفرد المواطن، والسلطة. العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة وما قد يكون بينها هو ما قام عليه معظم ما قيل، وربما ما يمكن أن يُقال في تلك الموضوعة الواسعة والمثيرة، موضوعة المجتمع المدني.

فلو سألنا ما هو المجتمع المدني لابد أن تجد في الإجابات المختلفة- أي التعريفات التي طُرحت قديماً وحديثاً- هذه العناصر ماثلة أمامك بصفة جوهرية. وإذا ما سألنا لماذا المجتمع المدني سنجد أن الإجابات معظمها يدور حول هدف رئيسي يتمثل في إيجاد طرق لتوفيق العلاقة كلما أمكن بين هذه العناصر الثلاثة، خاصة إذا كنا نتبنى رؤية مؤيدة لإقامة مجتمع مدني: "إن المجتمع المدني في جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدني هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحياة، ولكن في الوقت نفسه في إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية." ١ أما إذا تبيننا رؤية ناقدة سيكون الهدف هو تشريح العلاقة في سبيل الدفع

^٥ إن عبارة المجتمع المدني *Burgerliche Gesellschaft* قد برزت في القرن الثامن عشر، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسطي. إن المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الانتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمي على الدوام بالاسم ذاته. انظر ماركس، انجلز، "الأيديولوجية الألمانية"، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦، ص. ٤٥.

^١ Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, Allen & Bacon, 1997, p. 17.

بمسوغات التغيير، وتقديم شكل بديل لصياغة العلاقة بين هذه العناصر.

فى حين إذا اهتمنا برصد أهداف المجتمع المدنى، وما دار من خلافات سياسية، ونظرية بصد تلك الأهداف سنجد أن النظريات المختلفة قد تطورت بفعل دافع مركب تتحكم فيه عوامل مختلفة لتغليب أحد هذه الأطراف الثلاثة على حساب الطرفين الآخرين. فى هذا الصدد، ألا يمكننا القول بأن الماركسية، على سبيل المثال، قد سعت إلى تغليب المجتمع ككل على حساب الدولة والفرد الأنانى فى المجتمع البرجوازى الرأسمالى؟ ألم يحابى توماس هوبز؛ وكما سنرى تفصيلاً فى هذا الكتاب؛ السلطة اللويثانية أو التنينية المطلقة على حساب الأفراد والمجتمع، فى حين نصب هيجل الدولة فوق المجتمع والفرد بصفتها ممثلة لفكرة الروح أو العقل الكلى؟ ألم يضع الليبراليون راية الحريات، وحقوق الفرد فوق ما أقاموه وصاغوه من نظريات وأطروحات فى المجتمع المدنى؟

إذا بعد تناول المجتمع المدنى فى اعتقادنا؛ ومن الناحية النظرية، والفلسفية؛ ممثلاً لجملة المعالجات المختلفة سواء المؤيدة أو النقدية لتشريح العلاقة بين الفرد المواطن، والمجتمع، والسلطة، خاصة هذين الأخيرين.

ولما كانت العلاقة بين الفرد، والسلطة على نحو أخص لها تقردها وجنوحها المتواتر عبر الأزمنة فقد وجدت المنظومات الأخلاقية لتحكم هذين الطرفين اللذان يشكلان سبباً لمعظم ما واجهته البشرية من كبوات، وما حققتة من إنجازات، وتحولات. فقد كان للمنظومات الأخلاقية إن بأشكالها المتباينة ودرجاتها؛ من بسيط إلى معقد، من مادى إلى ميتافيزيقى؛ دور كبير بل ربما وضعت فى بعض الأحيان لتحكم العلاقة بين هذين الطرفين الجانحين بطبعهما. فماذا كان؟ أصبح العنصر الثالث (المجتمع) هو الوسيط الذى تقوم المنظومات الأخلاقية على خدمته ومراعاته، الأمر الذى ظهر فى الغالب تحت مسمى الصالح العام. وهذا كما سنرى بالتفصيل هو البعد الذى تتمحور حوله معظم المحاولات الأخلاقية التى دأبت على خلق بيئة أخلاقية شاملة ضمها الكاتب ضمن مقومات المجتمع المدنى المتحقق. "حيث أن الصالح العام يعد واحداً من الأبعاد الرئيسية التى تميز وجود مجتمع مدنى بصفته يمثل بيئة أو ثقافة أخلاقية أشمل تضمن مراعاة الأفراد تحقيق الرفاهية للجميع وللآخرين".^٢

وهناك فروق كبيرة وكثيرة سيوضحها لنا هذا الكتاب بصد ما هو متصور عن المجتمع المدنى أولاً كعبارة تدل على واقع سياسى خاص، وثانياً كممارسات سياسية واجتماعية معينة زادت فى الفترة الأخيرة جملة التحويلات الاجتماعية، والسياسية الملقاة عليها. والأهم من ذلك أن المجتمع المدنى كعبارة واضحة سواء على المستوى النظرى أو العملى لا يمكن أن تمضى دون أن تثير كثير من الجدل سواء فى مدى الاتفاق النظرى على دلالاتها أو مدى الاتفاق على مداها، ومكوناتها، ووظائفها على المستوى

^٢Ibid., p. 24.

العملى. ومن ثم لا يمكننا هنا التطلع إلى تصور المجتمع المدنى بمفهوم ثابت ونهائى عند جميع الكتاب والفلاسفة. فقد اختلف كل فيلسوف، وكاتب كما سنرى جملة وتفصيلاً فى هذا الكتاب حول تناول مفهوم المجتمع المدنى أو ما قد يخدم فى إقامة مجتمع مدنى.

لذا عندما نرى الكاتب يتحدث عن أفلاطون والمجتمع المدنى هل يصح أن نتصور عبارة المجتمع المدنى بهذا الشكل المتبلور المائل فى ذهنك الآن أو فى ذهنى أنا أو كما كان فى ذهن هيغل أو غرامشى؟ إن الكاتب يتناول ما وضعه أفلاطون فيما يخص تلك المنظومات سواء القيمة أو الاجتماعية التى تتشابهك مع ما يمثل المجتمع المدنى أو أحد عناصره وتساعد فى إرساءه. على سبيل المثال سنجد أن "العدالة" فضيلة أساسية عند أفلاطون وقد أقام عليها المؤلف تشريحه لما يمكن أن يرصد من علاقة بين أطروحات أفلاطون وبين عوامل تأسيس مجتمع مدنى. ماذا تمثل العدالة بالنسبة للمجتمع المدنى؟ يرى الكاتب أنها تشكل المنظومة الأخلاقية التى تحفظ العلاقة العادلة بين الأفراد بعضهم البعض وبين الأفراد والسلطة أو الحكام عند أفلاطون، ومن ثم تحكم العلاقة الأساسية التى تميز صيغة اجتماعية معينة قد نعتبرها صورة أولية من بين الصور المرجوة لمجتمع مدنى.

إذاً ليس من الضرورى أن نقف عند تعريف بعينه للمجتمع المدنى، تعريف معيارى، خاصة عند مناقشة القضية عند فلاسفة وسياسيين مختلفين. من الصعب أيضاً أن نقف على جملة عناصر محددة تمثل المجتمع المدنى ليصبح بعد ذلك معياراً نقيس به المجتمع المدنى هنا وهناك. ألا يمكن أن يكون هناك شكل متطور من المجتمع المدنى فى بعض الدول، وشكل متردٍ منه فى دول أخرى؟ ويصبح المسمى هو المسمى نفسه حتى ولو يشق الألفس؟ ألا يتساهل بعضنا أحياناً ويرضى بل ويسلم بوجود مجتمع مدنى فى مجتمعاتنا العربية؟ فإذا طالعنا إحدى الصحف اليومية العربية بمقالة تحت عنوان "قصة ولادة الوثيقة الأساسية للجان المجتمع المدنى"^{*} فى إحدى البلدان العربية، ماذا يمكن أن نفهم؟ لا شك أن مفردات "ولادة" و"لجان" وغيرها بالطبع مما ورد فى هذا المقال ستدفعنا إلى طرح كثير من التساؤلات والاستفسارات بصدد عبارة المجتمع المدنى خاصة فيما يتعلق بماهيته، وأبعاده فى البلاد العربية، وهى المسألة التى سنتطرق إليها لاحقاً. أما الآن فسنحاول من خلال الجزئية التالية أن نقف على دلالة المفهوم وما يتعلق به من اختلافات سواء من ناحية التعريف أو مدلولاته.

مفهوم المجتمع المدنى: المواطن، المجتمع، الدولة.

لنتطرق أولاً إلى تعبير "مدنى" *civil* يساوى فى اللاتينية *civis* الذى إن كان يحظى باتفاق ظاهرى على مدلوله فهو يشير إلى الكثير من الاستعمالات المختلفة. إنه يشير إلى الأمور التى لها علاقة بالمواطن، أى إلى كثير من الأمور فى الحقيقة. كما أنه يتنافر مع التعبيرات التالية على نحو خاص:

* جريدة الحياة، طبعة القاهرة، الأحد ٢١ يناير ٢٠٠١ العدد ١٣٨٢٦.

- ◀ مع تعبير "أجنبي" ومن هنا التقريب بين الحرب الأهلية، والحرب الأجنبية، فهي غالباً ما تكون أوسع.
- ◀ أيضاً مع تعبير "رسمي" على سبيل المثال تحمي الحريات المدنية الأفراد من تجاوزات السلطة العامة.
- ◀ مع تعبير "رادع"، من هنا التمييز بين القانون المدني والقانون الجزائي.
- ◀ مع تعبير "عسكري"، (هذه هي حالة "المدنيين").
- ◀ كما مع تعبير "ديني" (على طريقة الزواج الذي ينبغي أن يسبق في الدولة العلمانية الزواج الديني والذي يُلغى بإلغاء هذا الأخير.

وبالتالي فإن كلمة "مدني" تعبر إذن عن كل ما هو غير مدرج في قواعد وأنظمة داخل الدولة وما هو غير شكلي، وكذلك الأمر عن كل ما هو صادر عن السلطات العامة. بمعنى أدق يمكن للفظـة "المجتمع المدني" ألا تشير سوى إلى النخبة. حيث كانت تتألف هذه الأخيرة في أواخر العصر القديم مثلاً من الفئة الأكثر ثقافة داخل الأمة والمتميزة نوعاً ما ببنيتها الإدارية، والحكومية، والعسكرية. وهكذا قبل الثورة في فرنسا كانت المدنية هي التي توجه الشعب إلى الوجهة التي ينبغي أن يتبعها، الأمر الذي اعتبر دليلاً على السيطرة الثقافية للمجتمع المدني على المجتمع الرسمي.

يتألف المجتمع المدني من كل ما هو مخالف للمجتمع الرسمي. إنه يتمثل في حقل النشاطات غير المدرجة في أنظمة. من جهة أخرى نعلم أن المجتمع الرسمي يعتبر داخل كل دولة بمثابة الدرع الواقى، ولكنه دائماً ما يأخذ دوراً ثانوياً. "لكن المجتمع المدني القوي والمتمتع بهيكلية متنوعة يكون بمثابة صمام الأمان بالنسبة للأمة من ناحية القوة والاستقرار، الأمر الذي يسمح له كصالب السفينة بمواجهة العواصف الناشئة عن التغيير. والأمر الوحيد الذي تقوم به الدولة في هذه الحالة هو خدمة هذا المجتمع المعترف بشكل خاص محتوى جزئياً داخلها وهي الحاوية، فإذا ما أصبح المجتمع عاجزاً أو انقسم على نفسه لن يعود بإمكان الدولة الأكثر نفوذاً أن تمنع تهاوى الأمة على صخور التاريخ. تماماً كما حدث لإمبراطورية القيصرية بين عامي ١٩٠٥ و ١٩١٧".^٣

إلا أنه نظراً لما يتميز به المفهوم من قدم- مثلما أشرنا سابقاً- فقد تفاوت تعريفه بحسب المدارس الفكرية التي تناولته. فمن أوائل المدارس الفكرية التي تعرضت لمفهوم المجتمع المدني كانت المدرسة الليبرالية بشقيها الاقتصادي والسياسي. فمن ناحية، أكدت مدرسة الاقتصاد السياسي الاسكتلندية على الجانب الاقتصادي في مفهوم المجتمع المدني الذي يقوم على حرية التجارة وتقسيم العمل. من ناحية أخرى أكدت المدرسة الليبرالية في شقها السياسي على المجتمع المدني بوصفه سمة أساسية في الدولة

^٣ انظر موريس فلامان، "الليبرالية المعاصرة"، ترجمة تمام الساطي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص. ٤٧.

الدستورية التي تحظى بالشرعية في مواجهة مواطنيها.

المدرسة الثانية التي تناولت مفهوم المجتمع المدني هي المدرسة الهيجيلية، وتلتها المدرسة الماركسية بتفريعاتها التي شملت إلى جانب كتابات ماركس ما عرض فيه المفكر الإيطالي الشيوعي انطونيو غرامشي *Gramsci* لبعض جوانب هذا المفهوم. "وبما أن الأخير هو الوحيد الذي لم يتناوله هذا الكتاب المرجعي رغم أهميته، وتشابك أفكاره مع أفكار أخرى مهمة في تشريح دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع ككل من ناحية والمجتمع المدني من ناحية أخرى. وبما أن الجوانب والكتابات التي عرض فيها ماركس موقفه من المجتمع المدني الرأسمالي قد أوردتها المؤلف بالتفصيل في الفصل الرابع عشر ضمن الجزء الخاص بنقد المجتمع المدني في الكتاب. وبما أن المدرسة الليبرالية وممثليها من "لوك"، و"هوبز" قديماً إلى "جون رولز" حديثاً، متضمنة بالتفصيل في الكتاب، حيث يقول عنها المؤلف أنها "الرؤية التي تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهي تمثل المنحى الذي تم تربيته بشكل عام في هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية".⁴ لذلك أثرتنا أن نكتفي هنا بعرض الجانب الغائب في الكتاب، أي ما قدمه غرامشي وهو في رأينا له ضرورة عملية، وسبب محفز.

الضرورة العملية أن ما قدمه غرامشي بصدد المجتمع المدني يعتبر بالفعل تطوير للرؤية الماركسية في هذا المجال في ظل ما جرى من تطور في المستوى الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي وأيضاً ما حدث من تطور لدور الدولة وآلياتها وعلاقتها بالمجتمع المدني، وهي ضرورة تتسق مع موضوعية عرض موقف المدرسة الماركسية دون الاقتصار على الإسهامات الكلاسيكية فيها. السبب المحفز أن الكاتب رغم هذا التنوع الهائل بين الفلاسفة والكتاب الذين تناولهم كما رأينا في المحتويات لم يناقش غرامشي ولم يجر معه هذا الحوار الذي أجراه من خلال الجزئية الثابتة في الجزئين الثاني والثالث "الرد والرد المضاد"، وهو الأمر الذي يثير تساؤلنا في الحقيقة عن سبب هذا الاستبعاد!

بيد أننا في توجهنا إلى مناقشة ما طرحه غرامشي في هذا الصدد نود أن ننوه بأن ما دفعنا إلى ذلك أيضاً هو محاولة الوقوف على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. لأنها في اعتقادنا علاقة مثيرة وذات أوجه عديدة بل وتغيرت من زمن لآخر وفُسرّت كذلك بأشكال مختلفة، وهذا هو ما نبغى التطرق إليه قبل الدخول مباشرة لمناقشة رؤية غرامشي في المجتمع المدني.

من بين الرؤى المطروحة في هذا الشأن نجد مثلاً "موريس فلانان" *Morris Flaman* في كتابه *الليبرالية المعاصرة* The Modern Liberalism يقول: "إن وجود الدولة يظهر دون شك داخل هذا المجتمع المدني الهائل، والحاقد ولكن بشكل محدود. فالدولة هي فقط التي تنتج ما يمكنها تحقيقه، وهي تحاول جاهدة أن تؤمن الاستقرار والسلام متحاشية الإنتقامات التي تحويها من خلال "عدالة" خاصة،

⁴Steven Delue, p. 29.

وفرض العقوبة عندما يمكنها ذلك على المخالفات المنتهكة للقانون. ولكن الأمور الأساسية الجوهرية لا تنتج عن مبادرتها وهي ما عبرت عنه قديماً قاعدة "الدولة الحارسة" حيث أبدلت هذه الأخيرة بالدولة الحاضنة التي تزيد مخصصاتها بكثير عن ما أسميناه قديماً بالدولة الحامية حيث لم يكن لهذه الأخيرة من مهام إلا في الحالات المستعصية.^٥

وهناك رؤى أخرى قُدر لتطور دور الدولة المتأثر دوماً بالتطور الاقتصادي أن يكون عاملاً رئيسياً في ظهورها كتحليلات جديدة لقضية المجتمع المدني. هناك مثلاً رؤية "لويس ألتوسير" *Althesser* الذى رأى من الضرورة أن يضيف شيئاً مهماً إلى النظرية الماركسية فى الدولة: "يجب أن نضيف شيئاً إلى النظرية الماركسية فى الدولة، وعلينا أن نخوض هنا بحرص فى مجال سبقنا إليه فى الواقع كلاسيكيو الماركسية ولكن دون أن بصوغوا، بشكل نظرى، التقدم الحاسم الذى حتمته تجاربهم ومسيرتهم. لقد بقيت تجاربهم، وممارستهم فى الواقع ضمن حيز الممارسة السياسية. فلقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، أى فى ممارستهم السياسية، كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى النظرية الماركسية فى الدولة، والذى أضيفت إليه أشياء أخرى كما أتيج لنا أن نفعل. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة."

ويضيف ألتوسير قائلاً "إن غرامشى حسب معرفتنا هو الوحيد الذى سار بهذا الاتجاه. فقد أشار إلى الفكرة "الخاصة" بأن الدولة ليست محصورة فقط بجهاز الدولة القمعى، ولكنها تحتوى كما كان يقول على عدد معين من مؤسسات "المجتمع المدني": الكنيسة، المدارس النقابات الخ.

لقد وصف غرامشى الدولة فى الغرب بأنها أشبه "بخندق" تنتصب وراءه شبكة قوية من الحصون والمتاريس. وفى موضع آخر، عرّف الدولة بأنها توازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدني. كما عرفها بأنها "المجتمع السياسى + المجتمع المدني"، ثم عاد مرة أخرى وعرفها بأنها التوازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدني. غير أننا نجده يؤكد فى مقام آخر، على "أن المجتمع المدني والدولة هما فى الواقع شيء واحد."^٦

والشيء الذى أراد ألتوسير إضافته إلى النظرية الماركسية والذى يساعدنا كثيراً فى فهم علاقة الدولة بالمجتمع المدني هو أجهزة الدولة الأيديولوجية. ما هى أجهزة الدولة الأيديولوجية؟

يجيب ألتوسير قائلاً: "إنها لا تدوب فى جهاز الدولة القمعى. نذكر هنا، بأن جهاز الدولة (ج.د) فى النظرية الماركسية يحتوى على: الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المحاكم، السجون الخ. والى تشكل ما ندعوه من الآن فصاعداً جهاز الدولة القمعى. قمعى يعنى أن جهاز الدولة موضوع البحث يسير

^٥ المرجع السابق، ص. ٥١

^٦ أنطونيو غرامشى، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، ١٩٩٤، ص. ٢٢٧.

بواسطة العنف- فى بعض أجزاءه على الأقل، إذ أن القمع الإدارى مثلاً قد يأخذ أشكالاً غير جسدية.)"

إننا نحدد أجهزة الدولة الأيديولوجية بعدد من الحقائق التى تبرز للمراقب المباشر بشكل مؤسسات مميزة وذات خصائص. سوف نعرض بها لائحة (عينة تتطلب بالطبع تفحصاً مفصلاً، امتحاناً، تعديلاً وتحويلاً. مع التحفظ حول المتطلبات التى تحتتمها هذه اللائحة، نستطيع مؤقتاً أن نعتبر المؤسسات التالية كأجهزة دولة أيديولوجية (ليس هناك معنى خاص للترتيب الذى نعددها به).^٧ فهناك:

- جهاز الدولة الأيديولوجى (ج.د.أ) الدينى (نظام مختلف الكنائس).
- ج.د.أ. المدرسى (نظام مختلف "المدارس"، العامة والخاصة).
- ج.د.أ. العائلى الذى يحتوى على عناصر أخرى غير وظيفة ج.د.أ. أنها تتدخل فى تجديد قوة العمل، إنها حسب نمط الإنتاج وحدة إعادة إنتاج و/أو وحدة استهلاك.
- ج.د.أ. الحقوقى، حيث ينتمى التشريع فى الوقت نفسه إلى جهاز الدولة (القمعى) وإلى نظام أجهزة الدولة الأيديولوجية.
- ج.د.أ. السياسى (النظام السياسى، بما فيها مختلف الأحزاب).
- ج.د.أ. النقابى.
- ج.د.أ. الإعلامى (صحافة، راديو-تلفزيون، الخ).
- ج.د.أ. الثقافى (آداب، فنون جميلة، رياضة الخ).^٨

وأمام هذه الأطروحات التى صاغها ألتوسير ومن قبله غرامشى بصدد الدولة، وبنيتها، وعلاقتها بالمجتمع المدنى لابد أن نشير سريعاً إلى الفرق بين هذه الأطروحات وبين ما صاغه مؤلف الكتاب هنا حول ماهية المجتمع المدنى، ومكوناته، ووظيفته لعلنا نستخلص من ذلك شيئاً.

فعندما نقرأ تعريف المجتمع المدنى كما ورد فى هذا الكتاب عام ١٩٩٧ ونعود لنقف على ما قدمه غرامشى عام ١٩٣٦ فى هذا الصدد سنأكد أن قضية المجتمع المدنى تمثل إشكالية سياسية لا محالة.

فى تعريفه المجتمع المدنى يقول ستيفن ديلى *Steven Delue* "يتكون المجتمع المدنى، كما تقول الكاتبة المعاصرة جين بيتكى إلتشتاين *Jean Bethke Elshtain*، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات، غالباً ما يطلق عليها مجموعات تطوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، الخ. ومن جهتي أود أن أضف أيضاً العديد من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعة من الجماعات المهمة التى تدعم أهداف العديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات

^٧ المرجع السابق، ص. ٨٣.

^٨ المرجع السابق، ص. ٨٥.

المستهلكين، الخ. وهذه التنظيمات التي توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل *Separate Sphere* يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تنتجها تجمعات متنوعة يستطيع الأفراد الانضمام إليها. وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كحيز مستقل؛ يعمل كـ *buffer* ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة.⁹

أما غرامشي فقد كان لذلك التباين الذي ظهر في مفهومه عن الدولة كما أشرنا أعلاه، أن يقابله تباين مماثل في مفهومه للمجتمع المدني. في هذا الصدد كتب غرامشي: "ينبغي التمييز بين المجتمع المدني كما تصوره هيجل وكما نستخدمه نحن في هذا المقام (أي بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة) من جهة، وبين المجتمع المدني كما يتصوره الكاثوليك، فهو عندهم المجتمع السياسي للدولة، الذي يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة."¹⁰

وعند استخدام مفهوم المجتمع المدني بالمعنى "الهيجلي"، توضع الدولة/ المجتمع السياسي في مقابل المجتمع المدني باعتبارهما لحظتين في البنية الفوقية *as moments of the super structure* بل يشمل المجتمع المدني في فلسفة الحق لهيجل العلاقات الاقتصادية. وهذا هو المعنى الذي استخدم به ماركس هذا المصطلح في المسألة اليهودية، كما سدرى بشيء من التفصيل في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب. وغرامشي أيضاً يستخدمه أحياناً بهذا المعنى. على سبيل المثال في ملاحظة حول كتاب "المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشة ١٩٤٩ يقول: "إن لكل تشكيل اجتماعي إنسانه الاقتصادي *its homo economicus* أي نشاطه الاقتصادي الخاص به. والقول بأن فكرة الإنسان الاقتصادي ليس لها قيمة علمية، إنما يعنى القول بأن البنية الاقتصادية والسلوك الاقتصادي الملائم لها قد تغير تغييراً جذرياً، أي أنها تغيرت لدرجة أنه يتعين أيضاً، أن يتغير السلوك الاقتصادي ليلتئم البنية الاقتصادية الجديدة. وهنا بالتحديد يكمن الخلاف، وهو ليس خلافاً موضوعياً وعلمياً، بقدر ما هو خلاف سياسي.

فماذا يعنى على أية حال التسليم عملياً بأن البنية الاقتصادية قد تغيرت، وأن السلوك الاقتصادي لابد أن يتغير ليتلاءم مع البنية الجديدة؟ إنه سيكون حافزاً سياسياً لا أكثر. وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدني، الذي لابد أن يتغير في الواقع الملموس لافى التقنيات والكتب العلمية. والدولة هي أداة تكييف المجتمع المدني ليلتئم البنية الاقتصادية. ولكن، لابد أن تكون الدولة "راغبة مستعدة" أن تفعل ذلك، أي لابد أن يكون ممثلو التغيير الذي يحدث في البنية الاقتصادية مسيطرين على الدولة.

⁹ Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 13.

¹⁰ أنطونيو غرامشي، مرجع سابق، ص. ٢٢٨.

أما أن نتوقع أن المجتمع المدني سوف يتكيف مع البنية الجديدة نتيجةً للدعاية والإقناع، أو أن "الإنسان الاقتصادي" القديم يخفى قيل أن يدفن مع كل ما يستحقه من التكريم، فليس إلا نوعاً من الخطابة التي تستخدم لغة الاقتصاد، وشكلاً جديداً من الوعظ الأخلاقي الاقتصادي *economic moralism* الفارغ الذي لا طائل من وراءه". المجتمع المدني هنا، مرادف لـ "أسلوب السلوك الاقتصادي".^{١١}

والحقيقة أن أطروحات غرامشي فيما يتعلق بالمجتمع المدني والتي لا نريد الاستطراد فيها كثيراً قد أثرت في العديد من الثقافات والرؤى السياسية على مستوى العالم، ولم يكن العالم العربي مستثنى من هذا التأثير، يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: إن "غرامشي بتصوراته حول إشكالية المجتمع المدني قد استدعى للاستضاءة ما هو خفي، وما هو مستور. وفي ضوء تلك التصورات نسأل هل هناك مجتمع مدني في العالم العربي؟"^{١٢}

ورأى البعض أنه من الممكن تحديد مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي بأنه: "مجتمع أو مؤسسات تقوم ما بين الواقع الاقتصادي المباشر وبين آليات الدولة القمعية، وتضم مؤسسات سياسية، ثقافية، تربوية، نقابية، تقوم الطبقات السائدة من خلالها بممارسة الهيمنة أو فرض القبول على الطبقات المسودة."^{١٣}

ولا يكفي القائلون بهذا الرأي بملاحظة السمات التي تميز المجتمع المدني في هذه البلدان عن نظيره العربي، بل يرون أنه من الصعب الوقوف عند السمات العامة في المجتمعات العربية فقد تكون جوانب التفاوت والتباين فيها أكثر وضوحاً من جوانب التماثل التي تجمعها. ويبدو من هذا المنطلق أن البحث في قضية المجتمع المدني تعد قضية تحنوي على كثير من الإشكاليات الجديرة بالبحث، وهو ما نحاول إيجازه في الجزئية التالية.

المجتمع المدني في العالم العربي.

إذا كنا قد أمضينا وقتاً في دروب الاختلاف والمقارنات عند محاولة الاصطلاح على مفهوم المجتمع المدني بشكل عام، فإننا سنمضي وقت أطول في مسالك ضيقة ودقيقة لا بد من المرور منها عند تناول قضية المجتمع المدني في الأقطار العربية بدءاً من صعوبة تحديد دور الدولة وبينها انتهاءً بالاصطلاح على المفهوم وما يعترضه من مشكلات.

^{١١} أنطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص. ٢٣٤.

^{١٢} للاستفاضة في خصوصية وتحديد هذا المفهوم انظر "غرامشي وقضايا المجتمع المدني"، ندوة القاهرة ١٩٩٠، مركز

البحوث العربية، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص. ٤٩٨.

^{١٣} المرجع السابق، ص. ٤٩٨.

والحقيقة أننا بالفعل لا نريد أن نسترسل في ذلك لأن هذه المشكلة قد أُجريت فيها الكثير من البحوث التي أسفرت عن نتائج دقيقة، لا يسعنا عرضها هنا، لأن كتابنا بطبيعته التي يغلب عليها الجانب السياسي النظري، والفلسفي لا يخولنا المضي في تشريح هذه القضية بصورة عملية. لذلك سنكتفي ببعض الملاحظات المتعلقة بالتعامل مع مفهوم المجتمع المدني على المستويين الفكري والتطبيقي في العالم العربي.

◀ أولاً: على المستوى الفكري:

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي في الوطن العربي، والتي تعرضت لمفهوم المجتمع المدني بشكل أو بآخر، تتضح مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثي السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع¹⁴، ومنها على سبيل المثال:

◆ ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني رغم شيوع استخدامه في الفترة الأخيرة بصورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزميات الحديث والكتابة في قضايا عديدة مثل الديمقراطية، طبيعة الدولة، دور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص في الوطن العربي... الخ.¹⁵

◆ الاختلاف في تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدني، فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة. فالمجتمع المدني يحد من تسلط الدولة، ويحمي الأفراد والجماعات من تعسفها، إذ أن مؤسسات المجتمع المدني تسمح للأفراد بتنظيم أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة.¹⁶ وفي هذا الإطار فإن المفهوم يستخدم ضد السلطة التي تقوم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والمهنية، وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات.¹⁷ والبعض يستخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أي إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات

¹⁴ حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص. ٦٩٠.

¹⁵ المرجع السابق، ص. ٦٩٠.

¹⁶ خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ٣٣٦.

¹⁷ السيد ياسين، سقوط الأساطير السياسية، العدد ٣٩٥، يناير ١٩٩١، ص. ٣٧.

لبناء المجتمع المدني. فالقانون المدني مستقل عن الدين. وهناك فريق ثالث يقيم تمييزاً بين المجتمع المدني والمجتمع الكلي، وفريق آخر يستخدم المدني كمقابل لعسكري. وهو ما يوضح أن المفهوم حمال أوجه.^{١٨}

◆ المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدني من عدمه في الوطن العربي، حيث يمكن هنا أن نميز بين موقفين: الأول، ينفي وجود المجتمع المدني في الوطن العربي، بينما الثاني، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب المجتمع المدني في الوطن العربي فيما يلي:

أ. إن مفهوم المجتمع المدني ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التي استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادي، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسي.

ب. إنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربي في خلق الكيانات السياسية الحديثة في الوطن العربي، متمثلة في الأقطار العربية، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى "بالتنظيمات" وهي تتمثل في جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة في الوطن العربي ملتزمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدي لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدني حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعي للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق في الوطن العربي لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدني الحقيقي من ناحية أخرى.^{١٩}

ج. إن النخب التي سيطرت على جهاز الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت في مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعها للسيطرة الكاملة للدولة في حالة السماح بقيامها. وهكذا لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي، الذي لا يعرف حتى الآن المجتمع المدني كنطاق يختلف عن النطاق السياسي - الإداري للدولة كسلطة سياسية، تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلالها.^{٢٠}

أما القائلين بوجود مجتمع مدني في الوطن العربي فيقدمون العديد من التحفظات مثل: التمييز بين

^{١٨} حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٢.

^{١٩} تأصيلاً لهذا الرأي، انظر على أوميليل: "حول أسباب العنف السياسي"، في: أسامة الغزالي حرب، محرر، العنف والسياسة في الوطن العربي (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧).

^{٢٠} بسام الطيبي، البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ٧٩.

الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي.^{٢١}

وفي إطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدني في الوطن العربي أم لا، أكد بعض الباحثين أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب لا مجال له في مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات. فهو من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى الغربي. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي بشكل تقريبي من خلال بعض جوانبه.

◀ ثانياً: على المستوى التطبيقي:

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نطلق القول فيما يتعلق بالمجتمع المدني في جميع الدول العربية فعملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، تستهدف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً في الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع العديد من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات^{٢٢}، من أهم تلك الصعوبات:

◆ التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية حيث يمكن بناءً على هذه التباينات أن نتحدث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربي واحد وذلك للتباين في درجة التطوير الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي، والتركيب الديمغرافي من ناحية، ومن حيث التركيب الاجتماعي والإثني ودرجة التجانس القومي والانصهار الاجتماعي من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية، والتيارات السياسية والفكرية.

◆ الازدواجية داخل المجتمعات العربية، وتتمثل بصفة رئيسية في وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدي، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث.

◆ كذلك إن للدين الإسلامي دوراً محورياً في منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية في الوطن العربي، كما أن له دوراً هاماً في الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديدها من قبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية.^{٢٣} وهو من ثم مكون مهم في النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي في الأقطار العربية، فهل يمكن بناء مجتمع مدني في الوطن العربي بعيداً عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع

^{٢١} للاستفاضة في هذه التحفظات انظر حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٥.

^{٢٢} المرجع السابق، ص. ٦٩٧.

^{٢٣} المرجع السابق، ص. ٦٨٠.

المدنى فى الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدنى؟
♦ مشكلة الدولة فى الوطن العربى، والتحدى هنا أنه لا يمكن بناء مجتمع مدنى فى ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. فى هذا الإطار يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة فى الوطن العربى فيما يلى:

أ. **ضعف وهشاشة الدولة:** فى العديد من الدول العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة فى خدمتها، وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها على تنفيذ القرارات والسياسات محدودة، باستثناء الجانب الأمنى، الذى لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه، وبالتالي فهى دولة ضعيفة فى مجال الإنجاز الاقتصادى والاجتماعى والسياسى بالمعنى الإيجابى.

ب. عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

ج. ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القطرية تعثرت فى إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

د. زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

وأخيراً يرى البعض فيما يخص إشكالية المجتمع المدنى فى الوطن العربى على الصعيد العملى "أن خطاب المجتمع المدنى فى الفكر السياسى العربى الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التى فقدت الكثير من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفاق".^{٢٤} وربط مفهوم المجتمع المدنى بالديمقراطية ليس له فى الواقع إلا وظيفة واحدة هى إعطاء نوع من المشروعية السياسية لمشروع الحداثة الذى تمثله الدولة، أى لمشروع التحويل البيروقراطى المدنى أو العسكرى للمجتمعات العربية، وهو التحويل الذى فقد منذ فترة الأهداف الواضحة والمقنعة. ومن ثم فليس للاستخدام الواسع اليوم للمفهوم أى محتوى علمى، ولا يقصد على الإطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعات العربية ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية فى ذلك. إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثىة للنخبة المترجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التى نعيش، وتتفق مع افتقار السلطة الراهنة إلى أى مشروع اجتماعى حقيقى، باستثناء الرد على ما تسميه حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أى باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها، وهى التيارات التى تتخذ اليوم من الإسلام مصدراً لعقيدتها السياسية، ولكنها يمكن أن تعتمد فى حقب أخرى على مصادر ومرجعيات مختلفة.^{٢٥}

إن إصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً وليس محوراً لتحديد

^{٢٤} برهان غليون، بناء المجتمع المدنى: دور العوامل الداخلية والخارجية، ص. ٧٢٣

^{٢٥} المرجع السابق، ٧٣٤.

عقيدة سياسية وشعاراً في الحرب العقائدية والسياسية الراهنة في المجتمعات العربية، يقتضى إذاً توضيح المضمون العلمى لهذا المفهوم من جهة، وإبراز الفائدة الفعلية التى يمكن أن تنجم عن استخدامه فى تحليل التحول الاجتماعى السياسى والمدنى فى المجتمعات العربية المعاصرة.^{٢٦}

حول بعض المفاهيم المحورية فى الكتاب.

لا شك أن المجتمع المدنى يضم من الجوانب الإيجابية الكثير مما يمكن الاستناد إليه فى حياتنا بمعزل عن كون المجتمع المدنى يمثل بديل إصلاحى أو ثورى أمام بدائل أخرى كالمجتمع الشيوعى أو مجتمع دينى أو غير ذلك لنا أن نقبله أو نختلف معه، أو نرفضه. فالفضائل المدنية من تسامح واحترام متبادل لا بد أن يُنظر إليها كفضائل أساسية لها مكانتها فى المجتمع، ولا يفترض أن تربطها بمشروع المجتمع المدنى، أو غيره من المشروعات.

مع هذا فحن لنا وفتة خاصة مع هاتين الفضيلتين: التسامح والاحترام المتبادل.

فى هذه الؤفة نرى أن "التسامح" فى ظل ما نعيشه من ظروف متطورة فى عصرنا، لم يصح مجرد حل ضعيف بصدء درء الخلافات، بل نراه حل سلبى. فالتسامح مجرد غطاء غالباً ما يفرضه المرء على نفسه أو يفرض عليه من قبل قوى أخرى ربما أخلاقية أو تنفيذية. الأقوى من التسامح كما وضح الكاتب هى فضيلة الاحترام المتبادل التى لا تتوفر إلا بعد مجهود من الفرد فى سبيل فهم الآخر وبالتالي احترامه على ما هو عليه وما يعتقد ويؤمن به.

ونحن نرى أن هناك حالة أخرى قد تفوق فى رأينا هاتين الفضيلتين فى سبيل خلق مجتمع قوى خلاق لا يقوم فى حل خلافاته على حالة التعايش السلمى المؤقت *modus vivendi*. فهو تعايش من ناحية، وسلمى من ناحية أخرى نعم، ولكنه محفوف بالمخاطر ومقضباً عليه حال ظهور عوامل قوى عند إحدى الجماعات أو الفئات تفوق الجماعات الأخرى وهو ما عرض له "رولز" - كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى عشر - عندما لمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ "فى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضها البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تبرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقنتد لا تعد الجماعة الأقل شأنأ؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم."

ومن ثم نرى أن هناك حالة يجب أن تتوفر بين جميع الاختلافات فى المجتمع سواء اختلافات

^{٢٦} المرجع السابق، ٧٣٥. للاستفاضة فى هذا الأمر انظر أيضاً فى المرجع نفسه "أزمة المجتمع الدنى العربى الحديث:

المجتمع العالمى المفتوح والدولة المغلقة"، ص. ٧٤١.

سياسية أو دينية أو ثقافية. إنها حالة الندية بمعناها الإيجابي؛ معاملة الآخر كندٍ لك. ونعرف أن معاملة الآخر كندٍ لا تتأى للمرء منا إلا إذا كنا نركز بالفعل على مواطن القوى لدى هذا الفرد، وهو بذلك يأتى عكس التسامح الذى يتعامل مع المرء على أنه فى موقف ضعف يحتاج إلى مساندة. ولا نعتقد أن الجميع لديه من الشجاعة ما يجعله يقف من الآخر هذا الموقف فهو يعتمد على مقدار قوتك، وموضوعيتك، ومرونتك فى رؤية جوانب القوى لدى الآخر، وبالتالي التعامل معها مما يسفر عن شيتين غاية فى الأهمية هما: احترام الآخر لأنه من بين الكثير من الأشياء التى تجعلك تحترمه أنه لديه من مواطن القوى ما قد لا يكون لديك أو غالباً ما لا يكون لديك بصفته كيان مختلف عنك له منظومة تكوين مختلفة فى مسار تطورها والعوامل التى أثرت فيها حتى وإن تشابهت التجربة.

فكل فرد منا مهما كانت درجة بساطته أو ثقافته أو مكانته فى المجتمع لديه ولو نقطة واحدة "يتقرد بها" عنك وعن الآخر. ومن هنا ليس مقبول منك أن تعاملنى بتسامح لأنك لا تملك الموقف المقيّم، لا تملك الحقيقة المطلقة، لا تملك ما يجعلك تتسامح معى إلا نفس متغطرة بيات فى سريرتها أنك من يجب أن يحكم ويقم ويسيطر، ومن ثم إذا كنت خيراً فستتسامح مع الآخر ستتسامح معى لأننى أريد أن أعيش فى سلام. هذا ما لا يقبله شخص على نفسه إذا كان يريد أن يعيش حياة طبيعية يمارس فيها تميزاته وتقدراته التى يمكن أن تفوق ما لدى الكثيرين المتخذين منه موقف التسامح.

إذاً فى رأينا ستكون الندية هى الحالة الحقيقية بين الأقوياء، نحن جميعاً أقوياء على عكس ما قسمنا وصنفتنا "تيتشه" إلى سادة وعبيد وقطيع!

الشيء الآخر هو زوال صفة القدسية عن القيم والفضائل المختلفة التى تركزها الروى المختلفة فى الحياة، مستندين فى ذلك إلى نسبية الأشياء بما فيها القيم والفضائل، وانتفاء صفة الحقيقة المطلقة. الندية صورة متطورة من الاحترام المتبادل لأنه إذا كان الاحترام المتبادل حالة مرهونة بمعرفة ما يؤمن به ويعتقد فيه الآخر فإن الندية هى حالة من التسليم بوجود مواطن قوى عند الآخر لا بد أن تسعى - إذا كنت تتوى التفاعل الإيجابي - إلى معرفتها وربما التعامل معها فيما ينتج أو يتمخض عن إبداع.

قد يرى البعض هنا أن عامل الصراع لا شك قد يفسد من إثناء روح الندية، ونحن فى الغالب نعى جيداً ما هى الصفات والممارسات التى تحل محل إيجابيات روح الندية فيما نعيشه من واقع؟ ولكننا لا بد أن نحتكم إلى معايير عملية تستند إلى دور الفرد وما يقوم به من فاعلية دون التدقيق فيما يدور داخل ذهنه.

والحقيقة أن العالم يسعى منذ أرسطو إلى أمثل علاقة ممكنة بين الإسهامات المختلفة التى يسهم بها الفرد فى المجتمع وبين مكانته داخل هذا المجتمع دون أن يربط هذه المكانة بالعقيدة، أو الأفكار الخاصة

التي يتبناها المرء. حيث عالج أرسطو هذا الأمر في تناوله للمدينة والوضع داخلاً وما يتعلق في ذلك بمكانة الفرد. فرأى أنه ورغم ضرورة الاختلاف النسبي للمكافأة وفق الإسهامات الجديدة في حفظ المدينة، فقد يكون لها أثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على اهتمام مرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشؤم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التي تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات، وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يروا هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا في انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف، والتقدير للفروق في الإسهامات في رفاة المجتمع.

وإذا كان أرسطو وجد في الصداقة علاجاً فحري بنا نحن أيضاً أن نجد ما يلائمنا، ويلائم ثقافتنا في المحافظة على روح الندية بين أفراد المجتمع دون أن يطغى صراع الذات. ولعلنا نرى أن محك الإسهام يمكن أن نستند إليه في الإقناع بإفشاء المعاملة الندية بين أفراد المجتمع.

الفريقان:

إذا دققنا النظر في النسق العام سواء الفلسفي أو السياسي الذي يشكل خلفية كل فيلسوف أو كاتب ممن وردوا في هذا الكتاب سنكتشف أن هناك فريقين رئيسيين: فريق يقف في صف المجتمع المدني بدرجات مختلفة: تحييد نسق القيم المدعم لمجتمع مدني، التمهيد لإرساء مجتمع مدني من خلال الدفع في إطار تحرر السوق والفرد، المناداة بعوامل إتحاح مجتمع مدني مثل العدالة في توزيع المنافع، وإرساء قواعد للعدالة، الخ. والفريق الآخر يقف ضد المجتمع المدني: ناقداً لأخلاقيات المجتمع المدني وما يتولد عنه من اغتراب، معارضاً ومشهوراً بما ولدته المجتمعات المدنية من وضع الإنسان في القفص الحديدي متمثلاً في الدولة البيروقراطية والتكنوقراطية، وغير ذلك من دواعي الدفع بنقد المجتمع المدني ونقض دعائمه التي تفصح عن مجتمع يخفي وراءه أسباب الاستعباد، والاستغلال.

من هم المؤيدون وبم يتصفون؟ من هم الذين جاءت أطروحاتهم موافقة وربما مهيبة لما يمكن أن يشكل بنية المجتمع المدني؟ ومن في المقابل الناقدون وهل ارتبط نقدهم بمشروعات بديلة عن المجتمع المدني؟

لنبدأ كما بدأ الكاتب: في العصر الكلاسيكي نرى أفلاطون بأطروحاته أبعد قليلاً فيما يتعلق بإرساء ما يخص مشروع المجتمع المدني فأفلاطون على عكس أرسطو كما سنشرح فيما يلي تميز في أطروحاته بالمثالية وربما الافتقار أيضاً إلى الروح العملية. هذه الأخيرة تحلى بها تلميذه على نحو جيد حيث رأى

أن أحد العوامل الحافظة للردية وبالتالي الممهدة لمشروع مجتمع مدنى هو المحافظة على الملكية الخاصة. يقول الكاتب فى الفصل الثالث عن أرسطو، بالتحديد فى الجزئية الثامنة عن العائلة والملكية الخاصة: "سيبدو أرسطو من الوهلة الأولى- وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل- كما لو كان يضع الأساس لمجتمع مدنى، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات.^{٢٧}

هذا هو أرسطو الذى يمكن تصنيفه كأحد الفلاسفة الممهدين لخلق (قيم) المجتمع المدنى، القيم الحافظة، ناهيك عن التكنيكات، إنه أرسطو الذى اتسم منحاه فى دراسة السياسة بالعملية المبكرة والعملية أيضاً فنراه يقسم أشكال المعرفة إلى المعرفة العلمية، والذكاء العملى. وذلك هو أفلاطون الذى شرع فى البحث عن العدالة، وإيجاد مجتمع عادل مستكماً ما حاول سقراط إتيمانه بل وسائراً على نهجه المتمثل فى الحجة الجدلية. أفلاطون مثالى، وأرسطو يتحلى بالعلم والروح العملية. أفلاطون يراه الكاتب بعيداً عن أن يكون مدعماً من خلال وجهة نظره لضروريات إقامة المجتمع المدنى! يقول الكاتب فى هذا المقام، وتحت عنوان أفلاطون والمجتمع المدنى: ولكن لنأتى إلى السؤال المنتظر؛ ما هي التطبيقات التى تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدنى؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعى بالمجتمع المدنى نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات التطوعية وأيضاً كالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون فى مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى فى هذه الترتيبات أشياء غير مقبولة. وعلى كل فالحيز المستقل من تلك الجماعات التطوعية، والتي تعمل كمصد ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دوراً مركزياً فى تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. والحقيقة أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال فى المشاع ويجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى فى المجتمع المدنى؛ كما ورد فى الفصل الأول؛ شيئاً لا يمكن التسامح معه. كما سيبدو حراس/حكام أفلاطون- الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية؛ التى أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية- مزيداً من الرفض لهذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أي الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون."

لا يقتصر الأمر فقط على هذا الاختلاف بين هذين الفيلسوفين، فهناك جانب آخر مهم وضحه الكاتب فيما يخص فضيلة الصداقة عند أرسطو قائلاً: "ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهي: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض لأنهم

^{٢٧}Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 45.

يساهمون في إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلياً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملة لفضيلة الإحترام المتبادل التي ناقشناها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبرز أيضاً.

وتوحي هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى — أو احتضن رؤية المجتمع المدني التي نتادي بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون.²⁸

وإذا شرعنا في إتمام هذا النوع من المقارنات محاولين أن ننتبين صفات الفيلسوف أو الكاتب المؤيد أو حتى الممهد لإقامة مجتمع مدني وذلك الذي ينقد ويعارض وجوده. سنجد لدينا فريقين: الأول، ولنحصرهم جملة في البداية: أرسطو يعتبر من الممهدين أو الميسرين، سانت أوغسطين من الميسرين وربما لم يكن راغباً، القديس توما الأكويني من الميسرين كما سنفصل، مكيافلي من الممهدين بأطروحاته العملية كما سنشرح تفصيلاً وبالاستشهادات، هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، ورولز، وبيرك وتوكفيل، وأوكشوط من المؤيدين بل يمكننا تصنيفهم بأنهم ينادون بمجتمع مدني. كل هؤلاء في مقابل من؟ من هو الفريق الآخر؟ أولهم روسو كان مفسداً بقيمه الشمولية والثورية في بعض الأحيان لمشروع المجتمع المدني. غيره ليسوا كثيرين، لكنهم: ماركس، نيتشه، ماكس فير، هربرت ماركيز، ميشيل فوكو!

يمكننا بالطبع من خلال القراءة الفاحصة أن نتبين الفروق على غرار ما رصدناه بين أفلاطون وأرسطو، وأن نستشف كذلك من خلال نوعية الفلسفة المطروحة سبب تأييد أو معارضة فلاسفة معينين للمجتمع المدني. غير أننا لا نسعى إلى إتمام ذلك لسببين أولهما ما سيستغرقه من صفحات طويلة نربأ بالقارئ ألا تدفعه إلى الملل أو التحيز إلى وجهة نظر معينة. السبب الثاني أننا لا نريد بالفعل التخل بين الكاتب والقارئ تداخلاً قد يفسد الاستمتاع بخصوصية الغوص والتحليل مما يمكن، بل ونأمل أن يقوم به القارئ بنفسه. لم يكن هذا النموذج إذاً إلا محاولة منا لإثارة بعض أنواع التحليلات الممكنة وأيضاً الخروج منها بتطبيقات معينة، مختلفة. فالكتاب بالفعل في حاجة إلى دراسة أكثر منها قراءة.

ملاحظات لغوية.

ويبقى في النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات النهائية والمتنوعة والتي بدور معظمها في فلك

²⁸Ibid., 65.

لغوى.

أولاً: فيما يتعلق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة في هذا الكتاب سنجدُه جانحاً نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان في ظل ما يتعرض له المجتمع الإنساني من تدهور خاصة في منظومات القيم، والأخلاق عامةً.

سنجد أيضاً أن لا شيء يصرع هذا الأسلوب إلا ما يطرحه الحل السياسي من ممارسة وعمل واقعي يحاول أن يفلتاً بالإنسان من ملابسات فلسفية وعرة ودقيقة حدثت بالبشرية أن تعرج إلى أساليب متنوعة أشهرها البيويوية والتفكيكية.

حرصنا على نقل ما أورده الكاتب من فقرات استشهد بها من النصوص الأصلية البارزة حيث رأينا أهمية نقلها ببلاغتها وتنوعها على المستوى اللغوي والجمالي في النص الإنجليزي. لذلك فقد أوردنا النص الإنجليزي تحت الترجمة العربية بحروف مائلة مميزة.

فقد رأينا أنه أحياناً ما يكون الإيقاع الإنجليزي- بغض النظر عن مدى بلاغة الأسلوب العربي- له مذاقه الخاص في تناول القضية المطروحة لمن يريد الإطلاع على النص الإنجليزي بجمالياته المختلفة. ولم تكن عبارة "نيتشه" التي افتتحنا بها هذه المقدمة سوى ميل لتحبيذ درجة معينة من الاندماج مع اللغة وتذوقها فيما يخص إيقاع الأسلوب. وهو بالمناسبة من الأشياء المهمة التي يمكن أن نلاحظها واضحة بين الكتابات المختلفة التي يعكسها ما ورد في الكتاب من لغات، وأساليب مختلفة. فكتابة "جون لوك" الإنجليزية التي نميزها بمفردات ثاقبة ومباشرة تختلف عن كتابة "روسو" الفرنسية التي تغلفها الشاعرية وانتقاء المفردات التي تلهب المشاعر، نوعان مختلفان من الكتابة يختلفان تماماً عن الكتابة الألمانية خاصة كما وردت هنا من خلال اثنين من أعظم الذين كتبوا بالألمانية هما: ماركس ونيتشه. سنجدُها عند هذا الأخير مثلاً لغة متدفقة، تتميز باختيار الرموز الحية، والكلمات المنمقة، والأشعار الرائعة التي لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مرات ومرات، وهو فخ له مذاقه الخاص نتمنى لو وقع فيه جميع القراء ممن لم يقابلوا نيتشه بعد. "فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تظرفاً وأقواها خطاباً، وهذا ما دفع صغار المفكرين- مثلما يقول؛ "رودولف شتاينر"؛ ليقرعو بأجراس الخطر معلنين على الملأ أن روحاً خطيرة قد ظهرت إلى الوجود". ولعلنا قد ننجح في توصيل هذا الانطباع من خلال الفقرة التالية من كتاب نيتشه "سوء الأخلاق":

"عندما اصطدمت جيوش الصليبيين في الشرق بالجيوش المحلية التي لا تقهر، والتي يملك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيش أفرادها ولاسيما ذو الدرجات الدنيا بكامل الطاعة والانضباط. عند ذلك جاعتهم بطريقة ما إشارة حول الرموز وحول الكلمة الخاطئة. أما القيادات العليا فاحتفظت بالسر "لا توجد

حقيقة وكل شيء مباح" ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة.^{٢٩} لاشك إذاً أن الكتاب كما ذكرنا آنفاً في حاجة إلى نوعية خاصة من القراءة بعيداً بالطبع عن جانب (الفائدة) التي يقدمها، فهذه الفائدة واضحة لمن يريد أن يقتصر على الاستعمالات العملية للكتاب، كمرجع على سبيل المثال. أما عن التدقيق والجدل فللكتاب شأن آخر مع القراء.

وأخيراً أود أن أذكر أن ما من عمل في هذه الحياة إلا وكان نتاج تعاون، ومساندة، ودفع من الآخر، الذي يجب دائماً أن يأخذ مكانته المستحقة في منظومة الفرد، مكانة الندية، وذلك إذا كان لأية إيجابية مما يسعى إليه المجتمع المدني أو أية منظومة أخرى في حياتنا أن تتحقق على أرض الواقع. وقد كان بالفعل للأخر دوراً مؤثراً جداً في خروج هذا العمل بلغتنا العربية، وفي هذا الصدد اشكر جميع الآخرين التاليين الذين يضمنون أناس أشعر أحياناً أنه من الصعب أن أفصلهم عن ذاتي.

أولاً أود أن أقدم الشكر لزوجتي "سهير" وابنتي "ليلي" فقد ساعدتني سهير كثيراً في متابعة الترجمة وما وفرته من مناخ مؤهل، وكذلك مساعدتها العملية لي على فهم ما يمكن أن يكون من جوانب إيجابية في المجتمع المدني الليبرالي! فلها عميق امتناني. كما أثنى مديني إلى "ليلي" العينين اللتين تحضان على البهجة؛ بالمتابعة على إنهاء الكتاب.

ثانياً، أود أن أشكر ذلك الآخر، والقريب إلى نفسي جداً "مايكل جاسير" الصديق الذي منحني نسخة من الكتاب الأصلي أولاً، وكثيراً من وقته الثمين ثانياً.

ثالثاً كان لأصدقائي دور كبير حتى اكتملت هذه الترجمة بدءاً من المساندة العملية والروح المشجعة مما قام به الصديقان "سيد محمود"، و"سمير مندي".

الأصدقاء علاء كمال وشريف الحبيبي، وعبد المولى إسماعيل، وياسر عبد اللطيف.

وأخيراً أتوجه بالشكر إلى من كان لهم الفضل في إدراكي للكثير من الأمور في مجال العلوم السياسية والمجتمع المدني، والتي كانت ظلت خفية عليّ قبل تقنيدها ضمن محاضرات دبلوم المجتمع المدني وحقوق الإنسان في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية أخص منهم ا.د. مصطفى كامل السيد، د. علا أبو زيد، د. هويدا عدلي. د. احمد ثابت.

وفي النهاية أرجو أن أكون قد قدمت بهذه الترجمة ما من شأنه أن يسهم في مزيد من الجدل ويثير الحركة.

ربيع وهبه

^{٢٩} رودولف شتاينر، نيته مكافحاً ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨، ص.

استهلال

وُضع هذا الكتاب لتحقيق ثلاثة أغراض:

الأول- وهو المغزى السائد بين ضفتي الكتاب- أنه لكي ينخرط "الطلاب" في التفكير السياسي، ومن ثم يبحثون في قضايا مهمة من قبيل طبيعة العدالة أو أساس السعادة عليهم أن يتعلموا مقارنة ومقابلة وجهات نظرهم وأطروحاتهم بوجهات نظر وأطروحات الآخرين. وأراني هنا أعملت عدة استراتيجيات من شأنها حث القراء على التفكير بهذا الأسلوب في تناولهم للكتاب.

من بين هذه الاستراتيجيات، أن تنظيم الكتاب نفسه جاء ليساعد على تعلم عقد المقارنات والمقابلات بين الحجج المختلفة التي تدور حول الفكرة الرئيسية للكتاب، وهي فكرة المجتمع المدني. وفي هذا الصدد قمنا بتقسيم مفكري المجتمع المدني بين كُتّاب ما قبل العصر الحديث *pre-modern writers* ونقاد أواخر العصر الحديث *later-day modern critics*. الأمر الذي يوفر للقراء إمكانية تناول المادة الخاصة بهؤلاء المفكرين في اقترانها بنمطين محتملين من النقد. فالأجزاء الثلاثة الرئيسية للكتاب تضع أمام القارئ صورة "إجمالية" تقوم بوظيفتين: أولهما وصف ماهية المجتمع المدني والأخرى تحديد المقاربات الرئيسية التي يمكن توظيفها في البحث في أهمية ذلك المجتمع المدني.

ومن الاستراتيجيات الأخرى التي قصدنا بها تحفيز التفكير السياسي لدى القارئ أننا ذبنا كل فصل من فصول الجزئين الأخيرين بهامش للتخيل والجدد البحثي أطلقنا عليه "الرد والرد المضاد" *response and rejoinder* أبرزنا فيه الحيثية التي كان من شأن مختلف المفكرين أن يتناولوا بها أفكار وحجج بعضهم البعض. وأمل أن يكون هذا المعمل لتحليل الأفكار والحجج مشجعاً للقراء، خاصة الطلاب منهم، على تخيل أنفسهم كما لو كانوا منخرطين في حوار مع مختلف المفكرين الذين ينقدون مواقف بعضهم البعض.

أما الهدف الرئيسي الثاني فيتمثل في مناقشة فكرة المجتمع المدني. الذي نرى في وجوده مسألة جوهرية لمن يسعى- كما يفعل معظمنا- إلى الحرية، وتحقيق المغزى من الحياة. والذي يستوقفنا هنا أننا نمر بعهد تبدو فيه المجتمعات المدنية في حالة انحدار في الكثير من بقاع العالم الغربي حيث ظلت هذه المجتمعات متواجدة لردح من الزمن. وهو في الحقيقة ما تصادف مع وجود محاولات لخلق مجتمعات مدنية في مناطق من العالم لم توجد بها من قبل هذه المجتمعات المدنية مثل أوروبا الشرقية إثر سقوط سور برلين. وأني لأمل أن يساهم هذا الكتاب بأية طريقة مهما كان تواضعها في مقاومة تلك النزعات التي تساهم في إضعاف المجتمعات المدنية.

الهدف الأخير هو تفسير أعمال أهم الكتاب في حقل النظرية السياسية. صحيح أن كتاب مرجعي كهذا لا يمكن أن يلعب دور البديل عن المصادر الأساسية لكنه قد يساعد، كمرجع جيد، على فهم وتقدير أهمية هذه المصادر الرئيسية. وهنا أمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً بحق لمن يريدون، مثلي تماماً، أن يحثوا الطلاب على نحو خاص على قراءة تلك الأعمال الخالدة في الفلسفة السياسية. ومن ثم فعند عملي في هذا الكتاب آليت على نفسي دوماً أن أفصل الأفكار الرئيسية الواردة في النصوص الأساسية الرئيسية التي من الوارد أن يقررها القارئون على تدريس النظرية السياسية على طلابهم.

أما عن سبب الاستفادة من الكتاب، فهي عديدة باعتماد ذلك على القصد من تناوله أو قراءته، فإذا ركزنا على الحقل الأكاديمي، والمشتغلين به فحن نروم بمن يريدون مد طلابهم بخلفية تساعدهم على فهم الكثير من الأفكار الواردة في تاريخ التفكير السياسي أن يشعروا في قراءة الكتاب بشكل تسلسلي بدءاً من الفصل الأول عن المجتمع المدني، ثم الانتقال لمناقشة مختلف المفكرين الواردين في الأجزاء التالية. وفكرة المجتمع المدني تتميز بالرحابة والسعة ما جعلنا في تتبعها نفسر الكثير من الأبعاد الرئيسية للنظريات المختلفة تفسيراً كاملاً.

وهذه الحقيقة تتيح للمحاضرين، حال تدريس موادهم، سبر أغوار موضوعات أخرى مهمة بجانب المجتمع المدني. وفي هذا الصدد يعد الكتاب مفيداً لمن يريدون طرح مجموعة من الموضوعات المتكاملة والبديلة. فالكتاب يوفر قائمة كاملة من الموضوعات الرئيسية لمن يريدون على سبيل المثال مناقشة طبيعة مجتمع عادل أو صالح، مكانة الحقوق في المجتمع، دور وأهمية التفكير العام والتشاور، خاصية الفضيلة المدنية كما وردت في الروى المختلفة من التفكير السياسي، الدلالة السياسية لبعض الأفكار من قبيل التسامح والاحترام المتبادل، طريقة صياغة مفهوم السلطة الشرعية، الأوجه المختلفة للديمقراطية، العلاقة بين الروى ما قبل الحديثة والحديثة فيما يتعلق بطبيعة الأفراد والمجتمع.

ولمن يرغب استخدام الكتاب في فصل دراسي عن التفكير السياسي من الممكن التوكيد على فكرة المجتمع المدني، وجعلها أرضية لعقد المقارنات ومقابلة الحجج المختلفة فيما يخص هذه التيمة الرئيسية. في هذه الحالة من شأن المحاضر أن يرشد طلابه بقراءة المقدمة، والفصل الأول ثم الانتقال مباشرة إلى القسم الثاني والثالث على التوالي، فهما يحتويان على مفكرى المجتمع المدني ويقادهم. ومن يريد تضمين الروى الكلاسيكية والمسيحية أيضاً في هذا الصدد، يمكنه انتقاء بعض المواد ذات الصلة من القسم الأول. ثم يظل الاختيار متاحاً أيضاً أمام من يرغب في استخدام تيمات بديلة ومتكاملة كأساس لفصل دراسي عن التفكير السياسي خاصة من قبيل تلك المذكورة في الفقرة السابقة.

وأخيراً أود التنويه إلى أن هذا الكتاب قد أصبح بمثابة تحدى مثير للكتابة على مر العامين الماضيين. لقد قدم لي كثيرون مساعدات هامة. وفي هذا أود أن أخص بالشكر أسرتي بما فيهم والديّ "وليام"، و"دورثي" ديلو William and Dorothy DeLue وزوجتي "كارين" Karen وأبنائي "دان" Dan و"أنا" Anna و"إريك" Erik وزوجته "راشيل" Rachael. فهؤلاء علموني عن طبيعة المجتمع المدني أكثر من أي كاتب رجعت إليه في

هذا الكتاب. ولذلك أهدي إليهم هذا الكتاب. أود أيضاً أن أشكر ستيفن هل Stephen Hull محرري الخاص في مؤسسة آلين أند بيكون Allyn and Bacon فقد كان خير معاون لي على مدار الرحلة كلها. كما أود أن أشكر عميد كليتي، كارل ماتوكس Karl Mattox على مساندته لي. وأقدم عرفاني أيضاً إلى طلابي في مرحلة الدراسة الجامعية ممن جعلت منهم هدفاً لمحاضرات قامت على أساس هذا الكتاب، بهدف استكشاف أفضل الطرق لصياغة الأفكار والأطروحات. علاوة على ذلك، فإني أقدر جميع النصائح القيمة التي قدمها إلي العديد ممن قرعوا المخطوطة الأولى. وفي هذا الإطار أخص بالشكر نانسي لاف Nancy Love، جامعة ولاية بنسلفانيا *Pennsylvania State University* وسيمون شامبرز Simon Chmbers جامعة كولورادو بـ "باولدر" *University of Colorado at Boulder*، وريتشارد ك. داجر Richard K. Dagger بجامعة ولاية أريزونا *Arizona State University*، وروبرت كيرفيرست Robert Kurfirst بجامعة سنترال فلوريدا *University of Central Florida*، و"جويل" د. شفارتز Joel D. Schwartz بكلية ويليام أند ماري *The College of William and Mary*، و"ويليام" ر. جارنر William R. Garner بجامعة إلينوى الجنوبية في كاربوندالي *Illinois University at Carbondale*، وآنديرو كيبين Andrew Keen بجامعة نورث إيسترن *Northeastern University*، وجريج دي لوريير Greg DeLaurier كلية إيثاكا *Ithaca College*، و"تيودور ل. بوتزمان" *Theodore L. Putterman* بجامعة كاليفورنيا في ساكرامنتو *University of California, Sacramento*. لقد حاولت الاستفادة من تعليقات المراجعين لتحسين مستوى الكتابة وجعل الكتاب شاملاً إلى أقصى حد ممكن. وأشكر أيضاً المراجعين الذين وضعوا أيديهم على الأخطاء التي تبقى في النهاية مسئوليتي وحدي.

مقدمة المؤلف

١- التفكير السياسي والنظرية السياسية.

يشغل الناس بالتفكير السياسي عندما يبحثون في تحديد أي الأفكار السياسية تقدم وعوداً أكثر، وأي الحلول السياسية تستجيب أفضل من غيرها لتحديات بعينها، وأية أنظمة سياسية تكون الأفضل في تلبية حاجاتهم. والتحدي في هذا الكتاب يتمثل في جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسي على أمل أن يكون هذا مشجعاً للقراء على الانخراط بأنفسهم في هذا النشاط. ولأننا سنناقش في هذا الكتاب نظريات سياسية مختلفة، فإنني أفضل قبل المضي قدماً في هذا أن نتوقف برهة لتحدث قليلاً عن ماهية النظرية السياسية وكيف علينا أن نفهم التفكير السياسي في علاقته بها.

وسأستخدم هنا كلاً من مصطلح النظرية السياسية ومصطلح الفلسفة السياسية بالتبادل^١. فالنظرية السياسية تنشأ إلى حد ما كإجابة على سؤال يلفت انتباه المُنظِّر السياسي. فقد سأل "أفلاطون" Plato، على سبيل المثال، إلى أي حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة للحياة البشرية، في مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد "هوبز" Hobbes أن يعرف ما الذي يجعل المجتمع يتورط في الحرب، وتساءل أيضاً كيف-أو حتى ما إذا كان ممكناً- التغلب على احتمال الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ في حين سأل "رولز" Rawls كيف نبني مجتمعاً يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية لبعضهم البعض رغم وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

للإجابة على أسئلة من هذا النوع يجب أن يكون المرء قادراً على تكوين صورة للعالم تساعد في تفسير الطريقة التي يعمل بها. فعلى سبيل المثال إذا كنا معنيون بأن يحقق مجتمعنا شكلاً من الحقوق المتساوية للجميع ووجدنا أن المجتمع يبدو مقاوماً لهذا الهدف، فإن هدف فلسفتنا السياسية حينئذ سيتمثل في استعراض العوامل التي تعوق التقدم نحو هذا الهدف، والوقوف على كيفية التغلب على تلك المعوقات. ونحن في سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق، ولكن بالإضافة إلى ذلك، لا بد لهذه الصورة أن توضح كذلك تلك العوامل التي يمكن أن تساعد المجتمع في ترسيخ تلك الحقوق.

ولكن في انشغالنا بهذا الجهد لا يمكننا بأية حال أن نستوعب جميع العوامل التي يجب أخذها في

^١ في اتخاذ هذا الموقف أتبع Sheldon Wollin. أنظر Sheldon S. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), p.21. من أجل رؤية

مختلفة، تميز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية، أنظر Nannerl O. Keohane, "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 18-82.

الاعتبار عند معالجة السؤال المطروح. والسبب في افتقاد الفهم الكامل هو أن المنظر السياسي يرى العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية، وأنه ليس من منظر/ة يملك أن تملك تلك المعرفة الشاملة التي تمكنه أو تمكنها من الفهم الكامل لجميع العناصر الخاصة بالسؤال المطروح. والنتيجة أن كل ما يستطيع المنظر عمله هو تقديم رؤية (باستعارة مصطلح شيلدون فولن *Sheldon Wolin*) تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيها البشر والمؤسسات، بهدف معالجة السؤال المطروح.¹

من خلال هذا المشروع، يمكن للمنظر السياسي صياغة نظرية كاملة التفاصيل، توضح أي الحقوق يمكن إرساءها وتطويرها في المجتمع، وكيفية إتمام ذلك، وما هي المعوقات الرئيسية التي يجب التغلب عليها بهدف نيل تلك الحقوق كاملة. وبانفعال المنظر/ة في هذا النشاط فإنه أو أنها ستناقش العديد من العوامل وعلاقتها ببعضها البعض بما في ذلك دور الحكومة، مكانة التعليم، طبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يجب أن يكون قائماً، وما إلى ذلك. وإذا افترضنا أن المنظرين السياسيين يطورون نظرياتهم من خلال خبراتهم الخاصة وجهات نظرهم، فمن الوارد أن يطوروا نظريات متعارضة فيما يخص نفس السؤال أو المسألة المطروحة. حيث أن منظرًا ما قد يقدم نظرية تؤكد على مفاهيم معينة للدولة يرفضها أو يحددها منظر آخر، كما أن منظرًا ثانيًا قد يحدد ظروفًا ثقافية معينة يمكن اعتبارها غير مترابطة من قبل منظر ثالث، وهكذا دواليك.² عموماً تبقى المسألة الواضحة هنا أن أية نظرية معينة عندما تُرى من زاوية نظرية أخرى يمكن القول بمعنى ما أنها تفنقِر إلى الكمال والشمولية فيما يخص السؤال المطروح. نتيجة لذلك، لا بد لنشاط الفلسفة السياسية أن يتضمن منظرين سياسيين يخالفون بعضهم البعض حول أي النظريات أفضل في تفسير العالم، وأنها أفضل في المساعدة على حل سؤال أو مسألة بعينها.

٢- الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسي.

ما هي العلاقة بين التفكير السياسي والنظرية السياسية؟ كلاهما يشتركان في تناول مسائل سياسية واجتماعية مهمة. والحقيقة أن التفكير السياسي؛ شأنه شأن النظرية السياسية؛ يتناول أسئلة يبدو أنها قد هيمنت على النقاش السياسي عبر التاريخ. فالتفكير السياسي بطرحه للأسئلة التي سُرِدَت في استهلال هذه المقدمة يصبح لا محالة منخرطاً في طرح العديد من أسئلة أخرى، من قبيل ما هي طبيعة العدالة، الحرية، الحياة الصالحة، إلى غير ذلك.

وفي مجرى تناول هذه الأسئلة، دائماً ما يرجع التفكير السياسي إلى النظرية السياسية. ذلك أنه في الإجابة على أسئلة رئيسية غالباً ما يستفيد المنشغل بالتفكير السياسي من الروى المختلفة للحياة السياسية المقدمة من قبل مختلف المنظرين السياسيين. وفي هذا الإطار يحدى هذه الروى بغرض تقديم إجابات قيّمة

¹ Wolin, *Politics and Vision*, pp. 18-19.

² المرجع السابق، ص. ١٩.

على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسي دائماً ما يمثل أرضاً خصبة يمكن الانطلاق منها لتحتدي رؤية معينة واردة في إحدى النظريات السياسية. إذ أنه كما أشرنا توأ ليس هناك مطلقاً رؤية كاملة، فكل رؤية تتضمن بالضرورة عناصر مهمة من الواقع، في حين نقلل من أهمية عناصر أخرى. والشخص الذي يمارس التفكير السياسي غالباً ما يؤكد وجهة نظرنا هذه، عندما يثبت أن رؤية سياسية معينة ليست كاملة بما يكفي لمساعدة المرء على فهم واقع سياسي أو اجتماعي معين فهماً كاملاً.

وعندما يتبين أن رؤية سياسية معينة لا تقدم أساساً جيداً لمعالجة سؤال بعينه، ينتقل المنشغل بالتفكير السياسي إلى نظرية أخرى لمعرفة ما إذا كانت النظرية البديلة تقدم منهجاً أفضل في تناول السؤال محل البحث. وفي محيط التفكير السياسي يكتشف المرء وجود العديد من النظريات السياسية التي تبحث في السؤال المتار. على سبيل المثال، عند تناول السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى أرسطو وننتهي بهيجل. وفي كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير ضد آخر. ونظل هكذا على أمل الوصول إلى مفهوم للعدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وأثناء هذه العملية، قد نرفض جميع الرؤى المعروفة للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول ونخلق في المقابل رؤية جديدة. وفي هذا الإطار، قد نصل إلى نظرية سياسية جديدة تماماً لتناول مشكلة مهمة طرحها التفكير السياسي.

إن التفكير السياسي يقوم على النظرية السياسية، فبدون الأخيرة لا يمكن للأول أن تقوم له قائمة. فما أن نبدأ عملية التفكير السياسي، يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزماً بأن يختبر العديد من الرؤى الموضحة في نظريات سياسية مختلفة، وهو في ذلك، يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قيل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم تحقيقها بصدد سؤال مطروح. وبالطبع قد لا يمكننا الوصول إلى هذه النقطة، ومن هنا نجد أن المنخرطين في التفكير السياسي غالباً ما يتعين عليهم البحث في فائدة نظريات سياسية مختلفة تتناول الأسئلة المطروحة.

٣- سقراط في محاورات "الدفاع" و "أقريطون".^١

نظراً لأن الدفاع الكلاسيكي عن التفكير السياسي قد وجد في تفسير أفلاطون لسقراط في محاورات "الدفاع" Apology و "أقريطون" Crito، يليق بنا أن نناقش الموضوعات الرئيسية لهذه المحاورات. وهو نوع من التدريب من شأنه إعداد القارئ لما سيرد في الفصل الثاني من معالجة لجمهورية أفلاطون. وقيل مناقشة هذه المحاورات، من الأهمية أن نقدم خلفية بسيطة حول سقراط Socrates (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) الشخص الذي

^١ تعليلي هنا قائم على تفسيري لمحاورات أفلاطون "الدفاع" وأقريطون الواردة في Plato, Euthyphro, Apology and the

كان مثار إعجاب أفلاطون، وجعله، كما سنرى في الفصل الثاني، المتحدث الرسمي بأسمه في الجمهورية. لقد عاش سقراط في أثينا أثناء فترة حل فيها حكم أوليغاركي *oligarchic* مستبد محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. فبعد هزيمة الأثينيين عام ٤٠٤ ق.م في الحرب البيلوبونيسية Peloponnesian War مع إسبرطة، احتلت القوات الإسبارطية المدينة. وفي هذا الوقت انتهز حزب أوليغاركي في أثينا، وبمساعدة الإسبرطيين الفرصة لتقويض الديمقراطية الأثينية، وتأسيس الحكم الذي عُرف في التاريخ بإسم قبضة "الثلاثين طاغية" *Thirty Tyrants*. والمفترض أن هؤلاء كانوا في سبيلهم إلى وضع دستور ديمقراطي جديد، لكنهم في الحقيقة أبوا أن يفعلوا ذلك، وقاموا في المقابل بتنفيذ الإعدام ليس فقط في الديمقراطيين المعروفين، بل أيضاً في الأوليغاركيين الذين أيدوا حكم القانون.^١ وفي النهاية تم عزل الأوليغاركية بواسطة ٣٠٠٠ مواطن وفيما لا يزيد عن سبع شهور عادت الديمقراطية مرة أخرى في ٤٠٣ ق.م.^٢

لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطي الجديد، فقد قدم تعاليم تقول أن السياسة تتطلب نوعاً خاصاً من الخبرة التي لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات في مهن أخرى. وقد بدت وجهات نظر سقراط بالنسبة للأثينيين قريبة من وجهة النظر الأوليغاركية، فالأثينيون الذين كانوا ما يزالوا قريبي عهد من إرهاب الأوليغاركية بدرجة تكفي لجعلهم لا يرغبون في أي شيء له صلة بهم، قد رفضوا سقراط بصفته مهدداً للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحكموا عليه بالإعدام.^٣ وفي محاورات "أفريطون" و"الدفاع" أيضاً في الجمهورية يسجل أفلاطون التزام سقراط بكل من البحث عن الحقيقة، وبوجهة نظره القائلة بأن النظم السياسية يجب أن تُدار بواسطة خبراء يفهمون كيف يستخدمون السلطة من أجل أغراض أخلاقية.

وفيما يلي نقدم تفسيراً لمحاورتي "الدفاع" و"أفريطون" اللتين يُظهران أهمية التفكير السياسي. ففي

^١ Irving M. Zeitlin, *Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought*,

(Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1993), pp. 47-48.

^٢ لم تكن الديمقراطية هي النظام المرغوب في أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حادثاً بيننا الآن، وسنرى في الفصل الثاني كيف صنف أفلاطون أنظمة الحكم المختلفة ومنها الديمقراطية التي لم تكن تعنى حين ذلك سوى نظام يتسم بالفوضى وعدم الكفاءة. وهذا ما كان سائداً في الفترة ما بعد انتشاع الحكم الأوليغاركي مثلما يشير الكاتب. وهاهو زينفون المزعوم Pseudo- Xenophon أحد تلاميذ سقراط ينتقد الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميز حسب رأيه بالانقسام، والفوضى. وطرح في المقابل نماذج من الخارج متمثلة في جمهورية اللاسدوميين *La Republique des Lacedemoniens* التي تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية. انظر: "جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>

^٣ Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*, (New York:

Harper and Row, 1970), p. 44.

^٣ Zeitlin, *Plato's Vision*, p. 59.

"الدفاع" كان سقراط قد أُتهم بعدم اعتقاده في آلهة أثينا، وبأنه "جعل الحجة الأضعف تبدو هي الأقوى" وأنه أفسد الشباب. وقد ظن سقراط نفسه بريئاً، وبالرغم من الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، فقد تم تجريمه وحُكِّمَ عليه بالإعدام من قِبَل محكمة أثينية شرعية. وقد أتاح لنا سقراط نحن القراء، وبأبسط الحجج أن نخلص إلى أن تهمة كانت ببساطة هي انخراطه في التفكير السياسي.

لماذا كان اعتراض الأثينيين على استخدام سقراط للتفكير السياسي بهذا العمق؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نوضح ما كان سقراط يأمل في إنجازه من خلال التفكير السياسي. لقد بحث في استخدام التفكير السياسي لتناول أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية. إذ طرح على سبيل المثال، أسئلة من قبيل ما هي العدالة؟ ما هي التقوى؟ ما هي طبيعة القانون؟ وما هو الخير؟ للإجابة على أسئلة كهذه انخرط سقراط في العملية التي أُطلق عليها الحجة الجدلية *dialectical argument*.

تتمثل طبيعة هذه العملية في طرح سؤال، مثل ما هي العدالة؟ ثم تقدم تصورات مختلفة عن العدالة. والهدف من تقديم هذه التصورات أن نعثر بينها على المفهوم الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف يُطلب من الناس أن يقدموا وجهات نظرهم الخاصة حول كل تصور متضمناً الأسباب الشارحة لعدم قبول تفسيرات بعينها. ثم يتم بعد ذلك اختبار هذه الأسباب بعناية. وبمجرد تقديم أسباب تحض صحة تصورات معينة يتم إسقاط هذه التصورات من الاعتبار، ومن ثم يمكن حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم تُعاد الكرة مرة أخرى حيث ينطلق الفرد من خلال هذه القائمة المحدودة على أمل أن يجد مفهوماً للعدالة يتميز بالشمولية التي تصمد أمام أي تحدٍ آخر. ويصبح المفهوم المتبقي أساساً للإجابة على السؤال الأساسي، ما هي العدالة؟ والواقع أن جمهورية أفلاطون؛ كما سنرى في الفصل الثاني؛ ستحدو فيما بعد حدو هذا النموذج.

إذا فالانخراط في التفكير السياسي، يتطلب خطاباً يشترك فيه آخرون ممن لديهم الاستعداد لاختبار وجهات نظرهم على الملأ. هذه هي مقارنة التفكير السياسي التي انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط في محاورات "الدفاع": "ما زلت ماضياً في اختبار كل فرد اعتقد أنه حكيماً، سواء كان مواطناً أم أجنبياً".¹ إلا أن هذا العمل الذي آمن به سقراط كان هو بالضبط الذي أوقع به في مشكلات عديدة. فهو يخبرنا أن "الأشخاص القائمين باختبار بعضهم البعض بدلاً من أن يغضبوا من أنفسهم يغضبون مني، ويقولون أن سقراط شُنَّعة، ويفسد الشباب"² *an abomination and corrupts the youth*

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم ربطوا بينه وبين الأوليغاركية، أم هناك أسباب أخرى؟ لا يمكننا هنا، وبطبيعة الحال، إلا أن نعمل حدسنا لمعرفة الأسباب التي جعلتهم يغضبون. وهذا الحدس يعد في حد ذاته مفيداً لأنه سيبين لنا مشكلة عامة تطرحها عملية التفكير السياسي بالنسبة للكثيرين حتى يومنا هذا.

¹ Apology, Church Edition, p. 28.

² المرجع السابق، ص. 28.

أحد أسباب شك الأثينيين في جهود سقراط قد يتمثل في أنه بانخراطهم في التفكير السياسي، كان عليهم التسليم بأن الرؤى، والآراء الموجودة قد تكون خاطئة، وأنها قابلة للمراجعة أو النفي. وهي محصلة كانت لها عواقب عكسية تماماً لدى الناس. فأحياناً ما تكون المحافظة على الوضع القائم *status quo* بصدد أفكار جوهرية مثل العدالة، والتقوى شيئاً مهماً في حماية ما يشكل طريقة المرء في الحياة.

والسبب الآخر للشك في محاولات سقراط قد يكون ذا صلة بكون منهجه يتطلب من الناس التعامل مع وجهات نظرهم الخاصة في سياق من الآراء المتنافسة. في هذه الحالة يوحى التفكير السياسي بالنسبة لمن هم ملتزمون بإيجاد تعريفات عامة لمفاهيم رئيسية بمخاطرة مختلفة تماماً عن تلك المخاطر المطروحة أمام من يخافون أن يصدح التفكير السياسي استقرار الأوضاع القائمة. فبالنظر إلى وجهات نظر متنوعة وقبول التحدى الذى تطرحه أمام آراء الفرد الخاصة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقاً إلى فهم مشترك مع الآخرين، ومن ثم سيكون البحث عن إجابة لأسئلة سياسية مهمة مستمراً وأديماً ما دام قد بات واضحاً أن هناك حجج قوية تستمر في الظهور لتحدى وجهات نظر معقولة. والمشكلة هنا تتمثل في الاعتراف بأن الواقع الاجتماعي ليس بالضرورة وضعاً جامداً قائماً على حقيقة معترف بها، بل هو شرط يتطلب قبولاً مستمراً لوجهات نظر وآراء متنوعة، لا يمكن التوفيق أو الجمع بين الكثير منها بسهولة.

وقد كان سقراط يأمل في تجنب هذه المحصلة المحتملة للتفكير السياسي وفي إيجاد التعاريف الشاملة لمفاهيم رئيسية من شأنها أن تقيم واقعاً اجتماعياً على أساس الحقيقة. وقد بدأ سقراط دائماً واثقاً من أنه يستطيع أن يفعل ذلك. ولكن في ظل انتهاجه البحث عن الحقيقة من خلال عملية الحجة الجدلية، فقد جازف بسقوطه في عدد لا يحصى من المشكلات غير القابلة للحل، وعالم من الحيرة والتردد.

مع ذلك كان سقراط على استعداد للخوض في هذه المخاطر. ولكن يبدو أن الأثينيين لم يكونوا كذلك. وفي نهاية الأمر انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت وهو الحكم الذي يرمز إلى رفض الأثينيين الانشغال بالتفكير السياسي واحتمال تبعاته. ولأن سقراط كان ملتزماً بهذا المشروع فإنه، وكما جاء في محاوره "أقريطون"، عندما دخل عليه أقريطون السجن ليقتعه بفكرة الهرب، رد عليه بأنه لن يغادر دون أن يكون مقتنعاً بأن هذا هو الشيء الوحيد الذى يستطيع أن يقوم به. وقال "إذا كان يحسن بنا ألا نتصرف مطلقاً بشكل غير عادل، فهل يجب أن نرد الظلم بالظلم، كما يعتقد العامة أننا فاعلون؟"¹

بطرحه هذا السؤال، استغرق سقراط اللحظة مع أقريطون ليؤكد وبطريقة تراجمية على أهمية التفكير السياسي. فجميع القضايا الرئيسية يجب أن تتعرض للتحليل المتبع في الشكل الجدلي من الحوار، الذى يرسى دعائم التفكير السياسي. ونجد هذا الهدف متحققاً في محاوره "أقريطون" أثناء المناقشة المشهورة المتخيلة مع قوانين المجتمع. والجدال الرئيسي المتضمن في الدفع المقدم بواسطة القوانين هو أن سقراط بهربه كان سينتهك قوانين أثينا. ولماذا تكون هذه هي القضية؟ لقد تم اتهامه بواسطة محكمة شرعية، وتقضى القوانين

¹ Crito, Church edition, p. 59.

بأن يدعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام. ولكن لماذا يكون من الخطأ انتهاك القوانين؟ تجيب القوانين أنه من الخطأ أن تنتهك القوانين العادلة والحقيقة أن قوانين أثينا عادلة كل العدل. وتدعيماً لهذا الزعم تشير القوانين إلى طرق مهمة نفعت سقراط، وغيره من المواطنين. فهي؛ أي القوانين؛ تُعد في الغالب نافعة بحكم ما تقدمه من منافع ذات أهمية بالغة فيما يخص النضج الأخلاقي وتطويع الأفراد في المجتمع. وفي صياغة قضيتهم مع سقراط، تشير القوانين أنها قد أمدت سقراط بثقافة أعدته للحياة، بما فيها حياة التفكير السياسي. والحقيقة أنها لم تمنعه من الانشغال بالتفكير السياسي. فقد سمحت له أن يجادل سياسات الدولة وعندما كان لا يتفق معها سمحت له أيضاً بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. فالقوانين تتيح له مغادرة البلاد بدون عقوبة إذا كانت السياسات التي تتبناها الدولة ليست بتلك السياسات التي يتفق معها في الرأي.¹

هكذا صار المعزى من المجادلات التي قدمتها القوانين واضحاً الآن. فشكوى سقراط ما كان لها أن تكون ضد القوانين لأن القوانين عادلة. وكان يجب أن تتطرق شكواه ضد شعب أثينا الذي تصرف تجاهه بشكل غير عادل. ولأن القوانين عادلة، فإن سقراط مدين لها بإخلاصه الدائم، وعليه ألا يرتكب ما يضر بها. وإذا كان له ألا يطبع قوانين عادلة، فإنه في الحقيقة كان سيتصرف بطرق ضارة بالقوانين، وهو بارتكابه هذا الضرر إنما يتواطأ مع الظلم الذي كان قد ارتكب بالفعل ضده. ومع هذه المعطيات فإن سقراط يقرر أن الشيء العادل الذي يمكنه عمله هو الإذعان لحكم الإعدام.

علاوة على ذلك فإن سقراط يدعمه لقوانين عادلة إنما يكرس واحداً من أهدافها الرئيسية المتمثل؛ كما رأينا؛ في حماية التفكير السياسي. والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك. فإذا كان سقراط يعيش بيننا اليوم لكان سيدعم بلا شك هذه النقطة على أنها أكثر أهمية من أي وقت مضى. فالسياسات المعاصرة تدار الآن بواسطة مديري الحملات وخبراء الإعلام ممن لا يملكون سوى القليل من الاهتمام بالتفكير السياسي. ليس هدفهم تشجيع المقاربة الجدلية لاختبار الأفكار التي يتطلبها التفكير السياسي، بل أن هدفهم هو أن يستخرجوا من الجماهير الاستجابة المرغوبة (وفقاً لتعريف مديري الحملات) لعدد متنوع من الشعارات بغرض استخدامها في تحقيق حشد جماهيري مؤيد لمرشحين أو قضايا بعينها. فراسموا استراتيجيات الحملات الانتخابية برون التفكير السياسي تهديداً لأمثالهم ممن يأملون في تحويل المجتمع إلى مجرد حشود ضخمة، حيث تصبغ العقلية الجمعية آراء المواطنين. ونتيجة لذلك، لا يعود الأفراد قادرين على صياغة أحكامهم من خلال عملية المقارنة والمقابلة بين الأفكار، تلك العملية الكاملة للنموذج الجدلي في الفكر.

¹ المرجع السابق ص.ص. ٦٠-٦١.

قراءات مقترحة

Keohane Nannerl O. "Philosophy theory Ideology," Political Theory, 4: 1, 1976, pp. 81- 82.

Wolin sheldon S. Politics and Vision Continuity and Inovation in Western Political Thought.

Boston: Little, Brown, and co., 1960.

Zeitlin, Irving M. Plato's Vision : th classical Origins of Social and Political Though. Englewood

Cliffs, New Jersey: Prentice Hall , 1993.

والكثيرُ الآن على وعي بأن هذا الوضع مستمر، والكثير أيضاً يسوءهم ذلك. إلا أن مجرد الإشارة إلى المشكلة ليس كافياً. حيث بعد عودة الدراية بفن التفكير السياسي إلى الثقافة هي مسألة غائبة في الأهمية بالنسبة للمحافظة على الثقافة. وإني لأمل أن يساهم الكتاب في هذا الجهد.

٤- حول بقية الكتاب.

يتمثل نهجي في هذا الكتاب في تقديم نماذج من التفكير السياسي أمل أن تكون مشجعة للقارئ/القارئة على الانخراط في التفكير السياسي بنفسه أو بنفسها. وهذا يعني أن تكون الكتابة بروح المقاربة الديالكتيكية لسقراط بحيث يصبح القراء متمرسين في مقارنة ومقابلة الرؤى والحجج السياسية. وفي سبيل ذلك فإنني أخطط لمناقشة الطريقة التي كان للمفكر/المفكرة أن يدافع أو تدافع بها عن رؤيتها للمجتمع ضد مفكرين أو مفكرات أخريات. وفي مجرى هذه العملية يتمثل مقصدي في مطالبة القراء بالتشكيك في تفسيراتي للحجج الواردة والمحتملة التي أرى أن المفكرين محل النقاش كانوا سيستخدمونها في الرد على مفكرين آخرين.

ويهدف تسهيل هذه المحاولة، سأقدم أيضاً مفصلاً لطبيعة وأهمية المجتمع المدني كموضوع أساسي. وبمناقشتي للرؤى المختلفة التي تنبعث من مناحي مختلفة للتفكير السياسي والمتنوعة في هذا الكتاب، سأناقش كيف تتسحب هذه الرؤى المختلفة على هذه الموضوعات الرئيسية. على سبيل المثال، سيكون النسيج الضام لجميع المناقشات متمثلاً في أسئلة من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدني؟ كيف كان لأرسطو أن يستجيب لمسألة المجتمع المدني؟ لماذا تبدو نظرية لوك مؤيدة للمجتمع المدني؟ في حين لا تبدو رؤية روسو كذلك؟

وقد ترجمت هذا المسعى إلى تشجيع التفكير السياسي هنا أيضاً- مثلما ذكرت في التمهيد- من خلال إضافة هامش التحيل الذي أطلقت عليه "الرد والرد المضاد" في نهاية كل فصل من فصول الجزأين الثاني والثالث. في هذا القسم تراني محاولاً أن أتخيل كيف كان لمختلف المفكرين أن يردوا على بعضهم البعض. وعلى نحوٍ خاص، أتساءل كيف كان للمفكرين الذين سبقوا مفكرين آخرين أن يردوا على من جاءوا بعدهم، علاوة على محاولتي إظهار الكيفية التي كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا بها على انتقادات سابقهم. على كل حال يتمثل اهتمامي في هذا الصدد في الوقوف على الكيفية التي كان لمفكرين بأعينهم أن يردوا بها على بعضهم البعض حول القضايا المتنوعة المطروحة في كل فصل. وحيث أن مسألة المجتمع المدني هي الموضوع الرئيسية، فإن "الرد والرد المضاد" قد صُمم لخلق الربط بين عدد متنوع من الأسئلة التي وجدت في رؤى مختلفة وردت ضمن هذا الكتاب.

وفيما يلي مما تبقى من هذه الجزئية، سأقدم نظرة عامة ملخصة للمفكرين ممن قمت بتغطيتهم. فالفصل الأول عبارة عن مناقشة للمجتمع المدني. حيث سأقوم بوضع المفهوم الرئيسي للمجتمع المدني الذي سيتم الرجوع إليه على مستوى الكتاب في مناقشتي للرؤى المختلفة الموجودة في النظريات السياسية التي

أُتاولها .

في القسم الأول، نُجري مناقشة للرؤى الكلاسيكية والمسيحية للفلسفة السياسية أفردنا لها فصولاً عن أفلاطون وارسطو والفكر المسيحي. وهي فصول مُصمّمة للوقوف على كيفية اختلاف الفضيلة المدنية في العالم الكلاسيكي والمسيحي عن تلك الموجودة في المفاهيم الحديثة للمجتمع المدني. ولقد كتبت هذه الفصول لأبين أن المفكرين الكلاسيكيين والمسيحيين بما أنهم مبدئياً غير مسئولين عن صياغة مفهوم المجتمع المدني، إلا أن هناك عناصر مهمة في رؤياهم شكلت جزءاً من تفكير المجتمع المدني. وعلى القراء أن يضعوا في أذهانهم أن الفصل الخامس من القسم الأول، عن مكيافلي، يقدم لنا نقطة الانتقال من الرؤى الكلاسيكية والمسيحية إلى المفهوم الحديث للمجتمع المدني والفضيلة المدنية، الموضح في القسم الثاني.

في القسم الثاني ننتقل إلى الرؤى الليبرالية والمحافظة للمجتمع المدني. تسعى الرؤى الليبرالية إلى تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية عن طريق حماية الحقوق الأساسية للمواطنين. وسنجد أنه خلافاً لما جاء في التقاليد الكلاسيكية والمسيحية- التي رأت الأفراد كجزء من مجتمع يخضع للمفهوم السائد للهدف الأخلاقي العام للمجتمع، ذلك الهدف الذي يملى على الفرد طبيعة مكانته ودوره في المجتمع- تؤكد الرؤى الليبرالية على أن الأفراد متكافئين، وأن تكافؤهم هذا يتوقف جزئياً على امتلاكهم الحقوق، وقدرتهم على استخدامها لتأمين حريتهم الشخصية. ومن بين مجموعة الليبراليين سنعرض لكتاب مثل "توماس هوبز" *Thomas Hobbes*، "جون لوك" *John Locke*، "إمانوئيل كانط" *Immanuel Kant*، "هيجل" *G.W.F Hegel*، "جون ستيوارت مل" *John Stuart Mill* و"جون رولز" *John Rawls*. أما الفصل الخاص بـ "جان جاك روسو" *Jean Jacques Rousseau* فيجب أن يُقرأ كنقد للرؤى الليبرالية للمجتمع المدني لدى هوبز ولوك.

أما الكتاب المحافظون، فرغم تقيدهم للأهمية الأساسية لحرية الإنسان، نراهم قلقون من أن يذهب التأكيد على الحقوق إلى أقصاه بحيث تهمل المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمع، والتي تعد أيضاً ضرورية لتأمين الحرية، وأن تنكر المكانة البارزة لأهمية توجيه الناس إلى فهم أنماط العلاقات الاجتماعية والقيم الأساسية المطلوبة لضمان حياة ثرية ومثالية. ومن بين الكتاب المحافظين على هذه التقاليد يأتي "إدمون بيرك" *Edmund Burke*، "الكس دي توكفيل" *Alexis de Tocqueville*، "مايكل أوكشوت" *Michael Oakeshott*. والمحافظون هنا - دون اختلاف مع كتاب التقاليد الكلاسيكية والمسيحية- يسعون إلى نظام اجتماعي متكامل تكون فيه هوية أو كيان كل شخص جزءاً من سياق أكبر متمثل في التقاليد والطرق المشتركة في مسلك الحياة. فبالنسبة للمحافظين، عندما ينقطع الأفراد عن هذا الارتباط، فإنهم يسلبون المصادر الحقيقية للهوية، وجوانب الخبرة التي تعطي المعنى والمغزى لحياة الفرد.

أما القسم الثالث فيحتوي على نقد الرؤى الحديثة للمجتمع المدني. حيث نناقش هنا النقد النسائي والماركسي وأيضاً الرؤى التي وضعها "فريدريك نيتشه" *Friedrich Nietzsche* وميشيل فوكو *Michel Foucault*. وعن السؤال لماذا اختيار هؤلاء بالذات؟ نقول أن هذا يرجع إلى أن إسهاماتهم تمثل أهمية كبيرة، لأن كلاً منهم يناقش، ومن منظور مختلف أن المجتمع المدني ما هو إلا مجرد قناع يخفي وراءه علاقات

قمعية تحت مسمى قيم مثالية مهمة من قبيل الحقوق والفضيلة المدنية. وقد تمت هنا مناقشة كل من هذه الطرق في التفكير، بما تطرحه بعد ذلك من سؤال حول ما إذا كانت فكرة المجتمع المدني تمثل مشروعاً جديراً بالاعتبار أم لا.

وسنجد أن الجدالات النيئشوية والماركسية ستجيب على هذا السؤال؛ ولأسباب مختلفة برفض صاحب ومدوي. فبالنسبة لماركس ليس المجتمع المدني سوى مجرد طريقة لتتكرر السلطة المتوحشة للطبقة الرأسمالية، حيث أنه لتحقيق تحرر الطبقة العاملة، يصبح من الضروري القيام بثورة تطيح بالطبقة المالكة، والمجتمع المدني الذي يساند الملاك. أما بالنسبة لنيئشه ومن سار على نهجه، فإن المجتمع المدني يتلم المخيلة، ويدمر الطاقة الإبداعية عند الأفراد بحيث يصبحون على المدى البعيد عاجزين عن تحقيق الحرية التي يعد بها المجتمع المدني. ومن هذا المنطلق يعيدنا نيئشه لتصور تنظيم اجتماعي مختلف يخضع الفرد فيه لهيمنة طبقة أرستقراطية حاكمة تستطيع وضع مسار جديد وأكثر تحراً للمجتمع. وسيتابع ميشيل فوكو أيضاً التعرية النيئشوية للأبعاد القمعية للمجتمع المدني. ومع ذلك فسيجدد من نقده ليصبح ملائماً للحياة التنظيمية الحديثة وتطورها، وسينادي بسياسة مدعمة لتلك التكنيكيات التي تتيح للأفراد، وهو ما يعد غريباً على بصمته الخاصة في حقل النظرية السياسية، أن يتغلبوا على القمع الحديث. أما كاتبات الحركة النسائية فهن يحتفظن بإيمان جوهرى بالمجتمع المدني وفي قدرته اللامحدودة على إنجاز الأهداف التي يجاهر بها، وذلك بقدر ما يقدم من إصلاحات رئيسية تساعد في خلق مجتمع مدني لا يكون مجرد ساحة لازدهار الذكور على حساب الإناث فحسب، بل حيث يمكن للجميع أن يزدهروا في وضع يفضي إلى حرية إنسانية كاملة.

وفي الفصل السابع عشر أنهى الكتاب بتقديم ملخص عن الموضوعات الرئيسية التي آمل أن تبين، بأخذها مجتمعة، لماذا استمرت ويجب أن تستمر رؤية المجتمع المدني بتلك الدرجة من الأهمية بالنسبة لنا. وفي هذا الفصل أيضاً ناقش مستقبل المجتمع المدني خاصة في ضوء النقد الوارد في القسم الثالث.

القسم الأول

المقاربات الكلاسيكية
والمسيحية والمكافلية

الفصل الأول

أهمية المجتمع المدني

١- المجتمع المدني: المشكلة المطروحة.

ينكون المجتمع المدني، كما تقول الكاتبة المعاصرة جين بينكي إشتاين *Jean Bethke Elshtain*، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات *associations*، غالباً ما يطلق عليها جماعات تطوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، الخ. ومن جهتي أود أن أضم أيضاً العديد من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعة من الجماعات المهمة التي تدعم أهداف العديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، الخ. وهذه التنظيمات التي توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل *Separate Sphere* يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تنتجها الجمعيات المتنوعة التي يستطيع الأفراد الانضمام إليها.^١ وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كحيز مستقل؛ يعمل كـ *buffer* ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة.

ومع ذلك فهذا البعد من المجتمع المدني لم يعد هو الجانب الرئيسي الذي يميل كثير من المنظرين السياسيين الأمريكيين إلى التأكيد عليه. فهم يميلون، كما تقول إحدى المنظرات السياسيات المعاصرات، نانسي روزونبلوم *Nancy Rosenblum*، إلى التأكيد بدرجة أقل على دور الجمعيات التطوعية كمصد ضد سلطة الحكومة، وبدرجة أكبر على الثقافة الأخلاقية التي تتحقق في تلك الجماعات التي تشكل الحيز المستقل.^٢ وبناءً على وجهة النظر هذه، فإن الناس يدخلون في هذا الحيز المستقل، يشتركون في تجمعات، ويكتسبون من هذه الخبرة بعداً أخلاقياً مفيداً لحياتهم. ومن هنا، فإن الروابط التي يشكلها الناس مع بعضهم البعض في الفئات المختلفة من المجتمع المدني تساعدهم في المحافظة على الشعور بالمسئولية الأخلاقية تجاه تحقيق الرفاهية للكثير من الآخرين، بما فيهم جيران الفرد، أصدقاءه، ومجمعه. وبامتلاك هذه الخبرة المهمة في المجتمع المدني، فإن الأمانة غير المحدودة وغير القابلة للتحكم تكون خاضعة لمعايير السلوك المدني.^٤ وبالتالي فإن المجتمع المدني بالإضافة إلى التأكيد على الحيز المستقل للجماعات، يشير أيضاً إلى القيم الأخلاقية المهمة التي ينتظر المجتمع ككل من أعضائه أن يعتقونها.

^١ Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial*, (New York: Basic books: 1995), ص 5-6.

^٢ الرؤية الخاصة بالمجتمع المدني التي استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر Nancy L. Rosenblum في كتابها "The Moral Uses of Civil Society: Three Views," *The Newsletter of PEGS: The Committee on the Political Economy of the Good Society*, Supplement to 3:2, Summer, 1993, ص 3, now called *The Good Society*.

^٤ Elshtain, *Democracy on Trial*, ص 6-7, 13, 19.

في هذا الكتاب، وبمناقشتنا لطبيعة المجتمع المدني، نؤكد على كل من وجهة النظر القائلة أن المجتمع المدني يمثل مصداً ضد الحكومة المركزية، وتلك القائلة أنه يوفر ثقافة أخلاقية مهمة للمجتمع. حيث أنه، من وجهة نظري، يعود تكوين المجتمع المدني إلى حيز مستقل من الجماعات، التي توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعاً من الاستقلالية عنها. ولكن في الوقت ذاته، ومن وجهة نظري أيضاً، يرتبط هذا الحيز بقيم أخلاقية معينة تعتبر ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع ككل. وللتحدث عن مجتمع مدني، من الضروري إزاء، أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التي يوجد فيها هذا الحيز المستقل، موضحين طبيعة القيم التي تزكيتها هذه البيئة وتعتبر من الضروري على كل أعضاء المجتمع أن يتبعونها.

تُرى ما هي طبيعة هذه البيئة الأخلاقية، وما هي المشكلات التي تطرحها بالنسبة لمجتمع مدني؟ إن المجتمع المدني يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفي الوقت نفسه يحتفظون فيما بينهم بتعهد على تدعيم نوع من الالتزام تجاه *الفضيلة المدنية* civic virtue، أو ما يمكن أيضاً الإشارة إليه بصفته احترام لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يُمنح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التي تضمن لهم؛ من بين أشياء أخرى؛ حرية الارتباط، الكلام، التعبير، الوعي، المقاضاة، وحياسة الممتلكات الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا يحصلون فقط على القدرة على التأثير في القرارات السياسية للحكومة، بل أيضاً يحققون القدرة على تتبع أهداف معقولة ونابعة من الذات. ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدني الناس على تأييد معايير عامة تعد ضرورية للحفاظ على حياة لائقة و"مدنية". وتدعيمهم لهذه المعايير العامة، يبدي الأفراد الاحترام المتبادل للفضيلة المدنية، وبالتالي يحافظون على الالتزام بالصالح العام.¹

يشير هذا المفهوم أو التصور عن المجتمع المدني إلى مقاربتين مختلفتين للطريقة التي نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. المقاربة الأولى، عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين، فهم يكونون أميل للتفكير في أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم تتبثق طريقتهم في الحياة، وبشكل رئيسي عن تأملاتهم الذاتية وليس عن أي مصدر خارجي. في حين أن بعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدني، المقاربة الثانية تقترض أن هناك معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قِبل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعني، وعلى نحو خاص، أن الفرد عليه أن يُظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة.

ومن ثم فهناك الكثير من القيم المرتبطة ببعده الفضيلة المدنية للمجتمع المدني. وسوف أسوق هنا بعض الأمثلة، مع ضرورة أن يكون واضحاً في الأذهان أن هذه القائمة من الأمثلة التي أقدمها ليست بقائمة مقررّة أو مانعة، ولكنها بالأحرى عبارة عن تفسير أو تصوير قصدها عامة عندما ناقشنا جانب الفضيلة المدنية من المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، هناك ما يشير إليه ويليام جالستون *William Galston* "كفضائل عامة" *general virtues* تتعلق بأي مجتمع سياسي، بما فيها مثلاً، الاستعداد للامتثال لقوانين المجتمع

¹Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ص 3.

وأيضاً الإحساس بالولاء للمبادئ السياسية الأساسية وأعراف المجتمع.¹ ومن ثم ففي إطار أكثر المجتمعات الليبرالية معاصرة وحدانية، توجد فضائل مدنية أساسية من التسامح tolerance والاحترام المتبادل mutual respect ، نفرد لها تأكيداً خاصاً في الجزئية السادسة من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير جالستون، تتضمن الفضائل المدنية أيضاً اهتمامات بالكيفية أو الطريقة التي يجب أن ينتهجها الناس للمشاركة في الحياة الاقتصادية للمجتمع.² فكل فرد يجب أن تكون لديه أخلاقيات عمل أو قدرة على القيام بالعمل بشكل جيد في سياق تدعيمه لذاته. كما أن بيئة العمل تتطلب من الأفراد أن تعلموا كيف يتكيفون مع الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية عن طريق اكتساب مهارات جديدة أو تطوير ما لديهم من مهارات. كذلك عندما نناقش مسألة أن الأفراد يجب أن يكونوا قادرين على توفير جزء من دخلهم تحت مسمى المصالح الذاتية بعيدة الأمد؛ وذلك ضمن مراجعتنا لمفهوم السوق الحر عند آدم سميث Adam Smith في الجزئية السابعة من هذا الفصل؛ فحتى يتسنى لهم القيام بذلك عليهم أن يضحوا برغبات مباشرة على المدى القصير.

إن المجتمع المدني في جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدني هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحياة، ولكن في الوقت نفسه في إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية. وعموماً هناك عدة مقاربات لإدراك هذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيم أساسية من أجل أن يبنها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفة التي تشكل المجتمع المدني. وهنا؛ متبعاً روزنبلوم؛ أقوم بمناقشة ثلاثة مقاربات مختلفة، إحداها تشير إلى مجتمع مدني ديموقراطي democratic civil society، والأخرى تشير إلى مجتمع مدني خاص بالجماعات الوسيطة mediating، والثالثة تشير إلى رؤية ليبرالية liberal للمجتمع المدني.³

¹William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*,
أنظر فصله عن الفضائل الليبرالية خاصة الصفحات ٢٢١، (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
ص 3. Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ٢٢٣، ٢٢٥ أيضاً

^٢Galston, *Liberal Purposes*, ص 223-24. أيضاً Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ص 3.

^٣Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ص 4.

٢ - المجتمع المدني الديمقراطي

نناقش في هذه الجزئية، التصور الديمقراطي لإرساء وضع يتم فيه إقامة جسر بين الأهداف الفردية الخاصة والأهداف الاجتماعية المشتركة.^١ في مجتمع من هذا النوع يكون متوقعاً من جميع المواطنين أن يشتركوا في تحديد القواعد والمعايير التي سيتم وفقاً لها حكم الجميع. في مجتمع ديمقراطي كهذا، يدخل الناس في التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة. ولكن في سياق هذا التشاور يفصح كل شخص عن مصالحه بطريقه تساعد على خلق توجه سياسي عام ومشارك. على سبيل المثال، في سياق مناقشة التوجه الأفضل لنظافة البيئة، فإنني قد أدخل المجال السياسي بالتزامي الخاص بحماية ما أستطيع من مساحات خضراء. وقد يبحث آخرون عن إزالة بعض من هذه المساحات بغرض بناء أماكن عمل جديدة. ونتيجة للتشاور، يتم اكتشاف طريقة لتحقيق تقارب عادل بين وجهات النظر المتعارضة.

فالمدافعين عن مجتمع مدني ديمقراطي؛ مثلما تشير روزنبوم؛ إنما يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، بما فيها النقابات، أو الكنائس، أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام.^٢ وبالتالي، فإن الناس سيتعلمون التفكير في أنفسهم كمواطنين وأيضاً كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدورين، سيكون لدورهم كمواطنين الأولوية دائماً.

ومن ثم فإنه في مجتمع مدني ديمقراطي، يجب على الأفراد من خلال نقاباتهم وأشكال الاتحادات في العمل، أن يكونوا قادرين على امتلاك تأثير فعال في تشكيل بيئة عملهم إلى درجة المشاركة في تحديد طبيعة و غرض العمل الذي يقومون به. في الوقت نفسه، وفي روابط أخرى مثل الجماعات الدينية أو المنظمات الخيرية، ينبغي أن يتعاون الأفراد على تشكيل السياسات فيها. علاوة على أن خبرة الحياة الديمقراطية في أطر جماعية مختلفة يجب أن توجه الناس إلى أن يكونوا متسقين مع حاجات المجتمع الأوسع. ولذا عندما تشترك الجماعات من أمثال التنظيمات الدينية في السياسات الطبيعية للمجتمع، يجب أن يكونوا قادرين على تقييم القضايا ليس فقط من خلال وجهة نظرهم أو مواقفهم الخاصة؛ بل كذلك من منطلق الحاجة إلى تقديم الصالح العام للمجتمع ككل. وهذا يعني أن الجماعات الدينية يجب أن تكون قادرة على تقبل المقاربة العلمانية في الكثير من القضايا.

فالمؤيدون للمناحي الديمقراطية إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، وإلا ستسحق قدرة الأفراد على تعلم كيفية التنبؤ أو الأخذ بوجهات النظر

^١ المرجع السابق ص. ٤، تقوم وجهة نظري هنا على رؤية Rosenblum الخاصة بفهم المجتمع المدني الديمقراطي. وأيضاً أنظر Benjamin R. Barber, Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age,

(Berkeley: University of California Press, 1984), ch. 6, especially 117-133.

^٢ Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ص 4.

الأخرى في الاعتبار وجعلها جزء من التشاور مع الآخرين. على سبيل المثال يمكن للأسر أن تتكيف مع معايير ديمقراطية عندما تكون هناك مسئولية مشتركة بين الآباء وعندما يوجد تقسيم عمل عادل داخل الأسرة.¹ بالمثل، يجب على اتحادات العمال ألا تقع تحت سيطرة نخبة محدودة بل يجب أن تكون مفتوحة للمشاركة الكاملة من قبل جميع الأعضاء في وضع السياسات الرئيسية.

في المقابل تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية في وقتنا الحالي يمكن أن تتحول إلى ديمقراطية، حيث أن المؤسسات غير الديمقراطية في وقتنا الحالي يمكن أن يعاد تشكيلها بحيث تتضمن المصالح المختلفة مثل مصالح العمال وحاملي الأسهم كجزء من التشاور في إقرار السياسات العامة. وتشير المقاربة الديمقراطية أيضاً إلى أنه في تلك الروابط التي لديها مسئولية عن توزيع المصالح العامة (مثل توزيع الأعمال من خلال النقابات) يجب أن يعاد تمثيل الجماعات المختلفة التي قد تم استبعادها من المشاركة في الماضي، بما فيها النساء وأقليات معينة في الحوار الديمقراطي العقلاني الذي يجب أن يأخذ مكانه في تلك الجماعات.²

إلا أن المشكلة التي نكتنف الرؤية الديمقراطية هي أنها تفرض على جميع الأشخاص مناخ ديمقراطي، في حين أنهم ليسوا جميعاً، حتى عندما يكونوا ديمقراطيين، يريدون أن ينفقوا جزء كبيراً من حياتهم في اتخاذ قرارات عامة. فمسألة أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته في الإعداد للمشاركة في تحديث سياسة جماعة ما أو إدارة معينة مثلاً، فإن الوقت سيستنفذ على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع الأصدقاء، أو المشاركة في ارتباطات دينية الخ.³ وبقدر ما يعتقد الأفراد في أن الحكومة يمكنها بل وتريد أن تحمي حقوقهم الأساسية، وكذلك أن توفر لهم فرص المشاركة في "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك ستقلص لدى الكثيرين.

٣ - مجتمع مدني الجماعات الوسيطة.

بدلاً من جماعات توجه الناس إلى الانخراط في العملية السياسية لتحديد الصالح العام على حد ما تتطلبه الرؤية الديمقراطية في المجتمع المدني، تشير الرؤية الوسيطة للمجتمع المدني إلى أن الأفراد يُظهرون توجهاً فردياً بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم خدمات مهمة مثل التعليم، رعاية المسنين. كما أنهم، وعن طريق تطوير الجماعات التي ترعى حاجات الناس، يظهر الأفراد داخل هذه الجماعات التزاماً مدنياً لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلق الأفراد فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. من هنا ويقام الجماعات المنطوقة بالكثير من وظائف الحكومة، يعمل الأفراد بطرق نحرص على الصالح العام للآخرين.

¹ المرجع السابق ص. ٤

² المرجع السابق ص. ٤

³ المرجع السابق ص. ٤

إلا أن المشكلة التي نكتنف هذه الرؤية أنه مع تقلص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدني أهميتها الأساسية بالنسبة للكثير من الناس. وتكمن القضية هنا في أنه لكي يبقى المجتمع المدني ويستمر تكون الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التي يوجد فيها المجتمع المدني، بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التي تحفظ الخدمات الأساسية، والتي تضمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية التي توفر الحماية ضد المجرمين الخ. فيدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القائل بحفظ دور القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدني أن يستمر على المدى البعيد.¹

٤ - المجتمع المدني: الحل الليبرالي.

رؤية أخرى للمجتمع المدني نتناول مشكلة العلاقة الأمل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهي تمثل المقاربة التي تم تبنيها بشكل عام في هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية.² وفق هذه الرؤية للمجتمع المدني، نجد أن احترام معايير المجتمع المدني ومعاملة الأفراد كعناصر متكافئة يمكن أن يتحقق بأفضل صورة عندما يكون الهدف الرئيسي للمجتمع هو النهوض باحترام التعددية والاختلاف. هذا الهدف قد لا يتحقق إلا في مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف ومن ثم العثور على طريقة الحياة الأنسب له. وبطبيعة الحال عندما يكون الناس أحراراً في الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقاً لتعويض ما لم يجدونه من فرص غير متوفرة في إحدى الجماعات بالفرص المدعومة والمكتسبة في جماعة أخرى.

فإذا كنت مثلاً في حاجة إلى خبرة دينية، لا بد أن أكون حراً في دخول الجماعات التي ستيسر لي هذه الحاجة. مع ذلك وكنيجة لقرار لاحق مفاده أن طريقة أخرى في الحياة قد تكون الأفضل بالنسبة لي، ينبغي أن أكون قادراً على ترك الجماعة الدينية والدخول في جماعات أخرى قد أعتقد أنها أكثر مناسبة لحاجاتي. فلا بد أن يكون للناس الحق في دخول وترك الجماعات وفقاً لشروط مقبولة توضع بالطبع من قبل الجماعات نفسها. ويبقى أن الجماعات في وضعها لمعاييرها الداخلية، يجب دائماً أن تكون مؤيدة لضرورة ألا تنكر على أعضائها أي من حقوقهم الأساسية كمواطنين.

علاوة على أن التصور الليبرالي للمجتمع المدني يتطلب روحاً من الانفتاح تسمح للأفراد أن يخلقوا جماعات وتنظيمات جديدة عندما يجدون ضرورة لذلك. والجماعات الموجودة يجب ألا تقف في طريق تكوين جماعات جديدة، كما على الجماعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هذه المتطلبات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على التجربة الديمقراطية أو المشاركة. أو بدلاً عن ذلك، سيكون ممكناً للأفراد أن يخلقوا وينضموا إلى جماعات تؤدي دوراً مهماً وسيطاً أو خدماً في المجتمع.

¹ المرجع السابق ص. ٤

² المرجع السابق ص. ٤

وأخيراً يجب ألا يكون توفير الحقوق قائماً على ما إذا كان الأفراد أعضاء في جماعات أم لا. بل يجب أن يُكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته في أي الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر أيضاً عن عضويته/ها في جماعة معينة أن يعترف بحقوق الآخرين¹.

هنا قد يسأل أحدنا، إلى أي مدى تكون الرؤية الليبرالية أميل إلى تركيز أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ ليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤية أحادية البعد، تؤكد في معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد مستعدة في معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

٥ - مجتمع مدني ليبرالي: المسوّغات

لا يمكن لمجتمع مدني من ذلك النوع الذي يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعات مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك في الحياة يحددها بأنفسهم، أن يبقى إلا في وجود احترام لمعايير مدنية مشتركة. لماذا يعد هذا الوصف دقيقاً فيما يخص الواقع في المجتمع المدني؟ سأجيب على هذا السؤال بالمثال التالي: إنني إذا كنت راعياً في الاشتغال بمهنة المحاماة، عليّ أن ألتزم بمعايير السلوك المحددة لمسار النجاح في هذا المجال. ومن المؤكد هنا أن المعايير التي ألتزم بها في هذه الحالة ليست كلها بالضرورة معايير مدنية. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونية وحدها. والمهنة القانونية، تماماً مثل أي تنظيم آخر سواء كان جماعة دينية أو اتحاد عمال، أو جماعة خيرية، لها معاييرها الخاصة التي يجب أن يدعمها أعضاء هذه المهنة. إلا أن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففي دعم معايير المهنة القانونية، سيكون على ممارسة العديد من المعايير المدنية العامة. سيحتّم على مثلاً أن أفصح عن أخلاقيات العمل السليمة، وأن ألتزم قوانين المجتمع، وأتقبل الواجبات المدنية الأساسية، مثل دفع الضرائب، وأداء العمل التطوعي المطلوب، والاهتمام بالصالح العام للمجتمع، وهكذا.

لذلك نجد المعايير المدنية في مجتمع مدني ليبرالي مرتبطة ببعضها البعض. ويتدعم هذه المعايير المدنية، فإنني لا أعزّز فقط من فرصى الخاصة، لكنني في الوقت نفسه اعترف بالحاجة إلى تعديل أهدافى الشخصية عندما تتعارض مع المعايير المدنية. أحياناً أخرى قد يكون من الضروري؛ وبغرض ممارسة المعايير المدنية؛ أن أشك في مستوى العدل القائم داخل المنظمة التي انتمى إليها. في تلك الحالة يصح لي أو للآخرين القيام بتقييم المعايير الجماعية الموجودة في ضوء الفرص التي يمنحونها أو الفرص التي يخفقون في منحها. على سبيل المثال، إذا كان الحال أن أحد النوادي الخاصة يستبعد بالفعل فئات معينة من الناس من المشاركة الكاملة لسبب عرقى أو جنسى، وإذا كان الأمر نتيجة لذلك أن هؤلاء الأفراد يكونون محرومين من حقوق وفرص كاملة ممنوحة للآخرين في المجتمع، يصبح من الضروري في ذلك الوقت أن يتم العمل من أجل إعادة صياغة هذه الممارسات. فإذا كان هناك نادي خاص في الدولة يمارس المعاملات العقارية، ويمنع

¹ المرجع السابق ص. ٤

دخول السامسة النساء، فإن الناس هنا وبسبب النوع Gender فقط، يحرمون من فرص متاحة للآخرين. في هذه الحالة يجب أن يُستخدم الضغط لحمل هذا النادي الخاص على تغيير ممارساته.

ولأن المجتمع المدني الليبرالي يوفر أنواع كثيرة ومختلفة من الجماعات، سيكون هناك مناح متعددة يمكن للناس اتباع أى منها. بهذه الطريقة يدعم هذا المجتمع المدني الليبرالي مجموعة متنوعة من طرق الحياة. ولكن هذه الحقيقة تجعل من المحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالباً ما يكونون فى صراع مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة فى الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء كل منهم لديهم روابط مهنية تدافع عن سياسات مختلفة فيما يخص معايير متعلقة بواقع يمكن فيه للمرضى أن يقاضوا الأطباء. كما أن الجماعات الدينية تتنافس فيما بينها من أجل كسب المريدين. ومنظمات الأحياء تتنافس من أجل الأموال الفيدرالية. فى حين تتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها من أجل أموال المتبرعين. كذلك تحارب اتحادات العمال ضد القوانين المدعمة لجماعات رجال الأعمال التي تحد من شروط عضوية الاتحاد. القائمة طويلة بالنسبة للأنواع المختلفة من التنافس. علاوة على أن التنافس الشديد قد يولد اتجاهات متواطئة وماكرة. وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع إنما يمثل خطراً جسيماً بالنسبة للناس فى مجتمع مدني ليبرالي شغله الشاغل حماية الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة فى مجتمع مدني ليبرالي فى تأمين الحقوق عن طريق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة فى هذا الخصوص، فإن احترام الحقوق يكون محفوظاً بطريقتين مهمتين أخرتين، وكل من هاتين الطريقتين تطرح مفاهيم إضافية ومهمة للفضيلة المدنية.

والشيء المهم فى الحفاظ على المجتمع المدني هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. وكل من هاتين النظرتين تدلان على مسلك مختلف، ولكن؛ وكما سأبرهن فيما يلي؛ يكون الاحترام المتبادل مرغوباً أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساساً لتحقيق الاحترام المتبادل وبسبب هذه الحقيقة فإن التسامح أيضاً يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

٧- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل.

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتحركوا غيرهم يعيشون" *to live and let live* "وذلك بخلق مساحات مستقلة فى المجتمع يمكن للناس فيها وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم فى الحياة. وفى الليبرالية الكلاسيكية كما سنرى عند مناقشة لوك *Locke*، يشير التسامح الدينى إلى أنه فى التسامح مع الروى الدينية الأخرى، ليس مطلوباً من الفرد أن يفهم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مطالباً بدلاً من ذلك، فقط ألا يتدخل فى الشعائر الدينية للآخر. ونتيجة للتسامح فإن الحق فى ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هو حق مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس في مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدي بنا ألا نعرف أو نفهم مطلقاً قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، هذه الأسوار غالباً ما تجعل الناس الذين نتسامح معهم يبدوون أكثر انزعاجاً وغرابة بمرور الوقت. والمشكلة في هذا الاتجاه هو أنه قد يوجهنا إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والذين نتسامح معهم لا يستحقون بالفعل أن يُمنحوا تلك الحقوق الأساسية التي يلتزم المجتمع المدني بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالباً ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا نجد فيها للحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معها القيمة نفسها للحقوق الممنوحة للعناصر الأخرى في المجتمع. وهذا يعني أنه حتى إذا كان لدى الجميع الحقوق نفسها، فإنه لاختلاف قيمة الحقوق يمكن للبعض أن يتصرفوا في حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففي هذه الدولة (الولايات المتحدة- المترجم) وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكيان الأفارقة، تم تكريس مذهب "التعش وتدع غيرك يعيش" تجاه الأمريكيان الأفارقة، وتجسد ذلك في فكرة الاندماج *integration* حيث أصبحوا الآن أحراراً في المشاركة في المجتمع بنفس الشروط المتاحة للبيض. ولكن بسبب استمرار الاتجاهات العرقية، بقيت هناك عدة عوائق تحد وبشكل غير عادل من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالي فهم لا يتمتعون بالصيغة الكاملة من الحقوق الممنوحة للبيض. نفس هذه المقاربة لم تعن بالنسبة لسكان أمريكا الأصليين سوى الاقتصار على التحفظات. تلك التحفظات التي جاءت لترمز إلى السياسات التي في مجملها لم تعمل على ضمان نفس القيمة لحقوقهم كما هي ممنوحة للأمريكيين السائدين. وبالنسبة للنساء فمن الناحية التاريخية، ظل الإطار المنزلي هو المكان الذي تخضع فيه النساء لحاجات الرجال محرومات من مشاركة أوسع في المجتمع، بما في ذلك أماكن العمل والهيكل السياسي العام. وقد كانت هناك إصلاحات لهذه السياسات بتمرير القوانين التي تنكر التفرقة في أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية وكان من أثر هذه القوانين أن أصبح مطلوباً من الرجال أن يعيشوا ويدعو غيرهم يعيشون فيما يخص النساء داخل الأنظمة العامة للعمل والتعليم والسياسة. إلا أن هناك عدد متنوع من العوائق لازالت قائمة على كل المستويات بدءاً من أدق أشكال التفرقة القائمة على أساس اتجاهات ترسخ اتفاق ضمنى وسط الرجال مؤسساً على أن النساء يجب ألا يتاح لهن التقدم إلى النسق الأعلى في كثير من أماكن العمل، وانتهاءً إلى أشكال متنوعة من التحرش الجنسي، الذي يخلق بيئة عدائية وغالباً غير محتملة في العمل والتعليم بالنسبة للنساء.

تبين هذه الأمثلة أن منظور "التعش وتدع غيرك يعيش" المنبثق عن الفضيلة المدنية للتسامح يتضمن قوة كامنة لإرساء علاقة هدامة بين الجماعة المتسامحة والجماعة المتسامح معها. وفي هذه الحالة عندما تكون الجماعة المتسامحة جماعة مهيمنة أو سائدة في المجتمع وعندما تصور، كجماعة سائدة، الجماعة المتسامح معها بطرق محددة وفقاً لطموحاتها الأساسية، فتحت هذه الظروف تجد الجماعة المتسامح معها نفسها (كما هي الحالة مع النساء، والأمريكان الأفارقة والأمريكان الأصليين) في مكانة أقل فاقدين الفرص الأساسية مقارنة بالجماعة السائدة. والطريقة الأفضل للتغلب على هذا الوضع تتمثل في تجاوز التسامح عن طريق

التركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهمون، ويحترمون، ويعتبرون في رؤى الآخرين المختلفين عنهم. والتحرك في هذا الاتجاه إنما يتمثل في تبني الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

ومعيار الاحترام المتبادل يمثل خطوة مهمة ليس فقط في تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بل كذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق. ونمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يتطلب أن يقوم الأفراد ممن يتقاسمون التزاماً أساسياً باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونون في موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا فإنني في تعاملي مع الناس من ديانات مختلفة عن ديني أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفتي يجب أن يكون مقصدي هو أن أتعلم واحترم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التي قد يحملها هؤلاء الأفراد بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة لكل منا جميعاً. ففي مناقشة مسائل سياسية، ولنقل مثلاً ما إذا كان من الواجب على الحكومة أن يكون لديها خطة قومية للرعاية الصحية، يجب أن أكون مرحباً بإشراك من هم في جماعات مهنية ودينية مختلفة عن مهنتي وديني دون الإقتصار على من ينتمون إلى مهنتي أو انتمائي الديني، وعلى أن أسعى لاكتشاف سبب اعتناق الآخرين ممن يعيشون في سياقات مختلفة عن سياقتي لتلك الرؤى التي يعتقونها، ويجب أن أسعى إلى تحديد الأسباب التي يستخدمونها لتبرير مواقفهم. وفي مجرى القيام بذلك، فإنني أعمل على إيجاد مساحة للرؤية التي تختلف مع رؤيتي، وإزالة الأسوار التي قد تفصلني عنها. وفي هذا الإطار الجديد لا يصبح الآخرين غرباء بالنسبة لي، ولن أجد وقتها صعوبة في منحهم وبأكمل قدر ممكن الحقوق المستحقة لهم.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس في المجتمع هذا المجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وطرقهم في الحياة. فالتناسق أكثر من أن يمكن تغطيتهم كلهم بهذا الأسلوب. ولكن في استطاعتنا منح الاحترام بالمعنى المحدد توأماً لمن نتصل معهم. وبإظهار هذا النوع من الاحترام للآخرين، وبقيام معظم أعضاء المجتمع أيضاً بذلك، سيصبح الاحترام المتبادل وقتها قيمة سائدة، وفضيلة مدنية رئيسية، وستساعد نتائج ذلك بالنسبة للمجتمع على استمرارية نسق يكون فيه امتلاك حقوق متكافئة يعني الاحتفاظ بقيمة متكافئة لتلك الحقوق بالنسبة للجميع.

إلا إنه ورغم أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو أفضل ما يمكن أن نقوم به. فالحقيقة أن التسامح قد يكون في بعض الظروف خطوة أولى في المشوار الطويل لتحقيق ما يبدو لنا الشرط الأهم للاحترام المتبادل. فبدائية، وبهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعي، قد يكون التسامح هو المذهب العملي والمناسب الوحيد. ولناخذ على سبيل المثال مجتمعاً قد مر على مدى عدة سنوات بتجربة اضطرابات شديدة بين عدة جماعات. فهنا وبسبب الفترة الطويلة من الصراع الكريه، قد يكون من المبالغ فيه أن نتوقع أن يصبح هؤلاء الأفراد مرتبطين في علاقات من التفاهم المتبادل، ولكن على الأقل في تعلم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش سيمكن إنهاء العنف بين تلك الجماعات، والطريقة التي ستوضع لمستقبل يسود فيه الاحترام المتبادل قد تبدأ في الحدوث بين الجماعات التي كانت أعداء فيما سبق. ففي مناطق الشرق الأوسط وأوروبا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم فأنها قد تؤدي غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة

مدنية يمكن أن تجعل الناس ممن يتبادلوا الكراهية أن يدخلوا في حوار من الاعتراف والتفاهم المتبادل.

إلا أن التسامح يعد أيضاً مهماً لسبب آخر، فحيث يجب على الدولة إجبار الناس على احترام الحقوق لجميع أفراد المجتمع، فإنها؛ أي الدولة؛ قد تستخدم سياسات موضوعة لترهيب الناس أو تهديدهم مثل القوى غير القانونية أو المراقبة المستمرة، وهذه السياسات ستعرض كل من الحيز المستقل والحقوق الأساسية للخطر. وهذا الطرف يمكن تجنبه عندما يتفق الأفراد، من خلال التزامهم بالتسامح والاحترام المتبادل، إذا أمكن، على أن يحترموا حقوق الآخرين. وهنا يمكن للدولة أن تحمي الحقوق وحكم القانون من خلال طرق غير مهددة ولكنها معززة لفرص الناس في المجالات المتنوعة من الحياة مثل العمل، أو الفن، أو الاستمتاع بالطبيعة.

٧- بُعد السوق في المجتمع المدني: إشكالية آدم سميث

إن ما ألقينا عليه الصوء في الأجزاء العديدة السابقة ما هو إلا بيئة تتميز بتعددية من الجماعات التطوعية، يوجد كل منها لتسهيل تنوع واسع من خيارات الحياة. وإتاحة الحرية للناس في اختيار طرق حياتهم، وكذلك السماح للسياقات الجماعية أن تترك طرق الحياة التي قد يختارها الناس هي رؤية لمجتمع متمذج على طريقة السوق الحرة. فكما في السوق الحرة، يكون لدى الشخص الحرية في اختيار طريقة الحياة التي يحددها كأفضل طريقة تناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثل بالنسبة للبعض؛ في تعلقها بالأنشطة الاقتصادية؛ مشكلات شديدة بالنسبة لمجتمع مدني، وبخاصة بالنسبة لحاجاته لإقامة فضائل مدنية مثل التسامح والاحترام المتبادل.

وفي مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدني لن نجد أهم من اقتصادي القرن الثامن عشر والفيلسوف الأخلاقي آدم سميث. فكتاب ثروة الأمم *The Wealth of Nations*، مثلما يشير ماكس ليرنر *Max Lerner* يمثل "العمل المؤسس لفكرة الاقتصاد الحديث".^١ رؤية سميث لعلاقات السوق تشير إلى إطار للسوق في المجتمع المدني "لا يزمع فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعي أيضاً إلى أي مدى هو بالفعل يعلى من شأنها". فالفرد في حقيقة الأمر معنياً فقط بدعم أو إعلاء الأمان لنفسه، ولكنه في قيامه بذلك، نجده "منقاد بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن في نيته".^٢ هذا الهدف هو الصالح العام.

بالنسبة لسميث، "ترمز اليد الخفية" إلى تلك القواعد الخاصة بالسوق الحر التي تشير إلى طرق الحياة التي يجب على الأفراد تبنيها كشرط للنجاح في الحصول على مصالحهم. لذلك فإن الأفراد في سعيهم وراء

^١Max Lerner, "Introduction," to *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by Edwin Cannan, (New York: Modern Library: 1937), ص. ٧. من هنا فصاعداً سأشير إلى هذا *The Wealth of Nations*. وبالإضافة إلى أرقام الصفحات فإنني أرجع إلى الجزء والفصل والفقرة في The Wealth of Nations. المجلد بـ الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات.

^٢Smith, *The Wealth of Nations*, ص 423, IV:II: 9.

مصالحهم الخاصة في وضع السوق الحر، لا يعرفون فقط بوجود قيود، بل أن هذه القيود تتيح النمو الطبيعي في المجتمع لتلك الأنشطة التي تدر على المدى البعيد أفضل المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لماذا وعلى أي أساس تعد هذه المحصلة ممكنة؟ إجابة هذا السؤال تدور في إطار ما رآه سميث كسؤال رئيسي سعى إلى الإجابة عليه في كتابه ثروة الأمم. فقد دفع سميث، بأنه في الأمم البدائية التي تتشكل من الصيادين، في البر والبحر، نجد الجميع يعملون بشكل نافع في حين تظل كمية المنافع المنتجة غير كافية لتلبية حاجات الجميع. وتعد مثل تلك المجتمعات فقيرة جداً حيث تكون مجبرة في أوقات معينة على أن تهجر صغارها ومسنيتها ومرضاها فريسة للجوع أو للوحوش المقترسة".¹ في المقابل، وفي مجتمع حديث متحضر ومنتج، لا يقوم جميع الناس بأعمال منتجة، لكن الإنتاج الذي يخرج ممن يقومون بعمل منتج يكفي لتزويد حتى أفقر العمال "المقتصدین والكادحين" بنصيب أكبر من الضروريات ووسائل الراحة " للحياة، يفوق ما يستطيع أي مجتمع بدائي أن يكتسبها"² لذلك فالإجابة على سؤالنا حول كيفية تحقيق الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فقط إنما تدور حول توضيح كيف أنه في مجتمع منتج يُدار بواسطة قيم السوق الحرة تكون الحالة متمثلة في أن الإضافات في فائض الثروة كافية لمد الجميع بحياة كريمة حتى عندما لا يقوم الجميع بعمل منتج. كيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح كيف زادت القوة الإنتاجية للعمال في المجتمعات المنتجة أو الصناعية: الطريقة الأساسية التي تحققت بها هذه النتيجة هي إدخال تقسيم العمل *division of labor*. هذه الطريقة في تنظيم العمل تسمح بإدخال الميكنة، وتحسن من المهارات والتقنية لدى العمال، وتدخل الكثير من الكفاءات في عملية العمل.³ وهذه العوامل في مجملها تساهم في تعزيز إنتاج كل عامل، مثال ذلك أن يكون أحد العمال قادراً على أن ينتج ليس فقط ما يكفي من سلع ما، بل أيضاً ما يكفي من وحدات من تلك السلعة للآخرين. ولا شك أنه نتيجة لهذا التقدم في العملية الإنتاجية، لم يجد العامل المتوسط نفسه على نفس المستوى مع الطبقات الثرية في أوروبا.⁴ ولكنه رغم كونه دون مستوى الأثرياء في بلده، فقد تجاوز مستوى الطبقات الأكثر ثراءً في الدول الأكثر فقراً في زمن سميث، خاصة الكثير من الممالك الإفريقية.⁵

ولكن ما الذي ساعد على ظهور نوعاً جديداً أكثر إنتاجية من تقسيم العمل في المقام الأول؟ إن تقسيم العمل ينشأ عن ميل الناس إلى تبادل "شئٍ بآخر".⁶ فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى الدخول في تلك المبادلات. فبعض الناس لديهم مصلحة في إنتاج سلعة بعينها، وآخرين لديهم مصلحة في إنتاج سلع أخرى.

4, I:iii, Introduction, ص. المرجع السابق

4, I:iii, Introduction, ص. المرجع السابق

I:I, 7, ص. 12-3, especially, ص. المرجع السابق

11, I:I, 12, ص. المرجع السابق

11, I:I, 12, ص. المرجع السابق

1, I:II, 13, ص. المرجع السابق

علاوة على أنه في كل من الحالتين يكون لدى كل شخص مصلحة في امتلاك أو اكتساب السلع التي ينتجها الآخرون، ولكن لكي نكون في وضع يُخولنا الحصول على سلع الآخرين يجب على المرء أن ينتج فائض من السلع، بحيث يكون لديه ما يكفي من السلع يزود بها نفسه، ويبيع منها للآخرين. ومن خلال النقود التي يتلقاها من جراء بيع السلع الفائضة للآخرين، يمكنه حينئذٍ إنتاج أنواع أخرى من السلع التي يرغب في اقتنائها.¹ ذلك أنه بمرور الوقت يجد كل فرد مصلحته الذاتية مخدومة على أفضل وجه عن طريق التخصص في إنتاج نوع معين من السلع، وأيضاً من خلال إيجاد الطريقة الأفضل لإنتاج فائض من هذا المنتج.

ولكن لكي يُكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد أن يتقبلوا قيم التوفير والاقتصاد. ذلك أنه يجب على الأفراد أن يتقبلوا ممارسة الاعتدال فيما يخص عادات الإنفاق الشخصي كشرط للنجاح في نظام السوق. لماذا يكون الأمر كذلك؟ كما أشرنا تَوَّأ، من مصلحتنا الذاتية أن ننتج فائض من السلع. وهنا تتمثل إحدى الاستخدامات التي يرصد لها هذا الفائض في الاستهلاك الشخصي. فأنا أزيد من فائض المال الذي يمكنني من شراء سلع أخرى أرغب فيها وأحتاج إليها؛ ولكن إذا كنت راعياً في الاستمرار في مراكمة الفائض، لا بد أن أخذ بعضاً منه لأستثمره عن طريق شراء تلك السلع التي تسمح لي بالدخول في أشكال أكثر كفاءة في الإنتاج تثمر عن مزيد من الأرباح.²

ففي قلب المجتمع الصناعي يقف هناك فرد راعب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع ولكن في الوقت نفسه يتميز هذا الفرد بالاستتارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود لكي يصير ناجحاً.³ وعندما تصبح هذه الأخلاق جزءاً معيارياً في المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل "رأس المال". فالشخص الذي لديه ثروة كافية لحفظ ذاته وبتبقى لديه ما يكفي ويزيد قد يستثمر هذه الثروة الفائضة بقصد خلق ثروة إضافية. وهو بهذا يخلق "رأس المال". وهنا يمثل رأس المال فائض الثروة التي يستخدمها الشخص في استصلاح الأراضي أو لمزيد من الاستثمار في تلك السلع بغرض تحقيق المزيد من الأرباح.⁴ فبالنسبة لسميث، عندما تحل المصلحة الذاتية لنظام السوق في اقتصاد صناعي، فإنها تنتج أساس نمو رأس المال في المجتمع بشكل يساعد على تزويد كل شخص بأسس حياة كريمة.

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التي يتحقق بها الصالح العام في بيئة يتم فيها تشجيع السلوك الذي توجهه المصلحة الذاتية، والسؤال الطبيعي في هذا الظرف هو ما إذا كانت تلك الفضائل المدنية التي قد ناقشناها، خاصة التسامح والاحترام المتبادل، سيكون لها أية مكانة في المجتمع المدني لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكداً أن هذه الفضائل المدنية لا بد أن تكون جزءاً من نظريته للمجتمع. فهو في حقيقة الأمر قد أوضح في كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" The Theory of Moral Sentiments أن الأفراد ليسوا

3. I:II: 15، ص. المرجع السابق

4. II:I: 262-63، ص. المرجع السابق

20. II:III: 322، ص. المرجع السابق

4. II:I: 262-63، المرجع السابق، ص ص

سوى أشخاص موجّهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هناك نزوع طبيعي لدى الأشخاص للتعاطف مع الآخرين.¹ ولحل هذه النقطة ذكر سميث أن البشر على وعي بحقيقة أنه من الضروري دائماً أن يروا أنفسهم من وجهة نظر الطريقة التي يراها بها الآخرين، وهو ما يشير إليه سميث هنا بوجهة نظر المراقب المحايد impartial spectator. فمن وجهة النظر هذه، حينما "يرى الشخص نفسه في ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أي شخص آخر وسط التعدديات التي تصنع المجتمع."² وطبيعي أن يظل الأفراد دائماً يفضلون "أنفسهم على بقية البشر" إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذي يحضنا على "رؤية أنفسنا ليس بدرجة كبيرة وفقاً لذلك الضوء الذي قد نظهر فيه طبيعيين بالنسبة لأنفسنا، بل وفقاً للضوء الذي نظهر فيه طبيعيين بالنسبة للآخرين".³ ومن خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه نفهم أنه "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر ... بحب الذات، ونجعلها في مستوى يمكن الآخرين من التوافق معها".⁴ حيث، أننا بتتبعنا لمصائرنا في الحياة، يجب أن نحاول دائماً أن نتفاعل مع الآخرين بطرق يعتبرها الجميع طرقاً عادلة. وقد ذكر سميث، أنه "في السباق من أجل الثروة، والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يسعى الفرد بكل ما في وسعه كاجراً كل عصب وكل عضلة لديه، بغرض التفوق على منافسيه. ولكن إذا تسنى له أن يصدّم وأن يطرح بأي منهم أرضاً، فإن تسامح المراقبين سيتوقف تماماً".⁵ وهنا من شأن التعاطف الطبيعي الذي وضعه سميث أن يجعل من الالتزام الليبرالي بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية في الأهمية.

وأخيراً فكما يجعل جميع منظرو المجتمع المدني للدولة دوراً هاماً، كذلك يفعل سميث مؤيداً وجود أهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة" هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبي.⁶ علاوة على الدور الرئيسي الذي تلعبه الحكومة في حماية كل فرد في المجتمع من "الظلم والقهر" الذي قد يمارسه عليهم أفراد آخرون.⁷ وهنا يتواجد هم رئيسي "لحماية أعضاء المجتمع من استيلاء شخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له".⁸ وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عن

¹ Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, (Indianapolis: Liberty Classics, 1976), ص 51
sect: I. Ch. I. Para. 11; also ص 54, Sect I. Ch. 2, para. I.

² المرجع السابق، ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

³ المرجع السابق، ص 161-62, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

⁴ المرجع السابق، ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

⁵ المرجع السابق، ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

⁶ Smith, The Wealth of Nations, ص 668, V: I: 42.

⁷ المرجع السابق، ص 669, V: I: 45

⁸ Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, edited by R.L. Meek, D.D. Raphael, and G. Stein, (Indianapolis: Liberty Classics, 1978), ص 5.

طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق في مقاضاة الآخرين بالعدل".¹ وللوصول إلى هذه الغاية، لابد للحكومة المدنية أن تحافظ على نظام يقوم على إدارة العدالة. فالتعويل على اليد الخفية من قبل سميث لم ينف مطلقاً الحاجة إلى حكومة يمكنها توفير الحاجات الأساسية للمجتمع. إلا أن ما استهجنه سميث هو الحاجة إلى تنظيم حكومي لأنشطة السوق الداخلي أو الأهلي. فعندما تنظم الحكومة الصناعة الأهلية من خلال سياسات متنوعة، متضمنة فرض التعريفات الجمركية على السلع الآتية من الصناعات الأجنبية، ستكون النتيجة تثبيط تطور نمو رأس المال في المجتمع.² لذلك كان أمل سميث أن يُحيي "حرية التجارة" إلا أنه فكر في أن المصالح الخاصة وأيضاً العامة في بريطانيا قد عارضت هذا الهدف وبسبب هذه العناصر فإن التجارة الحرة لن يتسنى لها الازدهار بشكل كامل.³ ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة التعاطف في هذه النظرية فإن التوجه بفعل المصلحة الذاتية الوارد في نظام السوق الحرة لسميث والذي تم توضيحه في ثروة الأمم ليس من شأنه أن يقوض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفعون بأن نظام السوق الحر، والاتجاهات

7.s، ص .، المرجع السابق

¹Smith, The Wealth of Nations, ص 425, IV:II:13.

³ص. المرجع السابق، 437-38, IV:II:43.

قراءات مقترحة

Barber, Benjamin R. Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age. Berkeley: University of California Press, 1984.

Becker, Marvin. The Emergence of Civil Society in the 18th century. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Cohen, Jean L. Civil Society And Political Theory. Cambridge. Mass: M. I.T Press, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. New York: Democracy on Trial , Basic Books, 1995.

Galston, William A. Liberal Purpose, Good, Virtues and Diversity in the Liberal State. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ignatieff, Michael . The Needs of Strangers. London: Penguin Books, 1984.

Rosenblum, Nancy L. "The Moral Uses Of Civil Society: Three Views." The Newsletter of PEGS: The Committee on The Political Economy Of The Good Society. Supplement to 3: 2, Summer, 1993 now called The Good Society.

Seligman, Adam , B . The Idea of Civil Society. Toronto: Free Press, 1992.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Edited by Edwin Cannan. New York: Modern Library, 1937.

الثقافية التي تنمو في كنفه تقوض من احتمال تحقق الصورة التي رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه مجتمع مدني، وهو التصوير الذي بلا شك ينسجم مع الفضائل المدنية لكل من الاحترام المتبادل والتسامح. إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقي هدام على المجتمع المدني هو في حقيقة الأمر موضوعة رئيسية في هذا الكتاب وهي الموضوعة التي ظهرت في عمل كثير من المفكرين الذين سنناقشهم في الجزئين الثاني والثالث بما فيهم جان جاك رسو *Rousseau*، هيجل *Hegel*، جون ستيوارت مل *Mill*، ألكس دي توكفيل *Tocqueville*، مايكل أوكشوت *Oakeshott*، جون رولز *Rawls*، وبالطبع كارل ماركس. فالقلق الرئيسي لدى هؤلاء الكتاب هو أن السوق قد حول المجتمع المدني إلى بيئة يمتنع فيها الأفراد في مصالحهم بشكل أناني مع التفات أقل لحاجات الآخرين وبدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحياة المدنية. وهنا نكاد أن نفقد الأمل في إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر والتي تدعم أهداف الفرد جنباً إلى جنب مع احترام الفضائل المدنية التي تحدد مسؤوليات مدنيّنا.

تبقى مشكلة أخيرة تتمثل في أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق تكون القيم المهمة فقط هي القيم المادية أو السُمولية أما القيم الأخرى التي تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها لا تجد لها مكان. غير أن القيم التي لها صلة بالجانب الروحاني أو الجمالي أو الفكري أو الأخلاقي لدى الأشخاص وأيضاً القيم التي تمنح أساساً للانتماء والاجتماعية تعد أيضاً ذات أهمية بالغة. والمجتمع المدني لا بد أن يحمي هذه القيم أيضاً ولكن حيث يسيطر السوق فإن القيم المادية تزيج المنظور الأخلاقي والقيم الأخرى إلى الهامش. ونقاد المجتمع المدني وأيضاً مؤيديه سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الرئيسي كما سنعرض في هذا الكتاب.

٨- أهمية المجتمع المدني.

يعد المجتمع المدني موضوعاً مهماً لأنه فقط في المجتمع المدني تطور الأفراد الطاقة الأخلاقية والوعي مما يساعد في حماية الحرية الأساسية التي يقدرها الناس في المجتمع الحديث. وعموماً فإنه خارج بيئة المجتمع المدني، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية، بما فيها التسامح والاحترام المتبادل، ومن ثم بدلاً من نظام يؤمن بالحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانياً بالنسبة لهم. وبدون الحرية، يفقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة مستمرة.

بوضوح، لا نظن إلا القليل منا قد يرغب في تجربة هذا المصير لأنفسهم فالיום هناك الكثير ممن لا يعتقدون أن المجتمع المدني في خطر أو إذا كانوا يعتبرون بذلك، فهم ليسوا على استعداد بأن يكونوا مشاركين في حملة لإنفاذه. فالوقوف ومشاهدة المجتمع المدني يتحلل كنتيجة لغياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، يمكن أن يؤدي إلى أوحم العواقب الممكنة والتي تضع بأثرها مزايا المجتمع المدني بما فيها الحرية الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المسألة ستفقد الحياة هذه المرة طاقتها بالنسبة للكثيرين. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة وذات معنى، سيكون على الأفراد أن ينقلوا انزعاجهم في التفاهة.

الفصل الثانی

أفلاطون: الفضيلة المدنية والمجتمع العادل

مُتَكَلِّمًا

تمثل قضية تحديد طبيعة المجتمع العادل الهمّ الأساسي في الجمهورية *Republic* لـ "أفلاطون" *Plato* (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.م) وهي أيضاً النقطة الرئيسية التي نبحثها في هذا الفصل. فالتفكير السياسي عند أفلاطون (شأنه عند أرسطو الذي سنناقشه في الفصل التالي) يعالج المشكلات الخاصة بالوحدة السياسية الرئيسية التي عرفها كلاً منهما بدولة المدينة *the city-state*. فأتينا عند افلاطون، مثل جميع الدول المدنية، كانت عبارة عن مجتمع سياسي صغير قوامه حوالي ٣٠٠,٠٠٠ مواطن وكان بها ثلاث طبقات رئيسية: العبيد، والأجانب المقيمين، والمواطنين؛ ولم يكن للعبيد، الذين مثلوا ما يقرب من ثلث سكان أثينا أي دور في الحكم، كذلك الأجانب المقيمين لم يسمح لهم مثل العبيد بممارسة أي دور في الحياة السياسية في أثينا، بيد أنهم كانوا أحراراً غير خاضعين للانقياد الاجتماعي مثل العبيد. وكانت الجنسية ممنوحة لحوالي ١٠٠,٠٠٠ فرد ولدوا لأباء مواطنين. وقد تمكنت هذه الطبقة متضمنة التجار المواطنين، والحرفيين، والفلاحين وأيضاً أصحاب الأراضي الأثرياء، من المشاركة في الشؤون السياسية، واعتمد مدى مشاركتهم على طبيعة النظام المتولي السلطة في ذلك الوقت، فقد كان المواطنون (نقصد هنا الذكور فقط) في بعض الأنظمة الأثينية مؤهلين للانتخاب في عدة مناصب عامة ومختلفة، تتراوح بين المشاركة في المحاكم والهيئات النيابية، والمجالس التنفيذية، ولكن في أنظمة أخرى كانت هناك حدود مفروضة على المناصب العامة التي يمكن للفرد توليها. وعموماً يبقى أن جميع المواطنين الذكور يمكنهم المشاركة في المجلس العمومي *Assembly* الذي كان بمثابة مؤتمر البلدة لجميع المواطنين الذين يجتمعون ليتناقشوا ويتناظروا في مسائل تتعلق بالصالح العام. لم يكن هذا المجلس، الذي كان يعقد ما يقرب من عشرة مرات في السنة، آلية للديمقراطية المباشرة، بل كانت السياسة توضع وتنفذ بواسطة هيئات تمثيلية كانت مسنولة أمام المجلس العمومي، وهذه الهيئات التمثيلية كانت تتشكل من قطاع عرضي من المواطنين وغالباً ما كانت تُختار من قبل معظم المواطنين.^١

لقد كانت ضرورة مشاركة المواطنين في الشؤون العامة هي الروح المحركة في أثينا خاصة أثناء قيادة بركليس *Pericles* (٤٩٥ - ٤٢٩ ق.م). والحقيقة أن هذا النموذج من الحياة العامة الذي يُمكن الجميع من المشاركة وبصورة فعالة قد اقتضى ضمناً؛ كما يقول جورج سابين *George Sabine* "تقديراً متقائلاً للمقدرة السياسية الطبيعية للشخص العادي".^٢ علاوة على أن المشاركة العامة كان مقصوداً بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزءاً من مجتمع أكبر يعمل كل فرد فيه على خدمة مصلحته.

^١George H. Sabine, A history of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963),

44 ص، Sibley, Political Ideas and Ideologies, 15, 4-9 ص

^٢Sabine, A History of Political Theory, 14 ص

إلا أن هذا النموذج لم يتوفر له مطلقاً أن يتحقق بصورة كاملة على صعيد الممارسة^٢ لأن الصراع الطاحن والمستمر بين المواطنين ذوى المصالح الاقتصادية المختلفة ظل صراعاً قوياً. فالمواطنون ذوى الخلفية الأرستقراطية الذين نشئوا في عائلات قديمة وولدوا في ثراء أقاموا وضعهم الاقتصادي والاجتماعي على ما كانوا يملكونه من أراضي. أما أولئك المؤيدين للديمقراطية والذين تشكلوا أساساً من المنتفعين بالتجارة فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية في التجارة بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. ونظراً لاقضاء ذلك فرض الضرائب لإنجاح هذه الخطوة فقد احتفظت الطبقة الأرستقراطية بمعارضة شديدة لهذه التجربة لما كان سيفرض على أملاكها من ضرائب.^٣

وقد رأى أفلاطون هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات يعد دليلاً على أن الديمقراطية لا يمكنها تحقيق مجتمع مستقر. وكان الحل لديه في التأكيد على المكانة الرئيسية للذكاء العقلاني والحاكم الحكيم في إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقي لمجتمع عادل. وبناءً على هذه الرؤية لم يعتبر أفلاطون جميع الناس متساويين في مقدرتهم على الوصول إلى المناصب العامة، ولم يعتقد كذلك أن خبرة المشاركة في الشؤون العامة ستكون بمثابة المدرسة التي يتعلمون فيها العمل مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام. بل يبقى إرساء دعائم ائتلاف أخلاقي، مرهوناً في المقابل بمعرفة ما يشكل "الصيغة" أو النموذج العادل من المجتمع.^٤ فما هي تلك الصيغة العادلة للمجتمع عند أفلاطون؟ في هذه النقطة يجدر بنا تقديم نظرة عامة على حجة أفلاطون، كطريقة لإعداد الفارئ للأطروحات العامة في هذا الفصل.

"المجتمع العادل" لدى أفلاطون

تمثل العدالة، بالنسبة لأفلاطون، شرطاً أو ظرفاً يتم بموجبه الترتيب، والتنظيم السليم للأجزاء المختلفة للشخصية الإنسانية (أو ما أشار إليه بالنفس *soul*). فالأفراد ينصفون بامتلاكهم العنصر العقلاني *rational element* الذي يمثل أساس البحث عن الحقيقة، وينصفون أيضاً بدوافع تنبعث عن كلاً من الجزء الشهواني *appetitive part* الذي يحضنا على اقتناء الثروة أو إرضاء الرغبة الجنسية، والجزء الروحي *spirited* الذي يكون معنياً بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل من أجل الرفاهية العامة وإحراز المجد في نظر الآخرين بموجب هذه الشجاعة. وإيجاد الترتيب أو التنظيم السليم لهذه الأجزاء من النفس تعد مسألة مهمة في سبيل تحقيق العدالة؛ ليس فقط على المستوى الشخصي لدى كل فرد؛ بل أيضاً على مستوى المجتمع على اتساعه. حيث يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلاني الجزئين الآخرين. فإذا ما سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن ومن ثم لن يتشاور الفرد أو يعمل بما يؤدي إلى تحقق أفضل

^٢ المرجع السابق، p ١٥

^٣ المرجع السابق، p ٢٣

^٤ المرجع السابق، p p ٣٣-٣٤، ١٥.

المصالح سواء بالنسبة لنفسه أو للمجتمع. والحقيقة أنه في ظل هذا الظرف، قد يكون قسماً الشهوة والروح في صراع بين بعضهما البعض، وهو الموقف الذي سيؤكد، ليس فقط التعاسة الشخصية بل أيضاً عدم القدرة على الأداء الجيد للمهام والوظائف المختلفة التي تؤمن الحاجات الأساسية والمهمة للمجتمع.

ولكن أي دور تلعبه الفضيلة المدنية في كل هذا؟ وما هي في الحقيقة هذه الفضيلة المدنية عند أفلاطون؟ على حد ما سنتطرق إليه من مناقشة فيما بعد بشيء من التفصيل وبالتحديد في الجزئية الثامنة من هذا الفصل، يمثل وجود بيئة من الفضائل المدنية أو بالأحرى الوضع الذي يوجه الناس للمحافظة على التزام بدعم الصالح العام في المدينة، ضرورة لتأمين العدالة وما يصاحبها من فضائل تشمل الاعتدال، الحكمة، الشجاعة. فالعدالة تمثل فضيلة على أعلى قدر من الأهمية، والفضائل المدنية، تلك القيم التي توجه الناس إلى الصالح العام مثل احترام القانون، تعد ضرورية لتأسيس مدينة تتحقق فيها العدالة. إذ أنه بقدر مساهمة الفضيلة المدنية في العدالة فإنها تساهم في قدرة كل مواطن على تنظيم تلك الخصائص الأساسية للشخصية داخل نفسه، بحيث تضمن أن يظل العقل القوة المسيطرة في حياة الشخص والموجهة لكلاً من الشهوة، والقسم الروحي من حياته في اتجاهات متبينة، ومحقة لغايات عقلانية.

تحذير آخر قبل أن نمضي في التفاصيل يتعلق بأنه في نتبعنا لرؤى أفلاطون لا بد أن يتضح أنه أيضاً؛ أي أفلاطون؛ كان يروق له المقاربة الديالكتيكية لسقراط في البحث عن الحقيقة والمعرفة. أتذكرون هذا المقاربة؟ بالنسبة لـ "سقراط" يعتبر استكشاف الحقيقة بمثابة بحث يبدأ؛ مثلما رأينا في المقدمة؛ من نقطة بداية في حوار عقلي بين أفراد هدفهم الوحيد هو الحقيقة. وما "الجمهورية" إلا حوار بين سقراط، ومواطنيه.¹ ولتجنب الخلط لا بد أن نوضح أنه عندما نشير إلى سقراط كما جاء في الجمهورية فإننا في الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذي يتكلم بلسان سقراط، ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أيضاً أن أفلاطون يرى نفسه موافقاً لمنهج سقراط الديالكتيكي. ومن ثم يتمثل الغرض الأساسي لمقاربة أفلاطون في إظهار "أن الطريق الرئيسي للحقيقة هو اختبار قضايا منطقية في مواجهة قضايا أخرى لتحديد أيها تحتوي على الحقيقة، وأيها تفتقد إليها". هذا الحوار يؤدي إلى تطور المفاهيم العقلانية أو بالمعنى الذي يشير إليه صيغ *forms* للنظام الصالح *good order*. تلك الصيغ التي يجب أن تستخدم كإرشادات في تطوير الأدوار، والتشريعات الرئيسية والمختلفة لكل من المجتمع، والنفس بالنسبة للأفراد؛ بحيث يكون كل فرد في المجتمع قادراً على المساهمة من أجل تحقق الصالح العام .

¹ في مناقشتي لمواقف أفلاطون في الجمهورية سأستخدم اسم سقراط في بعض الأحيان، عند الإشارة لوجهة نظر أفلاطون ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسية في الجمهورية، أيضاً لحقيقة أن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكساً لموقف أفلاطون في الجمهورية. أيضاً الترجمة التي استخدمها هنا هي G.M.A Grube, Plato's Republic, 2nd edition revised by C.D.C. Reeve, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992).

٢- جمهورية أفلاطون: ما لا تكون عليه العدالة: "سيفالوس" و"بوليمارخس".

بدأ أفلاطون *الجمهورية* ومن خلال حواراته المتنوعة، باستعراض إلى أي مدى كان مجتمعه بعيداً عن امتلاك فهماً صحيحاً لطبيعة العدالة، والحقيقة أنه كما ناقش الرؤى الخاصة بالعدالة التي كانت سارية في زمنه بدأ أفلاطون دائماً كما لو كان في ذهنه رؤية أكثر أصالة للعدالة من تلك التي اعتنقها معاصروه. ولمزيد من التوضيح لتلك الرؤية كان عليه أولاً أن يبين لزملائه لماذا كانت رؤاهم خاطئة. وفي سبيل ذلك، قام باختبار الرؤى التقليدية عن العدالة والتي كانت تعتبر في ذلك الوقت سارية المفعول، وبين لماذا كانت هذه الرؤى، بناءً على ما أجراه من تحليل، ناقصة أو معيبة، وفي سبيل هذا انخرط في مناقشة حجج "سيفالوس" *Cephalus*، و"بوليمارخس" *Polemarchus*، وتحدى في سبيل ذلك؛ شأنه شأن سقراط؛ أصحاب تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد ما طرحه من حجج.

"سيفالوس" "رجل مال" أو شخص منكب على الأعمال وهو في حساب أفلاطون لا يبدو محباً للمال حياً جماً. وكان أن سأله سقراط أن يفسر "الخير الأعظم" الذي تأتي له من كونه ثرياً^١ فأجاب "سيفالوس" أن الرجال الأثرياء مثله يبحثون عن ضمير واضح، فهم لا يريدون أن يبدعوا أو يضلوا أي أحد، لتلا يعانوا بعد موتهم من جزاء عسير. هنا لخص سقراط إجابة "سيفالوس" فيما اعتبره أفضل وصف للعدالة باتباعه المبدأ القائل بأن الشخص العادل هو ذلك الشخص الذي يبحث دائماً عن الإدلاء بالحقيقة، الشخص الذي يحاول تسديد ديونه، بمعنى آخر أن الفرد عليه المحافظة على اتفاقاته مع الآخرين. بيد أن سقراط عاد ليقول أنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ في جميع الظروف. وطرح سؤالاً عما إذا كان من الواجب أن يعيد الفرد سلاحاً استعاره من صديقه وهو سليم العقل بعد أن يكون صديقه هذا قد أصيب في عقله وصار السلاح خطراً في يده؟ في هذه الحالة من الضروري أن تخرق الاتفاق، فوافق سيفالوس.^٢

إن المحافظة على اتفاقات الفرد مع الآخرين؛ رغم كونها فضيلة مهمة؛ فهي ليست بالفضيلة التي يجب أن نجعل منها أساس كل التفاعلات الاجتماعية في المجتمع. والأهم منها وفق ما هو متضمن من معنى، هو أن الفرد عليه أن يدعم التزاماته وواجباته نحو المجتمع ككل، وعندما يركز كل فرد على حدة على الالتزامات المفترضة تأديتها للأفراد الآخرين فقد يصح أن ينسى الفرد الالتزامات الواجبة للمجتمع الأوسع، وهذا ما يظهره المثال الخاص بالمحافظة على الاتفاق عندما يتعلق الأمر بشخص مختل أو مجنون، فرغم أن هذا المختل في طلبه استرداد سلاحه قد لا يشكل ضرراً للشخص الذي استعاره فهو يمثل خطورة على المجتمع ككل. فيحكم التزامنا تجاه المجتمع، ليس من واجبتنا أن نرد سلاحاً إلى صاحبه حال ذهاب عقله. وبالمثل فإن رجال الأعمال الأثرياء من قبيل "سيفالوس" يجب أن يفكروا ملياً فيما إذا كان الحفاظ على كلمتهم مع الآخرين بغرض تحقيق مزيد من الثروة لأنفسهم، قد يسبب ضرراً للمجتمع الأوسع. والحقيقة لقد اعتقد

^١ المرجع السابق، p ص ٤-٥ و ٣٣٠ b-d

^٢ المرجع السابق، p ٥-٦، 331C- 331d

أفلاطون أن هذا وارداً.

وفيما بعد اقترح "بوليمارخس" كتعريف للعدالة فكرة مفادها "أنه من العدالة أن نرد لكل شخص ما له".¹ وخلص سقراط بعد سلسلة من التعليقات والردود مع بوليمارخس إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تضمنت "تفع الأصدقاء ومضرة الأعداء".² وقد لفظ سقراط هذا المبدأ في تعريف العدالة قائلاً: إذا كان لنا أن نتبع مثل هذا المبدأ فإننا سنكون أقل عدلاً حيال من نضرهم في حين أن العدالة بوضوح هي فضيلة رئيسية، والفضائل لا يمكن أن تُسخر في إيقاع الضرر بالآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بشكل آخر فإن الأمر بالنسبة لسقراط مفاده أن استخدام مهارات وقدرات الفرد لإيقاع الضرر بأخر معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع الغرض منها. فإذا كنا نعمل كمدرسين للموسيقى فعلياً أن نستخدم مهارتنا لجعل الناس محبين للموسيقى وليس لتحويلهم ضدها.³ وإلا فسيؤدي هذا إلى صيغة من مجتمع يحول الناس فيه الفضيلة إلى رخصة تُسوّغ لهم استخدام أفضل ما لديهم من قدرات ومهارات لإفساد الازدهار الإنساني. ولكن في المجتمع العادل، يجب على الناس أن يستخدموا مهاراتهم لتعزيز آمال الآخرين.

٣- ما لا تكون عليه العدالة: ثيراسماخس

ولكن لماذا لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء والمحافظة على الاتفاق تعد فضائل مدنية من الأهمية أن يتبعها الناس؟ أحقاً أن هذه الفضائل ليست أساسية وضرورية على أي محمل للفضيلة المدنية؟ ربما من المؤكد أن أفلاطون كان سيحب على هذا السؤال بالإيجاب. ولكن يبدو من وجهة نظره أن الفضيلة المدنية والعدالة ليسا بنفس الشيء، ومن الخطأ أن نعرف الأخيرة في ضوء الأولى. فربما تساهم الفضيلة المدنية، وكما سنرى فيما بعد، في تحقيق مجتمع عادل، ولكن في سبيل ذلك فإنها تساهم في تحقيق فضيلة ذات أهمية فريدة، فضيلة تشير أو ترشد إلى الخير الشامل والأساسي الذي يجب على جميع من في المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. ومن ثم فيدون معرفة ما تتألف منه العدالة، فإن الفضائل من قبيل المحافظة على الاتفاقات ومساعدة الأصدقاء (فضائل مدنية مهمة يقيناً) ستوجد خارج سياقها الصحيح، وفي هذه الحالة ستستخدم بطرق غير مدعمة لمجتمع عادل وهو ما سيضر في الحقيقة بالآمال المرتبطة بتحقيقها.

وفي نقده لمقاربات بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. فهذه حقيقة تُرى أفضل ما تُرى في معالجته لـ "ثيراسماخس" الذي سينكر تماماً في رؤيته للعدالة؛ كما سنرى؛ أي مكانة للفضيلة المدنية. فقد دفع الأخير بأن ما هو عادل يتمثل في أن ما يقوله الأقوى يكون صحيحاً، وهو باتخاذ هذا الموقف ينكر أي مكانة للأفراد الذين يقومون؛ ومن أجل الصالح الأعم؛ بتضحيات شخصية معينة، مع أن هذا

¹ المرجع السابق، ص. 331e, 6,

² المرجع السابق، ص. 332e, 7,

³ المرجع السابق، ص. 335 a-e, 10-11,

النوع من النشاط هو بالضبط ما ترمز إليه حياة من الفضيلة المدنية. وواضح أن أفلاطون كان يقصد الإشارة إلى أن "ثيراسماخس" لم تتوفر له الفرصة لإرساء قاعدة لمجتمع عادل لكونه لم يحترم الفضيلة المدنية أو الفضائل التي تتطلب من المواطنين أن يأخذوا في اعتبارهم صالح أعم أو أوسع مثل صور العدالة. وهى النقطة التي فصلها فيما يلي من خلال مناقشة سقراط لثيراسماخس.

حجج "ثيراسماخس".

ذكر "ثيراسماخس" أن كل نظام يوجد به طبقة حاكمة، وأن الحزب الحاكم يجعل القوانين في صفه، علاوة على زعمه بأن أي شيء يكون في صالحه يكون أيضاً في صالح المجتمع ككل. وقد رد عليه سقراط بقوله أن السلطات الحاكمة قابلة للوقوع في الخطأ، وأن الحكام قد يخطئون أحياناً ومن ثم يضعون سياسات ليست في صالحهم.¹ وتأسيساً على هذه الرؤية فمن الوارد إذاً أن يكون ما هو في مصلحة الأقوى مضرراً أصلاً بمصلحته، ومصلحة المجتمع. وأمام هذه الحجج أصبح "ثيراسماخس" مجبراً على تعديل رؤيته عن العدالة حيث لم يعد في استطاعته المضي في إقرار أن العدالة هي "ما يظنه الأقوى فائدة له سواء كانت بالفعل ناعمة له أم لا".²

ومقارنة "ثيراسماخس" لاستعادة قوة موقفه تتمثل في تعديل ما يقصده بأن العدالة هي مصلحة الأقوى خاصة أنه يبين أن الحاكم هو الأقوى بحكم أنه مثل أي خبير آخر، كالطبيب أو المحاسب، من غير الوارد بحكم الخبرة أن يرتكب الخطأ.³ والسبب في هذه الرؤية أنه في كل من هذه المجالات يقوم كل بعمله وفقاً لما يتوفر لديه من معرفة تمكنه من أداء مهنته باقتدار، وبدون هذه المعرفة الخاصة لن يتسنى له؛ كأى شخص آخر قد يكون ماهراً في أمور أخرى؛ ممارسة فن مهنته.

وقد استثار هذا الرد مناقشة عن طبيعة إحدى المهن، مثل مهنة الطب. حيث ذكر سقراط أن أية مهنة إنما تشير إلى نشاط يستخدم فيه الشخص مهاراته لمجرد تحقيق أغراض المهنة.⁴ وهذا يعنى بالنسبة لسقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لتحقيق التقدم في مصلحته الشخصية مثل جمع المال، بل للتقدم فيما يفيد مرضاه وبالطريقة نفسها فإن الحاكم شأنه شأن القائمين على المهن الأخرى، عليه أن يستخدم معرفته في صالح مواطنيه.⁵

وأشار سقراط في إثباته هذه الرؤية، أن الحكام يجب أن ينحوا مصالحهم الشخصية جانباً واضعين مصالح المجتمع في مقام الأولوية. وهذا التعديل هو أساس ما يشكل حياة تستند إلى الفضيلة المدنية. فالحكام

¹ المرجع السابق، ص 339c-338c, 14-15

² المرجع السابق، ص 340c, 16

³ المرجع السابق، ص 341a-340e, 16-17

⁴ المرجع السابق، ص 342b-c, 18

⁵ المرجع السابق، ص 342c-e, 18-19

عند أفلاطون مثل الأطباء يجب أن يمارسوا مهاراتهم بحيث يكونوا على إتساقٍ مع الالتزام بخدمة حاجات مجتمعهم، وهم في ذلك يجب ألا يسعوا إلى أي شيء سوى ما هو أفضل لمن يحكمون ويرعون، وهو ما يجب أن يصدق على كلاً من الأنواع العامة والخاصة من الحكم.¹ وبالتالي فإن الشخص الذي تعنيه مصالح المواطنين لا يلج بنفسه في السياسة من أجل منفعة الشخصية أو لإحراز المقتنيات من قبيل المال والمجد بل بالأحرى يدخل مجال السياسة لمساعدة الأضعف منه.² والحقيقة أن ما يجذب الكثير من الأشخاص الأقل شأنًا إلى السياسة ليس هو ما يجذب الأفراد الأفضل إليها. فالذي يجذب الأشخاص الصالحين هو خوفهم من أولئك الذين يرون في السياسة طريقاً لإعلاء مصلحتهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون أن يأتي اليوم الذي يكونوا فيه خاضعين لحكم من هو أقل شأنًا أو أسوأ منهم. هذا هو الخوف الذي يدفع الخيرين من الناس إلى أن يحكموا حالما يتاح لهم ذلك.³

فليس من شخص عاقل يرغب في أن يخضع لحكم من يضع نصب عينيه مصلحته الذاتية فقط. ولكن هذا هو بالضبط ما دافع عنه "ثيراسماخس". فبالنسبة له أن هؤلاء ممن يرتكبون أعمالاً تتصف بعدم العدالة هم "أذكياء وأخيار" وبالنسبة له أيضاً أن يمكن لمن هم "ظالمين تماماً" *completely unjust* أن يضعوا مدن ومجتمعات بأكملها في قبضتهم.⁴ فهناك إذاً منفعة كبيرة في الظلم. ويبدو في الحقيقة أن الظلم؛ من وجهه نظر "ثيراسماخس"؛ يمثل حالة أكثر جاذبية من العدالة.

وقد حمل سقراط على هذا الموقف مثبتاً أن الرغبة في التصرف بشكل غير عادل هو عيب في صفات الناس وأنه لمن السهل أن تثبت أن الظلم ما هو إلا نقيصة. فأى مجتمع قد قام على العمل من أجل أغراض ضالمة لن يتسنى له مطلقاً النجاح لأنه سيصبح فريسة للخراب المتواصل الناجم عن الكراهية والتصارع، ولأنه سيصبح درباً من المستحيل تأليف الناس، وتجميعهم للعمل معاً كمجتمع موحد.⁵ وهذه النقطة تعد غاية في الأهمية، ذلك لأن الهدف الرئيسي لأي مجتمع هو تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيه، والمجتمع غير القادر على العمل بطريقة متماسكة وموحدة لا يستطيع تحقيق هذا الهدف. فقط الناس الملتزمون بالخير الأعم للمجتمع، والذين يفصحون عن فضيلة مدنية والتزام مصاحب بالعدالة، هم من يجب أن يكونوا حكاماً لأن هؤلاء فقط هم من يستطيعون خلق الشروط التي بموجبها يمكن تحقيق المجتمع العادل المنظم الذي راود آمال أفلاطون.

الدليل الآخر على أن الظلم يمثل عيباً غير مرغوباً نسوقه من خلال دفعنا بأن أي شخص لن يكون سعيداً على المستوى الشخصي إذا عاش حياة بعيدة عن الالتزام بالعدالة. لماذا؟ لأنه ليس هناك من أحد

¹ المرجع السابق، ص. 345d, 21,

² المرجع السابق، ص. 346e, 22, 347b, 23,

³ المرجع السابق، ص. 347c, 23,

⁴ المرجع السابق، ص. 338d, 24, 350c, 27,

⁵ المرجع السابق، ص. 352a-351d, 28,

يرغب في مجرد العيش، كما يقول سقراط، بل نحن جميعاً نريد أن نعيش بصورة جيدة، والصورة الجيدة هذه تعني أن يكون المرء قادراً على أن يقوم بأداء وظيفته في المجتمع بشكل جيد. إلا أن أي منا لا يستطيع أداء وظيفته جيداً إذا ما كانت نفسه محرومة من "الفضيلة الفريدة" التي تسمح له أن ينفذ مهامه بمستوى الإقتدار المطلوب للأداء الأمثل. وفضيلة النفس التي تُمكن الفرد من أداء وظيفته بشكل جيد هي العدالة، وهذا ما يستتبع القول بأن "نفساً عادلة أي شخص عادل سيعيش بخير". علاوة على أن الجميع يرغب في هذه الحالة لأن من يعيش بخير يحيا حياة سعيدة وكريمة.¹

٤ - السؤال التالي: ما هي العدالة؟

لم يوضح سقراط هنا فقط الحالة التي لا تكون عليها العدالة، بل بين أيضاً أنه من الأفضل بكثير أو من الأنفع أن نعيش حياة عادلة من أن نعيش حياة غير عادلة أو ظالمة. وفي بلورته لهذه النقاط، طرح مسألة أخرى ذات أهمية كبيرة. خاصة أنه كان مطالباً بأن يخبرنا وعلى نحو دقيق عن ماهية العدالة. ونظراً لأن حياة عادلة هي حياة سعيدة فإنه إن لم يكن من الممكن استعراض طبيعة العدالة وكيفية مساهمتها كفضيلة في رغد العيش، فلن يكون ممكناً استعراض أساس الحياة السعيدة.²

وهكذا شعر سقراط أنه ملزماً بأن يبين لـ "جلوكون" *Glaucon* تعريف العدالة، فاصداً أن يظهر أن العدالة ليست مجرد خير فحسب بل أنها "واحدة من اعظم الخيرات"³. وكواحدة من أعظم الخيرات؛ أي نوع من الخير تكون عليه العدالة؟ إن العدالة من الخيرات التي لا تقتصر على منح معتققيها عائد ذو شأو فحسب بل هي أيضاً مهمة في حد ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمن المال على سبيل المثال، بل تشمل على الرؤية والسمع والمعرفة، والصحة وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس لمجرد صيتها.⁴ فهي خير يراد لذاته ومن ثم فهو شيء جوهرى للحياة بحيث يبيت من المستحيل أن نتصور حياة قيّمة في غياب هذا الخير، وكما هو الحال مع المعرفة والإبصار والسمع كذلك العدالة. فهي لهذا السبب تكون أساس حياة سعيدة.⁵

وفي حين أنه من الواضح حدساً وللجميع ماهية المعرفة، والإبصار، والسمع، والصحة الجيدة فإنه من غير الواضح حدساً ماهية العدالة. ولكي نقدم عرضاً دقيقاً للعدالة، من الضروري أن يقل اعتمادنا على الحدس ويزداد استنادنا إلى الحجة، فبدون حجة قوية في استبيان ماهية العدالة، لن يكون من الممكن استعراض أهميتها الرئيسية في خلق الأساس لحياة سعيدة.

¹ المرجع السابق، ص. 31, 353e, 354a.

² المرجع السابق، ص. 31, 353e, 354a.

³ المرجع السابق، ص. 42, 367d; ص. 33, 357a-c, 34, 358a.

⁴ المرجع السابق، ص. 42, 367d.

⁵ المرجع السابق، ص. 34, 358a.

إذاً ما هو المجتمع العادل؟ هذا هو السؤال الذي سنشرع في الإجابة عليه فيما يلي من الأجزاء المتبقية في هذا الفصل من واقع الحجج الأفلاطونية.

٥- الأبعاد الأساسية للمجتمع.

إن الكتاب الأول من الجمهورية الذي يتمثل في حوارٍ دار بين سقراط وعدد من الأشخاص المختلفين يتحول هنا إلى محادثةٍ يمتلك ناصيتها سقراط؛ الذي يتمثل مقصده في محادثته مع "جلوكون" في تقديم محاضرة عن أسس التنظيم الاجتماعي وبمجرد إتمامه ذلك فهو يضع نصب عينيه؛ بناءً على هذه الأسس؛ تطوير مفهومه عن العدالة.

ومن ثم فقطلة البداية هنا لوصف العدالة تتمثل في توضيح أنه في أي مجتمع يكون لدى الناس حاجات أساسية، ونجدهم يرغبون في تلك المنافع المادية التي تُرضى وتُشبع تلك الحاجات. علاوة على أنهم لا يستطيعون بأنفسهم أن يحققوا إشباع تلك الحاجات. لذلك فالمجتمعات قائمة على هذا العرض من إرضاء أو إشباع الحاجات. خاصة أننا ذكرنا أنه لتأمين المتطلبات الأساسية للمواطنين من مأكّل ومسكن ومعيشة، يحتاج المجتمع إلى طبقة من العاملين متضمنة الفلاحين والبنّاعين والنساجين.^١ ويجب أن يوجد أيضاً سوق يمكن للناس أن يتناوعوا منه السلع المختلفة التي تنتجها الفئات المختلفة. ولتسهيل المعاملات التبادلية كان اخترع المال كطريقة للتبادل، وفي إطار السوق نجد الكثير من التجار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهؤلاء هم الأشخاص الأضعف بدنياً وغير اللاتقنين للقيام بأي نوع آخر من العمل.^٢

وفي هذا الوضع نجد كل الحاجات الأساسية لدى الناس مشمولة بالرعاية ونراهم ينعمون بحياة مديدة، وهادئة، وصحية داخل مجتمع عادل يورثونه لأولادهم. ولكن "جلوكون" يوحى لسقراط بأن مدينة الأخير ليست مرضية لأن الناس بمجرد أن يشبعوا حاجاتهم الأساسية سيبتلعون إلى الرفاهية.^٣ ولقد ظن سقراط أن المدينة الموصوفة نواً هي "المدينة الحقيقية والصحية" ولكنه أقر بالحاجة إلى أن يضمّن في معرض مناقشته لنموذج المدينة العادلة ما يفترض أن يكون مطلباً عند بعض الناس: أي أنه بالإضافة إلى إرضاء الحاجات الأساسية لا بد على المدينة أن توفر الرفاهية أيضاً. وقد أطلق سقراط على هذه المدينة اسم "المدينة المحمومة" *the city with a fever* وهو هنا يصف مدينة يسعى فيها البعض إلى امتلاك ملابس وطعام جيد؛ بالإضافة إلى ذلك يسعى البعض الآخر إلى امتلاك أثاث مريح، وفاخر وأيضاً عاهرات للذة الجنسية. سيكون هناك أيضاً من يقدمون الفنون، والموسيقى، والرقص، وأيضاً سلع من قبيل المجوهرات التي ستبغى النساء ارتداؤها.^٤ وبغرض التمتع بهذه السلع سيكون على الناس أن يمتلكوا ما يكفي من وقت فراغ وهو البعد الذي

^١ المرجع السابق، ص. 369d, 44.

^٢ المرجع السابق، ص. 371b-d, 46.

^٣ المرجع السابق، ص. 372d-e, 47-48.

^٤ المرجع السابق، ص. 373a-c, 48.

يضمنونه حال إمدادهم بطبقة من الخدم متضمنة المعلمين، والطهارة ممن يرعون ضروريات الحياة اليومية.¹ وأخيراً يصبح البحث عن الرفاهية، وهي المرحلة الأكثر تراجيدية، المحرك الرئيسي للحرب طالما أن الناس في بحثهم عن جمع المال دون توقف أو نهاية يسعون إلى الاستيلاء على موارد الآخرين.²

وبما أنه قد سلم بأن السعي إلى جمع الثروة، والمال والإمعان في ذلك هو الدافع الجوهري في المجتمع فمن المؤكد أنه، أي أفلاطون، قد تقبل أيضاً مفهوم الملكية الخاصة، فالقدرة على حيازة ممتلكات خاصة، مقصورة على الذات، تمثل باعناً لدى الفرد لأداء ما هو ضروري من عمل ينتج أو ينمّر عن المنافع الأساسية والرفاهية. إلا أن أفلاطون لم يقصد أن يجعل من هذا المفهوم أساساً لتعريف النظام العادل. فهو وكما نرى في وجهة نظره حول أصل الحرب؛ بكونها تنشأ عن السعي الدؤوب وراء الثروة، خشي من أن يجعل من الشهوة المحرك الرئيسي والقوة المهيمنة في المجتمع. ولتجنب هذه الواقعة، لابد أن نخضع الشهوة التي تنجسد هنا؛ وعند البحث عن الرفاهية والثروة في حالة الملكية؛ إلى قيود العقل. حينئذٍ لن نرسم الحاجة إلى الملكية الخاصة إلى السعي غير المحدود وراء الشهوة، بل سترمز إلى استعدادي لاستخدام ممتلكاتي فيما يدعم الصالح العام. ومن أجل تحقيق مجتمع بهذه الإمكانية، تطرق أفلاطون لدور الحراس.

٦- الحراس والأقسام الثلاثة للنفس.

ميز أفلاطون كما ذكرنا ثلاثة أقسام للنفس، فبالإضافة إلى الجزء العقلاني الذي يتروى في البحث عن تحديد الحقيقة، هناك القسم الشهواني، والقسم الروحي؛ وهنا يقول سقراط، "أن الشهوة هي القسم الأكبر في نفس كل شخص وهي بطبيعتها الأكثر تعطشاً للمال". علاوة على أنها، مدفوعة "بملاذات الجسد."³ ولكن من الممكن جعلها خاضعة لأوامر العقل، ومن أسس هذا الزعم وجود القسم الروحي. فهذا القسم يراه سقراط "كالمساعد للعقل" أو هو البعد المكلف بمناجعة تحقق التصور العقلي للنظام الصالح.⁴ حيث يقول سقراط: "لا اعتقد أنك تستطيع أن تجزم بأنك لم تر روحاً مطلقاً، سواء في نفسك أو في أي شخص آخر، متحالفة مع الشهوة للقيام بعمل ما يمنع العقل الإتيان به."⁵ ففي مقاومة الشهوة لإعلاء أهداف العقل، يظهر القسم الروحاني شجاعة لأنه بمواظبته على تصريحات العقل حول ما يجب ولا يجب أن نخشاه يمكّن الأفراد من تحمل ألم إعلاء الطبيعة العقلانية.⁶ فالقسم الروحاني إذاً يوحى بالرغبة في كسب المجد لدى الآخرين لكونه مدعماً للصالح العام.

¹ المرجع السابق، 48, 373c.

² المرجع السابق، ص. 48, 373d-e.

³ المرجع السابق، ص. Republic، 116, 441a. See "Introduction" to Grube edition of the Republic, 442, 118, xv.

⁴ Republic، 116, 441a.

⁵ المرجع السابق، ص. 116, 441a.

⁶ المرجع السابق، ص. 50, 375b. 118, 442c.

علاوة على ذلك، فإن المكون الروحاني، بالنسبة لسقراط، يجب أن يتغذى بالشكل السليم وإلا فيفسد عن الفطاة والقسوة بدلاً من الشجاعة.¹ وفي هذه الحالة فإنه بحكم معارضة أهداف العقل قد يعمل ضدها أو على نحوٍ معاكسٍ لها. وتشير هذه الرؤية إلى أن العنصر الروحاني هو نوع صارم من العاطفة أو الوجدان إن لم يتطور بالشكل السليم فإنه يضر بدلاً من أن يساعد في البحث عن إدراك الصالح العام.

بالإضافة لما سبق يمكننا أن نلاحظ أيضاً العديد من التطبيقات الأخرى والمهمة. أولاً، أن أفلاطون لا يقول أن الشهوة يمكن أو يجب أن تقمع بشكل كامل، ولكن مع ذلك، يجب أن تكبح بواسطة العقل والجزء الروحاني لكيلا تؤدي إلى وضع يكون الأفراد فيه كما يقول سقراط عرضة للسعي إلى استرقاق وفرض الحكم على الطبقات دون أن يكونوا مؤهلين لذلك ومن ثم الإطاحة بحياة الجميع.² وهنا على الأشخاص الذين تحركهم شهوتهم لاقتناء الثروة وتحقيق الرفاهية، على سبيل المثال، أن يتقبلوا نظام المجتمع الذي يتطلب منهم أن يسلكوا حياتهم بما يتوافق مع معايير وضعها العقل.

إذا فالمشكلة بالنسبة لأفلاطون وهذا هو (التطبيق الثاني لرؤيته الثلاثية لأقسام النفس)، هي تلجيم كل من الشهوة، والجانب الروحاني بحيث يخدم كلياً منهما أهداف يقرها العقل. وفي سبيل هذا، أكد أفلاطون على أهمية وجود طبقة خاصة من المواطنين أطلق عليهم اسم الحراس *guardians*.

وسنجد أن الحراس لا ينحصر في نوع واحد، بالإضافة إلى أن لديهم في الأساس وظيفتين رئيسيتين هما الحكم، وحراسة المدينة أو الدود عنها. فالأفضل من بين الحراس؛ كما ذكر سقراط؛ يشكلون الحكام.³ وهؤلاء الحراس الذين يعملون كحكام وحماة للمدينة من المفترض وبفعل بطولاتهم العسكرية أن يشار إليهم "بالحراس الكاملين". أما الشباب الذين يعدون بمستقبل يكونون فيه حراساً، ولكنهم لم يثبتوا بعد قدرتهم على أن يصيروا حراساً كاملين يطلق عليهم "المساعدين" *auxiliaries*، يعملون كمعاونين للحراس.⁴ وهم يساعدون الحراس من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها.⁵ ومن المؤكد أنهم سيساعدون الحراس في القيام بالدور العسكري، الدور الذي سيظهر فيه الحراس شجاعة ورغبة في المجد، وغير ذلك من مهارات متنوعة مرتبطة بالجندية. وبالنسبة لأفلاطون يعد من الخطأ أن نعتقد أن الناس ممن لديهم خبرة في مجالات أخرى في الحياة، ونقل الفلاحين أو الصناع سيمثلون أيضاً المعرفة، والمهارة المطلوبة لخلق محاربيين أكفاء. وعموماً فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكل بحماية المجتمع من "الأعداء الخارجيين والأصدقاء الداخليين".⁶

¹ المرجع السابق، ص 410b، 87.

² المرجع السابق، ص 442b، 118.

³ المرجع السابق، ص 412c، 89.

⁴ المرجع السابق، ص 414a-c، 90-91.

⁵ المرجع السابق، ص 414b، 90.

⁶ المرجع السابق، ص 375a، 49-50، ص 414b، 90.

لابد أيضاً على الحراس أن يكونوا مكتملي التعليم بحيث يكونون قادرين على أداء وظائفهم بشكل سليم. وهنا تكمن النقطة الرئيسية عند أفلاطون في أنه بدون نظام كامل من التدريب، لن يكتسب الأفراد الدرجة الملائمة من الفضيلة المدنية التي ستمكنهم من العمل من أجل أفضل المصالح للمجتمع، وفي الحديث بشكل خاص عن المساعدين ممن يمتلكون البأس العسكري، من الأهمية أن نتأكد من أنهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح الناس بدلاً من حمايتهم.¹ والحقيقة أنه جاعنا أن الحراس سيكونون رفقاء بذويهم وغلاظ مع الأعداء.² وهذا ما ينقلنا إلى السؤال عن: من سيحرس الحراس؟ بالتأكيد كان لأفلاطون أن يجيب بأنه لن يكون على أحد أن يقوم بذلك، لأن الحراس وبحكم التعليم المكتمل هم نموذج العاقلين الضابطين للنفس.

لقد كان في مخيلة أفلاطون أناس يمكن الوثوق في إعطائهم سلطة، وقوة كبيرة، وهنا لن يخشى الناس مطلقاً من أنهم قد يلحقون الضرر بالمجتمع فهم؛ أي الحراس؛ سواء كحكام أو جنود يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع لأنهم يعملون دائماً فقط من أجل الصالح العام. ومن ثم فيجاء هؤلاء الفئة من الأشخاص (الحراس) سيكون دائماً بمثابة التحدي الأعظم أمام المجتمع. لذلك يجب أن يتم مراقبة الأطفال، ورصد تصرفاتهم لتحديد ما إذا كانوا يظهرون سمات الحراس ليصبحوا إما حاكمين أو مساعدين.³ وهذه الرؤية تشير أيضاً إلى أنه عندما نجد المرشحين الأصحاء لحياة حراس يجب أن يتم عزلهم عن باقي المجتمع وأن يتم تشتيتهم باستقلال عن التأثيرات المعتادة؛ التي إن لم يتم ضبطها؛ ستجرح إلى منع إتمام التدريب السليم الذي من شأنه إخضاع كلاً من الشهوة والروح للعقل.

فالحراس سيكونون أشخاص، بخلاف الناس العاديين، غير حائزين لممتلكات خاصة ولن يراكموا من الأموال ما يحقق الرفاهية، فهم يعيشون في مشاع مع غيرهم من الحراس، وليس مسموح لهم اصطحاب أسرهم معهم. وهنا تتم تنشئة الأطفال بواسطة مجتمع الحراس ككل حيث أن كل أب هو أب لجميع الأطفال. ومن ثم فلن يدعى أب أو أم امتلاكها/ها لطفل معين.⁴ فلو أن الناس فعلوا ذلك سجد الحراس يقترنون بشكل أقرب بأطفالهم قاصرين أهدافهم، ومساعدتهم على نطاق أضيق دون ما هو في صالح المجتمع.

فليس على الحراس أن يضعوا حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، وبالتأكيد فوق حاجات المجتمع ككل. وكلمات من قبيل "هذا ملكي" و"هذا ليس ملكي" يجب ألا تشير، حسب سقراط إلا لما يحدده المجتمع ككل على أنه ملكي أو ليس ملكي. وعندما تعني هذه الكلمات أية امتيازات فردية خاصة، ستتتاب قدرة الشخص على تدعيم الصالح العام ضعف شديد.⁵

وكل شخص يكون في مكانة الحارس يجب أن يوجه نفسه لتدعيم خير المجتمع؛ وهذه الفئة لن تكون

¹ المرجع السابق، ص. 416a-c، 92

² المرجع السابق، ص. 375b-c، 50

³ المرجع السابق، ص. 414a، 90

⁴ المرجع السابق، ص. 416b-c، 92-93، ص. 461d-e، 136 ص. 464a-e، 39-138

⁵ المرجع السابق، ص. 462c-d، 136-37

قاصرة على الرجال، بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارسات أيضاً. وفي تدعيمه لموقفه هذا، أشار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف بالنسبة للحراس عن تلك العلاقة القائمة بين المواطنين العاديين. فالحراس الذكور يجب أن يكون لديهم الاستعداد لتقبل وجهة النظر القائلة بأن بعض النساء لديهن القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجهورية، وأن من حقهن الحصول على بعض الفرص كالرجال لكي يصبحن حارسات.¹ وهنا يتمثل موقف سقراط في هذا الشأن، في أن الرجال يشركون النساء عموماً في المسؤوليات الخاصة بجميع أنشطة الحياة "إلا أن النساء بصفة عامة أضعف من الرجال؛ أو بمعنى آخر يأتي أدائهن أقل إتقاناً من الرجال؛ ومع ذلك، فبعض النساء سيكون لديهن طابع الحارس، وهؤلاء حتى إذا كنَّ أضعف من الرجال سيكنَّ ملائمتاً للمهمة، ومن ثم يجب أن نتاح لهن الفرصة ليصبحن حارسات.²

ولكن إذا كان لدى أفلاطون هذه الرؤية المتعطرسة *patronizing* حيال النساء، فلماذا منحهنَّ الفرصة ليصبحن حارسات؟ ربما كانت نيته الفعلية أن يمنحن هذا المكانة بغرض تخفيف أهميتهن الجنسية بالنسبة للرجال، فعندما ينظر الرجال للنساء كشريكات في مشروع عام، قد لا يسعون إلى الظفر بهن جنسياً، وفي تلك الحالة، فإن تعويل أفلاطون على المساواة الجنسية بالنسبة للحراس كانت مجرد طريقة للتحكم في العدوانية الجنسية لدى الرجال، التي ما إن تركت على أعتابها ستجعل من الشهوة العامل الأساسي منكرة بذلك مكانة واحترام العقل. لقد دفع أفلاطون بحجته في سبيل أن يصبحن النساء حارسات لأسباب ترجع إلى تأمين المجتمع الملتزم بالصالح العام، وليس لأنه كان مبدئياً مناصراً للمساواة بين الجنسين.

والالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة خاصة من الناس قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم يجعل من الضروري إدخال تكتيكات حاكمة لأمر الزواج والإنجاب. فالزيجات بين الحراس سيتم تنظيمها في سبيل مضاهاة أفضل الصفات التي ينحلي بها الناس بالنسبة لبعضهم البعض. ولتحقيق هذه النتيجة ستكون هناك لوتاريات أو الاقتراعات يختار فيها كل شخص شريكه. ليس هذا فحسب بل - حتى عدد الأطفال - سيتم تنظيمه من قبل الحكام، فالرجال الذين حققوا نجاحاً في الحرب سيكونون قادرين على التناسل بصورة أكثر بحيث يمكنهم إنجاب أكثر ما يمكن من الأطفال، وهو ما سيضمن عدد أكبر وأفضل من الأطفال.³ أما بالنسبة للآخرين فتكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة بعد أن يجتازوا سن التناسل، وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع أي شخص يختارون ولكن إذا ما حدث حمل صدفة فسيتم وئد الطفل عند الولادة.⁴

¹ المرجع السابق، ص. 456b، 130.

² المرجع السابق، ص. 455c-e، 129، ص 456a-b، 130.

³ المرجع السابق، ص. 459e-460c، 134.

⁴ المرجع السابق، ص. 135، 461c. هناك قيود وحدود أخرى تتمثل في أن الرجل لا يمكنه مضاجعة بنيه، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه والمرأة أيضاً ليس لها أن تضاجع أبناً أو أي من أولاده أو أبنائها وأقرباءه.

٧- الفيلسوف كملك.

بالنسبة لسقراط (أو أفلاطون متحدناً من خلاله مثلما أشرنا آنفاً)، لابد "للأفضل من بين الحراس" أن يصبحوا حكاماً، وفي سبيل ذلك عليهم أن يتدربوا على حياة الفلسفة التي ستكون جزءاً رئيسياً من حياة الحاكم. ودفع سقراط بأن "حكام المستقبل" يجب أن يحصلوا في طفولتهم على تدريب أساسي في الهندسة والرياضيات وأيضاً جميع الموضوعات الأخرى المطلوبة لإعدادهم للانفعال، والانخراط في التفكير الديالكتيكي.^١

ولن يُسمح لكل الناس إكمال المستوى التعليمي المؤدى للعودة إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم. فالحقيقة أن سقراط قد سعى للبحث عن أفراد يمكنهم استخدام التفكير الجدلي في بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقع محل الدراسة؛ أو المجتمع العادل في الجمهورية. وهؤلاء الأفراد الذين يملكون هذه القدرة سيتم انتقائهم من باقي الأفراد، وعندما يبلغون سن الثلاثين سيدخلون في التدريب على تكنيكات أو فنون الحجة الجدلية، ولم يشأ سقراط أن يأخذ القادرين على التدريب الفلسفي إلى ممارسة الحجة الجدلية عند أقل من الثلاثين لأنه خشي من أنه بتعريض الأشخاص إلى هذه التكنيكات وهم ما يزالون صغاراً فربما يوظفونها فقط في إظهار القدرة على حوض الحجج الأخرى، وهم في ذلك سيتصرفون كما لو كانوا منخرطين في لعبة من مثاقفة، أو منازعة وجهات النظر الأخرى بغرض التغلب على المنافس أو الخصم.^٢ وفي مقابل ذلك ذكر سقراط أن "الشخص الأكبر سناً لن يكون راعياً في المشاركة في مثل هذا الجنون. فهو سيحذو حذو من يستعد للانفعال في إحدى المناقشات بغرض البحث عن الحقيقة دون تقليد شخص يلعب بمتناقضات لمجرد التسلية."^٣

ونؤكد ثانية، أنه سيتم انتخابهم، أي الأشخاص القادرين على التفكير الديالكتيكي عند سن الثلاثين، وبعد خمس سنوات من التدريب على الديالكتيك الذي سيتعلمون فيه كيف يصلون إلى الحقيقة سيرسل حكام المستقبل إلى "الكهف" cave (أو المجتمع العادي) ليعيشوا وسط العامة من الناس ويشاركوا في أمور عسكرية ويشغلون مناصب أخرى مناسبة للشباب بحيث لا يكونون، أي حكام المستقبل، أقل خبرة من الآخرين. ولكنهم حتى في هذه المناصب أيضاً يجب أن يتم اختبارهم لنرى إذا ما كانوا سيثبتون على نفس رباطة الجأش حال انتهاجهم طريقة أو أخرى أو حال تغيير خلفيتهم.^٤ وسيمضون في هذه الخبرة زهاء خمسة عشر عاماً وعند سن الخمسين سيتاح لهم أن يقضوا معظم وقتهم في الفلسفة، ولكن؛ والاستطراد هنا لسقراط؛ عندما يحين دورهم عليهم أن يتجهوا للعمل في السياسة ويحكمون من أجل صالح المدينة.^٥ وهؤلاء

^١ المرجع السابق، ص.ص 536d-537d، 208-09.

^٢ المرجع السابق، ص.ص 209، 537c-d، 539b-d، 211.

^٣ المرجع السابق، ص.ص 211، 539c-d.

^٤ المرجع السابق، ص.ص 211، 359d-e، also، 209، 537d.

^٥ المرجع السابق، ص.ص 212، 540b.

الأشخاص رجالاً ونساءً على حد سواء ستسند لهم مهمة وضع المدينة "ومواطنيها وهم أنفسهم في النظام".¹ وذكر سقراط أنه إلى أن "يحكم الفلاسفة كملوك" أو إلى أن يتصرف الملوك كفلاسفة، سيكون من المستحيل اقتران السلطة والفلسفة ومن ثم خلق مدن تعكف على تجنب الشر وتحقيق الخير.² ولكن لماذا الفلاسفة بشكل خاص هم المناسبون للوصل بين السلطة، والأخلاق؟ تكمن الإجابة في سماتهم. فهم نبلاء ليسوا جبناءً أو مستعبدين، بل محبين للمعرفة، ليسوا مستهلكين للمال أو الترف، يتعلمون بسرعة وسهولة.³ وعند وضع السلطة في أيدي هؤلاء الأشخاص الحاملين لهذه السمات يمكننا أن نضمن أنها لن تستخدم في تحقيق مزيد من الثراء الشخصي، بل ستستخدم في تدعيم مشجع، وثابت للرغبة في التأكد من أن المنافع التي حددها العقل هي الهدف الرئيسي للمجتمع.

٨- العدالة، والفضيلة المدنية، والكذبة النبيلة.*

لإيجاد مجتمع يمكن أن يتحقق فيه نظاماً أخلاقياً قائماً على العقل، يحتاج الحراس إلى توفير نظام تعليم أساسي يعلم الأطفال الفضيلة المدنية⁴ فالأطفال على نحو خاص يجب أن يتعلموا أهمية طاعة القانون إذا كان لهم أن ينضجوا كأفراد مطيعين للقانون. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يشارك الأطفال في ألعاب تعلمهم مدى أهمية احترام القانون مع التأكيد على ضرورة أن يتم تكريس كلاً من الموسيقى والشعر لنفس هذا الغرض. كما أن احترام الشريعة سيتم استيعابه أيضاً من خلال تعلم قول سلطة الأكبر ورعاية الأبوين.⁵ وعندما يمتلأ الناس بالعادات الخيرة من هذا النوع، سيكونون مهينين، ومن وازع إرادتهم لأن يحافظوا على السلوك الذي من شأنه أن يساهم في الخير الأساسي للمجتمع. علاوة على أنهم سيعرفون ما هو الأفضل لدولتهم، وبالتالي سيعون أي القوانين يجب تشريعها. فالحقيقة، أنه عندما لا يمثل السلوك السليم؛ حسب سقراط؛ جزءاً من النظرة المدنية المتأصلة لدى الناس، فإن جهود تحقيق الأهداف النافعة للمدينة من خلال التشريع ستذهب دائماً هباءً. والسبب في ذلك أن الناس المفتقدين لعادات الفضيلة المدنية يكونون مثل "المرضى" عرضة لشطحات النزوة، وبالتالي فهم غير مؤهلين لأن يستمعوا إلى من يحذرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن للانغماس في الملذات، والسكر والنهم.⁶

¹ المرجع السابق، ص. 212,540b.

² المرجع السابق، ص. 148, 473d.

³ المرجع السابق، ص. 158-160, 485a, 485e, 486b-d.

* كان أفلاطون يرى حتمية اللجوء إلى الحيلة وأساطير الأولين والأكاذيب الضرورية فتراه يقول: "سألجأ إلى كذبة جميلة، كذبة ليست بالجديدة، إنها أسطورة متبقية شائعة في أماكن عديدة وهي لم تحدث في أيامنا". أنظر *الفكر اليوناني* ترجمة د. حسين حرب. <المترجم>.

⁴ المرجع السابق، ص. 94, 424a. My interpretation of civic virtue follows Grube's view.

⁵ المرجع السابق، ص. 100, 424d-425b.

⁶ المرجع السابق، ص. 100-01, 425d-426b.

وبمجرد وجود التزام بالفضيلة المدنية أو احترام سائد للصالح العام للمجتمع ستكون المدينة وقتها قد قامت على نحو سليم، وسيكون هناك الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمة من أهمها: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة.¹ وواضح أن هذه الفضائل الأساسية تتصل ببعضها البعض بحيث أن العدالة؛ هذه الفضيلة الأرفع والأهم شأنًا وسط الأربعة لا يمكن أن توجد بدون وجود الأخريات. ولتوضيح هذه النقطة سنورد كل فضيلة على حدة.

الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة.

لنأخذ الحكمة *wisdom* أولاً. ففي مناقشة الحكمة ميزاً سقراط بين المعرفة التي يملكها صناع معينين والمعرفة المطلوبة من أجل حكم الدولة. فالمالكيين للنوع الأخير، أي الفلاسفة يتحلون بالمعرفة اللازمة لفهم ما هو مطلوب لضمان تحقيق مدينة منظمة على نحو سليم مُتضمناً ذلك كيفية خلق علاقات جيدة بصفة دائمة بين المدينة، والمدن الأخرى.² أما الشجاعة *courage* فهي قدرة تمكن الناس من الاحتفاظ بتعهد أو التزام ثابت بدعم القيم الأساسية التي يقدمها صانعو القوانين للمجتمع. وهنا تجسد القوانين معتقدات أساسية يتوجب على المجتمع حمايتها، والأفراد الذين يكشفون عن شجاعتهم يدعمون هذه القيم، بغض النظر عن أية صعوبات أو آلام قد تلزم عن هذا العمل.³ والاعتدال *Moderation*، هذه الفضيلة المهمة الثالثة، تشير إلى ضبط النفس أو القدرة على التحكم في رغباتنا بحيث لا نتحكم هي في حياتنا، وبامتلاك صفة الاعتدال لا يتورط الأفراد في القيام بأنماط حادة من السلوك، وبالتالي فإن الفئات المختلفة في المجتمع ستكون أكثر قدرة على التعايش معاً في انسجام وعلاقات تعاونية.⁴ والمدينة التي تمتلك العدالة تجعل كل من الأضعف، والأقوى، والبين بين؛ سواء فيما يتعلق بالعقل، أو القوة الجسدية، أو العدد أو الثروة أو أي شيء آخر؛ يرددون جميعاً نفس النغمة.⁵ وعندما يكون الاعتدال هو المعيار سيصير كل فرد قادراً على الإسهام في تحقيق الحاجات المشتركة للمجتمع ووقتها لن يكون متاحاً غلبة النطلع إلى الترف أو أية رغبة أخرى على هذا الهدف.

هذه القيم تخلق الوضع الذي يوصل أو يؤدي إلى العدالة *Justice*؛ الفضيلة الأساسية الرابعة؛ وقد وردت هنا خلف الثلاث فضائل المذكورة لأنه من الواضح أن الثلاث الأولى إنما يمهدون الطريق أو الوضع لإحلال العدالة. وقد ذكر سقراط أن العدالة ستكون بمثابة العمل الذي "سيرجاً إتمامه إلى حين إحلال

¹ المرجع السابق، ص. 427d، 102.

² المرجع السابق، ص. 428b-429a، 103-04.

³ المرجع السابق، ص. 429b-d، 104.

⁴ المرجع السابق، ص. 430e-432a، 106-07.

⁵ المرجع السابق، ص. 432a، 107.

الاعتدال، والشجاعة، والحكمة في المدينة.¹ وتأسيساً على هذه الروية للعلاقة بين الفضائل الأساسية، كيف يمكن أن تترجم هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة، وعملية لتحديد طراز المجتمع العادل؟ إن المدينة التي تتسم بالاعتدال، والشجاعة، والحكمة إنما تكون عادلة لأن كل شخص لديه دور سيكون مؤهلاً من أجله على أفضل وجه، وبأدائه هذا الدور بشكل سليم فهو يساهم على نحو أساسي وجوهري في تحقيق الصالح العام للمجتمع. فكانت وجهة نظر سقراط أن "كل شخص يجب أن يمارس أحد الوظائف ... التي يعد بالنسبة لها الأنسب طبيعياً."² وهذه الحالة من الأمور تمثل الشرط الخاص لمجتمع عادل. فيقول سقراط هنا: "أن يقوم الفرد بعمله الخاص المكلف به ... فهذه هي العدالة."³ والحقيقة أن المجتمع العادل هو مجتمع يقوم فيه كل فرد بالعمل الخاص به، ولا يتدخل في أمور الغير، وهذه القيمة، قيمة قيام كل فرد بعمله الخاص به، إنما "تنافس الحكمة، والاعتدال، والشجاعة لما تقوم به من إسهام في فضيلة المدينة."⁴

والمجتمع الذي يؤدي كل فرد فيه إسهاماً لخير الجميع فيما يتوافق مع ما يمتلكه من قدرات ومهارات أساسية، هو مجتمع يكشف عما يمكن تسميته بالعدالة الخارجية *external justice*. ومن الواضح أن هذه الحالة تستند؛ بالنسبة لأفلاطون؛ إلى مبدأ *meritocratic principle* أي أن يكون كل شخص معين لتلك المهام التي يعد؛ كما قال سقراط؛ "الأنسب لها". هنا يجب على العمال أن يقوموا بتنفيذ المهارات المخصصة لمهنتهم، كما يجب على المساعدين أن يُحسنوا من أداء دورهم كمحاربين، أما الفلاسفة، الحارسين الحقيقيين فعليهم أن يكونوا حكماً صالحين.

والمشكلة في المحافظة على هذا المبدأ هي كيفية إقناع الناس بحقيقته. وبعد هذا العناء، ونتيجة للالتزام بمعايير المجتمع العادل عند أفلاطون، سيحصل بعض الأشخاص على مهام أكثر أهمية من تلك المخصصة لأناس آخرين، فكيف إذاً سيتقبل هؤلاء الذين في قاع المجتمع هذه المحصلة؟ كانت إجابة سقراط متمثلة في إثارة كذبة باسم تامين العدالة. وهنا سيبدو الأمر أنه؛ بالإضافة إلى تعلم عادات الفضيلة المدنية الأساسية كطريقة لتشجيع الناس على الإسهام في الصالح العام؛ يجب أن يكون المواطن معتقداً في كذبة حول السبب في كون العدالة تمثل قيمة ثمينة. إذاً من الواضح أن عادات الفضيلة المدنية مثل سلوك إطاعة القانون لا تعد في حد ذاتها كافية لتأمين وتدعيم طرق الحياة لمجتمع عادل.

فقد أشار سقراط إلى تعبير "الكذبة النبيلة" "*noble falsehood*" التي يمكن استخدامها لإقناع الحكام والشعب في المدينة بأهمية تقبل كل فرد لدوره الذي يعد الأنسب له في المجتمع. ووفقاً لهذه الكذبة التي

¹ المرجع السابق، ص. 108, 433b.

² المرجع السابق، ص. 108, 433a.

³ المرجع السابق، ص. 108, 433b، ص. 109, 433c.

⁴ المرجع السابق، ص. 108, 433c-e.

سينذعها سقراط، ورغم أن "جميع من في المدينة أخوة"، إلا أن الإله *god* الذي خلق البشر وضع في كل شخص معدن مختلف. فوضع الذهب في من سيصبحون حكاماً والفضة في من سيكونون مساعدين، والحديد والبرونز في الفلاحين والصناع (العمال). علاوة على أنه قد صمم طبيعة الناس بحيث ينجبون إلى حد كبير أطفال مثلهم. ولكن من الوارد أن يأتي أبوان من ذهب بأطفال من فضة أو برونز والعكس صحيح. وعندما يحدث هذا فإن مشيئة الرب أن يتم وضع الناس في مراكز في المجتمع تلائم قدراتهم بحكم تعريف القدرات وفقاً للمعدن الذي تتألف منه أنفسهم. على سبيل المثال، إذا كان الوضع أن أطفال الحكام قد ولدوا حاملين سمات فئة البرونز فإنهم يجب أن يُحوّلوا إلى طبقة الفلاحين والعمال. ومن ناحية أخرى إذا كان وليد طبقة الذهب يحتوى في نفسه على الذهب فيجب أن يتبوأ طبقة الحكام.¹

إن الكذبة من الممكن أن تكون نبيلة، وبالتالي ذات قيمة، إذا ما استخدمت لسبب خير، والسبب الخير الذي يأتي في المقام الأول هنا؛ وكما أشرنا تَوّاً، هو أن الكذبة تحفظ استمرار المساندة للعدالة الخارجية وفقاً لنظام الجدارة، والسبب الخير الأخر للكذبة كونها تشجع ما يقيم العدالة الخارجية، أي التنظيم أو الترتيب السليم للعناصر الرئيسية من النفس: العقل، والشهوة، والروح. وبني لأدعو هذه الحالة للنفس بالعدالة الداخلية *internal justice* وهي حالة للذهن تمثل أعلى نظام ممكن للحياة الإنسانية، إنها حالة لا تضمنها سوى المدينة العادلة.

ولكن ما هي هذه العدالة الداخلية أو عدالة النفس، ولماذا تكون على هذا القدر من القيمة؟ إن كل قسم من أقسام النفس لديه أهدافه الخاصة بتحقيق هذه الأهداف يستطيع الفرد الحصول على اللذة المرتبطة بهذا القسم أو ذلك. حيث انه في إدراك أهداف القسم الروحاني، يتلقى الفرد لذة مرتبطة بإظهار الشجاعة في تدعيم الصالح العام، وفي إدراك أهداف الشهوة يحقق الفرد لذات مرتبطة بكسب المال. إلا أن الأمر، بالنسبة لسقراط، أنه عندما يقتصر تركيز المرء كاملاً على أحد هذه الأبعاد دون الاتجاه الذي يمليه العقل أو على حد ما اسماء هو بـ"الذات التي يقرها العقل" فإنه؛ أي المرء؛ "لا يحصل على اللذات الحقيقية الممكنة المرتبطة بالشهوة وبالجانب الروحاني في النفس".² على سبيل المثال لنأخذ موقفاً تكون فيه الروح أو الشهوة، لها مكان الصدارة في حياة الفرد وحيث تكون أهمية العقل مثبّطة. فقد يصبح الفرد المتحقق في أهداف الجانب الروحاني من النفس، بعيداً عن توجيه العقل، مثلهاً وشديداً الرغبة في النجاح في معركة سيُتصّف فيها بالعنف الشديد، وفقدان القدرة على اتخاذ القرارات التي من شأنها أن تحقق النصر الذي يسعى إليه. أو لنقل أن شخصاً يتمثل نصره الوحيد في الحياة في تراكم المال فقد ينتهي به الحال ألا يكون لديه اعتناء بالخيرات

* لا يمكننا هنا أن نشير إلى الله الواحد الخالق كما هو في الديانات السماوية الثلاثة، فسقراط يشير وبحكم ما كان سائداً من ثقافة دينية تعددت فيها الآلهة في اليونان القديمة، إلى الإله الذي اختص بخلق البشر. لذلك نقلها المؤلف هكذا *the god who created people* <المترجم>

¹ المرجع السابق، ص.ص 414c-415d, 91-92

² المرجع السابق، ص.ص 586c, also 586d, 257-58

التي يقرها وينص عليها العقل، وبالتالي فقد يكون مثل هذا الشخص مدمراً لكل العلاقات مع الآخرين ممن يحبونه.

علاوة على ذلك، فعندما يتيح الشخص لنفسه أن يصبح مكرساً نفسه وبنون لأهداف القسم الروحاني وللشهوة في الوقت نفسه، فهو يدير رغبتين قويتين تحارب كلاً منها الأخرى. على سبيل المثال أن شخصاً يرغب في كل من إظهار الشجاعة، واقتناء المال، قد يجد أنه لتحقيق الرغبة الأولى عليه أن يضحي بإحراز المال. غير أن الشهوة قد تتطلب أن يكون المرء عن إظهار الشجاعة، وتكريس نفسه للصالح العام على حساب جمع المال أو التخلي عن هذه الرغبة. وفي هذه الحال سيكون الانتصار لخدمة المجتمع في حرب دائمة مع الحث على جمع المال. وفي المقابل عندما يتيح المرء لعقله أو الجزء الفلسفي أن يكون صاحب الكلمة العليا فهو يتجنب كل هذه التراجيديا. "إذاً بالنسبة لسقراط، عندما تتبع النفس بأكملها القسم الفلسفي دون أن تقع في حالة الحرب الأهلية *civil war* هذه فإن كل قسم يقوم بعمله الخاص به بشكل محدد، وعادل ويتمتع بشكل خاص بملذاته الخاصة أي الميزات التي تعد أحق وأفضل متع ممكنة".¹

وهنا تحقق هذه النفس المتزنة، والمنظمة السعادة للفرد، بالإضافة إلى أنها ستكون قادرة على الإدلاء بإسهام مهم للحفاظ على سمة التنظيم الجيد للمجتمع. ومن هنا فوقاً للحقيقة القائلة بأن الشهوة والقسم الروحاني يكونان تحت توجيه القسم الفلسفي، فإن هذا يستتبع أن يحافظ الأفراد على التوازن الداخلي لشخصيتهم بما يسعهم أن يكونوا قادرين على أداء المهام المختلفة التي يعدون الأنسب لها وبشكل جيد. فالعدالة الداخلية للنفس متصلة، ومدعمة في الوقت نفسه للعدالة الخارجية لحياة ميريستوقراطية *meritocratic* أو حياة قائمة على مبدأ الجدارة.

وتأسيساً على هذا المنطق للعدالة الداخلية يصبح من المفهوم الآن؛ عند سقراط؛ لماذا يكون من الأفضل لكل فرد أن يخضع لحكم عقل مقدس، من المفضل أن يكون قابلاً بداخله، وملكه هو وإلا سيفرض عليه من الخارج، ومن ثم سيصبح الجميع وإلى أقصى حد متخيل متشابهين ومتحيزين يحكمهم نفس الشيء.² والشيء الواضح أنه لإحراز هذا الهدف فإن المدينة الحقيقية ليست إلى حد كبير هي تلك المدينة الخارجية التي يعيش فيها الناس حياتهم اليومية رغم أنها بالطبع تمثل ذلك أيضاً. بل المدينة الحقيقية هي النفس المستوية بشكل سليم؛ وبدون تحقق هذه الحالة للعقل لن تكون هناك سيادة أو عدالة خارجية فكما قال سقراط "أنه من هدفتنا أيضاً في حكم أطفالنا ألا نسمح لهم بأن يكونوا أحراراً حتى نرسي داخلهم دستوراً؛ تماماً كما في المدينة؛ وبتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا نجهزهم بحارس، وحاكم مشابهي لحراسنا، وحاكماً لكي يأخذوا مكاننا، ومن ثم فقط في هذا الحين نطلقهم أحراراً".³ وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة فإن عادات الفضيلة المدنية التي تساهم في قدرة كل مواطن على تدعيم الصالح العام عن طريق دعم الفضائل المدنية مثل

¹ المرجع السابق، ص. 586e, 258.

² المرجع السابق، ص. 262, 590d.

³ المرجع السابق، ص. 262, 590d-590a.

الاعتدال، والشجاعة، والحكمة ومن ثم العدالة — وأيضاً الكذبة النبيلة عند أفلاطون، كل هذا قد مهد الطريق ليس فقط لدستور جيد في الدولة بل أيضاً لدستورٍ سليمٍ متساوٍ في نفس كل فرد.

٩- الديمقراطية، وغياب العدالة.

إن الأمل في مدينة صالحة لا بد وأن يتعارض مع واقع المدن الفاسدة. وبالنسبة لأفلاطون فإن التيموقراطية* *timocracy*، والأليغاركية *oligarchy*، والديمقراطية *democracy* هي أنظمة فاسدة تدفع المجتمع في اتجاه الاستبدادية. وكل ما تتضمنه هذه النظم من تطبيقات تتم عن القسوة والمأساة. وفيما يلي نقدم ملخص مختصر لحجة أفلاطون في هذا الجانب. ولكي نفهم رؤيته في هذا الصدد، من الأهمية أن نعرف أن الأنظمة تتميز في الحقيقة بالسمات المختلفة للنفس التي تهيمن عليها. وفي المدينة الأفضل، أي الجمهورية، يكون التفوق لقدرة العقل. وفي الأنظمة الأقل شأنًا نجد إما الجانب الروحي أو الشهوة في حكم السيطرة.^١

وفي النظام التيموقراطي، يسيطر الجانب الروحاني، ويكون النظام مكرساً لجعل المجد والشجاعة وحب النصر العسكري هو الهدف الرئيسي.^٢ وهذا الوضع إنما ينتج عن الميول المتناحرة المائلة في هذا النوع من الأنظمة. ومن ناحية أخرى سنجد هناك من يسعى إلى كسب أو اقتناء الثروة وهناك أيضاً من يستعرض الميول الأرسنقراطية، ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا تنشأ حرب أهلية بين الجماعتين تنتهي بتوفيق بينهما يتيح الملكية الخاصة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل في الأرض. بالإضافة إلى ذلك تتخذ الأنشطة المتعلقة بالحرب مجالاً رئيسياً في الحياة. والأفراد المعينين كحكام سيّسمون "بالروحانية والبساطة" فهم سينفقون وقتهم مشغولون في الحرب كوسيلة للحصول على المجد. علاوة على أنهم سيصبحون شهواتهم الخاصة بأموال الآخرين في حين يوفرون مالهم الخاص. ولكن بصدد العاطفتين عاطفة المال، وعاطفة المجد يسيطر الأخير حيث يكون هناك بحث دؤوب ومستمر عن النصر العسكري، وفي هذا الوضع لن يكون هناك اهتمام يجعل الفلسفة، والبعد العقلاني من النفس ذو شأناً كبيراً في المجتمع.^٣

النظام التالي هو الأليغاركية *oligarchy* وهو نظام يتحول فيه "عشق النصر والمجد إلى عشق لجمع المال."^٤ وهنا تسيطر الشهوة على الأقسام الأخرى للنفس حيث يصير المال أعلى قيمة من الفضيلة، ويصير الأثرياء مثار إعجاب من قبل الآخرين ويُصبون حكّاماً. والحقيقة أن هذا النظام السياسي مصمم بحيث تكون المناصب من نصيب ذوي الأملاك أما الفقراء فليس لديهم فرصة للحكم، حتى إذا تمكن شخص فقير من القيام

* حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد. <المترجم>

^١ المرجع السابق، ص. 544d، 214.

^٢ المرجع السابق، ص. 545b، 215، ص. 548d، 218.

^٣ المرجع السابق، ص. 547b-548d، 217-18.

^٤ المرجع السابق، ص. 221، 551a.

يعمل أفضل.¹ والسمة الرئيسية لمجتمع من هذا النوع، أن المال لا يستخدم لدعم حياة الترف بقدر استخدامه لإشباع الحاجات الضرورية أو الشهوات أما باقي المال الذي يراكم فيه الفرد من أرباح مشروعاته فسيقوم بكنزه.² أيضاً في مجتمع من هذا النوع بعيد فيه المال وتفقد فيه مكانة الفضيلة، نجد الكثير من الناس يتجنبون مسؤولية حياتهم الخاصة. وبالتالي فيعض الناس سيبيعون كل ما لديهم للآخرين، وهذا يعني أن الكثير من الناس لن يتسنى لهم بعد ذلك امتلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بالوظائف الأساسية كعمال وصناع وبدلاً من ذلك سيصبحون فقراء فاقدين لما يقيهم على قيد الحياة. ومن ثم يصبحون عولاً أي يعيشون على تعب غيرهم وبعضهم سيقوم بذلك كشحاذين والبعض الآخر كأشرار يرتكبون الجرائم، ويصبحون لصوصاً ومختلسين.³

وبطبيعة الحال سيصبح الفقراء حانقين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لوضعهم وعندما يأتي الوقت الذي يطيح فيه الفقراء بالأغنياء نجدهم يؤسسون النظام الديمقراطي، وهنا يمنح كل شخص فرصة المشاركة في حكم المدينة.⁴ وسرعان ما تتحول النظم الديموقراطية إلى مجتمعات يتاح فيها وبحرية غير مقيدة اشتهاؤ؛ ليس فقط الحاجات الأساسية والضرورية؛ بل أيضاً الخيرات غير الضرورية أو مما ينتمي إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس أن يعيشوا بدونها. وفي هذا المناخ من الإباحية العامة يفتقد الناس إلى ضبط النفس، ومن ثم يتم الإفصاح عن جميع الملذات ليكون لها قيمة متساوية. والحقيقة أن الديمقراطي لا يستطيع أن يميز بين "الرغبات الجميلة الصالحة" وبين تلك الرغبات "الشريرة". والديمقراطي يسعى لتتبع أي رغبة ماثلة أي كان نوعها، وليس هناك أساس لإقامة نظام عقلائي للحياة. ونراه يطلق على هذه الطريقة في الحياة الطريق للحرية والسعادة، في حين أنها تمثل في حقيقة الأمر جواز مرور للاستعباد أو الاستبدادية المتطرفة.⁵

وأخيراً هناك حكم الطاغية *tyranny* وهو منطور أو ناشئ عن الديمقراطية، ومرتببط بصيغة من الشهوة التي "بلا قانون" *lawless* لأنها تعلق من شأن رغبات- بالإضافة إلى كونها غير ضرورية- فإنها رافضة لنظام العقل.⁶ وهذا النظام، الذي يبلغ أوجه في حكم الشهوة غير الممتثلة لنظام العقل، يتسم برغبة جامحة لا تتسبغ في الحرية.⁷ والحقيقة أن سقراط يضع اللوم في ظهور حكم الطاغية على هذه الرغبة المتطرفة في الحرية.⁸ وفي هذا النظام تتألف الطبقة الحاكمة ممن لا يسدون أي إسهامات نافعة للمجتمع، "العول" *drones* الذين كانوا جزءاً من الحياة الأليغاركية هؤلاء الناس وضعوا أنفسهم في مواجهة الأغنياء،

¹ المرجع السابق، ص. 551b-c، 221.

² المرجع السابق، ص. 224، 554a.

³ المرجع السابق، ص. 223، 552d-e؛ ص. 222، 552a-c.

⁴ المرجع السابق، ص. 227، 556d، 557a.

⁵ المرجع السابق، ص. 231-32، 561b-d؛ also، ص. 234، 563e-564a.

⁶ المرجع السابق، ص. 232، 562a، ص. 241-42، 571b-c.

⁷ المرجع السابق، ص. 232-33، 562c.

⁸ المرجع السابق، ص. 234، 563e-564a.

ووعدوا بأن يستولوا على أموالهم وإعطائها للفقراء. إلا أنهم قد احتفظوا لأنفسهم كحاكمين بالنصيب الأكبر من تلك الأموال التي سلبوها من الأغنياء.¹ وعندما اشتكى الأغنياء أمام العامة من الناس أنهم العول، أو المتبطلين بأنهم يحكون المؤامرات لإيقاع الضرر بالناس وخوفاً من أذى الناس كان رد فعل الأغنياء مثلما كان حال الأليغاركيين حيث طالبوا بحكم للأغنياء. وبالفعل وصلت هذه الصفة إلى ذروتها بأن أتهم كلاً من الأغنياء، والعول بارتكاب الجرائم وقدموا إلى المحاكمة.² ووسط هذا الاضطراب العام، يقرر الناس تنصيب شخص يعد بمثابة البطل *champion* بالنسبة لهم ويصبح هذا البطل طاغية عندما يسيطر على "الغوغاء المنقادين" *docile mob* ويلجأ إلى الأساليب العنيفة، والقسرية بما فيها استئثار الحرب الأهلية ضد الأغنياء.³ وفي النهاية يدرك الناس أنهم قد خلقوا شبحاً ومن ثم يأمرونه بتترك المدينة، ولكنه يأبى دون استخدام العنف لاستعادة سيطرته.⁴

تبين هذه القصة التي سردناها أنه عندما تنبيري الفضيلة المدنية أو يذهب التقاني من أجل الصالح العام، وبالتالي لا تعد الفضائل العظيمة مثل العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة، جزءاً من حياة المدينة، فإن الشهوة في صورها المختلفة، وتأثيراتها الضارة ستسود، وتحكم في المدينة. ومن ثم ففي سياق ما أورده أفلاطون يكون من الأفضل للمدن أن تتبع مساراً عادلاً.

مع ذلك فإن النتائج الخيرة للعدالة، والعواقب المريعة التي تنتج عن غيابها لا توجد فقط بالنسبة للمدن، بل أيضاً بالنسبة للأفراد. وخلص سقراط في الجمهورية إلى إيضاح طبيعة الامتيازات الشخصية التي تتحقق في عيش حياة عادلة، ومن ثم العيوب؛ بالنسبة للأفراد؛ في عيش حياة غير عادلة. حيث أثبت أن الآلهة سيساعدون دائماً الشخص العادل في حاجته "سواء أثناء حياته أو بعد مماته." لأن الآلهة "لا تهمل مطلقاً من يتوق شوقاً لأن يصبح عادلاً."⁵ وتساءل سقراط قائلاً: أليس من الحقيقة أن الناس العادلون يتمتعون بسمعة جيدة ويحصلون الثناء، والمديح من الآخرين؟⁶ وذكر في المقابل أن الشخص غير العادل سيصبح "تعبساً شقيماً" *wretched* "ومحل سخريه" *ridiculed*. والواقع أنه "سيضرب بالسياط وسيعاني من أنواع شديدة من العقاب من شبحٍ وحرقٍ وغير ذلك مما لا يوصف إلا بالوحشية."⁷ وهو أيضاً نفس المصير الذي ينتظره في الحياة الآخرة بصفته شخص غير عادل. وفي معرض مناقشته لأسطورة "إير" *Myth of Er* أفرد سقراط اهتماماً للإرهاب، والألم الذي ينتظر الأفراد غير العادلين في الحياة الآخرة وأوعز لـ "جلوكون" أن يمارس

¹ المرجع السابق، ص. 564b-564d, 235-36

² المرجع السابق، ص. 565b-c, 236

³ المرجع السابق، ص. 566a-565, 236

⁴ المرجع السابق، ص. 569a-b, 240

⁵ المرجع السابق، ص. 613a, 284

⁶ المرجع السابق، ص. 613c, 284

⁷ المرجع السابق، ص. 613d, 582

العدالة، وأن يتصرف وفقاً للعقل في كل شيء بحيث يكون قادراً على نيل المكافآت من الآلهة على الأرض، وبعد موته وفي هذه الحالة خلص سقراط إلى القول "أنا سنفعل الخير فنمضي سعداء."¹ وهذه الأهمية التي أفردتها سقراط هنا تشير إلى أنه إذا كان من غير الممكن إقناع الناس أن يتصرفوا على نحوٍ عادل من خلال نظام عقلائي كما شرح في الجمهورية، فربما تخيفهم هذه الصورة من الآلام المبرحة والرهبة التي سيعانون إياها بسبب التصرف بغير العدالة، وتجعلهم يمثلون حياة عادلة. ومن ثم فربما يحقق الخوف ما لا يستطيع العقل نفسه تحقيقه.

١٠ - أفلاطون والمجتمع المدني.

تمثل النظرية السياسية عند أفلاطون بياناً خاصاً عن العدالة داخل كل من المجتمع والفرد. وهذا الكفاح من أجل العدالة لا يفترض أن يتضمن، كما سيكون لاحقاً، الحاجة إلى أن ندمج في المجتمع فكرة أن الناس أحراراً وأشخاص متساويين أخلاقياً، وأنهم خاضعون لقواعد يتقبلونها جميعاً كشرط من أجل تحقيق المساواة العامة. بل يجب، بدلاً من ذلك، أن نصل العدالة في ذروتها وأوجها إلى صورة لمدينة تشجع التنظيم السليم للأقسام الأساسية للنفس. وهنا لن يكون للأفراد حقوقاً متساوية كما في العالم الحديث، ولكن سيكون هناك

¹ المرجع السابق، ص. 621d, 292, 616a-615d, 287.

قراءات مقترحة

Barker, Ernest Sir. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russell & Russell, 1959.

Euben, J. Peter. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Lycos, Kimon. *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic*. Albany, New York: State University of New York Press, 1987.

Reeve, C.D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago press, 1983.

Wood, Ellen Meiksins and wood, Neal. *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*. Oxford: B. Blackwell, 1978.

Zeitlin, Irving M. *The Classical Origins of Social and Political Thought*. New Jersey: prentice Hall, 1993.

التزاماً بإعطاء كل شخص شيء ما ذو أهمية وشأن عظيم، حياة تكون عناصرها الأساسية في حالة انسجام مع بعضها البعض. وعندما تتشكل نفوس الأشخاص بشكل سليم يمكنها حينئذٍ أن تساهم على نحو جوهري وضروري في المجتمع محققة بذلك إمكانية وجود نظام عادل، وبالنسبة لأفلاطون عندما توجد العدالة داخل الأفراد يمكن أن نجدها بعد ذلك في المجتمع.

ولكن لنأتى إلى السؤال المنتظر؛ ما هي التطبيقات التي تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدني؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدني نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات التطوعية وأيضاً كالنظام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون في مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى في هذه الترتيبات أشياء غير مقبولة. وعلى كلٍ فالحيز المستقل من تلك الجماعات التطوعية، والتي تعمل كصدٍ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دوراً مركزياً في تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. وفي حقيقة الأمر أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال في المشاع والذين يجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى في المجتمع المدني؛ كما ورد في الفصل الأول؛ شيئاً لا يمكن التسامح معه. كما سيبدو حراس/حكام أفلاطون - الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية؛ التي أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبل الناس للمسؤولية - مزيداً من الرفض لهذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أي الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون.

ومن ناحية أخرى، هناك حس ما تشير من خلاله حجج أفلاطون على الأقل بشكل غير مباشر إلى الحاجة إلى مجتمع مدني، وبالنسبة للحقيقة القائلة بأن الملك الفيلسوف عند أفلاطون يؤسس دوراً مستقلاً للشخص المتحدث بالحقيقة. فمن الواضح أن طبقة الفلاسفة، خاصة كما بدت في التصرفات التي أوردها سقراط وأفلاطون في وصفهما للفرد الباحث عن الحقيقة، يمكن أن توظف جيداً إذا كان لديها الحرية التي تتيح لها الاستقلالية عن جميع المؤثرات، والقوى الخارجية المُشكِّلة، وبشكل خاص التي تنبعث من أشكال غير عادلة للحكومة أو من وجدانيات غير صادقة تنشأ عن شهوة الغوغاء. فالملك الفيلسوف عند أفلاطون لا يمكن له أن يزدهر إلا في مجتمع يتوفر فيه حيزاً مستقلاً يعمل في إطار بيئة أخلاقية أكبر مكرسة لتأمين حقوق الناس، والفضائل المدنية التي تتيح تحقيق هذه الحقوق. وحيث أن الملك الفيلسوف؛ عند أفلاطون؛ قد لا يدافع عن مجتمع مدني بهذا الوصف، فإنه من الصعب أن نتخيل كيف يمكن له أن يحيا بدون مجتمع بهذا الشكل.

وفيما يتعلق بهذا الحجة الأخيرة، يمكن بالطبع أن يكون هناك زعماً بأن الملك الفيلسوف لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه إلا في نظام خاص متمثلاً في الجمهورية الأفلاطونية. إنه فقط الوضع الذي يتم فيه تنظيم المجتمع بحيث نكون على يقين من أن الحكم سيؤول إلى من هم أعظم حكمة، والذي سيظل الفلاسفة يشعرون

فيه أنهم قادرون على الانخراط في الفلسفة. وخارج هذا النمط من المجتمع لن يكون هناك من فيلسوف لديه ما يكفي من أمان لممارسة الفلسفة. ولكن ما هي الأسباب المدعمة لهذا الموقف؟ أولاً أن البحث عن الحقيقة مهدد لما هو قائم من معايير، وفي الغالب عندما توضع الآراء المعاصرة موضع تحدى فإن من يقوم بذلك يعتبر مسائلاً أمام المجتمع، ويكون في هذه الحالة مُعرضاً لأشكال من عدم التسامح والإقصاء الاجتماعي. حيث أنه في جمهورية أفلاطون فقط نجد المجتمع مصمماً لحماية الفيلسوف بحيث يمكنه أن يكون حراً في ممارسه فنه. ثانياً أنه في جمهورية أفلاطون فقط يمكن تصميم النظام التعليمي لكي يطور؛ بشكل حقيقي؛ من الفطنة الفلسفية عند الأفراد. وفي المجتمعات التي يتم التأكيد فيها على أمور أخرى غير الفلسفة من قبيل السعي وراء المال، أو الشهوة، أو حتى الحقوق مثلاً، فإن الشخص ذو القدرة الفلسفية لن يكون قادراً أبداً على تطوير موهبته الفلسفية. ولكن جمهورية أفلاطون ستضمن مساحةً يتبوأ فيها التدريب على الفلسفة دائماً مكانة تفوق في أهميتها أية أنشطة واهتمامات أخرى.

وبالنسبة لمؤيدي المجتمع المدني، فهم من شأنهم أن يدفعوا بأن المجتمع المدني يمكن أن يحمي الفلاسفة من عدم تسامح العامة، ويمكن أيضاً أن يوفر التدريب الذي يجب أن يحصل عليه الناس لكي يصيروا فلاسفة. وإلا فإننا نعرض الفلسفة للخطر بربطها بصيغة من حياة النخبة التي تهدد الحريات الأساسية التي يحميها المجتمع المدني والتي تعد الفلسفة بالتأكيد في حاجة إليها.

الفصل الثالث

رد أرسطو على أفلاطون: أهمية الصداقة

مُتَكَلِّمًا

أصبح أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) تلميذاً لأفلاطون في عام ٣٦٧ ق.م وظل ملازماً له زهاء عشرين عاماً. وأثناء هذه المدة تأثر فكره بشكل كبير برؤى ومواقف معلمه، ولم يتبرأ مطلقاً، كما يقول "جون مورال" *John Morrall*، من تأثير أفلاطون.^١ فنراه يقسم النفس تماماً مثله إلى قسمين؛ قسم عقلائي، وقسم غير عقلائي. العقلائي هو القسم الأعلى شأناً لأنه يستند إلى العقل في حين أن الجزء الآخر رغم اشتماله على عالم الشهوة والرغبة إلا أنه قابل لإطاعة ما يمليه العقل.^٢ ووفق هذا الافتراض الأساسي المشترك دفعاً كلاً من الفيلسوفين، بأنه على الدولة أن تعلم مواطنيها أن يفهموا، وأيضاً أن يعملوا بما يتوافق مع رؤية للمجتمع تجسد أفضل الإنجازات الخاصة بحياة عقلائية. والحقيقة أن الفضيلة المدنية المتمثلة في الالتزام بالصالح العام نجدها هنا وثيقة الصلة بتلك العادات التي تمكن الفرد من تدعيم صفات الحياة العقلانية.

وعلى مدار حياته قطع أرسطو خطوات في تنقيح بعض من العناصر الرئيسية الواردة في الرؤية السياسية لأفلاطون. وكانت لتحولاته عن أفلاطون صلة بعزمه على رسم صورة أكثر شمولية للطريق العقلائي للحياة مما قام به أستاذه. وطمح في أن يوسع من رؤية أفلاطون للمجتمع بحيث تتضمن ما ظن أن الأخير قد أغفله. ولكي نقدم نظرة كاملة لكيفية تناول أرسطو لهذا الهدف من الضروري مراجعة عنصر مهم في جمهورية أفلاطون. تم "الجمهورية" في إرساء حكم العقل داخل مجتمع عادل، متضمناً بالطبع النفس العادلة، صورت مجتمعاً يملك فيه كل من العمال والحراس والفلاسفة وظائف منفصلة ولكنها مهمة في تحقيق الصالح العام للمجتمع. ولاستمرار الناس في الالتزام بأدوارهم، نادى أفلاطون بإدارة الحاكم للناس من خلال تكتيكات متنوعة من قبيل ترتيب أمور الزواج بالنسبة للحراس، والتكريم بالكذبة النبيلة التي تشير إلى أن الإله الخالق يريد لجميع الناس أن يأخذوا أدواراً يعدون هم الأنسب لها بحكم ما يملكون من قدرات فطرية. فعندما تكون عادات الفضيلة المدنية عبر كافية لضمان تقبل المواطنين لأدوارهم، تصبح هناك ضرورة لوجود قوة الحيلة.

في المقابل، نجد مقارنة أرسطو؛ لتأمين أداء الناس للوظائف التي يعدون الأنسب لها؛ متمثلة في التأكيد على المكانة الرئيسية للجماعة *community* في حياة الناس. فهذه هي بالضبط؛ حسب أرسطو؛ الخبرة التي يجب أن تكون في مركز الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وذلك إذا كان للمجتمع أن يسهل من إسهامات

^١John B. Morrall, Aristotle, (London: George Allen and Unwin, 1977), ص 43.

^٢Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and tran. By Ernest, (New York: Oxford Universty Press, 1965), ص 317, Bk. VII, ch. XIV, para 9. From hereon, in citing from the Politics, I will cite the numbers using colons for seperation. Thus, the quote just cited would be VII:XIV:9.

جميع الناس لصالح الخير العام. فقد رأى أن الفضيلة المدنية للصدقة *civic virtue of friendship* لها دور فعال في المجتمع، حيث عندما يكون الناس أصدقاء فهم يرتبطون معاً بوثاق من القيم الأخلاقية المشتركة، وهي الخبرة التي تمكنهم من التعاون في سبيل تحقيق أهداف اجتماعية عامة عن طريق إظهار التفوق الفردي المطلوب في أداء الوظائف المختلفة في المجتمع أداءً جيداً. والحقيقة أن أساس المجتمع عند أرسطو، وحسب ما يقوله "مورال" *Morrall*، يتمثل في "تضامن اجتماعي ينشأ عن صداقة فعالة تجاه مواطني الشخص الأصدقاء" والكلمة اليونانية المعبرة عن هذا التجربة هي *Koinonia*.¹

والصداقة من شأنها أن تساهم أيضاً في تفكير وخبرة المجتمع المدني. فنحن نجد أن الأشخاص الأصدقاء حتى ولو كانوا يقومون بمهام ووظائف مختلفة، فهم يتعلمون كيف يطورون من احترامهم للطرق المختلفة لحياة الآخرين. وهنا كما رأينا في الفصل الأول يجب أن يحقق المجتمع المدني الغرض من أجل ازدهار طرق مختلفة من الحياة، ولذا فإن الصداقة بقدر دعمها وإعلاءها لهذه الإمكانية تعد قيمة ثمينة وفعالة، وخبرة ذات أهمية عظيمة في تطوير تفكير المجتمع المدني. مع ذلك وكما ستبين الحجة في هذا الفصل، فإن أرسطو في اتباعه لأفلاطون لم يُعل من شأن فكرة المجتمع المدني كما أوردناها في الفصل الأول. ورغم ذلك، فالأمر بالتأكيد يتمثل في أن أرسطو؛ بسبب إعطائه كل هذه الأهمية للصدقة؛ كان من شأنه أن يكون أكثر تفتحاً بصدد طراز الحياة الذي يطرحه المجتمع المدني مما كان سيفعل أفلاطون. وعلى كل، فإن أهمية الصداقة ستكون بمثابة دفة التوجيه في مناقشتنا لرؤية أرسطو فيما يخص السياسة على مدار هذا الفصل. وقيل أن نمضي في ذلك نرى من الضروري أن نميز منحاه الخاص في دراسة السياسة عن تلك المقاربة التي اتخذها أفلاطون.

٢- المعرفة العلمية والذكاء العملي.

هناك بالنسبة لأرسطو شكلان رئيسيان للمعرفة: المعرفة العلمية *scientific knowledge*، والذكاء العملي *practical intelligence*.²

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك "أشياء خالدة" "غير قابلة للفناء".³ هذه الأشياء تشير إلى مبادئ تعتبر صحيحة بطبيعتها لا تحتاج إلى تبرير على صحتها. ومن خلال هذه المبادئ، من الممكن بناء نسق استدلالى *deductive* من الفكر يطلق عليه نظرية *theory*، تمكنا من القيام بالتنبؤات حول أحداث المستقبل المتعلقة

¹Morrall, *Aristotle*, ص 100

²Politics, ص 317; VII:XIV:9, and Barker's commentary on page 320.

³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), ص 151, (1139b23-25).

بالموضوعات قيد الدراسة في أي مجال أو حقل من البحث أو التقصي.^١ على سبيل المثال إذا أخذنا نظرية تقسر أصل مرض ما، يمكننا أن نتأكد أننا عندما نطبق علاجاً أجازته هذه النظرية فلإن الشفاء مضموناً للمريض.^٢

وحيث أن المعرفة العلمية قادرة على توفير فهم شامل ودقيق وغير متغير حول ما ندرسه، فإن الذكاء العملي غير قادر على منح يقين مماثل عند تناول مجالات اهتمامه. ويتعلق الفرق بين ما يقدر على إنجازه كل من هذين النمطين في التفكير بالواقع المختلف الذي يدرسه كل منهما. فالعلم يدرس الطبيعة بينما الذكاء العملي معنيٌ بتلك الأعمال الجيدة في عالم الخبرة، والمتمثلة في حالتنا هذه في الخير الأخلاقي والعقلاني للبشر.^٣ وعالم الطبيعة الذي تدرسه العلوم هو عالم توجد فيه علاقات لا تتغير بين العناصر المختلفة لمجال من مجالات الدراسة مثل جسم الإنسان. في حين أن الثبات *constancy* بين العوامل التي تصنع خبرة الإنسان، وخاصة في عالم الأخلاق والسياسة، لا يوجد بنفس الدرجة كما نجده في عالم الطبيعة. وفي كتابه "علم الأخلاق" *Ethics* ذكر أرسطو أن "ما هو خير وما هو عادل أن موضوعات البحث في العلوم السياسية تختلف، وتتنوع بشكل كبير بحيث تبدو قائمة فقط على العرف وليس على الطبيعة.^٤ ذلك أن الذكاء العملي نجده مائلاً في عالم البشرية، حيث من الوارد تفرد الأحداث فيما بين بعضها البعض. ولأن الأحداث التي تقع اليوم قد تكون مختلفة عن تلك التي وقعت بالأمس فإنه من الصعوبة في غالب الأمر؛ إن لم يكن مستحيلًا؛ أن نوضح، ونؤكد على وجود صلة بينها. وبالتالي ينصب الاهتمام في مناقشة السياسة على المساعدة في تعريف الخير "أو أساس الحياة العقلانية لكل من الفرد، والمجتمع. إلا أن المنهج المستخدم في إيجاد هذا الطريق العقلاني للحياة في المجتمع لن تتوفر له أبداً الدقة المحددة الموجودة في التفكير العلمي. ومن ثم فنحن لا يجب؛ حسبما يرى أرسطو؛ أن نتطلع إلى الدرجة نفسها من الدقة *exactness* في جميع أنواع الحجج المماثلة".^٥ فنحن لن يتسنى لنا سوى بالكاد فهم الصيغة العامة لعالم السياسة والأخلاق".^٦

وكما تقول مارثا نوسباوم *Martha Nussbaum* يفصح الذكاء العملي عن قدرة على "الفهم

١. المرجع السابق (1140b30-1141a). "Scientific knowledge is supposition about universals."

Also, 152 (1139b33-35).

^٢This example comes from Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, (New York: Cambridge University Press, 1986). In this example I follow Nussbaum who uses the word *theory* in the way I use here>

^٣Aristotle *Ethics*, 154, (1140b5).

^٤ المرجع السابق، ص 3, (1094a15-18). Here, political science is equated with practical intelligence and

both are distinguished from scientific knowledge, *Ethics*, 157, (1141aa20-30).

^٥ المرجع السابق، ص. 3, (1094b13).

^٦ المرجع السابق، ص. 4, (1094b21).

والإمساك بالسمات البارزة والمغزى العملي لمحددات ملموسة.¹ ذلك أن الذكاء العملي يتطلب منا أن نظل معينين بحقائق محددة عن وقائع سارية يجب أن نثبت فيها القرارات. وبالتركيز على هذه المحددات، دون تلك النظريات المستخدمة في تفسير البناء المتواتر - دائماً للطبيعة؛ والتي تتكون من نظم متطورة لقواعد قائمة على الاستدلال، لا يمكن للذكاء العملي سوى أن يصف مجرد النماذج والمويل التي تقدم إرشادات عامة لكيفية فهم العالم، وأيضاً العمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بالحقيقة القائلة أن عالم الخبرة خاضع لتغيرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالي يجب أن يكون الذكاء العملي قادراً على تقبل هذا الكم الهائل من الوقائع، ويكون بالدرجة الكافية من المرونة بما يسمح له بتحسين، وتغيير الإستراتيجيات، والخطط أمام ما هو غير متوقع.²

وبناءً على أهمية التركيز على الأمور الخاصة *particulars*، وأيضاً هذا الفيض الهائل التي تتسم به، سنجد أن الشخص الذي يتمتع بالذكاء العملي على وعي بأن أغلب النظريات التي تنشأ عن نظم استدلالية من التفكير ستثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقاً أمام الفهم، والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه المحصلة. فالنظرية العامة من شأنها أن تتباعد في تبسيط العالم، وبالتالي لن نتيج لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثم قد تتكر علينا إمكانية التوصل إلى عناصر أخرى على درجة كبيرة من الأهمية كان ينبغي أن نراها. على سبيل المثال، قبل سقوط سور برلين عام ١٩٨٩ لم يكن هناك من أحد، في حكومة الولايات المتحدة كلها؛ بما في ذلك مجتمع المخبرات، قد تتبأ بوقوع هذا الحدث. لماذا؟ من المؤكد أن الإجابة تتمثل في أن الأمريكان قد ظلوا، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يميلون إلى النظر إلى الشيوعية كأيدولوجية أو فكرٍ يمثل كياناً واحداً موحداً لدول الكتلة الشرقية بما فيها الاتحاد السوفيتي، سابقاً، ضد الغرب. لذلك فحتى وإن كانت دول الكتلة الشرقية لديها خلافاتها فإن التضامن الأيدولوجي كان حادثاً بالدرجة التي لا ينبغي معها مجرد التفكير في أن هذا الاتحاد سيتفكك يوماً ما. هنا نجد أن الالتزام بروية الكتلة الشرقية بطريقة تؤكد دائماً على نظرية محددة حول الشيوعية قد منع صانعي السياسة الأمريكية من رؤية الجوانب الأخرى من الواقع - بما فيها هذا البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتي والرغبة في تتبع مسار مماثل للغرب - وهو ما كان له أثرٌ عظيم في التأثير على الأحداث.

وأخيراً، كيف يصبح الفرد مالكا للذكاء العملي؟ نقول أن هذا الذكاء العملي إنما يظهر كمحصلة لخبرة كبيرة في حياة يعمل فيها الفرد على فهم معنى الأحداث بغرض تطوير أشكال للعمل تكون نافعة في إنجاز أهداف بعينها.³ فمن الممكن للشباب أن يبرعوا في أنواع من الأنظمة الاستدلالية في التفكير مثل الهندسة؛ لأن تعلم هذه النظم هو مجرد تعلم كيفية تطبيق القواعد المعطاة في نظرية ما. ولكنهم لا يمكنهم أن يتعلموا فن الذكاء العملي لأن هذه القدرة تتطلب سنوات من الخبرة المرتبطة بدراسة أحداث إنسانية. والغرض من هذه الدراسة هو تطوير القدرة على الإمساك بأهمية ودلالة أحداث بعينها بغرض اختراع الإرشادات النافعة

¹Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 305; *Ethics*, ص 158, (1141b15-18).

²Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 302-305.

³ المرجع السابق، ص. 305.

3- تعقيب أرسطو على صور أفلاطون، والبحث عن السعادة.

يسعى الشخص المتميز بالذكاء العملي؛ عند أرسطو؛ إلى "أفضل ما في صالح الإنسان من خير قابل للتحقق فعلياً".² وبناءً على هذه الرؤية يجب على المرء أن يتبع أفضل الأهداف التي تعد ذات قيمة لحياة الإنسان والتي من الممكن إدراكها على أرض الواقع. واعتقد أرسطو في كتابه "السياسة" *The Politics* أن نظرية أفلاطون المتعلقة بالصور *forms* قد انتهكت هذا المطلب. فقد دفع بأن صور أفلاطون لا تمكن الفرد من فهم ما هو ممكن في ظروف معينة أو كيفية التصرف في مثل هذه الظروف لتحقيق أهداف أخلاقية. ومن ثم نزل صور أفلاطون؛ من وجهة نظر أرسطو؛ وبإسقاطها مفهوم "الوحدة الشاملة" *total unity* على المجتمع، على نظرية شاملة حول الشكل الذي يجب تنظيم المجتمع به في سبيل إدراك أهداف بعينها. وعندما يتلمس الفرد المجتمع بهذه الطريقة فمن الجائز أن يفقد بصره بوقائع مهمة تعد مصيرية في سبيل القيام بإصلاحات اجتماعية ذات أهمية كما رأينا في الجزئية السابقة.

ولنأخذ النموذج الخاص بأرسطو في تناولنا لإلغاء أفلاطون للملكية الخاصة بالنسبة للحراس، لا يجب على الفرد أن يلتفت، كما فعل أفلاطون، إلى الشرور التي سيتم إزاحتها بفعل هذا الإجراء. بل كان من الضروري علينا أن نضع في اعتبارنا، كما ظن أرسطو، المنافع التي سيفقدها الناس أيضاً نتيجة لهذا الإجراء. فيحث أفلاطون عن الوحدة الكلية أو نظرية شاملة من أجل إرساء مجتمع عادل قد جعله يأخذ في اعتباره فقط المسألة الأولى دون الثانية.³

إن الخطورة الرئيسية في مقارنة أفلاطون تعد ذات أهمية خاصة بالنسبة لشخص من النوعية التي سعى إليها أفلاطون لخلق نظام من التعليم من شأنه أن ينجح في توجيه الناس لاحترام القيم الأخلاقية. فلكي يتعلم الناس بالشكل الصحيح يجب أن نفرّد مكاناً للعوامل الاجتماعية التي من شأنها أن تشكل فهم الناس بالطريقة السليمة بحيث يمكنهم التصرف بطرق تدعم المعايير الأخلاقية. ولكن إذا لم يضع الفرد في اعتباره منافع وعيوب المشروعات الهادفة إلى تطوير هذه العوامل الاجتماعية فلن يكون مهتماً لتوفير البيئة الصحية التي يجب أن يتم فيها تعليم الناس الفضائل المدنية التي عليهم أن يصونها. ذلك أن أرسطو قد وجد أنه لمن قبيل "المفاجئة" أن يفشل أفلاطون؛ الذي استندت جمهوريته على نظام من التعليم السياسي والأخلاقي؛ في البحث في أثر إصلاحات هذا النظام على العوامل الفعلية التي تساعد في تشكيل الشخصية الإنسانية، عوامل من قبيل "الأعراف الاجتماعية"، و"الثقافة الفكرية"، والقوانين.⁴

¹ *Ethics*, صص. (1142a14-20), 160-61.

² المرجع السابق، صص. (1141b13-15), 158.

³ *Aristotle, The Politics*, صص. 51, II:5:13-14.

⁴ المرجع السابق، صص. 51, II:15.

علاوة على ذلك، على المرء أن يضع في ذهنه حال تغييره ما هو واقع من عادات وقوانين أو أعراف، المنفعة البالغة التي يجب أن تتحقق من وراء أي من تلك التغييرات. فبالنسبة لأرسطو يتمثل الغرض الغالب في دولة المدينة *polis*، في تحقيق السعادة. فهي غاية دون أي غاية قد نسعى إليها في حياتنا. فقد يسعى الناس وراء الكثير من الغايات مثل الثروة أو العزف على الفلوت *flute*، ولكنها جميعاً تقضي إلى غاية أكبر وأكمل متمثلة في السعادة. ذلك أن السعادة تمثل أعلى إمكانية للحياة بفعل أنها ترمز بالنسبة لأرسطو إلى طريقة من الحياة "تبدو دوناً عن أي شيء آخر كاملة بدون شروط".¹

فما هي إذاً الحياة السعيدة عند أرسطو؟ انه يتعدد واختلاف الوظائف في المجتمع، نجد أن كل وظيفة تجسد العنصر العقلي حال أداءها بصورة مثلى أو فائقة. ولا توجد الأمور إلى هذه الحالة إلا فقط عندما يتم تنفيذ الوظيفة في اتصالها بالفضائل أو المعايير الملائمة للأداء الأمثل للوظيفة المعنية. على سبيل المثال، وباستخدام المثال الذي ساقه أرسطو نجد أن العازف الجيد على الفيثارة أو آلة الهارب *harp* سيعزف ببراعة لأنه سيجسد في عزفه "الفضيلة الصحيحة"، حيث لن يكون من الكافي أن تعزف على الهارب، بل من الضروري أن تعزف بالشكل الفائق عن طريق استعراض المعايير الملائمة من التفوق في أداءك، فعند تنفيذ المعايير المرتبطة بعزف الهارب بتفوق، ستم حياة الشخص عن الفضيلة.²

وهنا نجد؛ حسب أرسطو؛ العديد من الأنشطة المختلفة التي يمكن أن يشارك فيها الناس. فبالإضافة إلى إمكانية أن تصبح عازف هارب يمكنك أن تكون مزارعاً، وأباً، وهكذا. وفي كل حالة من تلك الحالات هناك معايير معينة ملائمة للنشاط المعني. ومن الواضح أن نشاط عازف الهارب لا يتطلب الالتزام بنفس المعايير الخاصة بوظيفة الأب. ولكن في كلتا الحالتين، يجب أن يكون الهدف من حياتي هو القيام بـ أو أداء وظيفة معينة بطريقة تكشف عن الفضيلة. ومن هنا فلن أكون مجرد أب، بل سأكون أباً جيداً أو خيراً، لست مجرد عازفاً على الهارب بل عازفاً كما ينبغي، وهكذا. إذاً فالحياة الصالحة هي تلك التي تعبر عن "أفضل وأكثر الفضائل كمالاً. علاوة على أنها؛ أي الحياة الصالحة؛ ستكون متضمنة في حياة كاملة." والشخص الذي يعيش بهذا النمط على مر حياته هو شخص "مُنعم، وسعيد."³ فالسعادة إنما تبرز لشخص يحاول على مر حياته كاملة أن يتقن ويتمكن من تلك المعايير المختلفة للأداء التي ترتبط والإنجاز الفائق للأنشطة المختلفة التي يعمل بها. وكما كان الأمر بالنسبة لأفلاطون، فالسعادة مرتبطة بحياة صالحة أو حياة مسيرة للفضيلة.

فالناس يكونوا صالحين وكذلك سعداء؛ حسب أرسطو؛ عندما يؤدون وظائفهم في المجتمع بشكل سليم، وهم لا يقترون على ذلك إلا عندما يدعمون فضائل أو معايير التفوق المرتبطة بالوظائف التي يؤدونها.⁴

* كلمة يونانية تعني دولة المدينة وتقابلها في الإنجليزية city-state. <المترجم>

¹ *Ethics*، صص. (1097b5-1097a27)، 13-14.

² المرجع السابق، صص. (1098a10-15)، 17.

³ المرجع السابق، صص. (1098a-20)، 17.

⁴ المرجع السابق، صص. (1106a15-25)، 42.

ولكن كيف يضاهي أفلاطون أرسطو في هذه القضية؟ لا شك أن المجتمع العادل عند أفلاطون يضم الكثير من الأشياء المشتركة مع مجتمع أرسطو. حيث يرى أفلاطون، مثلاً، أنه على كل فرد أن يؤدي وظيفته بمسيرة المعايير المرتبطة بالأداء الصحيح لتلك المهمة فالحراس والعمال والفلاسفة كل منهم يقومون بأداء وظائفهم في إطار ما يرتبط بها من فضائل. ولأن الأداء الجيد للوظائف المتنوعة لدى الفرد يعد مسألة مهمة للتصرف بشكل عادل ولأن أداء تلك الوظائف بشكل سليم يتطلب أن يلتزم الفرد بالمعايير المرتبطة بالأداء السليم سيبدو أن الاختلاف بين أفلاطون، وأرسطو اختلاف طفيف بصدد ما يشكل النشاط الأساسي للناس في المجتمع. فبالنسبة لهما يجب على الأفراد إذا كان لهم أن يعيشوا حياة سعيدة، أن يقوموا بأداء وظائفهم بشكل سليم عن طريق عمل كل ما هو ضروري لتدعيم المعايير المرتبطة بتلك الوظائف.

ولكن هل توفر لأفلاطون فهم كامل، وشامل لما يشكل وظائفنا أو البيئة الأوسع التي تتم فيها على غرار ما كان من شأنه أن يتوفر لأرسطو؟ كان لأرسطو أن يجيب على هذا التساؤل بالسلب. والسبب مرة أخرى أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل من خلال وجهة نظر خاصة لنظرية شاملة، وهو في ذلك كان لا مناص له من أن يغفل عوامل مهمة كان ينبغي عليه أخذها بعين الاعتبار. وانطلاقاً من وجهة النظر الخاصة بالأداء العملي التي استخدمها أرسطو، فنحن مع ذلك في وضع أفضل لمعالجة خبراتنا بحيث نخلص إلى فهم أكمل لصفاتها العقلانية.

إذاً من بين الدلالات الضمنية في وجهة نظر أرسطو أن الطرق الموجودة لسلك الحياة تحتوي على، أو تجسد بالفعل صفات عقلانية. وقد انتابه القلق من أنه إذا ما تمت التغييرات في هذه الطرق أو الممارسات بدون الاعتبار الواجب لهذه الحقيقة فقد تتعدم بعض من الأبعاد العقلانية للممارسات الموجودة. وكما سنرى في الجزئية الثامنة من هذا الفصل؛ في دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة والأسرة؛ أن أرسطو ظن أنه كانت هناك علل عقلانية للمحافظة على هذه الوظائف، واعتقد أن أفلاطون، وفقاً لنظريته في العدالة، كان غير قادر على فهم كيف أن هذه الممارسات قد ساهمت في البناء العقلاني لكل المجتمع وكذلك سعادة الناس. وعبر تلك السطور (في الجزئية الثامنة- المترجم) سيناقش أرسطو أيضاً الصداقة كأساس للتضامن الاجتماعي وأيضاً مفاهيمه عن الدستور الصحيح والتشاور العام.

ففي حين ينطلق أفلاطون من مثال أو نموذج *ideal* عن العدالة ويني نظرية عن مجتمع عقلاني يقوم على هذا المثال، نجد أن أرسطو ينطلق من طرق موجودة بالفعل فيما يخص ممارسة الحياة ويوجد الأسس الخاصة بإيجاد نظام عقلاني للحياة متضمنة في الممارسات المستمرة للمجتمع. ويبحث أرسطو؛ متسلحاً بهذا الفهم؛ عن بناء السمات العقلانية التي تعد بالفعل جزءاً من الخبرة الموجودة. ومن ثم فلكي نورد الرؤية السياسية لدى أرسطو، سنبدأ بالمستوى القاعدي ونناقش رؤيته للمجتمع المتضمنة في مفهومه عن دولة المدينة.

٤ - طبيعة دولة المدينة.

تتكون دولة المدينة من عددٍ من التكوينات الجماعية أهمها الأسر والقرى، أما عرضها فهو تحقيق "الحياة الصالحة".^١ وتنشأ دولة المدينة عن حقيقة مؤداها أن الأفراد لا يمكنهم أن يخلقوا بأنفسهم أسس السعادة التي من أجلها لا تقتصر الضرورة على تلك المنافع التي تساهم في رغد العيش المادي للناس، بل أيضاً تكون الضرورة في وجود خبرات تساهم في التطور الأخلاقي لهم. والمدينة هي فقط القادرة على توفير كل هذه المنافع المرتبطة بالجانب المادي والأخلاقي. ولهذا السبب أطلق على المدينة "الاكتفاء الذاتي" *self-sufficient*.^٢

إذاً يتضح هنا لماذا يعد الإنسان؛ حسب أرسطو؛ حيواناً اجتماعياً وسياسياً. فالبشر بخلاف الحيوانات، لديهم قدرة أخلاقية بالطبيعة، ولكنهم في الوقت نفسه ولدوا بنزعات لتجنب الالتزامات المرتبطة بطباعهم الأخلاقية.^٣ وفي المدينة يتعلم الأفراد كيف يعيشون على نحو أخلاقي، فالمدينة منظمة بحيث توفر للإنسان التحرر من سيطرة الشهوة والشره.^٤ وقد ذكر أرسطو "أن الإنسان عندما يصل إلى الكمال يكون الأفضل بين الحيوانات، ولكن إذا انعزل عن القانون والعدالة يكون الأسوأ على الإطلاق".^٥ ولا يصل الأفراد إلى هذا الكمال إلا عندما ينفضون عن أنفسهم أي ميل أو نزوع نحو الانعزال ويصبحون في رباط سياسي مع الآخرين. حيث أن العلاقات مع الآخرين تُعلم قيم أخلاقية مهمة توجه الأفراد نحو تدعيم الصالح العام. وخارج هذا الارتباط السياسي مع الآخرين لن يكون هناك اعتراف بقيم من قبيل الشجاعة والاعتدال والكرم والعدالة.^٦

إذاً فالصفة المميزة للمدينة، أنها منظمة بحيث يبقى البعد العقلاني أو الأخلاقي دائماً مسيطراً على العنصر غير العقلاني، وقد دفع أرسطو في الحقيقة بان هناك مساراً طبيعياً للأحداث الواقعة يؤكد أولوية الجانب العقلاني. أولاً: أن الذكر والأنثى يلتقيان بغرض التكاثر من خلال "دافع طبيعي" *natural impulse* وليس من خلال "نية مقصودة" *deliberate intention*.^{*} ثانياً: يجب أن تكون هناك صور من الارتباط تسمح بالعنصر العقلاني الذي يحقق للقدرة على "التدبر" *forethought* السيطرة على تلك العناصر الأخرى

^١ Aristotle, *Politics*, ص 5, I:II:8.

^٢ المرجع السابق، ص 5, I:II:8.

^٣ المرجع السابق، ص 5-6, I:II:10-14.

^٤ المرجع السابق، ص 7, I:II:16.

^٥ المرجع السابق، ص 7, I:II:15.

^٦ Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 344-46, 352.

* نظن أن الأمر قد اختلف، ليس قليلاً، فيما يخص هذا الجانب عما كان سائداً في ذلك الوقت خاصة بعد أن ثبت لنا وجود هذه النية المقصودة في ظل ما هو متوفر حالياً من وسائل التحكم في التكاثر *contraceptives*، وهو الأمر الذي سنرى له أبعاد أخرى مختلفة وأكثر ثراءً مما طرحه أرسطو عند وصولنا إلى كتابات الحركة النسائية في الفصل السادس عشر.. <المترجم>.

فى المجتمع التى تفتقد للعقلانية.¹ والأسرة التى توفر "إشباع الحاجات اليومية المتواترة"² تكون منظمة بحيث يسيطر الذكر؛ العنصر العقلاني؛ على الأنثى، والأطفال، والعبيد.³ فالذكر بحكم زوجته مثلما يفعل رجل السياسة مع العامة من الناس، ويحكم الأطفال مثل الملك، والعبيد كالسيد.⁴ وهذا يعنى أن الذكر يمكنه اتخاذ القرارات بشأن عبيده وأطفاله بدون استشارتهم ولكن فى اتخاذه قرارات تؤثر على زوجته وأسرته يجب أن يستشيرها.

إن نموذج الرجل السياسي يشير أيضاً إلى اختلاف فى المكانة بين كل من الحاكمين، والمحكومين. فالمحكومين عليهم أن يُظهروا اعتباراً، واحتراماً كبيراً لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل على الزوجة المحافظة على احترام سلطة زوجها. وهذا لان الذكر فقط فى المنزل، شأنه شأن رجل السياسة فى الواقع هو الذى يملك الذكاء العملي، فله قدرات عقلية كاملة تسمح له بالتشاور بذكاء حول مسائل مهمة. "أما العبيد فيفتقون تماماً للقدرة على التشاور، ورغم أن الأنثى؛ حقيقة؛ تمتلك هذه القدرة إلا أنها تتخذ شكلاً يظل مفتقداً للكمال، والشمولية، وإذا كان الأطفال أيضاً يملكونها فهي فى صورة غير ناضجة بعد."⁵ ويشير هذا البيان أن النساء ورغم امتلاكهن لبعض من القدرة العقلانية فهن لا يملكن قدرة متطورة بشكل كامل من المقدرة العقلانية مثل الرجل. فالنساء مثل الآخرين ممن هم أقل مكانة من الزوج فى المنزل، أي (العبيد والأطفال) ليس لديهم سوى ذلك القدر من المقدرة العقلانية الذى لا يسمح لهم إلا بمجرد أداء وظائفهم فى الأسرة. ففي حين أن النساء قد يملكن ما يكفى من صفة العقلانية بما يتيح لهن المساعدة فى حكم الأسرة، فهن لا يملكن الصفة العقلانية الكاملة التى ثبت وجودها لدى الرجال، والتي يستخدمونها فى الحكم على قضايا مهمة سواء فى النظام العام، أو فى الأسرة. ويستشهد أرسطو هنا عن طيب خاطر بـ "سفوكليس" *Sophocles* الذى قال "إن الصمت الحبي هو اكليل المرأة"⁶ *a modest silence is a woman's crown*.

وعلى حد ما تدفع به سوزان مولر أوكين *Susan Moller Okin* من حجة فى كتابها *المرأة فى الفكر السياسي الغربى* " *Women in Western Political Thought* ، تعد رؤية أرسطو للنساء بوصفهن مجرد راعيات للمنزل وحاملات لمواطنيين جدد، لا يمكنهن مطلقاً أن يكن مواطنات بأنفسهن، هي الرؤية المركزية لنظريته فى المجتمع. الذكر فقط هو من يسمح له بأداء الدور الفعال كمواطن، والمنزل يقدم له المساندة والتأييد للمشاركة فى دوره عن طريق إزالة المسؤولية عن كاهله بخصوص الأسرة ووضعها على

¹ *Politics*, I:II:2, ص 3

² المرجع السابق، ص 4, I:II:5

³ المرجع السابق، ص 13, I:V:6, also ص 32, I:XII:1-2

⁴ المرجع السابق، ص 32, I:XII:I

⁵ المرجع السابق، ص 32-33, I:XII:2 and ص 35, I:XIII:7

⁶ المرجع السابق، ص 36, I:XIII: 11

كاهل المرأة.¹ المعنى المتضمن والواضح في هذه الرؤية أن النساء يجب أن يظلوا في المنزل لأنهن أقل من الرجال، أو كما قال أرسطو لأنهن يفتقدن إلى قوى التحاور أو التشاور. ومن الواضح أن هذه الرؤية للنساء أصبحت أساساً لاستبعاد أي اهتمام بعدم الإنصاف المتمثل في منع المرأة من المشاركة مع الرجال في معتك الحياة العامة *public arena* حيث تتخذ القرارات بصدد القوانين.

يتمثل الشكل الثاني من التجمعات بعد الأسرة في القرية التي تكفل ما يتجاوز الحاجات اليومية المتواترة.² فهي تجمع أسر مختلفة في وحدة تسهل من عملية التبادل بين أسر عديدة للبضائع أو السلع الضرورية التي قد لا تستطيع كل أسرة توفيرها لأنفسها. وقد كانت الطريقة الأولى لتبادل السلع في القرية تتمثل في المقايضة المباشرة لسلع بسلع أخرى. إلا أن نظام المقايضة هذا كان شديد الإعاقه لعمليات التبادل خاصة مع وجود معاملات تجارية بين الناس من قرى مختلفة، ومن هنا حل المال كبديل لهذا النظام ووضع أساساً للتبادل.³ وبإدخال عامل المال، ظهرت مشكلات شديدة هددت البيئة الأخلاقية للمجتمع. فالمال يتيح التجارة بالتجزئة التي تسمح، بحكم إجرائها بغرض الربح، لبعض الأفراد باكتساب قدر كبير من الربح. وفي هذا المناخ قد يصير الناس على درجة كبيرة من الانشغال بالمال بحيث يوظفوا كل قدراتهم وإمكاناتهم لتأمين أرباح ضخمة ومستمرة لأنفسهم. ويرى هؤلاء الأفراد أنه لا توجد حدود لكم الثروة التي يمكن أن يتاح لهم اكتسابها. فخبرة البيع بالتجزئة، حسب أرسطو، تعد غير صحية بالنسبة للمجتمع لأنها بدلاً من أن توجه الناس إلى أخلاقيات الحياة الصالحة، توجههم إلى التفكير في أن المال هو الهدف الوحيد، وأن كل شيء فيما عداه لا بد أن يقوم على خدمة هذا الهدف.⁴

إن رؤية أرسطو لدولة المدينة؛ كما هي نظرة أفلاطون للمجتمع؛ أنها منظمة لتوفير الحاجات الأساسية، علاوة على انه؛ شأنه في ذلك شأن أفلاطون؛ انتابه قلق من أن تهيم عقلية الكسب اللانهائي للمال على المواطنين، ومن ثم تقوض الانترام بجعل العقل أساس المجتمع. ولتفادي هذه المحصلة لم تكن المقاربة المتخذة هنا هي خلق التوجه القائم على الفضيلة المدنية ولا أيضاً من خلال كذبة نبيلة تمكن طبقة الحراس من مساعدين وحكام وحكام من حماية الصالح العام كما فعل أفلاطون، بل كانت المقاربة متمثلة في خلق أساس للجماعة.

٥ - المواطنة والصدافة.

تمثل الصدافة عند أرسطو فضيلة "غاية في الضرورة لحياتنا". علاوة على أنها في حد ذاتها "تشمّل

¹ Susan Moller Okin, *Women in The Western Political Thought*, (Princeton University Press, 1979),

ص ص 9092.

² *Politics*, I:II:5, ص 4.

³ المرجع السابق، ص ص 9-5، I:IX:23-24.

⁴ المرجع السابق، ص ص 9-12، I:IX:24-27.

فضائل أخرى" بحكم استنادها على ما يعتبره المواطنون في المجتمع بمثابة قيم/أخلاقية مشتركة. ومن بين قائمة القيم الأخلاقية المشتركة تأتي الشجاعة، والاعتدال، والكرم، والعدالة.¹ التي تعد قيم ذات أهمية كبيرة لأنه بدونها لا يمكن أن يتوفر لأعضاء المجتمع فرصة الحصول على "حياة صالحة" أو حياة تجسد التطور العقلاني والأخلاقي لجميع الأفراد. ويقيم الناس فيما بينهم روابط الصداقة بقدر تدعيم كل منهم لتلك القيم الأخلاقية التي يعرفها الجميع كأساس حيوي لصالح المجتمع. فأنا مثلاً قادر على اعتبار الآخرين أصدقاء لي بحكم أنهم، مثلي تماماً يتقاسمون التزاماً مماثلاً بتلك القيم التي تجعل الحياة البشرية جديرة بالاستمرار.

وتعد الصداقة أساساً للجماعة لأنها تشير إلى علة ملزمة للناس بان يتعاونوا من أجل غايات مشتركة. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تساعد أيضاً في استمرارية إحساس قوى وسط أعضاء المجتمع بالحالة الجماعية. ولكن إلى أي حد يمكن وقوع هذه المحصلة؟ إن خبرة الصداقة؛ حسب أرسطو؛ تساهم في توثم الناس بصدد أمور رئيسية تواجه المجتمع. يعد هذا الوئام الذي يمثل سمة الصداقة شرطاً أو ظرفاً يتم بمقتضاه اتفاق المواطنين في المدينة على ما هو في صالحهم، واتخاذ نفس القرارات، والعمل أيضاً بمقتضى القرار العام.² ولا يشير هذا الوفاق إلى مجرد الاتفاق على "أي شيء" بل على ما أسماه أرسطو "بالأمور الكبيرة"، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع؛ كمحصلة لهذا الاتفاق؛ على ما يريدونه بصدد قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع.³ وفي حديثة عن "الأمور الكبيرة" أشار أو رجع أرسطو لتلك القضايا المهمة من قبيل هل يصح القيام بتحالف مع الدول الأخرى أم لا؟ أو هل من الضرورة أن نجعل جميع الوظائف انتخابية أم لا؟ وعلى مستوى المجتمع الذي نعيشه الآن؛ قد تتضمن هذه الأمور المهمة التي قد يتم بصددها الوفاق؛ إذا كان هناك في الأصل حس الجماعة، مسألة الحاجة إلى تأمين نفس الحقوق لكل أعضاء المجتمع بحيث يمكن لكل عضو أن يحدد غاياته في الحياة.

وهنا علينا أن نؤكد أن ما يحقق الاتفاق أو الوفاق بصدد أمور كبيرة من هذا النوع وجود قيم أخلاقية مشتركة تمثل أساساً لهذه الاتفاقات. فإقرار التزامنا المعاصر بتوفير الحقوق للجميع، على سبيل المثال، يمثل التزاماً أخلاقياً باحترام تساوي الكرامة والقيمة الكاملة لكل فرد. وبدون هذه القيم المشتركة، لن يتسنى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثل خيراً مهماً، ومن ثم سيقع المجتمع في صراعٍ ضارٍ بين من يدافعون عن الحقوق للجميع وبين من يعارضون ذلك. ولكن لأن مجتمعنا من المفترض أنه يؤيد احترام كرامة كل شخص كقيمة أخلاقية مشتركة عامة، يمكن للناس أن يتفوقوا على أن السياسة التي من شأنها إمداد كل فرد بحقوقه هي سياسة صالحة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكد وربما بروح قوية على مكانة احترام كرامة الآخرين كقيمة أخلاقية مشتركة وفي سبيل بذلك فإنها ستضع أيضاً أساساً أقوى لحفظ الصداقة والشعور الملازم بالجماعة.

¹ *Ethics*, ص 306, (1155a): Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 207, ص 306.

² *Ethics*, ص 249, (1167a25).

³ المرجع السابق، ص. 249, (1167a30-33).

ولوجود تلك القيم الأخلاقية المشتركة، يمكن أن يوجد اتفاق بصدد مسائل مهمة بحيث لا يتمزق المجتمع بسبب خلافات على قضايا رئيسية. ولهذا السبب بالذات يمكن تحقق "الصدافة السياسية" *political friendship* المعنية بكل من مصالح الحياة وأيضاً ما يؤثر عليها (ككل)،¹ "إلاوة على أن الناس سيساهمون سياسياً في تأمين الاستقرار المستمر للمجتمع. فوجود صداقة سياسية يساعدنا على فهم سبب قول أرسطو "يبدو أن الصداقة ستجمع المدن على كلمة سواء، كما سيبدو المشرعون أكثر اعتناءً بالصدافة من اعتنائهم بالعدالة."² فالناس كأصدقاء يتفادون جميع أشكال "الصراع المدني" المرتبطة "بالعدائية" كما أن أعضاء المجتمع قادرون على العمل معاً لتحقيق غايات مشتركة.³ وفي هذا الشكل من النظام لن يكون الناس في حاجة إلى العدالة أو بمعنى آخر ليس هناك حاجة إلى نظام من القوانين أو القواعد التي تفرض نظاماً عادلاً لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغي بدون أي نوع من الحث الخارجي.⁴

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة، خاصة ذلك النمط الذي يؤلف بين جوانب المجتمع، لا يمكن تحقيقه إلا فقط وسط "أناس صالحين". فمن هم هؤلاء الصالحون؟ هم من لديهم التزام دائم بما هو عادل، وخير، ويسعون إليه في إطار جماعي.⁵ إذا فهم أفراد ملتزمون بالمحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التي تعد ذات أهمية كبيرة لتحقيق مسار عقلاني للحياة في المجتمع. ذلك أنهم؛ أي الناس الصالحين؛ على "وفاق مع أنفسهم، ومع الآخرين حيث إنهم عملياً من نفس العقلية، ماضين في أمانيهم، لا يتقهقرون ويتقدمون كالمذموم والجزر."⁶

تأسيساً على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن وضعاء القوم *base people* لا يمكنهم الدخول في وفاق مع الآخرين باستثناء في حالات قليلة لأن وضعاء القوم هم من يسعون فقط وراء مكاسبهم الشخصية دون اعتبار للصالح العام، ولا يحفظون الالتزام بالقيم الأخلاقية المشتركة للمجتمع. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثم يعرفون ما تستلزمه حياة عادلة إلا أنهم لا يريدون لأنفسهم ما يريدونه للآخرين من العيش في هذا النوع من الحياة. فهم دائماً ما يكونوا منخرطين في صراع مع بقية المجتمع.⁷ ومن الواضح أن هؤلاء الناس يمثلون تهديداً لكل من الصداقة، وقدرة المجتمع على المحافظة على روح الاجتماعية.

وللتغلب على هذا التهديد الذي يفرض ذلك الوضع على المجتمع. أشار أرسطو إلى أهمية المؤسسات

¹ المرجع السابق، ص. (1167b)، 250.

² المرجع السابق، ص. (1155a23-25)، 208.

³ المرجع السابق، ص. (1155a25)، 208.

⁴ المرجع السابق، ص. (1155a25-28)، 208.

⁵ المرجع السابق، ص. *The Fragility of Goodness*, See Nussbaum, (1167a 38-40 and 1167b5). 250, ص ص 354-56.

⁶ *Ethics*, ص. (1167b5-10)، 250.

⁷ المرجع السابق، ص. (1167b10-15)، 250.

التي تمثل جزءاً من البيئة الاجتماعية، والسياسية المحيطة مثل "الزواج، والأقارب، والتجمعات الدينية، والملاهي الجماعية." حيث تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة حياة اجتماعية مشتركة بواسطة تدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامة من خلال عملية المؤانسة، أو إضفاء بعد الاجتماعية *socialization*. وعندما تحل هذه القيم الأخلاقية المشتركة ستحل بالتالي قاعدة حفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع. لقد ذكر أرسطو أن مؤسسات من قبيل (الأسرة والجماعات الدينية) تعد بمثابة هم أو شغل الصداقة الشاغل ... إنها صداقة ... تقتصر على الأشغال بحياة اجتماعية مشتركة.¹ ففي هذا المناخ يحافظ الناس على شكل أساسي من التحضر، والتمدن؛ كحصوله لهذا المسلك؛ وهم أكثر تهيؤاً لأداء وظائفهم المهمة بطرق تساهم في الخير العام للمجتمع.

إن الصداقة كأساس للمجتمع ستتيح لمختلف الناس ممن يؤدون وظائف مختلفة أن يستمروا في الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثم فيناءً على هذه الرؤية كان من بين العيوب المهمة في حجة أفلطون أنه فشل في جعل الصداقة قضية مدنية رئيسية في إقامة مدينة عادلة، وإرساء دعائم لفضائل أخرى عرفها بنفسه من قبيل الاعتدال، والحكمة، والشجاعة.

٦- العبودية، والصداقة.

من بين استنتاجات المواطنة، أنه من أجل تدعيم ممارساتها سيفتضى الأمر وجود طبقة من غير المواطنين ممن يؤدون جميع الأعمال الشاقة بحيث يمكن للمواطنين بتجنبيهم هذه الأعمال أن يقوموا بواجبات المواطنة على اكمل وجه. فقد أتاح أرسطو للرجال من الوقت ما يترك لهم أداء واجبات المواطنة عن طريق تحويل الأعمال الخاصة بشئون الأسرة والمنزل إلى كل من النساء والعبيد. وبالطبع يمكن لهذا الوضع أن يخلق عدائية وتمرد من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التي يمكن أن تقوم وسط أشخاص غير متكافئين، أو أعضاء المجتمع من المواطنين ومن هم دون المواطنين (نساء، وأطفال، وعبيد) تمكن هؤلاء الأفراد غير المتكافئين في المكانة من تقاسم الحس الاجتماعي مع المواطنين ذوي المكانة الأرفع. وسمات الصداقة بين غير المتكافئين تتمثل في امتلاك كل طرف في العلاقة لوظيفة مختلفة يقوم بها فيما يخص الطرف الآخر، فبقيام الشخص بهذه الوظيفة يتلقى شيئاً ما يحتاجه، وهذه الخبرة هي أساس الأنواع المختلفة من "الحب" *love* بين الناس.² إذاً حتى بين غير المتكافئين يمكن أن تسود قيم أخلاقية مشتركة، وهذه القيم تساعد في تبرير عدم المساواة في المكانة. وتأسيساً على هذه القاعدة ممن الممكن أن توجد الصداقة بين السيد والعبد.

وتشير مناقشة أرسطو للعبودية إلى ما يقوم به العبيد من عمل، وكيفية تحول الناس، وبشكل مبرر إلى

¹ Aristotle, *Politics*, III:IX:13, ص 120.

² Aristotle, *Ethics*, ص (1158b15-20), 220. تحدث أرسطو هنا عن الصداقة بين الرجل والمرأة، والابن والأب، وبين أي نوع من الحكام والرعية، وهم من الواضح أنه يتضمن أيضاً السيد والعبد.

عبيد، كما تشير إلى ما يراه كتبرير أخلاقي للعبودية. فالعبد في نظره شخص لا يقوم بإنتاج السلع، بل يخدم في قضاء الحاجات داخل المنزل. وهم مطلوبون لأداء الكثير من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، والتي بأدائها يتوفر للأفراد (في هذه الحالة يقصد الذكور البالغين من أعضاء المنزل) الوقت اللازم للمشاركة في الشؤون السياسية والأنشطة العامة.¹

أما عن تبرير العبودية، فثمة نوعان؛ إما عرفي أو طبيعي. هذا الأخير فقط هو المقبول عند أرسطو. فجعل الناس عبيداً وفقاً للعرف أو التشريع معناه أن الأقوى يخضع للأضعف لسيطرته، وحكمه مثلما يحدث؛ على سبيل المثال؛ عندما تغزو دولة ما دولة أخرى، وتجعل من الناس في الدولة المغار عليها عبيداً. فقد اعتقد أرسطو أن العبودية العرفية، أو الناشئة بحكم الأعراف، والتقاليد ليست عادلة. وهناك عدة أسباب لموقفه هذا. أولاً أنه في حالة الحرب التي تغير فيها دولة على دولة أخرى، وتأخذ مواطنيها عبيداً قد لا يعاملون في الواقع وفق أسس عادلة، تصبح العبودية في هذه الحالة غير عادلة. ثانياً من السواد ألا يكون الناس المستعبدين حتى في حرب عادلة مستحقين ذلك المصير على الإطلاق. ومن هنا يشجب أرسطو سلوك استعباد الناس كنتيجة للحرب، لأن المرء قد يستعيد أناس يميزون بالقدرة على التفكير.²

ومن هذا المنطلق، يتضح لنا من من الأشخاص يمكن أن يستعيد ومن لا يجب أن يكون كذلك. فاستعباد الآخر لا يكون شرعياً إلا في حالة وجود علاقة طبيعية بين السيد، والعبد. علاقة يكون فيها العبد الذي يفقد الصفات التحاورية محكوماً من قبل شخص يمتلك هذه الصفات.³ فمن غير اللائق أن تستعيد شخصاً لديه صفات تحاورية؛ فمثله سيحجم عن تحقيق الاستفادة الكاملة من قوته، وهو صراحةً مالا يعد محموداً لا للعبد ولا للمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية؛ برغم ضآلتها إلا أنها تسمح لهم باتباع أوامر من يملكون القوة العقلانية الكاملة والذين بحكم هذه الفضيلة يحتلون مكان السلطة على العبيد. فهو لاء من يفقدون طبيعياً للبعد العقلاني الكامل *full rational dimension* إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لضمان بقائهم بل هم أيضاً قادرون على المشاركة في عمل نافع للمجتمع. والسيد بدوره ينتفع من ذلك لأن العبيد يتيحون له من الوقت ما يسمح له بالمساهمة في الشؤون العامة. وهنا تكون العبودية علاقة طبيعية أو أخلاقية لأنها تقدم فوائد متبادلة بين السيد والعبد حيث أنه حسب أرسطو "هناك مصلحة مشتركة وعلاقة من الصداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كل منهما جديراً بالموقع الذي يقف فيه."⁴

إذا فالعبودية مبررة من أجل تحقيق حكم ذوى القدرات العقلانية، ومن هم في وضع الاستفادة الأفضل من الذكاء العملي. فهي وسيلة لغاية أسمى، وهي في حد ذاتها ليست مؤشراً على حالة غير عادلة، وغير أخلاقية من الأمور. والسبب في ذلك؛ بالنسبة لأرسطو؛ لا يمكن رده إلى عدم امتلاكه؛ أي أرسطو؛ لمفهوم

¹ Aristotle, *Politics*, ص 10, I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.

² المرجع السابق، ص 348. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 15-16, I:VI:5-9. Also,

³ Aristotle, *Politics*, ص 16, I:VI:9-10.

⁴ المرجع السابق، ص 35, I:XIII:7 and Barker footnote. Also ص 17, I:VI:9-10.

عن حقوق الفرد التي تتطلب حصول جميع الأفراد على نفس الكرامة. ورغم جهوده في إصلاح العبودية بنفى الحق في استعباد الأشخاص نوى المهارات النحارية ممن قد بقوا أسرى في الحرب، إلا أن قبوله للعبودية يبقى شيئاً مقيتاً لدى مؤيدي المجتمع المدني في العصر الحديث.¹

٧- المواطنة والتباين في الإسهامات.

تشكل المدينة صيغة للمجتمع هدفها الرئيسي "السعادة والخير الحقيقيين".² فالأفراد يجدون في المدينة الخبرات المشتركة التي يتقاسمها الجميع والوسائل الخاصة بالأمان المادي وأيضاً أساس حياة أخلاقية تقوم على الفضيلة. مع ذلك، لا يمكن إحراز الغايات المشتركة لحياة المدينة إلا إذا سلم الجميع بأن مختلف المواطنين لا يساهمون بنفس النسبة في سبيل الغايات الخاصة بحياة المدينة، وأن المواطنين الذين يساهمون أكثر يجب أن ينالوا مجداً أكثر. خاصة أن بعض المواطنين بحكم "تفوقهم المدني" الرفيع يعملون أكثر من مواطنين آخرين لتحقيق الحياة "الصالحة" لجميع أعضاء المجتمع ويفعل هذه الحقيقة، يجب أن ينال هؤلاء الأفراد نصيب أكبر من المدينة.³ ومن ثم فحتى إذا كان الناس متساويين في المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الذي يساهم أكثر في رفعة المجتمع يجب أن ينلقى مزيد من الاعتراف بإسهاماته للمجتمع. وبالمثل فمن بين الناس غير المتساويين في المكانة الاجتماعية، والثروة، يأتي الشخص الذي يساهم أكثر في "التفوق المدني" *civic excellency* وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بالقدر الأكبر على الإطلاق من سواه.⁴

ورغم ضرورة الاختلاف النسبي للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة في حفظ المدينة، فقد يكون لها آثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على مثل هذا الاهتمام المرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سينقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشؤوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التي تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يروا هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تنتج فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا في انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تنتج للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف والتقدير للفروق في الإسهامات في رفاهة المجتمع.

¹ On this point, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 348

² *Politics*, III:IX:14. ص 120

³ المرجع السابق، ص. 120, III:IX:15.

⁴ المرجع السابق، ص. 120, III:IX:15.

٨- الأسرة، والملكية الخاصة.

من شأن الروبة التي قدمها أرسطو في المواطنة، والصدافة أن تساهم في الحد من ذلك الضرر الناتج عن الحقد كما ذكرنا، كذلك سيكون أيضاً لمفهومه عن الأسرة والملكية الخاصة نفس الفعل. فكل من هذين المؤسستين يعد مطلوباً لتمكين الأفراد من الشعور بأن حياتهم ذات قيمة، وهما ضروريان أيضاً كبعدين لمدينة جيدة التنظيم من شأنها تأمين الإحساس بالتضامن الاجتماعي وسط مختلف الناس، مواطنين وغير مواطنين، نساء ورجال.

إن مجتمع الحراس عند أفلاطون يعد "توع مانع من الاخوة"^١ *watery sort of fraternity* في نظر أرسطو الذي رفض على نحو خاص فكرة الأسر المشاع، حيث يكون الأطفال هم أطفال الجميع وقال في هذا:

إن الناس يولون جُلَّ اهتمامهم إلى ما يملكون: ونراهم أقل عناية بما هو عام وشائع؛ أو أنهم، على أية حال لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر اعتناء كل فرد على حدة، وعلى نحو فردي... .. ونظام أفلاطون إنما يعني أن كل مواطن سيكون لديه مئات من الأبناء: وهم لن يكونوا أبناء لكل مواطن على نحو فردي: بل أن كل ابن سيكون ابناً بالدرجة نفسها لكل، ولأي أب، والنتيجة أن كل ابن لن يحنى سوى الإهمال، وبالقدر نفسه من كل أب.^٢

men pay most attention to what is their own: they care less for what is common; or, at any rate, they care for it to the extent to which each is individually concerned..... The scheme of Plato means that each citizen will have a thousand sons: they will not be the sons of each citizen individually: and every son will be equally the son of any and every father; and the result will be that every son will be equally neglected by every father.

فخطة أفلاطون من شأنها أن تضعف من الروابط الأسرية إلى درجة يغيب فيها لدى كل أب أي شعور قوي بمعاملة "الأبناء" الآخرين في مجتمع الحراس باهتمام وعناية شديدين. وبالمثل، فلن يكون هناك ابن، في مجتمع أفلاطون شاعراً بأي علاقة انتماء للأشخاص الآباء.^٣ وهذه المحصلة العكسة من شأنها أن تساهم بكل بد في سيادة شعور بالنقمة وسط الكثير من الآباء تجاه المجتمع.

وفيما يخص الملكية الخاصة، ذكر أرسطو أن الناس عندما يملكون "ما يخصهم من حيز مستقل من

^١ المرجع السابق، ص. 47، II:IV:7.

^٢ المرجع السابق، ص. 44، II:III:4-5.

^٣ المرجع السابق، ص. 47، II:IV:7. "لن يضطر الأب إلا نادراً أن يقول ابني، كذلك الابن لن يقف في موقف يدعوه أن يقول أبي إلا نادراً جداً."

المصالح" فهم يكونون أكثر استعداداً لتفادي المشاحنات، والخلافات بين بعضهم البعض. وكذلك من الوارد أن تزداد مصلحة الناس وكثافة أنشطتهم عند إتاحة الملكية الخاصة "ذلك لأن كل فرد سيشعر وقتها انه يوظف نفسه في سبيل ما يملكه".¹ هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد أساساً سببياً؛ حسب أرسطو؛ لعدم الاستفادة من الملكية الخاصة في تدعيم أعراض اجتماعية عامة، بعكس ما ضمّر أفلاطون، في ظن أرسطو، من رأي يفيد عدم إمكانية ذلك. فالناس يمكنهم الاستفادة بما يملكونه بطرق تتفع المجتمع ككل. وهو يرى أن النظام الأفضل (قياساً على نظام أفلاطون) هو ذلك النظام الذي تكون فيه الممتلكات في حيازة خاصة، ولكنها مكرسة لأغراض مشتركة، ومن ثم تصبح الوظيفة الأنسب للمُشْرَع هي جعل الرجال على أتم الاستعداد لأن يتعاملوا مع ممتلكاتهم بهذه الطريقة.²

وسيدو من الوهلة الأولى- وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل- كما لو كان أرسطو يضع الأساس لمجتمع مدني، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا في الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات. غير أنه يربطه بين الناس والحاجة إلى الاستفادة العامة من ملكية الفرد، يؤكد أن الحيز المستقل الخاص بالمجتمع المدني لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعلياً بالحيز المستقل هو مجرد مساحة يمكن لأصحاب الأملاك أن يدعون ملكيتها، لكنها ليست مساحة تتيح للأفراد استقلالية، ومدى واسع من الخيارات الخاصة كما هو الأمر في المجتمع المدني، خاصة من الطراز الليبرالي، الذي أوردناه في الفصل الأول.

علاوة على ذلك، وبناءً على ما تبناه أرسطو من موقف تجاه أفلاطون، فقد يبدو أنه نزع نحو الاعتقاد بأن أفلاطون قد دافع عن منظومة من الحيازة الجماعية للممتلكات لجميع الناس في المجتمع وليس فقط للحراس. لكن الأمر في الحقيقة لم يكن كذلك. فمثلما رأينا كان من شأن أفلاطون أن يقبل بوجود الملكية الخاصة لكثير من الناس خارج فئة الحراس. علاوة على قبوله؛ شأنه في ذلك شأن أرسطو؛ بفكرة إمكانية كبح الشهوة، والتحكم فيها بشكل كامل بواسطة التدريب الأخلاقي. وفي هذه الحالة، وكما قال أرسطو فإن "الصالح الأخلاقي ... سيضمن أن تتحول ملكية كل فرد إلى خدمة المنفعة للجميع، بنفس روح المثل القائل أن 'خيرات الأصدقاء هي خيرات للجميع'.³ ومن ثم فقد رأى أرسطو؛ تماماً مثلما رأى أفلاطون؛ أن مفهوم "هذا ملكي" *this is mine* يجب أن يُرى كإسهام في التوعية بأن الفرد متاح له أن يملك ثروة شخصية على شرط استخدامها في إعلاء أهداف اجتماعية.

¹ المرجع السابق، ص. 6: II:V, 49

² المرجع السابق، ص. 8: II:V, 50

³ المرجع السابق، ص. 6: II:V, 49

٩- الدساتير: العادلة، وغير العادلة.

يتعلق دستور المدينة بالعديد من السمات المهمة الخاصة بالمجتمع السياسي. فالدستور ينقسم إلى مناصب كل منها لها سلطات معينة فيما يتعلق بالأهداف والقيم المشتركة للمجتمع.^١ ومن ثم "فهو تنظيم لمناصب في الدولة يتم بمقتضاه وضع منهج لتوزيع هذه المناصب، وإقرار سيادة السلطة، وتحديد طبيعة الغاية التي ستبناها المؤسسة وجميع أفرادها.^٢ علاوة على ذلك، فإن أي دستور يتأثر إلى حد بعيد في خاصيته أو صفته بالطبقات الاجتماعية، والاقتصادية التي تهيمن على المجتمع.^٣ لأنه باختلاف الطبقات التي ستهيمن ستختلف الدساتير. ومن ثم فمع تنوع الدساتير يكون من الطبيعي أن نسأل ما الذي يجعل للدستور قيمة. هنا نجد أرسطو واضحاً في إقراره بأن الدساتير التي تعلق من المصلحة العامة هي فقط الجديرة بأن تعتبر "دساتير صحيحة". أما ما عداها من دساتير تعلق من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمة فهي محض "انتكاسات."^٤

وقد استخدم أرسطو كلاً من العامل الطبقي واحترام المصلحة العامة كأساس لتقييم ووصف الدساتير المختلفة. فالأنواع الثلاث الصالحة من الدساتير هي تلك القائمة على احترام المصلحة العامة، وهي الحكومات الملكية *kingships*، والنظم الأرستقراطية *aristocracies*، والحكومات الشعبية *polities*. ونجد أن الطبقة المهيمنة في النوع الأول متمثلة في الملك، وفي النوع الثاني متمثلة في طغمة من الأشخاص الأكثر جدارة، وفي النوع الثالث متمثلة في المجموع والتي اصطلح عليها فيما بعد بالطبقة المتوسطة *middle class*. أما الانتكاسات الثلاثة لهذه الصيغ فهي الطغيان *tyrannies* وحكم الأقلية أو الأليغاركية *oligarchy* والديمقراطية *democracy*. الطغيان هو حكم فرد واحد فاسد، والأليغاركية هي حكم الأغنياء ممن حددوا الصالح العام بطريقة تتفهمهم هم فقط، والديمقراطية هي حكم الكثرة المتمثلين في هذه الحال في الفقراء.^٥ وسناقش كل شكل على حدة لتمييز الحق من الباطل.

إن النوع الأكثر قرباً للنموذج الإلهي من بين الدساتير الحقة هو الملكية.^٦ وهي أقرب في طبيعتها لنظام أرستقراطي لأنها حكم "الطبقة الأفضل" وكذلك لان الحدارة كما في النظام الأرستقراطي هي أساس الحكم. علاوة على أن الملكية تصون ثروة الملاك من "المعاملة الظالمة" التي يمارسها من يسلبون هذه الثروة من أصحابها. في الوقت نفسه، فإن الملك يحمي بقية المجتمع من "الغطرسة والقمع."^٧ وذكر أرسطو أيضاً أن من

^١ المرجع السابق، ص. 110-111، III:VI:1-6.

^٢ المرجع السابق، ص. 10، IV:IL:156.

^٣ المرجع السابق، ص. 108-09، III:V:5-7.

^٤ Bid.، ص. 114، III:VII:2.

^٥ المرجع السابق، ص. 114-115:III:VII:3-5.

^٦ المرجع السابق، ص. 158، IV:II:2.

^٧ المرجع السابق، V:X:9: p236، ..

الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون، كأساس لنظام حكمهم. "فحكم القانون مفضلاً... عن حكم مواطن واحد بمفرده"، ومضى أرسطو في قوله إن "القانون ... يُروّض من في المناصب عمداً بروحه الخاص، وإن حكم القانون، يمكن الحكام من البت في القضايا بصورة عادلة.¹ ففي مجتمع يحكمه القانون، يكون "الحكم لله والعقل". ولكن حيث يحكم الرجال بمفردهم، يقع المجتمع تحت سلطة "البيهيمية" *the beast*.² فعندما يحكم الرجال بدون اعتبار في حكم القانون ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة، دوناً عن العقل هي القوى السياسية الرئيسية في المجتمع.

وفيما يخص الصيغة المنحرفة أو الفاسدة من الملكية فإننا نجدتها في الطاغية الذي يجعل الأولوية للبحث والسعي وراء مصلحته هو دون الاعتبار في المصلحة العامة. وهو شأنه شأن الأليغاركي الذي يجمع ثروة عظيمة ليصبح في وضع يتيح له تسليح نفسه بجيش وأيضاً من أجل الرفاهية. وهو لا يثق في الجماهير من الناس ويبدل كل جهد لتجريدتهم من الأسلحة.³ ويمكنه محاولة البقاء في السلطة سواء عن طريق إقضاء عدم الثقة بين الناس بحيث لا تكون هناك وحدة في مواجهته، أو عن طريق اتخاذه مساراً أرفع شأنًا ويصبح أقرب إلى الملك. وفي الحالة الأخيرة فهو يكرس نفسه لدعم المصلحة العامة ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكون قادراً على كسب تأييد الجماهير وأيضاً الأرسقراطيين.⁴

أما الأرسقراطية وكما أشرنا فهي حكم القلة الأكثر جدارة.⁵ والصيغة الفاسدة منها هي الأليغاركية التي تمثل نمطاً من الحياة يحكم فيها الأثرياء بقيه المجتمع لمصلحة الأغنياء دون الاعتبار في حكم القانون. وتتميز الأليغاركية عن الديمقراطية بحكم الحقيقة الفائلة بأنه في حالة الأليغاركية، يحكم الأغنياء أما في الديمقراطية فالفقراء هم من يصلون إلى السلطة.⁶ ودفع أرسطو بأنه يجب على الأليغاركيين إذا أرادوا الاستمرار أن يصلحوا من أنفسهم، وهو ما يمكنهم عمله بالسماح لأصحاب الأملاك بأن يتولوا مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكونوا على استعداد لشغل أهم المناصب العامة بدون مقابل بحيث يبدو لباقي المجتمع من المواطنين المستثنين من الحكم أن الموظفين معنيون بوضع الصالح العام في الأولوية.⁷

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة حكم الشعب باعتباره "أفضل دستور، وطريقة للحياة بالنسبة للأغلبية *majority* من الدول والناس."⁸ ففي حكم الشعب هناك قاعدة وسطى بين قوتين متنافسين في

¹ المرجع السابق، ص 5-3: XVI: III، 146

² المرجع السابق، ص 5-3: XVI: III، 146

³ المرجع السابق، ص 9-11: X: V، 236-37

⁴ المرجع السابق، ص 16-17: XI: V، 246، also، ص 33: XI: V، 249

⁵ المرجع السابق، ص 7: VIII: IV، 175-76

⁶ المرجع السابق، ص 4: VIII: III، 115-16

⁷ المرجع السابق، ص 4-5: VII: VI، 272-73

⁸ المرجع السابق، ص 1: XI: IV، 180-181، Italics in text

المجتمع، يتمثلان في هذه الحالة في الصراع بين منظورين طبقيين متعارضين.¹ حيث تعمل الطبقة المتوسطة، في حكم الشعب، كقوة معتدلة بين طبقتين متباعتين يتنافسان فيما بينهما؛ إحداهما تمثل مصالح فئة أوليغاركية والأخرى تمثل مصالح الديمقراطية. وتفصح بعض حكومات الشعب، بشكل عام، عن ميول لأن تكون أقرب للديمقراطية في حين تميل حكومات أخرى إلى أن تكون مثل الأوليغاركيين.²

على أية حال تعتبر حكومة الشعب أساس الصيغة المعتدلة من الحكومات السياسية. فقد ذكر أرسطو أن الأفراد الذين يفضلون عيش حياة معتدلة هم "الأكثر استعداداً للإصغاء إلى العقل".³ وهذه الطريقة المعتدلة من الحياة إنما تنعكس في المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن الحكومة الشعبية تقوم على طبقة متوسطة، طبقة تمثل منتصف الطريق بين الأغنياء، والفقراء. فالناس في أي من هذين المعسكرين أغنياء أو فقراء يكونون متحمسين فيما يخص إعلاء غاياتهم، وبالتالي لا يمكنهم تتبع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا أكثر عنفاً، وهم في مغبة ذلك قد ينخرطون في "جرائم خطيرة" في حين قد يقع الفقراء فريسة لـ "جرائم التشرد، والتسول".⁴

ومن الواضح انه في كلا النظامين، لن يتسنى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلة. فالأغنياء وبسبب امتلاكهم الكثير من الامتيازات لن يحققوا النظام المطلوب في سبيل احترام ودعم القوانين العادلة. والفقراء الذين يعوزهم جميع الامتيازات سيصيرون حاقدين وفي هوان نفسي ولن تتوفر لهم الفرصة لإرساء دعائم قوانين عادلة. وحيث تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة سوى مجرد عراك دائم بين فقراء وأغنياء، إنه وضع "لا يتألف سوى من عبيد، وسادة: دولة أحد وجهيها من الحقد، والوجه الآخر من الازدراء". وذهب أرسطو إلى أنه "حينئذٍ لن يتبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي ما يمكن المضي في محوه. نعم إن المجتمع يعتمد على الصداقة؛ ولكن إذا ما حلت العداوة بدلاً من الصداقة؛ فإن الناس لن يتقاسموا ولو حتى الطريق الواحد".⁵

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة المتوسطة "أقل الجميع معاناة من الطموح" وأكثر مقدرة على الحكم بنظام يُعلى من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة التي يجب أن يكون لها السيادة في المجتمع. إذاً فهي تبدو أكثر قدرة على إرساء قيم أخلاقية عامة ومشاركة يمكن أن تكون بمثابة أساس للصداقة والروح الاجتماعية بين مختلف الطبقات في المجتمع.

والقيم الأخلاقية المشتركة التي ستعليها وتروج لها الحكومة الشعبية من خلال الطبقة المتوسطة هي قيم واضحة أيضاً. "دولة تهدف أن تُكوّن ... مجتمعاً مؤلفاً من أشخاص متساويين، ونظراء *peers* ومن ثم يمكن

¹ المرجع السابق، ص.ص 4-8: IV:XI:180-81

² المرجع السابق، ص. 3: VIII: IV: 175

³ المرجع السابق، ص. 5: XI: IV: 181

⁴ المرجع السابق، ص. 5: XI: IV: 181

⁵ المرجع السابق، ص. 7: XI: IV: 181; also, VI: XI: IV: 181

لهم أن يصيروا أصدقاء، وأقران. والطبقة المتوسطة تفوق من عداها في امتلاكها لتلك التركيبة. ويستتبع ذلك أن يصبح مقدراً للدولة التي تقوم على الطبقة المتوسطة أن تكون الأفضل تأسيساً.¹ فحكومة الشعب تناضل من أجل المساواة من خلال الطريقة التي توزع بها الملكية. وحقيقة الأمر أن السبب الرئيسي في نجاح حكومة الشعب أنها قائمة على "توزيع" معتدل وملائم للملكية.² ففي مجتمع يساء فيه توزيع الملكيات ويمتلك القليل فيه الكثير منها، بينما لا يملك الباقي شيئاً، تضعف الفرص المتاحة لتحقيق روح الاجتماعية. وفي المقابل، إما أن يتحول المجتمع إلى الأليغاركية (حكم قطاعات صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) أو إلى "ديمقراطية متطرفة" (حكم الفقراء لبقية المجتمع). علاوة على ذلك، فقد يفضي رد الفعل، تجاه أي من هذين الصيغتين من النظم غير العادلة، بالمجتمع إلى الطغيان.³

وللأسف، نادراً ما نجد هذا النوع من الحكومات متحققاً، لأنه دائماً ما يغلب أحد الميلين؛ الأليغاركية أو الديمقراطية المتطرفة ويمتطي السلطة، وهو ما يحدث إلى حد كبير إما بسبب ضلالة الطبقة المتوسطة بدرجة كبيرة أو لوجود عداوة حادة بين الجماهير والأغنياء.⁴

١٠ - الديمقراطية والتشاور العام.

بما أن الطغيان هو الشكل الأكثر انحرافاً من بين الأنظمة غير العادلة، وأن الأليغاركية هي التالية وراء الطغيان من بين أسوأ الأنظمة، فإن الديمقراطية هي "الأكثر اعتدالاً" من بين تلك الأنظمة الأسوأ، فهي "أقل الشرور" وسط تلك الأنظمة التي تعتبر غير عادلة.⁵ فالديمقراطية شكل من الحكومة تقوم على حكم الفقراء، و"الأحرار-مولداً" والسواد الأعظم من الناس.⁶

علاوة على ذلك فإن الديمقراطية تؤكد على رؤيتين من الحرية: الأولى أن الأفراد يجب أن يتقاسموا أو يشتركوا في أن يحكموا ويحكموا.⁷ وهذا يعني أن المواطنين يجب أن يتوفر لكل منهم فرصة المشاركة في المناصب العامة. كما أن النظرة الجماعية للمواطنين يجب أن تسود بصدد قضايا مثل طبيعة القانون. وهنا؛ على خلاف ما ذكره أفلاطون في جمهوريته؛ من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو انه من الممكن جداً أن يكون تشاور الناس مع بعضهم البعض مودياً إلى أفضل القرارات، واعتقد أنه حتى إذا كانت الحالة أن الفرد لن يتفوق بنفسه في دور القاضي على أحد الخبراء، فعندما يلتقي الأفراد معاً، ويتوصلون إلى

¹ المرجع السابق، ص. 8: XI: IV، 181

² المرجع السابق، ص. 11: XI: IV، 182

³ المرجع السابق، ص. 11: XI: IV، 182

⁴ المرجع السابق، ص. 16-17: XI: IV، 183

⁵ المرجع السابق، ص. 2: II: IV، 158

⁶ المرجع السابق، ص. 6: IV: IV، 164

⁷ المرجع السابق، ص. 1-2: II: VI، 258

أحكامهم كمحصلة للتشاور، ستعد تلك الأحكام الأفضل أو على الأقل ليست بالأسوأ من تلك التي يتخذها من يسمون بالخبراء، وأردف قائلاً "من الوارد، في حقيقة الأمر، أن يكون كل فرد أسوأ على مستوى إطلاق الأحكام من الخبراء، ولكن عندما يلتقي الجميع معاً فهم إن لم يكونوا أفضل من الخبراء فلن يكونوا أسوء منهم على أية حال".¹

بالإضافة إلى أن هناك كثير من مجالات الاهتمام التي لا يكون الخبراء فيها وبصدد موضوعات بعينها أفضل، كحكام، ممن هم دونهم، أو ممن يمكن تسميتهم بالمواطنين العاديين *average citizens*. ودلل أرسطو قائلاً "إن المنزل ... شيء لا يمكن أن يكون فهمه حكراً على البنائين دون غيرهم."² وبمد هذا المثل على استقامته في مجال السياسة فإنه من الوارد أن يكون المواطنون العاديون المتشاورون معاً على مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا الأفضل من الخبراء على مستوى اتخاذ الأحكام بصدد موضوعات سياسية سواء داخلية أم خارجية. وربما يكون أحد أسباب هذه الرؤية منبثقاً عن معالجة أرسطو للذكاء العملي. فكما يتذكر القارئ أن الذكاء العملي ليس معنياً بتقديم نظرية متميزة لنظام متطور من القواعد التي تفسر الأحداث، بل هو على العكس من ذلك، يصف نماذج وميول تقدم إرشادات لكيفية صياغة القوانين أو قضايا عامة أخرى والتفكير فيها. وهنا نؤكد أن تحديد هذه الميول لا يعد من العلوم الدقيقة بالمرّة. وذلك ما يرجع إلى تدفق الأحداث على كثرتها، كما وفي الغالب يكون من الصعب تحديد النموذج الذي تتسلسل وفقاً له هذه الأحداث، ولكن عندما يشترك الناس في هذه المحاولة معاً يكونون قادرين على المقارنة، والمضاهاة بين الرؤى. وفي تلك العملية يكونون أيضاً أكثر استعداداً وتهيوؤاً لخلق صورة أكثر دقة عن الأحداث كأساس للقوانين التي سيرضون بها في النهاية. فعندما ذكر أرسطو أنه في النظام الديمقراطي يجب أن تكون الأغلبية هي المحددة لمحصلات الأمور، وأن رؤيتهم هي "تعبير عن العدالة" ينبغي أن يفهم من ذلك أن قرار الأغلبية سيظهر عن عملية من التشاور العام التي تشكل رؤى الناس بحيث يكون حكمهم الناتج قائماً على تقدير ذكي للقضايا كوجه مقابل لرد الفعل الوجداني.³

كذلك فإنه من الأكثر احتمالاً أن تتقاضي هذه المقاربة في الحكم ما يمكن وقوعه من عدم استقرار سياسي. فحسب أرسطو، من شأن مقاربة أفلاطون في الحكم، تلك المقاربة التي تجعل مجموعة واحدة من المواطنين هم الحكام الأبديين للدولة؛ ناكراً بذلك الفرص على جميع المواطنين في المشاركة في تولى المناصب وفق ما يتطلبه مبدأ لتحكم ولتكن محكوماً *ruling and being ruled*؛ من شأن هذه المقاربة أن "تولد استياءً، وشقاقاً حتى وسط الأعضاء ممن ليس لديهم موقفاً بعينه، وبالتالي، وبدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوي الطموح المرتفع، والعسكريين."⁴ وبذلك لن يكون أفلاطون، في وجهة نظر أرسطو، قادراً على الاحتفاظ

¹ المرجع السابق، ص. 126، III:XI:14.

² المرجع السابق، ص. 126، III:XI:14.

³ المرجع السابق، ص. 258، VI:II:2.

⁴ المرجع السابق، ص. 54، II:V:25.

وسط المواطنين بالقيم الأخلاقية المشتركة التي يمكن أن تصل بين المصالح المختلفة في المجتمع وتخلق أواصر الصلة الاجتماعية والصدقة التي اعتقد أرسطو في ضرورتها من أجل مجتمع سياسي صحي، وعادل. إن رؤية أرسطو للتشاور تعد حديداً لذلك النوع من تفكير المجتمع المدني الذي سناقشه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. خاصة عندما نناقش منظور العقل العام في فصول روسو، وهيجل، وكانط، وروولز، فنحن سنكون بصدد مناقشة شكل من الاستدلال الذي يتعلم فيه الأفراد أن يستشيروا وجهات نظر الآخرين كأساس لتطوير كل من وجهات نظرهم أنفسهم وإجماع المجتمع على قضية معينة. هذه الخبرة تعد أساسية لإعلاء ما سميناه في الفصل الأول بالاحترام المتبادل أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

المفهوم الثاني للحرية في نظام ديمقراطي يتمثل في ضرورة امتلاك الأفراد الحرية في أن يعيشوا كما يحبون "تلك الحياة التي تحب عليها الديمقراطية هي وظيفة الرجل الحر تماماً كما هو الأمر بالنسبة للعبد في أن يعيش كما يحب أن يعيش".¹ ووفق هذه الصيغة، يكون الأفراد متحررين من تدخل الحكومة. بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تساهم في إرساء نظام من الحرية يتكامل مع المساواة، يجب أن يكون فيه ما هو متحقق من الحرية لشخص واحد ممكناً لجميع الأشخاص، ويبدو أن العيش كما يحلو لنا سيتعارض دائماً مع الرؤية الأولى للحرية التي تؤكد على أن الأفراد يجب أن يشتركوا في التشاور العام من أجل القضايا. فلإنجاز هذا الهدف يجب أن يتقبل الناس حقيقة أنه في أوقات معينة عليهم أن ينسوا أن يعيشوا كما يحلو لهم وذلك بغرض المساعدة في تحقيق إجماع على قضايا عامة مهمة. وعندئذ فقط سيكون من الممكن المحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التي تمثل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدم أرسطو نصيحة عن كيفية تحسين الديمقراطية وتحريكها في اتجاه نظام يتميز بالخير والاستقرار. فقد ذهب إلى أنه من الضروري التأكيد على مستوى دائم من الرخاء للطبقات الدنيا "الفقر هو سبب عيوب الديمقراطية"، ويمكن أن يتحقق الرخاء عن طريق توزيع الفوائد في صورة "منح شاملة للفقراء".² ويتبنى هذه الرؤية، كان لأرسطو أن يأمل في أن يجعل من الديمقراطية النظام الأكثر قرباً لحكم الشعب، لأن هذا النظام سيكون مهيباً لحفظ الصداقة وبالتالي سيصون الخبرة الاجتماعية التي تعد غاية في الحيوية لتأمين مجتمع صالح. وفي هذا النظام أيضاً سيكون ممكناً تصور درجة كافية من الثقة للسماح بحدوث التشاور العام الذي تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

إن مناقشة أرسطو للتشاور العام في سن القوانين يدعم وجهة نظره المائلة في مناقشته لنظام الحكومة الملكية، حيث أن الحكومة في المجتمع يجب أن تقوم على حكم القانون وليس على السلطة الشخصية لحكام بعينهم. والسلطة الشخصية سواء كانت تمارس من قبل شخص واحد أو هيئة من الأشخاص يجب ألا تستخدم إلا في ظل غياب قوانين تغطي مسألة ما لصعوبة؛ إن لم يكن استحالة؛ وضع قواعد عامة يمكنها تغطية

¹ المرجع السابق، ص. 258، VI:II:3, Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 268-69، VI:V:8.

جميع الاحتمالات الواردة. وفي تقوية حكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن "السيادة النهائية" يجب أن تكون لحكم "القوانين التي سنت بشكل صحيح" على حد تسميته. فما هي تلك القوانين التي سنت بشكل صحيح؟ سؤال وعز لأنه بناءً على اعتماد روح الدساتير على طبقات اجتماعية معينة، فإن القوانين قد تتحاز إلى صف طبقة، أو أخرى. إلى أن أرسطو، وهنا تأتي الإجابة، أشار إلى أهمية الدساتير الصحيحة في إنتاج قوانين صحيحة. فالحقيقة أنه ذكر أن القوانين العادلة هي تلك القوانين التي يجب أن تكون في "انسجام مع الدساتير الصحيحة".¹

وبناءً على تأكيد أرسطو على إتاحة الفرصة لإحلال الناس العاديين محل الخبراء في غمار عمليات التشاور العام، قد يبدو أن من أحد المعايير المهمة لتحديد ماهية الدساتير العادلة هو شرط أن يتم سن القوانين من خلال هذا التشاور العام بين المواطنين. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بالحكم القائم على تشاور المواطن كأحد الأسس المهمة لحكومة رعية عادلة. ونراه في سبيل ذلك بفتح ثانياً عن رؤية للحياة السياسية توسع من تلك الرؤية التي وجدناها عند أفلاطون.

١١ - أرسطو والمجتمع المدني.

ولكن رغم التأكيد على التشاور العام وسط المواطنين، لا بد أن يتضح لنا أن رؤية أرسطو للمجتمع قد استبعدت الكثيرين من المشاركة الكاملة في الحياة العامة كما رأينا لتونا فيما يتعلق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى ذكره أن الحرفيين وأصحاب الحوانيت المنخرطين في أنشطة كانت تعد "وضيعة وغير ملائمة للصالح"، وفي دولة يأمرها دستور مثالي، لا يمكن لهم أن يصيروا مواطنين يشاركون بشكل كامل في الحكومة. فمهام العمل من هذا النوع، مثل الفلاحة يجب أن تؤدىها طبقة منفصلة من الناس بحيث يكون لدى الآخرين الموكل لهم أن يلعبوا دور المواطنين ما يكفي من تفرغ ضروري للمشاركة في الحكومة. "قال تفرغ ضروري لأن ينمو المرء في صلاح، وأن يتتبع الأنشطة السياسية."²

ويرى أرسطو أن الناس الذين يقومون بعمل ضروري في المجتمع لن يستطبعون الحصول على فرص تؤدي إلى تطوير قدراتهم العقلانية. فحتى في أفضل المدن فإن أغلب ما تقدمه الحياة الإنسانية لن يكون متاحاً للجميع. وهذه الرؤية والموافق إنما تشير إلى أن أرسطو اعتقد انه بهدف تحقيق المجتمع لأغراضه الجماعية سيكون هناك أناس في حل من العدالة الممنوحة للآخرين، والسخرية هنا أن هناك فضيلة ينتظر اكتسابها من تحديد وقائع المجتمع بهذه الطريقة. فالحقيقة أن هذه المقاربة تتيح لأرسطو أن يحدد موضوع الحدود المفروضة على تصرف الإنسان، وبوجود هذه الحدود في ذهن المُسرّع فإنه يكون على وعي بأنواع الحدود التي يجب أن يناهضها في سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة كلما أمكن.³

¹ المرجع السابق، ص. 127، III:XI:19-21.

² المرجع السابق، ص. 301، VII:IX:3-4.

³On this pint, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 347.

ولكن ما المبرر في تحدى أرسطو للحدود الخاصة بمجتمعه؟ يبدو أن التزامه بالصدقة كان من شأنه أن يشجعه على إعادة التفكير في رؤيته الخاصة بالهيراركية أو النظام الطبقي الهرمي *hierarchy*، فكما رأينا؛ بدون الصدقة؛ لن تكون هناك أسس للمجتمع. وهنا تقوم الصدقة عند أرسطو على قيم أخلاقية مشتركة وسط أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. ولكن حيث تكون القيم الأخلاقية موضوع البحث هي تلك القيم التي تتسبب في وجود قيود صارمة وعميقة، وصراعات في المجتمع فعلى المرء أن يتساءل عما إذا كانت هذه القيم لها بالفعل مصداقية أخلاقية وعقلانية أم لا. فكيف يمكن لقيم تقسم الناس وفق خطوط توحى بفقدان الإنصاف، والعدل أن تعتبر ذو قيمة أخلاقية؟ علاوة على أنه إذا كان للمرء أن يخلص إلى خلو تلك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيكون بصدد فقدان كل من القيم الأخلاقية المشتركة والصدقة التي من شأنها تحقيق هذه القيم. ومن ثم لن يتوفر حينئذ خيار أمام أرسطو؛ الذي عول على جعل الصدقة أساساً للمجتمع؛ إلا في إصلاح القيم الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. وإذا أتيح له النجاح في مسعاه هذا، يمكن وقتها إنقاذ كل من الصدقة والاجتماعية.

قراءات مقترحة

Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University press, 1975.

Hardie, William Francis Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Lord, Carnes and O'connr David. Edited. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California press, 1991

Morrall, John B. *Aristotle*. London: G. Allen & Unwin, 1977.

Nichols, Mary ص *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Landham, Md: Rowman & Littefield, 1992.

Nussbaum, Marha Craven. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Salkever, Stephen G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Swanson, Judith A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University press, 1992.

White, Stephen A. *Sovereigns Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*. Stanford: Stanford University press, 1992.

Yack, Bernard. *The problems of Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California press, 1993.

علاوة على ذلك، يبدو أن مفهوم أرسطو للتشاور في النظام الديمقراطي قد أدى به إلى إعادة التفكير في قيوله للهرمية الطبقية التي تنكر المواطنة على الكثيرين من فئات الشعب. فالتشاور، كما رأينا، سيجعل الناس يلتقون معاً لوضع أجندة أو خطة عمل خاصة بهم، وأيضاً سن قوانينهم. وهم في سبيلهم لإتمام ذلك بحكم تفوق حكمتهم الجماعية على حكمة الخبراء. غير أنه لإحلال أو لإيجاد عملية التشاور العام سيكون ضرورياً إضعاف أو تسكين عوامل معينة من قبيل الهرمية الطبقية والامتيازات التي تقسم بين الناس وتخلق عدم الثقة بينهم. وإلا لن يكون الأفراد قادرين على التشاور مع بعضهم البعض.

وأخيراً، ما هي تطبيقات المجتمع المدني في هذه الرؤى؟ يمكننا التأكيد على أن أرسطو لم يعتقد أن الصداقة ستؤدي بالضرورة إلى تطور هذا النوع من المجتمع المدني الوارد في الفصل الأول. فبالنسبة له، كان على جميع مراحل الحياة في الأسرة، والقرية ان تدعم أولويات المدينة، ولذلك يبدو من غير الوارد أن يدعم أرسطو فكرة وجود حيز مستقل من جماعات توجد موازية للدولة كضرورة للمجتمع المدني كما هو وارد في الفصل الأول.

ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهي: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض لأنهم يساهمون في إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلياً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكتملة لفضيلة الإحترام المتبادل التي ناقشناها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبرز أيضاً.

وتوحي هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ أو احتضن رؤية المجتمع المدني التي ننادي بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون.

الفصل الرابع

المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية

مقدمة

نستعرض في هذا الفصل عدد من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بدءاً من القديس أوغسطين *Saint Augustine* (354-430م) إلى القديس توما الإكويني *Saint Thomas Aquinas* (1225-1274م). وقد ضمنا الفصل أيضاً مناقشة للمسيحية الإصلاحية لتناولين بذلك مارتن لوثر *Martin Luther* (1483-1546م) وجون كالفن *John Calvin* (1509-1564م). وسنجد الشيء المشترك بين جميع وجهات النظر المسيحية هنا هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية بالنسبة لخير الأفراد في المجتمع. ومن ثم فمناقشتنا للرؤى والمواقف المختلفة للمسيحية في هذا الفصل إنما تأتي في إطار نتبعنا للمفاهيم، والنصيرات المهمة للفضيلة المدنية، وأيضاً تضمينات وتطبيقات هذه المناحي المسيحية المختلفة بالنسبة للفضيلة المدنية.

٢- مدخل إلى أوغسطين.

أرسى الإمبراطور الروماني قسطنطين في 313 ميلادية، وبموجب مرسوم عال، سياسة التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادي، تحركت الإمبراطورية لمساندة المسيحية بتدمير خصومها.¹ وتميز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الإمبراطورية في تدمير الوثنية التي كانت هي الديانة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادي تعرضت الوثنية التي تضمنت عبادة الكثير من الآلهة

يعرف أيضاً باسم أورليوس أوغستينوس، وبـ "أوغسطين الأيبوني". ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنياً. تلقى أوغسطين دراسة وافية في البيان وهي دراسة غلبت عليها روح شيشرون. انصرف عن المسيحية قبل ان يبلغ العشرين، وما صد عنها عقله إلا سداجة كتبها المقنسة اسلوباً ومضموناً أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها، يضاف إلى ذلك ان القواعد التي سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه. وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام في قرطاجنة متخذاً له عشيقه وشاعراً منصب استاذ بيان. اشتغل عقله النشاط بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب "هورطاسيوس" لـ "شيشرون". قرأه أوغسطين في الثامنة عشرة من عمره، وهذا ما دفعه إلى مغامرة ذهنية أتت به إلى المانوية، ثم إلى مذهب الأكاديميين في الشك، ثم إلى الأفلاطونية الجديدة حينما اسند إليه في ذلك الوقت تقريباً منصب استاذ البيان في ميلانو وانتهت به أخيراً في سن الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية. وعمد في ميلانو في عيد الفصح سنة 387 بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية. في عام 391 عين كاهناً، ثم عين عام 395 اسقفاً لمدينة ايونارجيوس (مدينة عنابه على الساحل الجزائري)، وسرعان ما اهلته عقيرته الفطرية واخلصه الغيور لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكري للكاثوليكية الإفريقية، وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عاماً اسقفاً نال اثنائها شهرة عظمت ارجاء الامبراطورية الرومانية توفي في ايونا 28 اغسطس 430 اي في الوقت الذي كان فيه برابرة الوندال Vandal يحاصرون المدينة. انظر الموسوعة الفلسفية، نقلها عن الإنجليزية فواد كامل وآخرون، مكتبة النهضة بغداد. <المترجم>.

¹Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*, (New York: Harper and Row, 1970), ص 170.

للعديد من فرمانات الإدانة كان الهدف منها جميعاً القضاء على مكانتها في الإمبراطورية. وقد تم مقاومة هذه المحاولة بصراوة من قبل بعض المؤيدين للوثنية.^١

وسط هذا السياق، وضع أوغسطين كتابه "مدينة الرب" *City of God* للدفاع عن الديانة المسيحية ضد اتهام الوثنيين لها بأنها من تُسأل وتُلام عن انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخاصة عن استباحة روما نفسها من قبل القوطيين *Goths* عام ٤١٠ ميلادية.^٢ وجاء دفاعه عن المسيحية بدفعه أن السبب الفعلي للشقاء الذي مر به الرومان لم يكن في المسيحية، بل في غياب الكابح الأخلاقي عند المواطنين وقيادة الإمبراطورية. "فالشهوة التي اشتعلت في قلوب الرومان كانت أكثر إماتة من ذلك اللهب الذي التهم ديارهم."^٣ وذكر أن الآلهة الوثنية لم تفعل شيئاً "لدرء انحدار الأخلاق."^٤ وتحدى أوغسطين النقاد الرومان للمسيحية "أن يستشهدوا بالوصايا التي قدمتها الآلهة للشعب الروماني ضد الترف والجشع."^٥ وذكر أنه على عكس التعاليم الوثنية، نجد الكتب المسيحية المقدسة زخرة بتلك التحذيرات الفريدة والأخاذة ضد الجشع وإيثار الذات، تهدر بها رسالات الوحي *oracles* من بين غيوم السماء لكل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب."^٦

وإسهاباً في دعمه لقضيته بأن المسيحية لم تكن السبب في تقويض السلطة الرومانية على العالم، دفع أوغسطين بأنه "لم تكن هناك، مطلقاً، عدالة حقيقية في المجتمع الروماني."^٧ وهو لم ينكر أن روما كانت أفضل حالاً عندما كان يحكمها "الرومان القدامى عنها فيما بعد عندما حكمها خلفائهم."^٨ علاوة على تقبله بأن الجمهورية الرومانية كانت "كومولثاً" *commonwealth* أو شعباً متحداً إلى درجة ما على أهداف مشتركة."^٩ وقد اعتمدت الصفة الأخلاقية للكومولث؛ حسب أوغسطين؛ على الأهداف التي قبلها الشعب. وقال "أنه كلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل كان الشعب أو الكومولث أفضل."^{١٠} إلا أن الأهداف الموحدة

^١ "Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books, 1972), ص

^٢ St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettebnsn, (London: Penguin Books, 1972), ص 49, Bk. II, ch Sabine, *A history of Political Theory*, ص 189.

^٣ St. Augustine, *City of God*, ص 49, Bk. II, ch.2; also, ص 50, Bk, II, ch.4

^٤ المرجع السابق، ص. 51, Bk. II, ch.4.

^٥ المرجع السابق، ص. 70, Bk. II, ch. 19.

^٦ هاتف أو مبلغ الوحي: وهو شخص عند الإغريق القداماء يلقي إليه الوحي من الآلهة وهو يبلغه للإنسان. وتعني أيضاً رسالة الوحي. <لمترجم>.

^٦ المرجع السابق، ص. 70, Bk. II, ch. 19, also ص 75-76, Bk. II, ch.22.

^٧ المرجع السابق، ص. 75, Bk, II, ch. 21.

^٨ المرجع السابق، ص. 75, Bk. II, ch. 21.

^٩ المرجع السابق، ص. 75Bk, II, ch. 21, also, ص 890, Bk. XIX, ch24.

^{١٠} المرجع السابق، ص. 890, Bk. XIX, ch. 24.

لشعب روما لم تتضمن ما يقول أنه يجب حكم الناس "بالاستقامة والإيمان" وأن روما، مثلها مثل الكثير من المدن الأخرى التي أنكرت هذه الحقيقة، افتقدت المقدرة على العدالة الحقيقية. "فلأن الله لا يحكم هناك (في روما) أصبحت السمة العامة لتلك المدينة أنها عارية من العدالة الحقيقية."¹ فالعدالة الحقيقية "ليست موجودة إلا في ذلك الكومنولث الذي يكون المسيح مؤسسه وحاكمه."²

وفي قوله أن العالم الروماني كان كومنولث "إلى درجة ما" أوحى أوغسطين لنا بأنه كانت هناك درجة من العدالة في العالم الروماني، إلا أن روما لم تحرز مطلقاً العدالة الحقيقية، ذلك الطرف الذي يتلقى فيه كل فرد ما يستحقه.³ وتشير هذه الرؤية للعدالة أنه على الأفراد، لكي يحصلوا على ما يستحقونه، أن يعملوا وفقاً للنظام العقلاني، أو "العادل للطبيعة". وعلى نحو خاص، إذا كان لهم أن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخلاص، عليهم أن يخضعوا أجسادهم وأرواحهم للرب. وسأل أوغسطين "ألا تظهر العدالة على أنها لا زالت تعمل في مرحلة إتمام مهمتها، وليست في سكون ما بعد بلوغ الكمال؟"⁴ فبرغم وجود نظام عقلائي للطبيعة فإن سهولة انقياد الفرد *frailty* نحو الخطيئة أو اتباعه لشهوته تحول بينه وبين التصرف بما يمليه عليه نظام الطبيعة. ومن ثم فروما ليست بمفردها التي سقطت في يدها بصدد تحقيق العدالة الحقيقية: فهي محصلة عامة للبشرية جمعاء.

وترتبط وجهة نظر أوغسطين في هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطوني عن العدالة، التي شعر بأنه لا يمكن إدراكها في عالم الحياة اليومية. ورغم استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل، فإن موقفه يشير إلى رفضه للرؤية القائلة بإمكانية تحقق المجتمع المنظم عقلاً على الأرض. أين إذاً يمكن تحقيق العدالة الكاملة؟ بالنسبة لـ "أوغسطين"، وعلى حد ما ذكر هيربرت دين *Herbert Deane* "لا تتحقق إلا في تلك المدينة التي أسسها وحكمها المسيح، التي يصير فيها الحب المتبادل مبدأ حاكماً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى القسر، والعقاب، والقمع. في هذه المدينة وحدها يمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التي دعى إليها فلاسفة اليونان وروما—سلام تام، وانسجام، ووافق كامل، وإدراك حقيقي للذات، وسعادة أبدية."⁵

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا العالم إذاً؟ أي نوع من الخير العام تقبض أيدينا عليه؟ حسب أوغسطين لا يمكننا أن نتوقع سوى مجتمع يحقق نظاماً كافياً لضمان السلام.⁶ لماذا؟ أو بمعنى آخر لماذا بدأ الأمل الذي راود أفلاطون مستحيلاً عند أوغسطين؟ وما هي تطبيقات الفضيلة المدينة في الواقعة السياسية عند أوغسطين؟

¹ المرجع السابق، ص. 891, Bk. XIX, ch. 24.

² المرجع السابق، ص. 75, Bk. II, ch. 21.

³ المرجع السابق، ص. 854, XIX, ch. 4.

⁴ المرجع السابق، ص. 854, Bk. XIX, ch. 4.

⁵ Herbert A. Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, (New York: Columbia University Press, 1963), ص 11.

⁶ Augustine, *City of God*, ص 872, Bk. XIX, ch. 14.

٣ - مشكلة الخطيئة

تمثل سقطه الإنسان التي وقعت في جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة في العالم، وعوقبت البشرية ببقية الدهر على هذه الخطيئة. ومن أهم عواقب هذا الحدث أننا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة العقل التي كانت قبل السقوط قادرة على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقي. وربما تكون الرغبة الجنسية أهم مثال على هذه الواقعة. فقبل السقوط؛ حسب أوغسطين؛ امتلكا آدم وحواء، ووفق ما تصف آن باجلز *Anne Pagels* السيطرة العقلية على عملية التكاثر، أي أن الأعضاء الجنسية كانت مثل بقية أعضاء الجسم يمكن إخمادها وإثباتها عن فاعلية التناسل من خلال فعل قصدي من الإرادة.¹ ولكننا بعد السقوط أصبحنا فاقدين القدرة على التحكم، وتوجيه غرائزنا الجنسية، وإخضاعها لسلطة أخلاقية تمارسها إرادة العقل.

فقد رأى أوغسطين أنه "لو لم تكن الشهوة" لكان "لأعضائنا التناسلية أن تصبح بمثابة خادمي البشرية المنصاعين لسلطة الإرادة."² فهناك علة خاصة للشهوة تتمثل في السعادة بين الرجال، والنساء والحب داخل الأسرة، وبسبب وجود الخطيئة فإن الزواج، على سبيل المثال، لا يمكن أن يوصلنا لسعادة حقيقية، بل على العكس غالباً ما نجده مغموراً بالصراع. ولو لم تكن الخطيئة، لكان الزواج جديراً بسعادة الفردوس وكان سيفضي إلى إيجاب أطفال للحب، وكان أيضاً مانعاً لظهور أية شهوة أو رغبة تحمل بين جنباتها الخزي.³

يبدو أن هذا الشرط يتضمن ما يعني أنه حتى برغم معرفتنا ما يشكل ويصوغ التصرف أو السلوك العقلاني فإن قدراتنا معاقفة للأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذا الشرط سيولد إحساس مستمر لدى البشرية بالإحباط، والتعاسة. والحقيقة، كما تقول "باجلز"، إن "الخبرات الأكثر شيوعاً من الإحباط - الهياج الذهني، والألم الجسدي، والشيوخة، والمعاناة والموت- تثبت لنا باستمرار عدم مقدرتنا على إعمال إرادتنا."⁴

أي أمل إذاً يبقى لنا؟ حسب أوغسطين يمكن أن يحررنا الله من ألم الخطيئة بإسباغ بركته علينا.⁵ فالسما، والسعادة الأبدية في انتظار من يُمنحون البركة. إلا أنه على أية حال لن يمنحها للجميع. فلم يقدر الله

¹Elaine Pagels, *Adam, Eve, and The Serpent*, (New York: Random House, 1988), ص 111; also ص 108,109,and 110.

²Augustine, *City of God*, ص 585, Bk. 14, ch.23.

³ المرجع السابق، ص. 585, Bk. XIV, ch. 23.

⁴Elaine Pagels, *Adam, Eve, and The Serpent*, ص 110, also, ص 108.

⁵ Augustine, *City of God*, ص 513, Bk. XIII, ch3.

سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة.* وهذه القلة المختارة، كما يشير "دين" Deane مختارين؛ كما يرى أوغسطين، لتلقى نعمة الإيمان، وبالتالي الخلاص، والنجاة من عقاب الخطيئة بدون أي اعتبار لجدارتهم في المستقبل، أو أعمالهم الخيرة " فاشه، كما رأى أوغسطين، قد أدان الجنس البشري كله الآن وفي المستقبل، وسيحرمهم من الخلاص نتيجة للسقوط، ولكن لرحمته سينقذ القليل منهم.¹

وإذا نحينا جانباً التضمينات الثيولوجية أو اللاهوتية *theological* لهذا المذهب، سنجد أن التضمينات الاجتماعية، والسياسية واضحة بما يكفي، فالناس المقتدين للمعرفة بمصيرهم النهائي سيعيشون محملين بنصيب عظيم من الخوف، والاضطراب الداخلي. وهي الحقيقة التي سيكون لها نتائج حميدة لدى من يريدون إخضاع هؤلاء الخائفين لحكمهم. كيف يكون ذلك؟ لقد عاش الناس، في عالم أوغسطين بقلق وإحباط عظيمين، مرتبطين بعدم اليقين. وعدم اليقين لم يكن فقط بسبب غياب العدالة الحقيقية في المجتمع، بل أيضاً بفعل ما هو حادث من حقيقة أن الفرد ليس لديه معرفة أكيدة بأنه قد منح نعمة الرب أم لا. ويمكن لعقاب اليقين أن يصبح معوقاً إلى درجة أن الشخص الذي يفقد لأي أمل لا يمكنه مطلقاً أن ينال أي قدر من السعادة أو أن يتحرر من هذا الألم الحائم دائماً، والمتمثل في الشك. والحل الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. ومن ثم فالإيمان بالله هو طريق من طرق تحقيق هذا الهدف، ولكن لكي تستمر فاعلية الإيمان للنهابة يجب أن يكون شاملاً، وبالتالي فإن البحث عن الإيمان يعني أن الفرد يجب أن يضع نفسه في يد من يملكون أدوات الإيمان وأيضاً من يحفظون نظام المجتمع الذي يعيش المؤمنون فيه آمنين، وفي كلتا الحالتين هناك مؤسسات ذات أهمية كبيرة في حياة الناس، في المقام الأول من الأهمية تأتي الكنيسة، وبعدها تكون الدولة.

٤ - المدينتين: مدينة الأرض، ومدينة السماء.

يرى أوغسطين أن هناك مدينتين قامتا على نوعين مختلفين من الحب "المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب، والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذي وصل مداه إلى احتقار الذات."² الهدف الرئيسي في المدينة الأرضية يتمثل في تمجيد آمال الإنسان، وفي المدينة السماوية هو العيش من أجل مجد الرب.* ونجد الحاكمين في المدينة الأرضية لديهم "رغبة في السيطرة" تفصح عن نفسها في

* تقدم التلاميذ وقالوا: "ماذا تكلمهم بأمثال؟" فأجاب وقال لهم: "لأنه قد أعطي لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السماوات، وأما أولئك فلم يُعط. فإن من له سيعطي ويزاد، أما من ليس له فالذي عنده سيؤخذ منه. العهد الجديد، متى؛ الإصحاح الثالث عشر، الآيات (١٠-١٢) <المترجم>.

¹ Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, ص 19.

² Augustine, *City of God*, ص 872, Bk. XIV, ch. 28.

* تركز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقسمان الإنسانية، وهي لم تكن فكرة جديدة، فقد وجدت على الأقل كنواة في التراث اليوناني أو البولوسي نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين، لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر متمثلاً في مملكة الله التي تخلف الحياة الدنيوية. إن المدينتين تعيشان

حب القوة والسلطان، وفي مدينة السماء يبحث الجميع ويتطلعون إلى الهداية من عند الله الذي يفصح عن قوة الخير والضمير.¹ وسينصب تركيزنا في بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض.

بناءً على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام، والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تتجزه كما أشرنا آنفاً. وهو ما يعنى أنه في الوقت الذي يكون ممكناً فيه تحقيق وفاق وسط المواطنين، وفاق يصنع سلاماً واستقراراً، فلن يكون ممكناً على الإطلاق تحقيق عدالة حقيقية، أي ذلك الوضع الذي يكون كل فرد فيه حاصلًا على ما يستحقه.² ولا يمكننا أن نجد السلام والعدالة الأبدية سوى في المدينة السماوية.³ فالعدالة الحقيقية، كما ذكرنا تنتظرنا فقط في العالم الآخر.

وإذا كان السلام هو كل ما نستطيع أن نأمل فيه من هذا العالم، فأى نوع من الترتيبات الاجتماعية *social arrangement* يمكن إقرارها لتحقيق السلام؟ نقول أن العلاقات السلمية تبدأ "بالانسجام المنظم" *ordered harmony* وسط أهل المنزل. فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون آبائهم، والخدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولي الأمر أن يولوا اهتمامهم بتحقيق الرفاهية لرعائهم.⁴ وأخيراً هناك الحاكم الذي يصدر الأوامر للمواطنين. ووسائل الحاكم الرئيسية من أجل حفظ النظام؛ متمثلة في الخوف من العقاب؛ ليست مستخدمة هنا على حد ما يقول *Deane* "لجعل الناس صالحين أو فضلاء بل فقط لكي يكونوا أقل ضرراً بالنسبة لذويهم ومواطنيهم."⁵

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بالمحافظة على قدرتها على إنزال العقاب، بقدر ما تصبح القضية متلخصة في أنها لإجراز هذا الهدف عليها أن تعاقب، في كثير من الأحوال، أناس أبرياء. ومراجعة وصف أوغسطين لمحنة المواطنين في ساحة المحكمة ستسهل من توضيح هذه النقطة. فالمسألة أن القضاة بحكم عدم استطاعتهم "النفاذ إلى ضمير المتهمين ممن سينطقون الأحكام عليهم بالإدانة أو البراءة"، غالباً ما يكونوا مجبرين على البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء في قضية ليس لهم ناقة فيها ولا جمل.⁶ إلا أن ضحية المحاكمة لا تقتصر فقط على الشاهد البريء، ففي سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يكون من الضروري

جنباً إلى جنب منذ نشأة الزمان، احدهما مدينة قايين، والأخرى مؤسسها هابيل. احدهما فى مدينة الأرض مع سلطاتها السياسية، وأخلاقيها، وتاريخها، ومقتضياتها، والأخرى هي المدينة السماوية التي كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس، وهي الآن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الرباني. انظر جان توشار، وآخرون، *تاريخ الفكر السياسي* "ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 593-94, Bk. XIV, ch.28.

² Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, ص 125-26.

³ Augustne, *City of God*, ص 872, Bk, XIX, ch14.

⁴ المرجع السابق، ص. 873-74, Bk. XIX, ch. 14.

⁵ Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, ص 117, 125, also, ص 134.

⁶ Augustine, *City of God*, ص 859, Bk. XIX, ch. 6.

بالنسبة للقاضي أن يعذب المتهم أيضاً. هنا أشار أوغسطين أن القاضي في فعله هذا إنما يتصرف بنية حسنة؛ خاصة انه قيل كل شيء يبحث عن الحقيقة بحيث يجيء حكمه عادلاً. فهو لا يرغب في إعدام رجل بريء. ولكن السخرية أنه على أية حال قد ينتهي الحال بالقاضي إلى أن يقتل ضحية بريئة، وذلك أثناء تعذيبه لتحديد موقف المتهم مذنباً أم بريئاً. "وبالتالي فإنه؛ أي القاضي؛ قد قام بتعذيب رجل بريء ليصل إلى الحقيقة، وقتله في حين أنه ما زال في جهل من أمره بخصوص البراءة أو الإدانة".¹

ولكن هل سيأخذ الأشخاص الأذكياء المفكرين مكانهم الصحيح، إذا ما افترضنا أن هذا النوع من النتائج سيكون دائماً حتمياً؟ هنا ذكر أوغسطين أن "الرجل الحكيم" *wise man* من شأنه أن يأخذ مكانه كقاضٍ، فمن غير الوارد بالنسبة له أن يتهرب من (واجبه).² فرفض المشاركة كقاضٍ في النظام التشريعي إنما يعلن عن فشلٍ في مواجهةٍ وتقبلٍ "الوضع البائس للإنسان" الذي يسبب له هذا المأزق في المقام الأول.³ وفي هذا المقام يجب أن نسلم بارتكاب الناس للجرائم، وتقبل أيضاً أن إثبات ذلك، سيكون في غالب الأمر ودون أدنى شك مسألة صعبة. وأنه في بعض الأحيان لن يخبرنا الشهود عن الحقيقة، وأحياناً أخرى سيرفض المتهمون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب. علاوة على أن أصحاب القضية قد لا يستطيعون إثبات تهمهم التي يوجهونها إلى المتهمين. وهنا سيتحتم على القضاة أن يتخذوا قرارهم بالإدانة، أو البراءة حتى في غياب المعرفة الكاملة التي يحتاجون إليها لإثبات أي الحالتين. فهذا هو صميم عملهم، وإلتزامه في وقته فهم يقومون ... "ومن خلال هذا الجهل الذي لا يمكنهم تفاديه بخصوص إدانة المتهم أو تبرئة ساحته، وأيضاً بفعل واجبهم كقضاة، وهو ما لا يستطيعون أيضاً تفاديه، ... نعم يقومون بتعذيب البريء." وليس هناك من قاضي يرغب في أن يضع نفسه في هذا الموضع، لأنه لا يوجد من بين القضاة من يريد أن يوقع الضرر بشخص بريء، ولكن ليس هناك من قاضي أيضاً يريد أن يحيد عن حقيقة كون المشاركة في القضاء "ضرورية" تنشأ عن بؤس وشقاء البشرية."⁴

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانوني تشير إلى أن المشاركة في هذا النظام بدور القاضي يمثل واجباً شاقاً لحفظ النظام، وأنه بدون المؤسسات الموجودة لتوزيع العقاب على الناس، ستعم الفوضى وتسود. ووجود دولة تلهب الرعب في قلوب الناس هو ما يخفض من تلك الفوضى، فهل هناك ما يلهب الرعب أكثر من الفكر الخاص بنظام يستخدم أساليب غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البراءة)؟ فإذا ما تعرض الأبرياء للتعذيب فقد لا يقوم الآخرون ممن هم في طريقهم لارتكاب الجريمة بهذا العمل حال تيقنهم انهم سيقبض عليهم، ويأخذون دورهم في التعذيب. وبناءً على هذا جاء هذا النظام القانوني الذي ناقشته أوغسطين كشكل مضاد لنظامنا. فبينما نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهمين بما يسمح

¹ المرجع السابق، ص. 860, Bk. XIX, ch6

² المرجع السابق، ص. 860, Bk. XIX, ch6

³ المرجع السابق، ص. 860, Bk. XIX, ch6

⁴ المرجع السابق، ص. 6, Bk. XIX, ch. 61-860

بإطلاق سراح الكثير من المذنبين دون عقاب فإن النظام القانوني في عهد أوغسطين يذهب إلى الطرف النقيض مظهراً الاستعداد لمعاقبة البريء مثله مثل المذنب. وفي عالم يكون معظم الناس فيه محكومين بالخطيئة سيتم تطبيق العقاب الشديد دون تمييز بين المذنب، والبريء، فالعقاب هنا هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النظام.

٥- الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني.

يبين تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن الفضيلة المدنية ليس لها نفس الدلالة بالنسبة له كما كانت بالنسبة لأفلاطون. فهي كما رأينا لدى الأخير، تشير إلى عادات، مثل احترام القانون، من شأنها أن توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام، هذه العادات تمثل أساس تمكين الأفراد من أن يطوروا داخلهم التسوية، والتنظيم الصحيح للأقسام المختلفة للنفس؛ بحيث يكون الشخص ككل قادراً على الإسهام في حاجات المجتمع. وهنا تشير الفضيلة المدنية إلى أساس لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن طريق موائمة حياتنا بالنظام العقلي لحياة عادلة. وفي هذا السياق يحكم العقل الشهوة، ويخضعها لمطالب الحياة العقلية.

لكن أوغسطين رفض هذه الرؤية كاملة، حيث رأى أنه حتى الشخص الملتزم بجعل العقل العنصر المتحكم في الشهوة سيخفق في تحقيق حياة فاضلة، وأساس رؤيته هنا أن القدرة العقلية التي لا تكون مكرسة لخدمة الرب هي قدرة لا يمكنها مطلقاً تحرير الناس من الرذيلة.^١ علاوة على ذلك فحتى عندما يكون لدى الناس إيماناً بالله فإن السلام الذي يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى "تعزيتنا على شقائنا دون منحنا بهجة السعادة."^٢ وفي هذا الوضع، لا يسع الناس إلا أن يأملوا، من وراء تتبع فضائلهم في تلقي المغفرة على خطابهم دون الكمال، مثلما كان يأمل أفلاطون. ففي المدينة السفلى، يبقى الحال دائماً أن القضية؛ حتى بالنسبة للمؤمن؛ لن تكون في مدى ما ينكبده الناس من مشقة وسعي في إخضاع الخطيئة، والشهوة لحكم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. فنحن لا يمكننا مطلقاً الوصول إلى السلام الكامل "لأن الحياة المكرسة لحكم العقل، حتى بالنسبة للمسيحي، دائماً ما تقع في شرك الضعف الذي يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف. وإنما السعادة الحقيقية والعدالة الحقّة تنتظران الدخول لملكوت السماء بعد عبورنا هذه الحياة. "فالسلم النهائي"، أي الحياة التي "يبرأ" الناس فيها أو يشفون نهائياً من الخطيئة بحيث يمكنهم أن يعيشوا، مثلما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلم، هذه الحياة تنتظرنا في الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا "الخلود."^٣

لكننا لا يجب أن نؤول هذا الموقف بحيث نستبعد توقع وجود حكام صالحين. فهؤلاء الأخيرين لا ينفعون فقط من يخضعون لحكمهم عن طريق توفير قدر من العدالة، بل ينفعون أنفسهم أيضاً لأنهم، على

^١ المرجع السابق، ص. 891Bk. XIX, ch.25.

^٢ المرجع السابق، ص. 892, Bk. XIX, ch.27.

^٣ المرجع السابق، ص. 893, Bk. XIX, ch. 27.

خلاف الأشرار، لا يدمرون نفوسهم *souls*.¹ فهناك، كما رأينا عند أفلاطون، أمل في أن يحكم الخير، ولكن من منطلق موقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، من الوارد أن يكون هناك قلة من الأشخاص يمكنهم جعل العدالة بمثابة الهدف الرئيسي لحياتهم. في هذه الحالة، تمثل العدالة الحقيقية؛ حيث يتلقى كل فرد ما يستحقه في مجتمع ينظمه العقل؛ قيمة تبدو بالنسبة لأوغسطين بعيدة عن أيدي معظم الدول.² وهي محصلة مؤسفة للغاية لأنه مع غياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرد تنظيم إجرامي، فنراه يقول:

انتزع العدالة، فهل تغدو الممالك إلا عصابات من المجرمين على نطاق واسع؟ وهل عصابات المجرمين سوى ممالك مصغرة؟ فالعصابة ما هي إلا مجموعة من الرجال تحت إمرة قائد مرتبطين بعهد توزع بمقتضاه الغنائم وفق عرف متفق عليه.³

Remove justice, and what are kingdoms but gangs of criminals on a large scale? What are the criminals gangs but petty kingdoms? A gang is a group of men under the command of a leader, bound by a compact of association, in which the plunder is divided according to an agreed convention.

ولكن حتى في غياب العدالة الحقيقية فإن المدينة الأرضية، بحفظها للسلام، يمكنها على الأقل أن تتقاضي هذه الفوضى الموصوفة توأ، وهي إمكانية كان لها أهمية بالغة بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا في زمن أوغسطين وسط ثقافات، وعادات لم يكن لديها في الغالب بالاً أو تقديراً لشأن تعاليم المسيح. فالمسيحي في وضع كهذا غالباً ما يكون مثل "المقدّس *pilgrim* في بلاد غريبة."⁴ والمدينة الأرضية، رغم عدم قيامها

¹ المرجع السابق، ص. 3، Bk. IV, ch. 138-39.

² عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفحتها مدينة مدنية، أي تحت مظهرها السياسي، فإنه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون: "إن الشعب هو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها في نفس المصالح. ومجمل القول أنه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب وللدولة التي ليس لها، لأول وهلة، أية علاقة ضرورية مع الله. ولكن، (وهنا أول غموض في الفكر الأوغسطيني غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحي)، بحسب المضمون الذي يعطيه لكلمة تشريع أو حق، يستطيع أوغسطين أيضاً أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض، أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات. وبالفعل، إنه، وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية، يبين أن العدالة الحقّة، عدالة الله، لم تكن مطلقاً أساس شريعة هذه الإمبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشروني، وإذا فهي لم توجد مطلقاً بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الإستثنائية، إذ في غالب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من أساس عاقلين. وهنا التعريف الواسع نوعاً ما، الذي يشمل كل الأمم التي وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يتجاوز أرسطو. ونرى، من خلال هذه النظرة المزدوجة، أن أوغسطين استطاع أن يبين أنه من حيث المبدأ، لا توجد مدينة أرضية كاملة، لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوى على كل خصائص مدينة الله، وإن كان يفترض عملياً أن كل مجتمع منظم، وفقاً لقانون وضعي، هو دولة سياسية. انظر جان توشار، ص. 101-102. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 4، Bk. IV, ch. 139.

⁴ المرجع السابق، ص. 17، Bk. XIX, ch. 877-78.

على حب الله، يمكنها أن تصون وتحمي السلام، وإذا ما تم ذلك فإنها تتيح لثقافات مختلفة أن تتعايش معاً في شكل لا يتداخل مع مقدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. والمسيحيون، كأبناء في مدينة السماء وأثناء مكوثهم القصير *sojourn* بالأرض، لا يسعهم إلا أن يهتموا كل الاهتمام بالعمل من أجل التعايش السلمي مع الثقافات الغريبة عنهم لأن هذا السلام هو ما يجعل المسيحية قادرة على أن تواصل استمرارها، وأن تُكرز بأن السلام الحقيقي "أي ذلك التمتع الكامل، والحقيقي، والمنظم برفقة الرب"، يبقى هناك في انتظار المؤمن. ومن ثم فإن المسيحيين مرتبطين "برحلة مقدسة" تقصح عن إيمان عميق برسالة الرب القائلة؛ أن السلام والعدالة الكاملة "لخلق عقلاني" وحياة أبدية يمكن أن تسود، بل ستسود للأبد.¹

وهنا ترمز الفضيلة المدنية للمسيحية إلى قدرة الناس على الاستمرار في إيمانهم، بمستقبل سعيد وممكن، في زمن يتميز بوجود صراع بين المرء والخطيئة، وأيضاً بوجود صراع اجتماعي. والرحلة المقدسة إلى العالم الأفضل هي مجرد خيرة لشخص يجب أن يمضي في تجارب عظيمة تختبر إيمانه. بالإضافة إلى ذلك تشير الفضيلة المدنية أن أثناء التقديس إلى العالم الأفضل، سيعمل الأفراد على حفظ السلام والنظام. وبالطبع ليس هذا النظام بالعدالة الحقيقية التي لا يمكن بلوغها إلا في العالم الآخر، ولكن ما دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالي يظل هناك أمل في أن تبقى المسيحية قوة قوية في العالم.

ولكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني بالصورة الواردة في الفصل الأول. فالمؤمنون، عنده، يعيشون في خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا في حالة خوف من حريتهم، فهم في الحقيقة يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاح عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذاً أن يظهر في المجتمع الذي صوره أوغسطين حيزاً مستقلاً، من التكوينات الجماعية، يعمل كمصد للسلطة في سياق من بيئة أخلاقية أوسع ملتزمة بالفضائل المدنية التي كانت أساساً لتأمين الحقوق لجميع الأفراد. فلكي يبرز هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرعب الذي وضعه أوغسطين في مدينة الأرض، ويبدو أن الإكويني قد تحرك صوب هذا الاتجاه. فدعونا نرى.²

¹ المرجع السابق، ص 878-79، Bk. XIX، ch. 17.

² يبدو هنا أن الكاتب قد حسم مداخلة مع القديس أوغسطين سريعاً لأن هذا الأخير قد قطع كل بادرة أمل في تحقيق مجتمع يرضي البشرية على الأرض، وأرجأ كل أمل في هذا السياق إلى العالم الموعود في المدينة السماوية، وهو ما يتسق مع فلسفته العامة خاصة فيما يخص موقفه من المعرفة التي هي حقيقة واحدة، وهي إلهية (بل هي في الواقع الله عينه) والوصول إليها سعادة *beatitudo*. هذا برغم ما قطعه أوغسطين في حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة؛ بدءاً من تويله على الحكمة التي تهبنا معرفة الحقيقة حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أوغسطين هي كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيمًا، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا، وقد استعان بها في كتابه "في فائدة الاعتقاد" وقد خلص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعيناً في ذلك بما سمي بالكوجيتو الأوغسطيني، وهو: "إذا كنت مخطئًا، فأنا موجود" *Si fallor, Sum*. لكن منهجه الحقيقي كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتي الذي يمكن لنا أن نسميه بمنهج الإيمان المنظم؛ فلقد كان من بين

٦- القديس توما الإكويني*: إحياء العدالة.

رأينا أن الإيمان وليس العقل، عند أوغسطين، هو ما يمثل الصورة الأفضل لإمكاناتنا. أما بالنسبة للإكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) فيعود العقل للظهور كمصدر مهم لفهم طبيعة العالم. لماذا؟ لأنه في زمن الإكويني أعيد اكتشاف أرسطو، وأشاعت كتاباته حالة من الجدل، والنقاش وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت.^١ وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو في بادئ الأمر، وقاطعت أعماله في جامعة باريس، ولكنها فيما بعد قبلت بهؤلاء الذين حاولوا؛ مثل الإكويني؛ خلق توفيقاً بين المسيحية وأرسطو.^{**} وفي هذه التركيبة الجديدة أصبح العقل، والإيمان شريكين متلازمين في فهم البناء العادل أو العقلاني للمجتمع، مجتمع يساهم فيه كل فرد في سبيل الصالح العام.

وقد تقبل الإكويني رؤية أرسطو بوجود نظام عقلائي في المجتمع. فالفلاح يساهم بتقديم الغذاء، ورجال الدين يوفران الفرص لتحقيق الوعي الروحاني، والحكام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد في هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسي الدعائم، والأساس لنظام عقلائي، وأن الحاكم يجب أن يساهم في حفظ النظام العقلاني للمجتمع، ويساعد من ثم على تدعيم الصالح العام.^١ ولقد اعتنق الإكويني، بخلاف أوغسطين، مفهوماً للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل، أو المنظم عقلائياً. وبتأخذه هذا الموقف انفرجت وجهة نظره في المجتمع عن أملٍ في تحقق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع، وأيضاً التضامن الاجتماعي الذي ذكره أرسطو. إلا أنه؛ وعلى عكس أرسطو؛ اعتقد أن الشيء الرئيسي في هذه المحاولة هو القبول بأن الله هو مصدر القوانين التي تضع الأساس لكل من المجتمع، والسلطة التي يمتلكها الحكام على المجتمع.

نصوصه المحببة ذلك النص الذي يقول: "لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان"، <اشعيا الإصحاح ٧، ٩ الآية ٢٠>. فقد كان يطبعه يفكر مستعينا بالنصوص، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس. <المترجم>.

* ولد في روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة. <المترجم>.

^١ Sabine, *A History of Political Theory*, 247-248, and Paul E. Sigmund, "Introduction," in *St.*

Thomas Aquinas: On Politics and Ethics, (New York: Norton, 1988), ص xvi-xix.

** لم يكن ما سمي بتعميد أرسطو مجرد توفيق سطحي بينه وبين المسيحية؛ فقد أراد الإكويني أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها، لا أن يكس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعاً يندرج به في الإطار اللاهوتي كما كان قائم. فقد دفع التفرقة بين الإيمان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة "بالواحد والكثير" إلى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة؛ وبرهن على أن العناية الإلهية في شمولها وتخصيصها تترتب على المعرفة والمحبة في أقصى مراتبهما. وقد دافع عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذي يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها؛ فإذا كان قد استعمر من أرسطو، فقد حصل أرباحاً قيّمة. انظر الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره. <المترجم>.

^٢ Sabine, *A History of Political Theory*, ص 249.

وعلينا أن نلاحظ، وقيل المضي في تنفيذ وجهة نظر الإكويني للقانون، أن التزامه باستتساخ مقاربة أرسطو في المجتمع السياسي في العصور الوسطى، قد أعطى تبريراً لاستمرارية المجتمعات المسيحية القروسطية. مجتمعات القرون الوسطى التي تألفت من وحدات أصغر من تلك المجتمعات المعروفة في الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضاً من المجتمعات التي ستحل في العصور الحديثة. فقد كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك الذي كان، بصفته المالك الوحيد للأراضي، يسبغ على باروناته *barons**** حقوقهم في الأرض مقابل خدمتهم له، وكان لدى البارونات بدورهم ألقاب الأرض الذين تكبدوا عناء النظام بأكمله. فقد قام عبيد الأرض أو الفلاحين بالعمل في الأرض مقابل قوتهم ومأوى يعيشون فيه.¹ أما الربيع الذي كان يأتي من المستأجرين، والبارونات، والعبيد أيضاً فكان يستخدم في إقامة الجيش، وحفظ النظام داخل المملكة. في هذه المجتمعات كان الملوك مدينين لطاعة البارونات، والعبيد، وكان الملك مضطراً بإمداد البارونات، والعبيد بالحماية، وتدعيم تلك العادات المحلية التي تحدد حقوقهم وامتيازاتهم.²

إذا يبدو من الواضح وجود فروق واسعة في المكانة بين الملك، ومن يعملون من أجله. فهل يعنى هذا أن هذه المجتمعات افتقدت للقيم العامة *common values*؟ كلا البتة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، علاوة على أنها اعتقدت بوجود سلطتين، إحداهما دنيوية لحفظ النظام الاجتماعي، والأخرى روحانية لتعليم دروس الإيمان. ولم يكن لأي من هاتين السلطتين أن تتدخل في عمل الأخرى، بل كانت كلا منهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب، والعقل.³

وقد أيد الإكويني بدوره أيضاً هذه المعايير العامة، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطي الذي كان يجسدها. وفي سبيله لهذا دفع بأن الوحدة السياسية *political unit* إنما تتمثل في مجتمع يتسبح تحقق الجهود المتعاونة التي تساهم في الصالح العام وتحقيق الوحدة الأخلاقية *moral unity* للمجتمع تماماً مثلما أدلى أرسطو بدلوه في هذا الشأن. ولإنجاح ذلك المسعى كان من الأهمية الرئيسية وجود قانون مدني، يبقى إرساءه الفعلي مسألة من شأن الرب. فلم يكن أساس المجتمع مجرد قوانين عقلية، وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين؛ مثلما برهن أرسطو؛ بل أيضاً إدراك أن الله، مثلما جاء في تعاليم الكنيسة، هو أساس هذا القانون. فبدون احترام الكنيسة التي تعلم حقيقة الرب لم يكن للروح الاجتماعية بين الناس أن تقوم لها قائمة على الأرض.

وفي اتخاذ هذا الموقف يجب أن نرى كلاً من عالم الملك، وعالم الكنيسة كمكملين لبعضهما البعض، والناس بتدعيمهم للقانون وإنجاز ما تقتضيه الفضيلة المدنية لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب بل كمسيحيين صالحين أيضاً. وهذه التركيبة هي أساس استمرارية المجتمع حتى في ذلك المجتمع الذي توجد به

*** نبيل بدرجة بارون وهو لقب شرف من الألقاب الدنيا في المرتبة. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص.ص 214-215.

² المرجع السابق، ص. 216.

³ المرجع السابق، ص. 225.

فروق واسعة في الامتيازات والألقاب.
ولنتقل الآن إلى وجهة نظر الإكويني في القانون.

٧- القانون الطبيعي عند الإكويني.

أفاد الإكويني بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثل كل شكل بعداً مختلفاً للعقل، ثم أن اشكال العقل هذه تندمج، وتتكامل تحت الخطة السماوية للرب. وهذه الاشكال الأربعة للقانون هي القانون الأبدي، والطبيعي، والسماوي، والإنساني. يشير القانون الأبدي *Eternal law* إلى علاقات ثابتة سرمدية خلقها الله بين جميع الأشياء في الكون.^١ ويمكن للبشر في تعاملاتهم اليومية مع بعضهم البعض أن يسترشدوا "بنصيب" *share* من القانون الأبدي. وهو ما يعني وجود بعداً للقانون الأبدي له تطبيقاته الخاصة في تنظيم العلاقات بين الناس في المجتمع. أما القانون الطبيعي *Natural law* الذي يُعرف من خلال العقل، فهو معنياً بتحديد معايير الخير والشر، والعدل والظلم التي يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع.^٢ هذا في حين ينشأ القانون الإلهي *Divine law* من الوحي وليس من العقل، ومضمون هذا الوحي هو الأخلاق الواردة في الكتاب المقدس *Scripture*.^٣ وتنبئ أهميته من حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعي، في وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح في حد ذاته الغاية الحقيقية التي يوجه الله الناس نحوها. فيأتي القانون السماوي، في المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هي "السعادة الأبدية" ويشير أيضاً أنه لتحقيق هذه الغاية يجدر بنا ألا نعمل فقط كما يقتضي القانون الطبيعي، بل أيضاً بما يتوافق مع القواعد السماوية التي أمر بها الرب.^٤

علاوة على ذلك، تمثل وجهة نظر الإكويني للقانون السماوي أهمية كبيرة في تحقيق ما رمى إليه أرسطو من نظام جماعي *communal*. فالاجتماعية، كما رأينا عند أرسطو، تعتمد على إمكانية إيجاد اشكال الصداقة التي يتحقق في ظلها فهماً أساسياً بين الأفراد لما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة التي تعد مصيرية لصالح الجميع. هذه القيم تمكن الناس من صياغة آراء مشتركة بشأن ما هو أفضل للمجتمع فيما يخص الطريقة التي يجب أن يسلك بها الناس في حياتهم. وبدون وجود مفهوماً للقيم الأخلاقية المشتركة، التي ترسي أساس المجتمع، قد يكون هناك الكثير من الرؤى المتناقضة بخصوص ما يشكل السلوك السليم، وأمام هذا الوضع قد يكون من المستحيل توضيح القوانين التي يجب على الجميع تدعيمها. فيرى الإكويني أن "الأشخاص المختلفين إما يشكلون أحكام مختلفة على تصرفات الإنسان" ومن منطلق هذه الحقيقة "تنتج القوانين المختلفة، والمتعارضة."^٥ ومحصلة هذا أن يجد المجتمع نفسه ممزقاً بفعل الصراع، وبالتالي سيكون

^١Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, ed. by Dino Bigongiari, in *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, (New York: Hafner, 1965), اص 12.

^٢المرجع السابق، ص 13-14.

^٣Sabine, *A History of Political Theory*, ص 253,

^٤St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, ed. Dino Bigongiari, اص 17.

^٥المرجع السابق، ص 17.

هذا الوضع مناقضاً لحفظ المجتمع.

ولتجنب وقوع هذا الوضع، وضمان أن القوانين العامة قد وضعت لما يرتضيه الناس جميعاً ويجمعون عليه، يلزم بنا تناول الأمور، بما فيها حكم الإنسان، من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التي وجدت في كلمات الرب. ومن ثم ستكون قادرين على "أن نعرف، وبدون أدنى شك، ما يجب إتيانه وما يجب اجتنابه."¹ ولأن القوانين الممنوحة من عند الرب "لا يمكنها أن تصل" *cannot err*، فمن المؤكد أن الغموض المرتبط بالفروق في الحكم سوف ينقشع تماماً. ويتجاوز هذه الفروق، ووضع المعايير المشتركة للسلوك التي ينقسمها الجميع يصبح الأفراد قادرين، مثلما كان الحال عند أرسطو، على حفظ أساس الأواصر الفعالة للاجتماعية.

وأخيراً، يشير القانون السماوي انه عندما يتصرف الناس بطهارة واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوة خارجية، بل لوجود دوافع حقيقية، واختيار صحيح. فوجود القوانين الإنسانية نفسها لن يكون كافياً لتنظيم السلوك الفاضل، وعلى الأفراد؛ ومن وازع إرادتهم؛ أن يمنعوا وجود الشر. فأولئك الذين يتخذون القانون السماوي أساس مبدئي لحياتهم سيعملون في مواجهة الشر ليس من خلال القوة الخارجية، ولكن بمحض اختيارهم، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعي. ويعد هذا عنصر مهم في حجة الإكويني؛ فإذا كنا سنكتئ على قوانين بشرية خارجية كقوة منذرة، وأساس للتوافق مع مبادئ القانون الطبيعي، إذا فإسم القضاء على الكثير من الشرور سيصبح القانون منتشرراً في كل شيء إلى أن ينتهي به الحال إلى تهديد أشياء كثيرة صالحة، وإعاقه "تقدم الصالح العام". ولكن الصالح العام، كما قال الإكويني، مهماً "للتفاعل الإنساني."² وهنا يتطلب تأسيس الاجتماعية، كما عند أرسطو، وجود قيم أخلاقية مشتركة. وفي هذه الحالة لا تقتصر القيم الأخلاقية المشتركة، بالنسبة للإكويني، على القانون الطبيعي بل تمتد لتتضمن أيضاً القانون السماوي أو ذلك القانون الذي منح مباشرة من الرب في الكتاب المقدس. وهذه القيم الأخلاقية المشتركة تشكل مجتمعة أساس الروابط الفعالة للاجتماعية.

أما القانون الإنساني *Human law* فهو يجسد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعي في صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الإكويني قد أفاد بأن "كل قانون إنساني يحتوي على الكثير والكثير جداً من القانون الطبيعي كما لو كان ناشئاً عنه."³ ونظراً لأن القانون الطبيعي يمدنا بالأسس المبدئية لقانون الإنسان فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعي بشيء من التفصيل.

المبدأ الرئيسي أو الأساسي للقانون الطبيعي هو أن:

"الخير هو بيت القصيد لجميع الأشياء"، ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يؤتى وينبع، والشر هو ما يجب

¹ المرجع السابق، ص. 17.

² المرجع السابق، ص. 17-18.

³ المرجع السابق، ص. 58.

ان يُجتنب.¹

Good is that which all things seek after.” Hence, “good is to be done and ensued, and evil is to be avoided.”

وكل مفاهيم أو تصورات القانون الطبيعي تتفرع بعد ذلك عن هذا المبدأ. فما هي الأشياء الخيرة التي يجب أن نفعلها، وأيضاً وللأهمية كيف تميز بين الخير، والشر؟ يرى الإكويني ان هناك نزعات طبيعية يفسرها عقلنا على أنها من الخير، وفي تتبع هذه النزعات فنحن نفعل ما هو مباح أخلاقياً، وفي المقابل من ذلك علينا أن نتجنب تتبع الغايات التي تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية لأن هذه الغايات من الشر.

إذا ما هي الأشياء الصالحة التي لدينا ميول طبيعية للقيام بها؟ أولاً: يريد كل منا أن يحفظ حياته، وبفضل هذا الميل، "أياً كانت الوسيلة لحفظ حياة الإنسان وإزالة العقبات، فهذا مما ينتمي للقانون الطبيعي". ثانياً: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التي تضعها الطبيعة في كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان، خاصة أننا لدينا ميل نحو الانخراط في الاتصال الجنسي، وتعليم الصغار، وما إلى ذلك. "وهذه الأنشطة تقع أيضاً تحت القانون الطبيعي. ثالثاً يوجد لدى البشر ميل طبيعي لتتبع طبيعتهم كأشخاص عقلانيين، وهذا الميل إنما يحضنا على "معرفة الحقيقة بشأن الرب، وكيفية العيش في المجتمع". وكل ما يتعلق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعي، وهو ما يشمل الالتزام "بتجنب الجهل، وتحاشي الإساءة إلى من يعيش المرء وسطهم، وغيرها من أشياء تتعلق بهذا الميل".²

وبناءً على ما تقدم فإنني، متبعاً للإكويني، سأشير إلى المبدأ الأساسي للقانون الطبيعي المتمثل في السعي الدائم لعمل الخير وما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، من قبيل ما ذكرنا، "بالمبادئ العامة للقانون الطبيعي" التي تستخدم كإرشادات عند تحديد أسس السلوك. وهنا يجدر بالناظر بالبحث عن التطبيق الصحيح لهذه المبادئ، وأيضاً للمعايير المنبثقة عنها مما أشار إليه الإكويني بالمبادئ الثانوية *secondary principles*. ولكن متى تظهر الخلافات بصدد كيفية تفسير المبادئ العامة للقانون الطبيعي؟ وما هي الطريقة الأمثل لحلها؟ اعتقد الإكويني أنه "بالتأكيد على المعايير الكاملة أو المنبثقة، والتي تعد كما لو كانت محصلات لتلك المبادئ العامة (للقانون الطبيعي) فهي تكون سارية المفعول وكذلك معترف بها، وفي معظم الحالات، من قبل الجميع".³ ولأنه حري بالناظر تناول هذه القضايا من منظور القانون السماوي فلن يكون من الصعوبة إيجاد تطبيقات مقبولة، وسارية المفعول لهذه المبادئ العامة للقانون الطبيعي. ومرة أخرى، نتراءى لنا حالة التناقض بين الفيلسوفين، فكما هو الحال عند أرسطو في أن وجود قيم أخلاقية مشتركة في المجتمع يعد أساساً لإرساء الوفاق وسط المواطنين بصدد قضايا مهمة، كذلك الحال عند الإكويني فيما يخص تقديم تفسيرات للمبادئ العامة للقانون الطبيعي. والعائق الوحيد أمام تحقيق مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر في تلك

¹ المرجع السابق، ص. 45. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 45-46.

³ المرجع السابق، ص. 50، 52.

الأوقات التي يتعرض فيها تفكير الناس للتشويش بفعل العاطفة.¹

ولكن إلى أي مدى يُعد مذهب القانون الطبيعي للإكوييني مفيداً؟ قد يشير الذين يدافعون بأن القانون الطبيعي ليس مساعداً بشكل كبير إلى أن مبادئ القانون الطبيعي غالباً ما تكون من الغموض ما يجعلها غير ماثلة لتقديم ولو توجيهاً طفيفاً إلينا في سعينا لتحديد الطريقة الأفضل لسلوكنا. ولناخذ، على سبيل المثال، أحد تلك المبادئ التي تتطلب منا أن نفعل الخير ونجتنب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يضر بها. ما الذي يمكن أن يشير به هذا المبدأ فيما يخص تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه، فعلى كل حال من الوارد أن يستخدم كلا الفريقين، من معارضين ومؤيدين للإجهاض، هذا المبدأ لتبرير موقفهم، غير أنه في نهاية الأمر سيقيم قرار كل طرف على اعتبارات أخرى من قبيل؛ رؤية الشخص الخاصة، أهمية الجنين، وغيرها من أمور مؤثرة. ومن ثم يمكننا أن نستخدم هذه الحالة في أن نزع بأن مبادئ القانون الطبيعي ليست بهاديات مفيدة على نحو فعلي في حل المأزق الأخلاقية الرئيسية كما هو الحال مع الإجهاض.

من ناحية أخرى، قد يدفع بعض المؤيدين للقانون الطبيعي بأن المبادئ الحقيقية للقانون الطبيعي تمدنا بطريقة واضحة، ومحددة جداً للمسار الأخلاقي الذي علينا أن نأخذ به في قضايا رئيسية مختلفة. فإذا فشل القانون الطبيعي في هذه الناحية فلن يكون الخطأ خطأه، بل سيكون الخطأ في المنظر الذي فشل في تأليف القانون الطبيعي بطريقة تجعله مفيداً. والحقيقة أن مؤيدي القانون الطبيعي يمكنهم أن يدفخوا بأن تقدماً كبيراً قد تم في العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر بطرق غير غامضة وملتبسة، مسار السلوك السليم. على سبيل المثال، أن المبدأ المعاصر الذي يقضى باحترام الأفراد لحقوق الآخرين، يعد واضحاً جداً فيما يتعلق بأنواع التصرفات التي تلزم عن هذا المبدأ. ومن منطلق هذا المبدأ نكون على بينة من أمرنا في ضرورة إلغاء جميع أنواع العبودية وإيضاً إزالة جميع ما في مجتمعنا من عقبات تقف في طريق الحقوق المتساوية، والفرص العادلة للجميع، بغض النظر عن العرق، أو النوع، أو التفضيلات الجنسية، أو غيرها. في هذه الحالة، يعد القانون الطبيعي مُعيناً عظيم الشأن، ليس في تحقيق مجتمع عادل فحسب، بل أيضاً لتحقيق مجتمع يسعى إلى موازنة السعي إلى الحرية مع الحاجة إلى تأمين الحاجات الأساسية للناس.

٨- القانون الإنساني، والفضيلة المدنية.

أمام هذين الموقفين المتنافسين بصدد القانون الطبيعي، قد يحلو للبعض أن يسأل: أي الموقفين يوافق الإكوييني؟ من الواضح أنه أمل في أن يمثل القانون الطبيعي الإطار الأخلاقي الدقيق لأعضاء المجتمع. فكيف يمكن أن يتحقق له هذا؟ بالطبع ستكون نوعية الناس بأهمية القانون الإلهي واحدة من الطرق. ولكن الطريقة الأخرى، والمهمة لبلوغ هذا الهدف هي التأكيد على الفضيلة المدنية، فالأمر عند الإكوييني أن الناس الفاقدين للالتزام بأن يجعلوا من خير المجتمع خيرهم الخاص سيفسروا بالطبع القانون الطبيعي بأية طريقة تُروق

¹ المرجع السابق، ص. 50.

لهم، ومن ثم فليس من الوارد أن يروا القانون الطبيعي على انه خالقاً للحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهذا السبب بالذات، من بين أسباب أخرى، إلتئاب الإكوييني القلق من أنه في الوقت الذي لا يمكن فيه لمبادئ القانون الطبيعي الرئيسية أن "تمحى من قلوب الناس" نجد أن قوة العقل لفهم الأهمية الدقيقة لهذه المبادئ بصدد أعمال معينة مدفوعة للدخول في تسوية رخيصة لوجود الرغبة والشهوة. ففي هذه الحالة يكون المبدأ العام الذي يجب اتباعه معروفاً، إلا أن العقل "معافاً عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة في الواقع بسبب الشهوة الجنسية، أو أية عاطفة أخرى.¹ علاوة على أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التي على الأفراد أن يتبعونها يمكن هذه المرة أن "تمحى من قلوب الناس بفعل قناعات شريرة *evil persuasions*".²

وهنا يعد القانون الإنساني أداة مهمة في التغلب على كل من هذه المشكلات، وأيضاً في إعطاء القانون الطبيعي أهميته المستمرة كمجموعة دقيقة من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون الإنساني الذي يجسد مبادئ القانون الطبيعي يجب أن يعلم الفضيلة ويُعوّد الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعي. فمن خلال التأثير المُطوّع "للتدريب"، وأيضاً، وعلى نحو خاص "الخوف من العقاب" يتعلم الأفراد "نظام القوانين" ويتذكرون أن عليهم أن يوفقوا حياتهم طبقاً لهذا المسار الصحيح للسلوك الذي تضعه كلا من المبادئ الرئيسية، والثانوية للقانون الطبيعي.³ ومن هنا تصير النوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية، التي توجه الناس بعيداً عن ميولهم الأنانية، وافتقاد الاعتبار في الصالح العام، من إحدى الوظائف الرئيسية للمجتمع. في هذا الصدد يساعد القانون الإنساني، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو في رؤيتهما للمجتمع العقلاني، على توضيح الأدوار في المجتمع، والإسهامات المتوقعة من الناس بصدد كل من هذه الأدوار. فالجندي، على سبيل المثال، عليه أن يدافع عن الدولة، والقساوسة عليهم أن يقدموا المعرفة الروحانية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل.⁴

ولكننا نجد الإكوييني يحذرنا، فيما يخص ما نأمل في إنجازه من خلال القانون الإنساني، من تبنى مجموعة عملية من التوقعات. فيجب أن يكون واضحاً أنه نظراً لأن أغلبية الناس لا يفصحون عن كمال أخلاقي، فمن المستحيل خلق قانون إنساني قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون الإنساني أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، تلك الأعمال التي ما إذا أُستبيحت، ستقوض المجتمع الإنساني، ولهذا السبب يجب أن تكون هناك قوانين ضد القتل، والسرقة، وما إلى ذلك.⁵

تشير وجهة النظر هذه، أنه سيكون من الخطأ أن نحاول خلق قوانين إنسانية من شأنها محاربة جميع الرذائل. فلكي يتجسد هدف مثل هذا في قانون إنساني يجب أن تكون هناك شرطة للأخلاق *morals*

¹ المرجع السابق، ص. 54.

² المرجع السابق، ص. 54.

³ المرجع السابق، ص. 56.

⁴ المرجع السابق، ص. 63.

⁵ المرجع السابق، ص. 68.

police في كل ركن وناحية تستجوب الجميع بصدد الطبيعة الأخلاقية لنواياهم، وسيكون على كل منا أن يراجع مع هذه الشرطة ما إذا كانت أنشطتنا التي نشرع في القيام بها محظورة أخلاقياً أم لا. وهذا وضع من شأنه أن يُصعّب من إحلال أو اصر فعالة من الجماعة. ومن منطلق هذه الروح، قد يأتينا الإكويني في وقت ما، على سبيل المثال، قائلاً: "إنه لمن الصحيح لمن هم في السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور بحيث لا تمنع خيرات أخرى، أو حتى لتجنب وقوع شرور أسوأ."¹ واتباعه هذا النوع من الحجة، نجد الإكويني، وعن طيب خاطر، مستشهداً بالقدّيس أوغسطين الذي قال "إذا كان لك أن تترك هذا العالم تمزقه الرغبة الجنسية فعليك بقمع الدعارة." علاوة أننا من الجائز أن نتسامح مع غير المؤمنين، في رأي الإكويني، لأن خيراً أعظم قد يأتينا من ذلك أو لربما درأنا به شرّاً ما.²

٩- الإكويني وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدني.

مع ذلك، سيكون تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية بما يمكنهم من تدعيم الصالح العام، هو الغرض الرئيسي لرؤية الإكويني للقانون الإنساني. إلا أنه اعتقد؛ على خلاف أرسطو؛ أن عادات الفضيلة المدنية التي نعلم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة في القانون الطبيعي، لا يمكن لها الاستمرار على المدى الطويل إلا عندما يتقاسم الناس الاعتقاد بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون السماوي. فعندما يفهم الناس معاً أنهم جزء من عالم مشترك ينظمه الرب، فهم لن يفهموا أصل الأخلاق والقانون الطبيعي فحسب، بل سيمرون أيضاً بخبرة الوحي الديني كمصدر للأخلاق يساعدهم في ترابطهم بعضهم ببعض ويشكل اجتماعي وبطريقة لم يكن لأرسطو أن يتصورها. فلقد كان الأخير يأمل بلا شك في مجتمع سياسي يقوم على الصداقة، والتضامن الاجتماعي، ولكن كان من شأن الإكويني أن يدفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجه إلا عندما يتماسك أعضاء المجتمع بالتزام مشترك بالقانون السماوي، والإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن سنظل هناك مشكلة مهمة في رؤية الإكويني للفضيلة المدنية من وجهة نظر مفكري المجتمع المدني الحديث. فهو يرى أنه على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية مركزاً لحياتهم. فهذا هو عند مناقشته للهرطقة يقول " انه إذا كان من العدل أن نجد مزيفي النقود أو أي مجرمين آخرين يُعدمون على الفور تحت مقاصد الحكام العلمانيين، فمن الأكثر عدلاً بالنسبة للزنادقة أنهم بمجرد الإمساك بهم يهرطقون ألا نكتفي بنفيهم عن المجتمع، بل أن نذهب بهم إلى المقاصل."³ وقد دعم هذا البيان الصارم بقوله أن الكنيسة تأمل في هداية "من هم في ضلال." وهنا ليس من شك أن الإكويني كان يحمي المجتمع من كل هؤلاء السنين قد يقوضوا الإيمان، ومعه منافع المجتمع. ولكنه في اتخاذه هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسة واحدة، وهي

¹ Aquinas, *The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicc and Ethics*, edited by Paul E.

Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), ص 62.

² المرجع السابق، ص. 62.

³ المرجع السابق، ص. 63.

الكنيسة، يجب أن يكون لها الدور الفعّال والقوي في الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجب هذه الحقيقة ليس للأفراد؛ في استدلالهم لما هو أفضل للمجتمع؛ أن يشككوا في سلطة الكنيسة كحقيقة واقعة.

فماذا والمجتمع المدني يشير، كما رأينا، إلى الحاجة إلى حيز مستقل يمكن للأفراد فيه أن يتنقلوا وسط جماعات، ومؤسسات مختلفة، ومن هذه الخبرة يحددون أي الطرق هي الأفضل بالنسبة لهم في الحياة؛ هيئات، فهذه الرؤية للمجتمع قد تمثل، بالنسبة للإكوييني، تهديداً لاستقلالية الكنيسة، وعلى نحو خاص لقدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقي للمجتمع. وليس أمامنا الآن إلا أن نتنقل إلى التفكير الإصلاحية لتناقش تناول المسيحية كما جاء هناك.

