A L B A B

ألباب

علمية محكّمة في الدين والسياسة والأخلاق

العدد الثالث عشر

ربيع 2019

مدير النشر

د. مولاي أحمد صابر

محفوظة جميع الحقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063

ISSN: 2421 - 9983

المملكة المغربية - الرباط - أكدال

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير

عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر

ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

رئيس التحرير

الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

التحرير

الدكتور يونس الوكيلي

الهيئة الاستشارية

الدكتور أحمد برقاوي

الدكتور رضوان السيد

الدكتور عبد المجيد الشرفي

الدكتور فتحي المسكيني

الدكتور فيصل دراج

الدكتور محمد شوقي الزين

الدكتور منير الكشو

الآراء الواردة في المجلة
لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المحتوى

كلمة العدد	6
دراسات	
الديمقراطية: بين سردياتها الإيديولوجية وواقعها الليبرالي أيمن البوغانمي	16
الليبرالية والمشكل اللاهوتي السياسي منير الكشو	46
في الليبرالية والليبرالية الجديدة: موقف ميشيل فوكو الزواوي بغوره	90
الليبرالية والقانون عند دووركين شاكر الحوكي	114
جينيالوجيا الفردانية عبد الله المتوكل	142
الديمقراطية المداولتية والتعددية الثقافية في سياق العولمة: قراءة في براين باري وجون رولز جون كريستوف ميرل - ترجمة: مصطفى الوجاني	170
ترجمات	
العلمانية والديمقراطية الليبرالية والإسلام في أوربا: نقد هابرماسي لطلال أسد يوناس ياكوبسون- ترجمة: حسن احجيج	188
الليبرالية مابعد الحداثية/ نقد لفلسفة ريتشارد رورتي السياسية ياوو دازهي وإكسيانغ يونهوا - ترجمة: توفيق فائزي	202
النيوليبرالية مقابل الليبرالية؟ مايكل فويسيل - ترجمة: نجاة النرسي	212
هل حقاً تجرّدنا من الثيولوجيا؟ كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة ميريام روفو دالون - ترجمة: توفيق فائزي	230
النزاع بين الشعبوية والجمهورياتية: ماكيافلّي وتناقضات سياسة العوام ميغيل فاتر - ترجمة: فؤاد عبد المطلب	244
ألباب الكتب	
نقد مبكر لدولة الرفاه: قراءة في كتاب (دستور الحرية) لفريدريك هايك رشيد أوراز	276
التسامح والتاريخ والحداثة: تقديم كتاب (التسامح في الثقافة العربيّة: دراسة نقديّة) ناجية الوريمّي	282

كلمة العدد

الليبرالية، مقاربات متقاطعة

يتعلق ملف العدد الثالث العشر من مجلة ألباب بالليبرالية فلسفةً ونظريةً سياسية واقتصادية. ولا يدّعي هذا العدد الإحاطة بكل جوانب موضوع الليبرالية، والجدالات التي تدور حولها اليوم، وإنما حسبه أن يطمح إلى ملامسة بعض منها يراها الأهم وفق ما يتوفر، بطبيعة الحال، من ورقات علمية تستجيب لضوابط النشر العلمي المحكم، ومن باحثين متخصّصين في الموضوع، أو تقترب مجالات تخصّصهم العلمي والأكاديمي من موضوعها وشواغلها. ومن نافل القول أن الليبرالية لا تحظى اليوم بذلك الزخم أو ما كاد يشبه الإجماع داخل النخب المثقفة والسياسية، الذي كانت تحظى به في حقبتي خمسينيات وستينيات القرن الماضي؛ أي فترة ما سُمي الثلاثين سنة المجيدة (1945-1975) حيث كانت تتمتّع السياسات الليبرالية في الديمقراطيات الغربية بما يشبه التوافق بين اليمين واليسار، وفي التسعينيات من القرن نفسه إبان سقوط الشيوعية، وانهيار جدار برلين، حيث بدت الليبرالية المسلك الأقوم لتحقيق حلم البشر بالحريّة والتقدّم. فاليوم تتصاعد الشكوك حيال قدرتها على أن تكون نظرية سياسية تلهم مشاريع إقامة أنظمة سياسية واجتماعية تحقّق السلم على الصعيد الدولي، بإبعاد شبح الحرب من العلاقات الدولية، والاستقرار الداخلي بتوفير شروط تنمية مُستدامة ورخاء مستمر، وتوزيع عادل لفوائد العيش المشترك وأعبائه، وحماية للحقوق الفردية والجماعية، وتعضيد للرابطة الاجتماعية. فسواء تعلق الأمر بالليبرالية نمطاً مجتمعياً أساسه الفرد كائناً حرّاً ومصدراً أوّلاً للصلاحية على الصعيد الأخلاقي، أم بالليبرالية منوالاً للحكم يقوم على الديمقراطية وعلى دستور ضامن للحرية والمساواة بين كل المواطنين، يكرّس علوية القانون، ويكفل حقّ الجميع في المشاركة السياسية وفي التمثيل النيابي، ويفصل السلط التشريعية والتنفيذية والقضائية عن بعضها البعض درءاً لمخاطر الاستبداد، أو بالليبرالية سياسةً اجتماعيةً واقتصاديةً تهدف إلى الحصول على أفضل توليفة ممكنة بين مقتضيات الحرية التي كانت تقليدياً مطلب اليمين السياسي، ومقتضيات المساواة مطلب اليسار الاشتراكي. عند توزيع فوائد العيش المشترك وأعبائه بين مواطني مجتمع ديمقراطي، تواجه الليبرالية على هذه المستويات جميعها انتقادات لاذعة وصعوبات جمّة. فبما هي نمط مجتمعي تواجه المبادئ الليبرالية، كحقوق الفرد وتكافؤ الفرص والمساواة المواطنية، نقداً كاسحاً من الاتجاهات الفلسفية الجماعتية التي ترى فيها توهيناً للرابطة الاجتماعية، وتشجيعاً على استفحال الفردانية، وتهديداً للُحمَة المجتمعات، ومن الجماعات الدينية النشطة، التي ترى فيها تعزيزاً للعلمانية، مع ما تحمله من إفقار للحياة الروحية، وتجريداً للأخلاقية من كل أساس مطلق موثوق به، بزعمها أن الإنسان قيمة في ذاته. فالليبرالية، مثلما يشير الفيلسوف

الكندي ويل كيمليشكا في تصدير الطبعة العربية لكتابه (مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة)، لم تعد في الغرب ذلك التيار المهيمن، وأضحت فحسب أحد مكونات الحياة الفكرية، جنباً إلى جنب مع معتقدات وممارسات غير ليبرالية، أو حتى معادية لها، منتشرة وسط الجمهور الواسع من الناس، ومع اتجاهات دينية مناوئة لها، وهو ما يشهد به، في نظره، المزاج والنبرة الغالبة على وسائل الإعلام السمعية والبصرية الأكثر شعبيةً في البلدان الديمقراطية الليبرالية. ولعلّ ما نعيشه اليوم من صعود مدو لتيارات أقصى اليمين القومي الشعبوي المعادي لليبرالية، ولقيم حقوق الإنسان في ديمقراطيات عريقة، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وفي أجزاء من أوربا الغربية، ومن انتكاس للبناء الديمقراطي في أوربا الشرقية، التي اعتقد مواطنوها أنّهم طووا صفحة الاستبداد إلى الأبد بانهيار الشيوعية، ليس غير تجلٍّ لموجة القعر التي تحدث عنها كيمليشكا، وعدم قدرة الليبرالية على أن تقنع السواد الأعظم من الناس في المجتمعات الديمقراطية بسداد رأيها وصواب نموذجها المجتمعي. أمّا من حيث هي نموذج في الحكم يقوم على الديمقراطية التمثيلية، وعلى ترتيبات دستورية ومؤسساتية وإجرائية ضامنة للتداول السلمي على الحكم، فتواجه الليبرالية تحديات كبرى أجملها عالم السياسة الفرنسي بيار روزنفلون في مقال في المجلة الفرنسية (مجلة الفلسفة)[1] في العناصر الآتية: أزمة تمثيلية يعبّر عنها بجلاء ما ينتاب الناس، في الديمقراطيات الراسخة اليوم، من شعور بالغبن لقصور المؤسسات التمثيلية والمسؤولين المنتخبين والأحزاب السياسية عن التعهد بحلّ مشاكلهم والوقوف إلى جانبهم، ممّا عمّق الهوّة بين الممثلين والناخبين. إحساس مستفحل بأن الاقتراع لم يعد يبلّغ صوت الناس، وهو ما نجد له صدى في الدعوات المتواترة للاستعاضة عن الديمقراطية التمثيلية الليبرالية بصيغ أخرى للتعبير عن الرأي، مثل العرائض، أو الاستفتاءات الشعبية، أو الحركات الاحتجاجية التي تتخذ أشكالاً عنيفةً أحياناً مثل «حركة السترات الصفراء» في فرنسا، والمطالب بحلّ المؤسسات التمثيلية واعتماد أشكال من الديمقراطية المباشرة. أما العنصر الأخير، فيتمثل في الحاجة الملحّة التي يعبر عنها الكثير من الناس إلى مشاركة ديمقراطية متواصلة ووازنة في القرارات السياسية، لا تكتفي فحسب بمواعيد اختيار النوّاب والحكام في مناسبات دورية. لذلك طفق البعض يبحث عن بديل للديمقراطية الليبرالية، إمّا في النموذج الجمهوراني أو الجمهورياتي (Republicanism) للديمقراطية، أو الشعبوي (Populism)، أو المداولتي (Deliberative) قصد تجاوز مظاهر القصور في الديمقراطية الليبرالية الإجرائية النيابية.

1- *Philosophie magazine*, n° 104- 2016, pp. 51-53.

أمّا على صعيد السياسات الاجتماعية، التي مثّلت نقطة قوة الليبرالية لفترة طويلة من الزمن، ومكّنت من تحقيق نسب عالية من الاندماج الاجتماعي، بضمان حقوق المواطنين في المجتمعات الديمقراطية في التمتّع بنصيب «عادل» من فوائد العيش المشترك، وقسمة معقولة لأعباء تدبير الحياة الجماعية؛ فتواجه الليبرالية صعوبات كبرى. فقد اعتمدت هذه السياسات، في مجملها، على صيغة أو أخرى من نموذج دولة الرفاه التي تعمل على تيسير الدولة نفاذ الجميع مجاناً، أو بأسعار في المتناول، إلى المرافق الأساسية من صحة وتعليم ونقل ومواصلات، وضمان أجر أدنى لكل المهن، والحقّ في المعاش لكلّ الشغالين، والمساعدات والتحويلات المالية الاجتماعية لصالح الفئات الاجتماعية الهشّة، ودعم المواد الاستهلاكية الأساسية. وقد مكّن ذلك من تحفيز السياسات الكاينزيانية القائمة على دعم الطلب على السلع والبضائع، الذي بدوره يحفّز الإنتاج الصناعي، وينمي قطاع الخدمات، ويخلق نسباً مرتفعة من نماء الناتج الداخلي الخام، ويزيد في نسب التشغيلية. غير أن هذا النموذج من الليبرالية الاجتماعية ما فتئ أن دخل أزمة بدت ملامحها تتضح، منتصف السبعينيات، في شكل تباطؤ في نسق النمو الاقتصادي، عقبه انكماش وارتفاع في نسب التضخم أرجع الكثير من المحلّلين الاقتصاديين أسبابه إلى اضطرار الحكومات الليبرالية إلى السيطرة على القطاعات الاستراتيجية في الاقتصاد، والترفيع المتواصل في حجم الاقتطاع الضريبي على الأشخاص والشركات والمقاولات لتمويل سياسات اجتماعية باتت مكلفة للمجموعة الوطنية، وجهاز بيروقراطي متضخم تحتاجه دولة الرفاه لتنفيذ سياساتها، ممّا سبّب إحجاماً لدى المستثمرين الخواص عن الاستثمار وخلق الثروة والقيمة المضافة، ما قلّص من دخول الدولة، ودفعها إلى التداين المستمر للمحافظة على نسق الإنفاق العمومي نفسه، والاستجابة إلى الحاجات المتزايدة للسكان ولبيروقراطية الدولة. واليوم، يطرح على السياسات الليبرالية الاجتماعية تحدٍّ لا يستقيم لها حال إلا برفعه، يتمثل في إيجاد الصيغ والسياسات الاقتصادية والاجتماعية لتحقيق قيمها ومبادئها، من حرية ومساواة وتوزيع عادل للدخل القومي والأعباء الجمعية، دون الوقوع في مطبّ سياسات دولة الرفاه، ولا سياسات اليمين الليبرتريانية، التي توكل إلى السوق الحرّة مهمة التوزيع العادل للموارد الاقتصادية وتطلب من الجميع القبول بنتائجها، حتى لو عمقت الفوارق الاجتماعية وكانت صادمة على الصعيد الأخلاقي. ولسبب كهذا نفهم حرص ليبراليين من أمثال جون رولز، ورونالد دووركين، وبروس أكرمن، وأمرتيا صن، على البحث عن نموذج آخر للعدالة التوزيعية الليبرالية غير نموذج دولة الرفاه.

إن هذه الانتكاسات الثلاث لليبرالية هي التي حدت بالبعض من علماء السياسة والاقتصاد، مثل الكاتب والإعلامي الإنجليزي إدوارد لوس، لأن يعنون كتابه الأخير (انحسار الليبرالية الغربية)2 ليشير

2-Luce, E. *The Retreat of Western Liberalism*, NY.: Atlantic Monthly Press 2017.

إلى أن الأمور تبدو وكأن نجم الديمقراطية الليبرالية في العالم آخذ في الأفول، ولم يعد النموذج المغري في العالم. فمنذ بداية الألفية الثالثة، وتحديداً في العشرية الأخيرة، فشل ما لا يقل عن خمس وعشرين دولة في العالم، من ضمنها روسيا وتركيا والمجر، في التحوّل إلى ديمقراطيات ليبرالية، في حين أن بلداناً استبدادية ومعادية لنموذج الديمقراطية الليبرالية حقّقت، إمّا نموّاً اقتصادياً جعل حجمها في الاقتصاد العالمي يضاهي ذلك الذي تمتاز به الديمقراطيات الغربية، وهذا هو شأن الصين، أو تمكيناً وقوةً عسكريّةً ودبلوماسيةً سمح لها بتحدي الديمقراطيات الليبرالية، ومنعها من نشر قيمها في العالم، وترتيب العلاقات الدولية وفق رؤيتها الليبرالية، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى روسيا.

لكن في الحقيقة برهنت الليبرالية، طوال تاريخها، خلاف غيرها من الإيديولوجيات، على قدرة فائقة على المرونة والتكيّف واحتواء التيارات المناهضة لها أو دحرها؛ ففي القرن العشرين واجهت الليبرالية الفاشية ومختلف أشكال الشيوعية الثورية، منها الرافضة للديمقراطية والانتخابات، والمعتدلة التي قبلت منافسة الليبرالية عبر صناديق الاقتراع، وتيارات أقصى اليسار المنشقّة عن الأحزاب الشيوعية؛ وفي نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين قارعت صيغاً من النزعة القومية المتطرّفة وخرجت من هذه المعارك كلّها مظفرة. ورغم الاختلاف والعداء بين هذه الإيديولوجيات المناهضة لليبرالية، إلا أنها تشترك في مشاعر النفور من مذهبها الذي ينحاز، في رأي هذه الإيديولوجيات، إلى المصلحة الخاصة ضد المصلحة العامة، ولا يرى في هذه الأخيرة إلا تجميعاً حسابياً للمنافع الفردية، ويضفي معقولية على الفوارق الاجتماعية ومشروعية على الحيف والظلم، بدفاعه عن مبدأ المنافسة الاقتصادية، وعن حق الفرد في امتلاك ما كسبه بكدّ يمينه، وعن اقتصاد السوق، وهو مذهب يدفع في رأيهم نحو تفكّك أوصال المجتمع والفوضى. وفي الواقع، لم تكن المواجهة والحرب الأسلوب المحبّذ من الليبرالية في الدفاع عن قيمها تجاه الإيديولوجيات المناهضة لها -وإن وجد مغالون من بين أنصارها- وإنما الاحتواء والتدجين، ومحاولة استدراجها إلى مربع الديمقراطية والحوار والتفاوض والبحث عن التسويات، وإقناعها بجدوى الاحتكام إلى جملة من المساطر الإجرائية لفضّ الخلافات بدل اللجوء إلى العنف. فإذا استثنينا المواجهة على الصعيد الدولي، أثناء الحرب الباردة، بين المعسكرين الشيوعي والليبرالي، وما شاب تلك الفترة من انتهاك للقيم والمبادئ الليبرالية من حكومات ادّعت الانتساب إليها، فإن الليبرالية سعت عموماً إلى إدماج القوى المناوئة لها في اللعبة الديمقراطية، وإقناعها بالقبول بالتداول السلمي على الحكم، وحلّ الخلافات دون لجوء إلى العنف، أو التلويح به، وبجانب من المبادئ الليبرالية مثل حقوق الإنسان بالمعنى الصوري والقانوني. ومثلما نوّه بول برمن في كتابه (الأزياء الجديدة للإرهاب)3، استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تستدرج

3- Berman, P. *Les habits neufs de la terreur*, Paris : Hachette 2004.

إلى العملية السياسية أحزاباً ذات إيديولوجيات متطرّفة، وأن تدمجها في الحياة السياسية. ففضلاً عن الديمقراطية المسيحية التي انخرطت أحزابها وجمعياتها في العمل السياسي الديمقراطي، وعلى وجه خاص بعد مجمع الفاتيكان الثاني سنة (1965)، وإزالة كل تحفظات الكنيسة الكاثوليكية حيال حقوق الإنسان واعترافها بحرية الضمير، وساهمت في ألمانيا وإيطاليا وغيرها من الديمقراطيات في ترسيخ القيم الديمقراطية والليبرالية، انضمّت أحزاب منحدرة من كيانات وإيديولوجيات قومية وفاشية للعمل السياسي الديمقراطي، مثل الحزب الشعبي الإسباني، الذي أسسته شخصيات سياسية عرفت بولائها لنظام الجنرال فرنكو، أو الحزب الفاشي الجديد في إيطاليا بقيادة جيوفرنكو فيني، الذي تولى وزارة الخارجية من (2004) إلى (2006) في حكومتي برلسكوني، دون أن يشكل ذلك تهديداً للديمقراطية الليبرالية. وفي نظر عدد من الدارسين، يتمثل اليوم التحدي، الذي تواجهه الديمقراطية الليبرالية، في إدماج الإسلام السياسي في العملية الديمقراطية بحمله على القبول بالديمقراطية، لا إجرائية للتداول السلمي على السلطة فحسب، وإنما أيضاً بالفلسفة الليبرالية التي تفترضها. في المقابل تظل عديد الأطراف الفكرية والسياسية مصرة على فك الارتباط بين الديمقراطية، بما هي حكم الشعب نفسه بنفسه، والليبرالية إذ إن الديمقراطية تحيد في رأيهم عن معناها الأصلي حينما تقترن بالفلسفة الليبرالية، لذلك يتبنون الديمقراطية ويرفضون الليبرالية.

ويقترن هذا التحدي، الذي تواجهه الديمقراطية الليبرالية؛ أي إدماج الإسلام السياسي في الديمقراطية، بتحدٍّ آخر أكبر حجماً وأهميةً، يتمثل في قدرة المجتمعات الديمقراطية الدستورية اليوم على المحافظة على استقرارها السياسي في ظلّ التعددية الأخلاقية والثقافية التي أصبحت سمة قارة مميزة لها. فالمجتمعات الليبرالية عرفت، في العشريات الأخيرة، تحوّلات عميقة شملت بناها وتركيبتها، ما يجعلها قاصرة عن إقامة توازنها واستقرارها على قاعدة هوية واحدة جامعة، وانتماء مشترك يأتلف حوله كل أعضائها. ففكرة الهوية المشتركة الراسخة، التي تنهض على مرجعيات ثابتة، مثل اللغة والتراث والانتماء إلى الجماعة نفسها والتاريخ نفسه، التي مكنت، في الماضي القريب، من إضفاء لحمة وتماسك للدولة القومية الحديثة، لم تعد اليوم قادرة على أداء الوظيفة نفسها. فالمجتمعات الديمقراطية الدستورية تتطور صوب مجتمعات تعددية من حيث تصورات أبنائها للخير وللحياة الفضلى وللمثل الأعلى للسعادة، وذلك لسببين: أولهما يمكن عدّه معيارياً، فدساتير وقوانين هذه المجتمعات تضمن لكل فرد ولكل جماعة داخلها الحقّ في اختيار تصوّر ما للخير ومراجعته، والسعي إلى تحقيقه، طالما لم يتناقض ذاك مع مبادئ العدالة وحقوق الغير، ممّا يتيح المجال لتعدّد تصورات الخير والحياة الصالحة ورؤى العالم، سواء كانت فردية، أم جماعية؛ وثانيهما سبب خبري واقعي، يتمثل في أن هذه المجتمعات تحوّلت إلى بلدان هجرة لحاجتها إلى مهاجرين لتنمية اقتصادياتها، ولحلّ مشكل تباطؤ نموّها السكّاني؛ لذلك تحولت إلى مجتمعات متعددة ثقافياً ممّا يفرض على

مؤسساتها، وعلى تنظيم مجالها العام، احترام التعددية الدينية والثقافية لمواطنيها. ولئن خضع ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي، في البلدان الديمقراطية الغربية، إلى تسويات وتوافقات تاريخية تعود بداياتها إلى ظهور الدولة القومية في أوربا، وإلى معاهدتي أغسبورغ سنة (1555) وواستفاليا سنة (1648) اللتين بمقتضاهما وضع حدّ في أوربا لحروب دامية بين الكاثوليك والبروتستانت، وأقرّ مبدأ التعددية الدينية داخل كل دولة، وكذلك قانون التسامح الذي أقرّه برلمان إنجلترا سنة (1689)، ليتوسّع، فيما بعد، ليشمل الديانتين اليهودية والكاثوليكية بعد أن أقصيتا منه، وإلى الاتفاقات التي حصلت بين البابا في روما ممثل الديانة الكاثوليكية ومختلف الأنظمة الحاكمة في الدول الأوربية، وبين مختلف الحكومات وممثلي الديانتين اليهودية والبروتستانتية لتنظيم شؤونها الدينية، فإن ديانات وجماعات ثقافية لم يكن لها وجود مهم ومؤثر فترة إبرام تلك الاتفاقات، مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى الإسلام، ترى اليوم تلك التسويات والاتفاقات متعارضة مع أركان عقائدها، وتحدّ من ممارساتها لعقائدها. ومن جهة أخرى، لئن بدت العلمانية، بما تعنيه من فصل بين الدين والسياسة وحصر للتعبير الديني في المجال الخاص وحياد الدولة في المسائل العقدية، الحلّ الأمثل للمشكل اللاهوتي السياسي، فإن الجدل اليوم حول مشروعية إقصاء الخطاب والتعبير الديني من المجال العام يثير جدلاً كبيراً بين الفلاسفة والمفكّرين الليبراليين أنفسهم، ولم تعد أطروحة العلمانية موضع وفاق بينهم كما كان الأمر من قبل. وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى التعددية الثقافية؛ فلئن كانت أمراً واقعاً لا مناص منه، فإنه على الصعيد المعياري، وتحديداً عند طرح السؤال حول إن كان ينبغي على الدولة الليبرالية أن تأخذ هذا الأمر في حسبانها وأن تكيّف سياساتها العامة حتى تحقّق مطالب الجماعات ذات الهويات الثقافية المختلفة والمتباينة دون أن تخلّ بالمبادئ الليبرالية، تبرز خلافات عميقة بين الفلاسفة والمفكرين من العائلة الليبرالية نفسها، وليس أدلّ على ذلك من الخلاف بين كيمليشكا وباري ورولز وهابرماس وبن حبيب حول هذه المسألة.

يحاول هذا الملف، الذي تقدّمه مجلة ألباب لقرّائها، التطرّق إلى كلّ هذه القضايا، سواء على نحو مباشر أم غير مباشر، من خلال جملة من المقاربات المتقاطعة. وقد اخترنا طلباً للاتساق والتناسق إدراج مجمل الورقات البحثية ضمن محورين كبيرين؛ الأول بعنوان: الليبرالية والديمقراطية والفرد، وفيه يجد القارئ مقال أيمن البوغانمي: «الديمقراطية بين سردياتها الإيديولوجية وواقعها الليبرالي»، ومقال ميغيل فاتر: «النزاع بين الشعبوية والجمهورياتية: مكيافلّي وتناقضات سياسة العوام»، ومقال عبد الله المتوكل: «جنيالوجيا الفرد»، ومقال شاكر الحوكي: «الليبرالية والقانون عند رونالد دووركين»، ثم مقال الزواوي بغوره: «الليبرالية والنيوليبرالية: موقف ميشيل فوكو»، وفي الأخير مقال مايكل فويسيل: «النيوليبرالية مقابل الليبرالية». أمّا المحور الثاني، فيتضمن البحوث والمقالات الآتية: منير الكشو «الليبرالية والمشكل اللاهوتي السياسي»، ومقال جون كريستوف ميرل: «الديمقراطية المداولتية

والتعددية الثقافية في سياق العولمة»، ثم مقال يانس ياكوبسون : «العلمانية والديمقراطية الليبرالية والإسلام في أوربا: نقد هابرماسي لطلال أسد»، ومقال مشترك لـ ياوو دازهي وإكسيانغ يونهوا بعنوان «الليبرالية ما بعد الحداثية: نقد لفلسفة رورتي السياسية»، وأخيراً مقال ميريام روفو دالون: «هل حقّاً تجرّدنا من الثيولوجيا؟: كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة». وباستثناء مقال جون كريستوف ميرل من جامعة فشتا في ألمانيا، الذي خصّ به (ألباب) ولم يُنشر من قبل، كلّ المقالات المترجمة سبق أن نُشرت في لغتها الأصلية ونعيد نشرها هنا مترجمة لخدمة غرض هذا الملف من المجلة. وفي الختام، نريد أن نعبّر عن أسفنا للقارئ العربي لأن هذا العدد لا يتضمن مقالاً حول الليبرالية في البلدان العربية، كما لم يتسنَّ لنا أيضاً نشر مراجعة الترجمة العربية لكتاب تشارلز كورزمان (الإسلام الليبرالي، كتاب مرجعي) التي صدرت سنة (2017)، وهو ما سنعمل على تداركه في المستقبل، ومن جهة أخرى لا يسعنا إلا نحيي صدور (موسوعة التسامح) عن دار «مؤمنون بلا حدود»، ويتضمّن هذا العدد من (ألباب) تقديماً لأهم مضامينها من الأستاذة الدكتورة ناجية الوريمي بوعجيلة التي أشرفت على إعداد هذا العمل الضخم، كما يتضمن هذا العدد قراءة في كتاب (دستور الحرية) لفريدريك هايك أنجزها الباحث رشيد أوراز.

منير الكشو

دراسات وأبحاث

الديمقراطية: بين سردياتها الإيديولوجية وواقعها الليبرالي

أيمن البوغانمي*

يسعى هذا المقال إلى تحليل العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية إثباتاً؛ لأنّ المبادئ الليبرالية هي الأساس الذي قامت عليه الديمقراطية. فعلى عكس الآراء السائدة، ليس ثمّة تناقض بين هاتين الإيديولوجيتين، لأن كلتيهما سليلة الفلسفة الليبرالية. وإذا كانت الديمقراطية أكثر جاذبية من الليبرالية، فإن ذلك يعكس ما ارتبط بمبادئ كلٍّ منهما من سرديات أسطورية أكثر من تعبيره عن واقع تفاعلهما التاريخي. ولئن أشار مصطلح الديمقراطية الليبرالية إلى هذه الرابطة، فإن عمقها يبقى مخفيّاً وراء تصوّرات مثالية للمنظومة الديمقراطية. وهو ما يمكّن الإيديولوجيات المعادية لليبرالية من احتكار سرديات الديمقراطية.

ومن ثمّ، كان من الضروري بيان الانتظارات المشروعة التي تفرضها الليبرالية من أجل جلاء أسسها وتبعاتها الديمقراطية. وإذا أخذنا في الاعتبار تركيب المجتمعات المختلفة وتعقيدها، فليس من المستغرب أن نجد جنباً إلى جنب انتظارات مشروعة متناقضة تختلف في أدوارها وطبيعتها. ويكون ذلك مع الحريات السالبة خاصةً، التي تطالب بها الليبرالية؛ ذلك أن دفاعها عن حقوق الأفراد لا يعني أنها تعوّض آلياً الممارسات الجماعية التي تتضمّن، في أكثر الأحيان، ميزات مناهضة لليبرالية. ومن ثمّ، يكون تاريخ الليبرالية مساراً من التفكيك المتدرّج والبطيء لمنظومات قيمية تأبى الانحسار. وهي قادرة على التأقلم مع كلٍّ من الليبرالية الاقتصادية والسياسية من أجل اكتساب وسائل متجدّدة لتبرير ذاتها. ومثال ذلك، اعتماد الشرعية الديمقراطية، لما يقارب القرنين من الزمان، الدفاع عن منظومة العبودية والتمييز العنصري في مناطق شاسعة من الولايات المتحدة الأمريكية.

الكلمات المفاتيح:
الليبرالية، الديمقراطية، الانتظارات المشروعة، السلطة، الحريّة السالبة.

* أستاذ مساعد في جامعة القيروان، متخصّص في التاريخ الاقتصادي والسياسي البريطاني، تونس..

This article argues that liberal principles form the bedrock of democracy. Far from being contradictory, these two ideologies are among the main outgrowths of liberal philosophy. Accordingly, their different degree of attractiveness translates more a mythical fiction about their values and implications than the reality of their mutual history. Unmistakably expressed through the concept of liberal democracy, this link is typically hidden behind idealistic versions of the democratic order. Since illiberal tendencies try to capture democratic narratives, liberal legitimate expectations need to be clarified in order to show their democratic foundations.

Taken into account the complex realities of all societies, it is not uncommon to have, in the same context, conflicting legitimate expectations that vary in their function and nature. This is particularly the case with the negative liberties advocated by liberalism. Promoting individual rights, they do not immediately supersede collective practices, which, more often than not, include illiberal features. Therefore, the history of liberalism is a slow and progressive deconstruction of resilient illiberal systems that reveal ample capacities to adapt themselves to, and justify their practices through economic and political liberalism. A striking example of this renewed resistance was the use of democratic legitimacy, for almost two centuries, to protect slavery and to impose racial segregation in large parts of the United States.

مقدّمة

لئن كانت الديمقراطية، اليوم، محلّ إجماع في مقبوليتها مصدراً لشرعية أنظمة الحكم، فإن الليبرالية بوصفها منظومةً اقتصاديةً تعاني من تنفير أخلاقي واسع جعلها كثيراً ما تقترن بصفة التوحّش. وتثير هذه المقابلة بين وضعي الديمقراطية والليبرالية أكثر من سؤال؛ إذ تفترض الفصل بين الديمقراطية والليبرالية، متجاهلةً بذلك حقيقة العلاقة التي تربطهما منذ أواسط القرن التاسع عشر على الأقلّ. ويمكن أن نعود إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فكلتاهما سليلة الليبرالية الفلسفية التي ظهرت مع الأنوار الأوربيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي عملت على وضع الإنسان في مركز الفكر الميتافيزيقي والإبستمولوجي.

ولا شكّ في أن تياريها الأساسيين؛ أي الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية، قد افترقا في منعطف طرق الأولويات، ولا سيّما بعد صدمة الثورة الفرنسية التي وقعت فريسة صراع طويل ومرير بين طموح الحرية الاقتصادية وأمل المساواة السياسية[1]. ولكنّهما سرعان ما التقيا ليؤسّسا ما يُعرف اليوم بمنظومة الديمقراطية الليبرالية[2]. وهي المنظومة العملية التي تُعتمد عادة معياراً واقعيّاً لتقييم ممكنات الديمقراطية. فالحديث عن الديمقراطية، اليوم، يختلف عن ما كان عليه ما قبل القرن التاسع عشر؛ إذ إن وجود تجارب مرجعية تجمع بين القوة والشرعية يفرض عدم الاكتفاء بالمبادئ المجرّدة التي يتبنّاها الفلاسفة الديمقراطيون[3]. وتكمن المشكلة في التباين الظاهر ما بين الفكر المرجعي والتجارب المرجعية، كما يكمن أيضاً في أن الأفكار المجرّدة أقدر على الهيمنة على المخيال من التجارب العملية؛ فهي توحي بأنها صالحة لكلّ مكان وزمان، في حين تبدو الممارسة رهينة بالمحلية المؤقتة. وهو ما يطرح ضرورة بيان الهوّة التي تفصل بين وعود الديمقراطية وحقيقة منجزها، بما يثبت، في رأينا، أن الديمقراطية إنّما تحقّقت لتكون منظومة ليبرالية أساساً.

ويطرح المقال هذه النظرية من زاويتين متكاملتين؛ تتعلق الأولى بسردية الديمقراطية باعتبارها إعادة لإحياء التجربة الإغريقية، ويذهب الجزء الأول منه إلى دحض هذه السردية بنفي وجود أيّ علاقة بين الديمقراطية القديمة والديمقراطية المعاصرة. فآباؤها المؤسّسون لم يتبنوا قيمة

1- William Doyle, The Oxford History of the French Revolution, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 136-158.

2- من أجل المقارنة بين بعض الأفكار المؤسّسة لليبرالية السياسية في مقابل الليبرالية الاقتصادية، انظر: الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، 2013، ص 38-96.

3- Phillip C. Schmitter and Terry Lynn Karl, "What Democracy Is... and What Is Not", in The Global Resurgence of Democracy, edited by Larry Diamond and Marc F. Plattner, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.

الديمقراطية، مفضّلين عليها صفات الليبرالية والجمهورية والوطنية. ولم يفرض مصطلح الديمقراطية نفسه قيمةً محوريةً في الخطاب العام إلا تدريجياً، ووفق سياقات سياسية احتاجت فيها القوى الليبرالية إلى درع إيديولوجية تمنحها الشرعية.

ويقترح الجزء الثاني قراءة للسلطة وتطوّر دورها، ولا سيّما في ما يخصّ العلاقة بين حريّة الأفراد والانتماء للمجموعة. فقد تغيرت نظرة الأفراد للسلطة بما يثبت هيمنة المنظومة القيمية الليبرالية، وتكرس الانتظارات المشروعة النابعة منها. ولكن هذه الانتظارات كثيراً ما تجد نفسها في صراع مع انتظارات أخرى، قد تكون مشروعة في سياقاتها التاريخية، لكنها خارجة عن المنظومة القيمية الليبرالية، متناقضة معها، وهو ما يؤسّس لهوّة بين انتظارات مشروعة مبدئياً وأخرى مشروعة سياقياً. ورغم أن الصدام بينهما لا ينزع إلى الليبرالية، فإنه عادةً ما يؤدّي إليها، ولو من طرق ملتوية شبيهة بمفهوم اليد الخفية لآدم سميث، أو مكر العقل حسب تعبير هيغل.