١٠- لوثر، وكالفن: مقدمة

كان الهدف الرئيسي أمام كلاً من مارتن لوثر *Martin Luther* (١٤٨٣-١٥٤٦م) وجون كالفن *John Calvin* (١٥٠٩-١٥٦٤م) هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر، على حد ما أشار شيلدون فولن *Sheldon Wolin*، بأن "الخبرة الدينية قد تركزت حول اتصال شخصي مكثف بين الفرد، والرب."١ فالأفراد يجب أن يكون لديهم علاقة مباشرة مع الرب، تقوم على الإيمان الذي يُظهر النفس ويتيح لنا حب الله. وبفضيلة الإيمان، نرغب نفوسنا في أن نصير جميع الأشياء، و(الأهم أجسادنا) ظاهرة أخلاقياً بحيث نكون قادرين على حب الله. وكنتيجة للإيمان يصبح الشخص مطيعاً لوصايا الكتاب المقدس، ومن ثم كباحاً "للفسوق والرغبة الجنسية." لقد رأى لوثر أن "الإيمان وحده، وكلمة الله لهما أن يحكما النفس. تماماً مثلما الحديد المنصهر يتوهج كاللهيب لاتحاد النار معه كذلك الكلمة تشع صفاتها في الروح."٢

وبناءً على هذه الرؤية بحث لوثر في إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة بقدر الإمكان. فهذه الهياكل لم تخدم إلا في إعاقة ما يجب أن يقوم من علاقة مباشرة بين الأفراد، وبين الرب.٣ علاوة على أنه في إزالتها أمل لوثر أن يهب الناس نصيب أعظم من الحرية الروحانية. فنراه يقول أنه يمكن للفرد أن يكون "مسئولاً عن إيمانه الشخصي، ويجب أن يُنظر إليه على أنه الإيمان الصحيح بالنسبة له."٤ فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين، عند لوثر، هو مسألة يجب تركها لكل شخص حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يعتقد فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصي "الإيمان عمل حر لا يمكن إجبار أحد عليه."٥

¹Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, (Boston: Little Brown and Company, 1960), ص 149.

²Luther, "On Christian Liberty," in *Three Treatises: Martin Luther*, (Philadelphia: Fortress Press, 1960), ص 284; also, ص 282-83, 294-96.

³Wolin, *Politics and Vision*, ص 152.

⁴Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed," in William Ebenstein and Alan O. Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991), ص 351.

في المقابل، رفض "كالفن" Calvin - مثلما يقول "فولن" - أن يكون المجتمع الديني بمثابة نظام متروك للمشاركة الحرة بحكمه الإقناع دون القوة، بل إن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان هناك بناء قوي من السلطة لتأمين "الترايط، والتضامن الجماعي". ومجتمع الكنيسة، بدون إعادة البابا، يجب أن تحكمه جماعة قيادية قوية.¹ ذلك أن "كالفن" قد اعتقد أن الكنيسة، والإشارة هنا إلى كنيسته، يجب أن تؤسس نظاماً من الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس بحيث يكونوا قادرين على تقبل تعاليم الرب. فيدون الانضباط لن تقدم الكنيسة سوى أشخاص ضالين عن تعاليم الكنيسة، وهي عاقبة من شأنها أن "تدعم من التفكك الكلي للكنيسة."² لذلك كانت الكنيسة محقة في وضع قواعد تتعلق بالحياة الجنسية للناس، ووقت فراغهم، وعلاقاتهم داخل الأسر.³

ما يثير السخرية هنا أن الأفراد بعد انقضاءهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسة جديدة هدفها، كما يشير فولن، "قولية الناس وفق نظرة عامة، ومن ثم تلقينهم دروس الصالح العام."⁴ فيالنسبة لكالفن، من شأن أثر الكنيسة على الأفراد أن يُعرض الناس لمتطلبات النظام والانضباط أو لمعايير الفضيلة المدنية، ومحصلات هذه السياسة ضمان أن يكون الشخص عضواً جيداً، ومساهمياً في المجتمع، مع كونه، في نفس الوقت، مؤمن قوي وملتزم.⁵

١١ - لوثر، وكالفن: الأخلاق، والفضيلة المدنية.

طالب كلاً من لوثر وكالفن المواطنين بأن يضمروا، ويعلنوا ولاءً للدولة، وأن يحترموا جهودها في حفظ النظام. فقد رأى لوثر أنه لو كان الناس جميعاً تدفعهم وتحركهم كلمة الرب، لما كانت هناك حاجة إلى دولة لفرض النظام وتكريس القيود. وأردف قائلاً أن المسيح اعترف بالسيف ولكنه لم يحتج إلى استخدامه في ملكوته. ولكنه؛ أي لوثر؛ اعتقد أن من يعيشون بكلمة الرب، أي المسيحيين، لا يمثلون سوى أقلية في هذا العالم، ولأن معظم الناس غير مدفوعين بالتقوى المسيحية،⁶ فلا غرو من وجود حاجة إلى دولة، تستخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، وكذلك حفظ النظام بما يكفي لحماية حياة وممتلكات الأفراد.⁷

¹ Wolin, *Politics and Vision*, ص 167-68.

² John Calvin, "Institutes of the Christian Religion," in Ebestein, ص 357.

³ Sibley, *Political ideas and Ideologies*, ص 322.

⁴ Sheldon S. Wolin, *Politics and vision*, ص 179.

⁵ المرجع السابق، ص 182، 172، 190.

⁶ Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" in Ebestein, ص 347.

⁷ من العبث البحث عند لوثر عن فكرة الدولة، انه لا يعرف الا السلطة. وأظهره هي الأشكال الوسيطية القديمة: المسيحية، الامبراطورية. وفكر لوثر غير سياسي، ومناهض للقانون والحقوق، لكنه ثوري دينياً، ومحافظ، بل رجعي في السياسة كما في المجال الاقتصادي أو العلمي. ولوثر مقتنع بأن الأمراء أكبر المجانين وأكثر قطاع الطرق لؤماً على وجه الأرض، ومع ذلك لا

وانطلاقاً من أن تقوى المسيحيين تنفي، بالنسبة لهم، ضرورة استخدام القوة كأساس للسلوك السليم، فهل عليهم أن يخضعوا لدولة تستخدم القوة لضمان الامتثال للقوانين؟ أجاب لوثر مؤكداً أن المسيحي الحقيقي لا يبد أن يُخضع نفسه للدولة ويفعل ما في وسعه "لمد وإطالة الحكم الذي قد يقوم ويستمر على الشرف، والخوف *honor and fear*".¹ وفي العالم العلماني يجب أن يفصح المسيحي عن الفضيلة المدنية بدعمه لنظامين أخلاقيين متعارضين. فأخلاقه المسيحية تطالبه أن يكون معنياً بالعمل "على الأرض من أجل الآخرين، وليس من أجل نفسه". بل تقتضى أن "يقوم بما هو حتى في غير حاجته القيام به". فالمسيحي يساعد المريض، ويقضي لجاره ما يلزم من حاجات.² لكن، بالإضافة إلى ذلك، يجب على المسيحي الصالح أن يساهم بنصيبه في مجريات حفظ النظام للمجتمع، وهذا ما يعنى أنه في أوقات معينة قد يكون عليه القبول بأن يُودي بحياته في سبيل الدولة. "فعلبك دائماً أن ترى هذا النقص في عدد الجلادين، أو حاملي الصولجان، أو القضاة، أو اللوردات، أو الأمراء، وتجد أنك مؤهل لشغل أي من هذه المناصب فتبادر بعرض خدماتك."³

تبنى كالفن وجهة نظر مماثلة فيما يخص المسؤوليات الأخلاقية للمواطنة. وأشار أن الاهتمام الرئيسي للحكومة في العالم السياسي إنما يكون بحاجات ومتطلبات استمرار الوجود الفيزيقي؛ بما في ذلك الإمداد بالطعام والملبس، وأيضاً تفعيل القوانين من أجل تنظيم المجتمع وفق "قواعد القداسة، والاستقامة، ورجاحة العقل".⁴ فمن الضروري أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الله، وتحفظ المذاهب الدينية "الطاهرة"، وتدافع عن دستور الكنيسة، وتصون السلام، والعدالة المدنية بين الناس.⁵ ولتحقيق هذه الأهداف سيلزم على الدولة أن تستخدم طرق من العقاب القاسي بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمال "الأشرار". وهي في ذلك، لا تعمل بشكل "مغاير" لحكم المسيح.⁶ فالحقيقة أن هناك الكثير من الأشرار، والمنحرفين، ما

يرى وسيلة أخرى غير قوتهم المطلقة. ورغم التمييزات التي وضعها فقد = انتهى إلى منحهم نوعاً من الرسالة الروحية: الدفاع عن الإيمان، الحق، ونشره، وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة. انظر جان توشار ص. ٢١٦، <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص 350

² المرجع السابق، ص 348.

³ المرجع السابق، ص 348.

⁴ المرجع السابق، ص 349.

⁵ John Calvin, "On Christian Liberty," in *On God and Political Duty*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill,

1995), ص 41.

⁶ John Calvin "Institutes of the Christian Religion," in Ebenstein, ص 359, 361.

** لم يكن كالفن اقل من لوثر عداءً "غير الواقعيين" الذين ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي. وفضله انه عارضهم ببناء اكثر عقلانية، وبالتالي فعالية من "السلطة الدستورية" (L'obrig Keitsaa) اللوثرية. وكتاب كالفن "المؤسسة المسيحية" L'institution Chre'tienne يتضمن صيغ ذات رنين لوثري يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذي يأتي من الله، وللحرية المسيحية التي "تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية". ان الانتقال من القانون إلى الإيمان يتطلب تغيير الخطة، ولكن كالفن الذي يصر على الاستمرارية بين العهد القديم، والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحي والزمني. والمسيحي

لم تكن هناك سلطة الدولة لكسر شوكتهم، لن تقوم قائمة لحياة مدنية مسيحية.¹ وهنا سينبغي؛ في نظر لوثر؛ بالنسبة لمن هم مطالبون بتنفيذ التزام الدولة بالنظام المدني أن يلجأوا إلى ممارسات تبدو متعارضة مع الأخلاق المسيحية، مثل ماذا؟! مثل القتل. مع ذلك، وبدون مقاومة الشر بواسطة الدولة لن تكون هناك طريقة لإيجاد حيز يمكن أن يصون التعاليم المسيحية. فالعمل بما تقتضيه الدولة؛ حتى إذا كان ذلك يعنى أن تقتل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر، يخول لنا إرساء الدعائم لدولة مسيحية، ومن ثم يحفظ بالفعل الالتزام بالمبادئ المسيحية.

لكن المسيحيين قد حذروا من تبنى تلك الطرق أو المسالك الخاصة التي ينتهجها من يجب على الدولة أن تحميهم منهم. "قالرب لا يوصي بحفظ العقل طاهراً ونقياً من كل شهوة جنسية *libidinous desire* فحسب، بل أيضاً ينهى عن كل فاحشة *obscenity* وفسوق ظاهر *external lasciviousness*".² وكما هو الحال عند لوثر، رأى كالفن أن العيش في سلام مع الرب يتطلب أن نتصدق على حيراننا ونقدم لهم خدماتنا.³ ففي حياتهم اليومية يجب أن يفصح المسيحيين عن الفضيلة المدنية بأن يكونوا قادرين على "تحمل الأذى والسياب"، وأن يحسنوا إلى من يسيئون إليهم.⁴ وفي نفس الوقت، على المسيحيين، وكجزء مما يعنيه بحفظ الفضيلة المدنية، أن يطيعوا الدولة، وينفذوا تلك السياسات التي من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

١٢ - الدولة، والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن.

في مناقشتها لدور الدولة، لم يراها أي من لوثر أو كالفن حامياً للحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبدئياً، قد يبدو الأمر عكس ذلك بالنسبة للوثر؛ الذي قال أنه لا يجب على الدولة أن تستخدم سلطتها للتدخل في تعاليم الكنيسة وإقرار قوانين النفس.⁵ وفي اتخاذ هذا الموقف، أوضح لوثر أن المواطنين ما كان لهم أن يتعرضوا

يجب ألا يعتبر نفسه كخبري في هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو، ان للمجتمع اهدافاً مادية متواضعة، ازدهار الافراد ضمن النظام، وله ايضاً غايات اسمى: "بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وان تسود الانسانية بين الناس". وهكذا لا تنفى التبعية للشريعة الالهية السياسة العقلانية بل بالعكس تجعلها ضرورية. والمبدأ القائل بان كل سلطة جديرة بالاحترام لذاتها، لأنها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة إلا من اجل القيام بالمهمة الروحية التي قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من اجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثاني يدخل ضمناً في العقيدة، فكرة الرقابة، التي هي بذرة الفتنة الممكنة بين الزمى والروحي. ولكن كالفن عندما اهدى "المؤسسة" إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر. كما ان الاختيار النظرى بين مختلف اشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح كالفن: ذلك شأن تقنى ورهن الظروف. المهم من وجهة نظر مسيحية ان يطاع الحكام، أي سلطة مهما كان شكلها، حتى ولو استبدادياً. المرجع السابق. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص 359، 361.

²John Calvin, "On Christian Liberty," in *On God and Political Duty*, ص 43.

³ المرجع السابق، ص 37.

⁴John Calvin, "On Civil Government," in *On God and Political Duty*, ص 69.

⁵Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" ص 350.

إلى ضيم من دولة تسعى لحفظ مذاهب كاثوليكية. فقال أنه "إذا ما أمرك أميرك أو رئيس مقاطعتك أن تؤيد أو توافق على البابا، أو أن تؤمن بهذا أو ذلك، أو أن يُنهيك عن قراءة كتب معينة، عليك وقتها أن تقول له "عشم إيليس في الجنة" *it does not befit Lucifer to sit by the side of God*.¹ وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأنه على الدولة ألا تفرض مذاهب كاثوليكية، إنما تأتي متوافقة مع الموقف المذكور آنفاً، عند لوثر، من أن إيمان الأفراد لا بد أن ينشأ عن ضميرهم، وإرادتهم.²

بخلاف أوغسطين الذي لم ير الدولة إلا بصفتها قادرة على حفظ النظام، ومجرد جزء من مدينة الأرض الفاسدة، رآها لوثر مساهماً ضرورياً في مساعدة الناس في نيل الحرية من الكنيسة الكاثوليكية.³ فهو لم يكن معنياً بمجرد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضاً بتأمين النظام السياسي، واعتقد، على حد ما يقول Wolin، أنه أمام الكثير من الشرور التي تواجه المجتمع يصير المجتمع السياسي في غاية الهشاشة. ولمنع تدمير آلة المجتمع فقد حولت الدولة مهمة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسيكون من شأنها عندئذ أن تساعد في تأمين آمال الكنيسة التي أعيد تشكيلها من جديد، والتي نادى بها لوثر.⁴ باتخاذ هذه المقاربة اعتقد لوثر أن على الدولة أن تحمي مذاهب الكنيسة، وذلك في زعمه أن الحكومة في استطاعتها أن تنكر على الشخص حقه في أن يشك في الأفكار الرئيسية للعقيدة المسيحية. فلم يكن لرؤيته أن تساند طرق أو مناهج الحياة، والحقوق الأساسية للأفراد ممن يجيء سلوكهم معارضاً لتعاليم الكنيسة.⁵ ومن ثم فما يثير السخرية هنا أن لوثر، ذلك الذي دفع في صالح الحرية الفكرية في العالم الروحاني، نراه في العالم السياسي مناوئاً لها. ومثلما يقول فولن "لم يكن من بد أن يتحول العنصر الإلهي في السلطة السياسية من مبدأ تأسيسي مَقومٌ إلى مبدأ قمعي وقسري."⁶

وردت هذه الدولة القائمة لحرية المعتقدات في فكر كالفن أيضاً. ذلك الذي ذكر؛ مستشهداً بالكتاب المقدس؛ أن "الحكام ما هم إلا ممثلين للرب، منتقمين ينفذون غضبه على من يرتكب الشر."⁷ والمواطنين المدنيين المسيحيين هم وكلاء الرب، وبذلك يجب دائماً أن يدافعوا عن "شرف" الرب.⁸ فالدولة ليس عليها مجرد حماية الممتلكات، وحفظ السلام، وتأمين العدالة فحسب، بل من واجبها أيضاً أن تتأكد من عدم انتهاك قانون الرب، وتدنيسه بالتجديف على الملأ.⁹ وإنما حيازة الدولة للسلطة كانت لإعلاء أهداف، ومذاهب دينية،

¹ المرجع السابق، ص. 353.

² المرجع السابق، ص. 351.

³Wolin, *Politics and Vision*, ص 156.

⁴ المرجع السابق، ص. 157.

⁵Sibley, *Political Ideas and Ideologies*, ص 318-19.

⁶Wolin, *Politics and Vision*, ص 157-58.

⁷John Calvin, "On Civil Government," in *On God and Political Duty*, ص 49.

⁸John Calvin, *Institutes of the Christian religion*, in Ebenstein, ص 360.

⁹ المرجع السابق، ص. 360.

علاوة على أن الكنيسة، والدولة من شأنهما أن يصبحا شريكين في الاحتفاظ بما يكفي من سيطرة، وسلطة على الأفراد ما بضمن المحافظة على السلوك المدني، وأيضاً احترام العقيدة الدينية. وهنا يذكر فولن "في كلا العالمين يحمل "كالفن" الإنسان على أن يكون صنيعة النظام خاضعاً للقيود، وتحت سيطرة السلطة."^١ وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يُتاح للأفراد الطعن في المقدمات الأخلاقية التي قامت عليها رؤيته للدولة، والكنيسة، ومن ثم كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، مثلما أنكرها لوثر.^٢

ولما كان من المفترض أن تكون كنيسة "لوثر" عبارة عن مجتمع من المؤمنين ليس خاضعاً لأنظمة كنسية قمعية، فيبدو أنه فاق "كالفن" في استعداده لتدعيم أهداف المجتمع المدني. ولكن بناءً على أن دولته قمعية مثل دولة "كالفن"، فإنه، أي لوثر لا يُعدّ مدعماً، مثله، للحيز المستقل، المنفصل عن سلطة الدولة. وكذلك الحال أيضاً معه هو، وكالفن فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التي تسيّد مذهب الحقوق للجميع بما يتوافق مع الالتزام بفضيلة مدنية تساعد على حفظ تلك الحقوق.

١٣- الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني.

يتطلب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية، بالنسبة للوثر، وكالفن أن يقوم الأفراد بتأييد الدولة في جهودها نحو إحباط الخطيئة، والدود عن استقامة المسيحية، مثلما أشرنا آنفاً، خاصة ضد الطاعين فيها. فيتدعيمهم لعادات الفضيلة المدنية، يقدم المواطنون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بتلك الوظائف التي قد تبدو غير مسيحية في طبيعتها، مثل القتل، إذا اقتضى الأمر ذلك. هذه النظرة للفضيلة المدنية التي تشير أن المواطنين يجب أن يدعوا جهود الدولة لحفظ السلام، والعدالة المدنية إنما تسلم بواقعية أو غسطين التي أفادت بأن معظم الناس لن يعيشوا حياة من شأنها التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لتأمين السلام. ويتسليماً بأنه سيوجد دائماً من يهدد النظام الصالح، سيكون من الصعب، بالنسبة للوثر وكالفن، أن نخيل كيف يمكن للمجتمع "الإكوييني" العادل أن يتحقق، ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الأفراد، تماماً مثلما رأى أرسطو، شعور بالتضامن الاجتماعي قائماً على مجتمع مبنی ومنظم على العقل. في هذا الصدد يبدو كلاً من لوثر، وكالفن مشاركين أو غسطين نفس منظوره عن المجتمع.

ويبقى أن هناك جانب مهم من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض بظهوره من وراء جهود الإصلاح للوثر وكالفن. فدعوة الإصلاح إلى الإستقلال عن المؤسسات الخارجية، مثل الكنيسة الكاثوليكية- التي ترعاها الحكومة، إنما تشير بالبنان إلى اتجاه الفضيلة المدنية، والحيز المستقل بالموصفات الواردة في الفصل الأول، الذي يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم في الاعتقاد، وتحديد التزاماتهم الدينية. وبالطبع لم يطالب مفكرو الإصلاح، الذين ناقشناهم هنا، ببيئة من هذا النوع، والحقيقة الدامغة أنه كان لكل منهما أن يرفضها.

^١ Wolin, *Politics and Vision*, ص 173.

^٢ Sibley, *Political Ideas and Ideologies*, ص 323.

ومع ذلك فإن التوجه الضاغط للحركة الإصلاحية في دفعها بأن الفرد لابد وأن يحكم بواسطة إيمانه، وليس بواسطة مؤسسات خارجية مسيطرة إنما يضع الأساس لإقامة حيزاً مستقلاً ليس معرضاً لتدخل الدولة.

ذلك أنه يربط الحاجة إلى الإستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية بالعمل الخيري، والاهتمام بالآخرين كما فعل لوثر وكالفن، فإبنا نخلق أساساً للتحرك في اتجاه المجتمع المدني. وكل هذا مطلوباً لإكمال المشروع الذي يجب أن يحل الشكل القمعي للدولة التي دافع عنها كلاً من لوثر، وكالفن (وأيضاً المجتمع الديني القمعي الذي نادى به كالفن) بدولة يتشكل أساسها من بيئة أخلاقية تحمي الحقوق، وأيضاً من الفضائل المدنية، من قبيل التسامح والاحترام المتبادل التي تؤمن تلك الحقوق. وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هوبز *Hobbes* ولوك *Locke* وكانط *Kant* (الذين ستناقشهم في الجزء القادم من الكتاب) تحرك في هذا الاتجاه بأخذها الأفكار المسيحية للاستقلالية، والأعمال الخيرية وإعادة تقديمها في شكل علماني. في هذه الحالة يكون المقابل السياسي الأفضل مطابقةً لهذه الخبرة هو المجتمع المدني.

١٤ - الانتقال إلى مكيافلي.

قبل الانتقال مباشرة إلى مناقشة هؤلاء الكتاب في الجزء التالي من الكتاب، ومناقشة مكيافلي في الفصل القادم، نرى من الواجب أن نضع في اعتبارنا التغييرات التي وقعت في هذه الفترة فيما يتعلق بطبيعة الحكومة، وشكلها. فكما يشير جورج سابين *George Sabine* أنه في غضون القرنين الخامس عشر، والسادس عشر تركزت السلطة السياسية في أوروبا الغربية *Western Europe*، وإلى حد بعيد، في أيدي النظم الملكية الجارية. وينمو وتعاظم قوة هذه النظم، ضعفت قوة ونفوذ طبقات أخرى مثل النبلاء، والاكليروس أو رجال الدين. في هذا الوضع أصبح الملك هو الشخص الرئيسي الذي يرمز للوحدة القومية.^١ علاوة على أن الدولة كانت مجبرة على أن ترضى في دور جديد فيما يتعلق بالتغيرات في الحياة الاقتصادية للمجتمعات الأوروبية. تلك التغيرات التي عكست ما كان قد صار واقعاً من توجه الأنشطة التجارية إلى أسواق أضخم من تلك التي كانت موجودة في أوروبا العصور الوسطى. في المجتمع القروسطي كانت التجارة محكومة من قبل طوائف الحرف* *guilds* المنتجة التي عملت في حدود الأسواق أو المدن المحلية. أثناء هذه الفترة ظهرت طبقة برجوازية جديدة من التجار ورجال الأعمال لاستغلال الأسواق في أي مكان، ولم تعد التجارة قاصرة على الأسواق المحلية في المدن. فهؤلاء كان لديهم من أموال الاستثمار ما يمكنهم من

^١ Sabine, *A History of political theory*, ص 32-33.

* سيرد هذا المصطلح مرة أخرى، وبالتفصيل، عند مناقشة نقد ماركس للمجتمع المدني، في الفصل الرابع عشر. وبالإضافة إلى ما سيطرحه الكاتب في ذلك الفصل، يجدر بنا أن نشير، ولمزيد من التوضيح، إلى وصف ماركس لهذه الطوائف الحرفية أو *Stände*، كما في الألمانية، بأنها قد تميزت بتوسط الطبيعة الذرية الخاصة للأفراد، والشمولية العانية للدولة، وتجد نفسها قد منحت دوراً في تنظيم الدائرة التشريعية. راجع ماركس ونقده للسياسة؛ اندريه توزيل، سيزار لوبوريني، إيتين بايبار؛ ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١. <المترجم>.

الشروع في أعمال جديدة، والسعي وراء أرباح ضخمة من وراء هذه الاستثمارات. علاوة على أنهم بخلفهم أسواق جديدة صار؛ هؤلاء التجار؛ قادرين على ممارسة السيطرة على إنتاج السلع أيضاً. ولم يعدوا بعد ذلك مدينين بالفضل لتلك الطوائف الحرفية فراكموا من الثروة ما يكفي لتحدي مكانة، ومركز حتى طبقة النبلاء التقليدية.¹

في هذا السياق المتحول كانت هناك حاجة إلى حكومة مركزية يمكنها مساعدة الطبقات التجارية الجديدة بخلق بيئة حاضنة لأنشطتهم، خاصة فيما يخص حاجتهم إلى ترتيبات تتعلق بالأسعار، وظروف التشغيل، وجودة السلع.² في سبيل هذا بدت هناك رغبة من قِبل طبقة رجال الأعمال الجديدة في إيجاد دولة أكثر مركزية تحت سلطة ملك قوي. هذه الدولة كانت أكبر في حجمها، ومدى تحركها من المجتمع التقليدي في القرون الوسطى. بدلاً من حكومة تسيطر على مجتمع إقطاعي صغير صارت هناك حكومة قومية كبيرة تفرص سيادتها على ما صار من مجتمعات إقطاعية صغيرة مستقلة.

وقد رأت الطبقة البرجوازية الجديدة- الممثلة للثروة الجديدة التي قامت على عقلية المشروعات- الملك الذي ترأس الدولة المركزية الجديدة كحليف طبيعي لها. فهو بالنسبة لهم، وبتوفيره للعدالة وحفظ السيطرة العسكرية، كان قادراً على تحقيق النمط المستقر من الحكم الذي كان لازماً جداً لنشاط الأعمال الخاص بطبقة التجار الجديدة. وهو ما كان بالفعل؛ فقد وفر الملك للطبقة التجارية الجديدة من الأمان ما لم يتوفر للطبقة التقليدية من النبلاء الإقطاعيين. في ذلك الوقت لم تكن هذه الطبقة على استعداد لخلق مؤسسات نيابية يكون لها مكانة أعظم من مكانة الملك لأن الطبقات التجارية لم تكن حينذاك قادرة بعد على السيطرة على البرلمانات التي ظلت تحت سيطرة النبلاء.³ وفيما بعد ، كما سنرى في مناقشتنا للوك في الفصل السابع،

¹ المرجع السابق، ص 332

² المرجع السابق، ص 332.

³ المرجع السابق، ص 333.

قراءات مقترحة

Althaus, Paul. *The Ethics of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress press, 1972.

Brookes, Edgar Harry. *The City of God and the Politics of Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Coles, Romand. *Self, Power, Other: Political Theory and Dialogical Ethics*. Ithaca: Cornell University press, 1992.

Connolly, William E. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1993.

Deane, Herbert Andrew. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University press, 1963.

Harkness, Georgia Elma. John Calvin: *The Man and His Ethics*. New York: Abingdon Press, 1958.

=

ستتمكن طبقة التجار من جعل البرلمان الهيئة المركزية لتأمين وضعها في المجتمع. ولكن قيل حلول الوقت الذي تم فيه هذا، كان الملك موكلاً بهذه المهمة، مثلما سنرى تفصيلاً في مناقشة فكر هوبز في الفصل السادس.

في هذه البيئة الجديدة أصبحت هناك طبقة جديدة من التجار تدعو إلى الاستقلال عن الطرق التقليدية القروسطية للحياة، وصار لهذه الطبقة قوة سياسية فاعلة في المجتمع. ولكن أية مقارنة للفضيلة المدنية يجب أن ينتهجها المجتمع الجديد؟ كيف ستختلف هذه الصيغ الجديدة عن القديمة التي ناقشناها؟ ليبدأ مكيافلي في الإجابة على هذه الأسئلة.

Lage, Dietmar. *Martin Luther's Christology and Ethics*. New York: Mellen Press, 1990.

Luther, Martin. *Three Treatises*. Philadelphia: Fortress press, 1960.

----- *Reformation Writings*. Translated by Bertram Lee Woolf. Philosophical Library, 1953.

McInerney, Ralph M. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*. Washington, D.C.: Catholic University of America press, 1992.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random House, 1988.

Sabine, George H. *A History of political Theory*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1961.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University press, 1965.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.

الفصل الخامس

نقولا مكيافلى: الفضيلة المدنية
والمجتمع المدني

١ - سياق تاريخي ومقدمة.

كان نيقولا مكياڤللي* *Niccoló Machivelli* (١٤٦٩-١٥٢٦) سياسياً واقعياً، مغايراً لمن ناقشناهم، فيمن تناولوا السياسة من منظور فلسفي، أو أخلاقي، أو ديني. لذلك كان اهتمامه الرئيسي منصباً على التوعية بكيفية الوصول إلى السلطة، والاحتفاظ بها.^١ إلا أنه من الخطأ أن نستشف من ذلك أن "المكياڤللية" مذهب منفصل راديكالياً عن الأخلاق. فرغم حججه التي تعكس عدم امكانية تبرير السلطة السياسية على أساس قواعد كنسية، أو دينية؛ فقدر مكياڤللي أهمية المحافظة على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع. فيدون عادات الفضيلة المدنية التي تحض الناس على إعلاء الصالح العام سيكون المجتمع مهتداً بالانهيار بفعل ما هو متأصل في الجنس البشري من أنانية طبيعية *natural selfishness*. وكما قال أحد الكتاب: يرى مكياڤللي أن "الناس على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من أكثر الوحوش ضراوة."^٢

وقيل أن ننصرف لمناقشة أطروحات مكياڤللي، نرى من الضرورة أن نقدم شيئاً عن الخلفية التاريخية للواقع الذي عاش فيه. فعلى مدار القرن الخامس عشر كانت فلورنسا *Florence*، المدنية التي ولد وعاش فيها مكياڤللي، تدار بواسطة أسرة واحدة هي مديتشي *Medicis* حكمت فلورنسا كخبنة حاكمة، مع توضيح أنهم كانوا يقيمون جمهورية أو شكل من الحكومة تلتزم بالصالح العام. وفي ١٤٩٤ انتهى عهدهم وتلاههم سلسلة من الأنظمة الجمهورية، والمديتشي *Medicean* حتى عادت الأسرة المديتشي كاملة إلى العرش في ١٥١٢. أثناء تلك الفترة كان مكياڤللي متقلداً لعدة أدوار منها مستشار، ودواويني *bureaucrat*، ودبلوماسي. إلا أنه بعد ١٥١٢ خسر مكياڤللي، الذي ظل دائماً على التزام بالحكم الجمهوري، ومعارضاً للحكم المديتشي، جميع الفرص في تولي منصب سياسي، وأتهم بالخيانة، وقيض عليه بل تعرض أيضاً للتعذيب. بيد أنه في نهاية الأمر برأت ساحته من كل التهم، وذهب بعد ذلك ليعيش في فلورننتين

* يقول الكاتب الأمريكي كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير أن سمعة مكياڤللي تعرضت لكثير من الطعن والشبهات، لا سيما وقد غدت المكياڤللية نعتاً يجمع من المعاني ما تحمله كلمة الشيطان مفستوفاليس في رواية "قاوست". وقد كتب الكاتب الإنكليزي المشهور ماكولي مقالاً ضمنه فكرة تقول أن الشيطان قد أسمى بـ"تيك العجوز" نسبة لنيقولا الاسم الأول لمكياڤللي. ويضيف الكاتب أنه في أمريكا تطور الموقف من مكياڤللي أخذاً أطواراً مختلفة، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم مؤسس علم السياسة الحديث: ويرى بعض المؤرخون البارزين من أمثال رانكي دومينيك في ألمانيا واللورد آكتون في إنكلترا في مكياڤللي، أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديثة. انظر "الأمير"، نيقولا مكياڤللي، ترجمة محمد مختار الزقروقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب. <المترجم>.

^١ على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى "الأمير" و"المقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس *Titus Livitus* مأخوذة من *The Prince and The Discourses, introduction by Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950).*

^٢ Henry Paolucci, Introduction to Mandragola, translated by Anne and Hennery Paolucci, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), ص xiii.

Florentine وهي مقاطعة على ضواحي فلورنسا. إيان تلك الفترة كتب مكيافلي أشهر كتابين له: "الأمير" *The Prince*، "مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيوس ليفيتوس" *The Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*، وهما الكتابان اللذان سنناقشهما في هذا الفصل. ويذكر أنه كتب العمل الأول بغرض تقديم النصيح، وكسب استحسان أسرة مديتشي، ولذلك فقد أهده لأحد أبنائها.¹

ولقد كان لما وقع من ثورة في الأحداث، ومجريات الأمور في حياة مكيافلي أهمية رئيسية في تحليله للسياسة. فكتاباته جاءت إيان القرن الخامس عشر،^{***} عندما كانت إيطاليا مقسمة إلى خمس ولايات هي فلورنسا، وميلانو، وفينيسيا، ونابلي، والدولة البابوية.² أثناء هذه الفترة كانت هناك فرص وفيرة لتحقيق نمو اقتصادي، وثقافي، وبسبب الفرص التي أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الإقطاعي، وأيضا بسبب تأسيس مهن، وحرف جديدة أصبحت الدولة الإيطالية جزءاً من العالم الاقتصادي مشاركاً في التجارة، والأعمال الدولية. ولكن في الوقت نفسه لم تستطع أن تتوحد لتشكل دولة إيطالية واحدة.³ واعتقد مكيافلي أن ولايات شبه الجزيرة الإيطالية كانت في حاجة إلى التغلب على تلك الصراعات، وأن تشكل بدورها دولة موحدة^{****} مثل إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، ورأى أيضا أن البابا كان، من إحدى النواحي، ضعيفاً جداً بما لا يسمح له القيام بتنفيذ مهمة جسيمة مثل توحيد إيطاليا، ومن ناحية أخرى، من القوة ما يكفي لمنع غيره من القيام بذلك. وكان مكيافلي، الذي عاش في زمن المراحل المبكرة لتطور ما هو قائم حالياً من نظام سياسي للدولة القومية

* بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى مكيافلي كثيراً في محاولته التوحد إلى الحاكم الجديد، إذ ظل حلمه القديم يراوده، فألف قصيدة يمتدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشي) عندما جلس على كرسي البابوية بعد وفاة يوليوس الثاني، كما حاول الاستعانة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتوري) في تلك المحاولة، ولكن جهوده ذهبت هباءً. <المترجم>.

** *Titus Livius* مؤلف روماني وضع كتب كثيرة؛ تناول في الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدي الغال، وفي الخمسة التالية تناول الحروب السامنية. أما عن باقي الكتب، والتي وصلت إلى ١٤٢ كتاباً، فيذكر أنها فقدت معظمها. <المترجم>.

¹Max Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses*, ص xxv-xxviii. Also, see J.G.A Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), ص 86; *A History of Political Thought*, (New York: Harper and Row, 1970), ص 3-4 for his dedication of this book to a Medici son.

^{***} المعروف أن موضوع كتاب الأمير قد دون في فترة أسماها أعظم مؤرخي عصر النهضة، وهو سيموننز، بعهد الطنغاة. <المترجم>. المرجع السابق.

²George Sabine, *A History of Political Theory*, p336.

³Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses*, ص xxxiii.

^{****} لم تكن رغبة مكيافلي في توحيد إيطاليا رغبة مجردة، فقد كان له برنامج، وهو برنامج يكشف عن "تزعاً يعقوبية مبكرة". فكان يريد أن يجنب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خلال نظام ميليشيا المواطن *the institution of a citizen militia*. راجع "الأمير الحديث"، ملاحظات موجزة في علوم السياسة المكيافلي؛ أنطونيو جرامشي: كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤. <المترجم>.

الغربية، يخامره الأمل في تحقيق شكل للحكومة الإيطالية يمكن بواسطته وضع أساساً للتوسع الاقتصادي، وإنهاء الانقسامية.¹

فقد رأى أن إيطاليا كانت موصومة، على حد قول *George Sabine*، بالتطور السياسي المكبوح.² ولكي تنقل الولايات الإيطالية إلى العالم الحديث، كانت هناك حاجة إلى نوع جديد من الحاكم السياسي يمكنه خلق هياكل سياسية تقي بتحديات الظروف الاجتماعية، والاقتصادية المتغيرة. وأمير "مكيافلي يتولى مسئولية إعادة صياغة المجتمع، وخلق حكومة تتميز بما يكفي من القوة لتحقيق الرخاء في نظام العالم الجديد."³

أما فيما يتعلق بمساعينا نحن، في هذا الكتاب، يمثل مكيافلي بالنسبة لنا أهمية خاصة لما قدمه؛ في تنفيذه لأجندة الحاكم الجديد؛ من مساعدة في تمهيد الطريق للتفكير في المجتمع المدني. وهو أيضاً، كما سنبين عند مناقشتنا للأمير، و"مقالات عن الكتب العشرة الأولى لنيبوس ليفيوس"، وأيضاً "ماندراجولا"⁴ *Mandragola*، في بقية هذا الفصل، يمثل نقطة تحول في تتبعنا لقضية المجتمع المدني كقضية رئيسية في هذا الكتاب. لأنه حتى عند قبوله بالتزام يرجع إلى العالم القديم *Old-World* بصدد إعلاء أعراف المجتمع المدني التي تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك في الوقت نفسه أنه مقدراً لتوجه الفضيلة المدنية أن يأتي في تصارع مع مطلب الحرية الفردية الذي تميز به العالم الجديد *new world*. ونوضح هنا أن مكيافلي لم ينشغل بالكتابة في النظرية السياسية للمجتمع المدني، مبيناً كيفية تحديد تلك الكوابح التي من شأنها تأمين الحريات، وغير ذلك من قضايا متعلقة؛ فهذه مهمة كان مقدراً لها أن تنتظر من جاء بعده. ولكن مع ذلك، فقد نصّب مكيافلي المسرح لجميع من جاؤا بعده من مفكرين- مؤيدين، ونقاد- في هذا الخصوص ممن سنناقشهم على مدى الأجزاء الباقية من هذا الكتاب.

يبقى أن نقول، كنقطة أخيرة، أن مكيافلي قد تناول موضوعه من وجهة نظر نمطين من النظم السياسية: النظم الملكية *monarchies*، والجمهوريات *republics*. فنراه في الأمير معنياً بمناقشة الملكية، خاصة تلك الأشكال الجديدة منها، وفي المقالات كان مشغولاً بالجمهوريات.⁵ وقد بين في مناقشته للأشكال الملكية الجديدة كيف يمكن استخدام السلطة في خلق نظام سياسي جديد على أرض مقاطعة فتحت جديداً. وفي المقالات، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكل من الحكومات المختلطة، أو حكومة قائمة على أعراف، وتقاليد

¹ المرجع السابق، ص 337. Also, Sabine, *A History of Political Theory* xxxiii-xxxiv ص 337.

² Sabine, *A History of Political Theory*, ص 336.

³ أطلق مصطلح النظام العالم الجديد في تلك الحقبة للدلالة على ما تميز به هذا العصر من تطور اقتصادي وصناعي وضعه على بون شاسع من النظام الإقطاعي الذي كانت بقاياه وقلوبه ما زالت باقية. <الترجم.>

⁴ مسرحية رمزية وضعها مكيافلي، وسيورد الكاتب تفصيل عنها، وما استخدمه فيها من رمز للنظام الاجتماعي القائم آنذاك، في الجزئية الأخيرة من هذا الفصل. <الترجم.>

⁵ Machiavelli, *The Prince*, chs. 2-3, 5-6 ص 5-6.

راسخة تشمل عناصر ملكية، وأرستقراطية، وديمقراطية، وكان أمله أن تساعد هذه العناصر الثلاثة عندما يتاح لها تقاسم السلطة، في استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين. ومع ذلك فبسبب النزوع إلى الفساد، الموروث لدى الجنس البشري، انتاب مكياڤلي القلق من أن يصعب الاحتفاظ باحترام تقاليد الفضيلة المدنية التي وجدت في الجمهوريات. وقد انبعث هذا التشاؤم من جراء رؤيته للطبيعة الإنسانية، مثلما أشرنا في البداية، بوصفها تنسم إلى حد كبير بالأنانية، والطمع، وهي الميول التي من الوارد أن تتقافم في عالم بانت فيه الحرية الفردية محل تأكيد، وتشديد متزايد. وهذا البورتريه الذي رسمه للطبيعة الإنسانية في العالم الحديث سنجده شاكساً بصورة واضحة في مسرحيته "ماندراجولا" التي سنناقشها في نهاية الفصل.

٢- الأمير*

أ- الملكية

في مناقشته للأظمة الملكية في كتابه "الأمير" لم يسهب مكياڤلي في تلك الأظمة الوراثية، لأن تلك النوعية من الدول يمكنها الاستمرار بمجرد تحقيق الولاء لأعراف السلف.^١ حيث يرى مكياڤلي أن الصعوبة التي نكتنف الاحتفاظ بدول قائمة على توارث الحكم في أسرة حاكمة واحدة تعد أقل بكثير من صعوبة الاحتفاظ بالملكيات الجديدة.^٢ ومن ثم فإن الأظمة الملكية التي تسترعى الانتباه هي تلك التي يحاول الأمير فيها تأسيس السيادة على مقاطعة جديدة، أو الحكم في نظام سبق أن حكم بواسطة شخص آخر. " فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا في نظام ملكي جديد."^٣ وتأمين سلطة الأمير في هذا الوضع يُصبح محفوف بالمتاعب بسبب ما يوجد دائماً داخل النظام الجاري في المجتمع من أناس يؤيدون ما انطوى من أنظمة، ويضمرون حقداً للنظام الجديد.^٤ يقول مكياڤلي:

علينا أن نضع في اعتبارنا؛ انه ما من شيء أصعب في تنفيذه، ولا أكثر تعرضاً للفشل، ولا أخطر في تناوله؛ من الشروع في نظام جديد للأمور. فالمصلح يجد اعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما يجد انصاره فاترى الهمة بين أولئك المنتفعون بالنظام الجديد، وهذا القور ينشأ في جانب منه عن الخوف من الأعداء الذين يملكون القوانين في صفتهم، وفي جانب آخر، عن الميل إلى التشكك المتأصل في البشر؛ الذين

* إن أهم ما يميز كتاب الأمير "The Prince" هو أنه ليس معالجة منهجية، بل عملاً "حياً" تنصهر فيه الأيدولوجية، وعلم السياسة في الشكل الدرامي "للأسطورة" myth وكان علم السياسة قبل مكياڤلي يتخذ إما شكل اليوتوبيا أو شكل الرسالة العلمية. " انظر جرامشي، مرجع سبق ذكره" >المترجم<.

^١ المرجع السابق، ص. 2، ch. 5.

^٢ المرجع السابق، ص. 2، ch. 5.

^٣ المرجع السابق، ص. 3، ch. 6، ص 5-6، chs 18-21

^٤ المرجع السابق، ص. 3، ch. 6 "فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة وفي نفس الوقت

لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب حيث أنك لن تكون قادراً على الإيفاء بجميع التوقعات

"....."

لا يؤمنون إيماناً حقيقياً بأي شيء جديد؛ قبل أن يكونوا قد جربوه بالفعل.¹

it must be considered that there is nothing difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries who have the laws in their favour; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything until they have had actual experience of it.

وعلى كل أمير أن يواجه عدم اليقين المرتبط بالخط *fortune*؛ فلا أحد يمكنه أن يعرف مقدماً محصلة ما يزمع القيام به. وهي المشكلة التي تتفاقم بالنسبة للأمير الذي يتولى الحكم في نظام قائم من قبل، وذلك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية؛ فهناك من يريدون إرجاع النظام القديم، وهناك أيضاً الكثيرون ممن سيصادرون على أي ضعف قد يروونه في النظام الجديد مما يجعلهم يُغيرون عليه ويطيحون به. لهذا وذاك يصير من الحمق أن يعتقد الأمير أن في استطاعته دائماً التحكم الكامل في الخط. ولكنه، مع ذلك، يجب أن يكون قادر على التحكم فيه على الأقل، ولو بصورة جزئية. يقول مكيافلي: "إن الخط هو الحاكم لنصف ما نقوم به من أفعال". ولكنه، أي الخط، يسمح للنصف الآخر أو ما يقرب من ذلك من أن يكون طوع يدينا.²

فبرغم ما يخلقه الخط من عقبات إلا أنه؛ وكما اعتقد مكيافلي؛ يمكن السيطرة عليه، وهو الشيء الذي لا يتأتى إلا لفرع معين من الناس: خاصة هؤلاء المتميزين بكل من الإقدام، والحصافة. فيقول مكيافلي "ما الخط إلا امرأة يجدر بنا إذا كنا نبغي السيطرة عليها أن نخضعها بالقوة؛ ويمكننا وقتها أن نرى ما إذا كانت ستدع نفسها لسيطرة الشخص المقدم الجريء أم لمن يتقدم إليها على استحياء."³ والحقيقة أن الخط بالنسبة للقادة السياسيين المحنكين لا يمثل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكم في الأحداث. ويذكر مكيافلي هنا أن العظام من القادة "لا يدينون للخط إلا بالفرصة التي منحتهم مادة تمكنوا من تشكيلها وفقاً لما رأوه مناسباً."⁴

ففضيلة القيادة *Leader virtue* أو ما اسمها مكيافلي *virtù* تشير إلى قدرة الأمير على أن ينحت من الفوضى، وعدم اليقين المميزان للخط نظاماً سياسياً يفضي إلى تأييد الشعب المستمر لنظامه. وفي سبيل هذا يفصح الأمير عن فضيلة القيادة *virtù* عند إشباعه لمآرب الناس فيما يخص ضمان تحقيق اهتماماتهم المادية بما فيها تلك الأشياء الخاصة بالملكية *property* وتكوين الأسر. لقد أتت مكيافلي كثيراً على القادة الذين

¹ المرجع السابق، ص. 21، ch. 6.

² المرجع السابق، ص. 91، ch. 25.

³ المرجع السابق، ص. 94، ch. 25.

⁴ المرجع السابق، ص. 20ch. 6.

نجحوا في جهودهم لتأمين ممتلكات الناس في مواجهة أعدائهم القادرين على سلبهم إياها.¹ هؤلاء القادة صاروا من الأبطال لدى شعوبهم، ويستحقون أن يحطوا بالمجد، والصيت. وفي هذا السياق أثنى مكيافلي على قادة من أمثال موسى الذي ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية في مصر.² في الوقت نفسه هاجم مكيافلي أولئك القادة الذين استغلوا قدراتهم في إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. فالقادة من هذه الفئة هم أناس مثلهم مثل أجاثوكليس *Agathocles* الذي خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه المخلصين، وارتكب من الأفعال ما لا يمكن أن يطلق عليه فضائل، فهم على حد قول مكيافلي "يحرزون سلطة، ولا يجنون مجداً."³

ولكنه ليسيطرته على مجريات الأمور بالطريقة التي ينال بها تأييد الشعب، قد ينحتم على الأمير، الذي يفصح عن فضيلة القيادة، ألا يبدى اهتماماً لأفكار أخلاقية تقليدية؛ من قبيل المحافظة على الاتفاقات. هذه المعايير الأخلاقية التقليدية قد تكون جوهرية في ممارسة العلاقات في إطار الأسرة أو بين الأصدقاء، ولكنها ليس لها وجود في الغالب في نظام عام يدعو الأمير إلى إظهار الحرأة، والجسارة المطلوبين لضبط الأحداث العامة بغرض خلق منافع دائمة للناس.

ومن ثم، يجب على الأمير في بعض الأحيان، وبغرض توفير المنافع المهمة لشعبه، أن يطرح بقم أخلاقية؛ تعتبر من الناحية التقليدية جوهرية في الأوضاع اليومية العادية، غير أن الأمير لا يستطيع دائماً أن يمنحها تأييده. وأخالنا نرى هنا؛ أن علم السياسة، بالنسبة لمكيافلي، لا يتأني في حقيقة الأمر من دراسات في الفلسفة الأخلاقية، ولا من أبحاث نظرية في القانون الطبيعي، ولا من فهم للاهوت، بل من دراسة سياسات حقيقية ينخرط فيها رجال يتمثل هدفهم الرئيسي في إحراز السلطة، واستخدامها في خلق مجتمعات تخدم المصالح الجوهرية لشعوبهم.

ب - التجديد عن طريق العنف.

للوصول إلى فهم الكيفية التي يتصرف بها الحاكم المتحلي بفضيلة القائد *virtù* بحسن بنا إعطاء مثالاً لنموذج الدور المكيافلي؛ متملاً في قيصر بورجيا *Cisare Borgia*. فقد ابتسم الحظ في البداية لبورجيا فأحرز سيطرة على رومانا *Romagana* التي كانت فيما سبق إقليمياً في الدولة البابوية، وكان ذلك بمساعدة والده البابا الكسندر. لكن الحظ نفسه الذي منح بورجيا السلطان سيسليه إياه لاحقاً عندما توفي والده المنية. حيث يقول مكيافلي: إن بورجيا "قد وصل إلى السلطة بنفوذ والده، وخسرها عندما زال هذا النفوذ."⁴ غير أن بورجيا في فترة حكمه أظهر قبضة قوية على مسار الأحداث. على سبيل المثال إنه بمجرد توليه السلطة

¹See Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, ص 230.

²Machiavelli, *The Prince*, ص 21. Ch. 6.

³ المرجع السابق، ص. 32, ch. 8.

⁴ المرجع السابق، ص. 25, ch. 7.

بحث في تشديد قبضته على رومانا من خلال عدة وسائل مختلفة وجدها مكيفللي مما يستحق الثناء. فقد أتخذ بورجيا لنفسه من الأرستقراط، الذين دعموا سابقاً نخب سياسية أخرى، أصدقاء له بإعطائهم مناصب وامتيازات جديدة في مقابل تأييدهم له. أما أولئك الذين فشل بورجيا في شراء ولاءهم فقد كسر شوكتهم بالقوة بمعاونة من الجنود الفرنسيين. وفي النهاية يجدر القول بأن رومانا قبل أن يتولى بورجيا حكمها كانت خاضعة لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها من كل أنواع الاضطرابات، ولكن بمجرد وجود بورجيا في السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم حكومة جيدة، وبإحلال السلام، والقضاء على عدم الاستقرار.¹

ولإنهاء الاضطرابات؛ كان من الضروري الاعتماد من حين لآخر على قسوة شديدة *extreme cruelty*. ومن أجل ذلك نجد بورجيا يعين ريميرو دي أوركو *Remirro de Orco*، "الذي عرف بالقسوة، والافتدار، ويمنحه أوسع السلطات."² وبمجرد نجاحه في إحلال النظام، والاستقرار خشي بورجيا من أن يبدأ المواطنون في كرهه بسبب قسوة أوركو فأبعده عن السلطة، وأرسي قواعد محكمة مدنية "تحت رئاسة شخص بارع، عينت فيها كل مدينة محامي ينوب عنها."³ وهنا كان لحفظ النظام أن يتأتى هذه المرة من شرعية الشعب بدلاً من العنف السلطوي. ولما كان بورجيا ما زال في خشية من أمره من أن تكون أعمال أوركو قد ولدت كراهية في نفوس المواطنين، وبغرض تجنب هذا الاحتمال، بحث في التملص من الأوزار التي أرتكبها أوركو، فكان أن قتله بطريقة نالت استحسان الشعب، وأيضاً نزهت به عن قسوة أوركو التي ثبتت في أذهان الناس. فها هو بورجيا، وفي لحظة عصبية متظاهراً بالتقوى، يجيء بأوركو "مشطوراً إلى نصفين، ويضعه صباحاً في إحدى الميادين العامة... .. واضعاً بجواره قطعة من الخشب وخنجرأً ملطخاً بالدماء. وقد اثارَت وحشية هذا المشهد لدى الشعب خليط من الرضى، والذهول."⁴ وعاد الشعب مرة أخرى ينظر إلى بورجيا بصفته حاميههم، وهذه المرة ضد القاتل الوحشي الذي كان هو نفسه من استأجره.

وفي النهاية يأتي الحظ ليغلب بورجيا، ويتسبب في سقوطه. فعند وفاة والده، لم يكن في استطاعة بورجيا تعيين البابا الذي يريده، ولكنه على الأقل حال دون اختيار بابا لا يريده. فرغم أن يوليوس الثاني *Julius II* لم يكن الشخص الذي اختاره بورجيا للبابوية، إلا أن بورجيا ظن أنه شخص يمكن التعايش معه. ولكن رغم تعيين يوليوس الثاني لم يتمكن بورجيا من الاحتفاظ بالسلطة. وقد ألقى بورجيا اللوم على حظه في هذه المحصلة. وهنا يخبرنا مكيفللي بأن بورجيا أخبره انه كان لديه خطة محكمة للاحتفاظ بالسلطة، ولكن بسبب صحته المتوعكة لم يكن قادر على تنفيذها. فمن منظور بورجيا إذأ، وكما وصف مكيفللي الموقف، أنه إذا كان بورجيا نفسه يتمتع بحالة جيدة في الوقت الذي توفي فيه والده لكان "من شأن الأمور أن تمضي بسيرة." ولكن بورجيا أخبر مكيفللي أنه في نفس الوقت الذي وافت والده المنية كان بورجيا يحتضر

¹ المرجع السابق، ص. 7، ch. 7، 26-7

² المرجع السابق، ص. 7، ch. 7، 27

³ المرجع السابق، ص. 7، ch. 7، 27

⁴ المرجع السابق، ص. 7، ch. 7، 27

أيضاً^١ وهذه حقيقة يفترض أنها قد أجهزت على أمله في استمرار حكمه.

مع ذلك، وكما يخبرنا مكيافللي؛ فقد عاش بورجيا لمدة ثلاث سنوات أخرى، وانتهت حياته بعد ذلك في إحدى الحروب.^٢ فما هو السبب الحقيقي في سقوط بورجيا؟ اعتقد مكيافللي أن بورجيا قد ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص تنصيب خليفة لأبيه، خاصة في سماحه بتولي يوليوس الثاني مكانة البابا الذي كان على حد تعبير مكيافللي "سوء اختيار".^٣ فلما كان بورجيا عاجزاً عن اختيار البابا الذي يريده كان حري به ألا يسمح مطلقاً باختيار شخص للبابوية، بل كان يتوجب عليه ألا يسمح لأي من هؤلاء الكاردينالات^٤ الذين أساء إليهم من أن يصل إلى منصب البابوية، ولا ممن سيتوجب عليه أن يخشاهم عندما يرتقون البابوية. فالرجال غالباً ما يقدمون على اقتراف الاساءات إما بدافع الخوف أو الكراهية.^٥

ولكن إجمالاً كان بورجيا في رأي مكيافللي شخص استخدم "القوة والاحتيايل ليجعل من نفسه شخصاً محبوباً مهاباً من قبل الشعب".^٦ فأأي شخص يريد أن يدمر أعداءه، ويدخل تجديدات، ويستخدم الخداع والعنف بشكل عام للسيطرة، وإدارة الأمور من أجل إحراز السلطة "لن يجد نموذجاً أفضل مما قام به هذا الرجل".^٧ فالقوة والشدة التي يُحسن استخدامها، تماماً مثل الخداع الذي يحسن التخطيط له، تجد قبولاً كوسائل لتأمين السلطة. فهي تكتيكات تعد مقبولة، خاصة عندما تستخدم لإرساء نظاماً سياسياً قائماً على الشرعية الشعبية.^٨

^١ المرجع السابق، ص. 29, ch. 7.

^٢ John T. Scott and Vicki B. Sullivan, "Patricide and the Plot of *The Prince*: Ceasare Borgia and Machiavelli's Italy," *American Political Science Review*, 88:4, Dec. 1994, ص 896.

^٣ Machiavelli, *The Prince*, ص 30, ch. 7.

^٤ الكاردينال cardinal أحد مقدمي الكنيسة الكاثوليكية يعينه البابا. <المترجم>.

^٥ المرجع السابق، ص. 30, ch. 7.

^٦ المرجع السابق، ص. 30, ch. 7.

^٧ المرجع السابق، ص. 30, ch. 7.

^٨ كتب فرانسوا باكون عن مكيافللي: "يجب شكر مكيافللي، والكتاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة، وبدون موارد، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم ان يفعلوه". وهذا الحكم الصادر عن رجل دولة فيلسوف في عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية مكيافللي، دون ان يكون تطبيق الساسة، مع ذلك احسن أخلاقية وبشكل محسوس مما كان يفعل قيصر بورجيا، يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعدتاه على التعمق في مقومات فن الحكم كما كان مطبقاً في زمنه، وإلى حد ما في كل الأزمنة. وعلى كل حال ليست اهمية مكيافللي في كونه شاهداً فقط. فيقوة عقلي مطبق على مسائل محصورة، ارادياً، طرد من السياسة كل ميتافيزيقية، وفصل جذرياً بين مدينة الله، ومدينة الناس: فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الانساني. إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الأخر فالمعطيات التي يقبل بها على انها الأولى وانها لا ترد ليس كذلك لا في نظر الفيلسوف، ولا في نظر المؤرخ. ولكن مكيافللي برفضه عن قصد كمية كبيرة من الأفكار الوسيطة، التي كانت ما تزال حية، عند الكثيرين من معاصريه، مهّد، كما يقولون الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد، وهو ما سيوضحه الكاتب بشكل دقيق خاصة فيما يتعلق بالبنية الحديثة للمجتمع المدني فيما تبقى من هذا الفصل. انظر جان توشار، ص. ٢٠٥. <المترجم>.

ج - تكنيكات السلطة: الحفاظ على المظهر

إن دراسة الحالة التي قدمها مكيافلى متمثلة في بورجيا، وتناوله فيها لمسألة الحظ، نراه يكللها هنا بنصيحة بسديها للأمرء عن كيفية الاهتمام بأموالهم. وهنا يتمثل اهتمامه في إظهار الكيفية التي يجب على الأمير أن يتصرف بها، بمجرد وصوله إلى السلطة، للمحافظة عليها.¹ وسنرى أن نصيحة مكيافلى إنما وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير، وهيئته تعد من المسائل المهمة للعناية في اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعنى انه غالباً ما يجب عليه أن يظهر على ما هو مغايراً له في الحقيقة. أي عليه أن يظهر: مؤمناً، إنسانياً، صادقاً، متديناً، ولكن في الوقت نفسه "عليك أن تحتفظ بذهن على أتم الاستعداد للتصرف على ما هو عكس ذلك وقمما يكون ذلك مطلوب حيث تكون وقتها قادر على التحول إلى الصفات النقيضة.² إذاً من الواجب على الأمير أن يتوخى الحذر عند ظهوره على الناس، وأن يرسم نفسه أمامهم بطريقة تجعله مرغوباً لديهم، بل عليه أيضاً أن يكون حذراً، "أشد الحذر، من أن يتلفظ بما يجعله يبدو كما لو كان غير حافلاً بالصفات التي سردناها. وهي النقطة التي تصدق، على نحو خاص، على ما يتعلق بالدين.³ فالناس يترنحون بفعل ما يسقطه الأمير عليهم من هيئة له، وأكثرهم لا يعينون بما وراء هذه الصورة من حقيقة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضاً صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير. فعليه أن يبدو كريماً أي ليس بخيل، وسخي أي ليس بجشع، وجدير بالثقة؛ أي على عكس ما قد يكون من شخص غير قادر على الوفاء بوعوده، وشجاع أي منافيا للجن، وجاد كصفة مضادة للاستهزاء بالأموال، وأن يكون متصف بالإنسانية دون العطرسية.⁴ إلا أنه ليس من أمير يمكنه أن يحتضن داخله كل هذه الصفات الحميدة متجنباً في الوقت نفسه جميع الصفات الشريرة، وهنا نقول؛ أن عليه نقادى تلك الرذائل "التي من شأنها أن تفقده الولاية" ورغم ذلك فعندما بصير من الضرورة له أن يفصح عن شرور معينة من أجل المحافظة على السلطة، عليه أن يفعل.⁴

إن تأكيد مكيافلى على محافظة الأمير على المظهر اللائق تعد بلا شك ماثلة في عصرنا الحالي ومنفذة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممن يستخدمون التلفزيون لإسقاط الهيئة التي تغوى المواطنين لتأييد المرشحين. فـ "مكيافلى"، شأنه شأن مديري الحملات هذه الأيام، كانت لديه رؤية ساحرة من الأمة وأدواقها السياسية. حيث يقول:

ولذا فليرنو الأمير إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، وسنجد الجميع يطرون على عمله ويعتبرونه مثالاً للشرف، لأن الدهماء غالباً ما يأخذون بالمظاهر ... وما العالم سوى الدهماء، أما القلة الذين لا يعتبرون

¹ المرجع السابق، ص. 15، ch. 56.

² المرجع السابق، ص. 18، ch. 65.

³ المرجع السابق، ص. 18، ch. 65.

⁴ المرجع السابق، ص. 56-57، ch. 15.

من الدهماء نجدهم معزولون عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها في الأمير.¹

Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honorable and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearance ... and the world consists of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince.

إن التأكيد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب يشير إلى أنه عندما تبوء إحدى المحاولات لمقاومة قوس وسهم الحظ بالفشل، فيجب على الأمير أن يكون بالقدر الكافي من المرونة لتغيير توجهاته. فهو لا يجب أن يكون أيديولوجياً مخلصاً لشكل أو مسار معين من العمل. علاوة على أنه إذا ما وجد، في عدوله عن توجه سياسي سابق، أنه من الضروري أن ينكث بعهد ما؛ عليه ألا يتردد. "قالحاكم الحضيف المتدبر لأمره؛ لا يجب أن يثبت على الوفاء عندما يكون ذلك ضد مصالحه.² فبرغم أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحاً، ومستقيماً من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملى عليه، مثلما كان مع بورجيا أن يكون جسوراً بلا شفقة. هذا هو السبب في أن الأمير يجب "أن يعرف كيف لا يكون صالحاً، وكيف يستخدم هذه المعرفة وكيف لا يستخدمها حسب ما تستدعيه الضرورة."³ ومن ثم فالمحافظة على المظهر الصحيح يعد إلى حد كبير وظيفة من وظائف الأمير الذي يقوم بالاختيار الصحيح فيما يخص كيفية العمل أو التصرف في وقائع معينة. فإذا كان متواضعاً بينما يتوجب عليه أن يكون جسوراً فسيظهر كأنه غير قادر على حمل عباءة السلطة *the mantle of power*. ومن ثم سيبدو متلعثماً وغير كفاء، وبالتالي سيجلب على نفسه العديد والعديد من الهجوم من أعداءه، فتدركه قبضة الحظ.

وحتى عندما يتخذ الأمير القرارات الصحيحة، ويحتفظ بهالة من السيطرة، والكفاءة فإن هذا لا يكفي في حد ذاته لضمان منصبه. فالحقيقة أنه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هو كل ما نبيغه، فإن كل ما يجب على الأمير أن يفعله هو أن يفعل ما يكسبه حب مواطنيه. فلا شك هنا أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم عندما يستطيعون الاحتفاظ بوفاء وحب شعوبهم. فبالنسبة لمكيافلي "إن خير القلاع (لحماية السلطة) هي ما تؤسس على حب الشعب."⁴ إلا أن مكيافلي قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبل إلى حد كبير، أن الناس سيظلون دائماً يتلقون الهفوات التي قد تصدر عنه حتى وإن كان يظهر في قوة من أمره حيال الأحداث، متحلياً بالمظهر اللائق. لماذا؟ حسب مكيافلي نجد أن جميع الأمراء دائماً ما يواجهون السؤال الأزلي الذي يطرحه المواطنون على الساسة وهو: نعم؛ لقد قدمت لي بالأمس خيراً ولكن ما الذي صنعت من أجلى مؤخراً؟ ورغم أن السؤال لم يكن من صنع مكيافلي فلسان حاله يقول ذلك. فقد كان مكيافلي على وعي تام

¹ المرجع السابق، ص. 18، ch. 66

² المرجع السابق، ص. 18، ch. 64

³ المرجع السابق، ص. 15، ch. 56

⁴ المرجع السابق، ص. 20، ch. 81

إذاً بان معظم المواطنين يجحدون المعروف "وأنتهم" منافقون" و"مشتهون لما في حوذة غيرهم" وليس من الممكن الاعتماد عليهم، وباختصار "ما دمت تتفعمهم فهم لك كاملين يقدونك بدمائهم ومتاعهم وحياتهم وولدهم ... ولكن عندما تقع أية واقعة مشؤومة تكون في غير صالحهم تراهم ينفلون عليك".¹

إذا كيف يحتفظ الأمير بسلطته في مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضح مكيافلى انه أحياناً إذا لم يتمكن الأمير من أن يكون محبوباً فمن الأفضل له أن يكون مهيباً.² فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير وملماً بأن في استطاعته أن يستخدم ضدهم نفس القوة التي استخدمها ضد أعداء البلاد، أو ضد خصومه في الداخل. ولكنه مع ذلك يجب عليه أن يلتزم بحدود معينة في تخويفه للراعياء. فلا يمكنه أن يتمادى في ذلك إلى أن يستثير كراهيتهم.³ فلكي يتجنب الأمير وقوع الكراهية؛ عليه ألا يكون ناهباً، ومصادراً لأملك، ونساء رعاياه ... ولا يمكن له أن يتعدى على متاع أو شرف العوام من الناس.⁴ وهنا يوضح مكيافلى؛ أنه على الأمير أن يعترف بعدم امكانية الاستمرار في البقاء إلا بقدر خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. وإذا لم يخش الناس من الظروف التي قد تهدد هذه المصالح لن يعودون في حاجة إلى حامي، وكذلك إن لم يكن الأمير في أذهان الناس جزءاً من جملة الظروف التي يخافونها فلن يحتاجون إليه. فمن الواضح أن من أهم المصالح عند الناس هو تأمين أعز ما لديهم من أشياء وبالتالي فهم يتوقعون من الأمير أن يخلق مجتمعاً يحمي أسرهم، وممتلكاتهم.

وهنا يسرد مكيافلى طرق مختلفة يمكن للأمير بمقتضاها أن يوفر الحماية للمصالح الحيوية والأساسية لشعبه. ما هي تلك الطرق؟ أولها الانخراط في "مشروعات عظيمة". ومثال تلك المشروعات؛ القيام بحملات عسكرية ناجحة من شأنها أن "تذهل" العامة، وبالتالي تبعث على الشعور بالفخر القومي في نفوسهم. ويمكن للأمير أيضاً أن يشغل بأعمال داخلية تخدم مصالح الشعب بطرق مؤثرة؛ وهو هنا يسعى إلى "الأستهار بالعظمة والتفوق".⁵ وفي كلتا الحالتين فعند قيامه بهذه الأعمال الخيرة لمصالح مجتمعه؛ يثير الأمير الإعجاب لدى الشعب الذي يمتن له من أجل المنافع التي يمنحها للمجتمع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من شأن المصالح الحيوية للناس هي خلق مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على تلقي من الحياة ما يسعدهم، ويرضيهم. ويجب على الأمير أن يعمل من أجل توفير الشروط التي تضمن الرخاء المادي لمواطنيه، وهذه الشروط يجب أن تنتج للأفراد أن يشتركوا في ممارسة الحياة بالطرق التي يختارونها. يقول مكيافلى:

علاوة على ذلك ، يجب عليه أن يشجع مواطنيه أن يمارسوا مهنتهم هادئين البال، سواء في التجارة أو

¹ المرجع السابق ،ص. 17, ch. 61

² المرجع السابق ،ص. 17, ch. 61

³ المرجع السابق ،ص. 17, ch. 61

⁴ المرجع السابق ،ص. 66, ch. 19. Also, see 62, ch. 17

⁵ المرجع السابق ،ص. 81-82, ch. 21

الزراعة أو أية صناعة أخرى يقومون بها، حتى لا يحجم هذا عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشيته أن يسلب منه، أو أن يخشى ذلك من الشروع في تجارة خوفاً من الضرائب، بل ينبغي أن يكافئ من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى، بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو ولايته.¹

Moreover, he must encourage his citizens to follow their callings quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that men follow, so that this one shall not refrain from improving his possessions through fear that they may be taken from him, and that on from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to whoever does these things, and to whoever seeks in any way to improve his city or state.

إن أمير مكياڤلي على دراية بأن الناس لن يكونون أحراراً مطلقاً إذا ما عاشوا في خوف من أن يُسلبون ثمار جهودهم. وهو ما يعنى أن الناس لن يكونون أحراراً في الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم إلا عندما يقتنعون أن الآخرين لن يسلبونهم ما حققوه من مكاسب. ومن ثم يبدو أنه على الأمير أن يضع نظاماً من القوانين التي تحمي المصالح الأساسية للناس. كما أنه ليس من الكافي، كما يرى مكياڤلي، أن تصان مصالح الناس من الجور عليها، بل عليهم أن يفهموا وجود مسئولية موازية في تتبع طرق للحياة من شأنها أن تعزز المجتمع برمنته. لذلك يدرك أمير مكياڤلي أن الناس في ممارستهم لمصالحهم الخاصة يجب أن يصيروا ملتزمين ومحتقنين بضرورة الإسهام في الصالح الأعم للمجتمع، ومن ثم بأهمية بقاء الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذا الهدف سيسيع أمير مكياڤلي المكافآت على الناس من أجل العمل بالطرق النافعة؛ ليس فقط من أجل صالحهم بل أيضاً من أجل صالح المجتمع ككل. وعلى هذه الفكرة سيبني مكياڤلي مناقشته للنظم الجمهورية كما سنرى في الجزئية التالية.

٣- المقالات، وأشكال الحكم الجمهوري.

رأينا في قراءتنا للأمير *The Prince* كيف خلق القائد، الذي يتحلى بفضيلة القيادة *virtù* نظاماً بعد أساساً لتدعيم، وتأييد الناس لحكمه. وفي المقالات *The Discourses*، سنجد أن القائد يفصح عن تلك الفضيلة عندما يكون بصدد خلق مؤسسات دائمة تتجاوز صولجان حكمه، وتضمن للناس الحاجات الأساسية للأجيال القادمة. حيث لن تكون القاعدة التي نقيم على أساسها إسهامات القائد، كما هو الحال في الأمير؛ متمثلة في كيفية تمكن قائد، مثل بورجيا، من الحظ أو القدر بحيث استطاع الحفاظ على نظامه طوال حياته، بل ستمثل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسي سيستمر بعد أن يقضي نحبه أم لا.² ومن ثم، يرى مكياڤلي، أن الخير لجمهورية أو مملكة ما؛ لا يقتصر على وجود أمير يحكم بحكمة أثناء فترة حياته، بل في وجود ذلك الأمير الذي سببها تلك القوانين التي ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته.³

¹ المرجع السابق، ص. 21، ch. 85.

² Wolin, *Politics and Vision*, ص 231.

³ Machiavelli, *The Discourses*, ص 148, Bk. I, ch. 11.

إلا أن خلق نظاماً سياسياً ممتداً ومستمراً، ممتثلاً، في حالتنا هذه، في نظام الجمهورية الذي يمثل موضوع المقالات، يعد مسألة صعبة. لأنه في حين أن الحكومات تنشأ لأسباب تتعلق بتأمين العدالة، فهي دائماً ما تنقوض بفعل الفساد. فالحقيقة أن صعود وسقوط الحكومات بالنسبة لمكيافلي، إنما ينسجم مع الدورة التي تأخذها الحكومات في التحول من حكومات عادلة إلى حكومات غير عادلة بسبب الفساد. ومن ثم يتمرد الناس ويثورون عليها بغرض استعادة العدالة، إلا أن الفساد ما يلبث أن يعود مرة أخرى. هذه الدورة مستمرة عبر التاريخ. ولتفسير هذه الدورة المتواترة ناقش مكيافلي ستة أنواع من الحكومات. أولاً؛ هناك ثلاثة أنواع صالحة أو عادلة هي؛ الملكية أو حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أي حكم نخبة من أفضل الناس، والديمقراطية أي حكم الكل للكل. وكل من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكل غير عادل. فالصورة الفاسدة من الملكية هي الطاغية أي حكم شخص ظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هي الأليغاركية أي حكم قلة ظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هي الفوضوية أو حكم الغوغاء.¹

وفيما يلي سنوضح هذا الطابور من الحكومات التي ظهرت على مدار "دورة العدل-الظلم"، وذلك بغرض إظهار الصلة بين الحكومات المختلطة أو ما يسمى حسب مكيافلي بالجمهورية. فالجمهورية التي توجه الناس إلى الصالح العام تحتوى على عناصر من كل نمط من أنماط الحكومات العادلة. فهي تمثل النظام السياسي النموذجي عند مكيافلي، والذي اعتقد انه وجد في روما القديمة.²

وتبدأ دورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة للحكومات الأولى. فقبل أن تزداد اعداد الناس بشكل كبير لم تكن هناك حاجة إلى الحكومة. ولكن بزيادة أعدادهم، وجدوا من الضروري أن يتحدوا بغرض تأمين الصالح العام. وبهدف تحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. في الوقت نفسه بدأ الناس يميزون بين من كانوا يميزون وسطهم بالأمانة، وأولئك ممن تميزوا بالشر والرذيلة. "وهؤلاء كانوا إنانيين لم يكن من الممكن انتماهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء القوانين بغرض ضمان توقيع الجزاءات على المرتكبين للأعمال غير الشرعية ضد الآخرين. "هكذا كان أصل العدالة"، مثلما قال مكيافلي. وهو ما جعل الناس بعد ذلك عند اختيار الأمير لا ينظرون إلى الأقوى، ولا الأشجع، بل الأكثر حكمة، وعدلاً.³ فالحكومات الأولى أو الأنظمة الملكية المبكرة قد تأسست بواسطة العظماء، والحكماء الذين مثلوا الحكومة بأفضل شخص لديهم.

وعندما انتقلت السلطة بعد ذلك إلى الجيل التالي أُستخدمت الطرق غير الانتخابية، والوراثية. ولكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلات جعلت من المحافظة على النظام العادل أمراً صعباً. فأبناء القادة الصالحين الأولين أفسدتهم حياة اليسر، وبالتالي افتقدوا لكل معرفة بأهمية التفوق من خلال إظهار الفضيلة، وفي المقابل، اعتقدوا أن من حقهم أن يُمنحوا كل ما يمكن من ترف. وبالتالي سرعان ما يجر الأمير على نفسه

¹ المرجع السابق، ص 111-12، Bk. I, ch. 2.

² المرجع السابق، ص 111، Bk. I, ch. 2.

³ المرجع السابق، ص 112، Bk. I, ch. 2.

كره العامة.¹ ولأن كره الناس مما يخيف الأمير، نراه يقرر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يخضع الناس بغرض الاحتفاظ بسلطته عليهم.

ويتمرد الناس على هذه الظروف، ويُطلق بعد ذلك على من قادوا التمرد اسم "المحررون".² وهم مَنْ قاموا بتشكيل حكومة بطبقة حاكمة جديدة من النبلاء خالفين بذلك الحكومة الأرستقراطية. وهنا تذكر الحكومة المكونة من أفضل نخبة من الناس ما ارتكبه الطاغية من إرهاب ويأملوا ألا يعود ذلك ثانية. وبالتالي فقد أعلوا من شأن القوانين التي تمثلت أهدافها الرئيسية في المصلحة العامة. ولكن أبنائهم الذين خلفوهم كانوا على جهل بما حاول آباؤهم إتمامه، كذلك لم يكن لديهم خبرة بما حدث من الطاغية وما جرى له، كما أنهم لم يكونوا على اقتناع بالمساواة المدنية، ومن ثم فقد غفروا لأنفسهم ممارسة الجشع، والنهم، والفجور، والعنف وسرعان ما أفسدوا الحكومة الأرستقراطية وأحالوها إلى طغيان أليغاركي غير عابئين بأي من الحقوق المدنية.³

وجاء الأليغاركيون بنفس الاستبدادية التي عاشها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فثار الشعب على هذا الوضع وبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان أيضاً استبدادي. لذلك عندما تذكر الناس ما جرى من إخفاق لكلا الأميرين اللذين حلا بعد الأليغاركية، والأرستقراطية، قرروا إرساء نظام ديمقراطي واضعين في نيتهم ألا تقع السلطة في أيدي أمير أو قلة من النبلاء.⁴ إلا أن النظام الجديد للحكم لم يظل موجود إلا بدوام من ساعدوا في تأسيس تلك الحكومة. وعندما تولى الجيل التالي السلطة، كانوا مفتقدين للذاكرة الجيدة لما حدث في الماضي، ومثلما حدث في الماضي وقعوا هم أيضاً في شرك العادات الشريرة التي أحلت القمع في البلاد. فلم يستشر كل فرد غير ما بداخله من أطماع، وكانت آلاف من الأعمال الظالمة ترتكب يوماً "وتحولت الديمقراطية إلى فوضى، واقتضى ذلك إعادة الأمير، القائد الواحد، الذي استطاع استعادة النظام، ولكن مرة أخرى تدور نفس الدورة وتتكرر، فيتحول المجتمع ويسقط في الفوضى."⁵

وهنا نجد على مدار ما عرضنا بشكل عام؛ أن عدو كل الأنظمة خاصة الصالحة منها؛ هو الفساد وذلك "أن المُشرع الذي يهب ولايته أو دولته أي من الأشكال الثلاثة الصالحة من الحكومة، إنما يكونها لفترة وجيزة، حيث لا توجد من الاحتياطات ما يمكن أن تمنع أي من تلك الأنظمة الثلاثة التي اشتهرت بالخير من الفساد وتحولها إلى النوع المضاد لها.⁶ مع ذلك فقد خفف مكيافلي من هذا التشاؤم إلى حد ما باختياره النموذج المختلط الذي يعد أكثر احتمالاً للوقوف أمام سرطان الفساد من تلك الأنظمة. ففي النظام المختلط

¹ المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 113.

² المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 113.

³ المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 113.

⁴ المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 113-114.

⁵ المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 114.

⁶ المرجع السابق، ص 2، Bk. I، ch. 112.

يتقاسم السلطة الثلاثة أنماط الصالحة مجتمعين؛ الملك، والنبلاء، والشعب. ولقد أشار "ليكيرجس" *Lycurgus* ، المشرع العظيم لإسبرطة، بهذه المقاربة من أجل إسبرطة التي ظلت طوال ٨٠٠ عام في سكينة عامة. ورغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجس فقد كان لديها "رومولس" *Romulus* وملوك آخرين ممن قدموا لها قوانين "تناسبت مع الأحرار من الناس". ولقد وضعت القيادة الرومانية النظام الملكي دون الجمهوري كهدف لها في بداية الأمر، ولكن بعد سنوات طويلة تحولت الملكية إلى جمهورية، وذلك عندما جاءت "هيئة ملكية لتتقاسم السلطة مع العناصر الأرستقراطية في المجتمع ومع الشعب أيضاً. وهو المزيج الذي جعل الدستور كاملاً^١.

في الحكومة المختلطة أو الجمهورية تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة وكل منها يراقب ويراجع الآخرين مانعين بذلك أي أفراد بالسلطة من قبل طبقة واحدة على الأخرتين. إلا أنه حتى في النظام المختلط لابد من إلقاء المسؤولية الكاملة عن حماية الحرية، في أيدي سلطة واحدة. فالحرية لا تكون في أفضل حماية لها، حسبما رأى مكيافلي إلا عندما تكون في أيدي عامة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبة شديدة في السيطرة، فإن عامة الناس لا يريدون سوى التحرر من السيطرة. فهم أكثر رغبة من أية طبقة أخرى في "العيش في متعة الحرية؛ بحيث نراهم، عند انتمائهم على رعاية أية امتيازات أو حريات، أقل استعداداً لانتهاكها؛ فهم بالضرورة سيرعونها أفضل من سواهم، ولأنهم لا يمكنهم حرمان انفسهم منها ، فسيمنعون غيرهم من القيام بذلك."^٢

وتأسيساً على أهمية محافظة الجماهير على الحرية؛ نجد من الأهمية البالغة بالنسبة للناس ألا يصبحوا هم أنفسهم فاسدين. "فعندما يستحوذ الفساد على الشعب بأجمعه، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة."^٣ والحقيقة أن أهمية تقادي هذا الفساد وسط الشعب يعد غاية في الأهمية من حيث المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. وهنا ذكر مكيافلي، مشيراً إلى الجمهورية الرومانية، أنه بمقدار ما كان الشعب غير فاسد؛ كانت عملية سن القوانين بمثابة الإطار الذي عمل فيه المواطنون على تنفيذ ما اعتقدوه في صالح الجميع، وكان مسموح لكل المواطنين، في هذا الإطار، أن يعيروا عن آرائهم حيال ما يجري من مشروعات أو ما يطرح من أهداف وكانوا لا يطلقون أحكامهم بصدد ما هو أفضل إلا بعد أن يكونوا قد استمعوا لجميع الأطراف. ولكن عندما فسد الشعب، انهارت العملية برمتها. يقول مكيافلي: "أنه عندما صار المواطنون فاسدون أصبحت هذه المنظومة (سن القوانين) من أسوأ ما يكون، ومن ثم تطلعت الفئة الأكثر نفوذاً إلى قوانين تهدف إلى توسيع سلطتهم دون العمل من أجل الصالح العام، وحرية الجميع وقد لجمَّ الخوف الجميع من معارضة تلك القوانين."^٤

^١ المرجع السابق، ص. 115-117, Bk. I, ch. 2.

^٢ المرجع السابق، ص. 122, Bk. I, ch. 2.

^٣ المرجع السابق، ص. 161, Bk. I, ch. 16.

^٤ المرجع السابق، ص. 170, Bk. I, ch. 18.

وبمجرد ان تأخذ الأحداث هذا المسار تغدو حماية الحرية شئ شديد الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، ويبقى الأمل في في ذلك متروكاً فقط لظهور رجل سياسي قوي مثل ذلك الذي قدمه مكيافلى فى الأمير. حيث من المؤكد أن الدولة ستضمحل إلى "صيغة الحكم الملكي دون الجمهوري". وفي هذا المقام ذكر مكيافلى: "أنه بالنسبة لمن يستعصي خضوعهم، بما يثرونه من شغب، على قوة القانون البسيطة، يمكن السيطرة عليهم من خلال إجراء تتخذه سلطة يغلب عليها العنصر الملكي. والسعى إلى إعادة الأشخاص لمسار السلوك الخير بأية وسائل أخرى لن يخرج عن أحد الاحتمالين؛ إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمة يستحيل تنفيذها".¹

لكن هذا العلاج ليس لازم في مجتمع يوجد فيه التزام قوي بأخلاق الفضيلة المدنية. لأنه في هذا السياق لا يصير الناس فاسدين، بل يقومون بتطوير تلك العادات المرتبطة بالمسألة ذات الأهمية الرئيسية فى جمهورية مكيافلى؛ وهي احترام القانون. هنا نجد المواطنين على استعداد إلى ترك إغواءات السعي وراء مصالحهم الذاتية جانباً، بغرض تأمين مكانة القانون فى المجتمع. ولكنهم لكي يتبعوا هذا المسار لابد للقوانين أن تكون خيرة أو عادلة، وإلا فلن يتبع الشعب أو يراعي ما يلزم من عادات لتدعيم تلك القوانين.

فقد رأى مكيافلى؛ أنه للمحافظة على مساندة القوانين، يجب على الناس أن يراعوا تلك العادات التي تجعل من هذا الالتزام أمراً ممكناً. ولكن إذا غابت القوانين الخيرة لن تظهر هذه العادات. يقول مكيافلى: "لأن عادات الناس الصالحة تتطلب قوانين صالحة لتدعيمها، فإنه لمرعاة القوانين لابد إذاً من وجود عادات صالحة عند الشعب".²

ويتأكد مكيافلى هنا على القوانين الصالحة، كان كل ما يدور في ذهنه في هذا الصدد هي تلك الأهمية الرئيسية لحكم القانون. فالقوانين الخيرة تصع الصالح العام هدفاً لها، بيد أنه لا يمكن للخير أن يتحقق إذا ما كان هناك بعض ممن يعقدون في أنفسهم أنهم فوق القانون، ومن ثم لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلى. وهنا يذكر مكيافلى أن "الجمهورية القائمة على تنظيم جيد" لا يجب على الإطلاق "أن تحمي جرائم مواطنيها بحكم جدارتهم؛ بل عليها أن تثيب الأعمال الخيرة، وتعاقب على الأعمال الشريرة، وبالنسبة للشخص الذي أثيب لقيامه بعمل خير، ثم جاء لاحقاً مرتكباً لأثم، فيجب أن ينال جزاءه بغض النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التي تراعي مثل هذا المبدأ حق مراعاة، ستمتع لزمن طويل بحريتها، وإن لم تفعل فسرعان ما ستعرض للخراب".³

لقد ازدري مكيافلى أولئك الذين كانوا على غير استعداد لأن يفكروا في الامتثال لقانون واحد مثلهم مثل أي شخص آخر. خاصة أنه كان في ذهنه، عند تناوله هذه النقطة، وضعاً كان تسيطر فيه طبقة فاسدة؛

¹ المرجع السابق، ص. 171، Bk. I, ch. 18.

² المرجع السابق، ص. 168، Bk. I, ch. 18.

³ المرجع السابق، ص. 181، Bk. I, ch. 24.

حيث التقاليد البالية، وطبقة الإقطاع قد تعودت على ذلك. فلقد عاش هؤلاء على ما ورثوه من ثروات دون أن يقوموا بأي عمل نافع، ومن ثم سعوا للحفاظ على العلاقات التي بمقتضاها يمكنهم السيطرة على الآخرين في المجتمع. فلم تكن مصلحتهم هي الصالح العام بل صالحهم هم. "إنهم مهلكين للمجتمع." فهم لا يكونوا احتراماً لحكم القانون؛ لأن مصالح عامة الناس تأتي في درجة أقل بكثير في الأهمية من مصالحهم هم. وبخضوعهم لحكم أرستقراطية فاسدة؛ سيخشي عامة الناس دائماً على حريتهم؛ لأنهم لن يتمتعوا بالأمان لا في ممتلكاتهم، ولا حياتهم، ولا أسرهم.

وفي المقابل أتت مكيافلى على الأرستقراط الجدد الذين كسبوا ثروتهم من "التجارة والملكيات المتقلة" ولم يملك أي منهم قلاع أو سلطان قضائي على الرعايا.¹ فهؤلاء من المفترض أنهم يكونوا احتراماً للعامّة من الناس، ويعملون على تحقيق حكم القوانين الصالحة التي تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه في فينسيا؛ حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانة بارزة؛ ظل المواطنون العاديين، رغم استبعادهم من المناصب والأمجاد المختلفة التي قصرت على الأرستقراط الجدد، قادرين على إيجاد أساس للاستقرار والوفاق الاجتماعي. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة؛ التي نشأت من التجارة والأعمال؛ لم تشكل تهديداً لحريّة الناس العاديين، بل على العكس قد قدمت، من خلال صناعاتها وتجارتها، أساساً لفرص أعظم للجميع.² ففي أوضاع كهذه يزدهر المجتمع، وتتحقق السعادة والرخاء، ويتوفر الأمان للجمهورية.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الخيرة يمكنها أن تساهم في حفظ تلك العادات الصالحة للفضيلة المدنية التي تعمل كحائل بين فساد المواطنين. فالممارسات والمؤسسات الدينية على نحو خاص يمكنها أن تولد شعوراً باحترام الأعراف الخاصة بالفضيلة المدنية التي تساعد في حفظ الالتزام بالصالح العام. في ذلك يقول مكيافلى: "طالما أن مراعاة الشرائع السماوية يعد السبب في عظمة الجمهوريات، فإن عدم الاكتراث بها يسفر عن خرابها." وعاد مكيافلى لاحقاً ليذكر "أنه ليس هناك ما هو أدل على خراب أمة من أن ترى السدين ممتهن."³ غير أن مكيافلى لم يبدو مقدماً بعد ذلك على الاعتقاد في أن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيسي للفضيلة المدنية، وذلك لما حدث، في اعتقاده من فساد للكنيسة الكاثوليكية. فلقد دمرت الكنيسة "كل بر، ودين في إيطاليا."⁴ والأهم من ذلك أنها لا يمكنها أن تكون بمثابة قوة تساعد في توحيد الأمة وتعليم المواطنة على مستوى الأمة برمتها. فالكنيسة، حسب مكيافلى، تمثل مصدراً "لنكبتنا" لأنها أبقت ولا زالت تبقي على أمتنا مقسمة."⁵ وأخيراً، يرى مكيافلى ان هناك في المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغف

¹ المرجع السابق، ص. 55، Bk. I، ch. 255.

² المرجع السابق، ص. 56، Bk. I، ch. 257.

³ المرجع السابق، ص. 56، Bk. I، ch. 256-57.

⁴ المرجع السابق، ص. 11، Bk. I، ch. 148، ص. 12، Bk. I، ch. 149.

⁵ المرجع السابق، ص. 12، Bk. I، ch. 151.

⁶ المرجع السابق، ص. 12، Bk. I، ch. 151.

عظيم بالحرية،¹ "شغف" بنمو عن حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء، والثروة لا يظهران إلا في مدينة تسود بين جنباتها الحرية. إلا أن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. فعلاوة على ذلك، يجب أن يكون هناك التزام بالصالح العام من قبل المواطنين. ولم تكن عظمة روما في حقيقة الأمر إلا نتاج الدراية بهذه النقطة. وهنا يذكر مكيافلي أن السبب في هذا، أي عظمة روما، كان واضح، حيث أن المسألة ليست في الرخاء بمفرده بل في الخير العام الذي يجعل المدن (أو الجمهوريات) عظيمة، ولا شك أن الخير العام لا يحظى باهتمام ورعاية إلا في الجمهوريات لأن كل ما يفعلونه هناك يكون من أجل المنفعة العامة."²

إن النظام الجمهوري في أعظم حالاته يحتوي على صفات مهمة من صفات المجتمع المدني. فهناك فرص للأفراد لتنوع مفاهيمهم الشخصية لما هو أفضل لهم، ولكن في إطار يحكمه مفهوم بعيد المدى متمثل في الصالح العام. وهو ما سيفصح عن نفسه في شكل القوانين الخيرة التي ستضمن وجود أساس لمعاملة متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الطبقة التي ينتمون إليها. إلا أن مكيافلي خاف من أن حتى هذه الطريقة قد تتعرض دائماً للتهديد. وهو خوف مبعثه السبب الفعلي الذي حمل مكيافلي على الاعتقاد في أن العادات الخاصة بالفضيلة المدنية، والقانون الخير هو ما نحتاجه في المقام الأول. فالمشكلة التي هدبت الحياة الجمهورية، حسبما رأى مكيافلي، تمثلت في الأتانية الموروثة لدى الجنس البشري. وهو البعد الذي ننقل إلى مناقشته في مسرحيته *ماندراجولا Mandragola*.³

٤ - ماندراجولا.

تحتوي مسرحية ماندراجولا على حبكة بسيطة جداً. فهناك شاب يُدعى كاليماكو *Callimaco* يتيه حياً بامرأة شابة متزوجة تدعى لوكريسيا *Lucrezia*. وهي كاثوليكية في غابة الورع تنوق إلى إسعاد زوجها نيشا *Nicia* الذي يكبرها بكثير، ويرغب في أن يصبح أباً، ولكنه عني. إلا أنه لا يعترف بعنته ويرفض الاقتناع بمسئوليته عن عدم حمل زوجته، ويفترض أن بها علة ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرة ليدخل إلى فراش لوكريسيا. والفكرة هي إقناع نيشا بأن الطريقة الوحيدة لكي تصبح لوكريسيا حامل هي أن تشرب دواءً يسمى "ماندراجولا". وأخبر نيشا بأن أول رجل يجامع لوكريسيا بعد تناولها الدواء سيفضي نحيبه في غضون أسبوع واحد. وبالطبع لم تروق هذه الفكرة لنيشا، ولكن كاليماكو كان لديه ما يبدد به مخاوف نيشا. فهي هو يشير عليه بأنه بعد أن تتناول لوكريسيا الجرعة من الدواء الموصوف ستساجع رجل قصير العمر اختطفه كاليماكو وأتى به إلى فراش لوكريسيا.⁴ وبالطبع لن يكون

¹ المرجع السابق، ص 2، Bk. II، 282.

² المرجع السابق، ص 2، Bk. II، 282.

³ Niccolo Machiavelli, *Mandragola*, translated by Anne and Henry Paolucci, Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957).

⁴ المرجع السابق، ص 23-22.

هذا الرجل قصير العمر سوى كاليماكو متنكراً.

وبسهولة يقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة في الخطة. ولم يكن لخداع نيشا لزوجته أية أهمية بالنسبة له، نظراً لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته عن طريق إنجاب الأطفال. فعندما كان يُسأل عما إذا كان عنين أم لا، نراه يرد مستنكراً: أنا؟ عنين؟ والله أنكم لتضحكونني. أنا لا أعتقد أن هناك في فلورنسا كلها من هو أقوى، أخصب مني.¹ بالإضافة إلى أنه كان من السذاجة ما يكفي بحيث لم يدرك أن كاليماكو قد غرر به لكي يجعله يبيع لزوجته مضاجعة شخص آخر.

إلا أن إقناع لوكريتسيا كانت هي المهمة الأصعب، فهي أولاً وأخيراً متدينة ولا تعتقد في الزنا. فنراها تردد في هذه اللحظة قائلة:

إلا أن أغرب شيء، في اعتقادي، بين جميع الأشياء التي جُرِّبت؛ هو أن يكون علي أن أخضع جسدي لهذا الانتهاك وأن أكون سبباً في موت إنسان بعد أن ينتهكني. لأنني لا أصدق أنه متوقع مني أني سأفعل هذا الشيء، حتى وإن كنت أنا أضر امرأة في العالم، وأن الجنس البشري كان ليبدأ كله من البداية مرة أخرى من خلالي. لا، لا أخالني فاعلة.²

But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man's death for outraging me. For I couldn't believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing.

ولكي تغير رأيها، طُلب من أبها في الكنيسة، "فريار تيموتيو" *Friar Timoteo*، أن يشترك في المؤامرة، ويوافق القس على ذلك في نظير المال. ويأتي هذا الفريار الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضاجعة رجل غريب بغرض إنجاب طفل لن يكون خطيئة. فهناك قبل كل شيء خير سيأتي من ذلك؛ وهو خلق روح أخرى من أجل إلهانا المقدس.³ وهذا خير نترجح كفته عن الخوف من ارتكاب شرين في هذه الحالة وهما: الموت المحتمل للأخر، والزنا. بالنسبة للشر الأول؛ يقول: انه ليس من المؤكد أن الرجل الذي سيعطي لوكريتسيا الماندراجولا سيموت، لأنه لم يثبت أن جميع من يشتركون في فعل كهذا يقضون نحبهم. أما عن الزنا فيقول الفريار: إنها الخطيئة، بالنسبة للوكريتسيا أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لن تحصل على أية سعادة أو لذة في مضاجعة شخص آخر، فليس ثمة خطيئة إذا فيما هي مقدمة عليه. ويخبرها القس بأن "الإرادة هي التي ترتكب الخطيئة وليس الجسد."⁴ كما أن هناك حادثة مماثلة في الكتاب المقدس لهذا الفعل. فهي تفعل مثل بنات لوط اللائي "اعتقدن أنفسهن آخر النساء الأحياء في العالم فضاجعن

¹ المرجع السابق، ص. 18.

² المرجع السابق، ص. 35.

³ المرجع السابق، ص. 36.

⁴ المرجع السابق، ص. 36.

أباهن، ولأن قصدهن كان خيراً لم يرتكبن الخطيئة.¹ وهكذا تنزل لوكرتسيا على رغبة الفريار. فهو قبل أي شيء يمثل السلطة الدينية أما هي فمجرد امرأة خائفة هدفها الرئيسي في الحياة هو إسعاد زوجها، وضمان الخلاص. وليس من مشكلة لدى فريار في خداعها لأنه لا يبالي كثيراً بالنساء، (فهن جميعاً "ناقصات عقل" كما يقول²) ولأنه في نفس الوقت يريد المال. وفي النهاية يظهر كل شخص، وقد حصل على ما يريد؛ كاليمكو ضاجع لوكرتسيا مسفراً ذلك عن الحمل، ونيشا حصل على طفله الذكر بدون أن يضطر إلى التفكير في أنه عنين. وحصل القس على نقوده. كما ظلت لوكرتسيا في حالة جيدة مع زوجها. علاوة على أن كاليمكو عندما كان معها في فراشها اعترف لها بحبه، فأشارت بدورها إلى أنها على يقين بأن كل ما حدث هو من "إرادة السماء"، ومن ثم نراها تطلب من كاليمكو أن يبقى معها ويصبح "حامياً" و"أبياً" فهي، في حقيقة الأمر تقرر المحافظة على العلاقة مع كاليمكو بجعله أباً الروحي، وتتيح له أن يدخل إلى منزلها، ويحظى بها. حتى أن نيشا يعطى كاليمكو مفتاحاً للمنزل ليستطيع الدخول وقتما يشاء.³

وتشير وجهة النظر الخاصة بتقبل لوكرتسيا في النهاية لهذا الوضع؛ أنها لا تستطيع الاستمرار في

¹ المرجع السابق، ص. 36.

² المرجع السابق، ص. 34.

³ المرجع السابق، ص. 56-59.

قراءات مقترحة

Butterfield, Herbert Sir. *The Statecraft of Machiavelli*. New York: Macmillan, 1956.

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Princeton: Princeton University press, 1988.

Gilbert, Felix. *History: Choice and Commitment*. Cambridge: Harvard University press, 1977.

Hexter, J. H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli*. And Seyssel. New York: Basic Books, 1973.

Pitkin, Hanna Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Berkeley: University of California press, 1984.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University press, 1975.

Scott, John T. and Sullivan, Vicki B. "Patricide and the Plot of the Prince: Cesare Borgia and Machiavelli's Italy." *American Political science Review*, 88:4, Dec. 1994.

Sibley, Mulford Q. *Political ideas and Ideologies: A History of Political Thought*. New york: Harper and Row, 1970.

Smith, Bruce James. *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville* Princeton: Princeton University press, 1985.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago press, 1984.

تحمل تلك العلاقة التي بدت لها علاقة استغلالية، إلا بعد أن تصل إلى تبرير بصرفها عن اضطرارها للتسليم بأن حياتها أصبحت قاصرة على مجرد العمل على إشباع رغبات رجل آخر بالإضافة إلى زوجها.

٥- الأخلاق في مانراجولا، والمجتمع المدني.

بين مكيافلي في هذه المسرحية؛ أن المجتمع المدني، بدون التقاليد الخاصة بالكوايح الأخلاقية التي تتطلبها الفضيلة المدنية، قد لا يصبح سوى مجرد مكان يضحى الناس فيه ببعضهم البعض. وقد كان الأمر بالنسبة لمكيافلي، أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها دور كبير في تعليم الناس معاملة بعضهم البعض من منطلق الأخلاق الأساسية. بل على العكس لقد كانوا يتقربون من بعضهم البعض كما لو كانوا في نظام سوق حرة؛ أي من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية فقط. ومن هذا المنظور يذهب الناس إلى أقصى ما يمكنهم في سعيهم وراء أي شيء يمتعهم، بغض النظر عن المعايير الخاصة بالفضيلة التقليدية. كذلك الأمر مع النساء. فحسب كاليبماكو إذا كانت المرأة تهب المتعة فلماذا لا نجد طريقة لشراؤها تماماً مثلما نشترى أي شيء آخر يهينا المتعة؟

توحي المسرحية بوجود حاجة إلى نوع جديد من المجتمع، نوع يتيح للناس متابعة أهدافهم التي تمنحهم المتعة في الحياة، ولكن بدون المخاطرة بالآخرين أو إيقاع الضرر بهم. فالناس في استناعتهم أن يدافعوا عن مصالحهم بدون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات، تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة للوكريسياسيا. ولقد تضمن كلاً من كتاب الأمير، وكتاب المقالات وعداً بهذه الإمكانيات بالذات. فمن خلال ما قدم من اعتبارات في هذين العملين؛ نرى أنه سيتاح للأفراد السعي وراء سعادتهم الذاتية في بيئة تحمي حرية المواطنين. ولإنجاز هذه الغايات يجب أن يكون هناك اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التي تعلى من شأن الصالح العام وحكم القانون. فبدون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تستغل فيها القوانين لحماية فئة من الناس. وهو الوضع الذي سيخول للطبقة أو الفئة التي تستأثر بالمحابة أن تستغل بقية أعضاء المجتمع كما فعل ذلك كاليبماكو مع لوكريسياسيا. والمفوق هنا في هذا الإطار هو عادات الفضيلة المدنية التي تعلى من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفي إعلاءه لهذه الرؤى، سار مكيافلي بفكرة المجتمع المدني إلى الأمام قدماً، ولكنه في ذلك، لم يحدد المذاهب الرسمية التي تمثل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع المفكرون اللاحقون من النظريات ما سيبين نوع العلاقة التي يجب أن تقع بين العناصر الأساسية للمجتمع- مفاهيم الحقوق، والواجبات، وحياة السوق، ومفاهيم السلطة السياسية- لتحقيق الفرص أمام الأفراد لتتبع أهدافهم التي وضعوها هم بإرادتهم، ولكن في إطار من احترام عادات الفضيلة المدنية.

وحتى إن لم يكن مكيافلي قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدني الجديد، فقد ساعد في تحديد الرؤية التي بنيت عليها هذه النظرية. وفي دفعه من أجل نظام يسعى لتأمين سعادة المواطنين داخل سياق من احترام الكوايح المدنية؛ فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام هذا النمط من التنظير للمجتمع المدني الذي سنناقشه فيما يلي.

القسم الثاني

المقاربات الحديثة والمعاصرة
في تناول المجتمع المدني

الفصل السادس

توماس هوبز والمجتمع المدني الحديث

١ - السياق التاريخي.

وضع توماس هوبز* (١٥٨٨-١٦٧٩) شكلاً جديداً للعلاقة بين المواطنين ودولتهم في مواجهة الصراعات الطاحنة التي نشأت في مجتمعه آنذاك. فقد كان هناك من اعتقدوا أن النظام الملكي يجب أن يظل القوة السياسية المحورية دون منازع، وذلك في مقابل من دفعوا في سبيل مزيد من الاستقلال عن سلطة الملك. وكان من بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية الإنجليزية في الفترة التي عاشها هوبز وجود نزاع حول من يجب أن يُحوّل سلطة أكبر الملك أم البرلمان. وقد ساند هوبز بوضوح فكرة الملكية المطلقة.^١ إلا أنه أسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعي يرضى به الشعب. وكان الشرط الرئيسي في هذا العقد أن توجد الحكومة لحماية حرية الأفراد. هذه الحرية التي كادت أن تُستغل بشكل مطلق من قبل طبقة التجار الجدد الذين كانوا يبحثون عن الاستقلال بغرض مراعاة مصالحهم في مجتمع هيمنت عليه البنية القروسطية.

ومن ثم كان للناس أن يتفقوا؛ في ظل العقد الاجتماعي الجديد الذي نظّر له هوبز؛ على أن يخضعوا لحكم نظام ملكي قوى مقابل حرية شخصية يضمنها الملك ويرعاها. وقد رمز هذا العقد الاجتماعي الجديد إلى أن نظام المجتمع المنتمي للعصور الوسطى لم يعد هو الأساس الذي يمكن أن تنطلق منه التعهدات الاجتماعية. وفي المقابل تطورت المسألة لتجد هذه التعهدات وقد نشأت عن الرغبة في تحقيق الحرية الفردية. ويصبح أهم شيء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف هو الحاجة إلى المحافظة على احترام الفضيلة المدنية. وهنا يأتي السؤال؛ ما هو الدور الذي تلعبه الفضيلة المدنية في النظام الذي وضعه هوبز في كتاباته؟ إن الناس عندما يكونون أحراراً في تقرير الطريقة الأنسب لهم في الحياة يتحتم عليهم مواجهة الصراعات، والخلافات. فحتى الطبقات المختلفة التي ترعى مصالح متصارعة يمكنها أن تعيش في سلام إذا ما كانت هناك قواعد مشتركة أو فضائل مدنية يمكن أن يتقبلها الجميع ويمتثلون لها فيما هم ماضون في إعلاء مصالحهم. وسنجد أن هذه الجهود التي بذلها هوبز لإيجاد قواعد، من شأنها تأمين الحقوق، والحريات كانت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية الليبرالية للمجتمع المدني والتي سنناقشها على مدار هذا الجزء من الكتاب.

* فيلسوف إنجليزي، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد. أصبح عام ١٦٠٨ معلماً لابن "وليم كافندش" إيرل ديفونشاير؛ وقضى بقية حياته المديدة في مناصب مماثلة، وعلى الأخص في أسرة "كافندش"، فكان معلماً لشارل الثاني أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبي. <المترجم>.

^١George H. Sabine, *A History of Political Theory*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961),

٢- المنهج.

ينبثق منهج هوبز؛ الذي استخدمه في إرساء تلك القواعد التي توفر أساساً مشتركاً للسياسة بين الطبقات المتفاوتة؛ عن ولعه بعلم الهندسة. فقد كان علم الهندسة *Geometry* "هو العلم الوحيد الذي أنعم الله به على البشرية"^١ فالفرد يبدأ من فروض وتحددات وبديهيات بسيطة، وواضحة بذاتها، ثم يستخدم الاستدلال ليبنى أنظمة معقدة من هذه البدايات البسيطة. وقد استخدمت هذه المقاربة لتفسير ما يدور من علاقات في العالم الفيزيقي، واعتقد هوبز أنه يمكن للعالم السياسي أن يُدرس بنفس الأسلوب. إلا أن العقبة الوحيدة في سبيل ذلك كانت في تحديد الفروض الصحيحة البسيطة، والواضحة في ذاتها لتكون أساساً لتفسير السمات العامة للسلوك الإنساني. فبمجرد أن يجد المرء هذه الفروض يمكنه استخدامها كبدايات لتحليل وبناء نسق منطقي للعالم السياسي، يماثل في طبيعته ذلك النسق الذي تقيمه الهندسة بالنسبة للعالم الفيزيقي.

ولقد سعى هوبز إلى هذا الهدف بالاستفادة من المنهج الذي وظفه جاليليو^٢؛ المتمثل في المقاربة التحليلية- التركيبية، وطبقها على العالم السياسي.^٣ فقد استخدم جاليليو هذه المقاربة لفهم الحركات المعقدة. وقد قام بذلك أولاً في الجانب التحليلي بافتراض أن هناك قوى بسيطة، لا يمكن ملاحظتها مباشرة ولكن وجودها مجرد خلق من الخيال. وافترض أن هذه القوة البسيطة تمثل أساساً ضرورياً للحركات الأكثر تعقيداً التي أراد تفسيرها. فعندما قام بتجميع هذه القوى البسيطة في تركيب واحد مستخدماً الاستدلال المنطقي كان قادراً على توضيح السبب في وجود تلك الحركات المعقدة محل الدراسة.

ولكي نسحب هذا المنهج على دراسة الجنس البشري، يمكننا أن نبدأ بالمجال الكلي للسلوك الإنساني كما نعرفه، ونسأل عن العناصر الأساسية التي يتشكل منها هذا الكل. وبحكم استخدامه لهذا المنهج كان لـ "هوبز" أن يخلص إلى أنه عندما ننظر إلى الكل، أو المجتمع، كمركب يتكون من عدة عناصر *composite* سنجدّه متصفاً بحالة الحرب، ومن ثم يكون السؤال عن العناصر الأساسية لهذا النظام؛ ماهيتها، وكيفية التفاعل بين بعضها البعض لخلق عالم يتميز بحالة الحرب هذه. علاوة على أنه من خلال ما فهمه عن كيفية تكوين هذا الكل، أو تشكيله، سيتسنى لـ هوبز أن يسأل كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البيئية في المجتمع بطريقة جديدة لتفادي الحرب، وتحقيق السلام.

إذا كانت أسئلة هوبز واضحة، فجاءت على النحو التالي: أية قوى في العالم الإنساني تركزي حالة

^١Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by C. B MacPherson, (New York: Penguin Books, 1981), ص 105, I:4. For ease in finding sources, I include the roman numeral that signifies the part and next number, the chapter.

* زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦، وهي الزيارة التي زودته بعنصر رئيسي في فلسفته الطبيعية والمدنية، وتمثل الفكرة الخصبية التي تشعب في فلسفته كلها، وهي تعميم علم الميكانيكا، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد. <المترجم>.

^٢C.B. MacPherson, "Introduction," in Thomas Hobbes, *Leviathan*, ص 25-30.

الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ فلا أحد يستطيع أن يُعرف عقلية الجنس البشري بشكل يقيني، بيد أننا نستطيع أن نتخيل أو نفترض ما هي القوى المحركة للجنس البشري على أساس ما لدينا بالفعل من معطيات عن السلوك الإنساني. فإذا كان الواقع ككل يفيد بأن الأفراد معرضين للانخراط في حالة حرب مع الآخرين، فنحن لدينا قاعدة لتفسير الوضع العام في ضوء ما يمكن طرحه من فروض، وحقائق أساسية واضحة بذاتها، من شأنها أن تفسر هذه الوقائع. علاوة على أننا بمجرد أن نعرف لماذا تفضي العلاقات الإنسانية إلى حالة عامة من الحرب، سيكون من الممكن تحديد تلك القواعد، والمعايير المشتركة التي يجب أن يدعمها الجميع بغرض تحقيق مجتمع ملتزم بالسلام.

وفي مناقشتنا لحالة الطبيعة، في الجزئية التالية، سنصف القوى الأساسية التي تلوح بالاستعداد للحرب، وتحت أي ظروف يمكن تحقيق السلام. وقبل أن نخرج إلى هذه المحاولة؛ نرى من الأهمية أن نرصد التضمينات السياسية العملية في منهج هوبز. فقد كان على هوبز في مناقشته للمجتمع أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدة منها تتعلق بدور الملك في علاقته بالبرلمان. ولكن، وكما سنسهب في الجزئية الرابعة من هذا الفصل بشكل أكثر تفصيلاً، هناك خلافات مهمة في مجتمع هوبز بصدد دور المؤسسات الدينية في علاقتها بكل من المجتمع، والدولة. وبناءً على طبيعة، وعمق الخلافات السائدة في مجتمع هوبز سيتضح عدم وجود أساس مشترك يمكن أن يقام عليه دور الدولة في المجتمع.

وإذا ما نظرنا إلى هذا الاستنتاج من المنظور الخاص بأي من الأطراف المعنية في هذه الصراعات سنجدّه واضحاً، ومفهوماً، بل وأيضاً حتمياً. غير أن هوبز لم يتقبل بطبيعة الحال هذه المحصلة، واعتقد أنه كان من الممكن إيجاد أساس لتجنب الحرب في مجتمعه، ولهذا الغرض سيكون من الضروري اكتشاف وجهة نظر مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحيز، وتستخدم في إرساء القواعد المشتركة التي سيتقبلها الجميع من أجل حفظ السلام. وفي سبيل هذا، أشار هوبز إلى أن أسباب الصراع تعد في طبيعتها بسيطة للغاية. وبالتالي، فلأن الأساس الفعلي للصراع غير مركب، فإن الخلافات التي تفرق الناس ليست بخلافات واسعة على الإطلاق، ومن ثم يعد من السهل تحديد الحلول السلمية لهذه الخلافات. والمحصلة أنه عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد كامناً فعلياً في خلافات دينية أو فلسفية معينة، بل في تفسيرات بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون الاحتمال الأكبر أن يصبحوا قادرين على إيجاد مجموعة من القواعد المشتركة من أجل تنظيم حياة سياسية، واجتماعية بطريقة يتقبلها الجميع.

في هذه الحالة، ومع فهم الناس واستيعابهم للجذور الحقيقية للصراع، يمكنهم أن يتوصلوا إلى أساس للتغلب على أي صراع ينفر منه الجميع. وبدلاً من مجتمع تملؤه الحروب والنزاعات يمكن أن يظهر مجتمع مدني جديد ملتزم بحماية الحرية الفردية لكل شخص. وهنا يبرز مذهب جديد للفضيلة المدنية، مذهب يمثل أساساً لتدعيم مفاهيم الحرية الفردية الخاصة، أو حرية اختيار الطريقة التي قد يراها المرء الأمثل بالنسبة له. وفي ظل الفضيلة المدنية الجديدة، ستمثل القواعد التي يجب على الجميع تقبلها في تلك القواعد المستخدمة في تفادي أشكال الصراع المدمرة في ظل المسار القائم لحماية الحرية الشخصية لكل فرد. في هذه الحالة لن

تتحدد طبيعة الفضيلة المدنية بعد ذلك في ضوء الحاجة إلى تدعيم مفهوم معين للصالح العام؛ مفهوم يحدد لكل فرد مكانته الثابتة، والدائمة في المجتمع كما هو الحال في جمهورية أفلاطون، أو مدينة أرسطو، أو الشكل القروسي للمجتمع عند الإكويني. بل في المقابل من ذلك؛ ستنجح الفضيلة المدنية لكل شخص أن يمتلك حريته في تحديد الطرق الأنسب له في الحياة. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية؛ تصبح الفضيلة المدنية مذهباً يشتمل على نظام أخلاقي قائم على إمداد كل فرد بنفس الحقوق الأساسية. إلا أن المشكلة الرئيسية التي تعترض حجة هوبز؛ أن مفهومه للمجتمع المدني يشتمل على دولة غاية في القوة، تهدد الحرية التي يؤود عنها في رؤيته للمجتمع المدني. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف يمثل واحداً من الأهداف الرئيسية من هذا الفصل.

٣- حالة الطبيعة.

ما هو إذا المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنساني وضع هوبز رؤيته الخاصة فيما يتعلق بحالة الطبيعة *the state of nature*. وهي تمثل ما تصوره هوبز عن التفاعلات الإنسانية قبل أن يوجد مجتمع منظم، وقيل أن تكون هناك حكومة، وقيل أن يكون هناك أي شكل من القوانين. فهي رؤية تمثل وصفه الخاص الذي تخيله عن الحياة الإنسانية. وقد كان للصورة التي التقطها لهذا الوضع أن تبين لماذا كان الصراع حتمياً. كما أنه من الممكن أيضاً، وتأسيساً على رؤيته هذه، أن نفهم السبب في إمكانية إيجاد حلولاً مقبولة.

لقد دفع هوبز في عرضه لحالة الطبيعة، بأن الناس لديهم دائماً دافعية لبلوغ ما يرغبون فيه، وأنهم لا يريدون تحقيق رغباتهم الحالية فحسب، بل لديهم كذلك حاجة قوية إلى أن يكونوا في وضع يحول لهم تحقيق أية رغبات مستقبلية.¹ فهم لا يمكنهم تحقيق "عيشة مرضية" إلا عندما ينجحون في هذا الشأن. فالتناسق قد لا يختلفون إلا في إطار ما لديهم من أهواء مختلفة. ولكن لأنهم جميعاً يريدون أن يدركوا هذه الأهواء، فهم بذلك يتقاسموا أملاً مشتركاً في تحقيق الرضا في حياتهم.² ومع ذلك فلكي يحرز المرء رغباته؛ يجب أن يمتلك ما يكفي من "قوة" أو من الوسائل اللازمة، ما يجعله ينال ما يحتاجه لإشباع هوى لديه. وتأسيساً على استمرارية وجود هذا الوازع لدى المرء لبلوغ رغباته، فإن البحث عن القوة يعد مشروعاً متواصلًا " لا يتوقف إلا عند الموت."³

وقد يسأل المرء؛ لماذا يكون البحث عن القوة متواصلًا هكذا؟ فلماذا يسعى المرء لمزيد من القوة طالما أنه، على أية حال؛ قد اكتسب منها ما يكفي لنيل أهدافه؟ في حالة الطبيعة، يجد الأفراد أنفسهم في وضع لا يمكنهم فيه مطلقاً أن يتمهلوا، ويستمتعوا بأي شيء قادرين على إحرازه بما لديهم من قوة. فهم دائماً ما

¹Hobbes, *Leviathan*, ص 61-160, I:11.

² المرجع السابق، ص. 161, I:11.

³ المرجع السابق، ص. 161, I:11؛ ص 10, I: 150.

يتلفون متساثلين؛ متى وما إذا كان الشخص الذي بجوارهم سيوقع بهم الأذى. ولكي يحولون دون وقوع هذا الاحتمال يشعر الناس دائماً بالحاجة إلى إيجاد طريقة لاكتساب مزيد ومزيد من القوة. وفيما هم فاعلون، يعترى الغرض من اكتساب القوة بعض التغيير، لكنهم يظلوا في حاجة إلى القوة لاقتناء المنافع التي تمكنهم من التمتع بالحياة. بل أنهم أيضاً يكتشفوا أنه من الضروري تأمين القوة في حد ذاتها، بحيث يمكنهم تحرير أنفسهم من الخوف المستمر من ضرر الآخرين. فالإنسان كما قال هوبز "لا يمكنه أن يطمئن إلى ما لديه الآن من قوة، ووسائل تمكنه من رغد العيش بدون أن يحرز المزيد منها".¹

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرين ما في حيازتنا، لا بد وأن يخلق حالة من العنف المتبادل بين الأشخاص. فإذا كان كل منا يعتقد أن أي شيء يملكه قد يسلبه منه الآخر؛ فلن يثق أحد مطلقاً في الآخر، ومن ثم سيظن أن هذا الآخر دائماً ما يخطط لإيقاع الضرر به. وبالطبع سيفضي هذا الوضع من انتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول المدمرة بين الناس. وهنا "ستتخذ طرق الخصم، في الحصول على رغباته، سبيل القتل، والقهر، والإطاحة بالآخرين"² فالتنافس بين الناس، في حالة الطبيعة، يفضي إلى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين، وإعمال العنف ضدهم، بل كذلك إلى "جعل أنفسهم أسياذ على ما يملكه الآخرون من نساء، وأطفال، وأنعام."³ فلا غرو أن نجد الحياة في حالة الطبيعة؛ بائسة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة الأمد.⁴

إن رواية هوبز لحالة الطبيعة تبدو، وكأنها تصف امتدادات عقلية السوق بالنسبة للمجتمع المدني في أكثر أشكالها تدميراً. فالناس هنا يتصارعون، ويتكالبون على موارد مالية تمكنهم من الحصول على القوة أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة، والرضا في حياتهم. فقد وضع هوبز في ذهنه تأثير سياق السوق، عندما دفع بأن قوتنا كأفراد ترتبط "بثمننا" *our worth* أي "السعر" *the price* الذي سيدفعه الآخرون مقابل ما نقدمه من خدمات. فحن باستطاعتنا إحراز مزيد من القوة أو الوسائل لتحقيق غاياتنا إذا ما تمكنا من تعزيز قيمتنا أو السعر الذي يمكن أن نطالب به الآخرين عندما يريدون الاستفادة من خدماتنا. مع ذلك فإن قيمتنا تعتمد دائماً على أحكام، وحاجات الآخرين.⁵ فإذا ما وجد الآخرون أن ما نعرضه لم يعد له أية قيمة سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقق لنا الرضا، والسعادة. والأشخاص الهوبيزيون (نسبة إلى هذا النمط من الأشخاص الذي صورته هوبز- المترجم) لا يختلفون عن الكثير من الأشخاص بيننا اليوم؛ يعيشون دائماً في خوف ووجل أن يصيروا في نظر السوق بدون قيمة يساهمون بها في المجتمع.

وتأسيساً على هذه الصورة المركبة للجنس البشري في حالة الطبيعة يصبح من المفهوم الآن لماذا

¹ المرجع السابق، ص. 11، I: 161

² المرجع السابق، ص. 11، I: 161

³ المرجع السابق، ص. 13، I: 185

⁴ المرجع السابق، ص. 13، I: 186

⁵ المرجع السابق، ص. 10، I: 151-52

بصير المجتمع عالماً متناهش يأكل فيه الذئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولين بمحاولة السيطرة، وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن الآخر عليه، ويخضعه له. إذا كانت هذه هي الصورة سيبدو من المستحيل إذاً بالنسبة للجنس البشري أن يتجنب الحرب، ويؤسس مجتمعاً مدنياً. إلا أن هوبز أوحى بعكس ذلك. لأنه إذا ما نظر المرء عن كثب إلى طبيعة العلاقات الإنسانية سيكتفه أن يفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس، والحاجة المستمرة لإحراز مزيد من القوة، إلى توجه محبذ للسلام بدلاً من الحرب. كيف يمكن ذلك؟

ذكر هوبز أنه رغم الحقيقة القائلة بأن معظم الناس يفكرون أنهم أكثر تفوقاً من الآخرين، وما يستتبع ذلك من تصافهم بغرور تافه *vain conceit*،¹ فإن المسألة في حقيقة الأمر أن معظمنا متساويين في القدرة، والمقدرة. فقد جعلت الطبيعة الناس متساويين في قدرات الجسم، والعقل، رغم ما قد يوجد أحياناً من شخص أقوى جسدياً أو أسرع ذهنياً من الآخر، فعندما يتم حساب الجميع ككل نجد أن الفرق بين شخص وآخر يكاد لا يُذكر.² كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك التدميري المتعالي، وتخلق أساساً لعقد اجتماعي جديد حيث يحل التعاون محل الحرب؟ سؤال نتناوله فيما تبقى من هذه الجزئية.

يوحي تساوينا في القدرات إلى تساوينا في أملنا جميعاً أن نصير قادرين على بلوغ الغايات التي نحقق لنا الرضا.³ ونتيجة لهذا التساوي في القدرات، وكذلك الأمل فمن الطبيعي أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى نفس الشيء عدوين، لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشيء نفسه. وهنا يقول هوبز "عن هذا التساوي في القدرة ينبثق التساوي في أمل إحراز الغايات، ولذلك إذا ما رغب أي شخصين في نفس الشيء الذي من المحال أن يتمتعا به الاثنين فهما سيصبحان عدوين، وفي سبيلهما إلى إدراك غايتهما ... سيحاول كل منهما تدمير أو قهر الآخر."⁴

وفي عالم تتساوى فيه القدرات، وتندر فيه الموارد بعض الشيء على الأقل بمفهوم عدم وجود ما يكفى من الأشياء التي يرغب الجميع في تحقيقها، فمن الوارد تماماً أن يسعى كل منا إلى التحكم في الآخرين، والسيطرة عليهم. السبب في ذلك أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح، والفشل. فما يميزني أنا كشخص ناجح عنك أنت كشخص غير ناجح قد يكون مجرد الحظ. فقد وصلت إلى الوظيفة الخالية، التي سعينا إليها معاً، قيل أن تصل إليها أنت، ومن ثم فقد حصلت عليها. ولو كنت وصلت قبلي لكان لك أن تتال الوظيفة بدلاً مني. فالمشكلة هنا أن هناك وظيفة واحدة فقط، ونحن شخصان نتنافس عليها، ولأننا متساويان في القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه الانتظار ليحدد من منا الأكثر موهبة بل سيأخذ من سيبقى إليه. وعندما ندرك أن هذا هو السياق الحقيقي للحياة سنجد أن الخاسرين يحقدون على الراحين. فالخاسر يشعر أن الراح إنما يربح بسبب الحظ فقط، وليس بسبب القدرة، ولأن كل منا يعتقد في نفسه، بكل زهو وخيلاء، أنه أفضل من

¹ المرجع السابق، ص. 13، I: 183

² المرجع السابق، ص. 13، I: 183

³ المرجع السابق، ص. 13، I: 184

⁴ المرجع السابق، ص. 13، I: 184

الأخر، فنحن نعتقد دوماً أننا الأحق بالوظيفة من ذلك الآخر الأقل جدارة. وهكذا فنحن أفضل بكثير، وهذه الأفضلية تدفعنا لمعاملة الآخرين بازدراء وعنف.

علاوة على كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعلياً، ويعلم أنه محل غيرة من الآخرين الذين يضمرون له مشاعر عنيفة، فهو يصبح في قلق من أن يُسلب منه كل ما اقتناه في وقت ما في المستقبل. لقد نال الوظيفة نعم، ولكنه إذا ما غفل عنها في أي وقت حتى لدقيقة واحدة فسيجد نفسه شريداً. ومن ثم فهو لا يستطيع مطلقاً أن يستلقي مسترخياً في المساء لأنه دائماً ما يشعر بعدم الأمان من أن يفقد كل ما لديه. علاوة على انه في سياق هذا النظام لا توجد معايير للعدالة يمكن أن تتخذ كأساس للتخفيف من خوف المرء.¹

ومن ثم نجد الناس في هذا الوضع منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوق دائم على الآخرين، فنحن على استعداد أيضاً لاستخدام العنف من أجل أن ننصب أنفسنا أسياداً على الآخرين. إلا أن هوبز دفع بأنه ليس مقدراً علينا أن نعيش هكذا، ويبدو أن السبب الأساسي، مرة أخرى، هو التساوي في قدراتنا الأساسية. إننا جميعاً مشتركون في امتلاك مشاعر رئيسية- الخوف من الموت، والرغبة في حياة هانئة. "والمشاعر التي تدفع الناس نحو السلام هي الخوف من الموت، والرغبة في تلك الأشياء الضرورية اللازمة لحياة كريمة."² هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة لنا عندما ندرك أن البحث الدؤوب والدائم عن القوة من قبل كل منا يهدد بتدمير كل أمل في سلام اجتماعي، وفي الراحة، والتحرر من الخوف من الموت.

عند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المستمرة التي يخرطون فيها بين بعضهم البعض تمثل برمتها إضراراً بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب؛ لن تكون هناك تنمية صناعية إلا القليل، ولن يوجد فن أو تقدم في المعرفة، ولن توجد تجارة بين الأمم، وهكذا.³ ومرة أخرى كجزء من التساوي المشترك في قدرة الإنسان، سيبدو أن من بين مسببات السلام هو إدراك أن الأفراد بشكل عام يتقاسمون مجموعة مشتركة من التوقعات بالنسبة للحياة. وإذا ما جاءت توقعاتهم مختلفة على نحو واسع فلن يكون هناك أساس يمكن عليه إرساء مجتمع، ونظام سياسي يعمه السلام، ولكن بالنسبة لهوبز لا يبدو الأمر كذلك؛ لأن الناس ترغب دائماً فيما يؤمن رخائهم، ويضمن سعادتهم.

حيث أن خوفنا المشترك من الموت، وأيضاً الالتزام المشترك بالحصول على ما يحقق حياة رغده، يدفعنا جميعاً للبحث عن أساس جديد للمجتمع، ويعاوننا في هذه المحاولة وجود "قواعد السلام" *Articles of Peace* التي قد يصل الناس إلى اتفاق بصدها. تلك القواعد التي يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسي دعائم للمجتمع المدني الجديد، يُشار إليها باسم قوانين الطبيعة *the laws of nature*.⁴

¹ المرجع السابق، ص. 13، I: 184

² المرجع السابق، ص. 13، I: 188

³ المرجع السابق، ص. 13، I: 186

⁴ المرجع السابق، ص. 13، I: 188

٤ - المجتمع المدني: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية.

ما هي طبيعة العقد الاجتماعي الجديد أو الفضيلة المدنية التي تجسد "قواعد السلام" التي يتقبلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشيء الذي يمكن للجميع أن يدركونه كعنصر مشترك يقبله كل فرد كأساس للمجتمع. هذا العنصر الرئيسي هو الحرية، أو حق كل شخص، سواء مقدراً بالطبيعة أو العقل، في استخدام قوته لحفظ بعده الذاتي في الحياة؛ وبالتالي في عمل أي شيء يكون وفقاً لحكمه، وعقله أفضل الطرق بالنسبة له.¹ وهنا يكون لكل شخص أن يحصل على الحرية الشخصية ليرسم مسار حياته وفقاً لما تكون عليه أهدافه، ورغباته.

علاوة على أن هذا النوع من الحرية، لا يمكننا تحقيقه، حسب هوبز، إلا بمراعتنا وتنبهنا لحدود وقيود معينة في سلوكنا. لأنه بمراعتنا لهذه القيود على سلوكنا، فنحن ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني. وهذه القيود إنما توجي لنا بالحاجة إلى اتباع قواعد من شأنها أن تساعد في تحقيق الأهداف الخاصة، والمحددة فردياً التي قد يختارها الأفراد. لقد كانت الحرية في حالة الطبيعة تُعرّف بالطبع؛ على أنها حق الجميع في كل الأشياء. ومن ثم فإن الناس لن يتقبلوا مطلقاً هذه القيود المقررة في المجتمع المدني. إلا أن مذهب الحق في كل الأشياء، ذلك الخاص بحالة الطبيعة، والذي يعني حرية بدون قيود، لا يعنى سوى حالة متواصلة من الحرب.²

فهذا الشرط لا يمكن أن يستمر إذا كان للناس أن يخلقوا مجتمع ملتزم بالسلام، وهو الهدف الذي أصبح ضروري بسبب الخوف الدائم، وكذلك التهديد المستمر من الموت. وبالتالي يفضي الأمر إلى اقتناع الأفراد بقوانين معينة للطبيعة أو ما يمكن أن نسميه نحن بالفضائل المدنية *civic virtues*، جاعلين منها أساساً لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين في المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرها أساسية هو أن جميع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. وفي الوقت نفسه، فمن قوانين الطبيعة أيضاً إمكانية استخدام الأفراد أية وسائل، بما فيها العنف، للدفاع عن أنفسهم من أي ضرر.³ ومع ذلك، فيأتباعهم المسار السلمي للسلوك، لن يكون محتماً على الأفراد اللجوء إلى القوة في الدفاع عن أنفسهم عند انتقالهم من حالة الطبيعة؛ حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين؛ إلى حالة المجتمع المدني⁴ حيث الغالب هو القانون الثاني للطبيعة الذي ينص بأنه لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيب أكبر من الحرية مما يمنحه للآخرين. هذا القانون نجد ملخصاً في الكتاب المقدس من خلال القاعدة أو الفكرة الذهبية *golden rule* التي نقول: "عاملوا الآخرين

¹ المرجع السابق، ص. 14، I: 189

² المرجع السابق، ص. 14، I: 190

³ المرجع السابق، ص. 14، I: 190

⁴ المرجع السابق، ص. 14، I: 190; also see Hobbes that the laws of nature that dictate peace are the basis of a "Civil Society"

كما تحب أن يعاملونكم." ¹ "whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them."

لقد كان ما يدور في ذهن هوبز هاهنا، إطاراً تعاونياً للمجتمع يتمثل جوهره في قبول كل شخص لمسألة الحاجة إلى التلبية المتبادلة لحقوق الناس بعضهم البعض من أجل تأمين حرية كل شخص.

فقد ذكر هوبز في هذا السياق: أن الأفراد لن يتقبلوا تلك القيود المرتبطة بالاعتراف بحقوق الآخرين إلا "عندما يتعلق الأمر بهذا الحق أو ذلك مما يمكن انتقاله منهم وإليهم بصورة تبادلية، أو فيما يتعلق بأي خير آخر يأملون فيه وبنفس الوتيرة"² فلن ينصاح أحد لمطلب احترام حقوق الآخرين ما لم يتحقق له، من امتثاله هذا، ضمان لحقوقه، وأمنه. فلكي نحمل الناس على احترام حقوق الآخرين يجب إذاً وضع شروط تمكن هؤلاء، وأولئك من الشعور بأنهم إذا لم يفعلوا ذلك فإن مصالحهم الأساسية؛ بما فيها الحاجة إلى حفظ الذات، والرضا ستكون لا محالة في خطر.³ وعندما يمكن تلبية هذه الشروط يصبح كل فرد في وضع يخول له احترام حقوق الآخرين. إن العقد الاجتماعي الجديد كما صوره هوبز، وما ينبثق عنه من رؤية للمجتمع المدني؛ يشير بلا شك إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة بأنه عندما يسعى الناس إلى إيجاد مساحة لمصالح الآخرين نجد أن كل شخص يعمل في سبيل إعلاء حقوق الآخر.

في هذا الإطار المتعاون الذي يوفره العقد الاجتماعي لهوبز، سنخلق الطرق التي تتيح للأفراد الانخراط في علاقات من التبادل المزدوج. فأيئنا، ووقتما تبادلوا شيء بأخر نجدهم يحررون العقود، مثلما هو الحال عندما يبيعون أو يشترون بوسيلة المال.⁴ وفي العهد، كصيغة أخرى للعقد؛ يعقد طرفان (شخصان) اتفاقاً ما يتم تنفيذ شروطه في المستقبل.⁵ إلا أن فكرة العهد نثير، مع ذلك، مشكلة خطيرة يجب على المجتمع المدني مواجهتها، وهي: ما الذي يمنع أحد طرفي الاتفاق ولنقل "س" من أن يوفي بما تعاقد من أجله، ومن ثم لا يؤدي، في موعد ما في المستقبل، ما يتطلبه العقد فيما يخص الطرف الآخر "ص"؟ يشير هذا السؤال إلى أن نزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تمحى تماماً عند الأفراد، حتى في سياق مجتمع يحكمه القانون

⁶ ورد هذا المثل في "إنجيل متى" (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية الصادرة عن دار الكتاب المقدس) بالنص التالي: *فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء.* (الإصحاح السابع، الآية ١٢). وفي النسخة الإنجليزية حسب ما جاء في "New International Version" ورد هكذا: *So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets*

كما ورد في "إنجيل لوقا" على النحو التالي: *وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا.* (الإصحاح السادس الآية ٣١). وفي النسخة الإنجليزية: *Do to others as you would have them do to you.* <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 190, I:14. Italics are Hobbes's.

² المرجع السابق، ص. 192, I:14.

³ المرجع السابق، ص. 192, I:14.

⁴ المرجع السابق، ص. 193, I:14.

⁵ المرجع السابق، ص. 193, I:14.

الطبيعي. وهذه المشكلة لا يمكن درئها إلا إذا كانت هناك سلطة عامة من شأنها اجبار المتعاقدين، ومعاقبة من لا يمتثل للعهد. يقول هوبز:

إذا كان هناك عهداً، لا يفي به أي من الطرفين في الوقت الجاري، ولكنهما يثقان في بعضهما البعض؛ فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (أي حالة الحرب بين كل شخص وأخر) يصير هذا العهد باطلاً بمجرد وقوع أي قدر من الشك بينهما؛ ولكن إذا ما كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين، قادرة بالحق، والقوة على إلزامهما بالإيفاء؛ لن يصير العهد باطلاً. لأن من يفي أولاً، لا يضمن أن الأخر سيفي بدوره بما عليه؛ وذلك لأن قيود الكلام وحدها بدون خوف من قوة ملزمة رادعة ما هي إلا قيود واهية للغاية فيما يتعلق بكبح طموح الناس، وجشعهم، وغضبهم، وغير ذلك من الأهواء، والمشاعر.¹

If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspicion, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power.

وتأسيساً على هذا الموقف يظهر لنا قانون أخطر شديد الأهمية من قوانين الطبيعة، ألا وهو العدالة *justice* أو ما يتمثل في الفكرة القائلة أن الناس (يجب) أن ينفذوا العهود التي أخذوها على أنفسهم؛ إنها الفكرة التي بدونها تكون هذه العهود بلا جدوى، مجرد كلمات فارغة، ويظل مبدأ حق الجميع في كل شيء باقياً؛ فنحن لا زلنا في حالة الحرب.² والمجتمع العادل ما هو إلا مجتمع يدعم فيه الأفراد عهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساس لحصول أي شخص على تعاون من الآخرين؛ ذلك التعاون المطلوب لتحقيق أهدافهم الشخصية. علاوة على أن العدالة غير ممكنة إلا فقط في حالة وجود سلطة عامة، أي كومنولث، أو ما يمكن تسميته بدولة ذات قوة رادعة تحمل الناس على الإيفاء بوعودهم.³ ففي ظل عدم وجود الدولة التي يمكنها تفعيل الاتفاقات، سيرتد المجتمع إلى عقبيه؛ عائداً إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

علاوة على ما ذكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعي أنه بالإضافة إلى السلطة العامة التي على كل فرد أن يحترمها، هناك صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية أو القوانين الإضافية للطبيعة تعد نافعة في حماية الحريات لكل شخص. على سبيل المثال على الناس أن يبديا امتثاناً عندما يعطيهم الآخرون شيئاً دون أن يتوقعوا مقابل له.⁴ فقد راود هوبز الأمل في خلق ثقافة مدنية لا يعد الناس في ظلها متصورين

¹ المرجع السابق، ص. 14، I: 196

² المرجع السابق، ص. 15، I: 201

³ المرجع السابق، ص. 15، I: 201-02

⁴ المرجع السابق، ص. 15، I: 209

أنفسهم أعداء كامنين لبعضهم البعض. والامتنان أو العرفان إنما يساعد في تحقيق هذه الغاية لأنه يتطلب من الناس أن ينظروا إلى حاملي الهبات أو الهدايا على أنهم يتصرفون بوازع من إرادة خير.¹ في حين أنه إذا أبينا دائماً أن نعزى منح العطايا إلى وجود نية حسنة؛ فلن يكون هناك أساس لإشاعة الثقة أو حسن النوايا بين الناس. في هذا الإطار يجب أن نظهر للآخرين فضيلة إسداء المعروف أو فكرة جهاد الفرد في سبيل وضع نفسه في خدمة الآخرين.² هذه الفضيلة ستمكّن الناس من فهم، وتقبل هذا التنوع الهائل من المصالح، والحاجات التي تشكل المجتمع. كما أنه على الأفراد أن يتعلموا كيف يتسامحون مع الآخرين بصدد ما مضى من آثام، وأن يتغلبوا على إغواء الانتقام على ما ارتكب في الماضي. وإلا لن يكون سلاماً.³ هذا بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكنوا من تأمين حالة السلم في المجتمع إلا عندما يتفق كل منهم على معاملة الآخر كفرد مساوٍ له. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة التكبر.⁴ ولتأمين شروط المساواة يجب أن يتجنب الأفراد "الغطرسة" أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق.⁵ بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسية التي تخص كل فرد، مثل الحق في التصرف في أبدانهم، والتمتع بالهواء، وبالحركة، والتنقل من مكان إلى آخر، وجميع الأشياء الأخرى التي بدونها لا يستطيع الفرد أن يعيش أو أن يعيش بصورة جيدة.⁶

و تشير القوانين أيضاً إلى أنه على الناس أن يتعلموا كيف يتعاملون مع بعضهم البعض على نحو عادل. وإلا فسوف يلجئون إلى العنف في حل خلافاتهم. فعندما يتعاملون بصورة عادلة ستنتفض الخلافات بطرق، ووسائل سلمية؛ مثل اللجوء إلى قضاة منصفين، أو مُحكمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام هذا القانون الطبيعي أو الفضيلة المدنية المتمثلة في "الإنصاف" *equity*.⁷ فلتحقيق العدل، كفضيلة تتضمن الإنصاف في توزيع الموارد الأساسية مثل الأملاك، يتطلب الأمر وجود مزيد من القوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية، وهذا يرتبط بالطريقة التي تقسم بها الملكيات وتنتهي بها النزاعات بين المواطنين.

وبالنسبة للملكية *property* دفع هوبز بان هناك قوانين طبيعة تتعلق بالتمييز بين الملكية الخاصة والعامّة. ففيما يخص الملكية العامة فإن المنافع التي لا يمكن تقسيمها يجب أن يتم تقاسمها على المشاع، ولا يمكن إنكار حق أحد في الحصول عليها. لقد كان في ذهن هوبز هنا الماديات الأساسية المطلوبة لتحقيق الحياة مثل الهواء الذي يحنأ، والماء الذي يروينا، وهكذا. ولكن بالنسبة للأشياء التي لا يمكن تقسيمها أو

¹ المرجع السابق، ص. 209, I:15

² المرجع السابق، ص. 209, I:15. Italics are Hobbes's.

³ المرجع السابق، ص. 210, I:15.

⁴ المرجع السابق، ص. 211, I:15.

⁵ المرجع السابق، ص. 211, I:15.

⁶ المرجع السابق، ص. 212, I:15.

⁷ المرجع السابق، ص. 212, I:15.

التمتع بها على المشاع فمن الضروري أن نجد طريقة عادلة لتوزيعها. في هذه الحالة، قصد هوبز الملكية الخاصة، وأشار أن هذه الملكية الخاصة توزع بالقسمة بحيث يعتقد كل شخص، أن هناك فرصة عادلة في الحصول على نصيبه. ومبدأ التوزيع بالقسمة لا يزيد شيئاً عن المفهوم الخاص بأن المنافع التي لا يمكن التمتع بها على المشاع من قبل الجميع توزع على أساس منح تخويل الحق في شيء ما للشخص الذي حازه أولاً.¹

ومن ثم، ففي المواقف التي يحدث فيها خلافات بين الأفراد في الرأي ويقعوا في إشكالية ما إذا كانت أعمال بعينها متاحة تحت القانون، فمن قوانين الطبيعة أن يكون على المواطن التسليم بعدم استطاعته أن يكون حكماً محايداً في مسألة يكون هو نفسه طرف فيها. وبناءً على ذلك فعلى كل فرد أن يضع ثقته في طرف ثالث محايد، يتمثل بلا شك في الدولة التي يمكنها أن تعمل بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد.²

وإذا قدر لقوانين الطبيعة أن تصير جزءاً طبيعياً من النظرة العامة لكل فرد؛ فسوف يحترم كل مواطن حقوق الآخرين بوازع من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة؛ أن الناس لن يعتقدون حتى مجرد هذه الفضائل ما لم توجد "رهبة من قوة ما، تجعل الناس ملتزمين". فقد اعتقد هوبز أن قوانين الطبيعة كانت مناقضة لمشاعرنا، أو نوازعنا الطبيعية، التي تدفعنا إلى التحيز أو المحاباة، والغرور، والانتقام، وما شابه.³ وقد أمل هوبز في أن يُحيد هذه النوازع القوية، ويخلق مجتمعاً قائماً على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة، وذلك عن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها الوحيدة في استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول "إن عهود بغير سيف، ليست سوى كلمات،"⁴ ومن ثم فالدولة في مجتمع مدني يجب أن يكون لديها سيفاً. ومع ذلك، وكما سنستعرض في الجزئية التالية؛ سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو إلى حيث ينتهي بها الأمر أن تصبح مهددة للحرية التي يسعى المجتمع المدني لحفظها.

¹ المرجع السابق، ص.ص 15: 13-212

² المرجع السابق، ص. 15: I: 213

³ المرجع السابق، ص. 17: II: 223

⁴ المرجع السابق، ص. 17: II: 223

٥- بنية ودور الدولة.

كيف يمكن خلق ما اسماء هوبز بالكونولث *Commonwealth* أو اللويانان *Leviathan** المتمثل في السلطة الحاكمة المهيمنة بالقوة لتوفير السلام، والحماية في مجتمع مدني؟^١ ذكر هوبز هنا أن الكونولث، أو ما يمكن الإشارة إليه أيضاً بالدولة، إنما يتحقق عندما يتفق جميع أعضاء المجتمع على وضع السلطة الخاصة بحكم المجتمع في يد رجل واحد أو مجلس واحد. وفي سبيل هذا يتفق الجميع على الامتنال لإرادة السلطة الواحدة. وفعل الموافقة، الذي من شأنه تحقيق دولة ذات قوة عظيمة تؤمن السلام وتحمي المجتمع من الأعداء الخارجين، يدل عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية القائمة على دخول كل فرد في اتفاق مع جميع الآخرين بالسماح لحكومة واحدة فقط أن تحكم في المجتمع.* وفي سبيل ذلك، أشار هوبز أن الأمر سيبدو بذلك وكأن كل فرد قد قال للآخرين: "أنا أفوض هذا الرجل أو هذا المجلس، وأترك له حقي في الحكم، بشرط أن تعطونه لنتم أيضاً هذا الحق، وتفوضونه في أعماله بنفس الطريقة."^٢ والدولة أو الكونولث التي يطلق عليها أيضاً العاهل *sovereign* يُحول لها قوة سيادية على المواطنين الذين يطلق عليهم الرعية *subjects* وسوف نستخدم مصطلحين الدولة والعاهل بالتناوب.^٣

* بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع في أيتيه الكبرى: اللويانان أو "التنين" الذي عرض فيه بصورة لادعة آراؤه في الإنسان والمواطن، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١. وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحري ورد في الكتاب المقدس: "دعني أحدثك عن أطراف لويانان وعن قوته وتناشق قامته. من يخلع كساءه أو يدنو من متناول صفي أضراره؟ من يفتح شديقه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة! ظهره مصنوع من حراشف كتروس مصفوفة متلاصقة بإحكام، وكأنها مضغوطة بخاتم، متصلة بعضها ببعض، متلبدة لا تنفصل. عطاسه يومض نوراً، وعيناه كأجفان الفجر، من فمه تخرج مشاعل ملتهية، ويتطاير منه شرار نار، ينبعث من منخرية دخان وكأنه من قدر يغلي أو مرجل. يضرم نفسه الجمر، ومن فمه ينطلق اللهب. في عنقه تكمن قوة، وأمام عينيه يعدو الهول. ثانيا لحمه محكمة التماسك، مسبوكه عليه لا تتحرك. قلبه صلب كالصخر، صلد كالرحى السفلي. عندما ينهض يذب الفرع في الأقوياء، ومن جلبته يعتريهم شلل. لا ينال منه السيف الذي يصيبه، ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة. يصب الحديد كالقش والنحاس كالخشب النخر. لا يرغمه السهم على الفرار، وحجارة المقلاع لديه كالقش. الهراوة في عينيه كالعصافه، ويهزأ باهتزاز الرمح المصوب إليه. بطنه كقطع الخزف الحادة. إذا تمدد على الطين يترك أثراً مماثلة لأثار النورج. يجعل اللجة تعلي كالقدر، والبحر يجيش كقدر الطيب. يترك خلفه خطا من زبد أبيض، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب. لا نظير له فوق الأرض لأنه مخلوق عديم الخوف. يحتقر كل ما هو متعال، وهو ملك على نوي الكبرياء." العهد القديم: (سفر أيوب؛ الإصحاح ٤١، الآيات ١٢: ٣٤). وعن المعنى الحرفي للكلمة خاصة في السياق السياسي فهي تشير إلى الدولة الديكتاتورية. <المترجم>.

^١ المرجع السابق، ص 17: 28-227

** يرى هوبز، بعكس أرسطو، أن المجتمع السياسي ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه "الثمرة الاصطناعية لميثاق ارادي ولصواب مصلحي". وتقوم السيادة على عقد ومع ذلك ليس الأمر في العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك. فهو بدلاً من أن يحد من السيادة نراه يؤسسها على عقد. انظر جان توشار، ص 2٦٢. <المترجم>.

^٢ المرجع السابق، ص 17: 227، II

^٣ المرجع السابق، ص 17: 228، II

فهل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة أو العاهل سلطة غير محدودة على المواطنين؟ سيدعى هوبز بالتأكد غير ذلك. ففي حقيقة الأمر أن هوبز بدا موحياً إلى أن أهداف الدولة محددة بطريقة من شأنها أن تحد من سلطتها. فما هي أهدافها؟ بناءً على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعي؛ سيكون على الدولة، حسب هوبز أن تتبع الطريق الذي يعلى من شأن العدالة، والانصاف، وهي في ذلك ستضع في أولى أولوياتها حماية حقوق المواطنين. حيث أن فعل القبول من أجل خلق سلطة سيادية إذا كانت تعنى شيئاً فهي تعنى بوضوح أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية الدولة لحقوقهم.¹ وفي سبيل هذا سيكون على الدولة؛ وبحكم أنها تحكم بين المواطنين في صراعاتهم، أو بحكم أنها تسعى للحفاظ على العهود، وتدعيم المواثيق بين المواطنين؛ أن تعتلي الأمور السياسية، وتسعى لتوفير قرارات عادلة، ومحايدة تستند إلى الرأي العام. وعموماً، سيكون عليها أن تدعم قانون تساوى القوة بين الجميع. ولتحقيق هذه الأهداف لن تسمح الدولة بأن تكون أعمالها امتداداً لمصلحة خاصة على مصالح أخرى، وإلا ستستغل السلطة العامة في إعلاء مصالح خاصة، وفي هذه الحالة لن تصان حقوق الجميع.

غير أن الدولة الفعلية التي وصفها هوبز تبدو متضمنة لهدف رئيسي يتمثل في حماية الحقوق الأساسية. فهو يرى؛ أنه بمجرد أن يعطى المواطن موافقته على أن يكون خاضعاً للملك (أو البرلمان) لا يمكن للمواطنين، بدون سماح الملك (أو المجلس) أن يستعيدوا السلطة إلى أنفسهم بغرض نقلها إلى شخص آخر.² كما أنه ليس هناك حق في الثورة. يقول هوبز: "إن الاعتراض على أية قرارات أو مرسوم للدولة يعني أن المواطن يتصرف على نحو مناقض للعهد الذي أقره هو بنفسه، ومن ثم فهو تصرف غير عادل."³ في هذا الإطار فإن المواطن الذي تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو بالفعل "من وضع العقاب لنفسه."⁴ لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم الدولة فقد وافق على الامتثال بمطلق إرادته.

ولكن إلى أي مدى نحن ملتزمون تجاه العاهل بالخضوع إلى حكمه بموجب ما أدينناه من موافقة؟ يرى هوبز أننا نقع تحت التزامات شديدة *extreme obligations* تحد من سلوكنا بشكل صارم. والحقيقة أن الرعية لا يمكنهم حتى ولو مجرد اتهام السلطة بارتكاب الخطأ. فبمجرد أن تؤسس الدولة فهي تعمل بكل ما خولت من سلطة خصص من فوضها إياها أي الشعب. وإذا ارتكبت الدولة؛ المفوضة من قبل الشعب بأسره؛ خطأ ما فلا يلومن الشعب إلا نفسه، وليست الدولة.⁵ علاوة على أن الدولة لها الحق في إقرار أي المذاهب،

¹On this point, see Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation*, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), ص 91.

²Hobbes, *Leviathan*, ص 228-29, II:18.

³المرجع السابق، ص 32-21, II:18.

⁴المرجع السابق، ص 29, II:18.

⁵المرجع السابق، ص 22, II:18.

والآراء التي سيُسمح للمواطنين باعتناقها بحيث لا يُسمح لأي مذهب يهدد السلم العام بالوجود في المجتمع.¹

تشير هذه الرؤية أنه من الوارد أن تتعاظم سلطات الدولة بحيث يمكنها ممارسة سلطة غير محدودة، وبذلك تهدد حقوق المواطنين. كما أنه لا توجد قيود مؤسسية أو عرفية من شأنها أن تمنع الدولة من اتخاذ هذا المسار. على سبيل المثال دفع هوبز بأن كل من السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وجميع السلطات التنفيذية المعنية بصنع الحرب، والسلام، ستحصر في جهة سيادية واحدة.² هذه السلطات كما رأينا قد توضع في يد شخص واحد مثل الملك أو في يد مجموعة من المواطنين.³ في أي من الحالتين، يدفع هوبز بالشكل الوندوي للحكم الذي تكون فيه السلطة الحاكمة إما للمجلس أو للملك، وليس لثنتين، وهو ما يشير إلى أنه من الخطأ أن يتقاسم السلطة نمطين من الحكم. وبناءً على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو جاري في عصرنا الآن من سياسة الفصل بين السلطات كمفهوم للحكم. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السلطات في رأي هوبز هي حكومة مقسمة، والحكومة المقسمة لا تعني في نهاية الأمر سوى عودة إلى حالة الحرب.

يقول هوبز:

لأنك إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فرد من يمثلته في حكومتين إحداهما تعارض الأخرى، سيكون عليك أن تقسم السلطة؛ التي لا تتجزأ (إذا كان للناس أن يعيشوا في سلام)، ولذا ستتحدر هذه التعددية إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التي تشكلت من أجلها هذه السيادة.⁴

For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.

على أية حال، ستكون الحكومة ممثلة للشعب. فإذا كان هذا التمثيل من خلال فرد واحد تكون الحكومة ملكية، وإذا كان من خلال مجلس نيابي ينوب عن الجميع ستكون ديمقراطية؛ أما عندما يكون المجلس ممثلاً لجزء فقط من الشعب يطلق عليها أرستقراطية.⁵ وقد فضل هوبز الملكية لعدة أسباب: أولها أنه رأى فيها الأقدر على الفهم، والتصحيح، والعمل على بلوغ المصلحة العامة. فالملك ليس لديه مصلحة في إيذاء المواطنين لأن سلطته مرهونة بنجاحهم، ورخائهم.⁶ ثانياً، أن الملك عليه فقط أن يصغي إلى الخبراء ومن هم أكثر قدرة على تقديم إسهامات فعالة في حل المشكلات العامة. في حين أن المجلس، في المقابل، يكون مملوءاً

¹ المرجع السابق، ص. 18، II: 233

² المرجع السابق، ص. 18، II: 234-35

³ المرجع السابق، ص. 18، II: 237

⁴ المرجع السابق، ص. 19، II: 240

⁵ المرجع السابق، ص. 19، II: 239

⁶ المرجع السابق، ص. 19، II: 241-42

بمن تكون مصلحتهم الرئيسية في ثروتهم، وليست في الأعمال القائمة على معرفة المصلحة العامة.¹ تشير هذه المقارنات إلى أن الملك، على خلاف المجلس، لا يضطر إلى السعي وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك بل ما يجب عليه أن يفعله هو اتخاذ القرار الأفضل باستخدام أفضل ما يتوفر لديه من المعلومات. والنتيجة أنه يمكنه الاحتفاظ باتساق توجهاته السياسية على مر الزمن.²

في المقابل، على المجلس أن يسعى إلى محاباة الكثير من المصالح المختلفة، كل منها له تصور مختلف عن الصالح العام. ولأن النجاح لن يحالفه دائماً في تدبر ذلك الأمر، فإنه سيفتح المجال أمامه، وأمام المجتمع لاحتمال الحرب الأهلية.³ وقد طرح هوبز من ذهنه المشكلة الرئيسية التي تعترى الملكية على حد رؤيته، والتي تتمثل في أن المداهين *flatterers* قد يجدون طريقهم في بعض الأحيان إلى مجلس الملك، لأنه رأى في هذه المشكلة مجرد نوع من الازعاج وجد في جميع الحكومات.⁴ فعندما نقيس هذه المشكلة بما في الملكية من ميزات، تبقى الملكية حسب هوبز هي الشكل الأفضل للحكم.

وبالنسبة لمن يخشون سلطة الدولة، سيرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحد بأن يوقع نفسه في إحدى الجرائم، وإذا حققت الدولة مع شخص ما، فهو ليس مجبراً على تجريم نفسه.⁵ رغم ذلك قد يتساءل أحدنا اليوم قائلاً: هب أن الدولة قد خولت كل هذه السلطات التي منحها إياها هوبز، ما هي القواعد الحقيقية الموجودة لحماية المواطنين من إساءة استخدام الدولة نفسها للسلطة؟ لم يكن هذا هو السؤال الذي اهتم هوبز بتأوله. لكنه بالطبع يهتما نحن. حيث يبدو أن إحدى المنافع التي يوفرها مفهوم فصل السلطات أنه يوفر للمواطنين طرقاً متنوعة للتعامل مع السلطة، والاستفادة منها. حيث يمكن للمواطنين أن يستفيدوا من هذا التعامل في المساعدة على تحديد الأجندة السياسية، أو في تفعيل قرارات الحكومة بصدد قضايا معينة في تلك الأجندة. أما أن يُنكر هوبز مقاربة فصل السلطات، فهو يقطع شوطاً في اتجاه خلق دولة تحرم المواطنين من فرصهم في مراجعة سياساتها. فأبي سخريه يقع فيها المواطنون؛ علماً بأن الدولة نفسها تنشأ في الأساس عن موافقتهم!

هناك من التضمينات المهمة، فيما يخص مفهوم المجتمع المدني، ما ينشأ عن رؤية هوبز لدور الدولة في ذلك المجتمع المدني. فكما رأينا، يقوم المجتمع المدني عند هوبز بحماية الحرية عن طريق حفظ مكانة بعض الفضائل المدنية من قبيل العدالة، والامتنان، وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دوراً رئيسياً في إعلاء هذه الفضائل، حيث تلعب الدولة دوراً أساسياً ينطلق من عدم ثقة هوبز في قدرة الشعب على تعزيز الالتزام بالفضيلة المدنية من قرارة أنفسهم، فقد اعتقد أن الأفراد لن يفعلون ذلك إلا عندما تجبرهم الدولة

¹ المرجع السابق، ص 19، II: 242.

² المرجع السابق، ص 19، II: 242.

³ المرجع السابق، ص 19، II: 243.

⁴ المرجع السابق، ص 19، II: 243.

⁵ المرجع السابق، ص 21، II: 296.

على دعم معايير مدنية عامة عن طريق الترهيب.

بناءً على هذه الرؤية، هل سيكون هناك حيزاً مستقلاً من الجماعات النطوعية التي تمثل مصداً ضد منظور مصادرة الحكومة على الأفراد؟ لا شك أن الفضائل المدنية مثل الامتنان، والعدالة، واحترام الحقوق قد تحقق هذا الحيز المستقل. لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم ستساهم في بناء مجتمع يبدى فيه الأفراد الاحترام المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بإيجاد صيغة لتترك مساحة للآخر، أياً كان اختلاف هذا الآخر. وأحد الطرق المهمة لتحقيق هذا الهدف تحقيق هذا الحيز المستقل الذي يحمى الحرية الفردية من تعديات الحكومة. ولكن حتى إذا كان الحيز المستقل يمثل، حسب هوبز، شيئاً يمكن حدوثه، فهل سيوجد في حالة توتر مع هذه الدولة التي تتمتع بسلطات واسعة إلى درجة أن الأفراد أنفسهم لن يكون في استطاعتهم تحدى قراراتها؟ لا شك أن هذا التوتر لن يجهز بالضرورة على إمكانية وجود حيز مستقل، بل سيصعب من مهمة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تبين هذه المشكلة الخاصة برويته للمجتمع المدني بصورة واضحة جداً.

٦- الكومنولث المسيحي.

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما بمثابة البيعة للملك لأن يكون رأس الكنيسة. فالمفترض ألا تشكل الكنيسة، والدولة عالَمين متميزين، بل من الواجب أن يشكلا وحدة مشتركة.^١ وقد اعتقد مؤيدو هذه الرؤية، كما يشير "سابين" Sabine أنه من الواجب أن نعطي من شأن الحياة الدينية، ليس وفق منظور الإكوييني؛ عن طريق الكنيسة الكاثوليكية المحتضنة للجميع؛ بل عن طريق حكومة قومية مسئولة عن كنيسة قومية. في تلك الحالة سيكون الملك، والبرلمان الذي سيتيح له الملك المشاركة في تلك الأمور، هما المحددان للمذاهب، والمعتقدات الدينية.^٢

وقد قوبل هذا المنظور بالطبع بمعارضة بعض الجماعات. حيث واجهت الكنيسة الإنجليزية مطالب من الجماعات الدينية—كاثوليك، وكالفانيين (الذين يطلق عليهم أيضاً المشيخيين Presbyterians) والمستقلين—كل منهم أراد استقلال كنائسهم عن الدولة وتدخلها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحي عن الدولة بحيث يمكنهم الاعتراف بالسلطة القضائية للبابا في الأمور الدينية.^٣ بينما رفض الكالفانيون أن يترأس شخص علماني* كنيستهم، ونادوا بانفصال الكنيسة عن الدولة، ولكن ليس بمفهومنا اليوم الذي يجعل من الدولة مؤسسة علمانية ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة. بل اعتقدوا انه يجب أن يتحرروا من تدخل الدولة لكي يقرروا المذاهب الخاصة بحياة أخلاقية ودينية، ويتوقعوا من الدولة أن تجعل هذه المذاهب إلزامية

^١ Sabine, *A History of Political Theory*, ص 438, 441-42.

^٢ المرجع السابق، ص 43-441

^٣ المرجع السابق، ص 443.

* المقصود هنا أي شخص من خارج الإكليروس. <المترجم>.

*mandatory*¹ أما المستقلون فقد دفعوا أيضاً بضرورة عدم التدخل في الشؤون الدينية سواء من قبل الدولة أو الكنيسة القومية بحيث يمكنهم إرساء مجتمعاتهم الدينية. فقد أراد "سابين" Sabine، إرساء كهنتهم الخاص *there own clergy*، وتثبيت أنفسهم ككتيون طوعي من المؤمنين المؤلفة قلوبهم *like-minded believers* ولم يرغبوا في أن تقوم السلطة المدنية، مثلما أراد المشيخيون، بإعلاء مذاهب دينية معينة؛ وسط شعب يختلف فيما بينه في المذاهب الدينية. وقد تبنا مذهباً من التسامح الديني كان من المفترض أن يطبق عليهم أنفسهم وعلى من لم يسير على هديهم، ورغم ذلك فعلى أرض الواقع؛ كانوا أكثر ميلاً لدعم التسامح من أجل أنفسهم أكثر منه لأجل الآخرين.²

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التي، كما أشرنا آنفاً قد تكون الملك أو المجلس، يجب أن يكون لديها سلطة على الحياة أو المجتمع الديني. فالحقيقة؛ أن الكنيسة يجب أن تخضع لقوة وسلطة السيادة المدنية التي يمكنها وضع القوانين المرتبطة بكل من العالمين عالم الحكومة وعالم الدين.³ فالسيادة المدنية يمكنها تحديد نوع التنظيم، والترتيب الكنسي الذي سيكون مسئولاً عن الحياة الدينية في المجتمع. وأياً كان النظام المختار لتوجيه الحياة الدينية؛ لا بد أن يوضع في الحسبان أن السلطة المدنية لها السلطة العليا *supreme authority* على شئونه. فعلى سبيل المثال، يمكن للسيادة المدنية أن تلزم الدولة بأجمعها باعتراف المذهب الكاثوليكي، ولكن إذا حدث ذلك يجب أن يظل البابا تحت سلطة السيادة المدنية. أو عندما تقم السيادة المدنية كنيسة مركزية برئاسة "راعي الأبرشية أو مجلس من الرعاة" تحتفظ السيادة المدنية بسلطة كاملة على الكنيسة فيما يخص تعيين شارحي الكتاب المقدس، وتحديد المناصب، والسلطات الخاصة بشؤون الكنيسة، وتحديد كيفية فرض الضرائب على الناس لدعم الكنيسة.⁴ بل ربما تحدد السيادة المدنية أيضاً مذهباً دينياً، بنية خاصة مفادها إيجاد المذاهب المساعدة على حفظ السلام داخل المجتمع، بل ويمكنها كذلك تعيين القساوسة.⁴

ينشأ تبرير هذه الرؤية عن "قوانين الله" *Laws of God* التي لا تزيد شيئاً في رأى هوبز عن قوانين الطبيعة. أحد قوانين الطبيعة الرئيسية التي تقرها قوانين الله أنه على الأفراد ألا ينتهكون العهد الذي أقره المواطنون بأنفسهم بإطاعة السيادة المدنية". وهو ما يوحي بأن قوانين الله قد أتاحت للسيادة المدنية أن تكون السلطة الرئيسية؛ ليس فقط فيما يخص القانون المدني بل أيضاً فيما يتعلق بالمذاهب الدينية، وإدارة الكنيسة.

¹ المرجع السابق، ص.ص 44-443

² المرجع السابق، ص.ص 46-445

³ رأى هوبز أن الدولة "الكليكية، ومدنية" في الوقت نفسه. وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة. فليس بمقتور أحد أن يخدم سيدين. والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة أيضاً إنه يمسك باليد اليمنى السيف وباليد اليسرى عصا الأسقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة وإيضاً وحدتها. ولا مكان للجسام الوسيطة، أو الأحزاب، أو التكتلات. جان توشار، ص. ٢٦٢. <المترجم>.

³Hobbes, *The Leviathan*, III:42, ص 575-76.

⁴ المرجع السابق، ص.ص 68-567, III:42.

فالمواطنون بحكم "قوانين الله" عليهم أن يطيعوا تعاليم الكتاب المقدس في تلك المواقف التي تقر فيها السيادة المدنية ضرورة ذلك.¹

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن السيادة المدنية وحدها يمكنها تحديد أسس الحرمان من الكنيسة *excommunication* ، وكذلك أسس الخلاص *salvation*. ولكن أي المذاهب من شأن السيادة المدنية لدى هوبز أن تنشئها في هذا الخصوص؟ أولاً؛ رفض هوبز التسليم بأن يقع المسيحي المؤمن الذي يمثل لقوانين الكومنولث بأية حال تحت هذا الضرر المتمثل في تعرضه للحرمان أو الطرد من الكنيسة. وباستعارة قول هوبز هنا، فالشخص الذي يؤمن بالمسيح يكون متحرراً من أية مخاطر مُهددة بالحرمان من الكنيسة.² وهذا يشير إلى أن السلطة المدنية لديها الحق في التقليل من أية جهود للكنيسة تهدف إلى طرد مسيحياً مؤمناً. ولكي يحصل المرء على الخلاص فإن كل ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدنيين غاية في الأهمية: الإيمان بالمسيح، والحاجة إلى تدعيم القانون المدني فيما يخص السلوك اليومي للمرء داخل المجتمع. فتدعيم القانون المدني سيكون بمثابة أساس كافٍ للخلاص، مع أنه لا محالة من اننا سننتهك في بعض الأحيان هذا القانون، وهو ما يتوافق مع حقيقة الخطيئة الأصلية، والاستعداد لارتكابها الناتج عن الافتقار إلى الكمال. وبناءً على هذا الضعف الإنساني، والأمل في الخلاص الأبدي فإننا نبذل أفضل ما في وسعنا عندما نسعى "لغفران" خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند محافظتنا على إيماننا بالمسيح.³

عندما يبرهن هوبز على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدينية فهو لا ينكر أهمية الحياة الدينية، بل يشير إلى أنه في هذا المجتمع المدني الذي سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدين خاضعاً للسيطرة المدنية. ففي هذا النظام؛ سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يقاسموا التعهد أو الالتزام بالمحافظة على القانون المدني، ومبادئ القانون الطبيعي للمجتمع المدني، والمبادئ التي تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع في العلاقة الصحيحة مع الدولة يمكن وقتها أن تساعد في استمرارية المجتمع المدني الجديد، والحرية الفردية التي يبشر بها.

ولكن في الوقت نفسه، ولأن السلطة المدنية، حسب هوبز، ستحدد محتوى الحياة الدينية، فإن الدولة عنده ستعيش دوماً في توتر مع أي منظمات دينية تسعى للاستقلال عن قبضة الدولة. ووفق هذا النوع من العلاقة بين الدولة والمجتمع فإن خلق الحيز المستقل المكون من جماعات تنشأ مستقلة عن الدولة بحيث يمكنها أن تمارس منهجها وفق مذاهب مقررة ذاتياً قد يحبط في بعض المجالات، ويرفض في مجالات أخرى. لذلك لم يكن من شأن هوبز أن يكون مدعماً قوياً لمجتمع مدني له حيزاً مستقلاً لتجمعات من شأنها أن تتصرف كمصد كايح لسلطة الدولة.

¹ المرجع السابق، ص. 612، III:43.

² المرجع السابق، ص. 450، III:42.

³ المرجع السابق، ص. 610-11، III:43.

٧- الرد والرد المضاد.

في الإشارة إلى صعوبة تكوين حيزاً مستقلاً في المجتمع المدني لدى هوبز لا بد أن نفهم أن هوبز لم يكن يقلل من أهمية الحرية الفردية، بل هو من شأنه بالتأكيد أن يزعم أن أحد أهداف فكره يتمثل في حماية الحرية الفردية من هذا النوع من الدولة التي نادى بها. فهو بلا شك له أن يزعم بأن نظامه سيوفر للأفراد كل ما يرغبون فيه، ويحتاجون إليه من حرية خاصة. وقتها سيمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيما يتعلق بالحياة التي يريدون أن يعيشوها. فالقوانين مصممة لإزالة العقبات أمام الحرية، لا لتصبح في حد ذاتها عائقاً أمام الحرية. ولهذا فإن الأفراد، يمكنهم، على سبيل المثال، أن يسلكوا بأية طريقة يريدون عندما تكون القوانين خامدة.¹ ولأن القوانين قد وضعت لمضاعفة الحرية الشخصية فإنها لن تملى على الناس كيف يعيشون حياتهم في الكثير من مجالات الحياة. هذه المقاربة تعد ذات ضرورة قصوى إذا كان من المفترض أن يكون الناس ذوي المشارب والقيم المتباينة والمختلفة قادرين على اتباع هذه القيم في سلام.

ومع ذلك؛ يبقى هناك ما يعزري رؤية هوبز من مشكلات واضحة. فقد يزعم البعض بأنه قد تنشأ حالة من المقايضة العسيرة *a terrible tradeoff* لا يحصل في ظلها الأفراد على حريتهم الخاصة إلا إذا حولوا الدولة سلطة مطلقة. ولكن هوبز كان من شأنه أن يرد على ذلك قائلاً "أن الحكومة قبل كل شيء، وخاصة الحكومة كما يتصورها، تقوم على تصديق أو موافقة الرعية على الخضوع إلى نظام معين. في هذه الحالة، تعمل الدولة في إطار بعض القيود المهمة لأن الدولة لا يمكنها أن تعمل إلا بما يفرضه المواطنون. وهنا يبدو حقيقة أن هوبز لديه بالفعل مذهباً لإقرار المواطن لحكومته، ولكن بمجرد أن يتم هذا التصديق على الخضوع لحكومة هدفها الرئيسي حماية الحريات، والحقوق، وبدو الحال وكأن الناس مجبرين على إهدار حق الطعن فيما تقوم به الدولة من سياسات لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، كيف سيتمكن المواطنون من حماية تلك الحقوق التي فوضوا الدولة من أجلها، والتي قد تقرر ألا تصونها تحت مسمى تدعيم، وتقوية سلطتها؟

السؤال إذاً، هل في إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية عندما تكون الدولة بتلك القوة التي أوجدها عليها؟ قد تكون إجابته في أن كل ما حاول عمله هو تحقيق دولة عادلة، وموضوعية يمكنها تفعيل القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرة أخرى. فإذا حالفه نجاحاً في ذلك، ستكون الحقوق المتساوية مكفولة للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة كما هي الآن غالباً ما يُنظر إليها على أنها أخفقت في أن تكون قوة منصفة، ومحايدة في المجتمع، تعمل على حماية الحقوق للجميع. ومن ثم كان من الوارد أن يدافع هوبز بأن الحكومة الحديثة القائمة في الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفرص للجميع لتحقيق مصالحهم، تسقط عاجزة عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففي الدولة الحديثة، تدعو الحكومة العديد من ذوي المصالح الخاصة؛ كل منهم بوجهة نظره الخاصة في الخير؛ أن يدخلوا الحكومة، ويكونون اللوبي أو يتكثرون من أجل أهدافهم الخاصة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التي تدفع في

¹ المرجع السابق، ص. 21: 271، II.

سبيل غاياتها الذاتية، تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق سياسات عامة، وعريضة لمصلحة الجميع. وأهم ما في هذا أن تكون الدولة عاجزة حتى عن تحقيق السياسات التي تحمي الحريات الفردية، والخاصة لكل شخص.

والشيء الذي قد يشعل من هذا الاحتمال؛ حسب هوبز؛ وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامة الناس للتفكير في أنه هو المحدد الوحيد لما هو حق، وعادل.

من منطلق هذا المبدأ الكاذب، يميل الناس للاختلاف مع أنفسهم وان يتنازعا على أوامر الكومنولث، ومن ثم يطيعونها أو يعصونها وفقاً لما سيرونه مناسباً في أحكامهم الخاصة.¹

From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think in.

وقد دفع هوبز بأنه إذا كان هذا المبدأ مقبولاً في حالة الطبيعة، فهو ليس مقبولاً في المجتمع المدني. فالحقيقة أنه يعتبر هذه الرؤية كمذهب مسمماً يوهن من المجتمع المدني.² كيف يضعف الكومنولث بفعل

¹ المرجع السابق، ص. 365, II:29.

² المرجع السابق، ص. 365, II:29.

قراءات مقترحة

Baumgold, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University press, 1988.

Coleman, Frank M. *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundation*. Toronto: University of Toronto press, 1977.

Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and chastened Politics*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Kavek, Gregory S. *Hobbesian* University press, 1986.

MacPherson, C.B. "Introduction," *Leviathan*. Edited by C.B MacPherson. London: Penguin Books, 1981.

-----, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Mitchell, Joshua. *Not by Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press 1993 .

Shelton , George . *Morality and sovereignty in the Philosophy of Hobbes* . New York: St. Martin's Press, 1992.

Spragens, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

=

نشاط من هذا النوع؟ في المقام الأول؛ يجب أن يتمثل المعيار أو المقياس الوحيد للصواب والخطأ في القوانين التي يقرها الكومنولث. ولكن عندما يعتقد الناس أنهم ناموس أنفسهم؛ قادرون على تحديد الخير من الشر بأنفسهم فهم سيتجادلون مع بعضهم البعض حول القرارات الخاصة بالدولة وسوف يقرروا ما إذا كانوا راغبون في إطاعتها أم لا. وهنا سيقر هوبز بلا شك أنه عندما يدخل الناس في مجادلات من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنية وضع الدولة في صفيهم. ولكن في هذه الحالة، فإن الدولة لن تعد عادلة ولا حكم محايد بين المصالح كما أمل هوبز. فعندما يكون العاهل قوياً ومستقلاً وصوت فعال في سبيل العدل والإنصاف لن يتسنى للمصالح الخاصة أن تستولي على السلطة العامة وتستخدمها من أجل أغراضها الخاصة.

ولكن هل هوبز على حق؟ هل من شأن الأفراد أن يكونوا على هذه الدرجة من الاستعداد لأن يمنحوا كل هذه السلطة المطلقة للدولة بغرض تحقيق الحرية الخاصة والحماية من تدخلات الآخرين كما عرض هوبز؟ هنا نستعين بجون لوك *John Lock* الذي يقدم إجابة على مزاعم هوبز بصدد المجتمع المدني ودور الدولة. فرده يتحدى رؤية هوبز بطريقة جديرة بالبحث.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Wolin, Sheldon S. *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*. Berkeley: University of California press, 1970.

الفصل السابع

جون لوك والمجتمع المدني

والأغلبية المقيدة

مقدمة

يزعمُ "توماس بيردون" Thomas Peardon أن "الرسالة الثانية في الحكومة" The Second Treatise of Government أحد مؤلفات جون لوك* (١٦٣٢-١٧٠٤)، والتي نشرت عام ١٦٩٠، يمكن أن تعد بمثابة حجة ضد دعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة الذي يقوم على موافقة المجتمع. فقد ساند لوك الثورة المجيدة *Glorious Revolution* التي وقعت عام ١٦٨٨ والتي رمزت إلى مطلبٍ أساسي مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. والحقيقة أن فكر "لوك" السياسي قد ساند الرؤية التي نشأت عن الخبرة بهذه الثورة، أي أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسي للسلطة في الحكم. ومع ذلك، وكما سنبين، فقد أعطى لوك دوراً لهيئة تنفيذية، ولكن في قالب تملك فيه كل من السلطتين التشريعية، والتنفيذية سلطات محدودة.^١ علاوة على أن مفهومه عن الحكومة في المجتمع المدني قام على وجهة النظر القائلة، حسب "ريتشارد اشكرافت" Richard Aschcraft، بأن العمل المنتج، وتنمية الأرض، والأنشطة التجارية، تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. أي أن لوك باتخاذ هذا الموقف، قد فضل الطبقة المتوسطة الجديدة؛ من الفلاحين العاملين في أراضيهم، والتجار، والباعة، والحرفيين الذين نُظر إليهم جميعاً بوصفهم الأعضاء المنتجين في المجتمع. فهؤلاء كانوا لا بد أن يشكلوا ائتلاًفاً لتأييد السياسة التي تغلبت على ما أسماه لوك بنشاط الأرسقراطية الإقطاعية التقليدية غير المنتج.^٢ فقد كان لوك بمثابة المتحدث الرسمي للطبقة المتوسطة الجديدة في مجتمعه.

وقيل أن نمضي قدماً مع لوك، بحسن بنا أن نشير أنه قد تبنى؛ شأنه في ذلك شأن هوبز؛ وجهة النظر القائلة: أن الأفراد في المجتمع المدني لديهم من الحقوق ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية، أو ما أشرنا إليه نحن بالفصائل المدنية. كيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور *Charles Taylor* "لقد رأى لوك أنه لزاماً علينا أن نتبع القانون الذي وضعه الله" والذي دعاه أيضاً، في بعض الأحيان، بالقانون الطبيعي.^٣ القانون الذي يوصي بإيجاد نظام عقلاني لوجودنا والذي يمكن أن يعي به العقلاء، يمثل

* ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وكان فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمي إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة، وطبعه مرحاً. الراحه، المدنية، الصفاء، كل هذه اعطت للوك صفات "الجنتمان" حسب رأي بول هازار. ويعتبر لوك أبو الفردية الليبرالية. جان توشار ص. ٢٩٤. <المترجم>.

^١ For some historical background, see Sabine, *A History of Political Theory*, pp. 517, 534; Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*. (New York: Harper and Row, 1970), pp. 373-74; and Thomas P. Peardon, "Introduction," *The Second Treatise of Government*, (Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1952), pp. x-xi.

^٢ Richard Aschcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280-80.

^٣ Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171.

إرادة الله في تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التي يفضلها نصيح قادرين كأفراد على تحديد مقاصدنا، ومسار سلوكنا. ولكن لابد وأن يتضح دائماً أن وجود حقوق أساسية، بدعمها القانون الطبيعي، تفرض قيوداً على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التي نسلك بها.¹ والواقع أن لوك في مناقشته لحالة الطبيعة؛ كما سنرى في الجزئية السادسة من هذا الفصل؛ يوضح لنا القيود المفروضة على الحرية، أو تلك القواعد التي يجب على الأفراد مراعاتها فيما هم ساعين وراء ما يرنون إليه من مصالح يحددونها وفق منظورهم الشخصي. هذه القيود التي يجب على الجميع مراعاتها من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتها أن يقال عليهم أنهم يحافظوا على احترام الفضائل المدنية التي من شأنها أن تزدود عن الحقوق، والحريات الأساسية لكل شخص.

ومقصدنا في هذا الفصل، يتمثل في مناقشة رؤية لوك للمجتمع المدني، عن طريق الإشارة إلى القيود الأساسية للقانون الطبيعي التي تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى في ذلك أن الهم الرئيسي عند لوك كان في حصص هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة في المجتمع المدني يجب أن يكون لديها سلطات مقيدة؛ بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية التي يفترض أنها تقوم بحمايتها لجميع أعضاء المجتمع. وفي السعي إلى دولة ذات سلطات محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن تسميته بالأغلبية المقيدة *constrained majority*. أما عن مفهومه للعقد الاجتماعي *social contract* أو الاتفاق الأساسي الذي تقوم على أساسه سلطة الحكومة، فهو يوضح حكم الأغلبية، ويعلي من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائماً أن تكون قائمة على مبادئ القانون الطبيعي، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التي تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

٢- مفهوم السلطة السياسية.

ليست السلطة السياسية كأي نوع آخر من السلطة. فهي ليست كسلطة الأزواج في الأسر، أو السيد على عبده أو اللورد على ألقان أرضه.² فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير من هذا وذاك، وقدراتها الرادعة؛ لتأمين الطاعة، والانصياع؛ لا حدود لها. فهي تمكن الدولة من وضع القوانين التي تلزم المجتمع بأسره بالبرصوخ إليها. والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. الأهم من ذلك أنها أيضاً؛ أي الحكومات؛ قد لا تستخدم سلطتها إلا في سبيل الصالح العام.³ ومن ثم؛ فالسلطة السياسية تتمثل في "الحق في سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالتالي جميع العقوبات الأفل، من أجل تنظيم، وحفظ

¹ Ian Shapiro, "Gross Concepts in Political Argument," *Political Theory*, 17:1, February, 1989, pp. 56-59.

² John Locke, *The Second Treatise of Government*, edited by Thomas P. Peardon, (New York:

Bobbes-Merrill, 1952), ص 3-4، فقرة 2-3.

³ المرجع السابق، ص 4، فقرة 3.

الملكية وتوظيف قوة المجتمع في تنفيذ تلك القوانين، والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبي، وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام.¹

وإستخدام القوة في سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية. ولكن ما هو هذا الصالح العام؟ أو الوجه الآخر للسؤال؛ ما هو الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على السؤال، نحتاج أن نورد تعريف الصالح العام الذي لفظه لوك. فالصالح العام بالنسبة له ليس له صلة بالمحافظة على السلطة الملكية المطلقة. والمدافعين عن الملكية المطلقة يدعون بأن الملك يعلى بالفعل من شأن الصالح العام. وبناءً على هذا الإدعاء فهم؛ أي المؤيدون للملكية؛ يوحون لنا أن الأنظمة الملكية توفر نظاماً قانونياً، وأيضاً فرص الطعن أمام القضاة للتقرير في قضايا شائكة أو محل خلاف. وكان من شأن لوك أن يصدق على أن هذه تعد استخدامات خيرة للسلطة. ولكنه دفع؛ بأنه ليس من صالح الشعب مطلقاً أن تدعي الحكومة حقها في سلطة مطلقة لتحقيق أهداف خيرة مثل تلك المذكورة. فالناس ذوى البصيرة لن يدعمون على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، في حين يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون. يقول لوك: "إن مؤيدي الملكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحمافة بما يجعلهم في انتباه لأمرهم لتجنب أي ضرر قد يقع لهم من القطط أو الثعالب، في حين يرضون عن طيب خاطر، بل و يظنون أنه من الأمان، أن تتلهم الأسود."² إن الحكام لابد وأن يخضعوا للقيود أيضاً، وهذا يعنى أنه من الضروري أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما هي تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة.³

٣ - حالة الطبيعة:

أ. مبررات السلطة السياسية.

تتمن الأصول العقلانية للسلطة السياسية في المآرب، والمدارك الأصلية للناس في حالة الطبيعة. هذه الأخيرة تمثل وضعاً افتراضياً يصف، حسب لوك، الطرف الطبيعي للبشرية السابق على دخول الأفراد في المجتمع الرسمي *formal society*. فقد اعتقد لوك أن الناس في حالة الطبيعة كانوا إلى حد بعيد أفراد عقلانيون قادرين على تحديد القيود المقبولة التي من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففي مناقشته لحالة

¹ المرجع السابق، ص. 4، فقرة 3.

² المرجع السابق، ص. 93، 52-53.

³ بعكس هوبز يرى لوك ان حالة الطبيعة هي حالة سلمية، او على الأقل سلمية نسبياً وليست الطبيعة بالنسبة إليه مفترسة كما هو الحال عند هوبز، ولا كاملة كما عند روسو؛ إن حالة الطبيعة هي حالة الأمر الواقع، انها وضع قابل للاكمال. وبعكس هوبز، هنا ايضاً يرى لوك ان الملكية الخاصة موجودة في حالة الطبيعة وانها سابقة للمجتمع المدني. وهذه النظرية عند لوك تحتل مكاناً كبيراً. انها تدل على الأصول، والقواعد البرجوازية في فكره، وهي تساعد على توضيح نجاحه، وهذا ما سيوضحه الكاتب من خلال النقاط التالية. انظر جان توشار، ص. ٢٩٦ <المترجم>.

الطبيعة وصف لوك منظوراً يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقي من السلطة السياسية، وأساسها.

فحسب لوك ، تمثل حالة الطبيعة حالة "الحرية الكاملة" التي يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا في أملاكهم، وذويهم بالطريقة التي يرونها مناسبة في إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، وبدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر."¹ في هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متساويين بين بعضهم البعض لأن "السلطة، والقضاء محل تبادل، وحيث لا يملك أحد منهما أكثر من الآخر."² هذا ولا تعد حالة الطبيعة عند لوك "حالة الاستباحة"³ كما هي في نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليست محكومة كما كانت عند هوبز بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم في حياة الآخرين؛ على العكس؛ حالة الطبيعة عند لوك هي مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحاً لأحد "أن يدمر نفسه، أو أن يدمر أي كيان أو شيء يمتلكه."⁴

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة إذاً مكان يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة، ومعقولة. يقول لوك:

لحالة الطبيعة قانون طبيعي يحكمها، قانوناً ملزماً للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساويين ومستقلين، فلا يجب على أحد أن يلحق ضرراً بحياة شخص آخر، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته؛ لأن الناس جميعاً من صنيعه الخالق القدير الذي لا حدود لحكمته- الجميع خادمي السيد القادر، جاءوا إلى العالم بأمره منصرفين لأمره- فهم ملوكه هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليديموا بمشيئته هو، وليس بمشيئته أحد سواه؛ ولقد وهبهم قدرات متماثلة، يتقاسمون جميعاً مجتمع واحد من الطبيعة، لذا لا يفترض أن يكون بيننا أي نوع من الخضوع من شأنه أن يخولنا تدمير الآخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطن قدمه لا يثنيه عن ذلك شيء، لا بد وبالمطلق نفسه، وبكل ما يستطيع، ألا يجعل حفظه لذاته في صراع مع حفظ بقية بني جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الآخر أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته؛ كحريته، أو صحته، أو جوارحه، أو متاعه.⁵

The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and

¹ المرجع السابق، ص. 4، فقرة 4.

² المرجع السابق، ص. 4، فقرة 4.

³ المرجع السابق، ص. 5، فقرة 6.

⁴ المرجع السابق، ص. 5، فقرة 6.

⁵ المرجع السابق، ص. 5-6، فقرة 6.

about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not... take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another.

يحسن بنا أن نركز لبعض الوقت على هذه الفقرة المهمة؛ فهناك العديد من الأبعاد الخطيرة قد أُسيطَ عنها اللثام فيما يتعلق بتبرير السلطة السياسية. أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلي للبشر في حالة الطبيعة، يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل، وأقره الرب والجميع ملتزمين بتدعيمه. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤدي أحد الآخر، خاصة عندما لا يكون حفظ حياة الشخص لنفسه هو بيت القصيد (بعد تحقق ذلك بالفعل - المترجم) فعلياً أن نتصرف بشكل إيجابي لحماية، وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفظ حياتهم، وحريتهم وصحتهم، ومتاعهم. توحى هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجود حقوق طبيعية أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشر، وأنه لا يستطيع أحد أن يسلبهم إياها.

ودائماً أبدأ ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقة مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله خالق جميع البشر. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعاً "قدرات متماثلة" والظن أن لوك يقصد "بالقدرات" *faculties* المقدره على التفكير، والفهم، والحرية. وإذا كان الله قد شاء أن يكون لدى البعض مزيد من الحقوق عند الآخرين، لكان من شأنه أن يخلق أفراداً "بقدرات غير متشابهة"، ويجعلهم غير متساويين بين بعضهم البعض. ولكن لم تكن هذه مشيئة الرب.

ويمكننا الآن الإجابة على السؤال الذي طُرح في نهاية الجزئية السابقة؛ وهو كما نتذكر: ما هي الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيسي في حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع لإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا سيفقد الأفراد حرّيتهم، وحقوقهم. وتعد السلطة السياسية شرعية عندما تعتنق هذا الدرس، ولا تكون كذلك إلا عندما نجد الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساءه بموجب موافقتهم، ورضاهم. والحكومة الوحيدة التي سيوافق عليها المواطنون هي حكومة وُضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تسمى حرية الناس، وحقوقهم، أو نظام يتيح لي "حرية اتباع إرادتي الشخصية في كل شيء بما لا يتعارض مع القانون".¹ هنا لن يتحتم على أحد أن يخضع لإرادة الآخر؛ المتقلبة، المشكوك في أمرها، المجهولة، والمتعسفة. والنظام السياسي الذي يجسد مثل هذه القيم إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا في حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد آخر سوى قانون الطبيعة".²

¹ المرجع السابق، ص. 15، فقرة 22.

² المرجع السابق، ص. 15، فقرة 22.

ب. مقيدات الحرية.

فيما يتعلق بروية لوك للسلطة السياسية، من المهم أن نفهم القيود المختلفة التي يجب أن يتقبلها الأفراد إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التي من شأنها تأمين حرية الجميع. فقد أدرك لوك في دفعه لتأييد الحرية الفردية أن حاجة المواطنين إلى تقبل وجود قيود أخلاقية معينة في حياتهم أو ما نشير إليه نحن بالفصائل المدنية، يعد مسألة جوهرية لتأمين الحرية في إطار قانونه الطبيعي. فهناك حاجة إلى مزيد من المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفي سبيلنا لهذا، سنبين في ختام هذه الجزئية، المشكلات التي واجهت مفهوم لوك عن الحياة في حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنق، كما يبدو، افتراضات معينة لحياة السوق كجزء من حالة الطبيعة.

لمناقشة هذه النقطة، يجب أن نوضح أولاً أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القدرة على حيازة ممتلكات خاصة. فأيّة مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن الملكية في حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازة الملكية الخاصة. لذلك فمن الضروري أن نوضح في البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكية الخاصة، ثم ننقل بعد ذلك لمناقشة القيود التي ربطها بكل من امتلاك الملكية الخاصة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك، مستشهداً بالملك داود في المزمور المائة والخامس عشر، بأن الله؛ "قد وهب الأرض لبني آدم".¹ ولكن إذا كان الله قد وهب الأرض لبني آدم مشاعاً، فكيف يمكننا تبرير الملكية الخاصة؟ كانت إجابة لوك: "رغم أن الأرض، وجميع الحيوانات مشاعاً لجميع الناس، فإن كل شخص له ملكية خاصة هي ذاته، نفسه التي لا حق لأحد فيها إلا هو، فالعامل مالك لبنيه، وعمل يديه، حيث يمكننا القول بأن ذلك ملكه مطمئنين إلى صحة كلامنا."² ذلك أن ما يمكنني اقتنائه من خلال عملي الشخصي يصبح ملكي، خاضعاً للحدود القائلة بأننا لا بد أن نترك للآخرين ما يكفيهم أيضاً، كما قال لوك "حيث يكون هناك ما يكفي متروكاً على المشاع للآخرين."³

ويبدو أن هناك تيريرين رئيسيين ينبثقان عن هذه الحجة السابقة فيما يخص حقوق الملكية. التيرير الأول يتمثل في العدل. وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حق فيما ينتجونه بعملهم، ومجهودهم. ومن لا يعمل، وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين؛ إنما ينتهك حرية الآخرين. فقد رأى لوك أن الله قد وهب العالم

* "ليبارككم الرب، خالق السماوات والأرض. السماوات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم". (المزمور: ١١٥-١١٦).
>المترجم<.

¹ المرجع السابق، ص. 16، فقرة 25.

² المرجع السابق، ص. 17، فقرة 27.

³ المرجع السابق، ص. 17، فقرة 27.

"الصناع، والعقلاء" أو من يساهمون، من خلال عملهم، وصنعتهم، بما يفيد المجتمع.¹

ثانياً أن لوك بقوله؛ أن كل منا لديه "ملكية في شخصه، وليس لأحد الحق في هذه الملكية إلا أنفسنا بدا، وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعنى امتلاك الحرية الفردية، والحق في تحديد الاختيارات بصدد اتجاه أو غايات المرء. فمفهومه عن الملكية الخاصة يوحي بأن الامتلاك إنما هو امتلاك الذات، امتلاك المرء لشخصيته، لاختياراته، وقراراته بصدد المسار الذي يحدده لحياته، وهي ليست خاضعة لسلطة الآخرين المتعسفة. "هذا التحرر من السلطة المطلقة، والمتعسفة يعد غاية في الضرورة، وأيضاً وثيق الصلة بمسألة حفظ الذات التي لا يمكن التخلي عنها إلا بفعل ما يفقده ذاته، وحياته معاً."² ومن المؤكد أنه سيكون هناك بعض ممن لا يستطيعون أو لن يتصرفوا بطريقة تحترم حقوق الآخرين فهم يستخدمون "القوة بدون وجه حق"، وهم في ذلك يسقط في يدهم مراعاة الحق الطبيعي في الحياة، والحرية، والملكية لجميع الناس. مثل هؤلاء إنما يعرجون على الوضع الذي صورته هوبز، حالة الحرب مع الآخرين.

بيد أن لوك؛ على خلاف هوبز؛ رفض أن يصف حالة الطبيعة كحالة حرب نظراً لأن حالة الطبيعة تمثل شرطاً أو ظرفاً يتصرف فيه الناس وفقاً للعقل وتُحترم فيه القيود التي من شأنها أن تذود عن حرية الجميع.³ فمن ينتهك حرية الآخرين في حالة الطبيعة إنما ينحرف عن الميل العام نحو التصرف بطرق محترمة لحرية الآخرين بصفة عامة.

ولكن؛ ماذا يمنع الملكية الخاصة من أن تصبح هي نفسها مصدراً لعدم الاستقرار الاجتماعي والصراع؛ فالواضح أن هناك من سيحظون؛ ويفعل جهودهم؛ بنصيب أكبر من الملكية عما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك أن تصبح الملكية الخاصة نفسها في نظر الناس بمثابة تهديد للحرية؛ دفع لوك بوجود قيود عامة، وعقلانية تُسرّع للتباينات في الثروة على مستوى المجتمع. بداية قال لوك: برغم أن الله قد وهب الأرض لجميع البشر ليتمتعوا بها، ويحققوا الرضا، والسعادة بها، فهو لم يشأ أن يستأثر أحد بأي نصيب من الأرض مانعاً الناس "دون الاستفادة منها في أي غرض للحياة قبل أن تقسد." وهنا وحيث يحق لنا الانتفاع بالعالم الخارجي بالطرق التي تجلب لنا السعادة لا يحق لنا أن نأخذ تلك الكتلة الضخمة من الأرض لملكنا الخاص حيث يفسد لدينا ما هو فائض عن حاجتنا، وحيث لا يعد بعد ذلك مفيداً للآخرين.⁴ وأشار لوك في هذا إلى المثال التالي؛ إذا كان لنا أن نضرب سياجاً على قطعة من الأرض وأن ندعي ملكيتها بغرض الاستفادة من كلاًها في إطعام ما نملكه من ماشية؛ فنحن يمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفن هذا الكلاً نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعي في حالة الطبيعة، ومن ثم يمكن أن تصبح هذه

¹ المرجع السابق، ص. 20، فقرة 98-99، ص. 34. See also فقرة 173, where Locke says that "by property I must be understood here, as in other places to mean that property which men have in their persons as well as goods."

² المرجع السابق، ص. 15، فقرة 23.

³ المرجع السابق، ص. 12-13، فقرة 19.

⁴ المرجع السابق، ص. 19، فقرة 31؛ ص. 22، فقرة 36.

الأرض ملكاً لأي شخص آخر.¹

ولكن حتى في استثنائنا بما يكفينا بحيث لا يتبقى لدينا ما يفسد من مواد ثمينة أو موارد، سيظل هناك بعض ممن يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراءً من الآخرين. ويأتي رد لوك على هذا الاحتمال كما لو كان مبرراً لمراكمة أنماط بعينها من الثروات، تلك الأنماط التي تمثل منفعة عظيمة للمجتمع. هذا يعني وجود فئات معينة من الأفراد لا يسببون في مراكمتهم للثروة أي إفساد لموارد مهمة، بل يضيفون إلى جملة الموارد التي يتمتع بها الآخرون. فقال لوك انه باختراع النقود سيكون من الممكن للأفراد أن يتبادلوا سلع قابلة للتلف مقابل معادن غير قابلة للتلف، وقابلة للتحمل مثل الذهب. وإذا كان الشخص قادراً على مبادلة مواد استهلاكية مثل الجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد مثل الماس؛ لن يكون هناك حد لكم الثروة التي يمكن للمرء أن يراكمها². وهنا يمكن للفرد أن يستبدل بدلته بالماس، "وقد يكس ما يشاء من هذه الأشياء المعمرة بقدر ما يسعده ذلك."³ فامتلاك هذه المواد المعمرة مثل الماس أو الذهب يرمز إلى نشاط مفيد للمجتمع بأكمله. فقد كان في ذهن لوك خلق عامل منتج يزيد من الثروة الكلية للمجتمع. ولهذا السبب إذاً سيتقبل الأفراد إرادياً، وعن ظهر قلب؛ حسب لوك؛ حقيقة هذا الامتلاك غير المتناسب، وغير المتساوي للأرض.⁴ ونرى من جهتنا أن هذه النظرة إنما تشير إلى أنه في حالة الطبيعة سوف يقتنى الناجحون ثروة أكبر مما يملك غيرهم، وهي الحقيقة التي تخلق باعثاً لدى الناس على العمل من أجل تحقيق ما يحتاجونه من منافع.⁵

وعلى أساس هذه القيود؛ سيبدو لنا من وجهة نظر القانون الطبيعي، في حالة الطبيعة، أن الأفراد يُمنحون الحرية بشرط ألا يستخدمونها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسر لوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدني. ومع ذلك فهناك كتّاب آخرون؛ خصص منهم ماكفرسون C. B. MacPherson، دفعوا بأن معالجة لوك للملكية في حالة الطبيعة قد وضعت تعويله على العدل موضع شك.⁶ ومن بين ما يدل على هذا؛ يشير ماكفرسون في كتاب لوك "الرسالة الثانية عن الحكومة" إلى الموضوع الذي يتناقض فيه لوك مع المبدأ الفائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أي الشخص

¹ المرجع السابق، ص 23، فقرة 38.

² المرجع السابق، ص 28، فقرة 46.

³ المرجع السابق، ص 28، فقرة 46.

⁴ المرجع السابق، ص 29، فقرة 50.

⁵ المرجع السابق، ص 29، فقرة 48.

رأى لوك في المنظومة الربحية باعثاً رئيسياً للناس للانخراط في العمل الذي من شأنه أن ينفع المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة بالتجارة على سبيل المثال قال: "أي قيمة لشخص يملك عشرة أفدنة أو مائة ألف فدان من أجود أنواع الأراضي مجهزة و مزودة أيضاً بما يحتاج من ماشية ولكن كل ذلك في قلب أمريكا حيث لا يملك من أمل في أن يتاجر مع أجزاء أخرى من العالم لكي يجلب المال من بيعه لمنتجاته؟"

⁶ For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, *The Political Theory of*

Possessive Individualism, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), ص 20417.

القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أن المالك الذي يوظف الخدم أو العمال له الحق في الثروة التي أنتجها هؤلاء العمال أو الخدم. "فالكلأ الذي أكله حصاني، والخشب الذي قطعته خادمي ... يصبحون ملكي بدون ضرورة لموافقة أي شخص آخر. فالعمل الذي هو ملكي قد أزال عن هذه المنافع حالة المشاع التي كانت عليها، وأكد ملكيتي لها."¹

توحي هذه العبارة بالنسبة لماكفرسون؛ بأن لوك في نظريته للملكية في حالة الطبيعة قد أدمج وتيرة السوق الذي ينتهي فيه الأمر ببعض الناس إلى التحكم في كل من الأرض، والعمل من أجل اقتناء المزيد، والمزيد منهما. وبمجرد اقتناءهما سيستعلان في قطاعي الزراعة، والصناعة لإنتاج السلع التي ستباع لتحقيق الربح للطبقة المالكة. ونتيجة لذلك يرى ماكفرسون أن لوك قد أذعن لفكرة تحكم الملاك في عمل الآخرين، بل وامتلاكهم إياه كشيء طبيعي، وعقلاني. وأثر ذلك أنه بمرور الوقت سينتهي الحال بعدد كبير من العمال أن تنتقل سلطتهم على حياتهم لتصبح في يد من يدعون الحق في امتلاك عملهم. في هذه الأحوال سيكون كل ما يدفعه الملاك للعمال هو ما يكفي لمجرد المحافظة على الاكتفاء الذاتي، أما الباقي فسينتقل إلى المالك لمنفعته الشخصية. ولن يخلق هذا الوضع انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بين العمال والملاك فحسب، بل أيضاً سيفضي إلى سياسات حكم طبقي تسيطر فيه طبقة الملاك على العمال، ومن ثم ينكرون عليهم حريتهم.²

٤- طبيعة المجتمع المدني وحكم الأغلبية المطلقة.

لندع الآن مداخلات MacPherson جانباً، ونقول: إذا أخذنا المعايير التي جاءت في وجهة نظر لوك لحالة الطبيعة كما سردها، وجعلنا منها أساساً للمجتمع المدني، تماماً مثلما فعل لوك، فما أخالنا إلا أمام مجتمع مدني يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوق مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التي أشار إليها لوك. ومن ثم يتضح لنا، بناءً على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة في هذا المجتمع المدني. فقد دفع لوك بأن الناس يتحدون في كومونولث، ويشكلون حكومة تحمي أملاكهم المتمثلة في الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين.³ كما أنه لتدعيم هذا الهدف لا بد وأن تكون الدولة أو الحكومة في المجتمع المدني؛ وكما سنبين في الجزئية التالية؛ حكومة ذات سلطات محدودة.

لقد اعتقد لوك إذاً، وعلى حد ما تشير رؤيته لدور، وسلطات الحكومة أن مستوى الصراع في المجتمع لن يكون حامي الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادة لكان للدولة أن تصبح بكل تلك القوة، والسلطات المطلقة التي ظهرت بها عند هوبز، وذلك بغرض حماية الحقوق لجميع المواطنين، وليس الأقوياء منهم فقط. ويبدو في حقيقة الأمر؛ ومثلما سنشير في ختام هذه الجزئية؛ أن الصراعات في حالة الطبيعة عند لوك أميل

¹ Locke, *Second Treatise of Government*, ص 18، فقرة 28.

² MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, ص 215-216، 220.

³ Locke, *Second Treatise of Government*, ص 71، فقرة 124-25.

لأن تكون عميقة، وشديدة، وأنه بالفعل؛ أي لوك؛ قد سلم بهذه الحقيقة بنفسه عندما وصف في رويته "الثانية" عن حالة الطبيعة؛ صورة تتباين مع هذه الرؤية التي ناقشناها توأ. فيخلاف الرؤية "الأولى" التي أقرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتحلى به الناس من صفة العقلانية، تأتي الرؤية "الثانية" لتوحي بشيء أكثر قريباً من حالة الحرب عند هوبز. وربما يكون السبب في هذا الانحراف عن الرؤية الأولى، أن لوك نفسه قد قيل، بدون أن يذكر ذلك، بعض تطبيقات حياة السوق التي عزاها ماكفرسون إليه. وقيل أن نمضي إلى مناقشة هذه النقطة، نود أولاً أن نورد مفهوم لوك عن الدولة في المجتمع المدني، وأيضاً فهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة.

مرة أخرى نقول أن الغرض من وجود الدولة في المجتمع المدني يعد واضحاً "فالغاية الكبرى، والرئيسية ... من توحيد الناس في كومونولث، وإخضاعهم للحكومة هي المحافظة على أملاكهم."¹ فالدولة تحمي أملاك الجميع عن طريق توفير نظاماً قانونياً "راسخاً" و"مشهوراً" يصبح أساساً لحل جميع الخلافات بين الناس. "كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاضي محايد" عند الفصل في الخلافات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم قراراتها، ويضمن "تنفيذها"²

ولكن كيف؟ كيف تنشأ الدولة في مجتمع مدني؟ أو بمعنى آخر ما هي طبيعة العقد الاجتماعي أو الاتفاق الذي يوفقه الناس بين بعضهم البعض خالفاً بذلك أساساً لسلطة الدولة؟ دفع لوك بأن الدولة تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية. وذكر في هذا الإطار أن المجتمع السياسي أو الحكومة في مجتمع مدني إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، وبموافقة الجميع، بتكوين جماعة ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية."³

هذا بالإضافة إلى وجود شرط رئيسي *a major proviso* لا بد وأن يكون واضحاً؛ وهو ما يشير أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم أغلبية مقيدة *constrained majority* أو أغلبية ملزمة باحترام حقوق الجميع. فالناس في دخولهم (مرحلة- المترجم) المجتمع المدني، يخلفون ورائهم ما كانوا عليه في حالة الطبيعة؛ متنازلين بذلك عن الحكم الذاتي الكامل؛ كل لنفسه، ولكن ليس معنى ذلك أنهم يفوضون الدولة التي يشكلونها في المجتمع المدني بأن تنتهك أو تهدد حريتهم. هنا يقول لوك: "إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية التي تكونت بواسطة الناس لا يفترض لها مطلقاً أن تتجاوز الصالح العام، بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع."⁴ وبالتالي فإن الأغلبية، ومن يتحدث عنهم في هذه الحالة إما الذراع التنفيذي، أو التشريعي للحكومة لا يمكنها أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسي الذي يضعه الناس عندما يدخلون في المجتمع المدني متمثلاً ذلك

¹ المرجع السابق، ص. 71، فقرة 124.

² المرجع السابق، ص. 71، فقرة 124-126.

³ المرجع السابق، ص. 55، فقرة 96. Italics added.

⁴ المرجع السابق، ص. 73، فقرة 131.

بوضوح في متطلبات حماية "السلام، والأمان، والصالح العام للشعب".¹

وأي رأى للأغلبية يتشكل كاستجابة لقضية عامة يجب أن يكون بمثابة سن لسياسات معينة بضرورة معاملة الناس كمواطنين متساويين، أي كأفراد مؤهلين بكل ما يصون حريتهم. على سبيل المثال في مناقشة قضية الضرائب، أوضح لوك أن السلطة التنفيذية في المجتمع لا يمكن أن تفرض ضرائب على الناس بدون موافقتهم؛ أي بدون موافقة الأغلبية الذين إما أن يعطوا الموافقة بأنفسهم أو من خلال الممثلين المفوضين عنهم.² ولكن الأغلبية يجب أن تُقيد بواسطة اعتراف دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسوق هنا مثلاً من حياتنا المعاصرة؛ فالطرف الخاسر في مناظرة لمجلس الشيوخ قد لا ينتصر في قضية تتعلق بالضرائب، ولكن مجرد خسارته في قضية لا تعني أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضاً بما فيها حقوق ضمان المشاركة في الحكومة، والمقاضاة... الخ. فالدولة تلتزم بهذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكم القانون الذي يعني أن الدولة تحكم "بالقوانين التي نشرت، وأشهرت على الناس، وليس بواسطة مراسيم ارتجالية".³

وفيما يلي من فقرات متبقية في هذه الجزئية؛ نود أن نناقش التطبيقات الموجودة في هذه الرؤية عن السياسة العملية، والتزامات المواطنة. ففيما يتعلق بالسياسات العملية؛ أشار لوك، وكما ناقشنا، أن الناس بامتلاكهم للممتلكات الخاصة يكون لديهم الاستقلالية الكافية لمباشرة مصالحهم. ولكن علينا أن نفترض أنه بسبب ما هو واقع من حقيقة مؤداها أن المجتمع يتألف من أشخاص ذوي مصالح مختلفة فمن المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون، وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة في المجتمع المدني التي تعمل وفق قوانين مشهورة، تتولى دور القاضي المحايد في استخدام القانون الذي يقر - مثلما هو منتظر من الحكم الفاصل *umpire* - أي الرؤى المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصل، لا تملئ على أي فرد الطريقة التي تناسبه في مسلك حياته، كما كان الحال في الفكر الكلاسيكي أو القروسطي، حيث كان صالح أو خير كل شخص محددًا بفضل الدور الذي يأخذه الشخص. على العكس تأتي دولة لوك، متمثلة في دورها كقاضي محايد لتحل الخلافات بنية حماية الحقوق الأساسية لكل شخص في تحديد طريقته في الحياة.

وفيما يتعلق بالتزامات المواطنة، كانت وجهة نظر لوك؛ أن المواطنين الذين يعيشون في دولة تحمي حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

"إن كل شخص لديه أية ممتلكات أو يتمتع بأي جزء من ممتلكات أية دولة؛ يوافق ضمناً، وأيضاً يلتزم

¹ المرجع السابق، ص 73، فقرة 131.

² المرجع السابق، ص 81-80، فقرة 140.

³ المرجع السابق، ص 73، فقرة 131.

بإطاعة القوانين الخاصة بتلك الحكومة، وهذا ما يسري على كل من يتمتع بها وبدوام هذا التمتع طال أم قصر؛ فمن يحوز من أرض ومتاع للأبد شأنه شأن من يستأجر فيها لبضعة أيام، أو حتى عند انتقاع شخص ما بطريقها أثناء الترحال؛ فهو يتمتع بكامل ما يتمتع به أي شخص يقيم في أراضي هذه الدولة.¹

Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government.

وفي تطويره لمفهوم الموافقة الضمنية *tacit consent* كان لوك يأمل في أن يتغلب على مشكلة جوهرية تعترى نظرية الموافقة برمتها؛ خاصة في هذا النوع من الطرح الذي يقدمه. فلا مناص من إبداء الموافقة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة في غاية البساطة، فمفهوم الموافقة الضمنية يشير إلى الشروط التي سيدلي العقلاء في ظلها بالموافقة إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ.² ولكن ما هي الشروط التي يجب أن يتحصل عليها المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنا أن يردوا بأنهم سيوافقون على أي نظام يمنحهم منافع أساسية. ففي قوله إننا ملزمون أمام سلطة الدولة عند مجرد استخدام الطريق فيها فهو لا محالة يستخدم الطريق كمجاز. والمجاز هنا يشير إلى أننا عندما نعيش في مجتمع يوفر لنا حاجتنا الأساسية مثل حماية حريتنا، فإننا إذا ملتزمون بإطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيراً؛ يشير مذهب الموافقة الضمنية أيضاً أن المواطنين على وعي بمسئوليتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين الذين يملكون مثلهم ملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام سيفضي الأمر بالدولة أن تصبح بالقوة المتسلطة التي كانت عليها عند هوبز حيث تزج المجتمع في طرق مهددة للالتزام بحماية حقوق الجميع. ولكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين، سيكون للدولة في مجتمع لوك دوراً محدوداً عما كان في مجتمع هوبز. وهنا من شأن الفضيلة المدنية أن تتال مكانة فعالة في المجتمع المدني لدى لوك. فلكي تكون هناك حرية، وحقوق يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يكون في بعض الأحيان مطلوباً من المرء أن يتقبل وجود قيود على مدى قدرته على مباشرة مصالحه. ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزءاً ضرورياً من النظرة العامة للناس.

¹ المرجع السابق، ص. 68، فقرة 119.

² My view is based upon that of Hanna Pitkin, "Obligation and Consent," in *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62. She says that legitimate authority is "precisely that which *ought* to be obeyed to which one ought to consent, which deserves obedience and consent to which rational men considering all relevant facts and issues would consent, to which consent can be justified."

إذا بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، من شأن المجتمع المدني وقتها ألا يمر بصراع عظيم، ومن شأن الدولة أيضاً أن تتفادى الوقوع في حالة السلطة المطلقة التي ظهرت عند هوبز. إلا أن هذه الرؤية تفترض أن السلام الأساسي، الذي وصفه لوك في حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المدني، وهي مسألة يكتنفها بعض الشك في مدى واقعيته، خاصة عندما نضع في اعتبارنا رؤية لوك "الثانية" لحالة الطبيعة. فقد أظهر رؤية هوبزية غير رويته الأولى لحالة الطبيعة. تلك الرؤية التي ألفت بالشكوك على احتمالات النجاح لمنظور الأغلبية المقيدة، وأيضاً الحكومة المحدودة، وأوحت في المقابل بصيغة هوبزية لحكومة متسلطة. وهي النقطة التي أود أن أخصها بشيء من التفصيل.

فالوصف "الثاني" الذي قدمه لوك لحالة الطبيعة بدا موحياً بأن الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض أو بهذا الجانب المأمون كما كان يشير من قبل (والكلمات التي سأستشهد بها هنا تظهر في الجزء الثاني من الرسالة الثانية The Second Treatise). فيبدو أن لوك عندما كتب هذا الكلام لم يكن واعياً بما كتبه في الجزء الأول؛ عندما قال أن حالة الطبيعة هي ساحة من الحرية الكاملة، والاحترام المتبادل للحقوق. فهو يأتينا وفي مقابل ذلك، في الجزء الثاني من الرسالة الثانية قائلاً في إشارته لسبب ترك الناس لحالة الطبيعة:

"إن التمتع بها؛ أي الحرية؛ تعد مسألة غير مضمونة على الإطلاق، ودائماً ما تكون معرضة لهجوم الآخرين، لأن الجميع يصيرون ملوكاً مثلهم تماماً مثل الملك، وكلّ مساوٍ للآخر، في حين أن الغالبية العظمى لا يراعون المساواة، والعدالة بحزم ودقة، وتنتدّ سيصبح التمتع بالملكية الخاصة شيء غير مضمون وغير آمن".¹

the enjoyment of it (freedom) is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others; for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observes of equity and justice, the enjoyment of property he has in this state is very unsafe, very insecure.

وأردف لوك قائلاً؛ نعم هناك الكثير من "الامتيازات" في حالة الطبيعة، ولكن أيضاً هناك الكثير من الأعباء التي تنبثق عن "الممارسة غير المكفولة لتلك السلطة التي يمتلكها كل شخص في معاقبة تعديت الآخرين".² إنها لكلمات تتم جميعها عن نموذج "هوبزي" لحالة الطبيعة بوصفها نوع من ترددي المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعداد للصراع داخل المجتمع سيستفحل، ومن ثم لكي يتم حماية الحقوق للجميع، سنجد أنه حتى هو أيضاً، أي لوك، في حاجة إلى الدولة الهوبزية ذات السلطة المطلقة.

كيف يمكننا تعليل هذه الرؤية "الثانية" الأكثر هوبزية لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شك أن ماكفرسون سيميل إلى عزوها عند لوك إلى تقبله لحياة السوق؛ تلك الحياة التي تتيح لفئة قليلة أن تسيطر وتتحكم في كل من الأرض، وعمل الآخرين من أجل مصلحتهم الاقتصادية كملك. ولكن؛ إذا كان للرؤية الثانية لحالة

¹ Locke, *Second Treatise of Government*, ص 70، فقرة 123.

² المرجع السابق، ص 71، فقرة 127.

الطبيعية، كما تحددت في ضوء ما طرحه ماكفرسون، أن تكون أساساً لتطوير كل من المجتمع، والحكومة، فأى نوع من الخبرة ستتطبع به الحياة الاجتماعية؟ سيتسم المجتمع بصراع طبقي بين من يملكون معظم الثروة، ومن لا يملكون شيئاً، وفي تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية في الواقع مجرد أغلبية نخبة صغيرة من الناس. وهنا فإن احتمالية النزاع، وعدم الاستقرار الاجتماعي ستكون حاضرة دائماً، لأن هؤلاء الذين هم خارج العملية السياسية، والذين ليس لديهم أملاك سيطلبون بنفس الحقوق التي للأخرين. ولكن مفهوم لوك لحالة الطبيعة كما رأينا في روايته الأولى لهذا المصطلح قد أفادنا؛ بأنه لن يكون هناك من سيسلب حياة الآخر، أو حريته، أو صحته، أو مناعه! هذا ما يشير إلى أن لوك كان ملتزماً بتوسيع الحرية لتجاور أصحاب الملكيات الخاصة إلى من عداهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة كان لها صلة كبيرة بأن هذا المشروع كان موجهاً فقط لحماية الملكية لدى القلة ضد الأغلبية العظمى من الناس ممن لا يملكون.

بماذا سيرد لوك على هذه المشكلة؟ ليس في إمكاننا هنا إلا أن نقدم عدة تخمينات، فقد كان من الجائز أن تأتي أحد الردود في أن هذا كان مطلباً للحكومة بأن تقمع غير المالكين. ولكن في هذه الحالة سيخول للدولة سلطات غير محدودة، وهي النتيجة التي يرفضها لوك. من ناحية أخرى من الجائز أن لوك قد تصور أنه مع التقدم الاقتصادي؛ سيزداد عدد من يملكون إلى أن تصبح الأغلبية حينذاك تشمل جميع المواطنين. وحيث أن الجميع يملكون ممتلكات خاصة سيحتّم عند اتخاذ أي قرار من قبل الأغلبية أن يكون قائماً لحماية حقوق جميع المواطنين. في تلك الحالة سيهبط الاستعداد للصراع الحاد إلى أقل مستوياته، وبذلك تتحقق الأغلبية المقيدة التي كان السعي لها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وأيضاً ستكون هناك حاجة، وإمكانية لوجود الصيغة المحدودة من الحكومة التي نادى بها لوك. وإذا قدر لهذه الرؤية أن تسود، سيبقى السؤال الرئيسي متعلقاً بكيفية المحافظة على حكومة محدودة السلطات؛ حكومة لم تتحول إلى القوة التي من شأنها تهديد الحقوق التي من المفترض أن تحميها. في الأجزاء التالية نناقش المقاربات التي انتهجها لوك بصدد هذه المشكلة.

٥ - حكومة محدودة السلطة.

نناقش في هذه الجزئية مفهوم الحكومة المحدودة السلطة التي طرحها لوك. لوك الذي لم يتقبل رفض هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات لأنه؛ أي لوك؛ اعتقد وإلى حد بعيد أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات يمكن أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطة، وعمل الحكومة بحيث تصان حرية الناس على المدى الطويل.

وقد كان هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: الوظيفة التشريعية، والتنفيذية، والفيدرالية. تتعلق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية، واستخدام قوة الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية في يد

* نوه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة، وسعى سعياً حثيثاً لكي تلقى عدة دول عند أهداف سياسية واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة فيتألف من تلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك "السلطة الاتحادية". ومع أنه لم يتعمق في هذه الفكرة تعمقاً يتيح

السلطة التنفيذية؛ لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشؤون الداخلية وسلطة وضع السياسة الخارجية موضوعة في نفس المنصب.^١

في قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية التي مثلت بالنسبة له " السلطة الأسمى للكونولت"^٢ يقول لوك في هذا الصدد: إن "القانون الطبيعي الأول، والأساسي الذي يجب أن يحكم كل شيء حتى المشرع نفسه هو حفظ المجتمع، وكل فرد فيه بقدر اتساقه مع الصالح العام."^٣ ومن ثم فالسلطة التشريعية التي تسن القوانين تمثل السلطة الأسمى، ولكن حتى هذه لا يجب أن تسيء استخدام سلطاتها. فهي لا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصيرهم" ولا يمكنها عمل أي شيء أكثر من "إقرار حقوق الرعية (المواطنين) عن طريق قوانين مشهورة، ونافذة، ومن خلال قضاة معنيين ومفوضين."^٤

ولمنع إساءة استخدام السلطة التشريعية لسلطاتها، هناك العديد من طرق العلاج. أولاً، نظراً لأن المشرعين لا يملكون السلطة إلا على أساس الثقة المستمرة التي يمنحونهم إياها من ينتخبهم من المواطنين، فإن هؤلاء المواطنون لهم الحق في "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة.^٥ الطريقة الثانية تتمثل في تأسيس جهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها أن تنفذ القوانين التي تمررها السلطة التشريعية.^٦ فإذا كان من شأن السلطة التشريعية أن يكون لها سلطة التنفيذ أو تطبيق القانون بالإضافة إلى سلطاتها في سن القوانين فمن الجائز في تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل.^٧

وعلينا هنا أن نوضح أنه في مناقشته للسلطة التنفيذية؛ أفاد لوك أن السلطتين التشريعية، والتنفيذية لا ينفصلان إلا عندما يتعلق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة التشريعية. ولكن في ظروف أخرى عندما لا تتعلق المسألة بتطبيق القانون، دفع لوك بأن السلطة التنفيذية تكون جزءاً من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننا لا بد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب في السلطة التشريعية." وهذا التنظيم يتيح للسلطة التشريعية أن تخضع السلطة التنفيذية لها لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها.^٨

لنا أن نستخلص موقفاً حاسماً في هذا الصدد؛ إلا أنها تعتبر على أية حال سبقاً يوجه أذهان الساسة والمفكرين إلى ما ينبغي أن يجري بين الدول من تفاهم وتعاون. أنظر: "نماذج من الفلسفة السياسية؛ محمد فتحي الشنيطي، القاهرة ١٩٦١. <المرجع>.

^١ المرجع السابق، ص. 83، فقرة 47-145.

^٢ المرجع السابق، ص. 75، فقرة 134.

^٣ المرجع السابق، ص. 75، فقرة 134.

^٤ المرجع السابق، ص. 77، فقرة 136؛ also، ص. 76، فقرة 135.

^٥ المرجع السابق، ص. 84، فقرة 149.

^٦ المرجع السابق، ص. ص. 82-83، فقرة 144.

^٧ المرجع السابق، ص. 82، فقرة 143؛ ص. 86، فقرة 153.

^٨ المرجع السابق، ص. 86، فقرة 152.

ومع ذلك فإن السلطة التنفيذية لديها مسؤوليات خاصة ليست عند السلطة التشريعية. خاصة وأن الأولى، وكما يقتضي الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة تشاور بصدد القوانين، وأن تتأكد مرة أخرى، وبما يتفق مع الدستور أيضاً، من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفي أحيان أخرى يُترك لتدبير السلطة التنفيذية الدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة عندما يبدو الأمر أن القوانين القديمة لم تعد ذات صلة بتلبية التحديات الحالية التي تهدد المصلحة العامة.¹ وبخصوص الانتخابات ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولات في تعداد السكان، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات لمزيد من الممثلين أو النواب، والبعض الآخر قد يُنتدب بعدد أقل. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولى مثل هذه الأمور بالفحص، وإعادة توزيع النواب بالنسبة والتناسب. ولأنه من مصلحة الناس، وأيضاً في نيتهم أن يكون لديهم ممثلاً عادلاً ومنصفاً، فإن أي شخص يكون الأقرب إلى هذا سيكون بلا شك صديقاً للحكومة بل ومن أحد مؤسسيها، ولا يمكن أن يفقد موافقة وتصديق المجتمع.²

غير أن لوك كان على وعي جيد بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام سلطتها، وأن هذه واحدة من المشكلات التي تنمو بعيداً عن الضروريات العملية للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة أو تكون موجودة، ولكن بفاعلية شبة معدومة. وفي مثل هذه الأوضاع تُحول السلطة التنفيذية لنفسها الحق في حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة.³ لقد رأى هوبز أيضاً، وبالطبع أنه لا مناص من وجود هذه السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولوك في هذه المسألة أن الأخير لم ير هذه السلطة مطلقة بدون حدود في يد السلطة التنفيذية (أو الملك كما عند هوبز)، بالإضافة إلى اعتقاده أن السلطة التنفيذية يجب أن تظل مسؤولة وموضع مساءلة عن إساءة استخدام هذه السلطة. بينما لم نجد هذه الحدود أو القيود مفروضة على سلطة الملك عند هوبز. ولكن لوك افترض أن الناس، من خلال المشرعين، سيسمحون للسلطة التنفيذية استخدام الحق في حرية التصرف ما دامت هناك أحكام، وقرارات جيدة يتم اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة سيسعى الشعب وقتها إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق.⁴

حيث نجد أن الأمل من وراء هذه الرؤية الخاصة بالفصل بين السلطات أن تصبح كل سلطة موازنة للأخرى؛ بحيث تستمر الحكومة على المدى الطويل في سن وتطبيق القوانين التي تحمي حرية المواطنين. ومع ذلك، وعلى غرار ما نخبر اليوم، نحن على بينة من أن العاقبة العملية لمسألة الفصل بين السلطات تتمثل في ذلك التنافس الطاحن بينهم. علاوة على أنه إذا ما حدث ذلك فإن أحد هذه السلطات قد تتصاعد سلطتها في الحكومة إلى حد تهديد حقوق المواطنين بدلاً من حمايتهم. وعلاج هذه المشكلة؟ يقول لوك أنه

¹ المرجع السابق، ص. 87، فقرة 154.

² المرجع السابق، ص. 92، فقرة 161.

³ المرجع السابق، ص. 92، فقرة 160.

⁴ المرجع السابق، ص. 92، فقرة 161.

ليس أمام الناس في هذه الحالة سوى "التضرع إلى السماء؛ لأن الحكام في تلك التجارب يمارسون نوع من السلطة لم يخولهم الشعب مطلقاً إياها (كما) يقومون بما ليس لهم حق في إتيانه من أفعال".¹

٦- الحق في الثورة.

ينشأ الحق في الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة مفادها أنه في الحالات التي تقع فيها إساءة استخدام للسلطة مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائماً أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. والحقيقة أنه خيار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنه نظراً لأنه ليس من "سلطة" المواطن على نفسه أن يخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره، فانه، والطبيعة لم يسمحاً مطلقاً للإنسان أن يودي بنفسه بتخليه عن حفظه لذاته.² وبناءً على هذه الرؤية يقدر الله على كل شخص فينا واجب المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثم فلم يؤكد لوك في مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم على مجرد الحق الطبيعي في الحرية فحسب بل أقر أيضاً بالحق في الثورة، وكذلك إعادة خلق شروط الحرية كواجب فرضه الله.

ولن يكون الحق في الثورة، على الأهل في تصور لوك، بمثابة الحل الجاهز لتشجيع الاضطراب المستمر، وعدم الاستقرار الاجتماعي. والسبب في هذه الموقف أن لوك قد رأى في هذا الحق، حق يمارس مبدئياً من قبل الأغلبية، وأنه لكي تقع الثورة، لا بد وأن يكون هناك نفي كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة في سبيله أن ينسحب أيضاً على الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بإخفاقه في استكشاف كيفية إثراء الناس عن مقاومة تلك القوة غير الشرعية من خلال ممارسة حقهم في الثورة.

يقول لوك: عندما "يثبت في ضمير الأغلبية أن قوانينهم، ومعها عقاراتهم، وحررياتهم، وحياتهم، وربما دينهم أيضاً قد أصبحو في خطر كيف سيمكن إثباتهم أو إعاقتهم عن مقاومة القوة غير الشرعية تلك المصوبة ضدهم؟ لا أستطيع أن أخبركم."³

لاشك أن قوة الأغلبية في هذه الحالة ستفصح عن نفسها في التهديد بالثورة أكثر من إثبات فعل الثورة نفسها. وأكثر شيء من شأنه أن يمنع المسؤولين من التورط في أنشطة فاسدة سيكون الخوف من انهم إذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك أن حريتهم مهددة ستكون هناك الثورة التي ستطرح بكل المسؤولين خارج السلطة. ودرء لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسؤولون بين أنفسهم على شيء من

¹ المرجع السابق، ص. 95، فقرة 168.

² المرجع السابق، ص. 96، فقرة 168.

³ المرجع السابق، ص. 18-117، فقرة 117-18، also، ص. 209، فقرة 96، 168.

الاستقامة في تعاملهم مع أنفسهم، ومع المواطنين.*

٧- التسامح والمجتمع المدني.

تطرح رؤية لوك للمجتمع المدني على حد ما رأينا مفهوماً عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعي العام المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. وقد جاء هذا المبدأ في نسيج ما طرحه لوك من مفهومه عن الأغلبية المطلقة. ولكن يظل هناك مقارنة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدني على حيز ما، خارج الهيكل الرسمي للحكومة يتمتع فيه الأفراد بحماية من أي خرق أو انتهاك لحقوقهم سواء من الآخرين أو من الحكومة، والعنصر المهم الذي ساعد في خلق هذا المستوى أو البعد من المجتمع المدني يتمثل في فضيلة التسامح.

ففي مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الديني، أفاد لوك بأن الناس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ، وهم في ذلك لا محالة ينظرون إلى الآخرين ممن لا يؤمنون مثلهم نظرة انتقاد، وعدم احترام. فكيف سيكون ممكناً، في مواجهة هذه المشكلة، أن تمتد حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفين في الديانة؟

أوجد لوك الحل في كتابه رسالة في التسامح Letter on Toleration حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" من قبيل "الحياة، والحرية، والصحة ... وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء من قبيل المال، والأراضي، والمنازل، والأثاث وما شابه."¹ فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الديني فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها في الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. وللحقيقة لا يمكن استغلال سلطة الدولة في الترويج "لمسألة خلاص الأفسس."²

طبقاً لهذه الرؤية تمثل الكنيسة منظمة خاصة يمكنها أن تقر مذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولة. والأفراد الذين ينضمون إليها لابد، وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليمها. بالإضافة إلى أنه في حين أن هذه المؤسسات قد تعلن عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السلمية، فهي لا يمكنها باسم الدين أن تغير، ومن ثم، تهدد، أو تسلب "الآخرين حقوقهم، ومنافعهم."³ ذكر لوك أيضاً أن هناك من الأمور الأخلاقية مثل الوثنية،

* كانت أعمال لوك السياسية ذات اثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية. وقد تولى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لها. ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الديني والسياسي. وقد استلهم من أعماله مباشرة إعلاننا حقوق الإنسان الأمريكي عام 1787، والفرنسي عام 1789. وثمة صياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى أخذت عنه. انظر "فرانسوا شاتليه"، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل احمد خليل، معهد الانماء العربي، بيروت، 1984. <المترجم>.

¹ John Locke, *A Letter on Toleration*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), ص 17.

² المرجع السابق، ص 17.

³ المرجع السابق، ص 27.

والحسد، والتكاسل، واللؤم ما يتعارض مع مذاهب دينية معينة، إلا أن الدولة لا يمكن أن تعاقب عليها. وهكذا يدوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك ليست ضارة بحقوق الآخر أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدد السلام العام.¹

لا شك أن مذهب لوك في التسامح يوحى باتجاه "التعش، وتدع غيرك يعيش (الوارد في المقدمة- المترجم). فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضرراً للآخرين عند ممارسة دينهم يجب أن نتسامح معهم. "وهذا الاحتراس واللفظ يجب أن يستخدمونه تجاه من لا يتدخلون في شؤون غيرهم، ومن لا يحرصون إلا على تمكنهم من عبادة الله بالأسلوب الذي يرونه مقبولاً أي كان رأي الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال في الخلاص الأبدي."² فالجميع أحراراً فيما يرغبون في اعتقاده ماداموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما هي الدلالات الضمنية لعقلية "التعش وتدع غير يعيش" فيما يخص توسيع حماية الحقوق لتشمل جميع المواطنين؟ من الجائز أن نجد أعضاء نفس الكنيسة راغبون في المحافظة على احترامهم لأعضاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء الكنيسة الواحدة حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلك بسبب انهم مؤمنون بأولوية الحقوق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريدون تجنب عدم الاستقرار الاجتماعي الذي قد ينشأ عن محاولة مختلف الناس فرض منظورهم الديني على الآخرين.

ونتيجة هذا التسامح الذي يعد من بين أهم الفضائل المدنية أن يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخرين بمن فيهم الأجانب ممن يعتقدون في معتقدات مختلفة. وهنا يأتي تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك الالتزام الواضح الذي يضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسية. فالناس قد تظل ضامرة لفكرة أن هؤلاء الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل نفس الحقوق المكفولة لبني دياناتهم. واتجاه لتعش ودع غيرك يعيش إنما يساعد على إثناء الشخص عن التصرف بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل السلام، والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة، وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويلاً المدى للخيار الديني لدى كل شخص.

ولقد وجنا عند لوك بعداً لهذا الاتجاه أفصح عن نفسه في الموقف من الكاثوليك، والملحدين واللاأدريين³ agnostics. فقد ذكر لوك أنه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفاظ على المجتمع المدني.⁴ بناءً على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك زاعماً أنه لا حاجة بنا إلى التسامح مع (من يسمون بالكاثوليك) الذين يقولون أن "الملوك الخارجين على الكنيسة إنما يهدرون تيجانهم وممالكهم."⁵ إذا هل

¹ المرجع السابق، ص 26، 42.

² المرجع السابق، ص 28.

³ هم القائلين بأنه لا يمكن معرفة شيء عن الله. <المترجم>.

⁴ المرجع السابق، ص 50.

⁵ المرجع السابق، ص 50-51.

كان لوك سيمد قاعدة الحقوق على استقامتها لتشمل الكاثوليك الذين اعتقدوا في معصومية البابا من ارتكاب الخطأ؛ ربما، فما دام كان متأكداً من أن الكاثوليك لم يكونوا من مفسدي الأوضاع في المجتمع المدني فربما كان سيفعل. ولكن يبدو من غير الواضح أنه كان من شأنه أن يتصرف هكذا. أما بالنسبة للملحدين فكانت هناك قوائم أطول من الحقوق المنكرة. فما هو لوك يتحدث عن الملحدين قائلاً: "وأخيراً فإن من لا يمكن التسامح معهم على الإطلاق هم من ينكرون وجود الله. فالوعود، والمواثيق، والعهود، والقسم التي تُعد روابط موثقة للمجتمع الإنساني لا يمكن إمسакها على الملحد."¹ وأخيراً ليس من الواضح ما إذا كان حتى اللاأدري سيد مائدة كاملة من الحقوق في المجتمع المدني عند لوك. فهو يقول: على جميع الناس أن يؤمنوا بالله، وبالتالي فلا بد للجميع "أن يدخلوا في أحد المجتمعات الدينية."²

إذاً، فمذهب التسامح لدى لوك يوحي بأن الناس الذين يقومون على جميع الأصعدة بتدعيم القوانين المدنية قد يظلوا خارج حمايتها وكذلك يمكن أن يفقدوا نفس الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتدع

¹ المرجع السابق، ص. 52.

² المرجع السابق، ص. 53.

قراءات مقترحة

Aschraft, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton University, 1986.

Dunn, John *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government."* London: Cambridge University Press, 1969.

Grant, Ruth Weissbourd. *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

MacPerson, C.B *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Pangle, Thomas L. *The Sirit of Modern Republican Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Pocock, J. G. A. and Richard Aschraft. *John Locke: Papers Read at a Clark Liberty Seminar*. William Andrews Clark Memorial Liberty, Los Angeles: University of California, 1980.

Rapaczynski, Andrzej. *Nature and Politics: Liberalism in the Pholosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Shapiro, Ian. "Gross Concepts in Political Argument." *Political Theory*, 17:1, February, 1989.

Simmons, A. John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Taylor, Chrles. *Sources of The Self: The Making of the Kodern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tully, James. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

غيرك يعيش يسمح للناس أن يعيشوا جنباً إلى جنب بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم، روابط من شأنها أن تساعد على تقدير معتقدات الآخرين، فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور بعدم الثقة، والارتياح أخذاً في النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هذه العوائق قد تقضى بالأفراد أن يشكلوا أغلبية تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك، فإن الفضيلة المدنية للتسامح توجي بوجود حيز أو مساحة في المجتمع يمكن للأفراد فيه أن يلتقوا بعضهم البعض، ويشكلون روابطهم أو مؤسساتهم، ويدخلون في علاقات وفق ما يختارون. وفي هذه المساحة ستتحقق الحماية لحرية الضمير. إلا أن هذه المشكلات التي سردناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير أن هذه المساحة في المجتمع المدني، والتي أشرنا إليها في الفصل الأول باسم الحيز المستقل للجماعات التطوعية سيغريها صعوبة الاستمرار عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعمة بفضيلة الاحترام المتبادل. فالأخيرة ترمز لاستعداد من جانب الأفراد لإظهار حسن النوايا تجاه الآخرين، حتى تجاه من لا نتفق معهم، بحيث يتعلم الأشخاص على الأقل أن يفهموا وجهات نظر تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من التفهم يخلق الناس ظروف تتيح للآخرين مساحة في المجتمع يمكنهم فيها حماية توجهاتهم في الحياة، وتتبعهم لوجهات نظر دينية أو أخلاقية معينة ما دام لا يوجد هناك ما يهدد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بالمعنى الفعلي فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين قد يظلون فاقدين لمساحة آمنة في المجتمع لممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين الحيز المستقل من الجماعات التطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزءاً أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

فالاحترام المتبادل كان له أن يحظى بأهمية خاصة عند لوك، فكما رأينا أن الصراع الطبقي الذي ينشأ عن علاقات السوق يمكن أن يمثل عقبة أمام تأمين حقوق الجميع. ويبقى أن وجود فضيلة التسامح مصاحب لها التزام بحكم الأغلبية المقيدة، والحكومة محدودة السلطات (يمثل شوطاً طويلاً) فيما يخص إمكانية تحقق الاحترام المتبادل، والحيز المستقل حيث أن منظور الاحترام المتبادل لا يمكن إسقاطه من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب فإن إمكانية تجنب الصراع الطبقي المدمر قد يكون أيضاً قابلاً للتصور.

٨- الرد والرد المضاد.

لقد كان من شأن هوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة تعد بالفعل قريبة من رؤيته هو على الرغم من مذهب التسامح، لأن لوك كان في حاجة إلى نفس النوع من الدولة التي نادى بها هوبز بغرض تأمين الحرية التي تبشر بها فلسفته. ورد لوك هنا أن مذهب التسامح يمثل فضيلة مدنية من شأنها أن تقلل من الصراع على الدين مما يجعل الحاجة إلى الصيغة الهوبزية للحكومة غير ضرورية. كما أنه من الجائز أن تقل حدة المشاعر المحبذة للدين مع مرور الوقت. وعلى أية حال سيكون الشيء ذو الأهمية

الرئيسية في مجتمع لوك هو تتبع أهداف مادية مثل الثروة، والممتلكات الخاصة، وفى هذا السياق تفقد القضايا الدينية أفضليتها، وفى الحقيقة أن القضايا الدينية ربما تصير أقل أهمية، وأقل حسماً عندما تصبح الحرية مرتبطة أكثر وأكثر بالافتناء المادي.

حتى إذا لم يقل الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية فإن ممارسة مذهب التسامح قد يجعل الناس أكثر عرضة لإرساء التزاماً مخلصاً، كأساس للتفاعل مع الآخرين، بفهم وجهات نظر وحجج من يختلفون عنهم. وإذا ما بزغ هذا الوضع إلى الوجود سيكون الأفراد قادرين على إدخال الآخر فى مناقشة من الوارد أن تصل أو تفضى فى وقت من الأوقات إلى إيجاد أرضية مشتركة. على سبيل المثال، قد يرى الأصوليون فى مناقشتهم للقضايا العامة؛ أنه من الأفضل ألا يثيرون فى تلك المناقشات عناصر الرؤى الدينية الأصولية التي تميل إلى تهديد من يرفضون المذاهب الدينية الأصولية. فمثلاً عند تناول مسألة الإجهاض؛ من الأفضل ألا ندفع بأن من لا يؤمن إيمان الأصوليين سينتهي به الحال إلى الجحيم. ولكن من شأن الأصوليين أن يكونوا فى حاجة إلى تأطير هذه القضية من حيث كونها مسألة أخلاقية يمكن تناولها من افتراضات أخلاقية عامة، افتراضات يتقاسمها الجميع فى المجتمع، فى هذا السياق يجب أن تثير مسألة الإجهاض أسئلة بخصوص ما يشكل حقوق جميع الأطراف المشتركين، وكيف أن هذه الحقوق يمكن أن يتم توازنها بالشكل الأفضل بحيث يعامل الجميع فى النهاية معاملة عادلة. وأحد النتائج الممكنة لممارسة مذهب التسامح، وتعلم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش أن يكون الناس قادرين على إيجاد قاعدة أو أساس للتفهم، والاحترام المتبادل فيما بينهم.

ولا شك أن هوبز كان من شأنه ان يأمل فى نفس الحال أي أن يصبح الأصوليون وغير الأصوليون أكثر اعتدالاً فى نظرة كل منهم للآخر بمرور الوقت، ولكن من المحتمل أيضاً أنه لم يكن ليعتقد فى واقعية هذه المحصلة. وتأسيساً على هذه الحقيقة تكمن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين فى الدولة التي رسمها فى ذهنه. وفى هذه الحالة كان لهوبز أن يدفع بأن مذهب التسامح لن يكون كافياً لحماية حقوق المواطنين لأنه فى مثل ذلك الوضع الذي يلتزم الناس فيه بشدة بروية خاصة، ستكون الطريقة الوحيدة لكفهم عن التدخل فى شئون الآخرين هي أن تستخدم الدولة قوتها المعقولة لإجبارهم على الانصياع للقوانين. فى حين أن لوك كان له أن يرى هنا أن مقارنة هوبز ستقضي إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. ورداً عليه كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس مثله مثل إنكار الحقوق، وعلى المدى البعيد وفى إطار حماية تلك الحقوق قد يكون من الضروري أيضاً أن نخلق مناخاً من الخوف بحيث يمكننا أن نهدئ من روع من لديهم الميل إلى مهاجمة حقوق الآخرين.

فى المقابل يدفع لوك؛ بأن رؤيته للدولة التي تحد من سلطات الحكومة بأفرعها المختلفة متمثلة فى هذه الحالة فى السلطتين التشريعية، والتنفيذية تكون أكثر ميلاً نحو تحقيق وضعاً سياسياً من شأنه أن يحمى حقوق الأفراد. أما رفض هوبز للاعتقاد فى دولة تفعّل بين سلطاتها يفضي فى نهاية المطاف إلى التسليم بدولة ذات سلطة هائلة بحيث تصبح نفسها عدوة للحقوق. على الصعيد الآخر يعترف لوك انه لتدارك هذه المشكلة، من

الضروري تأمين الشروط في المجتمع والدولة، التي تحد من سلطات الأفرع المختلفة للحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدو الرئيسي للحقوق التي من المفترض أن تقوم هي بحمايتها. ورد هوبز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة، ومنصفة في حين أنها، أي الدولة، دائماً ما تكون مستهدفة من قبل الانتهازيين السياسيين ممن يحاولون تولى أمرها، واستخلاص سلطتها من أجل أغراضهم الخاصة. وهذا هو بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة عندما يسمح لسلطة الدولة أن تقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيراً؛ قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسية لدى لوك في تعهده بمجتمع مدني يضمن حقوق المواطنين إنما تتعلق بالصعوبات التي تعترى عملية ضمان الأغلبية المقيدة. الدافعون بهذه الحجة قد يرون أن لوك قد فشل في التناول السليم لأثر واقع السوق في رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكل خطراً على مفهوم حكم الأغلبية؛ الذي يلتزم في نفس الوقت بعدم انتهاك حقوق أي مواطن. وعلى نحو خاص قد يدفع البعض بأن المواطنين عند لوك يصبحون معنيون، في تتبعهم لحقوقهم، بمصالحهم الخاصة وأنهم يرفضون أي اعتبار للصالح الأعم، والخير الأشمل. وهي المشكلات التي ناقشها روسو؛ كما سنرى في الفصل التالي.

الفصل الثامن

جان جاك روسو:

المجتمع والمجتمع المدني

مُتَكَلِّمًا

يمكن تناول جان جاك روسو^{*} *Jean-Jacque Rousseau* (١٧١٢ - ١٧٧٨) كقراءة نقدية لما ورد من أطروحات وحجج عدل كل من هوبز، ولوك، وأيضاً لتلك المذاهب التي وُجدت في الفترة التي يشار إليها في عصره بالتثوير الفرنسي *French Enlightenment*. فيصبح السؤال: ما هو جوهر النقد الروسوي لكل من هذه التقاليد؟

لقد رأينا أن الهدف الرئيسي بالنسبة لهوبز، ولوك هو تحقيق مجتمع مدني يوفر حماية الحقوق لجميع المواطنين. وبالطبع لم تكن المطالبة بالحقوق؛ كما استعرضنا في الفصلين السابقين؛ أن يسقط الأفراد من حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. فما كان المجتمع المدني عند هوبز، ولوك إلا واقعاً يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوجت وجهة النظر هذه بأن الأفراد لم يعد محتماً عليهم أن يتقبلوا القيام بأدوار قروسطية تقليدية كأساس وحيد لتحديد هويتهم. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثراً تحررياً بوصفه قد دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق التقليدية القروسطية. لكن بالنسبة لـ "روسو" كان إسهام كل من الكاثين مدمراً للغاية، لأنهما وضعا الرغبة في الحقوق في المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، وهي المقاربة التي حولت الناس الحق في السعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، الأمر الذي كان في الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.^١

أما فلاسفة التثوير الفرنسيين؛ فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مقترنة بتقاليد دينية، وأخلاقية، وسياسية بالية، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة زمرة متسلطة يُسَيِّرُها كل من الغرور، وتفاهة العقل. ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية. فمن خلال الثقافة يمكن للناس أن "تستتير" أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم الذي سيتيح لهم تجاوز الغرور الجائم، وإرساء مجتمع تقدمي وأكثر عدالة وسعادة. مع ذلك، رأى روسو أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم، وتحويلهم على الفضيلة

* كاتب فرنسي، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن رقيقة إلى رقيقة، وغالباً ما كان في صحة سيئة، ودائماً ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفي. وفي قصيدة لبايرون يصف روسو؛ يقول:

هو الذي ألقى السحر على العاطفة
ومن الويل اعتصر البلاغة الغامرة
وفوق ذلك كان يعرف كيف يجعل
الجنون جميلاً ويخلع على الأفعال
والخواطر الأئمة لونا سماوياً.

<المترجم>

المدنية. وأن ما أسفر عنه التنوير؛ أنه جعل السعي وراء الثروة، والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل التي من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل.¹

في اتخاذ هذا الموقف من أثر التنوير عاد روسو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بوجه إلى ما كان في ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية التي كانت تقاليد هوبز ولوك، والتنوير الجديد تعمل على تدميرها. فنراه في مقالته الشهيرة عن "إسهامات العلوم والفنون"، التي ركزت على إخفاقات التنوير يقول؛ "إن السياسيين القدامى قد تحدثوا دوماً عن الأخلاق، والفضيلة أما عن هؤلاء في وقتنا الحالي فهم لا يتحدثون إلا عن الأعمال، والتجارة."²

ومن ثم، فالتربية التي استلهمت روحها من التنوير، أو تربية العلوم والفنون، بالنسبة لـ "روسو" قد شددت على الإيمان بالتقدم من خلال العلم، والعقل. ورأى روسو أن "التقدم" في المعرفة الذي زاد من الترف، والراحة المادية قد أسفر أيضاً عن فناء الصفة الأخلاقية للحياة.³ وهي الحقيقة الماثلة بأفضل ما يكون في نظام التربية المصاحب لروح التنوير. فالتربية بالنسبة لروسو في عصره، والتي تجسد التعويل الأكبر على التقدم المادي، "تُجَمِّلُ أدهاننا وتفسد أحكامنا" وذلك لعدم التركيز على احترام فضائل مدنية عظيمة مثل الشجاعة والحب. في هذا الصدد يقول روسو:

أرى في كل مكان مؤسسات ضخمة تنشئ الصغار ويتكاليف باهظة ليتعلموا فيها كل شيء ما عدا واجباتهم. فأطفالك لن يتعلموا لغتهم، بل سيتكلمون لغات أخرى لا تُستخدم في أي مكان؛ وسيعرفون كيف يكتبون قصائدًا يمكنهم بالكاد فهمها؛ وبرغم عدم معرفتهم التمييز بين الخطأ والصواب، فإنهم سيملكون الفن الذي يجعل الصواب والخطأ أمراً ملتبساً على الآخرين بفعل حجج خادعة. ولكنهم لن يعرفون ما ذا تعني كلمات؛ الشهامة، والانصاف، وضبط النفس، والإنسانية، والشجاعة: ولن تلتفت كلمة الوطن هذه الكلمة العذبة انتباههم، وإذا سمعوا كلمة الله فلن يروعهم هذا في شيء.⁴

I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to

¹ Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses*, edited by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964) ص. 4, 5.

² Jean-Jacque Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?*, ص. 51.

³ المرجع السابق، ص. 54.

⁴ المرجع السابق، ص. 56.

distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him.

هكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزءاً رئيسياً من أجندة روسو السياسية. فالسياسة يجب أن تساعد في إعادة المواطنة، وجميع ما تتعرض عليه المواطنة؛ خاصة الاحترام العام لحاجات المجتمع، والتقاليد المناظرة للفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر، حسب روسو، وجود نوع معين من المشاركة السياسية تجعل الأفراد يشعرون، وأيضاً يرون أنفسهم كجزء من مجتمع يخدم فيه كل شخص حاجات، وشؤون الصالح العام، ومن ثم يخضع كل فرد مصالحه الخاصة للحاجات الأعم، والأكبر للمجتمع.

فلم يكن لروسو، أن يقبل أي من وجهتي نظر لوك أو هوبز بصدد حكومة المجتمع المدني بما في ذلك مفهوم السلطة التتينية لدى الأخير، والحكومة المحدودة عند الأول. ففي كلتا الحالتين لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى في تدعيم خيرة اجتماعية مدنية يكون الهدف الرئيسي فيها وضع أولوية المصلحة الخاصة على احترام الصالح العام. فبينما يقال أن المجتمع المدني، عند كل من لوك، وهوبز يدعم الصالح العام؛ المتمثل في تلك الحالة في الالتزام بتأمين الحرية، والحقوق المتساوية؛ فإنه في الواقع يروج لمجتمع لا يقوم سوى على تسهيل نزوع كل شخص للبحث عن مصلحته الخاصة. وهو الميل الذي سيقبله روسو بخلق مجتمع مدني يقوم على خبرة المشاركة المباشرة للمواطنين في صياغة القانون الذي يعيئون جميعاً بمقتضاه.

٢- الأناية، وحب الذات:

كتمهيد لمناقشة رؤية روسو لحالة الطبيعة في الجزئية القادمة نرى من الضروري أن نستوضح مفهومه عن حب الذات *self-love*، وكيف أنه يختلف عن الأناية *selfishness*. فقد ذكر في مؤلفه الرئيسي في التربية *Émile* "ميل"؛ أن الأناية هي حالة ذهنية دائماً ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن ينطلق إلينا الآخرون ويرغبون في أن يكونوا مثلنا. "هذه الأناية التي دائماً ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقاً إلى إشباع، لأن هذا الشعور الذي يجعلنا نؤثر أنفسنا على الآخرين إنما يقتضي أن يؤثرنا الآخرون على أنفسهم، وهو درب من المستحيل".¹ ورغم استحالة هذا المشروع، إلا أننا نجد أن

¹ كانت رواية *Émile* أعظم ما كتب روسو في التربية على الإطلاق، سواء في اتساع تأثيرها أو دوام بقائها. وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر، كما أن التعليم لا يجب أن يأتي من الكتب ومن الإرشادات اللفظية، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات، ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل في القلب شعور بالهبة والعبادة، ذلك الشعور الذي يوحي بالله الذي هو وراء عقولنا. <المترجم>.

الأثانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين في أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو الأمر الذي سيجعلهم في الغالب يلجئون إلى أشكال مختلفة من الخداع، والحيلة، وبديهي أن هؤلاء سيمثلهم شعور بأهمية الذات عند خروجهم على الآخرين مُظهرين تجاههم "زهو عظيم، ومكر خادع، وجميع ما يأتي في أعقاب ذلك من رذائل".¹ فنحن نحاول أن نقنع الآخرين إلى أي مدى نحن مهمين، وذلك باطلاعهم على جميع ما نملك من ثروة، وتترف، وجاه؛ على أمل أنهم إذا ما رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون في أن يصيروا مثلنا.

أما الظرف الأكثر صدقاً فقد دعاه روسو بحب *الذات* الذي دائماً ما يكون خيراً، ودائماً ما يكون متوافقاً مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا يعد محل ثقة الجميع، ويجب أن يكون همنا الأول هو الحرص على حياتنا، وكيف لنا أن نحرص على حياتنا باستمرار ما لم نوليها بأعظم ما لدينا من اهتمام.² ونحن بتقدينا تلك الحياة التي نسعى فيها لأن نكون أناس آخرون غير أنفسنا من أجل أن نجعل الآخرين مثلنا؛ إنما نركز على أنفسنا، وتنمية مشاعرنا الفطرية، وميولنا الطبيعية. فيظهر هذه الأخيرة؛ نصل إلى فهم كامل لطبيعتنا الحقيقية. وهنا من شأننا أن نفهم أن "العواطف الرقيقة، والنبيلة إنما تنطلق من حب الذات، في حين تنطلق مشاعر الكراهية، والغضب من الأناية."³ ونتلقى هنا من روسو فهماً واضحاً لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمراهقة شاب قيل أن تقسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير الفاسد يفصح عن "عواطف رقيقة، وجياشة" وعن قلب دافئ ... يخفق لمعانات أقرانه. "هذه النفس الطبيعية تحركها "الرأفة، والرحمة، والجدود."⁴

ما يدفع به روسو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التي تهينا إرشاداً أخلاقياً مهماً، نجدها محرومة من التعبير عن نفسها في هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفي تفسيره لوقوع مثل هذه النوعية من المأساة، يتضح أن روسو؛ شأنه شأن هوبز، ولوك؛ قد استخدم منهجاً يبدأ مما يُفترض أن يكون تصويراً دقيقاً للإنسان ما قبل المجتمع، إلا أن نظرة روسو لهذا الإنسان ما قبل المجتمع في حالة الطبيعة تختلف جذرياً، كما سنرى في الجزئية التالية، عن رؤى هوبز ولوك.

¹ Jean-Jacque Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men in On the Social Contract*, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983),

147. All references to *On the Social Contract and Discourse on Political Economy* will be in this book, too.

² 174. Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the human hear... Rousseau, *Émile*, ص

56. "the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense,"

³ المرجع السابق، صص. 174-75.

⁴ المرجع السابق، صص. 181-82.

٣- المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس.

يُعد تفنيد روسو لانعدام المساواة السياسية هو المحور الذي يدور حوله تصويره لمصدر ضلالتنا عن حالة النفس الطبيعية. فما هي إذاً انعدام المساواة السياسية؟ بخلاف اللامساواة الطبيعية التي تشير إلى فروق في القدرات، والإمكانات، تنبثق اللامساواة السياسية عن موافقة الناس، وهي "تألف من الامتيازات المختلفة؛ التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين كأن تجعلهم الأغنى، أو الأكثر جاهاً، أو الأقوى منهم، أو حتى مجرد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم.¹ وفي مناقشته لانعدام المساواة السياسية أراد روسو أن يبين كيف حدث أن عامة الناس في المجتمع يتخلون لقلّة من الناس عن حق السيطرة على بقية المجتمع حتى ولو استخدمت هذه القلّة السلطة في إعلاء مصالحهم الخاصة على حساب الصالح العام. ليست فقط سياسة الصالح العام هي المستحيلة في هذا السياق، بل المستحيل أيضاً هو قيام مجتمع على أسس احترام تلك الغرائز، والمشاعر الطبيعية التي تمكن الناس من امتلاك الحس المتواصل بالتعاطف نحو الآخرين.

ولكي نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا من الضروري أن نقتفي أثر الخطوات التي قطعتها البشرية بدءاً من حياة الناس كما هم في حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدمهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الحديث. وعلى مدى هذا الطريق سنبين ما الذي جعل الناس ينحرفون عن تتبع الحقائق التي تأتي من قرارة أنفسهم، وما الذي ساعد في تدشين نظام من اللامساواة السياسية الذي يزدريه روسو. فمبحث روسو في *المحاضرة الثانية* Second Discourse هو تفسير "سلسلة العجائب التي بمقتضاها ... يشترى الناس الراحة الخيالية بالنعيم الحقيقي".²

في حالة الطبيعة عند روسو؛ ليس الدافع عند الناس البدائيين هو البحث عن القوة، كما كان الحال عند هوبز، كما أنهم ليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضعها العقل، كما كان الأمر عند لوك. إنهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم، ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم. ليس لديهم تشبيكات اجتماعية أو اعتمادات على بعضهم البعض. غرائزهم الطبيعية تملئ عليهم مشاعرهم، وحاجاتهم. وهكذا وصفهم روسو؛ أنهم مسيرين بحافزين طبيعيين أساسيين، دافع طبيعي لحفظ الذات (الحاجة إلى الطعام، والمأمن، والمليس، والجنس) ونفور طبيعي من روية أي كائن لديه إحساس، خاصة بنى جنسنا، في حالة هلاك أو ألم" أو لنقل هي حفيظة عدم الإضرار بالآخر.³

ومن هنا؛ على الناس في سعيم وراء حاجاتهم الأساسية ألا يوقعوا الأذى بالآخرين. لماذا يفترض أن يكون الناس مفطورين على عدم الإضرار بالآخرين؟ لأنهم مدفوعون بمشاعر التراحم، وهو التعاطف الذي يظهره الناس تجاه الآخرين ولا يرجع إلى أي نوع من "الحجج الدقيقة" حول طبيعة الصواب والخطأ بل

¹ Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men*, ص 118.

² المرجع السابق، ص. 118.

³ المرجع السابق، ص. 115.

من كونهم يستقنون قلوبهم. وهنا لا توجد حاجة إلى قوانين ضد القتل، والسرقة، والاعتصاب لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأشياء. وبفعل هذا الوازع الطبيعي نرى أنفسنا مقبلين على "أن نفعل ما هو خير لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بالآخرين."¹ Do what is good for you with as little harm as possible to others.

ووضع هذه الحكمة كجزء من أنشطة الحياة اليومية؛ لا يتطلب بحثاً أخلاقياً معقداً في التصرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم الأقرب إلى الطبيعة فعندما يجوعون يأكلون، وعندما يحتاجون لمأوى يبحثون ويجدون، وعندما يكون لديهم بواعث جنسية يشبعونها. ولكنهم على أية حال، يشبعون حوافزهم في وجود إحساس ما يحضهم على عدم الإضرار بالآخرين. إذا فالسلوك الشخصي هنا هو مجرد محصلة لحاجات المرء الحقيقية، والأساسية.² يقول روسو: "إن كل إنسان ينتظر في سلام القوة الدافعة للطبيعة، ويسلم نفسه لها بدون اختيار، وبلاذة تفوق الجنون، وبمجرد أن تشبع الحاجة تخمد الرغبة عن بكرة أبيها."³ في المقابل من ذلك، يحقق الشخص الحديث إحدى رغباته لمجرد أن يجد نفسه في حاجة لإشباع رغبة أخرى، فالحياة سلسلة لا تنتهي من الرغبات ليس فيها، إذا افترضنا تحققها، ما يهب المرء السعادة. مع ذلك فالإنسان البدائي يعكس السلام في بساطته. "ففسه التي لا يعتملها شيء، مسلمة إلى إحساس واحد يتمثل في وجوده الحاضر بدون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قربه، ومشروعاته مثل رؤياه لا تتجاوز نهاية اليوم."⁴

إن البدائيين، مثلما أشرنا، متحررون من أي اعتماد اجتماعي. وهم مبدئياً يعيشون بمفردهم مستقلين عن أية علاقات دائمة. ويكونون تجمعات مع بعضهم البعض لمجرد إشباع غايات مرغوبة متبادلة. فالارتباط الجنسي يحدث على أساس الحاجة إلى الإشباع الجنسي المتبادل. وبمجرد تحقيقه يفصلان ويمضي كل إلى حال سبيله، وربما لا يرون بعضهما مرة أخرى. والأمهات أرضعن أطفالهن وقاموا بتغذيتهم إلى أن صاروا قادرين على رعاية أنفسهم، فبمجرد أن يتحقق لهم ذلك يمضي كل إلى حال سبيله، وبعد برهة من الزمن لا يتعرف أي منهم على الآخر.⁵

ولكن عندما اكتشفوا أن في مصلحتهم أن يعملوا مع بعضهم البعض لتأمين حاجات مشتركة تضمن حياتهم ولت هذه العلاقات العابرة لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة.⁶ أثناء هذه المرحلة عمل الناس معاً بدون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل "بصرخات غير مفهومة بجانب العديد من الإيماءات وبعض

¹ المرجع السابق، ص. 135. Italics in the text.

² المرجع السابق، ص. 137.

³ المرجع السابق، ص. 136.

⁴ المرجع السابق، ص. 126.

⁵ المرجع السابق، ص. 29-128.

⁶ المرجع السابق، ص. 141.

الأصوات الإيحائية.¹ كما اخترعوا بعض الأدوات مثل البليطة، والأحجار المسنونة التي تتيح لهم توفير حاجاتهم الأساسية. في هذه المرحلة أيضاً تشكلت الأسر لأول مرة، ودخلت الملكية الخاصة إلى حيز الوجود. والحقيقة أن الملكية لم تخلق في هذه المرحلة ظروف معادية لسعادة الجميع لأن كل شخص كان مجبراً على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعاً ضارياً مع من سيسلبه إياها.² علاوة على أنه لم تكن هناك حاجة إلى التورط في صراع من هذا النوع نظراً لأنه كان هناك من الممتلكات ما يكفي الجميع. ولأن كل فرد لديه من الممتلكات ما يمكنه استخدامه فحسب، فلم يكن هناك من هو في حاجة إلى امتلاك ما لدى الآخرين، ومن ثم لم يكن هناك من يرغب في سلب أملاك الآخرين.

فبينما كانت أولى العلاقات الدائمة التي أوجدها البدائيون، خطوة على الطريق إلى الحياة الحديثة، فهي لم تكن منبع الفساد الأخلاقي، وانعدام المساواة السياسية. ويصف روسو هذا الوضع بكلمات شعرية قائلاً؛ إن نظام الأسرة يمثل "التعود على عيشة مشتركة"، ويولد أعزب ما يعرفه البشر من مشاعر: الحب الزوجي، والأبوي.³ كما أن هذا الوضع كان مرتبطاً بتوفر ما يكفي من وقت فراغ، وراحة. وقد كان لهذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقل اكتفاءً ذاتياً وأكثر شدة على المستوى الذهني، والجسماني مما كانوا عليه في الماضي، وأيضاً أكثر عرضة للاعتقاد في أنهم إذا حرموا من هذه الامتيازات سيروا أن الحياة أصبحت قاسية معهم.⁴

إلا أن هذه الخبرة لم تكن بالعامل الرئيسي في قلب، وتنوير الحياة البشرية. هناك أسباب أكثر أساسية كانت أخذة في العمل. فقد تصور روسو مبدئياً أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرض متصلة، ولكن بعد أن وقعت الفيضانات، والزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسية إلى عدة جزر مختلفة. فالناس هنا كانوا قد أُجبروا على العيش معاً في هذه الجهات المختلفة، ومن ثم تطوير لغات منفصلة، ومجتمعات متميزة، ومتنوعة. في هذه الأوضاع الجديدة اتحد الناس في مجتمعات دائمة، وكونوا الأمم التي توحدت بفعل تقاليد، وأعراف مشتركة.⁵

هذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة كان لها أثراً مهماً على حياة الناس. فقد طور الناس "أفكاراً عن الجدارة *merit* والجمال"، ولأنهم بدعوا في مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقاً لتلك المعايير العامة التي تقدرها الأمة ككل فقد كان لمن وصلوا إلى المكانة الأفضل أن يثيروا الحقد لدى الآخرين.⁶ ولكن حتى هذا الوضع لم يكن إرهاباً لخلق انعدام المساواة السياسية. حيث إن الأمر مازال متمثلاً في أن الأفراد كانوا

¹ المرجع السابق، ص. 142.

² المرجع السابق، ص. 124.

³ المرجع السابق، ص. 42-142.

⁴ المرجع السابق، ص. 143.

⁵ المرجع السابق، ص. 143.

⁶ المرجع السابق، ص. 143-144.

يعيشون وفقاً لمعايير أخلاقية عامة للمجتمع. فلم يكن في هذا الوضع من أحدٍ، ولا حتى من ذوى القدرات والإجازات الأرفع شأواً، معصوماً من الامتثال لتلك المعايير. يقول روسو: "كان من الضروري أن تصبح العقوبات أكثر شدة، وصرامة بما يتناسب مع ازدياد، وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة."¹ لقد رمزت حياة المجتمع البدائي لوجود شعور قوي بالفضيلة المدنية اقتضى بكل فرد أن يخدم الخير الأعم للمجتمع. فالمرء لم يكن متاحاً له؛ بحكم امتلاكه قدرات فائقة؛ أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسو "هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعي *indolence* الذي اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط النزق الذي تتسم به حالة التمرکز حول الذات، ومن ثم فهي من المؤكد أكثر الحقب سعادة، واحتمالاً."²

ولم تكن أيضاً بنية العمل في المجتمع البدائي هي التي وضعت الخطوة المصيرية التي أقمت ذلك المجتمع في انعدام المساواة السياسية. فقد كان كل شخص في النظام البدائي منخرطاً في جميع مراحل الإنتاج التي تمر بها أية سلعة. ولم يكن هناك، حتى هذا الحين، تقسيم للعمل يجرء العمل إلى مهام بسيطة ويجبر العامل أن يهمل ما يمتلكه من مهارات بغرض أن يكون أكثر كفاءة على خط الإنتاج. بل ظل العمل بمثابة المحاولة التي يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته، وإسهاماته في المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفاً، ومحترماً لدى الآخرين. "ويقدر ما وظفوا أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، ولفنون لم تكن تتطلب تعاون الكثير من الأيدي؛ فقد عاشوا أحراراً، أصحاء، صالحين، وسعداء بقدر توافقه مع طبيعتهم، واستمروا في التمتع فيما بينهم بأعزب مكافأة للتفاعل المستقل."³

الخطوة الحاسمة للبشرية ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن *metallurgy* والزراعة "العلمان" اللذان، على حد ما قال روسو، حولتا المجتمع إلى اتجاه انعدام المساواة السياسية، وذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال مدمرة من الملكية الخاصة. وفي وصفه لهذه الأحداث صور روسو مساوئ وشرور مجتمع السوق التجاري.

فمع اكتشاف المعادن قامت صناعات جديدة لم يكن لها أن تستمر إلا بتحويل الجميع إلى مراكز إنتاج في المدن. غير أنه مع تزايد أعداد العمال كانت هناك فئة قليلة من الناس بقيت لتقوم بوظائف إطعام بقية المجتمع. ولمواجهة هذه المشكلة استخدمت المعادن لخلق أدوات تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا تمكنت الفئة القليلة من إنتاج كميات أكبر من الطعام تكفي لتغذية العدد المتنامي من السكان في المدن.⁴ وظهرت حقوق الملكية الخاصة من هذا الوضع أيضاً. فقد حوّل الفلاحين الذين يفلحون أرضهم لإنتاج الطعام أن يخلقوا قيمة من عملهم، ومن ثم فقد نالوا الحق ليس فقط في منتجات عملهم بل أيضاً في ملكية ما يكدحون

¹ المرجع السابق، ص. 144-45.

² المرجع السابق، ص. 145.

³ المرجع السابق، ص. 145.

⁴ المرجع السابق، ص. 146.

فيه. إذا فقد ذكر روسو، شأنه شأن لوك؛ أن المجتمع كان مطالباً بحماية حقوق الملكية لجميع أعضائه.¹

تشير هذه الوقائع إلى أنه بمصاحبة التقدم الاقتصادي الذي تم بفعل التقدم فى صناعة المعادن والزراعة كانت هناك تباينات متصاعدة فيما بين الناس فيما يتعلق بالقوة، والنفوذ. فقد نمت المدن فى حجمها بحيث شيدت المصانع داخلها، وحولها، وصار الذين امتلكوا المصانع وتحكموا فى عمل العمال من الأثرياء. وفقدت المناطق الزراعية سكاناً، ولكن الذين ظلوا يمارسون النشاط الزراعي؛ أصبحوا من ذوى الأملاك المترفين. وبايجاز "لقد قام الأقوى بمعظم العمل، والأبرع استفاد من مهارته أفضل استفادة، والأكثر عبقرية منهم أوجدوا طرقاً لاختصار عملهم."² ماذا عن البقية؟ لأنهم افتقدوا إلى المهارات أو الحظ فى تأهيل أنفسهم كملاك مصانع أو فلاحين ناجحين فقد فقدوا الأهمية، والكرامة فى المجتمع. وفى هذا الوضع من اليسير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحول إلى فروق سياسية. يقول روسو: "إذا كانت المواهب متساوية، وإذا كان استخدام الحديد، واستهلاك الغذاء كان دائماً فى توازن دقيق"³ لكان للمجتمع أن يظل فى توازن، ولم يكن لأية تفرقة سياسية أو اجتماعية أن تظهر. وانتقل روسو ليقول:

فهناك تفرقة طبيعية تفصح عن نفسها بصورة تدريجية كتفاً إلى كتف مع تفرقة مرهونة بالعملية الاجتماعية. فالفرق بين الناس التى تتطور بفعل هذه الوقائع؛ تأخذ فى الإفصاح عن نفسها بصورة أوضح كما يزداد تأثيرها دوماً، وتبدأ فى التأثير على مصير الأفراد بنفس النسب.⁴

Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion.

وظهرت طبقة قوية سيطرت على بقية المجتمع، والمحصلة أن نشبت الحرب الأهلية بين الأغنياء والفقراء.⁵ ولكن لم يكن للأغنياء أن يتمتعوا بما حققوه بينما كانوا دائماً عرضة للوقوع فى خطر الحرب، وأيضاً لم يتسنى للفقراء أن يحسبوا من أوضاعهم حين كانت حالة الحرب واقع جائم. ومن هنا خطط الأغنياء لخلق سلام جديد ينزع فتيل الغضب عند الفقراء بدون أن يتطلب ذلك أية تضحيات على حساب أنفسهم. وانخدع الفقراء باعتقادهم أن العدالة ستحل فى المجتمع؛ كمحصلة للسلام؛ وأنه سيتم إرساء نظام اجتماعى من شأنه حماية مصالحهم، ومنحهم الحقوق، والعدالة. لذلك تحدث الأغنياء عن تحقيق العدالة من خلال

¹ المرجع السابق، صص 47-146.

² المرجع السابق، ص 147.

³ المرجع السابق، ص 147.

⁴ المرجع السابق، ص 147.

⁵ المرجع السابق، صص 49-148.

إحلال مجتمع مدني من شأنه توفير الحرية للجميع. وبالطبع لم يكن في نيتهم، أي الأغنياء؛ أن يلبوا حاجات الفقراء. إنما قصدوا فقط أن يبدو الأمر كأنهم فعلوا ذلك.

ولكن الفقراء عن دون حنكة؛ وبالطمع الذي ملأهم؛ فقدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم، ومن ثم نجدهم يوافقون على "تقييد أنفسهم بسلاسل [الأغنياء] على اعتقادٍ منهم أن ذلك تأمينٍ لحياتهم". ومحصلة ذلك؛ أن انتهى الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعي أعطى حياة أطول لظلم الماضي، ولكن هذه المرة بتصديق من الفقراء. ومن ثم استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التي انخدع الفقراء في تأييدها، وبدا أن الأغنياء لم يعودوا في حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم.¹ وفي تلخيصه لهذه الخبرة يقول روسو:

"هكذا كان ... أصل المجتمع، والقوانين التي وهبت للمستضعفين أغلالاً جديدة، وللأغنياء قوى جديدة ... وأرست إلى الأبد قانون الملكية الخاصة، وانعدام المساواة، وحولت الاغتصاب الحادق للحقوق إلى حق مبرم، ومن أجل أرباح قلة طموحة جشعة؛ بات جميع البشر من الآن فصاعداً خاضعين للعمل، والعبودية، والشقاء."²

"such was... the origin of society and laws, which gave new fitters to the weak and new forces for the rich... established forever the law of property and of inequity, changed adroit usurpation into an irrevocable right, and for the profit of a few ambitious men henceforth subjected the entire human race to labor, servitude and misery."

فالتفرقة السياسية التي وافق عليها العامة من الناس لم تكن سوى موافقة على عبوديتهم للأغنياء.

٤- فقدان الفضيلة المدنية.

توحي هذه اللوحة التي رسمها روسو في عمله "مقالات عن أصل التفرقة" The Discourses on the Origin of Inequity بأن السياق الاقتصادي للمجتمع الحديث إنما يتيح لذوي المهارة الفائقة أن يحرزوا سيطرة على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه في تعزيز ثروتهم، وسلطتهم السياسية في المجتمع. ومن ثم ظهر شكل جديد من الحكم الطبقي، شكلاً لم يعد قائماً على الهيراركية *hierarchy*، أو البناء الطبقي الهرمي التقليدي الذي وجد في العصور الوسطى، بل كان حكم يقوم على قدرة المرء على إجراء العمليات الإنتاجية لصالحه الخاص.

وصارت الملكية الخاصة رمزاً، بالنسبة لروسو، ليس فقط للنمط الجديد من الحكم الطبقي، بل أيضاً لمنهج حياة يبطأ تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة؛ قد جعلت من المال

¹ المرجع السابق، ص. 50-149.

² المرجع السابق، ص. 150.

الشيء الأهم على الإطلاق. فيدون المال بصير من المستحيل شراء الماكينات، والمواد الأخرى الضرورية لإحراز مكانة متميزة في سياق السوق القائمة على الصناعة. لذلك تأسست أنظمة المال لخلق عوائد تنتج للمستثمرين التحصل على الأموال التي يمكن استخدامها في توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثم تحول جل الاهتمام، والانتباه إلى بيان الربح، والخسارة. نعم لا شيء البتة سوى الربح.

لكن روسو اعتقد؛ أن "أنظمة المال كانت اختراعاً جديداً، لم تنتج شيئاً."¹ وكان لهذا الانشغال بالمال أن يحول العامة من الناس إلى أفراد "يبحثون عن الترف"، "محتالين" و "عنيفين" و "أوغاد".² وبفعل هذه الاتجاهات لم يعد لدى الناس حب الخير الأعم للمجتمع، ولم يعودوا حتى مكثرثون بأن تكون إسهاماتهم في تلبية حاجات المجتمع محل تقدير أم لا. فالبحت عن المال لم يفعل في حقيقة الأمر سوى أن دمر مستقبل الفضيلة المدنية في المجتمع.

وعندما يحدث هذا، فلا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هي الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثر بإعلاء هذا النوع أو ذلك من الملكيات الخاصة، وليس لديهم المقدرة على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنية سلب، ونهب العامة.³ الأصوات تُشترى، والانتخابات تُزور، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامة ككل في المقدمة. في المقابل، في مجتمع اقترن بفكرة الفضيلة المدنية، نجد القادة مجبرين على إظهار الاحترام، والتقدير للصالح العام. والقادة في هذا الوضع يصبحون بالفعل خادمين حقيقيين للشعب.

هنا قد يُطرح السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحول إلى سياسة جديدة للفضيلة المدنية؟ أعتقد روسو أنه في الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمنفذ هنا سيكون من خلال شكل للتربية المدنية تعلم الأفراد واجباتهم، وتعلمهم وضع حب الوطن في المقام الأول.⁴ ورأى روسو أنه ينشر هذا الهدف، والتعريف به على نحو جيد سيكتسب قوة هائلة من شأنها قلب جميع الآثار السيئة لعقوبة المال رأساً على عقب. فيمجرد أن يكون لدى الناس حب لوطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثم تعود الفضيلة المدنية، أخيراً، لتتزع الموقف.⁵ فهدف السياسة الخالية من الفساد؛ أن تجعل الناس فضلاء، والطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضيلة المدنية، وهو الهدف الذي سيمثل فكرة رئيسية للعقد الاجتماعي الجديد.

¹ J.-J. Rousseau, *The Government of Poland*, tran. William Moore Kendall, (New York: Bobbs-Merrill, 1972), ص 69.

² المرجع السابق، ص 67.

³ Rousseau, *Discourse on Political Economy*, ص 172.

⁴ المرجع السابق، ص 173.

⁵ المرجع السابق، ص 171.

٥ - العقد الاجتماعي الجديد، والمجتمع المدني الجديد.

كيف توقع روسو إنجاز هذا الهدف؟ في مناقشته لعقده الاجتماعي الجديد في كتابه "عن العقد الاجتماعي" On the Social Contract، أعرب روسو عن أملة في أن يصبح الناس جزءاً من مجتمع يقوم على أهداف، وقيم عامة مشتركة. فبمجرد وجودهم في مجتمع كهذا، لن يعودوا معنيين في المقام الأول بمصالحهم الخاصة، بل سيجعلون السعي وراء الخير العام هو البعد الأكثر أهمية في حياتهم. فما هي طبيعة ذلك المجتمع الجديد الذي كان في ذهن روسو؟ هذا ما نود أن نورد، في هذه الجزئية، بشيء من التفصيل.

لقد أوضح روسو؛ في تناوله لمسألة التحول الجوهري للأفراد من أفراد يتركزون حول ذاتهم إلى مواطنين يتمتعون بعقلية اجتماعية متى كان طرحه للسؤال التالي: كيف يمكن إيجاد شكل من الاتحاد يمكنه، ومن خلال جميع القوى المشتركة أن يزود عن شخص، وأمواً كل طرف في هذا الاتحاد، ويظل كل فرد، رغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل؟^١

how to "find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before?"

كانت إجابة روسو؛ في إيجاد عقد اجتماعي جديد يشير إلى أنه "لابد لكل فرد أن يكون على استعداد إلى تحويل (أو نقل) كل ما له من حقوق إلى المجتمع. ونظراً لتساوي الجميع أمام هذا الشرط فلن يكون من مصلحة أحد أن يجعل من هذا عبئاً على الآخرين."^٢ ولكن لماذا يتحتم على الناس اعتناق مثل هذا النوع من التنظيم الاجتماعي؟ السبب أنهم يأملون في تحديد أنفسهم كجزء من تنظيم جماعي، وهم في ذلك مستعدون؛ شأنهم شأن الآخرين عموماً؛ أن يخضعوا إلى قواعد، وأهداف عامة في ظل هذا التنظيم. ما هي الفائدة التي ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسو: أنه "عندما يهب كل شخص نفسه لكل فهو لا يهبها لأحد"، حيث يصبح الجميع محكومين بنفس الفكرة للصالح العام التي ترى أنذاك نافعة للجميع بما فيهم بالطبع الشخص نفسه. ومن ثم لا يعد أي شخص خاضعاً للسلطة المتعسفة للآخر "يسير الجميع في ركب التوجه الأسمى للإرادة العامة."^٣ "Under the supreme direction of the general will"

وبجعل الإرادة العامة أساساً لحياة المرء يعود الأفراد ليتصرفوا مع بعضهم البعض كما كانوا عندما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائي هي التي تملّي عليهم طريقة التصرف. وترمز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية "للمصلحة العامة" أو الصالح العام كمقابل للمصلحة الخاصة.^٤

^١ 24, I:6. Rousseau, *On the Social Contract*,

^٢ المرجع السابق، ص. 24, I:6.

^٣ المرجع السابق، ص. 24, I:6. Italics are in text.

^٤ Charles Taylor, *Sources of the self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص. 360.

والحقيقة أنه لخلق مجتمع معنيّ بحاجات كل فرد فيه يجب على الجميع أن يُخضعوا مصالحهم الشخصية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المشروع يجدر بنا أن نتقبل تصورات معينة حول المجتمع، والسياسة نوضحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولاً: ترتبط الإرادة العامة بالحقوق التي يجب توفيرها للناس، وتتبع تلك الحقوق؛ حسب روسو؛ من تحديد المجتمع لحاجاته. لقد دفع لوك بأن كل فرد له حقوق أساسية في الحياة، والحرية، والملكية الخاصة، وهي حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنسان. بالنسبة لروسو تجنح هذه الرؤية إلى تشجيع الأفراد على التفكير في أنفسهم كأشخاص مخلولين لعمل ما يروق لهم.

ولكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تتبع من المجتمع الذي يعيش فيه، فهو لا يفهم أن المجتمع يحدد طبيعة الحقوق التي يملكها فحسب؛ بل أيضاً أن كل حق من هذه الحقوق مرتبط بالتزامات، وواجبات، وحدود يجب أن يراعيها الفرد كشرط للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تدل فقط على الحرية الفردية، ولكنها تعني الحرية الفردية في سياق الفضيلة المدنية. والوعي بهذه الحقيقة يمثل أساس قدرتنا على منح الآخرين حماية لحقوقهم.

الشيء المهم أيضاً هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة لطبيعة الواقع السياسي، والمقاربة التي يجب أن ينتهجها الناس في تناولهم لقضايا هذا الواقع. ففي هذا الواقع تتحدد الحاجات العامة فيما يخص تلك القضايا التي تؤثر بشكل واسع في حياة الجميع. وكانت حجة روسو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر على حياة جميع المواطنين بطرق رئيسية ودالة، فمن الأفضل أن نجد مقاربة مشتركة لتلك القضايا من شأنه أن يقدم للأفراد نفس التوجيه الأخلاقي. ولكن علينا أن نؤكد على أنه ليست جميع القضايا المطروحة في المجتمع هي قضايا الإرادة العامة. فوضع مصباح في أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهم كل المجتمع لأنها تخص في تأثيرها جزء معين من المجتمع. من ناحية أخرى فإن قضايا الإرادة العامة تتعلق بتلك الأشياء التي يستوعبها جميع الأفراد على أنها متضمنة لخير عام.

على سبيل المثال، تشتمل قضايا الإرادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، ما يشكل توجهنا كمجتمع نحو الزراعة، ما هو الدور الذي يمكن إعطاءه للشرطة، أي نوع من الرعاية الصحية، والتوعية يجب أن نوفرها، وهكذا.

أما عن طبيعة الصالح العام فيحدده المواطنون عن طريق التشاور الجماعي في إطار نظام تشريعي. حيث يمكنهم أن يضعوا القوانين التي تحدد أي الحقوق التي ستمنح لجميع المواطنين، وأي الواجبات المصاحبة التي يجب عليهم الالتزام نحوها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا هي تنفيذ إرادة الشرعية، واتخاذ القرارات المتعلقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية على وقائع أو أحداث بعينها. وهو ما يعني إذاً أن السلطة التشريعية، "التي تنتمي للناس وقد يكون انتماءها لهم وحدهم"¹، تترك؛ إبان إرساءها للسياسات العامة،

¹ المرجع السابق، ص. 1: III، 49.

وتحديد الصالح العام في كل قضية؛ مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية.¹ وبالطبع يمكن للأشخاص العاملين كهيئة تشريعية أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات للسلطة التنفيذية. أي؛ إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقر بأن أحد الحقوق التي أرسنها السلطة التشريعية يجب أن تطبق بطريقة معينة؛ لا تقبلها الأخيرة، يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.

وإقرار الموقف حيال القضايا الرئيسية والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون في وظيفة التشريع. إذا فالقوانين؛ حسب روسو؛ "مجرد شرط للترابط المدني. فالقوانين التي تخضع لها عامة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم."² فمع سن الناس لقوانينهم؛ يتحولون من مجرد أشخاص واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة؛ إلى أشخاص، بجانب امتلاكهم للأملاك، هم أيضاً مواطنون. وهذا هو بعينه التحول الذي يخلق مجتمعاً مدنياً. وهنا يذكر روسو، أن "المرور من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية"، أو المجتمع المدني "يسفر عن تحول ملحوظ لدى الإنسان؛ حيث تحل العدالة محل الغريزة في سلوكه، ويضفي على أفعاله صفة أخلاقية كان يفقدها فيما سبق."³ ففي هذا المجتمع المدني يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع الأكبر، وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساويين بكامل الاحترام والكرامة. والحرية الحقيقية هي ما دعاها روسو "بالحرية المدنية" التي تزرع حينما يتساوى الأفراد في استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة في حياتهم إلى الإرادة العامة.⁴

ويدون أن يكون الناس قادرين على سن قوانينهم الخاصة بهم، لا يمكن أن يتم هذا التحول الروسوي للأفراد؛ من مجرد حائزين أملاك إلى مواطنين؛ يحترمون في سعيهم وراء مصالحهم الخاصة المعايير الخاصة بالصالح العام، وبالأحرى لا يمكن لمجتمع مدني وقتها أن يوجد على أرض الواقع.

إذا لهذا السبب، لم يقبل روسو القوانين التي صنعها النواب أو الممثلين عن الشعب كما كان الأمر عند لوك، فبالنسبة له "يصبح أي قانون لم يصدق عليه عامة الشعب باطلاً، بل ليس بقانون على الإطلاق". ففي المجتمع المدار جيداً، حسب روسو "يهرع الجميع إلى المجالس".⁵

غير أن روسو كان على وعي بأن التشاور العام قد لا يسفر، في جميع الظروف، عن اتفاق عام على طبيعة الصالح العام فيما يخص مجال بعينه. فاختلاف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الراديكالي الذي رأيناه عندما انقسم المجتمع بين أغنياء وفقراء في تفسير روسو لمسألة انعدام المساواة، يخيل إلينا أنه من الممكن ألا يجعل الناس يصلون فيما بينهم؛ أيأ كانت المدة التي قضوها في التشاور؛ إلى اتفاق يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من الخبرة قد يتسبب التشاور في إظهار الناس

¹ المرجع السابق، ص. 1: III، 49-50 .

² المرجع السابق، ص. 6: II، 38 .

³ المرجع السابق، ص. 8: I، 26 .

⁴ المرجع السابق، ص. 8: I، 27 .

⁵ المرجع السابق، ص. 15: III، 74 .

مشاعر مؤذية ومدمرة تجاه بعضهم البعض مدمرين بذلك كل أمل في استمرار الإرادة العامة.

وقد تجنب روسو هذه المحصلة؛ لأنه تصور التشاور حادث في سياق أبسط كثيراً، تقل فيه نسبة اختلافات الرأي من حيث الكم، والدرجة. فالناس الذين يتناولون الأمور من منظور الحس العام الخاص بعمامة الناس لا نحسبهم يتمسكون حسب روسو بوجهات نظر واسعة التباين، ومن ثم فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. هذا ما عناه روسو عندما قال أن "السلام والاتحاد والمساواة هم أعداء لدقائق الأمور السياسية. والأشخاص المستقيمون البسطاء من الصعب أن يندفعوا بسبب بسلطتهم. فالشرك، والحجج الذكية لا توقعهم في حماقة."¹ وهنا يتحدث روسو وفي ذهنه الفلاحين وبسطاء أو عامة الناس الذين يسنون القانون. "عندما نرى مجموعات من الفلاحين، من أسعد الناس في العالم، حيث يقومون بتنظيم شؤونهم في الدولة تحت شجرة الكافور ودائماً يتصرفون بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذي تتميز به دول أخرى، تجعل من نفسها أمماً ذاتعة الصيت، وبائسة أيضاً بفعل الكثير من التكتيكات، والغموض؟"²

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكناً كما وصف روسو؟ إن مجتمع روسو، كما يقول تشارلز تيلور *Charles Taylor* "يتربط فيما بينه بفعل عاطفة تعد امتداداً لهذا الحبور أو الفرح الذي يشعر به الناس في صحبة بعضهم البعض."³ في مجتمع كهذا، يتقاسم الناس قيماً أساسية بعينها تخلق توحداً للفهم وأساساً للاجتماعية. وبموجب هذه الحقيقة فإن الناس لا يتلمسون طرقهم في الحياة من منظورات أخلاقية واسعة التباين، ومتناقضة. فالمجتمع ليس بساحة ينادي فيها البعض بالتزام قوي بالدين في حين لا يفعل الآخرون، أو حيث يعلى البعض من شأن رؤية ريفية للحياة، ويعكس الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض فيه عن التربية وفق آداب، وتقاليد كلاسيكية للجميع بغية جعل الناس مفكرين ناقدين يبحثون في كل التقاليد، بينما يفضل الآخرون أن يظلوا مطيعون بدون تعد على الأعراف، والتقاليد القائمة. فهذه الخلافات في وجهات النظر من شأنها أن تشكل طريقة الناس في الإتيان بحكمهم حول مسائل عامة، وبالتالي ففيما هم ماضون في تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرهم المختلفة والمتعارضة بتلك الصورة الراديكالية من السوارد أن تقضي مشاوراتهم دائماً إما إلى طريق مسدود أو تسوية غير سارة.

ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نعائش هذه المشكلة في غالب الأمر في مجتمعنا المعاصر. فهناك الكثير من القضايا في عالمنا الحاضر لا يمكن حلها بطريقة مرضية لجميع الأطراف، ومن ثم فعلى الأفراد في كلا الجانبين أن يتحلوا بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقياً من نتائج. هذا الموقف غالباً ما يفضي إلى خلاف اجتماعي، وسياسي مدمراً للشعور بالحس الجماعي. والأمثلة كثيرة فيما يخص القضايا التي تنجم عن هذا النوع من الخلاف منها على سبيل المثال حذر الأسلحة، والإجهاض، ومحاباة الأقليات كنوع من التعويض *affirmative action*، والصلاة في المدارس. ولكن في مجتمع روسو لأن المواطنين لديهم مشاعر وقيم

¹ المرجع السابق، ص. 1: IV، 79

² المرجع السابق، ص. 1: IV، 79

³ Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص. 360.

مشتركة فهم يصلون إلى مواقف أخلاقية مشتركة ليست متباعدة كثيراً أو متناقضة، لذلك فعندما يتشاورون بصدد مسائل عامة يكون الوصول إلى الاتفاق هو الشيء الأكثر احتمالاً. ومن ثم فإن "تيلور" صائب في قوله: أنه ليس مقدراً على مواطني روسو، أن ينخرطوا في "مجادلات وتشاورات مطولة".¹

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بحيث توحى لنا بأن روسو قد أنكر أهمية جميع أشكال التشاور بين المواطنين في انخراطهم في ممارسة الحكم الذاتي. فالقول بأن التشاور لن يطول ليس معناه أنه لن يحدث على الإطلاق. لأن التشاور هو أساس سن المواطنون لقوانينهم، والذي فيه يظهرون ويصونون الفضيلة المدنية اللازمة؛ التي تتيح للأفراد أن يدعموا الالتزام نحو الصالح العام. ولكن على ما يبدو من خلال ما يدفع به "تيلور" من حجج أنه لكي يوجد مثل هذا النوع من التشاور الذي وضعه روسو من الضروري أن تستمر المحافظة على قاعدة اجتماعية بين الناس من خلال إزالة كل ما في المجتمع من أشياء تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذا فالمشاركة المباشرة للمواطنين في إقرار القوانين، هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية لا يمكن أن تتجح إلا إذا أزيل ما يسبب فناء الشعور بالتضامن بين الناس. وفي سبيل هذا الهدف ناقش روسو الشروط الأساسية لخلق الإرادة العامة واستمرار الحكم الذاتي للمواطنين.

وسأل روسو: تحت أي ظرف يكون الناس على استعداد لسن القوانين؟ وأورد روسو الظروف التي تقوي من احتمال وجود شعور قوي بالاجتماعية بين أعضاء المجتمع بحيث يكونوا قادرين على سن القوانين التي يمكن للجميع تأييدها. الظروف التي من شأنها أن تساهم في نظام كهذا من المفترض أن تشمل؛ على سبيل المثال؛ وضعا يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع غير معروف لبقية الأعضاء، وحيث تبقى العادات، والخرافات الموجودة غير متأصلة بعمق بحيث يمكن تعديلها لتدعيم أساس مشترك للمجتمع، وأيضاً ألا يطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، وأخيراً عندما يكون المجتمع متحرراً من الاعتداء الأجنبي.²

كما سيبدو من بين أهم الظروف التي تساهم في خلق ما يكفي من شعور اجتماعي بين الناس لتأصيل نشاط سن القوانين أن تكون هناك حاجة إلى منع القرارات التي تنبثق عن الفروق في الثروة والملكية. وإلا لن تتحقق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاق في التشاور. في سبيل هذا يجب أن يتعلم الأفراد أن يتلمسوا طرقهم في اقتناء الممتلكات عن طريق الحاجة إلى استخدام تلك الممتلكات للمساهمة في مصالح المجتمع ككل. يقول روسو: "أي كانت الطريقة في تحقيق المقتنبات، يبقى الحق الخاص لكل فرد في ما يكتز به من (ممتلكات) ذات خصوصية شديدة؛ حق خاضع لحق المجتمع فيها جميعاً؛ حيث بدون هذا الحق الاجتماعي ما كان هناك تماسك للألة الاجتماعية، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة".³

¹ المرجع السابق، ص. 360.

² Rousseau, *On the Social Contract*, ص. 45-46, II:10.

³ المرجع السابق، ص. 29, I:9.

لأنه إذا ما اعتنق الناس تلك الرؤية القائلة أن أملاكهم تخول لهم قدرأ من النفوذ السياسي يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفرقة السياسية مرة أخرى ليصبح عامل رئيسي فى الحياة الاجتماعية، ويفقد المواطنون ثقّتهم فى بعضهم البعض، ومن ثمّ ينتفى أساس استمرار التشاور لإقرار الصالح العام. وقتنذ ستعتلى الإرادة الخاصة كل شىء، وتروج لسياسات من شأنها بلا شك أن تكرر انعدام المساواة السياسية. "لأن الإرادة الخاصة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات عكس الإرادة العامة التي تميل نحو المساواة."¹

ولإيجاد اتجاه نحو الملكية الخاصة يتّيح للأفراد أن يتصرفوا، ليس فقط كأصحاب أملاك، بل أيضا كمواطنين، من الضروري أن تكون الملكية أو امتلاك الثروة بشكل معتدل. وهنا استلهم روسو أحد الهاديّات، من أرسطو الذي دافع، فى مفهومه عن المدنية، كما رأينا سابقاً عن الاعتدال فى الثروة.

وقال روسو أنه لا يحب أن يكون هناك من هو ثرى جداً بحيث يمكن أن يشتري الآخر، ولا فقير جداً بحيث يمكن أن يشتريه الآخر.² الاعتدال فى الثروة سيحد من مدى تركيز الأفراد على تحقيق النجاح المادي فى السوق. ونرى هنا أن رؤية روسو لتراكم الثروة تسير فى اتجاه معاكس لرؤية لوك، وموقفه الذي يتيح وجود ثروة، واسعة وتوزيع غير متناسب لها. فالناس، فى السياق الذي اقترحه لوك، يصبحون بالنسبة لروسو منهمكين فى إحراز المزيد والمزيد من الثروة. تلك العقلية من شأنها أن تدمر جميع الفرص لإرساء الإرادة العامة.

إن السياق الممهد لهذا النوع من المجتمع؛ الذي يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديد الصالح العام؛ يعتمد على قدرة المجتمع فى الاحتفاظ بإمكانية تحقق المساواة السياسية أو على الوضع الذي يمتلك فيه جميع المواطنون، بغض النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية؛ قولاً سديداً فى سن القوانين. غير أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصة بالملكية أو توزيعها كما وصفنا. بل هناك بالإضافة إلى ذلك؛ حاجة إلى قيادة فى المجتمع تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها ملياً من منظور الحاجة إلى إيجاد حلول تعلق من شأن الصالح العام أو الإرادة العامة.

إن الإرادة العامة، بالنسبة لروسو، دائماً على حق، وتميل إلى "المنفعة العامة" مع ذلك تبقى المشكلة فى أن التشاور بين الناس، بصدد سن القوانين، لا يضمن دائماً "بنفس الاستقامة."³ فالمواطن العادي دائماً ما يقع ضحية الخداع فى ارتكاب أعمال ضارة بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبيد هذا التوقع فنحن فى حاجة إلى قيادة تتكون فى هذه الحالة من سياسي محتك، ومشرع حكيم.

فالمشرع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتي من قوة الإقناع دون الإكراه أن يضع إطاراً

¹ المرجع السابق، ص. 30، II:1.

² المرجع السابق، ص. 46، II:11.

³ المرجع السابق، ص. 31، II:3.

للتشاور بصدد سن القوانين بطريقة تقتع الناس أن يجسدوا في القوانين الحاكمة للمجتمع فكرة الصالح العام. وفي شروعه في هذا الدور يكون لدى المشرع مهمة "تعبير الطبيعة الإنسانية، وتحويل كل فرد (الذي يمثل في حد ذاته كل متكامل، ومتماسك) إلى جزء من الكل الأكبر الذي يتلقى هذا الفرد منه حياته وكيانه، أي تحويل تكوين المرء بغرض تقويته، عن طريق مبادلة الكيان الجزئي، والاعتباري بالكيان الفيزيقي، والمستقل الذي نتلقاه جميعاً من الطبيعة."¹

والمحافظة على المساواة السياسية، التي تعد أساسية جداً لمشاركة المواطنين في الحكم؛ تعتمد على إمكانية حدوث مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير في أمور عامة حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه المقدرة، فإن السياسة تتحول بالتالي إلى صراعات المصالح الخاصة حيث يستخدم المنتصر السلطة العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وتفاذي هذه المحصلة يعتمد على أشياء كثيرة، كما أشرنا، ولكن الواضح أن قيادة المشرع هي أهم تلك الأشياء.

٦- تهديد روسو للمجتمع المدني.

متلما أشرنا نواً نتطلب المشاركة الديمقراطية ضرورة إقصاء مختلف العوامل التي قد تسفر عن الانقسامية. في سبيل هذا شرع روسو لسياسات قصد بها الحفاظ على شعور قوى بالفضيلة المدنية واحترام الصالح العام. ولكن هل في قيامه بذلك يقدم روسو ما يكفي للحيلولة دون الوقوع في وضع تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام بحيث يجد الأفراد أنفسهم عرضة لمجتمع استبدادي يتحدى مطالب الحرية الفردية؟ أو بمعنى آخر هل ينفي منحه روسو في المجتمع المدني أي أمل في حدوثه؟ في هذه الجزئية نود أن نصف بعض العوامل التي تجعل من تحقق المجتمع المدني مسألة صعبة بالنسبة لروسو.

فيما يتعلق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثم تقرر الأغلبية المحصلة. ومع ذلك أقر روسو بأن الناس قد لا يتفقون جميعاً قبل أو أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتم التصويت يجب على كل فرد لا يتفق مع المحصلة أن يغير من موقفه بحيث يدعم الطرف الفائز.

عند إدلاء كل شخص بصوته؛ يسوق رأيه في المسألة المطروحة، ثم يتم الإعلان عن موقف الإرادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا فعندما يفوز الرأي المخالف لرأيي؛ فإن هذا لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً، وأن ما كنت أظنه من الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو ان رأبي الخاص هو الذي تغلب لكنت فعلت بخلاف ما كنت أردت. عندئذٍ ما كنت لأكون حراً.²

Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I

¹ المرجع السابق، ص. 39، II:7؛ also ص. 40، II:7.

² المرجع السابق، ص. 82، IV:2.

took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free.

في مجتمع يضح بمؤسسات مختلفة، وجماعات كثيرة قد لا يتفقون عامةً؛ بسبب مكانتهم المستقلة؛ مع نتائج التصويت. والحقيقة أن الجماعات التي لا توافق قد تتطلع إلى الطعن في النتائج عن طريق إرساء دعائم مزيد من النقاش للقضايا المطروحة مثار الخلاف على أمل أنه في وقت لاحق، وبعد مزيد من الدفوع، وتقديم المزيد من الحقائق، أن يتغير رأي المواطنين. لكن روسو سيري في هذه المحاولة تدمير للإرادة العامة. وفي اتخاذ هذا الموقف كان يدفع ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسي فعال ومستقل في المجتمع. ولكن الأهم من ذلك، أن حجه سنبذو هادفة إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر في مسألة ما في ضوء الحقائق والدفوع الجديدة. وهو في ذلك سينيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية في التعبير عن وجهات نظرهم.

لذلك نجد للرقابة دور مهم في المجتمع المدني لدى روسو. في هذه الحالة ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة التي تدعم فلسفة الإرادة العامة. يقول روسو: "إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستوره"¹ ولكن حينما يصبح المواطنون مفتتين بأفكار تأخذهم بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية المؤصلة لمجتمعهم تكون المحصلة افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ولم يكن لدى روسو أية مشكلة في تدعيم الرقابة من تلك الأنواع من الماديات التي من شأنها تحويل الناس إلى أفراد عنديين² خادمين لأنفسهم أفراد شخصانيين، غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسبة لروسو مهمة ضرورية، وأولئك المفتقدون لإرادة وأسس الرقابة لاشك يفتقدون إلى الصرامة المطلوبة لتكريس الشعور بالفضيلة المدنية، والإخلاص المتواصل للصالح العام للمجتمع. وبمجرد أن نفقد الشعور بالمواطنة يصبح من الصعوبة؛ إن لم يكن مستحيلًا، أن نسترجع هذا الشعور. "وينتج عن ذلك أن الرقابة قد تكون مفيدة للمحافظة على الأخلاق، ولكن ليس بأية حال لإعادة إرسائها من جديد."³

هذا لا يعني أن روسو قد حرم العالم الخاص، والحرية الفردية المرتبطة به تحريماً كاملاً، لكنه كان فقط يأمل ألا يقتل هذا العالم الخاص الحس المدني عند الناس. فالأفراد يمكنهم أن يفكروا كما يريدون وليس مقضياً عليهم أن يحاسبوا على وجهات نظرهم، ولكن حين تتعلق حياتهم بمتطلبات الصالح العام يجب عليهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. هذه وجهة نظر لها أهمية خاصة عند روسو في مناقشته للدين؛ فهو يقول "أن دوجمائيات... الدين لا تعد ذات أهمية سواء للدولة أو لأعضائها؛ إلا في حدود كونها متعلقة بالأخلاق، والواجبات التي يلتزم من يتقنها بأدائها للآخرين. وكل فرد بالإضافة إلى ذلك

¹ المرجع السابق، ص. 7، IV: 95

* subjectivist = عندي؛ أي صادر عن النفس لاعتبارات خاصة، و subjectivism = الذاتية؛ مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص. 7، IV: 95

يمكن أن تكون لديه آراء كما يريد بدون أن يكون من شأن أي جهة معرفة تلك الآراء.¹

تمثل هذه الرؤية جزءاً مما أشار إليه روسو بمذاهب "الدين المدني" الذي سيكون مطلوباً من الناس أياً كانت انتماءاتهم الدينية، أن يدعمونه. هذا الدين المدني هو الذي يحدد القيم العامة المشتركة التي تساعد في تكريس الشعور بالمجتمع والترابط فيما بين أعضائه. ولكن ما هي مواد هذا الدين المدني؟ كان من شأن روسو هنا أن يسمح بمبادئ دينية أساسية بعينها مثل إمكانية وجود سعادة الآخرة للعادلين ومحبي للخير. أيضاً لا بد أن يكون هناك احترام للقوانين، والدعوة إلى صون العقد الاجتماعي. وكان من شأنه كذلك أن يُقصى جانباً عدم التسامح الديني، فهو يقول "إن من يميز بين عدم التسامح المدني واللاهوتي يكون مخطئاً ... هذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما، إنه من المستحيل أن نعيش في سلام مع أناس ننظر إليهم على أنهم ملعونين".² يجب أن يمنح الأفراد حرية الاعتقاد الديني بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامح بسبب الفروق في وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسو للقيم المرتبطة بالدين المدني يبدو ظاهرياً مقبولاً عند لوك. إلا أن مقارنة روسو لتناول الفروق الدينية لم تكن قائمة على تدعيم رؤية "لنفس وتدع غيرك يعيش" لـ "لوك" التي كان من شأنها تحقيق أساس للقيم العامة التي يمكن أن تقيم مطلباً اجتماعياً لتحديد الصالح العام، والمحافظة عليه. فلم يرد روسو أن تتدخل الخلافات الدينية في طريق هذا الهدف، وأمل بذلك في إقصاء الخصام الديني عن الأجندة العامة.

هنا؛ من شأن هذا التعويل أن يرشدنا عن الطريقة التي كان لروسو أن يتعامل بها مع من سيمضون في تحديد الصالح العام بطرق تختلف عن الطريقة التي يحددها المجتمع ككل. فالذين يتأثرون في هذا الإطار قد ينتهكون المعتقدات المشتركة التي تساعد على خلق وحدة اجتماعية، ولذا من الممكن، بل من الواجب أن يتم إقصائهم. وهنا نجد أن مجتمعنا في سعيه لخلق "الدين المدني"، حسب روسو، يتبنى وجهة نظر "يمكن أن تنفى (الشخص الذي ينتهك معايير المواطنين) ليس لكونه فاسق، أو كافر؛ بل لأنه غير اجتماعي، لأنه غير قادر على حب القوانين، والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر في سبيل واجبه".³ من شأن وجهة

¹ المرجع السابق، ص. 8، IV، 102.

² المرجع السابق، ص. 8، IV، 102.

³ المرجع السابق، ص. 8، IV، 102.

قراءات مقترحة

Bloom, Harold. Edited. *Jean-Jacques Rousseau*. New York: Chelsea House, 1988.

Blum, Carol, *Rousseau and The Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

=

النظر هذه أن تجعل إقصاء من يرفضون مفهوم الإرادة العامة لأمر تتعلق بالضمير أمراً مستساغاً، وبدلاً من إفراد مساحة لهم، مساحة من شأنها أن تتيح لهم الاستمرار في مساءلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسو سيزيلهم من المجتمع.

وبناءً على ما تقدم فإن الحيز المستقل النموذجي للمجتمعات المدنية (كما ناقشناه في الفصل الأول) والذي يمكن أن يعمل على الحد من سلطة الحكومة ومدى تحركها وإطلاق يدها يبدو في غير مأمّن في مجتمع روسو. بالطبع يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع ككل محدداً بطريقة ما تجعل ذلك الحيز المستقل واقعاً. ولكن ما ينفي احتمال هذا الترتيب أن روسو لم ير هناك حاجة إلى اصطلاح الأفراد على فهم وجهات نظر مختلفة راديكالياً بصدد مسائل أخلاقية مهمة بغية خلق حيز مستقل يتيح للأفراد التمسك بمثل هذه الرؤى المختلفة على مدار حياتهم. على العكس فالناس عندما يلتفون في مجتمع روسو فهم يفعلون ذلك لتحديد سياسات عامة يمكن للجميع، بل يجب على الجميع أن يلتزموا بها وإذا لم يكونوا على استعداد لجعل هذا النشاط بمثابة الأولوية الرئيسية لحياتهم يمكن أن يطلق عليهم مواطنين فاسدين، ومعرضين للنفي.

ومع أنه في ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، (كما ناقشناها في الفصل الأول)؛ يجب على الأفراد ممن يعتقوا وجهات نظر أخلاقية مختلفة، تتسم بالمعقولية، أن يخلقوا طرقاً لهذه الرؤى المختلفة لأن

Crocker, Lester G. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968.

Fralin, Richard. *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*. New York: Colombia University Press, 1978.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Levine, Andrew. *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

Masters, Roger D. "Introduction" to Jean- Jacques Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?* in *The First and Second Discourses*, New York: St. Martin's Press. 1964.

Miller, Jim, *Rousseau: Dreamer of Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Shklar, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Taylor, Charles. *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Weiss, Penny A. *Gendered Community: Rousseau, Sex, and Politics*. New York: New York University Press, 1993.

تزدهر جنباً إلى جنب. ففي سياق كهذا لا يتصور أنه من المحتمل ظهور مفهوم للصالح العام يمكن للجميع أن يدعمونه بصدد قضايا محل خلاف؛ مثل الإجهاض، والصلاة في المدارس ... الخ. ولكن من الممكن للناس أن يعيشوا معا في سلام، واهتمام متبادل للحاجات العامة للمجتمع عندما يكون هناك حس بالاحترام المتبادل وسط الناس بدرجة تكفي لأن تتيح لكل فرد؛ أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخاً مسالماً لجميع وجهات النظر المطروحة.

ولكن بما أن روسو كان لديه التزام قوى بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التي يمكن أن تساعد على إيجاد واستمرارية الاستعداد وسط الناس للحفاظ على تأييد الصالح العام فهو لم يُضْمَن في رؤيته للفضيلة المدنية مفهوم الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. السبب في ذلك أنه لم يكن في حاجة إليه فكما رأينا أن التشاور لدى روسو قائماً على معتقدات مشتركة، ومن شأنه أن يزيل هذه الخلافات الراديكالية في إطار رؤى أخلاقية بين الناس. ولأن تلك الخلافات لن تكون حاضرة، فإن الاحترام المتبادل كفضيلة مدنية ليس له ضرورة على الإطلاق. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيم شديدة الاختلاف عن تلك التي يعتقها المجتمع، سيتم إقصائهم عن المجتمع. فرؤية روسو للمجتمع المدني ليس من شأنها أن تكون مدعومة للرؤية الليبرالية (كما ناقشناها في الفصل الأول) التي تتسامح مع الاختلافات الواسعة.

٧- الرد والرد المضاد.

تتمثل المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسو في أن المجتمع قد صار شديد الفساد بفعل عقلية ممالأة للباطل، قائمة لإحراز الحظوة، والثروة في حين أنه؛ أي المجتمع؛ قد فقد أساس العدل المتمثل في حس طبيعي أخلاقي لرفاهة الآخرين. فقد أراد روسو أن يؤسس المجتمع على الإرادة العامة، أو على مفهوم للصالح العام يوافق كل فرد في المجتمع على تدعيمه. ففي تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد في النظام الاجتماعي الجديد بموجب التزام بعدم التعدي بالأذى على الآخرين؛ تماماً مثلما كانوا في حالة الطبيعة. الفرق بين حالة الطبيعة، والمجتمع الجديد؛ الذي تاق روسو إلى خلقه؛ أنه في ظل العقد الاجتماعي الجديد، وعلى خلاف ما جرى في حالة الطبيعة؛ من إظهار الأفراد لاهتمامهم ببعض البعض بوازع حس طبيعي وأخلاقي؛ يكون مثل هذا الحس نتاج-ملازم لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا ما دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد فكيف سيتمكن استعادة احترام العقد الاجتماعي الجديد، والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان "لوك" أن يسأل روسو أن يوضح أسس تدعيم الإرادة العامة في مجتمع ينتقد إلى الحس الطبيعي الأخلاقي. وكان للأخير أن يدافع في رده بأن تدعيم الإرادة العامة ينبعث من استدلال واقعي عملي. فالأفراد على بينة من أنه في غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية، والصراع. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بالحاجات التي تشبع حاجاتهم الأساسية. وبفهم هذا وذلك يدرك الأفراد أنه ليس هناك بديلاً عن تدعيم الإرادة العامة، وجعلها المحرك الرئيسي لحياتهم العامة. هنا سيبدو روسو مردداً لصدى هوبز؛ الذي دفع بأن أساس المجتمع المدني

هو الحاجة إلى تحقيق السلام بحيث يكون المجتمع قادراً على العمل بطرق تخدم حاجات الأفراد.

ولكن هذه الحجة تشير إلى دافع نراه بارزاً في قلب فكر لوك أيضاً: هو الرغبة في السعادة. ولنفترض أن الحالة هكذا، فكيف؛ والسؤال للوك؛ يختلف روسو عنى؟ رداً على السؤال كان روسو سيدفع بأن السعادة لا تتحقق مطلقاً إلا في مجتمع يحكمه التزام قوي بفضيلة مدنية؛ التزام يتمثل أفضل ما يتمثل في الإرادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هي الحياة التي يتعلم فيها الأفراد أن يكبحوا نوازعهم المتمركزة حول المصلحة الذاتية بحيث تتوافق حياتهم، وتتشكل وفق حاجات المجتمع.

إذاً حجة روسو هنا أن السعادة لا تفقد مكانتها في مجتمعه، ولكن كان في ذهنه نوعاً مختلفاً من السعادة عن تلك التي وجدناها عند لوك. فسعادة الأخير في نظر روسو تنشأ عن المصلحة الذاتية فقط. في حين يحتقن روسو بنمط من السعادة ينشأ عن المشاركة، والشعور بالمساهمة في تدعيم الصالح العام للمجتمع. وأهمية فكرة الإرادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها؛ أي الإرادة العامة؛ تُعد البيان الفعال لهذا التميز.

من شأن لوك هنا أن يدافع بأن فكرة الإرادة العامة ليست في الحقيقة بهذا الشأ الذي يظنه روسو. فالكثير من الناس في حقيقة الأمر لن يتقوا فيها. وحجة "لوك" هنا: أن ما حاول عمله هو إعطاء الناس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التي يرتضونها لأنفسهم في سياق معايير عقلية، وقواعد أشرنا إليها بمسمى الفضائل المدنية. هذا النمط من الحرية يثير لدى كل فرد سؤال عما ينبغي فعله في حياته. ولكن روسو في المقابل، ويجعله الناس مساهمين في معايير الصالح العام، يجب أن يهب لكل فرد الهدف الذي يجب أن تدور حوله حياته. ونمط الحرية التي تتادي بها الإرادة العامة هي بالنسبة للوك منظور لما يجب على الناس أن يفعلوه، وهو يشير إلى الحاجة إلى دولة سلطوية تجبر الناس على أن يكونوا صالحين.

هنا سيأخذ روسو اتجاه لوك ضمن استعراض السبب عن عدم تحول الأفراد عند لوك إلى مواطنين، فهم سيظلون مجرد حائزين للثروات جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة في السياسة. ومجتمع مثل هذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تنتج لهم إحراز أكثر ما يمكن من ثروة لا يمكن مطلقاً أن يخلو من انعدام المساواة السياسية. ونتيجة لهذا فإن المجتمع المدني لدى لوك سيتألف من أشخاص يحاولون اقتناء الثروة بغرض إحراز أقصى ما يمكنهم من نفوذ سياسي. هذا النوع من المجتمع سيتسبب مع ذلك في تآكل الحساسيات الطبيعية الأخلاقية؛ وهو ما من شأنه أن يخلق الفرد الذي مقتنه روسو.

إن الخلافات بين لوك وروسو تستدعي في أذهاننا الجدل الدائر حالياً بين من يدافعون عن مفهوم قوى للديمقراطية مثل روسو ومن يدافعون عن مذهب المجتمع المدني الليبرالي الذي يتحلى بالالتزام شديد تجاه الحقوق الفردية مثلما رآه لوك. بالنسبة للوك يشير موقف روسو إلى وجهة نظر للمشاركة الديمقراطية تمثل تهديداً مستمراً لحماية الحقوق الفردية. الحقوق التي يستخدمها الناس في اختيار ما يرتضونه لأنفسهم من طرق في الحياة، ولكن هذه الطرق دائماً ما تنتع في سياق نظام من الالتزام العام بقواعد، وقوانين أساسية تحد من السلوك بحيث يمكن حماية الحقوق لجميع من في المجتمع.

ولكن عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد في المجتمع فإن أي شخص قد يقف، كما جاء عند روسو، في طريق إدراك هذا الهدف سيتم إقصاءه من أجل الصالح العام، والواضح في هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت مسمى الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية.

إن الأمر الذي يعد من المواطنة الصالحة بالنسبة لمن يدعمون الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني؛ كما وردت في الفصل الأول؛ هو الاستعداد لتدعيم الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل حال تتبّع الأفراد لأهدافهم الخاصة في الحياة. هذه الفضائل التي من شأنها تأمين الحقوق الفردية. ومن الواضح أن لوك؛ هذا المدافع العظيم عن التسامح؛ كان من شأنه أن يعتقد، على الأقل ولو بشكل جزئي، هذه الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني. هذا في حين أن من يساندون موقف روسو إنما يفسرون الاعتماد على الحقوق الفردية على أنها، في بعض الأحيان تعلي من شأن المصلحة الذاتية الفردية، هذا المذهب الذي ينكر احتمال وقوع شكل من المواطنة يكون الأفراد فيه قادرين على التضحية بمصالحهم الخاصة من أجل بلوغ الصالح العام.

هذا الصالح العام الذي من شأن هوبز أن يزعم؛ في السعي إليه؛ بأن لا لوك ولا روسو يمكنه تأمين سعادة المواطنين. والسبب بسيط، فحكومة لوك التي تتطلب الفصل بين السلطات تعد غاية في الضعف، ومقسمة من أجل حماية حقوق أساسية للناس. وحكومة روسو التي تقوم على تشاور المواطنين إما أن تكون ضعيفة جداً في حماية حقوق الناس أو قوية جداً، وملتزمة بأداب الصالح العام بصورة مهددة لحقوق أولئك غير المنخرطين أو المنصاعين ممن لا يعتقدون المعايير المقبولة للحياة السائدة.

وهنا من شأن روسو أن يرفض، وبضراوة شديدة وجهة نظر هوبز؛ مشيراً أن الطريق الأفضل للمواطنة، واحترام الفضيلة المدنية لا يكمن في اللويثان الهوبيزي، بل يكمن في الشعور بالمسؤولية المكتسب عن المشاركة في وضع القوانين التي يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثم كان لروسو أن يدفع بأن كلاً من هوبز، ولوك قد دفعا بالمجتمع؛ من خلال هذه النزعة الفردية؛ إلى التجزئ، وذلك بحثهم الناس على ربط الحرية بحقهم في إنكار أهمية تلك القيم التي من شأنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلي من الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسو والتي زينها كل من لوك، وهوبز أن مشاعرنا الطبيعية الأخلاقية يتم إخمادها تحبباً لقيم الحياة الحديثة التي تحثنا على إنكار كل أهمية للجماعة، والفضيلة المدنية في لهائنا وراء الثروة، والمصلحة الذاتية.

الفصل التاسع

كانط: المجتمع المدني والنظام الدولي

١ - العقل العام*

على خلاف روسو؛ خامر عمانوئيل كانط** *Immanuel Kant* (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إعجاباً عظيماً بحركة التنوير. فصار السؤال هذه المرة: لماذا كانت تجربة التنوير على درجة كبيرة من الأهمية؟ وهو السؤال الذي يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط من حماية الحرية الفكرية ضد القيم المهددة لهذه الحرية. على سبيل المثال انتقد كانط أعضاء الإكليروس الذين شرعوا في إقرار قواعد دينية بغرض ممارسة "الوصاية"، ومن ثم تقييد أو نفي الاستخدام العام للعقل، أو ما يقصد به ذلك التفكير العام المستخدم في مناقشة مفتوحة ونقدية للسياسات، والقوانين؛ التي تؤثر في الكثير من المجالات على الصعيد الاجتماعي والسياسي. فالاستخدام العام للعقل، أو ما سنصطلح عليه؛ باسم *العقل العام* *public reason*، هو النشاط الذي يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة، ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم وإحراز "التقدم في التنوير العام".^١ لقد كانت دعوة كانط إذاً إلى ما نسميه اليوم بالتفكير النقدي أو الدعوة إلى تعلم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات، وبراهين بنية توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

ولكن ما الذي ينطوي عليه انخراط الناس في الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ أو بمعنى آخر ما هي القواعد أو المعايير الحاكمة التي يجب أن ننتعها في انشغالنا بالتفكير العام، والتواصل مع بعضنا البعض، والتفكير بصورة نقدية في أمور عامة؟ هنا من الضروري لنا أن نوضح هذه القواعد الخاصة بالتواصل؛ بحيث يمكن استجلاء أمر ذلك التنوير الذي أنثى عليه كانط.

بادئ ذي بدء يجب على المرء في سبيل الانخراط في التفكير العام أن يحرر نفسه من "الوصاية التي

* في كتابه نقد العقل المحض؛ أراد كانط أن يتبين إلى أي حد يستطيع العقل المحض *Pure Reason* أن يحصل على المعرفة، وهو يقصد العقل المحض ذلك الذي لا يعتمد في تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم طبيعته وتركيبه. أما العقل العام؛ فيقصد به هنا جملة العمليات التي يقوم بها الفرد في سياق اجتماعي من تشاور ومناقشات للتوصل إلى قرارات بخصوص قضايا عامة. <المترجم>.

** ولد بكوننجرسبرج، وكان أبوه سروجياً تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعة التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضراً أولاً ثم استاذاً بعد ذلك لعدة أعوام. اثر في تفكيره تياران رئيسيان من التيارات الفلسفة الأوروبية: أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق اساتذته بالصورة التي صاغها بها "ليننتز" وفولف؛ والتيار الأخر هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات "هيوم" في ترجمتها الألمانية. وكانط هو أول فيلسوف كبير لا تكتفي فلسفته السياسية؛ كما عند الكثيرين من أولئك الذين سبقوه؛ بأن تتضح وتنجلي "باعتبارات تاريخية" بل انه اراد لها ان تندمج بفلسفة للتاريخ. انظر الموسوعة الفلسفية مرجع سبق ذكره، ص. ٢٢٩، وايضاً جان توشار، ص. ٢٨٢. <المترجم>.

^١ Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in *On History*, edited by Lewis Beck White,

(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), ص 7 and ص 8.

Also, see, Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," *Political Theory*, Vol. 14:4, November, 1986, ص 33-34.

يجلبها المرء على نفسه "self-incurred tutelage" والتي يقع في رفقها من جراء اعتماده على الآخرين ممن يتاح لهم صياغة رواهم الخاصة.¹ ومن ثم تصبح القاعدة الأولى أنه على كل شخص أن يفكر لنفسه" وهذه القاعدة أو ما أسماه كانط "بالاستتارة" توحى بضرورة "تجنية الفرد من الخرافة". الخرافة التي تضعنا تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبل معتقداتهم بدون مسائلة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسي دعائم الشرعية لواحدة من أهم العناصر الخاصة بالاستخدام العام للعقل فى المجتمع المدنى، خاصة بغرض صياغة الأفراد لرؤيتهم التي سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التي يتبناها الآخرون. وهو الهدف الذي لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، مثلما يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وتسليمهم بأية طريقة في التفكير تُفرض عليهم.²

القاعدة الثانية التي تشكل أهمية للعقل العام تتمثل فيما أشار إليه كانط بوصفه قاعدة "الفكر المتسع". هذه القاعدة تعد الأساس لإرسائنا؛ نحن والآخرون؛ وجهة نظر عامة وكلية يمكن للمرء أن يستخدمها فى تقييم آراءه وأحكامه الخاصة، وأيضاً فى البحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للهموم المشتركة. ما هي تلك النظرة الشاملة وكيف يمكن تحقيقها؟ إذا كان لنا أن نبدأ بهذا السؤال فسوف نقول أن وجهة نظر مثل هذه لا يمكن لها أن تتطرق من موقف متجاوز للمبحث الإنساني، ولنقل مثلاً من منظور متخيل غير واقعي يقع بمنأى عن تجربة المجتمع، بل على العكس إنها وجهة نظر مشتركة تنشأ عند محاولة الناس فهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن. وفى تواصلنا مع الآخرين بهذه النية فنحن نوسع من مدى فهمنا بحيث نغدو قادرين على إحراز منظور شامل عن القضية موضع المناقشة.³ فوجهة النظر المشتركة إنما تكون بالاكتمال، وإرساء الفهم بقدر ما تنتجه القضية أو المسألة قيد التناول، فهي كما يتضح وجهة نظر تتجاوز ما هو مألوف من أحكام اعتبارية، وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما أسماه كانط "المتسع" أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى، وذلك بالألا يسمحو "لظروفهم الشخصية الخاصة أن تملى عليهم أفكارهم، وبحيث يكون كل شخص قادر على وضع نفسه فى موقف الآخر."⁴

القاعدة الثالثة التي يجب اتباعها فى تحقيق الاستخدام العام للعقل تتمثل فى "التفكير المتسق".⁵ حيث يجب على الأفراد أن يكونوا دائماً تحت حكم القاعدتين الأولتين، كمسألة اعتياد، خاصة أنهم يجب ألا يتجورا للحكم الاعتيادي أن يحدد تفكيرهم، وعليهم دائماً أن يسعوا لفهم وجهات نظر الآخرين فى مجرى تحقيق الموقف العام المشترك منها بغرض إصدار الأحكام حول القضايا. وإذا افترضنا انه عندما يتبع الناس هذه

¹ "What Enlightenment?", Immanuel Kant, ص 3

² Immanuel Kant, *Critique of Just Judgement*, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951), ص 136-37

³ See also Onora O' Neill, *The Public Use of Reason*, ص 44-43

⁴ Kant, *Critique of Judgement*, ص 136

⁵ المرجع السابق، ص. 544. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص 137

⁶ Kant, *Critique of Judgement*, ص 136-37. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص 544-45

القواعد ويتشاوروا فيما بينهم بطريقة تركز تلك القواعد سيكون ممكناً تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل كما وردت في الفصل الأول.

ولكن ، لماذا يتحتم على الناس تبني هذه القواعد، واتخاذها أساساً للتواصل والاتصال فيما بينهم؛ ومن ثم لتأمين الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول أن الفلسفة الأخلاقية لـ "كانط" قد قامت على تناول هذا السؤال، خاصة أن هناك قانون أخلاقي أساسي يطلق عليه *الأمر المطلق* *categorical imperative* ؛ يقضى بأن يُعامل كل شخص في المجتمع كغاية وليس كوسيلة. ففي معاملة الناس كغايات علينا أن نحترم حريتهم، ولا نجعلهم مجرد وسائل في منظومة تخدم مشروعات الآخرين أو مشروعاتنا. ولا شك أن الأمر المطلق في إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات، وليس كوسائل سيبدو مقتضياً منا أيضاً أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال، والتواصل التي حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل.¹

هنا، وبغرض تحقيق هذا النوع من الاتصال الذي يتيح للناس أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات، ويضعوا في اعتبارهم وجهات نظر الآخرين يجب إرساء عدة سنن، وشرائع الحياة. الشريعة العامة الأكثر وضوحاً في هذا الصدد هي الالتزام بالسماح للناس "بحرية غير محدودة لاستخدام عقولهم الخاص للتحدث عن شخصهم".² فالشخص الحر فعلياً يسعى للتحرر الكامل من جميع العناصر التي تُتلم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التي تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدد، هو والآخر، تلك المعايير المشتركة المعقولة التي يمكن للجميع احترامها. والواضح أنه بناءً على هذه الحاجة إلى الحرية، سيستتبع ذلك أنه لا يمكن للاستخدام العام للعقل أن يوجد إلا في مجتمع يضمن هذه الحرية. والنوع الوحيد لمجتمع يحقق هذا هو المجتمع المدني، لأن المجتمع المدني هو فقط الذي يؤمن لكل فرد الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستنير.

وفيما يلي من الجزئيات العديدة في هذا الفصل سنرى أن مناقشتنا للنظرية السياسية لكانط إنما جاءت لتبين كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين كغايات يمكن أن يجد التعبير الواقعي، والملموس عنه في كل من المؤسسات الداخلية في المجتمع المدني، والعلاقات الدولية بين الدول التي تحافظ على مناخ من السلام الضروري لتأمين المجتمع المدني. في سبيل هذا نقوم هنا باستعراض الشرائع المدعومة لمجتمع ملتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثل في إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق؛ بأن نبين كيف يسوق كانط هذا الواجب الأخلاقي الأساسي ويجعل منه أمراً أساسياً لنظامه السياسي. وللوصول إلى هذا الهدف من الضروري أن نورد فهم كانط للعقل العملي *practical reason*.

* الأمر المطلق تعبير صوري يحد لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة، ولكن شكله الصوري لا يعني أنه فارغ أو خال من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل؛ راجع "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ١٩٦٥. <المترجم>.

¹ "Public Use of Reason," O'Neill, ص 541.

² Kant, "What is Enlightenment?" ص 6.

٢- عملية العقل العملي.

في مناقشته للعقل العملي أفادنا كانط بوجود "قاعدة لإصدار الأحكام" ينبغي على الأفراد أن يتبعوها. ما هي تلك القاعدة؟ يقول كانط:

لنسال نفسك؛ إذا ما كان الفعل الذي نبعي القيام به يفترض أن يتم بواسطة قانون الطبيعة الذي أنت نفسك جزء منه؛ هل كنت ستعتبر الأمر ممكناً من خلال إرادتك؟ الحقيقة أنه قياساً على هذه القاعدة؛ يقرر كل فرد ما إذا كانت تصرفاته سليمة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. فالناس دائماً ما تسأل: إذا كان المرء منتصباً لذلك النظام الذي يسمح أي فرد لنفسه التحايل عليه عندما يكون ذلك في صالحه، أو أن يشعر آخر بالرضا في إنهاء حياته بمجرد دخوله في سقم كامل منها، أو أن يبدو ثالث على خلاف كامل فيما يخص حاجات الآخرين، فهل من شأننا أن ننقل بكامل إرادتنا أن نصير أعضاء في مثل هذا النظام؟^١

ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage, or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things?

لقد اعتقد كانط أن طريقة إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام هو أن نسال أي المعايير التي من شأن جميع الأفراد العقلاء أن يضعوها في اعتبارهم حتى تكون ملزمة بصورة عمومية. هنا، وفي إقرار الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقي ليس فقط للمرء نفسه بل لجميع الأفراد العاقليين. عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف يمكنه أن يتخذ أي المعايير الأخلاقية التي من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها بصفتها أسس للتصرف. فليس لعاقل، حسب كانط، أن يقبل الخداع كمنهج سليم في حياته، ولا من شأنه أن يرنضى الانتحار خياراً عندما يشند به الأمر. علاوة

^١ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill: 1956), ص 72.

* لا يشكل العقل العملي في نظر كانط عقلاً انتهازياً. وواو امر العقل العملي تفرض نفسها كمطلقات لا يجوز تجاهها القبول بأي خروج أو تجاوز. والتعليم والأمر الأخلاقي الموجود في الغايات لا يمكن في أي حال من الأحوال ان يرتبط ويرتج بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدى إلى الغايات. والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسي الأخلاقي" وليس المكافلي. والأخلاق دائماً هي الحكم الذي لا حكم بعده في السياسة. وشعار السياسي الأخلاقي لا بد ان يكون حسب كانط: "لنكن العدالة هي السيدة الأمرة Iereat Mundus. ويقيم كانط من بعض النواحي جسراً بين روسو في "رسالة حول اصل انعدام المساواة" وبين هيجل. فهو يكمل ويمنهج، ضمن فلسفة عامة، "الفكرة الكامنة" عند الفلاسفة، والتي اعلنتها الثورة، وهي تعلق السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما. انظر جان توشار، ص. ٣٨٢. <المترجم>.

على انه؛ أي العاقل؛ لن يتقبل أن تذهب مواهبه، وقدراته هباءً دون تطويرها، ومن ثم فهو لن يرتضى لنفسه أيضاً أن يبدي عدم اكتراث بحاجات الآخرين.¹

تشير هذه الأمثلة إلى الواجبات الأخلاقية، التي تنبعث عن العقل العملي إلى حقيقة أوسع، وأكثر احتواءً؛ بالنسبة لـ "كانط"؛ وهي أن هناك واجب عمومي *universal duty* نحو تدعيم مبدأ أخلاقي أساسي دعاه باسم الأمر المطلق. هذا الأمر المطلق يقول بأننا علينا ألا نتصرف إلا وفق تلك القاعدة التي يمكن أن نبغي لها أن تكون بمثابة قانوناً كلياً.²

اعتقد كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدم بياناً دقيقاً يتعلق بالطريقة التي يجب على الأفراد أن يسلكوا بها في تفاعلهم بين بعضهم البعض. كيف يمكن هذا؟ مبدئياً يقوم الأمر المطلق على مبدأ عدم التناقض *noncontradiction* وهو ما يعني أن المعيار الأخلاقي الذي يحدد طريقة الحياة لا يمكن مطلقاً أن يتناقض مع نفسه. في المقابل ستكون هناك بعض المعايير الأخلاقية تكون متعارضة عندما يتبعها الفرد، وبالتالي لا يجب اتباعها. على سبيل المثال أن المعيار الخاص بالتعهد برد الدين لا يشير إلى طريقة للحياة تنطوي على تناقضات صارخة، ولكن مفهوم رفض رد الدين المتعهد به تعني ذلك. هذا التمييز بالنسبة لكانط جلي وواضح في حد ذاته، فإذا كان مفهوم التعهد قد سمح لي بعدم رد الدين لصاحبه كما وعدته إداً لن يكون من شأن أحد أن يصدق أي شيء وعده به أحد، بل سيسخر من كل العبارات من هذه الشاكلة؛ التي لن تمثل أذناك سوى ادعاءات فارغة.³

كما أن الأمر المطلق في اقتضائه بأن نعيش وفقاً لمعايير غير متناقضة إنما يضع أساساً لتحديد الواجبات الخاصة، والفعلية التي يجب أن نلتزم بها جميعاً. هذه الواجبات تشير إلى خط واضح لأنواع السلوك التي يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. فقد ذكر كانط أن القانون الأخلاقي العام يتطلب أن يكون أي معيار أخلاقي نتبناه كأساس لتصرفاتنا قائماً، ومصمماً بحيث يقتضي أن نعامل الآخرين كغايات في حد ذاتهم وليسوا كوسائل لغايات الآخرين.⁴

¹ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbook, 1956), صص 89-91.

^{**} وردت في النص الأصلي "تأسيس ميثاق الأخلاق"؛ هكذا: act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law. فعلك قانوناً كلياً للطبيعة" المرجع السابق. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص. 88. Italics are in the text.

³ Kant, "Metaphysical Foundations of Morals," in "The Philosophy of Kant, edited by Carl Friedrich, (New York: Modern Library, 1949), ص 171.

^{**} من الصعب هنا تصور كيفية تطبيق القانون الأخلاقي على الفكر والعمل، ومن البراهين التي أوردها كانط في نقده للعقل العملي لا يمكننا أن نعبّر عن القانون الأخلاقي بطرق متعددة ومتعادلة؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التي يراها متعادلة في تعبيره عن الأمر المطلق هي هذه: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة في شخصك وفي الآخرين لا باعتبارها وسيلة فقط بل =

وتحديد الحاجة إلى معاملة الآخرين كغايات يمثل واجب عام كان في نية كانط إرساءه كمبدأ ينبغي على الجميع اتباعه على مدار حياتهم. وفي هذا علينا أن نحدد، وبوضوح جميع الطرق المختلفة التي سيتم بها الإفصاح عن هذا المبدأ. وقد راود كانط أملاً في إعطاء هذا المبدأ واجهة تطبيقية، ليس في تحديد واجباتنا فحسب، بل أيضاً في تحديد تلك السنن التي تمكن الفرد، والمجتمع أيضاً من معاملة الناس كغايات وليس كوسائل.

إذا فقد بحث كانط في المقام الأول عن إظهار الواجبات الفعلية التي يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التي يستحقونها. وفي سبيل هذا ميز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات الشرعية. فالواجبات الأخلاقية التي تجسد مطلب معاملة الآخرين كغايات تشتمل على واجبات من قبيل عدم الكذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حد، والإحسان إلى الآخرين في معاملتنا إياهم. وفي سلوكيات حياتنا اليومية علينا أن نفصح عن "أخلاق" تتضمن "كبح الذات" "self-constraint"، أو "الفضيلة" "virtue" بأن نجعل هذه الواجبات بمثابة القاعدة التي ننطلق منها في تصرفاتنا. وهنا فإن قواعد الاتصال أو التواصل مع الآخرين، تلك التي أسهبنا في شرحها آنفاً ستبدو واقعة تحت فئة الواجبات الأخلاقية، حيث أنها تصف لنا الكيفية التي يجب أن نتواصل بها مع الآخرين في مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام للعقل. ومن ناحية أخرى فإن الواجبات الشرعية هي قواعد ملزمة قانونياً، ومفروضة من الخارج من قبل سلطة سياسية شرعية.⁹⁵ هذه الواجبات تجسد أيضاً الالتزام بمعاملة الآخرين كغايات، وهي ملتصقة، كما سنرى في مناقشة المجتمع المدني عند كانط، بقيود شاملة مفروضة من الخارج، كوجه مقابل للوازع الأخلاقي الذي يفصح عن أشكال ضرورية من كبح الذات، في حالة الواجبات الأخلاقية. خاصة أن الواجبات الشرعية تشير إلى تلك القواعد التي يجب اتباعها بغرض حماية نفس الحقوق، والحريات لكل فرد في المجتمع.

في الجزئية التالية نقوم باستعراض هذا البذل الذي قام به كانط لتجسيد مبداه الأخلاقي الرئيسي لمعاملة الناس كغايات، وذلك من خلال مؤسسات المجتمع المدني. وقيل أن نمضى في ذلك من المستحسن كطريقة لترقب ما سيدلي به هيجل؛ مثلما سنرى في الفصل التالي؛ أن نشير إلى أن هيجل لم يعتقد أن كانط قد أتم ما ينبغي من عمل مناسب يُظهر طبيعة المؤسسات، والممارسات الفعلية التي تجسد مبداه الأخلاقي

باعتبارها دائماً غاية أيضاً". وقد وردت في النص الأصلي هكذا؛ "Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means." ص. ٣٣٠ >المترجم<.

95. Also, "Metaphysical Foundations Immanuel Kant, *Grundwork of the Metaphysics of Morals*, 178. Here Kant says that the main practical imperative is: *ص of Morals, in The Philosophy of Kant, "Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means."* Italics in text Immanuel Kant, *Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue*, translated by James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, 1983), 53, 82, 141. ص. ٣٣٠

الرئيسي. والحقيقة أن أمل هيجل كان تحقيق ما فشل فيه كانط؛ وهو، على حد ما رأى وصف المؤسسات، والممارسات التي لها أن تضع أمل كانط في تحقيق حرية حقيقية على أرض الواقع.

٣- المجتمع المدني عند كانط.

يقوم المجتمع المدني على وجود القوانين التي وُضعت، وكُرست بحكم الدستور من أجل تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وعلى الدولة في المجتمع المدني أن تعتمد القوانين التي تحمي حقوق الناس.^١ ويقول الأفراد سلطة الدولة عليهم إذاً أن يحافظوا على أساس لتأمين حقوقهم، ولهذا السبب من المبدئي أن يدخلوا في المجتمع المدني. فتمنح الحقوق الأساسية للناس يتفق، والمبدأ الكانطي الرئيسي القائل بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات. هذه هي الحالة التي بسببها اعتقد كانط أن الأفراد في المجتمع المدني لا يعاملون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، ولكن من الواضح أن هذه الحرية ليست ممكنة ما دام الأفراد لا يملكون حقوق أساسية متساوية. وبالنسبة لكانط يتمثل المبدأ الكلي للحق في "كل فعل يمكن بنفسه؛ أو بالحكمة التي يمثلها؛ أن يجعل من حرية كل فرد ملازمة لحرية كل شخص آخر بما يتفق مع قانون عام صحيح."^٢

وفي المجتمع المدني أيضاً؛ يتحقق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم للإجبار *coercion*، وهذا يعني أن الأفراد لا يمتلكون حرية متساوية مع الآخرين إلا عندما يكون هناك قيود شرعية؛ أي قوانين ملزمة شرعياً تستخدم الإرغام لكي تضمن انتهاء الناس عن إثبات أية أفعال "تعوق الحرية" أو تعترض سبيل الآخرين في حصولهم على ما يستحقونه من حقوق.^٣ ويجب أن تُسن القوانين؛ بحيث تحافظ على شكل من "الإجبار المتبادل" *reciprocal coercion* الذي عني به كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم، بصورة متساوية، لقواعد وقيود عرضها الوحيد حماية حرية الجميع، وبصورة متساوية. وبالطبع قد يتصرف البعض كما يتطلب القانون لوعيهم بالالتزامات التي يفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين في ظل القانون أو ما يمكن الإشارة إليه كإحساس بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقوم على مجرد إحساس بالواجب، بل أراد لها أن تقوم فقط على إمكانية الإجبار أو القسر الخارجي الذي يضمن تدعيم الجميع للقوانين التي تمنح الحقوق لكل فرد.^٤

ولكن لماذا الإجبار على أية حال؟ لماذا لا يتقبل العقلاء الالتزام بواجبات أخلاقية، ويكيفون أنفسهم إرادياً وفق معايير من شأنها تدعيم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه برغم قيام المجتمع المدني على فكرة

^١ Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights*, in *Kant's Political Writings*,

136. ed. by Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970),

^٢ المرجع السابق، ص. 133. Italics in text.

^٣ المرجع السابق، ص. 134.

^٤ المرجع السابق، ص. 134-35.

رئيسية لحماية حرية كل شخص بصورة متساوية يبقى من الوارد أن يكون الأفراد مدفوعين فى أنشطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية مثل دوافع، ومشارب المصلحة، والرغبة. فى هذه النقطة يُعد كانط مشابهاً لـ "هوبز" أكثر من لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق. فى حين أن هوبز لم يتصف بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة لديه حالة حرب. ومن ثم يرى كانط؛ شأنه فى ذلك شأن هوبز؛ أن الدافع وراء تصرف المرء كما ينبغي يتمثل فى خوفه من العقاب. ومن ثم فالناس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، ولكن ليس دائماً من منطلق دوافع أخلاقية. فالمجتمع المدنى وسيلة مهمة لتعزيز أغراض العقل العملى أو الأخلاقيات العملية حتى وسط الأشخاص الذين قد لا يكونون مدفوعين فى اغلب الأحيان للتصرف وفق احكام العقل. فى هذا السياق ذكر كانط أنه يمكن "الكل فرد أن يكون حراً مادامنا لا نتدخل فى حريته من خلال أعمالنا الخارجية *external actions* حتى لو كانت حريته محل اختلاف كامل معى أو رغم ما قد يعتمل فى نفسى من رغبة فى حرمانه إياها".¹

كما أن الإيجار ليس بالطريقة الوحيدة التى من خلالها نضمن الانصياع لمعايير القانون الأخلاقى، خاصة فيما يتعلق بحقوق الآخرين. فبالإضافة إلى ذلك أفاد كانط بأنه فى "المجتمع المدنى" يتم تنظيم المصالح المختلفة بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى، والحد منها، وبالتالي يمكن درء ذلك الوضع الذى يمتلك فيه أحد الأشخاص أو إحدى الجماعات ما يكفي من قوة لتهديد حقوق الآخرين. وهو الوضع الذى "توجد فيه المعارضة المتبادلة بين أعضاء المجتمع جنباً إلى جنب مع ادق تعريف للحرية، ومع إرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين".² بهذا الترتيب يصير الأفراد قادرين على المحافظة على "اتحاد مدنى" يدرك فيه كل امرئ أهمية الآخرين فى تحقيق مجتمع ينتفع فيه الجميع.³ هنا ذكر كانط أنه حتى ولو جنس من "الشياطين الدواهي" *intelligent devils* لابد أن يكونوا قادرين على تحقيق هذا التنظيم الاجتماعى.

وجود تعددية من كيانات عاقلة يقتضى وجود قوانين كلية لاستمرارهم، ولكن إذا ما كان كل منهم يرنو خفية لأن يعفى نفسه من هذه القوانين؛ فإن الأمل يبقى فى إرساء دستور بطريقة تسمح؛ رغم تصارع نواياهم الخاصة؛ بمراقبة بعضهم البعض، والخروج بمحصلة مؤداها أن سلوكهم العام هو نفس السلوك الذى كانوا سيسلكونه فى غياب تلك النوايا.⁴

Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to

¹ المرجع السابق، ص. Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, 133. Italics in text. See on this point,

(Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983), ص 9-17.

² Kant, "Idea for Universal History," in *On History*, ص 16.

³ Kant, "Idea for Universal History," ص 16-17; "Perpetual Peace," *On History of the Theory of*

right, ص 139.

⁴ Kant, "Perpetual Peace," *On History*, ص 112.

establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions.

ورغم أن رؤية كانط تعد امتداداً لرؤية هوبز عن الطبيعة الإنسانية، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه؛ أي كانط؛ لم يقبل الشكل وحدوي للدولة كما ورد عند هوبز، ذلك الشكل الذي تكون فيها السلطات الرئيسية متركزة في يد جهة واحدة من الحكومة. بل نجد يقبل بوجود دولة تشتمل على وجهة نظر لوك القائلة بالفصل بين السلطات.¹ فمن خلال تقسيم مهام السلطة في المجتمع المدني على أفرع أو جهات منفصلة؛ هي التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، لا يمكن لسلطة من الثلاثة أن تصبح من القوة ما يمكنها من تهديد حرية أي فرد من المواطنين. وكما جاء عند لوك، ستكون السلطة التشريعية هي السلطة الأسمى أو الأرفع شأنًا، حيث يشار إليها بالسلطة الحاكمة، ومن ثم فالسلطة التنفيذية هي التي تحكم بما يتفق مع القانون. والسلطة التشريعية هي التي تسن القوانين العادلة للجميع، ومن ثم فهي بلا شك سيكون عليها مسئولية حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.² والحقيقة؛ كما يقول كانط؛ أنه في أية جمهورية حقيقية يكون "النظام النيابي *representative system* للشعب هو النظام الذي يتم بموجبه مراعاة حقوق الناس بواسطة من ينوب عنهم من ممثلين يمثلوا الإرادة الموحدة للمواطنين."³ ويبدو هنا أن كانط، شأنه شأن لوك، لم يرغب في دولة تكون سلطاتها من القوة غير المراقبة كما كان الأمر عند هوبز في رؤيته للدولة في المجتمع المدني.

إذاً بالنسبة لـ "كانط" هناك ميكانيزمات أو آليات في المجتمع المدني تمكّن الأفراد من إخضاع مصالحهم للمطالب العام المتمثل في حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على استعداد لتأييد ممارسات ومؤسسات الدولة التي ترعى هذا الهدف حتى لو كانوا من الناحية الشخصية معنيين بصورة أكبر بضمان وضع مصالحهم الخاصة في المقام الأول. لماذا؟ وعلى أي أساس من شأن الأفراد الذين يحركهم، وبدرجة كبيرة، السعي لبلوغ المصالح المادية، أن يعتقدوا هذه الفكرة من المجتمع المدني؟

٤- الخطة السرية للطبيعة.

تبرز إجابة كانط على هذا السؤال السابق في مقارنته لتفسير معنى التاريخ. فنحن عندما ننظر إلى التاريخ من وجهة نظر أفراد يعيش كل منهم وفق جوانحه الشخصية سنجد موحياً بعالم غير قادر على إنجاز أو تحقيق مجتمع مدني. فلن يقع كل شخص إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصة دون أكثرات بإرساء مجتمع ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. بيد أن كانط قد رأى في التقدم الأخلاقي أمر لا مناص منه، وبناءً على ذلك

¹ Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights*, ص 139.

² المرجع السابق، ص 138-39. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص 163. Italics in text.

يمكن النظر إلى كل عنصر في الحياة البشرية كإسهام في تحقيق الغاية العقلانية المتمثلة في الحرية المتكافئة. ومن ثم فحتى المصلحة الذاتية، وبموجب هذا المنظور حول المجتمع تصبح بشكل أو بآخر جانباً مساهماً في التقدم العام الذي يحقق ما يضمنه المجتمع المدني من حقوق وحرّيات. والمسار الطبيعي للتطور الإنساني لا يتم مضاعفته بمحض الصدفة؛ حسب كانط؛ بل بواسطة "الخيوط الهاديّة" للعقل "*guiding thread of reason*"، وبالتالي على الجميع أن يعملوا في سبيل إدراك الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا على غير وعى بعمل ذلك. فعندما ننظر للتاريخ من هذا المنظور التتبّعي عند كانط؛ يصبح من الممكن أن نضع سيناريو يبين احتمالية تطور الجنس البشري من البدايات المبكرة في حالة الطبيعة؛ التي اعتمد فيها الجنس البشري على غرائز، ورغبات خالصة؛ إلى ما نلّي ذلك من تطور ثقافي حيث صار هناك إطار من القوانين العقلية، والمجتمع المدني لما يأتي به الإنسان من أفعال.¹

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدني عن حالة الطبيعة. فقد افترض كانط أن البشر في حالة الطبيعة يظهرون نوعاً من العدائية تجاه بعضهم البعض من شأنها؛ أي هذه العدائية؛ أن تهدد أو تؤدي بالمجتمع. وأطلق كانط على هذه التجربة حالة "المخالطة غير الاجتماعية" *unsocial sociability*. فالرغبة الطبيعية للجنس البشري تتمثل عند كل شخص في "أن يجعل كل شيء يمضي على هواه أو حسبما يتمنى".² ومع ذلك فلهذا النهم الطبيعي أن يساعد، بدلاً من تهديد الحياة، في جعل الناس أكثر مرونة وإبداعاً. أما أن تأتي الخبرة مع الآخرين حاملة خطورة على وجود المرء فإنها توظف لدى الأشخاص جميع القوى الأساسية التي ظلت كامنة لولا هذا الظرف. هنا، وفي مواجهة الكثير من الأخطار يتعلم الأفراد أن يسرجوا كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم.³

ومع هذه اليقظة الوليدة يصير الأفراد شيئاً فشيئاً بما يكفي من الاستتارة لأن يبدعوا في تقدير أهمية خلق مجتمع يتمثل في "إطار أخلاقي عام" أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهدداً من قبل الآخرين.⁴ ومن ثم ينتقل الناس من ظرف يعيشون فيه تحت رحمة الآخر إلى وضع يعيشون فيه في ظل أطر اجتماعية تسهل تحقيق أغراض أسمى، أي في هذه الحالة حياة تتوافق مع ما تملبه الأخلاق، أو احترام القيود التي تحمي حرية الآخرين. في هذا الوضع الجديد، يكتشف الأفراد أنه لا يمكن خرق "الحرية المدنية دون أن تكون هناك نتائج وخيمة شعرت بها الإنسانية، وبلا شك على مر حياتها."⁵ ومن ثم فإن ظرف المخالطة غير الاجتماعية "هو في الحقيقة هبة الطبيعة لأن الناس في رد فعلهم تجاه هذه الملامح السلبية لهذا الظرف، وبغرض المحافظة على حياتهم إنما يخلقون أشكالاً أعقد، وأسمى من الحياة ليس من شأنها أن تمنح الأمان فحسب؛ بل

¹ "Idea for a Universal History," Kant, ص 11-13

² المرجع السابق، ص 15.

³ المرجع السابق، ص 15.

⁴ المرجع السابق، ص 15.

⁵ المرجع السابق، ص 22.

والمدينة أيضاً. هنا أردف كانط قائلاً: لنشكر الطبيعة إذاً على هذا التنافر، وهذا التيه التنافسي المنعدم الشفقة، وكذلك الرغبة التي لا تُسَبِّح للامتلاك والحكم! فبدونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعية الفائقة للإنسانية أن تتطور وكانت ستظل في ثباتها إلى الأبد.¹

وفقاً لهذه القراءة للتاريخ لم يكن للناس، مع ذلك أن يتغلبوا مطلقاً على أنانيتهم. فالحال أنهم يكتشفوا الحاجة لأن يخضعوا "السيد"، فرغم إدراكهم الحاجة إلى قوانين تحد من الحرية، كحماية لها، فإن القضية أن الأنانية تغويهم لإيجاد طرق "لإعفاء" أنفسهم من تلك القوانين. ولمجابهة هذا الميل يحتاج الناس لقوانين تجبرهم على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص، حسب كانط دائماً ما "سيسيء استخدام حريته إذا لم يكن هناك من هو فوقه يمارس القوة فيما يتفق والقوانين".² إذاً فالمجتمع المدني مطلوب لمنح القوانين التي تنظم حياة المرء بالحيثية التي لا تتداخل فيها الطبيعة الأنانية مع متطلبات المحافظة على النظام المدني؛ طريقة للحياة قائمة على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثل فضيلة مدنية عظيمة ورئيسية تصبح مجسدة في المجتمع عندما يوجد "دستوراً صحيحاً"، يدعم المجتمع المدني، وأيضاً إرادة خيرة على استعداد لتقبل هذا الدستور.³

من المرجح إذاً أن التاريخ يكشف عن خطة تتيح للأفراد التعرف على الأهمية الأساسية للحاجة إلى العيش في كنف الدستور الخاص بمجتمع مدني. وبناءً على هذا التطور في الثقافة، فإن البشر تلك الخامة العوجاء "crooked wood" التي لا يمكن بناء شيئاً مستقيماً منها،⁴ يدركون دوماً أن الطبيعة كانت تسعى إلى بلوغ "خطتها السرية" في جعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل.⁵ هنا يصير الناس بما يكفى من الاستتارة بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدني بالنسبة لحياتهم، وبالتالي يكونون على أتم الاستعداد لتقديم طاقتهم، وامتثالهم للسنن أو الشرائع التي تحمي حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدني يعتبر بمثابة البيئة التي سجد فيها الناس الذين يميلون في الأصل للعمل من وازع مصلحتهم الذاتية يتصرفون تجاه بعضهم البعض، وبسبب القوة القسرية للقوانين العامة التي تزود عن حقوق الجميع، كما لو كانوا ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقي في كل ما يتعلق بحياتهم.

هناك أيضاً محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدني. وهي أن المجتمعات المدنية تمثل نظاماً أخلاقياً لا يمكن له البقاء طويلاً طالما ظلت الدول على التزام متواصل بإعداد العدة للحرب. فالدول التي تسعى لتوسيع سلطتها من خلال الحرب إنما تتحرف بالموارد عن نوع التثقيف الذي يطور من عقول

¹ المرجع السابق، ص. 16.

² المرجع السابق، ص. 17.

³ المرجع السابق، ص. 18.

⁴ Bid., ص. 17-18، 21.

⁵ المرجع السابق، ص. 21-22.

المواطنين، ويحقق احترام الأخلاق.¹ وكنتيجة للتدمير الفعلي أو المؤكد للحرب بخلص الأفراد إذاً إلى أن الأفضل لهم هو دخول "عصبة للأمم" *"a league of nations"* ملتزمة بالسلم، وتحقيق بيئة دولية تضع أوزار الحروب.²

٥- النظام الدولي الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية.

إذاً كان في نية كانط أن يساعد على الارتقاء بقضية المجتمعات المدنية، وذلك بتوضيحه إحدى الطرق لتحقيق علاقات سلمية بين الدول. هناك خطوتان في هذه العملية: الأولى هي قبول البنود الأساسية أو ما أسماه "بالمواد الأولية المعنية بتحقيق سلام دائم بين الدول". وهي تشمل ما يلي: ألا تسرى أية معاهدة للسلم تتضمن أي بند سرى يكرس احتمالية وقوع حرب مستقبلية، ... ألا تقع أية دولة كبيرة أو صغيرة تحت سيطرة دولة أخرى سواء بالوراثة، أو بالتبادل، أو الشراء أو الهبة، الجيوش القائمة ... يجب أن تزول نهائياً بمرور الزمن ... لا يجوز اقتراض ديون قومية نظير مصالح خارجية للدولة ... لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في دستور أو حكم دولة أخرى، وأخيراً لا يجوز لدولة أثناء حربها أن ترتكب أعمال عدوانية من شأنها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة حالة إحلال السلم أمراً مستحيلاً.³

هذه المواد الأساسية ليست كافية في حد ذاتها لضمان سلام دائم ومستمر وسط الدول. فهناك مواد نهائية للسلم الدائم بين الدول "والجمع بين هذه المواد التمهيديّة والنهائية للسلم يوحي بأنه حتى إذا كانت الحرب هي الحالة الطبيعية بين الدول، فإنه ظرف يمكن إقصاءه إذا وجدت البيئة المشجعة على ازدهار مجتمعات مدنية على أساس عالمي.⁴ فلننتقل إلى المواد النهائية.

أولى المواد النهائية تقول: أن "الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً".⁵ كما عرضنا فيما مضى؛ كانت السلطة التشريعية هي الجهة الأهم في الحكومة، واعتقد كانط أنه في النظام الجمهوري يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظراً لأنهم، أي المواطنين؛ راغبين في تأمين حقوقهم فهم بوصون نوابهم بسن القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم. علاوة على ذلك وبسبب امتلاك المواطنين لتلك المكانة المهمة في عملية سن القوانين فلا يمكن لأي نظام سياسي جمهوري الدخول في حرب بدون موافقة المواطنين. ونظراً أيضاً لأن المواطنين العاديين يتأثرون بالحرب، وهم المقدر لهم دفع ثمنها أو الخوض فيها فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض في ظل النظام الجمهوري. يقول كانط هنا: "إذا كانت موافقة المواطنين شرطاً لإقرار إعلان الحرب ... فلن يكون هناك ما هو أكثر طبيعية من انهم سيكونون

¹ المرجع السابق، ص. 21.

² المرجع السابق، ص. 18-19.

³ "Perpetual Peace," Kant، ص. 85-89.

⁴ المرجع السابق، ص. 92.

⁵ المرجع السابق، ص. 93.

غاية في الحذر من التورط في مثل هذه اللعبة البائسة، راثنين بأنفسهم من كل شرور وفجائع الحرب.¹

المادة النهائية الثانية للسلام الدائم هي "أن القانون الدولي يجب أن يقوم على اتحاد فيدرالي للدول المتحررة."² فالالتزام التام من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب يمثل أهمية بالغة لتحقيق هذا الإطار من السلام. وبالتالي؛ يجب على الدول أن تأخذ بعهد ينص "على أنه يجب ألا تكون هناك حرب بيننا ... وبدلاً من الحرب نريد إرساء دعائم سلطة تشريعية تنفيذية قضائية سامية من شأنها أن تتوسط في خلافاتنا بشكل سلمي."³ ولكن لماذا سنتضم الدولة إلى هذه الفيدرالية؟ اعتقد كائز أنه بتحول المجتمعات إلى جمهوريات سيكون هناك مصلحة موروثية في تقادي الحرب. هذه المصلحة من شأنها أن تساعد في حث تلك الدول على الدخول في ائتلاف أو حلف مع الدول الأخرى ممن يريدون مثلها تقادي الحرب. يقول كائز: "لأنه إذا كان من المقدر لشعب قوى ومستتير أن يتحول إلى نظام جمهوري ينزع بطبيعته نحو سلام دائم فهذا ما يوفر نقطة الارتكاز *fulcrum* لوجود اتحاد فيدرالي مع الدول الأخرى بحيث يكونون ملتزمين به وضامين للحرية تحت فكرة القانون الدولي. وبمزيد من الأعضاء المنضمين يمكن لهذا الاتحاد الفيدرالي أن يتسع تدريجياً."⁴ فالفيدرالية أو "جامعة السلام" *league of peace* سيكون من شأنها إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. كما أن الدول الأعضاء ستحقق هذا الهدف بدون وجود ما يهدد سيادتها. فهذه الجامعة لا تميل إلى فرض أية سيطرة على سلطة الدولة، بل فقط أن تصون وتأمين حرية الدولة نفسها والدول الأخرى الأعضاء فيها دون أن تكون هناك أية حاجة بالنسبة لهم لأن يخضعوا للقوانين المدنية وقسرها مثلما هو الحال بالنسبة للناس في حالة الطبيعة.⁵

المادة النهائية الثالثة تنص على " أن القانون العالمي للمواطنين يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية *universal hospitality*."⁶ فالمواطنون من إحدى الدول سيكونون قادرين على الانتقال بحرية إلى دول أخرى يتبادلون الأفكار، وينخرطون في فرص العمل. فطالما أن الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها من الدول الأخرى فعلى كل دولة أن توفر لزائريها من الأجانب كامل الاحترام، والكرامة. فالضيافة عند كائز سيكون من شأنها بلا شك أن تزرع "تلك الروح التجارية" "المتنافرة مع حالة الحرب" والتي آجلاً أم عاجلاً سيكون لها اليد العليا في كل دولة.⁷

تشير هذه المواد الخاصة بالسلام أن الأفراد إنما ينظرون إلى العالم من خلال وجهتي نظر: الأولى

¹ المرجع السابق، ص. 94-95.

² المرجع السابق، ص. 98.

³ المرجع السابق، ص. 101.

⁴ المرجع السابق، ص. 100-101.

⁵ المرجع السابق، ص. 100.

⁶ المرجع السابق، ص. 102.

⁷ المرجع السابق، ص. 103, 114.

كأعضاء فى وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية، والأخرى كمواطنين فى العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولى يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، ولكن فى الوقت نفسه وبصفتهم أيضاً مواطنين فى العالم يجب أن يدركوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان. إذ أن هذا الإحساس بكونك جزء من جماهير العالم من شأنه أن يخلق أساساً لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة من العالم من العيش فى سلام مع بعضهم البعض. لقد أمل كانط أن يتمكّن "الجنس البشرى تدريجياً من أن يدنوا أقرب فأقرب إلى تشكيل دستور يرسي دعائم المواطنة العالمية".¹

٦ - العقل العام والمجتمع المدني.

كما ذكرنا فى مسهل هذا الفصل أرسى العقل العملى قواعد المجتمع المدني بتبريره المبدأ الأخلاقى الرئيسى لمعاملة الآخرين كغايات. علاوة على ذلك فإن رؤية كانط للمجتمع المدني؛ بما فيها التشريعات الداخلية، والدعوة إلى اتحاد فيدرالى للدول المسالمة؛ تساعد فى استجلاء الطريقة التى سيأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسداً بشكل عيني. فى هذا الإطار هناك فرصة للاستخدام العام للعقل لأن يصبح جزءاً مكماً لحياة المواطنين. هنا يمكن للأفراد رغم وجود هموم المصالح الذاتية فى حياتهم أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة بصدد القواعد التى وضعناها فى بداية هذا الفصل، والتى تسمح للناس ذوى الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا مع بعضهم البعض عن حلول معقولة، ومقبولة بصدد مشكلات عامة مشتركة.

حينئذ قد يكون الأمر أن الأفراد الذين يخرطون فى تشاور أو جدال على أساس مفهوم كانط للعقل العام قد ينتهى بهم الحال إلى عدم الاتفاق على ما وصلوا إليه من نتائج. على سبيل المثال فالمتشاورون بصدد أفضل السياسات فيما يتعلق بالصلاة فى المدارس، ويفضل اتباع قواعد كانط للتفكير العام يمكن أن يكون كل منهم قادراً على الفهم الكامل لوجهات نظر الآخرين من جميع أطراف التشاور. أى أن كل فرد سيكون فى وضع يخول له التفكير حول القضية من منظور أوسع وأكثر احتواءً أو عمومية بحيث يتضمن ذلك احترام جميع وجهات النظر المطروحة. ومن هنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسباب التى تقف وراء وجهات النظر الراضية، والعكس صحيح. ولكن؛ بعد أن يتم التشاور، والتوصل إلى إحدى النتائج بفضل صوت واحد، على سبيل المثال، من النظام التشريع الرئيسى فى المجتمع يظل الحال متمثلاً فى غياب قاعدة أو أساس للتوصل إلى اتفاق حول سياسة يمكن للجميع تأييدها بشكل كامل، وذلك لأن الناس يشعرون بعمق بصحة مواقفهم الخاصة التى فى الوقت نفسه تتشكل من آراء مختلفة.

ولكن حتى فى هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التى تم التوصل إليها فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصى. لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يوحي بقدره ما؛ عند كل

شخص؛ على الاعتبار، وبشكل دقيق لوجهات نظر الآخرين التي لا يتفق معها. وعندئذ ستخلق مساحة في المجتمع تشتمل على تنوع واسع ومختلف من الناس. وبفضل الاستخدام العام للعقل، يبدى الأفراد تجاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، ولهذا فإن الأشخاص الذين لا يتفقون مع محصلة التشاور قد يبقون متسامحين مع النتائج بسبب أن كل منهم يدرك أن كل بذل قد تم وما زال مستمراً إنما كان في سبيل الحفاظ على الحريات، والحقوق الأساسية للجميع.

من هذا المنطلق يتضح أن مناقشة كانط للمجتمع المدني تشتمل على بعض مما ناقشناه في الفصل الأول من أبعاد. أولاً هناك إطار أخلاقي واسع يمثل ركيزة المجتمع. ومن المفترض أن يحصل الناس على الحقوق اللازمة للعيش بالطريقة التي يحدونها لأنفسهم. ولكن لدينا في الوقت نفسه مقتضيات الفضائل المدنية. خاصة ضرورة انصياع الأفراد لعدد من المعايير المرتبطة بحماية الحقوق للجميع مثل فضيلة الاحترام المتبادل. أما في حالة عدم امتثال الناس بطوع إرادتهم؛ عندئذ؛ وعندئذ فقط؛ ستكون هناك ميكانيزمات قسرية تضمن امتثالهم.

أيضاً لمفهوم كانط عن المجتمع أن يوفر حيزاً مستقلاً للتكوينات الجماعية، فكما عرضنا فيما سبق ارتأى كانط مجتمعاً تتنوع فيه المصالح، ولكن كل مصلحة يتم فحصها، ومراقبتها بواسطة المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئة تحول دون هيمنة أية مصلحة فردية أو جماعية على الأخرى. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة لن تسمح للأفراد بفرص اتباع خياراتهم التي يحدونها لأنفسهم فحسب، بل أيضاً ستوفر نظاماً ملائماً لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات، لأن كانط؛ كما رأينا؛ قد أيد لوك دون هوبز في هذه النقطة.

أخيراً، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدني يبقى الهم الرئيسي لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرق لخلق مناحي حقوقية من شأنها تأمين الحقوق، ومنحها للجميع على مستوى المجتمع. في سبيل هذا لا بد وأن يأخذ المبدأ الرئيسي لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثل في "الدعوة إلى معاملة الناس كغايات" واجهة تطبيقية عينية. ولكن أي نوع من القضايا سيتم تناولها؟ لنأخذ من خبرات الحياة اليومية أمثلة، ونقدم بصدها بعض التفسيرات: ففي مناقشة مبدأ الحق في تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلق بأي أنواع من الحدود تعد مقبولة، وأبها غير مقبولة. أو في مناقشة حق الأشخاص في تحديد ما يفضلونه من معتقدات دينية سيكون هناك جدل شديد، وعدم اتفاق فيما يتعلق بمدى إمكانية تحكم الدولة في وصول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة. في مجرى عملية التفكير العام سيكون على الأفراد أن يصلوا إلى مثل هذه الإقرارات أو التحديدات. والمجتمع المدني هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشجع إجراء مشاورات عامة على هذا النوع من القضايا، مشاورات تتضمن أوسع مدى ممكن من وجهات النظر في المجتمع، تهدف إلى توضيح معنى، وتطبيقات الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها جميع من في المجتمع.

وحيث أن أجندة سياسية من هذا النوع إنما تنبثق عن رؤية كانط للاستخدام العام للعقل، فليس من

الواضح على الإطلاق أنه كان من شأن كانط أن ينتحي المنهج الديمقراطي فيما يخص من سينضم ومن لن ينضم إلى العمليات التشاورية التي تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويعود موقفنا هذا من كانط في هذه النقطة إلى كونه قد قام بإقصاء قائمة طويلة من الناس من المواطنة على أساس معيار يقول بأنه لكي يكون الشخص مؤهلاً للتصويت يجب أن يكون لديه مركزاً مستقلاً بين الناس.¹ رؤيته هنا في هذا الاستبعاد تقوم على موقفه من أن بعض الناس في المجتمع لن يكون لديهم ما يكفي من الاستقلالية ما يخول لهم الانخراط في الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلين في الحرف والخدمات المنزلية، بالإضافة إلى الأقليات، والنساء عامة لأنهن يعتمدن في حياتهن على الآخرين. وحتى لو تمكنت هذه الفئات؛ وهو ما يجب أن يتم؛ من الحصول على نفس الحقوق الأساسية المكفولة لجميع المواطنين فإنهم "لا يملكون الحق في التأثير أو تنظيم الدولة نفسها كأعضاء فاعلين أو أن يتعاونوا في سن قوانين معينة."² ولقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل كان بمثابة حماية لمن ينتجون أو يتأولون القضايا من وجهات نظر علمانية أو ممن كانوا على استعداد ومقدرة لأن "يخضعوا أحكامهم ورؤاهم التي تختلف هنا وهناك عما هو سائد من أعراف أو آراء للاختبار العام."³ ولو افترضنا أن هؤلاء الناس كان

¹ Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Right*, ص 139.

² المرجع السابق، ص. 139-140. Italics in text.

³ "5,6,7. Here, Kant had in mind "venerable ص 9 ص ص also, Kant, *What is Enlightenment?*," ecclesiastics," who would submit their opinions to public testing, but his view of public reason would suggest that others engaged in public offices, as well as active citizens, should also adhere to the standards of public reason, too.

قراءات مقترحة

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Beiner, Ronald and Booth, William James. Edited. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. New Haven: Yale University Press, 1993.

-----, *Political Judgement*, London: Methuen, 1983.

Howard, Dick. *The Politics of Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Kant, Immanuel, *Kant's Political Writings*. Edited by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Riley, Patrick. *Kant's Political Philosophy*. Totowa, N.J.: Rowan and Littlefield, 1983.

Rosen, Allen D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Saner, Hans. *Kant's Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

=

لديهم ما يكفي من الاستقلالية لكان لهم أن يقدروا على تناول المسائل من وجهة نظر العقل العام المستنير .

وهنا نؤكد أن مفهوم كانط للمجتمع المدني؛ كما نعرفه؛ سيستخدم فيما بعد بواسطة مؤيدي المجتمع المدني لتبرير إدخال الجماعات التي تم إقصاءها من ساحة العقل العام. ومن الوارد في حقيقة الأمر أن يكون كانط قد ترك الباب مفتوحاً لهذه الاحتمالية في إشارته أن أساس هذا الإقصاء يتمثل في الوضع الاجتماعي، أو فكرة أن يكون المرء معتمداً على الآخر في حياته وعيشه. فبمرور الوقت، وبحصول الأفراد على استقلاليتهم الاجتماعية يمكنهم أن ينضموا إلى فئة المواطنين. فكانط لم ينادي بتلك السياسات التي لم يعرها هو نفسه انتباهاً وذلك بفضل ما ورد من حقيقة مؤداها؛ أنه في إعلاء فكرة الاستخدام العام للعقل؛ قد سعى إلى المحافظة على مجتمع مدني قائم على فضيلة مدنية عظيمة هي الاحترام المتبادل. ومن ثم سيبدو الأمر؛ ووفق تعليقه على هذه الفضيلة المدنية؛ أن المجتمع المدني سينمو إلى مرحلة يصبح الكثير ممن استبعدوا سابقاً؛ وعلى مدار الوقت؛ جزءاً رئيسياً في المجتمع.

إن النيمة التي ستظهر في الفصول القادمة؛ عن هيجل، وميل، ورولز؛ تتمثل في أن كل من هؤلاء الكتاب في مجرى تطوير فكرة العقل العام سيحاول تقديم مقاربة أكثر ديمقراطية للممارسة، وهو ما سيضمحل مع مدار الوقت مزيد من المواطنين في هذا النشاط. أما الشخص الذي يقدم التناول الأكثر شمولاً لهذا النشاط؛ هذا التناول الذي أعاب روية كانط للعقل العام في حين تقبل جميع أوجهها الأخرى، هو جون رولز الذي سنناقشه في الفصل الثاني عشر.

٧- الرد والرد المضاد.

هناك العديد من المشكلات كان من شأن كلاً من لوك وروسو أن يجداها في حجج كانط. أولاً بالنسبة للوك وكما رأينا انه ربط وجود الحقوق بمفهومه عن الملكية الخاصة، وقال أن الأفراد الذين يعملون ويضيفون قيمة للعالم خلال عملهم لهم الحق في التمتع بفوائد جهودهم. وفي الحقيقة أن الله؛ حسب لوك؛ قد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. وفي العلاقة بين الحقوق، والملكية الخاصة يجب على الأفراد أن يتقبلوا وجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة؛ متضمناً ذلك على سبيل المثال؛ انه من المقبول أن يكون هناك تراكم للثروة في حالة ما إذا كان نشاط المرء في هذا الخصوص ينفع المجتمع ككل.

بيد أن كانط كان سيشتك في مقدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق لأنها؛ أي هذه المقاربة؛ تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية، وليس على بعد صادق وحقيقي. ما هو ذلك البعد الحقيقي للحقوق؟ إذا رجعنا إلى مقاربة كانط في تحديد الأسس الأخلاقية للحياة لا بد وأن تكون أسس المفاهيم الدالة من

Schell, Susan M. *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Williams, Howard Lloyd. Edited. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: university of Chicago Press, 1992

قبيل الحقوق متمثلة في أسباب أخلاقية من طراز ما ورد في رؤيته للأمر المطلق. في حين أنه عندما تقوم الحقوق على أساس ما ترتبط به من لذة مادية، فإنها ستستخدم لتدعيم كل ما يرد من أنواع السلوك بما في ذلك ما يهدد المبدأ الأخلاقي الرئيسي عند كانط ألا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد كغايات في حد ذاتهم وليس كوسائل.

والحقيقة أنه يمكننا هنا أن نسوق حالة أو قضية من عصرنا تدعم موقف كانط. فنحن في الأصل نربط في ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية مع الأعمال الواجب للقانون، والحرية الفردية في الاختيار. هذه الحقوق مبررة بحجة انه من المقبول أخلاقياً أن نمنح الحقوق إذا كان لها أن تنتج للمواطنين استقلالية كافية في التفكير، والعمل بحيث يصلون إلى أحكام خالية من التحكم المتعسف للآخرين. ولكننا اليوم نسمع أشخاص يتحدثون عن الحق في رؤية الفن الإباحي حتى وان كان ذلك يصور امرأة تتعرض للموت والاعتصاب. نسمع أناس يطالبون بحقهم في امتلاك سلاح حتى إن كانت هذه الأسلحة ليس لها استخدام آخر سوى قتل الناس. فعلى مدار الوقت حيثما ترتبط الحقوق فقط بما يجلب اللذة للأفراد فقد لا تصبح الحقوق أكثر من مجرد رخص للإعلاء من شأن المصالح الفردية على حساب الكثير من الآخرين. في غمار هذا يضيع مفهوم الحقوق الذي يشتمل على احترام تلك الحدود، والقيود التي تأمن حرية الجميع.

بماذا سيرد لوك؟ كان من شأنه أن يدفع بأنه في نهاية الأمر تكون الحكومات قائمة على موافقة الأغلبية العظمى من المواطنين. والأغلبية على كل حال لديها شيء من الحكمة السياسية. لأن الأغلبية؛ حسب لوك؛ تكون مقيدة بالحاجة إلى حماية حقوق عامة لجميع المواطنين فهم سيدركون الحاجة إلى تقييد وتضييق محتوى الحقوق بما يميله عليهم العقل والتجربة. وهنا ستعترف الأغلبية بأنه في توسيع الحقوق لتشمل حيازة الأسلحة، ومشاهدة هذا الفن الإباحي العنيف فإنها في الحقيقة تجور على حقوق من سيقع عليهم الضرر من جراء هذه الخبرات. وبناءً على ما يجب أن تقوم به الأغلبية من منح حقوق متساوية للجميع ستدرك الحاجة إلى التحسب، ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.

ويمكن لكانط أن يشكك في أغلبية لوك متسائلاً عما إذا كانت في مسعاها لتحقيق الإشباع المادي ستمارس الاستخدام العام للعقل. إذا لم يكن كذلك فلن تكون في وضع تؤسس به وجهة نظر مشتركة وكلية تمكنها من التغلب على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. ولكن من شأن لوك أن يسأل هنا كيف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يتواصل ويستمر إذا كان الناس في حياتهم العادية يكونون مدفوعين بوازع ومصالحهم الذاتية؟ إجابة كانط هنا أن الاستخدام العام للعقل هو نتاج ملازم للمجتمع المدني والتثوير، وباستمرار التثوير يكون الأفراد أكثر تهيؤاً لجعل التفكير العام من هذا النوع بمثابة أحد أركان وجهات نظرهم حتى إذا ظلوا على صعيد حياتهم الخاصة؛ كما هم دائماً مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. رداً على نقد لوك كان من شأن كانط أن يدفع بأنه في العصر المستنير لن يكون غريباً أن يتجنب الأفراد الاعتماد على تلك الأحكام الاعباطية المختلفة في مناقشتهم لقضايا عامة.

من منهما على حق هنا كانط أم لوك؟ تشير الخبرة المعتادة إلى عناصر من الصحة في كلٍ من

الرؤيتين. على سبيل المثال في الدفاع عن كانط لا يوجد أحد في مجتمعنا اليوم يخرج على الملائمات بوجهات نظر عنصرية أو معادية للسامية في سبيل تدعيم وجهة نظره بدون أن يُصنف كشخص تفتقد حججه إلى أية قيمة. فعلى الناس؛ إذا أرادوا أن يكونوا مسموعين ويحصلون على درجة معقولة من اعتبار الآخرين؛ أن يتجنبوا الإفصاح عن أنواع بعينها من وجهات النظر حتى وان احتفظوا بها في حياتهم الخاصة. ففي جامعتنا اليوم تجرّم الكثير من الإدارات الخطاب العنصرى، ومن ثم يتجنب الطلاب، والكليات ذلك حرصاً على الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك عندما ينفرد المرء بنفسه أو باصدقائه وزملاءه المقربين وقتها ستظهر اللغات بمختلف أصنافها وحكمتها. من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالم العام والخاص يمكن أن يصبحا متشابكان بسهولة، والمحصلة وجود وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية فى الدفاع عن حقوق من يعتبرونهم أقل شأنًا بسبب العرق أو الدين الخ. هذا هو السبب وراء اقتراح لوك لخيار "التعش وتدع غيرك يعيش" ضمن مذهبه فى التسامح. فمع معرفة أن الناس لن يكونوا قادرين على التخلص من المكابرة فى فهمهم فمن الأفضل ألا ننتظر منهم سوى أن يتعلموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم؛ على أمل أن تصير الحقوق محفوظة ومصانة للجميع حتى إذا كان الأفراد لا يتمتعون باحترام لبعضهم البعض.

هنا من شأن كانط أن يتقبل مفهوم لوك عن التسامح، ولكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر حزمًا من مجرد اتجاه "التعش وتدع غيرك يعيش". خاصة أن التسامح لا يمكن أن يستمر كمبدأ للسلوك إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصة بفن الاستخدام العام للعقل. حيث أنهم فى هذه الحالة سيتعلمون فهم رؤى، ووجهات نظر الآخرين. وفى أثناء ذلك سيتروكون مساحة لهم، وهو ما يعنى الكشف عن الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

كان لروسو، شأنه شأن لوك، أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه. فكانط، مثلما فعل روسو، قد بدأ رحلته على أمل تحقيق الإرادة الأخلاقية العامة. والحقيقة أن كل ما كان يفعله كانط؛ فى إثباته أن الأفراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء؛ هو انه كان يعطى خصوصية اعظم لمفهوم روسو عن الإرادة العامة. فنحن هنا، فى معاملة الآخرين كغايات نعيش، وأيضاً؛ حسب روسو؛ بفعل إرادة أخلاقية عامة تلائم جميع العقالين. ولكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها فقد وضع كانط نظاماً يتيح للناس أن يعيشوا وفق دوافع غير أخلاقية، ويظلوا محققين لغايات أخلاقية. وكان لروسو أن يرى هذا المنهج مدمراً للإرادة العامة. لأنه كان يأمل أن يتعلم الأفراد تحية الهوم الذاتية جانباً فيما يعلنون بدلاً منها مصالح المجتمع كهدف أساسى لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعى لروسو أن يتحول الناس من أشخاص باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهم بعد فى حياتهم.

أيضاً لم يكن لكانط وروسو أن يتفقوا فيما يخص احتمالات التفكير العام فكان من الوارد بالنسبة لهما أن يكون لدى كل منهما توقعات مختلفة لما يمكن تحقيقه من جراء التفكير العام. بالنسبة لروسو لا يمكن للعقل العام دائماً أن يحل ما بين الناس من خلافات واسعة بصدد قضايا رئيسية. فكما رأينا عند روسو لا يمكن لنوع التفكير العام؛ الذى يحقق تحديد الصالح العام؛ أن يتحقق مادياً وعلى ارض الواقع إلا عندما يتبنى

الناس وجهات نظر حول قضايا رئيسية بحيث تكون في النهاية قريبة بالفعل من بعضها البعض.

هنا وبناءً على ما قدمناه؛ في الجزئية الأخيرة؛ من تفسير لتطبيقات العقل العام بالنسبة لكانط، يخيل إلينا أنه لم يكن ليرغب في تقييد العقل العام بالقدر الذي فعله روسو. ورؤيتنا هنا لمفهوم كانط عن العقل العام توحي بأن موقفه كان سيفتضئ به التسليم بأن هذا العقل العام قد لا يؤدي إلى الاتفاق على كل قضية. مع ذلك فهناك فضيلة (لا يراها روسو) يمكن أن نلمحها في التفكير العام تعد في صالح المجتمع حتى في هذا الطرف. وهي؛ كما كان لكانط أن يبرهن؛ أنه في حين لا يحل العقل العام الخلافات وسط الناس فإنه؛ وبسبب احترام الناس لعملية التفكير العام؛ وبسبب أنه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل؛ فإنهم يبقوا قادرين على العيش معاً في سلام في إطار من الاحترام المتبادل.

وكان لروسو أن يشكك في هذه الفرضية قاتلاً: لنفترض أن كانط قد تبني هذه الرؤية فمن الجائز إذاً أن نتهم كانط بالسذاجة المفرطة، فعندما تكون هناك خلافات واسعة حول قضايا رئيسية، والحجة هنا لروسو، فهناك احتمال بأن نحل العداوة الداخلية في المجتمع، ويغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو في أن يتقضى هذه المحصلة عندما نادى بإحلال وضع يمكن فيه تقليل الاختلافات في الرأي، والمواقف بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظورات وقيم. ولنتذكر أن روسو قد ساوره الأمل بأن الفلاحين؛ مجازاً عن الناس العاديين؛ سيسنون القوانين غير معرضين لإعاقة من تلك الأفكار والأيدولوجيات المركبة والمعقدة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم في رده؛ أن هذه الصورة للحياة تحسن من وصف الناس في المجتمع الحديث؛ حيث من المحتمل أن تكثر وجهات النظر المختلفة حول الكثير من القضايا. ومن ثم فعندما نفرض نظام على هذه التعددية؛ من أجل إزالة الكثير من وجهات النظر المتنافسة؛ فحين نقضى على الحرية في المجتمع المدني، وهو الاتجاه الذي من شأنه أن يلغى أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر في العالم الجديد المستتير.

الفصل العاشر

هيجل : المجتمع المدني والدولة

مُتَكَلِّمًا

تدور مناقشتنا في هذا الفصل حول هيجل* *G.W.F. Hegel* (1770-1831)، الذي يعد عمله؛ *فلسفة الحق* "Philosophy of Right" بياناً على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمجتمع المدني. ويتمثل الهم الرئيسي لنا في مناقشتنا لهذا العمل في الوقوف على نقد هيجل لكانط. فقد رأى هيجل أن مقارنة كانط في الأخلاق لم تمثل سوى نوع من "الظاهرية الفارغة". أي أن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقول سوى أن الأفراد عليهم أن يفعلوا بما يتفق مع ما يشكل واجبات أخلاقية ضرورية، ولكن في الوقت نفسه فإن هذه المقاربة الخاصة في تحديدها لهذه الواجبات لا تحدد بوضوح محتواها الفعلي.¹ إذاً فلسفة كانط الأخلاقية ظاهرة فارغة عند هيجل لأنه في حين يخبرنا كانط بأنه من المفروض دوماً أن يقوم المرء بواجبه فإنه لا يخبرنا مطلقاً عن ذلك الواجب على وجه التحديد. بالطبع كان لكانط أن يعترض على توصيف ونعت هيجل لرؤيته، ومن ثم كان من شأنه أن يدفع بأنه قد بين بالفعل الأبعاد الملموسة لواجبات الناس عندما طور رؤيته بخصوص المجتمع المدني. فالمجتمع المدني يمثل مؤسسات يمكنها أن تبلغ الحرية المتكافئة وبأفضل صورة ممكنة، وهي بهذا تمارس هذا المطلب الخاص بمعاملة الناس كغايات، وليس كوسائل. وفي وجهة نظرنا هنا أن كانط كان يبدو وكأن لديه حجة جيدة في وجه هيجل. ومع ذلك اعتقد هيجل شيء آخر.

ففي مناقشته للحياة الأخلاقية *ethical life* على حد تعبيره سعى هيجل إلى توضيح المحتوى الدقيق لنماذج السلوك، والالتزامات المطلوبة التي يجب على الأفراد تعزيزها. ولم يكن همه الرئيسي في هذا مجرد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين، والتزامهم بذلك فحسب، بل كذلك بضرورة إيجاد مؤسسات تُقر طبيعة السلوك الواجب تعزيزه في سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثم فكل شخص؛ بالنسبة لهيجل؛ يمتلك "أهلية للحقوق"، ومن الواجب عليه أن يحترم هذه الحقوق ويعيش وفقاً للأمر القائل: "لا بد أن نكون أشخاص، ونحترم الآخرين كأشخاص."²

* ولد في شتوتجارت بألمانيا، ويعد واحداً من اعظم الفلاسفة تأثيراً في جموع العصور. والحق ان تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن ان يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى اتباعه. ولكي يكتسب المرء شيئاً من المنظور التاريخي عن كيركجارد، وماركس، وعن الماركسية الوجودية، وعن الأرثوذكسية الجديدة... لا بد ان يأخذ في اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسية. انظر الموسوعة الفلسفية، ص. 512. <المترجم>.

¹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, translated by T.M. Knox, (Oxford: Oxford University Press J. Steinberger, *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, (New Haven: Yale University Press, 1988), ص. 50-149.

² G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, ص. 37، فقرة 36.

٢ - فنومنولوجيا الروح.

أفرد هيجل لتلك المؤسسات الأساسية المعنية بإدراك هذا الهدف مساحة من المناقشة في رؤاه المتعلقة بكل من الدولة والمجتمع المدني. وقيل أن نمضي في مناقشة رؤيته للمجتمع المدني من الأهمية أن نضع هذه الرؤية في سياق اتجاهه الخاص بتطور الفهم الإنساني عبر التاريخ. حيث سنركز على تلك الرؤية القائلة؛ حسب هيجل؛ أنه بوصول المجتمع إلى ما كان عليه؛ أثناء الفترة التي عاشها هيجل؛ ومن خلال ما وصفه من تطور الدولة فإنه؛ أي المجتمع؛ قد بلغ أفضل صيغة اجتماعية، وسياسية ممكنة. وفي هذا المقام يعد كتابه "فنومنولوجيا الروح" أو علم ظواهر الروح *Phenomenology of Spirit* الذي نشر عام ١٨٠٧ تيريراً أساسياً لمفاهيم المجتمع المدني والدولة التي نناقشها فيما يلي من نقاط رئيسية ضمن هذا الفصل.^١

في هذا العمل صور هيجل المستويات المختلفة للفهم الإنساني بدءاً من مستوى الخبرة التي لا تمثل سوى مدركات الحس الخام *raw sense perceptions*، انتقالاً لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلاني، والأخلاقي للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعي الأخلاقي عبر التاريخ؛ بدءاً من مفاهيم المجتمع المبتدئة للكمال الأخلاقي انتهاءً؛ في "نهاية التاريخ"؛ بفهم شامل لكل من طبيعة الأخلاق، والأعمال المادية الضرورية لإدراكها. وبالنسبة لهيجل كانت نهاية التاريخ في عام ١٨٠٦ عندما وصلت البشرية إلى مرحلة يستحيل بعدها تحقيق المزيد من التطور الأخلاقي. بهذه النهاية أصبحت مُثل الحرية، والمساواة *ideals of liberty and equality* منتشرة عبر العالم، متجسدة كأفكار في الدولة الحديثة، وخاصة في المجتمع المدني كما أورده هيجل.^٢

لا يتسع المقام بنا هنا سوى لمجرد إجراء تلخيص عن المسار الذي سلكه هيجل نحو معرفة الروح أو

^١ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, (Oxford: Clarendon Press, 1977). My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword," v-xxx.

^٢ ساد في عهد هيجل جواً يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشبع في الفلسفة الألمانية، وهو ما لا يمكن تعقبه بدءاً مما قاله كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل المحض"، ١٧٨١ من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة في نهاية القرن، وحاول فيخته عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانط؛ ولم يلبث شيلينج الذي تحمس في البداية لمجهود فيخته أن سلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيخته فأصدر "مذهبه الخاص في المثالية المتعالية" عام ١٨٠٠. وجاء هيجل شاعراً أنه يكمل ما بدأه كل من كانط، وفيخته، وشيلينج؛ بالإضافة إلى ما كان سائداً وقتها من شعور بأن ثمة عهد بأكمله قد بلغ نهايته، وأحسن هيجل؛ مثلما أحسن جيته الكهل؛ أن المدينة التي عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظراً إلى التاريخ الأوروبي ويلخصه على نحو ما. فهو يقول في مقدمة كتابه "فلسفة القانون": "حين تضع الفلسفة لوناً رمادياً فوق رمادي آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الكناء بعضها فوق بعض بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ في الطيران إلا وقت الغسق." <المترجم>.

^٣ In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojève's view of Hegel in Fukuyama's *The End of History and the Last Man*, (New York: The Free Press, 1992), صص 66-67.