أولاً: الديمقراطية الليبرالية وإشكالية السرديّة

السرديّة الديمقراطية

إن الديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسيّاً ومنظومةً قيميةً، تتمتّع بقوة اختراق ضاربة، ومن أسباب هذه القوة وجود سردية بسيطة ومتكاملة وفّرت شرعية أخلاقية وتاريخية للديمقراطية. وبغضّ النظر عن مدى تطابقها مع حقيقة التاريخ، أدّت تلك السردية إلى حالة إيمانية لا تعتمد الواقعية أساساً لتوازنها بقدر ما تعتمد تعليق الشكّ[4].

تقول السردية إن الديمقراطية النيابية في علاقة وطيدة مع التجربة الإغريقية ومع الموروث الفلسفي اليوناني، وإن هذا الموروث قد وفّر قاعدة قيمية للحداثة تمظهرت سياسياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر من خلال المطالبة بقاعدة إنسانية لإنشاء شرعية الحكم، ينتقل بموجبها تبرير إقامة السلطة من الحقّ الإلهي إلى الحقّ الإنساني؛ فكان بذلك حكم الشعب نفسه بنفسه الملجأ المبدئي لإعادة إنشاء الشرعية[5]، كما كانت الحقوق الفردية الجوهر الأخلاقي لإعادة صياغة التشريع. فلم يبقَ إذاً إلا مشكل تقني وجب تجاوزه، وهو أن التجربة الإغريقية قامت على المحدودية الجغرافية والديمغرافية لفكرة المواطنة. فكان السؤال كالآتي: كيف يمكن تنزيل مبادئ الديمقراطية الإغريقية في ظلّ غياب هذا الشرط في تجربة الدولة الحديثة؟ وجواباً عن هذا السؤال

4- .Edmund S. Morgan, Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America, New York, W. W. Norton, 1988, pp. 13-15.

5- Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, New York, Hafner Pub, 1947, p. 85.

قيل: إن الديمقراطية المباشرة غير ممكنة عملياً. فوجب من ثمّ تعويضها بالديمقراطية النيابيّة؛ أي إن آلية النيابة جاءت بوصفها حلّاً تقنياً لمزدوج المشكل الديمغرافي والجغرافي.

وتفترض هذه السردية أن التجربة الأثينية قد منحت السلطة للشعب، وقطعت بذلك مع احتكارها، سواء من خلال مبدأ الأحادية المؤسّس لسلطة الفرد، أم الأقلية التي يعبّر عنها الانتظام الأرستقراطي[6]. ورغم أن هذا النموذج لم يقتصر على أثينا بحكم انتشاره في مدن إغريقية أخرى، فإن تجربة الديمقراطية القديمة لم تدم لأسباب تاريخية، من أبرزها صعود الهيمنة الإمبراطورية، التي أبرزت تدريجياً حدود المؤسسات الأثينية وضعف جاذبية نموذجها[7]. ثم أدت العوامل الإيديولوجية دوراً حاسماً في تكريس مختلف أشكال الهيمنة السلطوية، ولا سيّما مع استشراء الأفكار المهمّشة للإنسان، وعلى رأسها الدين المسيحي، وباقي عقائد التوحيد، التي فرضت على العقل الإنساني قراءة للعالم والتاريخ منحت المركزية للإله. ثم جاءت القرون الوسطى، التي تميزت بتحالف الكنيسة مع السياسة من أجل فرض تراتبية جامدة أنست الإنسان قيم المساواة والحرية.

وقد انتظم هذا العالم بحسب هرمية اجتماعية صارمة أطلقت عليه الثورة الفرنسية مصطلح العهد القديم في معناه العام[8]؛ إذ إنه لا يقتصر على النظام الملكي الإقطاعي الذي أسقطته الثورة؛ بل يشمل أيضاً منظومة القيم الدينية والاجتماعية التي تتبنّى التفاوت في كل المجالات، وتؤوّله على أنه يمكّن الجسد الاجتماعي من الاقتراب من المثال العضوي، الذي يؤدّي فيه كلّ جزء دوراً محدّداً لفائدة الكلّ.

وبقي العقل الإنساني، وفق هذه السردية، ينتظر الخلاص الذي لم يكن ليأتي إلا من داخله. فكان عصر الحداثة والأنوار الذي بدأ تحديداً برفع راية العقل[9]، الذي من أماراته رفض مبدأ الحقّ الإلهي المؤسّس لشرعية التوارث الملكي والأرستقراطي القديم، والذي قلب المعادلة بين الواجبات والحقوق؛ فظهر مبدأ المواطنة تعويضاً لحالة الرعيّة[10]. وقد عُدّ ذلك بمثابة التمهيد فكرياً للثورات الكبرى في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا. وهي التجارب الثلاث التي أسّست الواقع الديمقراطي الحديث.

6- Crane Brinton, John Christopher and Robert Wolff, Civilization in the West, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1965, pp. 24-27.

7- Tobias Bachteler, "Explaining the Democratic Peace: The Evidence from Ancient Greece Reviewed", Vol. 34, 3, August 1997, pp. 315-323.

8- David A. Bell, Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France, New York, Oxford University Press, 1994.

9- عبد الله العروي، مفهوم العقل: قراءة في المفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.

10- علي خليفة الكواري، «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية»، الديمقراطية والتنمية في الوطن العربي، إعداد إبتسام الكتبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص75-104.

السردية المضادّة

إن جاذبية هذه الرواية لا ينبغي أن تخفي عنا حقيقة كونها أسطورة لا يكاد يوجد لها ما يدعمها واقعياً، وذلك من وجهين: **أولهما** أن الحضارة الإغريقية لم تكن، بأيّ حال من الأحوال، مؤسّسة للديمقراطية، إذا كان المقصود التداول في المسائل العامة من أجل اتخاذ القرار بصورة جماعية؛ فالتجربة الإغريقية ليست إلا مواصلة لممارسات قبلية ضاربة في القدم. ولعل تجربة المدينة الدولة، التي مثلت أثينا إحدى علاماتها الفارقة، كانت لا تزال تعيش تردّداً بين مرحلة أفقية قريبة من المساواة ومرحلة عمودية تؤسس للتفاوت، كانت في حالة التشكل[11]؛ أي إن الديمقراطية الأثينية إنّما كانت ممكنة لأن مجالها كان المدينة، وهي حالة وسطى بين القبيلة والإمبراطورية[12]. ولعلّ من أسباب تفوّق التجربة الرومانية واستمرارها بالمقارنة مع التجربة الأثينية ما أثبتته مؤسساتها من قدرة أكبر على التأقلم مع الامتداد الإمبراطوري للجمهورية، في حين اصطدم الامتداد الأثيني بحدود التجربة الديمقراطية، ولا سيّما في ما يسمى حرب البيلوبوناز ضد سبارتا[13].

وهي حرب قسمت، في أواخر القرن الخامس للميلاد، العالم الإغريقي إلى شقّين: شقّ ديمقراطي هيمنت عليه أثينا، وشقٌّ سلطوي تزعمته سبارتا. وفضلاً عن أن الحرب قد أدّت إلى انتصار الشقّ السلطوي، فإنها أدّت أيضاً إلى اضطراب قيمي في أثينا بفقدان الديمقراطية جانباً كبيراً من جاذبيتها[14]، حتى أن الفلسفة اليونانية، التي من المتفق أنها تمثل الموروث الفكري الأبرز للحضارة الإغريقية، قد جاءت في مجملها مناهضةً لها. ومن ذلك ما نظّر له أفلاطون من حكم الفلاسفة، أو مبدأ الفيلسوف الملك؛ وهو نظام يقوم على مبدأ سيادة الأقليّة، ويؤسّس لأرستقراطية الجدارة.

أمّا **الوجه الثاني** لخطأ السردية المذكورة لتاريخ الديمقراطية، فيبدو لنا الأشد خطراً؛ فهي تجعل من الآباء المؤسّسين للديمقراطيات الكبرى الثلاث، وهي بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا، حلقة الوصل بين فكرة الديمقراطية كما جاءت في العهد الإغريقي من جهة، وتطوّر أنظمة الحكم المعاصرة من جهة أخرى. وهو ما يفترض أن هؤلاء الآباء المؤسسين، ولا سيّما أثناء الفترة التأسيسية للولايات

11- عن الديمقراطية ما قبل الإغريق، انظر: بينيامين عيسى خان وستيفين ستوكويل، التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2015، ص37-113.

12- Léopold Migeotte, The Economy of the Greek Cities, From the Archaic Period to the Early Roman Empire, Berkeley CA, University of California Press, 2009.

13- Anton Powell, Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC, London, Routledge, 2001, pp. 138-217.

14- Tobias Bachteler, "Explaining the Democratic Peace: The Evidence from Ancient Greece Reviewed", op.cit.

المتحدة الأمريكية بعد (1776) والمرحلة الثورية الفرنسية بعد عام (1789)، كانوا حاملين لمشروع ديمقراطي صريح. وهو ما تثبت المصادر التاريخية بطلانه لتناقضه مع الواقع[15].

وتتميز هذه المصادر، في الحالتين، بغياب لافت للرؤية الإيجابية لمصطلح الديمقراطية؛ إذ لا يظهر هذا المصطلح في النصوص القانونية الأولى، ولا في مقالات الرأي المتوافرة، ولا في خطابات الآباء المؤسّسين أنفسهم.

يقال: إن الثورة الفرنسية أمّ الديمقراطية المعاصرة. وكلام مثل هذا قد يكون صحيحاً. ولكن ينبغي لنا حين نقبل به أن نكون مدركين عدم وعي هذه الأمّ بأمومتها. فمصطلح الديمقراطية كان غائباً بشكل شبه كلّي من خطاب الثورة الفرنسية بكل تمظهراته وفي مختلف مستوياته. فنوادي الثورة الفرنسية، التي تُعدُّ بداية العمل الحزبي الحديث، لم تطلق على نفسها هذه الصفة. أمّا الصحف الثورية التي صدرت بالمئات خلال السنوات التي تلت الثورة، فقد أعرضت جميعها عن اسم الديمقراطية لتختار صفات كالقومية والوطنية والجمهورية.

كما لم يكن قادة الثورة الفرنسية سياسيّاً وثقافيّاً يحلمون بنظام ديمقراطي؛ لأن ذلك يحيل في مخيالهم على التجربة الإغريقية التي لم يروا فيها نموذجاً يحتذى. ولئن تبنّى أكثرهم الجمهورية نظاماً سياسياً، معتبرين، في أحيان قليلة، أنها رديف الديمقراطية[16]، فإنهم قد اصطدموا بواقع يأبى أن يخضع لأحلامهم الثورية. ثم إن هذه الأحلام، باعتبارها أفكاراً، كانت رهينة اللغة التي بدت قاصرة على إنتاج محتوى واضح للضمير الجمعي الجديد. ودليل ذلك الانسيابية المتشنجة وفوضى المعاني التي ميّزت خطاب الثورة الفرنسية. فكان من المستحيل الاتفاق على مصطلحات كالخيانة، أو عداء الشعب، أو الثورة المضادة[17]. وذهب كوندورساي عام (1793) إلى حدّ اعتبار أزمة الثورة الفرنسية آنذاك أزمة لغة؛ لأن الكلمات قد فقدت معناها. والحال أن خاصية النظام الجمهوري تكمن في تسمية الأشياء بمسمياتها[18].

أمّا في المجال الأمريكي، فلا يظهر مصطلح الديمقراطية حتى لدى أقرب المنظّرين لها، وعلى

15- James Otis, The Rights of the British Colonies Asserted and Proved, Boston MA, Edes & Gill, 1764, pp. 14-15.

16- William Doyle, The Oxford History of the French Revolution, op.cit , pp. 272-273.

17- Gail M. Schwab and John R. Jeanneney, eds, The French Revolution of 1789 and Its Impact, Westport CT, Greenwood Press, 1995, pp. 33-49.

18- Caroline Weber, Terror and Its Discontents: Suspect Words in Revolutionary France, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 115-170.

رأسهم توماس باين. ففي كتابه (المنطق السليم) لا تظهر كلمة الديمقراطية، رغم حضور الكثير من معانيها، وهو ما كان كافياً لتحويله وكتابه إلى موضوع خلاف شقَّ صفوف الثورة الأمريكية، وأسّس للفصل بين جناحيها اليميني واليساري؛ إذ رأى جون أدامس أن باين وكتابه خطر على النظام العام لأنه يدعو إلى الديمقراطية. أمّا توماس جفرسون، فذهب إلى اعتباره دعوة للتأسيس لمنظومة جمهورية قائمة على المساواة.

ويعني هذا النقاش أنه، بالإضافة إلى غياب القيمة الإيجابية لمصلح الديمقراطية، كان حضوره قريناً بالسلب؛ إذ إنه لا يظهر إلا من خلال آراء المحذّرين، ممّا لا ينبغي أن تكون عليه نتيجة الثورة الأمريكية. ومثال ذلك اقتران الديمقراطية في كتابات ماديسون وهاميلتون، وغيرهما من منظري الفترة التأسيسية، بصفات الفوضى والفساد والقمع وغياب العقل[19]. ومن ثمّ، كلما ظهرت الديمقراطية في نصٍّ ما، رافقتها صيغ الاتهام أو نبرة الاعتذار ودفع التهمة؛ أي إن الديمقراطي لم يكن الأنا، بل الآخر. ومن ذلك قول ألكساندر هاميلتون، في رسالة كتبها عام (1804)، وبالتحديد ليلة المبارزة التي خاضها ضد عدوه آرون بور، والتي انتهت بمقتله: إن المرض الحقيقي الذي نعاني منه هو الديمقراطية[20]. ومنه أيضاً قول جون أدامس: إنما أطمح إلى بناء جمهورية ليبرالية، لا لإنشاء ديمقراطية تكون رديفة القمع والحكم الاعتباطي.

إن كلاماً مثل هذا حين يردُ على ألسنة من يعدّون الآباء المؤسّسين للديمقراطية ليطرح مفارقةً كبرى في تاريخها؛ فآباؤها كانوا رافضين لها، وهو ما يحيلنا على معنى المصطلح وعلاقته بالمؤسسات التي نقول اليوم عنها إنها ديمقراطية. ولا شكّ في أن هؤلاء الآباء المؤسّسين قد كانوا متأثّرين بسياقهم الفكري والقيمي الذي لم تكن الديمقراطية إحد أسسه، ودليل ذلك ما جاء في كتابات إيمانويل كانط، أكبر فلاسفة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، من نقد للديمقراطية؛ إذ لم يرَ في كتابه (مشروع سلام دائم) أنها السبيل لتحقيق صلاح المجتمعات. فهي لا تضمن شروط الاستقرار والتنوير، التي من أبرزها حكم القانون، وسيادة مبدأ الحقّ، والمشاركة الجماعية في القرار عبر الاستخدام العمومي للعقل[21].

19- P. Maier, From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776, New York, Vintage, 1972, pp. 3-48; Gordon Wood, The Radicalism of the American Revolution, New York, Vintage, 1991, pp. 3-89.

20- A. Shankman, "A New Thing on Earth: Alexander Hamilton, Pro-manufacturing Republicans, and the Democratization of American Political Economy", Journal of the Early Republic, 23, Issue 3, 1991, pp. 323-352.

21- Immanuel Kant, Perpetual Peace, translated by Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, 1957.

الطريق الليبرالي للتطبيع مع الديمقراطية

يمكن اعتبار الحزب الديمقراطي الأمريكي من أولى المؤسسات التي تبنّت صراحةً صفة الديمقراطية. وفي قصّة هذه التسمية ما من شأنه المساعدة على حلّ المفارقة التي تحكم علاقة المؤسسات الديمقراطية بآبائها المؤسّسين؛ ذلك أنّه أعرق الأحزاب الأمريكية. وتعود أصوله إلى الفترة التأسيسيّة، ولم يقبل أصحابه باسمه إلا من باب تبنّي الوصم.

فتوماس جفرسون، الذي كان القائد الأول لهذا الحزب، اختار له اسم الحزب الديمقراطي الجمهوري من باب التميّز بالإيجاب عن حزب الفدراليين بقيادة ألكساندر هاميلتون[22]؛ أي إنه لم يشأ أن يكتفي الحزب بسلبية معارضة الفدراليين التي كانت السبب الأبرز لنشأته[23]. أمّا هؤلاء، فإنهم كانوا يصفونه بالديمقراطي؛ لأنهم كانوا يرون أنه حزب قائم على موقف سلبي معادٍ لهم ولقيمهم، وعلى رأسها مبدأ الأرستقراطية الانتخابية. فهو حزب ديمقراطي لأنه لا يؤمن بوجود أرستقراطية طبيعية لا تقوم على مصادفة الميلاد، ولكن على شرف الانتخاب ومبدأ الجدارة[24]. ولم تنتهِ قضية اسم حزب جفرسون إلا بعد موته حين قبل قائده عام (1828)، وهو الرئيس أندرو جاكسون، بالوصم الديمقراطي، فحوّله إلى صفة محمودة بعد عقود من الرفض والتبرير. وقد جاء هذا التحوّل في سياق حملته الانتخابية التي قدّم فيها نفسه على أنه عدو للأرستقراطية المالية والصناعية في المدن الكبرى، وأنه ديمقراطي لأنه يمثل المواطن العادي، سواء أكان عاملاً في المدن الصناعية الجديدة، أم فلاحاً صغيراً في الأرياف[25].

لقد أدى نجاح هذه السياسة التواصلية إلى تغيير جذري في التعاطي مع مصطلح الديمقراطية، ولا سيّما مع التوسع التدريجي لمجال حقّ التصويت. فانتشرت صفة الديمقراطية في جلّ الأوساط التي أصبحت تعدّها طريقها إلى أسماع الناخبين وقلوبهم، التي هي بدورها الوسيلة إلى أصواتهم. إن ذلك يعني أن الشرعية المتصاعدة، التي تمتعت بها صفة الديمقراطية طوال القرنين الماضيين، قد نشأت في رحم تجربة دعائية في سياق انتخابي نجح فيه الرئيس جاكسون وحزبه في قلب الوصم السلبي إلى قيمة فضلى.

22- David Brown, "Jeffersonian Ideology and the Second Party System", The Historian, Vol. 62, Issue 1, Fall 1999, pp. 17-22.

23- Dan Sisson, The American Revolution of 1800, New York, Alfred A. Knopf, 1974.

24- G. Kornblith and J. Murrin, "The Making and Unmaking of an American Ruling Class", in Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism, edited by A. F. Young, DeKalb IL, Northern Illinois University Press, 1993, p. 29.

25- Donald B. Cole, Vindicating Andrew Jackson: The 1828 Election and the Rise of the Two-Party System, Lawrence, University Press of Kansas, 2009, pp. 1-3.

ولا شك في أن هذا النجاح المحلّي قد أثر في التجارب المعاصرة له، ولا سيّما التجربة الفرنسية، التي انتشر فيها مصلح الديمقراطية بعد عودة نظام الملكية عام (1815). وقد كان هذا المصطلح آنذاك يعني غير ما يصرح؛ إذ كان تقيّة استخدمها دعاة الجمهورية في ظلّ عودة الملكية، والقيود التي فرضتها على مناهضيها.

ولعلّ الفيلسوف الفرنسي ألكسيس دي توكفيل يمثل الرابط الأهم بين الثورة الثقافية التي عرفها مصطلح الديمقراطية في البلدين[26]؛ إذ ساهم كتابه (الديمقراطية في أمريكا)، الذي نشره في منتصف الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، في حصول المصطلح على المقبولية في الأوساط الفرنسية خصوصاً، والأوربيّة عموماً، وذلك رغم كلّ المحاذير التي أشار إليها دي توكفيل من خلال إشكاليّته الأساسية التي يمكن اختصارها كما يأتي: كيف يمكن تحقيق المساواة التي يطالب بها العهد الديمقراطي الصاعد، دون أن يؤدي ذلك إلى القضاء على الحريات؟ أي إن الفيلسوف الفرنسي ذا الأصول الأرستقراطية كان على وعي بأن فكرة المساواة هي الجوهر النظري الذي تقوم عليه الديمقراطية، وهو ما يجعلها أكبر تهديد لليبرالية، ولا سيّما في ظلّ بروز إيديولوجيات اشتراكية تدعو إلى تغيير راديكالي في منظومة القيم الاقتصادية والاجتماعية[27]. ولذا كان من الضروري إيجاد أرضية جديدة تمكّن من عودة التآلف بين شقّي الليبرالية السياسي والاقتصادي.

وعلى هذا الأساس، كان لا بدّ من إعادة تعريف الديمقراطية قطعاً مع المفاهيم الكلاسيكية المقتبسة من التجربة الإغريقية. وقد بذل المفكّرون في سبيل هذه الغاية الجهد الكثير؛ إذ كان من الواضح لديهم أن تعريف الديمقراطية، باعتبارها سلطة الشعب، لا يعدو أن يكون ترجمة للمصطلح من أصله الإغريقي إلى مقابله في اللغات المعاصرة، فضلاً عن أن في هذا المفهوم تضليلاً أكّده هانس كالسن حين نبّه إلى أنه يستخدم مصطلحاً سوسيولوجياً، هو الشعب، لوصف كيان سياسي، هو الدولة[28]. وإذا كان في هذا التعريف من معنى، فهو لا يتعدى بالتأكيد مستوى الكناية، كما في حال تعريف الأسد بأنه ملك الغاب. ومثل هذا التعريف لا ينفع في شيء إذا كانت الغاية فهم حقيقة الديمقراطية وتاريخها وممكناتها.

ولئن كان أكثر الفلاسفة السياسيين لا يزالون حتى اليوم على إصرارهم على ضرورة إخضاع

26- François Furet, "Tocqueville and the Old Regime", in Tocqueville and Beyond: Essays on the Old Regime in Honor of David D. Bien, edited by Robert M. Schwartz, Newark DE, University of Delaware Press, 2003, pp. 38-39.

27-ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، بيروت، عالم الكتب، 1991؛ النشر الأول 1835.

28- Hans Kelsen, La Democratie: Sa nature, sa valeur, Paris, Economica, 1988; 1ère publ. 1920.

التجارب الديمقراطية المختلفة إلى تقييم معياري منضبط لمنظومة القيم الديمقراطية المؤسسة، فإن جلّ علماء السياسة يرون أن التجارب الديمقراطية العريقة قد عوّضت الفكر النظري باعتبارها مرجعية لتعريف الديمقراطية، وتقييم تجاربها المحدثة أو المقبلة. وعلى هذا الأساس، يرون أن النقاش حول مفهوم الديمقراطية قد حسم تقنياً في النصف الثاني من القرن العشرين لفائدة مفهوم إجرائي للديمقراطية[29]. فالديمقراطية ليست إلا نظاماً سياسيّاً قائماً على المنافسة السياسية المنظّمة والسلميّة في سبيل إدراك المناصب القيادية عبر الحصول على أصوات الناخبين[30]. وينسب هذا التعريف عادةً للفيلسوف النمساوي جوزيف شومبيتير الذي عرّف الديمقراطية في كتابه (الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية) على أساس الإجراءات الانتخابية التي تسمح باختيار المسؤولين السياسيين في إطار منافسة سلميّة منظّمة[31]. ولكن تعريفه يتضمن الإقرار بضرورة توافر مجموعة من الحقوق الفردية والجماعية، المدنية والسياسية، التي تؤسس لمصداقية المسار الإجرائي ولفعاليته ونجاعته واستمراره[32].

ويرى المدافعون عن هذا المنهج الإمبريقي أن ميزة هذا التعريف تكمن في جوهره الوصفي؛ أي إنه يقوم على النظر إلى الديمقراطية كما هي، بما من شأنه تجنب الذاتية المجحفة المفروضة على منطق ما ينبغي أن يكون. كما أن هذا التعريف يسمح بتجاوز سؤال الماهية، بما يفسح مجال الاهتمام بالقيمة الوظيفية للمؤسسات الديمقراطية والشروط الموضوعية لنشأتها والمخاطر التي تتهدّدها[33]. ولم يسلم هذا التعريف من النقد من أوجه عدّة[34]، ومن أبرزها أنه منغلق على نظرة أحادية تجعل الديمقراطية سجينة النموذج النيابي في التمثيل السياسي والمنظومة الليبرالية في الانتظام الاجتماعي والاقتصادي[35]؛ وهي منظومات تنزع إلى الاعتباطية، ولا تستفيد منها إلا الأقلية المحظوظة[36]، أو أنها لا تضمن تحقيق الديمقراطية لقيمها الأساسية إلا سطحيّاً.

29- Samuel Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 6-9.

30- Larry Diamond, Juan Linz and Seymour Martin Lipset, Politics in Developing Countries: Latin America, Boulder, L. Rienner Publishers, 1989, p. xvi.

31- Adam Przeworski, Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1991, p. 10.

32- جوزيف شومبيتير، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

33- من أجل مقارنة بين الديمقراطية بمعناها الإجرائي والديمقراطية بمعناها الجوهري، انظر: مراد دياني، حرية- مساواة- كرامة إنسانية: طوباوية العدالة من منظور النموذج الليبرالي الإسكندنافي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2016، ص 182-200.

34- David Held, Models of Democracy, Cambridge UK, Polity Press, 1987, pp. 178-185.

35- ناصيف نصار، الديمقراطية والصراع العقائدي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 2017، ص 9-14.

36- Vladimir Ilich Lenin, State and Revolution, New York, International Publishers, 1943.

ولا شكّ في أنّ لهذا النقد ما يبرّره؛ إذ يعكس صعوبة التمييز بين ما يسميه بانجامين كونستون حرية القدامى وحرية المحدثين[37]. فلئن كانت الحرية بالمعنى الكلاسيكي تعرّف في إطار الجماعة، فإنها تعني مع الليبرالية رسم دائرة حول كل فرد لا يحقّ لأيّ قوّة تخطّي حدودها؛ أي إن الفرد ينتقل من عنصر ينتمي إلى وحدة اجتماعية إلى عنصر ينتمي إلى وحدة مستقلّة هي الأساس المبدئي للقيمة الأخلاقية والاجتماعية، بما يضمن الحرية والمساواة، وهو ما يفترض تغييراً جوهريّاً في طبيعة السلطة وبنيتها[38].

ثانياً: السلطة: بين الليبرالية ونقيضها

السلطة الليبرالية: من الوجوب إلى السلب

تكمن إشكالية السلطة في حاجة الإنسان إلى نجاعتها وسيلةً للانتظام المنشئ للانتظارات المشروعة، بما يقيه ويلات قانون الغاب في صراعه مع الطبيعة ومع الإنسان. ولكن الإنسان، بقدر ما يطمئن لنجاته من هذه الويلات، يرفض تحول السلطة إلى مروّض يخضع إرادته كيف ما يشاء؛ أي إن معادلة السلطة تنتهي إلى البحث عن طريق وسط بين الحرية في حالة الطبيعة والخضوع في ظلّ هيمنة التنين[39]. وقد جاءت الفلسفة الليبرالية في جزئها العملي استجابةً لهذه المعادلة. ففي سياق حرصها على وضع الإنسان في مركز التفكير، انطلقت من مبدأ مفاده أن بالإمكان تجنّب الخطرين. وقد ارتأى جون لوك أن هذه المعادلة تتحقّق بشرطين: أوّلهما مقبولية الحكم لدى المحكوم، وثانيهما ممارسة السلطة على أساس احترام حقوق ما قبل سياسية، استنبطها لوك من ما سمّاه قانون الطبيعة، ومن أبرزها حقّ الحياة والحريّة والملكيّة.

وقد تراكم المنتوج الفكري الليبرالي بعد كتابات جون لوك، ولم يخلُ هذا المسار من تناقضات داخلية شملت كلّ المستويات النظرية والعملية. ولكن يجمع بين كل هذه التيارات الفكرية المشكّلة للفسيفساء الليبرالية إقرارها بأن الفرد هو الوحدة المبدئية التي تتأسّس عليها العلاقات الاجتماعية، وبأن لمختلف الأفراد القيمة الأخلاقية نفسها[40].

37- Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à liberté des modernes", in Ecrits politiques, Paris, UGE, 1980; 1ère publ. 1819.

38- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 983.

39- الإشارة إلى عنوان كتاب توماس هوبز. انظر: توماس هوبز، اللفياثان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، بيروت؛ كلمة، أبو ظبي، 2011؛ النشر الأول 1651.

40- Will Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 162.

ولهذا الإقرار تبعات كثيرة على انتظارات الإنسان من السلطة؛ بل إنها تقلب هذه الانتظارات رأساً على عقب. فهي تعيد إنشاء التوازن بين الفرد والمجموعة على أساس استقلالية الفرد المبدئية، ومن خلال التأكيد على حقوقه الأخلاقية تجاه الدولة[41]. ومن ثمّ، تكون وظيفة السلطة ضمان هذه الاستقلالية بما يقتضيه ذلك من تخلٍّ عن السعي الموجب لفرض الخير على الناس؛ أي إن السلطة تبقى قائمة، ولكن مع تراجع مسؤولياتها، فتنحسر في أبعاد سالبة تسعى من خلالها إلى منع الضرر[42].

وقد أحدثت هذه الفكرة ثورة قيمية راديكالية؛ ذلك أن السلطة لم تكتفِ تاريخياً بالشرعية السلبية التي يخلعها عليها واجب تجنّب الفوضى، وخطر الانزلاق إلى حرب الكلّ ضد الكلّ، فتلك شرعية يمكن أن تدّعيها أيّ سلطة، وهو تعميم يعني غياب القداسة التي تحمي السلطة القائمة بعينها دون سواها. ومن ثمّ كان لزاماً على كلّ سلطة قائمة تقريباً أن تحيط نفسها بهالة من القداسة كونها تجسيداً لقيم أخلاقية عليا، أو على الأقل باعتبارها وسيلة لتحقيقها ومحاربة أعدائها، ومن ثمّ يكون الخضوع لها خضوعاً لتلك القيم؛ أي إن الانتظارات المشروعة من علاقة السلطة بالأفراد تأسّست، في مجملها، على الواجبات، وأوّلها واجب الطاعة والخضوع للسلطان باسم الخير.

ولعلّ هوبز أوّل من قلب هذه المعادلة في القرن السابع عشر. فرغم أنه اشتهر بحلوله السلطوية لمعضلة السلطة، فإنه من أوائل الذين نظّروا للعلاقة بينها وبين الأفراد على أساس الحقوق لا الواجبات. ذلك أن تأكيده على المسؤوليات السالبة للسلطة، منعاً لحرب الكلّ ضد الكلّ، إقرارٌ منه بضرورة رفع القداسة عنها. فوجودها قائم على مصلحة الأفراد الذين يقبلون الدخول في عقد اجتماعي يضمن لهم الحياة، وفرص الرفاه المادي. وتلك هي الحقوق التي لا بدّ لأي سلطة من أن تحميها.

ولقد كان لقلب هوبز معادلة الانتظارات المشروعة من الواجبات إلى الحقوق بعد مهمّ في الفكر الليبرالي. فلئن رفضت أكثر التقاليد الليبرالية التي تلته حلوله السلطوية، فإنها قبلت بالتغيير الذي أحدثه في أولوية القيم[43]، إلى درجة أن اكتفاء السلطة بالمسؤوليات السلبية تجنباً للضرر لم يعد حاجة عملية فحسب؛ بل إنه أصبح تدريجياً ضرورة أخلاقية. ولذا، تكون وظيفة التشريع إطلاق حرية الأفراد من أجل تحقيق ذواتهم بعيداً عن تعسّف الأطراف الخارجية، سواء أكانت

41- رونالد دووركين، آخذ الحقوق على محمل الجد، دار سيناترا للنشر، تونس، 2015، ص292-293.

42- Jethro K. Lieberman, Liberalism Undressed, New York, Oxford University Press, 2012, p. 3.

43- B. C. MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, New York, Oxford University Press, 2011.

هذه الأطراف أفراداً أم جماعات. ولا يستثنى من ذلك السلطة نفسها؛ بل إنها قد تكون من أخطر عناصر الاجتماع السياسي على الحرية، ممّا يحتّم تقييدها وضبط مجالات تدخّلها في أضيق مساحة ممكنة. وبالرغم من وجود تيارات ليبرالية سعت إلى تنسيب هذا التوجّه، فإن أكثر الليبراليين مطالبة للسلطة بتحمّل المسؤوليات الاقتصادية والاجتماعية إنّما يتبنّى هذا الموقف على أساس تمكين الأفراد من شروط حريّتهم؛ أي إنه لا يخالف المبدأ الأصلي؛ بل يطالب بتوفير شروط تفعيله جماعياً[44].

ولا شكّ في أنّ الليبرالية قد خالفت كلّ الأعراف والتقاليد المرتبطة بإشكالية السلطة. فها هي السلطة تتحوّل من قدر أخلاقي مقدّس إلى منجز إنساني تعاقدي، وها هي وظيفتها تنتقل من تجسيد القيم والحرص على فرضها إلى حماية الناس ودفع الأذى عنهم؛ وأخيراً، ها هي الحرية يتغير معناها. فمن أبعادها الموجبة التي تفرض التزام الإنسان بقيم مثلى، نزلت الحرية إلى درك السلب؛ فهي ليست إلّا رفعاً للقيود التي تحول بين الإنسان وفعل ما يشاء، أو كون ما يشاء. وعلى هذا الأساس، تكوّن الدولة إطارها، ما دامت ملتزمة بعدم التدخّل في ما لا يعنيها[45]. ويمثل هذا الشرط قطيعة مع المبدأ الأرسطي القائل بأن الإنسان حيوان سياسي؛ أي إن الغاية من وجوده تكمن في انخراطه في الاجتماع السياسي[46]. ولئن كان التيار الجمهوراني يصّر على المشاركة السياسية بوصفها ضرورةً ديمقراطية، فإن المذاهب الليبرالية تميل إلى اعتبار أن في الحياة خارج السياسة ما هو جدير بالتقدير[47]، ولكي يبقى كذلك لا بدّ من أن يبقى خارجها[48].

تعدد القيم وموجبات الحسم المرن

لم تتحقّق الليبرالية بإطلاق في أيّ مكان من العالم[49]؛ ذلك أن الانتظارات المشروعة القديمة، التي جاءت لتعويضها، راسخة في الوجدان والوعي الإنساني؛ فلا يكاد أحد يقبل بعرض سياسي قائم على مطلق تخلّي السلطة عن السعي لفرض المبادئ السامية، وهو ما يفسّر استمرار النقد الفلسفي

44-نوفل الحاج لطيف، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2015.