الوصول إلى وعى أخلاقي كامل؛ مثلما جاء في كتاب *فينومينولوجيا الروح*: "ففي المراحل الأولى من الوعي التي يطلق عليها *اليقين الحسي* sense-certainty؛ يتمثل فهم الذات لدى الشخص في مجرد مدركات حسية خام للعالم أو "معرفة ما هو حالي أو ما يكون".¹ في هذه المرحلة يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة "ما هو أن" أو "ما هو مائل". ولكنه لا يكون قادراً على إدماج هذه الخصائص المدركة في صيغة موحدة، ومن ثم تشكيل الموضوع الكلي الذي تشكل فيه كل واحدة من الخصائص المدركة عنصراً أساسياً، حيث في هذه المرحلة يمكن للمرء أن يرى هذا الغصن، وتلك الورقة؛ لكنه يفقد القدرة على صياغة المفهوم الذي يتسنى له بواسطته أن يرتب على هذه الخبرة القول بأن "هذه شجرة".²

المستوى التالي من الوعي هو الوعي الذاتي *self-consciousness*. حيث نفهم أنفسنا كأشخاص مستقلين تتمتع بماهية خاصة تميزنا عن الآخرين. ونحن في المراحل المبكرة من هذا الوعي الذاتي لا نملك معرفة كاملة للروح أو المفاهيم الأخلاقية التي يجب أن تحكم حياتنا، بل يظل وجود الوعي الذاتي دالاً على أن تلك المعرفة ماثلة في الأفق.³ ومن ثم فنحن في هذه المرحلة؛ نتجاوز تلك الحياة المعرفة في ضوء خبرة مخططة وفق ما هو آتي وما هو مائل؛ ونبدأ في الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقي للوعي بالذات. "بمفهوم الروح؛ يجد الوعي الذاتي؛ للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الشائق للآني والمائل... إلى النهار الروحي للحاضر."⁴ يبدأ الوعي الذاتي في الإفصاح عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صور هيجل "بالإنسان الأول" "*first man*". وقد جاء تناول هذا الإنسان الأول شبيهاً لما ورد من رسم حالة الطبيعة؛ كما عرضناها في الفصول السابقة عند كل من هوبز، ولوك، وروسو. فكما يتذكر القارئ تمثل حالة الطبيعة؛ مثلما وردت في تلك الفصول؛ وصفاً لما يُفترض أن تكون عليه حالة الناس في المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمي، ومن ثم يقدم مفهوم الإنسان الأول صورة لخصائص الإنسانية في مراحلها الأولى. فالأفراد، حسب هيجل، من هذا الطراز في حاجة للاعتراف بهم من قبل الآخرين، وأن يتلقوا من خلالهم قبولاً لأنفسهم كبشر.⁵ وفي بحثهم عن الاعتراف بالذات لدى الآخرين يظهر الناس راغبين في أكثر من مجرد إرضاء الرغبات الأساسية، مثل الحاجة إلى الطعام والمأوى أو ما يقيم الحياة. فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين أن يمنحونهم قيمة وأهمية لحياتهم. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعى بأنفسهم كأشخاص ذوي ماهية خاصة ما لم يمنحهم الآخرون قيمة كأشخاص منفردين.⁶ ولكن في هذه المرحلة من التاريخ؛ عندما تكون الخبرة الرئيسية متمثلة في "الإنسان الأول"؛ تنشأ العلاقات المدمرة. لماذا؟ رأى هيجل

¹ 90. *Italics in text*. 58 فقرة. G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*,

² Findlay, "Foreword," Hegel, *Phenomenology of Spirit*, ص. xvi. 110 فقرة. 177.

³ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, ص. 110 فقرة. 177.

⁴ المرجع السابق، ص. 110-11 فقرة. 177.

⁵ 146. The latter uses the term "first man" See also Charles Taylor, Fukuyama, *The End of History*,

Hegel, (Cambridge University Press, 1975), ص. 53-152.

⁶ Fukuyama, *The End of History*, ص. 146-147.

أنه في سعي كل شخص للاعتراف به من قبل الآخرين من الطبيعي أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف بدون رده إلى الآخرين، ويُتَوَجَّح هذا الوضع بالصراع معيداً إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز التي يسعى كل امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إياه القيمة التي يبحث عنها في حين لا يمنحهم نفس الاعتبار لقيمتهم.¹

رواية هيجل لهذه الخبرة إنما تجسد رؤيته لهذا الصراع الذي طالما استشهد به بين السيد والعبد. لأنه بالنسبة له وفي هذا الوضع؛ المشابه لحالة الطبيعة الهوبزية؛ الذي يسعى فيه كل شخص إلى الحصول على الاعتراف من قبل الآخرين بدون رد ذلك يتمثل المنتصرون في السادة الذين يُخضعون الآخرين لسلطتهم، ويتخذونهم عبيد لهم. حيث يتيح السادة للعبيد العيش لا لشيء سوى أن يقوموا على خدمتهم. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق علاقة بين السيد والعبد؛ يتقلص فيها وضع العبد إلى مجرد حيوان مذعور بلا كرامة ولا إنسانية. ولكن هذه الخبرة تحمل في كنفها عوامل هدمها تاركة كل من السادة والعبيد في الشقاء ينعمون.² فمن يعترف بالسيد سوى هذا العبد الذي لا يحترمه؟ الحقيقة التي مؤداها أنه يُعترف به من قبل من لا يمكنه في الحقيقة منحه الاعتبار الذي يطلبه. بالمثل لا يمكن للعبد أيضاً أن يكون سعيداً في هذه العلاقة حيث انه لم يُعترف به مطلقاً كإنسان بل كمجرد وسيلة يستخدمها السيد لغاياته.³

وتصبح خبرة العبد في النهاية أساس ينطلق منه نحو الحرية، وخلق مجتمع مدني يقوم على الالتزام بالحقوق الكاملة للجميع. كيف يحدث هذا؟ في البداية يجد العبد نفسه في عمل من أجل السيد يحقق للأخير الإشباع الذي يبغيه. حيث تتمثل دافعية العبد للعمل هنا في الخوف من السيد، ومع ذلك فمع تقدم التاريخ يطور العبد من قدرته على أداء العمل بدوافع تسبغ على العمل قيمة من قبيل الإحساس بالمسئولية. ومع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرد أداة للسيد بل إنسان حقيقي فيتقدم ويتطور أكثر فأكثر عندما يدرك انه قادر على العمل الخلاق الذي يؤدي به إلى اختراع التكنولوجيا التي تتيح له تغيير العالم الخارجي. هذه الخبرة تمكنه من تصور مجتمع يتغلب فيه على خوفه من السيد، ويدعو فيه إلى حريته. ولكن نظراً لأنه، أي العبد؛ ما زال مقيداً بسيده فهو لم يعد حراً بعد. ومن ثم فهو في مرحلة لا يمكنه فيها إلا أن يتوق إلى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها.⁴

ويطور العبد من فلسفة تتم عن رغبته في الحرية، وكانت المسيحية أهم ما جاء به العبد في هذا الصدد. فالمسيحية في نظر هيجل طريق للتفكير يؤدي دائماً إلى بناء مجتمع مدني يقوم على فكرة توفير الحرية للجميع. كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم المقدرة على القيام باختيارات أخلاقية. والحرية هي أن تكون في وضع يخول لك اختيار الأخلاق دون الشر. ومن ثم فالأفراد

¹ المرجع السابق، ص. Taylor, *Hegel*, Also, 147. ص. 153.

² Fukuyama, *The End of History*, ص. Taylor, *Hegel*, Also, 192-93. ص. 154.

³ Fukuyama, *The End of History*, ص. Taylor, *Hegel*, Also, 193-194. ص. 154.

⁴ Fukuyama, *The End of History*, ص. 194-95.

بحريتهم يمكنهم جعل الأخلاق أساس لحياتهم. غير أن هذا الهدف بالنسبة للمسيحي لا يمكن بلوغه على نحو كامل على الأرض إما إدراكه يكون في الحياة الآخرة أو حنة الله. وبامتلاك المسيحية للفهم الصحيح للحرية فهي تخبر الناس بالألا يتوقعونها أو ينتظرونها في هذه الحياة. ومع تقدم البشرية في التاريخ؛ بالنسبة لهيجل؛ يبرز المجتمع المدني الذي يتيح للناس إدراك الرؤية الأخلاقية المسيحية في هذه الحياة. والمجتمع المدني هنا هو وضع يتجسد البحث عن الحرية فيه في إمكانية الاعتراف المتبادل mutual recognition أو الاحترام المشترك للحقوق الخاصة بالجميع.¹ وهي الخبرة التي نمت مناقشتها في كتابه *فلسفة الحق* "Philosophy of Right"؛ الذي وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

٣- المجتمع المدني.

إذا ما هو المجتمع المدني؟ وكيف يحقق هذا الاعتراف المتبادل؟ بالنسبة لهيجل يتمثل المجتمع المدني في ذلك الحيز المستقل الذي يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة، وهو متصور "كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقاً لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدني حيزاً من الحياة يعد معادياً للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرفى للمصالح العام.² حيث تشير خبرة المجتمع المدني في هذه الرؤية إلى وضع يسعى الأفراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية، وغالباً بدون اعتبار للالتزامات والواجبات التي تشكل أهمية أساسية في حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلب على تلك الملامح التدميرية التي تكتنف نزاعات المصلحة الذاتية وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيم للمصالح العام متضمناً احترام حقوق الآخرين.

ولكن ما هي ملامح الحياة المعاصرة التي تقحم المجتمع المدني في ساحة من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدني هذا الوضع لخلق مجتمع يتحقق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ مناقشة الجزئية الأولى من هذا السؤال نفرد لها ما يلي من فقرات، أما ما سنورده من مناقشة لأدوار كلاً من النقابات، والدولة فسنكتفل بالجزء الثاني من السؤال.

في المقام الأول يشكل الناس جملة العمال، والمستهلكون لما ينتج عن عمل الآخرين. ولنأخذ هذا البعد الأخير أولاً. فعلى خلاف ماركس؛ كما سنرى لاحقاً؛ رأى هيجل أن الصفة الرئيسية للأفراد في المجتمع المدني ليست في كونهم سلع تباع وتشتري من قبل أناس أكثر حظوة، وقوة يسعون إلى استخدام قوة عمل الآخرين من أجل مساعدتهم الخاصة. بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها الواحدة تلو الأخرى.

ولماذا تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس؛ كما يقول هيجل؛ يتمسكون "بمطلب المساواة مع الآخرين فيما

¹ المرجع السابق، ص. 98-196.

² Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, ص 189، فقرة 289.

يخص إشباع الحاجات." وفيما هم يضاهاون بعضهم البعض كمستهلكين نجدهم يخلقون شعوراً بالمساواة بينهم. كما أنه وفي نفس هذا السياق؛ حيث يبدي كل فرد رغبات مشابهة فيما يخص استهلاك السلع والمنافع؛ دائماً ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين، حاجة إلى التميز يفصحون عنها في سعيهم؛ أي الأفراد؛ لامتلاك سلع أو منافع متميزة. في هذا السياق تأخذ الحاجات في اتساع مستمر ومتواصل مصاحباً لتطور الشهوات التي يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجات جديدة.¹ وفي مناقشته لتكاثر الحاجات كان في ذهن هيجل لا محالة وضع السوق الحديث؛ حيث يأمل الناس في امتلاك ما يكفي من مال لإشباع رغباتهم، وحيث يأملون في إيجاد طرق لإشباع الرغبات الكثيرة عند الآخرين كوسيلة لكسب المال.

وتلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتى لنا إلا من خلال العمل الذي ينتج السلع، ويشبع الحاجات الأساسية.² والعمل الذي يؤديه كل شخص هو جزء من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ نظام يتيح لوظيفة كل عامل أن تكون "أقل تعقيداً"، ومن ثم تكون مهام كل عامل أسهل في الأداء. وبفضل هذه الحقيقة تتزايد مهارة كل شخص جنباً إلى جنب مع الخارج الكلي لعمله. وهنا يجد الأفراد أنفسهم في علاقات تتصف بالاعتماد المتبادل على بعضهم البعض، كل يساهم في مهمة أكبر لإنتاج ما يكفي من البضائع والسلع المتنوعة في سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة لهيجل يرمز إلى "وجود اعتماد لجميع الأشخاص على بعضهم البعض، وعلاقاتهم المتبادلة في إشباع حاجات الآخرين."³ كما أنه ويمضي الوقت؛ بعد أن يصير العمل أكثر تحديداً في ضوء تقسيم العمل؛ يصبح العمل أكثر آلية وروتينية بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محل الإنسان.⁴

وسنجد أن ما يدعم البنية الكاملة للسوق؛ من استهلاك، وعمل؛ هو المجتمع المدني الذي يقوم على تقسيمات طبقية. فهناك طبقة زراعية، وطبقة تجارية، وطبقة الموظفين المدنيين. تتكون الطبقة الزراعية من ملاك الأراضي ممن تنشأ دخولهم عن أعمال الفلاحة. وترابطهم كطبقة إنما يكمن في ما يضمن استقلالهم في المجتمع خاصة لهذه الأهمية الاجتماعية، والمكانة البارزة التي يخلعها المجتمع على عائلات بعينها بما لديهم من ممتلكات خاصة. أما الطبقة التجارية فهي تشكل نظام العمل الذي ينتج ما يشبع حاجات الناس من منافع وسلع. وتحت عباءة هذه الطبقة نجد عمال الإنتاج الضخم، والحرفيين الذين يعملون في منظومة العمل التي يضعها رجال الأعمال المهتمين بإنتاج السلع، وذلك النمط من رجال الأعمال المنخرطين في مجال التبادل والتجارة لما تم إنتاجه من سلع وبضائع. ومن الطبيعي هنا أن تكون هذه الطبقة مهتمة بإيجاد طرق لجعل الربح المالي هدفاً رئيسياً لعملهم. أما طبقة المثقفين المُشكَّلة من موظفين مدنيين؛ هذه الطبقة المتوسطة؛ فهي تقوم بإرساء البيروقراطية التنفيذية، وتتخلص مهمتهم الرئيسية في تنفيذ القانون على نحو عادل وموضوعي،

¹ المرجع السابق، ص 28-127 فقرة 193.

² المرجع السابق، ص 29-128 فقرة 196.

³ المرجع السابق، ص 129 فقرة 198.

⁴ المرجع السابق، ص 129 فقرة 198.

وهم في هذا يطلق عليهم "الطبقة العمومية" لأنهم من المفترض أن يكونوا قادرين على التنزه فوق المصلحة الذاتية.¹

وهنا فإن سعى كل شخص لكسب العيش، وتطلعه إلى إحراز الملكية على الموارد التي بواسطتها يمكنه تحقيق رغباته، وكذلك مسألة تنظيم العمل، والبناء الطبقي للمجتمع كل هذا بلا شك يزوج بالمجتمع المدني إلى وضع يموج بالجماعات، والأفراد المتنافسين حيث يسعى الجميع إلى الكسب على حساب الآخرين وفي الغالب بدون الاعتبار للمصالح العام². فكيف يتم تجاوز هذه المصالح المتصارعة؛ بحيث لا تكون مصالح طبقة واحدة فقط؛ ونقل طبقة التجاربيين؛ هي المهيمنة نافية بذلك أية أهمية لحاجات الطبقات الأخرى في المجتمع؟

لإنجاز هذا الهدف تطرق هيجل إلى مناقشة *النفابات* corporations³ التي تتكون من تنظيمات تضم العمال، ورجال الأعمال وتقوم على إنجاز هدف إنتاجي في المجتمع. ومن ثم؛ ففي هذا الإطار؛ تؤدي كل نقابة نمطاً مهماً من العمل؛ يعد ضرورياً لمصالح المجتمع. علاوة على أن كل نقابة من شأنها؛ كما يقول هيجل؛ أن تعتنى بمصالحها الخاصة في إطار الحيز الخاص بها.³ فقد توجد مؤسسات لأنماط متنوعة من الأنشطة المنتجة لنقل مثلاً؛ إذا لجأنا إلى أمثلة معاصرة؛ صناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية، كل من هذه

¹ المرجع السابق، ص 32-131، فقرة 05-203

² حين أنشأ هيجل الدولة- الوظيفة كمرجع أعلى للتقرير وكعقل فعال، وحين وصف المجتمع المدني كحقل للصراع من أجل الربح، وحين عرض الملكية والعمل كمقومات محتومة في المسار التاريخي، وحين وعد مستقبلًا بالإشباع الشامل كمحصلة لـ "عالمية" الدولة الموظفة، لم يرق سوى بتخدير للوضع الواقعي. وضع المجتمعات التي استولت فيها أقلية من السكان، البرجوازية الصناعية والتجارية والملوك العقاريين، على مقدرات الدولة وسلطانها للحفاظ على استقلالها الاقتصادي وهيمنتها السياسية. ونسي أن الفئات القائدة سياسياً، في بروسيا كما في فرنسا والمملكة المتحدة، أبعد ما تكون عن أي انفصال عن المجتمع المدني، وأنها تحتل فيه مكانة مهيمنة، وان قراراتها، التي تزعم اتخاذها وفقاً للمصلحة العامة؛ إنما تنفيذ في تعزيز سلطتها. وبذلك، لم ير أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملوك العقاريين بالسعي وراء الربح الأقصى وبممارسة عنف متزايد دائماً وأبداً ضد شغيلة المدن والأرياف. من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية، تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤. <المترجم>.

³ الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هي *النفابات* وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا في هذا إلى المقابل الألماني، وأيضاً اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثل فيما ورد على لسان ماركس في حديثه عن أن البنية القطاعية للملكية العقارية (في ألمانيا) يقابلها في المدن الملكية النقابية التي هي تنظيم قطاعي للحرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل فرد؛ إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهائية المتحدة، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً، والمنافسة المتعاضمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية القطاعية للبلاد بمجموعها، قد ولدت جميعاً *النفابات الحرفية Corporations*. انظر كارل ماركس، فريدريك أنجلز؛ *الأيديولوجية الألمانية*، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص 55-152، فقرة 56-150

³ المرجع السابق، ص 152، فقرة 152. Also، ص 252، فقرة 152-250-51

النقابات لا بد أن يكون لديها احتكار للتحكم في إنتاج المنتجات المرتبطة بحيزها أو مجال نشاطها الخاص. هذا بالإضافة إلى أنها في عملها في هذا الحيز الخاص؛ قد تصبح منافسة مع نقابات أخرى. على سبيل المثال قد تتصارع مصالح مؤسسة كهربائية مع مؤسسات الصلب حيث تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكنها من تصنيع أجهزة كهربائية بتكلفة أقل. ولكن لأن النقابات؛ كما يقول هيجل؛ خاضعة لإشراف السلطة العامة فإن نشاطها سيكون موكولاً إلى الدولة.¹ ومن ثم فإن الصراعات يمكن تسويتها، والتوسط فيها باسم الرفاهية العامة للمجتمع ككل. وبناءً على هذه الإمكانية ستتولى الدولة؛ كإحدى مهامها الرئيسية؛ مهمة التنسيق بين أنشطة المؤسسات بحيث يمكن لكل منها وبواقع إسهامها لمصلحتها الخاصة أن تساهم أيضاً في الصالح العام.

وجزاء من ذلك الصالح العام أن توفر تلك النقابات للناس عمل أو وظيفة مفيدة ومنتجة. ففي النقابة التي تصبح "البيت الثاني" للفرد يتلقى المرء التدريب المطلوب لتعلم المهارة التي سيؤديها، علاوة على وضعه تحت متابعة تجعله دائماً يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. بالإضافة إلى ذلك ففي مقابل عمله يكفل للشخص مستوى لائق من المعيشة، وأيضاً؛ كعضو في النقابة يتمتع بمكانة جيدة؛ يُمنح الفرد في نظر العالم اعتراف عام أو كما يسميه هيجل دليلاً على أنه "شخص" وأنه "ينتمي إلى كيان كلي يعد في حد ذاته وحدة عضوية في المجتمع ككل."²

هذا ومن الواضح أن سعي المرء للاعتراف به "كشخص" من قبل الآخرين، والمجتمع يبدو موحياً بأنه ما لم يكن الفرد قادراً على أداء عمل ما بصورة جيدة، ومن ثم أن يكون عضو في نقابة متمتعاً بمكانة جيدة؛ فقد لا يتاح له حتى مجرد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. "فبدون أن يكون عضواً في مؤسسة مفوضة ... يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة، ومن ثم ينزل هذا الانعزال بفاعلية عمله إلى درجة شخص - متمركز - حول ذاته، ويصبح رزقه ورضاءه غير مضمونين."³ ورغم أننا لسنا بصدد البرهنة على أن الشخص الذي ليس عضواً في نقابة لا بد أن تنتزع حقوقه منه فقد بدا هيجل موحياً بأنه أياً كانت الحقوق التي يمتلكها الفرد فستكون في منزلة أقل قيمة من تلك الحقوق التي يمتلكها شخص يتمتع بعضوية كاملة في نقابة.

ولإعطاء مثال على هذه النقطة من وحي ما نعيشه في مجتمعنا حالياً نقول أن الشخص الذي يتمتع في إحدى المهن بتقدير عالٍ؛ لا بد وأن يكون متمتعاً باحترام يفوق الاحترام الذي يتمتع به شخص بدون عمل، أو كما ندعوه نحن، وربما هيجل أيضاً؛ بـ "عامل اليومية"، أو الشخص الذي يلتحق بعمل مؤقت مقابل الوظيفة الدائمة في مجال ما.⁴ نعم إن العمالة المؤقتة أو عامل اليومية سيتمتع بنفس الحقوق التي للآخرين، ولكن بسبب وضعه الأقل شأنًا في المجتمع فلن تمنحه تلك الحقوق سوى دعماً هزلياً في المجتمع قياساً على ما

¹ المرجع السابق، ص. 152، فقرة 251، 252.

² المرجع السابق، ص. 153، فقرة 252، 253.

³ المرجع السابق، ص. 153، فقرة 253.

⁴ المرجع السابق، ص. 153، فقرة 252.

تضمنه هذه الحقوق من دعم حقيقي. فعامل الأجر اليومي قد يكون قادر على ممارسة الحق في حرية الكلام، ولكن من سيستمع له؟ قد يكون لديه الحق في الحصول على رعاية صحية، ولكن هل سيكون بنفس الجودة المقدمة للأعضاء الأعلى مكانة في المجتمع؟ وهكذا

فهذا الفشل المحتمل في توفير قيمة كاملة للحقوق لجميع من يقعون خارج حيز النقابات يعاود الظهور أيضاً في معالجة هيجل أو نظريته للفقراء، فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر سيضمن وظائف لمن يتمتعون بمهارات مطلوبة لدى المجتمع، ولكن في الوقت نفسه لن تكون هناك وظائف لمن لا يتمتعون بالمهارات اللازمة.¹ وبالتالي سيكون هناك "قطاع عريض" من الناس ممن سيتخلفون عن مستوى العيش الأساسي. " فكيف سيكون الأمر حيالهم؟ لم يناد هيجل بحصول الفقراء على مصروفات مالية سواء من الأثرياء أو من المؤسسات الخيرية لأن هذا سيثبطهم عن العمل، ومن ثم ففي غياب العمل لن يتمكنوا من نيل ما يمثل عند هيجل المبدأ الأساسي للمجتمع المدني ألا وهو الشعور باحترام الذات، والاستقلالية.²

كذلك لم ير هيجل لزاماً على الدولة أن تخلق عملاً للمتعطلين لأن هذا من شأنه أن يضخم Inflation "من حجم الإنتاج" مسفراً ذلك عن زيادة في السلع تفوق القدرة الفعلية على الشراء. وهذا ما يستتبع؛ عند هيجل؛ القول بأن المجتمع المدني القائم على السوق الحر غالباً ما لا يكون قادر على حماية الناس من الوقوع في براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزءاً من "الرعاع" أو ممن لا يقيمون وزناً، بسبب فقرهم، لأي من القيم الأخلاقية الأساسية مثل الصواب والخطأ، واحترام الذات.³

وهنا تكشف معالجة هيجل لوضع الفقراء عن مصدر رئيسي آخر من صراع المصالح في المجتمع المدني. ومع ذلك ليس من الواضح أن دولته ذات الدور المهم في مساعدة المجتمع المدني على مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالصراعات المتعلقة بالعمل، والطبقة، والاستهلاك؛ سيكون لها أي دور فعال في مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالفقر والتي تتسبب عن عدم التوازن الناتج عن حياة السوق.

¹ المرجع السابق، ص 50-149، فقرة 243. Also، ص 153، فقرة 253، and ص 153، فقرة 252.

² المرجع السابق، ص 45-244، فقرة 150.

³ المرجع السابق، ص 45-244، فقرة 150.

٤- الدولة والفضيلة المدنية.

تعلو الدولة عند هيجل* فوق المصالح الخاصة التي تصنع المجتمع المدني، وتوفر أساساً لانتقال المجتمع صوب مفهوم الرفاهة العامة. ويجدر بنا أن نذكر مرة أخرى أنه لا يجب أن نخلط عند هيجل بين الدولة و"المجتمع المدني". ففي الأخير يفصح الناس عن مصالح خاصة تعبر كل منها عن مفهوم المرء للحرية الشخصية. وإذا كان على الناس أن يُعرّفوا أنفسهم تعريفاً مانعاً؛ في إطار مصالحهم التي يمتلكونها كأعضاء في المجتمع المدني؛ فمن شأنهم إذاً أن يفكروا في أن عضويتهم في الدولة كانت مسألة اختيارية، وتقوم في جانب كبير منها على ما إذا كانت الدولة ستدعم مصالحهم الخاصة أم لا. بيد أن كل شخص؛ حسب هيجل؛ مقدراً عليه بصفته جزء من منظومة مؤداها التمتع بحياة مدنية كاملة أن يعيش حياته بما يتفق مع مفاهيم للالتزام تنسجم بفاعلية، وإلزام على نحو شامل. والدولة التي تجسد تلك الالتزامات ليست اختيارية بل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة.¹

فالأمر أن هيجل لم يُعَمِّد سلطة الدولة على مفهوم اتفاق المصالح المختلفة في المجتمع على تقبلها. بل أسندها إلى إدراكنا أن هناك حقيقة عقلية توجد مستقلة عن المصالح المختلفة، والمتنوعة في المجتمع وأن الدولة توجد كهيئة مستقلة بذاتها في علاقتها بهذه المصالح بغرض أوحدها هو إعلاء هذه الحقيقة.²

فروية هيجل للدولة تختلف بشكل دال عن تلك الرؤية التي عرضنا لها فيما سبق. فدولة لوك؛ لكونها تنشأ عن موافقة المواطنين؛ فهي تمثل في الأذهان كتمثيل للمصالح المختلفة في المجتمع، ومن ثم لن يكون ممكناً؛ بالنسبة للوك؛ أن نخلق دولة منفصلة، ومتميزة عن المجتمع نظراً لأن الدولة كتمثيل للأغلبية إنما تعد تجسيدا للمصالح المختلفة التي تشكل المجتمع. أما دولة كانط فهي قريبة من دولة لوك حيث تقوم على الحاجة

* الدولة الهيجلية هي الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'universalisme. فيجب على الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئاً من شأنه أن يمس ببعض الذات 'ividualile. ومن جهة أخرى يجب على المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئاً يكون قابلاً لأن يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية، في الدولة تتجه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائي وفي الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيراً مطلقة بصفة حقيقية، ففي القديم كانت الدولة تظلم الفرد ولذلك لم يكن مخلصاً وإنما كان مزوراً أو كاذباً، أما حالياً فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كل مواطن لمغامرات إرادته ويتركون الدولة تتكون عن طريق الاتفاق التلقائي بين الإرادات الفردية، وهؤلاء أيضاً يحدثون بلبلة في الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول الكامل. إذاً مهما كان الأصل التاريخي للدول ومهما كان الشكل الذي اتفق عليه الناس في الدولة فجوهر الدولة يكون إلهياً. والحقيقة انه لما كان للحرية أن تصير في الدولة مطلقة ولا نهائية لازماً أن تكون الدولة إلهية Es ist der gang gottes du staat ist goe it licher Wille راجع جذور الاشتراكية الألمانية جان جوريس Jean Jaures، ترجمة فوزي عبد الحميد، ١٩٦٦. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص، 156، فقرة 258.

² المرجع السابق، ص، 157، فقرة 258.

إلى تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع حتى في ظل توقعها بأن هذه المصالح تتناول القضايا من زاوية العقل العام.

أما عن هوبز فكان سيبدو وكأنه يُعرف الدولة بحيث تشتمل على الجوانب الخاصة بكل من لوك، وهيجل. فالدولة عند هوبز تنشأ؛ كما هو الحال عند لوك؛ عن الاتفاق، وهي أيضاً موكلة بالدفع بمصالح المجتمع إلى الأمام. ولكن؛ بالنسبة لهوبز؛ بسبب أن إحدى المصالح التي يريد الناس الدفع بها في المجتمع تتلخص في الحاجة إلى وحدة متماسكة قوية متمثلة في قوة الدولة؛ بغرض حفظ النظام والاستقرار؛ فقد أورد لنا هوبز ذلك الطراز من الدولة التي يمكنها أن تقف خارج هذه المصالح وتكون مستقلة عنها بغرض تحقيق النظام، والاستقرار. ومن ثم تُخلع على دولة هوبز الصفة الهيجلية. وبالتالي كان هوبز؛ دون عن لوك، وكان؛ الأكثر احتمالاً لتقبل ما قام به هيجل من فصل الدولة عن "المجتمع المدني".

وأخيراً، كان من الوارد ألا يتقبل روسو هذا الفصل الذي قام به هيجل للدولة عن المجتمع. فالدولة بأغراضها وأهدافها؛ مرتبطة دائماً بمفهوم المواطنين عن الصالح العام. من ناحية أخرى يقف روسو مع هيجل في كونه لا يرغب في مجتمع لا تملئه سوى طبقات مختلفة توجهها المصلحة الخاصة؛ ممن لا يكون سوى القليل بل وفي الغالب لا يكون مطلقاً اعتناءً بالصالح العام. وحيث لا يمكن تحقيق إرادة عامة a *general will* في المجتمع؛ فيما بين المصالح المختلفة؛ فربما وجد روسو في فصل هيجل للدولة عن المجتمع المدني شيئاً محبذاً؛ كطريقة لتحديد، ومن ثم فرض الإرادة العامة على مجتمع مستعص يلهث وراء المصلحة.

من منهم يحالفه الصواب في هذه الأمور؛ هيجل أم الآخرون؟ يبدو عامة أن الدولة؛ في المجتمع المدني؛ تحتوي على عناصر من كل من هذه الرؤى تتعاضد كل منها مع الأخرى. في هذه الحالة فالدولة في المجتمع المدني ليست محددة على وجه الحصر في ضوء المنظور الهيجلي ولا منظور لوك. حيث أنه؛ بادئ ذي بدء؛ ليس هناك شك في أن الدولة؛ إلى حد ما؛ نتاج للمصالح المختلفة التي تشكل المجتمع الباسطة سلطتها عليه. فليس من الممكن أن نفصل الدولة كاملة عن حيز المجتمع المدني كما حاول هيجل أن يفعل. ولكن من ناحية أخرى يجب على الدولة أن تمارس سلطات مستقلة في الحكم بالأصالة عن مبادئ تعدد في أصلها مهمة، ومصيرية بحيث يعززها جميع العققلين. وهي بهذا الدور يجب أن تنفصل، في بعض الأحيان، عن المجتمع بالشكل الذي وصفه كل من هوبز، وهيجل. وحتى بالنسبة للوك؛ فإن الدولة عليها أن تكون حكماً محايد بين المصالح المتصارعة. على أية حال؛ إن العلاقة الثنائية للدولة مع المجتمع لا توحى فقط بمجرد وجود مصالح كثيرة في المجتمع المدني؛ بل أيضاً بأنه يوجد؛ وكما أشرنا في الفصل الأول؛ بيئة أخلاقية أوسع يجب المحافظة عليها إذا ما كانت هناك رغبة في تأمين المصالح الأساسية للجميع. وفي حالة من ناقشناهم من كتاب وأيضاً من سناقشهم الآن ولاحقاً؛ بما فيهم هيجل؛ فإن القيم الأساسية التي يحفظها المجتمع المدني إما تشمل التزاماً بحماية الحقوق للجميع.

ولنعد إلى رؤية هيجل عن الدولة؛ فهو يرى أنها عندما تكون قادرة على منح المفهوم الذي يمكن

للجميع أن يتبعوه عن الرفاهة العامة؛ سيتحول المجتمع المدني وقتها من وسط *milieu* من المصالح المتصارعة إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرة على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة على المدى البعيد. في هذا السياق توقع هيجل أن يشارك جميع أعضاء المجتمع في الرفاهة العامة، ومن ثم فبدلاً من أن يظلوا أسيري المصالح المتصارعة؛ سيتسنى لهم الاندماج في مجتمع يعمل صوب أهداف واحدة. وبالنسبة لهيجل فحتى في وجود مصالح خاصة عند الأفراد فإنهم قادرين، رغم ذلك، على اعتبار أنفسهم أعضاء مساهمين في المجتمع.

كيف تُنظّم دولة هيجل بحيث يتسنى لها تحقيق هذا الهدف؟ نقول أن الدولة الحديثة إنما تستند إلى ستورها *Constitution* الذي يتألف من المبادئ الأساسية العقلية، والشاملة التي تحدد طبيعة الدولة والمؤسسات التي تقف على تنفيذ هذه المبادئ.¹ وهذا يعني أن المبادئ التي تمضي الدولة في هديها ليست نتاجاً لاتفاق اجتماعي عام بين طبقات مختلفة، أكثر من كونها إفصاح عن الحقائق الشمولية للعقل؛ التي يجب اتباعها دائماً. وستتطرق أولاً؛ فيما يلي؛ لمناقشة المبادئ الرئيسية التي تستند إليها الدولة.

بشكل عام تلتزم الدولة الحديثة بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد. تلك الحقوق التي تساعد على تأمين حرية الشخص في القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. ولكنها؛ أي الحقوق؛ لا بد أن تُرى في الوقت ذاته داخل سياق يُحتم على الأفراد أن يعترفوا كذلك بواجبات أساسية. واجبات يجب أن يدعمها الجميع كشرط لتأمين الحقوق للمواطنين كافة. ومن ثم فالحقوق، والواجبات في وثاق مع بعضهما البعض وكلاهما "متحدان في علاقة واحدة."² فالأفراد لديهم مصالح خاصة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتعون به من حقوق، ولكنهم في ذلك عليهم أن يعززوا جميع المعايير المرتبطة بالواجبات التي تعتبر ملزمة؛ وبشكل شامل؛ لجميع المواطنين. لأن الفرد في واقع الأمر يدرك أنه بتدعيم واجباته في مجرى تتبعه لمصالحه إنما يصبح عضواً ملتزماً بواجبات المجتمع ومتمتعاً بحماية حقوقه كاملة. هنا يقول هيجل "إن الفرد المنعزل *isolated* يقدر ما تكون واجباته محل اعتبار فإنه يظل قابعاً في حالة خضوع؛ على عكس ما يكون كعضو في مجتمع مدني *civil society*؛ فإنه يجد في أداءه لواجباته نحو هذا المجتمع حماية لشخصه وأملاكه، واعتناءً برفاهيته الخاصة، وإشباعاً لمغزى وجوده، ووعي وشعوره بذاته كعضو في كل، وأنه يقدر إتمامه لواجباته كاملة عن طريق أداء مهامه وخدماته للدولة *state* يقدر ما يتمتع بتدعيم وحفظ."³ أما عن مؤسسات الدولة؛ التي تقوم بتنفيذ الحماية لكل من الحقوق، والواجبات؛ فإنها تنتظم في ثلاثة أقسام: الملك، والهيئة

¹ المرجع السابق، ص، 174، فقرة 272.

² المرجع السابق، ص، 161، فقرة 261.

³ المرجع السابق، ص، 162، فقرة 261. Italics in text.

* في تأكيده على حالة الدولة الواحدة التي لا تقبل فصل؛ تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسمى مجموع السلطات باسم الحكومة *Regierung* أى نظام الحكم وباسم الهيئة الحاكمة وفي وقت معين باسم "السلطة الحاكمة الخاصة، *Besondere* *Regierungs*. <المترجم>.

يعتلي الملك monarch قمة الدولة عند هيجل²؛ فقد اعتقد أن الملكية الدستورية *constitutional monarchy* كانت "بمثابة إنجاز العالم الحديث".³ ويرمز الملك هنا للالتزام الدولة بكل من مبادئها الأساسية ومؤسساتها التي يمكن أن تقف على تنفيذها على أفضل حال. وليست فكرة الملكية؛ كما ترد هنا؛ ملكية مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يُرى هنا كمشارك في مسئولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيجل للعلاقة بين الملك، والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا في تبين الكيفية التي ستأخذ بها هذه المسئولية المشتركة محلها على أرض الواقع. فكيفية نقادي هيجل الوقوع في الاستبداد الملكي تعد مسألة مهمة لدولة كدولة هيجل ملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. المسألة التي تتضاعف أهميتها مع حقيقة كون الملك منصباً بالوراثة وليس بالانتخاب.³

الملك عند هيجل مسئول عن المبادرة بإرساء تشاور سياسي أو ما أشرنا إليه سابقاً في مناقشة كانط بالتفكير العام *public reason*. فما هو هدف التفكير العام عند هيجل؟ يشتمل التفكير العام على الاعتبار في جميع وجهات النظر المتعلقة بالقضايا المختلفة على أمل تحقيق اتفاق بصدد هذه القضايا يكرس التزاماً اجتماعياً بالمبادئ الشاملة للدستور، خاصة الحاجة إلى حماية حقوق الجميع مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

¹ المرجع السابق، ص. 176، فقرة 273.

² what Hegel really wants, however, is nothing other than the universality of the constitution and the laws is the crown, the sovereignty of the state. So it is wrong to make the crown the subject, and, inasmuch as the power of the sovereign can also be understood by the crown, to make it appear as if he [the sovereign] were the master and subject of this moment. Let us first turn to what Hegel declares to be the distinctive principle of the power of the crown as such, and we find that it is "the moment of ultimate decision, as the self-determination to which everything else reverts and from which everything else derives the beginning of its actuality" in other words this "absolute self-determination." Here Hegel is really saying that the actual, i.e., individual will is the power of the crown. § 12 says it this way: When...the will gives itself the form of individuality ..., this constitutes the resolution of the will, and it is only in so far as it resolves that the will is an actual will at all. In so far as this moment of ultimate decision or absolute decision or absolute self-determination is divorced from the universality of content [i.e., the constitution and laws,] and the particularity of counsel it is actual will as arbitrary choice [*Willkür*]. In other word: arbitrary choice is the power of the crown, or the power of the crown is arbitrary choice. See "Critique of Hegel's Philosophy of Right"; Karl Marx, translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley; Cambridge University Press, 1978. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص. 176، فقرة 272.

³ المرجع السابق، ص. 185، فقرة 281.

فالملك؛ الذي تُرجع إليه القرارات النهائية¹ يقضي بأن تكون أية سياسات خاصة دافعة في صالح المبادئ الأساسية للدستور، وليست منتهكة لها على أية حال. ولهذا نراه يقر بأن تكون السياسة الخاصة مندرجة دائماً تحت "الكل" "universal"، وهو ما يعنى أنه؛ أي الملك؛ ومجلسه يمكن أن يشرع في مناقشة السياسات، وتقديم الاقتراحات حول الشؤون الجارية للدولة، أو الشروط القانونية المطلوبة لتلبية الحاجات.² وسوف يأخذ الملك في اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود في علاقته بهذه الحاجات، كما سيقتراح مبادرات سياسية بعينها يجب أن يضعها المجتمع في الاعتبار. وطوال الوقت تتمثل نية الملك في أن يُذكر أعضاء المجتمع بأن أعمال أفكارهم؛ بصدد قضية معينة؛ يجب أن تكون بمراعاة ألا تتجاوز؛ التصورات الخاصة للمصلحة؛ أهمية الحلول التي تنطلق، وتجسد المبادئ العامة للدستور.

أما عن قرارات الملك فسيتم تنفيذها بواسطة الهيئة التنفيذية في الحكومة التي تشمل على القضاء، والشرطة، وأيضاً طبقة الموظفين المدنيين الذين يقومون؛ كأعضاء في الطبقة المتوسطة مثلما أشرنا آنفاً؛ بالإشراف على أنشطة النقابات لكي تضمن قيامها على تنفيذ أهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التي أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية "أن تجعل المصلحة الشاملة (مفهوم الصالح العام) فوق الأهداف الخاصة للمجتمع المدني."³ كما أنها دائماً لديها مهمة ضمان تدعيم الغرض الرئيسي للملك المتمثل في الالتزام بتعزيز نفس الحقوق، والواجبات الأساسية. والطريقة التي يصف بها هيكل الهيئة التنفيذية توحى بأنها جناح أو فرع من العرش ملزمة دائماً في ممارسة أنشطتها بتعزيز المبادئ الأساسية التي يجسدها ويرمز لها الملك بالنسبة للأمة. وقد ذكر هيجل بالفعل أن العناصر الرئيسية للجهة التنفيذية وهم الموظفون المدنيون الذين يراقبون النقابات، والاستشاريين الذين يقدمون المشورة والنصح عن كيفية تنفيذ أو تفسير السياسات؛ بحيث تجسد الالتزام بتأمين الحقوق والواجبات الأساسية؛ يرفعون تقريراً إلى موظفي الهيئة التنفيذية الأعلى الذين يتصلون "مباشرة بالملك."⁴

وفيما تبقى لنا في هذه الجزئية نود أن نناقش رؤية هيجل لممارسة العقل العام، التي تتم على نحو واسع بين الملك والسلطة التشريعية. ولكي نصور كيفية تحقق التفكير العام فيما يخص اتفاق عقلائي سنستخدم مثال الرعاية الصحية. فالملك بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع، وما يوجد في هذا المجتمع من قوانين تتعلق بتلك الحاجات قد يشير إلى حاجة الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحية. وفي مناقشة الرعاية الصحية سيقدم الملك رؤية للالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال قد يشير بأنه بغض النظر عن نوع السياسة المتبناة فهي في المقام الأول يجب أن تكون سياسة من شأنها أن تحقق تغطية شاملة لجميع المواطنين. ومن ثم فالملك، وفور مراجعته لما يوجد من

¹ المرجع السابق، ص. 195، فقرة 300.

² المرجع السابق، ص. 187، فقرة 283.

³ المرجع السابق، ص. 89-188، فقرة Also 287، ص. 189، فقرة 289، ص. 193، فقرة 297.

⁴ المرجع السابق، ص. 189، فقرة 289.

قوانين، وأعراف عن الموضوع محل النقاش، سيشير بحدود معينة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. على سبيل المثال إذا كانت حماية نخبة معينة من الأطباء تبدو ذات أهمية سيشير الملك بالحاجة إلى تنفيذ ذلك في أية خطة تم قبولها بشكل نهائي. بل أنه حتى قد يقترح خطأً تعمل على تحقيق التغطية الشاملة.

مع ذلك؛ يبقى القرار الفعلي حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ التغطية الشاملة في يد السلطة التشريعية؛ التي تسعى في سبيل ذلك إلى بلوغ رفاهة وسعادة المواطنين؛ عن طريق تحديد الحقوق المحددة التي يفترض أن يتمتع بها كل فرد فيما يتعلق بالسياسات موضع المناقشة والمتمثلة في هذه الحالة في الرعاية الصحية. وفي نفس الوقت يجب على السلطة التشريعية أن تحدد للمواطنين الواجبات الأساسية التي يجب أن يدعموها كشرط لتحقيق هذه الحقوق. ويشير هيجل إلى هذه الواجبات "كخدمات يجب استخلاصها من الناس" أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس مالياً لكي يتلقوا الحقوق المكفولة لهم. ففي مثالنا هذا يوجد؛ ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين؛ مطلب دفع التكاليف اللازمة مقابل حقوق الرعاية الصحية الممنوحة لهم.¹ وستابع الهيئة التشريعية مسألة التكلفة بأن تسمح بمناقشة وجهات النظر المختلفة في المجتمع حول القضية محل النقاش حيث يكون الأمل في الوصول إلى إجماع بصدد سياسة ضريبية قادرة على إنجاز مبدأ التغطية الشاملة على أكمل وجه.

ولإنجاز هذه المهمة تمتلك السلطة التشريعية التي تسمى أيضاً بـ "الطبقات" Estates مجلسين؛ يمثل كل منهما طبقة مختلفة في المجتمع المدني.² المجلس الأعلى يتكون من الطبقة الزراعية، والمجلس الأدنى يتألف من النقابات. وقد اعتقد هيجل أن "الولايات والهيئات التنظيمية تمثل ضماناً للرفاهية العامة والحرية الجماهيرية."³ وتكتسب الطبقات في السلطة التشريعية؛ بمرور الوقت؛ خبرة في الحكم، وتستوعب حاجات العامة من الناس، ومشكلات الهيئة التنفيذية في حكم النقابات. والواقع أن الطبقات في السلطة التشريعية هي أكثر الجهات توقفاً "لنقد العام" من "الكثير" قبل وقوعه، ومن ثم فهي قادرة على اقتراح سياسات من شأنها درء الصراعات غير الضرورية.⁴

ويضم المجلس الأعلى أعضاء من الطبقة الزراعية من بين القادرين على الاحتفاظ بانفصالهم واستقلالهم بفضل ما لديهم من ثروات لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال أو "البحث عن الربح"، تلك المسائل القريبة والمقربة لدى رجال الأعمال. السبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة أنها ليست مرتبطة بالقاعدة المالية والضريبية للدولة، ومن ثم فهي ليست مجبرة على الاستناد؛ في رؤيتها أو مواقفها السياسية؛ إلى

¹ المرجع السابق، ص. 194، فقرة 299.

² يشير مصطلح Estates تقليدياً إلى طبقات الشعب الثلاث؛ النبلاء، ورجال الدين، والعامة من الناس؛ ولكن هيجل يستخدمها هنا بالمعنيين الولايات والهيئات المنظمة Stände. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 203، فقرة 13-312.

⁴ المرجع السابق، ص. 196، فقرة 301. Also ص. 198، فقرة 303.

⁵ المرجع السابق، ص. 196، فقرة 301 and ص. 197، فقرة 302.

الحاجة إلى السعي إلى استحسان العامة أو الطبقة التنفيذية.¹ علاوة على أن أعضاء هذه الطبقة، كما صورهم هيجل، قادرون على تمثيل أنفسهم في الهيئة التشريعية.² ليسوا مدفوعين مطلقاً وراء المنصب فهم في حلٍ من وطأة الانخراط في الألاعيب السياسية. إذا فهم قادرون؛ بفضل استقلالهم؛ على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصة بالسلطة التشريعية؛ أي العمل كوسطاء بين الملك، والمصالح الأخرى للمجتمع المدني.³ فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحية قد تستطيع هذه الطبقة الوصول إلى حلول وسطى، وإقامة التسوية بين الملك؛ الذى قد يرغب مثلاً فى التحرك صوب شكل من الرعاية الصحية تكفلها الدولة؛ وبين تلك المصالح داخل المجتمع المدني؛ التى قد ترغب فى إرساء نظاماً من الرعاية الخاصة. ونتيجةً لجهد الطبقة الزراعية ستضعف فرصة "المعارضة المباشرة" للملك أو الجهة التنفيذية من قِبل الطبقات الأخرى فى المجتمع المدني، مما يعنى تفادي مأزق الحكومة أو نشوب حرب اجتماعية.⁴

أما المجلس الأدنى فيتألف من النواب أو الممثلين من المجتمعات المختلفة خاصة النقابات. ورأى هيجل هذا الجانب من الحكومة كعنصر "متذبذب" *fluctuating* وذلك لتأثر النقابات بما يقع من تغيرات فى مجريات الأمور الخارجية أو الاقتصادية أكثر من تأثر أولئك المشتغلون بالزراعة. ومن ثم فالنواب؛ فى المجلس الأدنى؛ موكل لهم تمثيل "الحاجات الخاصة، والصعوبات والمصالح الخاصة" للنقابات.⁵ وبالنسبة لأعضاء هذه الجهة فإنهم يتسموا بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية؛ التى تواجهها النقابات أثناء أدائها لوظائفها فى المجتمع. وفى تجديده للتشريعات؛ إذا اكملنا على مثال خطة الرعاية الصحية؛ سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام؛ أي التغطية الشاملة؛ يمكن تأويله بطريقة ما بحيث تحترم حاجات النقابات. والحقيقة أن هذا التفهم قد يؤدى إلى خلق خطة لا يطرحها الملك، ولا هى مقبولة مبدئياً لدى المجلس الآخر. ولكن بحكم المناقشة التى ستدور حول الخطة المقترحة على مدار الوقت فقد يقدم كل من المجلس الآخر، والملك ما يلزم من تنازلات.

ويمكن للملك أن يدعو إلى عقد اجتماع مع إحدى النقابات ليرسل عنها نائب فى المجلس الأدنى، وعندما يحدث ذلك تنتخب النقابة المعنية نائباً عنها لهذا الغرض.⁶ ومن ثم تقوم كل نقابة بانتخاب أعضائها ليمثلونها. وقد أكد هيجل أن كل من المجالات الأساسية *essential spheres* فى المجتمع المدني يجب أن يكون لديها نائباً يمثل مصالحها. وافترض أن الالتزامات، والهموم السياسية لدى كل شخص ستكون فى وثاق مباشر مع المجتمعات الخاصة التى يعمل فيها. وإذا فكرنا انه معزولاً عن تلك المجتمعات؛ أثناء التشاور

¹ المرجع السابق، ص. 199، فقرة 306.

² المرجع السابق، ص. 199، فقرة 307 and 200، فقرة 308.

³ المرجع السابق، ص. 197، فقرة 302. See also Knox's note 373, section 312.

⁴ المرجع السابق، ص. 203، فقرة 13-312.

⁵ المرجع السابق، [202، فقرة 311. Also، ص. 200، فقرة 308.

⁶ المرجع السابق، ص. 200، فقرة 308؛ ص. 201، فقرة 309؛ ص. 202، فقرة 311.

السياسي؛ سيكون هذا بمثابة إنكار لوضع مصيري بالنسبة لكيانه.¹

مع ذلك كان أمل هيجل في ألا يؤدي السماح بالتمثيل النيابي للمجالات المختلفة داخل المجتمع المدني على هذا النحو إلى الانقسام أو التشظى الاجتماعي. فإلى أي حد يعد هذا ممكناً؟ كما رأينا تدير النقابات الحاجات اليومية للمجتمع، وتعمل في سياق "المنظور الأعلى" الذي حددته الدولة. وهو الهدف الذي يتحقق بسبب أن رؤساء النقابات تم اختيارهم بواسطة اتحاد انتخابات شعبية وشهادة من المسؤولين في الهيئة التنفيذية. كما أن مديري النقابات يقومون بهذا في ظل توجيه من الموظفين المدنيين في السلطة التنفيذية. ومن ثم فمن المفترض أن الموظفين المدنيين الذين يشكلون السلطة التنفيذية سيقومون كأشخاص مثقفون وبيروقراطيون محترفون بالإشراف على النقابات، والتأكد من أنها في مسار تحقيق الأهداف التجارية والأعمال الخاصة تكون ملتزمة بالسياسات التي أرسنها الدولة.² وبالتالي فإن موظفي وأعضاء النقابات في وعيهم بوجود الأعين المراقبة من موظفي الدولة؛ يصبحون موجهين لدعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمل النقابة. ومن ثم فأي ميل بالنسبة للنقابة نحو التحرك بوازع من توجهها الذاتي؛ بتحدى التوجهات العامة؛ معرض لحظر تام وتقييد صارم. والواقع "أن عقل النقابة ... مثلما يقول هيجل؛ ينقلب على عقبيه إلى عقل الدولة"، وهذه الخيرة هي بمثابة "سر الوطنية" *secret of patriotism*.³

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية فهي لا تفعل ذلك لمجرد تعزيز مفهوم ضيق للصالح العام بل لإعلاء مفهوم للصالح العام يجسد الالتزام الكامل ببلوغ سياسات ومبادرات الملك. وهنا وحتى إذا كانت خيرة حياة النقابة موجهة أكثر نحو مصالح خاصة فلأن النقابة جزء من مجتمع أكبر تحكمه سياسات الدولة، يصير الأفراد في ممالأتهم لمصالح نقابية أكثر احتمالاً أن يصبحوا على دراية بالحاجة إلى تحديد تلك المصالح بطرق تعلق من شأن مصالح المجتمع أيضاً. إذا؛ من الواضح أن النقابات ستمارس أيضاً ستعلم الفضيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

في هذا السياق يجب على كل طبقة في السلطة التشريعية أن تساهم "بشيء ما متميز، تتفرد به في عملية التشاور"،⁴ والأمل من هذا المشروع هو خلق إجماع يجسد المبدأ الرئيسي للدولة الخاص بتأمين الحقوق للجميع، في إطار من احترام الواجبات المصاحبة. وهنا فإن السياسة التي تم تطويرها بصدد الرعاية الصحية من شأنها أن تنفذ المبدأ الفعلي الرئيسي، أي الحاجة إلى تغطية شاملة؛ والتي توصل إليه الملك في بداية مناقشة ضرورة وضع هذه السياسة.

إن المأساة العظيمة للسياسات الحديثة بالنسبة لهيجل أنها غالباً ما توجد خارج نمط التفكير العام الذي

¹ المرجع السابق، ص. 202، فقرة 311 and 198، فقرة 303.

² المرجع السابق، ص. 189، فقرة 289-288.

³ المرجع السابق، ص. 189، فقرة 289.

⁴ المرجع السابق، ص. 203، فقرة Also 312، ص. 201، فقرة 309.

وصفنه للنو. والرأي العام بالنسبة لهيجل يُشير أيضاً، وفي الغالب إلى ميل الناس لإعلاء مواقفهم الخاصة، والشخصية المجردة من الاهتمام بالمبادئ العقلانية التي يجب أن تقوم على أساس قرارات عامة بصدد أمور وقضايا عامة. يقول هيجل "إن الاستقلال عن الرأي العام يمثل الشرط الرسمي الأول لتحقيق أي شيء عظيم أو عقائلي سواء في الحياة أو العلوم."¹

تُبرز وجهة نظر هيجل في هذه القضية التزامه بتأمين الفضيلة المدنية في المجتمع المدني. خاصة انه بحث في حفظ آمال الاعتراف المتبادل، وبحث في هذا المشروع بصور وطرق متنوعة بدءاً من تأمين الحقوق للجميع، والحفاظ على وضع يكون فيه التشاور العام للمجتمع أحد المجالات التي يتم فيها إقرار قضايا عامة في إطار الالتزام بكل من المبادئ العقلية المشتركة، والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظر متنوعة في تحديد الطريقة الأمثل في تنفيذ، وممارسة تلك المبادئ. وهنا عندما تكون القيمة العظيمة للاعتراف المتبادل أو ما أشرنا إليه مبكراً (في الفصل الأول- المترجم) باسم *الفضيلة المدنية للاعتراف المتبادل civil virtue of mutual respect* هي محور حياة الناس في المجتمع المدني؛ فإن المجتمع المدني يكون قادراً على التغلب على جنوحه نحو إعلاء السلوك المتمركز - حول الذات؛ الذي لا يعياً بإعلاء الصالح العام.

يبقى سؤال أخير؛ وهو يدور في فلك التيمة الرئيسية لهذا الكتاب؛ هل كان من شأن رؤية هيجل للدولة أن تسمح بوجود حيز مستقل من الجماعات المنطوقة التي تعمل؛ ليس فقط كمصد أمام الدولة؛ بل أيضاً كقاعدة تدريبية لتطوير الاتجاهات المدنية من قبيل الاحترام المتبادل؟ وفقاً لوجهة نظر هيجل للمجتمع المدني كساحة من مصالح ذاتية جامحة في حاجة إلى أن تُحكم بواسطة ميول اجتماعية من نقابات تشرف عليها الدولة قد يبدو أن ذلك الحيز المستقل أمراً غير ممكناً. مع ذلك ولأن دولة هيجل تقوم على العقل العام، والتشاور فلن تصبح مطلقاً من القوة ما يجعلها تتغلب على أي حيز مستقل لجماعات مستقلة قد تظهر، وهو من الوارد أن يحدث حتى في حالة أن هيجل لم يناد بهذا الحيز المستقل فالباب مفتوح لأن يظهر كنتيجة للطريقة التي صاغ بها علاقة الدولة بالمجتمع المدني.

٥- الرد والرد المضاد.

قد يزعم كل من هوبز، ولوك أن مقارنة هيجل في حماية الحرية الفردية قد منيت بالفشل بسبب أن رؤيته للنقابات قد وضعت الأفراد في جماعات تشكل وتحدد هوية كل فرد. ويقدر اعتماد الأفراد على النقابات من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتعوا به من استقلالية إذا كانوا يطمحون في تحديد طريقهم في الحياة بمعزل عن المسار الذي تقره معايير حياة الجماعة. وكان لهيجل بلا شك أن يرد قائلاً أن رؤيته للدولة، والنقابات إنما قامت على هذا النحو لتحديد وتقييد من نزعة المصلحة الخاصة للمجتمع المدني، وذلك بقصد الحفاظ على الفضيلة المدنية لهذا المجتمع. فبدون الاتصاف للمعايير الخاصة بالفضيلة المدنية؛ التي تلقنها النقابات، والدولة؛ سيطغى على المجتمع المدني سلوك إيثاري الذات، والأنايية التي يتسم به من يبحثون؛

¹ المرجع السابق، ص. 205. فقرة. Also, 318. ص 204، فقرة. 17-316

بالنسبة لهيجل؛ عن مصالحهم الذاتية الخاصة في وضع السوق للمجتمع المدني. فالمجتمع المدني؛ بالنسبة لهيجل؛ ليس مجرد وضع يخول للأفراد أن يكسوا ما يستطيعون من أموال، بل هو سياق يأخذ كل فرد بمقتضاه مكانه في مجتمع يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

علاوة على ذلك يمكن لهيجل أن يفيد بأنه في هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل أو ما اسماه هو بالاعتراف المتبادل *mutual recognition* هي الركن الرئيسي وعماد الحياة. وفي سياق التفكير العام؛ رأى هيجل في واقع الأمر أن الأفراد من أصحاب المواقف، ووجهات النظر المختلفة لابد وأن يتسموا بالتهم وترك مساحة للآخر. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبة أمام تحقيق الاحترام لهذا التنوع. ومن ثم فإذا كانت الحالة هكذا فقد يدفع هيجل بأن رؤيته للمجتمع المدني في إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل إنما تتقادم التضمينات الاستبدادية التي قد تربط بها وجهات نظر أو رؤى أخرى.

كان من شأن روسو أن يتقبل أهمية الفضيلة المدنية في تحقيق الحرية لكنه كان سيشارك في قدرة مقارنة هيجل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيجل؛ بالنسبة لروسو؛ كان من شأنه أن يخفق في تحديد الفضيلة المدنية في ضوء الإرادة العامة التي سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على تدعيمها. والسبب في ذلك؛ عند روسو؛ أن هيجل لم يكن لديه رؤية للمواطنة من شأنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة لجميع أعضاء المجتمع فيما يخص إقرار الصالح العام. أما نظام التمثيل النيابي لهيجل المكون من الطبقات المختلفة كان سيبدو لروسو؛ على أنه سائماً فقط لقليل من الناس باتخاذ القرارات من أجل الجميع، وبدلاً من انبثاق إرادة عامة عن هذا النشاط؛ ستحل إرادة خاصة لتقرض على بقية المجتمع. يمكننا العثور على رد هيجل هنا بصدد هذا النقد فيما دفع به من أن الإرادة العامة، ومفهوم روسو للمشاركة هي مجرد أفكار مجردة. ولكي نهب لهذين المصطلحين وجوداً فعلياً؛ من الضروري تحديد الوضع التشريعي الذي يظهر فيه كل منهما، وهذا بالضبط هو ما حاول أن يفعله هيجل.

ويجب أن نتذكر؛ كما أشرنا في مستهل هذا الفصل؛ أن هيجل كان على قناعة بأن التقدم الإنساني قد اتبع على مر الزمان، وعبر التاريخ مساراً أسفر عن تحقق نظاماً اجتماعياً، وسياسياً عقلانياً مسار تجسد في مؤسسات ملموسة، وممارسة المعايير الأخلاقية والمعنوية التي كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. وكما ذكر في كتابه "فلسفة الحق" *Philosophy of Right*؛ أن كل ما هو عقلائي فهو أمرٌ فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلائي.¹ هذا يعني أنه في المراحل المتقدمة من التاريخ وخاصة أثناء الفترة التي عاشها هيجل؛ نجد أن الوقائع المادية في الحياة اليومية تجسد المفاهيم، والممارسات الضرورية لنظام اجتماعي عقلائي يضمن الحقوق لكل فرد.

¹ في النص الأصلي: gegenseitig respekt. <المترجم>.

^{*} what is rational is actual and what is actual is rational.

¹ المرجع السابق، ص. preface، ص. 10.

وهنا نجد من يزعم؛ مثل الكسندر كوجيف *Alexandre Kojève*؛ بأن هيجل كان صحيح تماماً عندما دفع بحجته في عام ١٨٠٦ بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة، والمجتمع المدني؛ الذي يمثل وضع يحقق الاعتراف المتبادل، أو الإعطاء المتبادل، والمشارك للقوق الأساسية. فالشخص؛ فيما يرى *Kojève*؛ لا يصبح إنسان حقيقي - أي (فرد) إلا بقدر ما يُعترف به كموطن في دولة حديثة مكرسة لتأمين حرية كل شخص. إذا؛ بالنسبة لـ *Kojève*؛ فإن سبب اكتمال التاريخ عند هذه النقطة هو أن الدولة المكتملة التطور، والتي تحقق الحرية الكاملة، والمساواة للجميع توفر طرفاً من شأن جميع البشر أن يتقبلوه. والواقع أنه ما من شخص عاقل يمكن أن يغويه نفي هذا الطرف، ومن ثم محاولة "خلق شيء جديد بدلاً منه".^١

إلا أن الآخرون قد يشككوا في رؤية *Kojève*. ففي المقام الأول من شأن كانط أن يسأل ما إذا كان هيجل قد صاغ نهاية التاريخ بشكل سليم لأنه لم يعتنق وجهة نظره فيما يخص الاتحاد الفيدرالي السلمي للمجتمعات المدنية. كان لهيجل؛ الذي اتسم دائماً بالواقعية في الأمور الدولية؛ أن يسخر من هذه الفكرة لأنه اعتقد أن فكرة كانط افترضت مسبقاً وجود أساس يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق لا بد وأن يتصارع مع الكثير من الصعوبات بالنسبة لهيجل. فالدول في واقع الأمر لا تتبع سوى مصالحها الخاصة، وغالباً ما تتطلع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس بالجوء إلى عصبية الأمم التي تحدث عنها كانط.^٢ في المقابل كان لكانط أن يرد بأن رؤية هيجل للتاريخ، والتي تجعل من استمرار الحرب ضرورة وشيء محتمل بين المجتمعات المدنية إنما تفصح عن رؤية غير متطورة لما يجب أن يكون عليه المجتمع المدني. ذلك لأن المجتمع المدني في سعيه لتحقيق الحرية، وحماية الحقوق يدرك أنه لا يمكن تحقيق أي من هذه الأهداف في وضع يوجد فيه التزام دائم بأعمال مرتبطة بالحرب. فالمجتمع المكرس لحالة الحرب هو مجتمع لا يمكن على الإطلاق أن يكون مجتمعاً مدنياً ملتزماً بحماية الحقوق للجميع؛ لأنه لا يستطيع مطلقاً أن يطور من الموارد الداخلية المطلوبة لتأمين الحرية الإنسانية. فلن يكون هناك اهتمام كاف بالتعليم، وستصبح الدولة كذلك ملتزمة بالحرب، إلى حد يفقدها الاهتمام بتأمين الحقوق التي يطالب بها المواطنين. ولا غرو أن يخفق هيجل؛ حسب كانط؛ في إدراك أنه لكي تتحقق نهاية التاريخ بشكل نهائي من الضروري أن توجد نهاية للحرب، ومن ثم لتحقيق هذا الهدف فإن منظمات من قبيل عصبية الأمم المكرسة لحفظ السلام ليست بأمال مثالية، ولكنها ضروريات واقعية.

هناك أيضاً فرانسيس فوكوياما *Francis Fukuyama* له مأخذ على تدعيم *Kojève* لرؤية هيجل الخاصة بنهاية التاريخ. حيث أن انعدام المساواة لا زالت موجودة في المجتمع المدني حتى يومنا هذا. وأحد المصادر الرئيسية التي تنشأ عنها انعدام المساواة إنما يتمثل في اختلافات في الوقائع الثقافية. فهؤلاء الذين يشكلون جزءاً من ثقافة الطبقة المتعدنية التي تشمل على غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيد

^١ . *Alexandre Kojève, Introduction to the Reading of Hegel*, (New York: Basic Books, 1969), ص 236-37.

See as well Fukuyama, *The End of History and Last Man*,

ص 14-213، فقرة 34-33، *Hegel, Philosophy of Right*,

فى المجتمع من المؤكد ولا محالة انهم يعانون من ظروف حياة اجتماعية تجعلهم غير قادرين على الاستفادة من الفرص التعليمية. وفى المجتمع الذى تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمي؛ فإن الثقافة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردى فى وضع من انعدام المساواة الأبدية. وبالتالي، فتحقيق نهاية التاريخ، ومن ثم توفير مساواة شرعية كاملة وأيضاً فرصة اقتصادية للطبقة الدنيا لن تضيف سوى فرق قليل فى الحياة لدى الأشخاص من الطبقة الدنيا إذا لم يتمكنوا من التغلب على العوائق الثقافية التى تحيل بينهم وبين الاستفادة من هذه الفرص بشكل كامل. ولكن بالنسبة لفوكوياما؛ لم يستطع أحد حل مشكلة "خلق ثقافة"؛ أى خلق قيم أخلاقية ذات نزعة داخلية كموضوع يمت بصلة للسياسة العامة. "فبينما ترسخ مبدأ المساواة فى الفرص داخل الولايات المتحدة حتى الآن ما زال منتظر تحقيقه بشكل كامل على مستوى المجتمع بأكمله، ويظل الأمل فى حدوث ذلك مجرد تقاؤل".¹

وحيث أن من يدفعوا بالاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين يتعرضون لإحباط بفعل الافتقار إلى نيل تلك الحقوق، ومن ثم يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ فقد يشكك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثل شيء جدير بنا أن نضعه فى المقام الأول أم لا؟! على سبيل المثال يدفع فوكوياما؛ متبعاً فى ذلك نيتشة؛ الذى سناقشه فى الفصل الخامس عشر؛ بأن خلق *ethos* الاعتراف المتبادل إنما تنتهى بجعل كل شخص على قناعة بتكافؤ الظروف. ولكن ماذا عن أولئك الذين لا يرون أنفسهم متساوين مع الآخرين وبالتالي يطالبون بامتيازات خاصة عن بقية المجتمع؟ فهناك دائماً أناس يصارعون من أجل أن يتفوقوا على الآخرين، وهم فى ذلك يخلقون أشياء ذات قيمة، وأهمية باقية بالنسبة للمجتمع أشياء من قبيل "سيمفونيات عظيمة، ولوحات، وروايات، وقوانين أو أنظمة سياسية".²

ولكن فى مجتمع مدنى ديمقراطى حيث المساواة هى المعيار فإن أعمال القلة؛ ممن يبحثون عن ترك أثر باقى وممتد على المجتمع دائماً ما تتعرض للاختناق. لماذا؟! لأن القيمة الرئيسية لمجتمع مدنى ديمقراطى هى التسامح وهو ما يشير إلى أننا يجب أن نتعلم أن نعيش، ونترك غيرنا يعيش وأن نرى جميع الطرق فى الحياة على أنها متساوية فى قيمتها حيث لا يكون هناك مسلك للحياة افضل من المسلك الآخر. والطريقة الأمل لهذا الهدف هو التقليل من أهمية من يتمتعون بمواهب، أو قدرات، أو رؤية فائقة والتركيز فقط على الحاجات المشتركة اليومية مثل تلك الحاجات ذات الصلة بتأمين راحتنا المادية والفيزيقية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين؛ من الناحية المادية؛ بقدر الإمكان ومن ثم إزالة أية معاناة فيزيقية بقدر ما يتأتى لنا ذلك. وهذا الاتجاه يعنى أن هناك انشغال فى المجتمعات المدنية بتحقيق سعادة مادية، وبالسماح للناس أن ينجحوا فى وضع السوق حيث يتنافسون من أجل سلع متنوعة مطروحة ومتوفرة. ومثل هذا النوع من البيئة لا يترك سوى مساحة ضئيلة للفرد المتفرد والمتميز الذى تتحقق؛ بفضل جهوده؛ إسهامات مهمة فى الثقافة.³

¹ Fukuyama, *The End of History*, ص 291-92.

² المرجع السابق، ص 304.

³ المرجع السابق، ص 304-05.

فكيف؛ في هذه البيئة؛ يمكن أن توجد إسهامات عظيمة كنتك التي وجدناها في الفلسفات الحديثة والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون؟¹ بالنسبة لبعض الكتاب مثل نيتشه؛ فإن "نهاية التاريخ"؛ عند هيجل إذا لا ترتبط بصيحة عالية من الاستحسان؛ بل بتأؤب. حيث يجد الكثير منا أنفسهم واقعين في رمق الملل في ظل غياب أي شيء له فعل السحر والبقاء.

¹ المرجع السابق، صص 305-06.

قراءات مقترحة

Avinery, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University of Cambridge Press, 1982.

Cullen, Bernard. *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*. New York: Gill and MacMillan, 1979.

Kelly, George Armstrong, *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Kojeve, Alexandre. *Introduction to the Readings of Hegel*, ed. Allan Bloom. New York: Basic Books: 1969.

Lakeland, Paul, *The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State*. Albany: State University of New York Press, 1984.

Pelczynski, Z.A. Edited. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Plant, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Steinberger, Peter J. *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Rights*. New Haven: Yale University Press, 1988.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

الفصل الحادي عشر

جون ستيوارت مل:

المجتمع المدني كدعوة أسمى

١- المجتمع المدني الأمثل عند "مل".

يعد جون ستيوارت مل^١ *John Stuart Mill* (١٨٠٦ - ١٨٧٣) أفضل المؤيدين قاطبة لرؤية المجتمع المدني الليبرالي التي تتضمن التزاماً بالتوكيد على أن الناس إنما يستخدمون حريتهم من أجل تعزيز أفضل ما تمتلكه البشرية، وعلى نحو خاص صفاتها الفكرية، والأخلاقية. إلا أنه، وبدعمه لهذه الرؤية؛ يعد "مل" أيضاً، وبالقدر نفسه ناقداً صارماً للمجتمع المدني. حيث نراه يشير بأن المجتمع المدني قد يصبح مسلكاً للحياة من شأنه أن يؤدي في نهاية الأمر بأفضل ما لدينا. لهذا السبب؛ كان من الممكن أن نضع "مل" في الجزء الأخير من هذا الكتاب كواحد من أهم ناقدَي المجتمع المدني. ولكن أراني قد قاومت هذا الإغواء لاعترافي أنه على المدى البعيد رأى "مل" أن المجتمع المدني كان أفضل مقارنة لتحقيق الوجود الإنساني.

في هذا الفصل، وبداية بموقف "مل" من مبدأ المنفعة لدى "جيرمي بنتام" *Jeremy Bentham* سوف نفسر كيف جاءت رؤية "مل" للمجتمع المدني لتسهل من تحقيق أمن ما انخره من إنجاز متمثلاً في تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فها هو يأتينا بمفهوم عن المجتمع المدني يقلل من أثر المعالم السيئة التي يتركها اقتصاد السوق على حياة الأفراد الذين؛ بممارستهم تقاليد وضع السوق؛ غالباً ما يخرطون في علاقات مدمرة. فقد ذكر "مل" أن الحياة الاقتصادية هي "منبع الحقد، والكرهية، وكل ما هو شر؛ فهي تحيل كل شخص إلى عدو طبيعي لكافة الآخرين ممن يعبرون في طريقه، فما بالنا أن طريق كل شخص غالباً ما يكون قابلاً لأن يعبره الآخرون."^٢ ومناقشة "مل" لمبدأ المنفعة إنما تشير إلى الطريق نحو السياق الثقافي الذي من شأنه الإغلاء من القدرات العليا للأشخاص رغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففي ظل هذه الثقافة القويمة والمتجددة التي سيجسدها المجتمع المدني من الممكن إيجاد قيود على الترتيبات الاقتصادية التي يفرضها وضع السوق بغرض نقادي ما يهدد الحرية الأكمل التي ابتناها "مل".

* ولد في لندن، وتلقى تعليمه في بيته على يدي أبيه جيمس مل. والتحق في سن الثامنة عشر بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفاً بها أيضاً، وظل يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨، وكان حينذاك مديراً العام في لندن. وقد عانى مل في سن العشرين "أزمة قلبية" أعقبها فترة طويلة من الكآبة، وكان يجد عزاءه في تلك الفترة في قراءة أشعار وردزورث؛ وما أن تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه وصحبته، وخضع لتأثير كولردج، وكاريل، وجون سترلنج. وفي عام ١٨٣١ التقى بهاربت تيلر، وارتبط الاثنان برباط عاطفي وثيق وقف منه زوجها شيئاً فشيئاً موقف المتسامح، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج. <المترجم>.

^١John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in *Collected Works*, vol. 5 (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1967), ص 715, quoted in Richard J. Arneson, "Prospects for Community in a Market Economy," *Political Theory*, 9:2, May, 1981, ص 207.

٢- "مل"، و"بنتام"، ومبدأ المنفعة.

كانت نقطة البداية عند "مل" من مبدأ المنفعة لـ "جيرمي بنتام" *Jeremy Bentham*. المبدأ الذي تبناه "مل"، وقام بتبنيحه في مقالته "مذهب المنفعة" *Utilitarianism*. ومبدأ المنفعة يطلق عليه أيضاً "مبدأ السعادة القصوى" كما جاء عند بنتام الذي يقول: "تُعد الأعمال صحيحة بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئة بمدى ميلها إلى إنتاج ما هو عكس السعادة. ويُقصد بالسعادة هنا اللذة، وغياب الألم أما عدم السعادة فيعني الألم، والحرمان من اللذة." وقد دفع "مل" بأن هذا المبدأ كان بمثابة التصديق النهائي على جميع المسائل الأخلاقية؛ التي قامت على المصالح الدائمة للإنسان ككائن متطور.^١ وقد كان الهم الرئيسي لدى بنتام؛ في مناقشة المنفعة؛ أن يبين كيف سيكون من المفيد أن نصل إلى أحكام تتعلق بتطور القوانين، والسياسة العامة.^٢

أ - منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام.

وفقاً لرؤية بنتام "لمبدأ النفعية" لابد للمُشرِّع قبل أن يضع الإجراء المرغوب موضع تشريع أن يحدد إجمالي الألم أو اللذة التي يوحى بها هذا الإجراء. وقد أوضح بنتام عن هذا قائلاً: "إذا فاللذة، وتجنب الألم يمثلان غايات *ends* يضعها المشرع نصب عينيه، ومن ثم يجدر به أن يفهم قيمتهم *value*. فاللذة، والألم يشكلان الأدوات *instruments* التي لابد أن يعمل بمقتضاها، ولذلك ينبغي عليه أن يفهم قوتها، أو بمعنى آخر قيمتهما."^٣ الهدف من هذه العملية هو مقارنة الكم الإجمالي من اللذة الخاص بالعمل المستهدف بالكم

^١ جيرمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢)؛ زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد في لندن ابناً لوكيل دعاوى ثري، وتلقى من التعليم ما أهله لمهنة أبيه؛ إلا أن اهتمامه بالقانون كان من ضرب آخر: فعندما قرأ "هلفيتوس"، وهو في الثامنة عشرة من عمره، تأثر بـ "مبدأ السعادة القصوى" بصفة خاصة. وقد قدم "بنتام" نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" الذي نشر عام ١٧٨٩. في هذا الكتاب يقول بنتام أن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائماً هو الرغبة في الحصول على اللذة أو تجنب ما يتعرض له من ألم؛ "فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين نوى سلطان؛ هما "الألم" و "اللذة" ...إنهما يتحكمان فينا تحكماً يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسي أو الميتافيزيقي؛ أما عن المبدأ الأخلاقي، فهو أن علينا أن نستحسن أو نستهنج الفعال وفقاً لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية من سعادة أو نفع أو لذة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذاً أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع." <المترجم>.

^١ John Stuart Mill, "Utilitarianism" in *The Philosophy of John Stuart Mill*, edited by Marshall Cohen, (New York: The Modern Library, 1961). *On Liberty*, which I will refer to, is in this volume, too.

^٢ "Utilitarianism," ص 330. Also see, Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan, (London: Penguin Books, 1987), ص 65-66.

^٣ Mill, *On liberty*, ص 198.

^٤ Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ص 86,97-111.

الإجمالي للألم الناتج عن هذا العمل. فالسياسات التي تمنح لذة أكبر تمثل "نزعة خيرة" *good tendency* بالنسبة للجميع، وفي المقابل تشير تلك السياسات التي توحى بقدر من الألم يفوق اللذة إلى "نزعة شريرة" *evil tendency*.¹ وللقيام بهذه العملية الحسابية يفترض أن تكون جميع الذات قابلة للقياس الكمي *quantifiable*، وذلك في ضوء عدد من المؤشرات التي حصرها بنتام فيما يلي: "شدة" *intensity* اللذة أو (الألم)، و"مدتها" *duration*، و"درجة يقينها" *certainty*، و"قربها أو بعدها" *remoteness*، و"خصوبتها" *fecundity* (مدى قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات- المترجم)، و"نقاؤها" *purity* (حدوث اللذة دون أن يعقبها ألم- المترجم)، و"مداها" *extent* (أي عدد من يتأثرون بها).² والعملية الحسابية عند بنتام مشفوعة بقائمة طويلة من اللذات الممكنة؛ تتضمن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق سمعة طيبة، وإحراز السلطة، وبلوغ النية الحسنة، والأمل في المستقبل، والانخراط في جماعة كجزء منها.³ ومن الواضح هنا أن اللذات التي أدرجها بنتام تمثل الأهداف التي دائماً ما تكون في حفيظة الأفراد كرجال أعمال متنافسون في وضع السوق. فالبرنامج السياسي عند بنتام يضم بين جنباته أخلاقيات تنبعث مباشرة عن خبرة السوق.

وقد رفض "مل" مقارنة بنتام لقياس قيمة لذة معينة، وفي رفضه هذا قدم أساساً بديلاً يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. فقد اعتقد أن تقدير إحدى الطرق التي تعكس جدارة الحياة يجب ألا يعتمد فقط على كم اللذة المرتبطة بتلك الطريقة بل لا بد أن يشمل كذلك تقديراً لنوع اللذة المرتبطة بتلك الطريقة.⁴ فلنفترض مثلاً أنني استمتع بقراءة الفلسفة، وأيضاً بمشاهدة التلفزيون؛ فعندما أفق موقف المفاضلة بين القراءة أكثر أو المشاهدة أكثر، ويستقر اختياري مثلاً على القراءة رغم ما يرتبط بقراءة الفلسفة من "قدر عظيم" من العمل، والتركيز يفوق مشاهدة التلفزيون فعلى أي أساس سأقوم بهذا الاختيار؟ السبب في اختياري سيتمثل في أن القراءة تمثل لذة نوعية أعلى، وبالتالي فإن المزيد من قدر مشاهدتي للتلفزيون لن يكون كفيلاً بتحويل اختياري إلى المشاهدة عوضاً عن القراءة.

وبالنسبة لـ "مل" فإن اللذات التي تعتبر ثرية من حيث الكيف؛ هي تلك المرتبطة باستخدام "الملكات العليا للعقل"⁵ *the higher faculties of the mind*. وهنا يصح القول بأن الأشخاص الذين يضعون نصب

¹ المرجع السابق، ص. 88. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 87.

³ المرجع السابق، ص. 89-97.

⁴ "Utilitarianism"، Mill، ص. 331-332; 336-37.

⁵ كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة في رؤية "مل" سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذي تصوره، أو نموذج الديمقراطية الذي كان نموذج أخلاقي أو قيمى: فالذي يميز هذا النموذج عن غيره من النماذج؛ أنه احتوى على رؤية أخلاقية لإمكانات تطوير الإنسانية، ولمجتمع حر تتوفر فيه المساواة، مجتمع لم يتحقق بعد. ومن ثم يمكن تقييم الديمقراطية في نظره كوسيلة نحو ذلك التطوير؛ وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطي ينظر إليه على أنه نتيجة لذلك التطوير، ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصي للذات البشرية لدى جميع أفراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه؛ "تطوير الجماعة في العقل، وفي الفضيلة، وفي النشاط العملي والفاعلية".

أعينهم أهداف متواضعة، ويخفضون من تطلعاتهم في الحياة إنما يتأتى لهم فرصة إدراك أهدافهم أكثر من أولئك الذين يسعون في أهدافهم إلى بلوغ الكمال في "الملكات العليا". فالحياة التي تُكرس لتحقيق "الملكات العليا" دائماً ما ترتبط بأشكال متنوعة من الشقاء مثل العمل الشاق، ومخاطر الفشل. ولكن يبقى برغم هذه الصعوبات أن الأشخاص الذين يفهمون كلاً من "الملكات العليا" للعقل، وأيضاً اللذات؛ التي أشار إليها "مل" بأنها تخص "الحيوانات الأدنى" *lower animals*؛ سيفضلون أن يسلكوا حياة الملكات العليا للعقل بدلاً من كافة اللذات الحيوانية؛ رغم ما قد يعتقده المرء في أن اللذات الأدنى *lower pleasures* تحقق مزيد من الإشباع، وتخفض من المشقة. هنا قال "مل" فإذا كان الأمر كذلك فمن الأفضل للمرء أن يكون "سقراطاً" غير مشبعاً من أن يكون أحمق مشبعاً¹.

ويصبح هنا السؤال؛ لماذا تعد "الملكات العليا" للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول "مل":

إن العقل المتقف اللامع - ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف، بل أى عقل قد روتته المعرفة، وتعلم بدرجة معقولة كيف يمارس ملكاته - هذا العقل إنما يعثر على مصادر لا تنتفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ فهو بهتم بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، ومسار البشرية في الماضي والحاضر، وآمالها في المستقبل. ومن الوارد في الحقيقة ألا يبالي بهذا كله؛ وأيضاً بدون أن ينقص من ذلك قيد أنملة، ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أدنى اهتمام أخلاقي أو إنساني بهذه الأمور؛ وإنما كان سعيه إليها مجرد إشباع لفضوله².

{A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity.

وبالنظر إلى النظام السياسي الديمقراطي تصبح هذه الوظيفة متمثلة في التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدرات عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن في الشؤون العامة. فالإنسان، في نظر "مل" كائن قادر على تطوير قدراته وفعالياته. ويعبر عن جوهر الإنسانية في العمل لتطوير وتأكيد هذه القدرات. فالإنسان، جوهرياً، ليس مجرد مستهلك ومالك، بل مخلوق يمارس ويطور ويتمتع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذى يسمح ويشجع تطوير قدرات كل فرد فيه ذكراً كان أم أنثى. انظر "الأبيولوجيا والسياسة"، د. مالك أبو شهيوه وآخرون؛ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 33-332

² المرجع السابق، ص. 338

هناك فيما يبدو عدة نقاط مهمة تنبثق عن هذه الرؤية لحياة المثقف. فقد كان "مل" على قناعة بأننا؛ فقط عندما نستفيد بشكل مُرضى من الملكات العليا للعقل نجد اهتماماً لا حدود له بالحياة. ومن خلال الخبرة يمكننا أن نعرف أن هناك عالم واسع، وأتينا إذا لم ننخرط في هذا العالم بملكائنا العقلية فلن يتسنى لنا مطلقاً إدراك الغبطة، والسعادة المتمثلة في معرفة سر هذا العالم، ولا أيضاً مواجهة غموضه، وفتنته. ونتيجة للانخراط يظل العالم مكاناً يخلب اللب بسحره، ويقدم سيلاً جديداً من الاكتشاف، والسرور.

إذاً بناءً على هذه الرؤية سيبدو أن ما يزعج "مل" كثيراً بصدد طرق الحياة التي تضع اللذات الكمية القابلة للقياس هدف لها هو أن المرء في سعيه وراء هذه اللذات دون سواها لا يستفيد سوى بقدر محدود، وغير مكتمل من ملكاته العقلية. فإذا كان الشيء الوحيد الذي يسعى المرء إلى القيام به هو جمع المال، فهو يمكنه أن يركز في مجال الأعمال، ويستخدم فقط ذلك الجزء؛ من قدراته العقلية؛ الذي يفيد في عالم الأعمال. وإذا كان يبغي أن يكرس حياته لإحراز السلطة فحري به أن يُعمل فقط هذه القدرة من عقله المعنية بهذا الهدف. ولكن في كل هذه الحالات لا يمكن اقتناء السعادة الحقيقية، والباقية، وذلك لأن المرء لم يحسن توظيف "الملكات العليا" للعقل. ففي المقابل قد يكون لدى رجل الأعمال هذا عقل مثقف يُمكنه من الانخراط، والعثور على الشغف والاهتمام بكل جوانب الحياة، خاصة تلك الأمور المتجاوزة لعالم الأعمال والتجارة. وهو ما يصدق أيضاً على من يسعون إلى السلطة.

فالحياة المشبعة بحق، أو التي تُكرس للذات تتميز بطبيعتها النوعية الراقية ترتبط أيضاً بدور الأفراد في قدرتهم على أن يكونوا معنيون بغيرهم. وقد دفع "مل" بأن الأشخاص الذين لا يفكرون إلا في حاجاتهم الخاصة يصبحون منفصلين عن "المصالح الجماعية للبشرية" *the collective interests of humankind*. فإذا لم ترتبط بالآخرين ارتباطاً حميماً، وبهم مشترك ستضعف فرصتنا لا محالة في أن نظل محتفظين "بهذا الاهتمام بالحياة؛ الذي يظل متمسكاً بنفس حيوية الشباب والصحة، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة."¹

وقد يصف البعض رؤية "مل" بأنها نخبوية *elitist*؛ لأنه لا يتوفر للجميع المقدرة *capacity* على الانشغال بإشباع هذه اللذات من تلك النوعية الأسمى التي ذكرناها توأ. لكن "مل" يدحض هذا الزعم قائلاً: "ليس هناك سبب على الإطلاق في ألا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافي لتوفير ذلك الاهتمام الذكي بتلك الأشياء التي تبعث على التأمل، وإمعان الفكر (مثل التاريخ، والشعر، الخ)؛ موروثاً لدى كل من يولد في أمة متحضرة². والحقيقة أن مشروع النفعية يوحى بالحاجة إلى مكافحة ما يقف في سبيل تمتع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أي حياة عقلية، وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق، والعقبات التي تعترض التمتع الكامل بالحياة العقلية مثل الفقر، والمرض وغير ذلك من عوامل رئيسية. باختصار جميع المصادر التي تؤدي إلى معاناة البشرية على سطح البسيطة تعد ودرجة كبيرة قابلة للتغلب عليها، وتذليلها بفعل الرعاية،

¹ المرجع السابق، ص. 338.

² المرجع السابق، ص. 339.

والبذل الإنساني، بل أن الكثير منها قابل للتذليل التام والكلي، والأشخاص الذين يدخلون في هذا التزال من أجل التطوير الكامل بهذه الطريقة "سيحصلون بلا شك على متعة فريدة من التنافس في حد ذاته".^١

ب - المنفعة، والعدالة، والحقوق.

إن تعريف مبدأ المنفعة الذي اتسع ليشمل اللذات الكيفية بجانب الكمية؛ عرّف عنه "مل" بصفته مساهمة فيما أسماه بـ "عاطفة طبيعية" *a natural sentiment* أو رغبة في أن نكون على وئام مع بني جنسنا.^٢ فنحن بالنسبة لـ "مل"؛ شأنه في ذلك شأن أرسطو؛ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا، ولذلك نبحث عن طرق لخلق أوضاع أو أطر للتعاون تسهل تحقيق السعادة لكل فرد. ولكنه؛ وعلى خلاف أرسطو؛ رأى أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا البعض أشخاص متساوين. فمن وجهة نظره "لا يمكن أن يوجد مجتمع من المتساوين إلا عندما نفهم ضرورة الاعتبار في مصالح الجميع على نحو متكافئ".^٣ وهذا يعني أن الأفراد في أفعالهم يجب دائماً أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خاصة أنه من الواجب عليهم أن يروا أنفسهم كجزء من ترابط يتقبل كل عضو فيه التزاماً بأن يكون مواطناً متعاوناً يعلى من شأن الهدف الجماعي.^٤ فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل شخص أن يكون معنياً بسعادته الخاصة وأيضاً بسعادة الآخرين. والقاعدة الذهبية *Golden Rule* المطروحة هنا، وبروح المسيح؛ هي "الكمال المثالي لأخلاق النفعية". *the ideal perfection of utilitarian morality* فالنفعية ملتزمة إذاً "بقوانين، وترتيبات اجتماعية"، وأيضاً بنظام من التعليم يُمكن كل شخص من العيش في تناغم وانسجام مع الجميع، ومن ثم يدرك ما هو الأفضل بالنسبة للجميع في الحياة.^٥

وكتجسيد لهذه القاعدة الذهبية فإن الأخلاقيات النفعية تفترض وجود "عاطفة نحو العدالة"، أو شعور بحاجة أن يأتي غضبك على حق، وأن تبحث عن جزاء لمن يضرّون بنا أو بمن نتعاطف معهم. هذه "العاطفة نحو العدالة" تتسع لتشمل جميع الأشخاص في المجتمع بفضل "المقدرة الإنسانية على التعاطف المتسع، والمصلحة الذاتية الذكية" *intelligent self-interest*. والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخيرة الإحساس بالضرر الذي يلحق بالآخرين كما لو كان واقع علينا أنفسنا، وفي ضوء هذه الخبرة نصبح مدفوعين بالمطالبة بأن يقوم المجتمع بحماية حقوق الجميع.^٦ فإن تكون صاحب حق إنما يعني أن يكون لديك، حسب "مل"، شيئاً يجب أن يدافع عنه المجتمع سواء بقوة القانون أو بقوة الثقافة، والرأي.^٧ هنا فقط يمكن للأفراد أن يحصلوا على

^١ المرجع السابق، ص. 340.

^٢ المرجع السابق، ص. 358.

^٣ المرجع السابق، ص. 359.

^٤ المرجع السابق، ص. 359.

^٥ المرجع السابق، ص. 342.

^٦ المرجع السابق، ص. 384.

^٧ المرجع السابق، ص. 384.

الأمان *security* ؛ الذى يمثل، حسب "مل"، أهم مصلحة من بين جميع المصالح.¹

من منطلق هذا التصور يتضح أن "مل" أراد سعادة أوسع وأثرى من تلك التى ارتضاها بنام وأمعن فيها. كما أنه؛ أي "مل"؛ استند فى هذه السعادة الأوسع إلى فضيلة مدنية ممثلة فى الالتزام بالاحترام المتبادل؛ والتي رآها مسألة جوهرية ورئيسية للأخلاقيات النفعية. ولكن أي نوع من الثقافة السياسية، والاجتماعية سيكون مطلوب لتأمين الوضع الذى يحقق السعادة التى تسعى إليها فلسفة "مل" النفعية؟ سؤالٌ نتناوله فيما يلى من بقية هذا الفصل حيث نتطرق أولاً لمناقشة كتاب "مل" "بصد الحرة" *On Liberty* ، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسي، والحكومة.

٣- بصد الحرة: ثقافة المجتمع المدنى.

أ - الأشخاص الأفضل تطوراً.

وُضِعَ كتاب "بصد الحرة" ليشير إلى نوع الثقافة التى يجب أن تحل فى المجتمع المدنى إذا كان للناس أن يصبحوا "على درجة جيدة من التطور".² فالقضية محل البحث؛ هى بيئة اجتماعية، وسياسية تمكن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حد ممكن. وأهم شيء فى سبيلهم لتحقيق ذلك هو أن يُسمح لهم بجميع الفرص للقيام باختيارهم لسبل حياتهم. ودفع "مل" بأن القدرات الأساسية الخاصة "بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية، وأيضاً التفضيل الأخلاقى لا تمارس جميعها إلا فيما يقوم به الناس من اختيار."³ فعملية الاختيار تعلم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم عند تقييم ما يُطرح عليهم من خيارات مختلفة. وهم فى ذلك بطورون أكثر وأكثر من قدراتهم العقلية، مما يؤدي إلى حياة اكمل وأكثر سعادة. "فالقوى العقلية، والأخلاقية شأنها شأن القوى الجسمية لا تتطور إلا باستخدامها."⁴

ومن ثم فإن القدرات الإنسانية تضرر أو تتقزم *are stunted* بقدر ما يدع الشخص نفسه مسيراً بفعل ما يسود حياته من عادات وتقاليد. وبيت القصيد عند "مل" فى هذا المقام ليس فى توضيح أن العادات لا بد دائماً أن تكون خاطئة، لكن المسألة فى أننا إذ نعيش كما نأمرنا هذه العادات وتتطلب منا، بدون الشك فيها، ومساءلتها فنحن نكف عن القيام باختيارنا لما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثم فنحن لا نطور من الصفات التى تمكنا من الوصول إلى أعلى قدرات لنا. "فالمرء الذى يدع العالم؛ أو ذلك الجزء من العالم الذى يعيش فيه يختار له خطة حياته، لن يكون فى حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة النسانيس على المحاكاة."⁵ فالتبعية العمياء للعادات لا بد وأن تجعل من الناس نمط موحد؛ غير قادرين على أن يصيروا؛ على حد تصوير "مل"؛ أهداف

¹ المرجع السابق، ص. 385.

² Mill, *On Liberty*، ص. 258.

³ المرجع السابق، ص. 252.

⁴ المرجع السابق، ص. 252.

⁵ المرجع السابق، ص. 252.

نبيلة وجميلة تدعو إلى التأمل والتفكير.¹

وأفضل ما يغذى الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذات أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية فى تتبع اختياراتهم الخاصة داخل نظام يقيّمونه سواء بأنفسهم أو بمساعدة الآخرين.² فى مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخل من الدولة أو الأفراد الآخرون. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسية معينة تشمل؛ على سبيل المثال لا الحصر؛ حرية الضمير، وحرية التعبير، وإقرار المرء لخطط حياته، وقدرته على الانضمام للآخرين فى جماعات ومنظمات.³ وهنا لا يمثل المجتمع المدنى مجرد مكان للناس يعملون فيه وفقاً لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك، وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل، بل أيضاً؛ وبالإضافة إلى ما سبق؛ يمثل المجتمع المدنى مكاناً يزيد فيه الناس من تطوير وتعزيز صفاتهم العليا.

تشير هذه الصياغة للمجتمع المدنى إلى خطورة متواترة بالنسبة لما انتهجه "مل" فى مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع؛ بمؤسساته الاجتماعية، والسياسية الأساسية؛ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائى الذى تطلع إليه "مل" بدون ممارسة السلطة على الأفراد. لكن السلطة التى يمتلكها المجتمع قد تكون هى نفسها من الأمور التى يستحيل معها تحقق هذا النوع من الحرية الذى توقعه "مل". لذلك يظل البحث عن تطوير الفرد فى نهاية الأمر مسألة متعلقة بكيفية تحديد "الحرية المدنية" أو طبيعة، وحدود السلطة التى يمكن أن يمارسها المجتمع؛ شرعياً؛ على الأفراد.⁴

فى تناوله لهذه المسألة، انطلق "مل" من خلال ما اعتبره بمثابة حقيقة أساسية فيما يخص الحكومة فى المجتمع الحديث. حيث لم تعد الحكومات متصورة ككيانات تتفصل بمصالحها عن الشعب، بل صارت تُرى كمؤسسات مسئولة عن مصالح المواطنين؛ بحكم أنها يمكن أن تبقى أو تزول بواسطة الشعب.⁵ إلا أن هناك تهديد جديد للحرية ينبعث عن فكرة مفادها أن الحكومات؛ من قبيل الجمهوريات الديمقراطية؛ يجب أن تُحكم بـ "إرادة الناس". وبدلاً من أن تدل هذه الفكرة؛ أي "إرادة الناس"؛ على صيغة للحكم يحكم فيه المواطن نفسه بنفسه أصبحت تدل على "إرادة العدد الغالب، أو الجزء الأكثر فاعلية من الناس، أي الأغلبية، أو الذين نجحوا فى جعل أنفسهم مقبولين كأغلبية، ومن ثم فالشعب قد يرغب فى قمع قطاع معين من أفرادهِ: حينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الإجراء، تماماً مثلما تتخذ الاحتياطات ضد أي نوع آخر من سوء استخدام السلطة.⁶ فالطبقة الأكثر فاعلية من الناحية السياسية قد لا تتألف سوى من عدد قليل من الناس، ولكن بحكم مهارتها، وقدرتها على البقاء قد تتمكن من السيطرة على عملية صنع القرار. وهذه الجماعات إنما

¹ المرجع السابق، ص. 257.

² المرجع السابق، ص. 199.

³ المرجع السابق، ص. 200.

⁴ المرجع السابق، ص. 187.

⁵ المرجع السابق، ص. 189.

⁶ المرجع السابق، ص. 91-190.

تحقق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثير فعال على الحكومة، وأيضاً من خلال فرض استقامتهم *their orthodoxy* على جميع أعضاء المجتمع. ونتيجة هذه الاستراتيجية تتمثل في تكبيل عملية تطوير الفردية، بل إذا أمكن منع تشكيل أي فردية ليست في تناغم مع (الرأي السائد)، ومن ثم إجبار الجميع على تمبيط أنفسهم وفقاً للنموذج الذي تطرحه هذه الاستراتيجية.¹

الحل السياسي الذي يطرحه "مل" لهذه المشكلة جاء متضمناً فيما رسمه من تمييز بين الآراء، والأفعال التي قد تنتج عنها. فبينما لا يجب أن يكون هناك أي عائق في سبيل التعبير عن الآراء؛ فقد يكون من الضروري، في بعض الأحيان، أن نضع حدود على الأعمال التي تشير بها هذه الآراء المختلفة. على سبيل المثال ذكر "مل": "أن وجهة النظر القائلة بأن تجار السكر فاسدون، ومهملون؛ لا بد أن تُفرد لها مساحة من المناقشة على أوجه الصحف بدون أدنى قيد. وهي نفس الفكرة التي يجب أن نتعرض لبعض القيود حال إلقائها على جمع متحمهر أمام منزل أحد التجار؛ نظراً لما قد تقضى إليه من أضرار بالغة قد يقوم بها هذا الجمع النائر.² هذا المثال إنما يرمز إلى الطريقة التي يمكن بها إساءة استخدام حرية التعبير لتبرير الاستبداد من قبل الجماعات أو الطبقات النشطة سياسياً باسم حرية الرأي. في المقابل، كان "مل" عاقداً التصميم؛ كما سنبين فيما تبقى من هذا الفصل؛ على أن يكون المجتمع المدني مكاناً تتخذ فيه القرارات المتعلقة بالسياسة العامة في سياق من الحوار العام المفتوح، والتميز بالعقلانية، والاكتمال كمقابل لتكتيكات النزاع - *Shoving match* الخاصة بالطبقات ذوى الصالح. وهذه المقاربة بخصوص صنع القرار كانت بمثابة الطريقة الأفضل لتجنب الاستبداد السياسي من الطبقات القامعة ذات القضية الواحدة.

ب- الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأي.

مثله مثل جميع مفكرو المجتمع المدني الذين نوقشوا في هذه النقطة دفع "مل" بضرورة عمل المجتمع المدني على تأمين الحرية. علاوة على أنه ذهب مذهب مفكرين آخرين للمجتمع المدني في دفعه بأن الذين يتلقون المنافع من المجتمع ملزمين بمراعاة خط معين من السلوك نحو الآخرين.³ فهناك تلازم بين الحرية، والحاجة إلى مراعاة مجموعة محددة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أسلفنا الإشارة إليه تحت اسم الفضائل المدنية. خاصة فيما يتعلق بعدم تعرضنا بالضرر لمصالح الآخرين من خلال إنكار ما هو مكفول لهم؛ قانونياً أو ضمناً؛ من حقوق. علاوة على إن كل فرد عليه أن يشارك في أعباء الدفاع عن المجتمع "أو أعضائه من الضرر أو التعرض لأي سوء."⁴

إن كتاب "مل" "بصدد الحرية" *On Liberty* يبدو طارحاً لمنحنيين في تحديد الحدود الدقيقة أو المحتوى

¹ المرجع السابق، ص. 191.

² المرجع السابق، ص. 249.

³ المرجع السابق، ص. 271، also، ص. 275.

⁴ المرجع السابق، ص. 271.

الفريد للفضائل المدنية التي يجب على الأفراد مراعاتها في سبيل تجنب ما ذكرناه توأ من ضرر. المقاربة الأولى التي نناقشها في هذه الجزئية تتعلق برؤية "مل" لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التي سنناقشها في الجزئية التالية؛ تتعلق بما يمكن الإشارة إليه بتعبير "سلوك الاعتدال بالذات"، أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع، أو الأفراد فيما هو مختار؛ على نحو فردي؛ من سبل في الحياة لا تسبب ضرراً للآخرين أو المجتمع. أما عن الأوضاع التشريعية التي تبدو الأقدر على الإغلاء من شأن احترام الحدود التي تحفظ المجتمع المدني، والآمال المنعقدة على التطوير الكامل للقدرات العليا لدى الشخص فيستعرضها "مل" في رؤيته للاقتصاد الثابت، والحكومة النيابية؛ وهما النقطتان الوردتان في آخر جزئيتين من هذا الفصل.

ولنأتى أولاً لمناقشة رؤيته عن الحوار المفتوح. حيث نجد أن أساس اكتشاف الحقيقة عند "مل" في ظل مجتمع يموج بالأراء المتنوعة بصدد الكثير من القضايا المطروحة أمامه يتمثل في أنه من الواجب علينا ألا ننكر الاستماع إلى أى رأى، فقد يكون ذلك بمثابة قمع للحقيقة. فأينما نَقَم الآراء؛ يخلق مكان لافتراض الإنعصام من الخطأ من قبل القادرين على تفادى الانخراط في النقاش. ¹ وجهة نظر "مل" هنا أننا لا نتعلم ما هو افضل لنا من خلال الخبرة وحدها بل أيضاً، وبالإضافة إلى الخبرة "يجب أن يكون هناك نقاش لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة." في هذا السياق "تثمر الآراء، والممارسات الخاطئة تدريجياً عن استكشاف الحقيقة والبرهان." ² فليس من أحد يستطيع بمفرده أن يسوق جميع الحقائق المتعلقة بمسألة ما، أو أن يستهض جميع الحجج الممكنة التي يستطيع أن يقيس عليها وجهة نظره. لذلك فنحن لدينا التزاماً بأن نستمع، ونصغى إلى جميع الرؤى التي يمكن أن تثار في مقابل موافقنا، وأن نهتم بوضعها في الاعتبار في مجرى اتخاذ وصياغة موافقنا. وقد دافع "مل" عن هذا الحوار الموسع أو ما أطلق عليه من قبل التفكير العام *Public Reason*؛ فهو يقول:

إن العادة الراسخة من تصحيح، واستكمال المرء لرأيه؛ بمقارنته بأراء الآخرين؛ إنما تعدد، وفيما تتصف به من ابتعادها عن إثارة الشكوك عند ممارستها؛ بمثابة الأساس الثابت الوحيد الذي يمكن أن يولى ثقة تامة: لأن المرء في كونه على دراية بما قد يقال ضده، على الأقل من آراء معلنة، وبمضيه في الذود عن موقفه ضد جميع المخالفين - علماً بأنه توخى مواجهة الاعتراضات، والصعوبات، بدلاً من تجنبها، ولم يغلق باباً أمام مناقشة المسألة من أية زاوية - يصبح من حقه أن يرى حكمه أفضل من أي حكم آخر؛ لفرد أو جماعة؛ لم يمر بنفس المسار. ³

The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating by it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it; for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position

¹ المرجع السابق، ص. 205.

² المرجع السابق، ص. 208.

³ المرجع السابق، ص. 209.

against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process.

وفي إعلاء هذه الرؤية من الدفاع عن الرأي تنتسل روح سقراط؛ بهيئته في "جمهورية" أفلاطون؛ في كثير من الفقرات في كتاب "بصدد الحرية".¹ فشأنه شأن سقراط حص "مل" أصحاب الآراء؛ أياً كانت؛ أن يقدموا أسساً لحججهم. وقد لفظ "مل" هذا النوع من البرهان على رأي ما انطلاقاً من عبارة "أن سبب اعتقادي في س؛ أنني أشعر أن س على حق". فمن شأن "مل" أن يتساءل هنا أي أسباب تلك التي تجعلك تعتقد في س؟ وهل يمكنك الدفاع عن هذه الأسباب أمام ما أطرحه من حجج؟ هذه المقاربة لا تُعد مصدر للحقيقة فحسب بل أيضاً أساساً لتقافة تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. في المقابل "عندما يكون هناك اتفاق ضمنى بعدم الاختلاف على المبادئ بحيث يعتبر النقاش في القضايا الأهم التي تشغل الإنسانية مسألة منتهية لا يسعنا وقتنا في إيجاد ذلك المقياس الرفيع من النشاط العقلي الذي جعل من بعض الفترات من التاريخ علامات مميزة في تاريخ البشرية."²

علاوة على ذلك، عندما يتحتم علينا تبرير مواقفنا من خلال حجج قوية فنحن لا نطور من قدراتنا العقلية فحسب؛ بل أيضاً نبنين للآخرين، ولأنفسنا كذلك، سبب ما نشعر به من رضا عما نعتقد. وعلى أثر ذلك فنحن نكتسب، من خلال هذه العملية، أرض صلبة يمكن الذود عنها على الملأ فيما يخص آرائنا، وبالتالي يقل تعرضنا للوقوع في التذجين *to be timid* أو حالة التردد في إتياننا من الأفعال ما ينبثق عن تلك الآراء.³ إننا نرى في العالم الحديث ميل للربط بين الالتزامات الحازمة، والفتنازيا المغررة. إلا أن "مل" كان من شأنه بلا شك أن يدفع بأن الفتنازيا تنبثق عن حاجة للهرب من أن نعرض معتقداتنا للأخذ والرد، والجدل والحجة. فالجدل يعتمد، ويقوم على مشاركة الآخرين خاصة ممن يحملون آراء تختلف عن آرائنا، بينما الفتنازيا من شأنها أن تمنعنا من المشاركة في حوار من هذا النمط. ولهذا فإن قبول المعتقدات بدون تنفيذ لها، يمثل حالة عقلية مرتبطة بالفتنازيا، لا نجد لها مكاناً في منظومة الحوار عند "مل".

ج - سلوك الاعتداد بالذات.

في مناقشته؛ لما أسماه سلوك الاعتداد بالذات *self-regarding conduct* دفع "مل"؛ كنوع من الإضافة إلى وضع الحدود الدقيقة التي يجب على الأفراد مراعاتها في علاقاتهم بالآخرين؛ بأن كل شخص يجب أن يكون قادراً على العيش كما يختار. وحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرق في الحياة تعزز من

¹ المرجع السابق، ص. 213.

² المرجع السابق، ص. 224.

³ المرجع السابق، ص. 231.

ملكاتهم العليا "فهم في سنوات نضجهم"؛ أي كأشخاص ناضجين ذوى خبرة؛ يجب أن يمتلكوا من الحرية ما يتيح لهم إقرار تلك الطريقة التي يعتبرونها الأفضل بالنسبة لهم. وعندما يتدخل المجتمع فى اختيارات الشخص؛ ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره المصلحة الأفضل للمرأة؛ فإنه يحد بلا أية ضرورة من حرية الشخص، وغالباً ما يسفر عن أخطار فيما يخص اختيار الأفضل بالنسبة للآخرين.¹ علاوة على ذلك فإن الأعمال التي تكشف عن عيوب فى شخصيتنا، وتكون ضارة بالنسبة لنا؛ مثل هذا الزهو بالنفس، أو الميل إلى إنكار أهمية العقل؛ أو ما أسماه "مل" بـ "أخطاء الاعتداد بالذات" يجب ألا تتعرض للعقوبة القانونية. ودفع "مل" بأن السلوكيات التي يقتصر ضررها على من يقوم بها تعد "من الأمور المزعجة" التي يمكن للمجتمع تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية.² ومع هذا، لا تعنى هذه الرؤية أننا ملزمين بإظهار الاحترام لمن يرتكب أخطاء الاعتداد بالذات. فمثل هؤلاء، بلا شك سيُنظر إليهم من قِبل الناس جميعاً على أنهم فى مستوى أخط من غيرهم.³ ولكن يبقى أن الأعمال التي تضر أو تودي بالآخرين؛ مثل تلك المنتهكة لحقوقهم؛ هي فقط التي يمكن أن تتعرض للعقاب: واستخداماً لمثال "مل"؛ فإنه إذا جاز للمرء أن يسكر، فليس مباحاً لرجل الشرطة أو الجندي أن يسكر أثناء أداء واجبه.⁴

إذا بالنسبة لـ "مل" قد تقوم الدولة بترتيب حياة الناس لمجرد درء الأضرار الخطرة على الآخرين أو المجتمع. والمثال هنا الذي يتسم بأهمية خاصة فى تبرير تدخل الدولة فى حياة الآخرين يتمثل فى استخدام المرء منا سلطته للتحكم فى حياة الآخرين. فالرجال، وباسم السلطة يسعون للتحكم فى زوجاتهم، وهو الواقع الذي يشجبه "مل". حيث لم يكن على استعداد للتساهل فى ضرورة عدم تحكم الرجال فى حياة زوجاتهم، ولعلاج هذا الوضع اعتقد انه من الضروري إعطاء النساء الحقوق نفسها التي للرجال.⁵

كما دفع "مل" بأنه من الواجب المفروض على الآباء أن يعلموا أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك من الآباء فهو؛ عند "مل"؛ قد ارتكب "جريمة أخلاقية". ولمنع وقوع هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفال، والمجتمع معاً يحق للدولة أن تجبر الآباء على تعليم أطفالهم. ولكن "مل" أصابه الوجل بعض الشيء من قصر مهمة التعليم فى أيدي الدولة، لأنه اعتقد أن تعليم الدولة سيفضى إلى قولبة الناس بحيث يكونوا فى نهاية الأمر مجرد مسخ من بعضهم البعض. فهو يدفع بأنه إذا كان على الدولة أن تكفل المدارس فهذه المدارس يجب أن تصمم بحيث تمثل نموذج تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى بما فيها؛ إذا افترضنا المدارس الخاصة؛ على محاكاته أو التفوق عليه. والمدارس التي تكفلها الحكومة يجب أن تسعى دائماً لجعل الآخرين فوق مستوى

¹ المرجع السابق، ص.ص 273, 282.

² المرجع السابق، ص.ص 274-280.

³ المرجع السابق، ص.ص 274-275, 79.

⁴ المرجع السابق، ص.ص 275, 279.

⁵ المرجع السابق، ص.ص 306-07. Additional discussion of this position will be provided in Chapter 16 where I discuss his essay on *The Subjection of Women*.

معين من التفوق.¹ مع ذلك، وفي نهاية الأمر، نجد أن حق الدولة في تأمين التعليم لجميع أعضاء المجتمع؛ إنما يبرره الحقيقة القائلة أن التعليم هو الطريق الأفضل لتعليم الفضيلة المدنية، وتعليم الناس اجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثم وفقاً لـ "مل" "إذا ترك المجتمع أي عدد من أعضائه ينمون كمجرد أطفال غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية؛ فلا يلومن المجتمع إلا نفسه على عواقب ذلك."²

الخلاصة أنه يحسن بنا أن نوضح طبيعة الفضائل المدنية التي توحى بها تلك المفاهيم المتعلقة بكل من الحوار المفتوح، والحاجة إلى تجنب التدخل في حياة الآخرين. فمن خلال عدم التدخل في حياة من لا يضرهم إلا أنفسهم يفصح الأفراد عن فضيلة التسامح التي وجدناها عند لوك. كما أنه ومن خلال إظهار التفهم لوجهات النظر المختلفة، كما ورد ذلك كمطلب في صيغة "مل" للحوار المتسع فإن الأفراد يفصحون عن فضيلة الاحترام المتبادل. وكل من هاتين الفكرتين كما برهننا في الفصل الأول يمكن أن يدعمهما البعض ويتخذ منهما معاً أساساً لتأمين حقوق الجميع في المجتمع المدني.

٤ - الاقتصاد الثابت، والملكية الخاصة.

انطلاقاً مما سبق؛ من تناول حرية الاعتداد بالذات؛ يتضح لنا اعتقاد "مل" في ضرورة قيام المجتمع المدني على حماية الناس من تلك الاقتحامات التي تتهدد الحرية الشخصية. فلقد دفع في هذا المقام بأنه بينما ندرك المجتمعات المدنية هذه الحاجة أو الضرورة إلا أنها غالباً ما تكون عمياء عن رؤية العوامل التي تهددها. والواقع أن المجتمعات المدنية، وهو ما يدعو للسخرية، ينتهي بها الحال إلى الإغلاء من شأن طرق معينة في الحياة تجعل بالفعل من حماية التطوير الكامل للأشخاص مسألة غاية في الصعوبة. والواضح هنا أنه كان في ذهن "مل" مفهوم اقتصاد السوق الحر الذي ارتبط في زمنه بتحقيق مزيد من الازدهار الصناعي، والحرية الفردية، في حين أنه في الحقيقة يودي بالسعادة العامة. وفي هذه الجزئية نسعى لتفسير موقف "مل" في هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن كل من الاقتصاد الثابت *stationary economy*، ومفهوم الملكية الخاصة.

إن الفكرة التي وضعها آدم سميث *Adam Smith* التي نتبعناها في الفصل الأول والقائلة بأن الكم الإجمالي من الثروة، ورأس المال في المجتمع سيظل دائماً في توسع، ونمو لاشك أنها قد صارت حكمة تقليدية اعتنقها كثير من الناس، ومازالوا حتى يومنا هذا. غير أن "مل" قد حمل عليها معتقداً أن الثبات على النمو في "الثراء بقدر الإمكان"، أو ما أشار إليه كذلك بـ "إحدى مراحل التقدم الصناعي"، يجعل من الحالة الطبيعية أو السميثية *Smithian* للنمو غابة متصارعة تحوى كل ما يمكن تتصوره من نصب شرك، وتحطيم،

¹ Mill, *On Liberty*, ص. 306-08, also 308.

² المرجع السابق، ص. 281-280.

وتطاحن، ووطأ الجميع لبعضهم البعض.¹ فرغم أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادي قد تكون "مرحلة ضرورية في تقدم الحضارة" فهي ليست عند "مل" بالوضع الاجتماعي الذي يريد استتفاره وإحلاله.² فالظرف الأفضل هو الذي يوجد فيه "حالة ثابتة من رأس المال، والثروة، وضع لا يوجد فيه فقير، ولا يرغب أحد في أن يصبح أغنى مما هو عليه."³ ومن ثم يتضح أن موقف "مل" قد جاء كدحضٍ لروية سميث.⁴

و في تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت لا بد لنا من توضيح أن "مل" لم ينكر مبدأ الملكية الخاصة الذي يشير بالنسبة له إلى إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم، وجميع التضحيات التي يقبلونها كعاقبة لعملهم.⁵ إلا أن هذا المبدأ يتعرض للانتهاك في المجتمعات التي يصير فيه التوزيع الفعلي للملكية؛ كما هو ماثلاً في القانون؛ مستغلاً في تراكم، وتكديس "المعوقات أمام بعض الناس في صالح البعض الآخر."⁶ غير أن "مل" لم ير في مبدأ الملكية الخاصة سبباً في هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم الاشتراكيون المعاصرون له. إنما كان المصدر؛ لعدم التوازن هذا؛ في فشل الحكومة في نزع الفتيل عن تعاطف الثروات فكان لإخفاقها هذا أن جعل الثورة تتركز في أيدي قلة من الناس.⁷ والواقع لقد رأى "مل" أن "مبدأ الملكية الخاصة" الذي تعرض للهجوم كمصدر لانعدام التوازن في توزيع الثروات لم يتعرض لمحاكمة عادلة حتى الآن في أية دولة.⁸ فكان أمل "مل" في أن يكون التشريع الذي يحدّ التوزيع المتساوي للثروات مراعيًا لحق الأفراد في ثمار عملهم سواء كانت هذه الثمار عظيمة أم متواضعة.⁹

¹ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. by W.S. Ashley, (New York: Longmans, Green, and Co., 1929), 748.

² لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث، تعيين نمط الحكم الذي يتدبر الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة في الظهور جرت فيها المحاولات للوصول بين النسق الاقتصادي والنسق السياسي، وتأمير الثاني على الأول. لأن النسق السياسي عانى تحميلات عميقة: فقد تكونت نخبة جديدة، وتبدلت الأواصر الاجتماعية وفقاً لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجارية، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة - بروليتارية المدن - تعيش في ظروف بائسة في معظم الأحيان، وتعاني من متاعب المعامل، وتزداد وعياً للاستغلال الذي هي ضحيته، ومن ثم تصير حبلية بالثورات التي تتهدد السلام المدني للخطر. والعلم الاقتصادي نفسه فقد التفاوض الذي كان يحرکه: فهو مع سيسموندی، مثلاً، يندد بمساوئ التصنيع ومخاطر أزمات فائض الإنتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسي، 1819). انظر تاريخ الأفكار السياسية؛ فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1984. <المترجم>.

³ المرجع السابق، صص 49-748.

⁴ المرجع السابق، صص 48-747. Here, Mill said that Smith believed that a stationary economy "pinched and stinted people," unlike a growth economy. But Mill said that he cannot accept the "political economists of the old school" such as Smith who hold this view.

⁵ المرجع السابق، صص 208-09 and 749.

⁶ المرجع السابق، صص 209.

⁷ المرجع السابق، صص 209.

⁸ المرجع السابق، صص 208، ..

⁹ المرجع السابق، صص 209، 749.

وترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنسبة لـ "مل" لا بد أن يكون هناك بذل في سبيل الحد من نمو السكان بحيث لا تعد مسألة الزيادة اللانهائية للثروة ضرورية بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد، ودعم "مل" للحقوق المتساوية للمرأة خاصة فيما يتعلق بحصولهم على فرصة العمل المتساوي مع الرجال لم ينشأ فقط عن التزامه بالحقوق المساوية للجميع بل أيضاً من وجهة نظره القائلة أن المرأة عندما تظل أسيرة المنزل فاقدة لنفس الفرصة في العمل المتاحة للرجل من الوارد أن تأتي لنا بالمزيد من الأطفال بما يفوق طاقة العالم، وهو ما سيفضي إلى الانفجار السكاني.¹

كما أنه، في ظل الاقتصاد الثابت؛ سيكون هناك أخلاق للبيئة، والمحافظة على الطاقة من شأنها أن تضفي نزعة إنسانية على المجتمع، وتجعل منه مكان ارحب للتطور الكامل للملكات العليا عند الناس. في المقابل نجد الاقتصاد المتوسع بغير حدود ينطوي على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداة تستخدم لمزيد من الإنتاج. فالغابات، والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار، والجداول الصافية تتحول إلى أكوام من نفايات المصانع. وفي إهمال البيئة بهذه الطريقة ستندر الأماكن التي تركت للمرء كي يتسنى له أن يكون فيها بمفرده بعيداً عن الآخرين منتزهاً أو متأملاً. "إن الاختلاء في الطبيعة، وروعها هو مهد الأفكار، والطموحات الأمر الذي لا يعد شيئاً جيداً للفرد فحسب بل بدونه سيسير المجتمع بخطى معتلة."²

وأخيراً ففي إطار الاقتصاد الثابت سيكون من الممكن التقدم قدماً بطرق الإنتاج التي تقلل من إجمالي ما يُنفق من وقت في العمل بحيث سيتوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير ملكاتهم العليا". فقد رغب "مل" في إرساء وضع للعمل يكون فيه العمال قادرين على تتبع "فن العيش" أو حياة تتحقق فيها تعزيز "الثقافة العقلية"، و"التقدم الأخلاقي، والاجتماعي". إلا أنه نعى ما كان قائماً من أوضاع في عصره تمثلت في نمو الطبقة العاملة دون أي تخفيض أو إقلال من العناء المرتبط بالعمل. وفي المقابل فإن الافتقار المتوسع، والممتد منح دفعة عظيمة لأصحاب الإنتاج، أو طبقة الملاك الذين جمعوا قدراً هائلاً من الثروة. وقد زادت أيضاً سبل الراحة بالنسبة للطبقة الوسطى. وهو الواقع الذي مثل؛ بالنسبة لـ "مل"؛ ظلماً عظيماً كان من الواجب تصحيحه، وهو ما يمكن عمله من خلال تثبيت الاقتصاد بدلاً من توسيعه إلى ما لا نهاية.³

لقد كان تصحيح انعدام التوازن بين العمال، والملاك هم رئيسي في حجة "مل". وقد تطلع في سبيل هذا الهدف إلى توزيع أكثر عدلاً للنفوذ في مكان العمل. بيد أن هذا الهدف تعرض للإعاقة بفعل ما كان سارياً من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. والواقع أنه في ذلك الوضع الذي تسوده المطالبة بنمو متزايد، ومستمر نجد أصحاب الأعمال يقفون من العمال موقف الإنسان الأكثر تقوفاً مطالبين بإيهاهم بمزيد من التضحيات التي تتحول إلى أرباح لتمويل المزيد من التوسعات. إلا أن هذا النوع من العلاقات لا بد أن يخلق العداء بين أرباب

¹ المرجع السابق، ص. 60-759

² المرجع السابق، ص. 750

³ المرجع السابق، ص. 751

العمل، والعمال، كما أنها تعصف بالعمال بعيداً عن التأثير في القرارات المهمة فيما يتعلق بما يُنتج، وكيف يُنتج. وعندما لا يجد العمال فرصة المشاركة في القرارات الرئيسية في مكان العمل، فهم لا يطورون من ملكاتهم العقلية العليا التي تتيح لهم المشاركة بصورة فعالة في القرارات المؤثرة في المجتمع. لقد أراد "مل" أن يصحح هذا الخلل بإعطاء العمال نصيب أكبر في عملية الإنتاج حيث تطلع إلى أن تكون العلاقة بين العمال، والملاك بالكيفية التي تسمح بوجود مشاركة سواء بين الملاك، والعمال أو بين العمال وأنفسهم.¹ في المقام الأول من شأن العمال أن يشاركوا الملاك في الأرباح، وفي المقام الثاني لا بد أن يملكوا مكان، وإطار الإنتاج بأكمله، وأن ينتخبوا مديريهم.² هذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة من شأنها أن تتيح للعمال المشاركة في القرارات المتعلقة بالعملية الإنتاجية، وبالتالي سيعزز هذا الوضع من شأن القدرات الفكرية، والأخلاقية لديهم، وأيضاً الشعور بالمسئولية أمام المجتمع.

يبدو هنا أن التزام "مل" بالاقتصاد الثابت، وبترتيبات العمل التعاوني قد قام بغرض الإصلاح، وليس لإزالة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة. حيث تبقى الاشتراكية أي الملكية الجماعية للثروات بديلاً في حالة ما لم يُسفر ما ابتغاه من إصلاحات عن شيء. مع ذلك في الوقت الذي أُنتيت فيه "مل" ذلك، كان في اعتقاده أن الصيغة من الاقتصاد التي ستكون الأفضل قد بقيت ليتم تحديدها وفق مستقبل الأحداث. حيث نراه يقول: "فيما يخص ما يمكن للروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) في أفضل صورها، أو للاشتراكية في أفضل صورها أيضاً أن تحققه من إنجازات نحن في جهل من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أي من الاثنين ستمثل الصيغة النهائية للمجتمع الإنساني."³

٥- بصدد الحكومة النيابية.

إن نوع المجتمع المدني الأمثل لتحقيق ما ذُكرَ توأماً من إصلاحات هو ذلك النوع الذي يستحث لدى المواطنين الدور المشارك الفعال في السياسة، والمجتمع. فالمواطنون سيطورون من قدراتهم على التشاور مع رؤى الآخرين، وأيضاً من المبادئ الموجهة التي تضمن الصالح الأعظم في مسار مناقشة الآراء. واعتقد "مل" أن هذه الخبرة كانت بالفعل جزءاً من حياة الطبقة الدنيا، والوسطى في إنجلترا في ذلك الوقت، وذكر أن المواطن الإنجليزي الذي يشارك كعضو في هيئة المحلفين، وفي مناصب أبرشية، وفي وظائف عامة:

إنما يكون مدعواً ... ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويسترشد برأيه في حالة وجود حقوق أو ادعاءات متصارعة، وفق قاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، وذلك بغرض إعمال؛ وفي كل مرة؛ مبادئ وقواعد تعد بطبيعتها منظوية على الصالح العام؛ وهو عادة ما يجد في مكان العمل زملاء له يتميزون بعقول أكثر

¹ المرجع السابق، ص. 64-63

² المرجع السابق، ص. 773، 768

³ المرجع السابق، ص. 209

ألفة بتلك الأفكار، والعمليات والتي يتحتم دراستها بغرض تقديم أسباب لفهم واستيعاب الشعور بالخير العام.¹

is called upon... to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good.

كما أنه، وبالتساق مع التزامه بالمشاركة الفعالة للمواطن في شؤون المجتمع اعتقد "مل"، ولعدة أسباب أن الكثير من الوظائف الاجتماعية يجب أن تؤدي بواسطة المواطنين أنفسهم وليس بواسطة الحكومة. فالمواطنون في المقام الأول من المحتمل أن يقوموا بوظيفة أفضل من الحكومة في أداء تلك الوظائف، وفي المقام الثاني فحتى في ظل تلك الأوضاع التي قد لا يؤدي فيها المواطنين وظائف بعينها بكفاءة موظفي الحكومة فإن المجتمع سيكون أفضل حالاً بصفة عامة إذا ما لعب المواطنين فيه دوراً فعالاً. هنا، اعتقد "مل" أن مشاركة المواطنين في الحكومة والمجتمع تعد بمثابة الوسيلة لحصولهم على "التربية العقلية - كطريقة لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور وإعطائهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التي عليهم أن يتعاملوا معها".² وقد خشى "مل" من الحكم بواسطة البيروقراطية؛ لأن هذه الهيئات في وضعها معظم القادرين من الرجال في الوظائف ومراكز حكومية مثلما أراد هيجل سوف يضمن أن جميع الكوادر المتميزة بتقافة متسعة، وذكاء عملي في الدولة ... ستتركز في هيئة بيروقراطية متشعبة الأطراف.³ وهو الوضع الذي من شأنه أن يستثني بقية المواطنين من المشاركة في انتقاد القضايا العامة الرئيسية، وبالتالي فإن العامة لن يتشجعوا وقتها على المشاركة في تشكيل السياسة بأنفسهم.

ومن ثم فقد دافع "مل" عن تلك الرؤية للمجتمع المدني التي بالإضافة إلى احتوائها على ثقافة تشدد على أهمية حماية الحقوق، وتغريب الملكات الفكرية للمواطنين فهي تؤكد كذلك كجزء من هذه الثقافة على أهمية المشاركة المباشرة للمواطنين في وظائف الحكم. فالمواطنون سيشاركون في هذه الوظائف إما في سياق الحكومات، وهيئات المحلفين المحلية، أو عبر حيز مستقل من المجموعات التطوعية التي ستتولى على سبيل المثال القيام بأنشطة إنسانية.⁴ فلقد أيد "مل"، وبوضوح وجود ما أطلقنا عليه الحيز المستقل للمجتمع المدني الذي يمكن للأفراد أن يشتركوا في سياق مع مجموعات متنوعة، وتنظيمات تقوم بتعليم مهارات المواطنين، والتشاور، وتبني مصداً قوياً أمام سلطة الحكومة المركزية.

¹ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, introduction by F. A. Hayek,

(Chicago: Henry Regener Co., 1962), ص 3-72.

² Mill, *On Liberty*, ص 312.

³ المرجع السابق، ص 314.

⁴ المرجع السابق، ص 312.

علاوة على ذلك، كإضافة في إعلاء المشاركة العامة الواسعة في عمليات الحكم دعم "مل" الأشكال النيابية للحكم لأنه اعتقد أن هذه الأشكال من شأنها أن تحث، وتشجع على وجود حوار عام واسع المجال فيما يخص السياسة العامة، وقد اتخذ هذا الموقف برغم أنه لم يرى في هذه الهيئة النيابية نفسها المجال الوحيد لسن القوانين. فقد ذكر أن المجلس النيابي، أو البرلمان لا يصلح لسن القوانين لكثرة أعضائه وتنوعهم^٢. ونادى بإنشاء "لجنة التشريع" *Commission of Legislation* التي تتمثل مهمتها في صياغة القوانين، ويتم تعيين أعضائها بواسطة الملك ما لم يتم تنحيته من قبل البرلمان. وهؤلاء الأعضاء سيكونون فوق السياسة يعملون من خلال الخبرة التي اكتسبوها من تناولهم للقضايا المطروحة أمامهم، وبفهمهم الكامل للنسق الكلي للقانون. أما عن إقرارات هذه اللجنة فيتم رفعها إلى البرلمان الذي سيكون له الإقرار النهائي^٣.

وفي حين أن الهيئة النيابية تمثل السلطة الحاكمة النهائية في الحكومة^٤ فإنها لا يجب أن تتولى بنفسها واجبات إدارية^٥. ولا يمكن أن تدير القوانين وتقود الأمة، لكن يمكنها أن تؤدي دور مفيد كمرقب فهي يجب أن تكون بمثابة عين العامة على أعمال الإدارة مطالبة بتفسير ما يتم من إدارة أعمال تعتبر قابلة للتساؤل^٦.

ولكن؛ كيف تساهم الحكومة النيابية في هذه الحالة في شكل من السياسة تتسم بالمشاركة، والتنقيف الذاتي؟ يعد أحد أهم مخاطر الحكومة النيابية أنها يمكنها أن تجعل من الأفراد مواطنين سلبيين على استعداد للإلقاء بأعباء شؤون الدولة على الآخرين. وهنا ذكر "مل" أن الوظيفة الرئيسية للهيئة النيابية هو توفير صيغة من النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف قائلاً: "لا أدري كيف يمكن لبرلمان أن يوظف نفسه بشكل أكثر نفعاً من مجرد الكلام عندما يكون موضوع النقاش يتمثل في أهم المصالح العامة للدولة، وكل جملة تمثل الرأي الخاص بهيئة مهمة في الأمة أو بفرد وضعت فيه إحدى الهيئات ثقها^٧". فالهيئة النيابية لا بد أن تكون مكاناً يمكن فيه تداول ومناقشة جميع الآراء المتنوعة والمختلفة. وكل نائب يجب عليه إذاً أن يصيغ رأيه عن طريق الرجوع إلى الآراء الأخرى أولاً. فقد اعتقد "مل"؛ كما يبدو؛ أن النواب إنما ينخرطون في مداولة للآراء في إطار من الثقة مصاحباً بمراقبة من الأغلبية المتمثلة في المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم في مراقبتهم وإصغاءهم إلى المجادلات المطروحة أمامهم إنما يصيغون آرائهم الخاصة مع الاعتبار الدقيق والكامل لمواقف الآخرين. وفي هذا المناخ يصبح الأفراد قادرين على توسيع درابنتهم

^٢ اقترح "مل" تعديلات في النظام الانتخابي وصلاحيات البرلمان، ومجلس الوزراء، ووظائف وعمل ممثلي الشعب والوزراء. فاقترح التمثيل النسبي مع الأخذ في الاعتبار الكفاءات وإعطائهم وزناً كبيراً، أما وظيفة البرلمان فهي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها لا الحكم المباشر. ورأى "مل" أن يكون البرلمان بمثابة لجنة تتلقى تظلمات الشعب (committee of grievances) وجمعاً للآراء (congress of opinions). <المترجم>.

^٣ Mill, *Consideration on Representative Government*, ص 104-09.

^٤ المرجع السابق، ص 92.

^٥ المرجع السابق، ص 98.

^٦ المرجع السابق، ص 111.

^٧ المرجع السابق، ص 112.

بالقضايا، ومن ثم يمكنهم إسناد أحكامهم إلى هذا الاعتبار الكامل لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها، كما هو واضح، أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام يقوم الأفراد في إطاره بصياغة آرائهم مع اعتبار دقيق، واختبار حذر لوجهات نظر الآخرين في إطار من القاعدة الموسعة والنقاش الاجتماعي المتسع بأكبر قدر ممكن.

بيد أننا نجد أن الحكومة النيابية يتهددها خطرين رئيسيين هما: الصراع الطبقي، والجهل. فيما يخص المشكلة الأولى نجد أنه من المحبذ دائماً ألا تنفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسات المجتمع. لأن هذا الوضع من شأنه أن يقسم المجتمع إلى معسكرات متفاوتة مدمراً بذلك فرص التشاور، والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان في ذهن "مل"؛ في حديثه عن المصالح المسيطرة "أرباب العمل" الذين يتحكمون في الصناعة والطبقة العاملة. وهو بمنعه سيطرة طبقة بعينها على طبقة أخرى، أو بالأحرى منع الصراع الطبقي من تدمير فرص النقاش المفتوح والعدل دفع "مل" في اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة ضد بعضها البعض في إطار تشريعي يسمح كل منهما بنفس العدد من الأصوات في الهيئة النيابية.¹ على افتراض أن هذه المقاربة أو التوجه سيطلب من الطبقتين تعلم الوصول إلى حل وسط بين بعضهم البعض كشرط أولى لتحقيق أهداف السياسة العامة.

المشكلة الثانية وهي الجهل يمكن تناولها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامة وليس إلغائها. هنا يدفع "مل" بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة إنما يطوروا من قدرات محبذة تشمل احترام حاجات المجتمع هذا الاحترام الذي يساعد في التغلب على قوى الانقسامية من خلال الاشتراك في نقاش عام حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. "فمن خلال النقاش، والعمل السياسي الجماعي يمكن للمرء الذي تتركز انشغالاته اليومية في اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجلهم، ومن ثم يصبح على نحو مقصود وشعوري عضواً في المجتمع الأكبر."² ولكن حال فقدان الناس حقهم الدستوري في الانتخاب فهم يعاقبون عن المشاركة في هذا التشاور العام. ومن ثم يُجبروا على الدخول في عزلة عن بقية المجتمع، وتتولد لديهم مشاعر من الضغينة، أو قد يصبحوا مجرد محايدين بالسلب فيما يخص الهموم العامة. والعلاج الأفضل لهزيمة الجهل، وأيضاً للإعلاء من شأن المجتمع السياسي في الوقت نفسه يتمثل في المشاركة.³

لكن "مل" دفع بحجة أخرى تقول أنه برغم ضرورة مشاركة الجميع فليس من الضروري أن يشارك الجميع بقدر متساوٍ. حيث يحصل كل من يدفع الضرائب ويمكنه القراءة والكتابة، وعلى معرفة بأسس الحساب على حق التصويت. وهذا يشمل النساء اللائي يجب أن يحصلن على حقوق سياسية مساوية لحقوق

¹ المرجع السابق، ص. 37-136

² المرجع السابق، ص. 168.

³ المرجع السابق، ص. 169.

الرجال.^١ ولكن ليس لكل فرد أن يكون له صوت مساوٍ للآخر.^٢ فقد نادى "مل" بنظام من التصويت الترجيحي *weighted voting* الذي يحصل بمقتضاه الأفراد ذوى القدرات العليا على أصوات أكثر. أما عن الإجراء الفعلي المتبع في تحديد من يحصل على المزيد أو الأقل من الأصوات فلم يُحدد بشكل شامل. مع ذلك فقد ضرب "مل" أمثلة على موقفه قائلاً: "أن صاحب العمل، على سبيل المثال، بحكم أنه يستخدم عقله فهو أكفأ من عامل عادي، وحيث أن مشرف العمال مؤهل أكثر من عامل عادي، والمحاسب أو التاجر أكثر أهلية من البائع، وهكذا."^٣ كما أن "مل" لم يؤيد فكرة الاقتراع السري. فإذا كان التصويت يمثل ثقة عامة فلماذا لا يعرف الآخرين لمن صوت؟ إن جزءاً من التصويت يستدعي المسؤولية تجاه المصلحة العامة فهل علينا أن نقول شيئاً على الملأ في حين صوت على نقيضه في حجرة الاقتراع؟^٤ لم يعتقد "مل" في ذلك.

^١ المرجع السابق، ص.ص. 172، 170، 187-89.

^٢ المرجع السابق، ص.ص. 178-79.

^٣ المرجع السابق، ص.ص. 178-81.

^٤ المرجع السابق، ص.ص. 206-07، 204.

قراءات مقترحة

Berger, Fred R. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Cowling, Maurice. *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gray, John. *Mill On Liberty: A Defense*. London: Routledge & K. Paul, 1983.

Ryan, Allan. *John Stuart Mill*. New York: Pantheon Books, 1970.

Sammel, Bernard. *John Stuart Mill and Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Stephen, Sir James. Edited. *Liberty, Equality, Fraternity*. Indianapolis L Liberty Fund, 1993.

Ten, C. L. *Mill on Liberty*. Oxford University Press, 1980.

Thompson, Dennis F. *John Stuart Mill and Representative of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Thornton, Neil. *The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill*. New York: Garland, 1987.

* يبدو أن "مل" في صياغته لمعالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثراً بما كان واقعاً بالفعل من تجربة سياسية في الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocqueville الذي سيناقله الكاتب في الفصل الثالث عشر، وذلك من خلال بحثه العميق عن الديمقراطية في أمريكا، والذي أشاد به "مل" نفسه ذاكراً أنه أول بحث تطليبي عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهم فكرة يقدمها لنا توكفيل في بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب في الفصل الثالث عشر، أن النظام الديمقراطي نظام أساسي للنهضة والتقدم. وانه بالمواطنين يكون فشل أو نجاحه. فالديمقراطية لا تقاس بما تضعه من قيم، وما تشيده من قواعد وما ترسيه من مبادئ،

حتى وإن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء بالنسبة للبعض فمن الأهمية بمكان أن نضع في اعتبارنا الهدف الرئيسي لـ "مل" فهو قد شعر أن المجتمع المدني الذي يحمى حرية الجميع لا يمكن أن يقوم إلا في وضع يشجع من وجود نقاش عام واسع المجال للقضايا الرئيسية المطروحة على المجتمع. هذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة والعمل ضد مصالح المجتمع ككل. علاوة على أنه؛ أى النقاش؛ سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدني فى سياق يحمى التطوير الكامل لكل فرد وأيضاً احترام حماية المجتمع السياسي.

٦- الرد والرد المضاد.

يأتى تعويل "مل" على التطوير الكامل للملكات العليا عند جميع المواطنين وكأنه يلقى على المجتمع المدني بمهمة ربما كان لمن سبقوا من كتاب المجتمع المدني أن يشككوا فيها وعلى نحو جدي. والمسألة ليست فى رفض هؤلاء الكتاب لأهداف "مل"، بل تشكيكهم هنا ومسائلتهم لربما كانت فى تشديده القوى على هذه الأهداف. على سبيل المثال لا بد للأفراد، من وجهة نظر "مل"، أن يكونوا أحراراً فى القيام باختياراتهم مثلما رأينا عند هوبز، ولوك فيما يخص ما يرتضونه من طرق افضل بالنسبة لهم فى الحياة. فإذا كان الفرد يرغب فى أن يكون رجل أعمال فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحاً فليكن، وإذا كان يتطلع إلى جمع المال كاهتمام رئيسي فى حياته فالأمر متروك له. فما دام الناس، كما رأينا عند كانط، يدعمون الآخرين فى الحصول على نفس الحريات التى يبتغونها لأنفسهم، لن تكون اختياراتهم موضع نقاش. ولكن بالإضافة إلى ذلك يقضى "مل" بضرورة وضع كل شخص نسبة احتمال لأن تكون طريقة معينة فى الحياة من شأنها أن تفتح الأبواب أمام التطوير الكامل لملكاته العقلية العليا. وإذا كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسهل من هذا التطوير فما كان لـ "مل" أن يقول بأن الناس فى هذا الوضع سيكونون أحراراً بالفعل. مع ذلك فقد وضع "مل"؛ حسب هوبز، ولوك، وكانط؛ من التوقعات العالية ما لا يستطيع معظم الناس إدارتها. فالواقع أن معظم الناس سعداء بتلك المحاولات العادية التى يبذلونها، ومعظمهم لا يمتنع أن يبتنع مفهوم "مل" لتطوير الذات، والضغط عليهم فى هذا الاتجاه رغماً عن أنفسهم من شأنه أن يهدد حريتهم.

كان لـ "مل" أن يرد على ذلك قائلاً أن آراء نقاده تفصح عن توقعاً منخفضاً جداً من الناس وبسبب هذه الحقيقة يفترض أن الناس غير قادرين على تنفيذ أعباء جسام من أجل حرية أسمى. ولكن إذا كان من المهم بالنسبة للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ "الملكات العليا" سيحتّم عليهم إذاً القبول بالأعباء المختلفة

وإنما تقاس بالروح التي تطبق به قواعدها والإخلاص الذي تراعى به مبادئها، والنزاهة التي تحقق بها قيمتها. فالديمقراطية على ذلك نظام تربيوي لا بد أن يستغرق زمناً ولا بد له من تجربة ولا بد أيضاً أن يقع فى الخطأ. وكان "مل" حريصاً فى هذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطي من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضرراً وأقلها عيوباً. وكلما كان هذا النظام معززاً بتربية سياسية مصقولة كلما أدى الغرض الأسمى منه. <الترجم>.

المتعلقة بهذه التجربة. وعلى كل حال ليس من السهل دائماً تطوير الملكات العليا لدى المرء فهذا النوع من السلوك يستتد عمل شاق، ومثابرة، وتضحية. ولهذا السبب وحده على المجتمع أن يشجع الناس على هذا النشاط.

هنا كان لـ "روسو" أن يدفع بأن "مل" إنما كان ساعياً للوصول إلى مستوى من الحياة يتجاوز الإرادة العامة. فالناس إنما يشكلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التي يصطلحون عليها بصفقتها ذات منفعة عامة. ومن ثم فالأشياء التي تكون محل نقاش هنا هي تلك السلع التي يفهم معظمنا أنها ستساهم في الحياة العادية. ومن الضروري أن نتذكر ثانية في هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسو هم الفلاحون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تعد؛ بالنسبة لروسو مجازاً لوصف مجتمع تكون الاختلافات بين وجهات النظر فيه ليست بخلافات عظيمة أو شديدة. وبالنسبة له فبدون هذه الإمكانية، لن يكون هناك أساس يمكن أن نقيم عليه مجتمع أساسه الالتزام بالصالح العام. ولكن بصدد التشديد على الملكات العليا كان من شأن روسو القول بأن "مل" قد ارتكب نفس الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة عصر روسو. فالقضية؛ عند روسو؛ أن "مل" سيعلم الناس انتقاد ما يوجد من طرق للحياة، وتقاليد سائدة، وفي إطار هذا فهو يولد لدى الناس عامة عدم اكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التي تساعد على خلق إجماع عام بينهم، وأيضاً في تحقيق احترام الصالح العام.

أخالنا هنا نرى "مل" وهو يقابل هذه الرؤية بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور في إطار الديمقراطية النيابية، أو ما سميناه نحن بـ العقل العام *public reason* إنما يقوم ليشمل أوسع ما يمكن من مشاركة للجميع. وفي واقع الأمر أن المشاركة عند "مل"، شأنها تماماً عند روسو، تعزز من الشعور بأهمية الحياة المدنية، وتبنى أواصر الروح الجماعية. ولا شك أن "كانط" كان من شأنه أن يبتنى التزام "مل" بهذا النمط من العقل العام الذي يضم أكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنه في ذلك شأن "مل" كان لكانط أن يدعم حرية الرأي والخطاب الفكري الذي يدعم هذا النمط من التفكير العام. ولكنه؛ على خلاف "مل"؛ لم يكافح كانط لجعل حوار الممثل في التفكير العام بهذه الشمولية مثلما فعل "مل" الذي ضم فيه كل فرد في المجتمع. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقى عند "مل"، والذي بسماعه بمشاركة الجميع سعى إلى الحد من مشاركة الأشخاص ذوي القدرات المنخفضة التي تجعل منهم أشخاص أقل من الآخرين.

أما هيجل فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الخير العام في وضع يضمن الحقوق الفردية الأساسية لا يمكن تحقيقه أو إحرازه عن طريق "مل". لأن الأخير لا يقيم علاقة سليمة بين الدولة، والمجتمع المدني. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدني، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقضى الضرورة. فقد صور هيجل المجتمع المدني يعج بالطبقات، والمصالح المناقسة التي يستحيل معها إعلاء الصالح العام بدون أن تضع الدولة وتسن هذا المفهوم.

هنا، وبلا شك كان لـ "مل" أن يدفع بأن وجهة نظر هيجل للمجتمع المدني كان يعوقها تأكيد هيجل نفسه على المؤسسات التي تقوم بتنفيذ خطته خاصة النقابات. فهذه المؤسسات ستقوم نفسها دائماً في حياة

الناس، وتملى عليهم بنود حياتهم. فكيف؛ مثلما كان لـ "مل" أن يسأل؛ يمكن لحرية حقيقية أن تتحقق فى وضع مثل هذا؟ علاوة على أن النقابات تقدم أساساً لحياة بيروقراطية تضع، مع مرور الوقت، مجموعة من الخبراء كمسؤولين عن المجتمع، من شأنهم أن يحتكروا المعلومات، واتخاذ القرار إلى درجة أن بقية المجتمع لن يتسنى لهم بعد ذلك الاهتمام بالمشاركة فى اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك فإن قدرة الناس على المشاركة الكاملة فى الحكم ستتقلص، وتتقلص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا المشروع. وبالتالي سينادى "مل"؛ كجزء من مفهومه عن المجتمع المدنى؛ بمفهوم الحيز المستقل من الجماعات التى ستكون قادرة على ممارسة الكثير من وظائف الحكومة، والهيئات البيروقراطية دون تدخل من أحدهما. وهذا الوضع سيشجع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع بما يتناقض مع هيجل الذى يرى "مل" فى نقاباته حداً صارماً للتفكير العام لدى جميع المواطنين.

الفصل الثانی عشر

جون رولز: المجتمع المدني العادل والمنصف

مقدمة

بعد جون رولز *John Rawls* واحداً من أكثر المنظرين السياسيين تأثيراً في القرن العشرين، ومفهومه عن العدالة؛ بمعنى الإنصاف *fairness*؛ يمثل أهمية رئيسية لما جرى من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدني. مفهومه هنا يعد استجابة، في جزء منه، لطرحين سياسيين مختلفين. ففي الستينيات من القرن العشرين باتت مشكلة المجتمع الأمريكي في كيفية جعل تلك الفئات من الناس؛ خاصة الأميركيان الأفارقة؛ جزءاً من المسار العام لحياة المجتمع بعدما طال استثنائهم؛ بحكم العرف، والقانون؛ من الوظائف، والحقوق، والمشاركة السياسية. واليوم بالإضافة إلى استمرار البحث عن المساواة في الفرص للأقليات، والنساء نواجه مشكلة أخرى تتمثل في كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطي في ظل وجود رؤى متصارعة فيما يتعلق بالدين، والنوع *gender*، والنشاط الجنسي *sexuality*، والثقافة. والعمل الذي قام به رولز يتمثل في تتبع مسار هاتين المشكلتين. ففي كتابه *نظرية في العدالة A Theory of Justice* الذي نشر عام 1971¹، نجد أن مفهومه عن العدالة بمعنى الإنصاف إنما وضع لتأمين الحريات الأساسية، وفرص المواطنين بما فيهم من تعرضوا لأشكال من التمييز، وعدم المساواة. ويأتي كتابه *الليبرالية السياسية Political Liberalism*²؛ وهو أحدث كتبه؛ لينفتح من مفهومه عن العدالة بطريقة تُمكن من إحلال المجتمع المدني؛ بكل ما يضمنه من تنوع واسع لسبل حياة تتميز بالمعقولة حتى وإن كانت متعارضة فيما بينها. في هذين العملين نجد رولز راغباً في أن يبين لنا كيف أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا التأييد طويل المدى، والمستمر عن السنن، والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية *constitutional democracy*.

وفي سبيلنا هنا لفحص مذاهب رولز؛ فإننا لا نأمل في تقديم صورة مشرفة للمجتمع المدني الليبرالي الحديث فحسب، بل أيضاً في تقديم بيان لأنواع المشكلات التي يجب أن يتناولها المجتمع المدني بصورة يومية.

٢- مبادئ رولز في العدالة؛ في كتابه *نظرية في العدالة*."

علينا قبل البداية أن نوضح السبب في أهمية تحديد مبادئ العدالة التي يقوم عليها المجتمع المدني. فالعدالة قيمة ذات أهمية رئيسية بالنسبة للمجتمع المدني لأن مفهوم العدالة يعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين بما في ذلك الحقوق، والفرص. حيث نجد أن المجتمع المدني يتألف من أفراد لكل منهم مصلحة التي يريد أن يسعى وراثتها، وغالباً ما توجد صراعات حول الطريقة التي يجب أن يتم بمقتضاها توزيع هذه المنافع. على سبيل المثال، يمنح كل مجتمع مدني حريات متساوية للأفراد، ولكن في الوقت نفسه دائماً ما تظهر فروق في الثروة، والنفوذ السياسي والاجتماعي. والتوفيق بين منح

¹John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

²John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).

حريات متساوية، وبين تلك الفروق في الثروة، والنفوذ الاجتماعي تصبح قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمجتمع المدني. وتصبح الأهمية الرئيسية لحل هذا الصراع في إيجاد مبادئ للعدالة مصاغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، وبمجرد إقرارها لابد لجميع المؤسسات العامة، من قبيل الحكومة، والجهات الاقتصادية أن تلتزم بها في توزيع المنافع الأساسية. وقد جاء مفهوم رولز عن العدالة ليقدّم لنا المبادئ التي يجب أن تضبط شرائع المجتمع المدني العادل.¹

أما عن أية مبادئ تكون الأكثر إنصافاً فهي القضية الرئيسية الواجب على المجتمع المدني مواجهتها.^{*} فهناك الكثير من المفاهيم المتوفرة عن العدالة يمكن الاختيار منها. على سبيل المثال، قد يدفع شخص ما بأن المنافع يجب أن توزع بطريقة تضمن أكبر منفعة لأكثر عدد من الناس، حتى وإن كان هذا يعنى القبول ببعض الجور على البقية من الناس. في حين قد يدعو آخرون، مثلما دفع لوك، بأن كل شخص يجب أن يُسمح له بتتبع مصالحه الخاصة بما يتفق مع قواعد تشجع ذوى المواهب، والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبوه من عملهم الشاق، ما دام عملهم يساهم في الرفاهية العامة للمجتمع. وقد يدفع آخرون في سبيل صيغة محضّة من فكرة المساواة *egalitarian* التي يحصل كل شخص بمقتضاها على نفس القدر من المنافع الأساسية.

ومن ثم، فإن رولز على بيئة من وجود مبادئ كثيرة يمكن للناس أن يختاروا من بينها في سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية مثل الحقوق والفرص. فكيف يمكن للمجتمع؛ مع وجود مثل هذا التنوع من البدائل الممكنة؛ أن يحدد مجموعة من المبادئ يمكن أن يعتبرها الجميع الأكثر إنصافاً؟ نظراً لنية رولز في إيجاد مجموعة واحدة من تلك المبادئ التي يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يتقبلونها بصفتها مبادئ عادلة؛ من الضروري أن نبدأ من منظور مشترك لدى جميع العاقلين. وهي مقارنة من شأنها أن تستبعد من النقاش جميع أشكال الانحياز.^{**} فإذا كان للناس أن يناقشوا مسألة العدالة من وجهة نظر مصالحهم الشخصية لكان

¹Rawls, *A Theory of Justice*, ص 11-17.

^{*} من المشاكل المحورية في التفكير الأخلاقي، تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدر من المعقولية بأنها عامة أو حتى عالمية. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية وحسب قد لا تكون مقنعة لأي شخص آخر مصالحه تتعارض مع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلب على هذه الصعوبة. انظر: *التطيل السياسي الحديث*؛ روبرت أ. دال، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣. <المترجم>.

^{**}Hume and Adam Smith likewise assume that if men were to take up a certain point of view, that of the impartial spectator, they would be led to similar convictions. A utilitarian society may also be well-ordered. For the most part the philosophical tradition, including intuitionism, has assumed that there exists some appropriate perspective from which unanimity on moral questions maybe hopped for, at least among rational persons with relatively similar and sufficient information. Or if unanimity is impossible, disparities between judgements are greatly reduced once this standpoint is adopted. Different moral theories arise from different interpretations of this point of view, of what I have called the initial situation. In this sense the idea of unanimity among rational persons is implicit throughout the tradition of moral philosophy. John Rawls, *A Theory of Justice*, H. U. Press, Cambridge, 1971, p.263, note 3. <المترجم>.

لكل شخص أن يحدد المفهوم الأفضل ملائمة لحاجاته الخاصة، وبالتالي لن تقوم قائمة لرؤية عامة مشتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من وجهة نظر اعتبرها خيالية، لكنها رغم ذلك تتسم بالشمول؛ أسماها بـ "الوضع الأصلي" *Original Position*؛ يُفترض أن يتقبلها جميع العقلاء كنقطة بداية للنقاش والجدل حول العدالة. يقوم الوضع الأصلي على ما يدعوه رولز بـ "حجاب الجهل" *veil of ignorance* يرتديه كل فرد؛ في الوضع الأصلي؛ عند اختياره لمبادئ العدالة. هذا الحجاب من شأنه أن يحجب عن الفرد معرفة أي شيء حول وقائع حياته الخاصة بما في ذلك مكانته في المجتمع، وقدراته وممتلكاته، الخ.¹ ويصبح السؤال؛ أي نوع من المعرفة يتأتى للناس خلف هذا الحجاب؟ سيكون لدي الجميع في هذا الوضع معرفة عامة حول الطريقة التي يقوم عليها نسق المجتمع، وكيف يعمل في تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولز: إن الناس في الوضع الأصلي "يفهمون الشئون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظيم الاجتماعي، والقوانين الخاصة بسلوكية الإنسان".² الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن المجتمع له عتبة عليا *top rung* وعتبة سفلى *bottom rung* بينهما درجات ارتقاء، حيث يشغل البعض بما لديهم من قدرات تفوق غيرهم مواقع أهم مما يشغله الآخرون. كما يدرك كل فرد في المجتمع أن الجميع راغبين في أكبر قدر ممكن من المنافع التي تسهل لهم الاستمتاع بالحياة.³ فالجميع يرغبون في أن ينتهي بهم الحال إلى أهم المراكز، ولكن في الوقت نفسه يعرف كل منهم أنه ليس هناك ما يكفي من تلك المراكز في القمة لكي يلتفوا حولها.

لكن أهم ما في الأمر هنا أنه ما من أحدٍ خلف الحجاب يعرف وعن يقين أي مستوى في المجتمع سيرتقى إليه. ومن ثم يسود أذهان الناس في الوضع الأصلي حالة من عدم اليقين تمثل الاستجابة لها عاملاً رئيسياً في تحديد اختيار المرء للمبادئ. والحقيقة أن كل شخص يصبح معرضاً في ظل عدم اليقين لاتباع استراتيجية تحقق له مجرد حياة معقولة لا بد وأن ينتهي به الحال على عتبة القاع. وهذا ما يفعله كل شخص باختياره رؤية للعدالة تضمن بالكاد حياة كريمة لمن هم في أسوأ الأوضاع أي ما يضمن لهم احترام أنفسهم. فباتخاذ هذه الرؤية يفترض كل شخص أن أسوأ المحصلات يمكن أن تحل به هو، فنراه بناءً على هذا الاحتمال يأمل في أن يجعل من هذا الوضع الأسوأ، ويقدر ما يمكن، نذيراً لحياة كريمة. فالجميع هنا ليسوا أميل إلى المراهنة على أمل أن يكونوا في الوضع الأفضل عندما يتركوا حجاب الجهل ورائهم ويدخلوا المجتمع. فإذا راهنوا على ذلك فسيرغبون بالطبع بملا هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع، ومن ثم يولون اهتماماً أقل لتأمين مقدرات الوضع الأسوأ. إلا أن الوضع الأصلي عند رولز يستند إلى مقدمة منطقية مفادها

¹ المرجع السابق، ص. 37-136

² المرجع السابق، ص. 137

³ المرجع السابق، ص. 142

أن الناس سيكونون أكثر حذراً وتحفظاً، ومن ثم أقل ميلاً للشروع في مخاطرة من هذا النوع.¹

فما هي مبادئ العدالة التي سيشتقها الأفراد في الوضع الأصلي؟ أي ما هي المبادئ التي ستكون أساس لتوزيع ما يسميه رولز بـ *المنافع الأساسية primary goods*،² مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات؟ المبادئ هي:

المبدأ الأول: لكل شخص أن يحصل على حق مساو في أكثر أشكال الحرية شمولاً وأوسعها مدى؛ تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين. المبدأ الثاني: يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية بحيث تكون (أ) أعظم نفعاً لأقل المستفيدين، (ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة في الفرص.³

First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantage, and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity.

المبدأ الأول هو مبدأ الحرية المتساوية، ومن بين ما يتضمنه هذا المبدأ الحاجة إلى منح كل شخص؛ بغض النظر عن وضعه الاجتماعي؛ حريات سياسية أساسية مثل الحق في التصويت، وتقلد المناصب العامة،

¹ المرجع السابق، ص. 53-152

² المرجع السابق، ص. 62

³ يعد أحد الإنجازات المهمة لكتاب "رولز"؛ *نظرية في العدالة*؛ هو قدر الجدل الذي فجره. فالنقاد هاجموا تقريباً كل جزء من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعددة التي ادعاها النقاد نجد:

- أن من غير المنطقي أن نعطي أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.
- أن حجاب الجهل المفترض اصطناعي إلى حد كبير، فمن غير المعقول إن نتوقع أنه يمكنك القيام باختيار المبادئ وأنت جاهل تماماً بأوضاعك المستقبلية.
- أن قدر الحذر في مواجهة عدم اليقين، والذي يؤمن به رولز ليس من الضروري أن يكون عقلانياً. فإذا أردت أن تقامر بفرصة للصعود إلى القمة، فإنك ستكون في حاجة إلى قواعد تسمح بقدر من عدم المساواة أكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.
- إن إعطاءك أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقة معقولة ربما باستثناء الدول الغنية.
- سوف يقف المبدأ الثاني حائلاً دون تبني سياسة لا يجني في ظلها الأسوء حالاً أي شيء، أو سوف يعاني في ظلها خسارة طفيفة، وإن كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً ضئيلة سوف يجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرّة. انظر؛ روبرت أ. دال؛ *التحليل السياسي الحديث*، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 83، 60

وحرية التعبير، والرأي، والفكر، والاجتماع، والحق في الملكية الخاصة، واللجوء إلى القانون.¹ أما المبدأ الثاني؛ خاصة الجزء الثاني منه؛ وهو ما يدعوه رولز بـ "المبدأ اللبيرالى للمساواة المنصفة فى الفرص"، فيتطلب أن يكون الجميع حاصلين على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب.²

هنا يدرك رولز أنه كنتيجة للتنافس المفتوح سينتهى الحال بالبعض إلى مواقع أكثر أهمية، وأيضاً ثروة ومكانة أعظم من غيرهم. فلا مناص إذاً من أن تظهر فروق كنتيجة لوضع يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والقضية بالنسبة لـ "رولز" فى السماح بوجود تفاوتات بدون أن يخلق هذا فى الوقت نفسه مجتمع ينكر حصول الجميع على الحقوق الكاملة، والفرص الأساسية. لتحقيق هذا الهدف انتحى "رولز" فى وصوله لمفهوم العدالة وجهة النظر التى أطلق عليها "المساواة الديمقراطية" *democratic equality*. وبإضافته مبدأ الفروق *difference principle*؛ المائل فى الجزئية (أ) من المبدأ الثانى؛ إلى مبدأ المساواة المنصفة فى الفرص، يدفع "رولز" بأنه لا بد لأية فروق أن توظف فى صالح جميع الأفراد، بما فى ذلك الأعضاء الأقل حظاً فى المجتمع.³

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية متجسدان فى مبادئ العدالة: الأول أن البناء الأساسى للمؤسسات السياسية فى المجتمع يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفى سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية. وهذا يعنى انه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية.⁴ فأيأ كانت الخطط المستخدمة فى توزيع الثروات بشكل أكثر إنصافاً لا بد على أية حال ألا يُنتقص أى حق من حقوق المرء. الالتزام الثانى: يتمثل فيما يقره "رولز" بأنه؛ بحكم الفروق فى المكانة، والثروة؛ من الجائز أن يظهر فى المجتمع شعور عميق بعدم الإنصاف. فالمفتقون لنفس المكانة أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى القليل من الفرص، بل أحياناً لا تتيح لهم أية فرصة على الإطلاق؛ أيأ كان المجال؛ سيجرمون مما اسماه "رولز" بالمنفعة الأساسية الأكثر أهمية على الإطلاق، والمتمثلة فى احترام الذات، والتى بدونها "لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعله."⁵ ومنعاً لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعى اللذان يتسبب عنهما هذا الوضع من الضرورى، ووفقاً لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضاً من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظاً، وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسى، أو ما ندعوه اليوم بـ "شبكة الأمان" *safety net*

¹ المرجع السابق، ص. 61.

² المرجع السابق، ص. 84-83.

³ المرجع السابق، ص. 75-74.

⁴ المرجع السابق، ص. 61.

⁵ المرجع السابق، ص. 62. Also, Rawls, *Political Liberalism*, ص. 318.

* شبكة الأمان بالمعنى الحرفى هى تلك الشبكة التى توضع اسفل لاعبى السيرك او من يقوم مثلهم بأداء ألعاب خطيرة على ارتفاعات شاهقة حتى توفر لهم نوع من الحماية إذا ما وقع أى خطأ أثناء الأداء. وهى من الناحية الاقتصادية الاجتماعية تشير إلى ما توفره الحكومات فى بعض الدول من إعانات لمن هم فى أوضاع سيئة أو أحياناً للمتعطلين عن العمل. <المترجم>.

فحسب ، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة في تحقيق النجاح في مجالات مختلفة. وهو ما يمثل؛ في رأي ستيفن هولمز Stephen Holmes ؛ مطلب المساواة في الفرص؛ الذي يجعل من رولز "راديكالياً وسط الليبراليين". فـ "رولز" لا يضع نصب عينه إرساء دعائم شبكة الأمان أو الحد الأدنى الاجتماعي فحسب، بل أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك، يرغب في أن تقوم الفئات الأفضل حالاً بالمساعدة في تحقيق مساواة كاملة في الفرص أمام الجميع.¹ فالتفاوتات ترى مقبولة لدى الجميع بمن فيهم بالطبع العناصر الأسوأ حالاً لأنها ستظهر وقتها في صالح الجميع. هذه الحالة تفصح عن النية التي أطلق عليها رولز "المفهوم العام للعدالة":

جميع القيم الاجتماعية – من حرية، وفرص، ودخل، وثروات، ومخولات احترام الذات – يجب أن توزع بالتساوي، ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لأحد هذه القيم أو جميعها أمرٌ في صالح الجميع.²

All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage.

ولكن لماذا سيختار الناس هذا المبدأ من بين ما عداه؟ في المقام الأول يضمن هذا المبدأ للجميع حياة كريمة إذا ما أوقع بهم سوء الحظ، وانتهى بهم الحال في الموقع الأسفل من المجتمع، كما سينالون فرصتهم في احترام الذات. وبهذا فأياماً كان مجرى الأمور سيكون لدى الأفراد حقوقهم الأساسية آمنة، بالإضافة إلى حصولهم على نصيب كامل من الفرص. كما يدفع "رولز" بأنهم؛ أي الأفراد؛ يدركوا أن ما يمكن إحرازه بفعل التعاون أكثر مما يمكن اقتناؤه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هو أساس تحقيق المنفعة الأساسية المتمثلة في احترام الذات، والتي تعنى قمة الصفات المحمودة، ولها أيضاً مكانة أساسية في منظومة المرء.³ وكخطوة أولى في سبيل تحقيق مجتمع متعاون لابد من إزالة العواقب المخلة بالاستقرار التي تنبثق عن الفروق في السلطة والقدرة، وذلك بالألا نسمح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعة للجميع. في هذا النوع فقط من النظم الاجتماعية الذي تحكمه رؤية رولز في العدالة سيكون هناك ما يكفي من سلام، واستقرار لتأمين الحقوق، والفرص الأساسية التي تحقق للجميع الحصول على احترام الذات.

٣- مجتمع المنظم جيداً.

بناءً على هذه الرؤية في العدالة، يرى "رولز"؛ في كتابه "نظرية في العدالة" A Theory of Justice ؛ أنه سيكون من الممكن تسييد ما أشار إليه بـ "المجتمع جيد التنظيم well- ordered society . وهو المجتمع الذي يتقبل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة، ويكون لدى كل شخص فيه "رغبة قوية، وطبيعية للعمل بما

¹ Stephen Holmes, "The Gatekeeper," review of Rawls's *Political Liberalism*, *The New Republic*,

October 11, 1993, ص 42.

² Rawls, *A Theory of Justice*, ص 62.

³ Rawls, *Political Liberalism*, ص 318. Also Rawls, *A Theory of Justice*, ص 62.

تقضي به هذه المبادئ.¹ ولكن أى نوع من الخبرة الاجتماعية ستبندى للناس فى مثل هذا الوضع؟ يصف لنا "رولز" هنا مجتمعاً لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة. ففى المجتمع الخاص *private society* ، يكون للناس غاياتهم الخاصة، وكل منهم لديه القليل من الهم أو ربما ليس لديهم على الإطلاق أى هم بـ "صالح الآخرين" *good of others* وكل منهم أيضاً يفضل الخطة الأكثر كفاءة فى إعطائه أكبر نصيب من الممتلكات.² فالمجتمع الخاص مكان يعمل كل شخص فيه وفق حساباته الخاصة من أجل تحديد وتتبع غاياته الشخصية دون الاعتبار فى مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظم ويرتب حياة الجميع. والمفترض انه فى المجتمع الخاص؛ أو ما أشرنا إليه فى بعض الأحيان بوضع السوق؛ يظل الأفراد فى علاقة عادية وتنافسية مع الآخرين كما يظل كل شخص معنياً بإيجاد طرق لمراكمة وجنى أكثر ما يمكن لنفسه. ولكن فى مجتمع جيد التنظيم؛ حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة الذى وصفناه لتونا؛ يدرك الناس حاجتهم إلى بعضهم البعض "كشركاء"، يدرك كل منهم أن "جراح واستمتاع الآخرين يعد ضروري ومكمل لنفعمهم الخاص".³

هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة، وان هذه القدرات إما تتحقق على أفضل وجه فى مجتمع متعاون يساعد فيه مختلف الناس بعضهم البعض لبلوغ قوتهم وطاقتهم الكامنة. وبسبب ظهورهم فى تعاون مع بعضهم البعض لبلوغ استعداداتهم وقدراتهم المتنوعة؛ لن تكون هناك منافسة مدمرة، ووقتئذ سيتسنى للأفراد تقدير الكمال عند الآخرين.⁴ ومحصلة هذه الخبرة تتمثل فى وجود نوع من التماسك الاجتماعى "نهتدى فى ظله إلى مفهوم عن مجتمع بشرى يتمتع أعضاءه بما بين بعضهم البعض من ميزات فائقة وخصوصية متفردة مما يتوفر لهم من خلال المؤسسات الحرة، كما يعترفون بالصالح الخاص بكل فرد كعنصر فى نشاط كامل تلقى منظومته الكلية قبولاً لدى الجميع بالإضافة إلى ما تمنحه إياهم من لذة وسرور".⁵

٤- الليبرالية السياسية، وتعددية القيم.*

ينقل لنا رسم رولز للمجتمع المنظم جيداً نوع من الخوف شاع لدى بعض منظرى المجتمع المدنى؛ مثل "مل"، وهيجل. إنه الخوف من أن يخلق توجه السوق، وما يستحنه من حرية فردية، مجتمعاً يعج بأفراد يخدمون أنفسهم دون الالتزام بعد ذلك بالمحافظة على الاحترام المتبادل أو الاعتبار فى حاجات وحقوق الآخرين. ولكن المجتمع المنظم جيداً ليس من شأنه أن يعانى هذا المصير. بل نراه؛ أى هذا المجتمع جيد

¹ Rawls, *A Theory of Justice*, صص 54-453

² المرجع السابق، ص 521.

³ المرجع السابق، صص 23-222

⁴ المرجع السابق، ص 523.

⁵ المرجع السابق، ص 523.

التنظيم يعرض لنا لوحة من التماسك القائم على حقيقة مفادها أن الأفراد؛ من أي نمط كانوا؛ يمكنهم أن يتفوقوا جميعاً على المحافظة على التزام بمبادئ العدالة نفسها، وأن ينظروا إليها بوصفها مجسدة فى المؤسسات الرئيسية للمجتمع.¹

إذا تشير رؤية رولز للمجتمع المنظم جيداً أنه على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسية للعدالة أساساً لجميع العلاقات. ومن ثم سنجد أن مذهب أخلاقي أو فلسفي شامل، وبسيط في العدالة من شأنه أن يحكم جميع مراحل الحياة عند الناس. على سبيل المثال، يجب عليّ؛ كعضو في اتحاد عمالي؛ أن أوافق على منح الآخرين الذين لا ينتمون للاتحاد نفس الحقوق الأساسية التي يضمنها، ويكفلها المبدأ الأول للعدالة. فى هذه الحالة إذاً، وأثناء إضرابنا عن العمل لا بد أن أمنح هؤلاء الناس ممن لا يريدون الامتنال للإضراب فرصتهم فى أن يعبروا خط حامية الإضراب^{*} Picket line، ليدخلوا الشركة التي اضرب عن العمل ضدها، حتى لو كانت حاجاتهم تتمثل فى الحصول على الوظيفة التي أشغلها. فالحق فى حرية التعبير الذى تضمن لى الحق فى الإضراب هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنى الحق فى عبور خط الإضراب. كما سيكون عليّ داخل الاتحاد نفسه أن امتثل لمبادئ العدالة فى الاهتمام بتنظيم الحياة الجماعية. على سبيل المثال يجب أن يكون لكل فرد نفس الحق فى السعى لتقلد مناصب قيادية فى الاتحاد أو النقابة. وحيثما يكون هناك عرفاً يمنع أعضاء معينين؛ ولنقل الأقيليات أو النساء؛ من تقلد مناصب نقابية، فإن هذا العرف يجب أن يتغير وتكون الحياة فى النقابة سائرة وفقاً لمبدأ الحرية المتساوية.

يقدم رولز أيضاً رؤية للتطور أو التنمية الأخلاقية التي تشير لطريقة إضفاء الروح الاجتماعية على الأفراد لكي يجعلوا من مبادئ العدالة الأبعاد الرئيسية فى حياتهم.² على سبيل المثال يجب على الأطفال أن يمتروا بتجربة الوضع الأسرى الذى يغذى لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحب غير المشروط عليهم. وبمجرد أن يترك المرء أسرته يلقى احترام مبادئ العدالة تدعيماً أكثر عندما يصبح الفرد جزءاً من جماعات أو تكوينات تعاونية مع الآخرين. وداخل هذه المنظومات الجماعية على الأفراد أن يتعلموا منها الطريقة التي يساهمون بها بمختلف الصور لتحقيق الغايات المشتركة للجماعة. كما أنه من الواجب عليهم تطوير أسس للتعاون من خلال بناء أو اصر الصداقة، والمحافظة على الفضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤى إلى أن الأفراد فى المجتمع المنظم جيداً يقولون أن تكون مبادئ العدالة بمثابة العوامل الرئيسية الحاكمة عبر جميع المراحل الرئيسية فى حياتهم، بما فى ذلك ارتباطهم فى جماعات أو فى الأسر أو مع الأصدقاء. فى هذه الحالة هناك مذهب أخلاقي أو فلسفي واحد وشامل يجب أن يتخذ أساساً لتنظيم جميع العلاقات، ومن ثم تحقيق مجتمع عادل، ومستقر. هنا؛ وفى كتابه *الليبرالية السياسية* Political

¹ المرجع السابق، ص. 458.

^{*} حماية من العمال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص. 461، 464-68، 740، 472.

liberalism يجد رولز في هذا التصوير للطريق نحو مجتمع عادل مسألة غير واقعية.¹ فما هي عدم الواقعية في أن تجعل من مذهب أخلاقي أو فلسفي واحد وشامل لجميع الحياة أساساً للمجتمع؟

يدرك رولز أن دفعه من أجل مذهب أخلاقي واحد وشامل موجهاً لجميع شؤون الحياة لن يكون عملياً في ظل وجود هذا الخضم الواسع ممن يعتقدون في مذاهب أخلاقية، ودينية، وفلسفية مختلفة. على سبيل المثال قد يدفع شخص عميق التدين في سبيل طريقة في الحياة تشمل الصلاة على مدار اليوم، في حين سيجد الشخص الأقل تديناً هذه الحياة شاقة إلى أقصى الحدود *onerous in the extreme*، وقد يطالب البعض بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين في موضوعات معينة من قبيل الإجهاض، الصلاة داخل المدرسة ... الخ. علاوة على ذلك يدرك رولز أن الكثير من هذه المذاهب تعد في حد ذاتها مذاهب لها معقوليتها حتى وإن كانت في صراع مع بعضها البعض. وبالتالي ليس هناك مذاهباً واحداً؛ بما في ذلك المذهب الذي يدعم رؤيته للمجتمع المنظم جيداً؛ يمكنه أن يستحوذ على الأولوية بدون أن يكون في ذلك نفي لبعض المساحة المخصصة لمذاهب أخلاقية مختلفة في المجتمع. والمجتمع الديمقراطي الحديث عند رولز "لا يتميز بمجرد التعددية في المذاهب الدينية، والفلسفية، والأخلاقية الشاملة بل بتعددية مذاهب غير متألفة، ولكنها شاملة ولها معقوليتها."² إذا فالمشكلة الجديدة التي يتناولها رولز في نقاشه لليبرالية السياسية تتمثل في مدى إمكانية تحقيق "مجتمع مستقر وعادل" *stable and just society* أو مجتمع "يتعاشر فيه المواطنون، و... يقرون بمبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى في حالة انقسامهم بفعل مذاهب دينية، وفلسفية، وأخلاقية لها معقوليتها، ولكنها غير متألفة."³

بناءً على هذه المشكلة الجديدة يقر رولز بأن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لا بد أن يأخذ مساراً جديداً من خلال الاستراتيجية التي تطورت في رؤيته للمجتمع المنظم جيداً.⁴ لأنه من بين هذا الكم الهائل من الطرق المختلفة في الحياة ليس هناك مذهب أخلاقي أو فلسفي واحد، مثلما كان الحال مع مفهومه عن المجتمع المنظم جيداً، يمكن أن يكون بمثابة المذهب الأساسي. وبدلاً من مقارنة أخلاقية أو فلسفية واحدة وشاملة نرى رولز دافعاً في سبيل مفهوم سياسي للعدالة *Political conception of justice* كأساس للمجتمع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها يمكن أن يقال عنها أفكار "ضمنية" *implicit* في مجتمع ديمقراطي، سنتيح ازدهار كم كبير من المذاهب الأخلاقية المتنوعة.⁵ ومفهوم رولز عن الليبرالية السياسية؛ كما سنوضح فيما يلي؛ يجسد ويحدد طبيعة هذه الأفكار.

¹ xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* ص Rawls, *Political Liberalism*

1010. *Liberalism in America Political Science Review*. 87:4, December, 1993,

² xvi. Rawls, *Political Liberalism*, ص

³ المرجع السابق، ص. xviii, Emphasis is added.

⁴ المرجع السابق، ص. xvii.

⁵ المرجع السابق، ص. 13.

ففى تطويرة لمذهب الليبرالية السياسية يشير رولز أولاً إلى ما يسميه بـ "البناء الأساسي" *basic structure* للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلّق هذا البناء بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الأساسية والتي تشكل معاً نظاماً يحقق وحدة اجتماعية وتعاون مستمر بين المواطنين على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم ومن جيل إلى آخر.¹ على سبيل المثال كان فى ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التي يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التي يدعمها المجتمع، والشرائع العامة والأساسية التي يسعى المجتمع إلى الحفاظ عليها مثل نظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية، الخ.

ونجد هنا أن هذه الشرائع أو البناء الأساسي للديمقراطية الدستورية موجهة بواسطة قيم عامة محددة يطلق عليها رولز المفهوم السياسي للعدالة. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسات الأساسية لتحقيق أهداف محددة، ومشاركة أو ما يسميه رولز بـ "الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي". فإذا كان الأمر هكذا فما هي الغايات والأغراض من تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصة بهذا البناء الأساسي؟² على صعيد عام تمثل المبادئ السياسية العامة والرئيسية التي تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها؛ التزاماً بتأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان الأولوية لهذه الحقوق.³ نحو هذا الهدف سيناقتش رولز؛ فيما يلي؛ عناصر من البناء الأساسي من قبيل الإجماع المتداخل *overlapping consensus*، والعقل العام؛ اللذان يقومان كلاهما لضمان تأمين الهدف الرئيسي للثقافة السياسية العامة المتمثل في حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ومن ثم فوفق هذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التي تصنع هذا البناء الأساسي للمجتمع بما يتفق مع التزام بقيم رئيسية للثقافة السياسية العامة التي تؤمن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.⁴

وخارج الثقافة السياسية العامة نجد المجال الاجتماعي أو ما سماه رولز هو الآخر بالمجال غير العام *nonpublic domain* أو "ثقافة الحياة اليومية". يشير رولز إلى هذا العالم بصفته الثقافة التي تمثل خلفية المجتمع المدني" أو نظام توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوعة فى الحياة اليومية بما فى ذلك الكنائس، والجامعات، والجمعيات العلمية، والنوادي، والفرق.⁵ هنا يتحتم على الأفراد أن يوجهوا حياتهم بفعل القيم الخاصة، والفريدة الموجودة فى إطار الجماعة التي ينتخبونها لكي يكونوا جزءاً منها.

وفى إشارته للأبعاد غير العامة *nonpublic dimensions* يبدو رولز حريصاً على الإشارة إلى أنه يتحدث عن حيز اجتماعي يوجه الأفراد فى ظلّه حياتهم بموجب مفاهيم أخلاقية معينة تتعلق بالجماعات المنتمين إليها.⁶ كما أنه فى الإطار غير العام سيكون هناك الكثير من القيم المختلفة المقترنة بمختلف

¹ المرجع السابق، ص.ص 11-13

² المرجع السابق، ص.ص 13-14

³ المرجع السابق، ص.ص 175، 156-57

⁴ المرجع السابق، ص. 175

⁵ المرجع السابق، ص. Also، 14 ص. 220.

⁶ المرجع السابق، ص. 220.

المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية حيث تقوم اختياراتهم على خبراتهم مع مجموعة من الالتزامات، والترتيبات الخاصة بالجماعات أو المؤسسات غير العامة التى يطورونها عبر الزمن.¹

كل واحدة من الجماعات أو المؤسسات غير العامة لديها؛ ما يسميه رولز؛ بـ "المذهب الشامل" *comprehensive doctrine*. والمذهب يعد شاملاً "عندما يشتمل على مفاهيم خاصة بكل ما له قيمة فى الحياة الإنسانية، وكذلك المثل *ideals* الخاصة بالفضيلة والطباع الشخصية التى من شأنها أن تخبرنا بالكثير عن سلوكنا غير السياسى". فالمذهب الشامل يحدد قيم، وفضائل عامة لا بد أن تحكم نظرتنا داخل سياق الأطر أو الأنظمة غير العامة.² علاوة على أن هناك الكثير من المذاهب الأخلاقية المتصارعة، والمتافسة فبعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية المتشددة، بينما سينادى آخرون بالإلحاد، كما إن بعض هؤلاء المتدينون سيدافعون عن دين دون الآخر، وغيرهم ممن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصراً مسيطراً، وهكذا.

وبوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة يتضح هنا كيف يختلف مذهب رولز الخاص بالليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع المنظم جيداً الذى وجد فى كتابه *نظرية فى العدالة*. فالليبرالية السياسية عنده توحى بمفهوم سياسى للعدالة لا يشير سوى للمؤسسات الأساسية للحياة السياسية، والاجتماعية، وليس للحياة ككل.³ ولم يعد رولز يرى مفهومه عن العدالة مُعداً لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التى يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة؛ بدءاً من أنشطة تتعلق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء، والأسرة. فحياتنا توجد فى ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة فنحن نعيش بفعل قيم قد لا تكون بالضرورة فاعلة بالنسبة لنا داخل ما ننتمى إليه من أطر أو أنظمة خاصة. بيد أن القيم الخاصة بالثقافة العامة تعتبر معقولة، وجديرة بتأييدنا لأنها تساهم فى الحفاظ على النظام الدستورى الذى يؤيده الناس على نحو عام فى الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم تأخذ كقضية مسلم بها وتعتبر "كامنة" *latent* فى الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى.⁴

وفى تطويره للتمييز بين الثقافة العامة، والثقافة غير العامة، صور رولز المجتمع المدنى؛ ليس فقط من حيث كونه يتألف من مبادئ عامة تقيم التزاماً بالحقوق الأساسية، وبنظام ديمقراطى دستورى؛ بل أيضاً على أنه متضمن لحيز اجتماعى مستقل من الجماعات لا بد من احترام مفاهيمها الأخلاقية الخاصة. والحقيقة أن المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية محدد بطريقة تجعله لا يتداخل مع طرق الحياة الخاصة بالأطر الخاصة المتنوعة، والتى تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية، أو دينية، أو فلسفية مختلفة. ولكن فى الوقت

¹ المرجع السابق، ص.ص 22-21

² المرجع السابق، ص.ص 14، 175

³ المرجع السابق، ص. 175

⁴ المرجع السابق، ص. 175

نفسه يوحى المفهوم السياسي للمجتمع أيضاً بأنه لن يُتاح لمذهب شامل واحد قد يَنتيق عن أحد الأطر غير العامة بأن يصبح الأساس السائد في تحديد طبيعة العدالة في المجتمع، وإلا فقد تتحول الدولة إلى نظام فمعى فاقدة بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية.¹

٥- الإجماع المتداخل*، والفضيلة المدنية.

إذاً وفقاً لما سبق فإن القيم المتعلقة بالمفهوم السياسي للديمقراطية دستورية تعد؛ حسب رولز؛ قيم أساسية *fundamental values*. ومن ثم فعندما تدخل قيم أخرى في صراع مع القيم الرئيسية للمفهوم السياسي للديمقراطية الدستورية؛ خاصة فيما يخص أهمية، وألوية الحقوق؛ فإن الأخيرة أي القيم الرئيسية دائماً ولا بد أن تترجح أهميتها على أهمية القيم الأخرى.² وبدون أن يكون هذا الالتزام ممكناً لن يكتسب المجتمع صفتة كمجتمع ديمقراطي دستوري.

واستعداد رولز لإعطاء الأولوية للقيم الديمقراطية الدستورية إنما ينشأ عن همه في إيجاد أساس للحفاظ على وحدة واستقرار هذا النوع من المجتمعات. ومن ثم فيموجب هذه الرؤية يؤكد "رولز" على أهمية وجود إجماع متداخل *overlapping consensus*. فما هو الإجماع المتداخل؟

وجدنا فيما تقدم أن من بين أحد الأبعاد الرئيسية للمجتمع عند رولز أن بناءه الأساسي هو بناء يجسد مبادئ، ومؤسسات ديمقراطية دستورية. وحيث يوجد "إجماع متداخل لمذاهب شاملة ولها معقوليتها فإن المذاهب الشاملة المختلفة في المجتمع تصبح قادرة على تقديم دعمها للديمقراطية الدستورية. فدون وجود مثل هذا الإجماع قد يجد المواطنون أنفسهم؛ في نظرهم إلى المجتمع من زاوية قيمهم غير العامة *nonpublic*؛ في خلاف مع قيم المفهوم السياسي للديمقراطية الدستورية، حينئذ يصبح الالتزام بالحكم الدستوري عرضة للخطر. ولكن عندما يوجد إجماع متداخل فإن "المواطنين المتميزين بالفاعلية السياسية" سيدعمون قيم الديمقراطية الدستورية مثلما يفعل مواطنو المجتمع عامة ممن يقبلون هذه القيم لأنهم يرونها غير "منصاعة صراعاً شديداً" مع مصالحهم الأساسية. إذاً الغرض هنا من إجماع متداخل لقيم مشتركة هو أن نساند، ونضمن استقرار البناء الأساسي للمجتمع كديمقراطية دستورية بتوسط وجهات النظر غير العامة المختلفة والمتنوعة.³

وهناك ثلاث مواد للإجماع المتداخل أو ما يسميه رولز أيضاً بـ *الإجماع الدستوري constitutional consensus*. المادة الأولى تتمثل في أن تحديد الحقوق الممنوحة لكل المواطنين؛ مبدأ الحرية المتساوية عند "رولز"؛ لا بد أن تقر بوضوح "مرة واحدة وإلى الأبد" وجميع هذه الحقوق لا بد أن تأخذ أولوية خاصة في

¹ المرجع السابق، ص 37، also ص 175.

*Overlapping consensus.

² المرجع السابق، ص 57-56.

³ المرجع السابق، ص 134.

المجتمع. هذا المبدأ ينأى بتحديد الحقوق عن "حسبة المصالح الاجتماعية"، وبذلك فهو يرسى بوضوح، وحزم قواعد التنافس السياسي.¹ الفكرة الثانية؛ أن المواطنين؛ في مناقشة أمور عامة؛ يجب أن يعتمدوا على عمليات ما اسمها "رولز" بـ *العقل العام* *public reason*.²

وسوف نناقش لاحقاً طبيعة العقل العام كما جاءت في هذا المقام. أما الآن فحسبنا أن نقول؛ أن العقل العام يمثل مقارنة مشتركة للتشاور، وتطوير الأحكام حول أمور عامة. إنها مقارنة معنية بتحقيق إجماع مبدأى أو إجماع يحمي الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير في الإجماع المتداخل فيتمثل في استعداد الناس لمقابلة بعضهم البعض في "منتصف الطريق" وأن يعارضوا بعضهم البعض على شروط سياسية يمكن للجميع تقبلها على الملأ.³

وقيل أن نواصل مناقشتنا لهذه النقطة بحسن بنا أن نحصى التضمنيات المهمة للفضيلة المدنية في مفهوم الإجماع المتداخل. خاصة أن الإجماع المتداخل يجسد أبعاد الفضيلة المدنية الخاصة بالتسامح الذي وجدناه عند "لوك"، ورؤية "كانط" في الاحترام المتبادل. فالإجماع المتداخل عند رولز يشتمل على تسامح لوك عند قوله؛ أي رولز: إننا علينا أن نتعلم كيف نتقابل، والآخرين في منتصف الطريق. فنحن بهذه الطريقة إنما نتعلم كيف "نعيش، وندع غيرنا يعيش". كما أن البعدين الأولين في الإجماع المتداخل يعدان من ناحية أخرى بمثابة صور لمبدأ الاحترام المتبادل. ففي منح الآخرين نفس الحقوق التي نتوقعها لأنفسنا، وللمقربين منا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام؛ مثله مثل رؤية "كانط" للاستخدام العام للعقل الذي ناقشناه فيما سبق؛ يتطلب من الأفراد مشاركة كل منهم الآخر في تشاور حول قضايا مشتركة، وعامة، وهو المشروع الذي يقتضى منا؛ كما سنرى فيما يلي؛ أن نضع في اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفضح عن احترام تجاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا في إدخال الآخرين في صياغة الاتفاقات بصدد قضايا عامة مهمة.

أيضاً يجب أن يكون واضحاً أن رولز يدمج مفهوم لوك في التسامح، ولكن بأسلوب يعيد من صياغة الفكرة بصورة يعتد بها. فكما رأينا لم يشمل تسامح لوك أي من الكاثوليك، والملحد، وهو ما يعود بحد كبير إلى أن رؤيته في التسامح قد أوجت بأنه حتى عند اتفاق الناس؛ ذوى الروى المختلفة؛ على أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون فقد يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس، وهذا الشعور قد يساهم في الميل نحو إنكار نفس الحقوق المتفق عليها للجميع على من يختلفون بشكل كبير معنا ولا يتقبلون المعايير الاجتماعية. فمفهوم لوك في التسامح من شأنه أن يُستخدم لفرض مفاهيم شاملة محددة للعدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع المواطنين. وعن نفسه يتجنب رولز هذه المشكلة عن طريق تطعيم *grafting*

¹ المرجع السابق، ص. 161.

² المرجع السابق، ص. 62-161.

³ المرجع السابق، ص. 163.

التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

٦- العقل العام، والأسس الدستورية.

يقوم مفهوم العقل العام على وجهة نظر مفادها أن الأفراد في مناقشة، وحل الاختلافات بينهم فيما يخص أمور عامة عليهم أن يفسروا، ويوضحوا أساس وجهات نظرهم على اعتبار أن الجميع قد "يتوقعون، وبشكل ما، أن الآخرين قد يؤيدون هذه الرؤى بصفتها متسقة مع حريتهم، وتكافهم".^١ وفي سبيل هذا يتبنى رولز مقارنة كانط في الاستخدام العام للعقل الذي ناقشناها فيما سبق. خاصة أن "رولز" يأمل في إيجاد وجهة نظر مشتركة يمكن من خلالها مناقشة الأسباب التي يستخدمها الناس في تأييد مواقفهم، ومن ثم تحديد الأسباب التي من شأن الجميع أن يدعمونها.^٢ إذا ما هي طبيعة أو المحتوى الدقيق لوجهة النظر المشتركة التي يوظفها رولز لتحقيق رؤيته لمفهوم الاستخدام العام للعقل عند كانط؟

بالنسبة لـ "رولز" يتطلب التفكير العام أن "يقوم الأفراد بإجراء نقاشاتهم الأساسية في إطار ما يعتبره الجميع مفهوماً سياسياً للعدالة يقوم على القيم التي يمكن للآخرين أن يؤيدونها أو يكون متوقعاً منهم ذلك على نحو معقول".^٣ والمفهوم السياسي للعدالة الذي يلائم قبولاً؛ في ذهن رولز؛ هو مفهوم ليبرالي يتلائم مع الرؤية الخاصة بإرساء دعائم ديمقراطية دستورية. في هذا السياق يدعم التفكير العام مفهوماً سياسياً للعدالة "يحدد" حقوق، وحرريات، وفرص أساسية بعينها لكي "يفرد أولوية خاصة لهذه الحقوق، والحرريات، والفرص" وأيضاً ليمنح الأفراد وسائل الاستفادة من حقوقهم، وحررياتهم، وفرصهم الأساسية.^٤ عموماً فإن الحقوق الأساسية؛ حسب رولز؛ تشمل الحق في التصويت، والحق في المشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وضمان حكم القانون.^٥ وفي المثال التالي؛ الذي يبين كيفية استخدام العقل العام لتناول مسألة الإجهاض؛ سأصنّف هذه القائمة المذكورة ككل من الحق في الخصوصية *privacy*، والحق في المعاملة المتساوية *equal treatment*.

بالإضافة لما سبق؛ يجب أن يلتزم العقل العام بخطوط إرشادية معينة تحدد طريقة التفكير الواجب اتباعها.^٦ ولكن ما هي تلك الخطوط الإرشادية؟ أولاً في مناقشة أمور ذات أهمية عامة علينا أن نستخدم كل من معتقدات، ومقاربات التفكير التي وجدت في سياق الفهم العام *common sense* بالإضافة أيضاً إلى مناهج

^١ المرجع السابق، ص. 218.

^٢ On this point see, James Bohman, "Public Reason and Cultural Pluralism," *Political Theory*, 23:2,

May, 1995, ص. 58-60.

^٣ Rawls, *Political Liberalism*, ص. 226.

^٤ المرجع السابق، ص. 223.

^٥ المرجع السابق، ص. 227.

^٦ المرجع السابق، ص. 223.

ونتائج العلم.¹ ثانياً يجب على الناس أن يدعموا قيماً سياسية من شأنها تحقيق نقاش سياسي مفتوح للقضايا السياسية. خاصة أنه لا بد من وجود التزام بالمدينة *civility*، وأيضاً رفض لتحديد طبيعة المقاربة الأكثر عدلاً بالنسبة لقضية عامة أو ما يخص "العدالة الأساسية" في ضوء مذاهب شاملة غير عامة *nonpublic* سواء دينية أو فلسفية.²

ولاستعراض كيفية تناول العقل العام للقضايا سنستخدم فيما يلي مثال الإجهاض، ومن ثم سنشير إلى تلك الشروط التي في ظلها لا بد للنساء أن يكنَّ أحراراً في إنهاء حملهن. لمناقشة هذه القضية نحتاج أولاً أن نعرف أى من الحقوق ذات الصلة بهذه الحالة، يكون له سلطة الفصل القضائي. هناك الكثير من الحقوق المرشحة. أولاً هناك الحق في الخصوصية، وبعد ذلك هناك الحق في معاملة متساوية. ولنأخذ الحق في الخصوصية أولاً. في هذه الحالة ستكون القضية متعلقة بما إذا كانت فكرة الحرية الفردية الخاصة؛ التي تحمي حرية الاختيار فيما يخص دين الفرد؛ تغطي اختيار المرأة في إنهاء حملها أم لا؟ هل هناك حق في الخصوصية يسمح للدولة أن تمنع التدخل في معتقدات المرء الخاصة في مجال بعينه، ولا تمنعه في مجال آخر؟ وإذا كان يمكن للدولة أن تمنع فرض قيود على النساء في مجال المعتقدات الدينية بينما تسمح بفرضها في أمور الإجهاض، فكيف يمكن تبرير هذه الحالة من عدم الاتساق؟ أما فيما يخص المعاملة المتساوية فإن القضية تتعلق بما إذا كان من الإنصاف بالنسبة للنساء أن يُحرمنَّ من الحق في إجراء إجهاض في حين أن الرجال لا يتحملون نفس العبء حتى في ظل تساوي مسؤوليات الطرفين في مسألة وقوع الحمل.

فعلى أي أساس يحدد المرء أي الحقين؛ الخصوصية أم المعاملة المتساوية؛ تكون له سلطة الفصل القضائي في هذا الأمر؟ على المرء أن يستخدم معايير مقبولة من التفكير، والحجة المستخدمة بشكل شائع في المجتمع. وهذا لا يعني فقط تجنب مذاهب شاملة معينة مثل الحجج الدينية كأساس للحكم بل يعني كذلك تقديم دليل جيد سليم يستند إلى تفكير صحيح. لنقل؛ على سبيل المثال؛ أننى أريد الدفع بأن الحق في الخصوصية هو أساس الحق في الإجهاض مبرهنناً على ذلك بأن هذا حق ضروري لمنع وقوع أضرار بالغة ضد النساء. ويمكننى في ذلك أن أشير إلى أنه عندما لا يكون لدى النساء الحق في الاختيار في إجراء الإجهاض؛ مثلما يقتضى الحق في الخصوصية؛ فإن تحكمهم في أجسادهم أصبح متروكاً لغيرهن، وهو ما يؤدي إلى عواقب وخيمة. فالنساء اللائي أردنَّ الإجهاض عليهنَّ أن يذهبن إلى عيادات *الداهاليز المظلمة back alley* * ليجرين العملية بواسطة أناس غير مؤهلين، وغالباً ما تجرى عمليات الإجهاض في هذه الأوضاع دون الاعتناء أو الاعتبار لأمان النساء.

¹ المرجع السابق، ص. 224.

² المرجع السابق، ص. 25-224.

* *back-alley abortion*، وفي إنجلترا وأستراليا *back-street abortion* عملية إجهاض غير قانونية تجرى في ظروف خطيرة على أيدي أشخاص غير مؤهلين طبيياً. وقد اخترنا هذا المقابل في العربية لارتباط عمليات الاجهاض في مجتمعنا بالسرية والخوف من إجرائها سواء بالنسبة للمرأة أو الطبيب الذي يقوم بالعملية. <المترجم>.

في المقابل نجد المؤيد لمبدأ المعاملة المتساوية قد يدفع بوجود ظلم بين يرتكب ضد النساء عندما تعرضت حياتهن بشكل غير منصف لأضرار لا تتناسب مع ما تعرض إليه الرجل من مسئولية نحو الأطفال. وبالإشارة إلى الدراسات الإمبريقية سيذكر المنادى بالمعاملة المتساوية للنساء أنه بسبب الافتقاد إلى المعاملة بالمثل فليس لدى النساء فرصة جيدة مثل الرجال في تحقيق النجاح في الكثير من المجالات المهنية المتنوعة. ومعيار المعاملة المتساوية يجب أن يأخذ الأولوية قبل معيار الخصوصية في هذه الرؤية لأن المساواة قيمة ذات أهمية أعلى بشكل عام من الخصوصية. وبالطبع سيدفع المؤيدون لمعيار الخصوصية بالموقف المقابل.

وسيمضى المؤيدون لكل من الموقعين السابقين في توضيح كيف يجب؛ على الصعيد العملي؛ صياغة القانون بحيث يتيح من السياسة العامة ما يحقق أهداف الرؤى المطروحة. من شأن المنادين بالخصوصية أن يبحثوا عن سياسة تحمي حصول النساء؛ غير المقيد؛ على حق التعامل مع عيادات الإجهاض. ومن يريد التدخل في شئون النساء في هذا الخصوص لابد أن يُلجَم، ويخضع لعقوبات صارمة. في حين أن المدافعين عن المعاملة المتساوية سيأملون في تخصيص أموال في السياسة العامة لتتيح للنساء من أي مستوى اقتصادي فرصة اختيار الإجهاض. هذه الإمكانية من شأنها أن تتيح للنساء نفس المرونة المتوفرة للرجال؛ فيما يخص المسارات الوظيفية.

من الواضح أن المعارضين للإجهاض سيدفعون بأن كلاً من الحق في الخصوصية، والحق في المعاملة المتساوية لا يصلحان في تبرير الإجهاض على الأقل عند تطبيق المؤيدين للإجهاض لهذه المفاهيم. وسيدفع هؤلاء؛ الذين ينكرون الحق في الإجهاض؛ بأن مؤيدي الإجهاض في استخدامهم لأي من الحقين؛ الحق في الخصوصية أو الحق في المعاملة المتساوية؛ لتبرير الإجهاض لا يولون اهتماماً بمصالح الجنين أو الأب. وهنا إذا كان للمرء أن يمنح الخصوصية أو المعاملة المتساوية لكلا من الجنين والأب ستكون الحجة إذا أننا في ظل هذه المفاهيم من الحقوق يجب أن ننكر الإجهاض. فأى حق في الخصوصية يناله هذا الجنين أو الأب المعارض لإجهاض طفله المنتظر، أو بالطريقة نفسها أية فرصة للتعامل المتساوي تنتظر الجنين المجهض أو أب يفقد طفله بالإجهاض؟

مأل الأمر لابد وأن تصل المناقشة إلى نهاية، وبناءً على المناقشة لابد من الوصول إلى قرار بواسطة هيئة قانونية مثل المحكمة أو الهيئة التشريعية التي تحدد السياسة الخاصة بالقضية المطروحة. وتأسيساً على وجهة نظر رولز للعقل العام، نفترض أن وجهات النظر المختلفة التي ناقشناها لتونا كانت جزءاً من عملية التشاور. ولكن بعد أن يتم استخلاص القرار من الممكن، والمحتمل ألا يتفق الناس مع السياسة التي تم التوصل إليها. وهو ما قد يحدث حتى وسط من يتفقون مع المبادئ الأساسية للعقل العام وما يوحى به من الحاجة إلى وجهة النظر المشتركة. في هذه النقطة ماذا سيضمن أن هؤلاء؛ من غير المنفقين مع النتيجة؛ سيتسامحون رغم هذا معها، وأيضاً مع المجتمع الذي يطرحها؟

عموماً؛ وما دام هناك محافظة على الإجماع المتداخل؛ فالأفراد يمكنهم التسامح ليس فقط مع المحصلات التي لا يتفقون معها بل أيضاً يمكنهم الاستمرار في التسامح مع المجتمع والإطار السياسي

للمجتمع الذى تخرج عنه هذه المحصلات. والسبب فى وجهة النظر هذه أن الإجماع من هذا النوع يشير إلى تأييد ما يدعوه رولز بـ *الأصول الدستورية constitutional essentials* أو العناصر الرئيسية للديمقراطية الدستورية.¹ تشير هذه الأصول الدستورية أولاً إلى فهم مشترك لما يشكل الحقوق، والحريات الأساسية؛ بما فى ذلك، وعلى سبيل المثال كما ذكرنا أنفاً؛ الحق فى التصويت، والمشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وحماية القانون. كما تشتمل الأصول الدستورية على تلك المبادئ التى تحدد الهيكل العام للحكم؛ بما فى ذلك السلطات المختلفة، والقواعد المتنوعة للعملية السياسية؛ التى يجب على الجميع اتباعها.²

فعندما لا يتفق الناس مع نتائج التفكير العام يمكن للجميع أن يتسامحوا معها ومع العملية السياسية التى تنتجها لأنهم يقبلون الأصول الدستورية التى خلقت هذا السياق الخاص بإقرار تلك النتائج. ومن ثم يمكن المحافظة وقتئذٍ على استقرار النظام السياسى فى مواجهة هذه الاختلافات، وعدم الاتفاق المستمر على السياسات.

٧- المجتمع المدنى، والليبرالية السياسية.

عموماً لا يمكن لمجتمع رولز الذى يجسد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية أن يظل باقياً إلا إذا دعم الناس قيم الإجماع المتداخل. فإذا ما اعتنق الناس، وأيضاً تصرفوا وفق معتقدات تنتهك من مبادئ هذا الإجماع لن يكون ممكناً المحافظة على ديمقراطية دستورية. فهو؛ أى "رولز"؛ يتوقع أنه فى المجتمع الذى يضم قيم الليبرالية السياسية لن تكتسب المذاهب الأخلاقية الراضية لمبادئ الإجماع المتداخل مطلقاً تلك الأهمية التى نحول لها القدرة على تقويض العدالة الأساسية للمجتمع.³ على سبيل المثال فى مجتمع يدعم الإجماع المتداخل؛ كما وصفه رولز؛ سينتفى وجود مسعى لجماعة دينية فى استخدام أدوات الدولة لنفى الحقوق الدينية عن أعضاء ديانات أخرى.⁴ علاوة على وجود قضايا بعينها لن تأخذ حتى فى الاعتبار داخل المجتمع الذى يصفه رولز. فأى جهد لتشريع العبودية سيعتبر انتهاكاً للمبادئ الأساسية للعدالة، ومن ثم "سيحذف من الأجندة (السياسية)."⁵

فما هى طرق المحافظة على تأييد الناس لقيم الإجماع المتداخل؟ تشير وجهة نظر رولز فى الليبرالية السياسية إلى العديد من الاقتراحات ندرج ثلاثة منها فيما يلى. ولكن قبل أن نمضى فى ذلك يجب أن يكون واضحاً أن الاقتراحات التالية ستكون ملزمة فقط لمن وجدوا فى إسهام رولز لليبرالية السياسية شيئاً مقبولاً، ولمن أرادوا بالتالى المحافظة على صيغة الديمقراطية الدستورية التى بنادى بها. أما عن الذين لا يدعمون

¹ المرجع السابق، ص. 28-227

² المرجع السابق، ص. 232، 230، 227

³ المرجع السابق، ص. 39

⁴ المرجع السابق، ص. 97-196

⁵ المرجع السابق، ص. 151

رؤيته في الليبرالية السياسية، فإن الاقتراحات التي نوردها فيما يلي لن تبدو كتبريرات ملزمة لدعم الإجماع المتداخل.

أولاً: يدفع رولز في سبيل وجود حد أدنى من صيغ التعليم المدني للمجتمع. على سبيل المثال لابد للأطفال الأعضاء في طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضين للثقافة الحديثة، ومن يرغبون بالتالي في أن يعيش أعضاء جماعتهم بعيداً عن العالم الحديث أن ينالوا قسطاً من تعلم الأسس الدستورية للنظام السياسي الليبرالي بحيث "يعرفون بوجود حرية الاعتقاد في مجتمعهم وأن الارتداد عن دين أو عقيدة ما ليست بجريمة يعاقب عليها القانون، وهذا كله يضمن ألا تقوم عضويتهم المستمرة في طائفتهم الدينية عند بلوغهم سن النضج على جهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من العقاب على جرائم ليس لها وجود.¹ كما أن التعليم داخل إطار ديني لابد أن يُعد الأطفال لأن يكونوا مكتفين بذاتهم، قادرين على التعاون مع غيرهم من أعضاء المجتمع بشكل منصف أو بما يحفظ الحقوق الأساسية لكل منهم.²

ثانياً: يعي رولز أن الناس الذين يدعمون قيم الإجماع المتداخل؛ إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون ألا تتدخل الدولة في حياة الجماعات المختلفة التي تعتقد مذاهب أخلاقية مختلفة تتحلى جميعها بقدر من المعقولية. ونحو هذا الهدف يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه القيم، والطرق المختلفة للحياة التي تسود المجتمع بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة في إطار "المفهوم السياسي العام للعدالة". فالواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية أو فكرة أن الدولة يجب أن تمنح مساحة لتتوعد القيم المتنافسة بدون تقضيل أى منها على الأخرى لا يعنى أن للناس الحق في تتبع طريقة في الحياة من شأنها أن تهدد بأي شكل ما الحقوق الأساسية للمواطنين في المجتمع. فالحقيقة أنه ذكر أن وجهة نظره في الحيادية أو ما يسميه بـ "أولوية الحق" *priority of right*؛ أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ "تسمح بأن تقتصر المفاهيم المباحة التي يمكن اتباعها على تلك (التي تحترم مبادئ العدالة)"³

في هذه الحالة إذا لا يبدو من الملائم لإحدى الجماعات الدينية أن تُضمّن في تعليمها ما يقول أن ممارسي الجنسية المثلية أناس منحطين. هنا قد يدفع البعض بأن الدولة المحايدة عند رولز يجب أن تتيح للجماعات الدينية على الأكل التعليم بأن "اللوطيين" يفعلون أو يتصرفون بما يتنافى مع أوامر الله إذا كان هذا ما تعتقده تلك الجماعات شريطة أن يضمنوا في الوقت نفسه داخل تعاليمهم أن اللوطيين يجب أن يمنحوا الحقوق نفسها التي لغيرهم. ولكن كيف للمرء أن يلقن تعاليم تقول أن هذا الشخص ساقط في نظر الرب ثم يعود ليقول أنه لابد أن يحصل على الحقوق نفسها الممنوحة للآخرين؟ حيث سيبدو الأمر إذاً أن مذهب رولز من شأنه أن يقتضى بالجماعات التي تقر بمشاعر معادية للواط أن تغير من تعاليمها. الشيء نفسه قد يحدث

¹ John Rawls, "The Priority of Right over Idea of the Good," *Philosophy and Public Affairs*, 17:4,

267. Fall, 1988.

² المرجع السابق، ص. 267.

³ Rawls, *Political Liberalism*, ص. 93-192.

بالنسبة لجماعات دينية تعتنق وجهات نظر معادية للسامية. فهذه الجماعات قد تدفع بأن من حقهم تماماً أن يلتقوا بتعاليمهم المعادية للسامية كجزء من الالتزام الديني، ولا ينتهكون معيار رولز لأنهم في الوقت الذي يعطون فيه بعدم التسامح فهم يحثون الأعضاء على حفظ حقوق الناس جميعاً بمن فيهم اليهود.

ثالثاً: سيدعم الناس الإجماع المتداخل عندما يُتاح لهم كمواطنين الترويج أو الإعلاء من شأن مذاهب أخلاقية شاملة مقننة في سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة. وهنا سيتفق رولز في أنه من المقبول بالنسبة للأفراد أن يدخلوا العالم العام ويقدموا كأساس لموقفهم حيال قضية معينة أسباب خاصة تنشأ عن تجربتهم الدينية. فهم يمكنهم عمل ذلك ولكن بشرط وجود أحد القيود المهمة. فهم في تقديمهم قيمهم الأخلاقية الشاملة، يجب أن يعملوا على "تقوية فكرة العقل العام نفسه".¹ هنا قد يدفع البعض بأن المجتمع في حاجة لأن يولى القيم الدينية مزيداً من الاحترام من أجل مجموعة شاملة من الأسباب؛ تشمل تلك المعتقدات الدينية التي تساهم في الاستقرار الأخلاقي أو التي تساعد الناس في الحصول على الرضا والسعادة، والتي بدونها أيضاً لن توجد هذه السعادة والرضا في وضع يسوده التنافس الشديد في المجتمع الحديث. ويمكن لهذه القيم أن تقدم في سياق المجال العام *public realm* بطريقة تبين كيف أن التقاليد الدينية تقوى من قيم العقل العام. على سبيل المثال في غمار ما يجري من نقاش حول كيفية التعامل مع الأطفال المنحرفين، فإنني؛ هذا الشخص الذي لا يحفل بتعزيز أفكار دينية في هذا الغرض؛ قد تتبدى لي فضيلة هذا النوع من التصرف إذا كان قد تسنى لي وقتها الوقوف على أن السياسات الدينية قد تساعد في إرساء بيئة من شأنها تأمين ما يعد ذو قيمة رئيسية للعقل العام، أي الحقوق الأساسية لجميع الناس.

من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ على أعضاء المجتمع ستكون بمثابة المطالبة بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل؛ من خلال هذا التنوع من الجماعات غير العامة مثل الكنيسة، والأسرة، وأيضاً الجماعات الأخرى في المجتمع المدني؛ وأن ننتظر من تلك الجماعات غير العامة الامتنثال لتلك القيم. ومما لا شك فيه أن المفهوم السياسي عن العدالة عند "رولز"، وفي اتخاذه هذا الموقف، إنما يعلى من شأن مذهب أخلاقي شامل واحد ليس مخالفاً لمفهوم المجتمع حسن التنظيم الوارد في كتابه نظرية في العدالة. وهذا يعنى أن الأفراد عبر ارتباطاتهم في المجالات غير العامة من المجتمع المدني؛ بما في ذلك الأسرة، والمؤسسات الدينية يجب أن يتأكدوا من أن المذاهب الرئيسية للمفهوم السياسي للعدالة عند رولز خاصة فيما يخص احترام الحقوق الأساسية للعقل العام، يجب أن يكون دائماً محفوظاً ومصاناً. إن رولز يبدو؛ مثلما تشير سوزان أوكين *Susan Okin* بمفهومه عن الليبرالية السياسية؛ في سبيله إلى الدفع بأن الأشخاص في مجتمع عادل يجب أن ينظموا حياتهم ككل - وليس فقط الجوانب السياسية منها- بما يتفق مع العدالة.²

¹ المرجع السابق، ص. 247.

² Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* in *American Political Science Review*,

1011. 4: December, 1993, ص. 87.

مع ذلك فإن ميزة الشمولية التي تنتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز؛ هو ما يحدها بدرجة كبيرة لدى المدافعين عن مجتمع مدني ليبرالي. فهي أولاً وقبل كل شيء من شأنها بكل تأكيد ألا تسمح فقط بإمكانات متنوعة للحياة، بل أيضاً ستعمل كمصد ضد سلطة الحكومة. كما أن الحيز المستقل عند رولز يوجد في إطار بيئة أخلاقية أوسع بل ويدعم من وجودها. هذه البيئة تشمل على احترام الفضائل المتنوعة من تسامح واحترام متبادل. والفضيلة الأولى تطلب منا أن نعيش وندع غيرنا يعيشون مع أشخاص يعتقدون من القيم ما يختلف عن قيمنا. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتطلب منا النظر بدقة واعتبار في رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة مستفيدين في ذلك بأداء العقل العام.

٨- الرد والرد المضاد.

قد يقتنع رولز بأن رؤيته للمجتمع المدني تتجاوز التسامح من نوع "لنعيش وندع غيرك يعيش" الذي وجد عند لوك. فلأن الأفراد ينخرطون في التفكير العام مع بعضهم البعض فهم عاكفون على الاهتمام، والأخذ في الاعتبار بوجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بالقضايا العامة. وقد يرد لوك قائلاً أنه من الممكن أن يتقبل مقارنة رولز، ولكن ربما كان سيتساءل كيف سيفقد رولز على إقناع الناس باعتراف مذاهب العقل العام وسط مجتمع يزرخ الناس فيه تحت التزام بما يوجد في الحياة غير العامة من قيم؟ ومن ثم من شأن لوك أن يدفع هنا بأنه لكي يتقبل الأفراد العقل العام- حتى كأساس لمناقشة قضايا عامة- يجب أن تخفف وطأة التزام الأفراد بالقيم غير العامة إلى حد كبير. وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا إذا تناول الأفراد القيم الخاصة بشيء من الشك *skepticism*. ولكن هل هذا محتملاً، خاصة في مجتمع يرتبط فيه الكثير من إحساس المرء بكيانه باعتقاده في حقيقة قيمة الخاصة؟

رداً على ذلك كان من شأن "رولز" أن يدفع بأن الشك ليس هو القضية هنا. والأهم منه أن نفهم أولوية المجتمع المدني في حياة الناس. فحيث لا يفهم الأفراد الأهمية الشاملة للمجتمع المدني لن توجد إذا إرادة قوية للحفاظ على مجتمع مدني ليبرالي. وسيدعي رولز هنا أن حجته بصدد المجتمع المدني إنما تفصح عن أهمية ذلك المجتمع من أجل تأمين الحقوق في مجتمع تتنوع فيه وجهات النظر الأخلاقية تنوعاً شديداً. ودلالة حجته هنا أن البديل عن ذلك يمثل في سيطرة الدولة على المجتمع؛ حيث تفرض منظور أخلاقي واحد باستبعاد الآخرين؛ أي أن البديل ما هو إلا وضع لا ينفذنا منه سوى المجتمع المدني.¹

وإذا أتينا لـ "روسو" فيمكن لـ "رولز" القول بأن "روسو" كان يأمل في تحقيق إرادة عامة لن يكون من شأنها؛ بكل تأكيد؛ أن تلغي المجال غير العام، ولكنها تحت كل الاحتمالات كان لها أن تقلل من ثقله. فلم يكن لدى روسو خياراً إلا تقليص العالم الخاص بناءً على التزامه بمعايير العالم العام. ومن ثم سيدفع "رولز" بأن المجتمع المدني الحديث سيرفض "روسو" لأنه أخس المجال غير العام قيمته. فمعظم الناس في العالم المعاصر يرغبون في جعل المحال غير العام أكثر اتساعاً، وبروزاً، وشأواً. ومن ثم فهم يقاومون تعدى

الحياة العامة على الحياة الخاصة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر "روسو" فيما يخص المشاركة العامة تتفقد إلى حد ما؛ بالنسبة لـ "رولز"، ورغم ما تستحقه من ثناء؛ إلى نوع البناء الذي قدمه رولز من خلال رؤيته في العقل العام. وسيدفع "رولز" بأن القيمة العظيمة للعقل العام كونه يتيح للأفراد تحقيق صيغة من الإجماع المبدئي المتمثل في هذه الحالة في وجهة نظر الأغلبية التي لا تنفي الحماية المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسو قد تشجع الناس؛ حسب "رولز"؛ على الاجتماع معاً للبت في قضايا معينة بغض النظر عن حقوق من لا يتفوقون على مفهوم الصالح العام الذي تحدده الإرادة الجماعية للناس. ورغم أن روسو لم يكن ليأمل في حدوث هذا فما المانع من وقوعه؟ من شأن العقل العام عند رولز أن يضمن؛ مثلما أمل هيجل في ذلك؛ أن يتميز ما يظهر من إجماع بكونه إجماع قائم على مبادئ؛ إجماع يمضى قدماً بالالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

ولا شك أن روسو كان سيرد على رولز بالتصريح بأن الأخير قد قلص العالم الخاص مثلما فعل هو بجعله خاضعاً لمعايير العقل العام. كما كان لـ "روسو" القول بأن "رولز" لم يضع بشكل كامل أساساً للتفكير العام، والتشاور بين المواطنين، وذلك لأنه يتيح لكثير من وجهات النظر المتنوعة والمتناقضة في الغالب أن تظل جزءاً من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدني. هذا بالإضافة إلى ما يدفع به رولز من وجود مذاهب أخلاقية متعددة ولها معقوليتها؛ ما لم تكن متناقضة؛ موجودة في الحيز الخاص للمجتمع المدني. فإذا كان الأمر كذلك؛ والدفع هنا لـ "روسو" فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائماً للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة، والمتضاربة، مسببة بذلك صعوبة في الاتفاق على طبيعة الخير العام، إذا ما لم يكن هذا مستحيلاً. ومن ثم يدفع روسو هنا في سبيل الحاجة إلى دين مدني من شأنه أن يقلل أو يخفض من وجود، وأثر تلك المذاهب على التشاور العام بحيث يمكن التوصل إلى مفهوم للصالح العام. وهو التحرك الذي سيراه "رولز" مهدداً للحقوق الأساسية.

أما عن الليبرالية "مل" فهي تسعى؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ إلى فرض مذهب أخلاقي شامل وحيد على المجتمع ككل.¹ فـ "مل" وكما رأينا يؤكد على أهمية الملكات العليا للعقل ويربطها بحرية كاملة وكلية. سيدفع رولز هنا بأن الأمر بالنسبة للبعض، بل للكثير في الحقيقة، يتمثل في وجود قيم أكثر أهمية مثل العيش في سياق من التقاليد الدينية، أو تكوين صداقات، أو التمتع بوقت الفراغ. ولا يمكن إنكار أي من هذه القيم بدون تفويض الحرية الكاملة لكل فرد. رد "مل" على رولز هنا يتمثل في الزعم بأن "رولز" بإعلاء من العقل العام إنما يقوى في الحقيقة نظرة "مل" بدون الاعتراف بذلك. فإذا كان للناس أن يجعلوا من العقل العام أساساً للقرارات الخاصة بقضايا عامة سيكون عليهم أن يقللوا من أهمية الاتجاهات التي تعوق تطوير الملكات العليا عند "مل" حيث أن هذه الملكات العليا هي التي تجعل من الممكن التحقق الكامل للعقل العام. ومن شأن رولز هنا بالطبع ألا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. ومن ثم سيزعم أن العقل العام؛ بالطريقة التي تناوله بها؛ وأيضاً وبالتأكيد وجهة نظره في الليبرالية السياسية إنما وضعاً لتقديم عرض واسع *a wide array* من الطرق

¹ المرجع السابق، ص. 199.

المتنوعة للحياة. إلا أن "مل" كان سيدفع بأن "رولز" لا يمكنه السير في اتجاهين في وقت واحد. فهو لا يمكنه أن يعلى من مفهوم العقل العام الذي يتطلب وضع الملكات العليا في أولوية الحياة بينما ينكر في الوقت نفسه ضرورة اعطاء الأولوية لهذه الملكات.

ويأتى كانظ بدوره ليدفع قائلاً: أنه لكي نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة؛ من الضروري أن نرسى دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوعة في المجتمع بطريقة تسمح لها أن تقوم بالمراقبة والحد من نفوذ بعضها البعض. وبدون اتخاذ هذه المقاربة فتحى المؤسسات العادلة أو تلك المنظوية على تدعيم مبادئ منصفة ستعرض للجور من قبل أى من المصالح أو ائتلاف المصالح المسيطر على المجتمع. إلا أن "رولز" سيرفض هنا ما يشير إليه بـ "أسلوب التعايش السلمى المؤقت" *modus vivendi* كأساس لتدعيم المؤسسات العادلة، وسيلمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضهم البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما يندم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم.¹ إذا؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ هناك حاجة لوجود أساس أقوى لتأمين المؤسسات العادلة، ولذلك يدفع بأنه لكي نحافظ على مجتمع مدنى ملتزم بتأمين الحقوق للجميع؛ يجب على المواطنين أن يتحلوا بالتزام قوى بالقيم المرتبطة برويته فى الليبرالية السياسية؛ بما فى ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

رد هيجل على رولز كما هو متصور سيكون بدفعه أن رؤية الأخير فيما يخص العلاقة بين الدولة، والمجتمع ليست مصورة على نحو جيد. فقد وصف هيجل؛ كما نتذكر؛ المجتمع المدنى على أنه يتألف من مصالح متصارعة لن تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولتحقيق آمال الصالح العام تدخل الدولة المجتمع المدنى لتحديد المعايير التى يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيف نفسها وفقاً لها. وقد حققت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما اسماه هيجل بالنقابات. وهنا سيرد "رولز" على هذه الرؤية الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع؛ بدرجة كبيرة من الشك. فالأهمية الأساسية بالنسبة لـ "رولز" أن تكون الجماعات المختلفة التى تصنع هذا الحيز المستقل من المجتمع المدنى حرة فى اتباع مذاهبها الأخلاقية، وطرقها فى الحياة التى تقرها بنفسها. وإلا لكان للدولة أن تتدخل فى أنشطة هذه الجماعات، وتحدد نظراتهم العامة، فهى إذا ستفرض على هذه الجماعات مذهباً أخلاقياً شاملاً، ومن ثم سيكون من شأنها أن تقوض ما تستحقه هذه الجماعات من استقلالية، وهى المقاربة التى قد تهدد الحقوق التى تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وبالنسبة لرؤية هيجل الخاصة بأن الصالح العام لا يمكن أن يخدم جيداً فى المجتمع المدنى بدون وجود الدولة؛ كما تصورها؛ سيرد "رولز" قائلاً أنه وفقاً لرؤيته؛ أى رولز؛ عن المجتمع المدنى تعمل الدولة فى

¹ المرجع السابق، ص. 49-147

ضوء احترام تلك الأسس الدستورية التي تضمن الحقوق الأساسية لكل فرد في المجتمع. علاوة على ضرورة وجود عملية من التفكير العام يشارك الأفراد من خلالها وجهات نظر بعضهم البعض، ويبحثون معاً عن الأسباب العامة التي يمكن للجميع قبولها كأساس للسياسات. وهذه المقاربة ستكون من شأنها مساعدة الأفراد في التغلب على الاتجاهات المتمركزة حول خدمة الذات بحيث يمكنهم العمل مع بعضهم البعض ليفصحوا عن حاجات المجتمع ككل بدون وجود أي من نقابات هيجل أو ما قد يوصف بالنسبة لـ "رولز" بدولة هيجل الأكثر اقتحاماً.

٨- الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية لـ "رولز".

استكمالاً لرؤيتنا حول "رولز" أود أن أقدم نقداً من قبل المؤمنين بالقيم الجمعية لعمله. وهو نقد يمثل انتقالاً إلى الرؤى المحافظة للمجتمع المدني، والتي سنناقشها في الفصل التالي. فالمؤمنين بالقيم الجمعية؛ مثلهم مثل المحافظون *conservatives*؛ يرون الهوية الفردية ناشئة عن ارتباطات الناس ببعضهم البعض، وبالقيم الجمعية في سياق جماعي. فهل تدمر الرؤى الليبرالية هذه الارتباطات تحت مسمى إعلاء الحرية والحقوق؟ يعد هذا السؤال محورياً للتفكير الجمعي، وللتفكير المحافظ. ولنتبع أو بلورة نقداً جمعياً لـ "رولز"؛ يمثل جسراً ينفقنا إلى الحجج المحافظة؛ سأرجع هنا إلى كتاب الليبرالية وحدود العدالة *Liberalism and the Limits of Justice* للكاتب مايكل ساندل ¹Michael Sandel

يدفع مايكل ساندل بان مفهوم رولز للمجتمع أو ما يدعو ساندل بالمفهوم العاطفي *Sentimental concept* للمجتمع يعد ضعيفاً للغاية في تحقيق أهداف مفهوم "رولز" عن العدالة.² فيزع ساندل قائلاً أنه لتقديم التضحيات الضرورية لنظرية "رولز" في العدالة بما في ذلك على سبيل المثال قيام الأعضاء الأفضل حالاً في المجتمع بتوزيع المنافع على الأعضاء الأسوأ حالاً يقتضى ضرورة وجود أواصر صلة قوية بين الناس، والمجتمع الذي يطلب منهم تقديم التضحيات من أجله. ولإيجاد رابط يتميز بما يكفي من القوة ما يجعل من مشاركة الأفراد الأفضل حالاً امتيازاتهم مع الآخرين أمراً ممكناً سيكون من الضروري أن يحددوا هويتهم الخاصة، وأهدافهم الرئيسية بطرق تتفق مع تصور معايير المجتمع والأهداف العامة له. وعندما ترى هوية الناس في جزء منها منبثقة عن الخبرة المشتركة مع الآخرين الذين يلتزمون مثلهم تماماً بالمحافظة على معايير وأقنيم مماثلة فانهم لا يخلقون رابطاً قوياً مع هذه المعايير فحسب بل أيضاً مع من يدعمها من الناس. وهذه الحقيقة تزيد من احتمال أن يصير الناس على استعداد للتضحية ببعض من مزاياهم، ومنافعهم من أجل الخير الأعظم للمجتمع. وهذه الرؤية لا تعنى أن الناس لا يمكنهم؛ على صعيد آخر؛ ألا يكسروا هذه الروابط،

¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

² المرجع السابق، ص 147-51. Also see Michael Sandel, "The Unencumbered Self," *Political Theory*, ص 90. 12:1, Feb. 1984.

ولكن تعنى؛ انه إذا كان الناس فى سبيلهم إلى تقديم التضحيات للآخرين؛ فيجب عليهم أن يفكروا فى أنفسهم بصفتهم فى رباط وثيق بمن يقدمون إليهم المساعدة والتضحية. فبناءً على هذه الرؤية، حسب ساندل فإننا عندما نقول أن أعضاء مجتمع مترابطين بفعل الشعور بالاجتماعية فليس من اليسير القول بأن الكثير منهم يقر بمشاعر كوميونية، ويسعى وراء أهداف كوميونية؛ بل نفهم وقتئذ أنهم يدركون هويتهم ... بالصفة التى يضعها لهم المجتمع الذى يعدون أنفسهم جزءاً منه.¹

بالنسبة لـ "ساندل" لن يتوفر لمجتمع "رولز" ما يكفى من القوة لتأمين هذا النوع من التضحيات التى سيسديها الناس إليه إذا كان خليق بهم تحقيق ما وضعه رولز من أهداف. هذا لأن رولز يرفض أن يكون الشعور القوى بالاجتماعية أساساً لإرساء الهوية الفردية. لماذا سيكون المجتمع السياسى عند رولز بهذا الضعف الشديد؟ بالنسبة لـ "ساندل" يحدد الأفراد عند رولز أهدافهم الشخصية وخطتهم فى الحياة ليس فى إطار وضع اجتماعى ما ولكن خارجه.² لاشك أن الذات *self* عند رولز تظهر فى إطار سياق من الوقائع التى تضم قيم عامة، ووجهات نظر معينة. ولكن هذه الذات تعمل كما لو كانت هذه القيم ليس لها بالضرورة أثر على الذات التى يصير عليها المرء. فيقول "ساندل"؛ المرء (الشخص) ... عند رولز دائماً ما يكون؛ وبلا مزيدة؛ سابقاً على قيمه، وغاياته، ولا يقف تشكله عليهما بصورة كاملة.³ لأن النفس دائماً ما تحافظ على مسافة بينها وبين قيم الوضع الذى يعيش المرء فيه. علاوة على ذلك ونظراً لأن أساس الارتباطات العامة تجاه الآخرين تبقى فى استناد الناس؛ فى هويتهم وكيانهم؛ على قيم عامة، وبسبب أن الأشخاص عند رولز لن يفعلوا هذا فى الحقيقة فإنهم لن يضعون أساساً قوياً لارتباطات مشتركة نحو الآخرين. وبالتالي فإن رؤية رولز بالنسبة لـ "ساندل" توحي بأنه "ليس هناك التزاماً يمكن أن يحكم قبضته علىّ بحيث لا يمكننى أن افهم نفسى بدونها. ليس من تحويل لأغراض وخطط الحياة أن يكون بهذا القدر من الإخلال بالاستقرار بحيث يمزق خطوط ومعالن هويتى. وليس من مشروع يمكن أن يكون بدرجة الجوهرية بحيث يكون التحول عنه بمثابة دعوة إلى الشك فى الشخصية التى أكون عليها".⁴

ليس هناك فى ذلك كله بالطبع ما يقول أن رولز بنفى وجود وضعاً مشترك يعيش الأفراد فى ضوءه خارج حياتهم. فـ "رولز" يرسى دعائم نظام من القواعد التى تأمن لكل فرد تلك الحقوق التى تنتج له اتباع مسار حياته، وخطته وفق ما يختاره. ويجب على كل فرد أن يكون فى وضع يخول له إقرار أى نفع له يرغب فى تتبعه. فليس من الواجب أن يكون هناك مفهوماً خاصاً للخير يكون على كل فرد أن يخضع له، فاقداً بذلك حرية تحديد المفهوم الذى يرتضيه فى تتبع مسار حياته. ودائماً ما يعطى رولز الأولوية للحقوق

¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ص 150.

² المرجع السابق، ص 19-22.

³ المرجع السابق، ص 22.

⁴ المرجع السابق، ص 62.

على أى مفهوم للصالح العام الذى من شأن الأفراد أن يخضعوا له.¹

وهنا فإن الإطار القائم على الحقوق عند رولز يوحي عند ساندل بـ "ذات" ضحلة أو ذات لا تبدو سوى مجرد وعى بمطالبنا ورغباتنا الراهنة المباشرة.² هذا النمط من الذات يعمل فقط بالأصالة عن تلك الرغبات، والحاجات الحادثة له على مدار حياته. إلا أن ساندل يدفع بوجود ذات أكثر عمقاً وتأملاً. هذه الذات المتأمله تسمح للمرء أن يفهم ارتباطه بذلك النمط من المجتمع الذى يطرحه رولز جانباً، ولكنه فى الوقت نفسه ومثلما أشرنا تَوّاً؛ حسب ساندل؛ يعد رولز فى حاجة فعلية إليه. وهذه الذات الأعمق هى نتاج "ارتباطاتها، ومعارفها المتنوعة، والمختلفة..."³ فالذات عند ساندل تدرك أنها تعتمد بشكل شديد على مجتمع معين. ويتأمل المرء لنفسه من هذه الزاوية فهو يدرك الطريقة التى تتشكل بها هويته أو كيانه الداخلى بفعل العلاقات أو الارتباطات المختلفة التى يقيمها المرء مع الآخرين ممن يتقاسمون معه الكثير من الأشياء، والقيم بشكل عام. والذات الأعمق ليست مجرد ذات ساعية إلى رغبات، وحاجات بل هى قادرة على تأجيل السعى وراء هذه الأمور إلى حين تقرر أى من أساسيات المجتمع الأوسع، والأطول أمداً يجب أن تأخذ الأولوية.

فالذات عند ساندل تبدو متجددة وفق القيم السائدة فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ووفق الحاجة إلى تدعيم تلك القيم عبر مسار حياته.⁴ فى هذا الإطار ستفصح الذات عند ساندل عن العلاقات المميزة للفرد

¹ "The Unencumbered Self," Michael Sandel, ص 86, and *Liberalism and the Limits of Justice*, ص 154.

² Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ص 160.

³ المرجع السابق، ص. 153.

⁴ المرجع السابق، 173.

قراءات مقترحة

Barry, Brian M. *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Daniels, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 1985.

DeLue, Steven M. *Political Obligation in Liberal State*. Albany: SUNY Press, 1989.

Elshtain, Jean Bethke, *Democracy on Trial*. New York, Basic Books, 1995.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

----- Review of Rawls's *Political Liberalism* in *American Political Science Review*, 87: 4, December, 1993.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

العاكف على تدعيم شرائع التزام الفضيلة المدنية للمجتمع بالصالح العام. في سبيل هذا ستضع هذه النفس نسقاً من القواعد التي تضمن الحقوق لكل فرد في سياق يؤكد أن الأبعاد الاجتماعية للحياة ليست مُهددة بأى حال من الأحوال لتلك الحقوق. حيث أن الناس لها حقوق ومن ثم سيحصلون عليها في سياق تُحدد فيه الأهداف أو الغايات من الحياة التي نسعى وراءها من منطلق حقوقنا، في ضوء القيم المسترشد بها والمعايير الخاصة بالمجتمع. عندما نحدد الحقوق بهذا الأسلوب حينئذٍ فقط يكون من الممكن أن يستمر الناس في شعورهم بالتعلق والارتباط المتبادل مع مفاهيم مشتركة للصالح العام.

ومن شأن رولز بالطبع أن يرد بأن مجتمعه المدني الليبرالي يستند إلى قيم رئيسية للمجتمع خاصة المعايير الخاصة بالإجماع المتداخل كما وصفه. وهنا يمكن للأفراد أن يتعرفوا على المعايير الخاصة بمجتمعات بعينها، ويجعلوا منها أساساً لهويتهم. فإذا كان المرء راغباً في أن يصير متديناً يجب أن يتعرف على المعايير الدينية، ويصبح عضواً في جماعة أو مجتمع متدين، وإذا رغب في الارتباط بمزايا حياة جمالية يمكنه أن يصبح إذاً عضواً في جمعية للفنون، وهكذا. كل ما يطلبه رولز أننا في مسار ارتباطنا بأية جمعية أو جماعة لا نلقي بأنفسنا في وضع يجردنا من أى حق من حقوقنا الأساسية. فالالتزام الاجتماعي لا يمكن أن يكون بالقوة الكافية إذا تعرضت هذه الحقوق للتهديد؛ فإذا ما حدث ذلك سيتساءل "رولز" وقتها ما إذا كان نقد المؤمنين بالقيم الجمعية يهدد الحقوق الأساسية باسم إعلاء الأساس الاجتماعي للهوية أم لا.

----- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

----- . "The Unencumbered Self." *Political Theory*, 12:1, Feb. 1984.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

الفصل الثالث عشر

الرؤية المحافظة:

"بيرك"، "توكفيل"، "أواكشوط"

مُتَكَلِّمًا

نتفحص في هذا الفصل أفكار كل من ادمون بيرك (*Edmund Burke* 1729-1797)، الكسى دى توكفيل (*Alexis de Tocqueville* 1805 - 1859)، ومايكل او اكشوط (*Michael Oakeshott* 1901 - 1990). وهم كتّاب يعد المجتمع بالنسبة لهم بمثابة مستودعاً للحكمة المتضمنة في الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلٌ منهم المجتمع في ضوء تلك القيم، والتقاليد، والمؤسسات التي ثبتت على محك الزمن في مجرى مواجهة التحديات، والمشكلات المتواترة، والمستمرة. حيث نرى أن التيار المحافظ يميل إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمع كأسس ذات أهمية بالغة في إرساء المجتمع المدني الذي يمكنه منح كلاً من الحقوق، والحرّيات، وأيضاً توفير مناخاً من الفضيلة المدنية.

وإذا كانت الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني؛ تلك الساعية هي الأخرى إلى حماية حريات وحقوق الفرد في إطار من الفضيلة المدنية ملائماً لهذه الأهداف؛ لم تشدد دائماً على الصفة التقليدية للمجتمع كأساس لتأمين الحقوق، والحرية فإن الكتاب الليبراليين على أية حال ينطلقون من فكرة تتعلق بما يجب أن يكون عليه المجتمع الصالح؛ أي مجتمع يعلى من شأن الحرية، والحقوق، ومن ثم فهم يخلقون من الشرائع ما يبدو بمثابة مقاربات عقلانية لتحقيق هذه الفكرة. أي أن أسس المجتمع المدني تتمثل؛ بالنسبة لليبراليين؛ في تلك الحلول التي تعتبر عقلانية، وتشير إلى أساس للتغلب على العوائق المختلفة التي تقف في سبيل الحريات، والحقوق. فقد رأى "هوبز" *Hobbes* أنه من الضروري لتحقيق الحرية أن نتغلب على الميول المدمرة في الطبيعة الإنسانية وذلك بتشكيل مجتمع مدني يقوم على قوانين طبيعية (عقلية)، ووجود الدولة اللويثانية *Leviathan* القوية لتطبيق هذه القوانين. وبالنسبة لـ "لوك" *Locke* فحتى رغم أن "حالة الطبيعة" قد ظن بها في البداية أنها سلمية هادئة؛ فإنها سرعان ما تصبح ساحة يملأها الصراع تماماً مثل حالة الطبيعة عند هوبز، ومن ثم يأتي المجتمع المدني الذي يفصح عن التزام بالحقوق الطبيعية، ويقوم على التسامح، وحكم الأغلبية المقيدة ليخلق التأمين الضروري للحريات المتساوية. أما عند "كانط" *Kant* فإن الناس لديهم نزوع طبيعي نحو العمل بطرق تخدم ذاتهم، وأن الهدف العقلاني لتأمين حرية كل شخص لا يمكن تحقيقه إلا عندما يتم تنظيم المجتمع بطريقة تكون المصالح المختلفة فيها متقابلة، ومتعارضة مع بعضها البعض. أما بالنسبة لـ "ستوارت مل" *Mill* فالحرية في المجتمع المدني لا تُدرّك إلا عندما يتم إرساء دعائم ثقافة فكرية عالية، وأيضاً خبرة من الحكم النيابي للمساعدة على مواجهة الأثنية التي تطلق عنانها خبرة السوق. أما هيجل *Hegel* فقد أكد على رؤية للتاريخ تبين القاعدة العقلية للمجتمع المدني في مؤسسات من قبيل النقابات والدولة، والتي يلقن كلاً منها الأفراد تعاليم تقتضى بهم أن يسلكوا بطرق تتغلب على أثنية السوق، وتحمي كل من الحقوق الفردية، والمصالح العام. وأخيراً وجدنا "رولز" *Rawls* قد سعى لإقامة مجتمع يمكنه التغلب على مهددات الحرية التي يطرحها التنوع. وكان مفهومه عن العدالة قائماً لحماية الحيز المستقل المكون من الجماعات، والمنظمات التي تشكل المجتمع المدني. ولكن بسبب قلقه من أن تفرض هذه الجماعات مذاهبها الأخلاقية الخاصة على بعضها

البعض فقد دافع رولز عن مفهوم سياسي يتطلب من كل عضو في المجتمع أن يحترم حقوق جميع الأعضاء الآخرين.

في المقابل سيحاول الكتاب المحافظون في مجال المجتمع المدني أن يضعوا أيدينا على أهمية التقاليد التي تساهم في المجتمع المدني عن طريق تأمين الحرية التي يضمنها ذلك المجتمع. ومن ثم سيسعى المحافظون إلى الخروج من هذه التقاليد بتعلم تلك الحقائق العملية، والمستمرة التي تساعد؛ أينما دُعمت بشكل صحيح؛ في المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدني.

بالإضافة إلى أن هذه التقاليد ستكون قاعدة أو أرضية لهوية كل شخص. وقد ناقشنا ما شابه ذلك فيما قدمه "ساندل" Sandel من نقد المؤمنين بالقيم الجمعية ضد رولز في الفصل السابق. فالأفراد يتلقون شعوراً واضحاً بهويتهم؛ بما في ذلك معرفة القيم الجوهرية التي تمدهم بجوهر حياتهم؛ عندما يتقاسمون، ويشاركون الآخرين تقاليد، وقيم عامة. وبالنسبة للمحافظين ليست القضية إلى أي مدى نحن أحراراً، فيدون وجود تقاليد مشتركة ستقتد حياتنا للجوهر. لأنه رغم أننا قد نستطيع الاختيار من بين الإمكانيات الكثيرة للحياة فنحن سنقتد امتلاك القيم الجوهرية مثل الأفكار الدينية؛ على حد ما يدفع بيريك؛ أو القدرة على المشاركة في خبرة ديمقراطية كما سيرجوك توكفيل. فالقيم من هذا النوع تمنح هدفاً، ومعنى لحياتنا علاوة على انه في خلق الفرد لهوية مرهونة بالوضع الاجتماعي يجد المرء نفسه في نظام إنما وضع لتقدير أهمية المجتمع في المساهمة في التطوير الكامل لكل فرد. وبناءً على معرفة أهمية المجتمع يتعرف الأفراد على الحاجة إلى المحافظة على احترام المجتمع المدني الذي يضمن ذلك النوع من المجتمع.

في هذه الحالات الخاصة بالكتاب المحافظين الثلاثة الذين ناقشهم في هذا الفصل نجد أن التقاليد والعدادات مأخوذة كمصادر رئيسية مساهمة في تأمين شعور بين الناس بالهوية الشخصية، وحماية الحقوق الأساسية، والالتزام بالفضيلة المدنية.¹ وسوف يدافع كل كاتب ناقشه في هذا الفصل عن أنواع مختلفة من القيم الاجتماعية التي تعتبر مسؤولة عن كل من التماسك الاجتماعي، والهوية الفردية، ومن ثم هناك مفاهيم مختلفة للمجتمع، ودور الفضيلة المدنية الذي تلعبه في المجتمع. بالنسبة لـ "بيرك"؛ فبالإضافة إلى الدين، والاهتمام بالتقاليد المرتبطة بكل من الأرستقراطية الطبيعية *natural aristocracy*، والنظام الطبيعي *natural order* للمجتمع؛ يتصف المجتمع باحترام لأهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. وبالنسبة لـ "توكفيل" الذي بين أيضاً مثل بيريك أهمية الدين، والاعتدال هناك أهمية بالغة أُضيفت على الحيز المستقل للجماعات التطوعية، وأيضاً صيغة من الروح الفردية التي تعكسها بل وتشكلها الخبرة الديمقراطية. بالنسبة أيضاً لـ "توكفيل" تحل روح المساواة محل الأرستقراطية الطبيعية عند بيريك. أما واكشوط فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التي تجعل من

¹In developing my view of Burke, I rely upon Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, (Lawrence Kansas: University Press of Kansas, 1993) and Jeremy Waldron, ed., with introductory and concluding essays, *Nonsense Upon Stilts*, (New York: Methuen, 1987), ص 77-96.

الممكن تحقيق مدى من إمكانيات الحياة في حين تحرر الناس من الطغيان، والنظم الخاصة بالتنظيمات الضخمة التي تفرض إرادتها على الناس، وتتكبر عليهم حريتهم. في اختيارنا لهؤلاء المفكرون المحافظون الثلاثة، يتمثل فصدنا إبدأً في أن نبين أن مذهب المحافظين يحتوى؛ شأنه في ذلك شأن التيار الليبرالي؛ على أصوات متنوعة ومختلفة.

٢- إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدني.

زاول إدموند بيرك العمل السياسي لزم من طويل كعضو في البرلمان البريطاني إبان القرن الثامن عشر،* وكان واحداً ممن هاجموا الثورة الفرنسية.^١ مع ذلك لا بد لنا من توضيح أن "بيرك" لم يكن في المقابل معارضاً للثورة بشكل عام لأنه أيد الثورة الأمريكية. ترى لماذا يؤيد ثورة دون الأخرى؟** لقد أيد الثورة الأمريكية لأنه لم يتفق مع السياسات البريطانية التي هددت مشروعات الرخاء التجارية في أمريكا. فقد رأى بيرك أن الوضع التجاري الأمريكي قد اتبع منهج السوق الحرة الذي ارتبط بصيغة من الحياة الاقتصادية المنظمة لذاتها عملت كقيد أو كايح على تدخل الحكومة في حياة الناس، وساهمت في الاستقرار الاجتماعي بتأمين حقوق الملكية. ولكن في فرنسا سعى الثوار إلى الفتح بالتقاليد الموجهة للمجتمع بما في ذلك ما له صلة بالملكية *property*، والتجارة بالإضافة إلى المؤسسة الوحيدة التي كانت تحاول المحافظة على هذه التقاليد متمثلة في الملكية *monarchy* والتي كان "بيرك" يؤيدها.^٢ لذلك في حالة الثورة الأمريكية زاد الثوار عن تقاليد اجتماعية نافعة، ولكنهم في فرنسا هددوا هذه التقاليد، لذلك فقد أيد بيرك الثورة الأولى دون عن الثانية.

* كان "بيرك" برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنجليزي) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل في عرض فتاياته). انظر *تاريخ الفكر السياسي*؛ جان توشار، وآخرون، ترجمة د. علي مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>.

^١Sibley, *Political Ideologies*, ص 503-04.

** في الزمن الذي كانت فيه فارتان تصطحبان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في سنة ١٨٧٠ كان بيرك يصدر كتابه تأملات في الثورة الفرنسية يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها معتبراً إن فكرة حقوق الإنسان التي نادى بها روسو وحتى تلك التي حددها لوك، فكرة مجردة لا تقوم على حقيقة. وما الحقوق الطبيعية إلا من اختلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك في الوقت نفسه، اعتبر أن العلاقات في المجتمع تتغير مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية الرأي العام واعتبره أقوى سند للدولة. ولم يتردد بيرك في مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمايتهم من استغلال الشركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية ظل يعتبر أن السيادة في إنجلترا ليست ملكاً للشعب باعتباره لا يستطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل تصبح بمثابة قوانين تقيد الطبقة الحاكمة ليس إلا. وعلى هذا فإن السيادة هي ملك البرلمان الذي يمثل دور الحكم في مطالب الشعب، وهذه السيادة هي نتيجة تطور تاريخي ويستور. انظر؛ د. فاروق سعد، *الأمير- تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده*، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥. <المترجم>.

^٢Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, ص 79-80.

لقد بدت معظم كتابات "بيرك" السياسية في صورة خطب أو حجج قُدمت كرد على قضايا سياسية بعينها^١. فرد فعله على الثورة الفرنسية كانت مناسبة لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التي كان يستند عليها في عمله^٢. وفي مناقشة كتابه "تأملات في الثورة الفرنسية" Reflections on the Revolution of France نتتبع هنا بعض هذه المبادئ، ونقدم مراجعة لمنظوره في المجتمع المدني. وسوف نناقش في هذه الجزئية مواقف "بيرك" ورؤيته لأسس المجتمع المدني بما في ذلك أهمية الحقوق، وأيضاً دور الحكومة في المجتمع المدني.

فما هي إذاً رؤية بيرك في المجتمع المدني؟ المجتمع المدني يجب أن يحمى حقوق الأفراد. وفي التأكيد على الحقوق عند "بيرك" لا شك أن المجتمع المدني يعد محل تحبب وتطلع، لأنه طريقة للحياة افضل قدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. يقول "بيرك" هنا: أنه "إذا كان للمجتمع المدني أن يقوم لصالح الإنسان فإن كل المصالح التي قام من اجلها تصبح من حقه أي الإنسان. فهو شريعة للإحسان *beneficence* والقانون نفسه هو إحسان مستند في عمله إلى قواعد^٣. فيفضل وجود حاجات أساسية لدى الأفراد يكون لهم الحق في أشياء متنوعة بما في ذلك، وعلى سبيل المثال، الحق في العدالة فيما يتعلق بالطريقة التي تعاملهم بها الدولة، وأيضاً بعلاقاتهم بالآخرين بالإضافة إلى الحق في الانتعاش بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحق في تعليم أطفالهم، وفي وراثة أملاك الآباء، والحق في تلقي "العزاء عند الموت" أو بمعنى آخر حق الناس المشاركة في الدين.

كما أنه من شأن المجتمع المدني أن يتيح للمواطنين الحق في نصيب عادل في كل ما يمكن للمجتمع؛ بكل ما أوتى من مهارة وقوة؛ أن يصنعه من أجلهم^٤. مع ذلك ووفق هذه الرؤية، حتى مع امتلاك الجميع للحق نفسه في معاملة عادلة فلن يكون مأل كل شخص إلى المزايا، والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك "أن الناس يمتلكون حقوق متساوية، ولكن ليس في أشياء متساوية^٥. ومن شأن رؤية بيرك في المجتمع المدني أن تسمح لمن يمتلكون قدرات أعلى أن يجنوا نصيب أكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهودهم منتجة، ونافعة للمجتمع. وهذه الخاصية للمجتمع المدني إنما تشير إلى عزم "بيرك" على التوكيد بشدة على حماية الأرسقراطية الطبيعية، وهي من أحد معالم فكر بيرك التي سنناقشها لاحقاً.

* لم يكتب "بيرك" بحثاً حول النظرية السياسية، وأفكاره حول السياسة معروضة في رسائل، وخطب، ومقالات هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المأثورة ومن دققات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفاً في أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. انظر جان توشار، ص. ٥١٢ > المترجم <.

^١George Sabine, *A History of political Theory*, ص 611. For good background sources, see as well Bruce Frohnen, cited in note 1, and Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973). Finally, the main source on Burke is his *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O' Brein, (London: Penguin Books, 1982).

^٢Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ص 149.

^٣ المرجع السابق، ص. 149.

^٤ المرجع السابق، ص. 50-149.

ومنظور بيرك في المجتمع المدنى يساعد على استجلاء السبب الذى لم يجعله يرسى دعائم الحكم على حجة الحقوق الطبيعية* *natural rights* . فهناك مذهباً للحقوق الطبيعية أستخدم؛ كما رأينا عند "لوك"؛ فى تبرير الالتزامات من جانب الحكومة تجاه حماية الحقوق. على سبيل المثال يشير هذا المذهب إلى أن الأفراد يمتلكون حريات معينة بفضل كونهم بشر، حقوق لا يمكن لأية حكومة أن تتخطاها. ورغم عدم إنكاره وجود حقوق طبيعية أساسية معينة للجميع إلا أن "بيرك" قد دفع بأن مذاهب الحقوق الطبيعية لا يمكن استخدامها كأساس لتأسيس حكومة.¹ فقد رفض بيرك هذه المقاربة لأنه اعتقد كما رأينا، إن الحقوق كانت نتاج لالتزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. وذكر "أن الحكم هو تدبير من حكمة الإنسان لتوفير رغبات الإنسان. فالإنسان له الحق فى أن تتوفر له هذه الرغبات بفعل هذه الحكمة.²

وفى رفضه القبول بالحقوق الطبيعية أساساً للحكم رفض بيرك وجهة النظر القائلة بأن الحكومة إنما توجد للإعلاء من رؤية للمجتمع تتصف بالتجريد والكمال *an abstract and perfected view* . توحي هذه الرؤية الكاملة للمجتمع بتراز من المجتمع المستقبلى الذى سيحل محل النظام القائم بصورة كاملة. لماذا تعد هذه المقاربة مشكلة بالنسبة لـ "بيرك"؟ لأسباب عديدة: أولاً عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفق مع فكرة مجردة للمجتمع الكامل فهم بالضرورة سيتخذون موقفاً مفاده أن أى شئ يرغبون فيه يمكنهم الحصول عليه، وتبرير هذا الموقف وقتئذ هو أن لديهم حق طبيعى فى جميع الأشياء الممكنة فى الطراز المكتمل الكامل للمجتمع. فيفعل الحق فى كل الأشياء فهم يريدون كل شئ.³

وأينما يسود هذا الاتجاه ستعم الفوضى *anarchy* ، ولن يصير المجتمع وقتها قابلاً للسيطرة أو الحكم. وقد رفض بيرك هذا الوضع لاعتقاده أن "المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد بل أيضاً هناك ضرورة لإحباط، وبصورة متكررة، جنوح الأفراد جملة وتفصيلاً.⁴

* مفهوم الحق الطبيعى المتميز عن الحق الوضعى قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز فى العصور الإغريقية القديمة (تميز أنتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة)، وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذى يظهر القانون الطبيعى كأنه التعبير عن الإرادة الإلهية. ومن ثم لا يمكن القول أن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعى. كذلك غروسوس، الذى اعتبر خطأ منشئ الحق الطبيعى، والقانون الدولى، وهو ليس له يد فى هذا ولا ذلك. وعمله يتعلق حصراً وشكلاً وأساساً بالتراث السكولائى ومؤلغاته تعد عمل يراوح بين الحق الطبيعى الميتافيزيقى، والحق العقلانى. وقد كان الحق الطبيعى فى نظر غروسوس "هو قرار عقل سليم ينظر فى أمر من الأمور فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة الموانسة، هل هو فاسد أخلاقياً أم غير فاسد وبالتالي هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة". وهذا التعريف معقد تجد فيه صدق المحاجات بين سواريز، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسوس للذين سبقوه. المرجع السابق ، . <المترجم>.

¹ المرجع السابق ، ص. 150.

² المرجع السابق ، ص. 151. Italics in text.

³ المرجع السابق ، ص. 151.

⁴ المرجع السابق ، ص. 151.

إن المواطنين في حاجة إلى التعرف على التزاماتهم بتدعيم معايير الفضيلة المدنية لأن هذه المعايير تُعين، وتكبح العواطف الجامحة. إذاً فامتلاك الحقوق لا يعني مجرد امتلاك ترخيص بالعمل بطرق تخول لنا إحراز حاجتنا الأساسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك تدل على كوابح أو قيود على الحياة يجب على الجميع الامتثال لها. "وبموجب هذا المفهوم فإن القيود على الناس، وحرّياتهم أيضاً لا بد وأن تحسب من ضمن جملة حقوقهم."¹ وهذا الجانب يعد مهماً في عدنا لـ "بيرك" كواحدٍ من ضمن مفكرى المجتمع المدني لأن من المذاهب الأساسية للمجتمع المدني التي يشترك فيها بيرك مع المفكرين الآخرين للمجتمع المدني هو أن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا في وضع يتضمن التزاماً بتلك الفضائل المدنية التي تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند "بيرك" فيما يخص حجة الحقوق الطبيعية، والمفهوم المجرد لمجتمع كامل أن حجة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق هذه المقاربة في إدراك أن الحقوق ليست منقوشة على الأحجار ولكنها تتغير بتغير ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، وأيضاً الكوابح تختلف باختلاف الظروف، وأنه لا يمكن إرسائها وفق أية قاعدة مجردة²: وليس هناك حمقاً أكثر من أن تناقش الحقوق وفق هذا المبدأ.³ فيتغير الظروف تنشأ الشكوك المتعلقة بما يجب أن يكون بمثابة حق أو حد ملائم يفرض على السلوك الإنساني. على سبيل المثال، نرى اليوم خلاف كبير حول قضية ما يعنيه إعمال القانون في مجال سلوك الشرطة. هل يمكن للشرطة أن تستوقف وتفتش الشخص لمجرد أنه يبدو مثيراً للشك أم عليهم الاحتكام لمزيد من الإرشادات المؤكدة، وشديدة الإقناع والتي بدونها سيعدون بذلك من المنتهكين لحق الأفراد في الخصوصية؟

وحيث توجد خلافات حول ما يمثل الأفضل في أمور من هذا النوع لا يمكننا أن نعتمد على مبدأ مجرد لإقرار الوضع الأفضل، وهذا يعني، على سبيل المثال، انه بدلاً من جعل مبدأ واحداً مجرداً؛ كالحق في الخصوصية على سبيل المثال أساساً للحكم لا بد أن نسأل أنفسنا، في سياق تحديد طبيعة الممارسة الشرطية السليمة، عن الآثار الكلية المنتظرة من تغيير الممارسات الموجودة. فإذا نحن قررنا أن نتيجة تخويل الشرطة

¹ المرجع السابق، ص. 151.

² "بيرك" في كتابه "أمالات في الثورة الفرنسية"؛ الذي يستند إليه الكاتب هنا؛ هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرد، الذي لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفاً لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، إنما يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التي يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية- متوقفة على الربوبية المبهمة- كما يدخل فيها مراجع ذرائعية- معرفة البشر بالطبيعة وفقاً لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا ولا يمكننا الإمام به إلا استناداً إلى التراث الذي صنعه الأجداد ببطء، وإلى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة. إن دستوراً من صنع التأمل هو دستور غير فاعل ولا عملي. انظر "تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 151.

مزيد من السلطة هو الحد من النشاط الإجرامى فان المجتمع قد يؤيد وقتئذ تخويل الشرطة مزيد من السلطة حتى إذا كان هذا يعنى انتهاكاً للحق فى الخصوصية بشكل أو بآخر. وهذه النتيجة قد تكون مقبولة لأنه أحياناً ستقضى الضرورة أن نوسع من سلطات الشرطة على حساب الحق فى الخصوصية بحيث يمكن للأفراد أن يقدوا إلى أعمالهم اليومية دون خوف.

إن الأسباب التى تجعل من مقارنة "بيرك" مقارنة محافظة هو أن نقطة البداية عنده؛ فيما يخص التفكير فى قضايا من قبيل ممارسات الشرطة؛ تتمثل فى السؤال عن الآثار التى ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات، وإذا حسبنا أن الأثر سيكون فى صالح الناس يمكن تغيير ما هو موجود من ممارسات. ولكن فيما يخص مناقشة التغييرات بالنسبة للمجتمع، فنحن إذا بدنا من صورة مجردة لمجتمع مثالى، إنما نبحث عن مجتمع يمكن أن يجسد أحد المثلى، وقتئذ لا نسأل أو نبالي بما إذا كانت التغييرات المرغوبة للطرق الموجودة فى الحياة تسبب أضراراً حادة بالنسبة للناس أم لا.

ومن ثم كان من شأن "بيرك" أن يرفض الرؤية العقلانية للمجتمع المدنى تلك الرؤية المطابقة والنموذجية فى فكر الكثير من الليبراليين الذين سبق مناقشتهم، فالرؤى الليبرالية بشكل عام انطلقت فى الغالب من افتراضات أساسية حول الحياة السياسية مثل تلك التى وجدناها عند "هوبز" أو "لوك" فى حالة الطبيعة، أو فى توقعات هيجل ومفاهيمه للمجتمع المدنى، أو مفهوم رولز للوضع الأصلى، فمن خلال تلك الفروض تم رسم صورة أو طراز مكتمل من السياسة والمجتمع. إلا أن هذه المقاربة قصرت عن الغرض لأنها أخفقت تماماً فى أن تضع فى الاعتبار كيف أن تمزيق الممارسات الموجودة قد يضر بقدرة المجتمع المدنى على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضرورى دائماً أن نفهم بوضوح ما اسماء وولدرن *Waldron* - نقلاً عن "بيرك" - بـ "الحكمة الغامضة" *mysterious wisdom* التى دعمت وفسرت المجتمع.¹ تلك الحكمة التى أهملتها أو أسقطتها المقاربات العقلانية من اعتبارها، والتى يجب على الأفراد أن يفهمونها ويعملوا وفقاً لها إذا كنا بصدد المحافظة على مجتمع يصون الحرية الإنسانية.

وبناءً على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك مكانة الحقوق، فإن السؤال المتبقى لنا هنا يخص الدور الذى ستلعبه الحكومة فى المجتمع المدنى عند بيرك. بالنسبة له وكما يقول "فروهنن" *Frohnen* "إن الحكومة تعمل قليلاً... وتتصرف وفق قواعد نفعية للغاية".² يجب على الحكومة أن تعلى من شأن المساواة، والمنفعة. والمساواة هنا تعنى أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساو فيما يرتبط بالقانون، وفى إعلاءها للمنفعة يجب أن تضمن؛ أى الحكومة؛ أن القوانين فى صالح جميع المواطنين، وأنها تقوم بتأمين الحاجات الأساسية.³ ولكن فى شروعاتها فى هذه الأنشطة يجب عليها أن تتحرك بخطى حثيئة وحذرة رافضة أن تجعل من رؤية مجردة وكاملة للمجتمع أساساً لتصرفها. كما أنها لن تكون هى القوة الاجتماعية

¹ Waldron, *Nonsense on Stilts*, ص 91.

² Frohnen, *Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, ص 60.

³ المرجع السابق، ص 60.

الرئيسية في بث الفضيلة. فالمبشرون الحقيقيون بالفضيلة ومعلميها ليست سوى التقاليد، والعادات الخاصة بالمجتمع التي يجب على الحكومة أن تحميها من أولئك الذين يحاولون تقويضها مثل الملحدين، وأيضاً مثلما يقول فروهنن "أولئك الأشخاص الذين لا يعترفون بالحاجة إلى حفظ وإعلاء ما يوجد من تقاليد، وأساليب، ومفاخر."¹

٣- الأرستقراطية الطبيعية.

مثلما أشرنا فيما سبق أن المجتمع الذي يقوم على التقاليد هو مجتمع تدرج لدرج من الزمن على ممارسة أفضل الطرق لتحقيق، وحفظ الحاجات الأساسية. وعلى الأفراد أن يحترموا ما ينتج عن ذلك من تربيّات. فالمواطنون لديهم التزامات مميزة منضمّة في تقاليدهم، وأعرافهم. ما هي طبيعة تلك الالتزامات؟ من الضرورة اللازمة أن يتقبل الأفراد حقيقة كون المجتمع مقسماً إلى أدوار مختلفة منظمة تنظيمياً هيراركيّاً *hierarchically* وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأدوار التي يجدون أنفسهم عليها. ويدفع "فروهنن" هنا بأن هناك؛ حسب "بيرك"؛ "سلسلة عظيمة للوجود" *Great Chain of Being* يكون لدى كل شخص فيها مكان معين في التنظيم العام للمجتمع. والبعض منا بما لديهم من مواهب وفضيلة رفيعة فائقة يمكنهم المساهمة بشكل اعظم من غيرهم في الحياة العامة، منضمناً ذلك الأنساق السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.² في هذا الإطار يقبل بيرك بوجود أرستقراطية موروثية *hereditary* قائلاً: إنها "نوع من التفوق المنظم اللائق، نوع من الأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، ليست بمصطنعة ولا بظالمة ولا يعوزها الحصافة."³

Some decent regulated pre-eminence, some preference ... given to birth, is neither unnatural, nor unjust, nor impolitic

ولكن في الوقت نفسه نجد أن بيرك سلّم بوجود "أرستقراطية طبيعية". قائلاً: "ويل لأمة تنبذ بجنون وإثم عمل المواهب، والفضائل سواء مدنية، أو عسكرية، أو دينية، تلك المواهب التي وهبت لشرف المجتمع، وخدمته."⁴ لقد انتظر بيرك أن يتم تقلد المناصب على أساس المواهب. فنظية الحاجات المختلفة للمجتمع يمكن أن تتم على أحسن حال إذا ما أُتيحَت الفرصة لمن هم أكثر قدرة على تولى هذا الأمر. في هذه الحالة لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف في سبيل تطور أو نشوء أرستقراطية طبيعية. وقد ذكر "بيرك" في كتابه "تأملات في الثورة الفرنسية" رداً على نقد وجه له، "أتحسبني أتمنى لو حصرت القوة والسلطة والتميز في النسب، والأسماء، والألقاب؟ لا يا سيدي ليس هناك من مؤهلات للحكم إلا الفضيلة، والحكمة الفعلية أو المفترضة اللتين بمجرد وجودهما بالفعل يكون لديهما في أية دولة أو ظرف أو مهنة أو حرفة جواز المرور

¹ المرجع السابق، ص.ص. 60,61.

² المرجع السابق، ص.ص. 71, 73.

³ *Burke, Reflections on the Revolution in France*, ص. 141.

⁴ المرجع السابق، ص. 139.

السماعي للمكانة، والشرف الإنساني.¹

في تدعيمه للأرستقراطية الطبيعية دافع بيرك إذاً عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهلة كطريقة أفضل لحفظ الاستقرار، والعدالة العامة للمجتمع. فكيف سيتم انتقاء نخبة طبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ الانتخابات ستكون بمثابة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية.² مفهوم "بيرك" فيما يخص التمثيل النيابي؛ مثلما يقول "هانا بيتكن" *Hanna Pitkin*؛ يفترض وجود "أرستقراطية من الفضيلة والحكمة منتخبة لتحكم من أجل صالح الأمة بكاملها، ولكن نظراً لأن الأصوات الفعلية كانت مقصورة في إنجلترا على أقلية صغيرة، فحن نرى أن قلة من المواطنين سينتخبون الصفوة ليمثلون الأمة بأسرها. وهنا فإن الأفراد ممثلين بالفعل حتى لو لم يكونوا مشاركين مباشرة في انتخاب من يمثلهم وحتى إذا كان من يمثلهم نخبة لم تأت من نفس الطبقة التي ينوبون عنها.³

ولكن يبقى أن هذا الطراز من التمثيل الفعلي كما يدفع "بيتكن" لم يكن الطراز الوحيد الذي أراده "بيرك". فعادة ما ارتبط كل حي بمصلحة خاصة زراعية أو تجارية أو حرفية. وكان من السواء أن يكون لبعض الأحياء أو المناطق ممثلاً، وبعضها لا ينوب عنها أحد. في تلك الحالة التي لا يقوم الناس في إحدى المناطق بانتخاب ممثلاً عنهم بصورة مباشرة يمكن أن يوجد بدلاً من التمثيل الفعلي *actual representation*، تمثيل افتراضي *virtual representation*. حيث أن الأعضاء المنتخبين لتمثيل مصالح منطقة معينة؛ ولنقل مصالح الزراعة؛ يصبحون ممثلين لهذه المصلحة أينما وجدت في الدولة. وبنص كلام بيرك: هناك "كوميونة من المصالح، والتعاطف في المشاعر، والرغبات بين من يعملون باسم أية فئة من الناس وبين هذه الفئة نفسها برغم أن النواب لا ينتخبون فعلياً بواسطة هذه الفئة."⁴ كما اعتقد "بيرك" أن أفضل نواب عن أية دائرة انتخابية لابد أن يكونوا من ضمن نخبة مؤهلة *qualified elite*. النخبة المثقفة والمتعلمة جيداً التي تتصف بالمهارة في التشاور بصدد حاجات تلك الدائرة الانتخابية هي فقط التي يمكنها إقرار المصالح الحقيقية لتلك الدائرة.⁵

¹ المرجع السابق، ص. 139.

² Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, (Berkeley: University of California Press, 1967), ص. 171.

³ المرجع السابق، ص. 172.

⁴ Burke quoted in Pitkin, *The Concept of Representation*, ص. 173; also, ص. 174, 172.

⁵ Pitkin, *The Concept of Representation*, ص. 176.

٤- دور الفضيلة: أهمية الاعتدال.

إعلاء بيرك من وجود نظام طبيعي للمجتمع افترض كما أشرنا نواً وجود نخب يمكنها أن تدلف إلى الساحة السياسية بفعل ما لديها من الحكمة عاملين بذلك من أجل الصالح العام. وفيما يتعلق بمن كان مؤهلاً لأن يكون ضمن النخبة؛ على الأقل فيما يخص البرلمان؛ من الواضح أن الملكية *property* كان لها الاعتبار الرئيسي. فنحن نرى "بيرك" قد هاجم المجلس القومي الفرنسي لأنه كان بالفعل خالياً من رجال أثرياء من ذوى الأملاك.¹ الوحيد الذين نجوا من النقد كانوا المحامين الذين خولت لهم شرعيتهم فى المقاضاة أن يُستثنوا من تلك التقاليد التى منحت الحماية للملكية الخاصة. وفي الإشارة للمحامين سأل بيرك: "هل كان لنا أن نتوقع انهم (أي المحامين) سيصرفون اهتمامهم إلى التمكن من الملكية، فى حين أن وجودهم كان دائماً معتمداً على ما ينتاب الملكية من شكوك، وغموض، وانعدام الأمان؟"²

لا شك أن سبباً رئيسياً لتدعيم "بيرك" لذوى الأملاك أنه رآهم قادرين على ممارسة فضيلة الاعتدال. فتعلم اجتناب المغالاة أو التطرف فى نظرتنا وصناعتنا فى مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا أو الإهتمام بالقضايا العامة تمثل فضيلة مدنية غاية فى الأهمية. لأنه حيث يكون نظام حياتنا اليومية متمثلاً فى مواقف متطرفة فلا غرو أن نتفكك آلة المجتمع مهددة بذلك صيرورة التقاليد والأعراف. فالمجلس التشريعى لابد أن يكون ساحة لمن هم قادرون على إظهار ما اسماءه "بيرك" بالسلوك المعتدل الرزين. "والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الظرف أن تكون الهيئة التشريعية فى المجتمع مؤلفة ممن يمتلكون السمات التالية: من ذوى الأملاك، تعليم جيد، وتلك العادات التى توسع وتحرر من فهمهم." "لقد كان فى ذهن بيرك إذاً أفراد رغم كونهم من ذوى الأملاك فهم ما زالوا خاضعين لتلك الكوابح التى ساعد كل من التعليم الجيد والنظرة المتسعة على تأميناها." إنهم أناس مثقفون للغاية تعلموا الصفات الرئيسية للسلوك الصالح خاصة أنهم تعرضوا للعلم والفنون، فهم قادرون على امتلاك رؤية متسعة لمدى واسع من القضايا التى يواجهها المجتمع، إنهم مدربون على أن يكونوا نجباء، محترمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضاً كيف يوفقون بين طرق الإنسان وطرق الرب.³

كما أنه وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى "بيرك" بضرورة وجود بيئة سياسية مؤلفة من مصالح مختلفة يمكن لكل منها أن تعين الأخرى وتحقق توازن معها. ففي المجتمع الذى لا تملك فيه طبقة واحدة كل السلطة؛ بينما تدرك كل طبقة ضرورة المشاركة فى السلطة؛ سيكون الناس قادرين على التسوية، والوصول إلى الحل الوسط، متجنبين بذلك الأشكال المتطرفة من التفكير. هذا الوضع إذاً يعد أساس

¹ Waldron, *Nonsense on Stilts*, ص 88-89.

² Burke, *Reflection on the Revolution in France*, ص 131, also, ص 130. Also, see Waldron,

Nonsense on Stilts, ص 89.

³ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ص 129.

⁴ Burke cited in Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, ص 121.

الوصول إلى القول بأن "التشاور ضرورة وليس خياراً". وفائدة هذه المقاربة أن القرارات التي يتم اتخاذها بواسطة التشاور والتسوية القائمة على المبادئ تضمن وجود سياسات ومناهج معتدلة. إنها لروية للسياسة من شأنها أن تمنع "الشر الماحق للإصلاح الصارم الفظ غير المؤهل، وتبين جميع الجهود المنفصلة للسلطة المتعسفة سواء على مستوى القليل أو الكثير".¹

٥- الانتماءات المحلية، والدين.

على الأرسقراط الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه تماماً مثلما يجب على الشخص ذو المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلقة بدوره في الحياة على اكمل وجه. والناس في سبيلهم لذلك إنما يظهرون التزاماً بحياة من الفضيلة المدنية. الحفاظ على هذا التوجه يعد مسألة أساسية للتنظيم الصالح، والجيد للمجتمع. وقد دعم بيرك هذا الهدف دافعاً بأن حب الفضيلة إنما ينمو من خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة، والجيرة، والمعتقدات المشتركة بما في ذلك الديانة. بالنسبة لـ "بيرك" يصبح الوجدان الذي ينشأ لدى الناس نحو هؤلاء الأشخاص، وتلك الطرق من الحياة الأقرب منهم، أساساً للترام متواصل ومستمر لتدعيم معايير الحياة المدنية.² كيف؟

عندما ننظر إلى المجتمع من زاوية أو منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يصبح المجتمع بالنسبة لنا عالم واسع بعيد عن شخصنا، عالم يشعر تجاهه كل فرد بشعور الاستغراب والبعد. بل سيصبح ممثلاً لإطار من الود والبهجة: فهو الحي الذي نشأنا به، الأصدقاء الذين نقضي معهم أوقاتاً جميلة، المؤسسات الدينية التي تمنحنا السلوان، وهو أيضاً تلك الحكومة المحلية التي تتفاعل معها بصورة يومية. في النظر إلى المجتمع بهذه الطريقة تنمو لدى الناس مشاعر وجدانية تجاه تلك المسؤوليات المدنية التي تحفظ طريقة الحياة في المجتمع، وتقاليده الحياة العامة التي يعشقها الجميع. وبدلاً من مجتمع يتألف من مصالح متصارعة في حالة حرب دائمة، لدينا هنا مجتمع موحد يقوم على انتماءات مشتركة.

أما عن الشيء الذي يعد ذا أهمية خاصة فيما يخص الحفاظ على احترام الفضيلة المدنية والمجتمع فهو الدين. فالإنسان بطبيعته "حيوان متدين" *religious animal*. وبالتالي فإن الإلحاد ليس فقط منافياً للعقل بل أيضاً للغرائز الأساسية لدى الناس وهو من ثم "لا يمكن أن يسود طويلاً".³ والواقع أن الدين يعد بمثابة "أساس المجتمع المدني، ومصدر كل الخير والراحة".⁴ ولم يكن لدى بيرك سوى الاستهجان أو النفور من التوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية بهجومهم على الكنيسة الكاثوليكية وتهديدهم لممتلكاتها. إن الأفراد في

¹ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ص 122.

² Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, ص 84;

also ص 85.

³ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ص 187.

⁴ المرجع السابق، ص 186.

حاجة إلى فهم علاقتهم بالسماء، ومن ثم فعلى جميع المؤسسات الاجتماعية أن تدعم من "الروابط العقلية، والطبيعية التي تربط الإدراك، والوجدان الإنساني بالسماء."¹ فالدين هو أساس أى مجتمع مدنى لأنه يعلمنا أن كل ما هو خير إنما يأتى من عند الله بما فى ذلك الفضيلة، والأساليب الصالحة، وبالطبع الدولة نفسها. وذكر بيريك: أن الناس "يدركون أن الله قد وهبنا طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضاً أن يحقق الوسائل الضرورية لهذا الكمال لذلك أراد لنا الدولة."²

إذا فأعداء المجتمع المدنى إنما يتمثلون؛ حسب "بيريك"؛ فى من يدمرون تقاليد المدنية، والدين باسم المساواة، وهو ما كان يفعله المنادون بالثورة الفرنسية. وفى إزهاق تقاليد النظام الصالح لن نغفد فى هذه العملية سوى شروط تأمين الحقوق التي يقوم عليها مجتمع مدنى صالح. وسببنا لنا "توكفيل" كما سنرى كيف أنه من الممكن الحفاظ على التزام "بيريك" بالفضيلة المدنية فى ظل اعتناق المساواة أيضاً. وقبل أن ننقل إليه؛ أى توكفيل؛ من الضروري أن نقدم بعض التعليقات الإضافية حول "بيريك".

٦- الهوية، والفضيلة المدنية عند بيريك.

كيف يمكن للهوية الفردية أن تتشكل فى مجتمع بيريك؟ يرى "بيريك" أنه لا يمكن تأمين الحاجات الأساسية للمرء إلا من خلال مجتمع يحمى حقوق كل فرد، ويكون متوقفاً منه المحافظة على تلك الفضائل المدنية المرتبطة بالحصول على الحقوق. وإحدى المعانى المتضمنة فى هذا الإدراك أن المجتمع يستند على نظام طبيعى من القدرات يلعب فيه كل شخص دوراً معيناً. ومما يساعد على الحفاظ على الالتزام بإنجاز هذه الأدوار أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص مرتبطين بشكل وثيق، وحميم بالآخرين متمثلين على سبيل المثال فى الأصدقاء، والجيران. كما أن وجود شعور قوى من الالتزام الدينى يزيد من تماسك شعور المرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين الذين يشكلون جزءاً مكملاً لحياة المرء. وفى وضع كهذا يشعر الناس بأنفسهم كجزء من نظام طبيعى للمجتمع ومن ثم لن يكونوا عرضةً وقتها للتشكيك فيه.

ومع تمتع هويات الناس بهذه القيم، والإفصاح عنها فى المجتمع المدنى الذى وصفه "بيريك"، ليس من الوارد أن يشكك الأفراد فى النظام الطبيعى الأخلاقى الذى من المتوقع أن يقبله الجميع. لن تكون هناك مفاهيم متصارعة للمجتمع كما هو الحال فى مجتمعنا الذى يدفع فيه البعض فى سبيل نظام طبيعى ويدفع آخرون ضده، أو الذى يدعم البعض فيه ممارسات دينية بينما يشجبها غيرهم. إنه ذلك التنوع المعاصر للروى الأخلاقية الذى كان سبباً فى حجة "رولز" القائلة بوجود الكثير من المفاهيم الأخلاقية المختلفة يمت كل منها بصلة لهوية ذاتية معينة ينحتملها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث "رولز" عن خلق طريقة تضمن للأفراد من ذوى المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقة للعيش فى سلام فى ظل احترام متبادل لحقوق بعضهم البعض. إلا أن هذا التعقيد أو التركيب الأخلاقى للحياة الذى تناوله "رولز" من خلال مفهومه الخاص

¹ المرجع السابق، ص. 189.

² المرجع السابق، ص. 196.

بالإجماع المتداخل لم يقدر له أن يكون أحد البنود ذات الأهمية الرئيسية في أجندة "بيرك". فالواقع أنه لو كان محتملاً على "بيرك" أن يواجه قضية التعددية الأخلاقية فربما كان سيدفع بأن الحقيقة التي تعكسها هذه التعددية على إطلاقها هي أنها تمثل انتصاراً للفردية المدمرة التي تحث، وتحض عليها النظرة الكمالية *perfectionist* للحكومة والمجتمع.

٧- الكس دي توكفيل والالتزام بالمساواة.

نشر توكفيل *Tocqueville* المجلدين الأولين من بحثه "الديمقراطية في أمريكا" *Democracy in America* عام ١٨٣٥. ونشر الأخيرين منه عام ١٨٤٠. وكان توكفيل عالم اجتماع، وسياسي نشط في فرنسا.^٢ قدم لنا تحليلاً للأخلاق القومية الأمريكية؛ التي أسماها بـ "عادات القلب" *habits of the heart* أو الأفكار الرئيسية والآراء التي يعتنقها الأمريكيون، بالإضافة إلى ما قدمه من فهم للأفكار التي تشكل النظرة العامة، والعادات الفعلية للأمريكان.^٣ ولم تكن الحرية بالنسبة لـ "توكفيل"؛ شأنه في ذلك شأن "بيرك"؛ مجرد رخصة للعمل ما يحلو له، بل هي حق الانخراط في تلك الأنشطة التي تسمح بها وتحث عليها المعتقدات، والتقاليد القائمة. وفي الامتثال لمعايير ذلك النظام فإن الفرد في مسار إعلاءه لحيته إنما يفصح عن الفضيلة.

إلا أن كلاً منهما كانت له نظرة مختلفة تماماً للنظام الموجود الذي يمنح الحرية الشكل والنموذج. فبالنسبة لـ "بيرك" كان النظام الأرستقراطي؛ سواء الطبيعي أو الموروث؛ هو القوة المسيطرة التي تملك تشكيل الأمور في المجتمع، ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" كانت الحياة الأمريكية قد أخلت النظام الأرستقراطي بالتمام جديده نحو الفردية والمساواة.^٤ وقد سعى "توكفيل" إلى إظهار طبيعة الحرية في إطار مجتمع ملتزم

^١ Mayer and Max Lerner, (New York: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J.

Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America," Harper and Row, 1966). See J.

xi-xii.

^٢ Mayer, *Democracy in America*, xiii-xvii.

^٣ Tocqueville, *Democracy in America*, 264.

^٤ اكتشف "توكفيل" الديمقراطية في أمريكا. وربما يكمن في ذلك أصل تحليلاته الخارقة، والمبدعة كما يكمن أيضاً أصل حدودها. زد على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عدد معين من الصعوبات المنهجية الطرائقية أوضحها ريمون أرون أيضاً كاملاً (مراحل الفكر الاجتماعي، غاليمار، باريس، ١٩٦٧). وعليه إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه "حول الديمقراطية في أمريكا"، ومن كتابه *النظام القديم والثورة* الذي حاول فيه تحليل أزمة تاريخية الثورة الفرنسية، أدرنا أنه يقوم بتكوين "مط" المجتمع الديمقراطي تستخلص منه الاتجاهات الممكنة في المجتمع المقبل. لكن بما إن السمات النبوية للمجتمع الديمقراطي يمكنها أن تكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكي، وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطي، فإن شكاً يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التي تبدو تارة منتسبة إلى الهوى والميل، وتارة منتسبة إلى النظام البديل. فعندما يتخير توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إما أن يكون المجتمع الديمقراطي استبدادياً، وإما أن يكون ليبرالياً، فإن النموذج الأمريكي الذي يلهمه بمنعه بدون شك أن يتخيل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشة، لكن الأصلية،

بهذه القيم الجديدة، وليس من شك انه في سبيل ذلك اعتقد أن المجتمع الذي يعلى من شأن مذهب الفردية يمكنه في الوقت نفسه المحافظة على نظام ملكي. وهذا يعنى أن في المجتمع الذي توجهه الروح الفردية يظل هناك إمكانية لوجود التزاماً بالفضيلة إذا كان للمصلحة الذاتية كما صورها أن تفهم بالشكل الصحيح". والمصلحة الذاتية المفهومة بالشكل الصحيح تمثل طرفاً يقوم الأفراد فيه بتبنيهم لحاجاتهم الخاصة بطرق تعلى في الوقت نفسه من شأن خير أعم يتجاوز مصالحهم الخاصة. يقول "توكفيل" هنا أن "الأمريكيين ... يمتعون بتفسير كل فعل تقريباً لحياتهم على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية."¹ وقد ظن "توكفيل" انه في أمريكا كانت هناك فرصة طيبة أن تفهم المصلحة الذاتية في ضوء هذه المصطلحات بالذات، ولكن كانت الفرصة سانحة أيضاً لعدم تحقق ذلك. في الحالة الأخيرة كان المجتمع المدني سيمهد الطريق للطغيان أو الدولة المستبدة، فما هو إذاً المجتمع المدني في حالة فهم المصلحة الذاتية بالشكل الصحيح؟ وما هي التهديدات التي يجب أن يواجهها المجتمع الأمريكي بغرض تأمين المجتمع المدني وتجنب حدوث الطغيان؟

٨- الشغف بالمساواة.

هناك شغف بالمساواة في أمريكا^{*}، وهو شغف، مألوف بالنسبة للديمقراطية يتسم بقوة شديدة بحيث "يتخلل كل ركن من قلب الإنسان، ويتمدد ليملاً الكل."² والفردية *individualism* نهج في الحياة خلقها الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة، ويزداد ترعرعها "كلما تساوت الظروف."³ وتشير الفردية إلى نهج

الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. انظر *تاريخ الأفكار السياسية*؛ فرانسوا شانليه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 498.

^{*} أمريكا التي زارها "توكفيل" هي أمريكا جاكسون-جاكسون Jackson (١٧٦٧-١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة سنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧ وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسوني: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة في الحقوق. ففي حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسي بين المصالح، كان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزواج بانسجام وكان يقدر انه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها التي تقتصر على حماية الأشخاص والأموال. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص. 475.

^{**} تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجل الليبراليين في عصره بطرحه الواقعة الديمقراطية بوصفها واقعة محتومة لا رجعة عنها؛ فقد كتب في *الديمقراطية في أمريكا*: "هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدث بين ظهرانيا، الجميع يرونها، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها كشيء جديد ويتخذونها حدثاً عارضاً، وهم ما يزالون يأملون في إيقافها، في حين أن آخرين يرونها لا تقاوم، لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشد تواسلاً، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومة التي عرفت في التاريخ. إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفي هذا تكمن أصلاته الكاملة) أن هذه الواقعة لديمقراطية تتحدد انطلاقاً من مفهوم المساواة التي كتب عنها قائلاً: "إن التطور التدريجي لمساواة الظروف هو بالتالي حدث رحمانى، فهو يتمتع بمزاياه الأساسية: انه تطور شمولي، مديد، ينفلت كل يوم من القوة البشرية؛ وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمه البشر

للحياة يرى فيه الأفراد النهج الأفضل "العزل" أنفسهم عن التعددية الهائلة داخل المجتمع وهو ما يتحقق لهم من خلال تقسيم أنفسهم داخل جماعات صغيرة من الناس مثل الأسر والأصدقاء. ففي هذا النظام أو الإطار يترك الفرد "عن طيب خاطر المجتمع الأكبر ليعتني بنفسه."¹ وتعد الفردية؛ حسب توكفيل؛ اتجاه "يحجز منابع الفضائل العامة" *dams the spring of public virtues* وقد تطيح في نهاية الأمر بالاعتبار في جميع الفضائل الأخرى أيضاً؛ حيث تصبح أساس لصيغة من الأناية المتمركزة حول الذات. ومن ثم فالفردية تُرى كتهديد لشكل من أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية أو لحياة تشمل على اعتناء بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغباً عن ذلك أن هناك إمكانية لتجنب هذه الحالة المؤسفة، وأن الفردية يمكن كبحها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة. وفي صميم حجته نجد له رؤية نقول أن المجتمع الأمريكي يقدم لنا تجربة تتمثل في مجتمع يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربة هو مكانة الجمعيات التطوعية، والحكومة المحلية داخل المجتمع.

٩- الجمعيات التطوعية والحكومة المحلية.

السخرية التي تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفراده من فردية أنها تجعل من الناس أشخاص "مستقلين، وضعافاً في الوقت نفسه" *independent and weak*. فهم بإمكانهم الكد في سبيل إتمام أي شيء لأنفسهم، في الوقت الذي لا نجد أي منهم في وضع يخول له التأثير في زملاءه لمساعدته.² ففي المقابل من المجتمع الأرستقراطي الذي يترابط فيه المتميزون حول هدف الطبقة المشترك متملاً في حماية مكانتهم، نجد الشعب في أمريكا متميزاً بالضعف لأنهم بحكم تساويهم مع بعضهم البعض يقف كل منهم وحيداً، دون ما يكون هناك التزام من أحد لمساعدة الآخر. الطريقة الوحيدة التي يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجاز أهداف معينة يحدونها بأنفسهم تتمثل في تشكيل أنفسهم داخل جماعات. فمجرد أن يتلقى الأمريكيون شعوراً أو فكرة أنهم يريدون أن يسبقوا العالم في إنتاج شيء ما نجدهم يبحثون عن بعضهم البعض وبمجرد أن يتلاقوا فهم يتحدثون.³ فالمشاركة مع الآخرين إنما تقوم لإنجاز عدد متنوع من الأغراض. والحقيقة أن هناك؛ حسب توكفيل؛ جمعيات لجميع الأنشطة، والمناسبات "اللتز، لعقد السيمينارات، لبناء الكنائس، لتوزيع الكتب الخ.⁴ فالناس بجمعهم مع بعضهم البعض يحصلون على قوة جماعية لإنجاز ما يسعون إليه من أهداف. وفي

كافة". وفي الولايات المتحدة يقترن هذا التطور لمساواة الظروف/تكافؤ الفرص بأوليات الحرية السياسية. انظر فرانسوا شاتليه؛ مرجع سبق ذكره. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 477.

² المرجع السابق، ص. 477.

³ المرجع السابق، ص. 486؛ also، ص. 648.

⁴ المرجع السابق، ص. 488.

⁵ المرجع السابق، ص. 485.

المجتمع الديمقراطي "تحل الجمعيات محل الأشخاص ذوى النفوذ (فيما ينطبق على الأنظمة الأرسقراطية) الذين أطاحت بهم تساوى الظروف".¹

والأهداف التى تتبّع فى هذه الأطر الاجتماعية تؤثر فى عدد أقل من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التى قد تؤثر فى كل فرد داخل المجتمع. إلا أن الخبرة الخاصة بالمشاركة فى جماعات صغيرة مثل تلك المنخرطة فى مساعى الأعمال التجارية، يمكن أن تعلم الناس الفضيلة اللازمة المطلوبة لتتبع المصالح التى لا تضم فقط أعضاء الجماعة الخاصة بالمرء، بل أيضاً تلك المصالح الخاصة بكثير من الآخرين داخل المجتمع شاملاً ذلك من هم خارج الجماعة التى ينتمى إليها المرء. "وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة على نحو مشترك بقدر ما يكتسب الأشخاص بدون جهد مقصود، القدرة على تتبع أهداف عامة عظيمة. فهذه الجمعيات المدنية تمهد السبيل لأهداف سياسية".²

وهذا هو الدرس الذى يمكن تعلمه على أفضل نحو فى ساحة سياسية تتميز؛ بفضل ما يوجد من واقع يتميز بالحرية السياسية؛ بالانفتاح على الجميع، وليس فقط على الأقلية الأرسقراطية كما هو الحال عند بيرك. فعندما يدخل الناس إلى الساحة السياسية فإنهم يتعلموا عقد المجادلات مع الكثير من المختلفين معهم، الذين بدون هذا الجدل قد يظلوا أغراب بالنسبة لهم.³ علاوة على ذلك فى غمار هذه التجربة يجب على الناس أن يتعلموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين، وإن لم يفعلوا فليدركوا أنهم لن يجنوا شيئاً لأنفسهم. حيث يحدد المرء أن من مصلحته الذاتية أن ينكر ذاته بحيث يتمكن من التفكير فى الآخرين / *others*.⁴ لقد استخدم الأمريكيون، حسب توكفيل، الحرية السياسية "المكافحة الفردية التى تولدت عن المساواة ونجحوا فى ذلك،" ⁵ "لأنهم خلقوا فيما بينهم روابط لإنجاز غايات مشتركة." ⁶ فهناك بعداً مشتركاً للمجتمع المدنى يعاود الظهور ثانية. فالأفراد داخل ما وصفناه من سياقات من شأنهم أن يطوروا من فضيلة الاحترام المتبادل، لتكون بمثابة أسس لمساعدتهم العامة، أو أن يوجدوا لديهم القدرة على الاعتبار فى مواقف الآخرين فى مجرى تحديد المحصلات السياسية بطرق ديمقراطية.

وهناك إطار سياسى على درجة كبيرة من الأهمية تترعرع أو تتغذى فيه هذه الخبرة يتمثل فى بيئة الحكومة المحلية. لأنه فى غياب هيئة إدارية مركزية على المجتمع ككل لا بد للمدن والأقاليم أن تدار بواسطة حكومات محلية. هذه الحكومات المحلية يظهر الناس من خلالها قوة المبادرة حال بناءهم المدارس، والكنائس،

¹ المرجع السابق، ص. 488.

² المرجع السابق، ص. 492.

³ المرجع السابق، ص. 482.

⁴ المرجع السابق، ص. 482.

⁵ المرجع السابق، ص. 482.

⁶ المرجع السابق، ص. 482.

والطرق، والتي تعكس كل منها حاجات المناطق المحلية. في هذا السياق، يحافظ الناس على التزام حازم بفكرة مفادها انه من الواجب ألا يعتمدوا على حكومة قومية لرعايتهم، الاتجاه الذي يفضله إنما يحمون حريتهم.¹ كما أن تجربة انخراط المواطنين في حكومة محلية يساعد في استمرار احترام المواطن للأمة ككل. والواقع أن الحاجات الخاصة بالمجتمع الأشمل، حسب "توكفيل" نجدها محسوسة في كل مكان في أمريكا، وفهم هذه الحاجات للمجتمع ككل نجدها منسوجة في آلة الحكومة المحلية، فمراعاة المرء لوطنه تتساوى إلى حد كبير بمراعاته لأسرته.²

هذه الخبرات من النوع المذكور في هذه الجزئية لها أن تساعد في تحقق مذهب "توكفيل" للفهم الأمثل للمصلحة الذاتية. "هنا لا بد من توضيح أن هذا المذهب لا يطمح إلى تصحيات عظيمة، لكنه كل يوم يبحث على تقديم بعض التصحيات الصغيرة."³ فعندما تفهم المصلحة الذاتية بالشكل الأمثل تصبح مرتبطة "بمواطنين منظمين، مرتين، معتدلين، حذرين، ضابطين لأنفسهم."⁴ هذه العادات الخاصة بالفضيلة المدنية تساهم في جعل الناس قادرين على أن يصبحوا مواطنين صالحين يجعلون من حاجات المجتمع الأكبر علامات مرجعية مهمة في حياتهم اليومية. لأنه بهذه العادات يمكن للناس أن يصيروا مواطنين يتناولون قضايا عامة كبيرة ليس من زاوية تلك الرغبة أحادية البعد لإنجاز غاياتهم فحسب، بل من زاوية استعداد للاعتبار في حاجات الآخرين بما في ذلك حاجات المجتمع بشكل عام.

١٠ - المادية والدين.

تُعد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، ولكي نقف على أهمية الدين من هذه الناحية من الضروري أولاً أن نناقش أحد أهم عواقب المساواة عند توكفيل وهي المادية. فالمساواة تُخضع جميع الناس إلى مقام مشترك من العقيدة تماماً مثلما يؤولون جميعاً إلى المكانة الاجتماعية نفسها. وفي المجتمعات الديمقراطية، "تجد الجميع متماثلين، ويكادوا يفعلون الأشياء نفسها."⁵ فالقول بأن الجميع متساويين يمثل إقرار بأن الجميع يؤمنون إلى حد كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمة في الحياة، وأن الجميع ملتزمين باتباع أي شيء يعتقدونه جميعاً على درجة من الأهمية. إذا ما هو الشيء الذي يتمنى الجميع اتباعه أو السعي وراءه؟ في أمريكا يتمثل الخير عندهم في جني الأشياء المادية؛ الأشياء التي تمثل لذة مباشرة، وسعادة لمن يملكها. "فهم يتشبثون بالأشياء في هذا العالم كما لو كانوا متأكدين أن الموت لن يدرّكهم، ومن ثم تُجدهم في عجلة من أمرهم لانتزاع أي شيء في استطاعتهم كما لو كانوا يتوقعون أنهم سيقتضون

¹ المرجع السابق، ص. 85-83

² المرجع السابق، ص. 85.

³ المرجع السابق، ص. 499.

⁴ المرجع السابق، ص. 499.

⁵ المرجع السابق، ص. 590.

نحبهم ما لم يستمتعوا به.¹ هنا تصبح خبرة حياة السوق، التي سعى فيها كل فرد لإدراك رغباته المادية بمثابة اليورة الرئيسية لاهتمام "توكفيل" كما كانت بالنسبة لآخرين ممن تناولناهم مثل "مل". فكما يقول "توكفيل"، إن الناس في المجتمعات أو الأنظمة الديمقراطية بحكم خضوعهم لأخلاق المساواة، وحياة السوق يكون لديهم كثير من النوازع المختلفة، إلا أن كل منهم يدور حول نفس الشيء: السعي إلى الثروة. وفي الوقت نفسه يدرك كل امرء أنه؛ بحكم ما يوجد من فروق في الذكاء؛ سينتهي الحال بالبعض منهم بميزات اعظم من غيرهم في ظل وضع السوق. وهي الحقيقة التي تخلق بين الأفراد إدراكاً بأن المجتمع لن يحقق مطلقاً "ما يتوقون إليه من مساواة"؛ المساواة التي يقنع فيها الفرد بما لديه، والتي لا يملك أحد في ظلها من الميزات ما يزيد عن الآخرين. وبناءً على هذا الإدراك ينظر كل فرد للأخر بنوع من القلق من أنه قد يمتلك ميزة تفوق ما لديه فيما يخص السعي وراء الثروة. على أية حال ففي عهد المساواة لا يجب أن يكون هناك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر. بيد أن التساوى في الظروف؛ بما في ذلك الذكاء؛ لا يمكن بلوغه بشكل كامل، وبما أن الجميع على دراية بذلك فنحن نراهم دائماً يعيشون في قلق من أن ينجح الآخر فيما قد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب في ما نجده من "سوداوية غريبة" *strange melancholy* دخل المجتمعات الديمقراطية بما في ذلك بالطبع أمريكا.²

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتم على الأفراد أن يتعلموا الاعتدال في سعيهم للذة المادية المباشرة. فهم في واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجة من الانضباط الذاتي بحيث يكونوا قادرين على إرجاء اللذة، والإشباع المباشر من أجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. فعلى الشخص أن يكون قادراً على اجتناب الاستلاب لتلك الدفعة الأولى لأهوائه *first onrush of his passions* حيث يكون حينئذ قادر على التضحية باللذة أو التمتع اللحظي؛ دون تكبد عناء ذلك؛ من أجل مصالح باقية وممتدة لحياته ككل.³ ولكن إذا ما حظي الرخاء المادى بمكانة بارزة لدى الأفراد يصبح من الصعوبة تحقيق هذا الانضباط النفسي. هنا يأتي الدين ليساعد على مجابهة المثالب، والآثار السلبية للمادية بمنحه إياناً رؤية أوسع ورحب للحياة. فالتجربة الدينية تحثنا على التركيز في حياة تتجاوز هذه التي نعيشها. وفي سياق حياة العالم الآخر يصبح السعي وراء الأشياء المادية أقل أهمية بكثير.⁴ فإذا لم يملك الأفراد مفهوماً للمستقبل يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة في برائث هذا النموذج أو ذاك من السلوك الذي يهدف وبصورة رئيسية إلى "الإشباع الفوري لأقل رغباتهم، وسيبدو انه بمجرد أن يقطوا من العيش الأبدى ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كانوا لن يعيشوا أكثر من يومهم هذا."⁵

¹ المرجع السابق، ص. 508.

² المرجع السابق، ص. 590، 510.

³ المرجع السابق، ص. 501.

⁴ المرجع السابق، 519، .

⁵ المرجع السابق، ص. 519.

وبناءً على مطلب المساواة، والتعزيز المادى للذات يصبح الضغط شديداً فى سبيل قصر العيش على اليوم الذى نعيشه. والواقع أن هذه النظرة قد تقلص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمستقبل فى أذهان الناس. يقول "توكفيل": إن الاهتمام بالمستقبل بعد شيئاً لم يعد للدين ولا للظروف الاجتماعية أن يثبته فى النفوس.¹ وقد ساور "توكفيل" أمل فى أن الحكومة قد تعيد بث الهم بالمستقبل فى نفوس الناس بحيث يمكنهم عن اتساع أفق ألا يحتفوا لهذه الدرجة بهذا التعزيز المادى للذات. واعتقد أنه إذا ما نجحت الحكومات فى هذا الشأن سيعود الناس إلى المعتد الدينى. وهى اللحظة التى ستساعد فى استعادة أهمية القيم الأخلاقية والهم المدنى.²

١١ - مهددات المجتمع المدنى.

بيد أنه كانت هناك قوى قائمة فى المجتمع الأمريكى هددت بتدمير الشعور بالالتزام نحو الفضيلة المدنية فيما يخص تدعيم الصالح العام. وفى هذه الحالة لا يتسنى لتجربة الجمعيات التطوعية، ولا الدين أن يضمنوا وجود مجتمع قائم على الفضيلة المدنية. فأى أسباب تلك التى قدمها "توكفيل" لتبرير مخاوفه هذه؟ هناك سببين رئيسيين: الأول له صلة باحتمال إهدار المواطنين لحريتهم السياسية، والثانى كانت له صلة بإخفاق أمريكا فى الوفاء بالتزامها نحو المساواة لجميع المواطنين. وسناقش فيما يلى تهديدات المساواة، ثم نتبع ذلك بمناقشة السبب الذى جعل "توكفيل" يشير إلى أن الأفراد سيكونون على استعداد للتنازل عن حريتهم السياسية.

إن السود *black people*، وبحكم ما مروا به من عودية، لم يكن متاح لهم أن يصيروا جزءاً من الحياة الطبيعية للمجتمع الذى كان يسيطر عليه البيض *white people*. فلم يكن الشخص الأسود يمتلك أى شيء حتى جسمه نفسه، ولم يتمكن من بيع قوة عمله بدون أن يُجرّم من قبل المجتمع.³ هذه الممارسات كانت على النقيض مباشرة من التقاليد السائدة فى المجتمع، والتى أكدت على المساواة. ورأى "توكفيل" فى معاملة السود سبباً لنشوب "ثورة عظيمة" *great revolution*. فى المجتمع الذى تُعد فيه المساواة هى المعيار لا يبد، وأن تخلق اللامساواة الظروف المهيأة التى تقود الأمريكان السود إلى الانخراط فى انقلاب يجنون من وراءه ما كان البيض يمتلكونه بالفعل.

النمط الآخر من الطرق الضارة فى الحياة والذى كان مضاداً للمساواة تمثل فى الحركة الصناعية *industrialization*.⁴ فبيئة العمل التى وصفها "توكفيل" وضعت طبقة الملاك أو أرباب العمل فى مواجهة

¹ المرجع السابق، ص. 521.

² المرجع السابق، ص. 521.

³ المرجع السابق، ص. 94-292.

⁴ المرجع السابق، ص. 614.

⁵ المرجع السابق، ص. 29-528.

الطبقة العاملة، ومن ثم خلقت "أرستقراطية جديدة" كان تعويلها الرئيسي على تنظيم عمل الآخرين من أجل تعزيز ثروة طبقة الملاك. ويدفع "توكفيل" هنا بأن فرص النجاح في مجال الإنتاج تزايدت بسبب أن الحاجة لاقتناء المنتجات المصنعة صارت أكثر انتشاراً بعد أن أصبحت الظروف في المجتمع أكثر تكافؤاً. فكل فرد متساو مع الآخر له الحق في امتلاك ما يمتلكه أي فرد آخر. ولجعل هذا الأمر ممكناً كان لابد من إنتاج السلع بتكلفة أرخص كثيراً بحيث يمكن لجميع الناس أن يمتلكونها. إلا أن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها بدون أن تجد الأرستقراطية الإنتاجية الجديدة طرقاً للتسخير الأمثل لنتاج القوة العاملة. وفي سبيل هذا أدخلت طبقة الملاك تقسيم العمل إلى المجتمع، وكان على العمال الذين يريدون كسب عيشهم أن يلتحقوا بالمصنع، وينتجون السلع بما يتفق مع نماذج العمل التي أقرتها العملية الجديدة الأكثر كفاءة. وبالتالي فإن العامل الذي كان من قبل حرفياً ماهراً قبل إرساء هذا النظام الصناعي تراه متنازلاً الآن عن حرفته لكي يصبح عاملاً في المصنع. فلم يعد لديه خياراً في بيع قوة عمله إلى طبقة الملاك؛ كما سيشير ماركس؛ تلك الطبقة التي استخدمت هذه القوة لتعزيز وضعها و ثروتها على حساب الطبقة العاملة ... وأى حساب كان! لقد أصبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته كحرفي، وأصبح منتمياً كلياً لعملية الإنتاج الصناعي التي تمتلكها الأرستقراطية الجديدة وزادت التفرقة أو انعدام المساواة بين الطرفين الملاك، والعمال. وفي هذا السياق؛ مثلما كان الأمر في مشكلة عيودية السود؛ يستعصى فهما على كيفية المحافظة على التزام بالصالح العام يقوم على الفضيلة المدنية في ظل هذه العداوة الدفينة المشوكة على الانفجار.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية فقد تمثل في فقدان الحرية السياسية. فكما سبق وأشرنا انتاب توكفيل خوف من أن يؤول الحال مع مرور الزمن إلى طغيان السعي وراء المنافع المادية الذي يمثل محوراً أساسياً في حياة دولة صناعية جديدة على الدين وأثره الإيجابي في تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل قلق من أن يتحول المجتمع الأمريكي إلى بيئة من الأشخاص المتمائلين المتساويين الملتفين دائماً حول سعي وراء لذات تافهة مبتذلة يتخمون بها أنفسهم.¹ هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط وليس لديهم أدنى هم بالآخرين بما في ذلك وطنهم. وبما أنهم فاقدين الاهتمام بالشئون العامة، ولا يتوفر لهم وقت لذلك، فهم يتطلعون إلى شخص ما يرعى مصالحهم. هنا يكون إهدار الأفراد لحريتهم السياسية عن بكرة أبيها، وهم في ذلك يحولون الدولة إلى كيان أبوي يطلبون رعايته. وتعمل الدولة "عن امتنان من أجل سعادتهم، ولكنها بسبب ذلك ترغب أن تكون الفاعل، والقاضي الأوجد. أما عنها فتستوفر لهم الأمان، وتتنبأ بلوازمهم وتمدهم بها، وتسهل من متعهم، وتدير أهم اهتماماتهم، وتوجه وتدير صناعاتهم، وتضع القواعد لتعهداتهم وتقسيم إرثهم.² وفي هذا السياق تصبح "ممارسة الاختيار الحر أقل نفعاً وأندر حدوثاً". والواقع أنه للمحافظة على هذه الصيغة الأبوية للحكومة لابد أن يخضع الأفراد لمزيد من التحكم من قبل هؤلاء المتولين للسلطة، وفي النهاية يصبح

¹ المرجع السابق، ص. 666.

² المرجع السابق، ص. 667.

كل مواطن بمرور الزمن مستلباً بالاستخدام الأمثل لما يملكه من قدرات.¹

يبدو كما لو كان "توكفيل" يصف ورطة الكثير من الناس في حياتنا المعاصرة في ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بصفته دولة الرفاهية. فطبقاً لهذه الرؤية يصبح الناس معتمدين على دولة تمارس الحكم في صورة دولة ديكتاتورية تحسن على رعاياها *benevolent dictatorship*. وقتئذٍ لا تعد هناك حاجة للطرق القديمة للاستبدادية؛ خصوصاً التعذيب، والوحشية؛ في الحفاظ على إحكام القبضة والسيطرة في العالم الحديث. ففي هذا الشكل الجديد من الدولة المستبدة تلجأ الدولة لوسائل ألطف في إخضاع المواطنين. والطغيان الذي ساور توكفيل فلقُ بشأنه نراه يُستخدم أشكالاً أكثر لطفاً من تلك التي استخدمت من قِبَل أنظمة الطغيان من الطراز القديم. فالطغيان الجديد "من شأنه أن يحط من شأن الإنسان بدلاً من أن يعذبه."²

١٢ - "توكفيل"، والهوية، والفضيلة المدنية.

يضع الفرد في مجتمع "توكفيل" نفسه في ظل تقاليد أو عادات من شأنها الإبقاء على المساواة التي تمثل ضرورة لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية. وعلى خلاف "بيرك" كان للفرد "التوكفيلي"؛ إذا جاز التعبير؛ أن يشكك في الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعي التي تُصنع الناس في أدوار مختلفة وتسمح لنخبة منهم أن تحكم وفقاً لمكانتهم المعززة في الهرم الاجتماعي. ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" تظهر المساواة في أيهي صورها داخل أنظمة تتيح للأفراد أن يشتركوا في الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية، والحكومة المحلية، وفي صياغة أهداف، وغايات الجماعة، والحكومة المحلية. كما يجب على الأفراد؛ في مجتمع توكفيل؛ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس، والاعتدال كأساس للحفاظ على مناخ ملائم للمشاركة الديمقراطية. ولكن على نفس درجة الأهمية سيكون هؤلاء الأفراد؛ بفضل قدرتهم على صياغة حلول لمشكلات عامة في أطر الحكومة المحلية؛ أشخاصاً مستقلين تماماً لا يتطلعون لرعاية الحكومة. علاوة على أن الأفراد في مجتمع "توكفيل" سيكونون أناس من شأنهم أن يسعوا لاجتباب الوقوع في إغواءات المادية. وفي سبيلهم لهذا فإنهم في سعيهم نحو المنافع المرتبطة بحياة تعظم من المادية سيكونون في رغبة من أمرهم للسماح بهذه الأخيرة أن تسيطر على المجتمع. لأنه في تلك الحالة سينتهي الأمر بالبعض إلى أن يكون أفضل حالاً من الآخرين. وقتئذٍ ستقل الدولة من مكانة الاستقلالية الاجتماعية لبقية المجتمع.

١٣ - مدخل إلى "مايكل اوكشوط"، والمجتمع المدني.³

"مايكل اوكشوط" *Michael Oakeshott* فيلسوف بريطاني محافظ من فلاسفة القرن العشرين، يهاجم

¹ المرجع السابق، ص. 667.

² المرجع السابق، ص. 666.

³ I will refer to Oakeshott in two major works, *Rationalism in Politics and Other Essays*, (London: Methuen, 1962) and *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).

المنظور العقلاني *rationalist perspective* فى السياسة لأن النظرة العقلانية بالنسبة له تحيل المعرفة بالعالم إلى مجرد نظام من المبادئ، والقواعد أو إلى مجرد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أى اهتمام بالتنوع، غير مقدرة "لأكثر التراكمى" للحيرة.¹ فالخبرة عنده؛ أى العقلانى؛ لا تعد ذات أهمية إلا فقط فى ملاءمتها لخطة نظامية *systematic scheme*؛ مثل تلك التى قدمها هيجل؛ لإظهار القصد والغاية الكلية من الخطة التى تمثلت عند هيجل فى الكشف بمرور الوقت عن أهداف أخلاقية، ومعنوية فى التاريخ. ولكن لكى نفهم السياق الفعلى لحياتنا يجب؛ حسبما يرى "واكشوط" شأنه فى ذلك شأن "بيرك" و"توكفيل" أن نطرح الخطط العقلانية الخاصة بصيغة مثالية *perfected form* للنظام الاجتماعى جانباً، وبدلاً من ذلك نركز على الطرق "العرفية أو التقليدية" فى إتيان الأشياء.² بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم السياق اليومى للحياة التى يتخذ فيه الناس القرارات ويأتون الأفعال. وفى انتحاء هذا المنهج يمكننا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هى حياتنا، "مؤهلون بمعرفة حقيقية، وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة واتجاه حركة المجتمع."³ وإمدادنا بفهم للسياق الفعلى للحياة، وأيضاً مناقشة رؤيته للسياسة التى تنزع فى وضع كهذا كان هو الهدف من كتاب واكشوط "عن السلوك الإنسانى" .On Human Conduct

١٤ - الفاعل الحر عند واكشوط.

يستند فهم واكشوط للحضارة الأوروبية إلى مفهوم للفرد كـ "فاعل حر" *free agent*. فالفاعل الحر عند واكشوط شخص يتميز بـ "الذكاء" *intelligence*. ذكاء يتيح للمرء التعرف على طبيعة الأوضاع التى يعيش فيها. ماذا يعنى واكشوط بأوضاع المرء؟ إنه يشير إلى أن كل منا يشارك فى وضع تحكمه إجراءات، وممارسات أخلاقية متدبرة للعواقب.⁴ والمقصود بالممارسة *practice* "طريقة خاصة فى الحياة يمكن أن ينخرط فيها الأفراد فى مجرى تتابعهم لأهدافهم. وبناءً على هذا تدل الممارسات على قواعد، وأعراف، ومعايير أو شرائع أساسية يتحتم على من ينخرطون فى ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثير من الأنماط المختلفة من الممارسات، وبالتالي قواعد كثيرة ومختلفة تحكمها. على سبيل المثال؛ دعونا نكتفى بالقليل فقط من هذه الممارسات؛ هناك ممارسة التدريس، وممارسة الطب، والمحاماة، والأبوة، وهكذا.⁵ والشخص الذكى هو من يفهم طبيعة القواعد التى تحكم الممارسة، وكيف نفسه وفقاً لها. والإخفاق فى التعرف على القواعد المشتركة للسلوك المستخدم فى التنظيم، والحد من التفاعلات وكبحها لا يلام عليه سوى من أخفق. على سبيل المثال إذا كان لى أن أسعى لممارسة مهنتى فى التدريس خارج معايير مهنة التدريس ساكون فاشلاً كمدرس. هذه المعايير تتطلب منى أن أقوم بإعداد محاضراتى، وأن احترم وجهة نظر الطلاب

¹ Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, ص 1-2, 5-7, 10-11.

² المرجع السابق، ص 10.

³ المرجع السابق، ص 22.

⁴ Oakeshott, *On Human Conduct*, ص 35-234.

⁵ المرجع السابق، ص 55-57.

الخ. فإذا قمت بإلقاء محاضرة بدون إعداد وبدون احترام للطلاب لن أكون قادراً على تتبّع خيارات مهنتي، ولا على الانخراط في الأنشطة العامة التي يشار إليها بالتعليم، والتعلم.

والشخص يكون فاعلاً حراً عندما لا يكون مدفوعاً بدوافع بيولوجية أو دوافع أخرى. إنه قادر على فهم الممارسات الأساسية التي يجب أن يوفق نفسه وفقاً لها في مجرى الانخراط في أنشطة من اختياره؛ مثل التدريس أو الأبوة الخ.¹ ومن ثم سيبدو الشخص غير الحر، وبحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة، غير قادر على فهم الممارسات التي يجب عليه تعلمها بغرض الانخراط في أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاته. والناس أحرار لأنهم أفراد أذكيا قادرين على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع ومن ثم فهم قادرون على استخدام هذه الممارسات في المشاركة في أنشطة تعد الأهم بالنسبة لأنفسهم. ومن ثم يصبح السؤال: أى نوع من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لتأمين حياة الفاعل الحر؟ وأى نوع من الأطر الاجتماعية ستحبط هذه الحياة؟

١٥ - المجتمع المدني *Civitas* والمجتمع الأشمل *Universitas*

يقارن "واكشوط" بين المجتمع المدني *civitas* والمجتمع الأشمل *universitas*. وهما صيغتين للحياة يوجد في أوروبا الحديثة يسود بينهما حالة من التوتر. والمؤكد هنا أن المجتمع المدني *civitas* يمثل صفة مثالية للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد في صيغة مكتملة. ورغم ذلك هناك نماذج من طرق الحياة أو الممارسات السائدة توحى بإمكانية حدوثها.² ومثلما أشرنا للتو، هناك الكثير من الممارسات المختلفة التي تتعلق بعدد متنوع من الأنشطة المختلفة التي قد يختارها الأفراد، بداية من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع الخ. وفي المجتمع المدني تحدد هذه الممارسات في ضوء "قواعد للسلوك" *rules of conduct* يجب على الأفراد المشاركين معاً في إحدى الممارسات أن يتبعوها. وبالتالي قواعد الممارسة يفهم كل طرف في علاقة، محكومة بممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيف يفسر أفعال الآخر.³ وهنا فنحن نعرّف بسلطة شروط معينة في إتيان أفعالنا أو تصرفنا.⁴ على سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء، والبيع فإنني كمشتري أكون على دراية بما يمكن توقعه من البائع عندما أتعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشتري في ضوء هذه الممارسة، ممارسة الشراء والبيع. في المقابل نجد المجتمع الأشمل *universitas* عبارة عن صيغة من المجتمع يقر فيه جميع الأعضاء بأهداف مشتركة، يوفق كل فرد في المجتمع نفسه وفقاً لها. هذا النوع من الارتباط يشير إلى "غرض مشترك محدد في مجرى تتبّع غاية أساسية يقرها الجميع."⁵ وفي الامتنال

¹ المرجع السابق، ص.ص 35-234

² المرجع السابق، ص.ص 203، 81-180، 108

³ المرجع السابق، ص.ص 13-112

⁴ المرجع السابق، ص. 201

⁵ المرجع السابق، ص. 203

للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام تكون قدرتنا على الانخراط في تنوع واسع من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحر مقيدة جداً من أجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

ومن ثم لو افترضنا أن المجتمع المدني قد أصبح النمط الرئيسي في الحياة الأوروبية الحديثة لكان "النزوع نحو إرساء 'الحرية' الغريزية داخل الفعل أن يصير الهم الأساسي للمجتمع. لكانت الفضيلة المدنية الرئيسية في المجتمع هي الاستقلالية الشخصية التي تكتسب من خلال اكمل فهم ممكن للقواعد التي تحكم الأنشطة التي يرغب الشخص في الانخراط فيها. فرغم أن فكرة المجتمع المدني تظل في النهاية قوية في أوروبا إلا أنها لم تتحقق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيسي في الحياة، وبدلاً منها برزت الصيغة الكلاسيكية universitas أو ما سماه واكشوط أيضاً بـ "مؤسسة المشروع الإلزامي" *compulsory enterprise association* كنمط سائد في الحياة.¹ عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ "صفة الدولة"، بالإضافة إلى التعهد بصالح عام وأساسي فإنه يرسى دعائم عهد من حكم طبقة إدارية أو حكومة تفرض نظاماً على الجميع على أمل تحقيق الغايات المنظورة. في هذا السياق على الأفراد أن يكيفوا حياتهم وفق حاجات معينة لتقتصر على تلك الأنشطة التي يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة كمؤسسة تمثل مشروع إلزامي إما تقدم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم، وغالباً ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين أو ليس لديهم الاستعداد لأن يقوموا بتلك الاختيارات لأنفسهم.²

١٦ - المجتمع المدني، والسياسة، والحكومة.

تشير الحياة السياسية في المجتمع المدني إلى حق المواطنين في مراقبة، وتقييم القواعد التي تحكم الأنواع المختلفة من الممارسات، لتحديد ما إذا كان من الضروري تغيير أو تعديل هذه القواعد. فهناك داخل المجتمع المدني مجموعة من "الإجراءات المعروفة" *known procedures* يتم بمقتضاها هذا الجدل، والبحث. وما يقصده واكشوط بهذه الإجراءات هنا إنما يتمثل في قواعد العملية السياسية التي تحكم سن القوانين وتعديلها.³ ففي نظامنا السياسي (للولايات المتحدة- المترجم) نجد أن المناقشات، والقرارات ذات الصلة بالقواعد الحاكمة للمجالات المختلفة من النشاط لا بد أن تسن بما يتوافق مع عملية سن القوانين التي أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. على سبيل المثال لنقل أننا بعد إجراء ما هو معتاد من مشاور في الكونجرس سلمنا بوجود حاجة لتغيير الطريقة التي تستخدم بها الساحات العامة من أجل أعراض الاستجمام. ففي الوقت الحاضر نجد أن القواعد لا تسمح بهذا المدى والتنوع الواسع من الأنشطة التي يطالب بها الناس. فالساحات العامة تسمح بالتنزه، والصيد ولكنها لا تبيح قيادة الدراجات البخارية. المشكلة التي قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لرائدي الدراجات البخارية مما قد يحدوا بهؤلاء الآخرين أن يدخلوا

¹ المرجع السابق، ص. 274.

² المرجع السابق، ص. 274، 264، 205-06، 157-58.

³ المرجع السابق، ص. 161.

في مناطق مخصصة طبيعياً للمتزهين. وعندما يحدث أن تدخل الدراجات البخارية في مسارات التنزه فقد يعتقد المتزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممرات المتزهين كذلك ستعرض إلى التلف. التحدى أمام العملية السياسية في موقف كهذا يتمثل في تحديد القواعد التي تتيح جميع الأنشطة المختلفة التي قد يختار الأفراد؛ باختلاف نمطهم؛ الانضمام إليها أثناء وجودهم في الهواء الطلق.

إن دور الحكومة في الوضع السياسي للمجتمع المدني يتمثل في إيجاد طرق من شأنها التقليل من التصادمات *collisions* بين "المواقف المتصارعة؛ بحيث يمكن تحديد قواعد للسلوك تتيح للأفراد المشاركة في تلك الأنشطة التي يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصر الحكومة على أن يتقبل جميع المواطنين في ظل نمط المجتمع الأشمل *universitas* طريقة الحياة التي تطرحها رؤية قاعدية للمجتمع الأفضل المنتظر، بل تقدم طريقة للتوفيق بين الحاجات المتباعدة بحيث يمكن لسائقي الدراجات البخارية، رجوعاً إلى المثال، والمتزهين أن يستمتعوا- دون صراع- بالمتزهات، والهواء الطلق.¹ في وضع من هذا النوع تقدم الحكومات قواعد للسلوك ليس من شأنها فرض أهداف جماعية على الناس بل لتمكينهم من "اتباع أنشطة من صميم اختياراتهم بأقل قدر من الإحباط."²

ومع ذلك فالسياسة التي لا يدور حولها المجتمع المدني تعد على الدرجة نفسها من الوضوح. فـ"واكشوط" لم يكن ليستخدم كلمة *السياسة* politics ليشير إلى ذلك السعي المحصور في الأشياء التي تسهل من الرغبة في مجرد الإشباع. "لسنا في حاجة إلى كلمة "سياسة" لنميز الانخراط في رغبات مشبعة أياً كانت تلك الرغبات."³ لأنه في السياسة التي تبغى الإشباع نجد جميع الأمور محصورة في إقامة نظام لتوزيع تلك المنافع التي تشبع الرغبات الأساسية. وقد ناقش "رولز" كما رأينا مبادئ العدالة في توزيع المنافع العامة التي يحتاجها جميع الناس، وكانت توقعات "رولز" أن النظام السياسي، والاقتصادى من شأنه أن يوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ. وقد حدد الناس في واقع الأمر هذه المنافع في إطار ما اسماه بالوضع الأصلي كضرورة لتأمين الرغبات الأساسية.

ولكن في التأكيد على إشباع الرغبة فنحن؛ حسب واكشوط؛ نقلل من التوكيد على شيء له نفس الأهمية إن لم يكن أكثر. فهو يرى أن المجتمع المدني في قدرته على تحقيق تنوع من الممارسات التي من الممكن للأفراد اختيار المشاركة فيها، والغرض الذي يمكن أن يكون لدى الناس في الانتفاع من هذه الممارسات، من شأنه أن يقدم سيقاً يقدر الأفراد فيه على الانخراط في أنشطة تجلب ممارستها مشقة لهم. وهذه الرؤية تمثل جوهر ما يدعو واكشوط بالنزعة المحافظة *conservatism*. فهناك بالنسبة له "علاقات لا ينتظر من وراثتها نتيجة بل يتم الانخراط فيها لكونها هدف في حد ذاتها والاستمتاع بها يكون لمجرد ماهيتها

¹ Oakeshott, "On Being Conservative," in *Rationalism in Politics*, ص 92-188.

² المرجع السابق، ص. 184.

³ Oakeshott, *On Human Conduct*, ص 162.

وليس لما تمنحه".¹

There are relationships... in which no result is sought and which are engaged in for their own sake and enjoyed for what they are and not for what they provide.

على سبيل المثال، إن المتعة التي ينتظرها لاعب البيسبول من هذه اللعبة تتبثق عن نشاط اللعبة نفسها. فبالنسبة للاعب البيسبول يجب أن يكون الشيء الممتع في اللعبة (ونحن نعلم بالطبع أن هذا ليس هو الحال دائماً، خاصة مع الإضرابات في الأعوام الأخيرة)² هي تلك الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسه: ضرب الكرة، المراوغات الميدانية، الجري وراء الهدف ... الخ. فاللاعب يحب اللعبة لنفسها، بما في ذلك جميع العناصر المرتبطة بها مثل الملعب، وفرق التشجيع، والإثارة. وهذه الأشياء ترمز للمكان الذي يمكن للاعب فيه الانخراط في أنشطة تعد ممتعة في حد ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضيات هناك الكثير من الأنشطة التي قد يسلم واكشوط بأنها ممتعة في حد ذاتها، ومن أجل ذاتها؛ وقد يشير في ذلك إلى الصداقة،³ والمهام الفكرية، والاستماع إلى الموسيقى، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين في حاجاتهم، وحب الآخرين الخ. والنزعة المحافظة بالنسبة لـ "واكشوط" تشمل "جميع الأنشطة ... التي لا يكون البحث عن المتعة فيها منطلقاً من النجاح في مشروع ما، بل من ألفة الانخراط في هذه الأنشطة".⁴

والمؤكد هنا أنه لا يمكن لجميع العلاقات في المجتمع المدني أن تكون على نمط ما تحتقى به النزعة المحافظة عند واكشوط. فالواضح أن بعض العلاقات في المجتمع المدني لا يتم الانخراط فيها لمجرد ما يرتبط بأنشطتها من لذات، بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئاً مرغوب. على سبيل المثال يبحث المشتري عند البائع عن منتج، والعامل يبغي الأجر من ربيب عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه الأنواع من العلاقات ممتعة هو مجرد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فالناس إنما يستمتعون بالشراء عندما يمكنهم شراء ما يريدون من سلع بأسعار معقولة في نظرهم، كما أنهم يستمتعون بالبيع عندما يحققون ربحاً جيداً، وهكذا. ولكن القليل منهم هم من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرد أنهم يودونها.⁴

على أية حال حتى عند مناقشتنا لأمر في المجال السياسي ذات صلة بالأنشطة التي لا تمارس للغرض فيها في حد ذاتها، بل من أجل تحقيق أغراض بعينها، فإن ههنا هنا؛ من وجهة نظر واكشوط؛ لا بد أن يكون منصّباً فقط على تحديد قواعد النشاط، وليس بجعل هذا النشاط بالقدرة على إنجاز غايات بعينها تقدم منافع محددة، وتشبع رغبات معينة بالنسبة لبعض الناس. على سبيل المثال في مناقشة العلاقة بين المالك،

¹ "On Being Conservative," Oakeshott, صص 77-176

² يود الكاتب أن يشير إلى أن الاحتراف، والبعد التجاري قد طغى أيضاً على اللعبة إلى حد تضارب المصالح الذي وصل إلى إضراب اللاعبين اعتراضاً على وضع أو مشكلة معينة، وهو ما ينفي بالطبع أهلية اللعبة كمثال استخدمه الكاتب للتدليل على أشياء ممتعة في ذاتها. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 177

⁴ المرجع السابق، ص. 178

⁵ المرجع السابق، ص. 176

والعمال لا بد أن يكون اهتمامنا منصّباً على تحديد القواعد التي تحكم الأنشطة الخاصة بكل طرف في علاقة هذه الأنشطة ببعضها البعض. ولن نكون حينئذ بصدد تحديد قدر وأنماط منافع محددة يجب أن يخرج بها كل طرف، مثل معدلات الريح بالنسبة للملاك، أو مستوى معين من الأجرور والمنافع بالنسبة للعمال. وفي إطار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد يكون كل طرف حر في السعي لتحقيق ما يربو إليه من غايات من قبيل الأجرور أو الأرباح بالنسبة لكل طرف. تتجسد وجهة النظر هذه في سياسة المجتمع المدني عند اوكشوط، تلك السياسة التي تتمثل خطتها أو أجندتها الرئيسية في إعلاء الاهتمام بتحديد القواعد الأساسية الحاكمة للممارسات المتنوعة في المجتمع، وفي الوقت نفسه تجنب مسألة جعل السعي وراء غايات بعينها لإشباع رغبات خاصة بمثابة النشاط الرئيسي للسياسة.

ومع ذلك نجد أن الاقتصاد السياسي الحديث والسياسات الحديثة إنما تدور حول وجهة النظر الأخيرة. والسبب في هذا الوضع هو النفوذ الشديد لاقتصاد يشدد على إشباع الرغبات الكثيرة للناس بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادي. في هذا السياق نجد أنه متاح للناس شراء ما يبتغونه في هذه الحياة، حيث يسعى كل شخص لإحراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السوق يكون معرضاً لمشكلات مختلفة بما في ذلك، وعلى حد ما يذكر اوكشوط، "أعداء خارجيين وفساد داخلي" *external enemies and internal corruption*. ومن ثم يبات مطلوب من الدولة التدخل لحماية وضع السوق من أعدائه، الأمر الذي لا يتحقق لها إلا عندما تكون قادرة على ترسيخ نفسها كمؤسسة فعالة للمشروع الإلزامي. ومن خلال دورها هذا تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد من خلال تشكيل المنظمات البيروقراطية التي تنظم عمل المجتمع. حيث ينظم العمل على أكمل وجه ممكن من الكفاءة، ثم يتم بعد ذلك توزيع المنافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. مع ذلك فنحن أعلم بما يتكبده الناس من جراء هذا النهج في الحكم. فالأفراد يأخذون دوراً يحدد مهامهم في المجتمع حتى في إطار كونها ضامنة لمنافعهم الأساسية. وبمد هذه القاعدة على استقامتها نجدهم؛ أي الأفراد؛ متقبلين لتلك الحياة التي يقوم على تنظيمها فاعلون أوفياء متحكمون في المنظمات البيروقراطية التي يجد الناس جميعاً أنفسهم فيها. وعلى اثر ذلك لا يعد الناس قادرين بعد ذلك على القيام باختياراتهم، بل في المقابل تقوم المنظمة التي هم جزء منها بتحديد المسار الكلي لحياتهم.¹

لماذا يُهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ أحياناً وفي بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نتترك من خلالها بصمتنا في هذا العالم نجد أنفسنا قد انخرطنا في مجالات لا تناسبنا. فنحن قد نجرب الحياة الفكرية لكننا نجد نشاط شاق جداً، أو قد نشرع في حياة محورها مساعدة الآخرين ثم نكتشف أننا لسنا سعداء في ذلك. ولأننا لا نرغب مواجهة الفشل، نجد الكثيرين منا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التي يمكنهم فيها جني المنافع التي تضمن لهم وضعاً ملائماً في الحياة *a niche in life*، حياة يمكن لمعظم الناس فيها ألا

¹ Oakeshott, *On Human Conduct*, ص. 95-294.

يصبحون ناجحين إلا فقط عندما يعملون وفق القواعد الخاصة بمن يدير المجتمع.¹ ومكاسب الحياة في وضع كهذا؛ أي المشروع الإلزامي؛ إنما يمثل عزاءً لمن يهدرون استقلالهم لأنهم يفتقدون للقدرة أو العزم على تحمل مسئولية حياتهم.

فنحن إذ نعتقد هذا النوع من الحياة التي تنحصر في إشباع الرغبات، إنما نمهد السبيل للمجتمع الأشمل universitas ذلك الذي يسعى لإمدادنا بما نريد من رغبات. إلا أن هذه الطريقة تسفر عن تهدم المجتمع المدني الذي يمثل أساس الحرية، والفعل الحر.² وقد يكون في ذهن "واكشوط" هنا دولة الرفاهية الحديثة التي تقف، كما يعتقد البعض، على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما عمن يريدون، من بقية المجتمع، تحمل مسئولية حياتهم من مهام يحدونها بأنفسهم على نحو فردي فداً ما تعترض جهودهم الحاجة إلى خدمة الأهداف الأكبر للدولة الخاصة بتوفير المنافع الأساسية التي تُشبع الرغبات المادية المختلفة للمواطنين.

إذا فالمجتمع المدني civitas غالباً ما يتهدده هذا الوازع الدفين لإهدار الحرية، ومن ثم يبقى هناك خوف من فقدان الحرية عند "واكشوط" بالقوة نفسها التي وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكر بنكين Hanna Pitkin إذًا: أن واكشوط قد ساوره خوف في السياسة؛ شأنه في ذلك شأن "توكفيل"؛ من "ذلك التوجه النفعيّ قصير النظر، والأثني الذي يتميز بضيق الأفق والتنافس الصرف"³ الذي يساعد وضع السوق الحديث على بزوغه. فالأفراد في مجتمع "واكشوط" لن يتسنى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم يفصحون عن قدرة على التوجه الذاتي، واحترام تلك القواعد التي تسهل من أهداف الحياة التي يحددها الفرد لنفسه.

يظل هناك في رؤية "واكشوط" للسياسة أبعاد قد تكون مثار متاعب بالنسبة لكثير من الناس. ففي التشديد على أولوية القواعد التي تحدد الممارسات المنظمة للسلوك، لا يفرد "واكشوط" مكاناً لتتبع الغايات داخل المجال السياسي. ولكنه، مثلما دفع بنيامين باربر Benjamin Barber، إذ "يهدر مكانة الغايات" لصالح القواعد الحاكمة للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهوموم أو الاهتمامات بأمر معينة مثل "توزيع منافع أساسية مثل الحقوق، والمساواة، والعدالة."⁴ وقد يسأل البعض: كيف يمكن للقواعد التي تنظم السلوك أن تكون

¹ المرجع السابق، ص ص 277-78. See his discussion of the "individual *manqué*" who is unable to accept the responsibility which accompanies freedom.

² المرجع السابق، ص ص 294-95.

³ Hanna Fenichel Pitkin, "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics," *Dissent*, Fall, 1973, ص 513.

⁴ Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," *Government and Opposition*, 10:3, Oct. 1977, ص 459.

قراءات مقترحة

Burke

Ayling Stanley Edward Edmund Burke: *His Life and Opinion*. New York: St. Martin press, 1989.

=

Canavan, Francis. *The Political Reason of Edmund Burke*. Durham, N. C.: Duke University Press, 1960.

Chapman, Gerald W. *Edmund Burke: the Practical Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Cone, Carl B. *Burke and the Nature of Politics*. Lexington: University of Kentucky Press, 1957.

Frohnen, Bruce. *Virtue and the Promise of Conservatism: the Legacy of Burke and Tocqueville*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993.

Kramnick, Isaac. *The Rage of Edmund Burke: portrait of an Ambivalent Conservative*. NEW YORK: Basic Books, 1977.

Morley, John. *Edmund Burke: A Historical Study*. NEW YORK: Knopf, 1924.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke: his political Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Tocqueville

Commager, Henry Steele. *Commager on Tocqueville*. Columbia: University of Missouri Press, 1993.

Hadari, Saguiv A. *Theory in Practice: Tocqueville's New Science of Politics*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Kahan, Alan S. *Aristocratic Liberalism: the Social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*.

Oxford: Oxford University Press, 1992.

Siedentop, Larry. *Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Edited by J. P. Mayer and Max Lerner. New York: Harper & Row [1966].

Zetterbaum, Marvin. *Tocqueville and the problem of Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Oakeshott

Barber, Benjamin. "Conserving Politics," *government and Opposition*, 10: 3, Oct. 1977.

Devigne, Robert. *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Sfranco, Paul. *The political Philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Fuller, Timothy, (ed.) and Oakeshott, Michael Joseph. *Religion, Politics, and the Moral Life*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Greenleaf, W. H. *Oakeshott's Philosophical Politics*.

NEW YORK: Barnes & Noble, 1966.

دائماً منصفة إذا لم يُأخذ في الاعتبار تلك الاهتمامات الخاصة بتوزيع الحقوق الأساسية- الذي يعد هدفاً محورياً في الحياة الحديثة- كعقد ضروري للحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لدى "واكشوط" ينحى هذه الاهتمامات جانباً، لأنه فلق ألا يقوم أى نظام للتوزيع، حتى ذلك المعنى بتحقيق غايات صالحة، إلا فقط بتقويض فرص الاستقلال، والحرية التي يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجراءات، وقواعد المجتمع المدني.

١٧- الرد والرد المضاد.

كيف يختلف "واكشوط" في رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ في حالة "بيرك"، و"توكفيل" تتمثل أسس الهوية في القيم الجوهرية. وهذه القيم إنما توحي بطريقة للحياة يجب على الناس أن يوفقوا حياتهم وفقاً لها. فبالنسبة لـ "بيرك" على المرء أن يوجه حياته بحيث تُلائم النظام الطبيعي للوظائف، والمكانة في المجتمع، وبالنسبة لـ "توكفيل" تتشكل الهوية من خلال المساواة وما يصادفها من قيم، خاصة أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهداف مشتركة مع الآخرين. وعندما تواجه بضرورة الاختيار بين المشاركة الجماعية والمساواة الخاصة، فإن معايير المجتمع، عند "توكفيل"، تدفع المرء في سبيل الاختيار الأول على حساب الأخير. بالمثل يعطى "بيرك" الأولوية لاتباع طرق في الحياة ترتبط بالنظام الطبيعي.

ولكن القيم الأساسية بالنسبة لـ "واكشوط" التي تحدد للجميع طريقة عامة في الحياة إنما تمثل خطورة على الحرية الشخصية في المجتمع المدني. فقد رأى "واكشوط" المجتمع قائماً على الممارسات والقواعد التي برغم أنها لا تملأ على كل فرد ما يجب أن يفعله في حياته، فهي تعطيه الفرصة لتحديد تلك الحياة. ودور الحكومة ينحصر في مساعدة تلك الممارسات ومنع تقلصها بواسطة دولة الرفاهية التي ما إن وجدت فسُتَعِين للناس هويتهم نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصة في الحياة. وبهذه الطريقة فالفرد عند "واكشوط" يفهم الفضيلة المدنية على أنها تعني احترام للعمليات الجماعية للمجتمع بما في ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أنه، أى الفرد عند "واكشوط"، وعلى ونيرة "توكفيل" من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنية كإشارة لـرغبته في ألا يصبح معتمداً على الحكومة، إلا أن الاختلاف بالنسبة لـ "واكشوط" في أن الإحساس

King , Preston and Parekg , B . C . (ed.) *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of Hs Retirement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Oakeshott, Michael. *On Human Conduct.* Clarendon Press, 1975.

-----*Rationalism in Politics and Other Essays.* New York: Methuen, 1976.

Pitkin, Hanna F. "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics." *Dissent*, Fall, 1973.

بالمسئولية بالنسبة له إنما يتعرّع من خلال القواعد التي تفرد مكاناً لممارسات تسمح بمدى واسع من الخيارات الفردية، وليس بواسطة جماعات تركز انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطي نحو المساعدة في تشكيل الغايات العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم في هذا الفصل يأتي اوكشوط الأقرب من الانتقال إلى الطابور الليبرالي.

وإذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانباً، فما هو، وبصفة عامة نصيب كل منهم فيما هو محتمل من نقد للرؤى الليبرالية التي ناقشناها سابقاً، متضمناً ذلك كل من "هوبز"، و"لوك" و"مل"، و"كانط"، و"هيجل"، و"رولز"؟

النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدني الذي كان من شأن المحافظين أن يقدموه يتمثل في الخوف من أن توجه الفردية الليبرالية الناس بعيداً عن الاهتمام بالفضيلة المدنية التقليدية. بالنسبة لـ "بيرك" ستعنى هذه المحصلة تقلص الاهتمام بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فرد في سير أحوال المجتمع في حين أن قدراته تتيج له عمل ذلك. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعني هذا الوضع أن المساواة ستصبح أساساً لشكل من التمرکز حول الذات أو الأنائية *egoism* بحيث لا يصبح لدى الناس أي اعتبار في الحاجات الخاصة بالمجتمع الأكبر. أما بالنسبة لـ "اوكشوط" فإن هذا يعني أن الأفراد، ولأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التي تمدهم بالمنافع الأساسية، فهم ليسوا قادرين على الفعل الفردي الحر.

وعن المؤيدين الليبراليين للمجتمع المدني فكان من شأنهم جميعاً التسليم بأن النزعة الفردية يمكن أن تتلف الشعور بالفضيلة للمدينة، وتقوض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقوع هذه المحصلة، تملك الأمل كل من هؤلاء الكتاب في المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية التي يمكن أن تكبح هذه الروح الفردية بطرق تتجنب إطلاق الآثار الضارة. فعلى سبيل المثال تحدث لوك عن فضائل التسامح، وعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" التي يوحى بها التسامح. في حين أن كتاب آخرين وعلى نحو خاص "رولز"، و"ميل"، و"هيجل" لم يكتفوا بأخلاقيات التسامح، بل كتب كل منهم حول أشكال مختلفة من الاحترام المتبادل. فالنظام "رولز" بالعقل العام سعى إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفرد بمجرد الاعتراف بحقوق الآخرين، بل بالاستماع، والأخذ في الاعتبار لرؤى أو مواقف الآخرين في مجرى إقرار الأحكام العامة. كما حافظ "مل" على أهمية منح الأفراد لبعضهم البعض، احترام يسمح لكل منهم أن ينمي أو يتطور من الملكات العليا. أما "هيجل" فقد خامره الأمل أن يضع الأفراد في نقابات تشرف عليها دولة أخلاقية، وتوقع ألا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسساتي لكل فرد في الحقوق الأساسية وحسب، بل أيضاً احترام للصالح الأعم للمجتمع.

والليبراليون في محاولتهم تجنب التشعبات السلبية لما طرحوه أنفسهم من نزعة فردية، أشاروا أيضاً للحاجة إلى إرساء هياكل حكومية تحمي حقوق المواطنين ضد اقتحام الآخرين. فالدولة الوحديوية *unitary state* عند "هوبز" مجهزة بجميع السلطات التي لا بد أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كل من "لوك" و"كانط" و"مل" و"رولز" يأملون في قلب الاستبداد المطلق الذي أوحى به دولة هوبز الوحديوية عن

طريق خلق دولة تقوم على فكرة الفصل بين السلطات. إلا أن خوف المحافظين كان دائماً من أن تنمو الدولة الليبرالية في سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حد أن تأتي في النهاية معارضة لالتزامها بتأمين حقوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمام بهذا النمط في خوف "بيرك" من الحكومة الثورية الفرنسية التي كان لها أن تدمر جميع التقاليد التي كانت موجودة سابقاً بما في ذلك الدين، وحقوق الملكية الخاصة، وفي هم "توكفيل" من أن تصبح الحكومة المركزية في صورة الأب الذي يتحكم في حياة كل المواطنين، وأيضاً في تفضيل "واكشوط" للفعل الحر الفردي، وشجبه للدولة كمشروع إلزامي. أما الحجة المتعلقة بالطريقة التي يجب على الحكومة أن تحمي بها حقوقنا فهي تثار اليوم بين المحافظين والليبراليين على نفس السوتيرة السابقة.

إلا أنه فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن الطرفين يشتركان في هم مشترك. حيث ينادى كلاهما بمصادر للسلطة خارج الحكومة لإحلال التوازن في الحكم ومن ثم تمنع الحكومة من أن تصير من القوة بما لا طاقة للناس به. وجديرٌ بالجمعيات التطوعية عند "توكفيل"، والانتماءات المحلية للجيرة عند "بيرك"، والممارسات المشتركة لـ "واكشوط" أن تحقق هذه الغاية. كما يأخذ الليبراليون نفس المسار عندما ينادون بشرائح من قبيل الأغلبية المقيدة عند "لوك"، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند "كانط" والتزام "مل" بمشاركة بيئة العمل في إقرار متطلبات الوظيفة، واحترام، وحماية الجماعات في المجال غير العام عند "رولز". ففي كل من الموقفين إذاً، يرى المحافظين والليبرالية المجتمع المدني كمكان يتمتع بحيزٍ مستقل يمكن للناس فيه الانضمام داخل مؤسسات وروابط تعمل كمصد، وكابح لسلطة الدولة.

بالنسبة للمحافظين نجد الحيز المستقل مدعماً بواسطة تقاليد وجدت في أشكال مختلفة من الجمعيات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهرية بالنسبة لنتمية هويتهم. فهناك التزامات قوية بدعم وجود حيز مستقل وفقاً لاحترام له تاريخ طويل لمجموعة من التقاليد التي وجدت في المؤسسات الدينية، والأسر، والجيرة، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. وبالنسبة لليبراليين فهذه التقاليد ليست مقبولة إلا بمقدار حفاظها على معايير وجدت في البيئة الأخلاقية للمجتمع المدني خاصة الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية في إطار وضع يوجد فيه التزام قوى بالفضائل المدنية لكل من التسامح، والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدد هذه التقاليد المدعمة للحيز المستقل، هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس أن يتصرفوا بصورة غير متسامحة تجاه من يختلفون معهم، أو حينما تنكر هذه التقاليد أية أهمية لاحترام المتبادل، فإن هذه التقاليد التي يطرى عليها المحافظين بإفراط، تكون بالفعل ضارة وليست داعمة للمجتمع المدني. ومن ثم فإن السؤال الذي دائماً ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو إذا ما كانوا هؤلاء الأخيرين على استعداد لاتخاذ موقف مثل هذا المثير للشكوك تجاه تقاليد تعتبر ضارة بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدني.

ربما كان لليبراليين أن يرفضوا ما طرحوه أنفسهم من رؤية أوردناها في بداية هذا الفصل عندما ذكرنا أن الليبراليين يبنون نظريات للمجتمع المدني تقوم على ترسيخ كل من الالتزام بالحرية والمؤسسات المطلوبة لإحراز هذه الحرية، حتى وإن كان هذا يعني الإطاحة بالتقاليد. وقد يدفع الليبراليون انهم على نفس

القدر من الاهتمام بالمحافظة على تقاليد صحية مثل المحافظين. فالواقع أن كل من الكتاب الليبراليين قد يدفع بأنه يأمل في تقاليد من شأنها تعزيز المعالم المحورية للمجتمع الذي يتطلع إليه. فـ "لوك" كان سيأمل في تقاليد تضمن التسامح، وهيجل كان سيتطلع إلى تقاليد تصون حياة النقابات، و "مل" كان سينشد تقاليد تضمن التقصى العلني، والتسامح، وكان لـ "رولز" أن يأمل في تقاليد مجسدة في أشكال أكثر اكتمالاً من الإجماع المتداخل. فالتقاليد التي يدعمها الليبراليون في كل حالة قدموها تجعل من الحقوق، والحرية هدف أساسي ورئيسي. وإذا ضربنا هنا أحد الأمثلة، بالنسبة لليبراليين، لقلنا أنه حيثما تعد التقاليد الدينية ذات أهمية، فإنها لا تكون مقبولة إلا عندما ترتبط بتسامح، وبأحداً لو ارتبطت باحترام متبادل أيضاً.

وقد يتساءل المحافظون مع ذلك، بدون إنكار لأهمية التسامح، والاحترام المتبادل، إذا ما كان الليبراليون يفتهم حقيقة كون الكثير من القيم الجوهرية التي يحتاج الناس إليها بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم تعد بالفعل متضمنة في التقاليد. ليست الحرية فقط هي التي ترتبط بتقاليد معينة، بل أيضاً الحياة الدينية، والكثير من القيم المهمة الموجودة في المجتمع. وهنا أخالنا نرى السعادة مرتبطة بالمشاركة في مجموعات تطوعية كما هو الحال عند "توكفيل"، أو شكل الحياة المرهون بالدين، والنظام الطبيعي كما عند "بيرك" أو السعادة المتحققة في الانخراط في الأنشطة الممتعة في حد ذاتها كما عند "واكسوط". ومن الأهمية ألا نهمل أبعاد أخرى من التقاليد غير الحرية. وقد يتساءل أحد المحافظين: أي خير يبقى لنا في الحرية إذا ما فقدت جميع المثل الأخرى المهمة- التي تعطي القيمة، والمعزى للحياة- أهميتها أو دُمرت في مجرى عملية اكتساب الحرية؟ وهذه القضية إنما تطرح أسئلة مهمة سنتناولها في الفصول القادمة خاصة في الفصل التالي عندما سنناقش "ماكس فيبر"، وفي الفصل الذي يليه عند مناقشتنا لـ "تيتشه".

القسم الثالث

نقد المجتمع المدني

الفصل الرابع عشر

النقد الماركسي للمجتمع المدني

يقدم هذا الفصل الأطر العامة للنقد الماركسي للمجتمع المدني. ومن ثم يصبح المحور الرئيسي هنا ممتثلاً في رؤى كارل ماركس* *Karl Marx* (١٨١٨-١٨٨٣) للمجتمع المدني. ولكن إضافة إلى تلك الرؤى قمنا بتذييل الفصل برؤى "هربرت ماركيز" *Herbert Marcuse* (١٨٩٨ - ١٨٧٩) أحد الماركسيين المهمين في الفترة الحديثة. وقصدنا من هذا أن نتناول مشكلة واضحة لا بد لأفكار ماركس من مواجهتها، ألا وهي: كيف من الممكن أن تظل ماركسياً، وأن تستمر في مهاجمة المجتمع المدني، بوصفه وضعاً نافعاً للحرية الإنسانية، في مواجهة البقاء المتواصل للرأسمالية؟ ولكن دعونا أولاً نناقش رؤى ماركس بشيء من التفصيل.

* ولد ماركس في مدينة رينيش Rhenish بمقاطعة "ترير" Trir التي تفخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة في العصور القديمة. وينتمي بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود. ولأسباب اجتماعية تحول والد ماركس إلى البروتستانتية Protestantism ونشأ ماركس بلا أي وعى بأنه يهودي. ويعد أن اجتاز فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ، التحق لفترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون، وفقه اللغة، واللاهوت. وحتى إكماله لأطروحة الدكتوراة، التي أنجزها عام ١٨٤١ "الخلاص في فلسفة الطبيعة بين ديمقراطيس، وأبيقور"، كان يعمل محرراً لصحيفة Rhenische Zeitung التي أخذ عليها عام ١٨٤٢ ميلوها الشيوعية من قبل أحد زملاء ماركس بمناسبة سلسلة من المقالات كتبها "موسس هس" (الذي كان يروج لشيوعية مرتكزة على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيورباخ). وإعلان ماركس في رده على هذا المآخذ بأن الشيوعية تظل في ألمانيا من البحوث النظرية، ولم يخف رأيه بأنه قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل وأضاف أيضاً: أن الخطر على ألمانيا لا يكمن في محاولة البعض تطبيق الشيوعية قائلاً "هذا الخطر يمكن أن يستحطم بقوة المدافع"، بل في الإغراءات التي تمارسها "الأفكار" الشيوعية على النفوس، وعلى الضمائر. وهكذا، في تشرين الأول من عام ١٨٤٢، لم يكن ماركس غير شيوعي فحسب، بل كان يقاسم بعض أصدقائه من الهيجليين الجدد أو هامهم فيما كان يخص سلطان الأفكار. ولكن في علم ١٨٤٨ قام هذا الرجل نفسه بتدبير "البيان الشيوعي" من أجل "عصبة الشيوعيين" التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة. <المترجم>.

١- رد ماركس على هيجل.

لكي نفهم نقطة البداية عند ماركس، من الضروري أن نناقش باختصار رد فعله حيال هيجل.^١ فكما استعرضنا في الفصل العاشر دفع هيجل في كتابه "فينومينولوجيا الروح" *Phenomenology of Spirit*، بأنه من الممكن فهم التاريخ على أنه مدفوع بفكرة محورية اسمها الروح *Spirit*. هذه الروح إنما تشير إلى التوجهات الأخلاقية التي لا بد أن تكون ماثلة في المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تحكم الحياة الإنسانية. إنها معرفة تتطور على نحو هائل عبر الزمن، ويفهمنا للروح أو إمكاناتنا الأخلاقية؛ فنحن نكتسب صورة أكثر دقة لعناصر الأخلاق، وكيفية الإفصاح عنها. وفي النهاية، أي في "نهاية التاريخ" *end of history* تتجلى الروح كاملة، مقترناً ذلك بأكمل فهم ممكن لكلاً من المفاهيم الأخلاقية التي تحكم الحياة، وما يناظرها من أشكال مؤسساتية. والدولة الهيجلية هي أكثر التجسيدات الأساسية للروح لأنها تقف فوق المجتمع المدني الذي يمثل ميداناً تسوده المصالح المتنافسة، وهي من ثم تعطى المجتمع المدني ما يلزم من المعايير الأخلاقية. وبفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقي يمكن أن يكون هناك الكثير من المصالح المتنوعة في المجتمع المدني، وفي الوقت نفسه لن يكون هناك تفكك اجتماعي أو تنافس هدام.

أشارت رؤية هيجل إلى أن الروح إنما تبنى طريقاً للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها. إلا أن ماركس* قلب هذه الحجة، دافعاً بأن الروح هي وظيفة للإسقاطات *projections*، والأفكار الخاصة

¹For the sake of simplicity, unless otherwise noted, the works of Marx referred to here will come from Robert C. Tucker, editor. *The Marx-Engels Reader*, second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978). The only exception is when I cite the *Grundrisse* below.

* يمكننا أن نلمح بداية العلاقة بين ماركس، وهيجل للمرة الأولى من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ تشرين الثاني من عام ١٨٢٧، وكان وقتها طالباً في (برلين)، ليطلعه على نموه الفكري ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة في لهجة الرسالة، وفي بعض عبارات ماركس مدى تأثير مطالعته الحديثة لهيجل. وهو الأمر الذي يستدعي أيضاً التفكير الملي في المقدمة التي كتبها هيجل في رأس كتابه الأساسي *فينومينولوجيا الروح*، وقت معركة (إيبنا) في ذلك العهد كان هيجل- الذي ربما لم يكن قد تخطى بعد تخلياً كاملاً عن مطامح شبابه، وعن رغبته في التأثير في الواقع تأثيراً مباشراً- يرى أن روح العالم كانت نائرة. لقد كانت القضية تتعلق بولادة عالم جديد، وكانت الثورة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والرومانسية المستبقات لهذا العالم، وكان عمل نابليون يسهم في توليد هذا العالم. في عام ١٨٢٧ أخذ ماركس عبارات هيجل فكتب إلى والده: "إن في الحياة لحظات تحذّر زمناً ماضياً مثل أحجار الحدود، ولكنها تشير، في الوقت نفسه، إشارة واضحة إلى اتجاه جديد... وأكثر من ذلك أن التاريخ الكلي يطيب له أن ينظر بعين النسر التي هي عين الفكر، إلى الماضي والحاضر ليعي على هذا النحو وضعنا الحقيقي". رسالة ماركس هذه تعد وعى شعوري لذاته، وهو؛ شأنه في ذلك شأن كل وعى شعوري عند ماركس- ذو قيمة أخلاقية. إنه يتمتع منذ ذلك الحين، دوره في السنوات المقبلة تلمحاً غامضاً: نقل (المعنى) الهيجلي إلى واقع الأشياء، أي أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل توفيقاً صحيحاً بين الفلسفة والحياة- وهو مطمح مفكري العصر جميعاً، ولكنه مطمح ظل دون إرضاء بوجه عام- وأن يستخدم في سبيل هذا أداة رائعة سيكها هيجل ولكنه لم يعرف هو نفسه مدى أهميتها ألا وهي الديالكتيك. والواقع لقد كتب ماركس في نفس الرسالة: "قبل كل شيء لقد تأكد أن التضاد الذي تفرضه المثالية بين الواقع وبين ما يجب أن يكون مريك جداً". هذا التضاد بين المثالي، والواقعي، هو إذاً ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى ماركس الشاب من

البشرية. علاوة على أنها؛ أي الأفكار، والإسقاطات؛ بخلقها مفهوماً للروح، كذلك نظاماً أخلاقياً إنما تعكس المسار الواقعي لما يقع في التاريخ من أحداث. وهذا ما يعنى أن التاريخ يتكشف وفقاً لمنطق، ونموذج معين. السمة الرئيسية لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً في ظروف تتكرر امكانياتهم الحقيقية، وهو ما سيتم التغلب عليه لاحقاً عندما تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. ومن ثم ففي دفعه بأن فهم الانسان لنفسه يمثل وظيفة لنموذج متطور من الاحداث التاريخية سعى ماركس إلى قلب هيكل رأساً على عقب بإظهاره أن الروح ليست هي الخالقة للطريقة التي نرى، ونفهم بها انفسنا، بل أن عملية الفكر هي التي تخلق الروح. وذهب أيضاً الى ان هذه العملية تكشف لنا عن الطريقة التي يتخذها منطق الاحداث الفعلية في تشكيل، وصياغة منظورات الحياة، وإدراكنا لها. لذلك فعندما سعى ماركس لتتقيد هيكل كانت نيته اظهار كيف ان هيكل الوجود المادى تخلق إغتراباً لدى الجنس البشرى بإنكار تحقيق الحاجات، والقوى الحقيقية للناس.¹ ولن يقدر الناس على بلوغ اكثر حاجاتهم، ورغباتهم حقيقة إلا عندما يفهمون هذه الهياكل، ويقومون بتغييرها.

بهذه اللهجة، دفع ماركس في نقده لفلسفة الحق عند هيكل بأن الأخير قد اساء فهم العلاقة الصحيحة بين الدولة، والمجتمع. فالدولة عند هيكل؛ كتعبير عن فكرة الروح؛ تقلب العلاقة بين الدولة، والمجتمع.² فالأمل الاسمي عند هيكل يتمثل في الدولة التي تجسد فكرته عن الحياة الاخلاقية، ومن ثم فهذه الدولة من شأنها أن تخلق الظروف التي تحدد اساس الحياة البشرية. ولكن بالنسبة لماركس، تمثل الديمقراطية المثال الاسمي الذي يمكن للدولة أن تجسده. ففي النظام الديمقراطي يعمل المواطنون معاً خالقين دستورهم الخاص بهم، مقرررين الظروف التي سيعيشون في ظلها، وفي الوقت نفسه يقررون الظروف التي ستشكل بمقتضاها الدولة علاقتها بهم. "ان هيكل يبدأ من الدولة، ويجعل من الانسان دولة ذات مسحة شخصية *subjectified* ، أما الديمقراطية فتبدأ من الانسان، وتجعل من الدولة انسان متشبه *objectified* ".³ والحقيقة أن ماركس قد اعتقد في أن الديمقراطية؛ كشكل من اشكال الحكم؛ كانت التعبير الحقيقي الوحيد عن المصالح العامة للناس. "الديمقراطية فقط ... هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص."⁴

علاوة على ذلك رفض ماركس صراحة، ودون قيد ما أوحى به هيكل بأن البيروقراطية كانت بمثابة طبقة من الموظفين المدنيين ذوي العقول اللامعة، والثقافة الرفيعة يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشكلون المجتمع المدني بأسلوب قادر على تحقيق هذا المثال *ideal* على أرض الواقع. وكان هيكل كما نتذكر، قد

١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيكل، إلى نشر البيان الشيوعي الذي يسمح بعد فترة النضج النظري بالدخول الحقيقي إلى التاريخ الكلي. راجع في ذلك؛ *دراسات في ماركس، وهيكل*، جان هيبوليت Jean Hyppolite ، ترجمة جورج صدقي، دمشق ١٩٧١. <المترجم>.

١. المرجع السابق Introduction by Tucker, ص xxiii.

٢ Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ص 18.

٣ المرجع السابق، ص 20.

٤ المرجع السابق، ص 21.

رأى المجتمع المدني ساحة عراك للمصالح الخاصة، وتوقع ان تحول الدولة المجتمع المدني؛ من خلال جهازها البيروقراطي؛ إلى مجتمع من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين بالنسبة لماركس يميلون إلى تمثيل نوع من "المادية المطبقة" *crass materialism*. فأسمى اهتمام لدى كل عضو في نظام بيروقراطي هو طموحه الخاص المنفصل، والحاجة الى التقدم في إطار المنظمة. علاوة على كونهم؛ أي البيروقراطيين؛ اشخاص يقبلون خضوعهم، وطاعتهم للدولة كشرط لتأمين مستقبلهم. وبدلاً من أن يكونوا مفكرين، وفاعلين مستقلين، فهم يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة، وذلك فقط بغرض اعلاء طموحاتهم المادية الخاصة. وفي سبيل هذا تضع البيروقراطية نفسها تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامة كمصلحة خاصة ذات بأس شديد تتصارع مع المصالح الخاصة الأخرى.¹

إحدى التيمات المحورية عند ماركس، والتي تساعد في استجلاء الرؤى التي ذكرناها تواراً رؤيته النقدية لمفهوم هيجل عن المجتمع المدني، فالمجتمع المدني عند هيجل كما رأينا يقع في إطار نظام السوق الذي يتيح للأفراد ان يتبعوا مصالحهم الخاصة خاضعين لقواعد، ولوائح مفروضة على السوق من قِبَل الدولة. والواقع أن رؤية هيجل لعلاقة الدولة، والمجتمع المدني قد اشارت إلى ان الدولة يمكنها ان تخلق مجتمعاً، وشعوراً بالرافاهية العامة داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلة له. غير أن ماركس، وكما اشارت هذه المواقف التي وصفناها منذ قليل لم يعتقد ان المجتمع المدني؛ الذي يستند على التمتع الحر للمصلحة الذاتية؛ يمكن أن ينتج مجتمعاً وشعوراً بالرافاهية المشتركة حتى لو كان خاضعاً لمفهوم الصالح العام الذي تنظمه الدولة. فكل ما يمكن لهذا الوضع أن ينتجه يتمثل في أفراد لكل منهم مصالحه الخاصة التي يتبعها دون أن يكون لدى أي منهم ولو القليل من الهم بالصالح الأعم.

وأخيراً رأى ماركس ان رؤية هيجل للدولة نزعنا نحو إثارة الغموض حولها، أو بمعنى آخر إلى محاولة اقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد افصحت فعلياً عن الافكار الهيجلية، في حين أنها في الحقيقة لم تفعل ذلك. ولإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثم التعرض إلى حقيقة كون الافكار الهيجلية لم يتم بلوغها فعلياً في الدولة التي وصفها هيجل، من الضروري أن نزيح هذه الغمات الهيجلية. وفي سبيل هذا لا غنى للناس؛ إذا ما أرادوا فهماً حقيقياً للظروف الجارية؛ عن أن يفهموا الطابع المادي للمجتمع، خاصة بنية الحياة الاقتصادية التي غالباً ما تجعل الافراد معتريين، وتمنعهم من المشاركة في أنشطة تمنحهم الادراك الكامل لقوتهم الموروثة. وقد وضع ماركس كتاباته المبكرة بما في ذلك *المخطوطات الاقتصادية والفلسفية*

Economic and Philosophic Manuscripts، ومقالته حول *المسألة اليهودية* *On the Jewish Question* وفي ذهنه هذا الهدف. فدعونا نتناول هذه الموضوعات.

¹ المرجع السابق، ص. 43-42

٢- التحرر السياسي: الحقوق في المجتمع المدني.

يعد تناول ماركس للمجتمع المدني الحديث تناولاً مركباً متعدد المستويات *multi-layered*. ففي قلب المجتمع المدني نجد نظام الاقتصاد الرأسمالي، وحول هذا القلب هناك الطبقات المختلفة المغلفة لهذا القلب أو لنقل طرق الحياة التي نتطلع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة، حيث سنرى أن كل طريقة تتضمن وصفاً للكيفية التي تنفي بها الحياة في المجتمع المدني أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفي مناقشة هذه الطبقات المختلفة للحياة سنبدأ من الخارج إلى الداخل حيث ينصب اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدني، ودلالة فكرة الحقوق المتساوية التي أخذت من وجهة نظره مكانة بارزة في المجتمع المدني بالنسبة لحياة الأفراد. ثم نناقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع متمثلة في الاعترا ب. وبعدها نتناول مصادر الاعترا ب، والخبرة المصاحبة له متمثلة في الاستغلال *exploitation*. وفي مناقشة هذه الأمور نعين النقد التاريخي، والاقتصادى للرأسمالية عند ماركس، وفي قيامنا بهذا نعود إلى المشكلة اللب مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالي.

وإذ نبدأ في هذا المخطط نقول أن ماركس في مقالته "حول المسألة اليهودية" *On the Jewish Question*؛ التي تتضمن رؤيته لأهمية الحقوق في المجتمع المدني؛ ذكر أن الدولة العلمانية الحديثة تشير إلى "وجود مزدوج *double existence* يرى الأفراد فيه انفسهم بوصفهم أعضاء في مجتمع مدني كأشخاص لهم خصوصية يتنبعون مصالحهم الخاصة، ويسعون إلى رفاهيتهم الخاصة. هذا من جانب، ومن الجانب الآخر فهم؛ أي الأفراد؛ يرون انفسهم كمواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفي مناقشته للعنصر الفردي الخاص *private* في المجتمع المدني كان في ذهن ماركس أن الحياة في المجتمع المدني توجد في نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالي حيث يتنافس اعضاء هذه البيئة مع بعضهم البعض كأفراد يسعون لجني أكثر ما يمكنهم لانفسهم في ظل خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. هنا نجد كل فرد "يتصرف كمجرد فرد خاص *private individual*، يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر في الوسيلة، ومن ثم يصبح العوبة قوى (السوق) الغريبة".¹

¹ Marx, *On the Jewish Question*, 34. Italics in text.

• هذه السمات هي من بين المعالم التي تميز؛ من وجهة نظر ماركس؛ علاقة الناس ببعضهم البعض في المجتمع المدني الرأسمالي، حيث يتحدث هنا عن "عضو في المجتمع المدني أي... عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين" ويشير إلى المجتمع المدني باعتباره مجال حرب الجميع ضد الجميع، ويعتقد ماركس أن الإنسان في هذا المجتمع "يوجد فحسب من أجل شخص آخر كما إن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلا منهما وسيلة بالنسبة للآخر". فالمجتمع المدني فيما يقول ماركس هو مجال للأنا بية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادى بعضهم بعضاً، والإنسان في المجتمع المدني هو إنسان أناني ينظر إليه باعتباره جوهرأ فرداً منعزلاً ومنكفئاً على ذاته، إنه على حد وصف ماركس "فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئاً على ذاته مشغولاً كلية بمصالحه الخاصة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة. والرابطة الوحيدة بين الناس وبين هذه النوعية من الأفراد =

لكن فيما يخص العنصر الجماعي نجد الافراد يفكرون في انفسهم كمواطنين داخل مجتمع سياسي *political community* وهم في هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرة على خلق منظور لنظام عقلاى شامل يسير على الجميع.¹ والحقيقة أنه، كما رأينا كانت هذه هي رؤية هيجل للعلاقة الحديثة بين الدولة / المجتمع. فالدولة التى تعلى؛ عند هيجل؛ المجتمع المدنى، وكذلك نظام السوق من شأنها أن تنتج نظاماً، ووحدة داخل كلا المجالين. وهنا نتيجة لأعمال الدولة لن يرى الافراد فى المجتمع المدنى انفسهم كأفراد منفصلين يتنافسون مع بعضهم البعض بل سيعتدون أنفسهم أعضاء فى مجتمع يتقاسمون شعور مشترك بالمسئولية نحو رفاهية هذا المجتمع. وهذا المنظور؛ بالنسبة لـ "ماركس"؛ إنما يحل الدين المسيحي بنسخة علمانية جديدة من الدين. فيقول ماركس: ان الدولة السياسية "فى علاقتها بالمجتمع المدنى تعد روحانية تماماً مثل السماء فى علاقتها بالأرض."²

يبدو الأمر بالنسبة لـ "ماركس" أن البعد الخاص *private dimension* لوجهى الحياة فى المجتمع المدنى هو المسيطر، والمحدد للمحصلات جاعلاً بذلك خلق مجتمع اشتراكي مسألة فى عداد المستحيل. وقد بين ماركس هذه النقطة بالإشارة الى إن التقدم الرئيسي للمجتمع المدنى؛ منح الحقوق الاساسية للجميع؛ يفضى الى ظروف مناقضة للجماعية. فحقوق الانسان *human rights* فى الإعلان الفرنسى لحقوق الانسان والمواطن *Declaration of Man and Citizen* عام ١٧٩٣، تدل عند ماركس على الحقوق الخاصة بالإنسان كعضو فى مجتمع مدنى *a member of civil society*؛ انسان انانى منفصل عن بقية الناس، والمجتمع.³ والحقوق التى اثار اليها ماركس كانت الحرية، والملكية، والمساواة والأمان. فالحرية هى الحق فى عمل اى شىء يريده المرء ما دام لا يضر بالآخرين، والحق فى الملكية هو الحق فى تمتع المرء بالثروة واكتنازها كما يريد بدون اعتبار فى الآخر، وباستقلال عن المجتمع.، وهذا الحق لا يخرج عن كونه مجرد "حق فى المصلحة الذاتية."⁴ اما المساواة فهى الحرية المتكافئة، او الالتزام المتكافئ بعمل ما يريده المرء، وبناءً على هذه الرؤية يعد كل شخص "عنصر موحد مكفى بذاته" *self-sufficient monad*. أما الأمان فهو حماية جميع حقوق المرء، او كما يصف ماركس تأمين الأناية.⁵

ومن ثم فالوصول على الحقوق فى مجتمع مدنى تسيطر عليه علاقات السوق يميل لتحويل الافراد الى اشخاص يفكرون فى انفسهم على انهم منفصلين عن كل شخص آخر فى مجرى القيام بأى شىء يريدونه ما

هى الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة على ملكيتهم وأشخاصهم الأناية". انظر الإغتراب؛ "ريتشارد شاخت"، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 34. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 34.

³ المرجع السابق، ص. 34. Italics in text.

⁴ المرجع السابق، ص. 42.

⁵ المرجع السابق، ص. 42-43. Italics in text.

دام لا يضر بالآخر. وهنا يُعرّف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين في سعى لإدراك مصلحتهم الخاصة. ولكن الأفراد في هذا الوضع يكونون غير قادرين على إيجاد أساس للالتزام متبادل امام مفهوم مشترك للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع الجماعي. وبالتالي فقد ذكر ماركس ان الحرية في مجتمع مدنى "كحق للإنسان لا تتأسس على العلاقات بين الإنسان، والإنسان بل على فصل الإنسان عن الإنسان. فهي حق فى الانفصال. حق الفرد المنعزل المنكفى على ذاته".¹

وتصبح المشكلة التى نكتنف العيش فى بيئة من هذا النوع- حيث الناس منفصلين عن بعضهم البعض بهذا الشكل، يعيشون فى علاقات عدائية تجاه بعضهم البعض- فى غياب أساس "لتحرر الإنسان".² إنه هدف يلزم لتحقيقه وجود مجموعة اخرى من الحقوق يجب أن نضعها فى الاعتبار بصفتها اهم بكثير من حقوق الإنسان. وكان فى ذهن ماركس هنا "حقوق المواطن"³ rights of the citizen . إنها حقوق تتعلق بالمشاركة فى إقرار السياسات العامة، والحق فى وجود تداول مفتوح، وحر للأراء، والحق فى مطالبة المسؤولين بتعديل افعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية يُمكن الأفراد من إرساء قاعدة للانخراط فى العمل العام مع بعضهم البعض.⁴

والحقيقة أن ماركس قد ذكر ان "التحرر الإنسانى لن يكتمل إلا عندما يستوعب هذا الإنسان الفرد الواقعى ذلك المواطن المجرّد بداخله ... وعندما يكون قد تعرف على قواه ونظمها ...بصفتها قوى اجتماعية، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية".⁵ وقد عنى ماركس بهذا البيان ان الأفراد يجب ان يكون لديهم القدرة على صياغة مجتمع سياسى يمثل المصالح العامة، والحاجات التى ينقاسها الجميع. علاوة على أن المجتمع السياسى يجب ان يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل، وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع بحيث تتحقق التنمية الكاملة لقدرات الناس. فالأفراد يجب ان يكونوا جزءاً من مجتمعات منخرطين فى انتاج السلع، وايضاً يجب لهذه المجتمعات ان تتأصل فى علاقات اجتماعية يقوم بإدارتها، وتنظيمها اعضاء المجتمع انفسهم. فى هذا الوضع يستخدم العمال حقوقهم كمواطنين لاقرار ما سيتم انتاجه، وكيفية تنظيم المهارات، والطاقت المختلفة لانتاج هذه السلع وكما يقول جيرمى والدرون *Jeremy Waldron* ان التحرر الكامل عند ماركس لا يتطلب بذلك وجود مجتمع سياسى فحسب، بل انخراط ذلك المجتمع فى التنظيم الديمقراطى، وإدارة الحياة الاقتصادية الإنتاجية.⁶

¹ المرجع السابق، ص. 42. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 35.

³ المرجع السابق، ص. 42-43.

⁴ المرجع السابق، ص. *Nonsense* and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, (New York: Methuen, 1987), *Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, ص 129-30.

⁵ 46. Italics in text. Marx, *On the Jewish Question*,

⁶ 131. Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts*,

مع ذلك تبقى المشكلة في ان الحقوق السياسية برغم انها خطوة مهمة، وتقدمية إلا أنها لن تسمح بالتححرر الكامل ما دامت موجودة في مجتمع رأسمالي.¹ في هذه الحالة سيستخدم الناس حرياتهم للاستمرار في الاعلاء من الوجود الفردي الأثاني الذي ذكر ماركس انه سمة المجتمع المدني الحديث. ومن ثم لن يصبح الافراد مواطنين مشاركين في تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع كما أمل ماركس وهذا الاعتراب المستمر في المجتمع الرأسمالي يوضح السبب في أنه لامناص من حدوث هذه المحصلة.

٣- الاعتراب الحديث.*

إن الحقيقة الأساسية للحياة بالنسبة للعامل العادي في مجتمع مدني خاضع للرأسمالية انه؛ اي العامل؛ لا ينتج السلع فحسب بل نراه هو نفسه أيضاً يتحول إلى سلعة.² فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تأتي عن حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله في تصنيع المنتجات. ففي الاقتصاد الرأسمالي، لا يعترف بالعمال لمهارتهم المختلفة، والمتنوعة أو لقواتهم، وقدراتهم الخاصة بل نجدهم في نظر هذا المجتمع مجرد محتوى للطاقة عندما يستخدم كما ينبغي؛ مثله مثل أية آلة أخرى؛ يمكن أن يأتي بما ترغب فيه طبقه الملاك من نتائج. وهنا نجد أن أكثر ما رغب فيه ماركس هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس تماماً مثلما اراد "مل". فقد ذكر ماركس أن "التوجه الحقيقي الفعال للإنسان نحو نفسه ككيان خاص او ظهوره كنوع حقيقي (أي انسان) لا يكون ممكناً الا باخراجه، وبشكل حقيقي جميع الطاقات التي تخصه كجنس بشري."³

¹ Marx, *On the Jewish Question*, ص. 35, 41, 43.

* الفعل يعترب alienate فعل لازم شأنه في ذلك شأن معادليه في اللغة الألمانية، وهو يعنى حرفياً "يغدو غريباً أو يجعل شيئاً ما ملكاً لآخر" ولكن الاسم المشتق منه وهو الاعتراب شأن المرادف الألماني الغربية Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التي تعنى التخارج لا يستدعي للذهن عادة نشاطاً إلا في سياقات خاصة حيث يستخدم كاصطلاح فني، وما يرتبط في ذهننا ابتداءً بكلمة الاعتراب أو الغربية هو حالة للوجود الانساني حالة كون المرء مغترباً أو مفارقاً لشيء أو لشخص. إلا أن الاعتراب صار له بعد ذلك تراثا واسعا وممتدا على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. على سبيل المثال حظى هرمان هسه بتقدير قل إن يحظى به كاتب آخر ممن يعتبرون أنفسهم مغتربين، وكانت روايته التي وثبت به إلى مكانته المميزة "ميمان" صُدرت بعبارة هرقليطس الشهيرة "عن نفسي أبحث" وقد جاء بها هسه في الرواية فائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كل هذا الذي تصنعه نفسي انطلاقاً من ذاتها، ترى لماذا يعد ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا أيضاً هو موضوع هسه في روايته التالية، وهو اسلوب آخر في القول بأن التغلب على الاعتراب أمر شاق، فترى في رواياته "ستيبان وولف" نقل ومناقشة لصيحة فاوست الشهيرة:

ثمة روحان يقطنان، ويا للحررة، في صدري

وتتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمه.

راجع تصدير والتر كاوفمان تحت عنوان "حتمية الاعتراب" لكتاب شاخت، المرجع السابق. <المترجم>.

² Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ص. 71.

³ المرجع السابق، ص. 112. Italics in text. On the nature of species life, see John Elstar, *An Introduction to*

مع ذلك؛ وكعاقبة للرأسمالية؛ يعرف العامل نفسه فقط من خلال ما يصير عليه كفرد منخرط في "عمل اغترابي" أو في نشاط يفصله عن التعرف على مهاراته وطاقاته الأساسية وتحقيقها. ومن زاوية هذه التجربة، يشير الاغتراب alienation الى نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة او تطوير مواهبه، وطاقاته.

في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية؛ ١٨٤٤*، تناول ماركس أربعة طرق مختلفة لفصح بها الاغتراب عن نفسه. أولاً هناك اغتراب عن المنتج الذي ينتجه العامل بنفسه.^١ فنتيجة للعمل الذي ينخرط فيه العمال يصبحون معتمدين على مجتمع في حاجة الى المنتجات التي ينتجونها، لانه بدون هذه الحاجة الى تلك المنتجات لن يكون ثمة عمل للعمال، وبالتالي لن يكون هناك سبيل للعامل لتقوية نفسه. ولكن في الوقت نفسه فإن المنتجات التي ينتجها العامل لا تغير على أية حال من الظروف الاجتماعية التي يتم في ظلها الانتاج، وهذه الظروف تعد ذات اثر إغترابي شديد بمعنى انها تتكرر على العامل اساس الانخراط في نوع العمل الذي من شأنه ان يتيح له بلوغ قوته.^٢ والسلع التي ينتجها العمال في مجتمع رأسمالي انما ترمز الى استمرارية الظروف الاقتصادية التي تخلق لديهم الإغتراب، وذلك بجعل الامر من المستحيل بالنسبة لهم التحكم في مكان عملهم من اجل خلق السلع، وتنظيم علاقات الانتاج التي تجعل من تحرر الانسان شيئاً ممكناً.

هناك أيضاً اغتراب عن فعل الانتاج نفسه act of production.^٣ حيث يكون الفرد مجبراً على الانخراط في عمل ليس له فيه ناقة ولا جمل، وليس له علاقة كذلك بتطوير قوته الأساسية ككائن بشري. "فهو يكون في المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون في المنزل، أى أن عمله ليس من وازع ذاته، ولكنه قسري، عمل مرغم عليه forced labour".^٤ والتجربة التي كانت في ذهن ماركس هنا تتمثل في عمال خطوط الانتاج الذين يقضون ساعات طويلة في العمل يكررون بلا نهاية نفس الروتين مرة تلو الاخرى.^٥ هذا النوع من العمل انما يفضي إلى إخصاء العمال، وتجريدهم من قواهم البدنية، والعقلية.^٦ علاوة

* خلال القرن الذي أعقب وفاة هيجل لم يحظ تحليله للعقل المغترب عن ذاته في الظاهريات باهتمام كبير ولم يلق اصطلاح الإغتراب إلا ذيوماً محدوداً إن كان قد لقي مثل هذا الذيوغ على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهما معاً فصحب مع نشر "مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية في عام ١٩٣٢، وكان اسم ماركس قد لقي اهتماماً واسع النطاق لبعض الوقت ولكن نشر مخطوطاته تلك لعام ١٨٤٤ كشف جانباً منه لم يكن معروفاً من قبل ألا وهو جانب الفيلسوف الإنساني المتحمس والمهتم قيل كل شيء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنساني جذب اهتمام الكثيرين مما اسفر عن إن الكثيرين قاموا وما يزال كثيرون يقومون بقراءة المخطوطات وأدى ذلك بدوره إلى ذيوغ اصطلاح الإغتراب الذي استخدمه ماركس بكثرة في المخطوطات في نقده للمجتمع المعاصر له وفي وصف للإنسان المعاصر. المرجع السابق. <المترجم>.

^١ المرجع السابق، ص.ص 73-72

^٢ المرجع السابق، ص.ص 73-72

^٣ المرجع السابق، ص. 73

^٤ المرجع السابق، ص. 74. Italics in text.

^٥ See Marx, *Capital, Volume One*, ص.ص 399-403

^٦ Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ص. 75.

على ذلك، وبسبب أن هذا النوع من العمل يجعلنا نعيش في علاقة بعيدة عن طاقاتنا، وقدراتنا الأساسية فنحن نعيش شعور من الغربة الدائمة عن أنفسنا. وعلى اثر ذلك، لا يمكننا مطلقاً أن نعرف طبيعة ما يمكننا ان نكون عليه، ولا كيف نمضى في حياة تسمح لنا ببلوغ جميع قدراتنا، وطاقاتنا الأساسية الى اقصى حد ممكن. وهنا فنحن لدينا اغتراب عن الذات *self-estrangement* تماماً مثلما كان لدينا من قبل اغتراب عن الشيء.¹

كما أننا؛ في الشكل الثالث من الاغتراب؛ نفتقد القدرة على فهم قدراتنا كجنس *species*. وهذا لا يعنى فقط اننا لا يمكننا تبين قدراتنا الخاصة كأشخاص لنا تفردها فحسب، بل اننا كذلك لسنا في استطاعتنا أن نتبين الصورة الكلية للقدرة التي تتوفر للانسان بصفته جنس بشري. هنا ميز ماركس بين القدرات المرتبطة بالعمل الانساني، وتلك المتعلقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها انتاج سلع لمجرد اشباع حاجات مباشرة مرتبطة باستمرارهم على قيد الحياة. والجنس البشرى يعرف كيف ينتج السلع التي تتفق ومعايير جميع انماط الاجناس وليس فقط حياة الكائن البشرى.² علاوة على أنه، ككائن واعى *conscious* يسعى الإنسان لانتاج اساس لكل ما في الحياة فهو خلافا للحيوان يمكنه اطلاق الأحكام فيما يتفق مع قوانين الجمال.³ الشيء الذى يهمننا هنا ويعد ذو دلالة أن الانسان بإمكانه معرفة قدراته واختيار طرق الحياة التى تضمن الازدهار الانساني. هذه الامكانية التي يتجرد منها في وضع العمل الذى انتقده ماركس، الأمر الذى يرجع الى حد كبير إلى أن الانسان لا يمكن مطلقاً أن يتحرر من العيش مثل الحيوانات إذا ما ظل معنياً فقط بحاجاته المباشرة التي تبقيه على قيد الحياة.

ولكن في ظل الثقافة التي تفشل في حماية هذا المنظور، يصبح الافراد طبيعياً *naturally*؛ وفي الشكل الاخير من الاغتراب؛ معتربين عن الآخرين *estranged from others*. لأنه مجرد ألا يستطيع المرء

¹ المرجع السابق. Italics are in book. 75. .,

² المرجع السابق، ص. 76.

* يشير ماركس إلى أن العمل ينبغي أن يكون نشاطاً يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية، والعضوية ويقول أن العمل ذاته ينبغي أن يكون "اشباعاً لحاجة اكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها اشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء "طوعياً وحرراً" وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوى" وسيبدو هذا النشاط خلقاً فنياً أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو في ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الانساني بأنه يتم "وفق قوانين الجمال". المرجع اسبق. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 76.

** الإغتراب عن الآخرين الذى يتحدث ماركس عنه يتعين أن يفهم باعتباره يتضمن غياباً شاملاً للإحساس بالصحة، وتقويماً للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية وعداء يقوم على الإحساس بالتنافس وتوقع الاستغلال المضاد، وهذا الإغتراب يضرب بجذوره في التمحور حول الذات الذى لا يلتفت فحسب إلا إلى التميز الخاص بل وكذلك فى التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفى هذا الصدد فإن الإنسان الأنانى الذى يغترب عن الآخرين لدى ماركس مماثل للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيجل والذى تتمثل علاقته بالبنية الاجتماعية فى "الإغتراب"، ففي

فهم طبيعته الجوهرية فالأمر كذلك انه لن يتسنى لأحد معرفة الطبيعة الجوهرية للآخر.¹ والجانب الآخر المؤسف في هذه التجربة انها تحطم الأمل الكانطي في احترام الآخرين كغايات، وليس مجرد وسائل. فمعاملة الآخرين كغايات في السياق الماركسي يتطلب ان يكون المرء قادراً على ادراك، وتدعيم ما لدى الآخر من صفات في كليتها *wholeness* بما في ذلك الاعتراف بالطاقات الكامنة لديهم. ولكن في مجتمع رأسمالي حيث الفرد لا يعد سوى سلعة تسعى وراء حاجات الإبقاء لا يمكن ادراك هذا الهدف.

٤- معايير الحياة المغترية.

ربما تكون اعظم مأساة في الوجود المغترب ان معايير الحياة المغترية تخلق لدى المواطنين؛ من العمال وارباب العمل على حد سواء؛ فقدان الاعتبار في الفضائل الأساسية التي تحقق مجتمع مكرس لتحقيق اكبر قدر من التطور لكل فرد. والقيم الرئيسية التي نحل محل الفضائل من هذا النوع هي تلك القيم المرتبطة بالجنس *avarice*. وهناك عاملان رئيسان في هذه المأساة: إدخال الماكينة، والرغبة التي لا تهدأ في كسب المال.

فتنظيم العمل كما رأينا يجعل من كل عامل مجرد محرك للألة "إيه (اي العامل) يصبح ملحقاً بالآلة، ولا يصبح مطلوباً منه سوى المهمة الأيسر، الأكثر رتابة، الأسهل اتقاناً.² فيعد ان يصبح غير مطلوب من كل شخص سوى القيام بمهمة بسيطة على الماكينة يثبت الفرد عند حالة "الإنسان غير الناضج او بصير "كالطفل".³ كذلك يجب على العمال؛ وفي سبيل خدمة الماكينات؛ ان يكتفوا انفسهم وفق المبادئ المرتبطة بإنتاج الثروة. وهذا يعنى انه محتّم عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء احياء بحيث يتجه النصيب الرئيسي من أرباح عملهم الى صندوق مالي يتحكم فيه الملاك، ويمكن استخدامه في شراء ماكينات جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس ان يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع ان العامل يتحول الى شخص مطيع ليس لديه حاجات تتجاوز ما يبقيه على قيد الحياة؛ بحيث يمكن لصاحب العمل ان يستخدم الثروة التي يخلقها العامل ليس في تمكين هذا الأخير من إدراك طاقاته الكاملة بل للحصول على مزيد من الماكينات أو رأس المال لنفسه. هنا يقول ماركس: "كلما قلّتم (ايها العمال) من التفكير، والحب، والتنظير، والغناء، والرسم،

كلتا الحالتين نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصة، وبالطبع فإن الآخرين عند ماركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغراباً بينما لدى هيجل نجد أن طبيعة الإنسان الجوهرية التي يعتبر أن هذا المفهوم عن الذات البالغ القصور يهملها أي عنصر الاجتماعية عند ماركس، والكلية عند هيجل. المرجع السابق. >المترجم.<

¹ المرجع السابق، ص. 77.

² Marx, *Manifesto of the Communist Party*, ص. 479.

³ Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ص. 95.

⁴ المرجع السابق، ص. 95.

والتخيل ... الخ كلما زدت (أيها الرأسماليون) من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم ... رأسمالككم".¹

هذا علاوة على ما نجاه في هذا النظام من هدف وحيد تندفع وراءه طبقة الملاك وهو طلب المال.² والواقع أن المال لا بد أن يأخذ مكانة الصدارة.³ ولكن في الوقت نفسه، وبحكم الانشغال بالمال، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بعد أساسي وهي الجشع. "فالإسراف والسفه *excess and intemperance* يصبحان المعيار الحقيقي".⁴ وهذا الميل مرتبط بالسعي إلى خلق شعور في أذهان الناس بالحاجة إلى أنواع محددة من السلع التي لا بد أن يتعلم الناس الرغبة فيها. إنها السلع التي يروج لها من يعرفون أنهم إذا تسنى لهم جعل ما يكفي من الناس يشترونها فسوف يحرزون؛ أي الباعة؛ ثروة، وقوة اجتماعية على المشترين، وأيضاً على العمال الذين ينتجونها. فهدف البائع إذاً هو خلق حاجة جديدة *new need* في أذهان المستهلك للأشياء التي ينتجها. وهنا يجب على البائع أن يقع المستهلك بأن يرغب في شيء لا يحتاج إليه في الوقت الراهن. وعندما ينجح في ذلك سيفتضى الأمر بالمستهلك القيام بما يلزم من التضحيات لمراعاة ما يطلبه البائع من مال من أجل السلعة، وتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتماد، صيغة تجعل المستهلك خاضعاً لطبقة المنتجين. وبهذه الطريقة فقد "اغوى" البائع المستهلك للوقوع في شرك "تمط جديد من الأشباع *new mode of gratification* ، وبالتالي ألحق به دماراً اقتصادياً".⁵

وأخيراً يعد المال أساساً لتحديد ماهية كل شخص، وما يمكن أن يكون عليه كل شخص. وهذا يعني أن ماهيتي كشخص دائماً ما تكون وظيفة لما املكه من مال، وما يجب أن أفعله لكسب المال. ومن ثم فإذا كان من الضروري بالنسبة لي؛ وبغرض كسب المال؛ أن أبذل طاقاتي الأصلية سأفعل. فربما يمكنني بفضل طاقاتي الأصلية أن أصير طبيباً، ولكن لأن والدي لم يحتكم على المال لمساعدتي في أن أصبح طبيباً فلا يمكنني تتبع هذا المسار المهني. وبدلاً من ذلك، أتحوّل إلى رجل أعمال يتلخص اهتمامه الوحيد في الحياة في

¹ المرجع السابق، ص. 95-96. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 96.

- it is therefore regarded as omnipotent... Money is the *procurer* between man's need and the object, between his life and his means of life. But *that which* mediates my life for me, also mediates the existence of other people for me. For me it is the *other* person.

"what, man! Confound it, hands and feet
And head and backside, all are yours!
And what we take while life is sweet,
Is that to be declared not ours?
Six stallions, say, I can afford,
Is not their strength my property?
I tear along, a sporting lord,
As if their legs belonged to me."

Goethe: *Faust*

See Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, Progress Publishers, 1977. P. 108. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 93. Italics in text.

⁴ المرجع السابق، ص. 93, italics in text.