45- يُشار إلى أن هذا العنصر قد اكتسب حمولة إيديولوجية خاصّة مع ظهور النيوليبرالية في النصف الثاني من القرن العشرين. انظر: سيار الجميل، «الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة»، الحوار المتمدّن، العدد 1119، 24/ 02 /2005.

46- Gus DiZerega, Persuasion, Power, and Polity: A Theory of Democratic Self-Organization, Cresskill NJ, Hampton Press, 2000, pp. 62-68.

47- من أجل عرض بعض عناصر النقاش حول الديمقراطية بين الليبرالية والمداولاتية والجمهورانية، انظر: منير الكشو، «نظرية الديمقراطية بين التمثيل الشعبي والمشاركة السياسية والمداولة العامة: جدال رولز وهابرماس»، ألباب، العدد 10، شتاء 2017، ص 53-14.

48- Allen Barry, "Experiments in Democracy", Contemporary Pragmatism, Vol. 9, Issue 2, December 2012, p. 82.

49- Judith Shklar, "The Liberalism of Fear", in Liberalism and the Moral Life, edited by Nancy Rosenblum, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1991, p. 22.

للاكتفاء بالتعريف الوصفي للديمقراطية باعتباره يمثل استسلام الديمقراطية لتوحّش الليبرالية. فهيكلة المفهوم لا تفرض ابتداءً أيّ مسؤولية موجبة على الديمقراطية، إذا استثنينا ضرورة ما تتطلّبه إجراءاتها من حريّات سالبة[50].

ولكن لا ينبغي التقليل من شأن هذه الحريّات؛ إذ إن تأثيرها يتجاوز بكثير المجال السياسي. فوعي الأفراد بذواتهم قد انتشر إلى حدٍّ أصبح فيه الاحتجاج بقيمة الحرية السالبة؛ أي المزيحة للقيود، الرابط الأخلاقي الأكبر بين كلّ الأطياف المساهمة في النقاش العام، ولا تُستثنى منها أكثر الجماعات تشبّثاً بقيمها الموجبة. فإذا أخذنا مثالاً موضوع المرأة، نجد اليوم أن المدافعين عن ارتداء النقاب يشتركون مع أنصار النسوية القصووية في البنية الأخلاقية للحِجاج، وهي بنية قائمة على المبدأ الليبرالي المشهور: كلّ فرد حرّ ما دام لم يتعدَّ على حريّة غيره. ولئن كان كل طرف ينزع إلى رفض الآخر، فإنه بنزوعه هذا يقع في تناقض جوهري بين ما يقول وما يفعل. ولا يتحقّق انسجام المدافعين عن النقاب مع ذواتهم إلا إذا قبلوا بأنّ حجّتهم تنسحب على خصومهم في الطرف الآخر، والعكس صحيح. وهو دليل على الوضع المهيمن الذي أصبحت تتمتّع به منظومة الأخلاق التي أسست لها الفلسفة الليبرالية منذ القرن السابع عشر.

وتعود هذه الهيمنة إلى إغراء مبدأ استقلالية الفرد؛ فهو حرٌّ ما دام غير خاضع إلى قيود خارجية، وما دام الانعتاق من القيود أمراً مستحيلاً في معناه المطلق. بما أن الخروج من قيد يعني ضرورة الوقوع في قيد آخر، فإن الحرية تكون بحق الفرد في اختيار القيود التي يخضع لها. ولئن كان عموم الناس يعبّرون عن هذه الفكرة بشيء من التبسيط حين يُقال: «أنا حرّ، أفعل ما أشاء»، فإن تواتر هذا التعبير إنما يشير إلى حاجة ملحّة لتأكيد الاستقلالية مبدئيّاً. فمن يقول إنه يفعل ما يشاء، إنما يقصد عادةً أن من حقّه اختيار الحدود التي يقف عندها في فعله. فإذا لم يفعل ما يقدر أن يفعله، يكون ذلك منه اختياراً لا اضطراراً.

ويعكس التحوّل التدريجي لرفع القيود من مذمّة أخلاقية تحيل على التسيّب والإباحية إلى انتظار مشروع نابع من استقلالية الأفراد، يعكس الحصانة التي تتمتّع بها الليبرالية اليوم. فمهاجمتها لا تكاد تكون مشروعة إلا بالاعتماد، أوّلاً، على قيمتها الأساسية؛ أي الاستقلالية، وهي مفارقة توقع مناهضيها في فخّ تكريسها. فما داموا لا يستطيعون دحض مبدأ الاستقلالية، فإن كل حججهم ضد الليبرالية تدعم فلسفتها ضمنياً.

50- John Dewey, Liberalism and Social Action, Amherst NY, Prometheus, 2000, pp. 59-62.

وبالإضافة إلى ملاءمته لهذه الحريات السالبة، يضمن مفهوم الديمقراطية، في بنية الحد الأدنى، شرط جون لوك في شرعية السلطة التي تستوجب مقبولية الحكم لدى المحكوم. فإذا كانت جماعة الأفراد تملك وسيلة منح السلطة وسحبها، فإن اختيار الحاكم في إطار تعددي وتنافسي يحقق هذا الشرط؛ إذ كلما تآكلت هذه المقبولية بعامل الزمن، أمكن تغيير السلطة من دون إحداث شروخ عميقة في جسد المجتمع، أو تكلفة عالية لأصحاب السلطة.

وفي ظلّ التعدّد والتركيب والدينامية التي تميز المجتمعات المتطورة، يكون من الضروري وجود قواعد للحسم بينها[51]. ومعلوم أن الاتفاق على وضع القواعد أعسر من تطبيقها، وذاك فضل منظومة الديمقراطية الإجرائية. فمجرد وجودها يوفر وسيلة لترتيب الأولويات القيمية بمشاركة الجميع في إطار حدٍّ أدنى من المساواة، مع فسح المجال لإمكانية التغيير الدائم؛ أي إن وجود القواعد الإجرائية يمكن من تحقيق توازن بين الثبات والتغير[52]. فإذا كان للجميع الحدّ الأدنى من القدرة على التأثير في ترتيب الأولويات، إمّا بالتصويت وإمّا بالتعبير أو بالتنظم أو بغيرها، فذاك ضامن لمقبولية النتائج ولاستمرار المسار، ومن ثمّ لتحوله إلى ثقافة راسخة.

الديمقراطية الإجرائية وإدارة التوتر بين الفرد والمجموعة

إن هذه الحجج العملية وغيرها تبقى عرضة لاتهام بسيط؛ إذ إنها قد تعدّ تهرباً شكلياً من السؤال الجوهري. ويمكن اختصاره في ما يأتي: كيف يمكن للحريات السالبة، من قبيل حرية التعبير والتنظم والتصويت، أن تؤسس لمناخ يسمح بتطور وحماية القيم الديمقراطية الموجبة، كالعدالة والمساواة وسيادة الشعب وتحقيق المصلحة العامة؟ وهي من المبادئ التي كثيراً ما يعتمدها المفكرون والفلاسفة لتعريف الحرية على أسس موجبة[53].

وتختلف القيم العامة عن القيم الخاصة؛ إذ إنها تشكل مشتركاً واسعاً يتجاوز الحرية الفردية والاختيارات الشخصية. فهي منظومة من المبادئ تتعلق بكيفية تنظيم المجال العام[54]؛ أي إنها نظير القيود التي يقبل بها الفرد حين يكون مقتنعاً بأنه اختاره. فانضباطه لها لا يعكس التبعية بقدر ما يعبّر عن الاستقلالية.

51- Gus DiZerega, Persuasion, Power, and Polity: A Theory of Democratic Self-Organization, op.cit.

52- John Kingdon, Agendas, Alternatives, and Public Policy, New York, Longman, 1995.

53- آيزايا برلين، "مفهومان للحرية" في الحرية، إعداد هرني هاردي، ترجمة معين الإمام، منشورات دار الكتاب، مسقط 2015.

54- Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: an Enquiry into a Category of Bourgeois Society, translated by Thomas Berger, Cambridge MA, MIT Press, 1989.

وتكمن المشكلة في أن إطلاق الحريات السالبة يؤدي بطبعه إلى تعدّد القيم العامة وتناقضها. ومثال ذلك، التضارب الظاهر بين القول بتحييد الدين من المجال العام على اعتبار أن المعتقدات مسألة شخصية، وبين القول بالدور الاجتماعي الرئيس للدين بما يفرض حضوره الفاعل في المجال العام. ولئن كانت الليبرالية تجعل من اختيار الفرد أداة الحسم في المستوى الشخصي، فإن سعيها إلى الارتقاء بهذه الأداة إلى المستوى العام، من خلال وسائل الديمقراطية الإجرائية، محفوف بالمخاطر[55]. فرغم أن التعاطي مع مثل هذا التضارب بين القيم أمر ممكن في إطار منطق المنافسة السلمية على السلطة، فإن نتائج هذه المنافسة لا تلغي خطر الاختيار الكارثي، كما حدث في ألمانيا حين وصل الحزب النازي إلى الحكم عن طريق الانتخابات.

ومن دون الذهاب إلى هذا الحدّ، لا تضمن الديمقراطية الإجرائية فرصاً متكافئةً للجميع؛ إذ إنها تمنح أصحاب الوجاهة الاجتماعية والقوة المالية أسبقية لا متناهية، ثم تضفي الشرعية الأخلاقية على هذه الأسبقية، فتتحول الفردانية إلى وسيلة لهيمنة القوي على الضعيف بوسائل ديمقراطية. ولئن كانت هذه الهيمنة ناعمة في ظاهرها، فإنها قد تصل في واقعها إلى أنكى أشكال الاستعباد. ومن الأمثلة على ذلك الرأسمالية المتوحشة التي سادت بريطانيا خلال القرن التاسع عشر، ومنظومة العبودية التي تعايشت مع الديمقراطية الأمريكية لمدة عقود طويلة[56]. ثم إن دفع مثل هذا الإجحاف أشدّ صعوبة، بحكم ما يتمتّع به من شرعنة ديمقراطية.

تعبّر هذه المخاطر عن التوتر الكامن والدائم بين الفرد والمجموعة؛ أي إن مجموع الاختيارات الفردية للقيم العامة قد يأتي متناقضاً، إما مع الحريات الفردية، وإما مع الحد الأدنى من الانضباط الضروري للمجموعة بما يقتضيه من شروط. ومن ثمّ، لا بدّ للديمقراطية، في بنية الحدّ الأدنى، أن تثبت أن لإجراءاتها أثراً في النتائج التي تفرزها؛ حيث تضمن عدم مناقضة مخرجاتها للقيم الديمقراطية، ولتبعاتها الاقتصادية والاجتماعية.

وتتضمن هذه الإشكالية خطأ جوهرياً؛ إذ تفترض ابتداءً أن للديمقراطية قيماً مطلقةً لا تتأثّر بالسياق. وهذا غير صحيح؛ بل إنه في تناقض مبدئي مع تاريخ الليبرالية، التي تعمل، بشقيها السياسي والاقتصادي، على الجمع بين إيجابيات حالة الطبيعة المتمثل في أقصى درجات الحرية والمساواة، من جهة، وإيجابيات السلطة الضامنة لاستمرار العقد الاجتماعي من جهة أخرى؛ أي إن الليبرالية، منذ نشأتها فلسفياً، قد نبّهت إلى التوتر الكامن في علاقة الفرد بالمجموعة. فرغم

55- محمد الأحمري، الديمقراطية: الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص 172-165.

56- Kevin Philips, American Theocracy, New York, Viking, 2006, pp. 99-115.

أن الفرد يبقى الوحدة القيمية الأصلية، فإن هذه الوحدة تحتاج المجموعة من أجل اكتساب القيمة[57].

ولئن كان هوبز قد أولى كل اهتمامه لأخطار حالة الطبيعة في صورة تفكّك العقد الاجتماعي، فإن الكثير من الليبراليين الذين جاؤوا من بعده، ومن أبرزهم إيمانويل كانط، قد أكدوا أن خطر السلطة على حرية الأفراد أكبر وأنكى. وقد تمخض عن هذه المخاوف المتضاربة إيمان راسخ بأهمية الضوابط الدستورية لضمان وجود السلطة، مع تقليص مخاطر انحرافها[58]، وهو ما يربط، بشكل وثيق، التقاليد الليبرالية بالديمقراطية الإجرائية، سواء أكان ذلك في شقّها الدستوري المقيّد لفعل السلطة، أم في بعدها الشعبي المعبّر عن إرادة الأغلبية.

وتسعى الليبرالية إلى إنشاء منظومة مؤسساتية تمكّن كلّ فرد من تحقيق ذاته وحماية مصالحه باعتباره عنصراً مستقلاً عن المجموعة التي ينتمي إليها[59]. فإمكان التعارض بين استقلالية الفرد من جهة، وانتمائه إلى المجموعة من جهة أخرى، يفرض حلّ المفارقة من خلال مأسسة الانتماء والاستقلالية في الوقت نفسه[60]. وعليه، تكون السلطة مجبرة على الحفاظ على الحد الأدنى من الانضباط للانتماء الجماعي في سياق يوفر الحد الأقصى من استقلالية الأفراد[61].

ويكمن المشكل في أن هذه المعادلة ليست نهائية؛ إذ إنها قد تنقلب لصالح المجموعة على حساب الفرد[62]، ومثال ذلك ما يقع خلال الحروب. فبلد كبريطانيا خاض الحرب العالمية الثانية بمنطق المجموعة المهيمنة على الأفراد؛ فكل الإمكانات كانت مسخرة للانتصار الذي كان محلّ إجماع باعتباره القيمة المهيمنة؛ أي إن ظروف الحرب قد فرضت أولوية واضحة ما كان لأي قيمة أخرى، خاصّة كانت أم عامة، أن تنازعها. فوقع تعليق كل أشكال الليبرالية السياسية والاقتصادية، وفرضت الدولة هيمنتها على مختلف أشكال الإنتاج، وأصبحت العقلانية الرسمية

57- John Dewey, "Ethics of Democracy" in John Dewey: The Early Works, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969, pp. 231-232.

58- Immanuel Kant, Perpetual Peace, op.cit.

59- Bernard Mandeville, The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits, edited by F. B. Kaye, Oxford, Oxford University Press, 1924; 1st pub. 1714.

60- Brian Barry, “Self-Government Revisited”, in The Nature of Political Theory, edited by David Miller and Larry Siedentop, Oxford, Clarendon Press, 1983.

61- Isaiah Berlin, "Nationalism: Past Neglect and Present Power", in Against the Current, edited by Henry Hardy, New York, Viking Press, 1980.

62- نادر هاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017، ص 207-252.

المتحكم الأساسي في كل شيء، بما في ذلك إدارة أجساد الناس. ومع هذا، ظلّت بريطانيا ديمقراطية ليبرالية؛ بل إن المحافظة على الحريات السالبة قد تحولت من شرط للديمقراطية إلى خطر عليها.

لقد نجحت بريطانيا في الحفاظ على ديمقراطيتها، رغم قلبها المذكور لمعادلة الأولوية بين الفرد والمجموعة. ولكن ذلك جاء نتيجة لظروف موضوعية، من أبرزها قصر عمر الحرب بالمقارنة مع عراقة الثقافة الليبرالية والتقاليد الدستورية البريطانية؛ أي إن العكس كان يمكن أن يؤدّي إلى انحراف الديمقراطية لانتظارات قد تبدو مشروعة من خلال منطق جماعي، ولكنها تتناقض مع الانتظارات المشروعة التي تؤسّس لها الليبرالية[63]. وهو الخطر الذي ينبغي تحديد مسؤولية الديمقراطية الإجرائية فيه، مع دراسة مدى فعاليتها في التقليص منه تمهيداً للقضاء عليه.

صلابة الانتظارات المشروعة غير الليبرالية

إن الاعتراف بحقوق المجموعة لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن يتأسّس ليبرالياً على إلغاء الأفراد باعتبارهم الوحدة القيمية والأخلاقية الأصلية[64]. وتكمن المشكلة في أنه كثيراً ما حدث هذا في تاريخ الليبرالية، حتى في الأطر الديمقراطية؛ بل حتى لدى منظّريها المرجعيين من أمثال جون لوك[65]. ومن ذلك العبودية ثم التمييز العنصري في الولايات المتحدة، ومنه أيضاً حرمان شرائح واسعة من بعض المجتمعات الديمقراطية، كالطبقات الكادحة والمرأة، من حقّ التصويت. ومن ثمّ، يكون السؤال: لماذا تتمتّع بعض المنظومات غير الليبرالية بقدرة عالية على مقاومة المخرجات الليبرالية في بعض سياقات الديمقراطية الإجرائية[66]؟

إن العلاقة بين الفرد والمجموعة هي المحكّ الحقيقي لتقييم المنظومة الليبرالية. ولا شكّ في أنّ تحقيق التوازن بين الطرفين أمر عسير؛ إذ يحتاج إلى إعادة نظر دائمة بحكم ما قد تفرضه الظروف، أو ما يتسبّب فيه التطوّر المستمر من تغيير في أولويات الأفراد والمجموعة[67]. وهو ما يعني أن المنظومات الدستورية لا تكون ناجعة إلا إذا وفرت شرطين أساسيين؛ أولهما القدرة على التأقلم

63- Alain Touraine, What Is Democracy?, translated by David Macey, Boulder, Westview Press, 1997, p. 40.

64- David Johnston, The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 17-27.

65- Jennifer Welchman, "Locke on Slavery and Inalienable Rights", Canadian Journal of Philosophy, 25, 1, 1991, pp. 67-81.

66- Arthur Ekirch, The Tragedy of American Liberalism, New York, Atheneum, 1967, pp. 107-112.

67- Brian Barry, "Nationalism", in the Blackwell Encyclopedia of Political Thought, Oxford, Blackwell, 1987, p. 354.

مع تغير الرهانات، وثانيهما، عدم تعارض هذه القدرة مع صلابة الحد الأدنى من الانتماء[68]. ومن عناصر هذا الحد الأدنى عدم منازعة الدولة في احتكار العنف الشرعي، والالتزام بالدفاع عنها في حالة التهديد الخارجي، والعودة إلى مؤسساتها باعتبارها فيصلاً أخيراً لحسم الخلافات.

وتمثل هذه الشروط قاعدة لواجبات سياسية يلتزم بها الناس، إمّا لإيمانهم بعدالة ضرورتها، وإما لعجزهم عن دفعها حين فرضها. والحقيقة أن كلا السببين متكاملان. فلئن كانت القوة ضرورة لفرض الواجبات، فإن الإيمان بأن هذه الواجبات عادلة في ضرورتها ييسر حكم الحاكم، فيعزز قوته من خلال تقليل الحاجة الفعلية إليها، ويرضي المحكوم، فلا يشعر بأنه قد فرّط في كرامته بالتزامه بواجب الخضوع.

وقد تختلف المبادئ الأساسية المنشئة للواجبات السياسية، ولكنها لا تتفاوت كثيراً من حيث قدرتها على الإقناع. وعلى سبيل المثال: سواء أكان واجب الخضوع نابعاً من إيمان الفرد بأنه قد شارك في تحديد القوانين التي يخضع لها من خلال عقد اجتماعي وسياسي، أم كان نتيجة للقبول بعقيدة متعالية تفرض واجبات عادلة، فإن النتيجة واحدة بما أن الحالتين تنطويان على تحويل الواجبات السياسية من ذلّ الخضوع إلى كرامة الالتزام. فتنشأ انتظارات مشروعة يتبعها كل طرف؛ أوّلاً: لأن مصلحته تقتضي ذلك، وثانياً: لأن كرامته لا تتنافى مع ذلك. فالخضوع للواجب، في الحالتين، ليس انفعالاً لإكراه أو إجبار؛ بل إنه استجابة لقيم أخلاقية عليا، معيارية كانت أم نفعية[69]؛ أي إن مقبولية الواجبات تتجاوز كل الاعتبارات حين تكون مبنية على قيم متفق عليها في سياق ما، وذلك بغضّ النظر عن مصدرها.

وتعميم الالتزام بالواجبات ينشئ انتظارات مشروعة من الجميع ولدى الجميع[70]. وهي عبارة عن عقيدة يتوقع من خلالها كل عنصر كيف تعمل الميكانيك الجماعية، فيعلم بمجرد وجوده في سياق معين ما له وما عليه. ويمتد ذلك من أبسط الأمور، كقواعد السلوك الحضاري، إلى أكثرها تعقيداً، كقضايا الحقوق والواجبات. وغياب هذه العقيدة الجماعية يتسبب في الانحراف إلى غياب أيّ انتظارات مشروعة. وذاك تعريف مجزٍ للفوضى. وعلى هذا الأساس، يرى توماس هوبز أن مصلحة الفرد في البقاء، وحرصه على ضمان الرفاه المادي، هي أساس إيمان هذا الفرد بضرورة تعميم هذه

68- معين حداد، نقد الفكر الوطني: شروط تحقق الأوطان في جغرافية العالم، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2010.

69- Thomas M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", in Utilitarianism and Beyond, edited by Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 103-128.

70- Len Strauss, Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

المصلحة على الجميع. فنقيض هذا التعميم يكون تعميماً آخر، أساسه فقدان الجميع إمكانيةَ الاستفادة من هذه المصلحة، وهو ما يرفضه كلّ فرد يسعى للبقاء وللرفاه. ولئن كان هوبز يبني صرح هذا التعميم على قواعد ما يسميها قوانين الطبيعة، فإنه يخلص إلى أن نجاعة هذه القوانين تكمن في تحقيق المصلحة، لا في ما تحويه من قيم معيارية صرفة؛ أي إن هذه النجاعة هي التي توفر عنصر الحسم في تحويل قوانين الطبيعة إلى قوانين وضعية في إطار عقد اجتماعي قابل للبقاء[71].

والنجاعة لا تعني العدالة بالمعنى المعياري للكلمة؛ أي إن الانتظارات المشروعة قد تكون مجحفة ضد بعض الفئات؛ فهي مشروعة بالمعنى التجريبي، لا المعياري؛ ذلك أن مصلحة الجميع في احترامها هي التي تجعلها تفرض ذاتها. فحتى أبشع أشكال الظلم والتمييز قادرة على إنتاج الانتظارات المشروعة التي تضمن لها الاستمرار؛ ذلك أن نجاعتها في تحقيق انتظام الاجتماع السياسي تكفي لتضمن الدوام لهذه القابلية، حتى إن كان ذلك بإقصاء شرائح واسعة عددياً، إذا كانت الشرائح المعنية لا تملك الإرادة والقدرة على تغيير الانتظارات المشروعة[72].

والتاريخ يعجّ بأمثلة كانت فيها الانتظارات المشروعة ناجعة، رغم إجحافها البيّن ضد شرائح واسعة، وأحياناً أغلبية في المجتمع. وسبب ذلك أن وجود الانتظارات المشروعة يجعل احترامها مصلحة مشتركة للجميع. فحتى الذين يتأذّون من فحواها، يجدون أنفسهم منقادين إلى احترامها، على اعتبار أن مخالفتها عادة ما تتسبب في أذى أكبر من الإذعان لها. ومثال ذلك أن العبيد في منظومة عبودية قد يعلمون أنهم ضحية منظومة مجحفة، ولكن أكثرهم يحترمها؛ بل يذهب إلى حدّ الإقرار بعدالتها. وسرّ ذلك أنه يشعر بأن نتائج تمرّده عليها وخيمة بالضرورة، في حين أن الاعتراف بشرعيتها، وتجاهل إجحافها، يمكّنه من التعايش مع سلبياتها، وربّما إدراك المصالحة مع تبعاتها.

وما ينسحب على الفرد ينسحب على المجموعة؛ ذلك أن الوعي الجماعي بسلبيات منظومة الحكم لا يكفي عادة لكسر مشروعية الانتظارات النابعة منها[73]. فالدفاع عن هذه الانتظارات أيسر على الحاكم وأرضى للمحكوم من المطالبة بالعدالة؛ أو بطريقة أخرى: يشترك طرفا معادلة الحكم في النزوع الطبيعي إلى المحافظة؛ فالحاكم يرى استقرار الحكم في بقاء المنظومة وما يترتب عليها من انتظارات مشروعة، والمحكوم يفضّل منظومات يعلم ما له فيها، وما عليه، على تغييرٍ لا يدري مآلاته.

71- Thomas Hobbes, Leviathan, edited by C. B. Macpherson, London, Penguin, 1968, ch. 14; 1st published 1651.

72- Russell Hardin, One for All: The Logic of Group Conflict, Princeton, Princeton University Press, 1995, chs. 4 and 5.

73- John C. Calhoun, "Senate speech, January 10, 1838", in Slavery Defended, edited by Eric L. McKitrick, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1963, p. 18.

النضال: سبيل ردم الهوّة بين الواقع والمبادئ

ليس من المصادفة أن ينظّر هوبز لعدالة الحكم المطلق خلال فترة الحرب الأهلية الإنجليزية في أواسط القرن السابع عشر؛ فالفوضى العارمة التي تسببت فيها هذه الحرب هي التي أقنعته بأن الحفاظ على الاستقرار أولى من كل القيم الأخلاقية؛ أي إن مجرد وجود منظومة الحكم، مهما كانت طبيعتها، يلغي، حسب هوبز، النزاع بين الأطراف المستفيدة والأطراف المتضررة من الانتظارات المشروعة المنبثقة عنها. فأكبر المتضررين فيها قد يكون أقلّ ضرراً من أكبر المنتفعين، في حال انهيارها إيذاناً بحالة الطبيعة، أو حرب الكلّ ضد الكلّ.

وقد يبدو هذا الموقف مغرقاً في التشاؤم، ولكن فضل هوبز أنّه عبّر عنه، في حين يتبنّاه أكثر الناس وهم يدّعون معارضته. والغريب أن الديمقراطية تتبنّاه ضمنياً؛ فمن مبادئها ضرورة الالتزام بأسس المنظومة التي انبثقت عنها؛ أي إن الانضباط إلى الأصل هو الذي يسمح بممارسة السياسة على الهوامش. ويعني ذلك أن غياب الانقسامات العميقة، أو بالأحرى تغييبها بفرض الانتماء إلى الدولة بتبعات الانتظارات المشروعة، هو الذي يمكّن، في حقيقة الأمر، من تحرير مجال قد يزيد أو ينقص لفائدة فعل سياسي قائم على التنافس.[74]

ثم إن الدول في الديمقراطيات العريقة لا تتخلّى أبداً عن السيادة التي يؤسّس لها، وإن في سياق مختلف، مبدأ الحكم المطلق. ودليل ذلك ما اشتهر عن ماكس فيبر من تعريف الدولة بشرط احتكار العنف الشرعي؛ أي إن غياب هذا الشرط يسقط الدولة أصلاً. ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك؛ فليس في السيادة الديمقراطية ما يجعلها تتعارض مع الإجحاف في حقّ الأقلية أو الأكثرية. فبمجرد تكريس الديمقراطية لانتظارات مشروعة معينة، يصبح بإمكانها فرضها على الشرائح كلّها، حتى المتضررة منها، ولا سيّما إذا كانت أقلية أو محرومة من وسائل تغيير الانتظارات المشروعة حسب سياقها. ومعلوم أن المرأة عاشت، في كثير من البلدان الغربية، في إطار أنظمة ديمقراطية دون أن يكون لها حقّ الاقتراع، كما أن العبيد، في الولايات المتحدة الأمريكية، قد عرفوا أشدّ أشكال الظلم والتعسّف في سياق الليبرالية السياسية التي تلت إنشاء الولايات المتحدة الأمريكية. ولم ينتهِ الإجحاف ضد السود بانتهاء العبودية؛ حيث استمرّت منظومة التمييز العنصري إلى ستينيات القرن الماضي؛ أي إلى ما يناهز القرنين بعد إعلان الاستقلال عام (1776)، ذلك الإعلان الذي أطلق صرخة: كل الناس قد خلقوا متساوين.

74- Robert A. Dahl, A Preface to Democratic Theory, Chicago, University of Chicago Press, 1956, pp. 132-133.

إن هذه الوضعيات تحيل إلى تناقض بين شكلين من الانتظارات المشروعة: الانتظارات النابعة من سياق سياسي معين محكوم بتوازنات قوى محدّدة، في مقابل انتظارات مشروعة من حيث المبدأ، ولكن دون أن يسمح السياق العملي بتفعيلها؛ أي إن الخلل ليس في ليبرالية المنظومة؛ بل في محدودية ليبراليتها. فوجود ديمقراطية إجرائية تتضمن إقصاء مجموعة، باعتبارها مجموعة، يعني تجاهل الأفراد فيها، وذاك رديف لتجاهل الوحدة القيمية الأصلية للمنظومة الليبرالية، وهو ما يوجب ردة فعل نضالية تعمل على كسر الوصم المرتبط بالمجموعة المقصية؛ أي إن ردّة الفعل، بما أنها تناسب الوصم الذي تحاربه، تحيد هي الأخرى عن تلك الوحدة القيمية الأصلية. فيحتدم الصدام كما حدث في الحرب الأهلية الأمريكية في ستينيات القرن التاسع عشر، أو حتى زمن الحركة المدنية، من أجل إنهاء الميز العنصري ضد السود في الجنوب الأمريكي بعد قرن من نهاية العبودية. وتأتي الليبرالية بعد الصدام حلّاً وسطاً يُدخِل أفراد المجموعة الموصومة، يدخلهم أفراداً في الإطار الديمقراطي الكبير؛ ما يعني العمل على كسر المجموعة الموصومة في اللحظة نفسها التي يتم فيها القبول بإدماج أفرادها[75].

ومن أمارات ذلك في التجربة الأمريكية، أن الحزب الديمقراطي هو الذي حارب من أجل العبودية ضد الحزب الجمهوري، الذي تأسّس في خمسينيات القرن التاسع عشر من أجل محاربتها، ثم إن الديمقراطيين قد فرضوا الميز العنصري في مقاطعات الجنوب التي سيطروا عليها كليّاً بفضل دعم البيض حتى ستينيات القرن العشرين. ولكن رئيسين ديمقراطيين، هما جون كنيدي وليندون جونسون، كانا وراء تدخل الدولة الفيدرالية لإنهاء التمييز العنصري. فكانت النتيجة أن فقد الحزب الديمقراطي هيمنته على الجنوب؛ لأن الحزب الجمهوري صار أكثر جاذبية للبيض، لما يتميز به من نزوع إلى المحافظة، إذا استثنينا، بطبيعة الحال، مسألة السود؛ أي إن إنهاء التمييز العنصري بأيادي الديمقراطيين قد منح الأولوية للجمهوريين، في حين أصبح السود من أكثر الفئات وفاءً في التصويت للديمقراطيين الذين كانوا أعداءهم التاريخيين، لتنتهي المفارقة إلى أن كان الحزب الديمقراطي أوّل من أوصل رئيساً أسود إلى سدّة البيت الأبيض عام (2008) في شخص باراك أوباما.

وتؤكد هذه المفارقات أن الفجوة بين الانتظارات المشروعة سياقياً والانتظارات المشروعة مبدئياً لا تستطيع الصمود إلى ما لا نهاية. كما أنها تؤكد أن مجرد تبني الديمقراطية الإجرائية من شأنه إحداث تغييرات عميقة. وقد تكون هذه التغييرات في تناقض مع الحدس السياقي؛ لأنها تدفع بالجميع نحو القيم الديمقراطية، ولا يستثنى من ذلك أولئك الذين أفنوا العمر في حربها.

75- Dennis Wrong, The Problem of Order: What Unites and Divides Society, New York, Free Press, 1994.

ولكن، في المقابل، تشير تجربة السود في الولايات المتحدة أيضاً إلى حدود آليات الديمقراطية الإجرائية في تفكيك الانتظارات المشروعة القائمة على أسس غير ليبرالية؛ أي إن وجود جزيرة معادية لليبرالية وسط الهدوء السياسي، الذي توفره الديمقراطية الإجرائية، قد يجعلها تستمر لوقت طويل؛ ذلك أن وسائل الليبرالية السياسية ليست ناجعة لإحداث التغييرات الجذرية التي تفرضها الانتظارات المشروعة سياقياً؛ بل إن الديمقراطية الإجرائية قد تضفي شرعية على ممارسات لا تتلاءم مع انتظاراتها المشروعة مبدئياً، ومن ثم الحاجة إلى نضال يأتي في شكل عاصفة تثير أمواج بحر الليبرالية كسراً لخلجان الجزيرة المعادية.

إن حقيقة التاريخ الحديث والمعاصر ليبرالية بامتياز؛ فقد أنتج التفكير الحرّ تنوّعاً غير مسبوق في القيم، كما أن تحرير الأنشطة الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية من قيودها القديمة قد أفرز أشكالاً كثيرة من التفاوت، وهو ما أدى إلى تعقد شديد في المصالح، وتمايز عميق في الانتماءات. فكانت المحصلة أن أصبح من المستحيل الإجماع على وجهة أخلاقية تحدّد مغزى الفعل السياسي[76].

وعلى عكس السرديات السائدة، ليست الثورات السياسية الكبرى من غيّر طبيعة الانتظام السياسي في المجتمعات المتطورة؛ بل إن الانتظارات المشروعة هي التي أصبحت ليبرالية منذ القرن السابع عشر، من حيث مصدرها وعنوانها. وهو تحول تدريجي أدّت إليه عقيدة الحرية. أمّا الثورات وباقي أشكال النضال السياسي، فإنها نتيجة لتكريس قيم ليبرالية في مناخ غير ليبرالي، أو العكس بالعكس، وهو ما يجعلها وسيلة استثنائية لردم الهوّة بين انتظارات متضاربة عادة ما يؤدي الصراع بينها إلى الليبرالية باعتبارها حلّاً وسطاً؛ أي إن التطور المتدرّج يؤدّي إلى النتيجة نفسها التي تؤدي إليها التغييرات العنيفة. وأمارة ذلك التشابه الكبير بين بلد أقام نموذجه على الثورة، هو فرنسا، وبلد آخر استطاع تجنّب الثورات من خلال المرونة، وهو بريطانيا.

ولقد قامت الليبرالية، بشقيها السياسي والاقتصادي، على الفرد، وأسّست للفردانية. وهي تقول بضرورة رفع القيود التي تحول دون حرية الأفراد، ولكن لا يكون ذلك فعلياً إلا بالإقرار بنقيضه؛ أي وجود سلطة قادرة على فرض الحد الأدنى من الانتماء إلى المجموعة. ويتحقق التوازن بين طرفي المعادلة من خلال سلطة محدودة لا تهدّد حريات الأفراد، وتلك معادلة لا مجال لتقييمها كمّاً ولا كيفاً بشكل حاسم أو نهائي، إنّما هو تدافع مستمر، وحلول مؤقتة، وحاجة دائمة لإعادة التأقلم.

76- عن تعدد تمثلات الخير في المجتمعات الديمقراطية، انظر: سيد مطر، مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2015، ص 131.

المراجع والمصادر

كتب باللغة العربية:

- الأحمري، محمد، الديمقراطية: الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.
- برلين، آيزايا، الحرية، إعداد هرني هاردي، ترجمة معين الإمام، منشورات دار الكتاب، مسقط،، 2015.
- بوعزة، الطيب، نقد الليبرالية،، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، 2013.
- الجميل، سيار، «الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة»، الحوار المتمدّن، العدد 1119، 24/ 02 /2005.
- الحاج لطيف، نوفل، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2015.
- حداد، معين، نقد الفكر الوطني: شروط تحقق الأوطان في جغرافية العالم، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2010.
- عيسى خان (بنجامين) وستوكويل (ستيفن)، التاريخ السرّي للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2015، 37-113.
- دي توكفيل، ألكسيس، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، بيروت، 1991؛ (النشر الأول 1835).
- دياني، مراد، حرية- مساواة- كرامة إنسانية: طوباوية العدالة من منظور النموذج الليبرالي الإسكندنافي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2016.
- دووركين، رونالد، أخذ الحقوق على محمل الجد، دار سيناترا للنشر، تونس، 2015.
- شومبيتير، جوزيف، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.
- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1983 .
- ـــ، مفهوم العقل: قراءة في المفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.
- فيرولي، م، الفكر الجمهوري، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبوظبي، 2011.
- الكشو، منير، «نظرية الديمقراطية بين التمثيل الشعبي والمشاركة السياسية والمداولة العامة: جدال رولز وهابرماس»، ألباب، العدد 10، شتاء 2017.
- الكواري، علي خليفة، «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية»، الديمقراطية والتنمية في الوطن العربي، إعداد ابتسام الكتبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012 .

- مطر، سيد، مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2015.
- نصار، ناصيف، الديمقراطية والصراع العقائدي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 2017.
- هاشمي، نادر، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- هوبز، توماس، اللفياثان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، بيروت؛ كلمة، أبو ظبي، 2011؛ النشر الأول 1651 .

كتب ومقالات بلغات أخرى

- Bachteler, Tobias, «Explaining the Democratic Peace: The Evidence from Ancient Greece Reviewed», Vol. 34, 3, August 1997, pp. 315-323 .
- Barry, Allen, «Experiments in Democracy», Contemporary Pragmatism, Vol. 9, Issue 2, December 2012.
- Barry, Brian, «Nationalism», in the Blackwell Encyclopedia of Political Thought, Oxford, Blackwell, 1987.
- —, "Self-Government Revisited", in The Nature of Political Theory, edited by David Miller and Larry Siedentop, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Bell, David A., Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France, New York, Oxford University Press, 1994.
- Berlin, Isaiah, Four Essays on Liberty, New York, Oxford University Press, 1969.
- — , «Nationalism: Past Neglect and Present Power», in Against the Current, edited by Henry Hardy, New York, Viking Press, 1980.
- Brinton, Crane, John Christopher and Robert Wolff, Civilization in the West, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1965.
- Brown, David, «Jeffersonian Ideology and the Second Party System», The Historian, Vol. 62, Issue 1, Fall 1999, pp. 17-22.
- Calhoun, John, «Senate speech, January 10, 1838», in Slavery Defended, edited by Eric L. McKitrick, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1963.

- Cole, Donald B., Vindicating Andrew Jackson: The 1828 Election and the Rise of the Two-Party System, Lawrence, University Press of Kansas, 2009.
- Constant, Benjamin, «De la liberté des anciens comparée à la liberté des modernes», in Ecrits politiques, Paris, UGE, 1980; 1ère publ. 1819.
- Dahl, Robert A., A Preface to Democratic Theory, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- Dewey, John, «Ethics of Democracy» in John Dewey: The Early Works, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969.
- —, Liberalism and Social Action, Amherst NY, Prometheus, 2000.
- Diamond, Larry, Linz, Juan, and Lipset, Martin, Politics in Developing Countries: Latin America, Boulder, L. Rienner Publishers, 1989.
- DiZerega, Gus, Persuasion, Power, and Polity: A Theory of Democratic Self-Organization, Cresskill NJ, Hampton Press, 2000.
- Doyle, William, The Oxford History of the French Revolution, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Ekirch, Arthur The Tragedy of American Liberalism, New York, Atheneum, 1967.
- Furet, François, «Tocqueville and the Old Regime», in Tocqueville and Beyond: Essays on the Old Regime in Honor of David D. Bien, edited by Robert M. Schwartz, Newark DE, University of Delaware Press, 2003.
- Habermas, Jürgen, The Structural Transformation of the Public Sphere: an Enquiry into a Category of Bourgeois Society, translated by Thomas Berger, Cambridge MA, MIT Press, 1989.
- Hardin, Russell, One for All: The Logic of Group Conflict, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Held, David, Models of Democracy, Cambridge UK, Polity Press, 1987.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, edited by C. B. Macpherson, London, Penguin, 1968; 1st published 1651.
- Huntington, Samuel, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

- Johnston, David, The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Kant, Immanuel, Perpetual Peace, translated by Lewis White Beck, 1957.
- Kelsen, Hans, La Democratie: Sa nature, sa valeur, Paris, Economica, 1988; 1ère publ. 1920.
- Kingdon, John, Agendas, Alternatives, and Public Policy, New York, Longman, 1995.
- Kornblith, G., and Murrin, J., «The Making and Unmaking of an American Ruling Class», in Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism, edited by A. F. Young, DeKalb IL, Northern Illinois University Press, 1993.
- Kymlicka, Will, Liberalism, Community, and Culture, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Lenin, Vladimir Ilich, State and Revolution, New York, International Publishers, 1943.
- Lieberman, Jethro K., Liberalism Undressed, New York, Oxford University Press, 2012.
- MacPherson, B. C., The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, New York, Oxford University Press, 2011.
- Maier, P., From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776, New York, Vintage, 1972.
- Mandeville, Bernard, The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits, edited by F. B. Kaye, Oxford, Oxford University Press, 1924; 1st pub. 1714.
- Migeotte, Léopold, The Economy of the Greek Cities, From the Archaic Period to the Early Roman Empire, Berkeley CA, University of California Press, 2009.
- Morgan, Edmund S., Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America, New York, W. W. Norton, 1988.
- Otis, James, The Rights of the British Colonies Asserted and Proved, Boston MA, Edes & Gill, 1764.

- Philips, Kevin, American Theocracy, New York, Viking, 2006.
- Powell, Anton, Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC, London, Routledge, 2001.
- Przeworski, Adam Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1991.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, New York, Hafner Pub, 1947, p. 85.
- Scanlon, Thomas M., «Contractualism and Utilitarianism», in Utilitarianism and Beyond, edited by Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 103-128.
- Schmitte, Phillip C. r and Karl, Terry Lynn, «What Democracy Is... and What Is Not», in The Global Resurgence of Democracy, edited by Larry Diamond and Marc F. Plattner, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Schwab, Gail M. and Jeanneney, John R., eds, The French Revolution of 1789 and Its Impact, Westport CT, Greenwood Press, 1995.
- Shankman, A., «A New Thing on Earth: Alexander Hamilton, Pro-manufacturing Republicans, and the Democratization of American Political Economy», Journal of the Early Republic, 23, Issue 3, 1991.
- Shklar, Judith, «The Liberalism of Fear», in Liberalism and the Moral Life, edited by Nancy Rosenblum, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1991.
- Sisson, Dan, The American Revolution of 1800, New York, Alfred A. Knopf, 1974.
- Strauss, Len, Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Touraine, Alain, What Is Democracy?, translated by David Macey, Boulder, Westview Press, 1997.
- Weber, Caroline, Terror and Its Discontents: Suspect Words in Revolutionary France, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

- Welchman, Jennifer, «Locke on Slavery and Inalienable Rights», Canadian Journal of Philosophy, 25, 1, 1991, pp. 67-81.
- Wood, Gordon, The Radicalism of the American Revolution, New York, Vintage, 1991.
- Wrong, Dennis, The Problem of Order: What Unites and Divides Society, New York, Free Press, 1994.

الليبرالية والمشكل اللاهوتي السياسي

منير الكشو*

يسعى هذا المقال إلى تمييز المقاربة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي عن المقاربة العلمانية له. ويحاول إبراز أهم عناصر المقاربة الليبرالية، ويبين نقاط التوارد والافتراق بينها والمقاربة العلمانية على الصعيدين الخبري والمعياري. ففي جزئه الأول المتعلق بالترتيب القانوني والمؤسساتي للعلاقة بين الدين والدولة، يؤكد المقال أنّ العلمانية، بما تعنيه من فصل بينهما، لم تكن النموذج الوحيد الذي اتُّبِع في البلدان التي اعتمدت النظام السياسي للديمقراطية الليبرالية. أمّا في جزئه الثاني المتعلق بالنظرية المعيارية، فيتطرق المقال إلى الأسس النظرية والفلسفية، التي بنت عليها الليبرالية معالجتها للمشكل اللاهوتي السياسي بالتركيز على نظرية تبدو الأكثر اتساقاً ونسقية، وهي الليبرالية السياسية وفق الصيغة التي أعطاها لها الفيلسوف جون رولز، وميّزها عن الليبرالية الشاملة. فالليبرالية السياسية لا تنظر إلى العلمانية بوصفها نظرية سياسية نسقية بل بوصفها منهجاً ينشد فحسب تكريس القيم الليبرالية من حرية ومساواة في الاعتبار والتقدير بين جميع المواطنين على الصعيد السياسي. لذلك ترفض أن تكون العلمانية بوصفها فلسفة ورؤية شاملة ومتناسقة للخير وللمثل الأعلى للحياة والسعادة أساساً لتنظيم المؤسسات والبنية الأساس للمجتمع تماماً مثلما ترفض هيمنة الرؤية الدينية على المجال العام وجميع مناحي الحياة في مجتمع ليبرالي تعدديّ من حيث تصورات الخير. وفي الأخير يتطرّق المقال إلى السؤال حول مشروعية استخدام الحجج الدينيّة في الجدل العام في الديمقراطيات الليبرالية وما يثيره من خلافات اليوم، ويحاول أن يميز الموقف الليبرالي من هذه المسألة عن مواقف أخرى قد تتداخل معه.

كلمات مفتاحية: ليبرالية، علمانية، لائكية، توافق، وفاق، تراكب، واستفاليا، حرية المعتقد، الضمير، حجج دينية، حجج علمانية، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية، ألمانيا، النرويج، المملكة المتحدة، إنجلترا. رولز، هابرماس، كانط، ميل.

* أستاذ الفلسفة السياسية والأخلاقية في جامعة تونس

This article aims to distinguish the liberal approach to the thelogico-political predicament from the secularist one. It tries to single out the main points of difference and of overlapping between the two approaches at the empirical as well as the normative level. It begins by studying the empirical level through the juridical and institutional scheme of the relationship between state and churches. This first part asserts that secularism understood as separation of the state from religion was not the only model adopted to resolve the theologico-political predicament in liberal and democratic countries. The second part, in which the normative level is analyzed, the article points out the philosophical and theoretical grounds of the liberal approach of this problem. A particular focus is put on John Rawls›s political philosophy since it is considered to be one of the most consistent theories with regard to this issue. Labeled political liberalism by its own author, who thus distinguishes it from comprehensive liberalism, this theory does not consider secularism as a comprehensive political and social theory, but only as a political device that aims at implementing liberal values, such as liberty, equal consideration and respect for all citizens, in the political arena. For this reason political liberalism refuses to make secularism and its integrated conception of the good and of the ideal of life and happiness the foundation of basic structure of democratic society. But by the same token, it also rejects the supremacy of a comprehensive religious conception of the good in the public space since a liberal society is fundamentally plural in its conception of the good. At the end, the article tries to assess the state of the ongoing debate in liberal democracies about the legitimacy of the use of religious argument in public debate and to distinguish the liberal position from other positions that may overlap with it.

مقدمة

لقد استقرّت الديمقراطية الليبرالية صيغةً في الحكم في العالم الغربي الحديث عندما وُفّقت في حسم الجدل لصالحها حول ما أسماه الفيلسوف المعاصر ليو شتراوس (1899-1973) المشكل السياسي اللاهوتي المتعلق بمصدر السلطة السياسية سواء كان مضمون الوحي والعقيدة أم ما يقرّه العقل ويثبته البرهان؛ أي، وفق المجاز الستروسي، النزاع بين القدس أرض الوحي والأنبياء والرسل وأثينا مولد الفلسفة ومنشأ التفكير العقلاني[1]. ولم يتسنّ للديمقراطية الليبرالية النجاح في فرض منوالها في الحكم القائم على الحرية والمساواة والمشاركة السياسية والتداول السلمي على السلطة عبر انتخابات حرة ودورية إلا بتضافر عوامل ثلاثة هيّأت لها أسباب النجاح هي: أولًا فقدان فكرة السلطة السياسية، بوصفها تفويضاً إلهياً، مكانتها وذيوع في المقابل المقاربات التي تجعل القبول والتوافق أساس الحكم السياسي. فالسلطة السياسية، في تصور أنصار الديمقراطية الليبرالية، تقوم على موافقة الشعب على أن يُساس من قبل من يختاره هو، وليس على تفويض لمن يصطفيه الله لمهمة الحكم. أما العامل الثاني، فيتعلق بالترتيبات التي وضعتها معاهدة وستفاليا لسنة (1648)، التي أنهت حروباً دينية دامية بين البروتستانت والكاثوليك دامت نحو ثلاثين سنة، وكانت اندلعت عقب ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي. بفضل هذه المعاهدة، التي جرّدت الكرسيّ الرسولي من كلّ سلطان مدني على المؤمنين المسيحيين، ومنحت السلطة السياسية حقّ القرار في شأن الدين الذي يمارس داخل مجال سيادتها، أمكن للكاثوليك واللوثريين أن يتعايشوا على المجال الجغرافي نفسه، وأن يخضعوا للسلطة السياسية نفسها. غير أنّ الترتيب، الذي أقامته سلم واستفاليا -وإن اعترف بالتعددية الدينية وأقرّها- لم يعالج مشكل التعددية داخل الدول، لذلك تعالت منذ أواسط القرن السابع عشر أصوات مطالبة بإقرار مبدأ احترام حرية العقيدة الدينية ليتّسع فيما بعد للمطالبة بحرية الفكر والضمير وحق التعبير عن الرأي ونقد الأديان والكنائس والسلطة السياسية مع تطور حركة التنوير في القرن الثامن عشر. وقد تحدّدت في هذه الفترة معالم معالجة ليبرالية للمسألة الدينية قوامها أنّ الحياة المشتركة تقتضي أسّاً مستقلًا عن الولاء الديني؛ إذ يتعين على أناس تختلف انتماءاتهم العقائدية أن يجدوا السبيل إلى العيش سويّة دون اللجوء إلى العنف أو التلويح به لحلّ خلافاتهم العقائدية، بعد أن تبيّن أنه لا القوّة ولا العقل قادران على حمل البشر على الإيمان بدين واحد، وأن لا مناص من تدبير الشأن السياسي وفق مبادئ يمكن أن تتبناها جماعات دينية متباينة ومتنازعة على الصعيد العقائدي. ويمكن إجمال

1- حول المشكل اللاهوتي السياسي يراجع: Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, trans. E. M. Sinclair, New York: Schocken Books, 1965. حول القدس وأثينا يراجع مقال ليو شتراوس: «Jerusalem and Athens», in Commentary, June 1967, pp. 45-57. حول المشكل اللاهوتي السياسي عند شتراوس يراجع كتاب: Meyer, H. Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Cam: Cambridge University Press, 2006، الفصل 1.

هذه المبادئ التي شكّلت العمود الفقري لليبرالية السياسية في المساواة بين كل المواطنين في ظلّ سيادة القانون، وحرية كلّ فرد في السعي إلى تحقيق تصوّر الخير الذي ارتآه لنفسه، طالما أنه لا يتداخل على نحو لا مشروع مع حرية غيره، وحياد الدولة تجاه اختيارات مواطنيها في الحياة بما فيها اختياراتهم الدينية.

أمّا العامل الثالث والأخير فيتعلق بتعمّق مساق العلمنة وانتشاره. فبفعل التعدّديّة الدينيّة والانتقادات الموجّهة إلى سعي الكنائس والطوائف إلى فرض آرائها على عموم الناس، أخذت الحجج الدينية تفقد قدرتها على تسويغ المواقف والآراء السياسية، وعلى توحيد كلمة الأمة وجمعها حول قرار سياسيّ موحّد. لذلك تبنت الكثير من النخب الفكرية المساندة لمنوال الديمقراطية الليبرالية وجهة نظر علمانية تفصل بين الدين والسياسة، وتقصر التعبير عن المعتقدات الدينية في حدود المجال الخاص، وتُخلي الحياة العامة من كل أثر للمعتقد ومن كلّ تعبير عن الانتماء الديني، وتجرّد الحجج الدينيّة من كلّ صلاحيّة للدفاع عن المواقف والآراء التي تخصّ تدبير الشأن العام. وقد ذهب بعضٌ منها إلى الدعوة إلى إخلاء المجال العام من كل الرموز الدينية البارزة حتى يكون محايداً وتزول منه الفوارق الدينية والثقافية التي تحيل إلى اختلافات هووية من شأنها أن تؤدي إلى صراعات مدارها هويّة جماعيّة سواء كانت دينية أم عرقيّة . وقد حدا الأمل بهذه النخب أن يزول تدريجياً تأثير الدين في الحياة الخاصة والعامة مع تطور اقتصاد الرفاه، وانتشار العقلانية العلمية، وإبعاد الدين عن السياسة، وإخلاء الفضاء العام منه.

غير أنه خلافاً لتـوقعات المدافعين عن أطروحة العلمنة، مثل: ماركس وفيبر وتونيز ودوركايم وكونت، لم يؤدّ هذا المزيج من الديمقراطية والتعددية الدينية والعقلانية العلمية والرخاء الاقتصادي إلى خصخصة الدين وزواله من الفضاء العام، بل، على العكس من ذلك، لا تزال الأديان في العديد من الديمقراطيات الغربية محافظة على قوّتها وزخمها، وتؤثر في تشكيل الثقافة السياسية على أنحاء متعدّدة. لكن من جهة أخرى أدى تضافر هذه العوامل الثلاثة إلى تأصيل مشروعية السلطة السياسية في إرادة الشعب الذي يكون متعدّداً على الصعيد الديني، وتقف قطاعات مهمة منه موقف الريبة من عقلانية المعتقدات والقناعات الدينية على نحو عام. لذلك تطرح الأسئلة الثلاثة الآتية: إن كانت السلطة القسرية المخوّلة للدولة من الشعب، صاحب السيادة، لا تكون مسوّغة إلا ضمن حدود ما يمكن أن يقبل به تدبيراً لشأنه العام، ولا تمتد إلى العقائد التي تنقسم آراء أفراده فيها، فهل الفصل بين الدين والدولة هو التدبير الأفضل لتلبية هذا المقتضى، أم هل وجود دين رسمي للدولة، مع ضمان حرية الضمير والعقيدة واحترام

التعدديّة الدينية، لا يحول دون تلبية الغرض نفسه والاستجابة للمبادئ الليبرالية التي أسلفنا ذكرها؟ هل علمانية الدولة شرط تحقيق ما تطمح إليه الليبرالية السياسية من إقامة مجتمع عادل جيّد التنظيم يقوم على الحرية والمساواة في الاعتبار والتقدير بين كلّ مواطنيه، ويضمن حياد الدولة في المسائل العقائدية التي يختلف حولها مواطنوه؟ ثمّ إذا كان حياد الدولة مقتضى أساسياً لضمان حرية المواطنين والمساواة بينهم، فهل يتوجب أن لا يستند تسويغ السياسات العامة للدول الديمقراطية الليبرالية إلى حجج دينية، وأن يقتصر من ثَمَّ على حجج علمانية قابلة للجدل والنقاش؟

في مقالنا هذا سيكون جوابنا عن السؤالين الأول والثاني كالآتي: إنّ الليبرالية السياسية كما تحققت تاريخياً لم تطرح علمانية الدولة، بمعنى الفصل الدستوري بين مؤسسات الدولة ومختلف الجمعيات والمنظمات والمؤسسات الدينية، شرطاً لتحقيق مبادئها وتكريس قيم الحرية والمساواة والمواطنة والتوزيع العادل لمنافع وأعباء العيش المشترك. فوفقاً للسياقات التاريخية وخصوصية الأوضاع الفكرية والسياسية لكلّ مجتمع عرف انقسامات ونزاعات فكرية وعقائدية، تمّ ترتيب علاقة الدولة بالدين على نحو يضمن الحريات الفردية والعامة وعلى رأسها حريّة المعتقد والضمير دون اشتراط علمانية الدولة دوماً. ولئن كان نموذج الفصل بين الدولة والكنيسة هو الذي ساد في بلدان مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا، وتبناه العديد من النخب التنويرية والليبرالية في هذه البلدان، فإنه اتّخذ في كلّ واحد منها شكلًا وصيغة مختلفة عن تلك التي أخذها في البلد الآخر. ففي فرنسا ساد نموذج الفصل الجمهوراني المتعارض في جوانب منه مع الليبرالية السياسية والمنسجم في جوانب أخرى معها. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإنّ الفصل بين الدين والدولة، ولزوم هذه الأخيرة الحياد في المسائل العقائدية، لم يمنع استمرار زخم الحركات الدينية داخل المجتمع المدني ونشاطها إلى أن أصبحت قادرة على الضغط على الدولة لحملها على رفع القيود والعراقيل التي تمنعها من اكتساح المجال العام. وفي ألمانيا لم يمنع الفصل، الذي أُقِرّ في دستور فايمر (1919)، وتمّ تأكيده في القانون الأساسي للجمهورية الألمانية سنة (1949)، قيام ضروب من التعاون والشراكة بين الدولة والأديان المنظّمة في شكل هيئات تتمتع بالشخصية القانونية ميّزت العلمانية الألمانية عن النموذجين الفرنسي والأمريكي. غير أن نموذج الفصل لم يكن الوحيد الذي اعتمدته الديمقراطيات الليبرالية؛ ففي بلدان مثل الدنمارك وفنلندا واليونان وأيسلندا ومالطا والنرويج والمملكة المتّحدة توفّـر المنظومة القانونية وأحكام القضاء ضماناتٍ لحرية الضمير، وتلزم الدولة باحترام التعدّدية الدينية في إطار ما يسمح به التزامها بالمحافظة على الموقع المتميز الذي تحظى به ديانة رسمية للبلاد. ولم يمنع عدم علمانية الدولة في هذه البلدان حلّ المشكل اللاهوتي السياسي على قاعدة رؤية الليبرالية السياسية. وسنتعرّض في آخر هذا الجزء

من مقالنا إلى أهم مميّزات نموذج الدين الرسميّ للدولة ضمن ضوابط ليبرالية مثلما يتجسّد في المملكة المتحدة مع التركيز على إنجلترا. أما الجزء الثاني من مقالنا فسنسعى فيه إلى عرض الأسس النظرية والفلسفية التي بنت عليها الليبرالية معالجتها للمشكل اللاهوتي السياسي ونميزه عن بعض أشكال العلمانية مع التركيز على نظرية تبدو متسقة في هذا المجال وهي الليبرالية السياسية وفق الصيغة التي أعطاها إياها الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز (1921 - 2002)، وميّزها عن الليبرالية الشاملة. وفي الأخير سنتطرق إلى السؤال حول مشروعية استخدام الحجج الدينيّة عند تسويغ السياسات العامة والدفاع عنها، وما يثيره من خلافات اليوم في الديمقراطيات المعاصرة.

نموذج الفصل الجمهوراني الفرنسي

يُستخدَم مصطلحا جمهورية ولائكية على نحو متواتر في الخطاب السياسي الفرنسي لتوصيف الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني وبمختلف الأديان والطوائف، وكذلك لتوصيف أحزاب واتجاهات سياسية تجعل غايتها العمل من أجل دولة قويّة وأمّة فرنسيّة موحّدة ومستقلّة يعلو الانتماء إليها على كلّ الانتماءات الخصوصية الجهوية والطبقية والمناطقية والعرقية والدينية للشعب الفرنسي. وتتميز التسمية «جمهوري» بضرب من العمومية، ويفتقر مضمونها إلى الدقة، ويشوبها الغموض أحياناً، ما جعل من يطلقون على أنفسهم نعت «جمهوري» ينتمون إلى اتجاهات فكرية وإيديولوجيات وأحزاب سياسية متباينة وأحياناً متنازعة. ولئن أطلق في القرن التاسع عشر التوصيف «جمهوريين» على المدافعين عن حُكم يكون في شكل الجمهورية مقابل الحكم الملكي الوراثي، فإنه بعد أن استقرت الجمهورية الثالثة (1870-1914) استُخدِمَ هذا اللفظ لتوصيف اتجاهات سياسية من مختلف الطيف السياسي من الراديكاليين على اليسار إلى المحافظين على يمينه، وكذلك أيضاً على اليمين المعتدل أو الليبرالي. وتُحمل عموماً اليوم عبارة جمهورية على معنى الحاجة إلى دولة قوية وفق التقليد اليعقوبي الفرنسي تكون قادرة على فرض هيبتها وتعزيز الوحدة الوطنية وإدماج أعضاء الأقليات كأفراد، ومقاومة النزوع الهووي الجماعتي؛ أي على غير المعنى الذي حُملت عليه عند بداية استخدامها الذي لم يكن يوحي بأي تموقع إيديولوجي[2].

ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى مصطلح «جمهورية» و«جمهوري» تبدو اللائكية مرجعاً مشتركاً لليمين واليسار من الطيف السياسي في فرنسا حينما يتعلق الأمر بتوصيف العلاقة بين الديني والسياسي، في حين أننا نادراً ما نلحظ استخدام لفظ العلمانية (secularism) كما هو الحال في المجال الفكري والسياسي الأنجلو أمريكي والألماني. ولئن مثلت اللائكية، بالنسبة إلى المدافعين عنها،

2 -حول هذه النقطة يراجع كتاب: Berstein, S.& Rudelle, O. Le modèle républicain, Paris, PUF, 1992، القسم 1.

الوجه القانوني والمؤسّساتي للعلمانية، إذ تروم الفصل بين الدين والدولة والنأي بالسياسة وتدبير الشأن العام عن التأثيرات الدينيّة والطائفية، فإن الكثير من مناوئيها ونقادها يرونها أكثر من ذلك؛ إذ دلّت، في نظرهم، الأحداث التي جدّت منتصف التسعينيات وبداية القرن العشرين في فرنسا حول الحجاب الإسلامي وحول صعوبات اعتراف الدولة الفرنسية بواقعة التعدديّة الثقافية، على أن اللائكية الفرنسية تنشد أكثر من حياد الدولة في المسائل الدينية؛ إذ تروم فصل المجتمع الديني عن المجتمع المدني وإخلاء المجال العام من مظاهر التديّن وحصر الدين في الحياة الخاصة ونحت شخصية المواطنين على أسس غير دينيّة[3].

ومع أن المنظومة القانونية الفرنسية كرّست حياد الدولة تجاه الأديان، وحظرت القوانين التمييزيّة على أساس الدين، كما فعلت سائر الديمقراطيات الغربية الحديثة، غير أنّ حماية الحرية الدينية من قبل الدولة الفرنسية لا تبدو لبعض الدارسين كاملة، ويتجلى ذلك في نظرهم في الحظر الذي فرضته على اللباس الديني في المدارس وفي أماكن أخرى من الفضاء العام، وسعيها الدائم لإبعاد التعبير الديني عن الحياة العامة. وعلى خلاف المقاربة الفرنسية لعلاقة الديني بالسياسي لم تسع المقاربات الثلاث الأخرى الأمريكية والإنجليزية والألمانية، التي سنتعرض إليها فيما بعد، إلى فصل المجتمع الديني عن المجتمع المدني.

أما على الصعيد القانوني والمؤسساتي فقد تكرّس مبدأ اللائكية في جملة وردت في قانون (1905) بعنوان الفصل بين الكنائس والدولة، وفي دستور (1946)، وكذلك في دستور (1958) الساري إلى اليوم. ويتجلى الاقتران بين مبدأي اللائكية والجمهورية بوضوح في دستور (1946)، الذي يعلن بلغة مغلظة عن المبادئ التي تقوم عليها الدولة وهي الجمهورية واللائكية والديمقراطية في مادّته الأولى: «فرنسا جمهورية علمانية ديمقراطية اجتماعية غير قابلة للتجزئة»، وهي «تكفل مساواة جميع المواطنين أمام القانون دون تمييز يقوم على الأصل أو العرق أو الدين، وتحترم جميع المعتقدات». وتستوجب اللائكية، بوصفها ركناً أساسياً للجمهورية الفرنسية، أمرين: فهي تلزم من جهة الدولة بالحياد تجاه مختلف العقائد والأديان، وبالامتناع عن دعم وتمويل أيٍّ منها أو تمييز إحداها على

3- حول الاختلاف بين العلمانية الفرنسية والعلمانية الأمريكية يشير ألشتاين إلى أنه في الوقت الذي فصلت الثانية الدين عن الدولة ولم تفصله عن المجتمع المدني سعت الأولى دوماً إلى فصل الدين عن الدولة وعن المجتمع المدني. يراجع مقال:
Elshtain, J.B. «Religion and Democracy», in Journal of Democracy, V. 20, n°2, 2009, pp.5-17. حول سعي اللائكية الفرنسية إلى نحت معالم شخصية المواطنين وفق فلسفة تكون عقلانية وتغرس فيهم في الوقت نفسه حسّ المواطنة ومبدأ الاستقلالية الذاتية. يراجع مقالا:
Jansen, Y. «Laïcité, or the Politics of Republican Secularism», pp. 475-492; Assad, T. "Trying to Understand French Secularism", pp.494-526 in De Vries& Sullivan, L.E. Political Theologies, Public Religions in Post-Secular World, Fordham University Press 2006.

حساب الأخرى، ومن جهة أخرى بعدم التدخل في المسائل الدينية والعقدية، واحترام الحرية الدينية، وضمان التزام الجميع بمقتضياتها. وعلى الرغم من قوة كلّ هذا العتاد القانوني والدستوري، نعثر في فرنسا على العديد من النصوص والتدابير القانونية والقرارات والأفعال الصادرة عن الدولة، التي لا تبدو منسجمة مع هذين المقتضيين لمبدأ اللائكية؛ إذ يشير الفقيه وفيلسوف القانون الفرنسي ميشال تروبر إلى العديد من الوقائع التي توحي بأن اللائكية تمثل اشتراطاً تجد الدولة الفرنسية صعوبة في تنفيذه والالتزام به[4]. فهناك، أوّلًا، وقائع تشهد بأن الدولة الفرنسية حشرت أنفها مباشرة، أو على نحو غير مباشر، في الحياة الداخلية للتنظيمات والمؤسّسات الدينيّة. ففي القانون نفسه لـ (1905)، الذي يفصل بين الكنائس والدولة توجد بنود متعلقة بالتصرّف في العقارات ودور العبادة، التي غدت منذ الثورة وحكم نابليون بونابرت ملكاً للدولة التي تضعها على ذمة الجماعات الدينيّة من الكاثوليك والبروتستانت واليهود تستغلّها دون مقابل. ويحمّل ذلك السلطات المحليّة واجب المساهمة في التعهّد بتلك البنايات وصيانتها، وهو ما يعني دعماً غير مباشر للدين. وثانياً، الحالة الخاصّة التي فرضتها ظروف تاريخيّة تتعلق بالاتّفاق المبرم بين نابليون والبابا بي السابع سنة (1801) الذي يخصّ ثلاثة أقاليم من منطقة الألزاس موزيل، والذي لا يزال ساري المفعول إلى اليوم. ففي هذه الأقاليم الثلاثة تتدبر أربع كنائس وديانات هي: الكاثوليكية واللوثرية والبروتستانتية واليهودية، شؤونها تحت رعاية الدولة وبإشراف منها؛ إذ يعيّن رئيس الجمهورية جزءاً من الأساقفة، في حين يتولى رئيس الحكومة أو وزير الداخلية تعيين الأحبار وجزء آخر من الأساقفة وتدفع الدولة أجورهم وفق النظام العام للتأجير المعمول به في المصالح العموميّة. وعلى الرغم من المصادقة على قانون (1905)، الذي يقرّ الفصل بين الكنائس والدولة، اعتمدت الأغلبية البرلمانية المحافظة سنة (1924) قانوناً يضفي الشرعية على نظام المعاهدة[5]. أما المثال الثالث فيتعلق بقانون الوزير الأول الفرنسي ميشال دي بري لــسنة (1959). هذا القانون، الذي سُنّ بعد اعتلاء الجنرال دي غول الحكم للمرّة الثانية سنة (1958) مسنوداً بأغلبية محافظة، يجيز للدولة إبرام عقود مع المدارس الخاصة، باعتبارها تؤدي خدمة مرفق عام. بمقتضى هذا القانون تكفلت الدولة بدفع أجور المدرّسين على أن تعتمد المدارس الخاصة المناهج والبرامج التعليمية المعتمدة نفسها في المدارس العمومية، وأن تخضع لرقابة الدولة ومتفقدي التربية وتقبل ترسيم التلاميذ دون ميز على أساس

4-Tropper, M., «Republicanism and Freedom of Religion in France», in Religion, 4 Secularism and Constitutional Democracy, ed. by Cohen ,J. & Laborde, C. NY: Culumbia University press - 2016, pp. 316-337..

5- وحتى عندما وقع الطعن سنة 2013 في هذه المعاهدة أمام المجلس الدستوري، عُدَّ الحكم الذي أصدره قانون 1924 سليماً دستورياً. ولم يكن من الممكن الطعن أمام المجلس الدستوري الفرنسي في قانون 1924 قبل سنة 2013؛ لأنه لم تكن هناك إمكانية للمراجعة القضائية الدستورية للقوانين في فرنسا، ولم يكن من الممكن إسقاطه بدعوى مخالفته للمبدأ الدستوري المتمثل في اللائكية. غير أنّ الأمر غدا متاحاً منذ 2008 بعد أن وقع تنقيح الدستور الفرنسي، واستحداث إجرائية جديدة سُميت بسؤال أولويّ حول الدستورية يسمح للمواطنين بالتقدم إلى المجلس بطلب مراجعة لقانون قديم يَعدّونه لا دستورياً. حول مسألة سؤال أولوي حول الدستورية يراجع كتاب: Bonnet, J. &Gahdoun, P-I, La question prioritaire de constitutionalité, Paris: PUF, 2014.