كسب المال. ولكن لو فرضنا من ناحية أخرى اننى لم اكن اتحلّى بما يكفى من فطنة تمكنتى من أن أصبح طبيياً، ولكن مع توفر ما يوصلنى إلى ذلك من الرغبة، والمال. فى هذه الحالة سأصبح طبيياً رغم حقيقة اننى لا يجب ان أكون. يقول ماركس هنا: "كل ما لا اقدر ان افعله كإنسان، والذي بالتالى تعجز كل طاقاتى الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكننى ان أفعله بوسيلة المال".¹ ومن السهل علينا ان نفهم كيف تُفقد كثير من الفضائل التقليدية فى ظل نظام كهذا مكانتها من الأهمية. فما زال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص، والحب فى حين ان هذه الفضائل قد حل محلها ما يناقضها؛ شُرور من قبيل الكره، وعدم الوفاء حيث يصبح من الضرورى من أجل المال أن نفعل ذلك.² فإذا كان علىّ اليوم أن أصبح محباً بغرض أن أكون ناجحاً فى تحقيق الثروة سأفعل، ولكن اذا تطلب الأمر منى غداً أن أصير قذراً، وضيعاً فى سبيل الظفر بالمال سأفعل. فليس هناك من فضائل دائمة، وثابتة، وتقليدية يمكن أن تصبح عماداً للحياة بل فى المقابل سوف تتعدل قيمى بفعل ما يطرأ من تعيرات على مجريات أمورى.

فكيف يمكن للناس فى هذا الوضع أن يقيموا علاقات تقوم على الاعتبار المتبادل فى تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ بالنسبة لـ "ماركس" لا بد للمبادلات التى تتم بين بعضنا البعض ألا يكون من شأنها أن تجعل من الناس اثرياء على المستوى المادى، بل يجب أن تحقق مجتمع يقوم على فضائل تساعد فى تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات، والقدرات الأساسية للحياة الانسانية، وبشكل خاص يجب أن تقوم علاقتنا لتكون بمثابة جهود أمينة فى سبيل تمكين الآخرين من إشرافهم إيانا آمالهم، وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشرافنا إياهم آمالنا، وطاقتنا.³

٥- السياق التاريخى للاعتراب.

إذا أردنا لأنفسنا التخلص من الاعتراب لابد من معرفة مصدره. والغرض المائل فى فلسفة ماركس، على كل حال ليس فى مجرد فهم الواقع الموجود بل تغييره فالفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، مع أن بيت القصيد هو تغييره.⁴

*"The philosophers have only interpreted the world,
in various ways; the point, however, is to change it"*.

*Money is the alienated *ability of mankind*. That which I am unable to do as a *man*, and of which therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of *money*. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not-turns it, that is, into its *contrary*. Marx, *economic and Philosophic Manuscripts*, Progress Publishers 1977. <المترجم>

¹ المرجع السابق، ص. 104. Italics in text.

² المرجع السابق، 105. .,

³ المرجع السابق، ص. 105.

⁴ Marx, *Theses on Feuerbach*, ص. 145. Italics in text.

لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يستخدم لتغيير ظروف الإنسان الى الأفضل. وعليه فمن الممكن لنا أن نتعلم من التاريخ، ونحن إذ نفعل علينا أن نستخدم دروس الماضي لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يفصح لنا عن الطريقة التي يكون بها الافراد جزءاً من عمليات تقوم لإنتاج الحاجات الإنسانية.¹ وهذه القوى غالباً ما تشكل حياة الانسان بطرق تتعارض مع أفضل مصالح لهم كما هو الحال في مجتمع رأسمالي، ولكن في الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى ليشكلونها بنية خلق علاقات إنتاج لا تكون مغتربة بعد ذلك مطلقاً، يقول ماركس هنا: "إن الظروف تصنع رجالاً تماماً مثلما يصنع الرجال الظروف".² وفي هذه الجزئية أينا على أنفسنا قراءة التاريخ من زاوية نظر ماركس لنبين الثغرات التي يمنحها التاريخ لتغيير ظروف الإنسان، وتحريير الجنس البشري من الاغتراب.

بالنسبة لماركس، وبعد ان كان مجتمع القرون الوسطى قد عبر على شاشة التاريخ، ظهر المجتمع المدني³ في القرن الثامن عشر مجهزاً بنظام للإنتاج، والتجارة تحت سيطرة البرجوازية. تلك الطبقة؛ التي ترتبط بالبنية الفوقية *superstructure* أو القيم الاجتماعية، والسياسية هي التي ارسيت فكرة المجتمع المدني، وقدمت دعماً ثقافياً للمحافظة على نظام الإنتاج الذي وجد في المجتمع الرأسمالي.⁴ إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج قد خلق في الوقت نفسه توترات ما بين النظام نفسه، وبين العمال، وهي التوترات التي لن تحل في النهاية إلا بثورة تسعى الى إحلال المجتمع الشيوعي. وقيل أن نذهب في مناقشة الحجة او الأطروحة الاقتصادية التي توضح هذا النزاع نورد؛ فيما يلي من فقرات قليلة؛ وصفاً لخصائص المجتمع الذي شيده البرجوازيون في الوقت الذي نستجلي فيه السبب في حتمية تحول المجتمع المدني عند ماركس إلى مجتمع شيوعي.

لقد ظهر المجتمع المدني من جراء ما وقع من تحول، وانتقال من العملية الانتاجية التي قامت في العصور الوسطى على الطوائف الحرفية⁵ *guilds* ذات المصالح المشتركة، إلى منظومة الإنتاج في المصانع

¹ Marx, *The German Ideology*, ص 164.

² المرجع السابق، 165.

³ برزت عبارة "المجتمع المدني" *Bürgerliche Gesellschaft* في القرن الثامن عشر حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيطي. والمجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية؛ ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المتألية قد سمي على الدوام بالاسم ذاته. ماركس، انجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر. 1968. <المترجم>.

⁴ المرجع السابق، ص 163.

• شاع في بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة *guilds* بالنقابات الحرفية دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية *corporations*؛ كما ذكرنا في الفصل العاشر بحثاً عن دقة المصطلح وتوثيقه فيما جاء على لسان ماركس في الأيديولوجية الألمانية؛ وبين الطوائف الحرفية التي اوضح ماركس أيضاً فرقاً بينهما عندما عدد بينهما في كتابه بؤس الفلسفة قاتلاً:

الكبيرة. هذا التغير أوجد علاقة جديدة بين العامل، وصاحب العمل. ففي الطوائف؛ التي كانت بيتاً للكثير من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة؛ كانت هناك "علاقة بطيركية *patriarchal relationship* ميزت طبيعة الارتباط بين "المعلم" *master* وبين العامل الماهر الذي أُطلق عليه عامل المياومة *journeyman worker*.¹ هذه العلاقة الطيركية أو الرعوية أعطت المعلم سلطة على العامل، ولكنها سلطة لم تقضى إلى إعمال، وتكثيف عدائية العامل ضد المالك، والسبب أن العامل نفسه أراد أن يصير معلماً، وساوره الأمل أنه من خلال العمل في إحدى الطوائف يمكنه أن يجنى الخبرة، والسبيل لكي يصير كذلك.² وبناءً على هذه الرغبة لم يكن العامل مهتماً بالإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلم أو السيد سلطة كاملة عليه.³

ولكن بظهور "البرجوازية الكبيرة" *big bourgeoisie*، أو طبقة الملاك الجديدة؛ التي عززت من شأن الإنتاج الصناعي؛ كانت البذور قد عُرسَت لخلق صراع العامل ضد المالك. الصراع الذي سيفضى في النهاية؛ حسب ماركس؛ إلى الإطاحة بالملاك على يد العمال. لماذا؟ إن طبقة الملاك الجديدة؛ خلافاً لما كانت عليه الطوائف الحرفية؛ أرادت أن تصبح جزءاً من نظام تجارى لا يضم الاقتصاديات المحلية فحسب بل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمي. ومن أجل المنافسة على هذا المستوى كان لابد من تراكم ضخ من رأس المال المتنقل، أو المواد التي يمكن أن تُنقل من منطقة إلى أخرى حسبما تقضى لوازِم الأعمال والإنتاج. لقد كانت الطوائف دائماً متمركزة محلياً ولم يتخيل أصحاب الطوائف "البرجوازية الصغيرة" قط استثمار مواردهم في مكان نائى. ولكن "البرجوازية الكبيرة" الجديدة اقتضت الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنوا ذلك معيناً على توسيع نصيبهم في السوق العالمي.³ وبالطبع لرغبتها في إضفاء الأمان على استثماراتها سعت "البرجوازية الكبيرة" إلى إيجاد طرق لتأمين حصصها ضد المنافسين أياً كانوا.

"So, since the French of the eighteenth century abolished *corporations, guilds* and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it." See Marx, *The Poverty of Philosophy*, Progress Publishers, 1975, p. 136. <المترجم>

¹ المرجع السابق، ص. 182.

² كانت العلاقة الرعوية القائمة بين العمال في الطائفة الحرفية وبين معلمهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة—من جهة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكل بالنسبة إلى العمال المهرة المشتغلين مع نفس المعلم، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيراً فقد كان العمال المهرة مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم في أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الأقل بفتن ضد النظام البلدى بأسره، وهي فتنة ظلت دونما فاعلية من جراء عجزها، فإن العمال المهرة لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر في طبيعة كل نظام نقابى. انظر *الأيبولوجية الألمانية*، ص. ٦٣. <المترجم>

² المرجع السابق، ص. 177.

³ المرجع السابق، ص. 182.

وفى سبيل هذا تلقوا؛ على سبيل المثال؛ من الحكومات الوطنية تعريفات، وتشريعات جمركية وقائية.¹ ورغم هذه السياسات الوقائية² ظل التنافس بين الصناعات الكبيرة فى القرنين السابع، والثامن عشر هو النمط الرئيسى للتفاعل بين المنتجين. وقد أُجبر هذا التنافس الأفراد على أن يحولوا طاقاتهم فيما يحقق النجاح فى السوق، وفى سبيل ذلك كان الهدف الوحيد هنا هو توسيع وزيادة النمو الصناعى. فى هذا السياق كانت جميع أموال الاستثمار تُستغل فى دعم تطوير الصناعة، وما يدعم الصناعة؛ مثل الوسائل الحديثة فى الاتصال، وتطوير نظام مالى يدعم هذه المسيرة. علاوة على ما كان من تركيز ملكية رأس المال الصناعى فى أيدي قليلة، وظهور المدن الصناعية الكبيرة التى أودت بكل ما كان موجوداً من حرف تقليدية فى حياة الطوائف الحرفية، وفقدان الريف أهميته فى الشؤون السياسية، والاجتماعية داخل الدول الرأسمالية. وأمام هذه التغيرات تقلصت أهمية الأيديولوجية، والدين، والأخلاق كمصادر للاعتقاد العام، وجميع العوامل التى قد تهدد الطريقة الجديدة فى الحياة.³ بالإضافة الى ذلك فبينما كانت برجوازية كل أمة تنظر إلى نفسها على أنها تملك مصالح قومية منفصلة، فقد جاءت الصناعة الكبرى بطبقة تملك نفس المصلحة فى جميع الأمم إلى حد إلغاء أية مكانة للقومية. وفى كل من هذه الحالات جعلت كل دولة صناعية إعلاء حاجات الصناعة الكبرى بمثابة هدفها الرئيسى، وهو ما تزامن مع محصلة مؤداها أن حياة الطبقة العاملة صارت مما لا يطاق.⁴

ومن ثم ففى هذا السياق لم تستطع الدولة نفسها سوى ان تُصبح حامى حمى المصالح البرجوازية. هنا؛ وكما رأينا عند هيجل؛ أخذت الدولة مفهوم القوة المستقلة المنفصلة التى تقف فوق المصالح الخاصة المنخرطة فى التنافس، محددة بذلك الصالح العام الذى كان على جميع المصالح المنفصلة فى المجتمع المدنى أن تدعمه. إلا أن هذا المفهوم عن الدولة كان عند ماركس محض خيال. فالدول "ليست سوى شكل التنظيم الذى تتبناه البرجوازية بالضرورة من أجل أغراض داخلية، وخارجية ومن أجل الضمان المتبادل للملكية، والمصالح."⁵

¹ المرجع السابق، ص. 85-183

^{*} مع قيام المانيفاكثورات، وُضعت الأمم المختلفة فى علاقات مزاحمة، وانخرطت فى صراع تجارى، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تتشأ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها. لقد باتت للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسى. *الأيديولوجية الألمانية* " ص. ٦٧. <المترجم>.

^{**} لقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من التدابير الوقائية (تلك هى حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الوقائية سوى علاجاً مسكناً، إجراءً دفاعياً ضمن حرية التجارة)، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، واخضعت التجارة لها، وحولت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. واجبر جميع الأفراد، بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، ودمرت إلى حد ما الأيديولوجية، والدين، والأخلاق، الخ وجعلت منها اكنوبة ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقاً التاريخ العالمى للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهناً بالسوق العالمية من اجل تلبية حاجاتها مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص. ٧١ <المترجم>.

^٢ المرجع السابق، ص. 86-185

^٣ المرجع السابق، ص. 187

فالدولة في واقع الامر وسيلة تعلى بها "الطبقة الحاكمة" من مصالحها عن طريق صياغة، وتشكيل مؤسسات أخرى خاصة القانون لتلبية حاجات الانتاج.^٥

في بيئة كهذه تم إرساء نظام للانتاج يكرس نوع من تقسيم العمل بين الاطراف المختلفة الذين يمثلون جزءاً في عملية الانتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفر الأدوات، وينظم العمل، والعمال؛ الذين لا يملكون سبل أخرى تضمن لهم العيش؛ يجب أن يدخلوا الى مكان العمل بشروط وضعت لهم من قبل ارباب العمل. فالأخيرين يبعون التحكم في عملية الإنتاج لأنه بدون ذلك لا يمكنهم مواصلة رحلة تراكم رأس المال الذي يجب أن يكون لديهم بغرض إحراز التميز التنافسي على المنتجين الآخرين. وتصبح الملكية الخاصة وقتئذ ترمز عند العامل إلى تقسيم العمل الذي يعطى الرأسمالي كل التحكم في طبيعة العمل بدون أمل، بالنسبة للعامل في انه في مرحلة ما أو وقت من الأوقات؛ كما كان الحال مع عامل المياومة في الطوائف؛ سيكتسب من المخولات ما يجعله يحظى ببعض السيطرة على عملية العمل بنفسه.^١

ثم نجد المطالب الأخذة في الاتساع من أجل مزيد من الربح تقضى إلى سعى أصحاب العمل لاكتساب المزيد، والمزيد من السلطة على العمال. ولكن في سمت هذا الوضع تنشأ الحاجة لدى العمال للإطاحة بسيطرة طبقة الملاك. فليس لدى العمال خيار آخر؛ بحكم أنهم مستمرين في تحمل المزيد والمزيد من الأعباء بدون جنى أية ميزات حتى في ظل كونهم يمثلون الأغلبية في المجتمع. فهم لا يمكنهم مناشدة الدولة القيام ببعض الاصلاحات لأن الأخيرة؛ أى الدولة؛ واقعة في قبضة البرجوازية. لذلك فالهدف عند العمال هو

^٥ لا شك أن وصف الدولة ودورها قد استغرق إبحاثاً كثيرة ومفصلة في التراث الماركسي، الأمر الذي نلحظه أكثر فيما يخصنا هنا في موضوعة المجتمع المدني عندما تم تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدني خاصة فيما نراه من جدل حول توصيف الدولة عند كلاسيكيو الماركسية الذين قالوا أن الدولة هي جهاز الدولة حيث يدخل في هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصري) الذي يعترف بوجوده وبضرورته انطلاقاً من احتياجات الممارسة الحقوقية، اي البوليس، والمحاكم، والسجون، بل كذلك الجيش الذي يتدخل مباشرة كقوة قمع احتياطية في اللحظة الأخيرة حين تطغى الأحداث على البوليس وأجهزته المساعدة المختصة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. وبعرض النظرية الماركسية اللينينية حول الدولة بهذا الشكل نلمس أن الشيء الأساسي هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة، ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة في الواقع، اي في ممارستهم السياسية كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها في "النظرية الماركسية في الدولة" والذي اضيفت إليه اشياء اخرى. لقد اعترفوا في ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة، و*غرامشي* هو الوحيد تقريبا الذي سار بهذا الاتجاه. فقد اشار إلى الفكرة الخاصة بأن الدولة ليست محصورة فقط في جهاز الدولة (القمعي)، ولكنها تحتوي، كما كان يقول، على عدد معين من مؤسسات المجتمع المدني: الكنيسة، المدارس، النقابات الخ. إلا أن *غرامشي* لم يبلور مع الأسف حدسه الذي بقى بشكل اشارات دقيقة ولكنها جزئية (راجع *غرامشي: كراسات السجن*). يجب إذا إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية في الدولة كما يقول *لويس آلنوسير*، ألا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية حيث يبيات من الضروري هنا ألا تأخذ بعين الاعتبار التمايز بين سلطة الدولة، وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة اخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعي)، دون أن تذوب فيه. انظر *كراسات لا أنسانية؛ لويس آلنوسير وجورج كانغيليم*، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١. <المترجم>.

^١ المرجع السابق، ص. 90-189

الإطاحة بالبرجوازية، والنظام الرأسمالي الذي يحمي مصالحها. والأمل هنا يتمثل في خلق مجتمع يُلغى فيه للمرة الأولى الحكم الطبقي تماماً.^١ وإلتزام عمل من هذا النوع لابد من إحداث تغيير يتم على مستوى جماهيري ضخم، وفي حركة عملية. إنها الثورة "revolution".^٢ محصلة هذه الثورة ستكون كما وصف ماركس في البيان الشيوعي *Communist Manifesto* قائلاً: "على انقراض المجتمع البرجوازي القديم بطبقاته، وتناحراته الطبقية سيكون لدينا مجتمع يمثل التطور الحر لكل فرد فيه شرطاً للتطور الحر للجميع".^٣

٦- التحليل الاقتصادي: جذور الاستغلال.

يصاحب هذا التحليل التاريخي نقداً اقتصادياً للرأسمالية يوضح حتمية سقوط الطبقة الرأسمالية، والانتقال إلى الشيوعية. وفي هذه الجزئية ازعنا على استجلاء جذور تحليل ماركس لظهور الاستغلال، وأيضاً أن نبين كيف أن الميول التي تسفر عن الاستغلال تساهم في نهاية الأمر في الإطاحة بالرأسمالية.

يصبح العامل في المجتمع الرأسمالي عاملاً أجيراً عندما يكون مجبراً على مقايضة عمله بوسائل العيش، أو ما يُقوته. ومن ثم فهو في وضع لا يحول له المطالبة بالتكافؤ مع الرأسمالي أي أن يكون كلاهما؛ على سبيل المثال؛ متفاسمان لأرباح العمل.^٤ فسلطة الرأسمالي على العامل إما تنشأ عن حقيقة كونه؛ أي الرأسمالي؛ يملك شروط العمل أو رأس المال *capital* الذي يشتمل دون الحصر، على المواد الخام، والآلات، والماكينات المستخدمة في إنتاج مواد خام جديدة وأدوات جديدة للعمل (مثل الماكينات)، ووسائل جديدة للعيش (تستخدم في إبقاء العمال على قيد الحياة).^٥ علاوة على تحكم الرأسمالي في العلاقات الاجتماعية المحددة للبيئة التي يتم فيها الإنتاج أو ما أطلق عليه ماركس "بالعلاقات الاجتماعية للإنتاج". هذه

^١ المرجع السابق، ص. 93-192

^٢ في "بؤس الفلسفة" ١٨٤٧ يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الانتقال الثوري، "مرحلة استبدال المجتمع المدني السابق بمتحد يتناهي مع وجود الطبقات وتناقضها" ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسي ليس مخصصاً لإقامة تنظيم جديد لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا، بخلاف باقي الطبقات، مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصري، بواسطة رابطة جديدة. هكذا تبدو المهمة الصعبة في تحديد السياق، والتغيرات المؤسساتية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء ماركس، بابتعاده عن أي راسب تنبؤي، أن يكون تحليلياً وجدياً في الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقي صراعاً سياسياً من أجل الغاء "السلطة السياسية بمعناها الحصري" التي هي "الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدني". إن هذا الصراع الطبقي حركة اجتماعية تحتوى الحركة السياسية: تظهر في مرحلة ما بعد الصراع الطبقي "تطورات اجتماعية"، ولكنها ليست "ثورات سياسية" ابداً. كذلك يظهر أول نقد علمي "للاقتصاد السياسي" أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقتها الإدارية) مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبادل من أجل الإنتاج، أي تشكل المجتمع المدني في طبقات متناقضة. انظر "ماركس ونقده للسياسة"، اندريه توزيل Andre Toseil وآخرون، ترجمة جوزيف عبد الله؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١. ص. ٢١. <المترجم>.

^٣ المرجع السابق، ص. 193. Italics in text.

^٤ Marx, *Manifesto of the Communist Party*, ص. 491.

^٥ Marx, *Wage Labour and Capital*, ص. 204-05.

^٥ المرجع السابق، ص. 207.

العلاقات غالباً ما تتغير مع إدخال الماكينات الجديدة، أو التكنيكات الجديدة للإنتاج، تلك العناصر التي أسماها ماركس "القوى الإنتاجية".¹ والهدف الرئيسي لدى الرأسمالي في تنظيم علاقات الإنتاج هو إيجاد سبيل لتلجيم طاقة العامل، والسيطرة عليه بحيث لا ينتج العامل ما يكفي لتأمين عيشه فحسب بل لينتج كميات من الثروة تتجاوز ما يحتاجه العامل إلى ما يمكن للرأسمالي استغلاله في تدعيم ملكيته على القوى الإنتاجية من قبيل الماكينات الجديدة. إذا بأى نظير "يقاضى العامل المأجور قوة عمله؟ نعم برأس المال، ومن خلال زيادة رأس المال، وبتقوية سلطة (الرأسمالي) التي يقوم هو نفسه (أى العامل) على خدمتها".²

المحافظة على هذه العلاقة؛ المحبذة لدى الرأسمالي؛ تعد مسألة غاية في الأهمية فيما يتعلق بقدرته على مراكمة رأس المال أو الموارد بما في ذلك الآلات، والمواد الخام التي تمثل أسس التحكم الرأسمالي في النظام الاقتصادي، ومن ثم استغلال العمال.³ ولكي نفهم ما هو الاستغلال، وكيف ينشأ من الضروري أن نستوعب العلاقة بين "رأس المال الثابت" *constant capital*، ورأس المال المتغير *variable capital*، وفائض القيمة *surplus value*. يرتبط رأس المال الثابت، أو القوى الإنتاجية (التي تشمل الميكنة، والمواد الخام) بقيمة قوة العمل، أو ما أشار إليه ماركس بالإجمالي الكلي للأجور *sum total of wages* أو رأس المال المتغير. "وتستخدم قوة العمل بطبيعة الحال في إدارة الآلات التي تحول المواد الخام إلى منتجات نهائية تباع في السوق طلباً للربح. هنا يسعى أرباب العمل إلى صقل عملية العمل بالكفاءة، والرخص إلى أقصى حد ممكن، وبهذه الطريقة فقط يمكنهم أن يزيدوا من ربحهم. في سبيل هذا من مصلحتهم كل المصلحة تحقيق أكبر قيمة ممكنة من خلال العامل حيث يستخدمونها في شراء ماكينات تجعل عملية العمل أكثر إرباحاً. وهذه المصلحة عند المالك تأخذنا إلى تناول فائض القيمة.

ينشأ فائض القيمة عن وضع ينتج فيه العامل ما يكفي من ثروة لتقويت نفسه، بالإضافة إلى كميات إضافية من الثروة أو الفائض يتحكم فيها الرأسمالي.⁴ وعلينا هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس ينبثق فقط عن عمل العمال الذين ينتجون أساس عيشهم في ساعات نقل بكثير عما يعملون بالفعل.⁵ وهذه هي

¹ المرجع السابق، ص. 207.

² المرجع السابق، ص. 210.

³ في تناوله لتحديد ماهية العمل المأجور وعلاقته بالرأسمال وتناميه يقول ماركس: "فالرأسمال يفترض إذاً العمل المأجور، والعمل المأجور يفترض الرأسمال، فكل منهما شرطاً للآخر، كل منهما يخلق الآخر. العامل في معمل للمنسوجات القطنية، أنراه لا ينتج إلا المنسوجات القطنية؟ كلا، انه ينتج رأسمالاً أيضاً. انه ينتج قيمة تستغل بدورها للسيطرة على عمله لكي يخلق بعمله هذا قيمة جديدة. إن الرأسمال لا يمكن له أن يتأثر إلا إذا بوجد بقوة العمل إلا إذا خلق العمل المأجور. وان قوة عمل المأجور لا يمكن مبادلتها بالرأسمال التي تستعيدها. وهكذا فإن تكاثر الرأسمال هو بالتالي تكاثر البروليتاريا، أى الطبقة العاملة." ماركس، *العمل المأجور ورأس المال*. <المترجم>.

³ Marx, *Capital, Volume One*, ص. 21-49.

⁴ On this point, Elstar, *An Introduction to Karl Marx*, ص. 67.

⁵ Marx, *Capital, Volume One*, ص. 405.

الحقيقة؛ الحقيقة الوحيدة؛ التي تجعل الرأسمالية، حسب ماركس مشروعاً للاستغلال. فدائماً ما ينتهي الحال بالعمال؛ مثلما يقول احد المعلقين او الشارحين الماركسيين؛ بأن ينتجوا "من العمل ما يزيد عما يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع".¹ وفائض القيمة الذى ينتج عن عملهم أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم فى مكان العمل لا تذهب إلى العمال بل إلى الملاك الذين يستخدمون هذه القيمة الإضافية لشراء المزيد من الماكينات لجعل عملية العمل اكثر ارباحاً.

إن شُرور الرأسمالية، والاستغلال ترتبط بما لدى الرأسمالى من دافع نحو تحقيق معدلات أعلى من فائض القيمة، ذلك الدافع الذى يقضى به مبدئياً أن يُزيد من ساعات يوم العمل. فكيف يصل الأمر إلى هذا الوضع؟ كما ذكرنا تَوّأ دائماً ما يسعى الرأسمالى لانتزاع فائض القيمة من العامل، ومن خلال هذه الثروة يشتري مزيد من الماكينات التى يقوم باحلالها محل العامل. ولكن مع هذا الاحلال للماكينة محل العامل لن يتبقى سوى القليل من العمال. ونظراً لأن فائض القيمة يأتى من توظيف العامل من أجل انتاج ما يزيد عن حفظ ذاته فلن يتبقى تحت سيطرة الرأسمالى سوى القليل من فائض القيمة. ولتغلب على هذه المشكلة من الضرورى إذاً أن يطيل الرأسمالى من يوم العمل لهؤلاء العمال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثال خاص بتقلص قوة العمل من ٢٤ عاملاً إلى عاملين فقط، حيث قيل هذا التقلص كان كل عامل يساهم بساعة عمل واحدة من فائض القيمة فى يوم من ١٢ ساعة أو ما يحصلُ ٢٤ ساعة إجمالى الخارج من قوة العمل ككل. أما مع وجود عاملين فقط فإن الرأسمالى يريد أن يحصل على نفس فائض القيمة إذا لم يكن أكثر مما كان يحصل عليه فى الماضى. لذلك سيحتّم على العاملين أن ينتجا ٢٤ ساعة من فائض القيمة أو ١٢ ساعة لكل منهما. ومن غير الوارد أن يتمكن كلا العاملين من تقديم مثل هذا الفائض الكبير حتى إذا عملوا لساعات أطول. ولكن الرأسمالى سيمضى فى محاولاته على كل حال لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذى يسيطر عليه. فهو؛ كما يذكر ماركس؛ وحتى بدون أن يكون "واعياً بهذه الحقيقة يجب أن يلجأ إلى تطويل مُبالغ فى يوم العمل على أمل تعويض النقص فى العدد النسبى من العمال المستغلين".^٢ بمعنى اخر تتطلب الرأسمالية أن يكون الرأسمالى دائماً مستغلاً للعامل جاعلاً من حياته بؤساً فؤساً.

وبالإضافة إلى إطالة يوم العمل هناك أساليب أخرى للاستغلال، فيما أن الماكينات لا تشتترط عمالاً يتمتعون بقوة بالغة، فمن الممكن استخدام النساء، والاطفال فى العملية الانتاجية.^٣ والواقع، أن الماكينات؛

¹ Elstar, *AN Introduction to Karl Marx*, ص 80.

^٢ Marx, *Capital, Volume one*, ص 406.

^٣ فى شرحه للتأثيرات المباشرة للانتاج الآلى على العامل يصف ماركس تملك الرأسمال لقوى عمل إضافية متمثلة فى النساء والاطفال قائلاً: "بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدة عن اللزوم فى تغدو وسيلة لاستخدام العمال بدون قوة عضلية أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدى ولكنهم يتمتعون بأعضاء اكثر مرونة. لذا كان عمل النساء وعمل الأطفال الكلمة الأولى للاستخدام الرأسمالى للماكينات! وبذلك تحول هذا البديل الجبار للعمل والعمال على الفور إلى وسيلة لزيادة عدد العمال المأجورين باخضاع جميع افراد أسرة العامل بلا تمييز من حيث الجنس والعمر لسيطرة الرأسمال المباشر. ولم يقتصر العمل الارغامى لصالح الرأسمالى على اغتصاب وقت العاب الأطفال، بل واستولى أيضاً على الوقت العادى للعمل الحر فى محيط

بقذفها جميع أعضاء الأسرة إلى سوق العمل هكذا؛ إنما توزع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. فهي تخفض قيمة قوة عمله.¹ علاوة على أن العمل يأخذ في المزيد من النظامية، ويصبح خارج سيطرة العامل. فمكان العمل منظم مثل كتيبة الجيش: ضباطه، ومرافقين دائماً ما يتحققون من مارش العمال في خطواتهم النظامية الموحدة *lockstep* انقياداً للنظام الانتاجي الذي يضعه المالك.² هنا يصبح العمل نفسه مبسطاً للغاية بحيث تصبح المهارة الخاصة بالعامل بلا أية قيمة.³ وبالتالي يصاب ذهن العامل وجسده؛ داخل المصنع؛ بالعجز.⁴ علاوة على انه كلما ازداد تبسيط العمل كلما اتسع سوق العمال بصورة دراماتيكية. لقد كان العامل المياوم في نظام الطائفة الحرفية عاملاً ماهراً لا يمكن إحلاله بسهولة. أما الآن فليس هناك عقبة أمام إحلال أى عامل بأخر، وهذا ما يفسر وجود سوق ضخمة من العمال يتنافسون من أجل العمل، وهو ما يخفض بطبيعة الحال من تكاليف الأجور.

فلا مناص إذاً من وجود "جيش صناعي احتياطي" من العمال المتعطلين دائماً ما يكونون جاهزين للتقدم وشغل وظيفة أى عامل قد لا يقبل بالنظام الانضباطي داخل مكان العمل، هؤلاء يظلون في بؤس بفضل الملاك.⁵

٧- أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح.

أشد الأزمات خطورة بالنسبة للرأسمالية نجدها في تفسير ماركس لنظرية هبوط معدل الأرباح. فكما بيئنا فيما سبق يسعى الرأسمالي دائماً إلى إحلال العمال بالماكينات. وهم؛ أى الرأسماليون؛ إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوباً مناقضاً لمصالحهم الخاصة. لأن المورد الرئيسي للقيمة ككل هو فائض القيمة الذي لا ينتجه سوى العمال، ومعدل ربح الرأسمالي يهبط عندما تهبط القوة العاملة المنخرطة في الانتاج. فحيث تتميز عملية

البيت من أجل حاجات الأسرة نفسها. ويقدم ماركس مثالا على هذا الوضع المتردى ذاكراً "أنه أثناء أزمة القطن التي رافقت الحرب الأهلية في امريكا ارسلت الحكومة الإنجليزية د. ادوارد سميث إلى لانكشير وتشيشير وغيرها من اجل فحص الحالة الصحية لعمال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحية كان للأزمة، إلى جانب ازاحتها للعمال من جو الفابريكة، الكثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمال يجدن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أئدائهن بدلاً من تسميمهم بمزيج غونفري (مستحضر أفيوني). ويتوفر لديهن الآن الوقت من أجل تعلم الطهي. وكن لسوء الحظ أجدن فن الطهي في حين لا يتوفر فيه لديهن ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اعتصب الرأسمال من اجل ازدياده الذاتي العمل الضروري لحاجات الأسرة. انظر : ماركس، رأس المال، المجلد الأول، دار التقدم، موسكو، ص. ٥٦٨-٥٦٩. >المترجم<.

¹ المرجع السابق، ص. 404.

² المرجع السابق، ص. 386.

³ Marx, *Wage Labour and Capital*, ص 214, and Marx, *Capital, Volume one*, ص 409.

⁴ Marx, *Capital, Volume one*, ص 399, 408-09.

⁵ المرجع السابق، 413. .

الانتاج؛ كما يقول ماركس؛ يتزايد دائم في مقدار رأس المال الثابت، ونقصان دائم في وقت العمل أو رأس المال المتغير، فإن "معدل الربح" بالنسبة للرأسمالي يأخذ في الهبوط".¹

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية إحلال العمال بالماكينات على أمل إدخال الكفاءة التي من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم. وفي سبيل هذا يمضى الرأسماليون في تخفيض ما يمكنهم من عدد العمال المشتركين في الانتاج، وذلك بإدخال ماكينات جديدة تأخذ مكانهم. وهذه الاستراتيجية إنما تزيد من مقدار العمل الفائض، أو بمعنى آخر تسوق الكثير من العمال الى هامش البطالة.² إلا أن هذه الاستراتيجية لا يمكن لها ان تتكرر هكذا الى ما لا نهاية، قبل أن يكون النظام قد انهار برمته. يقول ماركس: "سيترامن التطور الأعلى للقوة الانتاجية، والتوسع الأعظم في الثروة المتوفرة مع انخفاض رأس المال، وتدهور العامل، ووقوع اعظم ارهاق لطاقاته الحيوية."³ ولن يسفر هذا الوضع إلا عن "تكتبات متواترة" بمعدلات مرتفعة مفضياً الأمر "في النهاية إلى سقطة مدوية."⁴

٨- النظام الجديد.

أى شرائع سوف يضعها المجتمع الشيوعي الذي سيلي المجتمع الرأسمالي؟ من السهل علينا أن نفهم رؤى ماركس في هذه القضية بأن نكون أولاً على بينة بما لم يحظى بتأييد ماركس. فقد رفض ماركس "تطبيق معيار متساو" كأساس لتوزيع المنافع الأساسية في المجتمع. وهنا يعتبر كل شخص مجرد عامل، وبحكم أن كل شخص ينال أجراً على العمل فهو يقوم به بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العام يقضى بأن يحصل كل شخص على عشرة دولارات في الساعة فلكل شخص أن يحصل على هذا ما دام يلي التزماته بهذا المعيار. وأشار ماركس إلى هذه الرؤية الخاصة بمعاملة الناس بمقاربة "الحقوق المتساوية".⁵

¹ Marx, *Grundrisse*, trans. By Martin Nicolaus, (New York: Vintage Book, 1973), 747.

² المرجع السابق، ص. 750.

³ المرجع السابق، ص. 750.

⁴ المرجع السابق، ص. 750.

⁵ ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمال الألماني الموحد، والتي نشرت تحت عنوان "تقد برنامج غوتا" الذي كتبه عام ١٨٧٥، يشير ماركس إلى أن "الحق المتساوي يظل؛ من حيث المبدأ؛ الحق البرجوازي؛ رغم أن المبدأ، والتطبيق العملي يكفان عن التناقض هنا، في حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى في ظل تبادل البضائع إلا بصورة سطحية، لا في كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدم، يظل هذا الحق المتساوي محصوراً من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فإن حق المنتج يتناسب مع العمل الذي بذله، والمساواة تتجلى هنا في اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكن ربّ فرد يتفوق جسدياً أو فكرياً على فرد آخر، فهو إذاً يستطيع أن يعمل وقتاً أطول؛ ولكن لكي يكون العمل مقياساً ينبغي أن يتحدد بمدته أو شدته، وإلا كف عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقر بأى امتياز طبقي لأن كل انسان ليس سوى شغل كثيره؛ ولكنه يقر ضمناً بعدم المساواة في المواهب الفردية، وبالتالي في الكفاءات الانتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذاً من حيث المحتوى حق قائم على عدم المساواة ككل حق. فالحق بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلى إلا في استعمال نفس الوحدة القياسية، ولكن الأفراد غير المتساوين (لم يكونوا أفراداً متميزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقاً لوحدة مشتركة إلا بقدر ما

إلا إن هذه المقاربة لا تضع في الاعتبار أن كل شخص لابد وان يكون أكثر من مجرد عامل، فهو لديه حاجات مختلفة "فهناك المتزوج، والعازب، وهناك العامل الذي لديه اطفال أكثر من غيره، وهكذا الخ."¹

هنا اعتقد ماركس انه في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي ستتطور قوى الإنتاج في المجتمع مع تطور الفرد في جميع النواحي. "في الوضع الجديد لن يصبح العمال بعد ذلك سلع مملوكة للرأسمالي، سيُنظر اليهم كأدميين لديهم طاقات متنوعة في حاجة إلى تطوير. لن يُنظر إليهم كمجرد ماكينات تُشغل ماكينات، بل كأشخاص لديهم؛ بالإضافة الى الحاجات الجسمية الأساسية؛ حاجات فكرية، وأخلاقية. وبالتالي فإن ثورة المجتمع ستتمثل آنئذ في كيفية تأمين أكبر قدر ممكن من تطوير الفرد. فالبعض ممن يعولون أسر أكبر سيكونون في حاجة إلى دخل أكبر من الآخرين. والبعض الآخر بما لديهم من مواهب موسيقية تتطلب تدريباً خاصاً، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم من تنمية لمهاراتهم الموسيقية. ومن ثم تصبح الشريعة الماثلة في المجتمع الشيوعي المتقدم: "من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجاته."²

فلقد أملَ ماركس في أن يحقق مجتمع يمكن لكل فرد فيه ان ينمي من مهاراته، وقدراته المتعددة، والمتنوعة إلى اقصى ما يستطيع. حيث ذكر أنه في مقابل المجتمع المدني الرأسمالي المتمركز على نظام السوق؛ والذي يُمنح الفرد فيه دوراً ثابتاً، ومحدوداً يحصره في شق واحد من النشاط، ملزماً إياه بأن يكون "صائداً للحيوانات، أو صائداً للأسماك، أو راعياً للأغنام، أو ناقداً، حيث لابد أن يظل على ما هو عليه اذا لم يكن راعياً في فقدان سبل عيشه" في مقابل ذلك؛ في المجتمع الشيوعي؛ "لا يوجد لدى أحد شقاً واحداً مقصوراً عليه من النشاط، بل يمكن لكل شخص أن يصير متمرساً، ومقدراً في أي فرع او مجال يرغب فيه، فالمجتمع ينظم الإنتاج العام، وبذلك يحقق لي إمكانية عمل شيء ما اليوم، وشيء آخر غداً؛ أقتص صباحاً، أصطاد الأسماك ظهراً، أرعى الماشية في الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء؛ كل هذا حسب رغبتي الخالصة، بدون أن أصبح قَط صياداً للحيوانات، أو راعياً، أو صائداً للأسماك، أو ناقداً."³

٩- الرد والرد المضاد.

قد يرد مؤيدو المجتمع المدني على ماركس بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقق إمكانية خلق الكثير من الجماعات، والجمعيات التي يمكن لكل منها ان تدخل في المجال العام بنية إحداث التغييرات،

ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمالاً لا أكثر، وبصورة مستقلة عن كل الباقي، وبالتالي مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعي للاستهلاك يتلقى اقدمهم بالفعل أكثر من الآخر ويظهر اغنى منه الخ. ولاجتنب كل هذا، لا ينبغي أن يكون الحق متساوياً بل ينبغي أن يكون غير متساو. راجع: ماركس، نقد برنامج غوتا". <المترجم>.

¹ Marx, Critique, of the Gotha Program, صص 31-31

² المرجع السابق، ص. 531.

³ Marx, The German Ideology, ص 160.

والتعديلات فى السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدى المجتمع المدنى من شأنهم أن يدفعوا بأن حماية الحقوق فى وضع أو إطار من الفضيحة المدنية إنما يمثل البنية الأكبر للمجتمع المدنى الذى يضمن وجود حيزاً مستقلاً يمكن فيه للفئات، أو الاتحادات العمالية أن تُطور من أنفسها كقوى مستقلة تتحدى الحكومة، وكبار المحركين الاقتصاديين مثل الرأسماليين، فهذا هو فى الحقيقة نوع النشاط الذى أدى الى إصلاحات رئيسية فى النظام الرأسمالى الأمريكى. فقد كان للحركات العمالية على مدار هذا القرن أثراً واضحاً ليس فقط على مائدة المساومة الجماعية، بل أيضاً فى الساحة التشريعية للكونجرس.

لم يكن لماركس ان يرفض هذه الامكانية لذاتها بقدر رفضه لأهميتها. فاذا كان المتغير الرئيسى الذى يؤثر على الطريقة التى نعيش بها متمثلاً فى الطبقة الاقتصادية المسيطرة خاصة فى قدرتها على إدارة بقية المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، ومن ثم التى تبحث عن الإصلاح لن تكون مطلقاً فى وضع يخول لها القيام بأى شىء أكثر من تغييرات تجميلية. فالحيز المستقل للمجتمع المدنى سيكون دائماً تحت وطأة الطبقة المسيطرة، والبيئة الأكبر من الحقوق التى يُفترض أنها تحمى هذا الحيز المستقل لن تكون بالقوة الكافية لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. فى هذه الحالة فإن المجتمع المدنى ليست له صلة بمنح أسس لتحرر العامل من الهياكل الرأسمالية. ومن شأن ماركس أن يصبر هنا على أنه لا بد أن تكون هذه الهياكل قد أُزيلت قبل أن يتمكن العمال من إحراز أى بعد من أبعاد الحرية.

وقد يرى مؤيدو المجتمع المدنى بعض الحقيقة فى هذا الرد، فليس ثمة مبرر على أية حال لعدم اعتراف المنادين بالمجتمع المدنى ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. والمؤكد أن المجتمع الذى وصفه ماركس يمثل ميول يمكنها؛ إذا ما تركت بدون رادع؛ أن تضر على نحو خطير بالمجتمع المدنى وذلك بجعل عدد كبير من الافراد يشعرون أن المجتمع المدنى لا يعاملهم بإنصاف، ومن ثم فهو لا يستحق تدعيمهم. فأى مجتمع يستند إلى المحافظة على علاقة استغلالية بين طبقتى العمال، والملاك سيخلق شعوراً بعدم الإنصاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما أعمل من اجله يُنتزع منى، ويستخدم من قبل الآخرين من أجل منفعتهم؛ تاركين إياي خالى الوفاض؛ فما الذى يرغمنى إذاً أن أشعر بالارتياح تجاه مجتمع مدنى يحمى مشروعاً من هذا النوع؟

فى الواقع كان لـ "لوك" أن يتفق مع ماركس فى هذه النقطة بالذات، فالناس يستحقون أن يحصلوا منافع عملهم، ومن ثم فهم عندما يرون هذه المنافع مسلوبة منهم يحق لهم أن يغضبوا. ومن شأن "مل" كذلك أن يقبل اعتراف لوك بصحة هذا الموقف. فالأفراد لا بد أن ينالوا مكافأة عملهم وتضحياتهم، والملكية الخاصة إنما ترمز لهذا الالتزام. مع ذلك كان لـ "ماركس" أن يدافع هنا بأن لوك لم يثبت طويلاً على موقفه، فقد قبل بحقوق الملكية كحماية ضد فقدان المكافأة على مجهودات المرء، ولكنه أخفق؛ حسب ماركس؛ فى تبين الطريقة التى تستخدم بها طبقة الملاك الملكية الخاصة لتكريس علاقة استغلالية مع العمال.

وربما كان لـ "ماركس" أن يكون أكثر تعاطفاً مع طرح "مل" او حتى؛ فيما يخص هذا الأمر؛ مع موقف رولز حيث طالب "مل" بالألا يكون المجتمع مبخساً للقدرات العقلية، والفكرية لدى الناس تحت مسمى

حقوق الملكية، لأنه على هذا النحو لن يتسنى للأفراد مطلقاً أن يطوروا من كمالهم كأشخاص بأفضل صورة ممكنة. وقد أرسى "رولز" مبدأ للتوزيع أكد على أن الطبقات الأفضّل حالاً عليها أن تساهم في تعزيز وضع الأقل حالاً. ومع ذلك يبقى الفرق الرئيسي بين ماركس، وبين الآخرين مؤيدى المجتمع المدني بمن فيهم "مل"، و"رولز" أن هناك؛ حسب ماركس؛ سعياً دائماً أديباً وراء فائض القيمة وسط الرأسماليين. وهذه حقيقة من شأنها أن تتجاوز؛ إن لم تدمر؛ أى مجهود قد يُبذل في سبيل إصلاحات من شأنها التقليل من الآثار السيئة لنظام السوق على علاقات المجتمع المدني. فقد يتحدث "مل" عن إصلاحات تضمن تطوير الملكات العليا، في حين يطالب رولز بإعطاء فرصة لمبادئه في العدالة، ولكن كل هذه آمال ستتخطم؛ حسبما يرى ماركس؛ على سندان الجشع الرأسمالي. لقد وضع كل من "مل"، و"رولز" أيديهما على ذلك الضرر الذى يقع على المجتمع المدني من جراء الاخفاق فى السيطرة على سلطة الطبقات الأفضّل حالاً، التى تتمثل فى حالتنا هذه فى الطبقة الرأسمالية. ولكن بالنسبة لماركس يتطلب التعرف على خطر ما، والقدرة على التغلب عليه وجود صورة واضحة لشرور الرأسماليين، وهو ما لم يتوفر لأى من "مل" أو "رولز".

كان من شأن "مل" و"رولز" بلا شك أن يردوا على ماركس دافعين بأنه عندما يصبح أعضاء المجتمع على وعى بالحاجات السياسية، والثقافية، والاجتماعية الخاصة بجميع الناس يمكن للمجتمع المدني ان يفرض حدوداً أو قيوداً على أى، وكل جهة تهدد الحاجات المشتركة للجميع. فيمكن فى المجتمع المدني وضع الرأسمالية تحت قيود مثملا يسير على أى فرد آخر فى المجتمع. وتحقيق هذا الهدف لا يتطلب ثورة يتحول فيها المجتمع بأكمله من مجتمع مدنى إلى مجتمع شيوعى. وكان لـ "مل" و "رولز" أن يثبتا على حجتهم فى أن المجتمع المدني بتأكيده على القيود السياسية للديمقراطية الدستورية يمثل ضرورة حتمية. وما نراهم فى موقفهما هذا إلا مدافعين عن هيجل ضد ماركس.

فبالنسبة لـ "مل" و"رولز" ومعظم الليبراليين لابد أن تأخذ رؤية هيجل؛ القائلة بالجمهورية الدستورية، والتي تحد وتقيّد من مطالب المصلحة الخاصة فى المجتمع المدني؛ على محمل الجد. فالدولة عند هيجل قائمة لتمنح الافراد أوضاعاً من شأنها تأمين فرص العمل النافع؛ عمل يمكن للأفراد فيه ان يفصحوا عن طاقاتهم بصورة كاملة؛ علاوة على أن هذه الدولة تتطلب من المصالح المختلفة التى تشكل الدولة ان تتعلم مشاركة السلطة بين بعضها البعض. وهنا كان لـ "هيجل"؛ شأنه شأن "مل"، و"رولز"؛ أن يسأل ماركس عما إذا كان المجتمع الشيوعى الذى ابتغاه ماركس سيخلق دولة من شأنها؛ بحكم امتلاكها لسلطة شديدة؛ أن ينتهى بها الحال إلى تهديد الحرية الكاملة التى ابتغاهما.

بالطبع كان لماركس أن يذكر رداً على هذا أنه لم يكن غافلاً تماماً عن بعض الآثار النافعة لما قد يقدمه المجتمع المدني من إصلاحات. والدليل على هذا يظهر فى حقيقة أن ماركس قد دافع عن مشروعات تعتبر اليوم إصلاحات نموذجية للمجتمع المدني الحديث. فهو فى البيان الشيوعى دافع عن إصلاحات مثل التعليم المجانى للجميع، ونظام تقدمى للضرائب، وبنك مركزى ليس مغايراً لنظام الائتمان الفيدرالى عندنا، ومطالب عمالية للجميع (يدافع عنها الآن الكثير من الاصلاحيين الذين يتنادون بنظام الرفاهية) وملكية عامه للمصانع

(التي يتبناها المجتمع الحديث في بعض مجالات الاقتصاد مثل تلك المرتبطة بتوليد الطاقة)°. وكل هذا التقدم كان ممكناً، وما زال في مجتمع مدنى يقوم على الحقوق.

هذا علاوة على ما كان لـ "ماركس أن يقوله؛ مثلما عرضنا في الجزئية الثانية من هذا الفصل؛ من أنه لم يكن معارضاً للديمقراطية، ولا معارضاً لبعض الإصلاحات التي مهدت السبيل لمجتمع مدنى. ولكنه فى اتخاذ هذا الموقف ستكون وجهة نظره متمثلة فى أنه ليس كافياً أن نرسي- على طريقة هيجل- صيغة دستورية للدولة تسعى الى الحد من مظاهر نظام السوق فى المجتمع المدنى وكبحها، بغرض تحقيق عقلية تحترم الحاجات الكوميونية. فهذا الهدف الاخير بالنسبة لماركس لا يمكن إحرازه إلا بتحويل المجتمع إلى وضع يُرحب بصيغة من الديمقراطية تُتيح للعمال بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع. فالتحدى الذى يطرحه ماركس امام المجتمع المدنى يتمثل فى مطلبه بأن يكون العمال فى وضع يخولهم إقرار الأهداف الخاصة بالانتاج، وأيضاً الطرق التى يبني بها الاقتصاد للتوصل الى تلك الأهداف، ومن خلال مؤسسات ديمقراطية. فالمجتمعات المدنية التى تعد بالحقوق لجميع المواطنين لتتيح وجود نفوذ على العالم السياسى وعلى خيارات

• يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل فيما يخص ما وضعه ماركس فى البيان الشيوعى من تدابير، وما يحدث حالياً فى اعلى معالق الرأسمالية فى الغرب فى الولايات المتحدة، ولكن لابد من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول فى البيان "تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئاً فشيئاً رأس المال كله، ولتركز جميع أدوات الانتاج بين يدي الدولة أى البروليتاريا المنظمة فى طبقة حاكمة، ولتنمى كمية القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. فى البداية لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادى لحرمة حق الملكية، ولعلاقات الانتاج البرجوازية، أى بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصة ومهزوزة، لكن بإمكانها أن تتجاوز نفسها فى مجرى الحركة، وهى تدابير لابد منها لقلب نمط الانتاج كله رأساً على عقب. ومن البدهى أن تختلف هذا التدابير تبعاً لاختلاف البلدان. غير أنه فى الامكان تطبيق التدابير التالية تطبيقاً عاماً فى البلدان الأكثر تقدماً:

- ١- نزع الملكية العقارية وتخصيص الربح العقارى لتغطية نفقات الدولة.
- ٢- ضرائب باهظة وتصادية.
- ٣- الغاء حق الوراثة.
- ٤- مصادرة املاك جميع الفارين والعصاة.
- ٥- تركيز القروض فى يد الدولة بواسطة بنك وطنى يعود رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار كامل.
- ٦- تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.
- ٧- مضاعفة المصالح الوطنية، وادوات الانتاج، واحياء الاراضى الموات وتحسين الاراضى المزروعة حسب خطة شاملة.
- ٨- العمل الالزامى للجميع، انشاء جيوش صناعية من اجل الزراعة خاصة.
- ٩- الملازمة بين الاستثمار الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير الرامية لمحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجياً.

١٠. مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، الغاء تشغيل الأطفال فى المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الانتاج

المادى الخ. ماركس، البيان الشيوعى. <المترجم>.

Marx, Manifesto of Communist Party, ص 490.

الحياة الخاصة للأفراد سيحتّم عليها أن تشتمل؛ وفي ضوء مفهوم الحقوق؛ على مفهوم الإقرار والتوجيه العمالي للاقتصاد.

ومن ثمّ كان لماركس بلا شك أن يدفع بأن المجتمعات المدنية الليبرالية الحديثة التي تمنح الحقوق للأفراد لا تشجع هؤلاء الأفراد على استخدام هذه الحقوق في تشكيل المجتمع السياسي، وصياغة الاتجاه الخاص بالاقتصاد، بل نجد القرارات الاقتصادية الرئيسية متروكة لخبذة قليلة تتمثل في الملاك أو مديري رأس المال. وهي قرارات تؤثر على حياة أغلب الناس بأقصى ما يمكن تخيله.

وهذه المقاربة الديمقراطية للاقتصاد لا بد وأن تُرى كطريقة للتغلب على الدولة البيروقراطية التي دافع عنها هيجل. فبالنسبة للأخير كما نتذكر تقف الدولة فوق المجتمع المدني؛ مسؤولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام؛ الهدف الذي لا يمكن تحقيقه بدون وجود طبقة من الخبراء مسؤولين عن تنفيذ توجهات الدولة خاصة في ظل أنظمة النقابات المتنوعة. ومن هنا فإن هذا الفريق البيروقراطي الفعال الذي يتألف من خبراء في إدارة السياسة سيدبرون الحياة الاقتصادية للجميع. ولكن في القيام بذلك لا بد أن يعي عامة الناس بأنه في قيامهم بأية وظيفة في بيئة العمل فإنه من غير الوارد، ولا يجب أن يتوقعوا المشاركة في عملية إتخاذ القرار التي تُقر الأهداف العامة للاقتصاد. لأن هيجل بوضوح لم يكن لديه أي تعاطف تجاه مقرطة الاقتصاد، ولكن في المقابل كان ماركس بالطبع لديه هذا التعاطف.

مع ذلك ورغم هذه الحقيقة كان من شأن ماركس أن تتنابه بعض الصعوبة في الإعلان عن نجاح نظريته، وبناءً على هذا ربما تكون انتقادات ماركس قد قالت كلمتها الأخيرة، وأنهت مراقبتها. والهم الأساسي هنا أن الثورة الشيوعية التي نسج لها ماركس، وما كان من المفترض أن تحققه من أفول للرأسمالية لم يتحقق فعلياً على أرض الواقع. فالواقع أن كلاً من الرأسمالية، والمجتمع المدني في أعقاب اندثار الامبراطورية السوفيتية السابقة ظهرا أكثر انتشاراً، وفاعلية مما كانا عليه قبل ذلك. فكيف كان لماركس أن يرد على هذا الزعم؟ أو بمعنى آخر هل ما زال ممكناً أن ندافع عن الماركسية في وقتنا الراهن؟

لكي نتناول هذه القضية نود مناقشة ما قدمه هربرت ماركيز *Herbert Marcuse* من نقد للمجتمع المدني، هذا الفيلسوف السياسي الأمريكي، والراديكالي أيضاً إبان الستينات من القرن العشرين. لقد قدم ماركيز نقداً للرأسمالية الحديثة مشيراً كما فعل ماركس إلى زوالها النهائي، بيد أن مقارنة ماركيز جعلت العوامل المسؤولة عن انتهاء الرأسمالية هي تلك العوامل نفسها التي ضمنت بقاءها: خاصة تطور العملية العقلانية للإنتاج الأخذ في كفاءة متزايدة. ولمناقشة رؤية ماركيز نرى من الضروري أن نورد، وبإيجاز نقد عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" *Max Webber* (١٨٦٤ - ١٩٢٠) للمجتمع الصناعي الحديث لأن

* عالم اجتماع ألماني، تأثر في انطلاقه الفكرى بالتحليلات الماركسية، وراح يطبق المنهج الشمولى على العلوم الاجتماعية. حيث عمل على بناء "النموذج المثالي" لكل مرحلة تاريخية، مؤكداً على تميز العالم الحديث بالعقلانية. ومن أشهر أبحاثه "الأخلاق

هذا النقد قد استنق رؤى ماركيزوز، ودخل في صلبها.

١٠- ماكس فيبر، هيربرت ماركيزوز: الدولة البيروقراطية.

يدين نقد هيربرت ماركيزوز للتكنولوجية؛ مثلما يشير "مورنون سكولمان" *Morton Schoolman*؛ إلى ما قدمه "ماكس فيبر" من حجة مفادها أن انماط الأساليب البيروقراطية التي استخدمت لتنظيم المجتمع الحديث تعد مصدراً لتلك السيطرة (*domination/herrschaft* – المترجم) التي تُنكر الحرية الفردية التي وعد بها المجتمع المدني.^١ فيالنسبة لـ "فيبر" كانت القدرة على تحديد المرء لخطط حياته، ووضع خطة عقلانية لتتبع تلك الخطط مسألة مهمة للغاية بالنسبة لمجتمع مدني ليبرالي، وكذلك الأمر أيضاً فيما كان من ظهور هيكل لبيروقراطية تنظيمية متزايدة القوة كأساس لنظام الإنتاج.^٢ ولكن "فيبر" اعتقد ان النزوع الأخير قد هدد النزوع الأول.^٣

فما هو اساس هذا الزعم؟ أولاً لا بد من توضيح أن الرأسمالية في عهد "فيبر" لم تظل تلك الرأسمالية التي تقوم على شركات صغيرة تتنافس بين بعضها البعض في وضع السوق الحر. بل كانت هناك منظمات صناعية احتكارية ضخمة اصيحت المورد الرئيسي للإنتاج، وتوزيع السلع. هذه المؤسسات جسدت تكتيكات العلم الحديث بما في ذلك مناهج تقنين الإنتاج. وعن أثر هذه المناهج على المبادرة الفردية فحدث ولا حرج. فالأفراد في واقع الامر ومن أجل الامتثال لآليات أو ميكانيزمات الإنتاج كان عليهم أن يتعلموا إخضاع

البروتستانتية والروح الرأسمالية" حيث يُن العلاقة ليس فقط بين اليهودية والرأسمالية، بل بين الطهرانية Puritanism الكالفانية من جهة ومن جهة أخرى العقلنة الاقتصادية للمنظومة الرأسمالية. <المترجم>.

Morton Schoolman, *The Imaginary Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse*, (New York: The Free Press, 1980), ص 137. My account of Marcuse is heavily influenced by Schoolman's very fine book.

** يرى فيبر أنه مهما تكن من عقلنة النظام السياسي فإنه يظل مطبوعاً بطابع الثنائية بين النزوع إلى الصراع، والنزوع إلى الاندماج. وهو يتميز بظهور السيطرة Herrschaft التي من خلالها يتكون السائدون والمسودون في جماعة سياسية. عندها تكون الدولة هذه المؤسسة التي تستعمل السيطرة في المكان (رقعة من الأرض)، وفي الزمان (التاريخ) هذا الاحتكار للعنف المادي الشرعي. ويضع "فيبر" نمطين للسيطرة فيميز بين *السلطة الباهرة*؛ التي تقوم شرعيتها على تسام، على مبدأ يقيم معه الزعيم علاقة متميزة. فالزعيم الباهر يتولى السلطة بمفرده، فلا يمكن لأتباعه أن يتلقوا سوى تفويضات استثنائية (مثال اليونانيرتية). و*السلطة السلفية*، التي تقوم شرعيتها على وزن الماضي وقبوله، الماضي الذي يملى احكاما خاصة. وعلى المولعين بالسلطة الطاعة الشخصية لرؤسائهم هؤلاء سلطتهم ارتجالية عشوائية (مثال الملكيات المطلقة). وهناك *السلطة العقلانية*، التي تقوم شرعيتها على جملة قواعد واحكام شرعية، وقواعد عامة. القائمون على السلطة هنا منحصرين في نطاق محدود الصلاحيات. سلطتهم تقوم على القانون (مثال الدول البيروقراطية). راجع فرانسوا شاتليه، مرجع سبق ذكره. ص. ٥١١-١٢٠. <المترجم>.

Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, (University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992), ص 179. My view of Webber follows closely Bellamy's fine account.

استقلاليتهم إلى ما تقتضيه عملية الإنتاج. كما أصبح الأفراد في هذا السياق أكثر اعتماداً على الدولة التي شرعت تجاه المواطنين في تبني توجه الرفاهية، وذلك بمنحهم المنافع لإشباع الحاجات الأساسية. فكما يدفع "ريتشارد بيلامي" *Richard Bellamy* "إن المصانع الجديدة حكمت العمال وفق خطوط هيراركية أو هرمية؛ حيث قلصتهم في صورة كتلة، وضعضعت قدراتهم على المساعدة الذاتية بفعل إجراءات رفاهية نموذجية تطلبت منهم الخنوع".¹

علاوة على أن الوجود البيروقراطي المتنامي؛ حسب فيبر؛ قد حد من مقدرة الأفراد على استخدام عقولهم في تحديد قيم مهمة، وباقية للحياة². فهذا النوع من العقلانية المستخدمة على سبيل المثال في تحديد الأهداف الأساسية للحياة، تلك العقلانية ذات التوجه القيمي" قد تم تهميشها من أجل صيغة من العقلانية الآلية قامت لتحقيق الكفاءة".³ ففي حين تسعى عملية التفكير ذات التوجه القيمي إلى تحديد القيم، والأهداف الرئيسية التي يجب أن يتبعها الأفراد بغرض تحقيق حياة ذات مغزى تتميز بالإنجاز نجد في المقابل الهم الرئيسي في عملية التفكير الآلي يتمثل في استخدام العلوم لتحديد الوسائل الأكثر كفاءة في إنجاز الأهداف. ومن ثم فعندما تصبح هذه الصيغة من التفكير صيغة أساسية سيظهر ما أشار إليه ماكس فيبر بـ "تبيد سحر العالم" *disenchantment of the world* أو الفكرة القائلة؛ مثلما يذكر بيلامي؛ بعدم وجود معنى موضوعي وحيد يمكن عزوه إلى طبيعة الأشياء".⁴ والمشكلة مع مناهج العلوم أنها لا يمكنها أن تمنح أساساً لتحديد الغايات الأساسية التي يجب أن تكون بمثابة دعامة أو أساس الحياة.⁵

وكما سنعرض في الفصل القادم عن "نيتشه" نرى أن الحياة الحديثة مع أفول المسيحية؛ من وجهة نظر نيتشه؛ فقدت أساس عزو المعنى إلى الحياة، ولذلك فهناك حاجات لخلق قيم جديدة من شأنها استعادة الشعور بدلالة وأهمية الحياة الإنسانية. إلا أن الوضع الحديث للمجتمع لا يبدو مدعماً لهذه الفرصة، ومن ثم يصعد نيتشه من أهمية الفرد القوي ذو الإرادة القوية الذي يمكنه خلق قيم باقية، وأساسية في مواجهة العالم الذي سينكر في المقابل هذه القيم.

مع ذلك فمعظم الناس ليسوا على غرار هذا البطل عند نيتشه. فعامة الناس يتكيفون مع العالم ويجدون أنفسهم واقعين في شرك تلك القواعد التي تتحكم في حياتهم وتوجهها. والسبب الرئيسي في هذه التجربة هو نفوذ الدين البروتستانتي. فقد دفع "فيبر" في مؤلفه الشهير *الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية* "The

¹ المرجع السابق، ص. 180.

² كان ماكس فيبر أول من فهم المجتمع ما بعد الصناعي، وادرك كيف فقد البعد الديني لأصوله، فلم يعد يعمل إلا بمقتضى جاذبيته الخاصة. إنه آلة فارغة تدور في حلقة تهجر الثقافة وتخضع لمقننة شديدة تطحن كل القيم. ولم يعتقد فيبر أن المجتمعات البشرية يمكنها التقدم بدون قيم، والاكتفاء بالحقيقة العملية بدون إله. المرجع السابق. <المترجم>.

³ المرجع السابق، ص. 184.

⁴ المرجع السابق، ص. 184.

⁵ المرجع السابق، ص. 184.

يتمتع بالكفاءة العقلانية لم يكن فيما قدمه ماركس من حجة بصدد استغلال طبقة من قبل أخرى، بل في الرؤية البروتستانتية للقضاء والقدر؛ المذهب القائل بأن البعض قدر لهم "حياة أبدية"، في حين حكم على الآخرين بالموت الأبدى.¹ في هذا الموقف نجد أساس المجد المتمثل في الخلاص *redemption* هناك في العالم الآخر لا يمكن في مجرد مراعاة النسك أو الأسرار المقدسة *sacraments*، وحتى إذا راعى المرء جميع الطقوس الدينية، وكان مقدر له الذهاب إلى الجحيم سيظل ملاقياً حتفه في الجحيم. ومن الواضح أن هذا المعتقد قد سبب قلقاً عظيماً أو "عزلة داخلية" *inner loneliness* لدى الناس.² فمع عدم معرفة الطريق المقدر، وابتغاء طريق الحياة الأبدية سعى كل فرد للإعتقاد في نفسه بوصفه مختاراً للحياة الأبدية. وفي سبيل هذا كان على المرء أن "يصرع جميع الشكوك (المتعلقة باصطفاء السماء له) على أنها إغواءات من الشيطان."³ وكان على الأفراد أن يقاوموا الخوف من الجحيم بانشغالهم في "أنشطة دينوية"، أى أداء تلك الأنشطة المرتبطة بالمهمة الأساسية للمرء بإتقان وإخلاص: "إنجاز المرء لالتزاماته التى يفرضها عليه وضعه في العالم."⁴ فالشخص الكالفانى *Calvinist*، ومن خلال ما يقوم به من عمل شاق لوجه الله *dedicated* يخلق "قناعة عقلية" بأنه سينال الخلاص. وكما يقول "فيبر" إن تصور العمل كمهمة كان غالباً بعد التمهيد النهائي يعد الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين في المجد.⁵

خلق وتقوية هذه القناعة تتطلب من الأفراد أن يتبنوا تلك الفضائل المدنية التى تفصح عن جدارة المرء. الفضائل المقصودة هنا هى التى تعلمهم أن يسلكوا حياة غاية في التقشف يقبل المرء فيها التضحية بملذات الحاضر في سبيل سعادة المستقبل الأبدية. على سبيل المثال، يجب على الأفراد تجنب جميع الخطايا المرتبطة بتبديد الوقت؛ مثل الانغماس في الرفاهيات، الغطيط في النوم فوق الحاجة، الاجتماعية المفرطة، الانخراط في حديث لا يمت بصله لعمل المرء.⁶ ولم تكن الرياضة مقبولة إلا فيما تساهم به من تحسين السلوك العقلانى في إطار تقسيم العمل داخل المجتمع. وأى نشاط يسفر عن أشكال عفوية من الوجدان أو العاطفة، والحاجة إلى تتبع تلك العواطف من أجل التمتع بالحياة لابد من مقاطعته واجتثاثه من الإطار المرجعى للمرء.⁷ وأخيراً من المقبول أن تجنى من المنافع ما هو نافع لغايات عقلانية، أو نفعية، أو غايات

¹ Max Webber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), ص 100.

² المرجع السابق، ص. 104.

³ المرجع السابق، ص. 111.

⁴ المرجع السابق، ص. 80، 112.

⁵ المرجع السابق، ص. 178، 115.

⁶ المرجع السابق، ص. 58-157.

⁷ المرجع السابق، ص. 92-191.

تسمح للمرء بتوظيفها في سياق دوره في المجتمع.¹

وقد اعتقد "فيبر" في كتاباته ان الزهد الديني وبفضل التعطش للمنافع المادية قد تآكل شيئاً فشيئاً. رغم ذلك يظل ذلك الشعور بوجود المهمة مستمراً على أية حال كنمط سائد للحياة.² وفكرة الواجب في مهمة المرء تحوم في حياتنا مثل شبح لمعتقدات دينية بائدة.³ "الجميع يعيشون داخل قفص *cage* يصير كل شخص فيه "محترف بلا روح" *specialist without spirit* شهواني بلا قلب"⁴ *sensualist without heart* شخص يسوقه السعي وراء الثروة، وليس الخوف من الجحيم في القيام بمهمته ممثلاً للنظام العقلاني لمجتمع يتحلى بالكفاءة. ولكننا لكي نكسب الحياة معنى عند فيبر؛ مثلما يذكر بيلامي؛ علينا أن نقر مسار حياتنا. بيد أنه في نظام العالم الحديث أصبحت القدرة على تحديد مسارنا لأنفسنا أقل احتمالاً حيث باتت حياتنا، ومهامنا تحدها لنا قواعد الحياة البيروقراطية.⁵

والمحصلة بالنسبة للأفراد هنا هي حاجتهم لأن يصيروا خاضعين لمطالب عملية للعمل تتميز بالبيروقراطية، والكفاءة. فهم إذ يعيشون داخل القفص الحديدي *iron cage* للحياة العقلانية البيروقراطية الحديثة يصيرون؛ مثلما يقول بيلامي؛ أنانيون، عقلانيون، قصويين في المنفعة، ولا يعودون بأية حال متطلعين إلى غايات أكبر من تلك المتضمنة في قيمة الكفاءة.⁶ فالقيم الوحيدة أو بالأحرى الفضائل الوحيدة محل الاهتمام هنا هي تلك التي تساهم في الكفاءة مثل الدقة، السرعة، عدم الغموض، معرفة الملفات، الاستمرارية، الاهتمام، الحيطة، الاتحاد، الامتثال الصارم.⁷ هذه القيم تسهل من عملية التكيف مع عمليات الهيكل التنظيمي المتمتع بالكفاءة، ولكنها لا تمنح حياة تتسم بهدف أكبر وأكثر أساسية يعطى معنى ودلالة للحياة. لذلك فالأفراد يشجبون في المجتمع الحديث "الوحدة الداخلية" التي سيحاول نيتشه؛ وكما سنرى في الفصل القادم؛ أن يتغلب عليها من خلال جهود من هم قادرين مثله على خلق قيم جديدة لإضفاء جوهر ومعزى للحياة.

إن العالم الذي وصفه فيبر ليس له ان يتغير بتكهنات ماركس الثورية. فقد دفع فيبر بأن رؤية ماركس عن الزوال الوشيك للرأسمالية بما في ذلك نظرية معدل هبوط الأرباح قد اسقطتها وقائع الأمور. فقد أظهرت المؤسسات الرأسمالية الكبيرة قدرة في التغلب على التهديدات التي تتهدد وجودها وذلك بفعل مقدرتها على الابتكار التكنولوجي، وهي التكنيكات نفسها التي تهدد الآن قدرة الناس على خلق قيم جوهرية. وبالتالي فقد

¹ المرجع السابق، ص. 171.

² المرجع السابق، ص. 82-181.

³ المرجع السابق، ص. 182.

⁴ المرجع السابق، ص. 182.

⁵ Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, ص. 185.

⁶ المرجع السابق، ص. 186; also, ص. 185.

⁷ المرجع السابق، ص. 187.

زاد الانتاج، وارتفعت مستويات المعيشة الأساسية حتى في ظل ما عكسته الحياة العقلانية من شعور متزايد بالإغتراب.^١ هذا بالإضافة إلى أن المشكلة التي تعوق الرأسمالية؛ بالنسبة لـ "فيبر" – كمجتمع مستمر في التنظيم البيروقراطي بمزيد من التوافق مع مقدراته التكنولوجية- هي المشكلة نفسها التي تمثل أهمية بالغة للاشتركية إذا كان لها أن تتحقق على الوجه الأكمل.^٢

فهل يستطيع القادة السياسيون للمجتمع أن يعيدوا إدخال توجهات سياسية جوهرية في المجتمع من شأنها مقاومة قوى العقلانية البيروقراطية؟ أحياناً ما تبدو كتابة فيبر كما لو كانت توضح أن هذه المحصلة ممكنة. فقد ذكر أن القادة السياسيون يجب أن يكونوا أشخاصاً يتصفون بفهم كاف لعواقب أو نتائج الأعمال المرجوة أى أن يتسموا بشعور صادق ودؤوب بالمسؤولية، وفي الوقت نفسه يُظهرون من الفتاعات ما يحرك المجتمع في اتجاه يمنح الأفراد فرصة اعتناق قيم جوهرية. فقد ذكر فيبر إن "أخلاق الغايات النهائية، وأخلاق المسؤولية ليسا متضادان على الإطلاق، بل هما مكملان لبعضهما البعض. وعند تطابقهما يتشكل الإنسان الحقيقي؛ إنسان يمكنه أن يمتلك مهمة سياسية."^٣

هنا يشير "مورتون سكولمان" بأن فيبر في النهاية صار جامعاً بين ضدين بخصوص ما إذا كانت السياسة، والقيادة السياسية الملزمة بقيم جوهرية يمكن أن تنتصر على العقلانية البيروقراطية ام لا.^٤ مع ذلك ففي انتقالنا إلى ماركيزو نجد من الواضح أن ماركيزو قد اعتقد في أن العمل السياسي يمكنه أن ينتصر في نهاية الأمر على الصفة الغالبة للبيروقراطية الحديثة مستعيداً القيم الجوهرية.

يمكن النظر إلى هيرت ماركيزو إنطلاقاً من رؤية "فيبر" للرأسمالية. فقد دفع ماركيزو بأن هناك في المجتمع التكنولوجي للرأسمالية الحديثة عقلية تقنية تسود، وتدمر العقلية أو التفكير النقدي؛ عملية التفكير التي تصبح بواسطتها قادرين على إماطة اللثام عن الصفة القمعية للمجتمع لنرسى بدلاً منها دعائم حياة كاملة التطور مثلما نادى ماركس في هجومه على الإغتراب. وقد أوضح ماركيزو في مناقشته للتفكير أحادي البعد فيما جاء في كتابه *الإنسان ذو البعد الواحد "One Dimensional Man"* ملايسات سياق فقدان التفكير

^١ المرجع السابق، ص. 191.

^٢ ارتبط تصور الإغتراب عند "فيبر" مثلما يقول روبرت نزيث بنقمة العقلانية. حيث أن النزعة العقلانية ليست مجرد عمليات سياسية كما أن تأثيرها ليس قاصراً على البيروقراطية السياسية، إنما يمتد تأثيرها ليشمل الثقافة عامة، والعقل البشري خاصة، وبالمثل نجد ذات تأثير فعال على بناء الدولة الاقتصادية الحديث. فما دامت العقلانية تلتهم بناء المجتمع التقليدي، والثقافة التقليدية تلك التي تكونت عبر الماضي والتي كانت تساعد بصورة عامة على عمليات الإبداع والتحرر، ومن ثم ارتبط الانحصار التدريجي لهذا البناء بتزايد عدم الافتتان بقيم هذا البناء. انظر "نظرية الإغتراب من منظور الاجتماع، د. السيد على شتا، ١٩٩٣. <المترجم>.

^٣ المرجع السابق، ص. 92-191.

^٤ Max Webber, *Politics as a Vocation*, trans. By H.H> Gerth and C. Wright Mills, (Philadelphia)

54. Italics in text. Facet Books, 1965),

^٤ Schoolman, *Imaginary Witness*, ص. 180-181. Italics in text.

النقدى. وفي كتاباته اللاحقة وضع حجة وقفت على تفسير أساس ثورة قادرة على استعادة التفكير النقدى تطيح مرة واحدة بالمجتمع أحدى البعد. وسوف نناقش فيما يلي هذين العنصرين من فكر ماركيز.

ما هو التفكير أحدى البعد؟ ومن هو الانسان ذو البعد الواحد؟ بالنسبة لـ "ماركيز" تسود العقلية التكنولوجية التي ترتبط بعمليات الإنتاج المادى جميع مجالات التفكير فى الحياة داخل المجتمع الرأسمالى الحديث. رأى ماركيز؛ شأنه فى ذلك شأن "فيبر"؛ أن حياة الإنتاج ليست هى فقط ما يتم تنظيمه بما يتفق مع شرائع الكفاءة، بل كانت الحياة العقلية مجبرة كذلك وبغرض تدعيم هذه المقاربة فى تنظيم الإنتاج على محاكاة هذه العملية فى مجرى عملية الفكر. وعلى أثر ذلك يجب أن نتعلم التفكير فى ضوء ما يدعم دائماً عملية الإنتاج التي تتميز بالكفاءة التقنية. يقول ماركيز: "إن الإنتاج الضخم والتوزيع الضخم يستغرق الفرد بأكمله، والمحصلة هى ... المقلدين: تطابق مباشر للفرد مع مجتمعه ومن خلال ذلك مع المجتمع ككل."¹ والنقطة التي تهنا هنا أنه نتيجة لهذه الخبرة تصبح قوة التفكير الناقد أو القوة النقدية للعقل التي عليها أن تؤكد على مقاربة مختلفة أكثر تحراً للحياة بلا أية مكانة.² وهذا الوضع يعنى عند ماركيز؛ كما يقول مورتون سكولمان؛ "فقدان لكل استقلال عن عقلية علاقات الإنتاج الأساسية للمجتمع، وتوقف الحوار الثقافى، والسياسى عن التحلى بالنقد تجاه علاقات وأهداف مجتمع قائم على التنظيم التقنى."³

وبناءً على هذه الرؤية، يمثل العقل التقنى صيغة للقمع، لأن الأفراد يجدون أنفسهم دائماً منتهجين فى أفكارهم، وأعمالهم جميع طرق الحياة التي تمثل أو تنفذ عملية إنتاج عقلية. وليست هناك قدرة فى وضع كهذا على نقد المسار الموجود للحياة. كما أن العلاقات الاجتماعية التي يجد الأفراد أنفسهم فيها هى علاقات تمثل أشكال من السيطرة لا يجدون مفرّاً منها.⁴ لا تعنى هذه الرؤية ان الأفراد واقعين فى عبودية ماثلة لما يجرى على سبيل المثال فى معسكر عمل للعبيد. فالاستعباد فى العالم العقلانى للتفكير التقنى يعد أكثر عمقاً فى دلالاته من هذا. فالواقع أن المجتمع الذى هاجمه ماركيز يوفر للناس الكثير من الفرص لتحقيق اللذة، ولكن بما يتفق وحسب مع الحفاظ على بناء عقلانى تقنى للمجتمع. ومن ثم فإن اللذة تولد الخضوع.⁵ ففى مجتمع يسيطر عليه عقل تكنوقراطى نجد الجنس متاحاً ومحبباً مادام يُمارس فى سياق علاقات مقبولة لدى نظام الإنتاج الضخم. "فالجنس يندمج فى العمل والعلاقات العامة، ومن ثم يصبح أشد تأثراً بالإشباع (الواقع تحت سيطرة)."⁶ فالأفراد ليسوا فى حاجة لنفى دوافعهم الأساسية الخاصة بالمشاركة فى العملية الاجتماعية للإنتاج ما داموا يظهرن دوافعهم تلك بطرق تتصاح للحفاظ على نظام الإنتاج نفسه.

¹ 10. Italics in text. صHerbert Marcuse, *One Dimensional Man*, (Boston: Beacon Press, 1986),

² المرجع السابق، ص. 11.

³ Schoolman, *The Imaginary Witness*, ص. 149.

⁴ المرجع السابق، ص. 177.

⁵ Marcuse, *One Dimensional Man*, ص. 75.

⁶ المرجع السابق، ص. 75.

فالأفراد في المجتمع الرأسمالي المعاصر عند ماركيز يعتقدون أنهم سعداء بينما هم حقيقة لا يمكنهم مطلقاً أن يبلغوا الموارد الحقيقية في الحياة التي من شأنها أن تتيح لهم أن يصبحوا أحراراً وسعداء بصورة حقيقية. تسير هذه الرؤية إلى أننا مجبرين بفعل النظام المرجو أو المطلوب أن نقمع الكثير من القدرات والامكانيات التي إذا تحققت ستمنحنا متعة عظيمة. مع ذلك، ورغم أننا قد نشعر بأن شيئاً ما مفقوداً في حياتنا، فنحن تربينا اجتماعياً على نظام يقمنا عن التفكير في أنفسنا كأشخاص سعداء. حيث أن الأفراد هنا مجبرين على تقبل نظام من السيطرة بدون أن يشعروا مطلقاً أنهم خاضعين فعلياً لهذه السيطرة!

في إطار هذه الرؤية يعني التحرر خلق نظاماً جديداً من الحاجات، نظام يخرج من مسار الحاجات التي يخبرنا النظام الاستغلالي السائد بأننا يجب ان نرغب فيها.¹ لقد اعتنق ماركيز السياسة الراديكالية المميزة لفترة الستينات من القرن العشرين، وهو في اتخاذه هذا الموقف طرح؛ كما يشير سكولمان؛ مفهوم أن جميع الناس وحتى في المجتمع أحادي البعد قد أقحموا في تفكير أحادي البعد. والطرح البديل أن بعض الأفراد؛ هؤلاء الذين سيصبحون القادة الراديكاليين- عند ماركيز- لعملية التغيير الاجتماعي سيكونون قادرين على تحديد طراز جديد يمكن أن يكون بمثابة الأساس لطريقة في الحياة أخلاقية، ومتحررة.²

كيف سيحدث الانتقال إلى نظام جديد؟ عند ماركس كانت الأزمة هي أساس الثورة؛ أزمة تنبعث من نظرية هبوط معدل الأرباح؛ فقد دفع ماركس بأنه نتيجة للبؤس المتفاقم فإن هذه النظرية تنبأ بأن ثورة الطبقة العاملة هي ثورة حتمية. ولكن بالنسبة لـ "ماركيز" ليست الأزمة من هذا النوع هي التي ستطلق شرارة الثورة، ولن تنطلق الثورة حتى بما يتفق مع حركة الطبقة العاملة بالصورة الصارمة التي وضعها ماركس. فبدلاً من الأزمة، وحركة الطبقة الواحدة اعتقد ماركيز أن وسط الرخاء الحديث الذي يستمر في قمع الناس بتلك الطريقة التي اوضحناها ستبقى هناك امكانية بزوغ ائتلاف من الناس تحت قيادة حركة يسارية جديدة؛ هذا الائتلاف سيشتمل على عمال الياقات الزرقاء التقليديين، وأيضاً الكثير من الطلاب، والمتقنين ونشطاء الحقوق المدنية؛ ستتضمن أيضاً عمال مهنيين وفنيين يشكلون مع عمال المصانع أساس عملية الانتاج برمتها.³ وفي النهاية يبقى الأمل في أن يشكل اليسار، والطبقة العاملة بأكملها عنصراً ثورياً للقيام بعمل جماعي في سبيل قلب الرأسمالية.⁴

ولكن بتشكيل هذا الحلف، وجعله القوة المضادة للمنظور أحادي البعد، أكد ماركيز على الأهمية المحورية للحساسية الجديدة *new sensibility* التي تشير الى طريقة للرؤية والفهم توجهها دفقات ذات أساس بيولوجي أو دفقات كثيراً ما أنكرت أو قُمت في المجتمع أحادي البعد. رأى ماركيز هذه الدفقات كتمثيل لأفضل الإمكانيات الأخلاقية أو المعنوية لحياة الإنسان. فهي تؤكد مثلاً على الحاجة إلى مجتمع غير

¹ Marcuse, *An Essay on Liberalism*, (Boston: Beacon Press, 1969), ص 4.

² Schoolman, *The Imaginary Witness*, ص 291.

³ المرجع السابق، ص ص 296-97، 299.

⁴ المرجع السابق، ص 300.

قمعى يقوم على غياب العنف، وتقدير الجمال، ورفض الفقر، والعدوانية، واشكال العمل القمعى. والحساسية الجديدة؛ مثلما يذكر سكولمان؛ "تحتقى بالهزل، والهادئ، والجميل".^١ وبالتالي توحى الحساسية الجديدة بأن الافراد سيبحثون عن اساس لعلاقات بين بعضهم البعض تتيح لهم أن يستكشفوا بحرية، وبمعاونة جميع قدراتهم وامكاناتهم التى لم تطرق من قبل تلك العناصر فى حياتهم التى تظل مكبوتة ومجموعة بفعل القواعد النظامية للحياة أحادية البعد. فالمجتمع الاشتراكى سيكون بمثابة وضع يضم هذا الوعد، ويتم تنفيذه بواسطة هذا النمط الجديد من الفرد الذى يُدرك كاملاً ويقدر أهمية وواقع الحساسية الجديدة.^٢

فالحساسية الراديكالية أو الجديدة تشير إلى أن شعورنا ليس مجرد مستقبلات سلبية لمنبهات تأتي من العالم الخارجى؛ عالم يخبرنا بتقبل النظام الذى نعيشه. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشكل ما نعيشه، وتضفى على خبرتنا صفة أخلاقية.^٣ وهذا يعنى أننا فى خبرتنا بالعالم ننظر إلى هذا العالم من منظور ما اذا كان العالم الذى نعرفه يحقق بالفعل الحاجة لإدراك المطالب الموروثة لحساسية جديدة أو ما إذا كانت هناك عوائق تقف فى طريق هذا الهدف. وعندما يكون الأمر متمثلاً فى هذه الحالة الأخيرة فإن الحساسية الجديدة تحرك الناس للتصرف نحو إزالة تلك العوائق أو العقبات. وهنا ستبدو الحساسية الجديدة عند ماركيز كما لو كانت تتكهن بطريقة للرؤية، والمعابشة تتناغم مع الحاجة "الكانطية" لدى الناس إلى معاملة الآخرين كغايات فى وضع تُزال فيه جميع العوائق التى تعترض تلك الآمال. وفى سبيل هذا خامر ماركيز أمل فى تغيير راديكالى فى الوعى كخطوة أولى لتغيير العالم.

ومن ثم فإذا نجح ذلك سيبزغ فجر يوم جديد، وسيتجسد ذلك عند ماركيز فيما يوجد من طرق لرؤية، وفهم الفن. ويمثل الأمل هنا فى اكتشاف طبيعة الإنسان المعرفة هنا "كدفقات ومشاعر أساسية" فى غمار ما يقوم به حلفنا الحقيقي *real ally* من خلق عالم يتيح لنا التحرر الذى نسعى وراءه.^٤ فالواقع أن الفن يساعدنا على تصوير أو رسم رؤية لطبيعتنا تعيننا على تحديد إمكاناتنا الفعلية، وعلى الأخص تلك الإمكانيات التى لن يسمح لنا النظام الحالى من التفكير التقنى بالتعبير عنها. والمفترض هنا أن الفن يسمح لنا بالنظر إلى أنفسنا ليس فقط من خلال سياقات تاريخية معينة تمثل أوضاعنا الحالية فى الحياة بل من خلال خبرة فريدة توحى بتجربة تقص عن حاجة إلى إضفاء التعبير عن الكثير من الأبعاد فى حياتنا بما فى ذلك؛ مثلما يذكر سكولمان؛ أحاسيسنا، آمالنا، رغباتنا، التى تنكر عليها الوقائع الحالية حقها فى التعبير. فعندما نحرر دقاتنا، ومشاعرنا بحيث لا تعد مقرررة بعد ذلك بفعل مطالب العقل التقنى فنحن نستطيع أن نرسم احتمالات شاملة، ومشاركة لحياتنا التى بدون هذا التعبير ستبقى مختفية عنا. وفى سبيل ذلك فنحن نوجد أساساً للعمل فى سبيل

^١ المرجع السابق، ص. 311.

^٢ المرجع السابق، ص. 311-12. Marcuse, *An Essay on Liberalism*, ص. 25-24.

^٣ Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, (Boston: Beacon Press, 1972), ص. 63-62.

^٤ المرجع السابق، ص. 59.

أن نجعل العالم الخارجى فى وضع مُعَيَّن لنا، ولمطلبنا فى إدراك قوتنا الكاملة.¹

فكيف يمكننا الفن من رؤية إمكاناتنا الحقيقية فى أوضاع تبدو معادية لتحقيقها؟ الإجابة على هذا السؤال تكمن فى حقيقة أن الفن بناء من التخيل الجمالى. فالفن فى واقع الأمر يوحى بتخيل جمالى يعمل بفعل قواعد تختلف عن قواعد العالم الواقع تحت سيطرة العقل التقنى. ينشق هذا التخيل الجمالى عن المسار الرسمى الذى تضعه خبرة العقل التقنى، ويتبع مساره الخاص الذى يتسم بالحرية والعفوية. إيان تلك العملية يعرف الأفراد أبعاد حياتهم التى ما إن تطورت ستساعدهم فى إدراك؛ على حد تعبير سكولمان؛ حقيقة بديلة، حقيقة التحقق.² برؤية العالم من زاوية الفن إذاً فنحن نمكّن أنفسنا من رؤية إمكاناتنا بطرق لا يتيحها عالم قمعى.

¹ Schoolman, *The Imaginary Witness*, صص 31-330.

² المرجع السابق، ص. 330.

قراءات مقترحة

Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society*. University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx, His Life and Environment*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Cohen, Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Elstar, Jon. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Giddes, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx*. New York: Humanities Press, 1950.

McLellan, David. *Karl Mar: His Life and Thought*. New York: Happer & Row, 1974.

Marcuse, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

-----, *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1968.

Martin, Joseph. *A Guide to Marxism*. New York: St. Martin's Press, 1980.

Miller, Richard W. *Analyzing Marx: Morality, Power, and History*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

=

والنتيجة فنحن من المحتمل ان نكتشف طرق جديدة للحياة، وإمكانات جديدة لأنفسنا لم نكن لنراها لولا هذه الرؤية.

إذا فالمنظور الثورى لـ "ماركس" كما وجدناه عند ماركيز سيطيح بسيطرة العالم ذو البناء العقلانى الذى ينكر علينا قدرتنا على الشعور، والعيش بما يتفق مع الأغراض الحقيقية للطبيعة الإنسانية كما يصورها الفن. ولكن هل ماركيز على حق؟ هل الناس فى المجتمع المدنى الذى تسيطر عليه الرأسمالية مقموعين دون أن يعرفوا ذلك؟ هل الحرية التى يظن الناس فى هذا المجتمع أنهم مالكيها عديمة الجوهر؟ أو هل المجتمع المدنى يمثل وضعاً يمنح طريقة لمقاومة القمص الحديدى، ويقم بدلاً منه المؤسسات التى تضمن ذلك النوع من الحرية التى نادى بها ماركيز؟

Plamentaz, John Petrov. *Karl Marx's Philosophy of Man*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Schoolman, Morton. *The Imagination Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse*. New York: The Free Press, 1980.

Tucker, Robert C. *Philosophy and Myth in Karls Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Tucker, Robert C. *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton, 1969.

Waldron, Jeremy, editor, with introductory and concluding essays. *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. New York: Methuen, 1987.

Wber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Persons. New York: Charles scribner's Sons, 1958.

----- . *Politics as a Vocation*, trans. By H.H. Gerth and C. Wright Mills. Philadelphia: Facet Books, 1965.

Zeitlin, Irving M. *Marxism: A Re-examination*, Princeton: Van Nostrand, 1967.

الفصل الخامس عشر

نقد نيته للمجتمع المدني

مُتَكَلِّمًا

لعلّ أكثر ما يشتهر به فريدريك نيتشه* *Friedrich Nietzsche* (١٨٤٤-١٩٠٠) رؤيته الفائلة بأنّ المسيحية؛ التي كانت في وقت ما تمثل نسق القيم المهيمن في العالم الغربي؛ قد فقدت قوتها في العالم الحديث. وهو حدث له أهميته المنفردة، لأنه بأقول المسيحية عانت التجربة الإنسانية- كما يقول "سلاينس" *E.E. Steinis* في اشارته إلى رؤى نيتشه- من "الاستهانة *belittlement* ، والذم *vilification*، والتحقير *devaluation* على يد هذا العالم." فالوضع القائم لا يوحى بوجود أساس كافي لتبرير الوجود الانساني. لذلك فلن يسألون لماذا تستحق الحياة أن نعيشها، لا ننم وقائع الزمن عن إجابة طيبة، ومن ثم لا يد من إيجاد قيم جوهرية جديدة تحل محل القيم المسيحية لكي نبين لماذا نكون للحياة أهمية، وبالتالي لماذا هي جديرة بالعيش.

• ولد بمدينة ريكن في بروسيا. أثر تأثيراً عميقاً على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها، خاصة في ألمانيا، وفرنسا. غير أنه لم يكسب في العالم المتحدث بالإنجليزية وعلى الأخص بين الفلاسفة سوى عدد ضئيل نسبياً من المعجبين. حاول النفازيون الهواة في كثير من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن "فرويد" قال عنه مراراً (وفقاً لما ورد في ترجمة حياة نيتشه التي كتبها ارنست جونز) انه يعرف نفسه معرفة ثاقبة اكثر من اي انسان آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش"، ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء. كان أبوه لودفيج نيتشه قسا بروستانتيا وابن قس بروستانتى كما كانت أمه ايضاً ابنة قس بروستانتى. وعلى أية حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية وعرف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويروى عنه أنه كان قادراً وهو في السادسة من عمره على أن ينشد آيات من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذي جعل أصحابه يلقبونه "بالقس الصغير". إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذي سيشتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذي أمات الله، وعدو المسيح وهو عنوان لأحد أهم مؤلفاته. ولا شك أن تجربة نيتشه الإنسانية قد أثرت كثيراً على فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عانى من الوحدة، والألم النفسي كثيراً ولكن موقفه من هذا كان موقفاً تمجيد وحياتياً تفاخر لأنه كان يشعر أنه صاحب رسالة. في رسالة لـ "أوفربك" عام ١٨٨٣ يقول نيتشه: "فيما عدا فاجنر لم اقابل في حياتي انساناً واحداً لديه من الألم، والمعاناة ما يكفيه لكي يفهمنى." وفي رسالة أخرى لنفس الشخص عام ١٨٨٧ راح يقول: "حتى عندما كنت طفلاً كنت وحيداً، واليوم وأنا فى الرابعة والأربعين من عمري مازلت وحيداً. ويقول أيضاً: "اننى أشواق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائماً أجد نفسى فقط، مع اننى لم أعد اشتاق إلى نفسى. لم يعد احد يأتى إليّ، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحد." وفى قصيدة له بعنوان "الأوحد" يقول نيتشه:

"الآن وقد أصبح الزمن ملوئاً من الزمن

وتدفقت كل ينباع الشوق إلى راحة جديدة

وقالت كل السموات المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية

للمضجرين: لتستريحوا الآن!

لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟

ما الذى يحثك على الفرار الذى يدمى القدمين

لماذا تنتظر؟

انظر: "الموسوعة الفلسفية" مرجع سبق ذكره، وأيضاً نيتشه *عدو المسيح*، د. يسرى إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠. <المترجم>.

مع ذلك فالمشكلة انه لخلق قيم جديدة لابد أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقت بـ "إرادة القوة" *"will of power"* . أفراد يحشدون القوة كمحصلة للاستخدام الصحيح لقدراتهم، وطاقتهم في سبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة في الواقع اليومي للمجتمع. قيم تكون بمثابة القاعدة لتشكيل طرق جديدة للفهم والرؤية تدعم الحياة، وتخلق الشروط؛ مثلما يقول سلاينس؛ "إفلاح الحياة وازدهارها." وفى إنماء قيم معززة للحياة فإن المرء الذى يتحلى بإرادة القوة إما يشرع فى أعمال تؤدي إلى الكثير من نواتج الازدهار الإنسانى على غرار ما نجده فى الفن، أو فى صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعى.¹

بيد أن المجتمع المدنى بالنسبة لـ "نيتشه" يحوز مناخاً يمكن فى الغالب أن يحبط، ويثبط من الإرادية *willfulness* التى نشدها نيتشه. فنحن فى المجتمع المدنى نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامل قوتنا، مفتقدين باختصار للكثافة المركزة *focused intensity* التى نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وأطروحات نيتشه فى هذا الشأن كان لها أن تتفق وبعض الرؤى الخاصة بالمجتمع المدنى الحديث عند "ماكس فيبر" التى بينت؛ كما رأينا فى الفصل السابق؛ أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة بصورة عقلية تجرد الأفراد من فرصة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثم يوحى المجتمع المدنى عند "نيتشه" بنوع من السقم المتغلغل فى الروح *pervasive sickness of the spirit* . إنه المرض الذى خامر نيتشه الأمل فى تقديم علاج له فى معرض مناقشته لثقافة أرسنقراطية لأشخاص مبدعين، أى أولئك المالكين لإرادة القوة المحققة للحرية الكاملة التى ما فتى المجتمع المدنى يتغنى بها فى حين يبدو غير قادر على إيجادها.

فى هذا الفصل سنناقش كلاً من نقد نيتشه المؤثر للمجتمع المدنى، وأيضاً الطراز الذى أمل فى خلقه، وجعله أساساً لفلسفته، وسياساته الجديدة. وفى شروعا فى هذا سنصف الصفات المميزة للناسق الاخلاقية التى يلفظها نيتشه. وعموماً فإن الشخص الذى يُفصح عن "إرادة القوة" هو الفرد الفريد *unique individual* الذى يتغنى به نيتشه كخالق مبدع للقيم الجديدة التى يجب ان يتحلى بها المجتمع المدنى لتعزيز الحياة، و"الروح الحرة" *free spirit*.

¹E.E. Sleinis, *Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, (Urban: University of Illinois Press, 1944), ص 152-54, 13, 17.

٢- ديونسيوس ضد ابوللو* والبحث عن ثقافة جديدة.

السؤال الأول الذي لا بد لنا أن نطرحه يتعلق بالجهة التي يجب أن نولّي وجهنا نحوها لإيجاد تبرير للحياة: "تبرير" حافظ للحياة، حافظ للنوع، بل ربما محسناً للنوع.^١ لقد دفع نيتشه بأنه لا يمكننا الاعتماد على فلاسفة العقل في زمن التنوير الحديث خاصة كانط، وهيجل. فهم كتاب يتطلعون إلى استخدام العقل، أو "جذل بارد، نقي، إلهي الصفاء" *cold, pure, divinely unperturbed dialectic* من أجل إقرار تلك الحقائق الموضوعية التي يمكن اتخاذها أساساً لتبرير الحياة. إلا أنه من بين النيمات الرئيسية في تفكير نيتشه ما يقول بأن ما يعنّه فلاسفة العصر الحديث بـ *الحقيقة truth* لا يمثل سوى قيم، وتحكمات خاصة بهم "تعمدونها حقائق". واعتقد نيتشه ان هذا بالضبط هو الحال مع الأمر المطلق *categorical imperative* عند "كانط": الفكرة القائلة بوجود فروض اخلاقية صالحة على مستوى كلي أو شامل. ووصف نيتشه جهود كانط التي بذلها لجعلنا نعتقد في قيم اخلاقية شاملة بأنها لا تزيد شيئاً عن تلك *الحيل اللطيفة للأخلاقيين، والوعاظ العجائز*^٢ *the subtle tricks of old moralists and moral-preachers*.

على أي أساس أقرّ نيتشه هذه الرؤية؟ لقد دفع بأن الفلاسفة مثلهم مثل أي أشخاص آخرين تسيطر عليهم بواعث، او دوافع داخلية *internal impulses or drives*، ورأى أن الهدف النهائي للوجود، والسيد الشرعي *legitimate master* لجميع الدوافع؛ بالنسبة للفلاسفة؛ لا يتمثل في "دافع المعرفة" بل هناك دافع آخر قد يكون له الغلبة على الفيلسوف مستخدماً المعرفة كوسيلة لتحقيق ذلك الدافع الذي يُسيّره.^٣ ولكي نفهم فيلسوفاً ما فنحن في حاجة إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة، والمتنوعة إضافة إلى حاجتنا لمعرفة الكيفية التي تم بها ترتيب تلك الدوافع، وأى منها صار مهيمناً. ونخلص من ذلك إذاً بأن هناك باعث واحد يملك على الفيلسوف الانتباه، والتريز، ويصبح أساساً لوجهة نظره، ومنحاه في الفهم. عندما نفهم هذا البعد يمكننا ان نعرف طبيعة قيم، ومنظور الفيلسوف. فأخلاق الفيلسوف تحمل شهادة جازمة حاسمة حول ما يكون عليه *who he is* أي تلك التراتبية التي تترتب وفقاً لها أكثر غرائز طبيعته جوانية في علاقتها ببعضها البعض.^٤ فما يقوله الفيلسوف بصدد العالم يعتمد بصورة كبيرة على قيمه، ومنظوره الخاص. ولتوضيح هذه

* شن نيتشه هجوماً عنيفاً على "العقل" كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عما أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة فأشهر إيمانه بقوة أخرى هي "قوة الغريزة"، وأعلن أنه "أخر تلاميذ الإله ديونسيوس"، اله الغريزة، والفوضى، والعموض، والسكر عند اليونان، وذلك في مواجهة طغيان الإله ابوللو اله العقل، والنظام، والوضوح، والاتزان. المرجع السابق. ص. ٥٧. >المترجم<.

^١Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, (New York: Penguin Book, 1973), ص 53, sec. 4.

^٢ المرجع السابق، ص. 37, sec. 6. Italics in text.

^٣ المرجع السابق، ص. 37, sec. 6. Italics in text.

^٤ المرجع السابق، ص. 38, sec. 6. Italics in text.

النقطة نحتاج إلى توفير مزيد من التفاصيل فيما يتعلق بالطريقة التي تتشكل بها تلك القيم، والمنظورات. فالقيم الانسانية ناشئة عن مجموعة من الأمور الواقعية بما فى ذلك الغرائز *instincts*، والعواطف *passions*، وأيضاً بفعل عادات، وتقاليد تعد جزءاً من حياتنا. فكما رأينا توأ هناك فى المقام الاول بواعث تكمن فى جوهر حياة المرء. وقد سار نيتشه على هدى الإغريق فى اشارته إلى هذا البعد بالبعد *الديونسيوسى Dionysian* نسبة للإله الإغريقى *ديونسيوس Dionysus*. فاليشر عند نيتشه مزيج؛ على حد تعبير "بروس ديتويلر" *Bruce Detwiler*؛ من "ميول، وبواعث متصارعة".¹ ليس هناك نظام طبيعى موروث بين عواطفنا كما كان الأمر عند افلاطون، وارسطو اللذان بالنسبة لهما كانت حتى شهوة الإنسان شديدة التأثير بالكايح العقلى. لكن العنصر *الديونسيوسى* عند نيتشه؛ كما يقول ديتويلر؛ يوحى بشخص "قابع فى قاع من الفوضى، يحتاج الى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها حتى يتسنى له تنظيم حياته، ويمكنه وقتها ان يعمل فى هذا العالم".²

لقد اخترعت الحضارة، والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء، والاستمرارية. هنا؛ وعلى غرار الاغريق مرة اخرى؛ اطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ *أبولونيونى Apollonian* نسبة الى الإله الإغريقى *أبوللو*. حيث تتشكل هويتنا، وكذلك قيمنا بواسطة الوقائع الثقافية الموجودة من قبيل العادات، والتقاليد. ومع ذلك فى الغالب، ومع مرور الوقت تأتى هذه المعايير لتفرض نظاماً على جميع ما عداها من معايير. وفى سبيل ذلك فهى تقذف بعوائق امام الناس فى مجرى تطوير حياتهم وفق ما لديهم من عواطف متأصلة، وعميقة. فالبعد "أبوللوني" يسعى لتحجيم العواطف الداخلية للبعد *الديونسيوسى*. ولكن بالنسبة لـ "نيتشه" نجد ان *ديونسيوس* غالباً ما يهب للإيقاظ *مُصاحِباً*؛ واستعارة ألفاظ "ديتويلر"؛ بقصف، وعريدة *orgies* التدمير الخلاق *creative annihilation*، والعواطف المتقدة التى تغفو فى ظل حكم أبوللو المناوئ لـ *ديونسيوس*.³ فالعنصر *الديونسيوسى* هو بوضوح مصدر الإرادية، إنه العنصر الذى يحبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذى؛ كما يرى نيتشه؛ تنتفى عنه فى العالم الحديث مكانته الصحيحة.⁴ فالبعد *الديونسيوسى* هو أساس مقاومة نظام الحياة الذى من وظيفته الكبح، والحصر إن لم يكن الاخمد الكلى *numbing*. ويبدو أن البعد *الديونسيوسى* فى الواقع سينقذنا من عالم تنفى فيه التقاليد، والعادات، وقواعد، ومناهج تأمين النظام أية فرصة لأشكال التعبير الخلاق الذى فى وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.

إذاً هناك تشديد عظيم؛ من قبل نيتشه؛ على دوافعنا ذات الاساس *الديونسيوسى* لأن هذا البعد من وجهة نظره لا يأخذ حقه كاملاً فى العالم الحديث. ولكن باتخاذ هذا الموقف ليس من الصواب أن نخلص إلى أن

¹ Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, (Chicago: University of

Chicago Press, 1990), صص 64-65.

² المرجع السابق، ص. 64.

³ المرجع السابق، ص. 65.

⁴ المرجع السابق، صص 65-66.

نيتشه قد دافع فقط عن البعد الديونسيوسى. فالواقع انه كان راعياً فى ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبوللو الخاصة بالنظام أن تسهل من ثراء ديونسيوس، ومن ثم فقد دعى إلى مجتمع لا يخضع لسيطرة أياً منهما.¹ فلا بد من إعادة صياغة المسعى الأبوللوني للنظام؛ بحيث يحتضن على نحو صحيح، ويسمح بأكمل تعبير ممكن عن المطالب الديونسيوسية لإفصاح المرء عن دوافعه، وعواطفه، وقواه الخلاقية.

وكما سنبين فى الجزئية القادمة هناك مكانة للخلاق فى خطة العمل التى يطرحها نيتشه بقدر ما يتيح النظام الذى توفره هذه الخطة من تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلاق عن ديونسيوس. فى هذا الشأن لا تكون السياسة معنية كثيراً بتحقيق مجتمع مدنى ليبرالى؛ مجتمع يشدد على حقوق متساوية؛ بقدر ما هى معنية بإرساء تلك الصيغ من النظام التى تنتج ازدهار غرائزنا الخلاقية *creative instincts*. فالسياسة عند نيتشه من شأنها تشجيع طبقة ارسنقراطية من اناس إرادويين أو ما اسماه بـ "الأرواح الحرة" على خلق قيم جديدة لتحل محل القيم المسيحية التى سقطت سمعتها.²

٣- مكانة الاخلاق.

من منطلق موقف نيتشه القائل أن الاخلاق التى اعتنقها الفلاسفة تفصح اكثر من أى شىء آخر عن القيم الخاصة بهم ينصح اعتناق نيتشه لرؤية مفادها أن المفاهيم الاخلاقية تنشأ عن الكثير من العوامل المهمة بما فى ذلك الثقافة، والتقاليد، والدوافع *drives*، والبواعث *impulses*. حيث تشير رؤيته فى الأخلاق إلى أن ما نفهمه كحقيقة- فى هذه الحالة كحقيقة أخلاقية- يعد وظيفة لمنظور معين لدينا، وأنا؛ من ثم؛ عاجزون فكرياً عن إرساء مطلقات اخلاقية.³

ولا تعنى هذه الرؤية؛ حسب نيتشه؛ انه من المستحيل اظهار كون بعض المنظورات لها قيمة اكبر من الأخرى. فقد قضى نيتشه، على أية حال، كثير من الوقت محاولاً أن يقلل من أهمية الحجج المسيحية، والفلسفة الغربية منذ سقراط.⁴ علاوة على إشارته إلى أن هناك الكثير مما يمكن مدحه فى تلك المنظورات التى تجعل من الاخلاق جزء بارزاً من الوجود. تلك السياقات التى يمكن ان تمدنا بنوع من النظام الأبوللوني الذى يفرد مساحة للنشاط الديونسيوسى. انظمة اخلاقية تشير إلى كوايح تستخدم فى خلق قيم جوهرية.

¹ المرجع السابق، ص. 66.

² المرجع السابق، ص. 66, my use of the world *willful* in relation to Nietzsche is influenced by Richard Flathman, *Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, 185. Flathman says that willful conducted (Ithaca: Cornell University Press, 1991), "presupposes considerable command {by the agent} over the agent's deliberations, decisions and choices."

³ 30, 58. See also Detwiler, E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, 21. He cites Nietzsche as saying, "there is *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, only a perspective knowing." *Italics in text.*

⁴ 25. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*,

ومن ثم ففى تناوله للأخلاق يأتى فى المقام الأول؛ عند نيتشه؛ أن "العنصر الاساسي القِيم فى كل الاخلاقيات انها تعد كايح ممتد أو طويل الأمد *protracted*".¹ الرؤية التى تشير إلى امكانية وجود قوة مركزة *a focused intensity* فى مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية. إنها قدرة لها أهميتها البالغة فى خلق قيم جوهرية تعزز الحياة. وأياً كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عند الانسان لابد للمرء أن يركز عليها نابذاً تلك المشتتات التى قد تجرده من القدرة على تتبعها. حيث أن أعمال الابداع التى توجد حال تتبع المرء لواحده من استبصاراته- مثلما الحال فيما قد يمر به الفنان فى محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة فى إحدى لوحاته- لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الإثمار إلا عندما يحافظ الفنان على التزام منضبط برؤية مشروعه لحظة الاكتمال.

والحقيقة لقد ذكر نيتشه أن الأفراد غالباً ما يكونون مدفوعين للعمل بما يتوافق مع وميض الالهام *flash of inspiration*. "فأى فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس البشرى لابد أن يدرك انها تدخل فى اللعبة كأرواح مُلهمة *inspirational spirits*".² إلهام يفرض على المرء المسار الذى يتبعه، المسار الذى يرقى حقيقة وفى الغالب الى مستوى القانون الاخلاقي *moral law* الذى يتحتم على الفرد الانصياع له. "إن كل فنان يعرف الى أى مدى تبعد حالته الطبيعية، والتنظيم الحر، واختيار المكان، وترتيبه، والتشكيل- فى لحظة الالهام- عن الشعور باطلاق العنان لنفسه، ومن ثم فهو على علم إلى أى مدى من الصرامة، والدقة ينصاع لآلاف من القوانين التى تضلل وفقاً لصرامتها، وحسمها كل صياغة للمفاهيم".³ ومن خلال هذه التجربة من "الانصياع الممتد طويلاً فى اتجاه واحد" فنحن نولد كل ما يجعل الحياة "جديرة بالعيش على وجه البسيطة" بما فى ذلك "الفضيلة، والفن، والموسيقى، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتجلية، المرهفة، الجنونية، والإلهية".⁴

إن جميع انساق القيم العظيمة بما فى ذلك المنظورات الأرسطية، والمسيحية إنما ترمز الى التزام منضبط بتجسيد قيم بعينها فى زمن ما؛ قيم تنشأ عن عواطف مترسخة بشدة. والواقع ان جميع هذه الأشياء (أو العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المنافية للعقل قد تجلت بوصفها الوسائل التى تربت بها الروح الأوربية بقوتها، وفضولها الجارف، ومرورتها المرهفة.⁵

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيماً من شأنها إثراء الحياة فمن الواضح ان العنصر الآخر المهم فى الاخلاق انها تمثل الأساس الذى يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم وليس فقط حفظه على ما هو عليه.⁶

¹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Sec. 188. ص 110.

² المرجع السابق، ص. 37, sec. 6. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص. 37, sec 6. Italics in text.

⁴ المرجع السابق، ص. 111, sec 188. Italics in text.

⁵ المرجع السابق، ص. 111, sec. 188.

⁶ E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, ص 58.

ففى مناقشته للأخلاق لم يكن نيتشه محتفياً أو مهتماً باستخدام الأخلاق كأساس لتفسير، وحفظ النظام الجارى للمجتمع. وهذا هو ما قام به "هيجل" عندما قال ان الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء الحقائق المجسدة فيما هو موجود من طرق للحياة، والتي فُصد بها فى حالة "هيجل" رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية فى نهاية التاريخ. لقد رفض نيتشه "سُغيلة الفلسفة" *philosophical laborers* السائرين على هدي "هيجل"، الذين اخذوا "كل شيء كما هو واقع، وكما هو مُقَمِّم ليجعلوا منه شيئاً واضحاً مميزاً معقولاً قابلاً للاستخدام."¹ أما الفلاسفة الجدد "فلاسفة المستقبل" الذين يمثلون عند نيتشه *الأرواح الحرة الحقيقية "true free spirits"* فسوف يسعون لأن يجسدوا فى العالم قيمهم التى يتفردون بها.² فهم فى الواقع؛ أي الفلاسفة الجدد عند نيتشه؛ سيصبحون أمرين، وقادة. حيث ذكر "إن الفلاسفة الحقيقيون ... هم أمرون ومشرعون." *Actual philosophers are commanders and law-givers*. فالإرادوية عند الفلاسفة الجدد إنما تفصح عن *إرادة للقوة "will to power"*، ومن هنا يسأل نيتشه: "هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وُجدَ مثلهم؟ ألا ينبغى ان يوجد مثلهم؟"³ لابد أن الإجابة على هذا السؤال بالنسبة لـ "نيتشه" ستكون بالإيجاب لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة سيقدون الطريق فى إظهار الحاجة إلى تحويل الثقافة بحيث تصير مرة أخرى رحيبة متسوعة للبعد الديونسيوسى، ومن ثم لإفصاح جديد عن إرادة القوة.

٤- أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدنى على إظهار الفروق بين قيم الأرواح الحرة؛ ممارسو الفلسفة الجديدة، المتمثلين أيضاً فى الطبقة الارستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفى اشارته لهذه الفروق بين نيتشه تلك الهوية الواسعة بين النسقين المختلفين من الأخلاق. فقد أولى اهتماماً عظيماً لأخلاق السادة بصفتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة، وتُضفى عليها المعنى، وذلك فى مقابل أخلاق العبيد التى نظر إليها كمحور للمجتمع المدنى الحديث.

إن نمط الانسان النبيل الذى يشار اليه أيضاً بالروح الحر "يشعر بنفسه كمقرر للقيم ليس فى حاجة الى من يستحسنه فهو يُقر بأن ما يضرنى مضرٌ بذاته، ويعى انه هو أولاً وأخيراً من يخلع المجد على الاشياء، فهو خالق القيم."⁴ يجسد هذا الانسان أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية، وهو لديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أى شخص تشكيكه فى نفسه، أو فى قيمه. وقال نيتشه عن هذا الفرد انه "سيكون الأعظم الذى فى وسعه أن يكون الاكثر تفرداً، وخفاءً، وتغاييراً، انه انسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله عزيز الإرادة *the superabundant of will*، ذاك ما ينبغى أن ينال لقب العظمة: القدرة على ان تكون

¹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 142, sec. 211. ص

² المرجع السابق، ص. 71, sec. 44.

³ المرجع السابق، ص. 142-43, sec 211. Italics in text.

⁴ المرجع السابق، ص. 195, sec. 260. Italics in text.

متعدداً بقدر كمالك، واسعاً بقدر امتلاكك.¹ وقد اوصى نيتشه هؤلاء الأشخاص قاتلاً: *فَلتَبِقْ قِساةَ نحنِ أخسر الرواقيين!*² *remain hard, we last of the Stoics* وسوف يثابر هذا النمط النبيل في سبيل تحقيق أهدافه رغم وجود الكثير من العقبات بما في ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة أقل صعوبة. إلا أن هذا الاصرار يشد عوده ويقسّيه، ويجعله قادراً على شن نضال مستمر. يقول نيتشه: "إن التصدي المستمر لظروف غير مواتية دائماً أبداً هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويقسو."³

علاوة على أن هذا الفرد يُعد اللاتسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالة.⁴ لأن طبقة السادة تسعى أساساً إلى خلق الظروف المُحبّبة لأنفسهم، والتي لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فقط. ومن ثم فالسيد لا يمكنه أن يطبق التسامح مع أي شيء قد يعوق جهوده. في هذا الشأن وخلافاً لطبقة العبيد؛ الذين كما سنرى فيما يلي يرسون قيماً شاملة تهدف إلى وقف المعاناة؛ نجد طبقة السادة معنية في الغالب بتزيين حياتهم من خلال قيمهم التي يخلقون. إلا أن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يعد ذو قيمة عامة، لأن الإردابية عند هذا النمط هي أساس لقيم جوهرية مُعززة للحياة على غرار ما يوجد في الفن، والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى في الحياة. والواقع أن الشخص الارستقراطي من خلال نشاطه إنما يسعى لجعل قيمه الخاصة هي القيم المسيطرة في ثقافة ما.

في المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التي تمثل التوجه الاخلاقي للمجتمع الحديث. إنها الرؤية التي تمثل فهم "المُنْتَهَكين المقموعين غير الاحرار غير الواثقين في انفسهم." وسأل نيتشه: هَب ان هؤلاء بصدد خلق نسفاً أخلاقياً فما عساه ان يحتوى؟⁵

إن عقلية العبيد لا تنتق في قيم وطريقة حياة الطبقة الارستقراطية، وبالتالي لا ترى فيها من خير إلا القليل. فطبقة السادة على كل حال لا ترى من قبل العبيد سوى طبقة قابعة، وبناءً على هذه الحقيقة من الوارد ان يظل العبيد مُعتبرين قيم السادة مناقضة لحاجاتهم، ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصورة أفضل إذا ما ربطنا عالم العبيد بالعامّة من الناس، فالعامّة لا يتقون بقيم النخبة الثقافية ممن ينصبون أنفسهم، ويحاولون من خلال فنهم، أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التي يجب على المجتمع برمته تفسير الخبرة على أساسها.

فالعبيد إنما يطابقون في المجتمع الحديث الأفراد المفتقدين للثقة في النفس في تحرير انفسهم من بؤس عدم اليقين الذي ربما يكون منبعثاً عن حاجة إلى إيجاد مغزى للوجود. فهم؛ أي العبيد؛ يسعون للتغلب على

¹ المرجع السابق، ص. 144, sec. 212. Emphasis is mine.

² المرجع السابق، ص. 156, sec. 227. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص. 200, sec. 262. Italics in text.

⁴ المرجع السابق، ص. 200, sec. 262.

⁵ E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, ص. 61.

⁶ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ص. 197, sec. 260.

التعاسة التي تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها ان تنهى عناء الجميع. فعلى خلاف طبقة السادة نجد العبيد يدعمون قيم من قبيل الشفقة، الإحسان، الصبر، الكد، التواضع، الود، فهم يشددون على هذه القيم لأنها "نافعة"، وبحكم كونها السبل الوحيدة لتحمل عبء الوجود.¹

وبنوعه القيم المذكورة بالنفع يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل بالنسبة للعبيد من أجل إضفاء المعنى، والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مساراً يجسد قيم النفعية. في سبيل هذا يجد كل فرد طريقه لاسداء مساهمات إلى المجتمع تعد لازمة لحفظ حياة عادية *ordinary life*، والمرء في هذه الحالة لا يطمح في قيم السادة بل يسعى لإفناء نفسه في أنشطة من شأنها؛ إذا ما أُدبت كما ينبغي؛ أن تجود بما يتمنى من إضفاء دلالة على الحياة. هذه الرؤية الخاصة بالتعامل مع أقول القيم الجوهرية أو "العزلة الداخلية" *inner loneliness*؛ باستخدام تعبير "قيير"؛ تشبه الطريقة التي وصفها الأخير فيما يتعلق بتناول الناس لمفهوم القضاء والقدر. فحيث لا يعي الناس يقيناً ما اذا كان مصيرهم السماء ام الجحيم يمكنهم ان يقتعوا انفسهم انه من المحتمل ان يخلدوا إلى السماء اذا ما انخرطوا محمومين *feverishly* في أنشطة نافعة. إذا فالمنفعة؛ حسب نيتشه؛ هي مصدر هذا التضاد الشهير بين "الخير والشر".² فالمرء بفعل الخير باخضاع نفسه لمعايير نظام خَيْر، او كما كان الأمر في حالة "قيير" بإيجاد بيئة ملائمة في المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

ولكن بمسايرة معايير نظام الخير، وإتيان ما هو خَيْر أو نافع في الحياة من الوارد ان يدعو العبد إلى نوع من الشك المُضجر للوح *nagging doubt* في قيم العبيد. لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعة لا يقتضى من المرء أن يضع في اولويات حياته تلك القيم الجوهرية التي من شأنها إضفاء شعور بالاهمية على حياته. بل قد يصبح الفرد في المقابل مجرد ترس في بيئة من العمل الروتيني والميكانيكي، أو ربما يصير موجّهاً صوب احراز تحسينات مادية، ومالية. غير أن هذه الخبرات التي تدل الشخص كيف يسلك او يتقدم في الحياة اليومية لا يستهويها بالضرورة طبيعة تلك القيم الباقية التي تضي على الحياة أهمية ودلالة كلية.

والحقيقة انه من الوارد بشكلٍ أو بآخر ان يشكك الكثير من اعضاء المجتمع في طريقة العبيد في الحياة. فيقول نيتشه: سيأتي زمن نجد فيه مسحة من "الازدراء الخَيْر" *benevolent disdain* ملتصقة بأخلاق العبيد، والحاملين لهذه العقلية سيُنظر اليهم اساساً كأشخاص "ذوي طبيعة خيرة" "غير ضارين" من السهل خداعهم، وربما اغيائهم بعض الشيء." وهذه النظرة إلى العبيد إنما توحى بأن عقلية العبيد في سبيل احراز السعادة، والأمل الخالد في الحرية إنما تساهم في طريقة للحياة قاصرة جداً عن تلبية ما يحتاجون لعيش حياة جوهرية ذات مغزى.³

¹ المرجع السابق، ص. E. E. Sleinis, *Nietzsche's*, 197, sec. 260. Also on the issue of universal values, see

Revolution of Values: A Study in Strategies, ص. 61-62.

² Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ص. 197, sec. 260. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص. 197, sec. 260. Italics in text.

ورغم هذا فقد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهاً إنسانياً يوحى بأن المجتمع ينبغي ان يُنظم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. فرغم عيوبها إلا أن قيم العبيد قد تعتبر اضافات مهمة للمجتمع. فلأن الانسان العادي في المجتمع المدني، أو العبد- حسب نيتشه- يأمل في الإحجام عن "الضرر، والعنف، والاستغلال المتبادل والمساواة؛ في المقابل؛ بين إرادة الذات وإرادة الآخر،" فإنه؛ أي العبد؛ من شأنه ان يتغنى بأخلاق "كانطية" *Kantian ethics* فيما يتعلق بمعاملة الآخرين كغايات. هنا يذكر نيتشه ان التزام العبد بهذه المبادئ لا يعد مقبولاً إلا عندما يُفهم كأساس "لمكارم الأخلاق" *good manners* بين الأفراد، ولكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدة اساسية للمجتمع فهي تظهر هنا كإرادة تُنفى الحياة، ومن ثم يتحول مبدأ مكارم الأخلاق إلى مبدأ انحلال، وانحطاط.¹

فالاخلاق الكانطية عند نيتشه لا تتسم بالواقعية، خاصة من زاوية طبقة السادة خالقو القيم. فيقول نيتشه: "أن الحياة في ماهيتها هي استيلاء، وانتهاك، وتغليب الغريب الأضعف، وقمع، وقسوة... واستغلال."² ولعل مفهوم إرادة القوة ليوحي بأن الانسان النبيل عند نيتشه لا يمكنه أن يحيا إلا بالانتصار. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل، وهو؛ أي الاستغلال؛ "يمت بصلة إلى جوهر الشيء الحى كوظيفة عضوية اساسية، كما أنه محصلة لإرادة القوة لياها التي تمثل على وجه الدقة إرادة الحياة."³

من خلال هذا النشاط فقط يمكن تحقيق "ثقافة رفيعة"؛ ثقافة تضم الأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن ان تقوم لها قائمة بدون الروح القوية او؛ اتساقاً مع حالتنا هذه؛ بدون الروح الحرة التي تسيطر على الضعيف. يقول نيتشه:

علينا ان نعترف دون موارد كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضت جماعة ذات طباع ما تزال طبيعية، برابرة بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة، جماعة من الضواري لديها ما لم يفل بعد من قوة الإرادة، واشتهاء تسلط، انقضت على اجناس اضعف اكثر تحضراً اكثر مسالمة ربما كانت تعيش على التجارة، أو تربية الماشية.⁴

Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races.

¹ المرجع السابق، ص. 259، sec. 193.

² المرجع السابق، ص. 295، sec. 193-94. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص. 259، sec. 194.

⁴ المرجع السابق، ص. 259، sec. 194. Italics in text.

⁵ المرجع السابق، ص. 257، sec. 192.

إن المجتمع بالنسبة " لارستقراطية صحيحة" *healthy aristocracy* مجرد سقالة *scaffolding* فى مقدرة نخبة من الأجناس *species* أن تصعد عليها ارتقاءً إلى مهمتها العليا، وبشكل عام الى وجود أعلى.¹ فالسيد، أو الروح الحر هو انسان لايد ان يأمر المجتمع لخدمة حاجته، لخلق قيم جديدة، ولايد على الضعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد خاضعين كليةً لمطالب الأقوياء. من الواضح اذاً ان الميل نحو تساوى الحقوق الذى يعد مذهباً يتجلى من خلال البعد "الكانطى" فى تفكير العبيد هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا ما حدث هذا فستخوب طريقة الشخص المتفوق فى الحياة، هذا إذا لم تُتفى عن بكرة أبيها. إنه الإطار العقلى الذى يمهّد السبيل لعقلية القطيع *herd mentality*. هذا ما نناقشه فى الجزئية التالية.

٥- أصل أخلاق العبيد، وأخلاق القطيع.

هناك حسب نيئشه تراتبية للأخلاق، والواضح أن أخلاق السادة تفوق أخلاق العبيد. وفى هذه الجزئية نريد مناقشة أصل أخلاق العبيد لكى نبيّن الأساس الخاص بأخلاق أخرى أقل رتبة هى أخلاق القطيع.

بدايةً لايد ان نوضح انه فى استعراضنا لأصل تفكير العبيد يمكننا أيضاً ان نبين اساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الطريقتان فى التفكير مختلفتان تماماً فى طبيعتهما. فالعبد يسعى لتغيير العالم بما يتفق مع قيم شاملة تضع حداً للمعاناة، وسيطرة طبقة السادة. فى حين تأمل عقلية القطيع فى الإبقاء على الأمور كما هى عليه، وتجنب التغيير. إذاً كيف سيكون ممكناً لعقلية العبيد ان تُصاهر أو حتى ان تساهم فى عقلية القطيع؟

إن أخلاق العبيد تمثل كما اشرنا نواً قيمةً شاملةً عرضها النهائى إنهاء المعاناة، بيد أن الناس عندما يجعلون هذه القيم فى صالحهم الخاص يصبح ما هو خير ممثلاً فيما هو نافع، ومن منطلق هذه الرؤية ينشأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة فهى تشجب كل من يتحدى الحياة العادية تحت مسمى تتبع عواطف ديونسيوس القوية؛ تماماً مثلما تفعل طبقة السادة؛ فهم أي الذين يتحدون الحياة العادية؛ بيدون فى أعين القطيع أشراً خطرين. والواقع ان عقلية القطيع تبشر بقيم من قبيل الطاعة، والنواضع، والإنصاف، والأهمية الباقية لحياة دون المتوسط *mediocre life* بما يتفق مع "رغبات متوسطة، ومعتدلة."² تتناسب هذه القيم مع الحاجة إلى عيش حياة بسيطة حياة خالية من المعاناة، وكما هو الحال فى عقلية العبيد هناك إذاً رغبة فى رفع وإزالة كل معاناة، ونحو هذه الغاية يجب أن يكون هناك مساواة فى الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة.³ مع ذلك فمذهب المساواة فى الحقوق الذى

¹ المرجع السابق، ص. 193, sec. 258. Italics in text.

² المرجع السابق، ص. 123, sec. 201; and Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A study in Strategies*,

ص. 87.

³ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ص. 72, sec 43.

يُمارس وسط مجتمع تسيطر عليه عقلية القطيع من السهل أن يُساء استخدامه، ويتحول الى مذهب "للمساواة في ارتكاب الخطأ" تُشن في ظله "حرب عامة ضد كل نادر، وغريب، وصاحب امتياز، ضد الانسان الاعلى، والروح الاعلى، والواجب الاعلى ... حرب ضد الامتلاء الخلاق بالقوة والسيادة".¹

يبدو إذاً أن عقلية العبيد بقدر كونها اساساً لمشايعة وتعميم النظر للأمور، وكذلك لشمولية القيم، فهي تخلق أساساً لعقلية القطيع، ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول ايضاً أساس عقلية القطيع. فنحن نعيش حسب نيتشه زمن تسوده قيم العبيد، وبالتالي فقد تم اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث هذا؟ يتطلب هذا السؤال الذي سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييماً أو إعادة تقييم للقيم الموجودة مبينين أين، وكيف ظهرت قيم العبيد، ولماذا وعلى أي أساس قد تأخذ هذه القيم في فقدان بروزها؟

لتقديم رؤية عامة لحجة نيتشه قيل ان نتناولها بالتفصيل لا بد ان يكون واضحاً ان الفئات الاخلاقية حسب نيتشه تنشأ عن نضال بين قوى اجتماعية متصارعة في معركة يحدد فيها المنتصر اساس الاخلاق بما في ذلك الشرائع التي على الخاسرين الإذعان لها. وقد وجدّ اول صراع من هذا النوع بدايته؛ منذ ايام ما قبل المسيحية؛ بين طبقة ارسقراطية وبقية المجتمع. على اثر ذلك انعكس العراك بين "أبوللو" و"ديونسيوس" في المجتمع كصراع بين طبقة ارسقراطية قوية تحاول فرض قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبدة يؤول تمردها ضد الأقوى في منتهاه إلى المسيحية، وعقلية العبيد التي تضع قيماً شاملة تجعل من حماية الضعيف الهدف الأساسي لها. فلننتقل الآن الى فحص تفاصيل هذه الحجة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجذورها في عصور ما قبل المسيحية كمحصلة لوجود رغبة لدى طبقة ارسقراطية في المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. وكان لوجهة نظر هذه الطبقة في الأخلاق أن تقلل من مكانة الطبقات الأقل في المجتمع. إلا أن الطبقات الأدنى لم تقبل وضعها كطبقات خاضعة. ومن خلال التمرد ضد السادة تولدت الأخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرد بالفعل في اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسية من هذا التمرد ضمت مقاومة اليهود القدامى، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية.² هنا كان مقدراً لليهود؛ الطبقة الأضعف الخاضعة أن تُعيد تراتبية

¹ حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات في معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين قائلاً: على المرء ان يتخلص من الخدق الرديء الذي يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيراً إذا تقوه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة "خير عام"! إن اللفظ يناقض ذاته؛ ما يمكن أن يكون عاماً، له دائماً قيمة ضئيلة وحسب. وفي النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هي عليه وعلى ما كانت عليه دائماً؛ تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصاراً: يبقى كل نادر للنادرين. نيتشه؛ ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب في، بيروت، ١٩٩٥.

² المرجع السابق، 144, sec. 212.

³ For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, *Nietzsche and the*

Politics of Aristocratic Radicalism, ص 119-25.

القيم فى المجتمع جاعلة من قيمها القيم الفائقة على القيم الرومانية. وفى سبيل ذلك سعى اليهود إلى خلق ثورة فى الثقافة، ثورة من شأنها أن تسيدهم، وتسيّد ما سينشأ عن جهودهم: أي المسيحية.

ويقتضى بنا الأمر هنا أن نقدم وصفاً موجزاً لهذا التمرد. فقد كان المجتمع برمته قائماً بواسطة الارستقراطية الرومانية على إظهار شخصيتهم، وقيمهم، وكان لوضع القوم أن يُستخدموا كوسائل لخدمة الغايات الأكبر التي يحددها عليّة القوم بصفقتها حق للمجتمع، ولهم أنفسهم فى المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسي الذي شب عنه نوع خاص من الثورة قام بها اليهود. وذكر نيتشه ان قبل الثورة أو التمرد كان اليهود بلا أية قوة امام عليّة القوم الذين كان على اليهود ان يقوموا بخدمتهم. فلم يكن لليهود قدرة على مقاومة الأشراف *nobility* جسدياً وذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوة هائلة. بيد أن اليهود أبوا أن يتقبلوا طريقة للحياة تبتقيهم فى هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغ، متحوّلاً الى كره. ¹ يقول نيتشه: "إن كره اليهود يتنامى الى حدود جبارة غير محدودة الى اقصى أنواع الكره روحانية وسُميّة". ² وقد كان لهذا الكره اليهودى أن يُشعل الدافع إلى المقاومة. فى هذا الصدد يذكر نيتشه انه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد دون عالم خارجى معادى أي ان الأمر يتطلب من الناحية السيكولوجية منبهات خارجية *external stimuli* لكى تقوم هذه الأخلاق بعملها- ففعلها فى الأصل ليس سوى رد فعل". ³

لقد كانت المقاومة اليهودية ذكية وناجحة. فلعدم قدرتهم على الانتصار على النبلاء فى الحروب اوجدوا طريقة داهية لإسقاط الشرفاء. حيث تطلّعوا إلى احلال قيم جديدة محل قيم السادة. على اثر ذلك قام اليهود بفعل "الانتقام الروحانى" *spiritual revenge* الذى اعدوا فيه تحديد، وتشكيل الثقافة بحيث صار يُنظر اليهم وإلى جميع العاديين؛ فى الثقافة الجديدة؛ كحماة للقيم المقدسة *protectors of sacred values*. هنا قلب اليهود قيم الطبقة الارستقراطية بقولهم ان كل شيء صالح، ونبيل، وجميل، ومصدراً للسعادة ليس منبثقاً عن الطبقة الارستقراطية بل عن "حب الله". ونشأ عن هذا النوع من إعادة تقييم القيم نوع من التراتبية المقلوبة. فيقال هنا ان من يحبون الله؛ اولئك الوضعاء؛ لهم أهمية تفوق الارستقراط الذين أدبنوا ولعنوا إلى أيد الأبدىين لأنهم كافرين. لقد زعم اليهود إذاً أن البؤساء وحدهم هم الصالحين، الفقراء خائرى القوة الوضعاء وحدهم هم الصالحين، المرضى المحرومين القبيحين وحدهم هم الصالحين، هم وحدهم من انعم الرب عليهم، البركة لهم وحدهم، أما انتم ايها الاقوياء النبلاء الاضداد الاشرار المتوحشين الشهوانيين الطماعين الكافرين للأبد ستخلدون فى الشقاء ملعونين أنتم وخطاة!" ⁴

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *The Classics of Moral and Political Theory*,

edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992), 1245, 1243. ص

² المرجع السابق، ص. 1243.

³ المرجع السابق، ص. 1245.

⁴ المرجع السابق، ص. 1243. Italics in text.

^o المرجع السابق، ص. 1243.

لقد كانت الكلمات التي استخدمها اليهود في شن حملتهم راتعة في علاقتها بما كان في ذهنهم من اهداف. كلمات لم تتغن بالنصر في إحدى ساحات المعركة حيث كان اليهود أقل عدداً وعداداً، بل حثت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الافضل روحانياً من الطبقة الارستقراطية المكروهة. لقد قيل للقطيع: "لنصيح مختلفين عن الشر" أي لنكن الخير! والانسان الخير هو الذي لا يغضب، الذي لا يضر أحد، لا يعتدي على أحد، لا يثأر، هو من يترك الانتقام لله.¹ إلا أن هذه الرسالة هي بحق طريقة أخرى للقول: "نحن اناس ضعفاء، ضعفاء على أية حال، وسيكون من الخير ألا نقدم على شيء لا نملك ما يكفي من القوة لإتمامه."² ومثلما يقول "ديتويلر" *Detwiler*؛ يبين هذا الموقف كيف ان "المواطنين المقموعين ممن كانوا بلا أمل في احراز تفوق جسدى على الجنس الأنبل قد اعلنوا تفوقهم الاخلاقي وذهبوا في فتح العالم من خلال بشارتهم بالحلم، والحب."³

٦ - الديمقراطية، والمجتمع المدني.

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه "علامة فارقة" فقد انزلت الهزيمة بالحكم الرومانى، وصارت قاعدة للمسيحية. ولكن وبالنسبة لـ "نيتشه" أيضاً بقدر ما كان هذا التمرد علامة فارقة فقد خلق نسق قيمى أفرغ- حتى وان كان ما زال موجوداً- ما في جعبته من نفع. وقد اشار نيتشه بهذه الرؤية في قوله ان الصور المسيحية في شكل اولئك الافراد مثل "يسوع"، و"مريم" ما زالت موجودة "كما لو كانت" المسيحية هي خلاصة القيم العليا ليس فقط في روما بل في نصف العالم تقريباً.⁴ تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد بالنسبة لـ "نيتشه" المصدر الرئيسي للقيم الجوهرية حتى وان استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادة و بروز.

بناءً على هذا الموقف فإن المسيحية؛ رغم كونها لم تعد بمثابة نسق القيم الذى يعطى للحياة دلالة؛ فهي ما زالت عاملاً مهماً في العالم الحديث بالنسبة لـ "نيتشه". إنها الأهمية التي تفصح عنها الجهود الحديثة المبذولة في انهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى اثر ذلك اخذت الفكرة المسيحية شكلاً علمانياً في التعبير عن نفسها. "لقد وصل الأمر إلى حد تحول المؤسسات السياسية، والاجتماعية نفسها إلى تعبير متزايد الوضوح عن هذه الاخلاق: إن الحركة الديمقراطية هي وريث المسيحية."⁵ إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآة تعكس قيم الحياة العادية للعبيد، قيم نظرح تهديداً لخلق حضارة عليا. يقول نيتشه: هناك في اوروبا بأسرها اناس نعتهم بـ "الكلاب الفوضويين" *anarchist dogs* هدفهم الرئيسي؛ وباسم قيم العبيد؛ أن يعززوا من شأن فلسفة حياة القطيع متفقون على "بين التراحم، وعلى الإففاق على كل من يشعر ويعيش ويعانى؛ (نزولاً

¹ المرجع السابق، ص. 1250.

² المرجع السابق، ص. 1250. Italics in text.

³ Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, ص. 122.

⁴ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ص. 1254.

⁵ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ص. 125, sec. 202. Italics in text.

إلى الحيوان وطلوعاً إلى 'الله' - إن صرعة 'الإشفاق على الله' إنما تجد مكانها الصحيح فى العصر الديمقراطى؛ ومتفقون بقضيمهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافذ الصبر، على المقبت المميت للألم بعامة.¹ هذا الشكل العلمانى للمسيحية لا تأخذه شفقة بالإنسان الخاص، الروح الحر، بل بدلاً من ذلك يدفع بأن الجميع سيهبطون الى نفس المستوى المشترك. فلا بد للجميع أن يكونوا متساويين، ولن تكون هناك أية "حقوق خاصة، أو امتيازات" لمن هم حقاً فائقين - أي الأرواح الحرة.² فخلاقاً لـ "هيجل"؛ الذى رأى فى صراع السيد/ العبد أساساً لمجتمع مدنى احتفى به هيجل لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع؛ رأى نيتشه فى محصلة هذا الصراع تدعيماً لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع، الأرواح الحرة.

وكما كان الحال عند "بيرك" نجد لدى "نيتشه" ميلٌ نحو الوصول إلى مجتمع من شأنه خلق مكانة خاصة لارستقراطية طبيعية. فعلى حد ما رأينا بالنسبة لـ "نيتشه" يتضح أن القيم الخاصة بعقلية العبيد - ذلك لهم بمنح الاحترام للجميع - لن تقضى إلى شيء سوى تسوية الجميع بذلك المستوى دون المتوسط *mediocre standard*. والنتيجة هى انعدام الجهود التى تمنح مكانة خاصة للروح الحرة، بل سيتحول الناس فى المقابل إلى أفراد من القطيع سلبيين معدومى الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظروف، وأمل أن يفضى هذا الوضع إلى حل نفسه بنفسه. لأنه، وفى حقيقة الأمر، كلما صار الناس موجّهين أكثر فأكثر نحو مجتمع مدنى، فهم يصبحون غاية فى السلبية، والبساطة. والحقيقة أن نيتشه قد ذكر أن أوروبا تتميز بـ *شلل الارادة* "paralysis of will"، ذلك الوضع الذى لا يعُد لدى الناس فيه أى تصور عن الاستقلال فى القرار، والشعور الشجاع بلذة الإرادة.³

وعندما يفتقد الافراد، والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقاد فى قيم تضى دلالة على الحياة، فإن المجتمع، ومن ثم الأفراد أيضاً يبدعون فى الشعور بالهشاشة، والضعف أمام أى شيء وأى أحد يتحدى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع على استعداد للخضوع لأولئك المتحليين بإرادة أقوى. والشيء الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرة للسادة، بحيث يصير الضعفاء أقل قدرة على رعاية انفسهم فإن الآخرين من هم أقوى - أى أخلاق السادة فى حالتنا هذه - قد يعودون ثانية إلى ارتقاء السلطة فى المجتمع.⁴ وفى تأكيد على هذا الموقف رأى نيتشه فى الانهيار الوشيك للديمقراطية أساساً لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان tyranny فقال :

إن الحركة الديمقراطية فى أوروبا ستقضى الى انتاج نمط مؤهل للعبودية بألطف ما تحمله الكلمة من معنى: فنجد الإنسان القوى يصير فى حالات فردية، واستثنائية أقوى، وأثرى مما كان عليه فى أى وقت مضى ... أريد أن أقول: إن الحركة الديمقراطية الأوروبية هى فى الوقت نفسه وبدون قصد مشروعاً لتوليد

¹ المرجع السابق، ص.ص. 202-26، 125

² المرجع السابق، ص. 202، 125

³ المرجع السابق، ص. 208، 137

⁴ Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, ص.ص. 174-75

الطغاة بكل ما تحملها الكلمة من معنى بما في ذلك المعنى الأكثر روحانية.¹

The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer than has perhaps ever happened before ... What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual.

ولن يخرط "الطاغية الروحاني" في "السياسة الصغيرة" *petty politics* لزماننا. فلم يتقبل نيتشه، على سبيل المثال، السياسة كمنشط ينحط إلى منزلة تحديد أي الحقوق يجب أن يحصل عليها الناس، وكيف يمكن توزيعها، بل تطلع في المقابل إلى بزوغ طبقة قوية من الأشخاص لديهم الإرادة لوضع حد لمستنقع المجتمع المدني *the morass of civil society*، وفي سبيل ذلك سيجعلون من أنفسهم سمت الثقافة الجديدة *grand pinnacle of the new culture*. وستكون السياسة الجديدة؛ مثلما أشار نيتشه؛ "سياسة كبيرة" *grand politics* فيقول: "لقد ولى زمن السياسة الصغيرة: والقرن التالي سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض- الإرعام على السياسة الكبيرة."²

من هذا الطاغية الذي كان في ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. فعلى حد ما يذكر "سلاينس" *Sleinis* "تأخذ قوة الفن في تعزيز الحياة؛ عند نيتشه؛ مرتبة تفوق الأخلاق، والدين."³ فقد اعتقد أن الفنان هو منبع القيم المعززة للحياة، كما أن السياسة التي وقودها التخيل الفني ستسعى؛ حسب نيتشه؛ إلى تحديد أسس للاحتفاء ببهجة الحياة بطريقة من شأنها؛ مثلما يقول سلاينس؛ تحقيق "ازدهار الروح الانسانية"، و"حب الحياة".⁴ إنها لطريقة في الحياة توحى بحرية جديدة لم تُجرب كاملة حتى اليوم في إطار من عالم اجتماعي، وسياسي جديد لم يخلق بصورة كاملة حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التي يخلقها هؤلاء الأفراد يمكنها مع ذلك أن تهينا تنوفاً جيداً لما قد تمدنا به طريقة جازمة في الحياة ومثيرة لها. وسيكون هذا التنووق بمثابة القاعدة لبناء سياسة يمكن أن تحقق حياة ذات دلالة، ومغزى، حياة تعيد للناس شعوراً بالأهمية الذاتية، والهدف.

٧- سياسة الضمير الفاسد.

ولكن في مجرى خلق المجتمع الجديد؛ أي قوى تنبئية *dragons* ستنتزع الأرسقراطية الجديدة عند نيتشه إلى البطش بها؟ يبدو أن السياسة لدى نيتشه "ستكون مكرسة لمقاومة الواقع القمعي المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب، والضمير الفاسد. لأن هذه الاتجاهات تكمن في صميم ما يساعد على التغلب وانكار الفرصة

¹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 173, sec. 242. Italics in text. ص

² المرجع السابق، ص. 138, sec. 208. Italics in text.

³ E. E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, 123. ص

⁴ المرجع السابق، also, 146-47, ص. 128-31

على الوجود الحقيقي للسلوك الإرادوي. ولكي نفهم العدو الكامن في السياسة عند نيتشه يقتضى الأمر تفسير طبيعة، وأثر الضمير الفاسد على المجتمع، وهو ما يمكن اتجاذه على اكمل وجه عن طريق المقارنة بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد.

إن الضمير الصالح يرتبط بحقيقة تعريف الفرد لنفسه كـ فرد ذي سلطان *sovereign individual* إنسانٌ "لديه ارادته المستقلة الممتدة، والحق في قطع الوعود- فرد يكمن فيه وعى فخور ... وعى بقوته وحرية، وشعور بالبشرية يصل إلى حد الكمال".¹ مثل هذا الفرد يعيش "امتياز المسؤولية" *privilege of responsibility*. والشعور بالمسؤولية المنقول عبر ضمير صالح يوحي هنا بأن المرء لديه "سلطان على نفسه، وعلى القدر".² حيث يدرك أنه مسئول عن عواقب أفعاله، واختياراته، وأن لابد له أن يتقبل الحاجة إلى كبح عواطفه عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته كطريقة لخلق القيم. وخبرة الضمير الصالح التي تتطابق وأخلاق السادة إنما تنصح عن سيطرة حقيقية على الذات، ويقدر امتلاك المرء لهذه الصفة يكون قادراً على امتلاك كلاً من الشعور المكثف بتوكيد الذات، وأيضاً الشعور "بالسيطرة على الآخرين" على حد تعبير ديتويلر *Detwiler*.³

ولكن ليكن واضحاً؛ في ظل هذا النموذج من الضمير الصالح؛ انه كبح بواعث الذات لابد ألا يتنازل المرء، أو يضع حداً لهذه البواعث، لأن هذا من شأنه أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التي تدفع الحياة، وتكون أساساً لإرادته. هنا بالضبط يتجلى الفرق بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد. الفرق بين هاتين الحالتين للعقل تتبعث من حقيقة مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير في ان غرائزهم هي اساس سليم للسلوك وإلا فانهم سيفقدون احترامهم لمعايير وقواعد المجتمع. إذاً عود على بدء نجد أن المطلب الديونسيوسى للعفوية بما يتفق مع عواطف، ودوافع المرء إنما يجابه التوق الأبوللوني لحفظ النظام. كيف ينتهج المجتمع تاريخياً قضية حفظ النظام؟ في تناولنا لهذا السؤال يمكننا ان نرى الاهمية التي يعول بها المجتمع على الضمير الفاسد.

مبدئياً يرسى المجتمع احتراماً لقواعده من خلال عقوبات قاسية. حيث كان لنهج المجتمع نحو الأخلاق ان يربط بين الفشل في مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علمت هذه التجربة الناس ألا يبيحوا لغرائزهم ان تلعب دورها كاملاً، بل كان عليهم في المقابل ان يتعلموا كبحها. وفي مناقشته للطرق التي استخدمها المجتمع في تحقيق الانصياع للقواعد أشار نيتشه أن في البدء كانت طرق التعذيب لتحفر في ذاكرتنا الجماعية الخوف من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن الأساليب، أو التكنيكات الأولى للعقاب كانت قاسية بدرجة بالغة حيث اشتملت على الرجم، والخوزفة، وتمزيق الجسد، ودهن جسد الجاني عسلاً وتركه تحت الشمس الساطعة للذباب.⁴

¹ 1257. Italics in text. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ص.

² المرجع السابق، ص. 1257. Italics in text.

³ 124. Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, ص.

⁴ 1258. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ص.

وقد صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فرجة عامة، أو نوع من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم حتى أن المناسبة كانت تصنع في صورة احتفال. حيث يرى الجميع ما قد يقع عليهم، سعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشد الفرح حيث الجميع كانوا على استعداد للاحتفال بالآخر. والحقيقة ان الوحشية كطريقة لقولية الناس من أجل تعزيز التزاماتهم في ظل العرف، والقانون كانت هي الأخرى قد اخذت طابعاً روحانياً، وتقدست.^١ ففي هذا النظام: "خيراً ان ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون."^٢ مع ذلك لم ينجو أحد من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو لتخاطر جاعلاً نفسك عرضة للاحتفال العام!

لا شك ان هذه التجربة قد شرعت في خلق النظرة العامة لعقلية القطيع عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة، وتجعلهم فريسة للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكل على نحو أبعد عن طريق الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزي والعار.^٣ هنا تناول "نيتشه" ما بذله المجتمع من جهود في سبيل جعل الانسان "في خزي من جميع غرائزه."^٤ وتعد المسيحية مصدراً رئيسياً لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخراً: كيف أن البابا إنوسنت الثالث *Pope Innocent III* في العصور الوسطى قد نفذ هذا المشروع بإدراجه الكثير من وظائفنا الغريزية الاساسية ضمن قائمة من "المنكرات" *repellant* تضمنت على سبيل المثال الحمل، والولادة، وسيلان اللعاب، والإخراج.^٥

وفي المجتمع المدني الحديث تم اختراع طريقة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية الخاصة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء في غرائزه. والفرق الرئيسي بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل

^١ المرجع السابق، ص. 61-1260

^٥ في كتابه أصل الأخلاق، وتحديداً في تناوله لدور الثقافة في تشكيل وعي الانسان نرى نيتشه يقدم وصفاً متميزاً لبعض المفاهيم المهمة والاساسية والتي تم تناولها في كتابنا هذا كقيمات اساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: اننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أي عنف: "ربما لي هناك شيء أرهب وأكثر مدعاة للقلق في ما قبل تاريخ الانسان من تقوية ذاكرته... لم يكن ذلك يتم ابدأ من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الانسان يحكم بأن من الضروري أن يخلق لنفسه ذاكرة." قبل بلوغ الهدف (الانسان الحر، والفاعل والقدير) كم من اعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائماً الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة مسببة، وعد لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى عدالة؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقاباً. انظر جيل دولوز Gilles Deleuze، *نيتشه والفلسفة*، ترجمة اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣. <المترجم>.

^٢ المرجع السابق، ص. 1261.

^٣ المرجع السابق، ص. 1261.

^٤ المرجع السابق، ص. 1261.

^٥ المرجع السابق، ص. 1261.

الحديث أنه في النظام الحديث لم يتم تعليم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد عن طريق التعذيب بل كان من خلال تكوين شعور بالذنب داخل وعى الفرد عند الوقوع أو الانخراط في اعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلموا كيف يتحكمون في دوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطأ. " فالمجتمع يسعى "لترويضنا" وذلك بالاستعاضة عن دوافعنا، وغازتنا الفطرية بحياة يملئها علينا "الحصر القمعي ... الخاص بالعرف".¹ إننا نتحول في هذا المجتمع إلى أشخاص يُكَيِّفون حياتهم وفقاً لما يقره المجتمع بصفته الأفضل لنا، وليس وفق ما نعرفه نحن على أنه الأفضل لنا، حتى وإن تعلق الأمر بما يرسو في أعماقنا من دوافع، وما نشعر به من خلجات.

ولكن عندما يجبر الناس على كبت دوافعهم الديونيسية *Dionysian* تحت مسمى النظام الاجتماعي فهم يnehون الحرب مع أنفسهم. ولأن الناس في مجتمع يطالبهم بالاحجام دون ترك غرائزهم تلعب دورها كاملاً، فعليهم ان يتعلموا كيف يضعون وييقون في نفوسهم على بعض من مشاعرهم الأكثر حدة. فعندما تقمع الغرائز فهي تكتسب "عمقاً وسعةً وارتفاعاً" وفي هذا فهي تتحول إلى انفعالات عدائية لانسان بري، طليق، مفترس ينقلب على عقبيه ليكون ضد الانسان نفسه.² والحقيقة أن نيتشه قد وصف هذه الانفعالات بالوحشية، والابتهاج بالاضطهاد، والاعتداء، والتغيير، والتدمير" وهذه الانفعالات لها من يعتقها كأهداف "ممن يتحولون ضد مالكي الغرائز". وبحكم الحاجة الى السيطرة على الجانب الديونيسيوسي في شخصيتنا فنحن ننشئ انفعالات عدائية تجاه انفسنا. الطريقة الأخرى للإشارة الى العدائية التي يملكها الناس تجاه انفسهم القول بأن الناس بهذا المقت للذات *self-loathing* إنما يفصحون عن شعور بالذنب، وضمير فاسد *bad conscience*. وكل من هذين الصفتين إنما يرمز الى الميل الحديث نحو تعليم الناس السيطرة على غرائزهم عن طريق التفكير في انفسهم كأشخاص لا قيمة لهم وقتما يعيشون هذه الغرائز.³

إن الضمير الفاسد "مرض خطير" لأنه بينما يعلم الناس قمع الجانب الديونيسيوسي في شخصياتهم فهو بالضرورة يخلق لديهم شعور بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أي أمل في تحقيق الحرية.⁴ فلا عجب إذاً أن نجد كل فرد؛ في مثل هذا المجتمع الذي يُنتج الضمير الفاسد؛ مجرد "سجيناً يائساً" يحك نفسه عارياً بقضبان قفصه. "ومن المفهوم أيضاً بالنسبة لهؤلاء الأشخاص أن تكون إرادتهم متلاشية تماماً. وهذا الظرف في رأى نيتشه" هو المرض الأخطر والموحش للنفس الذي لم تترأ منه الإنسانية بعد.⁵

والواضح أن طبقة السادة هي الطبقة المالكة للضمير الصالح، في حين أن القطيع هم الواقعين في رق الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على "توفير الأمان لنفسه، وفي قيامه بذلك مفتخراً فهو قادر كذلك

¹ المرجع السابق، ص. 72-1271

² المرجع السابق، ص. 1271. Italics in text.

³ المرجع السابق، ص. 1271.

⁴ المرجع السابق، ص. 1271.

⁵ المرجع السابق، ص. 1272.

على امتلاك الحق في توكيد ذاته.¹ فالنبيل لا يخشى من عواطفه، ودوافعه الأساسية، فهو لديه كايح نفسي كاف لتتبع حياة تجسد هذه الدوافع بطرق تفصح عن قوائمه كاملة، وهو بسيطرته الكاملة على حياته إما يتحمل المسؤولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليحمله فامعاً لانفعالاته، وكابحاً للعدائيه التي تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما انسان القطيع الذي عليه ان يقمع، ويكبت كل بواعثه فهو لا يعيش سوى احتقار للذات لا ينشئ، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الارستقراطية الجديدة ستكون بمثابة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعية، والثقافية التي تستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد، والشعور بالذنب. فالسياسة عند نيته من شأنها ان توحى لنا بأنه يمكننا تخيل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحو كامل وذلك في ظل وضع يحافظ في الوقت نفسه على بعض الأبعاد البكر لأبوللو بحيث تظل هناك درجة لازمة من النظام، وكبح الذات لازدهار ديونسيوس. والشخص الذي يجسد هذه المقاربة في السياسة على أفضل وجه في العصر الحديث هو "ميشيل فوكو" *Michel Foucault* الذي سناقش سياسته بعد ان نتلمس كيف كان لمفكرى المجتمع المدني الحديث ان يردوا على نيته.

٨- الرد والرد المضاد.

كيف سيرد مؤيدو المجتمع المدني في العصر الحديث على نيته؟ في الغالب سيدفعون بأن الروح النبيلة عند نيته لا يمكن أن تحيا إلا في إطار المجتمع المدني. فالحقيقة أنه لن يُتاح للروح الحرة أن تسيطر، ولن يُسمح لها ان تعيد ارساء ديانة الارستقراطية. بل سيُتاح لها مكانة حتى وإن كانت منعزلة وبعيدة. ومن الحقيقة كذلك ألا يصغى إلى الروح الحرة أو حتى يلتفت إلى ما يفعله سوى القليل. ولكن سيبقى هناك دائماً بعض ممن سيلتفتون، ويصغون لتعليماته بصدد الضمير الفاسد، والشعور بالذنب متسائلين عما إذا كانت هذا الأمور لن تتحول إلى طغيان كما جاء في وصف نيته. ولكن لأن المجتمع المدني في وسعه فرد مساحةً للأرواح الحرة تماماً مثلما يوجد مكاناً لجميع الطرق في الحياة التي تكرهاها الروح الحرة، فإن المجتمع المدني هنا إما يوفر دفاعاً أقوى عن نفسه.

هنا قد يقول الروح الحر أن مثل هذه الحجة تعوزها البراعة بدرجة بالغة. فأى خيار يملكه الروح الحر؟ انه لا يستطيع تحرير نفسه كلية من سياقه، ومن واجبه أن يبذل أفضل ما لديه فيما يعرضه عليه هذا السياق. وفي هذا سيحاول أن يصير مثلاً لحياة تملؤها الإرادة مظهراً للآخرين أهمية خلق قيم مثرية للحياة. علاوة على أن الفرد الإرادوي سيسعى إلى طرق للالتفاف، والمراوغة، والتخلص، أو إذا ما اقتضت الضرورة سيسعى إلى مقاومة المعايير، والظروف التي تقف دون إدراك هذا الهدف. تلك حياة ستكون شاقة، موحشة في الغالب، خطيرة أحياناً. ومن ثم لا يمكن للمجتمع المدني أن يبرأ من الاوقات العصيبة التي

¹ المرجع السابق، ص 1257. Italics in text. Also, see Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic*

سيفرضها عليه أكثر أفرادها إبداعاً.

استجابة لهذا سيدفع مؤيدو المجتمع المدني بأن أخطار حياة غير تقليدية لهى أخطار بالغة. فهم سيذكرون الروح الحر بأن المجتمع المدني يمنح للروح الحر ما يحتاجه بالضبط: مجموعة من القواعد، والكوايح ليتمردها. وما من شخص مبدع يمكنه خلق أى شىء ما لم يكن هناك نموذج جارى من الحياة على ارض الواقع يأمل الروح الحر فى تغييره بالمقاومة. وعلى إثر ذلك فإن الروح الحر يحتاج الى النظام الذى يشجبه، لأنه بدون هذا النظام لن يكون هناك أساس للإبداع. الأهم من ذلك: أى هدف أفضل من مجتمع مدنى تتمثل اسلحته فى مُثل للحقوق، والحريات الخاصة بدلاً من وسائل التعذيب؟ فى هذا الاطار سيعيش الروح الحر دائماً لى يحارب يوماً آخر، متحياً الفرصة دائماً لخلق ثقافة جديدة تعمل على تثوير المجتمع برمته. ومؤيدو المجتمع المدني يقبلون هذا التحدى لأنه برفضهم إياه سيكونون مجبرين على اسقاط المجتمع المدني نفسه، وذلك بإماتة الالتزام الأساسى بالحقوق المتساوية.

هذا بالإضافة إلى وجود احتمال أكبر أن تلقى الروح الحرة نجاحاً فى مجتمع مدنى دوناً عن أوضاع أو أطر أخرى. فالأشخاص ذوى الرؤية الجمالية لطريقة أفضل للحياة كان لهم أثر عظيم على المجتمعات المدنية فى الماضى، ومن المحتمل أن يكون لهم أثر أعظم فى المستقبل. على سبيل المثال: أثناء الحركة الثقافية المضادة فى ستينيات القرن العشرين التى أطلق عليها "اطفال الزهور" *flower children* الذين كانوا بمثابة الأرواح الحرة فى ذلك الوقت حيث طالبوا بحياة أكثر تحراً أكثر انطلافاً حتى عندما كان المجتمع يطالبهم بتنظيف أنفسهم، وخلق رؤوسهم، والبحث عن عمل. لقد كان لهذا الطراز من الرؤية الجمالية *aesthetic* للروح الحر؛ الخاصة بحياة متحررة من الأنظمة التكنولوجية التى وصفها "فير"؛ تأثيراً عظيماً على الخبرة المعاصرة لدى معظم الناس. واليوم هناك مزيد من الفرص السانحة للتعبير عن وجهات نظر محددة بشكل فردى أكثر مما كان عليه الأمر فى الخمسينيات على سبيل المثال. فمناقشة الاجهاض، والحرية الجنسية، وهجر النساء للأطر الأسرية التقليدية ... الخ كانت مسألة نادرة فى الخمسينيات. اليوم نالت هذه المذاهب إجازةً وتصديقاً على الأقل وبصورة جزئية من قبل تلك الرؤى المعنية بعالم متحرر، والتى كان أول ظهور لها فى الحركات العظيمة للثقافة المضادة فى الستينيات. والواضح أن هذه الطرق، وما تجسده من قيم قد عززت بالفعل حياة الكثيرين من الناس.

يأخذنا هذا الرد إلى قضية أخرى على الدرجة نفسها من الأهمية. ألا وهى: أى نوع من المجتمعات سيوجده الروح الحر؟ نحن نعرف أن المجتمع الجديد سيكون به طبقة ارسقراطية حاكمة، ولكن أى نوع من القيم، وطرق الحياة ستوجدتها الطبقة الحاكمة الجديدة؟ فى الواقع ليس من العدل أن نسال إن كان سيوجد فى هذا المجتمع احترام للحقوق الأساسية أم لا؟ إن كانت هناك برامج لتعليم جميع الناس أم لا؟ إن كانت هناك

* اطفال الزهور وأحياناً ما كان يطلق عليهم جماعة الزهور *flower people*، وأيضاً "الهيبيز" *hippies* هم انصار حركة قوة الزهرة *flower power* حركة شبابية ظهرت فى الستينات، كانت تؤمن بالسلام والحب. ولعلنا نتذكر عنوان الأغنية الشهيرة أين ذهبت جميع الزهور *Where have all the flowers gone?* لـ "بيت سييجر *Pete Seeger* عام ١٩٦١. <المترجم>.

جهود لمنح الناس عملاً مفيداً، وشيقاً أم لا؟ فقد يرى الروح الحر هذا السؤال مُجحفاً، نظراً لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدماً؛ وإيان جهود الإطاحة بنظام قائم؛ ما ستأتى به عمليات الإبداع إلى حيز الوجود. وإذا انتابنا قلق من عواقب التمرد لن نتمرد طوال ما حيينا، وبدون التمرد سيظل المجتمع ساحة للتصياح لمعايير لن يضعها أحد مطلقاً موضع مسائلة أو تشكيك.

ولكن قد يرد مؤيدو المجتمع المدني متسائلين ما إذا كان كل ما ينادى به الروح الحر هو مجرد صعود إحدى الطبقات إلى السلطة على حساب الطبقات الأخرى؟ وقتها لن يكون هناك أساس لتبرير الأمر سوى السلطة، وربما سلطة مطلقة لفئة قليلة على الآخرين دون الانتفاع بأسباب خيرة لتبرير إحداث التغيير فى السلطة. بالطبع سيهزأ الروح الحر من ضرورة تقديم أسباب خيرة لإحلال النظام الجديد الذى يأمل فى تحقيقه، تلك الأسباب التى تتم عن ذلك النوع من العقلانية الكانطية التى نبذها. ولكن هل يمكننا التغاضى عن المطالبة بضمنان قيام النظام الجديد على شىء آخر غير الإرادة الخاصة بالطبقة الجديدة؟ تلك الطبقة التى ستستخدم إرادتها للقوة فى الانتقام من جميع من سيأخذون بذنب إنكارهم ولو وقت طويل ما يستحقه أفضل الناس؟

بصدد قضية الاستخدام المبرر للسلطة، سيأخذ مؤيدو المجتمع المدني بالطبع حجة نيتشه مأخذ الجد وذلك فيما يتعلق بكون الالتزام بالديمقراطية، والمجتمع المدنى يجعل الأفراد من الضعف ما يعرضهم فى نهاية المطاف إلى استقبال طاغية فى السلطة. لكنهم؛ أي مؤيدو المجتمع المدنى؛ سينظرون للمشكلات الديمقراطية على نحو مختلف. فالذى يتطلع إليه المواطنون فى الديمقراطية هو العدل، أو الإنصاف، وهم إذ لا يحصلون على هذا الإنصاف يصير لديهم ميل لإظهار التزام ضعيف بالمجتمع المدنى. والواقع أنه من إحدى المقولات الرئيسية فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا أنه عندما يرى المجتمع مفتقداً للعدل فإن الأفراد يفقدون الشعور بالالتزام القوى تجاه المجتمع معجلين فى ذلك بزوال مؤسسات المجتمع المدنى. وقد كان رد "رولز" على هذه المشكلة فى إيجاد طرق تجعل المجتمع أكثر عدلاً بما فى ذلك طرق خلق التسامح وسط الناس ذوى الروى، والمصالح المتنوعة والمختلفة. وكان لـ "نيتشه" أن يرد على الإطار الذى طرحه "رولز" بقوله أن الإجماع المتداخل عند الأخير لا يزيد عن كونه عقلية العبيد، فى إطار من العقلانية تهدف إلى تبرير ما يحمله الناس من تباينات مختلفة فيما يتعلق بالالتزام المتداخل نفسه بالمجتمع المدنى، والإذعان لطغيانه الروحى.

وأخيراً إذا كان "نيتشه" بيننا اليوم لكان له ان يدلل على صحة موقفه بصدد أخطار افتقار المجتمع الحديث إلى أخلاق السادة وهو الأمر الحادث بين الكثير من الناس اليوم. فبالنسبة للروح الحر تعد حياة الناس فى المجتمع المدنى موجهة، ومحكومة بصورة زائدة عن اللزوم، بالإضافة إلى نزوعهم نحو التنازل الزائد للأخريين عن ما هم عليه، وما يمكنهم ان يكونوا عليه. ولا يسفر هذا النوع من الوجود إلا عن شعور مستشرى بالملل يصل إلى حد اليأس والفتوط. وبالتالي فهم يتطلعون دائماً لطرق يخلقون بها إثارة فى حياتهم. والطرق التى يختارونها غالباً ما تكون مدمرة. فنحن، على سبيل المثال، نرى أشخاصاً يغمسون فى

تعاطى مخدرات مهلكة، وفي اشكال خطيرة من المعاشرة الحنسية، وفي بحث دائم عن اشكال أخرى غريبة من الانحراف مثل مشاهدة مستويات متطرفة من العنف على شاشات التلفزيون، والسينما.

ولكن هل يقتضى المجتمع المدنى الوصول إلى هذه المحصلة؟ أو هل هذه النتيجة هي مجرد وظيفة لمجتمع مدنى صار عرجاً وأصبح في حاجة الى استنشاق هواء نقي مما يمكن للنقد النييتشوى أن يمنحه إياه؟ ربما يكون الهواء النقي في هذه الحالة قد تم تحديده بالفعل في ضوء ما قدمه رولز من التزام تجاه مجتمع أكثر عدالة كمقابل لتترك مصيرنا في أيدي طبقة السادة عند نيئتسه. ولماذا لا يكون مجتمع أكثر عدلاً يفعم الناس بالحيوية تجاه امكاناتهم وتجاه الحاجة لأن يصيروا سادة انفسهم، خالعين بذلك عن حياتهم تلك القبضة الخائفة للمجتمع؟

أو هل يجب ان نرى في نيئتسه امكانية أخرى منذرة بكارثة كذلك التي دلت عليها الإبادة الجماعية *Holocaust*؟ في تلك الحالة كان على نيئتسه أن يضيف للأنظمة الاخلاقية الثلاث: السادة، والعبيد، والقطيع نسفاً رابعاً كان من الوارد ان يسميه أخلاق الوحوش *beast morality*. حيث قد يفضى الأمر بالناس؛ حال تخليهم عن أى أمل في إيجاد مغزى للحياة؛ إلى صيغة من الحق، والكرهية الشديدة قد تصل في منتهائها إلى طريقة من الحياة العدمية *nihilist* من شأنها تدمير أية فرصة لخلق مجتمع مدنى والمحافظة عليه. ألم تقم لأخلاق الوحوش قائمة في مجتمعنا اليوم؟ هل علاج نيئتسه إذاً هي المقاربة الصحيحة للتخلص من الوحش، وبالتالي الحفاظ بأية طريقة كانت على مجتمع مدنى؟

٩- نقد ميشيل فوكو النييتشوى.

قام "ميشيل فوكو" *Michel Foucault* (١٩٢٦-١٩٨٤) بمحاولة لتطوير رؤية سياسية، واجتماعية لما نعيشه في الوقت الحاضر تقوم على بعض استبصارات "نيئتسه" مع الأصداء المهمة لـ "فيرا". في نتبعه لـ "نيئتسه" هناك تيمة رئيسية في نقد فوكو للمجتمع الحديث تتمثل في الصراع بين العنصرين الأبوللوني والديونسيوسى في الشخصية. فالأفراد هم مزيج من الثقافة التى تفرض معايير خالقة للنظام، وغريزة تسعى للتححرر والفاكك من النظام النمطى للحياة اليومية. وغالباً ما ينتصر أبوللو على ديونسيوس، ومن ثم فأولئك الذين يقاومون التحول إلى تروس في آلة كبيرة من النظام الاجتماعى عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصدر خطر على النظام الصالح.^١

وقد ركز فوكو في هذا الصدد على الطريقة التى غالباً ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشين *marginalized* ممن تعد حياتهم غير متقيدة بالأعراف *unconventional* وذلك من زاوية معايير المجتمع: مثل المجانين أو السجناء. وشروعاً في وصف الطريقة التى يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الافراد غير المتقيدين بالأعراف انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير *Enlightenment* في المجتمع.

^١ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, (London: Simon & Schuster, 1993) ص. 69-70

فحركة التنوير؛ كما رأينا عند "كانط"؛ قد روجت لنوع من التقصى *inquiry* الذى سعى إلى إحلال الخرافة- كأساس لمناقشة الأمور العامة- بمذاهب يدعمها العقل ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الانسانية. مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهات اجتماعية، وسياسية فى العالم الحديث قد تطبعت، وإلى حد كبير، بحركة التنوير. ونحن إذ نتقبل هذه الاتجاهات بدون تحليلها فقد تقبل كذلك سياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسسية، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا؛ وفى الغالب؛ وفق عامل الحرية الذى تعد به حركة التنوير. وقد دفع فوكو بأننا لا يجب ان نكون "مع" ولا "ضد" التنوير، بل فى المقابل يجب ان نحاول الحفاظ على أذهان متفتحة بصدد اسهاماتها، بحيث نكون قادرين على التمييز بين ما هو مفيد، وما هو ضار فى هذه التركة.¹

وقد عمل فوكو على توضيح كل من هذين البعدين. ففى عمله الأول نجده يصف بعض من اثارها الضارة، وهو ما سنتطرق إليه كتمهيد لمناقشة اسهاماتها المهمة الباقية. هنا لايد من توضيح أن العقل الذى اثنى عليه التنوير الكانطى ليس بالضرورة عدو لنا على نحو دائم، ولكنه أيضاً ليس دائماً صديقنا. وبالتالي لا يجب ان نخشى أن يعرضنا نقدنا لاسهامات العقل إلى "خطر الانجراف فى اللاعقلانية".²

من اهم النقاط المحورية فى نقد فوكو للتنوير اعتقاده أن التنوير قد ساعد فى تشكيل، وصلاحيه هياكل السلطة التى كانت بالفعل معادية للحرية. ولكى نفهم كيف أخذ هذا التطور مجراه من الضرورى أن نفهم الطريقة التى تُستخدم بها السلطة فى العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين فى المجتمع إما يحققون انصياعاً للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هى روية فوكو للسلطة؟ بالنسبة له يحقق الشخص "س" سلطة على الشخص "ص" عندما يمكن لـ "س" أن "يحدد" سلوك "ص" بدون استخدام قوة غاشمة. وفى العصر الحديث؛ ذلك العصر الذى يحتقى

¹ Michel Foucault, "What Is Enlightenment? In *Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, (New

York: Pantheon Books, 19984) صص 42-43, 50.

² Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in *Foucault Reader*, صص 249.

^{*} خلافاً لـ "ماركيوز" لا يتماهى "فوكو" مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم فى رفض النظام السياسى التقليدى من خلال ما قدمه من إعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التى لم تعد محمولة، صارت تفهم كممارسة. وينطلق تصور كهذا من نظرة جديدة إلى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدى إلى رؤية تعطى للمقاومات الامتياز على الثورة. إن السلطة ممارسة، والعلم قانونها. وتقع اعمال فوكو الأولى فى نطاق الابيستمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقد للعلم، لفلسفة العلم، للمقولات الضمنية او الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفك فوكو اسطورة التقدم ومستتبعاته، مفاهيم التوالد، التواصل، التعاقب، النفوذ، النضج، من حيث أن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، انها تتقدم خلال المتفصلات، اختلافات المستوى، المتفصلات والانقطاعات. أن الـ *Deus ex machina* فى الجدلية تجد نفسها بلا قيمة وكذلك شأن صنوها، الوعى- الذات: "ان جعل التحليل التاريخى خطاب المتواصل وجعل الوعى البشرى موضوعاً لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظام فكرى واحد. فالزمن مصوراً فيهما بحدود الكلية والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعى". انظر شاتليه، ص. ٥٩٠. <المترجم>.

بالحرية الإنسانية؛ يعد استخدام القوة العاشمة كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعايير نمطية انتهاكاً للالتزام بالحرية. في مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد "مغوَّيون" *induced* بتكتيكات مختلفة للتحكم في السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. في تلك الحالة من المفترض ان يمتلك الفرد دائماً إمكانية التصرف على غير ما هو مفروض عليه. فسلطة "س" على "ص" - أي عندما يجعل الأول الثاني يتصرف كما يريد- دائماً ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك "ص" ليس قسرياً أو مجبراً عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة "بدون رفض قوى او عصيان".¹

إذا فالمقاربة الرئيسية لتحقيق سلطة على الآخرين يكون من خلال وسائل تغوى الناس على العمل وفق ما يريد من هم في السلطة بدون اللجوء الى القوة العاشمة. وفي كتابه *"الانضباط والعقاب" Discipline and Punish* - واتباعاً لمسار نيتشه في *"أصل الأخلاق" The Genealogy of Morals*،² خامر فوكو أملاً؛ من خلال تحليله للعقاب؛ في أن يستعرض التكتيكات التي حلت محل القوة العاشمة كأساس للسيطرة ليس فقط في مؤسسات العقاب بل أيضاً في مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذاً في هذه الحالة لا يمثل العقاب مجرد طريقة لمنع الجريمة بل لتشكيل الطريقة التي يفكر الناس ويعملون بها.³

جانب كبير من رؤية فوكو للعقاب مرصود لتبيين الأثر الكامل للأخلاق البروتستانتية على الناس كما جاء عند "فيبر". فقد كانت هذه الأخلاق؛ مثلما رأينا؛ أساساً للالتزام غير محدود بتدعيم معايير حياة العمل بغض النظر عن عدم الرضا المرتبط بهذا النشاط. وتشير وجهة نظر فوكو أن هذا الهدف لم يمكن تحقيقه الا بصيغة جديدة من العقاب وجدت مكانها في العالم الحديث المستنير. فقد كان العقاب في النظام ما قبل الحديث مشتملاً على ألوان فظيعة من التعذيب مورست على الخاطئين في محافل عامة. فكانت اطراف الناس تنتزع، وجلودهم تحرق بالرصاص الملتهب، والزيت المغلى. وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرة للحضور من العامة الذين أحضروا للمشاهدة على أمل ان يصبحوا في خوف من ارتكاب جريمة مشابهة بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرين يجب أن يروا "العقاب" لأنهم يجب ان يكونوا خائفين.⁴

ولكن في العالم المستنير نجد هذا النوع من العقاب مرفوضاً لأنه ينفي احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التي يجب ان تراعى إذا كان لابد أن تبقى على آدمية الإنسان سليمة دون ان تمس. لذلك صارت هناك اشكال مختلفة من العقاب لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد.⁵ فهذه الاشكال الجديدة

¹ Michel Foucault, "Politics and Reason," in *Michel Foucault, Politics, power, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman, (New York: Routledge, 1998), ص. 83-84.

² Miller, *The passions of Michel Foucault*, ص. 219-23.

³ Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, (New York: Pantheon Books, 1997),

ص. 23-24.

⁴ المرجع السابق، ص. 58, 3.

⁵ المرجع السابق، ص. 73-74.

لم تكن في حاجة للجوء الى تعذيب بدني للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذا؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجي عند "جيرمي بنتام" *Jeremy Bentham* البانوبتيكون *Panopticon** أو المشتمل الذي كان منظماً على شكل حلقة من الزنازين في وسطها برج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين في زنازته. ومن ثم فجميع السجناء في جميع الأوقات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد في زنازته غير مفتوحة على أي زنازين أخرى حيث يحرم كل سجين من أي اتصال بالسجناء الآخرين. وفي هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سجين، لكن السجن ليس في وضع يتيح له مطلقاً التواصل مع أي فرد آخر. كما قال فوكو: السجن هو هدف المعلومة وليس شخصاً في عملية الاتصال.¹

إن تحديق الحراس ينقل للسجين دائماً أنه مُشاهد، ومرصود، ومُراقب. وهو الوضع الذي يمثل الأساس لسلطة الحارس على السجن لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل السجن. ولكن كيف يوصل الحارس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لننتذكر أن السجن ليس لديه أي اتصال إنساني مع أي سجين آخر. وفي غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساعدة "الخارجية" بالنسبة للسجين في الحارس التابع في برج المراقبة يحمل فيه دائماً ويرصد سلوكه. وفي هذا الوضع يصبح السجن مثبّاً بخنجر المراقبة كما لو كان الحارس يراقبه في كل ثانية حتى وإن لم يكن الحارس موجوداً بجسمه. وعلى اثر ذلك فالحارس موجود دائماً في مخيلة السجن يعمل كضابط على افكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقاً من وجود الحارس. هكذا الامر، وبذلك الطريقة تُمارس السلطة على حياة السجن الذي يفعل كما يقال له كما لو كان ذلك على نحو طوعي دون إكراه، وبدون استخدام لقوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانوبتيكون أو المشتمل لا يجب؛ حسب فوكو؛ أن "يفهم كمجرد بناية خيالية بل هو رسم تخطيطي *diagram* لإحدى آليات السلطة مختصرة في صيغتها النموذجية."²

علاوة على ان هذه "التكنولوجية السياسية *political technology* الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس في كل خطوات الحياة." فهي (أي التكنولوجيا

* يرى فوكو أن ما أحدث تغييراً على الجراء في منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائي لإوالية الحراسة والمراقبة وانماجهما معاً في جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية أحياناً) التي تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الأشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الأساسي. يخترق المجتمع بكامله نظام شامل للحراسة- الحجز متخذاً اشكالاً تتراوح بين السجون المبنية حسب مثال المشتمل *Panopticon* ومجتمعات الرعاية. انظر "لروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، توبقال للنشر، 1988. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 01-200

² المرجع السابق، ص. 205.

* يرى فوكو أن السلطة في كل مكان، وليست سيادة الدولة، والاطرار الحقوقي القمعي أو هيمنة أقلية هي معطياتها الأولية، بل "اشكالها الأخيرة": "السلطة في كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شيء تحت لواء وحدتها التي لا تقهر، في كل نقطة،

السياسية) تخدم في إصلاح السجناء، وكذلك أيضاً في علاج المرضى، وتعليم الأطفال في المدارس وحصر حالات الجنون، والأشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل** ... فأينما كان المرء يتعامل مع عدد من الأفراد ممن يجب أن تُفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السلوك كان استخدام منظومة البانوبيتيكون أمر وارداً¹. إن هذه المقاربة إلى السلطة هي في الحقيقة شكل من "القسر اللطيف" *subtle coercion* الذي يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة.² فمراقبة الآخرين للناس؛ أى مراقبة أولئك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس في مؤسسات المجتمع: حيث يعمل الناس، أو يحضرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة، تلك المراقبة هي التي تحدد المعايير التي على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة التي تمثل بدلاً مستمراً لإدارة الناس والأشراف عليهم إنما تمارس على الناس سلطة تبدو كما لو كانت نابعة من داخلهم وأصبحت جزءاً من ضمير كل شخص. فحيث يعي الفرد أنه قد ينتهك معايير المجتمع فهو لن يفعل ذلك، لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو في إشارته لهذه التجربة "أن ما تم تطويره إذاً لم يكن سوى تقنية لترويض، وإدارة الإنسان *human dressage* من خلال الموقع *location*، الحجز *confinement*، المراقبة *surveillance*، الإشراف الدائم على السلوك، والمهام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجن سوى أحد ظواهرها."³

إن مناقشة فوكو للسجناء إنما تجسد رؤيته القائلة ان المجتمعات يحكمها تقنيات مختلفة يقوم كل منها لتحقيق غايات معينة. فهناك تقنية تسمح للناس بانتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التي تُمكن البعض من تحديد الطريقة التي يفترض ان يعيش بها الآخرين. وهذا النمط الاخير الذي اشار اليه فوكو بتقنية الهيمنة *techniques of domination* لا تخص فقط تجربة السجن بل أيضا الطريقة التي صُدّرت بها هذه التجربة إلى الكثير من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن بغرض

او بالأحرى في كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة في كل مكان: ليس معنى ذلك انها تشتمل الكل، بل انها صادرة من كل مكان. و"السلطة" بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد واعادة انتاج ذاتي، ليست سوى الانتاج الاجمالي الذي يرتسم انطلاقاً من كل هذه الحركات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث في المقابل عن تشبيتها... انها الاسم الذي يعطى لوضع استراتيجي معقد في مجتمع معين." انظر شاتليه ص. ٥٨٩، وأيضاً ص. ٥٩٤. <المترجم>.

** يتوغل فوكو في مجالات يتجاهلها دائماً العلم السياسي ليكشف من خلالها تقنيات التقييم. فيحلل الانضباط، "هذا البناء السياسي التفصيلي". هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، اهمال، نقص في الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيب، عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء، فرض سلطة العرف معنوياً ومادياً. ان كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسي، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع تُستخدم في أن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق. ص. ٥٨٧. <المترجم>.

¹ المرجع السابق، ص. 205.

² المرجع السابق، ص. 209.

³ Michel Foucault, "On Power," in Michel Foucault, *Politics, Power, Culture*, ص. 105.

الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولية حياة الناس.¹

وفي حين تعد الصورة التي رسمها فوكو للمجتمع المدني الحديث نافذة للوقائع المهددة لحرية، فإنها في الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقارنة أخرى لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التي توحى بأن الأفراد في الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم تُفصح عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذي يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو في إمكانية اتیان تلك المحاولة من خلال تكنولوجية موجهة صوب اكتشاف، وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتية المرء.² واقترح هذه الاحتمالية يشير أن فوكو كان قادراً على تحديد الاسهامات الايجابية للتتوير خاصة في اعماله اللاحقة؛ حيث اسبغ فوكو على التتوير؛ مثلما ذكر "الكسندر نيهاماس Alexander Nehamas"؛ نوع من الاحترام "الجدي" إذا ما أحسن تأهيله: دافعاً بأن المطلب الكلي للتتوير كما احتقى به كانط هو إدراك الحرية الكاملة للإنسان التي كانت لا تزال قيد الإتمام.³ وبالفعل أردف فوكو قائلاً: "إنني لا أعرف ما إذا كان يجب أن يقال اليوم أن المهمة النقدية لا زالت تستلزم الإيمان بالتتوير، وإنني لمستمر في الاعتقاد بأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق، أي عملاً مثابراً يضيف صيغة على نفاذ صيرنا على الحرية."⁴

ما هي التضمينات السياسية لتكنولوجية فوكو الخاصة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة علينا أولاً أن نحدد بوضوح ما يعنيه بالتكنولوجية التي تمكنا من الامساك بالحقيقة المتعلقة بذاتنا.

ولكى نقدم مثالاً على ما يقصده فوكو في مناقشته لتقنيات تطوير الذات من الضروري أن ننتقل إلى عمله "رعاية الذات" *The Care of the Self*. حيث ضرب فوكو في هذا العمل مثلاً بالفيلسوف الرواقي "سينيكا" Seneca، الذي يسرد نمط التأمل الذاتي *self-reflection* الذي كان العلامة الفارقة في حياته.⁵ فكان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، وذلك من خلال فحص هذه المهام، وفي المساء يراجع أحداث اليوم المنقضى سائلاً نفسه عن العادات السيئة التي عالج نفسه منها في ذلك اليوم، وعن مواطن الضعف في شخصيته التي تمكن من مقاومتها، وكيف يصبح من مختلف النواحي شخص أفضل أو لا يكون.

وبينما هو يتأمل ويتمتع في ذاته، نجده لا يقتصر في رغبته على إيجاد الأهداف الشرعية لحياته، بل أيضاً "قواعد السلوك" *rules of conduct* التي من شأنها أن تمكنه من تحقيق غاياته. إلا أن حياة التأمل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيانا من قواعد للسلوك تمكنا من تحقيق غايات بعينها. فمن المفترض أن تكون

¹ Michel Foucault, edited by Mark Blasius, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self,"

Political Theory, 21:2, May, 1993, ص. 203-04.

² المرجع السابق، ص. 204.

³ Alexander Nehamas, "Subject and Abject," *New Republic*, Feb. 15, 1993, ص. 33.

⁴ Foucault, "What Is Enlightenment?" ص. 50.

⁵ Michel Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Volume 3, (New York: Vintage

Books, 1988), ص. 60-64.

التأملات حول الذات معنية كذلك بتمكيننا من المحافظة على حريتنا.¹

كيف يكون هذا ممكناً؟ فى تأملنا لحياتنا واعتبارنا فى المسارات المختلفة الممكنة للحياة بما فى ذلك الرغبات، والعواطف المختلفة التى تحركنا، علينا الا نتقبل منها سوى تلك التى يمكننا السيطرة عليها. ومن ثم فالتأمل الذكى *astute reflection* يميز بوضوح بين عواطف، ورغبات لنا سيطرة عليها وأخرى لا نسيطر عليها. على سبيل المثال لنفترض أننا على علم بأنه لكى نكون ناجحين فى نمط معين من العمل سيكون علينا العمل بجدية شديدة. لنفترض أيضاً أننا نريد التحصل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى فى حياتنا مثل تلك الجوانب الخاصة بالأصدقاء، والأسرة، ولكن بتأملنا فى حياتنا ندرك أنه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا من الوارد أن يصير مستوحداً علينا بحيث لا يمكننا مطلقاً أن نشعر بالراحة فيما نقضيه من وقت مع الأصدقاء، والأسرة. فى تلك الحالة سنبدأ فى مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء، والأسرة حتى وإن كنا نتوق إلى هذه الخيرة. ونتيجة لرد الفعل هذا فإننا نسخر حريتنا فى القيام بما يمدنا بالمتعة.

ولدرء هذه المحصلة ومن ثم تأمين حريتنا لابد أن نخطط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذى نريد القيام به، وذلك بإرساء عادات فى حياتنا تضمن لنا ألا نشعر مطلقاً بعدم الارتياح فيما يتعلق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء، والأسرة. علاوة على ذلك يجب علينا دائماً أن نرصد حياتنا للتأكد أننا لم نسمح لأنفسنا العزوف عن مسار ما زال مفتوحاً أمام جميع رغباتنا المشروعة. إن فوكو يشير إلى نشاط التأمل الذاتى بصفته نوع من "المراجعة الإدارية" *administrative review* التى نقوم من خلالها بتقييم مستمر لسلوكنا، وذلك بنية التأكد أننا لا نفقد السيطرة الأساسية اللازمة للمحافظة على مسار يبقى ما نريد تتبعه من إمكانات قيد الحياة.² فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، وكذلك الاعتراف بالصادق بالعواقب السلبية لحريتنا فى اتباع مسارات معينة فى الحياة، أو عدم اتباع مسارات أخرى، إنما نتأكد من أننا لا نقع فى مواقف نخسر فيها حريتنا فى توجيه حياتنا. يقول فوكو: إن "هذه المراقبة هى اختبار للسلطة وضمنان للحرية: إنها طريقة للتأكد الدائم من أن المرء لن يصبح متورطاً فيما لا يندرج تحت سيطرته." فعلى المرء ألا يتقبل سوى ما يمكن ان يستند إلى حريته الشخصية واختياره العقلى كدوافع فى حياته.³ أو فى مقام آخر وفى التحدث عن دروس الرواقيون فيما يتعلق بالذات يقول فوكو: إن "تجربة الذات ليست؛ حسب الرواقيون؛ اكتشاف حقيقة مخفية داخل النفس بل هى محاولة لتحديد ما يمكن للمرء أن يفعله وما لا يمكن ان يفعله بما لديه من حرية."⁴

وقد يبدو أيضاً أن هناك عنصراً أساسياً فى اتباع هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معينين دائماً بالتمييز بين الأوضاع التى تقف فيها الظروف دون اتباع إمكانات بعينها، وبين تلك الأوضاع التى يقتصر دور الظروف فيها على إيداء بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتنى بأنفسنا إنما

¹ المرجع السابق، ص.ص 64-62

² المرجع السابق، ص. 61.

³ المرجع السابق، ص. 64.

⁴ Michel Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader*, ص. 368.

نصون حريتنا بدون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التي قد لا تتأثر بنا. مقاومة الظروف التي لا تتيح أية فرصة للنجاح تستنفذ كامل طاقتنا، وانتباهنا، وبالتالي فنحن إذ نفعل هذا إنما نفقد الحرية في اتباع عناصر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. في المقابل، ومع تلك الظروف التي تقتصر على إيداء العقبات أمامنا، سنحاول التغلب عليها بأساليب خلاقية، وإذا نجحنا فنحن بلا شك نصون ونوسع من حريتنا، وكرامتنا.

فالعناية بالذات عند فوكو مثلما كانت عند نيتشه هي اتباع لنموذج الفنان. وبما أن المشروعات الخلاقة بالنسبة للفنان لا تحدث إلا في الزمان، والتاريخ فإن غاية الفنان محدودة بالظروف، وليس كل ما يتخيله الفنان أو يريد أن يدرسه سيكون ممكناً في ظل واقع كايح لحياته.¹ لكن الفنان في صياغته للمشروعات يقوم بدفع الظروف إلى أقصاها، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانيات تبدو غير متاحة بواسطة الظروف الحالية، مظهراً الطريقة التي يمكن بها إدراك تلك الإمكانيات حتى في إطار هذه الظروف. هذا هو ما يجعل من لوحه الفنان أو مقطوعته الموسيقية شيء غاية في التفرد والتحرر. بالمثل سنجد الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقي المصاحب للعناية بالذات هو فرد يعرف كيف يمكن للترتيبات في المجتمع أن تحرم المرء من ما يأمل فيه من فرص، ولكن بتأمل في ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة قد يجد المرء طريقة لإنجاز تلك الإمكانيات بأى شكل كان، حيث يحرر نفسه من الظروف التي ما ان ظلت جامئة فستقمع حياته.

لقد دفع فوكو في كتابه "العناية بالذات" بأن المقاربة التي اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعدة لـ "فن الوجود" *art of existence* في ظل النظام الأخلاقي "للتحكم في الذات".² وللتفكير في هذه المصطلحات علينا أن نكون على دراية وإحاطة بأنه في وضع استراتيجيات لتحقيق الأهداف سيكون هناك مزيد من الأهداف تتوق تلك الموجودة أصلاً. بالإضافة إلى أنه في تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التي نصون بها حريتنا في تضمين حياتنا الكثير من إمكانيات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع في موقف يتحدد فيه سلوكنا بفعل الظروف أو المشاعر التي ليس لنا سيطرة عليها. هنا يدور "فن الوجود" حول مسألة الذات: في استقلالها، وعدم استقلالها، في شكلها الشامل، وفي صلتها التي يمكنها- بل يجب- أن تقبها مع الآخرين، حول تلك الإجراءات التي تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها.³ وعندما يتقن الفرد ويتمكن من تقنية العناية بالذات فهو لا يصير بعد ذلك شخصاً معتمداً، بل يصبح حراً تماماً في رسم حياته بالطرق التي تمكنه من تحقيق وجود ثرى ومجيد: حياة تشتمل على الكثير من الإمكانيات التي يأمل المرء في إدراكها.

إن هذا النوع من إتقان الذات *self-mastery* ؛ الذي يشير إليه فوكو كشيء أساسي، ويربطه بالممارسات الرواقية *Stoic practices* ؛ يمكن أن يرى على أنه قد صار جزءاً من الحياة الأخلاقية المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباعتناق المسيحية هنا المقاربات رواقية، فهي تدعو إلى

¹ "Subject and Object," Nehamas, ص 34.

² Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality*, ص 238.

³ المرجع السابق، ص 39-238.

انخراط الناس في التأمل الذاتي" أو "المراجعات الإدارية" بنية اكتشاف حدود حرياتهم. مع ذلك، يشير فوكو إلى أنه بينما أرادت مسيحية القرن السابع عشر استخدام هذه الممارسات لبناء شعور متزايد من الاعتماد على الله، فإن الرواقيون و"فوكو" (الذي يدعم رؤيتهم) يريدون استخدام تكتيكات أو فنون إقناع الذات لتحقيق السيادة على النفس بحيث يصبح "المرء غير معتمد على شيء".¹

تعد التشعبات السياسية الخاصة بالمجتمع في الشخصية الرواقية عند فوكو واضحة في حد ذاتها. إنه ذاك الشخص الذي يقف فوق الجميع؛ مثل الروح الحر عند نيتشه؛ موجهاً إلى الجميع بياناً بالحاجة إلى صياغة المرء لحياته الخاصة رغماً عن ذلك القمص الحديدي *iron cage* الذي يسعى إلى إخضاعنا لمكابدة عناء الهيمنة *throes of domination*. علاوة على ذلك، وبناءً على هذه الرؤية في العناية بالذات، يصبح النشاط الأساسي الذي يجب على السياسة أن تحميه هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية في السياسة أن تتصف بما يكفي من التفتح لتدعيم ذلك النوع من المجتمع المدني الذي زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته في التنوير؟

كان لـ "فوكو" أن يسأل أولاً ما إذا كان مفهوم المجتمع المدني يمكن أن يساهم في العناية بالذات أم لا. وهو يشير إلى أن المجتمع المدني في بدايته أواخر القرن الثامن عشر كان متصوراً كحيز مستقل قام بمعارضة سلطة الدولة، وبالتالي سمح للأفراد؛ وفي الغالب تحت مسمى الحرية الاقتصادية؛ بدرجة من الاستقلال عن تدخلات الدولة في حياتهم. تشير هذه الرؤية إلى أن الحيز المستقبلي للمجتمع المدني إنما يرمز إلى الحرية، والمبادرة في حين ترمز الدولة في المجتمع المدني إلى سيطرة سلطوية. وبالتالي فإن الحيز المستقل للمجتمع المدني يمثل قوة للخير، بينما تمثل الدولة قوة للشر.²

إلا إن هذا التصوير يعد بالنسبة لـ "فوكو" تصويراً رمزياً إلى حد كبير، وقد يُخفي حقيقة تغلغل السلطة في الحيز المستقل للمجتمع المدني بطرق قد تكون ضارة بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتى الحيز المستقل للمجتمع المدني من شأنه أن يرسى علاقة سلطوية بين الأفراد وبين المجتمع المدني. والسؤال الذي قد يرغب المرء في طرحه هنا يتعلق بكيفية الحد من تأثير السلطة لأن كل علاقة بالسلطة؛ حسب فوكو؛ ليست سيئة في حد ذاتها، ولكنها في الحقيقة يكتنفها دائماً الخطر.³ حيث من الضروري أن نفحص بعناية

¹ Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader*, 368.