الدين أو الجنس أو اللون، وأن تحترم من ثم قيم الجمهورية من حرية ومساواة. أما حصص التربية الدينية مثل حصص التعليم المسيحي، التي لا تتضمنها البرامج والمناهج في التعليم العام وتؤمنها المدارس الخاصة التابعة للكنائس، فتكون اختيارية وتجري قبل انطلاق الدروس أو عند نهايتها مما يمكّن التلاميذ الذين لا يرغبون في مزاولتها من عدم حضورها.

أما المثال التالي فيتعلق بوضع الإسلام في فرنسا؛ فالإسلام لم يكن مشمولاً بالامتيازات التي أقرّها قانون (1905) للأديان؛ لأن المسلمين المقيمين في فرنسا في ذلك الزمن كانوا ضئيلي العدد، ولم تكن مساجدهم تكفي عدداً للحصول على الامتيازات نفسها التي حصلت عليها الديانات المعترف بها في ذاك الوقت، وعلى وجه الخصوص استخدام البنايات والمنشآت العمومية لغايات دينية. وقد ترتّب على غياب دعم الدولة نقص كبير في عدد المساجد والأيمّة والوعّاظ، ما جعل المسلمين الفرنسيين مرتهنين لجهات ودول أجنبيّة تتولى تمويل بناء مساجدهم، وتوفر تكويناً للأيمة والوعاظ. وفي سنة (2005) بادرت الدولة الفرنسية ببعث منظمة غير ربحيّة هي المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية استئناساً بالمجلس الممثل للمؤسسات اليهوديّة والبروتستانتية. وقد كانت الحكومة تنوي من وراء ذلك تيسير الاتصال بالجماعة المسلمة عبر جسم يكون ممثلًا لها على أمل أن يؤدي ذلك إلى بروز صيغة من الإسلام متناغمة مع قيم الجمهورية الفرنسية، ويساعد على تكوين أيمّة جدد أكثر معرفة بثقافتها وانخراطاً في مجتمعها، ويجيز أيضاً للسلطات المحلية الدعم غير المباشر لبناء المساجد وصيانتها عبر الجمعيات الثقافية التي يخضع تمويلها العمومي لقانون الجمعيات الخاصة. تقدّم لنا هذه السياسة الجديدة تجاه الإسلام مثالًا آخر على تدخل الدولة في المجال الديني يناقض مبدأ اللائكية، غير أنّ الطبقة السياسة أجمعت بيمينها ويسارها على عدم تناقض هذه السياسة مع لائكية الدولة، وعلى شرعيّتها لارتكازها على القانون الخاص لا على القانون العام. وعموماً، وعلى الرغم من وجود مبدأ يقرّ الفصل، لم تمتنع الدولة الفرنسية عن تمويل الأديان على نحو مباشر أو غير مباشر، وانتهاج سياسات تخدم غرضها الرئيسي وهو الاندماج الجمهوري.

ويرى العديد من الدارسين وراء كلّ هذه المظاهر من عدم الاتساق مع مبدأ اللائكية المنصوص عليه في الدستور، وقصور الدولة الفرنسية عن الالتزام الكامل بمقتضياته، وجود الهاجس نفسه وهو حرص الدولة الفرنسية على تنظيم الشأن الديني والتحكّم فيه لغاية المحافظة على وحدة البلاد، وغرس القيم الضرورية لاستمرارية الجمهورية، والتفاف الجميع حولها، وحماية الإحساس المشترك لهوية وطنية جامعة[6]. إن هذا الهاجس نفسه هو ما دفع نابليون إلى إبرام الاتفاقية مع

6- يراجع :

Weviorka, M. «Laicité et démocratie» in Pouvoirs n° 175, 1995, pp. 61-71; Muhlman, G. & Zaic, C. «la laïcité

رئيس الكنيسة الكاثوليكية البابا بي السابع، التي تنازل بمقتضاها لصالح السلطة الزمنية عن حقّ تنصيب الأساقفة وتعيينهم في مختلف الكنائس الكاثوليكية في فرنسا؛ ليكتفي فقط بالتنصيب الروحي لهم. وهو أيضاً الدافع نفسه الذي حدا بنابليون إلى فرض التنظيم المركزي من خلال المجالس على البروتستانت واليهود الذين كانوا يفتقدون مؤسّسات هرمية مجمّعة حول مركز واحد مثيلة للكنيسة الكاثوليكية. وعلى هذا النحو أصبحت الدولة قادرة على رقابة الأديان الثلاثة والتحكم فيها والحصول في المقابل على الشرعيّة والطاعة من قبلها[7].

ويرى العديد من المؤرخين والدارسين أنّ ما أسهم في ظهور تصوّر جديد للجمهورية مقترن باللائكية هو ذلك التشبث الكبير الذي أبداه المكاثوليك بالنظام الملكي، وكذلك تعلقهم بالسياسة الاجتماعية والاقتصادية والخارجية، التي توختها الملكية الدستورية للنصف الأول من القرن التاسع عشر مع نابليون الثالث[8]. وبعد انهيار الإمبراطورية الثانية سنة (1870)، وتشكل الجمهورية الثالثة، احتدم النزاع بين الكاثوليك والجمهورانيين، الذين دافعوا عن ميراث الثورة الفرنسية، وعن ضرورة أن توفر الدولة المرافق العمومية والاجتماعية الأساسية دون خضوع للتأثيرات الدينية، وأن تمتنع عن تمويل أعمال وأنشطة الديانات. وقد فضل الجمهورانيون لذلك دولة علمانية تمنع الكنيسة من صياغة قيم المجتمع وتلقينها للناشئة دون مراقبة صارمة من السلطة العامة. غير أن تشبّث الجمهوريين الفرنسيين بتكثيف الحكم في مركز واحد، كما يفضل اليعاقبة، جعلهم يستعيدون أسلوب الحكم الملكي، وعلى وجه الخصوص النزعة الغاليغانية التي ظلت تسم بميسمها السياسات الفرنسية تجاه الأديان منذ ذلك التاريخ إلى اليوم[9]. وقد سعى قانون (1905) إلى إقامة جدار عازل بين كوكبة السياسة ومختلف تصورات الخير والحياة المثلى التي يعتنقها الأفراد، وهذا ما جعل

---

de la IIIé à la Vé république», Pouvoirs n° 126, 2008, pp. 101-114; Janssen, Y. Secularism, Assimilation and the Crisis of French Modernist Legacies, Ams.: Amsterdam University Press, 2013, chap. 6.

7-حول هذه النقطة يراجع مقال: Baubérot, J. «The Evolution of Secularism in France: between two Civil Religions», in Comparative Secularisms in a Global Age, ed.by Cady, L.E. and Hurd, E.Sh. NY. Palgrave, 2010, pp. 57-68.

8- حول هذه النقطة يراجع كتاب كلود نيكوليه، فكرة الجمهورية في فرنسا (1789-1924)، ترجمة محسن الخوني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011، الفصلان 5 و6. ويراجع كذلك:

Berstein, S.&Rudelle, O. Le modèle républicain, Paris: PUF 1992. يراجع على نحو خاص الفصلان 2 و3 من القسم 2 من الكتاب.

9- تتمثل النزعة الغاليغانية في تلك الحركة التي ظهرت منذ نهاية العصر الوسيط، وعملت على الحدّ من تدخل البابا في الحياة الدينية في فرنسا وتعزيز استقلالية الكنيسة الكاثوليكية تجاه روما، وتوثيق صلتها بصاحب السيادة الفرنسي. وقد حققت هذه الحركة أهم نتائجها سنة 1516 بإبرام اتفاقية بولونيو بين الملك فرنسوا الأول والبابا، التي أصبح بمقتضاها الملك يبسط سلطانه الزمني على كنيسة فرنسا، وقد بقي هذا الاتفاق ساري المفعول إلى حدود قيام الثورة الفرنسية. حول هذه النقطة تراجع مادة: «Galliganisme» في:Dictionnaire des idées: ParisEncyclopaedia Universalis, 2012, pp. 855-858. كما يراجع مقال: Encyclopaedia Universalis, 2012, pp. 855-858. كما يراجع مقال:

Maire, C. «Gallicanisme et sécularisation», Droits n° 58, 2013, pp.133-166

الدارسين يؤكدون الصفة الليبرالية لهذا القانون[10]. غير أنّ اللائكية، باعتبارها الخلفية الفكرية المساندة لهذا القانون في فرنسا، ليست مجرّد ترتيب مؤسّساتي يروم التواؤم مع واقعة التعدديّة القيميّة والأخلاقية، كما تنشده الليبرالية السياسية، وإنما هي أساساً محاولة لتخليص المؤسّسات السياسية من قبضة الكنيسة الكاثوليكية، وإحلال الإخلاص المدني والديمقراطي لدولة الجمهورية محلّ الولاءات الدينية التقليدية. فعلى خلاف بلدان مثل إنجلترا، كما سنرى، التي عاشت مساقاً من العلمنة التدريجية البطيئة تخلت فيه الدولة عن ولائها الديني، وتنازلت المؤسسة الدينية الرسميّة على مراحل عن جانب مهم من نفوذها السياسي والاجتماعي لتفسح المجال نحو مزيد من الاعتراف بالتعدديّة الدينيّة، اتّجهت فرنسا نحو الذود عن استقلالية السلطة المدنيّة، والكفاح من أجل فرض نظام جمهوري لائكي ضد مزاعم الحق التاريخي في الهيمنة للكنيسة الكاثوليكية. لذلك بدت اللائكية الفرنسية، ومن البداية، في رأي الباحثة سيسيل لابورد، مذهباً مكافحاً أكثر منها ترتيباً مؤسساتياً قائماً على تسوية وفاقيّة تهدف إلى ضمان حريّة المعتقد وحياد الدولة. فالثورة الفرنسية لسنة (1789) كانت متردّدة بين إعلان الحرية الدينيّة المدرجة في الفصل العاشر من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وإقامة ديانة مدنيّة تستلهم مقوّماتها من تصوّر روسو لدين مدنيّ[11].

غير أن الفكر الجمهوري الفرنسي لم يكن قادراً، في نظر بوبيرو، على أن يمضي إلى أبعد مدى في تحقيق المثل الأعلى الروسويّ للدين المدنيّ؛ لأن الجمهوريّين في صراعهم ضدّ الإكليروس وضدّ النفوذ الاجتماعي والسياسي للكاثوليكية وجدوا أنفسهم في حاجة إلى دعم الأطراف المحافظة والمرتبطة بالكنيسة الكاثوليكية[12]. ولأمر كهذا تخلّوا عن فكرة العقد المدنيّ، وتركوا جانباً فكرة الدين المدنيّ، وعملوا على حماية الحرية الفردية والحقوق التي نصّ عليها إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن. لذلك بدا قانون (1905) قانون تهدئة، كما سبق أن قال أريستيد بريان مقرّر اللجنة التي صاغته، يتناغم مع وجهة نظر لوكيّة (نسبة إلى لوك) لا روسوية؛ إذ يفصل بين التسامح المدني والتسامح الثيولوجي، ويدعو إلى احترام الأوّل فقط من قبل الأديان. فمن حيث الظاهر يمنع القانون دفع أجور أو تمويل الأديان، لكنه في الوقت نفسه يدخل، كما أسلفنا، استثناءين مهمّين لتيسير «حريّة ممارسة الشعائر»؛ يتعلق أولهما بخدمة المرشدين الدينيّين، والثاني باستخدام المنشآت الثقافية العامّة مثل الكنائس والمعابد والكوانيس من قبل الهيئات والجمعيات الدينيّة.

10-يراجع مقال:

Augier-Cabanes.I., «La laïcité exception libérale dans le modèle français», Cosmopolitiquesn°16,nov. 2007.

وكذلك مقال:

Baubérot, J. «The Evolution of Secularism in France: BetweenTwo Civil Religions»، (م.س).

11-Laborde, C. "On Republican Toleration", Constellations 9, no. 2 (2002): 171, 170

12- بوبيرو، (م.س).

ولسبب كهذا لم يكن الفصل انقطاعاً جذريّاً؛ لأن نموذج الدولة الفرنسية، الذي تشكل تاريخياً، وعلى وجه خاص مع نابليون، لم يكن ليسمح بذلك. فمنذ نابليون لم تكتفِ الدولة بتدبير شؤون الأديان الرئيسة، ودفع أجور القساوسة والأحبار، بل تحوّزت عقارات الكنائس والمعابد والكوانيس ووضعتها على ذمة السلطات المحلية في الأقاليم والجهات لتتولى بدورها توفيرها للجمعيات الدينية، التي تكون منظمة من خلال القانون، وتخضع للمراقبة الدائمة فضلًا عن توفير الدولة خدمات مرفق عام دينيّ لمواطنيها مثل المرشدين الدينيين والوعّاظ في الجيش وفي السجون. لذلك لم يكن الفصل قطيعة تامة مع النزعة الغاليغانية، واستمرت الدولة في إدارة الشأن الديني، تقرّر بمفردها متى وكيف توفر التمويل العمومي، وتتولى الإشراف الإداري عليه من خلال دائرة تابعة لوزارة الداخلية الفرنسية تشارك في انتقاء المرشحين لرتبة أسقف، والتثبّت من أنهم لا يحملون قيماً منافية لقيم الجمهورية، وترفع الأمر إلى رئيس الجمهورية ليتولى تعيينهم في المنصب، قبل أن يتولى البابا منحهم التنصيب الروحي[13]. فالحياد، وفق هذه الصورة، لا يعني أن الدولة ملزمة بعدم التدخل في الشأن الديني، وإنما أن تكون ملزمة، عندما تستوجب الحاجة تدخلها، باحترام الحريّة الدينيّة وبمعاملة كلّ الديانات على حدّ سواء. وهو ما يفرض على الدولة، مثلما يقول جاك روبرت، أن لا تكتفي فقط بالحياد السلبي؛ أي عدم التدخّل، وإنما أن تتوخى أيضاً مبدأ الحياد الإيجابي[14]. ويبدو هذا النمط من التعامل مع مختلف التشكيلات الدينية والطوائف واضحاً في تمشّي الدولة الفرنسية عندما يتعلق الأمر بمسائل مثل حرية التعبير عن المعتقدات الدينية في المجال العام، أو التعليم والتربية أو اللباس، أو ارتداء علامات دينية بارزة؛ إذ لا تنظر إلى هذه المسائل من وجهة عقائدية، وإنما من وجهة نظر تجعل من حياد الفضاء العام ونقاوته من كلّ تعبير ديني ومن الولاء إلى الجمهورية وقيم المواطنة والعقلانية والمساواة والاستقلالية الذاتية مبادئ تعلو على كلّ أشكال الولاء الجزئي سواء كان للجماعة العرقيّة أم الثقافيّة أم الدينيّة. ويجعل كل ذلك العلمانية الفرنسية مختلفة عن العلمانية الأمريكية على الرغم من اشتراكهما في مبدأ الفصل الدستوري بين الدين والدولة.

نموذج الفصل الليبرالي الأمريكي

يتميز نظام الفصل الليبرالي الأمريكي بين الدين والدولة عن النموذج الجمهوراني الفرنسي بجملة من الخصائص سنحاول أن نقف عندها حتى نستطيع أن نتبيّن صلة هذا النموذج بالليبرالية،

13- حول هذه النقطة يراجع:

Baubérot, J. La laïcité falsifiée, Paris: La Découverte 2011.

Baubérot, J. «La laïcité en crise? une enquête toujours en devenir», in Informations sociales, 2006/8, n° 36, pp.48-59.

14-Robert, J. «La liberté religieuse», in Revue internationale de droit comparé, 2 /1994, pp. 629-644.

ونقف عند مآثره وهناته. إن أوّل ما يجب التنويه بأهميته هو أنّ الدستور الأمريكي لا يتضمن أيّ إشارة أو ذكر لله، ولا يسمي الدين إلا ثلاث مرّات فقط. فالمادة (3) من الفصل (6) تحجــر أي مساءلة للشخص حول دينه عندما يكون طالباً لشغل في الوظيفة العامّة، كما أن التعديل الأوّل يمنع الكونغرس من إقرار دين رسميّ أو التدخّل في «الممارسة الحرّة للدين». وقد انبرى دفاعاً عن هذه المبادئ فريقان لم يكن أيّ منهما منسجماً داخليّاً في المرحلة الثورية من تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، التي أقرّ فيها الدستور. فريق تحفّزه قيم التنوير الأوربي مثل توماس جفرسون (1743-1826) دافع عن حرية الضمير الفرديّ، وفريق من الـمنشقين البروتستانت دافعوا عن حرية الضمير باعتبارها واجباً شرعياً ودينياً، وأراد إنهاء حالة التبعيّة الدينيّة لإنجلترا المستعمرة التي تفرض عليهم الإنغليغانية ديانة رسميّـة[15]. ولم تكن في نيّة الفريق الأول ولا الثاني إضعاف موقع الدين في حياة الجماعات، وكانا مقتنعين بأن حرية الضمير ستعود بالفائدة على الدين الحقّ، على الرغم من أنه لا أحد منهما كان يستطيع أن يحدّد مضمونه ومعناه. ولئن لم تكن هذه المبادئ موضع إجماع تام بين محرّري الدستور ذلك الزمن؛ إذ كان الكثير من الأمريكيين يبدون خشية من أن يؤدّي عدم إقرار ديانة رسمية إلى استفحال النزاعات وتفشي الفوضى، سلمت الغالبية من القوى الفاعلة حينها بها؛ لأنه لم يكن للكنائس الرسميّة الموحّدة لنيو إنغلند، ولا للكنائس الإنغليغانية للمستعمرات الواقعة جنوب البلاد، حضور في كامل المجال الجغرافي حتى تستطيع أن تتحوّل إلى كنائس رسميّة. ولئن كان في البداية التعديل الأوّل من الدستور الأمريكي، الذي يلزم الكونغرس بأن لا يصدر «أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحدّ من حرية التعبير أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع سلميّاً، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف»، يسري فقط على الحكومة الفدراليّة، ولا ينطبق على الولايات، ولا يشمل الكنائس الرسميّة المؤسّسة في العديد منها، إلا أنه تدريجيّاً التحقت مختلف الولايات بالحكومة الفدراليّة، وأنهت ما تبقى من مظاهر التأسيس الرسميّ لديانة مّا، واكتمل هذا المساق سنة (1833) حينما ألغت حكومة ماستشوستس الضريبة التي كان يدفعها المواطنون للكنائس[16]. وعلى امتداد التاريخ الأمريكي، منذ إقرار منع تأسيس دين رسميّ إلى اليوم، عرفت الحياة السياسية الأمريكية حركات وجماعات تدفع إما في اتجاه التراجع عن هذا الفصل محمّلة إياه مسؤولية ما تعرفه الأمّة من انقسام وتنازع جرّاء غياب دين موحّد، أو تقوم بقراءة للتعديل الأوّل على نحو يسوّغ مطلبها في

15- أحد أبرز الممثلين للفريق الثاني روجير وليامز (1603-1684) مؤسّس الكنيسة البروتستانتية المعمدانية وأتباعه الذين دافعوا بضراوة عن مبدأ حياد الدولة في المسائل الدينية وعن حرية الضمير، وعارضوا فكرة دين رسميّ، يُراجع حول هذه النقطة:
يراجع هنا الفصل 3 Nussbaum, M. Liberty of Conscience, NY.: Basic Books 2008.

16- يراجع:
Wingler, T. «The God in Constitutional Controversy, American Secularisms in Historical Perspective» in Gady, L.E.&Hurd, E.Sh, op.cit. pp. 87-105.

رفع القيود عن نشاط وعمل الجمعيات الدينيّة، ومنحها امتيازات بدعوى حقّها في الممارسة الدينيّة الحرّة التي أقرّها التعديل الأوّل. فأثناء الحرب الأهليّة (1861-1865) تعالت أصوات بعض زعماء الكنائس مُدينة نظريات وأفكار مؤسّسي الدستور التي أخلت نصه من أيّ ذكر لله وللدين. وقد كانت هذه الجماعات تعتقد أن إعادة ترسيخ الوحدة القومية تقتضي اعترافاً من الجميع بسلطة الله على العباد والعالم، وهو ما يستدعي إدخال تعديل جديد على الدستور يخدم هذا الغرض[17]. وقد حظي هذا المطلب بدعم في ستينيات القرن التاسع عشر، وأفضى إلى تشكيل جمعية وطنية سنة (1863) جعلت غايتها الدفاع عن هذا المطلب. وقد اعتقد مؤسّسو هذه الجمعية أن تعديلًا يؤكّد على الأساس المسيحي للأمّة سيوفّر حماية دستورية للمصلّين، ويجيز تلاوة الكتاب المقدّس في المدارس العموميّة، ويفرض راحة أسبوعيّة يوم الأحد، ويمكّن من إصدار قوانين ضدّ التجديف، ويجبر الدولة على انتداب مرشدين دينيين في السجون والثكنات، ودفع أجورهم، وكذلك يفتح الباب أمام جملة من القوانين والأعراف اعتقدوا أنها ضرورية لحماية الأسس الأخلاقيّة التي تقوم عليها الأمة. وردّاً على مزاعم هذه الحركة شكّل مفكرون ليبراليون ودينيّون الرابطة الليبرالية الوطنية للدفاع عن التعديل الأول من الدستور، وعن العلمانية، للردّ على حجج الجمعيّة الوطنية للإصلاح، ودافعوا عن تصور شامل للفصل بين الكنيسة والدولة، مؤكدين ضرورة التقيّد التامّ بالقوانين وبنص الدستور[18].

واليوم يبدو، كما تقول الدارسة جين كوهين، أنّ حرية الدين أصبحت الشعار الذي تتجمّع حوله كلّ الفرق والجمعيات والحركات الدينية التي تريد أن تناوئ نموذج الفصل بين الدين والدولة الذي ساد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة[19]. ويرتكز كذلك المدافعون عن الدور السياسي للدين على التعديل الأول في الدستور الأمريكي، الذي ينصّ على حرية الممارسة الدينية للمطالبة برفع القيود، التي وضعت وفق مقتضى ذات الفصل في عدم التأسيس لدين رسميّ، للدفاع عن الحق في استخدام المرافق أو الأموال العامة لمساعدة الأنشطة والمؤسسات والمنشآت الدينية، ومنحها معاملة تفضيلية دون غيرها من الجمعيات المدنية. فوفق تأويلهم للتعديل الأول ينبغي على الدولة لا أن تمتنع فحسب عن وضع القيود على الممارسة الحرة للدين، وفق تصور سلبي للحرية الدينية، بل ينبغي عليها أيضاً أن تتكفل بالأعباء المالية التي تقتضيها تلك الممارسة. وإذا كانت حرية المعتقد والدين تقتضي لدى المؤسّسين للدستور الأمريكي والليبراليين للقرنين الثامن عشر

17- المرجع السابق.

18- المرجع السابق.

19-Cohen, J.L. «Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism", in .Cohen J.L. & Laborde, C. Religion, Secularism and Constitutional Democracy، (156. م.س)، ص من 113 إلى

والتاسع عشر حياد الدولة وامتناعها عن كل تمويل للأديان، سواء كان مباشراً أم غير مباشر، فإنّ كلّ حياد للدولة، وكلّ حديث عن العلمانية، غدا اليوم، بالنسبة إلى جماعات الإحياء الديني، عداء للدين[20]؛ فـالحرية الدينية تقتضي في نظرهم من الدولة دعم وتمويل الأديان واحترام استقلالية الجمعيات والمنظمات الدينية والامتناع في الوقت نفسه عن مراقبة أنشطتها، والتدخل في شؤونها الداخلية. وما يبعث على القلق في نظر العديد من المفكرين الليبراليين هو أنّ أغلبية أعضاء المحكمة العليا الأمريكية تبدو اليوم مستعدّة أكثر من أيّ وقت مضى لتغيير جذري للمفهوم السائد الذي تكرّس دستورياً من خلال فقه المحكمة العليا حول الحرية الدينيّة. فباسم الحرية الدينية أقرّت دستوريّاً المحكمة العليا سنة (2012) استثناء لصالح الكنائس يسمح لها بعدم الالتزام بقوانين الشغل التي تكفل حقوقاً لشغّالين من غير القساوسة في الكنائس. وبذلك جُرّد هؤلاء الشغالون من الحقّ في الاعتراض على أيّ إجراء تمييزي تتخذه ضدهم أيّ كنيسة بوصفها المالكة للشركات التي تشغلهم لعدم انسجامهم مع عقيدتها، أو بسبب نوعهم الاجتماعي كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى المثليين. فعلى الرغم من الإعفاءات السخيّة من الضرائب والمساعدات غير المباشرة، التي تحصلت عليها الكنائس في الولايات المتحدة الأمريكية، لا تزال المحكمة العليا تصادق على إعفاءات لفائدتها من قوانين الشغل التي تحمي حقوق العمّال في تكوين اتحادات ونقابات وفي الانضمام إليها، ومن حقهم في المفاوضات الجماعية في المؤسّسات والشركات التي تملكها منظمات وجمعيّات دينيّة[21].

ويؤكد الباحثان مونسما وسوبر أنّ العلاقة بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية مرّت على صعيدي النظرية والممارسة بخمس مراحل متمايزة طيلة القرون الثلاثة الماضية[22]: الأولى تمثلت في إقامة دين رسميّ فترة الاستعمار الإنجليزي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد اتبعت حينها معظم المستعمرات التي أنشئت الأولى على الأراضي الآمريكية الصيغة الأوربية التي كانت تُقام بها الكنائس الرسميّة. فالاعتقاد الذي كان سائداً حينها هو أنّ الوحدة الدينيّة أساس الوحدة السياسيّة. وبهذا تمتّعت الكنائس، التي حظيت بصفة الكنيسة الرسميّة، بأداء ضريبي يقتطع لصالحها من أتباعها، كما أنّ المنشقّين عنها كانوا يتعرضون لعقوبات قاسية، ومارست السلطات المدنيّة أيضاً نفوذاً في بعض الشؤون الدينية التي تخصّ مختلف الكنائس. أمّا المرحلة الثانية، فهي التي برزت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما ظهرت نزعة لتجريد

20- يراجع هنا: هيبارد، س، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة الأمير سامح كريم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2014، الفصل 6.

21-حول هذه النقطة يراجع: براين باري، الثقافة والمساواة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2011، الج 2، وكذلك: Cohen المرجع السابق.

22-Monsma, S.V. & Soper, J.Ch, The Challenge of Pluralism, NY: Rowmen & Littlefied, 2009, pp. 15-45.

الكنائس من صفة التأسيس الرسمي، وتزامنت مع الحركة السياسية الداعية إلى الاستقلال عن بريطانيا. وقد تمّ في هذه المرحلة تبني إعلان توماس جفرسون للحرية الدينية، الذي يؤكد «أن لا أحد ينبغي أن يرغم على المشاركة في طقوس عبادة مّا، أو حضورها، أو التعامل مع كهنتها، أو دعمها مهما كان نوعها [...] لكن ينبغي أن يكون كلّ البشر أحراراً في الدعوة لأفكارهم فيما يخصّ الدين، وأن يدافعوا عنها من خلال حجج، ولا ينبغي أن ينقص ذلك أو يزيد بأيّ وجه حقوقهم المدنيّة، أو يؤثر فيها»[23]. والمرحلة الثالثة امتدّت من سنة (1800) إلى (1950)، وتميّزت بظهور أشكال من التأسيس لكنائس بروتستانتية وإن على نحو غير رسميّ. ففي بداية القرن التاسع عشر أخذ حضور المسيحية داخل المجتمع يذوي، وأخذت بعض الكنائس البروتستانتية على عاتقها مهمّة التصدّي لهذا المنحى، وأطلقت حملة لدفع الناس للانخراط في الكنائس، وارتياد مراسم إقامة الصلاة وحضور القدّاس. وعندما اشتدّ عود هذه الحركة تغلبت المسيحية البروتستانتية الشعبوية على كلّ اتجاه يدعو إلى فصل قاطع بين الكنيسة والدولة. فقد غدت الصلوات والتلاوات للتوراة ركناً أساسياً في تدريس المدارس المشتركة المموّلة من الدولة، كما أقرّ يوم الأحد يوم احتفال ديني. وفي سنة (1890) كانت معظم المدارس والجامعات التابعة للدولة تتوافر على مُصلّى وخدمات للمؤمنين، بما فيها تنظيم القدّاس ليوم الأحد. وبعد الحرب العالمية الثانية دخلت الولايات المتحدة الأمريكية، في رأي سوبر وموسما، مرحلة رابعة من تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة تواصل أثرها إلى اليوم سمياها المرحلة الثانية من نزع التأسيس الديني. فقد عاد المفكرون الليبراليّون بقوّة، وهيمنوا على قرارات المحكمة العليا، وأثّروا في طريقة تفكير صنّاع الرأي والقادة الاجتماعيين، على الرغم من أنهم لم يستطيعوا التأثير في الجمهور العريض. فالأحكام التي أصدرتها المحكمة العليا سنة (1947)، واللغة التي صاغتها بها، تؤكد هذا السعي لاستعادة روح الدستور، والتمسّك ببند عدم التأسيس لدين رسميّ. فقد وضعت مبدأ أساسياً، في تأويلها للتعديل الأول للدستور، هو عدم دعم أو مساعدة أيّ دين، وتبنّت مجاز جفرسون حول جدار الفصل بين الكنائس والدولة، ومنعت الممارسات الدينيّة في المدارس العامّة، وقضت بلادستورية كلّ إعانة من الدولة إلى المدارس ذات الخلفية الدينيّة. أما المرحلة الخامسة، فهي تلك التي بدأت منذ الثمانينيات وتمتد إلى اليوم، وقد تميّزت ببروز مبدأين في الجدل الفكري والسياسي هما الحياد والمعاملة المتساوية. ففي هذه المرحلة غدت فكرة الفصل الصارم، التي جسّدها شعار لا إعانة لدين، تتضارب مع طريقة التفكير المستندة إلى فكرة المعاملة المتساوية وحق النفاذ على قدم المساواة للخدمات العامّة.

وتجاه هذا الوضع بدت المحكمة العليا منقسمة بين تيارين أحدهما محافظ يقف إلى جانب

23- Jefferson, Th. «A Bill for Establishing Religious Freedom», in Deadalus, Summer 2003, 132/ 3, pp. 49-50

الجماعات الدينية والآخر ليبرالي يروم تعزيز القيود التشريعية التي تمنع الجماعات الدينية من اكتساح الفضاء العام والسيطرة عليه، وبدت غير قادرة على الحفاظ على تماسكها أمام الانقسام الحاد داخل الكونغرس والضغط المتواصل من وسائل الإعلام والرأي العام حتى تنحاز في قراراتها إلى الجماعات الدينية. لكن على الرغم من الخلط بين المدين والسياسة المتعمّد من المحافظين من يمين الحزب الجمهوري الأمريكي المدعوم بروابط الكنائس الإنجيلية والكاثوليكية، وسعيهم إلى تحويل وجهة الجدل العامّ من القضايا السياسيّة والاقتصاديّة إلى المسائل العقائديّة والدينيّة، كما بيّن سكوت هيبارد، تبيّن استطلاعات الرأي والدراسات الميدانية أن الأمريكيين يظلون عموماً معتدلين في المسائل الدينية، ولهم حساسية شديدة تجاه خلط الدين بالسياسة الحزبية[24]؛ لذلك يبدو البون شاسعاً بين مؤشرات الرأي العام واتجاهاته، كما تعكسها استطلاعات الرأي، وواقع المؤسسات الذي يخضع أكثر فأكثر لقوّة ونفوذ اليمين الديني المحافظ الساعي إلى فرض سياسة منحازة للكنائس على قطاع واسع علماني وليبرالي من المجتمع.

ألمانيا طلاق بين الكنائس والدولة مع تعاون وشراكة

لقد نصّت المادة (140) من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية لسنة (1949) على أن المواد (136) و(137) و(138) و(139) و(141) من الدستور الألماني لسنة (1919) جزء لا يتجزأ من هذا القانون الأساسي. وتنصّ المادة (137) من دستور (1919) لما عرف بجمهورية فايمر الألمانية على أنْ لا وجود لكنيسة دولة في ألمانيا. وتحمي المادة (3) من القانون الأساسي لسنة (1949) المواطنين من كلّ تمييز على أساس الدين، في حين توفّر المادة (4) الحماية للحرية الدينيّة. أمّا المادّة (33) فتمنع الدولة من إخضاع التمتع بمزايا المواطنة والنفاذ إلى الوظائف والحقوق المدنيّة إلى الانتماء الدينيّ. أمّا المادة (7) فتقضي بأن يكون تدريس الدين في المدارس الحكوميّة مادة تعليميّة نظامية باستثناء المدارس اللاعقائدية، في حين أنّ اليمين التي يؤدّيها رئيس الدولة عند اعتلاء المنصب -وإن تضمنت، وفق المادة (56)، الجملة «ليساعدني الله على قول الحقيقة»، سمحت بأداء الرئيس الجديد اليمين دون الإعلان عن انتمائه إلى أيّ دين كان. كما تحمي المادة (4) من الفصل الأوّل الحريّة الدينيّة وحريّة الضمير، ويوفر الدستور الضمانات لاستقلاليّة المنظّمات والمؤسّسات الدينيّة، ويجيز لها استخدام أجهزة الدولة لاستخلاص ضرائب على أتباعها، ويقرّ يوم الأحد راحة أسبوعية ما يمكّن المتديّنين من ارتياد الكنائس وحضور القدّاس.

وعلى الرغم من أن الدستور الألماني يقضي بأن لا وجود لكنيسة دولة، وأن الألمان يتحدثون

24- سكوت هيبارد، (م.س)، الفصل 1. ويراجع أيضاً:

Campbell, D.E.& Putnam, R.D. “God and Caesar in America” In The Forgein Affairs, March /April 2012.

غالباً عن الفصل بين الدين والكنيسة باعتباره أمراً قائماً في حياتهم السياسية والاجتماعية، وعن ضرورة لزوم الدولة الحياد في المسائل العقديّة والدينيّة، فإنّ تأكيدهم أيضاً، من جهة ثانية، على ضرورة الشراكة بين الكنيسة والدولة وعلى الحريّة الدينيّة من حيث هي حرية إيجابية لا تتوقف عند حدود ضمان عدم وجود عوائق أمام الممارسة الدينية، بل تسعى إلى توفير الظروف التي تمكن من استخدام تلك الحرية والتمتع بها، قد أفضى إلى تسويغ ممارسات قد يَعدّها العديد من العلمانيين الفرنسيين والأمريكيين انتهاكاً لمبدأ الفصل المعلن في الدستور ولمقتضى الحياد المترتّب عليه. ومن جهة ثانية توجد عناصر تبدو مشتركة مع دول لم تقرّ مبدأ الفصل وتقيم كنيسة للدولة مثل إنجلترا كما سنرى ذلك لاحقاً. فلا ينظر الألمانيون إلى الكنيسة والدولة على أنهما طرفي نقيض أو مجالين من النشاط الإنساني متباعدين، وإنما على أنهما شريكان متعاونان يساهم كلّ منهما بقسط مهم في إقامة مجتمع مستقرّ ومزدهر. ويقوم مبدأ الاستقلالية أو التحديد الذاتي لكلّ من الدولة والكنيسة بدور الموازنة والعامل المرجّح. ففي التصوّر الألماني تمتلك الكنائس والتنظيمات الدينية حقاً أساسيّاً في استقلالية ذاتية تمكّنهم من التحكّم في مصيرهم وكيانهم لا يمكن للدولة أن تتعدى عليه. وفضلًا عن مبدأي الشراكة والاستقلالية يشير الدارسون إلى أهميّة مبدأين آخرين يحكمان العلاقة بين الدين والدولة في ألمانيا هما مبدآ الحياد والحرية الدينية الإيجابية. فالحياد يمنع الدولة من أن تتماهى مع كنيسةٍ ما لتجعل منها كنيستها الرسميّة، إذ لا يحقّ أن يكون للدولة أيّ ميل أو انحياز إلى جماعة دينيّة مّا، ومن جهة أخرى تحرص الدولة على أن لا تكون المؤسّسات الدينيّة ضعيفة تجاه المجموعات الاجتماعية الأخرى. فينبغي على الدولة أن تلزم الحياد، وأن لا تميّز مجموعة دينيّة عن أخرى أو مجموعة لا دينيّة عن المجموعات الدينيّة ولكن أن تدّخر أيضاً جُهداً في الإحاطة بأعضاء تلك المجموعات[25]. ومن حيث هي حريّة موجبة لا تقف الحريّة الدينيّة عند مقتضى انعدام المانع القانوني أمام الممارسة الدينيّة والتعبير عن المعتقدات لتشمل الجهد الذي ينبغي أن تقوم به الدولة لكي تضمن للمتدينين وضعاً يسمح لهم بالاستخدام الفعلي لتلك الحريات التي متّعهم بها القانون. فالحرية الدينية تحمّل الدولة واجب إرساء نظام اجتماعي يستطيع فيه المتديّنون أن يعيشوا بأمان في انسجام مع معتقداتهم.

ويجدر التذكير بأنّ ألمانيا الاتحادية ذات نظام سياسي برلماني فيدرالي، وهي ديمقراطية ليبرالية مستقرة ومزدهرة اقتصادياً منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتَعدّ اثنين وثمانين مليون ساكن من ضمنهم (32%) من أتباع الكنيسة الإنجيلية البروتستانتية، و(32%) من أتباع الكنيسة الكاثوليكية،

25-Monsma & Soper, Ch., 6 الفصل (م.س).

و(4%) من المسلمين ومن الأرثوذكس، و(1%) من اليهود، بينما يصرّح (27%) من المواطنين الألمان بعدم انتمائهم إلى أيّ دين، كما توجد أيضاً نسبة مهمة من الكنائس البروتستانتية الحرّة غير المنخرطة في شبكة الكنائس الإنجيلية الغالبة[26]. وتفيد مؤشرات الرأي أنّ (15%) من الألمانيين يرتادون الكنائس على نحو منتظم، وأن (30%) من الشباب فقط يؤمنون بالله، ولكن مع ذلك يظلّ هناك دعم واسع للكنائس الإنجيلية والكاثوليكية. فالمسح العالمي للقيم لسنة (2005) كشف أنّ (52%) من سكان ألمانيا يعتقدون بأنّ العقيدة المسيحية ليست بصدد فقدان مكانتها، وأن (67%) يرون أنّ الدين سيحافظ على قيمته في المجتمع وسيعزّزها[27].

ولأسباب تاريخية لم يأخذ الفصل بين الدين والدولة في ألمانيا الوجهة التي أخذها في فرنسا والولايات المتّحدة الأمريكية، لعلّ أهمّها ضعف العقيدة الليبرالية، وقوة النزعة التكتليّة الجماعتية المحافظة في ألمانيا. فقد تحقّقت وحدة ألمانيا سنة (1871) تحت قيادة الإمبراطورية البروسية، التي أصبحت دولة أمّة حديثة موحّدة في ظلّ حكم الإمبراطورية الألمانية الثانية، بعد أن كانت مقسّمة إلى دويلات وإمارات، واستمرّ حكم الإمبراطورية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد كان هذا الحكم ملكيّاً محافظاً يميل إلى الاستبداد مع وجود برلمان لم يكن يمارس صلاحيات مهمة تذكر مع نفوذ واسع تمتّع به المستشار بسمارك المسؤول مباشرة أمام الملك الإمبراطور لا البرلمان. ولا بُدّ من التنويه بثلاث سمات، يؤكدها الدارسون، طبعت هذه الفترة، وكان لها أثر بالغ في صياغة العلاقة بين الكنيسة والدولة في ألمانيا الحديثة: الأولى هي طبيعة الحركة الليبرالية وضعفها النسبيّ؛ إذ لم تتوفق الليبرالية التنويرية في أن تتحوّل إلى قوّة مستقلة وفاعلة في الحياة السياسية والاجتماعية الألمانية، كما جرت عليه الأمور في بلدان أخرى مجاورة لألمانيا، ولم تبدِ نزعة مناوئة لرجال الدين. فقد سعت، حينما حصلت على تمثيل وحضور في البرلمان أو في غيره من المجالس التمثيلية المحليّة، إلى التعاون مع الأطراف المحافظة الفاعلة، وخاصة أعضاء طبقة ملاك الأراضي، الذين كانوا في غالبيتهم الساحقة خير سند للقوى الدينية. ولهذا لم يواجه الكاثوليك والبروتستانت حركة ليبرالية مستقلة معادية للإكليروس كان يمكن أن ترغمهم على التعاون والتنازل والبحث عن تسويات كما حصل في هولندا البلد الجار لألمانيا[28]. أما العنصر الثاني فيتعلق بفترة حكم الإمبراطورية الثانية،

26- المرجع السابق.

27-Norris, P. & Inglehard, R. Sacred and Secular, Religion and Politics Wordwile, Cam: Cambridge University Press. 7 يراجع الفصل.

28- حول ضعف الحركة الليبرالية في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة فترة حكم المستشار بسمارك وعدم قدرتها على التأثير في القرار السياسي في البرلمان الاتحادي وفي البرلمانات المحلية أمام سيطرة القوى المحافظة على مؤسسات الدولة، يراجع كتاب: De Granvilliers, J. Essai sur le libéralisme allemand, Paris: Giard& Brière 1914.، وعلى الرغم من أن الكتاب قديم نسبياً، لا يزال صالحاً لفهم وضع الحركة الليبرالية في ألمانيا في هذه الحقبة التي يتطرّق إليها، واليوم أيضاً. يمكن الاطلاع على الكتاب من خلال الموقع الإلكتروني للمكتبة الوطنية الفرنسية: . https://gallica.bnf.fr/ يراجع كذلك مقال:

التي تميزت بالتحالف الوثيق بين الكنيسة البروتستانتية والدولة الألمانية الاتحادية المتشكلة حديثاً. وقد وفرت الحكومات المحليّة في جهات البلاد الدعم المالي المباشر للكنيسة البروتستانتية، وأصبحت هذه الأخيرة بطقوسها ومراسمها الاحتفالية عاملاً موحّداً يشدّ عُرى الأمة ويجعلها تلتف حول العائلة الحاكمة في ألمانيا.

أما العنصر الثالث، الذي جدّ في هذه الفترة، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأثّر في تطوّر العلاقة بين الكنيسة والدولة في التاريخ الحديث والمعاصر لألمانيا، فيتعلق بوضع الكاثوليك؛ فقد وجد هؤلاء أنفسهم في حالة ضعف أمام قوّة البروتستانت المتصاعدة المسنودة بسلطة الإمبراطورية. ففي حقبة التوحيد بدت صورة ألمانيا صورة أمّة تكمن قوّتها المحرّكة في الإمبراطورية البروسيّة، التي لم تكن تخفي عقيدتها البروتستانتية. وقد أطلق بسمارك سياسة سمّاها حرب الثقافة (Kulturkampf) اعتمدت جملة من الإجراءات والقرارات التمييزية ضد الكاثوليك. ردّاً على ذلك بعث هؤلاء حزباً وسطيّاً هو حزب الوسط الكاثوليكي الذي تحوّل إلى قوة سياسية مؤثرة نجحت سنة (1880) في إلغاء جلّ الإجراءات والقرارات التمييزية ضدّ الكاثوليك. إثر الحرب العالمية الأولى (1914-1918) عوّضت جمهورية فايمر الإمبراطورية الثانية، ووضع دستور جديد، ودُشنت مرحلة جديدة من تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة جسّدها الفصل (137) من دستور فايمر، الذي ينصّ، كما أسلفنا، على أن لا كنيسة للدولة. وعلى الرغم من الروح الليبرالية، التي ميّـزت هذا الدستور من حيث تنصيصه على الفصل بين الدين والدولة، وتأكيده أن الحقوق والواجبات المدنيّة والسياسية لا ينبغي أن تتأثر سلباً أو إيجاباً بممارسة الحرية الدينية، سرعان ما خابت آمال الليبراليين والعلمانيين الذين كانوا يتطلعون إلى قطيعة تامة مع الشكل الذي أخذته العلاقة بين الكنيسة والدولة في تاريخ الإمبراطورية الثانية. فقد جرت في ظل الدستور الجديد إعادة ترتيب العلاقة بين مؤسّسات الدولة ومختلف الكنائس، وواصلت الكنائس التمتع بخدمات الدولة، ولكنها تقاسمت المنافع بينها، وتحديداً بين الكاثوليكية والإنجيلية منها، ولم تعد هذه الأخيرة تستأثر بها بمفردها[29]. ولئن أقرّ الدستور الجديد مبدأ حياد الدولة، إلى جانب مبدأ استقلالية الكنيسة والدولة بعضهما تجاه بعض، فإنه جرى تكييف الحياد، بوصفه مقتضىً دستورياً، وفق الواقع التاريخي والثقافي لألمانيا. فالديانات التي تمتعت بصفة «الهيئة العمومية القانونية» استطاعت أن تتمتع بخدمات مهمة من الدولة من ضمنها جمع الأداء الموظّف على

Commun, P. «Les libéralismes allemands» in Nemo, Ph. & Petitot, J., Histoire du libéralisme en Europe, PUF, 2006, pp. 829-857.

29- مونسما وسوبر، (م.س).

الدخل السنوي من كلّ عضو تابع لها يتراوح بين (8 و 9%) وتحويله إليها[30]. وحتى تستطيع أن تتمتع بهذه الصفة اقتضى القانون من المنظمات والجمعيات الدينية أن تلبي جملة من الشروط من حيث ضمان الاستمرارية ومن حيث عدد المنخرطين والأتباع والنظام الداخلي وتوافر سلسلة قيادة واضحة تمكّن السلطات العموميّة من التخاطب مع الممثلين لهذه الديانة ومراقبة أنشطتها ومدى ولائها للدولة[31]. ولأمر كهذا تتعامل الدولة الألمانية مع مختلف الديانات بطرق مختلفة وفقاً لصفتها القانونية والرسمية، وهو ما يجعل مقتضى الحياد مقيّداً بالمكانة القانونيّة للجماعة الدينية.

وقد توخت في ألمانيا المحكمة الدستورية تأويلًا واسعاً للحق في حرية الممارسة الدينية، مقارنةً بذلك الذي قامت به المحكمة العليا الأمريكية في مناسبات عديدة؛ إذ رأت أنّ حرية ممارسة الدين لا تتضمن حقّ الإيمان والاعتقاد فحسب، وإنّما أيضاً حقّ المرء في أن يتدبّر حياته وعمله وفق معتقداته. ففي حالة قسّ رفض أداء القسم حين دعي إلى محكمة للإدلاء بشهادته في قضية جنائية، قضت المحكمة الدستورية الألمانية بأنّ حرية الدين المضمونة في الفقرة (1) من المادة (4) للقانون الأساسيّ لا تضمن فحسب الحرية الداخلية في الإيمان أو عدم الإيمان، وإنما أيضاً حقّ الفرد في تدبير عمله في انسجام مع تعاليم دينه وما تمليه عليه قناعته الداخلية[32]. ويرى الدارسون أنّ المحاكم الألمانية تنظر عموماً إلى الحرية الدينية على أنّها تتضمّن وجهاً سلبيّاً بما يعنيه من غياب الموانع أمام ممارسة الحرية الدينية، سواء تعلق الأمر بموانع قانونية أو مادية مثل صعوبة بناء دور العبادة أو توسعتها، أم بوجود جماعات تناوئ ديناً وتمنع أتباعه من ممارسة شعائرهم والدعوة له، وأيضاً وجهاً إيجابياً يتمثل في مبدأ التمكين الذي يحمّل الدولة واجب توفير الظروف المناسبة لممارسة العقيدة وتفهّم حقّ المؤمنين في أن يعيشوا وفق تعاليم دينهم وقناعاتهم الداخلية الدينية، وإن أدى ذلك إلى استثنائهم من تطبيق قوانين تسري على غيرهم[33]؛ ففي سنة (1979) أصدرت المحكمة الدستورية حكماً يقضي بأن صلاة التلاميذ في المعاهد العامّة لا تتعارض مع الدستور؛ إذ رأت أن السماح للتلاميذ الراغبين في الصلاة بتخصيص مُصلى لهم مطابق لأحكام القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا، في حين أن عدم القيام بذلك إنكار لحقهم الدستوريّ في الصلاة[34]. وتوجد مظاهر عديدة لهذا التأويل الواسع لحرية المعتقد في الثقافة القانونيّة والدستوريّة الألمانيّة من أهمها

30-Baumann, S. «Tolérance à l'allemande», in Le Monde, 15/12/ 2005

31- يراجع:

Fox, J. A World Survey of Religion and the State, Cam.: Cambridge 2008 129-130،ص

32- ورد ذكره لدى: Monsma & Soper ، (م.س)، ص 191.

33-حول التمييز بين الحريّة الإيجابيّة والحريّة السلبيّة، يُراجع كتاب بيرلن، إ. الحريّة، ترجمة معين الإمام، مسقط، منشورات دار الكتاب، 2015، فصل «مفهومان للحريّة».

34- مونسما وسوبر، (م.س).

إدراج الأنشطة والأعمال الخيريّة للكنائس والجمعيات التي تدعمها وتموّلها الدولة ضمن الحريّة الدينيّة المنصوص عليها في القانون الأساسي الألمانيّ، ويستدعي دعماً إضافيّاً وتعاوناً من قبل الدولة. وقد استندت المحكمة الدستوريّة مرّات عديدة إلى مبدأ الحياد بوصفه ركناً أساسيّاً من أركان فقه القضاء الدستوري لتسويغ قراراتها المتعلقة بحريّة الممارسة الدينيّة. ويلزم مبدأ حياد الدولة أن تعامل جميع الأديان والطوائف والمذاهب الدينية على قدم المساواة، فلا يمكن للدولة أن تحابي مذهباً أو عقيدة من العقائد، أو أن تسمح لنفسها بتقييم معتقدات مواطنيها، أو الحكم على مدى قوة أو ضعف إيمانهم، أو التمييز بين العقائد على أساس الخطأ والصواب. وإلى جانب مبدأ الحياد يقوم التصوّر الموجب لحرية المعتقد بدور في تحديد سياسة الدولة تجاه الأديان؛ إذ لا يكفي فقط أن تضمن الدولة عدم وجود عائق مادي لمزاولة الممارسة الدينية، بل ينبغي عليها أيضاً أن تعمل على توفير الظروف الملائمة لذلك دون أن يعني ذلك رعاية دين مّا.

نموذج إقرار دين رسمي ضمن ضوابط ليبرالية: بريطانيا

توجد ضمن الديمقراطيات الليبرالية الراسخة الغربية ستّة بلدان كبيرة تضطلع فيها الدول بدور نشط في المجال الديني. ففي هذه البلدان يكون للدولة إمّا دين رسمي تضطلع تجاهه بالرعاية والحماية من خلال قوانين سُنّت للغرض تضمن للكنيسة حق النظر في بعض الجوانب من مشاريع القوانين، وتعترف لها بحق التربية الدينية لأتباعها، وتلزم الدولة بدعم الدروس التي يؤمّنها رجال الدين، وتموّل أنشطة الكنيسة ومؤسّساتها وجمعياتها سواء من خلال المال العام أم بجمع الضرائب لصالحها. وفي هذه الحالات يتمتّع الدين الرسمي باستقلاليّة تجاه الدولة، في حين تتعهد هذه الأخيرة بتدبير السياسات العامّة. ومن هذه البلدان نجد الدنمارك وفنلندا واليونان وأيسلندا والنرويج والمملكة المتحدة[35]. وسنركز هنا على إنجلترا بوصفها جزءاً من المملكة المتّحدة وطريقة حلّها للمشكل التيولوجي السياسي.

حريّ بالتذكير أنّ المملكة المتحدة لا تمتلك دستوراً مكتوباً، وأنّ الكنيسة الإنغليغانية هي الكنيسة الرسميّة للدولة في إنجلترا، في حين أن الكنيسة المشيخية كنيسة رسميّة للمملكة المتحدة في اسكتلندا. والملك هو رئيس الكنيسة الإنغليغانية وعضو فيها يعيّن المشرفين عليها في كلّ المراتب بعد مشورة رئيس الوزراء ولجان التعيينات التي تعمل بإشراف التاج الملكي، وتضمّ ممثلين عن الكنيسة وعن دوائر الدولة، في حين تعيّن وتنتدب كنيسة اسكتلندا بنفسها موظفيها وقساوستها دون تدخّل من الدولة. وعلى خلاف نموذج الفصل، سواء في صيغته الجمهورانية الفرنسيّة أم

35-Fox, J. A World Survey of Religion and State, UK.: Cambridge University Press, 2008.

الليبراليّة الأمريكيّة، يعترف نموذج كنيسة الدولة للدين بدورعمومي مدعوم من الدولة في تحقيق الأهداف المشتركة للجماعة السياسيّة، ما يفرض حتميّة التواصل والتعاون بين موظفي الدولة وقادتها السياسيّين وبين الكنيسة في المسائل ذات الاهتمام المشترك.

ولافتقادها لدستور مكتوب أو إعلان حقوق تفتقر إنجلترا إلى الضمانات الدستورية للحرية الدينية. فغياب ترتيبات دستورية نظيرة للتعديل الأوّل للدستور الأمريكيّ والحماية الدستوريّة للحقوق الدينيّة لم يتح الفرصة للمحاكم الإنجليزيّة حتى تتحوّل إلى فضاء للتداول حول الحقوق الدينيّة بمناسبة دعاوى تتقدّم بها الجماعات الدينيّة ضدّ من ينتقص من حقوقها أو يتعدّى عليها[36]. كما تفتقد إنجلترا تصوّراً نظرياً للحقوق الدينيّة بوصفها حقوقاً بالمعنى الإيجابي، كما نلاحظ في بلدان مثل ألمانيا وهولندا. ولأمر كهذا ظلّت الترتيبات القانونية الداخلية والقانون الدولي، ثم الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان، ثم المحكمة الأوربية، هي السند لحماية الحقوق الدينية في إنجلترا ومكنت أيضاً التشريعات الوطنية من أن تتطوّر في اتجاه مزيد من الحماية للحرية الدينية[37]. ولئن لم يوجد دستور رسمي في المملكة المتحدة وجدت بعض المبادئ القانونية التي هي بمثابة الأسس لقانون سَنيّ أو أساسي أهمّها حكم القانون والحكومة البرلمانية في ظلّ حكم ملكي ذي سلطات محدودة، ونظام سياسي موحّد مع سيادة كاملة للبرلمان[38]. وإلى جانب الترتيبات القانونية الداخلية والخارجية، التي أسلفنا ذكرها، يظلّ ضمان الحريات الأساسية، ومن ضمنها حرية الضمير، قائماً على قدرة المجتمع الديمقراطي والبرلمان على حماية القيم بالمحافظة على أهمّ ما تحقّق في هذا المجال من إعلانات وتشريعات وأحكام قضائيّة وأعراف وقرارات إدارية تتشكّل منها مدوّنة القانون الأنغلو سكسوني[39].

وقد فقدت كنيسة إنجلترا، منذ نهاية القرن التاسع عشر، الكثير من الامتيازات التي كسبتها

36-حول دور الميثاق الأوربي والمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان في تطوير القانون المشترك الأنغلوسكسوني في مادة حقوق الإنسان وحماية الأقليات يُراجع كتاب:

Jacobs, F.G. The Sovereignty of Law, the European way, Cam: Cambridge University Press 2006.

37- من حيث أحجام القوى الدينية المؤثرة في إنجلترا تحتلّ الجماعة الإنغليغانية المرتبة الأولى بوصفها أكبر جماعة دينيّة مسيحيّة، ثم طائفة الروم الكاثوليك، ثم طائفة المشيخيّة، ثم طائفة الكنيسة الميثودية أو المنهجية. أما من جهة الانتماء النشط والفاعل والحضور المنتظم عند أداء الطقوس والشعائر، فتعدّ إنجلترا بلداً تعرف فيه حركة العلمنة توسّعاً وانتشاراً، فنسبة الذين يرتادون الكنائس على نحو منتظم في تراجع متواصل؛ إذ نزلت من 22% من مجموع السكان سنة 1970 إلى 6.9% سنة 1990، وإلى 2.8% سنة 2000. يراجع: Norris, P. & Inglehard, R., Sacred and Secular، م.س. الفصل 4.

38- Les religions dans les Etats membres de l'Union européenne, pub. Amnesty Internationle, 2008

الص من 155 إلى 169

39- Morris, R.M., Church and State in 21 Centry Britain, UK. MacMillan 2009, chap. 2.

تاريخياً، غير أن جوانب مهمة قانونية وثقافية مقترنة بصفتها كنيسة رسمية للدولة لا تزال قائمة. وخلافاً لـكنائس رسمية أخرى في أوربا لا تتلقى كنيسة إنجلترا دعماً مالياً مباشراً من الدولة، لكن في العديد من النواحي الأخرى تبرز الصلات الوثيقة التي تربطها بأجهزة الدولة، التي تجعل دور هذه الأخيرة في الحياة الداخلية للكنيسة مهماً. فالصفة الرسميّة للكنيسة تجعل من قانونها الكنسيّ جزءاً من القانون الإنجليزي وتمنح البرلمان الإنجليزي حقّ سنّ قوانين ذات طبيعة دينية تؤثّر في عمل الكنيسة وفي وضعها. ففي سنة (1991) صادق البرلمان على ما سُمّي قانون التمكين الذي منح المجمع الكنسي (سنودس) سلطة إدخال تغيير على القدّاس وعلى العقيدة مع احتفاظ البرلمان بسلطته على بعض مواد القانون الكنسي، كأن يرفض إجراء اتخذه المجمع الكنسي في مسائل تقنية وإجرائية تخصّ عمله[40]. فضلًا عن هذا، للملك بالتشاور مع الوزير الأول سلطة اختيار المطارنة وأساقفة الأبرشيات التابعة لكنيسة إنجلترا وتعيينهم من خلال قائمة المرشحين الذين تصطفيهم الكنيسة وتعرضها عليه. ومقابل هذا الدور للدولة داخل الكنيسة تحصل الكنيسة الإنغليغانية على دور سياسي رسميّ بفعل العضويّة الآلية في غرفة اللوردات البريطانية لمطارنة مدينتي كنتاربري ويورك وللأساقفة الأربعة والعشرين لمختلف الأبرشيات التابعة للكنيسة[41]. ولئن صحّ أن غرفة اللوردات محدودة الصلاحيات وتابعة لغرفة العموم، وأنّ دورها يقتصر على تقديم المشورة للحكومة المنتخبة وإبداء الرأي في مشاريع القوانين والقرارات، فإنها توفّر إطاراً للنقاش حول مشاريع العمل الحكومي والمسائل المتعلقة بالشأن العام، ولها قيمة اعتبارية في المجتمع. وفي سنة (1999) عيّنت حكومة طوني بلير لجنة ملكيّة لرفع مقترحات حول مستقبل غرفة اللوردات كان من أهمّ ما اقترحته تخصيص ستّ وثلاثين مقعداً إلى أعضاء كلّ الجماعات الدينيّة البريطانية على نحو يضمن تمثيلًا واسعاً لمختلف الجماعات الدينية غير المسيحية، وتمّ توسيع تمثيليّة الطوائف الدينية في غرفة اللوردات إلى اليهود والسيخ والمسلمين[42]. وقد أبرزت النقاشات التي جدّت بمناسبة اقتراح بعض القوانين، مثل تلك التي تنشد تكريس المساواة والتصدّي للتمييز على أساس الهوية الجنسيّة عندما يتعلّق الأمر بخدمات عامة تقدّمها مؤسّسات تابعة للكنائس؛ أبرزت المزايا التي تمتعت بها كنيسة إنجلترا دون سواها من الكنائس لحصولها على تمثيل دائم في غرفة اللوردات. لكنها أبرزت أيضاً محدودية ذلك؛ إذ لم تكن قادرة على أن تؤثّر في صياغة القوانين أو تعديلها مثلما تشاء أو منع المصادقة عليها. فمن جهة مكّن حضور رجال الكنيسة مداولات الغرفة العليا (غرفة اللوردات)، إلى جانب قادة دينيّين آخرين، من أن يكون لهم رأي في مختلف التشريعات ذات الصلة بمسائل أخلاقية، أو تمسّ جوانب

40-اعتمدت السويد نظام الفصل بين الدين والدولة سنة 2000 منهية فترة طويلة من الارتباط بين الكنيسة اللوثرية والدولة. حول هذه النقطة يُراجع كتاب:

Fox, J. A World Survey of Religion and the State, 128 و111 م.س، ص.

41- Zylberberg, J. "Laïcité, connais pas: Allemagne, Cana.

42- يراجع هنا :Monsma, S.V. & Soper, J-Ch., The Challenge of Pluralism، (م.س)، ص132.

من عمل الكنائس، ومن جهة أخرى نجحت الحكومات عموماً في تمرير مشاريع قوانينها، على الرغم من المعارضة الكبيرة للكنيسة، وهو ما يثبت اتساع حركة العلمنة في إنجلترا وعدم تأثر الرأي العام، وخاصة الجمهور المتديّن، بمواقف الكنيسة في المجال السياسي والاجتماعي[43]. فرجال الدين قد حصلوا على فرصة لإبلاغ وجهة نظرهم والتعبير عن انشغالاتهم، لكن ذلك لم يكن كافياً ليضمن لهم القدرة على التحكم في طريقة صياغة القوانين وفي صناعة القرار السياسيّ. كما تمتاز الكنيسة الرسميّة في إنجلترا بتغطية واسعة لنشاطها من قبل وسائل الإعلام، وعكست الصحافة المرئيّة والسمعية والمكتوبة في العديد من المناسبات مواقف قادة الكنيسة، وعلى نحو خاص عندما تكون في تعارض مع سياسات الحكومة، مثلما تعلق الأمر بغزو العراق سنة (2003). فقد عارض مطارنة الكنيسة الإنغليغانية انخراط بريطانيا في هذه الحرب إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، لكن ذلك لم يُثن الحكومة عن المشاركة فيها.

وتحظى كنيسة إنجلترا بوضع متميز في المجالات المتعلقة بالتعليم وبالصحة والإرشاد الديني في الجيش والسجون والدعاية على قنوات هيئة الإذاعة البريطانية المملوكة من الدولة (البي. بي. سي). غير أنّها لم تستأثر لنفسها بهذه الخدمات العامة، وإنما سعت إلى توسيع نطاق إتاحتها لبقية المجموعات الدينية حتى تستفيد من مرافق الدولة. وقد ساند دوماً أساقفةُ إنجلترا توسيع تمثيل الجماعات الدينية ليشمل اليهود والسيخ والمسلمين في الحصص الدينية. وما يبدو أكثر أهمية من الصفة القانونية للكنيسة الرسمية لإنجلترا هو، في نظر الدارسين، الدور الثقافي الذي تضطلع به الأديان والمجموعات الدينية عموماً داخل المجتمع؛ إذ يقوم هذا النموذج على الإقرار بالدور الثقافي والاجتماعي للطوائف والجماعات الدينية الذي يتوجّب على الدولة أن تدعمه وتحافظ عليه[44]. فالدولة تعتمد سياسات تتواءم مع الديانات المنظمة والمعترف بها عموماً لاعتقاد جزء كبير من النخب السياسية وعموم الناس بأنّ الدين مفيد أخلاقياً واجتماعياً؛ فهو في رأيهم مصدر للانسجام الاجتماعي والتوافق المدني، ولا يمثل خطراً على الاستقرار والوحدة الوطنيـة[45]. ولئن

43- يراجع:

Norris, P. & Ingelhard R. Sacred and Secular، 4. الفصل هنا م.س،

44- يتعالى العديد من الأصوات الناقدة لهذا التوجه نحو التواؤم مع التعددية الدينية الذي يرون فيه تجريداً للأفراد من المسؤولية وحصرها بين أيدي قادة الطوائف التي ينتمون إليها، وهو ما يمثل خطراً على القيم الليبرالية للمجتمع الديمقراطي الحديث. مثال ذلك أمرتيا صن وبراين باري. حول موقف أمرتيا صن من هذه المسألة يُراجع حواره في جريدة Guardian البريطانية بتاريخ 18 شباط/ فبراير 2006، وكذلك مقاله في Le Monde الفرنسية بتاريخ 29-08-2006 بعنوان:

«Le multiculturalisme doit servir la liberté». حول موقف براين باري يراجع كتاب: الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، (م.س)، هنا الجزء 1، الفصلان 3 و4.

45- يشير الباحثان كريستفر سوبر وجويل فاتزر إلى أنّ المسلمين البريطانيين لا يعترضون على نظام الكنيسة الرسمية قدرَ ما يريدون أن يشمل أكثر جماعات دينية ممكنة. ويؤكّد قادة الجماعة المسلمة أنّهم يحبذون نظاماً يقيم ديانة رسميّة؛ لأنه يعترف للدين بدور في الحياة العامة وفي المجال السياسي. يراجع:

دافع بعض الليبراليين الإنجليز عن ضرورة الفصل بين الدين والدولة على شاكلة النموذج الأمريكي، ووضع حدّ للامتيازات التاريخية للكنيسة الإنغليغانية، فإن قطاعاً واسعاً منهم رأوا أن الفصل ليس شرطاً لتحقيق مبادئ الليبرالية السياسية، وأن العلمانية بمعناها الدستوري والقانوني ليست شرطاً لضمان الحرية والمساواة بين المواطنين والعدالة بين الأديان. لذلك سنتطرق في ما يأتي لأهم الأركان التي بنت عليها الليبرالية السياسية حلها للمشكل اللاهوتي السياسي، ونحاول رصد الفروق بينه والمعالجة العلمانية له ونقاط التوارد والافتراق بينهما.

الليبرالية السياسية وسياسة العلمانية

لقد تشكلت معالم النظرية الليبرالية السياسية تدريجياً إلى أن أخذت شكلًا يكاد يكون مكتملًا أواسط القرن التاسع عشر[46]. ويمكن اعتبارها تخصيصاً للمبادئ العامة التي كنّا أعلنّا عنها في مقدمتنا لهذا النص، وهي: أولًا، الالتزام بالدفاع عن حرية كل مواطن والمساواة بينه وبين شركائه في المواطنة، ما يعني اعتبار الفرد مصدراً لكلّ صلاحية على الصعيد الأخلاقي[47]، وثانياً، ضمان المساواة والحرية الفردية من خلال منظومة قانونية وتشريعية موحّدة على الرغم من أن آراء الليبراليين حول ترتيب أولويات كلّ من الحرية والمساواة لم تكن دوماً متواردة، مما يؤثر في نوعية القوانين التي تُسنّ، وثالثاً أن يكون الحكم عبر موافقة الشعب ورضائه، ورابعاً، الإقرار بضرورة الملكية الخاصة وحرية المبادرة والنشاط الاقتصادي دون تداخل لا مشروع من قبل الدولة يسعى للسيطرة على دواليب الاقتصاد والتحكّم فيه، إذ إن اقتصاد السوق الحرّة هو لدى الليبراليين الإطار الأفضل لتحقيق الأفراد لحريتهم. هذا ولئن اختلفوا حول نوعية الضوابط التي ينبغي أن تخضع لها الحرية الاقتصادية، وذهب بعضهم إلى حصر هذه الضوابط في جملةٍ من القواعد الشكلية والإجرائية تحمي الفاعلين الاقتصاديين من الغشّ وتؤمّن سلامة المعاملات وحقوق الملكية

Soper, Ch. & Fetzer, J. Muslims and the State in Britain, France and Germany, Cam: Cambridge University .Press, 2005. ولعل ذلك ما يفسر الانعدام شبه الكامل لمعارضة سياسية واضحة لفكرة كنيسة رسمية للدولة. فالحزب الليبرالي الديمقراطي عبّر في مناسبات عدّة عن معارضته الصفة الرسمية لكنيسة إنجلترا، وكذلك فعلت بعض الجمعيات مثل الجمعية الوطنية العلمانية، أو الجمعية الأنسنية البريطانية، غير أنّ هذه المجموعات ظلت هامشية، ولم تشكّل حركة رأي تهدّد المنظومة القائمة.

46- أصبح استخدام مصطلح الليبرالية السياسية رائجاً في الفكر السياسي بعد صدور كتاب رولز (الليبرالية السياسية) سنة 1993. لكن أركان هذه النظرية قد أخذت في التبلور على نحو تدريجي من قبل إلى أن أخذت الصورة التي أعطاها لها رولز في كتابه. ينبغي، بطبيعة الحال، تمييز الليبرالية السياسية عن الليبرالية الشاملة كما سنبيّن فيما بعد وعن الليبرالية الاقتصادية. حول الليبرالية الاقتصادية يراجع كتاب:
Rosanvallon, P. Le libéralisme économique, Paris, Seuil, 1979.