² Michel Foucault, "Security," in *Michel Foucault, Politics, Power, Culture*, 167-68.

³ المرجع السابق، ص. 168.

قراءات مقترحة

Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Foucault, Michel. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," edited by Mark Blasius. *Political Theory*, 21:2, May, 1993.

علاقات السلطة التي قد تظهر في الحيز المستقل للمجتمع المدني لتحديد ما إذا كانت ضارة في حقيقتها أم لا، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها إذا ما ثبت ضررها؟ هذا بالضبط ما سعى فوكو إلى القيام به من خلال كل أعماله، فالسلطة عنده تتغلغل في المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق في الفهم، والفعل، والعيش على غرار ما تناوله فوكو في إشارته لنموذج السجن عند بنتام. والمجتمع بهذا إنما ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إياهم العيش في حالة من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر في شكل التحديق من قبل أقلية متسلطة تعنى حياتهم وتديرها.

ومن هنا كان لمؤيدي المجتمع المدني الذين ناقشناهم في هذا الكتاب أن يجعلوا من أهمية المجتمع المدني في تأمين الحقوق الأساسية قيمة محورية في طروحاتهم. وفي سبيل ذلك لم يكن قصدنا فقط القول بأن المجتمع المدني يشير إلى حيز مستقل يقف كمصد أمام الدولة، بل أن هذا المجتمع المدني وبالدرجة نفسها من الأهمية، يمثل بيئة أخلاقية تسعى لتأمين الحرية الفردية، في حين تمنح في الوقت نفسه احتراماً لتلك القيود

-----*The Core of The Self: The History of Sexuality*, Volume 3, New York: Vintage Books, 1988.

-----*Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

-----*Michel Foucault, Politics, Power, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

-----*Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Hunt, Lester H. *Nietzsche and Authority: Twentieth Century Political Thought*. New York: Fress Press, 1972.

Love, Nancy Sue, *Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University Press, 1986.

Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. London: Simon & Schuster, 1993.

Nehams, Alexandre, "Subject and Object," *New Republic*, Feb. 15, 1993.

Sleinis, E. E. *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*. Urbana: Univesity of Illinois Press, 1994.

Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and Politics of Tansfiguration*. Berkely: University of California Press, 1988.

Thiele, Leslie Paul. *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: astudy of Heroic Individualism*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988.

----- "Nietzsche and Political Philosophy." *Political Theory*, 13 (May 1985).

الضرورية او الفضائل المدنية التي من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها إعلاء الحرية في مجتمع مدنى. ليست الدولة وحدها في المجتمع المدني هي المطلوبة لحماية حقوق الأفراد، بل لابد أيضاً أن يكون هناك احترام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل التي تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

ونظراً لكون الحرية عنصراً أساسياً للانخراط في تقنيات العناية بالذات، فسيبدو أن المجتمع المدني الذي يصون تلك الحرية إنما يمثل أساساً ضرورياً ولازماً بالنسبة للذات عند فوكو. ولكن قد يكون الأمر كذلك أن ما يمثل بالنسبة للمجتمع المدني محوراً أساسياً مُمثلاً في الفضيلة المدنية اللازمة قد يجده فوكو تعبير اضافى عن نوع السلطة التي تحرم المرء من فرصة إظهار العناية بالذات. ومن ثم يصبح السؤال مُمثلاً فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانة للفضائل المدنية للمجتمع المدني كوسائل لحماية الحقوق للجميع ام لا؟ فالمجتمع المدني كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانيّة. وبالتالي هل سيكون هناك التزاماً عاماً بالتسامح، والاحترام المتبادل على سبيل المثال، أو هل ستكون هذه القيم موضع شجب كما كانت عند نيتشه الذي ربطها بقيم العبيد، وبالتالي بنظام مدمر لإرادة القوة؟

أو لنضع السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن لـ "فوكو" أن يتسامح مع المجتمع المدني أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تماماً أن فوكو؛ مثل كانط؛ سيكون في حاجة إلى مجتمع مدنى لتأمين العناية بالذات؟

الفصل السادس عشر

الاستجابات النسوية للمجتمع المدني

١ - العام، والخاص.

أظهرت المناقشات التي دارت حول المجتمع المدني في الجزء الأخير من هذا الكتاب توتراً مستمراً بين الفرد كصاحب حقوق؛ يمتلك الحرية في تحديد طريقته في الحياة؛ والفرد كمواطن عليه الامتثال لما تطرحه معايير الفضيلة المدنية من توجيه وإرشاد. بالإضافة إلى ما يشير إليه هذا التوتر من وجود عالمين مهمين، يمارس فيهما الأفراد حياتهم. أولاً هناك المجال العام *the public realm*، عالم مشترك سواء كان ممثلاً في السوق، أو مكان العمل، أو الوضع السياسي. حيث نجد الأفراد في هذا المجال العام يتفاعلون مع بعضهم البعض للشراء أو البيع، لكسب العيش أو المساعدة في وضع سياسة عامة. ثانياً هناك المجال الخاص *the private realm* الذي يتمثل في محيط الأصدقاء، والأسرة، والدين، والعلاقات الجنسية، والجمعيات التطوعية.

وعندما يدخل الأفراد المجال العام لمتابعة ما يضعونه لأنفسهم من غايات، فقد يحملون معهم ما ينتمي إلى المجال الخاص من قيم يروجون لها ويعلمون من شأنها بشكل أو بآخر في المحيط العام. ففي العمل، على سبيل المثال، قد يطلب الأفراد إجازات لقضاء أعياد دينية. أو أنهم عندما يتناولون فيما بينهم مسائل سياسية قد يأخذون مواقف تتم عن توجهات أخلاقية تعلموها في ديانتهم. فتلك الفئة من الناس الذين قد تطالبهم تقاليدهم الدينية بالتوصل من الإجهاض، قد يتبنون هذا الموقف في إطار سياسي عندما تطرح سياسة الإجهاض للمناقشة. ولاريب أن طبيعة الفصل بين العام والخاص *the public/private dichotomy* تتمثل في أن الأفراد عليهم الرضوخ لحكم معايير عامة مشتركة قابلة للتطبيق على جميع المواطنين بغض النظر عن قيمهم الخاصة. ومن ثم فيحكم هذا الالتزام لا بد للأشخاص أن يتقبلوا وجود حدود على مدى تشديدهم على قيمهم الخاصة داخل المجال العام. فالمجتمع المدني، على سبيل المثال، قد لا يستطيع حماية حقوق الجميع، إذا ما تم فرض ديانة واحدة على جميع أعضاء المجتمع. فرغم أنه قد يكون ممكناً لأحد الأشخاص أن يروج داخل المجال العام لإحدى توجهاته الدينية الخاصة بصدد قضية الإجهاض، فلن يكون من المقبول مطالبته الدولة؛ كجزء من هذا الجهد؛ بأن تجعل من أحد الأديان ديناً سائداً على جميع المواطنين. وأخيراً فإن علاقات العام والخاص في المجتمع المدني تقتض أن العالم الخاص يجب أن يُعلم الناس احترام معايير الحياة العامة. فيجب التشديد على احترام حقوق الآخرين داخل محيط الحياة الخاصة: في الكنيسة، والأسرة، والجماعات، والجمعيات التي يتم الدخول إليها طوعاً.

فالفصل بين العام والخاص عندما يُدرك كعلاقة تحول دون مشاركة الأفراد الكاملة في المجتمع فإن هذا الفصل يصبح مرتبطاً بالظلم، وعدم الإنصاف. ومناقشتنا للحركة النسائية في هذا الفصل، مثل مناقشتنا للماركسية في الفصل الرابع عشر، ستقوم بالتحقيق في ذلك الزعم القائل بأن المجال الخاص في المجتمع المدني قائم على استبعاد فئات بأكملها من المجال العام: في حالة الحركة النسائية نجد الفئة المستبعدة هي النساء، والسبب في ذلك هو النوع *gender*، وفي حالة الماركسية كان المستبعدون هم العمال، والسبب هو

٢- إسكات النساء

تقف معظم البحوث التي كُتبت إبان السنوات الأخيرة في تاريخ النظرية السياسية على إظهار الطريقة التي تُصاغ بها العلاقات بين المجالين العام والخاص- في تاريخ النظرية السياسية- لتنتفي عن النساء فرصتهن في المشاركة الكاملة في المجال العام. ففي كتابها "الرجل العام، والمرأة الخاصة" *Public Man, Private Woman* تقول "جين بينك إلتشتاين" *Jean Bethke Elshtain*: إن تاريخ التفكير السياسي يُظهر إلى حد كبير وجود التزام من جانب المفكرين السياسيين برفض الاعتراف بما للنساء من مكانة شرعية في المجال العام.¹ ويبين هذا التحليل لتاريخ النظرية السياسية كيف أن النساء- في إطار النظرية السياسية- قد تم تسكينهم في المجال الخاص بحيث ارتبطن دائماً "بالنشاط الجنسي *sexuality*، ومعدلات الولادة *natality*، والجسد (صور من التدنس والتحریم، ورؤى من الاعتماد، وقلة الحيلة، والهشاشة)".² في المقابل لا يُحوّل المجال العام النساء أية قدرة على المشاركة الكاملة كشخصيات مساوية للرجال. فالحقيقة أن المجال العام يُبدى ميلاً نحو تعريف، بل وتقييد المجال الخاص بطريقة تصبح بها أصوات النساء غير مسموعة في العالم السياسي. "والسياسة في جزء منها تمثل دفاعاً محكماً ضد قوة جذب المجال الخاص، وإغواء البعد الأسرى *the lure of familial*، واستهاض القوة النسوية."³

ولا شك أن التطبيقات السياسية المتعلقة بالمرأة في هذه الرؤية لا يمكن إخطاؤها. حيث يفترض أن يكون المجتمع المدني بمثابة العقد الذي يمنح نفس الحقوق لجميع المواطنين. ولكن بناءً على قراءة "كارول بينمان" *Carole Pateman* للعقد الاجتماعي؛ الذي وضعه مفكرو المجتمع الحديث للمجتمع مدني؛ فإن هذا الأخير قد تم صياغته في الواقع كعقد بين الرجال، عقد أخوي *fraternal contract* يُفصي النساء عن أي دور مهم في المجال العام، ويحدد حياتهن كشاغلات لعلاقة أقل شأنًا بالرجال من الناحية السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.⁴ إنه عقد يكرس في جوهره نوع من البطريركية *patriarchy*، والتي سترد بصدها تفاصيل أكثر في الجزئية الرابعة من هذا الفصل عند مناقشتنا لكتاب آخر من كتب "بينمان" المؤثرة، وهو كتاب "العقد الجنسي"⁵ *The Sexual Contract*.

وقبل الانتقال إلى هذه المهمة من المستحسن أن نقدم مزيد من التفاصيل حول الطريقة التي تُدرك بها

¹ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*.

Princeton: Princeton University Press, 1981). ص 15.

² المرجع السابق، ص 15.

³ المرجع السابق، ص 15-16.

⁴ Carole Pateman, *The Disorder of Women*. (Stanford: Stanford University Press, 1989), ص 34-38.

⁵ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, (Stanford: Stanford University Press, 1988).

الكاتبات النسائيات ما تم من صياغة مفهوم المجال العام من خلال تقاليد النظرية السياسية. وفي سبيل هذا أردنا مناقشة اثنين من المفكرين الذين يمثلان أهمية فاعدية لفكرة المجتمع المدني، وهما "هيجل"، و"جون ستوروات مل". فالنقد النسائي الذي نورد هنا لهذين الكاتبتين يعد ذو أهمية خاصة، وذلك لأنه يُبين كيف أنه حتى المفكرين الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع- مثلما يجب بالطبع على مؤيدي المجتمع المدني أن يفعلوا- يمكن أن ينتهوا إلى تبنى مفهوم عن دور النساء في المجتمع ينكر عليهن حصة ملائمة في المجال العام بحيث يمكنهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق.

٣- النظرية السياسية، والنقد النسائي: "هيجل"، و"مل".

في كتابه *فلسفة الحق* "Philosophy of Right" ذكر هيجل ان "مصير" المرأة مآله في الأسرة، وأن "الإخلاص للأسرة هو الإطار الأخلاقي لعقلها".¹ هذا ما يعنى عند "إلشتاين" أن الرجل فقط عند "هيجل"؛ في إطار العلاقة بين الزوج والزوجة؛ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة في الإطار العقلي للدولة، بما في ذلك الهياكل العامة مثل الاقتصاد، والنقابات. وهذه الحقيقة إنما تُمكن الرجال من دخول المجال العام كفاعلين، ونشطاء سياسيين، وأشخاص يسعون إلى تحقيق غايات ذاتية. في حين تفتقد النساء في الجانب الآخر إلى فرصة مماثلة لأن هويتهم قد تموضعت، وقامت إلى حد كبير على متطلبات الدور الذي تقلدونه كزوجات وأمّهات.² فهن لا يتمتعن بشأو أخلاقي إلا بقدر كونهن زوجات وأمّهات يساهمن في مشاركة أزواجهن وأبنائهن في العالم العام للمجتمع المدني. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذي يسمح لها بأداء دور الزوجة، والأم. وبالتالي فإن النساء لسن قادرات أو حتى مهتمات بالإفصاح عن مصالحهن كشخصيات يتمتعن بخصوصية ويسعين للدخول إلى العالم العام للعمل والسياسة في سبيل إنجاز تلك المصالح.

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن النساء موجودات لمساعدة ومساندة الرجال في دخولهم العالم العام والانخراط في الكثير من الأنشطة المتاحة هناك. في حين سيبدو الأمر أقل ملائمة بالنسبة للنساء أن يأخذن دوراً مماثلاً للرجال. كما أن مسألة ما إذا كان يجب أن يحصلن على دور مماثل لدور الرجال لا نجد لها مطروحة في نظام تُؤخذ فيه مسألة كون النساء لا يحتجن أو يطالبن بمثل هذا الدور كقضية مسلم بها. والحقيقة أنه بتعريف المجتمع على طريقة "هيجل" لا تصبح مسألة توسيع المجال العام أمام النساء ذات أهمية، أو اهتمام أساسي.

أما "جون ستوروات مل" فكان موقفه أن النساء لابد أن يُمنحن الفرصة للمشاركة في المجال العام مثلن مثل الرجال. وقد دفع في مقالته *إخضاع النساء* "Subjection of Women" بأن مبدأ المساواة "الذي لا يعترف

¹ 166. See Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in* Hegel, *Philosophy of Right*, 114

Social and Political Thought, صص 75-174.

² Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*,

صص 175-77. She provides a close reading of *Phenomenology of Spirit* to support her position.

بأية سلطة، أو امتياز من ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية أخرى" يجب أن يكون بمثابة القاعدة الأساسية لتنظيم العلاقات بين الجنسين.¹ مع ذلك فالتساء؛ حسب "مل"؛ يُعاملن كالجوارى إلى حد كبير، حيث يتصرف الرجال كما لو كانوا أسياداً عليهن. ففي حين ألغيت العبودية وسط الرجال، نجدتها وسط النساء "وقد تحولت شيئاً فشيئاً إلى صيغة من التبعية أكثر لطفاً."² فإخضاع النساء مكرس من خلال نظام من العلاقات الاجتماعية والسيطرة تتمثل بؤرته في الأسرة التي تُصمم - وحفاظاً على سيطرة الرجل - "كمدرسة للاستبداد" تتغذى فيها فضائل، بل أيضاً شرور الحكم المطلق بشكل واسع.³ وهذا الوضع بما يتسم به من غياب لتعليم القيم الديمقراطية للأطفال، لا يقوم بإعاقه التقدم نحو الديمقراطية في المجتمع ككل وحسب،⁴ بل كذلك يقضى على آمال النساء في تطور ثقافي كامل محولاً إياهن إلى أشخاص يُفصحن عن "وهن، وطفولة في الشخصية."⁵ كما أن هذا الظرف يعد ضاراً أيضاً بالرجال لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف "بذكاء أقل" سيجدها بمثابة الحمل الميت⁶ *dead weight* أو ربما أسوأ من الحمل الميت، حيث تكون عائقاً أمام أى طموح لديه في أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأي العام.⁷ فالزيجة الصالحة بين طرفين متساويين تسمح بلا شك بوجود احترام متبادل، وذلك لأن كل من الطرفين يرى الآخر كمساهم في تطوير القدرات العليا لكل منهما.⁸

فلا بد أن يكون الهدف الرئيسي للمجتمع؛ بالنسبة لـ "مل"، ومثلما رأينا في كتابه "بصد الحرية" *On Liberty* هو تأمين الحرية لكل شخص، لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة الكائن الأخلاقي الروحاني الاجتماعي إلا فقط بصفته شخص حر. "وإذا كان لهذا الهدف ان يتحقق للنساء، والرجال معاً فلا بد للمرأة أن تُعامل على نحوٍ متساوٍ مع الرجل."⁹ وقد اقترح "مل" أن النساء يجب أن يكن قادرات على المشاركة في الحياة العامة، وبنخرطن في الشؤون، والمهن العامة.¹⁰ ولكن في حين دافع "مل" عن موقفه هذا، فقد اقتنع كذلك وفي الوقت نفسه بأنه لا بد أن يكون للنساء حق البقاء في المنزل، وتدعيم الأدوار التقليدية للزوجة، والأم. والحقيقة

¹ John, Stuart Mill, *The Subjection of Women*, ed. By Susan M. Okin, (Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1998), ص 1.

² المرجع السابق، ص 5-6.

³ المرجع السابق، ص 46-47.

⁴ المرجع السابق، ص 47.

⁵ المرجع السابق، ص 97.

⁶ *dead weight* هو حمل أو ثقل الشخص أو الشيء الذي لا يستطيع ان يتحرك بنفسه. وهو مصطلح أحياناً ما يكون مرادفاً لـ *dead load* الذي يعنى الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عن ثقل المواد المستخدمة في انشاء السقف أو الجسر. انظر Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press 1995، وأيضاً المورد قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٠. <المترجم>.

⁷ المرجع السابق، ص 96.

⁸ المرجع السابق، ص 102-03.

⁹ المرجع السابق، ص 104.

¹⁰ المرجع السابق، ص 90.

أن اختيار الزواج؛ حسب "مل"، إنما يشير إلى أن المرأة تقوم باختيار إدارة المنزل، وتكوين أسرة كمطلب أول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها، ومن ثم فهي لا تنبأ فقط من الأهداف، والمناصب الأخرى بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور.¹

تنتقد "سوزان مولر أوكين" Susan Moller Okin تقديم "مل" لهذه الرؤية لما تفترضه من "عدم إمكانية التغيير في البناء الأسري". فهي تدفع بأن "مل" قد فشل في مناقشة صدى البناء الأسري على حياة النساء، وهذا الاخفاق إنما يشكل فجوة في هذا الفكر النسائي، الأمر الذي تسعى الحركة النسائية الحالية لمعالجته.² فالمسألة ذات الأهمية عند "أوكين" أنه رغم قبول "مل" لفكرة أن النساء لا بد أن يكن قادرات على تدعيم أنفسهن مالياً، فهو قد رفض في كتابه *استعباد النساء* فكرة "أنهن يجب أن يفعلن ذلك"، وذلك لأنه شعر أن هذه الممارسة من شأنها الاضرار بقدرة النساء على أداء أدوارهن كزوجات، وأمهات. علاوة على أنه رغم ادراك "مل" أن الأسرة تقف حائلاً بين المرأة، وتحقيقها للنجاح المهني، فقد تغاضى عن مسألة استمرار وجود هذا الحائل بالنسبة لمعظم النساء. فهو لا يناقش، على سبيل المثال، المشاركة في الواجبات المنزلية كطريقة لتمكين النساء من دخول المجال العام. ورغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة من قبل النساء في الحياة العامة، فإن "أوكين" تزعم بأن قبوله للأطر الأسرية التقليدية تضع حدوداً خطيرة على مدى إمكانية تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات.³ وبطريقة مماثلة، تشير إشتاين إلى أن المساواة التي راود "مل" الأمل في إنتاجها داخل الأسرة لا يمكن لها أن تتحقق طالما أنه اعتنق "رؤية تقليدية للعمل داخل الأسرة قائمة على أن يكون الذكور فاعلين، وعاملين خارج المنزل."⁴

وحتى بالنسبة لمفكر من طراز "مل"، الذي أراد أن يفود المرأة إلى طريق المجال العام كطرف متساوٍ مع الرجل تبقى المشكلة الرئيسية التي لم يتطرق إليها "مل" هي الحاجة إلى إعادة تشكيل المجال الخاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة في المجتمع. والافتقار المماثل للاهتمام بالأسرة في مجتمعنا اليوم قد يؤدي إلى النتيجة نفسها بالنسبة للمرأة. خاصة أن وضع الأسرة بدلاً من أن يكون مكاناً قائماً على المشاركة في الواجبات بحيث يمكن لكل طرف راشد أن يشارك في الحياة العامة هاهو يصير حائلاً دون وصول المرأة إلى هذا المجال العام. ولسوء الحظ أن المنظورات الخاصة بكتاب من أمثال "مل"، و"هيجل" لا يمكن أن تساعد القراء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الاوضاع، وبالتالي نقدها. وهذا هو بالضبط السبب في أن تكون الانتقادات النسائية التي وُجّهت لكتاب مثل "مل"، و"هيجل" على درجة كبيرة من الأهمية. فحن من

¹ المرجع السابق، ص. 51.

² Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, (Princeton: Princeton University Press,

>1979) ص. 288.

³ المرجع السابق، ص. 229.

⁴ المرجع السابق، ص. 228.

⁵ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*,

144. Italics in text.

خلال المنظور النسائي يمكننا أن نضع أيدينا على كيفية إخفاق المجتمع المدني الحديث في مسايرة التزامه بإعلاء المساواة بالنسبة للنساء، والنتيجة أننا نعد في وضع أفضل لاقتراح العلاج. وفيما يلي في الجزئية التالية؛ وباستخدام المنظور النسائي؛ نناقش العقد الجنسي لـ "بيتمان"، وفي الجزئيات التالية نناقش؛ ومرة أخرى باستخدام هذا المنظور؛ منح مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء كأطراف متساوية، ومجال خاص يدعم هذا المسعى.

٤- "بيتمان"، و"أوكين" بصدد البطريركية.

إن الحجج التي قدمها كل من "هيجل"، و"مل" إنما تشير إلى عجز عن المعالجة الفعالة لما اسمته "بيتمان" بـ *العقد الجنسي sexual contract*؛ ذلك الطرف الذي ترمز إليه السلطة البطريركية أو الأبوية للرجل على النساء. حيث أن الرجال في إرثاتهم المجتمع المدني إنما يفعلون ذلك من منظور يوحي بأن النساء ليس لديهن نفس "الخواص والقدرات" التي للرجل. وهم يستخدمون هذه الحجة في سبيل إرساء مجتمع يضمن لهم حرية مدنية، أو حقوق أساسية. في حين يصبح النساء خاضعات لسلطة الرجال الأبوية.^١ ونتيجة لهذا السعي يفوت النساء الحقوق نفسها التي يحصل عليها الرجال. وفي هذه الجزئية سنعرض بعض التفاصيل من العقد الجنسي، وذلك أولاً من خلال الإشارة إلى عناصر رؤية "بيتمان" لهذا العقد، ثم الانتقال إلى مناقشة ما طرحته "أوكين" من بيان حول هذه المشكلة.

بالنسبة لـ "بيتمان" هناك تقسيم جنسي للعمل في مجتمع مدني تحكمه الشرائع البطريركية. ففي مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، تدفع "بيتمان" بأن النساء في النظام البطريركي الحديث يصبحن تابعات للرجال. والعلامة الأولى على هذا القول نجدها في حصول النساء على سبل عيشهن من أزواجهن. "فالمرأة تعتمد على ما يوجد به زوجها، ولا يسعها في ذلك إلا مجرد السعي لأن يكون لها "سيد خيّر".^٢ وهذه العلاقة نجدها واضحة في المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه في الإطار الحديث للمجتمع المدني ورغم ما يمتلكه النساء من مكانة قضائية مساوية لمكانة الرجال فهن لا يتمتعن بالمكانة أو الفرصة نفسها التي للعمال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل كعمال أحرار ليبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة. لكن العاملة غير الحرة- في هذه الحالة ربة المنزل- تفقد إمكانية "المقايضة فيما يخصها من أملاك بما في ذلك قوة عملها."^٣ فالزوجة لا يمكنها أن تكون في حل من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها وتقاضى الأجر منه، ومن ثم يصبح عمل المرأة شكلاً من أشكال "الخدمة المنزلية" *domestic service*.^٤

وأحد الأسباب التي قُدمت بصدد منح الرجال مكانة العمال الأحرار؛ الذين يمكنهم بيع قوة عملهم في

^١ Pateman, *The Sexual Contract*, ص 6.

^٢ المرجع السابق، ص 129.

^٣ المرجع السابق، ص 135.

^٤ المرجع السابق، ص 136.

السوق، هو بلا شك أنهم سيكونون قادرين على كسب ما يكفي من المال لإعاشة أسرهم. مع ذلك نجد أن الرجال لا يمكنهم إعالة أسرهم بمفردهم، وهو الأمر الذى يأخذ فى تزايد وطأته فى المجتمع المدنى الحديث، وبالتالي يجب على النساء أيضاً أن يدخلن المجال العام للعمل.¹ ولكن عندما يدخلن النساء إلى مجال سوق العمل فإن ما يكتشفونه هو وجود "أرستقراطية" من العمال الذكور. إنها تلك الأخوية التى لا تقتصر على تحديد متى، وما إذا كانت المرأة ستعمل أم لا، بل تمتد كذلك، وفى حال انضمام الزوجات للعمل، إلى تخصيص أفضل، وأعلى الوظائف راتباً للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجر أقل مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها، وبعد عودتها إلى المنزل فى نهاية اليوم؛ مسئولة عن الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال.²

إن البطريركية حقيقة متغلغلة فى المجتمع المدنى الحديث ليس فقط بالنسبة لـ "بيتمان" بل أيضاً بالنسبة لكاتبات أخريات. على سبيل المثال: تقصح السيطرة الذكورية عن نفسها عند "سوزان أوكين" فى شكل من العنف الصريح ضد النساء داخل الأسرة، وهو الواقع الذى ينتشر بنسب وبائية *epidemic proportions*. ولم يعد المجتمع المدنى متسامحاً مع العنف ضد النساء بخلاف ما كان فى الماضى عندما كان متاح للرجال بحكم القانون أن "يأدبوا" *to chastise* زوجاتهم، ورغم ذلك فإن عنف الرجال ضد النساء لا زال على أية حال بكامل شدته.³ علاوة على ذلك فإنه سيكون من الخرافة أن نزع بأن الفصل بين العام، والخاص يتطلب عدم تدخل الدولة فى حياة الأسرة. فحقيقة الأمر أن الدولة إنما تتدخل فى الإطار الأسرى باسم المحافظة على هياكل سلطوية ذكورية غير عادلة، وذلك برفضها سن قوانين تعاقب على الاغتصاب الزوجي، وأيضاً عندما لا تمنح النساء- حتى وقت قريب- ما يحتجن إليه من استقلال عن طريق السماح لهن بنفس الحقوق التى يحصل عليها الرجال فى مجال العمل، والسوق، والسياسة.⁴ كما أن هذا الحيز العام الذى يسيطر عليه الرجال، والذى لا يضمن للنساء سوى خيارات مبتورة وناقصة، (مقارنه بالرجال) نجده يتكرر مرة تلو الأخرى من خلال عملية التنظيم الاجتماعى التى تعلم الفتيات الصغيرات أن يتوحدن دائماً مع الدور المدعم للأم، بحيث لا يتوفر لهن؛ على خلاف الصبية؛ الفرصة لتعلم أن يكون لديهن طموحات توجههن نحو المطالبة بمشاركة كاملة فى المجال العام. وأخيراً نجد أن مطالب النساء فى الحيز أو المجال العام لا تُمنح الشرعية نفسها الممنوحة لمزاعم الرجال. أحد الأمثلة على هذا الواقع نراه فى الانحياز ضد المرأة *gender bias* داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد خاصة فى أمور تتضمن مصالحهن الحيوية مثل العنف الأسرى، ونفقة الطلاق، أو مسائل خاصة بإعالة الأطفال.⁵

¹ المرجع السابق، ص.ص 37-38

² المرجع السابق، ص.ص 38-40

³ Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, (New York: Basic Books, 1989), ص.ص 128-29.

⁴ المرجع السابق، ص.ص 29-30

⁵ المرجع السابق، ص.ص 33-31

المسألة التي نريد تناولها على مدار ما تبقى من هذا الفصل تتعلق بضرورة إعادة تشكيل المجالين العام والخاص، بحيث يمكن أن تتحقق أهداف المجتمع المدني من أجل الجميع، متيحة بذلك للنساء فرصة المشاركة الكاملة في الحياة العامة. وفيما يلي من جزئيات هذا الفصل، ننوي إستعراض عدة مناح مختلفة وضعتها عدة كاتبات نسائيات في سبيل إعادة صياغة العام والخاص. حيث لا بد من التوضيح هنا أن الانتقادات النسائية للمجتمع المدني تتضمن أصوات مختلفة. والرؤى التي نحن بصدد مناقشتها تشمل على تصور ليبرالي نجده عند "أوكين"، ورؤية لتمكين النساء عند "كاترين ماكينون" Catharine MacKinnon، بالإضافة إلى رؤية لحوار انساني تقدمه "إلشائين"، ورؤية ماركسية نجدها عند "نانسي هارتسوك" Nancy Hartsock، والمنظور النيئتسوي الذي نادى به "كاميلي باجليا" Camille Paglia .

٥- "أوكين" ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم الليبرالي.

تتطلق مقاربة "أوكين" في إعادة صياغة المجالين العام والخاص من مفهوم الوضع الأصلي *original position* عند "رولز". فكما استعرضنا في الفصل الثاني عشر، وضع "رولز" منظور فرضي، أسماء الوضع الأصلي، تتحدد من خلاله مبادئ العدالة التي من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف في الوضع الأصلي يتميزون بالعقلانية، ورغم أنه ما من أحد يعي ظروفه الخاصة بما في ذلك طبيعة المواهب، والمهارات، والقوة العقلية التي يتحلّى بها المرء في المجتمع الحقيقي، إلا أن الجميع على دراية بالحقائق العامة الخاصة بطريقة بناء، وعمل المجتمع. من منطلق هذه الرؤية يجب على الأفراد في الوضع الأصلي أن يحددوا مبادئ العدالة التي من شأنها أن ترشدهم إلى الطريقة التي يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية في المجتمع بما في ذلك الحقوق، والحريات. والمشكلة في رؤية "رولز"؛ حسب "أوكين"؛ أنه لا يُضْمَن مناقشته للحقائق العامة قضية النوع، وكيف أن النوع إنما يبنى المجتمع بطرق تقلص من فرص النساء.^١ فبالنسبة لـ "أوكين" يمثل الوضع الأصلي أداة فعالة قوية تسمح للمرء أن يضع في اعتباره "تقاليد، وعادات، وأعراف، وشرائع من جميع وجهات النظر، وهو ما يكفل لمبادئ العدالة أن تكون مقبولة من قبل الجميع."^٢ مع ذلك تكمن المشكلة في أن "رولز" لا يستخدم الوضع الأصلي للنظر والبحث في "عدالة النظام القائم على النوع". ذلك النظام الذي يضرب "بجنوره في الأدوار الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعلياً في كل ركن في حياتنا، والذي يعد أيضاً أحد الأنظمة القاعدية للمجتمع."^٣

في صياغة، وتطبيق مبادئ العدالة يجب على جميع الأطراف في الوضع الأصلي أن يكون لديهم دراية بأن نظام المجتمع القائم على التفرقة بين الجنسين *the gender structure* إنما يضر بمصالح المرأة.^٤

^١ المرجع السابق، ص. 91-90

^٢ المرجع السابق، ص. 101

^٣ المرجع السابق، ص. 101

^٤ المرجع السابق، ص. 102-03

هذه الدراية تسميها "أوكين" وجهة نظر النساء "standpoint of women". والقصد من تضمين "أوكين" لوجهة نظر النساء هو المطالبة بأن يتم وضعها في الاعتبار على نحو كامل من قبل جميع الأطراف في الوضع الأصلي الرجال مثل النساء. وعندما يتم التشاور في ضوء هذا المنطلق يمكن وقتها أن ينتج عن الأمر مجموعة من المبادئ العادلة. تقول "أوكين": "إن مفهوم وجهة نظر النساء، بما يعتره من مشاكل، إنما يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة إلا بمشاركة كاملة من كلا الجنسين. على أقل تقدير سيتطلب هذا أن يأخذ النساء مكانهن مع الرجال في حوار بأعداد متساوية تقريباً، ومناصب مضاهاية في تأثيرها."¹

إن الوضع الأصلي المُنتج، أي الذي يتضمن اعتبارات "وجهة نظر النساء" من شأنه أن يوضح "عدم اتساق مبادئ "رولز" للعدالة" مع مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع أدوار الأسرة التقليدية."² وهو ما يوحي بالنسبة لـ "أوكين" بأن مبادئ "رولز" في العدالة من شأنها أن تنص على ألا يُتخذ من النوع بعد ذلك قاعدة لتوزيع المناصب والفرص سواء داخل الأسرة، أو خارجها. فلا يجب على النساء أن يتحملن نصيب الأسد في مسئولية الواجبات المنزلية، ورعاية الأطفال، بل يجب أن يتم تقاسم هذه المسئوليات بما يتيح للنساء امتلاك خيارات غير محدودة بصدد نشاط الحياة العامة أسوة بالرجال. فما يتضمنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص العادلة في الوظائف، بل يمتد إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيراً يمكن القول بأنه ليس مقدراً لمسألة الالتزام باحترام الذات *self-respect* – ذلك الجانب المحوري في مفهوم "رولز" عن العدالة – أن يكون ناجحاً في مجتمع تُجبر فيه الإناث بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية بسبب النوع على تولى أدوار خدمية للرجال.³

لا شك أن موقف "أوكين" يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدني. فمن حق كل فرد أن يُمنح الحقوق نفسها، كما لا بد من إزالة أي وكل عقبة من قبيل النوع والعرق تقف دون انتفاع الأفراد بهذه الحقوق. فبصياغة السياسات العامة بما يتفق مع مبادئ العدالة عند "رولز"، أو بمنح حريات متساوية للجميع سيكون من الضروري ألا تركز السياسات العامة والقوانين أي تفرقة اجتماعية بين النوعين.⁴ ورغم أن "أوكين"؛ منطلقاً من مناقشة وجهة النظر النسائية؛ مصرة على أن تكون جزءاً من التشاور الذي يجري في الوضع الأصلي، فإن ما تتوقعه – في ظل إضافة وجهة النظر النسائية، وفي ظل بذل كل جهد في سبيل إيجاد

¹ المرجع السابق، ص. 107.

² المرجع السابق، ص: 103.

للتلخيص مرة أخرى: تقضي مبادئ "رولز" في العدالة أن يتم تنظيم المؤسسات الأساسية في المجتمع أولاً من خلال التزام بالحرية الأساسية المتساوية، وثانياً من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب في المجتمع يجب أن تكون متاحة أمام الجميع وأنه عندما تفضى المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، أو نفوذ أو مسئولية أكبر لا بد أن تعود هذه الفروق بالفائدة على أعضاء المجتمع الأقل حظاً.

³ المرجع السابق، ص. 103-05.

⁴ المرجع السابق، ص. 175.

مجموعة من السياسات النافعة للجميع- هو ظهور منظور يتصف بتحييد الجنس *gender neutral* .

من الأمثلة القليلة على أثر هذه المقاربة الخالي من التفرقة بين الجنسين فيما يخص منح الحقوق: أولاً يفترض إعادة صياغة العالم الخاص بحيث يتضمن تقاسم مسئولية رعاية الأطفال. ولتدعيم هذا الهدف يجب أن تكون هناك رعاية يومية عالية المستوى ومدعومة، بالإضافة أيضاً إلى سياسات في مجال العمل من شأنها تدعيم المسئولية المشتركة في تربية الطفل.¹ في هذا السياق ستكون النساء، وأيضاً الرجال قادرين على دخول المجال العام للعمل دون خوف من أن تأتي فرص نجاحهم في العمل بالضرر على الأطفال والأسرة. خاصة أنه لن تُعاق وقتها فرص المرأة في التقدم داخل شركة أو في مهنة ما بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لا بد للنساء والرجال معاً أن يمنحوا فرص الحصول على إجازات رعاية أثناء شهور ما بعد الولادة.² هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء أيضاً المشاركة الكاملة في تربية الطفل دون ضرر بتطورهم في المجال الوظيفي. يجب أيضاً أن يقوم النظام التربوي بتعريف الأطفال بالصعوبات التي تواجهها النساء في المجتمع بأكمله بسبب الأشكال الحالية من التفرقة. فيدون أن يكون الأطفال على دراية بالمشكلات التي تواجهها النساء سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، بحيث يتم معاملة كلا الطرفين في كلا العالمين معاملة متكافئة. هذا بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة فقدان الأب التي تنتفي الآن في المجتمع بأسره. بحيث يحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة في المجتمع، وهذا ما يعنى تحديد الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيولون اهتمامهم، وإن كانوا غير قادرين يجب على الحكومة أن تقدم إعانة للمساندة. فبعد وقوع الطلاق لا يجب ان تمر مستويات المعيشة لأى من الزوجين بانحدار خطير. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصه عادلة في الحياة.³

تريد "أوكين" أيضاً أن تكفل لكلا الزوجين تخويلاً قانونياً متساوياً فيما تكسبه الأسرة من دخل. وفي سبيل هذا يجب أن يُقسم المستخدمين أو أرباب العمل شيكات الدفع بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج في حالة عمل الزوجة وبقاءه هو في المنزل) والنصف الآخر للزوج (أو الزوجة إذا كانت هي المصدر الرئيسي للدخل). هذه الخطة ستمنح المال للنساء مباشرة نظير عملهن في المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملات بلا أجر في منازل تخضع لسيطرة الذكور.⁴ إن حصول المرأة على جزء من دخل الزوج بهذه الصورة المباشرة سيمكن النساء من الحصول على مزيد من الاستقلال عن الرجال، وهو ما سيُتيح لهن الدخول الحر الى المجال العام للعمل والسياسة.

خلاصة القول أن هدف المقاربة الأسرية التي لا تفرق بين الجنسين وتمنح الجميع نفس الحقوق المتساوية من شأنها أن تساعد في إعادة صياغة المجالين العام والخاص بطرق تضمن انضمام النساء بصورة

¹ المرجع السابق، ص. 76-175

² المرجع السابق، ص. 176

³ المرجع السابق، ص. 179-177

⁴ المرجع السابق، ص. 81-180

كاملة إلى المجال العام، متوقعين في الوقت نفسه أن يتقاسم الرجال والنساء وبالتساوي أعباء تربية الأطفال والأعمال المنزلية.

٦- "ماكينون": تمكين المرأة.

ترفض "كاترين ماكينون" مقارنة تحييد الجنس التي نادى بها "أوكين"، وتدفع قائلة أنه من الضروري قبل المساواة بين الجنسين في الحقوق أن يتم تصحيح العلاقات المدعمة للسلطة في مجتمع يُعرّف النساء كخاضعات أو تابعات للرجال. وإلى أن يحين وقوع هذا التغيير فإن مجرد منح المرأة حقوق متساوية لن يجدى مطلقاً في التغلب على هذا الاستبعاد الذي تعيشه النساء بصفة يومية.^١ وترى أن "المساواة المجردة التي تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلاً عما تنتجه التفرقة الاستيعادية للنزعة المحافظة."^٢ والحل الذي تحث عليه "ماكينون" يختص بالتغلب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تنفى عن المرأة مكانة متساوية مع الرجال. حينئذٍ ستشارك النساء في تحديد المفاهيم التي تخلق المعايير، كما سيكون لهن كلمة في وضع الحدود الفاصلة.^٣

ومن ثم ترى "ماكينون" أن التصورات الليبرالية المعنية بحل مشكلة المجتمع المدني بالنسبة للنساء مثل تلك الواردة عند "أوكين" لا تبصر حقيقة الشرط المائل بين حصول الأفراد على الحقوق القانونية الكاملة التي تمنحها الدولة، وضرورة تحررهم اجتماعياً من أي نوع من العوائق التي قد تحول دون استفادتهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة؟ على سبيل المثال؛ من الحق في التعبير، والفرص، والملكية الخاصة، ناهيك عن حق المقاضاة إذا كان من يقض على هذه الحقوق يفقد الصفات التي تمكنه من الاستفادة الكاملة منها؟ في هذا المقام، يمكننا إجراء نوع من القياس التشبيهي المألوف بين مازق شخص فقير وشخص غني متهمين بالقتل، ويسعون إلى تبرئة أنفسهم في ساحة المحكمة. يعنقد الكثيرون أن الشخص الفقير المتهم بارتكاب القتل لا يتوفر له ما يتوفر لأحد المليونيرات من فرصة جيدة لتبرئة ساحته من التهمة المنسوبة إليه، والسبب هو الافتقار إلى المال. فبالمال يمكن توكيل محامين مهرة في إدارة الحبكة القضائية لصالح موكلتهم. وهي حقيقة تمتد على استقامتها في مجال حقوق النساء، حيث يمكن للمرء أن يدفع مسائلاً: كيف يمكن للنساء؛ حتى في ظل القوانين التي تمنحهن المساواة في الفرص؛ أن يستفدن بصورة حقيقية من هذه القوانين في حين أن الرجال الموجودين دائماً في مجال حياة النساء يجدون الطرق لإنكار الفاعلية القانونية لهذه القوانين على النساء؟ لإزالة هذه العوائق تحتاج النساء إلى نوع من القوة الاجتماعية والسياسية التي تمكنهم من إزاحة الرجال عن طريقهم بحيث يصبحن قادرات على الاستفادة الأمثل بما يتوفر لديهن من فرص.

^١ Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987),

ص. 8, 22, 34.

^٢ المرجع السابق، ص. 16.

^٣ المرجع السابق، ص. 228.

تقول "ماكينون":

"إن لم يكن المرء يملك من القوانين ما يمارسه اجتماعياً فهو لا يملكها قانونياً."¹

No one who does not already have them (rights) socially is granted them legally.

ولكن ما دام في مقدور الرجال أن يقيموا العلاقات الاجتماعية بحيث تكون النساء دائماً تابعات: يتقلدن الوظائف الاسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد في القيام بالاعمال المنزلية الخ، فلا غرو أن يكون الواقع الاجتماعي الذي تعيشه النساء من ذلك النوع الذي يجعلهن غير متساويات في القوة، والمكانة مع الرجال. فكيف يمكنهن التحرر من هذا الوضع؟ من الصعب الاجابة على هذا السؤال في ضوء الحقيقة التي تتمثل؛ حسب "ماكينون"؛ في أن علاقات القوة التي تقمع النساء في المجتمع المدني لا تتصف بالتغلغل فحسب بل أيضاً بكونها "علاقات خفية" *invisible*. حيث إن العلاقات الاجتماعية وبخاصة تلك القائمة لتصنع من النساء جوارٍ للرجال تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمثابة "الوضع الطبيعي للأشياء".² فحياة النساء في خضوعهن للرجال ترى وكأنها الواقع الذي لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء متسرבלات في سلاسل تختلف عما عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسل خفية لا ترى بالعين. وإذا كان ذلك الشخص المستعبد لا يستطيع أن يرى الأغلال التي يجب أن يحطمها لكي يحرر نفسه فكيف له أن يتحرر؟ الطامة الكبرى أنه إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيود تكبل المرء فكيف سيمكننا مجرد القول بأنه مقيد؟

لا شك أن هذا الوضع المريع الذي تعيشه النساء إنما ينبثق عما اختاره الرجال من طرق ينظرون بها إلى النساء ويعاشروهن على أساسها، ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعية هو الفن الإباحي *pornography*. تقول "ماكينون": "إن سلطة الرجال على النساء إنما تعني أن الطريقة التي يرونهن بها هي التي تحدد من هم النساء. والفن الإباحي هو ما يمثل هذه الطريقة."³ فالهدف الأهم في مخطط الرجال عند تحديدهم لطبيعة النساء هو أن يضعونه في وضع يكن فيه هدفاً للإشباع الجنسي الذكوري. والحقيقة أن الفن الإباحي إنما يقوم على تنفيذ هذا الهدف حينما "يحدد طبيعة النساء من خلال ما تبدو عليه المرأة قياساً على إمكانية استخدامها جنسياً". فالفن الإباحي يرمز إلى كيفية النظر إلى النساء بحيث تكون على دراية بما يمكنك عمله إذا ما رأيت إحداهن."⁴

ومن ثم فإن هوية المرأة إنما تتنبثق عما يقوم به الرجال من وضع النساء في "مرتبة سفلى" حيث

¹ Catharine, A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص 136.

² MacKinnon, *Feminism Unmodified*, ص 166.

³ المرجع السابق، ص 172.

⁴ المرجع السابق، ص 173.

يصبح أهدافاً للاستخدام الجنسي الذكوري.¹ فالنوع *gender* بتلك الصفة التي يحددها الرجال بالنسبة للنساء إنما يشير إلى حاجة الرجال إلى السيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهن، ولهذا السبب يحتفظ الرجل بوضع السيطرة عليهن.² وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع فإن الفن الإباحي يحول المرأة إلى شيء يمكن اقتنائه واستخدامه.³ ولكن من السخرية ألا نجد اغتصاب المرأة في الفن الإباحي موحياً بحالة يُفترض أن ترفضها النساء. فالحقيقة أن النساء يصورن في المواقف الجنسية العنيفة *hard-core pornography* على أنهن راغبات في أن يكن مُقيدات، مستمتعَات بما يقع عليهن من اعتداءات تتسم بشراسة قد تصل إلى حد القتل. أما في المواقف الجنسية الخفيفة *soft-core pornography* تظهر النساء متصفاً بالشبق، وراغبات في أن يكنّ أهدافاً للمتعة الجنسية للرجال.⁴ في كلتا الحالتين يصور لنا الفن الإباحي النساء على أنهن لا يحصلن مطلقاً على ما يكفي من اغتصاب، وذلك لأنهن لا يشبعن أبداً من المتعة الجنسية التي تتأتى لهن من هذه الخبرة. ومن ثم فالرجال بما يقومون به من إضفاء البعد الجنسي على عملية إخضاع النساء إنما يخلقون وهماً حول استمتاع النساء بمكانتهن الأدنى، وبالتالي فإن النساء على المستوى الفعلي لا يشبهن العبيد في الجنوب القديم؛ حيث كان الكثيرون منهم يحلمون بالفرار من سادتهم؛ بل هن متقبلات عن طيب خاطر لما هن فيه من تفرقة، وانعدام مساواة بدون ولو إيماءة واحدة تدل على احباطهن من هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحد من استعباد الرجال للنساء من خلال هذه الوسائل، بل الحقيقة أن عبوديتهن هذه ليست مما يستحق الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثم ليست هناك حاجة إلى مناقشة ما يتوجب علينا من إيجاد مساواة في القوة بين الرجال والنساء في المجتمع. فالفن الإباحي يشير إلى أن الدور الطبيعي للنساء هو العبودية، دور تقبله النساء، ومن ثم تغدو الدعوة إلى التحرر مجرد ترهات.

وبالنسبة لـ "ماكينون"؛ ولكل شخص متقهم؛ تمثل هذه الرؤية اغتصاباً كاملاً *absolute outrage* ومأساة بكل ما تعنيه الكلمة. فحن على كل حال نعيش في مجتمع مكرس لحرية الجميع، ولكن حتى ونحن ندعى ذلك فإننا نقبل بأشكال مشينة من الإرهاب الموجه إلى نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع من الضروري أن نमित اللثام عما يسببه الفن الإباحي من ضرر على النساء. فأى عمل يمت بصلة إلى الفن الإباحي؛ حسب "ماكينون"؛ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التي يرى بها الرجال النساء كشخصيات ضعيفة خائرات القوى جاهزات للاستخدام فيما يرضى حاجات الرجال.⁵ ومن ثم يعد تحليل أثر الفن الإباحي مسألة ذات أهمية بحكم كونه أحد أشكال النشاط الذي يُسرّع به الرجال ما يقع على النساء من ضرر حقيقي. ذلك الضرر الذي يمنعهن كطبقة من المشاركة الكاملة في المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة

¹ MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, ص 140.

² المرجع السابق، ص 112-13، 128.

³ المرجع السابق، ص. 140، also 199.

⁴ MacKinnon, *Feminism Unmodified*, ص 172.

⁵ المرجع السابق، ص. 173.

بالفن الإباحي طويلاً للغاية. فهو مثلاً؛ حسب ماكينون؛ يضر بالنساء اللاتي يقمن بالأفلام الإباحية. فهن لسن سوى جاريات للذة الجنسية، غالباً ما يكن مجبرات على أداء العديد من الأفعال الضارة، والفضة.¹ فالفن الإباحي يرتبط بما يمارس على النساء من اعتداءات بدنية لا تخلو من الاعتصاب.² وهو كذلك يضر بقدرة الرجال على الارتباط بالنساء كأدميات ذوى حاجات حقيقية، ووجدان حقيقي. حيث في المقابل، عندما يُنظر الى النساء من خلال عدسات الفن الإباحي فهن لسن سوى ألعوبة في فنتازيات ذكورية شريرة وبربرية.³

عموماً يعد الفن الإباحي؛ حسبما ترى "ماكينون" نوع من الممارسات التي تكرس إخضاع الرجال للنساء على نحو متواصل وبأقصى ما يمكن من طرق وحشية. وعلينا أن نحرر النساء من هذه المؤسسة الشنيعة القامعة. ولكن كيف؟ يصعب الاجابة على سؤال كهذا طالما أن هناك في الوقت الحاضر عجزاً وإخفاً عاماً من المجتمع في رؤية الفن الإباحي كإنتهاك للحقوق المدنية للنساء، مثلما حدث؛ على سبيل المثال؛ من اعتبار ما كان من عدم الحصول على المرافق العامة- قبل أن يحذر القانون مثل هذه الممارسات- إنتهاكاً للحقوق المدنية للأمريكان الأفارقة. ومن ثم فلكي نجعل النساء يحزنن تقدماً سياسياً وإنسانياً، فمن الضروري؛ حسب ماكينون؛ أن "تُعرّف الفن الإباحي بصفته إحدى ممارسات التمييز بين الجنسين، وإنتهاكاً لحقوق النساء المدنية، والنقيض للتكافؤ الجنسي *sexual equality*."⁴

إلا أنه في المجتمع المدني الليبرالي الحديث دائماً ما تستخدم حماية حرية التعبير لمجابهة الزعم بأن الفن الإباحي يعد إنتهاكاً لحقوق مدنية. فالحقيقة أن "ماكينون" قد وضعت؛ بالاشتراك مع "أندريا دوركن" *Andrea Dworkin* قانوناً أجازته مدينة "إنديانابولس" *Indianapolis* من شأنه السماح لأي ممن يستطيع اثبات أن هذا الفن الإباحي قد سبب لهم ضرراً- بما في ذلك المشاركين في صناعته، والمستفيدين منه- أن يتلافوا ما أصابهم من خسائر بسبب إنكار حقوقهم المدنية، وأيضاً أن يتم إيقاف إنتاج أو عرض هذا الفن الإباحي. وقد أسقط هذا القانون من قبل محكمة الاستئناف الأمريكية بناءً على التعديل الأول لحماية الحق في التعبير.⁵

يبين هذا المثال ما يوجد من ميل عام لدى المحاكم إلى رؤية الفن الإباحي بصفته "مجرد كلام" *only words* قد يكون مشيناً للنساء، لكنه لا يمارس التمييز ضدهن.⁶ إنه كلام ينم عن أفكار قد تشكل إساءة، لكن الكلام المشين ليس بالضرورة مؤذياً. غير أن هذا الكلام ليس مجرد أفكار؛ من وجهة نظر "ماكينون"؛ فهو يمثل ممارسات اجتماعية ضارة تنفي عن النساء حقوقهن الكاملة كمواطنات. علاوة على ما يتيح هذا الكلام من أنشطة ترهب النساء، وتعاملهن بوحشية. باختصار إن لغة الفن الإباحي إنما ترمز إلى نظام من السلطة

¹ المرجع السابق، ص.ص 80-179

² المرجع السابق، ص.ص 85-184

³ المرجع السابق، ص. 189

⁴ المرجع السابق، ص. 175

⁵ Catharine A. MacKinnon, *Only Words*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993)، ص.ص 92-91

⁶ المرجع السابق، ص.ص 14، 11

تماماً مثل نظام التفرقة العنصرية في الجنوب القديم يجعل النساء بلا قوة وغير متساويات مع الرجال.¹ ولهذا السبب فإن هذا الكلام ليس مجرد كلام مشين بل هو كلام يمارس تمييزاً، ولا بد من حماية النساء منه عن طريق القوانين التي تضمن لهن حقوقهن المدنية.

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن هنا هو ما إذا كنا لا نقوم بالفعل بحماية النساء من الفن الإباحي عن طريق قوانين الفحش *obscenity laws*. فهذه القوانين على أية حال أحياناً ما تستخدم في حذر ما قد تعتبره "ماكينون" فن إباحي، إلا أنها ترى أن قوانين الفحش تقوم في منطقتها على أساس ما يسود من معايير اخلاقية. ولأن المعايير الاخلاقية السائدة تميل الى محاباة ما يقع على النساء من اخضاع مستمر من قبل الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من أنشطة إباحية.² ولكن رداً على "ماكينون" قد يدفع البعض قائلاً بأن المشكلة في قوانين الفحش ليس في كونها تمثل معايير ذكورية وحسب، بل في كونها تطرح إشكالية تحديد الإباحي من غير الإباحي. فهل قصة "هنري ميلر" *Henry Miller* إباحية؟ أو هل مجلات *Playboy* أو *Playgirl* إباحية؟ الإجابة على هذه الاسئلة تأتي في سطور طويلة مشتملة على اختلافات بين النساء، وأيضاً اختلافات بين الرجال.

مهما يكن الأمر، فإن الفن الإباحي بالنسبة لـ "ماكينون"، ولكونه شكل من اشكال التمييز الظالم ضد النساء، يجب ألا يُمنح الحماية عن طريق محاولات حرية التعبير لأن الدولة عندما تفعل ذلك إنما تتيح نوع من التمييز القائم على الجنس.³ ومن ثم فإن مقاربة "ماكينون" لتمكين المرأة تتمثل في كسب المجتمع إلى صفها فيما يتعلق بالحاجة الى التسليم بوجود كلام معين يحدد للناس، بما في ذلك النساء، واقعاً اجتماعياً مستمراً في إخضاعهم وقمعهم. لذا فهي عندما تقاطع الفن الإباحي للأطفال لا تقاطعه، كما فعلت المحكمة، على أساس انه "إذا كان الضرر الذي يسببه الكلام يفوق قيمته، يمكن تقييده بوسائل محددة بدقة"، بل على أساس أن الفن الإباحي للأطفال يُخلد من انعدام المساواة في القوة بين الأطفال والكبار.⁴ فـ "ماكينون" تنادي بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير بحيث لا تمنح العديد من الجماعات المختلفة مثل النازيين *Nazis*، والكوكلوكس *Klansmen*، والقائمين على الفن الاباحي حرية مطلقة في التعبير، بل من المفترض أن يكون كلامهم مقيداً بحكم أنهم يسعون إلى إيقاع الضرر بأناس ظلوا في سياق وقائع معينة من تاريخنا في أوضاع استعبادية.⁵ طبقاً لهذه الرؤية إذاً هناك حقوق بعينها؛ ما يعنينا هنا الحق في إنتاج الفن الإباحي؛ لن تعود محمية تحت مظلة حرية التعبير.

¹ المرجع السابق، صص 38-41.

² MacKinnon, *Feminism Unmodified*, صص 152-53.

³ MacKinnon, *Only Words*, صص 12-17.

⁴ المرجع السابق، صص 91.

⁵ جمعية سرية امريكية نشأت بع الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزواج. <المترجم>.

⁶ المرجع السابق، صص 109.

ولكن تبقى هناك مشكلة رئيسية في رؤية "ماكينون"، ولفهم هذه المشكلة، دعونا الآن من الصعوبات التي من شأن الخصوم الليبراليين لـ "ماكينون" أن يثيرونها مثل قضية تحديد طبيعة الفن الإباحي خاصة عندما نتعامل مع أعمال فنية. ولندع جانباً أيضاً ما قد يزعمونه خصوم آخرون لها من أنه إذا سرنا خلف ما نقوله "ماكينون" لن يكون مستبعداً أن ينتهي بنا الحال إلى تعريض الكلام السياسي أيضاً إلى الخطر. ولكن حتى بعد أن نحى هذه القضايا جانباً، ستبقى هناك مشكلة غاية في الأهمية ألا وهي: هل نصنيفنا الفن الإباحي انتهاكاً للحقوق المدنية بعد كافياً لتغيير علاقات القوة التي تهين النساء وتحايي الرجال؟ هذا هو السؤال الذي يبدو أن "ماكينون" تتركه دون أن تطرقه. وهو الموضوع الذي سيتم تناوله في الجزئيات الثلاثة التالية، وذلك من خلال ثلاث طرق راديكالية مختلفة: الأولى من وجهة نظر خلق حوار إنساني عام، والثانية من وجهة نظر الاحتياج إلى ثورة سياسية على غرار ما رآه ماركس، والثالثة تقوم على افتراضات نيتشوية.

٧- "إلشتاين": حوار العدالة.

يفترض أن تبدأ مقارنة "إلشتاين" في إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص بفهم المرأة لما هو مهم و ذو مغزى في الحياة. لمعرفة عقول النساء بهذه الطريقة يجب ألا نحولهن إلى أحد منتجات ما يسمى بالقوى الاجتماعية الخارجية المتأصلة في إحدى النظريات المجردة، بل علينا أن نتجاوز ذلك الى تعلم ما يشكل بالنسبة لهن، ومن خلال تعهداتهن الخاصة، المنافع الأساسية التي تجعل من حياتهن حياة ذات أهمية.¹ والمعرفة من هذا النوع بالذات إنما تنأتى من النقاش والحوار مع النساء حول حياتهن، والطريقة التي يرون بها ما يحيط بهن من وقائع مدعمة أو معوقة، وذلك في سعيهن وراء ما هو مهم بالنسبة لهن. وتشير مقارنة "إلشتاين" إلى مناقشة تتضمن النساء من وجهات نظر متنوعة بمن فيهن من يدعمون الإجهاض ومن يعارضونه. وهذه المناقشة لن تكون قسرية أو محبوكة بل ستمتيز بالانفتاح على وجهات النظر التي قد لا يكون المرء طرفاً مؤيداً لها، والنتيجة ستمثل في مفهوم للمجال الخاص يمكن للنساء جميعاً أن يدعمونه، وأيضاً تقديم اقتراحات فيما يخص طبيعة المسؤوليات التي سيتولاها الناس في المجال العام.²

وإذا افترضنا ان هذا النقاش قد أخذ مكانه على أرض الواقع، بماذا سيفيدنا بصدد طبيعة الطريقة التي يرى النساء من خلالها الحياة؟ وما هي النتائج المتوقعة أن تأتي في صالح إعادة صياغة العام والخاص؟ هناك هدف رئيسي لهذا الحوار يتمثل في التوصل إلى وجهة نظر مختلفة لدى الرجال، بل وجعلها جزءاً من الحياة العامة بخصوص إدخال النساء في قضايا الأخلاق والسياسة. نرى هنا أن "إلشتاين"؛ طبقاً لهذه الرؤية؛ إنما تعتنق مواقف كارول جيليجان *Carol Gilligan* التي قالت- بتعبير "إلشتاين": إن الحياة الاخلاقية للنساء تتأصل في "وجود نوع من الهمم بالآخرين، ومسئولية، وعناية، والتزام نحوهم، ومن ثم هناك لغة أخلاقية

¹ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, 303-04.

² المرجع السابق، ص.ص 13-312

تختلف بعمق عن النماذج الرسمية والمجردة للأخلاق المحددة في ضوء مبادئ مجردة.¹ وتأييد "إشتاين" لـ "جيليجان" ينم عن أخلاق الرعاية والمسؤولية، وهو ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلاً.

فوجهة نظر "جيليجان" أن النساء يتناولن القضايا الأخلاقية من زاوية أخلاق العناية أو المسؤولية وهذا التوجه نحو المشكلات الاجتماعية إنما يشير إلى أن النساء يشكلن هويتهم من خلال أنشطتهن التي تسعى للحفاظ على الانتماء إلى الآخرين.² في المقابل نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعى إلى بلوغ التكافؤ أو إلى وضع يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق ومفهوم مشترك عن الحقوق. وفي سبيل ذلك لابد للرجال أن يتعاملوا مع الآخرين من زاوية الموضوعية والاستقلالية الفكرية *intellectual objectivity and detachment*، وإلا فبدون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذي يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر الانحياز الانفعالي *emotional bias*. غير أنه لكي نحقق هذه الاستقلالية من الضروري أن نخلع عن تلك القيم التي تشدد عليها النساء؛ مثل العناية بالآخرين؛ مكانة الصدارة. وبالتالي نجد الرجال أقل اهتماماً بتحقيق روابط *attachments* مع الآخرين، فهوية الذكر ترتبط أكثر بالانفصال *separation* وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين، وهو الأمر الذي تسعى إليه النساء.³

فالرجال والنساء يتحدثون لغات مختلفة: النساء يتحدثن بلغة الرعاية والمسؤولية، في حين يستخدم الرجال لغة القواعد والحقوق المجردة. وفي اتباعها لـ "جيليجان" كان لـ "إشتاين" أن تسعى للتأكيد على أن الحوار الذي ترسي دعائمه يضم صوت المرأة، وبالتالي فهو أيضاً؛ أي الحوار؛ يحيط الرجال بإطار من أخلاق العناية والمسؤولية.

ولا شك أن هذه الرواية تعد ذات أهمية رئيسية في فهم السبب الذي تغدو الأسرة من أجله بالنسبة للنساء والرجال معاً ذات أهمية شديدة للمجتمع. فالأسرة تعد غاية في الأهمية في سبيل المحافظة على شعور الأطفال بآدميتهم. فالحقيقة أنه بتوفير الحب والرعاية والتغذية فإن الإطار الأسرى يطور ويوسع من أفضل القدرات الإنسانية داخلنا. فالطفولة التي تقوم على الحب تخلق لدى الأطفال شعوراً بالمشاركة الوجدانية والحنو والعطف. فبدون هذه الصفات سيفتقد الأفراد عندما يكبرون "مقدرتهم على تحقيق الهوية الإنسانية". إلا أنه لا يمكن لهذه الصفات المهمة؛ بما تمثله من أهمية شديدة بالنسبة لمجتمع يسعى لتدعيم كرامة وحرية الآخرين؛ "أن تتحقق إلا في سياق تلك العلاقات الخاصة للحياة الأسرية."⁴

لذا فإن الحجة النسوية التي تدفع بها "إشتاين" تتطلب أن يعمل النساء والرجال على تقوية الأسرة.

¹ المرجع السابق، ص 36-335

² Carol Gilligan, *In a Different Voice*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993; originally

published in 1982), ص 73, 171.

³ المرجع السابق، ص 74-173، 161.

⁴ Elstain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, ص 329; also, ص

37-336, 30-326.

ولكى يتم ذلك من الضروري أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع ككل، وذلك بمقاومة القوى المختلفة في المجتمع التي "تحدث تآكلاً أو إفقاراً أو وئداً لازدهار أكثر روابطنا الإنسانية أهمية".¹ وبمجرد تعرفنا على أهمية الأسرة يمكننا أن ننتقل إلى المجال العام لنناقش تلك العناصر التي يجب أن تكون جزءاً من المجال العام لكي نضمن أن تجربة المجتمع يمكن أن تتحول إلى بيئة يجد الأفراد فيها أساساً حياة كريمة وإنسانية.

ما الذي يشكل ذلك المجال العام الحيوي الذي يمكن فيه تحقيق هذا الهدف؟ ترى "إلشتاين" أن المجال العام يتألف من تنوع واسع من الناس الذين يشكلون المجتمع ويضعون سياساته من خلال الانخراط في حوار مع بعضهم البعض بصدد تحديد أفضل ما في صالح المجتمع. "قائماً وُجد نفرٌ من المواطنين يجتمعون من أجل العمل المشترك في سبيل غايات يناقشونها ويفصحون عنها على الملأ تكون هناك مواطنة".² وللحقوق دور مهم هنا، فهي لا تتبع بدرجة كبيرة من تصور "رجولي" ومجرد عن المساواة بقدر ما تتبع من الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة بحيث يكون كل فرد قادر على مشاركة الآخر وجهات نظره في مجرى تحديد الحاجات العامة والمشاركة.³

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الخبرة في المواطنة إنما ترتبط بإمكانية التحويل التي تحققها الحياة المدنية. فعندما ينخرط الرجال والنساء معاً في مشاور لإعادة تحديد العلاقة بين العام والخاص، بحيث يمكن للجميع أن يعاملوا بكرامة، أو عندما يعملون معاً لإيجاد صيغ لتحقيق هذه الغاية، فمن الوارد جداً أن يُجرى الرجال والنساء تغييرات تجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة للمرأة في الحياة العامة، في حين تُعزز في الوقت نفسه من مواقف الرجال. ومن ثم فإن النظرة النسوية التي لا تنتسم بالتفتح فيما يخص إمكانية تغيير الرجال والنساء هي رؤية معرقة في العدمية *nihilistic*، والسبب أن تلك السياسة "لا تؤمن ... بمُثل التبادلية الحقيقية".⁴

لماذا سيكون لهذا الحوار الذي تحت عليه "إلشتاين" أن يحقق تلك التغييرات التي تأمل فيها؟ من الواضح أنها تقتض أن الحوار الحقيقي يتوقف على إمكانية وجود أخلاق العناية، والتي يصغي الأفراد في ظلها وعن طيب خاطر إلى بعضهم البعض محاولين إيجاد طرق لإنجاز مصالح مشروعة. وباتخاذها هذه المقاربة ترسم "إلشتاين" خريطة لسياسة المؤسسة *compassion* التي توضح أنه "لا خير فيما هو سائد من انتزاع الإنسانية، وتدمير الآخرين".⁵ والحقيقة أنها تأمل في سياسة تتكامل بأخلاق العناية والمسؤولية في سبيل خلق مجال عام يقوم على مفاهيم أخلاقية تقضى إلى المواطنة، أو رغبة من جانب الناس في تدعيم بعضهم

¹ المرجع السابق، ص. 337.

² المرجع السابق، ص. 348.

³ المرجع السابق، ص. 343.

⁴ المرجع السابق، ص. 349.

⁵ المرجع السابق، ص. 350.

البعض في الحفاظ على تلك الظروف أو الشروط التي تضمن العدالة للجميع.

مفهوم واضح للمثل والواجبات المطلوبة في سبيل إحياء عالم عام حقيقي، نظام حكم أخلاقي قد لاحت بوارده الدالة عليه متمثلة في: السلطة، الحرية، القانون العام، الفضيلة المدنية، فكرة المواطن - جميع تلك المعتقدات والعادات والصفات المكتملة لنظام سياسي¹.

A clear notion of what ideals and obligations are required to animate an authentic public, an ethical polity, must be adumbrated: authority, freedom, public law, civic virtue, the idea of the citizen-all those beliefs, habits, and qualities which are integral to a political order.

وإتباعاً لـ "جيليجان" فإن أساس استعادة مجتمع مدني عادل للجميع رجالاً ونساءً إنما يمثل سياقاً يكون لدى الناس فيه همّ حقيقي ببعضهم البعض.

وبالطبع هناك مشكلة مهمة تنبثق عن موقف "إلشتاين"؛ فهي تصور وبلطف نوع الحوار والنتائج الخاصة بسياسة تتضمن أخلاق العناية عند "جيليجان". تلك السياسة التي ستغير الناس بحيث يمكنهم؛ وفي إطار من العناية والمؤاساة المتبادلة؛ أن يخلقوا مساحات للمواطنة يوجد في ظلها همّ مشترك بحماية الحقوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسية التي تعترض هذه المقاربة تتعلق بما يجب أن يأتي في الأولوية: القبول العرفي للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهم المتبادل؟ هل يمكننا الاعتماد على العناية، والاهتمام لخلق نظام قادر على مساندة الحقوق في المجتمع المدني؟ أم أننا في حاجة أولاً لأن يكون لدينا توجهاً حقوقياً مؤسماً ومكرساً على نحو جيد، مثلما جاء في تصوير "جيليجان" للغة الرجال؟ ماذا لو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفي من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التي تأمل "إلشتاين" فيها؟ ومن ثم: أليس من الأفضل أن نقلل الاعتماد على حوار المؤاساة ونعتمد أكثر؛ وفق "جيليجان"؛ على الآلية الرجولية التي تدعم الحقوق بصورة مجردة ومنصفة، وبطريقة هوبزوية *Hobbesian* (ذكورية)؟ أم تُرانا نلقى حتفنا من البداية إن اتخذنا هذه المقاربة؟ هل يمكن للفشل في السماح للغة المرأة بأن تُسمع كاملة أن ينفى فرصة إيجاد مساحات للمؤاساة التي تعد ضرورية للعناية في الحفاظ على شعور داخل الناس بمسئوليتهم تجاه بعضهم البعض؟

أو ربما كان للمُنحيين: الحقوق والعناية أن يُنسجا معاً ويدعما بعضهما البعض بالتبادل. وكما دفعنا في الفصل الأول بأن المجتمع المدني يقوم على أساس من الاحترام لكل من الحقوق التي تُؤمن الاختيارات الفردية والفضائل المدنية؛ مثل التسامح والاحترام المتبادل؛ التي تحفظ أساس المجتمع والشعور بالعناية الذي تتنادى به "إلشتاين".

¹ المرجع السابق، ص. 352.

٨- "هارتسوك"، والرؤية النسوية الماركسية.

في مناقشتنا لهذه الرؤية نقوم بالبحث في عمل نانسي هارتسوك Nancy Hartsock التي تقدم لنا في كتابها *المال والجنس والسلطة* ¹ *Money, Sex and Power* تحليلاً للوضع الذي يجد النساء فيه أنفسهن من وجهة نظر نسوية. في وضعها لوجهة النظر هذه تتخذ ما نراه مقارنة ماركسية لتحليل المجتمع. خاصة أنها تعتقد أنه بالنظر إلى المجتمع من وجهة نظر النساء بالطريقة نفسها التي نظر ماركس من خلالها إلى المجتمع من وجهة نظر الطبقة العاملة تظهر هناك وجهة نظر متميزة عن التفوق الذكوري، تلك النظرة التي يمكن أن نرسي قواعد نقد فعّال للمؤسسات، والأيدولوجية الفالوقراطية ² *phallocratic* التي تشكل النموذج الرأسمالي من الأبوية. ³ ما الذي سيظهره هذا النقد؟ نعتقد "هارتسوك" أن النساء في قيامهن بتحليل تجربتهن سوف يفهمن الطريقة التي يبني بها الرجال علاقة الهيمنة مع النساء. في هذا السياق لن يقف الأمر عند حد الفهم لهذه العلاقات بأنها ضارة وغير إنسانية، بل سيدركن نتيجة لهذا الفهم إمكانات التحرر من الوضع القهري الذي يعشن في ظله. وبذلك قد لا يعد التسامح ممكناً مع كل ما استخدم من حجج أيديولوجية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يقع عليهم هذا القمع - ممثلين في النساء عند هارتسوك، والعمال عند ماركس سوف ينقلبون ضد من يستخدمون هذه التبريرات في سبيل استمرار الوضع الراهن *the status quo* ⁴.

إذا ما هي العناصر الأساسية للنظرة الطبقيّة التي يمكن أن تكون بمثابة الأرضية التي تقف عليها النساء كطبقة تشكل تحالفاً سياسياً فعالاً سيغير وبصورة راديكالية نظام المجتمع القائم، بحيث يمكن للنساء أن يتحررن كلياً من وضعهن التابع؟

¹ Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, (New York: Longman, 1993), ص 232.

² الفالوقراطية، والفالوقراطي اشتقاقان جديدة تماماً ليس في العربية فقط بل في الإنجليزية كذلك. وقد اردنا نقلها كما هي لكي ننقل معها ما يحدث في اللغات من حرية تصرف وتركيبات جديدة تأتي في اعقاب كتابات ووجهات نظر معينة قد تصحب ما تصحبه من ابتكارات وابداعات وايضاً انواع من العرائب. وهاهي الكتابة النسوية تطالعنا بهذا المصطلح الذي وما بدرينا قد يصبح في العربية فيما بعد مثله مثل مصطلحات الديمقراطية، والبيروقراطية، وايضاً التيموقراطية التي وردت في الفصل الثاني من هذا الكتاب في تناول افلاطون للانظمة الفاسدة. والواضح بالطبع ان الفالوقراطية مأخوذة من كلمتين في الإنجليزية هما phallo التي بلا شك نوع من التحوير لكلمة phallic صفة تشير إلى عضو التنكير عند الإنسان من Phallus أي الذكر او القضيب لاسيما في الصور الدالة على فحولة الرجل والشق الثاني من الكلمة -cratic- التي عهدناها في المصطلحات المشابهة bureaucratic, democratic الخ. وأخيراً يشير المصطلح كما هو واضح من السياق وايضاً مكونات الكلمة إلى الذكورية بالمعنى السلبي للكلمة وما تحمله من ابوية وسيطرة واخضاع للنساء. ولحدائث المصطلح والروح الابتكارية التي تحيط به، و ايضاً لعدم وروده في أي قاموس او معجم اردنا نقله كما هو وسنستخدمه بنفس المقابل في العربية إذا ما ورد في السياق مرة أخرى. <المترجم>.

² المرجع السابق، ص 231.

³ المرجع السابق، ص 231.

إن بناء وجهة نظر "هارتسوك" النسوية يأتي في سياق مجتمع رأسمالي، حيث يجد معظم العمال أنفسهم ينتجون السلع لطبقة ملاك تحتكر الأرباح التي تنتج عن عملهم، مستخدمة هذه الأرباح في تعزيز مكانتها وقوتها في المجتمع. والمرأة دون اختلاف عن الرجل هي أيضاً منتجة للسلع في المجتمع، ولكنها أيضاً، وبخلاف الرجل، منتجة للعديد من الخدمات المتنوعة داخل الوضع الأسرى مثل الاعمال المنزلية والتغذية الخ.¹ وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل أكثر من الرجل، بل نجد ان جزءاً كبيراً من عملها مكرس في أعمال منزلية شاقة ومقيدة.²

والتفريق في أدوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال والنساء، إنه صراع يفصح عن نفسه في حقيقة مؤداها أن النساء بخلاف الرجال قادرات على إيجاد أواصر اجتماعية حميمة مع الآخرين. وحقيقة أن الرجال مرتبطون بشكل وثيق بإنتاج السلع، في حين يرتبط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسرة إنما ترمز في الواقع إلى أن النساء أكثر عرضة لأن يروا أنفسهن مرتبطات؛ في إطار علاقتهن بالآخرين بمن يعتمدون عليهن. والسبب بسيط، فعمل النساء داخل المنزل يعد مسألة أساسية للحفاظ على حياة كل عضو من أعضاء الأسرة، حيث يقمن بطهي الطعام، وترتيب المنزل، ورعاية الأطفال ... الخ. إنها تلك الأنشطة التي يُعد الرجال؛ المنخرطون في إنتاج السلع خارج المنزل؛ أقل ألفة بها.³ كما أن النساء من ناحية اخرى مربوطات أو مقيدات بصورة مباشرة بأسرهن، وذلك بسبب ما يجب أن يقمن به من عمل داخل المنزل. وبهذا الدور فإن النساء يساعدن الآخرين في أن يتطوروا إلى كائنات بشرية ناضجة، وفي سبيل ذلك لا بد أن يكرسن اتجاه مؤداه التغذية والهم بالآخرين.⁴

وهذه الروابط التي تربط النساء بأسرهن نجدها تتدعم بصورة قوية عند الفتيات دون الأولاد. فالبنات يتعلمن دورهن من أمهاتهن اللاتي دائماً ما يكن حاضرات، في حين أن الأولاد لا يتعلمون دورهم من آبائهم لأنهم غائبين معظم الوقت، وهي الحقيقة التي تعد ذات أهمية فيما يخص الطريقة التي يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعي يكونون أقل استعداداً من الفتيات لأن يكونوا قادرين على تحديد طبيعة العالم في ضوء أواصر مباشرة. وبالتالي فهم؛ خلافاً للبنات اللاتي تتميز علاقتهن بالاستمرارية، وكذلك بالاتصال الشخصي؛ يميلون إلى فصل أنفسهم عن الآخرين.⁵ تقع هذه الخبرة متزامنة ومصاحبة لتطور الهوية الجنسية لدى الولد. فالولد في البداية يقترن بأمه بشكل وثيق، لكن المجتمع من خلال المؤسسات المختلفة التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية يُذكره أن الرجولة تقتضى به أن يفصل عن أمه. وهو يفعل ذلك

¹ المرجع السابق، ص. 234.

² المرجع السابق، ص. 235.

³ المرجع السابق، ص. 236.

⁴ المرجع السابق، ص. 37-236.

⁵ المرجع السابق، ص. 39-238.

بإقامة "عوائق ضد الأبوثة" كأن يرى أمه مثلاً "ككائن شرير".¹ فالولد يبني شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمه، لكن هذه العلاقة تصبح بمثابة النموذج الأولى للعلاقات الذكورية بصفة عامة. وبناء الذكر لذاته في إطار من التعارض مع اقترائه بأمه ... إنما يرسى ازدواجية عدائية نزاعاً للقتال في قلب كل من المجتمع الذى يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية العالمية التى على ضوءها يفهمون حياتهم.² هذه الخبرة هي أساس حجة هارتسوك القائلة بأن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجرى خاصاً تكون فيه هوية الولد هي مجرد وظيفة تعكس الحاجة إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهى تدفع بأن هذا الميل "يتردد صدها عبر بناء كل من المجتمع الطبقي، والرؤية الذكورية العالمية، مسفراً عن ازدواجية متغلغلة ومتراثة توجد فيها علاقة "نحن" ضد "هم"³ "we versus them".

فالمنظور الذكوري لـ "نحن" ... ضد ... هم، هو ما يرسى أسس الطريقة التى يقوم من خلالها الصوت الذكوري المسيطر بتنظيم المجتمع. فالرجال يحددون هويتهم في ضوء ما يحملونه في أذهانهم من عالم عدائي. "فالذكورية تتأتى وبالتأكيد عن طريق معارضة العالم الواقعي للحياة اليومية، بالهرب من التواصل مع العالم النسائي في المنزل إلى العالم الذكوري في السياسة أو الحياة العامة."⁴ وبالطريقة نفسها نجد أن روابط الصلة التى تخلقها النساء تُوجهن نحو السعى إلى كسر عقلية الـ "نحن" ضد "هم" حيث ينتقلن في المقابل إلى وضع يوجد فيه شعور بالتواصل، والاجتماعية بين الناس. وهو التوجه الذى يعد في حقيقة الأمر أساساً لتعرض النساء للمنظور الذكوري بصفته منظور منحرف في حاجة إلى تغيير.⁵ ويأتى الرد الذكوري على الطموح النسائي في الاجتماعية بالرفض القاطع لهذا الأمل. فالرجل قد تربى اجتماعياً على أن يفصل نفسه عن أمه وعن أى بُعد من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هي الأساس الذى يترتب عليه "نقص عميق في التقمص العاطفي، ورفض الاعتراف بكيان الآخر."⁶ ولمنع النساء من تحقيق برنامجهن الاجتماعي يحاول الرجال عزل النساء عن بعضهن البعض على أمل أن يوقفوهن عن بناء مجتمعات طبيعية. وفي سبيل هذا يبني الرجل المجتمع بحيث تبقى النساء وحدهن مع أطفالهن منعزلات عن بقية المجتمع. وهنا وبدون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات تعمل النساء بمفردهن في المنزل يخدمن الآخرين ويحرمن أنفسهن من التواصل مع المجتمع. ومن ثم تصبح الغلبة في النهاية لرؤية الرجل، بينما ترمز الأنشطة التى يقمن بها النساء في الأسرة كأهات "إلى قتل الحياة"، وإلى تشويه ما كان من الممكن أن يصير نشاطاً ابداعياً واجتماعياً إلى شرك قمعي، وترمز أيضاً إلى تدمير إمكانية تحقيق الروح الاجتماعية

¹ المرجع السابق، ص. 239.

² المرجع السابق، ص. 240.

³ المرجع السابق، ص. 241.

⁴ المرجع السابق، ص. 241.

⁵ المرجع السابق، ص. 43-242.

⁶ المرجع السابق، ص. 244.

المائلة لدى النساء من خلال تحديد ذاتهن في إطار العلاقات.¹

إذاً من وجهة النظر النسوية يمر الرجال والنساء - وفقاً لأدوار العمل المختلفة- بخبرات مختلفة في الحياة، هذه الخبرات هي أساس صراع راديكالي يفضى إلى نفي الحرية، والإنسانية عن النساء.² وبناءً على هذه العواقب المؤلمة للنساء تصبح هناك حاجة إلى تغيير اجتماعي واسع، وبعيد المدى.³ ما هو جوهر هذا التغيير؟ نظراً لأن مصدر الصراع هو ذلك التقسيم المدمر للعمل بين الرجال والنساء فلا بد من إلغاء هذا التقسيم في المجتمع الجديد. فمن المفترض إذاً أن يتم تعديل عملية صنع الاقتصاد برمتها بحيث ينتهي تقسيم العمل الذي ينتج صراعاً يمثل ضرراً بالغا على النساء. وفي سبيل هذا يجب إلغاء الملكية الخاصة، أو ملكية السياق الصناعي من قبل الرأسماليين، بالإضافة إلى حاجتنا وقتها إلى "مصادرة سلطة الدولة" وإلى "صراع طبقي طويل ما بعد ثوري"⁴ *a lengthy post-revolutionary class struggle*.

إن هارتسوك لا تصف بكثير من التفاصيل طبيعة المجتمع الجديد التي تأمل في تحقيقه. لكنها توضح أنها تتحدث عن حدث شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعا الجديد لن يتقبل مقارنة "مل" في التغيير الذي ينتهي فيه الحال بالعمال إلى إدارة مصانعهم بأنفسهم. لأن "هارتسوك" ترى؛ وكما أشرنا؛ أنه سيتم إلغاء الملكية الخاصة ومصادرة سلطة الدولة ليتم استغلالها في إعلاء أهداف، تعد من وجهة نظرها النسوية محررة للنساء. ولكن ليس واضحاً كيف سيقوم نظام جديد للملكية الخاصة أو لحكومة متحررة بتحقيق هذه الأهداف. الواضح أن العالم الجديد الذي تأمل في تحقيقه هارتسوك سيكون خالياً من أية فروق جنسية متمأسسة *institutionalized gender differences* بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييرات "تحويلاً" للعلاقات الإنسانية في المجتمع في اتجاه سيكون من شأنه تحرير النساء من خضوعهن للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتحول بحيث يصبح الرجال وكذلك النساء مشتركين في جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الإنسان. وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستور لمشاركة كلاً من الرجال والنساء في تنفيذ مسؤوليات تنشئة الأطفال. وفي هذا المجتمع الجديد سيحل محل الطراز القديم من تقسيم العمل مقارنة جديدة للعمل يحرر الرجال والنساء من الصيغ الماضية لحرب الطبقات التي لم تضر سوى النساء.⁵

من منطلق هذه الرؤية إذاً لن نقبل "هارتسوك" مقارنة "أوكين" الليبرالية للمجتمع المدني التي تشدد على منح الحقوق المتساوية للجميع بغض النظر عن الجنس. فـ "أوكين" بالنسبة لـ "هارتسوك" مخففة في معرفة أن مقاربتها لن تجدى في مجتمع تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددة دائماً بحيث تضمن خضوع النساء لمصالح الرجال كطبقة. أما عن الجهد المبذول في سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع ستراها

¹ المرجع السابق، ص. 245.

² المرجع السابق، ص. 246.

³ المرجع السابق، ص. 247.

⁴ المرجع السابق، ص. 247.

⁵ المرجع السابق، ص. 247.

"هارتسوك" مجرد لغة طنانة طموحة لن يمكن أن تتحقق مطلقاً على أرض الواقع. وإلى أن يزول النظام الذي يوقع النساء والرجال في أدوار عمل مختلفة ومتصارعة لن يكون هناك تحرر للنساء، والسبب نفسه لن تكون هناك فرص للنساء كي يحصلن على حقوق متساوية مع حقوق الرجال.

كما أنه من الوارد أن نقبل "هارتسوك" نقد "ماكينون" الذي يطالب بإعادة تحديد طبيعة الاستخدامات القائمة للحقوق مثل مذهب حرية التعبير في ضوء الحاجة إلى إعطاء النساء سلطة اجتماعية وسياسية لا يملكونها حتى الآن. إلا أنه لإنجاز هذا الهدف سيكون من الضروري؛ بالنسبة لـ "هارتسوك" أن نذهب إلى أبعد ما نطرحه "ماكينون" من ضروريات. فهي؛ أي هارتسوك؛ ستفق على أن النساء يحتجن إلى مزيد من القوة لتحديد ما يملكونه الرجال من سلطة، لكنها ستدفع بأنه لإحراز هذه السلطة سيقتضى الأمر تغيير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثل فقط في جهود تركز على الفن الإباحي على أمل إمطة اللثام عما يكرسه من وقائع فاسدة للنساء، ولكن من خلال ثورة تعبر بصورة كاملة نظام الإنتاج وتقسيم العمل في المجتمع.

وأخيراً، لن نجد "هارتسوك" في الحوار الذي تقدمت به "الشتاين" حلاً مناسباً. فحوار الأخيرة لا يبدأ من افتراض أن الرجال والنساء يشغلون طبقات مختلفة وأن كلاهما على خلاف مع الآخر. على العكس تتوقع "الشتاين" أن الحوار يمكن أن يكون تحويلياً *transformative*، ولهذا السبب يمكن أن يتيح للرجال والنساء خلق عالم أخلاقي مشترك. ومن ثم تفترض "الشتاين" أن الرجال والنساء قادرين على الإصغاء إلى بعضهم البعض، والعمل من أجل عالم نافع للجميع. أما "هارتسوك" التي ترى الرجال والنساء يعرفون أنفسهم كطبقتين متخاصمتين ستصمم رؤية "الشتاين" بالسذاجة.

٩- منظور "باجليا" النيئتسوي.

من واقع تمثيل رؤى "كاميلي باجليا" *Camille Paglia* للنهج النيئتسوي، كان لمواقفها؛ مثلما سنرى في هذه الجزئية؛ أن تأتي متصارعة مع رؤى ومواقف أولئك الكاتبات اللاتي عرضن لهن توأ. وبداية يجب أن ينصح في الأذهان أنه ليس من شك في أن "باجليا" تشارك ريفقاتها النسويات الالتزام بمنح النساء المدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصة المتكافئة تعد فكرة مثالية غاية في الأهمية يجب على الجميع أن يدعمونها.^١ والحقيقة أن هناك هدفاً رئيسياً لمشروع "باجليا" يتمثل في إزالة كل ما يعوق تقدم النساء في المجتمع.^٢ علاوة على التزامها؛ شأنها في ذلك شأن الكثير من الليبراليات؛ بإتاحة أكبر قدر ممكن من حرية التعبير وهو الموقف الذي تتخذه في سبيل حماية الكثير من أنماط الحياة التي بدون حرية التعبير ستفتقد

^١ Camille Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," in *Sex, Art, and American Culture*, (New York: Vintage Books, 1992), ص 109.

^٢ Camille Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, (New York: Vintage Books, 1994),

مساحة التعبير الكاملة. ومن ثم ففي رفضها لسياسات الخطاب البوليسي، نجدها "تحتزم وتتشرّف بالعاهرات" وتبيح التوفر الكامل والعلني للجنس الإباحي، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية.¹

لكن يبقى أن "باجليا" لا تُعرف البطريركية على أنها عدو جماعي للنساء. وتدفع بأن البطريركية إنما ترمز إلى ثقافة أعم يتقاسمها الرجال والنساء، وأن هذه الثقافة قد منحت النساء قدراً عظيماً من الحرية. فالبطريركية التي "تتلام على كل شيء" قد منحتنا على كل حال وسائل التحكم في النسل التي خدمت حرية النساء المعاصرات أكثر من الحركة النسائية نفسها.² علاوة على أن الاعتداءات على النساء من قبيل الاغتصاب قد ظلت دائماً مشجوبة كجزء من أخلاقيات تعد مكملة لثقافة بطريركية، في حين أن الرجال في الحقيقة، قد قاموا عبر التاريخ بحماية النساء. "لقد منح الرجال العون والمساندة للنساء، وكثيراً ما لاقوا حتفهم في سبيل الذود عن بلادهم من أجل النساء." وتدفع "باجليا" قائلة: "لابد أن ننظر إلى ما مضى لنتعرف على ما فعله الرجال من أجل النساء."³

إن لم تكن البطريركية إذاً هي المستحق الحقيقي للقصاص فمن عساه أن يكون؟ لكي نفهم إجابة "باجليا" على هذا السؤال من الضروري أن نصف ظروف الخلفية العامة التي تفسر؛ حسب باجليا؛ الدينامية المحورية التي تحكم وتشكل العلاقة بين الرجال والنساء. حيث تدرك "باجليا" أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضي في وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضتين تعد كل منهما مكملة لشخصياتنا. هذان القوتان هما "أبوللو" و"ديونسيوس". وكما أوضحنا في مناقشتنا لـ "نيتشه" يرمز "أبوللو" إلى وازع إنساني طبيعي نحو النظام، في حين يرمز "ديونسيوس" إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول "باجليا": "إن ديونسيوس طاقة غير مقيدة، ماجنة، غليظة القلب، مدمرة، مسرفة. أما أبوللو فهو القانون، التاريخ، التقاليد، الكرامة، حافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو الجديد الذي لا ينتهي سوى بمحو كل ما هو موجود ليبدأ من جديد. "أبوللو" طاغية و"ديونسيوس" مخرب."⁴ *Apollo is tyrant, Dionysus a vandal* .

تستند "باجليا" إلى حجة نيتشه في إشارتها إلى أن البذل في سبيل اخضاع ديونسيوس لا يحالفه النجاح دائماً، وأن الطريقة الغربية للفهم *the western way of understanding* لا ترى العالم فقط على غرار ما يقترحه أبوللو بل أيضاً وغالباً بما يقتضيه ديونسيوس. وتشير "باجليا" إلى هذا الميل الذي يمثله ديونسيوس بصفته وثني *pagan*، دافعة بأن التقاليد المسيحية-اليهودية التي تعلق من شأن أبوللو، عاجزة عن الحيلولة دون ظهور ديونسيوس.⁵ فالبواعث الديونسيوسية هي ما تسعى أنفسنا في إطارها دائماً إلى الإفلات من وعي

¹ المرجع السابق، ص.ص 57-58، 69.

² المرجع السابق، ص. 38.

³ 237. Italics in text. Camille Paglia, "The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture*,

⁴ Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. (New York: Vintage Books, 1990). Italics in text.

⁵ المرجع السابق، ص. 33، also ص.ص 8، 10، 12.

نموذجي *patterned consciousness*، وفي ذلك تودى بهياكل الحياة المنظمة التي من المفترض أن ننصاع إليها.

إن رغبتنا في العيش بما تقتضيه جوانحنا الديونوسوسية تجد أفضل تعبير لها في حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنب النظر للآخرين بأشفاق جنسي. وبينما تسعى أغانيم أبولو إلى الكبح والتقييد، فهي لا تثبتنا عن فتازيا الإشباع الجنسي مع الآخرين. ولكن ما يوقفنا عن تلك الفتازيا هو في الغالب ما يفرض علينا من أنظمة أبولونية. ومن ثم لا مناص لنا من الالتئاع الشهواني أو الإروتیکی *Erotic torment* لأننا لا يمكننا الحصول كلية على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا أن نتوقف مطلقاً عن رغبتنا في الأشياء الممنوعة. لذا نجد هذا الالتئاع منقولاً ومصوراً بطرق متنوعة في كل من الفن والأدب.¹ وما يسمى بالطريقة الغربية في رؤية العالم دائماً ما يكون دافعها الميل نحو التطلع إلى ما يرضى أشواقنا الجنسية التي لا تنتهي، بغض النظر عن المعايير المنظمة التي توجهنا دون القيام بذلك. فبهيات أن تخنق إرادة القوة حتى الموت، بل هي دائماً ما تكون متغلغلة في حياتنا توجهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

وترى "باجليا" أن الفروق بين الجنسين لا تثبت عن التقاليد، بل عن هرموناتنا، وطبعتنا البيولوجية.² ونحن نطلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، ولكن بفضل رغباتنا الديونوسوسية هناك دائماً حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذاً بدلاً من أن نكون ذلك الفرد المسالم الذي نقله عنا روسو في *حالة الطبيعة*، من الطبيعي أن تصورنا "باجليا" كأفراد حانقين يملؤنا الغضب. ومن ثم فهي تحذو حذو الماركيز دي ساد *the Marquis de Sade* دوناً عن روسو في دفعها بأن في أعماق كل منا بحر عاصف *tempestuous sea* يتميز بطاقة وقوة متفجرة غير عادية جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأى شيء يقف في طريقها.³ في هذا السياق يصبح الرجال هم العدوانيون الطبيعيون. وتدفع "باجليا" قائلة: "إن الرجل مطبوع بلامح الاجتياح، بينما تظل المرأة متوارية، كهف من الظلام البائد".⁴

Man is contoured for invasion, while woman remains the hidden, a cave of archaic darkness.

لماذا يكون الرجال عدوانيين؟ إن النساء في الفعل التناسلي يمثلن بوضوح دور النجمات، بينما يأخذ الرجال بالمقارنة دور السنيّة. فالنساء يقمن بأعظم وأبدع عمل في جلب حياة جديدة إلى العالم. ولكن الرجال لا يرضون بهذا الدور الأقل في عملية خلق الحياة. تقول باجليا: "شيء تملكه النساء، يريد الرجال، ما عساه يكون؟ سر الحياة.⁵ Women have it. Men want it. What is it? The secret of life"

¹ المرجع السابق، ص. 33.

² "Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," ص. 107.

³ المرجع السابق، ص. 06-105.

⁴ المرجع السابق، ص. 108. Italics in text.

⁵ Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, ص. Italics in text.

إن النساء اللاتي يحملن المسؤولية الأساسية في التنازل يمثلن "تحدياً هائلاً أمام إدراكنا".¹ ومن ثم فالجنس بالنسبة للرجال يمثل مشروعاً معقداً جداً، فهو في البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوع فريد من الإشباع، ولكنه بعد ذلك يصبح مرتبطاً بشعور بالعجز الجنسي *impotence* وفقدان الأهمية. فهو؛ أي الجنس؛ يعنى بالنسبة للرجال أنهم لن يحرزون مطلقاً من خلال فعل الجنس نفسه - السيطرة على أسرار الطبيعة. تلك الأسرار التي تمثل على نحوٍ طبيعي مجالاً قاصراً على النساء فقط. فأى شيء إذاً يمكن أن يكون أهم من قوة الخلق؟ إن الرجال ليس في استطاعتهم التسامح مع مسألة إعطائهم أدوار أقل في عملية الخلق، ونتيجة لذلك، فهم يطالبون لأنفسهم بالقوة التي تمتلكها النساء.

تلك هي الخبرة، وذلك هو الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية، هاكم ما يفسر لماذا يرتكب الرجال العنف ضد النساء. فلا يجب أن يُفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدّعي النسويات، بل هو رمز إلى "قوة ذكورية تحارب قوة أنثوية" حيث يريد الذكر الاستيلاء على الشيء الذي لا يملكه سواها. لا يملكه سوى الأنثى: خاصة السيطرة على أسرار الحياة.² وتفسر هذه الخبرة لماذا يكمن هؤلاء المغتصبون داخل الرجال. فهم يواجهون شكل مستمر وأبدي من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقاً. ولذلك نجد الخاصية الوقاتية لأبوللو متموضعة في قوانين المجتمع التي تسعى إلى إنقاذ النساء من ظلم الرجال المستعدون لارتكاب الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء؛ حسب باجليا؛ يقترنون بالطبيعة، ويمثلون الغريزة الديونسيوسية.³ أما الرجال فيتمردون ضد هذا الواقع، ويخلقون من الأنظمة ما يخضعون فيها النساء لسيطرتهم. ومن الضروري أن نفهم أن هذا الصراع الكلاسيكي والمتغلغل هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك يمكننا أن نبدأ في فهم المشكلات المرتبطة بإيجاد طريقة من أجل أن يعيش الرجال والنساء معاً في نظام يضمن أكمل قدر من الحرية لكل منهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم أو هذه النظرة على احكامنا السياسية؟ ترى "باجليا" أنه لا بد من وضع سياسات تحترم كلاً من الأبعاد الأبولوجية والديونسيوسية، وذلك بالأغالي في محاباة احد الاتجاهين بحيث يتقجر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع.⁴ فالحياة التي تدور على تروس البواعث الديونسيوسية إنما تسرف في إشباع هذه البواعث غير مسببة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن تلك الحياة الأبولوجية الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثم فهي تتسبب في معاملة أهداف تلك الرغبة خاصة النساء بالعنف والكرامية. علاوة على أن حياة أبوللو هي حياة نافية تماماً لإرادتنا، نقوم فيها بتنفيذ ما نُكلف به، وفي غمار هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حريات وابداع. تلك طريقة في الحياة لا بد من موازنتها

¹ المرجع السابق، ص. 30.

² Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, ص. 23.

³ المرجع السابق، ص. 12.

⁴ Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, ص. 93.

بالتوجه الديونسيوسى بحيث يمكننا الاستمرار فى الاحتفاظ ببعض من العفوية والإحساس ما يلزم للإبداع. ومن ثم فالتحدى؛ حسب "باجليا"، هو أن نخلق التوازن الصحيح بين أبولو، وديونسيوس، تقول: "علينا أن نتعلم كيف نقوم ببعض من التصحيحات البسيطة ما يجنبنا التآرجح الفالت للينول بين أبولو، وديونسيوس، والذى جرفنا على مدى جيل بأكمله من امتثال والتزام الخمسينيات، إلى تمرد الستينيات، إلى إسراف السبعينيات والطامة الكبرى المتمثلة فى الإيدز. وهانن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية".¹

وهذا يعنى بالتأكيد أنه علينا ألا نمحى أحد نصفي الثقافة متمثلاً فى التقاليد اليهودية المسيحية التى تؤيد أبولو، ولا يجب مع ذلك أن نسمح للأخير بأن ينفى تماماً البعد الديونسيوسى الذى تربطه "باجليا" بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية.² لقد اعتقد نيتشه عموماً أننا كنا فى حاجة إلى خلق نظام جديد من شأنه أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية. وتتفق "باجليا" مع هذه الرؤية رغم مخاوفها التى عبرت عنها فى الإيدز. فلعتها ونموذج أطروحاتها غالباً ما يُقصد بها الانتقاض على عوائل المجتمع والأيدلوجية المعاصرة التى تقف دائماً ضد ديونسيوس. ولكنها دائماً على استعداد؛ شأنها شأن "نيتشه"؛ لإدراك الحاجة إلى أبولو فى سبيل درء هذا النوع من القنوط، والتدمير البالغ الذى وُجد التعبير عنه على سبيل المثال فى وباء الإيدز.

إن رؤية باجليا من شأنها أن توحى بإلقاء الضوء على طريقة فى الحياة تشبه تلك الطريقة التى جهر بها نيتشه. وهى فى هذه الحالة متمثلة فى أخلاقيات للفردية المتطرفة. فلكي نحطم أغلال أبولو ونسمح بالتعبير الحر عن غرائزنا، ولكي نقادى الأشكال المدمرة لقمع الذات، يقتضى الأمر بنا أن نسمح للأفراد انتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألا يضرروا بالآخرين. فالأمر بالنسبة لـ "باجليا" - وليس بالضرورة حسبما يرى نيتشه- أن ننتهج طريقتنا فى الحياة أياً كانت مغيبة هذا الطريقة. وهذه الرؤية تجعل من الفن الإباحي ضرورة وجزءاً طبيعياً من الحياة بالنسبة لـ "باجليا". وخلافاً لكل من "ماكينون" و"دوركن" اللتان تدفعان بأن الفن الإباحي يرمز إلى الاعتصاب وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باجليا فى هذا النوع من الفن حاجة إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التى تولدها الطبيعة. فالطبيعة التى ستبقى دوماً مدرجة فى كفن الغموض، دائماً ما تطلق العنان لمخيلة هاتجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفى لطرق حياة غير تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة كما هى مصورة فى الفن الإباحي هى كنه الحياة. "وبعيداً عن تسميمه للعقول، فإن الفن الإباحي يظهر أعرق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانتيكي."³ فهو فى الحقيقة يدل على أن لدينا "لهيب متأجج وأبدي من الرغبة، التى لا يعترىها إتهاك، أو عجز، أو شيخوخة، أو موت."⁴

وفقاً لهذه الرؤية تعد "ماكينون"؛ بالنسبة لـ "باجليا" شخصية توتاليتارية أو استبدادية *totalitarian*

¹ المرجع السابق، ص. 93.

² المرجع السابق، ص. 40.

³ المرجع السابق، ص. 66.

⁴ المرجع السابق، ص. 66.

تسعى إلى عالم خالٍ من المغامرة تسيطر عليه الدولة.¹ فعندما تملئ "ماكينيون" على النساء كيف يتعاملن مع أجسادهن، فهي تنكر عليهن الفردية المتحررة *liberated individualism* التى تطرى عليها باجليا وتمجدها. والسبب فى اتخاذ "ماكينيون" هذه المقاربة أنها عاجزة عن فهم "الإله العظيم ديونسيوس الذى يرمز إلى التجليات الكاملة للجسد بكل ما فيه من روعة وفوضى"

"the great god Dionysus" who symbolizes the full manifestation of the flesh, in all of its "grandeur and messiness."

فلو كان فى وسع "ماكينيون" لأكرت وأعافت ما يمثّل فى جوهر الأمر "الحياة نفسها".²

نهاية القول إن دعوة "باجليا" إلى ديونسيوس إنما تشبه دعوة "نيثشه" و"فوكو". فلتقديم قيم جديدة للعالم؛ قيم تساعد على إضفاء مغزى جوهرى وهدف للحياة؛ نحن بحاجة إلى أن نكون تلك الشخصية الاستثنائية الخلاقة القائمة بذاتها التى تتحدى ما يوجد من معايير، والتى أيضاً فى الوقت نفسه تفصح بذلك عن الإردوية اللازمة لخلق أساس لطرق جديدة للرؤية والإدراك. أولئك الذين يعبرون عن أنفسهم أساساً، كما تفعل باجليا، من خلال الفن، وبهذا فهى تقف فى صف كل من "نيثشه" و"فوكو". وإلى كل من يعيق هذا المشروع نرفع قبعات الازدراء، غير أن من يستحق شيء من الازدراء الخاص هم أولئك الذين بمناداتهم بالاصلاح يخلقون مزيد من العوائق أمام مشروع باجليا.

وبناءً على هذه المواقف، ما عسى أن نقوله باجليا بصدد النقاشات النسوية الأخرى للمجتمع المدنى التى أوردناها فى هذا الفصل؟ فى المقام الأول ستدفع باجليا بأن معظم النسويات كن ضحايا لأيديولوجيتهن. فهن- تحت مسمى السعى لخلق مجتمع مدنى داخل نظام يحو البطريركية، ويحفظ الحقوق الكاملة للنساء- قد انتهى بهن الحال إلى الإخفاق فى الإمساك بالمشكلات الحقيقية التى تتهدد الحرية التى تسعى النساء إليها. أما أخلاقيات "إشتاين" و"جيليجان" الخاصة بالعناية فمن شأنها أن تعثش المجتمع المدنى بمطالبة النساء والرجال أن يكبحوا حاجاتهم بحيث يمكن للجميع أن يتواصلوا معاً فى مجتمعات تحفها المسئوليات والهم المشترك. وستسأل باجليا ما إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء ببعضهم البعض.

ولحجة أوكين الخاصة بالحياد الجنسى، أن تخلق صعوبات شبيهة فى رأى "باجليا". ففكرة تحييد الجنس أو النوع *gender neutral* كأساس لتأمين نفس الحقوق للجميع قد لا تكون جديرة بالثناء، حيث قد يتحتم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط أن يتقبلوا معايير وقيوداً عامة. ولكن فى سبيل ذلك قد يتحتم أيضاً قمع الكثير من الأشواق المنبثقة عن البعد الديونسيوسى فى الحياة. هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقي أى تعبير عن نفسه فى هذا النظام؟ ومن ثم ستتساءل "باجليا" ما إذا كان موقف "أوكين" سيهبط بمستوى الجميع إلى نفس المستوى من الحياة العادية *mediocrity* بحيث يمكن للجميع الحصول على نفس الحقوق.

¹ 108. Paglia, "The Culture Wars," *Vamps and Tramps*,

² المرجع السابق، ص. 111-12.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي ستكون بمثابة الوجهة الخاطئة بالنسبة لـ "باجليا". حيث من شأن "باجليا" أن تنزود عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيع للأنايية المجسدة كاملة، والتي توجد في قلب جميع الأنشطة داخل نظام السوق. فكيف دون ذلك سيفصح المرء عن إرادة القوة؟ حقاً ألا يقود تمسك "بيتشه" و"باجليا" بإرادة القوى إلى تدعيم كل منهما لصيغة متطرفة من الفردية البرجوازية، ذلك النمط بعينه الذي نعتّه ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ في المجتمع المدني؟

وبعد أن تصورنا كيف كان لـ "باجليا" ان تنقد كل واحدة من الكاتبات المذكورات، دعونا نتخيل العكس: كيف كان لكل منهن ان تنقد باجليا؟ نرى أن سياسة المؤسسة عند "إلشتاين" كان من شأنها ان تتسامح مع "باجليا"، لكن "إلشتاين" لن ترى "باجليا" كجزء حيوي في أجدتها السياسية. حيث كان لـ "إلشتاين" أن تتساءل كيف لأحد ممن يجهرون بفردية باجليا أن يطور من علاقات العناية والاهتمام التي من شأنها أن ترسي شعوراً بالمسؤولية عن أهداف وغايات تتجاوز الحاجات الخاصة للفرد؟ من شأن باجليا بالطبع أن ترى نفسها أيضاً صاحبة أخلاق فيما يخص المسؤولية، ولكنها أخلاق تختلف عن تلك الخاصة بـ "إلشتاين"، و"جياجيان". فهي بخلاف هاتين الكاتبتين لا تستند رؤيتها في المسؤولية إلى مفهوم التقمص العاطفي. لكنها بدلاً من ذلك تريد أن يتحمل الناس المسؤولية عن حياتهم الخاصة، ولا ينتظرون من الدولة أن تفعل ذلك. وهذا ما يعنى أن نظام التربية والتعليم يجب أن يطور من قدراتنا، لكنه لا يجب أن يكون من شأنه السعى إلى جعل الناس يتحلون بتقدير الذات *self-esteem* بحيث يمكن أن يشعروا بالرضا عن أنفسهم. فهم يجب أن يتقبلوا الحقيقة القائلة أن هويتهم لا تتشكل إلا في سياق من الكفاح. تماماً مثلما دفع "بيتشه"؛ فعندما تحاول المدارس إقنّاد الناس من مواجهة المحن فهم يخلدون من خدعة عظيمة.¹ فأحدى الاخطاء الأساسية في نظام التعليم مثلاً أننا لا بد أن نجعل الحياة سهلة بالنسبة للناس بحيث يمكنهم أن يحصلوا على تقدير الذات.²

الحالة الممثلة في هذا المقام قد يتمثل في موقف "باجليا" من التحرش الجنسي. فهي على سبيل المثال تدفع بأنه إذا بالغنا في قوانين التحرش الجنسي فإنها ستوقع ضرراً بالنساء.³ لماذا؟ لأنه يجب على النساء أن يتعلمن الدفاع عن أنفسهن من خطاب يعتقدون أنه هجومي. وإلا فلن يتاح للنساء أن يطورن من قدراتهن التي يجب أن يتحلين بها لكي ينجحن في عالم الرجال. وعندما يكون هناك تشجيع للنساء على أن يعتمدن على مزاعم التحرش الجنسي فهن لا يطورن من العمليّة *hardheadedness* والمهارة التكتيكية التي تعلمها الرجال في سبيل البقاء في دنيا العمل. ذلك العالم الذي يعد قتل كل شيء محيط تملؤه "الشراك" من كل الأنواع. والرجال يسيطرون على هذا العالم لأنهم على وعي كيف ينصبون الشراك وكيف يتغلبون عليها. وعلى النساء أن يتعلمن نفس التكتيكات. وهو ما لن يتوفر لهن إذا ما اعتمدن فقط على قوانين التحرش

¹ Paglia, "The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture*, ص 284.

² المرجع السابق، ص. 284.

³ Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, ص 53.

الجنسي لحمايتهن.¹ وإذا لم يتعلمن كيف يكن عدوانيات بقدر ما يتعلمن كيف يكن ناجحات فهن لن يحرمن أنفسهن من الفرصة فحسب، بل كذلك لن يكون هناك من يلومونه سوى أنفسهن.

سترّد "أوكين" على باجليا قائلة: إن مذهب تحييد الجنس لا يتطلب قيوداً تهبط بالجميع إلى مستوى حياة عادية لكي يتمكنوا من الحصول على نفس الحقوق. فالحقيقة أن تحييد الجنس سيمنح الأفراد فرصة الدخول إلى مجالات في الحياة كانت فيما سبق ممنوعة لا يجدون سبيلاً إليها. والواقع أن القائمة التي تشمل الذين

¹ المرجع السابق، ص. 53-54.

قراءات مقترحة

- Bryson, Valeri. *Feminist Political Theory: An Introduction*. New York: Pargon House, 1992.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton; Princeton University Press, 1981.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Hartsock, Nancy C. M. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman, 1983.
- Jagger, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanhed, 1983.
- MacKinnon, Catharine A. *Feminist unmodified*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- , *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- , *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard university Press, 1989.
- Mill, John Stuart, edited by Susan M. Okin, *The Subjection of Women*. Indianapolis: Hockett Publishing Co., 1988.
- Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*. New York: basic Books, 1989.
- , *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Paglia, Camille. *Sex, Art, and American Culture*. New York: Vintage Books, 1992.
- , *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New York: Vintage Books, 1990.
- , *Vamps and Tramps*, New York: Vintage Books, 1994.
- Pateman, Carole. *The Disorder of Women*. Stanford: Standard University Press, 19879.
- , *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Sunstein, Cass R. edited. *Feminist and Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

سينتمعون بالفرص الجديدة كمحصلة لتحديد الجنس ستضم باجاليا نفسها. وعموماً فإن حججها ستعتبر من قبل معظم الناس شائكة جداً، وخارجة عن العرف. ففي أحد العصور السابقة فيما قبل قوانين تحديد الجنس بالنسبة للخطاب أو الكلام كان على النساء اللاتي امتلكن أفكاراً غير تقليدية واللاتي أردن التعبير عنها ونشرها أيضاً، كان عليهم إما أن يصرفن النظر عن المشروع، أو يكتبن تحت اسم مستعار مذكر. من الوارد أن تتقبل "باجاليا" هذا البعد في حجة "أوكنين"، لكن لو افترضنا ذلك فإن هذا يفسر عدم وقوفها ضد البطريركية، حيث يرجع ذلك إلى أن البطريركية قد أمدتها بفرص عظيمة الأهمية.

أما "ماكينيون" فستزعم أن دعم "باجاليا" للفن الإباحي يجعلها شريكة في جريمة أولئك الذكور مرتكبي الاغتصاب. وبالتالي، فإن باجاليا تقدم العون والدعة إلى عدو جميع النساء. ولم يكن لـ "باجاليا" أن تركز كثيراً في ردها على الالتزامات الليبرالية بتوفير أكبر قدر ممكن من حرية التعبير والكلام للجميع، بل كانت ستدفع بأن الأفراد رجالاً ونساءً لا بد أن يكونوا أحراراً في إقرار مسار حياتهم. فإذا وجد الرجال والنساء هذا الفن الإباحي شيئاً مقبولاً، فهم لا يفعلون سوى أنهم يطلقون العنان لنوازعهم الداخلية، ونحن إذ نطالبهم بقمع هذه الرغبات، فإننا نخلع عنهم حريتهم الجوهرية. فمن مداعى السخرية، بالنسبة لـ "باجاليا"، ان الأبوية التي تمقتها النسائيات كثيراً إنما تتولد فعلياً في التفكير النسوي نفسه، إلى حد بضر بالحرية الانسانية.

أما الماركسيات من أمثال "هارتسوك" سيردون على اتهامات باجاليا قائلين أن باجاليا مثلها مثل نيتشه؛ كما اشرنا من قبل؛ تمثل نوع من الفردية البرجوازية المدمرة. فالحقيقة ان المنظور الماركسي هنا سيشير إلى أن باجاليا مجرد نوع من المشروع الحر الرأسمالي المتسلق الذي لا يريد لأي شيء أن يعيقه أو يثنيه عن تتبع اللذة، أو إذا أمكن القول، عن أرباحها من الكتب التي تروجها. فالماركسيات سيدفعن بأن باجاليا ليست مهمومة بخلق مجتمعات يحدد فيها العمال معاً أساس نمط من العمل يسمح بالتطوير الكامل لقدرات كل شخص. و"باجاليا" بدورها لن ترى شيئاً خاطئاً في هذا التوصيف لرؤياها. فهي ترى أن المجتمعات من هذا النوع الماركسي لا تعد سوى مجرد آمال مثالية محلفة في السماء وفرصتها ضعيفة في إيجاد ما يتكهنون به من تحرر. لكن الشيء المؤكد أنه في مجرى تحقيق هذه المجتمعات على أرض الواقع سنجد هناك تنصيب لصيغة ضارية وقامعة من الحياة الأبولوجية تنفي الحرية الديونسيوسية.

١٠ - الرد والرد المضاد.

في ضوء ما تقدم من نقد، ينبغي على جميع المنظرين للمجتمع المدني التسليم بأن المجال الخاص يمكن أن يستغل في حرمان النساء من المشاركة الكاملة في المجال العام. وأهم ما في الأمر هنا أن المساواة الموعودة لجميع الناس في العالم العام لا يمكن إدراكها بشكل كامل بالنسبة للنساء إلا عندما يتحول العالم الخاص إلى وضع تطول فيه المساواة الرجال والنساء بالدرجة نفسها. حيث لا بد أن تكون هناك مشاركة في الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من أعضاء المنزل، والتزام عام واسع من قبل أعضاء المنزل بالذود عن حق كل شخص في المجتمع في المشاركة الكاملة في العالم العام. ومن بين جميع كتاب

المجتمع المدني الذين ناقشناهم في هذا الكتاب لن نجد سوى "رولز" هو من سيبدو أكثر ميلاً لاتخاذ موقف المتبنى لهذه الرؤية كاملة.

فكاتب من نوع "رولز" يمكن أن يتقبل دون أدنى مشكلة النقد الذى وجهته إليه "أوكين"، بل وينتقل إلى صفها لتقديم رؤية لتحديد دور الجنس فى المجتمع، حيث يمكن توفير الحماية لحقوق الجميع، ويمكن للنساء والرجال أن يحصلوا على حقوق متكافئة لها نفس القيمة النسبية. وبناءً على هذا التأويل كان لـ "رولز" أن يتقبل تلك المشروعات التى تتطلب المشاركة فى الواجبات المنزلية، وأيضاً الكثير من المتطلبات الأخرى التى ناقشناها "أوكين".

وسيرفض رولز أية رؤية تميل إلى وضع النساء معاً فى سلة واحدة كطبقة على غرار ما فعلت "ماكينون" و"هارتسوك" ما لم يكن ظاهراً بالطبع أن النساء كطبقة يقعن فى فئة الأعضاء الأسوأ حالاً فى المجتمع من زاوية اقتصادية، واجتماعية. إلا ان رولز سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعاً على جميع النساء بالقدر نفسه. علاوة على ما قد حدث من تقدم لبعض النساء بما يتوافق مع ما طرحته مبادئه فى العدالة. وبالتالي سيتساءل رولز كيف للنساء اللاتي لا يعملن بكفاءة نساء أخريات أن يحصلن على فرص تدعم من حالهم؟ ويطرحة هذا السؤال يشير "رولز" بأن هناك عوامل غير النوع تقم نفسها على فرص النجاح، وهذه العوامل يجب أن نضعها أيضاً فى الاعتبار. فقد يضع المرء فى اعتباره العرق أو فرص التعليم بفضل الخلفية الأسرية، وغير ذلك من العوامل الأخرى.

من ناحية أخرى لن يتسنى لـ "هارتسوك" تقبل هذا التمييز. "فالطريقة الوحيدة لمناقشة مآزق النساء هو أن نحلل ظروفهن كطبقة ونفهم كيف أن العلاقات القائمة على النوع فى مجتمع رأسمالى تهدد فرص النساء (كطبقة). ومقاربة رولز إنما تنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد، ثم تطرح سؤالاً حول إمكانية تحرر كل فرد من كل عائق قد يقف فى سبيل النجاح الفردى. حيث لا نجد هنا عقبات تضرب بالناس كطبقة بل هى مجرد عوائق تضرب بالأفراد بصفتهم أفراد. إلا أن "هارتسوك" ترى أنه عندما نرى المجتمع فى ضوء هذه المفردات الخاصة بـ "رولز" فإننا لا نهدر الفهم الكامل للأسباب العقلية وراء أزمة النساء فحسب، بل نهدر أيضاً التضامن الضروري للتغلب على العلاقات القمعية القائمة على النوع. والبدل هو أن يكون لدينا مجموعة من النساء الناجحات، مقابل مجموعة أخرى أقل نجاحاً. والأشخاص الذين يحددون انفسهم كأعضاء فى أحد المعسكرين نجدهم عاجزين عن التوحد مع أزمة النساء ككل. وفى هذا الوضع لن يكون هناك تضامن جماعى يقوم على النوع ليحرك المجتمع الى إحداث التغيير الذى نتوق إليه هارتسوك. ومن شأن جميع منظرى المجتمع المدني أياً كانت مشيختهم (وأضمن هنا أيضاً المحافظين) أن يردوا على هارتسوك بطريقة متماتلة. فردهم سيكون فى سؤالها عما إذا كانت رؤيتها ليست سوى مجرد مثالاً لما يمكن أن تسعى إليه طبقة أخرى فى المطالبة بالسلطة على الآخرين بدون وجود بيان محدد وواضح لتبرير ذلك. وربما كان لكل من "أوكين"، و"إشتاين" أن يطرحا السؤال نفسه.

فقد تدفع "ماكينون" بأن إخفاق رولز فى تضمين وجهة نظر النساء داخل الوضع الاصلى ليس سوى

إغفال يينيق عن نظام الهيمنة الذكورية الذي يجد مسوغاته في الفن الإباحي. لذلك فيدون أن يكون هذا الفن مستهدفاً بصفته المؤسسة الأولى التي يجب الإطاحة بها، فإن أية مناقشة للحقوق لن تقضى سوى إلى حلول معززة لعودة النساء. وكان لـ "رولز" بطبيعة الحال أن يدفع بأن الفن الإباحي رغم خطورته فهو ليس بهذا التعلل إلى حد منع الأفراد في وضعهم الأصلي من التفكير بطريقة منصفة وعادلة تؤدي إلى مبادئ عادلة. فكل ما يلزمهم في هذا الشأن أن ينصتوا إلى الأطروحات أو الحجج المتنافسة، وقد قدمت "أوكين" خدمة عظيمة بالمساعدة في منحها إياهم.

أما باجاليا فكانت ستجد صعوبة في مقارنة "رولز"، ولكن لأسباب لم يناقشها الآخرون. فقد تشكك باجاليا في رؤية رولز بالنسبة لما يشكل الفردية الحقيقية. فالفرد عند رولز في الوضع الأصلي في نظر باجاليا قد يكون متصوراً في صورة شخص حذر أكثر من اللازم، شخص متردد بشكل عام في الانخراط داخل نشاط يتسم بدرجة عالية من المغامرة. الفرد عند رولز من شأنه أن يجذب إلى تأمين العديد من الفئات الاجتماعية الموجودة في سياق المجتمع المدني. لكن باجاليا ستطالب بمساحة في المجتمع يقف فيها الأفراد بأنفسهم على استعداد للمخاطرة، والمغامرة في صالح أهدافهم، مترددين في الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدني لخوفهم أن تفقد هذه البيئة فرصتهم في حياة فردية حقيقية. وكان لـ "رولز" أن يرد مشتكياً من أن رؤية باجاليا لطبيعة الأفراد تعد في أساسها دعوة لمنح حقوق خاصة، وامتيازات للأقلية، للنخبة الأرستقراطية عند نيتشه. ومن هنا سيتساءل "رولز" في الأساس، ما إذا كانت النزعة الفردية عند باجاليا قادرة على تقديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة إلى مد الحماية التي توفرها مبادئ المجتمع المدني الليبرالي لتشمل الجميع أم لا؟ أي من الذين ذكروا هنا يعد الأفضل في تدعيم تقاليد المجتمع المدني كساحة لتوفير الحقوق للجميع بعض النظر عن النوع؟ سؤال نتركه للقراء يبتون فيه.

الفصل السابع عشر

المجتمع المدني: عودٌ على بدء

أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية.

عزمتنا في هذا الفصل على تقديم ملخص لموضوعات الكتاب الرئيسية، بالإضافة إلى مناقشة التوقعات المرتبطة بالمجتمع المدني في المستقبل. وسنركز كثيراً على ما ورد في الجزء السابق من انتقادات مختلفة للمجتمع المدني كأساس ننطلق منه لوضع رؤيتنا في مستقبل المجتمع المدني.

١- المجتمع المدني كحيز مستقل.

في مناقشتنا للمجتمع المدني ذكرنا أنه يتميز بصفتين رئيسيتين: كونه حيزاً مستقلاً يتألف من جماعات طوعية تعمل كمصد ضد السلطة، وكونه يروج لفضائل مدنية مهمة من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح. وسوف نتناول أولاً قضية الحيز المستقل، ونلخص كيف كان لمختلف الكُتَّاب، والمفكرين الواردين في هذا الكتاب أن يتناولوا هذا البعد. ثم نلخص بعد ذلك ما ورد في رؤى هؤلاء المفكرين من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية.

ففيما يتعلق بالكُتَّاب الكلاسيكيين، والمسيحيين نتصور أنهم كانوا سيعارضون خلق ذلك الحيز المستقل، الذي يمثل في الواقع بعداً غريباً على تفكيرهم. فبالنسبة لأفلاطون لا بد أن تكون اقسام النفس في مجتمع عادل منظمة بما يتفق مع متطلبات العقل، وعلى كل فرد أن يؤدي الوظيفة الأنسب له. وفي سبيل ذلك يجب على الحكام ان يضعوا نظاماً من التربية يشمل التدريب على فضائل مدنية من قبيل احترام القانون، وأيضاً الترويج لكذبة نبيلة توحى بأن إله الخلق *god of creation* يريد أن يؤدي كل شخص دوره في المجتمع على نحو جيد. والواضح أن وجود حيز منفصل أو مستقل *separate or autonomous sphere* في وضع كهذا قد يعيق من قدرة الحاكم على تربية المواطنين بصورة سليمة، وكذلك عن ممارسة كذبته عليهم، ومن ثم إدارة شؤونهم بصورة ملائمة.

أما ارسطو، فقد رغب هو الآخر في مجتمع منظم وفق ما يحقق الاهداف التي يرسبها العقل. واعتقد أن أفضل مقارنة لهذا الهدف تتمثل في نسوية منظمة *ordered arrangement* تعضدها قيم أخلاقية عامة يمكن أن تكون بمثابة أسس للصدقة، والاجتماعية. مع ذلك- وكما رأينا- أيد ارسطو إقصاء العبيد، والنساء، ونوعيات مختلفة من العمال عن دور المواطنة، ومن ثم عن المشاركة الكاملة في المجتمع. بالإضافة إلى أن الأدوار المختلفة في المدينة كان عليها؛ حسب ارسطو؛ أن تدعم أولويات تلك المدينة *the polis*، ومن ثم لم يكن من الوارد أن يدعم ارسطو وجود حيز مستقل من جماعات توجد في وقت واحد مع الدولة.

أما تلك المقاربات المسيحية المختلفة التي ناقشناها فلم يكن لها هي الأخرى أن تجعل من الحيز المستقل للمجتمع المدني أولوية رئيسية. فقد رأى "أوغسطين" الدولة كحافطة للنظام في مدينة بشرية تملموها الخطيئة. وقاطنو هذه المدينة ممن يأملوا في الفرار من هذا الوضع لن يرون في الحرية داخل هذا العالم هدف أساسي لهم، بل سيكونون في توق إلى التحرر من الخطيئة، وشوق إلى العدالة، الأمران اللذان لا

يتأتيان إلا في العالم الآخر. في هذه الحالة لن يكون للمجتمع المدني؛ بما له من حيز مستقل يكفل الحرية؛ علاقة بأهداف البشرية كما وردت عند "أوغسطين". أما "الأكويني" فقد سعى إلى إيجاد مجتمع عقلائي جيد التنظيم يستند إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وقد يكون الحيز المستقل بمثابة أساس لمسائلة تلك التعاليم، ومن ثم تفويض سلطة الكنيسة. أما عن مفكرى الإصلاح؛ "لوثر" و"كالفن"؛ فقد رغبا في أن تقوم الدولة بالمساعدة في تيسير تعاليم المذهب المسيحي الإصلاحى. وبناءً على هذه الحقيقة فإن وجود حيز مستقل يسعى للتسامح مع أولئك الذين قد يشككون في المذهب الدينى الراسخ تعد في حد ذاتها مسألة لا يمكن التسامح معها.

أما رؤية "مكيافللى" في السلطة السياسية بصفتها لم تعد تستند إلى السلطة الكنسية أو الإكليريكية *ecclesiastical* بل إلى مهارات حاكم يعي ضرورة استخدام سلطته في إعلاء أفضل مصالح مواطنيه، فهي رؤية توحي بمجتمع يكون الأفراد فيه أحراراً في تتبع أنشطة مدعمة للذات بما يتلاءم مع متطلبات تدعيم الصالح العام. ويفضل هذه الرؤية كان لـ مكيافللى " ان يتقبل وجود حيزاً مستقلاً في المجتمع طالما أن هذا الحيز لا يعمل على تفويض احترام القانون، أو احترام السلطة السياسية المستخدمة في إعلاء الصالح العام.

وبالانتقال إلى العالم الحديث نرى "هوبز" وقد اعتقد في فضائل مدنية يعينها كاحترام الحقوق، والعدالة، والعرفان، وأعطاهم أهمية أساسية. لذلك كان من الوارد بلا شك أن يظهر الحيز المستقل في ذلك النوع من النظام الحافظ لتلك القيم. ولكن لعدم اعتقاد هوبز في إمكانية بلوغ تلك القيم بدون أن يفرض الالتزام بها من خلال قوة الدولة، ولأن دولة هوبز قد خولت ما يكفي من السلطة لتهديد الحقوق التي يفترض أن تحميها، فقد كان من المحتمل أن تكون الدولة دائماً في توتر بالغ مع ذلك الحيز المستقل المكون من جماعات داخل المجتمع المدني، وتكون دائماً على استعداد لتهديد استقلاليته.

أما مذهب "لوك" في التسامح عند اقتراحه بمفهومه عن الحكومة المقيدة، ومقاربة حكم الاغلبية الخاضع لقيود احترام حقوق الجميع، فمن شأنه بلا شك أن يجعل من وجود الحيز المستقل أمراً ممكناً. والحقيقة أن الحيز المستقل عند لوك من شأنه توفير الحماية للحرية الدينية من تدخلات الدولة. ومن ناحية أخرى فإن فلسفة "روسو" المتمثلة في الإرادة العامة قد لا تكفل الحماية للحيز المستقل مثلما كان لمقاربة لوك أن تفعل. فرغم كل شيء، وبمجرد تحديد المجتمع للصالح العام من المفترض أن يقوم الجميع بتدعيمه، والإعلاء من شأنه، ومن ثم فتشكيك أي فرد في ذلك الصالح العام سيكون بمثابة تصرف ضد الإرادة العامة. والمحصلة أننا نجد "روسو" ينفى بشكل قاطع تحويل الحيز المستقل كثير من المصادقية. وبالرغم أنه من الممكن دائماً أن يتم تحديد الصالح العام بطريقة من شأنها توفير الحماية للحيز المستقل، إلا أن هذه المقاربة ليس واردة، فقد سعى "روسو"؛ كما بينا في الفصل الثامن؛ إلى صيغة من التشاور التي يمكن في إطارها تطوير مفاهيم مهمة للصالح العام، وذلك بفضل حقيقة مفادها أن الخلافات بين الناس كانت خلافات خفيفة. رغم ذلك فإن الحيز المستقل الذى يوحى بنظام يركز فيه أصحاب الرؤى المتباينة على أفراد مساحة لتلك الرؤى، يمثل بالنسبة لـ "روسو" خبرة مدمرة للسعى إلى الصالح العام.

أما مقارنة "كانط" في تأمين الحقوق، فقد كانت من شأنها أن تخلق توازناً للمصالح بحيث لا يمكن لمصلحة اجتماعية أن تجنى الكثير من السلطة ليصبح الجميع خاضعين لها. وهذه الرؤية توحى بوجود حاجة إلى حيز مستقل في مجتمع يملك كل فرد أو كل جماعة فيه قدرأ كافيأ من السلطة تضارع سلطة الجماعات الأخرى. وقد جاء المجتمع المدني عند "هيجل" كوضع يوجب بمصالح متنوعة تتصارع مع بعضها البعض. وأدخل هيجل الدولة في المجتمع المدني، وجعلها تخلق أساساً في هذا النظام لمجتمع يقوم على التزام بتدعيم الصالح العام. والمشكلة التي تعترى هذه المقاربة كونه يوحى بأن الدولة يمكنها أن تغزو الحيز المستقل للمجتمع المدني وقتما تشاء، ومن ثم فهو يعد مخرأ باستقلاليتته. مع ذلك، ولأن دولة هيجل تستند إلى مفهوم التفكير العام والتشاور، فلن يُحوّل لها مطلقاً ما يكفي من السلطة ما يجعلها تطيح بالحيز المستقل. ومن ثم فمن الوارد جداً أن يظل الحيز المستقل من الجماعات الطوعية قائماً في مجتمع هيجل.

وفيما يتعلق بحاجة "ستيوارت مل" إلى حيز مستقل، نجد أن هذه الحاجة إنما تنبعث من تشديده على المشاركة العامة للجماعات التطوعية في إعلاء وظائف حكومية مهمة. حيث لم يشأ "مل" أن يترك جميع وظائف الحكومة للجهاز البيروقراطي، لأنه في تلك الحالة سيفقد الأفراد ما يحتاجون إليه من مهارات، وقدرات من أجل فهم القضايا، وإجراء التشاور بصدها، وكذلك تحمل بعض من المسؤولية في حلها. أما الليبرالية السياسية عند "رولز" فكان لها أن تدعم الحيز المستقل في إطار ما يطمح إليه من مجتمع يمكن فيه لجماعات - تحمل مفاهيم أخلاقية مختلفة - أن تعيش معاً في بيئة تتميز بالتسامح مع وجهات النظر الاخلاقية لبعضهم البعض. وعلى هذه الجماعات أن تعتق مبادئ "العقل العام"، بما في ذلك احترام حقوق الجميع، وإلا فسيعرض استقلال الحيز المستقل للخطر إما من قبل الجماعات المختلفة أو من قبل الحكومة.

وأخيراً؛ من بين المحافظين؛ سيبدو كلاً من "توكفيل" و"أوكشوط" من أقوى المؤيدين لوجود حيز مستقل للجماعات. حيث يرى "توكفيل" أن مطلب التحديد السليم للمصلحة الذاتية بما يتفق واحترام معايير الصالح العام لا يمكن أن يبرز إلا عندما يتحمل الأفراد مسؤولية شؤونهم الخاصة. في سبيل ذلك يقوم الأفراد بتكوين الجماعات، والمشاركة في الحكومة؛ خاصة على المستوى المحلي؛ ومن خلال هذه الأنشطة يتعلمون تحديد مصالحهم بطرق تتوافق مع حاجات المجتمع ككل. ومن ثم فيالنسبة لـ "توكفيل" سيكون من الأهمية البالغة أن نحافظ على استقلالية الحيز المستقل نظراً لأن هذه الاستقلالية ستكون بمثابة المادة المساعدة لمشاركة المواطنين التي تساعد على حفظ الاحترام للصالح العام. أما المجتمع عند "أوكشوط" فيسعى إلى إرساء العمل الإنساني برمته وفق المعايير المُحدّدة لقواعد السلوك والتي تنتج أكبر قدر ممكن من الاستقلالية. في الوقت نفسه سيتجنب أوكشوط حصول الدولة على أية سلطة للدخول في المجتمع، والتدخل في هذه القواعد لأنه في تلك الحالة ستسيطر الدولة على حياة الناس، ومن ثم تنكر عليهم استقلالهم. وفي تشديده على هذا العنصر يحتق أوكشوط بالحيز المستقل للمجتمع المدني كوضع يحمي الناس مما تقوم به الدولة المركزية المتسلطة من اقتحامات.

وبطبيعة الحال، وكجزء من نقدهم العام للمجتمع المدني سنجد نقاد المجتمع المدني يشكون في حقيقة

الحيز المستقل. فبالنسبة لـ "ماركس" يمثل المجتمع المدني أساساً لاستغلال العمال وإذلالهم، ومن ثم ليس هناك حيزاً مستقلاً حقيقياً يتيح للعمال التطوير الكامل لقدراتهم. وبالنسبة لـ "نيبشه" فإن المجتمع المدني يُعلى من عقلية القطيع، وبالتالي ليس هناك حيز مستقل حقيقي من شأنه أن يتيح للطبقة الأفضل فعلياً أن تُخلق من القيم ما يثرى الحياة ويعززها. وبالنسبة لبعض النسويات، فنظراً لأن المجتمع المدني يعلى من وضع أبوي فإن الحيز المستقل لا يمكن له الظهور إلا حيث يُخلع عن النساء فرصتهن في نفس الحقوق والفرص الممنوحة للرجال.

٢- الفضيلة المدنية.

على حد ما طرحنا من جدال في الفصل الأول يشير المجتمع المدني؛ علاوة على الحيز المستقل؛ إلى البيئة الأخلاقية الأعم التي تدافع عن الحقوق الفردية في إطار يحافظ على احترام تلك الفضائل المدنية التي يمكنها تأمين هذه الحقوق والالتزامات العامة اللازمة للمحافظة على استقرار المجتمع.

وقد نتبعنا في هذا الكتاب مفاهيم كلاسيكية، ومسيحية للفضيلة المدنية بغرض تقديم نموذج مقابل لما ورد في مقاربات المجتمع المدني الحديث من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية. في كلتا الحالتين نجد عادات الفضيلة المدنية توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام. ومع ذلك هناك فارق كبير في الطريقة التي نستخدم بها فكرة الصالح العام في كل من السياقين. فالصالح العام في السياق الكلاسيكي، والمسيحي يطالب المواطنين بتدعيم تلك الالتزامات المرتبطة بالإسهامات المتوقعة من كل فرد تأديتها للمجتمع.

فقد كانت هوية الناس في سياق التقاليد الكلاسيكية، والعصور الوسطى مرتبطة بمعايير تقتضى منهم المساهمة في أهداف اجتماعية عريضة. فالصالح العام عند افلاطون يتمثل في العدالة، وذلك فيما يتعلق بكل من النسوية السليمة لأقسام النفس، وأيضاً قيام الشخص بأداء الوظيفة الأنسب له على نحو جيد. وعند أرسطو يقوم الصالح العام على تقاسم قيم أخلاقية عامة تتضمن الفضيلة المدنية للصدقة، والأداء الفائق للوظائف المختلفة التي قد يشرع فيها المرء على مدار حياته. وعند "أوغسطين" لا يُدرك الصالح العام إلا عندما يساعد الناس في المحافظة على سلام، ونظام المجتمع في تتبعهم لرحلتهم أو حجهم مروراً بالمدينة الأخرى على أمل إدراك السعادة الأبدية في العالم الآخر. كما يرتبط الصالح العام عند الإكويني بالمحافظة على المجتمع المسيحي القروسي الذي يستند نظامه العقلاني إلى الإيمان بالعقل الإلهي والقانون الطبيعي، بالإضافة إلى التزام الناس بالقانون الإنساني. أما بالنسبة لمفكرى الإصلاح يرتبط الصالح العام بقيام المرء بتنفيذ واجباته كمسيحي، وذلك بإبراز البر بالآخرين وتدعيم واجباته كمواطن متضمناً ذلك مساعدة الدولة في جهودها للحفاظ على السلام، والعدالة المدنية. وعبر جميع هذه الرؤى والمواقف نجد عادات الفضيلة المدنية تطالب الأفراد بتدعيم احترام القوانين، والمبادئ الرئيسية للمجتمع، والحكومة.

أما مكيفللي الذي يمثل الشخصية الانتقالية من العصر الكلاسيكي والمسيحي إلى العصر الحديث فقد دعم عادات المجتمع المدني المشجعة لاحترام القانون، والصالح العام للمجتمع، بما في ذلك مبادئ الحكومة

الجمهورية القائمة على المشاركة في السلطة بين الطبقات المختلفة في المجتمع. لكنه في إعلاءه هذا البعد الأخير كان يأمل في توحيد عناصر الرؤية الكلاسيكية للفضيلة المدنية مع الالتزام الحديث بإعلاء الحرية الشخصية الأوسع للمواطنين.

وفي الرؤى الليبرالية الحديثة للمجتمع المدني يتوقع من الأفراد المحافظة على فضائل مدنية عامة بعينها فيما لا يتعارض وبعض ما وجد في المجتمعات الكلاسيكية، والمسيحية من قبيل احترام القوانين وتدعيم الصالح العام للمجتمع. ولكن في الوقت نفسه يجب أن تقوم معايير الفضيلة المدنية خاصة التسامح والاحترام المتبادل كشرط لتأمين الحقوق، والحرية الفردية التي تقوم هذه الحقوق بحمايتها.

وفي الرؤى المحافظة الحديثة للمجتمع المدني تصبح أهمية المحافظة على احترام عادات الفضيلة المدنية هي المسألة الأكثر بروزاً، وذلك لما يوجد في المجتمع المدني الليبرالي من تشديد عظيم على الروح الفردية. فرغم أن التسامح، والاحترام المتبادل فضيلتين غير منبذتين فإن المحافظين يرغبون في تذكيرنا بالحاجة إلى تقييد، وكبح الفردية، واستخدام مذاهب الفضيلة المدنية في هذا الغرض. فالمحافظ سواء كنا نتكلم عن "بيرك" أو "توكفيل" أو "أوكشوط" يميل إلى الفلق من أن تودي الفردية بالتقاليد، والأعراف العظيمة التي تعزز من وجود أساس للازدهار الإنساني الكامل.

٣- الاحترام المتبادل.

يمثل الاحترام المتبادل فضيلة مدنية ذات دور محوري في كتابات المدافعين الليبراليين عن المجتمع المدني من أمثال "هوبز"، و"لوك"، و"كانط"، و"هيجل"، و"مل"، و"رولز". حيث نجد الاحترام المتبادل في كل حالة من هذه الحالات، وبصفته وسيلة لتأمين الحقوق الأساسية للأخرين، يتم عن فكرة مفادها أن الناس في صياغة رؤاهم الخاصة للحياة، وتحديد أفضل أساس لتنفيذ أهدافهم لا بد أن يمنحوا الاعتبار لآراء، وقيم الآخرين ويفهمونها. ولا تعنى هذه الفكرة أننا مطالبين بالاتفاق مع الآخرين، بل كل ما علينا هو مجرد إفراد مساحة لمن لا نتفق معهم، وفي سبيل ذلك نعزز الشروط التي تجعل من الممكن لكل شخص الحصول على نفس الحريات، والحقوق الأساسية.

فرغم أن "هوبز" لا يتبع فكرة الاحترام المتبادل بنفس الطريقة التي انتهجها الآخرون في هذا الكتاب إلا أنه يقدم إمكانية لتحقيق هذه الفكرة عند تدعيمه لقوانين الطبيعة، أو الفضائل المدنية من قبيل العرفان، والعدالة المعززة لأخلاقيات التعاون، والحاجة إلى حماية الحقوق للجميع. أما "لوك" فقد كان تشديده أكبر على فكرة التسامح رغم أن نظريته تحتاج إلى فضيلة الاحترام المتبادل في سبيل تأمين الحقوق في مواجهة التوترات المرتبطة بالخلافات الدينية، والصراعات الطبقيّة الناشئة عن علاقات السوق. إلا أن مفاهيمه عن حكم الأغلبية المقيدة، والحكومة المقيدة، خاصة عند اقترانها بالتسامح، تحافظ على إمكانية تحقيق الاحترام المتبادل، ومن ثم تمهد الطريق أمام "لوك" للتغلب على مهددات الحرية المرتبطة بالصراعات الطبقيّة، والدينية. هذا ونجد أن مقاربة "كانط" في الاحترام المتبادل تجسد الالتزام بالتفكير العام، حيث ينتبع الأفراد

الحقيقة من خلال حوار يضمن أن يأخذ الأفراد آراء الآخرين مأخذ الجد. أما مفهوم "هيجل" عن الاحترام المتبادل فينتظر من الأفراد الاهتمام، والمبالاة بآراء، ومواقف الآخرين في مجرى وضع السياسات داخل إطار العملية السياسية. في حين أن التزام "مل" بالمحافظة على الشرائع التي تتيح للأفراد الازدهار الفكري يتطلب منهم وضع الاعتبار الكامل لأطروحات أو حجج الآخرين في مجرى تحديد أحكامهم. بينما نجد مفهوم "رولز" الخاص بالتفكير العام لا يتطلب من الناس أن يقوموا بصياغة القضايا العامة بعين المحافظة على حقوق متساوية للجميع فحسب، بل أيضاً أن يضعوا في اعتبارهم مواقف الآخرين عند اتخاذهم في التفكير العام. وأخيراً ينتهي "روسو" الناقد الرئيسي لكل من هوبز، و"لوك" منهجاً للتشاور يقوم على الأمل في المحافظة على أقل قدر من الخلافات بين الناس. فيبدو انه ينفي أن يكون الأشخاص ذوي الروى والمواقف الأخلاقية المختلفة اديكالياً في حاجة إلى فرد مساحة لبعضهم البعض، وهو ما يجعل الاحترام المتبادل مسألة غير ضرورية.

يمكن أن يقال على المدافعين عن المجتمع المدني من بين المحافظين أنهم يجعلون من الاحترام المتبادل قيمة رئيسية. حيث نجد "بيرك" يُقيم رويته للحقوق في المجتمع المدني على حاجات أساسية تأصلت طويلاً بفعل ثقافة، وتقاليده المجتمع. وبعنايته لهذه الحاجات فإن المجتمع المدني يبدي اهتماماً بمنح الفرص للطرق المختلفة للحياة التي تشكل دورها المجتمع. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعد الاحترام المتبادل جزءاً من خبرة العملية السياسية المفتوحة التي يتعلم الأفراد فيها؛ ومن خلال المشاركة مع الآخرين ذوي المصالح المختلفة؛ أن يعيدوا تحديد مصالحهم لتشمل حاجات الآخرين. علاوة على ذلك ففي قلب هذا المذهب من "الفهم السليم للمصلحة الذاتية" هناك صيغة من الحياة الجماعية تقوم على فضائل الاعتدال والكبح الذاتي، فضائل تسمح للأفراد بترك مساحة لأمال، ومصالح الآخرين، بينما يكونون قادرين في الوقت نفسه على تدعيم سياسات في صالح جميع المواطنين. أما المجتمع المدني *civitas* عند "أوكشوط" وبتفاديه السياسات القائمة على الرغبة في الإشباع فإنه يؤكد على قواعد للسلوك التي تسمح لكل شخص بالانخراط في الأنشطة التي يجذبها، ويرغب من أجلها في الحصول على الاعتراف به من قبل الآخرين *recognition* استخداماً لمصطلح هيجل.

٤- التسامح.

التسامح هو مبدأ سياسي يشير إلى أن الأفراد عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون، ويسمحوا لغيرهم أن يعيشوا، ومن ثم يتيحون للآخرين؛ ممن يعتقدون روى مختلفة عن رواهم؛ ممارسة تلك الروى دون تدخل منهم. لذلك يبدو مبدأ التسامح مشابهاً للاحترام المتبادل من حيث كونه يترك مساحة للآخرين ممن تختلف معتقداتهم عن المعتقدات الخاصة ببقية المجتمع. لكن التسامح قد لا يحقق في حقيقة الأمر هذا الهدف. فكما رأينا عند "لوك" لم يكن للتسامح الذي كان يكفل الفرصة للحرية الدينية أن يمتد ليشمل الكاثوليك والملحدين. مرّد هذا الموقف في الأساس إلى الرؤية القائلة أن أولئك الذين تؤخذ طرقهم في الحياة باستخفاف أو ازدراء من قبل الكثيرين في المجتمع قد لا يُمنحون الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ومن ثم لا يصبح في مقدرة

التسامح حماية حقوق الجميع إلا عندما يكون مطعماً مبدءاً الاحترام المتبادل.

٥- الاستقلالية.

مفهوم وثيق الصلة بكل من الاحترام المتبادل، والتسامح، وعلى نفس الدرجة من الأهمية، مفاده أن الناس لابد ان يكونوا قادرين على اعتبار انفسهم أفراداً لديهم الحرية فى اتخاذ أحكامهم الخاصة، وتطویر آرائهم بصدد أمور مهمة على الصعيدين السياسى، والشخصى. ويتأخذ هذه الرؤية يجب أن يكون واضحاً أن الاستقلالية لا تدل على أن الناس يقومون بأحكامهم بانعزال عن الآخرين. فالحقيقة أن الأفراد فى حاجة إلى الآخرين لمساعدتهم فى التوصل إلى أحكام بصدد التخطيط السياسى الأفضل، والاختيار الأفضل لمجال العمل، وما شابه. فالتناس باحترامهم للآخرين يعترفون بالحاجة الى أن يأخذوا فى اعتبارهم ار فى رؤى، ومصالح وحاجات الآخرين. حيث لا تتخذ الأحكام إلا كمحصلة لاعتبار الأفراد الدقيق فى حجج أخرى غير حججهم واختيار وجهات نظرهم فى مقابل وجهات نظر الآخرين. ولم يرمز أحد إلى هذه الروح أفضل مما فعل سقراط، وليس من مقاربة فى التفكير السياسى تجسد هذه الفكرة افضل من منهج التفكير، والنقصى الذى وجد بإسم سقراط مثلما رأينا فى مقدمة هذا الكتاب. ويمكننا أن نجد هذه الفكرة فى ثوبها الأكثر حداثة فيما طرحه كانط فى رؤيته للعقل العام، وفى التزام "مل" بالنقاش الحر المفتوح، وفى التزام "هيجل" بالحوار العام القائم فى دولة أخلاقية، وأخيراً فى مقاربة "رولز" للعقل العام الذى نجده فى إطار تناوله للبيرالية السياسية.

ولقد دافع مؤيدو المجتمع المدنى من بين المحافظين عن رؤية للاستقلالية شملت أيضاً احترام آراء الآخرين. فلا شك أن تشديد "بيرك" على عملية التشاور فى الحكم رغم اقتصارها على فئة ضيقة، يفصح عن هذا الميل. كما كان الوضع الديمقراطى لـ "توكفيل" قائماً على تشاور يجد فيه أعضاء المجتمع أساساً لإتيان مصالح وحاجات مختلفة. علاوة على أن العالم السياسى لـ "أوكشوت" كان قائماً لكي يحقق للمواطنين إمكانية الانخراط مع بعضهم البعض فى حوار بصدد طبيعة قواعد السلوك التى يمكن أن تحكم الفعل الانسانى.

٦- تجربة السوق.

راود مفكرو المجتمع المدنى، وكذلك نقاده قلق من تلك الأمور الواقعية التى تنزع نحو تقويض الفضيلة المدنية. ونظام السوق الذى يمثل أهمية محورية للمجتمع المدنى يأتى بهذه المخاوف إلى مقدمة الأحداث. فكما رأينا عند مناقشتنا لـ "آدم سميث" فى الفصل الأول، لم يرتبط نظام السوق- رغم تشجيعه للفرد على السعي لتحقيق المزيد من الثروة الشخصية- بأقول أو زوال الفضيلة المدنية. على العكس، دفع "سميث" بأن الحياة السياسية عندما تترى فى ضوء خلفية من النظرة الأعم للشخصية الإنسانية بما فى ذلك التعاطف الطبيعى، يمكن أن تصبح مصدراً للإعلاء من شأن الفرد الذى توجهه المصلحة الذاتية بدون أن يكون فى الوقت نفسه أنانياً، ولا غير عابى بأهمية المحافظة على فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل.

إلا أن كلاً من الليبراليين، والمحافظين كان لديهم كما رأينا تحفظات على ذلك، ولتأخذ الليبرالية أولاً.

بالنسبة لـ "مل" فقد سعى لتحقيق إصلاحات تقوم على وجهة نظره في الاقتصاد الثابت الذى يمكن أن يتجنب الآثار الضارة للميول الاستحوادية المميزة لحياة السوق. تلك الميول التى تساهم بقدر كبير فى الظلم، وعدم القدرة على تقدير القدرات العليا. وقد حاول "هيجل" أن ينحى مخاطر حياة السوق جانباً بالدفاع عن مفهومه الخاص بالدولة الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية التى جسدت مثاليته الأخلاقية مثل النقابات. والحقيقة ان كلاً من "مل" و"هيجل" قد ردا بطريقة ما على "روسو" الذى لم ير كيف أن عقلية السوق ذات النزعة الفردية العالية للمجتمع المدنى لن تتحول سوى إلى طريقة استحوادية لحياة مدمرة للفضيلة المدنية. وحل تلك المشكلة التى يطرحها السوق يتمثل عند "رولز" فى إرساء مبادئ أساسية للعدالة تسعى إلى تحقيق التوزيع العادل للحريات، والفرص الأساسية. والنقطة المحورية فى حجة رولز أن نظام السوق لا بد من كبحه دائماً بواسطة القرارات السياسية، والسياسات المجسدة لتلك المبادئ.

ويمكننا أن نرى مخاوف المحافظين بصدد الميول المدمرة لحياة السوق فى نطلع "بيرك" وأمله فى إقامة الدين كأساس للمجتمع المدنى، بحيث تبقى القيم الروحانية دائماً ذات أولوية ومكانة تفوق القيم المادية. وكان أمل "توكفيل" فى أن تقوم المشاركة فى الجماعات التطوعية وفى الحكومة التى تتيح الحرية السياسية الكاملة لكل مواطن بالمساعدة فى خلق شعور بالمسئولية المدنية التى تتيح للأفراد أن ينحوا جانباً السعى وراء المادية التى تتغذى فى نظام السوق. وقها فقط يمكن تحقيق الخير الأعم للمجتمع. وساور توكفيل أيضاً الأمل فى أن يتمكن الالتزام بالقيم الدينية من تغيير عقلية السوق ذات التوجه المادى. وقد انتاب "أوكشوط" قلق من أن تتحول الدولة إلى ميكانيزم أو آلية للسيطرة المركزية، مهددة بذلك الاستقلالية تحت مسمى منح الناس منافع مادية. وقبول مجتمع يقوم على هذا المنطق إنما ينبثق عن خبرة أو تجربة حياة السوق التى تشجع الأفراد على تتبع مزيد، ومزيد من الراحة المادية.

٧- قيمة المجتمع المدنى: السعى إلى المساواة.

يطمح المجتمع المدنى فى إيجاد حيز لجميع تلك القيم التى فرغنا نواً من عرضها. ويقوم بذلك من خلال أكبر قدر ممكن من التقريب بين أعظم آماله وأفضل إنجازاته- معاملة كل فرد كشخص مساوٍ لكل الآخرين عن طريق تأمين الحقوق الأساسية نفسها لكل فرد، وهو ما لا يقتصر فقط على الحقوق السياسية التى تتيح للمرء المشاركة فى تغيير سياسات الحكم، بل يشمل كذلك تلك الحقوق التى تؤمن استقلالية المرء فى أطر العالم الخاص من أصدقاء، وأسر، وجماعات تطوعية. فعندما ندرك المساواة كاملة، فهى تشكل ما يجعل المجتمع المدنى عادلاً.

وعلى مدار ما تم من مناقشة لمفكرى المجتمع المدنى، صار من الواضح أن تأمين المساواة يتطلب المحافظة على مؤسسات حكومية تحافظ على حكم القانون. وهذا ما يعنى أن الحكومات يجب أن تصمم بحيث يمكن للقانون المكرس لحماية نفس الحقوق للجميع أن يطبق بالعدل على كل مواطن. فالحكومات أياً كان شكلها- سواء أكانت ديمقراطية "رولز" الدستورية التى تحافظ على مقاربة فصل السلطات التى وجدناها عند "لوك" أو "كانط" أو "مل"، أو كانت حكومة هوبز الودودية أو كانت ملكية "هيجل" الدستورية- يجب أن تعمل

فى صالح مبادئ معقولة: أى احترام حقوق الجميع. ونفس الالتزام بحكم القانون نجده وسط المحافظين المؤيدين للمجتمع المدنى أيضاً، فالحكومة مرة اخرى تقوم فى تنفيذها لحكم القانون بإعلاء مصالح الجميع، وليس مصالح القلة فى سبيل حماية حقوق كل مواطن فى المجتمع.

هذا بالإضافة إلى أن السعى إلى المساواة لا يمكن المحافظة عليه من خلال حكم القانون فقط، بل أيضاً من خلال الكثير من المجموعات، والجمعيات التى توجد جنباً إلى جنب مع الحكومة فى حيز مستقل. فدون الحيز المستقل لن يكون هناك اساس لمقاومة الحكومة إذا ما حادت عن مجرى الالتزام بالحقوق. وبالدرجة نفسها من الأهمية نجد أن وجود الحيز المستقل من أجل العمل الفردى المستقل يتيح للأفراد أن يتبعوا فى حياتهم تلك المسارات التى تعطيهم المعنى، والدلالة التى يعطش إليها الناس فى العصر الحديث (مثلما برهن نيتشه). وكما ذكرنا كثيراً فى الكتاب، نتيج هذه الجماعات للأفراد خيارات متنوعة فى الحياة، يصبحون من خلالها قادرين على إبراز قوتهم وصفاتهم الأساسية كأفراد آدميين.

ثانياً: مستقبل المجتمع المدنى.

نعتقد أن معظمنا الآن سيتقبل مفهوم المجتمع المدنى كفكرة مهمة. ولكن قد يزعم كثيرون؛ ولهم مبرراتهم؛ أن المجتمع الذى يعرفونه- والمقصود هنا امريكا- لديه من الظروف ما يحول دون بلوغه هذه الفكرة على أرض الواقع. وكل ما يجب على المرء أن يفعله لتقديم حجة قوية فى هذا المقام هو أن نشير إلى أمثلة مختلفة. فى المقام الأول نجد أن الطبيعة التنافسية الفظة للحياة المعاصرة غالباً ما تمحو البعد الشخصى من علاقتنا ببعضنا البعض حيث نجد فرص تطوير الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل بعيدة كل البعد.

يمكن إعطاء أمثلة أخرى لإظهار مدى صعوبة بلوغ فكرة المجتمع المدنى فى الواقع. فقد يشير المرء، على سبيل المثال، إلى أن الجمعيات التطوعية فى الحياة المعاصرة مثل الجمعيات التجارية أو جماعات تكتيلية أخرى تؤكد بدرجة عالية على منظورات منجزئة لا تعلم الناس احترام الفضيلة المدنية سواء كما هى محددة فى ضوء احترام القانون والمبادئ الأساسية للمجتمع او كما هى محددة فى ضوء التسامح، والاحترام المتبادل. علاوة على أن الجماعات التطوعية مثل الجماعات الدينية، أو العرقية غالباً ما تسعى إلى فرض طرق للحياة على أعضائها بغية أن تترك عليهم الحقوق الأساسية التى منحها المجتمع إياهم. ويعد هذا الوضع مشكلة على نحو خاص بالنسبة للنساء فى تلك الجماعات حيث تكون هناك أخلاق تقرها رؤية دينية عالمية لا تترك على النساء الفرص المتساوية مع الرجال داخل الجماعة نفسها فحسب بل أيضاً الحقوق المتساوية فى علاقتها بالرجال فى المجتمع الأوسع. وكدليل إضافي على الفشل فى بلوغ فكرة المجتمع المدنى على أرض الواقع يمكننا الإشارة إلى معدلات الفقر الأخذة فى الارتفاع والتى تتركس الفقر كعقبة رئيسية أمام تحقيق التكافؤ الكامل فى الفرص، وكذلك بالإشارة إلى التمييز المستمر ضد جماعات مختلفة، وإلى عجز المجتمع عن منح الحقوق الكاملة على أساس متساو لكل فرد، وأيضاً إلى نظام سياسى يبدو فى الغالب متسربلاً فى

الفساد، وعاجزاً عن حماية حكم القانون. وربما يمثّل الأمر الأكثر خطورة في هذا المقام في الميل المتزايد لإبتكار الرعاية الأساسية للأطفال ليس فقط في إطار الفشل المتزايد في توفير بيئة مغذية للحب والوجدان، بل كذلك في ضوء النقص المتزايد في الالتزام بتوفير التعليم المثري لجميع الأطفال.

وعلى مؤيدي المجتمع المدني أن يجدوا حلولاً لتلك المشكلات، وغيرها من المشكلات الأخرى التي لم نذكرها، وذلك إذا أرادوا للمجتمع المدني أن يبقى على المدى البعيد. ولكن حتى بافترض أن المشكلات التي ذكرناها يمكن أن تحل، هناك مجموعة أخرى من المشكلات الأخطر تبقى مطروحة أمام من يريد تأمين مصير المجتمع المدني لزم من طويل.

وكما يشير نقاد المجتمع المدني، غالباً ما يضع المجتمع المدني قناعاً يخفي أشكالاً من الإستبداد التي تضر بالأهداف الأساسية التي يدعو إليها. وسأقوم فيما يلي بتلخيص الأنماط الأساسية الثلاثة للنقد تحت ثلاثة عناوين فرعية: بيروقراطية، واقتصادية، وشخصية. فإذا كان المجتمع المدني لا يستطيع مواجهة التحديات التي تطرحها هذه الانتقادات الثلاثة لن يكون من الوارد إذاً إدراك الطموحات، والآمال المتعلقة بالمجتمع المدني.

١ - عوائق بيروقراطية.

يوحي تحليل "قيير" لعقلية القفص الحديدي *iron cage mentality* المميزة للحياة المعاصرة بأن الأفراد في المجتمع المعاصر يجدون أنفسهم في أوضاع لا توفر - أو نادراً ما توفر - فرصاً للفكاهة من الروتين والعمليات المقررة سلفاً. في هذا السياق يتعلم الأفراد اتباع قواعد معينة، مؤيدي ذلك الممارسات الخاصة بعمليات شديدة التحديد تعتبر أساسية في تحقيق المهام الخاصة والمحددة التي يكلفون بها. ولكي ينجحوا في هذا المسعى يجب على الأفراد أن يطوروا من مهارات متخصصة، قد تتطلب تدريباً فكرياً مكثفاً وايضاً تنمية وتجديد مستمر للمهارات. وهو ما سنطلق عليه المقاربة الإجرائية *process approach* في التفكير والحياة.

وقد تتطلب المقاربة الإجرائية من الأفراد ألا يولون سوى اهتماماً قليلاً *short shrift* لعناصر أخرى مهمة داخل الذات. على سبيل المثال يملك الناس كثير من المصالح المختلفة التي يتوافق كل منها مع عناصر مكونات الذات التي قد تنكرها المقاربة الإجرائية تماماً في سبيل نجاح العمل. ما هي تلك المصالح، ومن اين تنطلق؟ هناك أبعاد كثيرة داخل عقولنا سنسميها؛ استرشاداً بـ "مل"؛ قدرات العقل العليا. فنحن غالباً ما ننظر إلى العالم من منظورات تشير إليها هذه القدرات، فقدرتنا الجمالية على سبيل المثال نحثنا على تناول العالم من منظور ما لإيجاد ما يبهجنا من زاوية جمالية. وفي سبيل ذلك قد نفصح عن اهتمام بتحديد إمكاناتنا بطرق تسمح لنا أو للآخرين بالتعبير عن طرق للحياة تبدو حيوية ومثرية، لكنها تبدو أيضاً معاقفة من قبل السياقات أو الأنظمة الجارية. وقد نجد البعض يشرعون في هذا من خلال الشعر، بينما يقوم به آخرون من خلال استكشاف أشكال مختلفة من الفلسفة، أو الموسيقى، أو فن الاستعراض.

وهناك قدرة عقلية أخرى مهمة تتعلق بالأخلاق، فالاشخاص الذين يستجيبون لما يدعو إليه هذا البعد العقلي نراهم يسعون إلى تعلم ما يشكل السلوك السليم، ويكون لديهم اهتمام بتحديد تلك الأصناف من الفكر التي تساعد على صنع هذه الأنواع من التميز. هؤلاء الأفراد قد يتبعون هذه المصلحة عن طريق عدة أشياء من بينها قراءة الفلسفة، أو الروايات، وبالتأمل في خبراتهم فيما يجرونه من مناقشات مع الآخرين، أو بالانخراط في دراسة التاريخ. وبالإضافة إلى القدرة الأخلاقية للعقل هناك قدرة توجهنا نحو البحث عن مبادئ رئيسية تفسر كيفية ارتباط أجزاء الطبيعة المختلفة ببعضها البعض. فقد يبغى البعض مثلاً البحث في الطريقة التي تستجيب بها اجسادنا لوقائع بيئية معينة، في حين قد يتطلع آخرون للبحث في كيفية تأثير التغيرات البيئية على حياة الغابات.

هناك قدرات أخرى للعقل تشتمل على الرغبة في فهم طبيعة الحياة الاجتماعية، أو التاريخ، أو الفلسفة. وفي كل الحالات ينتهج الأفراد مجالاً خاصاً معيناً من الفكر بنية البحث في مسألة معينة تتعلق بمجال الاهتمام. على سبيل المثال نجد البعض يدرسون علم الاجتماع للوقوف على أسباب وجود التفرقة أو التمييز الاجتماعي، وقد يدرس آخرون التاريخ لاكتشاف جذور الحرب، بينما قد يهدف آخرون إلى عالم الفلسفة لتناول مسائل تتعلق بأخلاقيات الطب *medical ethics*.

هناك أيضاً بعداً روحانياً في التفكير يدفع الأفراد إلى البحث عن طرق لتحقيق السلام والسعادة لأنفسهم عبر كل ما يفعلونه في الحياة. حيث لا ترتبط السعادة هنا بتحقيق الأشكال المختلفة من النجاح المادى، بل بالسعى وراء التواصل مع خطة أسمى للوجود، خطة تتجاوز الخبرة اليومية للحياة العادية. وقد يتابع الأفراد هذا الاهتمام من خلال المشاركة في أنشطة دينية منظمة على مستوى جماهيري، أو من خلال اشكال خاصة، وشخصية جداً من "تفقد النفس" *soul searching*، كالتى يمكن المرور بها فى التأمل *meditation* أو التريض فى غابة بديعة، أو الاستماع إلى موسيقى جميلة، أو مشاهدة فنون عظيمة.

وأخيراً تعبر ممارسة القدرات العقلية العليا عن حاجة إلى قيم الاجتماعية بما فى ذلك احترام الصالح العام، والصدقة. وهى الحاجة التى نلمحها ماثلة فى الكثير من الأطر المختلفة؛ بدءاً من الأسر ومروراً بالجماعات، والحكومة المحلية إلى المواطنة القومية. وعلى الأفراد أن يتعلموا المهارات المرتبطة بمد الجسور مع الآخرين بما فى ذلك القدرة على الانخراط فى التفكير العام مع الآخرين والحفاظ طوال حياتهم على الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل.

وتعد جميع هذه الأبعاد من الفكر مهمة لازدهار الحياة الإنسانية. فكما دفع جون ستيورات مل إن الحياة المزدهرة تقتضى أن نتبع المدى الكامل من قدراتنا العقلية، وفى سبيلنا لهذا فنحن لا نطور فقط من هذه القدرات بل نكون قادرين أيضاً على فهم الواقع الذى يصنع العالم المعقد الذى نعد جزء منه - فهماً أكثر كمالاً. الأهم من ذلك أننا بتطوير قدراتنا العقلية، ووصولنا إلى فهم العالم الذى نعيش فيه، فإننا ندرك أنفسنا كأفراد يتمتعون بشأٍ وأهمية. هذا الشعور بالأهمية ينتفى عن حياتنا عندما نظل قدراتنا خفية علينا، وكذلك عندما يبدو العالم الذى نعيش فيه لغز يفوق قدرتنا على الفهم. ونحن عندما نرى أنفسنا من المنظور الذى

يتشكل عبر هذه الخبرة، سنبدو عديمي الأثر سواء في حياتنا أو ما عداها.

إلا أنه داخل القفص الحديدي للحياة المعاصرة تصبح القدرات العقلية الأكثر أهمية متمثلة في تلك القدرات التي تسمح لنا بالأداء الجيد للعمليات المرتبطة بوظيفة معينة. والجدير بالذكر أيضاً أنه داخل القفص الحديدي هناك المزيد من القدرات العقلية السامية تتعرض للانحراف والهبوط دون الهدف الرئيسي للحياة. ومن ثم فمن المؤكد أن تجربة البيروقراطية تحرمنا من أهمية، ودلالة الحياة. تلك الحياة التي يعد بها دائماً المجتمع المدني. فداخل القفص الحديدي تجد العدم سائداً في كل مكان.

ولكن أليس ممكناً، بل من الواجب علينا أن نقاوم ضغوط التجربة البيروقراطية؟ لا شك أن خبرة الحياة المدنية التي تطالب بحيز مستقل للتحرك ستشير بأننا يجب أن نفعل ذلك. ولكن هل مثل هذا التمرد ممكناً في مواجهة السلطة المطلقة ضد الأفراد في الأوضاع البيروقراطية؟ على كل حال إن البيروقراطيات الكبيرة التي تسكن حياتنا لديها مسؤولياتها الخاصة، ولتنفيذ هذه المسؤوليات تتوقع تلك المنظمات، والمؤسسات منا أن نؤدى ما نؤمر به. وهى لديها من الحوافز القوية التي يمكن بها إجبارنا على الانصياع، خاصة أن في إمكانها تهديدنا بإفقادنا وظائفنا، وسلب قدرتنا على كسب العيش.

هذا بالإضافة إلى ما يخلقه النظام البيروقراطي في العالم المعاصر من تراتيبات هرمية ترصد وتنظم حياتنا تماماً على النحو الذى بينه كلاً من "فيبر"، و"فوكو". فهناك أشخاص مسئولين عن آخرين وهؤلاء المسئولون لديهم القوة على اتخاذ قرارات بصدد الكثير من جوانب الحياة العملية، وأيضاً الكثير من مجالات الحياة خارج العمل التي قد تؤثر بشكل بالغ في المكان الذى نعيش فيه، وأيضاً ما إذا كنا وتحت أية ظروف سيكون لدينا أسر، وأصدقاء أم لا. فنحن بفضل خبرة الحياة البيروقراطية لا نفتقد إلى القدرة على الإدلاء بدلونا في كيفية تشكيل عالم العمل فحسب، بل أيضاً نفتقد السيطرة على كل أوجه حياتنا خارج العمل.

والمجال الديمقراطي الذى يمكن فيه لكل شخص مشاركة الآخرين مسئولية تشكيل الوضع الذى يعيشون ويعملون فيه، نجده غائباً في معظم البيئات البيروقراطية. وبالتالي فإن بعض القيم المعززة والمكرسة في المجتمع المدني مثل الاحترام المتبادل والاستقلالية نجدها منقوصة الأهمية إلى حد كبير داخل تلك البيئات. والشيء المساوى في الخطورة؛ ومثلما برهن "مل"؛ ألا يتاح للناس المشاركة في تشكيل البيئة التي يعيشون فيها، فعندما يحدث ذلك فإنهم لا يكونون على استعداد لتطوير الكثير من القدرات العقلية التي ذكرناها منذ قليل.

وإذا ما كانت هذه هي الملابس الموجودة في قلب المجتمع المدني المعاصر أليس من العجيب إذاً أن يشرع الناس في ربط حياتهم بفقدان الأهمية والقيمة؟ ولا غرو أيضاً أن يرنوا الأفراد في هذا الواقع إلى طريقة ما لتصحيح هذه المأساة، وذلك بإيجاد أساس لحياة ذات مغزى، أو حياة تحررهم من أغلال العمليات التي تفرض عليهم النظام، بحيث يمكنهم أن يروا تلك الأبعاد من الحياة والتي إن اكتشفت، وتطورت في النهاية ستمنح حياتهم قوة وغاية.

هنا كان لـ "نيتشه" أن يتفق كما هو شأن "فيبر" مع هذه الرؤية للحياة المعاصرة في المجتمع المدني. ولقد كان لدى نيتشه حل لمشكلات المجتمع المدني المعاصر مثلما رأينا، ولكن هل هو حل مقبول؟ لقد اعتقد نيتشه أن المسيحية قد فقدت قدرتها على إسباغ دلالة على الحياة، ومن ثم لابد من خلق أنساق جديدة للقيم من أجل هذا الغرض. فالروح الحر عند "نيتشه"، أو أرسقراطية المبدعين ستمنح أساساً لحياة ذات دلالة. وبتحذية هذه القضية جانباً، أي ما إذا كانت المسيحية قد فقدت مكانتها كمصدر للقيم أم لا (بالتأكيد سينكر الكثيرون هذا الزعم) فإن المسألة التي يجب طرحها هنا تتعلق بما إذا كان من الصحيح بالنسبة لنا أن نضع مصائرنا في أيدي الأرواح الحرة عند نيتشه. السؤال الأعم: هل من الممكن أن يحيا المجتمع المدني عندما نولى مهمة خلق حياة ذات دلالة إلى قلة نخبوية؟ وهل تتبعنا لهذه المقاربة لا يعنى أننا نحل القفص الحديدي للبيروقراطية بقفص حديدي جديد يضعنا في عبودية لنخبة ثقافية تحشو حناجرنا بقيمها، وتنتظر منا الانصياع لها؟

هذا هو الخوف الذي يواجهه المجتمع المدني بإعلاء من مفهوم الحيز المستقل للجماعات، فهو ليس فقط مستقل عن الحكومة بل كذلك عن بيروقراطيات متمأسسة. ففي هذا الحيز المستقل للمجتمع المدني يمكن للناس أن يجدوا تلك الأنظمة أو الأطر التي تسهل من تحقيق حاجاتهم المختلفة. فقد يتبع الأفراد من خلال إحدى الجماعات أهداف جمالية، ويتبعون في جماعة أخرى أهداف دينية، أو قد يتطلعون من خلال جماعة ثالثة إلى تحقيق فهم أفضل للتاريخ. باختصار يمكن للأفراد أن يتبعوا عدد متنوع من الأهداف وفقاً لنوع الجماعة التي ينتمى إليها المرء. وقد تساعد هذه الأنشطة على تحقيق، وتسهيل التطوير للقدرات العليا للمرء.

وإني لعلى قناعة بأن المطلوب لمقاومة الأبعاد القمعية للحياة البيروقراطية هو وجود التزام واضح بإعلاء شأن مؤسسات المجتمع المدني بما في ذلك- والأهم على الإطلاق- الحيز المستقل للجماعات والجمعيات التي تتيح للأفراد تتبع مسارات وطرق مختلفة في الحياة. وعلينا هنا أن نسأل ما إذا كان هناك سبباً مقنعاً في ألا يكون العلاج الأمثل لمشكلات الحياة البيروقراطية لا يخرج عن تحقيق المجتمع المدني. وقيل أن نطلق حكماً نهائياً بأنه ما دامت هناك حياة بيروقراطية لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني، لابد أن نكون على يقين من أننا باتخاذنا هذا الموقف لا نرضى بمنطق ميسط للغاية لا يفعل سوى تقوية قبضة الحياة البيروقراطية على المجتمع المدني. فالقضية هنا أنه من الوارد أن يكون السبب في اعتقاد الكثيرون أن المجتمع المدني يتضاءل أمام القفص الحديدي، هو انضمامهم لأيديولوجيات من قبيل ما قدمه "فيبر" و"نيتشه" تشير إلى حتمية وقوع هذه العلاقة.

ولكن هل هذا بالفعل صحيح؟ إذا كان ... فالحل الوحيد أمامنا هو العودة إلى حالة الطبيعة (ويُفضل أن تكون حالة الطبيعة عند "لوك" و"روسو" دون هوبز)، وأن ننفي أية مكانة لأهمية البيروقراطية المعاصرة والتكنولوجية التي تجسدها. ولكننا ندرك لماذا ستكون هذه الخطوة ذات عواقب وخيمة. لذلك قد يتوجب علينا في المقابل أن نتخذ رؤية مفادها أنه بمزيد من مؤسسات المجتمع المدني يمكننا أن نستعيد لأنفسنا حيزاً مستقلاً للعمل المستقل، يصبح أساساً لإضفاء المغزى على الحياة. وفي تحركنا في اتجاه بناء مجتمع مدني من جديد، وبناءً على خبرتنا هذه، يمكننا أن نقلل ونحد من الآثار السلبية للقفص الحديدي، وبذلك يمكننا على

الأقل تحرير أنفسنا تماماً من عواقبه الأسوأ.

٢- عوائق اقتصادية.

في مناقشتنا لمسألة قدرة القوى البيروقراطية على حرماننا من فرصة التحقيق الكامل لما يكمن لدينا من قوة وقدرة، لا بد من مناقشة الملابس الاقتصادية التي تجعل من الرأسمالية البيروقراطية (أو الأعمال الخاصة الضخمة التي تنظم بطريقة تستفيد من المهارات، والتكنولوجية التنظيمية المعاصرة) ضرورة في المقام الأول. فكما بين "آدم سميث منذ زمن بعيد، يتطلب الاقتصاد المزدهر تقسيم للعمل يتميز بتقنية عالية. وقد أفصح هذا التقسيم عن نفسه في التنظيمات البيروقراطية الكبيرة التي يتم فيها تنظيم العمل للإنتاج الضخم لسلع عالية الجودة. وغالباً ما يصاحب تقسيم العمل نسق للمكانة بين المدير، والعامل حيث يكون الأول مسئولاً عن الأخير ومستغلاً له.

وقد كان من أعظم إستصارات "ماركس" إشارته إلى أن الاقتصاد الذي يقوم تنظيمه على حاجة إلى تقسيم العمل لا يعنى بالضرورة تقسيم للسلطة بين المالك والعامل. فعندما يوجد هذا التقسيم، يصبح فى استطاعة طبقة الملاك إذاً السيطرة على قوة عمل العامل، وتحقيق المزيد من التراكم فى المال والسلطة السياسية. وهذه الخبرة فى حد ذاتها تنفى عن المجتمع أى بعد ديمقراطى حقيقى. ولكن لماذا يكون تقسيم العمل الذى يعد ضرورياً لاقتصاد كفاء ومثمر مرتبطاً دائماً بتقسيم للسلطة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية تنفع طبقة الملاك ضد بقية المجتمع؟

سؤال مهم للغاية فيما يتعلق بما جرى فى عصرنا. لأنه إذا كان لنا أن نرغب فى إنقاذ المجتمع المدنى من المشكلة البيروقراطية للحياة المعاصرة التى اشرنا إليها آنفاً كيف لنا أن نفعل ذلك فى وضع يملك فيه القليل كل السلطة السياسية بينما لا يملك بقية المجتمع سوى القليل؟ فى وضع كهذا، حتى وإن كانت الحقوق مكفولة للجميع بطريقة متساوية، سنظل امتيازات الأقوى متيحة لهم أن يفعلوا ما يروق لهم بغض النظر عن تلك الحقوق المكفولة للجميع. وعندما لا يملك الضعفاء أية قدرة على استخدام حقوقهم لتشكيل بيتهم، يصبح من السهل وقوعهم فى شرك القمص الحديدى، عاجزين عن خلق مجتمع مدنى ذو حيز مستقل من الجماعات لمجابهة سلطة المؤسسات، والكيانات البيروقراطية ذات النفوذ والقوة. فى تلك الحالة يفقد الأفراد حرية التعبير الكامل عن قدراتهم العقلية العليا، والمتنوعة.

هنا تصبح الضرورة المطلقة لمواجهة سلطة "الطبقة الحاكمة" داخل التنظيمات والمؤسسات الضخمة- وعلى حد ما بين ماركس- فى مقرطة المجتمع *democratization of society*. فى هذا السياق يمكن تنظيم أماكن العمل ديمقراطياً بما يسمح للعامل مشاركة المديرين والملاك فى تحديد القرارات الرئيسية لسياسات العمل. علاوة على أن هذه الخبرة ستكون بمثابة أساس لإيجاد شعور وسط الأعضاء المختلفين فى إطار العمل بالاعتناء والاهتمام بتحديد، وكذلك تدعيم الصالح العام؛ ليس فقط فيما يتعلق بالاقتصاد؛ بل فى الإطار الأوسع من علاقة المواطنين بالحكومة. ومن ثم يمكن إيجاد تقسيم للعمل منتج ومتميز بوجود مهارات

مرتفعة في مجال الاقتصاد، بدون أن يدل ذلك في الوقت نفسه عن حاجة الى الحفاظ على التفرقة المدمرة في المكانة، والسلطة بين العمال والملاك (أو المديرين) في المؤسسات البيروقراطية الكبيرة.

إلا ان المشكلة التي نحن بصدها، ليست هي الوحيدة التي تطرحها الرأسمالية البيروقراطية المعاصرة بالنسبة للمجتمع المدني، فهناك مشكلة أخرى تتمثل في السوق الحر نفسه. حيث يعتقد الكثيرون أن الحرية داخل السوق توازي ما يكفله المجتمع المدني من حرية في الاختيار. وانتزاع حرية الاختيار في إحدى المجالات يعنى بالتعبية فقدانها بالتأكيد في مجالات أخرى. فالخير كل الخير؛ مثلما دفع آدم سميث؛ في السماح للناس بتتبع مصالحهم في السوق بطريقتهم الخاصة، والشر ولا غيره هو ما يمكن حصده من التقييد الشديد لهذه الحرية من قبل التنظيم الحكومي.

وقد يبرهن البعض في المقابل على أن خبرة السوق الحر تدفع الناس في اتجاه الإعتناق الدائم لشهوتهم المادية، ومن ثم إنكار أهمية الفضائل العقلية مثل التسامح، والاحترام المتبادل. وكما رأينا عند ماركس: فإن السوق بتشيده على منافع مادية متنوعة إنما يوجهنا نحو الرغبة في اكتساب الوسائل التي يمكن الحصول بها على تلك المنافع وذلك بالتأكيد من أن الفرد سيسعى، وقيل كل شيء، وراء المال.

ولكن قبل أن نلقى اللوم على السوق الحر كمصدر لانحدار المجتمع المدني، ربما من الواجب علينا ان نسأل ما اذا كانت مشكلة بقاء الفضيلة المدنية في وضع السوق لا تنحصر كثيراً أو فقط في السوق، بل في اخفاق ثقافة المجتمع المدني في تعليم أهمية الفضيلة المدنية. لا شك ان نظام السوق في حثه الدائم لنا على وضع حاجتنا الخاصة فوق حاجات الآخرين، والمجتمع إنما يخلق ضغطاً تعمل على نفي الاحترام للفضيلة المدنية. مع ذلك فإن انقاص أهمية الفضيلة المدنية لا يرجع فقط إلى هذا النمط من الضغط. فإني على اقتناع بأنه إذا ما حدث وانتفت عن الفضيلة المدنية مكانتها في المجتمع المدني، فهذا لأن المؤسسات والعلاقات التي تنشر هذه القيم لم تعد بالقوة أو المقدره الكافية على إتمام العمل المنتظر منهم.

فحيثما تضعف المؤسسات التي تعلم الفضيلة المدنية، لن تجد ضغوط السوق صعوبة في حرمان الفضيلة المدنية الكثير من مكانتها. ولكن حيث تقوم هذه المؤسسات بالعمل الذي يجب عليها إتمامه لن يطغى نظام السوق على الفضيلة المدنية، بل إن قيماً من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح يمكنها أن تظل قوية. كما أنه مع استمرار هذه القيم كجزء من النظرة العامة للناس سيصبح من الممكن للناس أن يسيطروا على شهواتهم ويكبحون طموحاتهم، بالتالي ينفون عن المال كل هذه الأهمية الرئيسية. فحيث يتبع الناس مصالحهم في سياق الفضيلة المدنية فإنهم لا يفصحون فقط عن حرية الاختيار بل عن مبادرة وشعور بالمسؤولية تجاه المساعدة في الحفاظ على العالم من حولهم، ويعترفون أنه من مصلحتهم الخاصة أن يفعلوا ذلك. وفي هذا السياق فإن خبرة السوق لا تعلى من شأن السعى والتتبع الدائم الذي لا حدود له وراء الشهوة، بل على العكس قد يصبح مرتبطاً بتتبع مسئول للمصلحة الذاتية، ذلك الشكل من المصلحة الذاتية المفهوم بشكل سليم على حد تعبير "توكفيل".

وقد يسأل البعض لماذا تخفق مؤسسات المجتمع المدني في تعليم تقاليد المدنية؟ هل لنا ان نلوم السوق

الحررة على ذلك؟ لسببين مختلفين نجد من الصعوبة أن نلقى باللوم على السوق فيما يخص الإخفاق فى تعليم الفضيلة المدنية: أولاً، وبفضل وجود مؤسسات بيروقراطية كبيرة فى قلب الحياة المعاصرة غالباً ما تتلاشى الأسواق الحرة وتحل محلها الممارسات الاحتكارية التى تملى على الناس ما يشترونه وما يتذوقونه فى الحياة. ثانياً، وحتى إذا نحى المرء جانباً قضية ما إذا لم تعد هناك أسواق حرة أم لا، فربما سيكون الأكثر لوماً على زوال الفضيلة المدنية من السوق هو الإخفاق فى إتاحة الفرص، وكذلك توسيعها للمشاركة المدنية عبر المراحل المختلفة من الحياة فى المجتمع. وحيث تترسخ هذه التجربة بصورة واضحة يتعلم الأفراد أهمية الفضيلة المدنية ويسعون دائماً إلى نقل الأهمية والدلالة الرئيسية لهذه القيم إلى الأجيال القادمة. ومرة أخرى نقول أن حل مشكلات الأوضاع الاقتصادية المعاصرة فى المجتمعات الرأسمالية البيروقراطية يتمثل فى الدعوة الماركسية للديمقراطية نفس الدعوة التى أطلقها "توكفيل" وبالتأكيد فى نفس الدعوة التى أضمرت لإعلاء العقل العام فى أفكار كل من "كانط" و"هيجل" و"مل" و"رولز".

٣- عوائق شخصية.

ولكن هب أننا نجحنا فى جعل العالم أكثر ديمقراطية، وقللنا من ضغط القفص الحديدى على حياتنا، سنبقى هناك مشكلة أخرى يجب أن نواجهها إذا كنا نغى المحافظة على مزايا المجتمع المدنى. خاصة أن الأفراد أنفسهم يجب أن يتولوا المسئولية عن حياتهم، بإدراكهم أن العوائق التى تعترض إدراك الآمال الأسمى لا تكون فى الغالب عوائق خارجية بل داخلية. وهو ما يعنى أن العقبات الخارجية للحياة البيروقراطية المعاصرة أو الافتقار إلى الديمقراطية فى مجتمعنا ليست هى المشكلات الوحيدة التى نواجهها. بل بالإضافة إلى ذلك فإن الأشخاص الذين يفهمون طبيعة الطموحات، والتطلعات التى تنشأ عن القدرات العليا للعقل قد لا يكونون قادرين على تتبع هذه الطموحات. والمأساة فى هذه الواقعة تتمثل فى افتقار الناس للقدرة على تحقيق ما يدركونه بصفته الأفضل بالنسبة لهم. والسبب الرئيسى فى هذا الظرف هو إخفاق إرادتهم. فقد يسمح الأفراد لأنفسهم؛ ومن خلال خياراتهم الخاصة؛ أن يرتبطوا بمشاعر ووجدانيات مختلفة يعرفون أنها مدمرة لأفضل أمانيتهم، وإمكاناتهم كبشر.

هنا لا يصبح القفص الحديدى شىء نوضع فيه، بل هو بالأحرى شىء ما نسمح بحدوثه داخل حياتنا. وفى هذا الشأن نجد لدى "فوكو" الكثير مما يمكن أن يقدمه لنا، فهو يرى أنه إذا كنا بصدد الإعتناء بأنفسنا على نحو حقيقى يجب أن نفهم أنفسنا جيداً بما يكفى لمعرفة أى أنواع التحديات من شأنها أن تضع أفضل ما لدينا فى مقدمة الأحداث، ومن ثم معرفة ما يحى وينعش ويعزز حياتنا. ولكن عندما نكون مشغولين لأسفل بمشاعر معوقة تحول بيننا وبين التحالف مع آمالنا الحقيقية، ومن ثم تمنعنا عن الإنطلاق فى مجرى للحياة يسمح لنا بإدراك هذه الآمال فنحن إذاً لازلنا فى القفص الحديدى.

وقد يكون من الصواب القول بأننا نعيش فى عصر الوسواس *obsessions*. هؤلاء الموسوسون واقعين تحت سيطرة انفعالات يعرفون أنها تمنعهم عن القيام بما يعطى حياتهم أكبر قدر ممكن من الدلالة والطاقة. وهناك الكثير من الأمثلة الدالة على هذا الظرف. فنحن نرى حولنا فى كل مكان أشخاص موسوسين

تستحوذ عليهم مشاعر مختلفة: فهذا شخص يسوقه طموحه الأعمى، وذاك يدفق شعور دائم بالغضب، وهذا يحركه عطش لا يروى لنوع أو آخر من السلع. وهنا لا بد ان نوضح ان الطموح، وحتى الغضب ليسا دائماً بشيء سيئ بالنسبة للناس، لكنهما يصبحان كذلك عندما تمنع الطموحات التي توجه الناس نحو هذه الأهداف من تطوير الأبعاد المختلفة لقدراتهم العقلية العليا.

ومواجهة هذه الوسواس، ومن ثم الانتصار عليها بما يمكننا من تتبع ما نراه الأفضل لنا يعد مسألة محورية لتحقيق الحرية. ولن يحيا المجتمع المدني إلا بدوام امتلاك الناس الحيوية ما يمكنهم من أن يواجهوا بشجاعة، وثبات الإرادة القوية تحديات حياتهم الخاصة، وأيضاً صنع حياتهم على غرار ما يدركون أنه الأفضل بالنسبة لهم من خلال "التأمل الصادق" على حد تعبير "فوكو". وهذا البعد الشخصي للحياة الحرة يشير إلى أن كل منا مسئول بشكل كبير عما نكون عليه، وما نصبح عليه كأشخاص. ليست القضية إلى أي مدى يمكننا أن نصلح، ونمحو ضغوط الحياة البيروقراطية، فإذا ما انهزمت إرادتنا بفعل قوى المشاعر الجامحة لن يتسنى لنا مطلقاً القدرة على توجيه حياتنا بطرق منتجة لتحقيق الطموحات النبيلة لقدراتنا العليا.

والكثير من الناس عندما يواجهون بواقع كونهم لم يعودوا يمتلكون أي أمل في تتبع قدراتهم العليا لا يكون لديهم خيار سوى قبول الحقيقة بأن مشاعرهم المعوقة ستقضى دائماً على أفضل ما لديهم. ولكي يقللون من بروز هذا المصير أمام أنفسهم وأمام الآخرين قد يسعى هؤلاء إلى تخدير حواسهم بحيث لا تطاردهم لعنة المواجهة لعجزهم. وهناك الآلاف من الفرص السانحة للناس لاتباع هذا المسار داخل مجتمع يثرى فيه الكثيرون من خلال ما يقومون به من مساعدة في عملية التخدير. فالتخلص من المسؤولية يمكن أن يأخذ مسالك كثيرة جميعها الآن أصبحت معروفة جيداً. فقد يكون من خلال المخدرات بالنسبة للبعض، أو من خلال تقليد نماذج مختلفة لأدوار ساطعة في صناعة الترفيه. أو قد يتم هذا التخدير للحواس، والتعرف على قدرات العقل العليا بالنسبة لآخرين بتسليم أنفسهم لأحد الديماجوجيين *demagogue* المعاصرين يؤمنون به، ويتبعونه أي كانت العواقب.

هنا يحل القفص الحديدي من جديد، لكنه في هذه المرة ليس حصيلة ثانوية للحياة البيروقراطية، بل نتاج الأفراد الذين يخلقون عدميهم داخل أنفسهم. ومرة أخرى يكون لدى نيتشه الكثير ليقوله لنا، فكان من شأنه أن يحثنا على إظهار إرادة القوة وأن نخلق رغماً عن المشاعر المعوقة قيمة، ودلالة لحياتنا عن طريق تتبعنا لما هو أفضل لنا؛ أي ما يمثل في رأيي؛ وجهة نظر "مل" للقدرات العليا للعقل، والفكر.

إلا ان ما يطرحه نيتشه من علاج لن يكون كفيلاً في حد ذاته بحل هذه المشكلة الماثلة. فما أسميناه بالروية الليبرالية للمجتمع المدني *liberal view if civil society* تلك التي تتيح للناس فرص تتبع عدد متنوع من الآمال في الحياة؛ يعد أيضاً مطلوباً لمساعدتهم على التغلب على الشلل الذي يبتلى الكثيرين في الحياة المعاصرة. فالمجتمع المدني الليبرالي يطرح فيض من الإمكانيات التي ما إن تتبعث بشكل سليم ستقضى

* زعيم الدهماء: مهيج او خطيب شعبي يستغل الاستياء الاجتماعي لاكتساب النفوذ السياسي. <المترجم>.

بلا شك إلى التطوير الكامل للقدرات العقلية العليا لدى الناس.

هناك إذاً الكثير أمام كل منا لمواجهة شخصياً، وذلك إذا كنا نريد خلق القاعدة التي يمكن أن تحفظ المجتمع المدني. ويبدو بناءً على هذه الحقيقة أننا لدينا الاختيار للقيام بذلك. فيمكننا أن نجعل من معايير المجتمع المدني القاعدة وليس الاستثناء، أو يمكننا أن ننكر كلية أهمية مشروع المجتمع المدني ككل. في الحالة الأولى نحن نظهر إرادة قوية للدفاع عن المجتمع المدني، وفي الحالة الثانية لا نفعل شيء من هذا. وبناءً على هذه القضايا المرهونة، والمتنازع عليها فإن القيم العظيمة التي تزود عنها فكرة المجتمع المدني، وبناءً على ما قد يوجد حال تخليها عن فكرة المجتمع المدني - من نظام سياسي واجتماعي ينتقى فيه التعبير الكامل عن طموحات تطوير الكثير من أوجه العقل يصبح من الواضح أي الخيارات يجب أن تكون، ومن ثم لماذا يبدو من المنطقي الاستمرار في الجهود الساعية لجعل فكرة المجتمع المدني قاعدة أكثر اكتمالاً للحياة المعاصرة الآن، وفي المستقبل.

Credits (Continued)

John Locke. *The Second Treatise of Government*, edited by Thomas P. Peardon. Reprinted with the permission of Macmillan College Publishing Company. Copyright © 1952 by Macmillan Publishing Company, Inc.

Rousseau. *Basic Political Writings*, translated by Donald A. Cress, 1987. Hackett Publishing Company, Inc.

Immanuel Kant. *On History*, edited by Lewis White Black, Copyright © 1963 by Macmillan College Publishing Company, Inc. Reprinted with permission.

Hegel, *Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox. Oxford University Press, 1942. Reprinted by permission of Oxford University Press.

Marshal Cohen. *The Philosophy of John Stuart Mill*. Copyright © 1961 by Marshal Cohen. Reprinted by permission of Random House, Inc.

John Rawls. *Political Liberalism*. Copyright © 1993 by Columbia University Press. Reprinted with permission of the publisher.

Selected lines from *Democracy in America* by Alexis De Tocqueville. Edited by J.P. Mayer and Max Lerner. Translated by George Lawrence. English translation copyright © 1965 by Harper & Row, Publisher, Inc. Copyright renewed. Reprinted by permission of HarperCollins Publisher, Inc.

T. Bottmore. *Karl Marx: Early Writings*. Copyright © 1963 McGraw-Hill, Inc. Reprinted by permission of McGraw-hill, Inc.

Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil*. Translated by R.J. Hollingdale (Penguin Classics 1973, revised edition 1990). Translation copyright © by R.J. Hollingdale, 1973, 1990. Reprinted by permission of Penguin Classics Ltd.

Freidrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Copyright © 1967 by Random House, Inc. Reprinted by permission of Random House, Inc