47- لقد بيّن رولز في كتاب الليبرالية السياسية معنى الحرية الشخصية، التي يتمتع بها الفرد في المجتمعات الليبرالية. ففي هذه المجتمعات يشعر الأفراد بأنفسهم أحراراً لأنّهم يتصورون ذواتهم وينظرون إلى بعضهم البعض على أنهم كائنات حرّة تتمتع بالقدرة على اختيار تصوّر مّا للخير تراه صالحاً لها ولحياتها، وتعـمل على تحقيقه أو مراجعته وتغييره إن بدا لها ما يدعو إلى ذلك. أما الهوية العمومية؛ أي بصفتهم مواطنين وشركاء في المشروع التعاوني الذي يمثله المجتمع، فهي لا تتأثر البتة بتغييرهم لتصوراتهم للخير؛ إذ تظل حقوقهم الفردية والعامة مضمونة دستورياً ومحمية من المؤسسات والقوانين. يراجع:
Rawls, J. Political Liberalism, NY: Culumbia University Press, 2005, 29-31 ص.

والمساواة بينهم في حين ذهب فريق آخر إلى ضرورة أن تكون هذه الضوابط جوهرية تجسّم قيم العدالة والمساواة وتمنع استفحال الفوارق الاقتصادية والاجتماعية؛ فالبشر، في نظر جون رولز مثلًا، لا يستحقّون الميزات والمخصّصات التي حبتهم بها الطبيعة مثل المواهب والقدرات الخاصة، ولا تلك التي ميّزهم بها المجتمع مثل صُدف المولد والنشأة الاجتماعية والامتيازات الاقتصادية الناجمة عنهما. لذلك لا بُدّ، في نظر أنصار الليبرالية الاجتماعية، أن تصحّح، النتائج التي تفرزها تلك الظروف من خلال السياسات الاجتماعية الملائمة، ولو أدى ذلك إلى تقييد الحريّة الاقتصادية. أما العنصر الخامس فيؤكد على ضرورة أن تتسامح الدولة مع الاختلافات الدينية والعقائدية، ومع تعددية أساليب العيش والحياة، طالما أنها تحترم حرية جميع المواطنين، ولا تتعارض مع حقهم في المساواة، وتلتزم بالحياد تجاه العقائد والمذاهب والطوائف المتنازعة أو المتنافسة. في حين يشدد العنصر السادس على ضرورة ترتيب الحق والعادل فوق الخير والصالح ما دام المجتمع الليبرالي، كما أسلفنا، لا يعتنق أسلوباً واحداً في الحياة يراه الأمثل، وإنما يرحّب بالتعدّدية في أساليب العيش وفي رؤى العالم طالما أنّها تحترم حقّ الاختلاف. فاحترام الحقوق الفرديّة يحظى هنا بأولوية على ما تعدّه جماعة ما تصوّراً مشتركاً للحياة الفُضلى أو الصالحة، ولا تعمل على فرض تصوّر شامل وجامع للخير وللمجتمع الصالح عبر نفوذ الدولة. واليوم يُعدّ فلاسفة ومنظرون، أمثال: جون رولز، ووليام غالستون، ورونالد دووركين، وبروس أكرمن، من أبرز المدافعين عن الحرية والمساواة والتسامح في سياق دستوري وفق نظرية الليبرالية السياسية[48].

أما على صعيد معالجة المشكل اللاهوتي السياسي، فتلتقي الليبرالية السياسية عموماً مع نظريات العلمانية في التأكيد على أن ضمان القيم الأساسية للحرية والمساواة والتسامح يكون أفضل من خلال الفصل بين الشؤون العامة والانتماءات الدينية دون أن يعني ذلك أنّ الليبرالية السياسية تنسجم تماماً مع تلك النظريات. فلئن رأى الليبراليون أنّ أفضل ضمان لحرية العقيدة الدينية واحترام التعددية هو في إقامة نظام حكم دستوري يفصل الدين عن الدولة ويقيّد استخدام الحجج الدينية في المجال العام بما يتوافق مع ما يمكن أن يقبله أتباع ديانات متباينة والأشخاص الذين لا يدينون بأيّ دين، إلا أنهم لا يتفقون مع تصوّر للعلمانية يرى فيها مذهباً وفلسفة شاملة لجميع مناحي الحياة تتضمّن تصوّراً للمثل الأعلى للحياة تعمل على تكريسه من خلال أجهزة الدولة. فالعلمانيّة الفرنسية تقدّم لنا، كما أسلفنا، مثالًا لدولة علمانية تسعى إلى فرض رؤية فلسفية شاملة للخير تعرّفه على أنه استقلالية ذاتية، وتعمل على فرضه على المجتمع من خلال النفوذ القسريّ للدولة. ولعله لسبب كهذا يرفض رولز، مثلًا، في آنٍ واحد الدولة الدينية والدولة العلمانية؛ إذ يقول: «إن

48- للاطلاع على صياغة واضحة لهذه المبادئ التي تشكّل عماد نظرية الليبرالية السياسية، يُراجع الفصل 4.
Thiemann, R.F. Religion in Public Life, A Dilemma for Democracy, NY: Georgetown University Press, 1996.

فكرة الدولة العلمانية ذات الأهلية الكاملة مرفوضة بما أن مبادئ العدالة تقتضي أن الدولة ليس لها الحق ولا عليها واجب القيام بما تريد أو ما تريده الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق والدين. فواجبها يقتصر على تأمين الشروط الخاصة بالحرية الأخلاقية والدينية المتساوية»[49].

ولا بُدّ من الإشارة، في هذا المضمار، إلى أن موقف رولز حول مكان الدين في الحياة العامّة عرف تطوّرات مهمة في مساق تبلور نظريته في العدالة إنصافاً والمراجعات التي خضعت لها. ففي كتاب (نظرية في العدالة) كان موقف رولز حيال الدين سلبيّاً عموماً؛ إذ يجسّد في نظره «نسقاً شاملاً غير متعقل». فالمعتقدات الدينية، حينما تحصل على صفة التصورات العمومية، تقوّض قيمة أساسية للحكم الدستوري وهي التسامح. ويقدّم، في هذا المضمار، مثال القديس توما الأكويني، الذي رأى أن من واجب الدولة فرض عقوبة الإعدام على الزنادقة؛ لأن إفساد العقيدة أخطر من القتل المادي؛ إذ هو يتعدّى على حياة الروح. وقد تطرّق رولز إلى حركة الإصلاح الديني ونظرية زعمائها في الاضطهاد ليستنتج أن أسس اللاتسامح غدت مع الأكويني والمصلحين البروتستانت موضوع إيمان، وكلما أصبح قمع الحرية قائماً على أسس لاهوتية وتقتضيه أركان عقيدة مّا تغدو عندها المحاجّة مستحيلة[50]؛ فكل الذين يفكرون على قاعدة لاهوتية أو عقائدية يستندون إلى مقدمات لا توضع بالاعتماد على أساليب الحجاج المعترف بها على نحو مشترك[51].

غير أنّ النبرة تجاه الدين تغيّرت في كتاب (الليبرالية السياسية) الصادر سنة (1993) عمّا كانت عليه في (نظرية في العدالة)؛ إذ يتبنّى رولز وجهة نظر أكثر تسامحاً تجاه الدين، ويدعو الفلسفة إلى أن تكون بدورها متسامحة تجاه التصورات الدينية، طالما أنّ هذه الأخيرة كانت متعقّلة (reasonable) وقبلت بمبادئ العدالة واحترمت حرية الضمير وحق الاختلاف الفكري والعقائدي، بل إنّه يذهب إلى مدى أبعد حينما يساوي بين كلّ النظريات الشاملة والتصورات الجامعة للخير والحياة المُثلى والطيبة سواء كانت دينية أم علمانية وفلسفية، وهو ما يعني المساواة من حيث القيمة بين المثل الأعلى للخير، المتمثل لدى كانط مثلًا في الاستقلالية الذاتية، أو لدى مل في الفردانية، وأيّ تصوّر للخير والحياة الطيّبة ذي طبيعة دينية يرفض مبدأ استقلالية

49 - رولز ،ج، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012، ص271. وفي الأصل الإنجليزي يستخدم المؤلف مصطلح الدولة اللائكية (laicist state)، في حين فضلت المترجمة دولة علمانية. يبدو لنا أنّ ما قصده رولز هنا واضح، وهو النموذج اللائكي الفرنسي الذي يعطي الدولة أهليّة كاملة في مجال التربية والتأهيل الأخلاقي للمواطنين. يراجع الأصل: Theory of Justice, 1971, p. 212. قبل ذلك سبق أن أكّد رولز في الصفحة 270 (النسخة العربية) أنه في المجتمع العادل يحمي القانون: «حق اللجوء بمعنى أن الردّة لا تُعدّ مخالفة قانونية، ولا يُعاقب عليها، ولا يختلف هذا بالنسبة لمن لا يعتنق أي ديانة على الإطلاق» (بتعديل منا على الترجمة).

50- نظرية في العدالة، (م.س)، القسم2، الفصل3، المقطع51.

51- المرجع نفسه.

الإرادة، ويرى في الفردانية تفكيكاً لعرى التضامن الاجتماعي ومنطلقاً للتفسخ الأخلاقي. لكن ذاك التعارض على صعيد تصورات الخير والسعادة والحياة المثلى لا يمنع في نظره قبول جميع أصحاب هذه التصورات بقيمتي الحرية والمساواة على الصعيد العام وبالعدل أساساً للتعاون من أجل المصلحة المشتركة والمتبادلة وبحقّ كلّ فرد وجماعة في الاعتبار والتقدير على قدم المساواة مع غيره.

ولأمر كهذا يرفض صاحب كتاب (الليبرالية السياسية) أن تشكّل القناعات الفلسفية والأخلاقية والدينية جزءاً مما يمكن أن نسمّيه الهوية العمومية للأفراد؛ لأن ذلك سيجعل الوفاق العام واستقرار المؤسسات المدنية والسياسية لمجتمع تعدّديّ أمراً صعب المنال دون هيمنة رؤية موحدة وشاملة للخير، وهو ما لا يتحقق دون التدخل السافر للدولة لفرض هذه الرؤية على المجتمع. لكنه بقدر ما يرفض هيمنة الرؤية الدينية على المجتمع، يرفض أيضاً هيمنة الرؤية العلمانية للخير والسعادة على المجال العام وإقصائها المرؤى الدينية منه. فالمعتقدات الدينية، مثل غيرها من المعتقدات الفلسفية والأخلاقية، تساعد الشخص على تشكيل نمط عيشه وتنظيمه، ولها أهميّة في تدبيره لشؤونه الخاصة وعلاقاته مع غيره من الناس، إلا أنها لاتحدّد الاختيارات والمواقف والقرارات التي تتخذ على الصعيد العام[52]. وعندما يدخل الدين في تحديد المواقف والقرارات في المجال العام، مثلما هو شأن سائر التصوّرات الشاملة للحياة المُثلى سواء كانت دينيّة أم علمانيّة، يجلب معه اختلافات ونزاعات عقائديّة من شأنها تهديد استقرار النظام السياسي الديمقراطي واستمراره. في حين يجعل إدراج الدين وسائر تصورات الخير ضمن الـنطاق الخاص التصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية تساهم في تشكيل السلوك الشخصي والعلاقات البيذاتية دون أن تحدث اضطراباً في المجال العام. فالأديان تبدو من هذه الوجهة طرقاً في التفكير والفعل تتضمن فهماً وتوصيفاً محدداً للشروط الضرورية لتحصيل السعادة الحقيقية والأصيلة؛ إذ مثل سائر وجهات النظر الجوهرية الفلسفية والأخلاقية يوصي الدين بتوخي وجهة نظر حول نوع الحياة التي توفّر للشخص أفضل السبل لتحصيل السعادة وتحقيق الذات. وفي المجتمعات الحديثة تكون وجهات نظر مثل هذه متعدّدة لكنها بالضرورة أحاديّة ولا تقترح إلا سبيلًا واحداً لبلوغ الغاية العليا والخير الأسمى، وهي لذلك تكون مثيرة للجدل ومسبّبة للشقاق والنزاع على الصعيد العام. وحتى تُعامل الدولة مواطنيها على نحو عادل ونزيه لا ينبغي أن تظهر ميلًا أو تفضيلًا لأيٍّ من هذه التصورات المتنوعة للخير، وأن تلتزم الحياد تجاهها.

52-Rawls, J. «La justice comme équité, une théorie politique et non pas métaphysique», trad.franç. in: Justice et démocratie, pub. par Audard, C. Seuil 1993, p. 229.

وفي المنحى نفسه دافع دووركين أيضاً عن تصور ليبرالي شبيه يرى أنّه «ينبغي على الدولة أن تكون محايدة تجاه ما يمكن أن نسمّيها أسئلة الحياة الخيّرة [...] وأن تكون القرارات السياسية بعيدة قدر ما أمكن عن أيّ تصوّر للحياة الصالحة أو ما يمنح قيمة للحياة، ومستقلة عنه»[53]. فمهما كانت قيمة ما نفكّر فيه على الصعيد الخاص، ومهما كان إيماننا بصوابه وتعلقنا بتحقيقه، لا يمكن أن يعدّ حجة لتسويغ قانون أو إجراء سياسي ما، ولا أن يؤسّس مشروعيّة مؤسسة مّا. فضروب العيش متساوية قيمةً. وعيشٌ مشبعٌ بالدين والتديّن ليس أفضل من عيش خلو منهما، ولا هو بالأقل منهما قيمة. لذلك يرى العديد من الليبراليين السياسيين أن فصل الدين عن الدولة نتيجة حتمية لاعتماد مبدأ الحياد. فلئن كانت للناس الحرية التامة على صعيد الحياة الخاصة في اعتناق تصوّرات دينيّة أو رفضها، لا يمكن لقناعاتهم وتصوراتهم الدينية أن تقوم بأي دور على صعيد مداولاتهم وجدالاتهم العامة في الدولة الليبرالية. لذلك يبدو التمشي المعتمد من الليبراليين على صعيدي النظرية السياسية والقانون الدستوري هو ذاته، وهو تأصيل الحرية الدينية في الاستقلالية الذاتية الإنسانية، وتحديداً في حق الفرد في حكم ذاته بذاته، وهو ما يعني إقرار أولوية حقّ مجرّد مستقلّ عن أيّ تصوّر للخير يمكن أن يكون مثار جدل، حتى يمكن تكثير فرص حصول التوافق وتوسيع نطاق الحصانة التي يضمنها القانون لتلك الاستقلالية. لذلك نرى دووركين مثلًا يقترح التخلي عن فكرة الحق في الحرية الدينية والحواجز المنيعة التي توضع لحمايتها لصالح حق أكثر شمولاً، وهو الحق في الاستقلالية الأخلاقيـة. وفي السياق نفسه دافعت أيضاً جوسلين ماكلير مع تشارلز تايلور في كتابهما المشترك (العلمانية وحرية الضمير) عن ضرورة تعريف حرية الضمير بوصفها حق الفرد في اختيار تصوّره لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الناجحة، ويدخلان في عِدادها مختلف التصوّرات الفلسفية لتلك الحياة التي تكون نظيرة علمانية للتصورات الدينية[54].

وفي نظر رولز يقتضي التمييز بين تصورات الخير والمثل الأعلى للحياة الطيّبة ومبادئ العدالة الحاكمة للمجال العام ومؤسسات الدولة التمييز أيضاً بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة أو الفلسفية، مثل تلك التي نجدها لدى ستيوارت مل وكانط مثلًا. فعلى خلاف هذه الأخيرة تتميز الليبرالية السياسية بخلوّها من كلّ زعمٍ بامتلاك الحقيقة الكونية أو المعرفة التامة بطبيعة الأشخاص وبالعناصر المشكلة لهويتهم؛ إذ تكتفي فقط بإبانة البنية الأساس لحكم يكون ديمقراطيّاً دستوريّاً ينظر إليه المنتمون إليه بوصفه نظام تعاون بين مواطنين أحرار وسواسية. وقد شدّد

53-Dworkin, R. Matter of Principles, chap 8, Mass: Harvard University Press 1985, p.19.

.Dworkin, R. Religion without God, Mass: Harvard University Press, 2013, pp.131-132.

وقد دافع دووركين عن الفكرة نفسها في كتابه: أخذ الحقوق على محمل الجدّ، دار سناترا، تونس، 2015، الفصل 8.

54- Maclure, J. & Taylor, Ch. Secularism and Freedom of Conscience, Mass: Harvard University Press، 2011, p .13.

رولز على أنّ الليبرالية السياسية لا تمثّل نسقاً ميتافيزيقيا أو رؤية شاملة وجامعة للعالم، ولا ينبغي عليها أن تتنافس في هذه الصفة مع مختلف الأنساق الدينية واللاهوتية والفلسفية؛ إذ ليست هي غير استقراء وصفي للبنية الأساس للديمقراطية الدستورية كما ينبغي عليها أن تكون وفق مفهومها والقيم والمبادئ المساندة لها. لذلك يتعيّن عليها ألا تضمر أيّ موقف متحيّز ضدّ الدين؛ إذ إن نظرية رولز في الليبرالية السياسية، كما يشدد على ذلك صاحبها، «لا تفترض لا ريبية ولا لامبالاة تجاه المذاهب الدينية والفلسفيّة أوالأخلاقية»[55]. غير أنّه يعارض إقحام الحجج اللاهوتية والدينية في الجدل السياسي في مجتمع ديمقراطي يكون تعدّدياً لا على الصعيد السياسي فحسب، بما يعنيه ذلك من تعدديّة حزبيّة وجمعياتيّة، وإنّما على الصعيد الأخلاقي أيضاً؛ أي تعدديّة مُثل الخير وتصورات الحياة الصالحة والمثلى[56]. فالحكم الديمقراطي الدستوري يضمن لمواطنيه حريّة التفكير والضمير، وهو ما يفسح المجال أمامهم لتبنّي نظريات ومذاهب أخلاقية مختلفة ومتباينة ما يجعل خططهم في الحياة وتصوّراتهم للخير متمايزة ومتباينة، وسعيهم إلى تحصيل سعادتهم يجري على طرق متباعدة ومتقاطعة أحياناً؛ إذ تمثّل، في نظر رولز، واقعة التعدّديّة «سمة دائمة للثقافة العامة للديمقراطيات الحديثة»[57]، ما يحول دون إمكان التوافق حول تصوّر وحيد وشامل للخير ودون إمكان سيطرة نظرية أو مذهب أخلاقي أو تصوّر للخير بوصفه نسقاً موحّداً دون اللجوء إلى العنف والقسر من الدولة[58]. فلا يستطيع أيّ نسق شامل، سواء كان فلسفياً أم أخلاقياً أم دينياً، أن ينال الرضا التام من كامل مكونات المجتمع، وأن يحظى بقبولها؛ لذلك ينبغي، لإقامة مجتمع متعاون يتضمن معتقدات مختلفة ومتباينة، في رأي رولز، أن تدرج هذه الأنساق والمذاهب ضمن كوكبة الحياة الخاصة بالشخص، وضمن المجال الخاص بالجمعيات والاتحادات والروابط والهيئات المدنية لا ضمن المجال السياسي والعام. وقد بلور رولز وجهة نظره حول السياسة الليبرالية العادلة والديمقراطية على مرحلتين؛ في الأولى عمل على ضبط «جملة من الأفكار الحدسية الأساسية توجد على نحو مضمر في ثقافة المجتمعات الديمقراطية»[59]، ومن ضمن هذه الأفكار تكتسي اثنتان أهمية خاصة؛ الأولى هي المجتمع بوصفه نظاماً عادلًا من التعاون الاجتماعي، والثانية فكرة المواطنين بوصفهم أشخاصاً أحراراً وسواسية[60]. هذه الأفكار في نظر رولز لا تفترض أيّ نسق شامل يمكن أن يتبناه المواطنون، وإنما هي أفكار

55-Rawls, J. «Le constructivisme kantien dans la théorie morale», in Audard, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993, p. 73-152.. هنا ص 110. ويقول رولز إن التصورات الدينية تنزع نحو الشمولية والتمام، فمذهب ما يكون شاملًا على نحو تام حينما يشمل كلّ القيم والفضائل التي يعترف بها ويصوغها ضمن نسق فكري موحّد.

56-Rawls, J. «Le domaine du politique et le consensus par recoupement», in Audard, C. p. 325 .

57-Rawls, J. «L'idée d'un consensus par recoupement» In Audard, p. 251.

58- رولز، المرجع السابق.

59-رولز، المرجع نفسه، ص 254.

60- المرجع نفسه، ص 255

متأصلة في البنية الأساسية لنظام سياسي ديمقراطي دستوري، ومستقلة عن كلّ نسق ميتافيزيقي وأخلاقي وديني[61]. وهي في نظره قائمة بذاتها بمعنى أنّها لا تستمد تماسكها من اندراجها ضمن رؤية شاملة؛ إذ تظلّ حدسيّة ومشتركة تصلح فقط للتدبير السياسي في مجتمع ديمقراطي، ولا تحيل على أيّ مصطلحات أو مفاهيم عميقة دينيّة أو فلسفية متأصلة في مذهب أو عقيدة بعينها. ولا تجعل فحسب واقعة التعددية كلّ نسق شامل من التفكير مقتصراً على توفير قاعدة صلبة للسياسات الديمقراطية، بل خطراً أيضاً على المجتمع التعددي والديمقراطي؛ إذ من شأنها أن تقوض استقرار الأنظمة الديمقراطية. فكيف سيتسنّى إذن لدولة ديمقراطية أن تؤمّن توازنها واستقرارها وتكسب ولاء مواطنين تتشكّل حياتهم من تصورات للخير متباينة وحتى متعارضة أحياناً؟ كيف يمكن لمواطنين تختلف آراؤهم في المسائل المتعلقة بالحياة الخيّرة أن يصلوا إلى توافق متعقّل في المسائل ذات الصلة بالسياسات العامة؟

لقد حاجج معظم فلاسفة الليبرالية السياسية على أنّ الحكم الديمقراطي يكسب ولاء مواطنين من مشارب مختلفة عندما يلتزم بالحياد حيال كلّ تصوّرات الخير الجزئية والخاصة. وعموماً يرى هؤلاء الفلاسفة أنه يمكن ضمان حياد الدولة بالاعتماد على تصور إجرائي خالص للعدالة تتولى الدولة رسم معالمه وتطبيقه يمكّنالأفراد والجماعات من أن يتعايشوا وأن يتعاونوا رغم تضارب رؤاهم الدينية والأخلاقية ، وأن تمتنع الدولة في المقابل عن إطلاق أيّ حكم يتعلق بصحة قول أو رأي يتعلق بالمسائل موضع خلافاتهم. غير أن رولز، خلافاً لمنظرين ليبراليين آخرين، لا يستخدم مصطلح حياد؛ لأن بعض مدلولاته بدت له مظللة إلى حدّ بعيد[62]. مقابل ذلك يرى أنه يمكن معالجة مشكل عدم الاستقرار السياسي من خلال مصطلح «الوفاق من خلال التراكب»، الذي هو «وفاق يتم فيه إقرار تصور سياسي للعدالة من قبل مذاهب دينية وفلسفية وأخلاقية متعارضة»[63]. فبدل أن تلتزم الدولة بالحياد، وأن تضع نفسها فوق وجهات النظر الجوهرية موضع الخلاف بين المذاهب، ينبغي أن تعمل على اكتشاف الأساس المشترك الذي يجمع بين مواطنين يعتنقون رؤى وتصوّرات جوهرية متعارضة[64]. ولكي يكون هذا الضرب من الوفاق ممكناً ينبغي أن يقع تمييز تصوّر العدالة من حيث هو تصوّر سياسي لا ميتافيزيقي عن كل الأنساق والتصوّرات الشاملة، وأن يقبل بهذا التصوّر السياسيّ الأشخاص الذين ينتمون إلى تلك المذاهب على اعتبار أنه لايتناقض

61- حول هذه النقطة يراجع كتابنا:

Le juste et ses normes, John Rawls et le concept du politique, Tunis: Publication Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis 2007, chap. 8.

62- Rawls, J. Political Liberalism, p. 191.

63- Rawls, J. «L'idée de consensus par recoupement», (م.س) ص 258.

64- المرجع نفسه

مع أركان عقائدهم ومذاهبهم وتصوراتهم الدينية والفلسفية والميتافيزيقية. فمصطلح العدالة داخل الليبرالية السياسية لرولز يفرض في الوقت نفسه فصل الدين من حيث هو نسق شامل عن السياسة وربط السياسة بالدين من حيث إنه يوفّر الأساس النفسي والعقائدي للديمقراطية الليبرالية بجعله أسسها متأصلة في عقيدته لا مناقضة لها، ويمكّن بذلك من بناء وفاق من خلال التراكب. لكن فكرة الوفاق من خلال التراكب تنبني على الإيمان بأن لا وجود لأساس كونيّ متفق حولهِ لمبادئ سياسية ينهض عليها مجتمع غير متجانس، سواء كان هذا الأساس علمانياً أم دينياً[65]. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المضمار هو الآتي: إذا فصلت التصوّرات الدينية على نحو تام عن الحياة السياسية والعامة فكيف يمكن لأفكارنا وقيمنا ومؤسّساتنا السياسية أن تكسب ولاء مواطنين ملتزمين دينياً؟

لعلّه من نافل القول أن المعتقدات الدينية إذا كانت تحفّز سلوك عدد هام من المواطنين في مجتمع ديمقراطي، ستؤثر في ولائهم للمثل وقيم العدالة والديمقراطية؛ إذ لا بُدّ من أن تكون لهذه المعتقدات صلة إيجابية مع التصوّر السياسي للعدالة حتى يكون من الممكن صياغة وفاق تراكبي بين رؤى دينية متباينة وأفراد منقسمين في المسائل الجوهرية الدينيّة وغير الدينيّة. فالدين هو، بالنسبة إلى رولز، جزء من الخلفية الثقافية للمجتمع المدنيّ تساهم مؤسّساته؛ مثل الكنائس ودور العبادة، إلى جانب الجامعات والمنتديات والجمعيّات العلميّة والفكريّة، في تكوين القاعدة الثقافية التي ينبغي أن يتشكل عبرها الوفاق من خلال التراكب في الديمقراطية؛ إذ يقول رولز: «تنتمي كل أشكال المذاهب الشاملة -الدينية والفلسفية والأخلاقية- إلى ما يمكن أن نسميه «القاعدة الثقافية الخلفية» للمجتمع المدني»[66]. ويَعدّ رولز أشكال التفكير والقياس والحجاج والخطاب داخل هذه المؤسسات أقوالًا وخطباً اجتماعية لا سياسية باعتبار أن ما هو سياسي يحيلنا فقط إلى ما يتعلق بالبنية الأساسية لديمقراطية دستورية ونمط اشتغال مؤسساتها. وإذا أراد مجتمع تعدّدي أن يوفّر لنفسه وفاقاً مستقرّاً ينبغي أن يقنع مواطنيه بإسناد بنية النظام الديمقراطي وتعضيدها من خلال الدفاع عن المبادئ الأساسيّة للديمقراطيّة الدستوريّة. ولن يتسنى لهم ذلك إلا بالنهل من الحجج والأفكار والتصوّرات الكامنة في أنساقهم الفكرية الشاملة. غير أنّهم حينما يقومون بذلك ويقدّمون دعمهم لهذه المبادئ يعترفون في الوقت نفسه بأنّها تظل قائمة بذاتها ومستقلة عن النسق الفكري الشامل الذي يتبنّونه؛ إذ يقول رولز: «أعتبر

65- حول هذه النقطة يراجع مقال تشارلز تايلور:

Taylor, Ch. "Modes of Secularism", in Bhargava, R. (ed.), Secularism and Its Critics, Delhi: Oxford University Press, 1998, p. 43.

66- رولز، الليبرالية السياسية، (م.س)، ص 14.

لذلك أنّ وجهة النظر العامة للمواطنين تتكون من جزأين: الأول يتطابق مع التصوّرالسياسيّ للعدالة المعترف به عموميّاً، أو يمكن اعتباره كذلك، أما الجزء الآخر فهو (تماماً أو جزئياً) جزء من مذهب شامل ترتبط به بطريقة ما النظرية السياسية»[67]. وفي مجال السياسة لابدّ من أن تحظى المبادئ الأساسية للديمقراطية بالأولوية على المعتقدات والتصوّرات الخاصة بالأنساق الشاملة. فمجتمع ما لا يكون منظماً جيّداً ومستقرّاً إلا متى أولاً، كان مواطنوه يدينون بالولاء لتصوّر عموميّ للعدالة يَعلمونه جيّداً، ويعترفون به حاكماً لمؤسّسات مجتمعهم وينخرطون، على الرغم من اعتناقهم لمذاهب شاملة متعارضة، في الوفاق التراكبي، ويجعلون من ثَمَّ مواقفهم وأحكامهم السياسية متّسقة مع التصوّر العمومي للعدالة، وثانياً، لا تلقى فيه المذاهب الشاملة المتعصّبة وغير المتعقّلة ما يكفي من الدعم لتقويض المبادئ الأساسية للعدالة[68]. وحينما ينشب نزاع بين قيم العدالة السياسية، وتلك التي يثمّنها مذهب أو عقيدة شاملة، ينبغي أن يكون للقيم الأولى ما يكفي من الرسوخ والثقل في الثقافة العامة للمجتمع حتى ترجح كفتها على كفّة القيم التي تنازعها الأولوية.

ويجدر التنويه هنا بأهمية التمييز الذي يقيمه رولز بين الأنساق والمذاهب المتعقلة وتلك اللامتعقلة، فالديمقراطية الليبرالية توفّر إطاراً مناسباً لتبلور حزمة من الأنساق والمذاهب الشاملة المتعقلة (reasonable)، التي لا تدفع معتنقيها إلى اعتبار المجال السياسيّ من خلال وجهة ذاتيّة وخاصّة مثل تغليب مصلحة طبقة أو فئة أو طائفة أو مجموعة أو زاوية نظر خاصة بدين أو مذهب شمولي على اعتبارات العدل والإنصاف[69]. فالمنتمون إلى أنساق فكرية شاملة متعقلة يبرهنون على استعداد لاحترام الرأي المخالف والإصغاء للحجج المقنعة، وهو ما يجعل التعقليّة، بالنسبة إلى رولز، قيمة أخلاقية سامية فيالديمقراطية تلطف الطابع القسريّ لممارسة النفوذ السياسي الذي لا تستطيع الدولة الديمقراطية الاستغناء عنه تماماً؛ إذ تظل مشروعية النظام الديمقراطي متوقفة على قدرته على الاستخدام الحصيف والمناسب للقوة والنفوذ في انسجام مع المبادئ الدستورية الأساسية التي يظل من المعقول توقع تبنيها من قبل مواطنين سواسية وأحرار اعتباراً للمبادئ والمثل العقلية والإنسانية التي تؤلّف بينهم[70]. ومثالًا على التصورات السياسية غير المتعقلة يورد رولز المذهب الديني الذي يقول إنّه لا خلاص خارج الكنيسة فهذه عقيدة لا متعقلة لأنّها تدعو إلى استخدام القوة العامة لفرض وجهة نظر يحقّ للمواطنين، باعتبارهم أناساً

67- المرجع نفسه، ص 38.
68-المرجع نفسه، ص 39.
69- المرجع نفسه، ص 37.
70- المرجع نفسه، ص 137.

متعقلين ملتزمين بالمقتضيات الأساسية لدستور عادل، أن يختلفوا معها، وأن يعدّوا أنفسهم غير ملـزمين ولا مقيّدين بها[71].

وتبرز أهمية هذا التمييز بين المتعقل واللامتعقل عند رولز عندما يحدّد «شروط الإشهار» الضرورية للجدل العام في الديمقراطية الليبرالية[72]؛ إذ يقتضي مبدأ المشروعية الالتزام بالاستخدام العمومي للعقل حين يشمل الجدل المسائل الأساسية للديمقراطية الدستورية، وتسويغ السياسات العامة وتعليلها على قاعدة المبادئ الدستورية الأساسية، ومقتضى العدالة تجاه كلّ المواطنين استناداً إلى العقل العمومي وإلى المعتقدات والتصورات المقبولة وأشكال الحجاج المتوافرة في العقل المشترك، وإلى نتائج المعارف العلمية، عندما لا تكون موضع خلاف وتقبل على نحو واسع من المواطنين، حتى يقدر التصوّر السياسي على توفير قاعدة عمومية لتسويغ السياسات العامة. فالقضاة مثلًا لا يمكنهم «أن يتحجّجوا بأخلاقهم الشخصية أو بمثلهم وفضائلهم الأخلاقية عموماً [...] كما أنهم لا يستطيعون الاستناد إلى وجهات نظرهم السياسية دون تقييد. وفي المقابل ينبغي عليهم أن يستندوا إلى القيم السياسية التي يعتقدون أنّها تندرج ضمن الفهم الأمثل للتصور العمومي وقيمه السياسية في العدالة والعقل العام، وهي قيم يؤمنون بها بإخلاص مثلما يقتضي ذلك واجب التمدّن؛ إذ من المعقول أن ننتظر من كلّ المواطنين بوصفهم عقلانيين ومتعقلين أن يتبنوها»[73]. ولئن كانت التوصية باستخدام العقل العمومي تشمل أساساً موظفي الدولة، وعلى وجه الخصوص القضاة والمسؤولين عن إنفاذ القوانين، فإنّ فكرة العقل العمومي تتّسع لتشمل المواطنين حينما ينخرطون في المداولات في المنتديات العمومية. فالمثل الأعلى للعقل العمومي لا يحكم فقط الخطاب الموجّه من قبل المترشحين للوظائف العامة إلى المواطنين أثناء الحملات الانتخابية، وإنما أيضاً ذاك الموجّه إلى المواطنين لإرشادهم إلى الاختيار السليم للمواقف والأشخاص الذين سيمنحونهم أصواتهم[74]. وإذا كان الأمر كذلك فهل تستطيع الحجج الدينية أن تستجيب لشروط الإشهار والإعلان أم هل ينبغي على هذه الحجج أن تظل «غير عامة»، وأن تدرج ضمن الكوكبة الخاصة بالأفراد وبالمجتمع المدني؟

يرى رولز أنّه في مجتمع جيّد التنظيم تحظى فيه الحقوق الأساسية بالحصانة الكافية، ويحتكم

71- المرجع نفسه، ص 138.

72 تطرق رولز في مواضع عديدة من كتاباته إلى أهمية الإشهار والإعلان عن الأفكار والمبادئ التي تطرح في الجدل العام، أو ينتهي الفرقاء إلى إقرارها إثر المداولة العامة. يراجع هنا على وجه خاص: رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، القسم 3، وكذلك: «عود إلى فكرة العقل العام» في كتاب: قانون الشعوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص من 183 إلى 243.

73- الليبرالية السياسية، (م.س)، ص 236 (الترجمة لنا).

74- المرجع السابق، ص 235.

فيه الناس إلى تصور عمومي للعدالة معروف ومعترف به من الجميع عندما يتعلق الأمر بتقييم أداء مؤسّسات مجتمعهم من حيث العدالة؛ ينبغي أن تكون الضوابط الحاكمة للخطاب السياسي تلك التي يحدّدها العقل العام. لكن في الحالة التي يكون فيها تطبيق المبادئ الأساسية على الحالات المخصوصة موضع شك، أو تلك التي يبرز فيها خلاف حول المسائل الدستورية، يكون عندها اعتماد حجج مستقاة من مرجعيات ومذاهب شاملة دينية وغير دينية مسوّغاً طالما أنه ضروري «لتعضيد المثل الأعلى للعقل العام». ففي الولايات المتّحدة الأمريكية مثلًا لم ينتهك أنصار تحجير العبودية ثم زعماء حركة الحقوق المدنية، منتصف ستينيات القرن الماضي، ضوابط العقل العام باستخدامهم حججاً دينية؛ لأنها كانت ضرورية لتعزيز قوة التصوّر السياسي حتى يتسنّى له أن يتحقّق[75].

يعدّ هذا الرأي لرولز متقدّماً قياساً بفلاسفة ليبراليين ظلّوا متمسكين بالموقف العلماني الصارم الداعي إلى تثبيت الجدار الفاصل بين الدين والدولة والمصرّ على إقصاء كلّ خطاب ديني من دائرة الشأن العام. ولئن تميّز موقف رولز بشيء من المرونة تجاه استخدام الحجج الدينية في النقاش العام فإنه ظلّ وفيّاً لثوابت الموقف الليبرالي التقليدي من هذه المسألة[76]. ففي مجتمع حسن التنظيم سيكون من الأفضل، في رأي رولز، أن تصاغ كلّ الحجج من خلال لغة مستمدة من «المعرفة المشتركة»، ومن «طرق البحث والتحرّي المتعاهد عليها»؛ لأنّ مثل تلك الحجج ترفع من نسبة احتمال حصول اتفاق متعقل بين مواطنين تشقّ صفوفهم اختلافات جوهرية حول مسائل الحياة الخيّرة. ويكتسي هذا الاعتماد على «المعرفة المشتركة» وعلى طرق التقصي والتحرّي المتعاهد عليها في العقل الإنساني المشترك، أهميّة خاصة لأنّه يوفّر قاعدة يستطيع أن يقيم عليها أناسٌ ينتمون إلى مذاهب مختلفة، ويعتنقون تصوّرات متباينة للخير، جملةً من المبادئ لديمقراطية ليبرالية. فالأشخاص الذين يلتزمون بشرط «الإشهار التام» يدركون أيضاً أن الخلاف المتعقل أمر ممكن، وأن الاختلافات لا تقطع أواصر التآلف وأسس الاحترام المتبادل؛ لأنهم يعترفون بأنّ الأشخاص المتعقلين، الذين يحاجّون بعضهم بعضاً من خلال حجج عمومية مشهرة ومعلنة ومقدّمات معقولة، يمكن أن يقبل بها الجميع مهما كانت عقائدهم الدينية وغير الدينية، يقدرون على بلوغ اتفاق دون

75 -المرجع السابق، ص 251.

76 يرى كريس إبيرل وترنس كنيو، كاتبا مادة «الدين والنظرية السياسية»، المنشورة في موسوعة ستانفورد الإلكترونية، أن رولز ظلّ وفياً للوجهة الليبرالية المألوفة والنموذجية التي تدعو أصحاب الرؤى ووجهات النظر الدينية إلى ضبط النفس والإحجام عن الزج بحججهم الدينية في المجادلات العامة. هذه الوجهة الليبرالية النموذجية يشاطرها، في رأييهما، مع رولز، كلّ من يورغن هابرماس وروبرت أودي وشارلز لرمور وستيفن ماشيدو ومرتا نوسبوم. يراجع:

Eberle, Ch. & Cuneo, T. «Religion and Political Theory» in Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/

اللجوء إلى حجج دينية أو مذاهب شاملة. لكن عندما لا يكون المجتمع حسن التنظيم ويفتقد تصوراً عمومياً للعدالة متفقاً حوله بين أفراده، وتكون فيه أيضاً المسائل الدستورية الأساسية، مثل تلك المتعلقة بالحريات والمساواة والحقوق الأساسية للمواطنين، موضوع خلاف، يكون عندها، كما أسلفنا، ولوج الحجج الدينية المجال العام ممكناً طالما أنّ غرض هذه الحجج هو ترسيخ فكرة العقل العام وتعضيدها[77]. لكن هذا الوضع يظلّ استثنائياً وخاصاً بمجتمع لم تترسخ فيه القناعة الديمقراطية، ولم تتغلغل فيه بعد القيم الليبرالية داخل ثقافته العامة السياسية، ولم يحصل فيه بعد وفاق تراكبي بين أعضائه حول مبادئ العدالة وحول تصوّر عام مشترك لمعاني العدل والإنصاف وكيفية جعلها الأساس في تقييم اشتغال مؤسساته وأدائها. لكن عندما يتحقق هذا المقتضى تُقصى الحجج الدينية من العقل العمومي وتدار المداولات العامة دون اعتماد على منطوقات مثيرة للجدل تزعم الحقيقة، ويتدبر الشركاء في المداولات العامة حججهم استناداً إلى مبادئ تتقاسمها جميع الأطراف في مجتمع ليبرالي.

لذلك رأى الكثير من القارئين لرولز أنّ فكره ينزع إلى إخراج حقائق الأديان من الأجندة السياسية، ويحمّل المشاركين في المداولات العامة واجب ضبط النفس حتى لا يقحموا أفكارهم وتصوراتهم الشاملة الدينية منها وغير الدينية في الجدل السياسي[78]. غير أنّ هذا الموقف الإقصائي للحجج الدينية من المداولات العامة قابله موقف تضميني لا يمانع طرح الحجج الدينية في

77- رولز، ج.، «عود إلى فكرة العقل العام»، (م.س)، ص من 183 إلى 243. يقوم روبرت أودي بتمييز الحجج الدينية عن الحجج العلمانية على النحو الآتي: الحجج الدينية تكون مرتبطة على نحو مباشر أو غير مباشر بسلطة معصومة من الخطأ على نحو يكون منطوق الحجة حقيقة لا تحتمل الجدل. ثانياً، إنّ من يؤمنون بالمصدر الإلهي السَنيُّ لكل الحجج الدينية يعتقدون أن من لا يؤمن بها منذور للهلاك الأبدي وتعوزه الحكمة. ثالثاً، تملي الحجج الدينية أعمالًا تكون دينية في مضمونها مثل الصلاة أو من حيث النية الموجهة لها مثل الاحتفاظ بالجنين؛ لأنه هبة من الله، وهو ما يؤدي إلى محاولات فرض هذا الرأي عنوة على الآخرين. يراجع:

«Audi, R. The State, the Church and the Citizen» in

Weithman, P.(ed.) Religion in Contemporary Liberalism, Notre Dame University Press, 1997, 39-75. هنا ص 58.

وعموماً رأى الليبراليون؛ أمثال: رولز وأودي ودووركين ورورتي وحتى هابرماس وتايلور، على الرغم من تحفظات هذين الأخيرين على الليبرالية، أن الحجج الدينية لا تحتمل النقاش والجدل ولها صيغة مطلقة. في حين عارض آخرون هذا الرأي ورأوا أن الحجج الدينية تقبل الجدل والنقاش الذي يستند إلى منطقها الداخلي وتقليدها الخاص ضمن تقاليد ومدارس تأويل الكتاب المقدس لا إلى الحجج العلمانية، ومن هؤلاء بول وايتمان وديفيد هولنباخ **ونيكلاس** والترستورف. تراجع مساهمات كل من هؤلاء في المرجع السابق. وأيضاً الكتاب المشترك بين روبرت أودي **ونيكلاس** والترستورف:

Audi, R. & Wolterstorff, N. Religion in Public Square, NY: Rowman & Littlefield, 1997.

78- من هؤلاء نذكر ريتشارد رورتي في:

Rorty, R. "Religion as a Conversation Stopper", Philosophyand Social Hope NY; Peguin Book, 1999, pp. 158- 74.

وروبرت أودي في كتاب:

Audi, R. Religious Commitment and Secular Reason, UK: Cambridge University Press, 2000.

وستيفن ماشيدو في مقال:

Macedo, Stephen, 1998, "Transformative Constitutionalism and the case of Religion: Defending the Moderate Hegemony of Liberalism", Political Theory 26/ 1: 56–80.

الجدل العام وتقديم تسويغ للمواقف والسياسات العامة من خلال اعتبارات دينية دون أن يكون في ذلك خطر على الديمقراطية. فالشرط الذي يضعه رولز وأتباعه لولوج الحجاج العام بدا لهؤلاء غير منصف تجاه المواطنين المؤمنين بعقيدتهم والمتشبثين بها، ومن شأنه أن يفقر الحياة المدنيّة والأخلاقيّة بتجريدها من حوافز مهمّة للفعل متأتية من الإيمان الديني، وأن يوهن أواصر التكافل والتضامن الاجتماعي[79]. وقد سعى يورغن هابرماس مؤخراً إلى تجسير الهوة بين الموقف الإقصائي والموقف التضميني من خلال فكرة المجتمع ما بعد العلماني. فخلافاً لرولز رحّب هابرماس بالمذاهب والنظريات الشاملة الدينية وغير الدينية في المجالات العامة السياسية وغير السياسية التي يتشكّل عبرها الرأي والإرادة العامة، ولا يشترط من المشاركين في المداولات ضبط أنفسهم والإحجام عن الزجّ بحجج مستمدة من مذاهبهم في الجدل العام كما هو الأمر لدى رولز. وبإزالة هذا الحاجز عن العقل العام يأمل هابرماس أن ينخرط المؤمنون وغير المؤمنين في تعاون مثمر غايته البحث عن الحقيقة من خلال ترجمة المفاهيم الأخلاقية والإيتيقية إلى لغة كونية مفهومة من الجميع تكون خارج السياق والمعجمية الدينية الخاصة بجماعة دينية مّا[80]. ومع أن هابرماس كان ينشد تصحيح رولز في رفضه إدراج الحجج الدينية ضمن العقل العام، إلا أن الحلّ الذي ارتآه حول ضرورة أن يقبل أصحاب النظريات الشاملة، والدينية منها على وجه خاص، ترجمة حججهم إلى لغة كونية يفهمها ويقبلها الجميع لا يبدو لنا قادراً على ضمان مشاركة جميع المواطنين في الجدل العام؛ إذ يبقى دائماً جانب من هذه الحجج الدينية يعسر وحتى تتعذّر ترجمته إلى اللغة الكونية التي يتحدث عنها هابرماس، وستظل الجماعات الدينية متشبثة به، على الرغم من استحالة ترجمته. وفي رأينا لا يختلف شرط الترجمة لهابرماس عن شرط المعادلة بين الحجج الدينية والحجج العلمانية الذي وضعه روبرت أودي، حيث دفع هذا الأخير بأن لا تُقبل الحجج الدينية في الحجاج العام تسويغاً لسياسة مّا إلا متى أمكن أن نجد حججاً علمانية نظيرة لها يقبل بها من لا يؤمنون بتلك الحجج الدينية[81]. وهو ما رفضه العديد من الفلاسفة الجماعتيين القريبين من الأوساط الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا. غير أنّ بيان ذلك وتحليله يتجاوز إطار هذا المقال والغاية التي وضعناها له.

79-Weithman, P.Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2002; Wolterstorff, N. 1997. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for ReligiousReasons". InReligion and Contemporary Liberalism; Waldron, J. "Religious Contributions in Public Deliberation." in San Diego Law Review 30 / 1993, pp. 837–48.

80-Habermas, J. Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris: Gallimard 2008, ch.5.

81- روبرت أودي، (م.س).

خاتمة

لقد سعينا، في هذا المقال، إلى إبراز أهم عناصر المقاربة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي، مشددين على نقاط التوارد والافتراق بينها وبين المقاربة العلمانية على الصعيدين الخبري الواقعي والمعياري المتعلق بالنظرية الفلسفية والمعايير والقيم التي يجب أن تحكم تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. فعلى المستوى الخبري والواقعي المتعلق بالترتيب القانوني والمؤسساتي لهذه العلاقة، حاولنا أن نبيّن أن العلمانية، بما تعنيه من الفصل بين الدين والدولة، ليست النموذج الوحيد الذي اتبع في البلدان التي اعتمدت النظام السياسي للديمقراطية الليبرالية. ففي بلدان ديمقراطية وليبرالية، مثل: المملكة المتحدة، والنرويج، وفنلندا، والسويد، إلى حدود سنة (2000)، نمت الديمقراطية الليبرالية وترسخت في ظلّ ترتيبات قانونية ودستورية لا تقيم فصلًا بين الدين والدولة، وأقيمت كنيسة رسمية دون أن يحول ذلك من توفير الضمانات الضرورية للحقوق الفردية القائمة على الحرية والمساواة في الاعتبار والتقدير بين كل المواطنين مهما كانت انتماءاتهم الدينية والعقائدية وفقاً للمبادئ التي تنادي الليبرالية السياسية بإقرارها. وقد لاحظنا أيضاً أنّ البلدان التي توخّت نموذج الفصل بين الدين والدولة وفق الترتيبات التي دعت العلمانية السياسية منذ عصر الأنوار إلى إقرارها، لم تكن متجانسة في طريقة إدارة العلاقة بين الدين والدولة. فإذا كانت العلمانية الفرنسية، أو ما اصطلح على تسميتها باللائكية الجمهورانية، قد سعت إلى الفصل بين الدين والمجال العام بما فيه الدولة ومؤسساتها والمجتمع المدني، رأينا أن الفصل بين الدين والدولة قد اقتصر في التجربة الأمريكية على الفصل بين المؤسسات التابعة للدولة ومختلف الكنائس والمؤسسات الدينية، في حين فسح في المجال أمام الأديان للعمل بفاعلية داخل المجتمع المدني، وهو ما وفر ظروفاً مناسبة للعديد من الجماعات المتطرفة دينياً لتنمو ويشتد عودها إلى أن أصبحت تهدد المبدأ الذي قامت عليه الليبرالية الأمريكية، وهو حياد الدولة في المجال الديني. أمّا في ألمانيا فإنّ الفصل الذي أقرّه دستور جمهورية فايمار بين الدين والدولة، وأعيد إقراره في القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية لسنة (1949)، لم يمنع قيام أشكال من التعاون والشراكة بين الدولة والكنائس والطوائف الدينية المنظمة وفق القانون، وهو ما جعلها تعضّد عمل الدولة في مجالات مثل الصحة والتعليم والعمل الاجتماعي الخيري دون أن يخلّ ذلك بمقتضى حياد الدولة تجاه الكنائس والأديان ووجوب معاملتها جميع الطوائف والجماعات الدينية على قدم المساواة. كل ذلك أدى بنا إلى نتيجة مفادها أن المعالجة الليبرالية للمشكل اللاهوتي السياسي غير متجانسة من بلد ليبرالي إلى آخر، وقد تبدو سياسات ما مسوغة وفق المبادئ الليبرالية في بلد ما، ولا تثير حفيظة الليبراليين، في حين تبدو غير ذلك في بلد ليبرالي آخر وتثير جدلًا صاخباً وترفع في شأنها قضايا أمام المحاكم مثل إحداث مُصلّيات وأماكن عبادة في الجامعات والمدارس؛ إذ بدا أمراً عادياً في ألمانيا، في حين لقى معارضة ورفضاً من

الليبراليين في الولايات المتحدة الأمريكية. ويؤكّد كلّ ذلك، في نظرنا، أنّ الليبرالية لا تنظر إلى العلمانية على أنها تشكل نظرية أو مذهباً سياسياً مكتمل المعالم، بل منهج وتمشٍّ ينشد تكريس القيم الليبرالية من حرية ومساواة في الاعتبار والتقدير بين جميع المواطنين، وليست غاية في ذاتها. لذلك ترفض الليبرالية السياسية، كما بلورها ونظّر لها الفيلسوف جون رولز، أن تكون العلمانية الشاملة؛ أي باعتبارها فلسفة ورؤية متكاملة ومتناسقة للخير والحياة المُثلى تجعل من الاستقلالية الذاتية أو من الفردانية مثلاً أعلى للحياة التامة والمكتملة وأساساً لتنظيم المؤسسات والبنية الأساس للمجتمع تماماً مثلماً ترفض هيمنة الرؤية الدينية على جميع مناحي الحياة في مجتمع ليبرالي تعدديّ على مستوى تصورات الخير ورؤى العالم. ولسبب كهذا تبدو الليبرالية نظرية سياسية أكثر انشداداً إلى مقتضى التسامح واحترام التعددية وحرية الضمير من مختلف نظريات العلمانية.

المراجع والمصادر

بالعربية:

- باري، ب.، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2011.
- بيرلن، إ.، الحريّة، ترجمة معين الإمام، مسقط، منشورات دار الكتاب، 2015.
- دووركين، ر.، أخذ الحقوق على محمل الجدّ، ترجمة منير الكشو، تونس، دار سناترا، 2015.
- هيبارد، س.، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة الأمير سامح كريم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2014.
- نيكوليه، ك.، فكرة الجمهورية في فرنسا (1789-1924)، ترجمة محسن الخوني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011.
- رولز ،ج.:
  - نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.
  - العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
  - قانون الشعوب، وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة أحمد خليل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

المراجع باللاتينية

- Audi, R. 1997, «The State, the Church and the Citizen» in Weithman, P. (ed.) Religion in ContemporaryLiberalism, Notre Dame University Press, pp. 39- 75.
- ___ & Wolterstorff, N. 1997, Religion in Public Square, NY: Rowman & Littlefield.
- ___, 2000, Religious Commitment and Secular Reason. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Augier-Cabanes.I., 2007, «La laïcité exception libérale dans le modèle français», in Cosmopolitiques n°16,nov.
- Assad, T., "Trying to Understand French Secularism", in De Vries & Sullivan, L.E. Political Theologies, Public Religions in Post-Secular World,Fordham University Press 2006 pp.494 -526.

- Baubérot, J., 2006, «La laïcité en crise? une enquête toujours en devenir», in Informations sociales, vol. 8, n° 36, pp.48 - 59
- ____, 2010, «The Evolution of Secularism in France: between two Civil Religions», in ComparativeSecularisms in a Global Age, ed.by Cady, L.E. and Hurd, E.Sh. NY. Palgrave, pp. 57- 68.
- ____, 2011, La laïcité falsifiée, Paris, La Découverte Berstein, S.& Rudelle,O. 1992 Le modèle républicain, Paris: PUF.
- Bonnet, J. & Gahdoun, P-I, 2014, La question prioritaire de constitutionalité, Paris: PUF
- Campbell, D.E.& Putnam, R.D. 2012 "God and Caesar in America" In ForeigAffairs, March /April https://www.foreignaffairs.com/articles/united states/201212-02-/god-and-caesar-america
- Cohen, J.L. «Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism", in Cohen J.L. & Laborde, C. Religion, Secularism and Constitutional Democracy.
- Commun, P., 2006, «Les libéralismes allemands» in Nemo, Ph. & Petitot, J. ,Histoire du libéralisme enEurope, Paris: PUF, pp. 829- 857.
- De Granvilliers, J., 1914, Essai sur le libéralisme allemand, Paris, Giard& Brière.
- Dworkin, R. 1985, Matter of Principles, Mass: Harvard University press.
- ____, 2013, Religion without God, Mass: Harvard University Press.
- Elshtain, J.B. "Religion and Democracy», in Journal of Democracy, V. 20, n°2, 2009, pp.5-17.
- Fox, J. 2008, A World Survey of Religion and the State, Cam: Cambridge University Press.
- Habermas, J. 2008, Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris, Gallimard.
- Jacobs, F.G, 2002, The Sovereignty of Law, the European way, Cam: Cambridge University Press.
- Jansen, Y. 2010, «Laïcité, or the Politics of Republican Secularism", in, Political Theologies, pp. 475-492.

- _____, 2013, Secularism, Assimilation and the Crisis of French Modernist Legacies, Ams. : Amsterdam University Press.
- Kchaou, M., 2007, Le juste et ses normes, John Rawls et le concept du politique, Tunis, Publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, pp. 167- 183.
- Laborde, C., 2002, ‘‘On Republican Toleration’’, Constellations 9, no. 2, Maire, C., 2013, «Gallicanisme et sécularisation», Droits n° 58, pp.133 -166.
- Maclure, J. & Taylor, Ch., 2011, Secularism and Freedom of Conscience, Mass: Harvard University Press.
- Macedo, Stephen, 1998, “Transformative Constitutionalism and the Case of Religion Defending the ModerateHegemony of Liberalism.” Political Theory, 26 / 1: 56–80.
- Meyer, H. 2006, Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Cam: Cambridge University Press.
- Monsma, S.V. & Soper, J.Ch, 2009, The Challenge of Pluralism, NY: Rowmen & Littlefied.
- Morris, R.M., 2009, Church and State in 21 Centry Britain, UK: MacMillan
- Muhlman, G. & Zaic, C. 2008, «la laïcité de la IIIé à la Vé république», Pouvoirs n° 126, pp. 101- 114.
- Norris, P. & Ingelhard R., 2004, Sacred and Secular, Cam: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. 2008, Liberty of Conscience, NY: Basic Books Rawls, J. 2005, Political Liberalism, Cul: Culumbia University Press.
- Rawls, J., 1993, «La théorie de la justice comme équité, une théorie politique et non pas métaphysique», trad.franç. in Justice et démocratie, pub. par Audard, C. Paris, Seuil, pp. 203- 241.
- ------, 1993, «Le constructivisme kantien dans la théorie morale», in Audard, Justice et démocratie, p. 73 - 152.
- ____, 1993, «Le domaine du politique et le consensus par recoupement» , in Audard, C. p.323 - 356.

- ____, 1993, «L'idée d'un consensus par recoupement», in Audard, pp. 245- 283.
- _____ , 1993, Political Liberalism, NY., Columbia University Press.
- Robert, J. 1994, «La liberté religieuse», in Revue internationale de droit comparé, n° 2, pp. 629.
- Rorty, R. 1999, "Religion as a Conversation Stopper". in Philosophy and Social Hope. New York, Penguin Books.
- Rosanvallon, P., 1979, Le libéralisme économique, Paris, Seuil.
- Thiemann, R.F., 1996, Religion in Public Life, A Dilemma for Democracy, NY:Georgetown University Press.
- Tropper, M., 2016, «Republicanism and Freedom of Religion in France", in Religion, Secularism and Constitutional Democracy, ed. by Cohen, J. & Laborde, C. NY: Culumbia University press, pp. 316- 337.
- Soper, Ch. & Fetzer, J., 2005, Muslims and the State in Britain, France and Germany, Cam: Cambridge University Press.
- Strauss, L. 1965, Spinoza's Critique of Religion, trans. E. M. Sinclair, New York: Schocken Books.
- _____, 1967, «Jerusalem and Athens», in Commentary, June, pp. 45- 57.
- Zylberberg, J. 1995 «Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats Unis, Royaume Uni», in Pouvoirs, n° 75, pp. 37 -52.
- Waldron, J. "Religious Contributions in Public Deliberation". San Diego Law Review 30 / 1993: 48– 837.
- Weithman, P., 2002, Religion and the Obligations of Citizenship, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Weviorka, M., 1995, «Laïcité et démocratie» in Pouvoirs n° 175, pp. 61- 71.
- Wingler, T., 2010, «The God in Constitutional Controversy, American Secularisms in Historical Perspective» in Gady, L.E.& Hurd, E.Sh, op.cit. pp. 87- 105.
- Wolterstorff, N. 1997. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons". In Religion and Contemporary Liberalism.

في الليبرالية والليبرالية الجديدة: موقف ميشيل فوكو

الزواوي بغوره*

ثلاثة معطيات تسوغ البحث في موضوع موقف ميشيل فوكو من الليبرالية والليبرالية الجديدة؛ الأول موضوعي يتمثل في ما قدمه في كتابين هما: (الأمن، الإقليم، السكان) و(مولد السياسة الحيوية)، والثاني تحليلي يتصل بعلاقة مفهوم الليبرالية بوصفه شكلاً من أشكال الحكم بفلسفته السياسية والاجتماعية، والثالث نقدي يتعلق بمختلف القراءات التي قُدِّمت حول تحليلاته لليبرالية. وهو ما يؤدي إلى طرح سؤالين أساسيين على الأقل: ما مفهوم ميشيل فوكو لليبرالية والليبرالية الجديدة؟ وما قيمته في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة؟

للإجابة عن هذين السؤالين حلَّلنا أهم الأفكار التي قدمها في الكتابين، ولا سيّما ما تعلق بتحليله للمدرسة الفزيوقراطية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ومدرسة فرايبورغ (école de Fribourg) الألمانية، أو ما يُعرف بالليبرالية المنظمة، ومدرسة شيكاغو (école de Chicago) الأمريكية، أو ما يعرف بالليبرالية الجديدة في القرن العشرين، وما شكّلته هذه المدارس من تحولات في فهم الاقتصاد الذي أصبح عنصراً محدداً في فن الحكم الجديد، الذي اصطلح عليه بالحكمانية الليبرالية مقارنةً بحكمانية داعي المصلحة العليا للدولة. وبعد هذه الخطوة التحليلية، حاولنا أن ننظر نظرة نقدية في مجمل هذه الأفكار، وذلك من زاويتين متكاملتين؛ زاوية داخلية متصلة بفلسفته السياسية والاجتماعية ومتمحورة حول مفهوم الحكمانية، وزاوية خارجية رصدنا فيها أهم الانتقادات والتعليقات التي صاحبت صدور الكتابين، مؤكدين، في الخاتمة، أهم النتائج التي تبيِّن قيمة تحليلات فوكو لليبرالية والليبرالية الجديدة.

الكلمات المفاتيح:
الليبرالية، الليبرالية الجديدة، ميشيل فوكو، الفلسفة السياسية والاجتماعية، السياسة الحيوية، الاقتصاد، الدولة.

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

There are three facts that justify my research about Michel Foucault's attitude towards liberalism and new liberality. First, the objective fact, which is reflected in his books: Security, Territory, Population, and The Birth of Biopolitics. Secondly, the analytical fact, which is related to the concept of liberalism as a shape of governance in his political and social philosophy. The third fact is the criticizing fact that is related to different readings about his liberal analysis. These facts result in two questions: what is the notion of liberalism and new liberalism according to Foucault? and what is its value in the modern political and social philosophy?

To answer these questions, I analyzed the most important ideas that he presented in these two books, especially what is related to his analysis of the French Physiocratcy school in the 18th century, the German school of Freiburg or the Ordoliberalism, and the American school of Chicago, or what is known as the new liberalism in the 20th century, and their role in transforming the concept of economy, which became an essential element in the new art of governing. This is defined as liberal Governamentality in comparison to reason of state governance.

After this analytical step, I tried to criticize the overall ideas from two complete points of view. The internal point of view is related to his political and social philosophy and is centered around the concept of governementality. However, the external point of view discusses the most important comments and criticisms that accompanied the publication of these two books, and in conclusion, I corroborated the most important results that show the value of Foucault's liberal and new liberal analysis.

نصّ البحث

«ليست الليبرالية إيديولوجيا أو مثالاً (...) وإنما هي شكل من الحكم في غاية التعقيد. ومن واجب المؤرّخ أن يدرس كيف تعمل، وبأي ثمن، وبأية وسائل، وهذا، بطبيعة الحال، في حقبة معينة، وفي وضعية تاريخية محددة»[1]. م. فوكو.

ثلاثة معطيات تسوغ البحث في موضوع موقف ميشيل فوكو من الليبرالية والليبرالية الجديدة؛ الأول موضوعي يتمثل في ما قدمه في كتابين هما: (الأمن، الإقليم، السكان) و(مولد السياسة الحيوية)، والثاني تحليلي يتصل بعلاقة مفهوم الليبرالية بوصفها شكلاً من أشكال الحكم بفلسفته السياسية، والثالث نقدي يتعلق بمختلف القراءات التي قُدِّمت حول تحليلاته لليبرالية. وهذا يؤدي إلى طرح سؤالين أساسيين على الأقل: ما مفهوم ميشيل فوكو لليبرالية والليبرالية الجديدة؟ وما قيمته في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة؟

أوّلاً: في مفهوم الليبرالية والليبرالية الجديدة

استعمل ميشيل فوكو مفهوم الليبرالية في دروسه عام (1977-1978) الموسومة بـ: (الأمن، الإقليم، السكان)، وذلك في سياق تحليله النظرية الفزيوقراطية[2] في الاقتصاد السياسي، وما سمّاه السياسة الحيوية القائمة على جاهزية الأمن (dispositive de sécurité)، أو آلية الأمن (mécanisme de sécurité) في مقابل القانون والانضباط. يقوم التصور الفزيوقراطي للسياسة والاقتصاد على نوع من الفيزياء التي تعني الواقع باعتباره المعطى الوحيد الذي على السياسة أن تتعامل معه. وفي تقديره، إن هذا التصور لا يمكن فصله «عن المبدأ العام لما نسميه بالليبرالية»[3].

وتفيد الليبرالية، في هذا السياق، حرية الحركة تحقيقاً لقاعدة آدم سميث المعروفة (دعه يعمل، اتركه يمر). وهذا يعني، في نظر فوكو، ترك الواقع ينمو ويتطور وفقاً لآلياته الخاصة. ويُعبَّر عن هذه الآلية الخاصة بالحرية، أو ما سماه إيديولوجية الحرية (idéologie de liberté)[4]؛ لأن الحرية تعدّ شرطاً أساسياً لتطوير الأشكال الحديثة للرأسمالية. ولكن، في الوقت الذي شُرع في تطبيق الحرية في القرن الثامن عشر، طبقت أيضاً تقنيات انضباطية على مختلف الفئات الاجتماعية،

1- Michel Foucault, Postface, in Dits et écrits 1954-1988, vol. IV, Paris, Gallimard, p.34.

2 - الفزيوقراطية أو المذهب الطبيعي في الاقتصاد ظهر في فرنسا في القرن الثامن عشر، و يتميز بالدعوة الى حرية التجارة، واعتبار الأرض المصدر الأساسي للثروة. من أشهر علمائها ميرابو (Mirabeau).

3- Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de Frnce.1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, pp.48-49.

4- Ibid., p.49.

محددة بذلك الحرية وممارستها، وكما يقول: «لا يمكن لنا، بالطبع، أن نحرر الأفراد دون أن نطوِّعهم»[5]. ولقد حلّل هذه الجاهزيات (dispositifs) الانضباطية بالتفصيل في كتابه (المراقبة والمعاقبة) (1975)، و هو ما أكده في تحليله ظهور الليبرالية في القرن الثامن عشر. يقول: «علينا أن نفهم هذه الحرية التي هي إيديولوجيا وتقنية في الحكم في الوقت نفسه ضمن تغيرات وتحولات السلطة. وبشكل خاص ومحدّد، فإن هذه الحرية ليست شيئاً آخر غير التلازم والترابط في جاهزيات الأمن»[6]. والسبب في ذلك أن هذه الجاهزيات لا يمكنها أن تعمل دون شرط الحرية المتمثل في حرية الحركة والتنقل، سواء بالنسبة إلى الأفراد، أم البضائع. مما يعني أن مضمون الحرية، في هذه الليبرالية، اقتصادي منظوراً إليه ضمن جاهزيات الأمن باعتبارها آلية أساسية في السياسة أو السلطة الحيوية (biopouvoir/biopolitique)[7]. وبهذا المعنى، إن الحرية ليست إيديولوجية بشكل أساسي وخاص؛ أي مجموعة من الأفكار التي تسوغ نظاماً سياسياً فحسب؛ إنما هي «أوّلاً، وقبل كلّ شيء، تكنولوجيا السلطة»[8].

يتبين من هذا التحليل الأولي، أن الليبرالية، في نظر ميشيل فوكو، ترتبط، أوّلاً، بالاقتصاد في صورته الفزيوقراطية، وثانياً بمفهوم للحرية الاقتصادية أكثر منه بالحرية السياسية، وثالثاً بشكل من أشكال السلطة، ألا وهو السلطة الحيوية ومعاييرها التي حللها في دروسه عام (1977-1978)، قبل أن ينتقل إلى دراسة أشكال السلطة منذ عصر النهضة؛ حيث صاغ مفهوماً جديداً يشمل مختلف أشكال السلطة التي درسها، ولا سيّما السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية، ونعني بذلك مفهوم الحكمانية (gouvernementalité)[9] الذي أصبح يشمل مختلف فنون الحكم التي درسها في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهي السلطة الرعوية (pouvoir pastoral)، وداعي المصلحة العليا للدولة (raison d'Etat)، والحكم الليبرالي وتقنياته المختلفة.

5- Michel Foucault, Entretien avec Michel Foucault, in Dits et écrits 1954-1988, vol. IV, Paris, Gallimard, p.92.

6- Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, op-cit., p.50.

7- استعمل فوكو مفهوم السلطة الحيوية قبل هذا التاريخ، وذلك في كتابيه: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، 2003، ص 242-252. وإرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، 1990، ص141-159.

8- Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, op-cit., p.50.

9- Ibid., p.111.

المقصود بهذا المصطلح فن الحكم، أو فنون الحكم المختلفة، وتحديداً حكم وقيادة سلوك وتصرفات الآخرين. ويتكوّن، في نظر ميشيل فوكو، من ثلاثة عناصر هي: أولاً مجموع المؤسسات والإجراءات والحسابات التكتيكية التي تسمح بممارسة السلطة الخاصة بالسكان. وثانياً تلك القوة التي تؤدي إلى حكم الآخرين...إلخ. وثالثاً، العملية التي سمحت بالانتقال من دولة العدل في العصور الوسطى إلى الدولة الإدارية في عصر النهضة. ولمزيد من التفصيل، انظر:

Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, pp.112-113.

أمّا بالنسبة إلى ترجمته إلى اللغة العربية، فقد اعتمدنا ترجمة محمد ميلاد. انظر: ميشيل فوكو، دروس، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، 1994.

يرى ميشيل فوكو أن تحليل مشكلة الحبوب، ووسائل تجنب الجدب والقحط والمجاعة، في القرن الثامن عشر، قد أدى إلى رسم صورة جديدة للحكم تختلف عن تلك التي كانت سائدة باسم داعي المصلحة العليا للدولة ودولة الشرطة (Etat de police)[10]. والذين نقدوا هذا الشكل من الحكم هم علماء الاقتصاد وليس علماء القانون، رغم محاولة هؤلاء الأخيرين نقد السلطة المطلقة للحكم الملكي، ومحاولة الحدّ منها باسم الحقوق الطبيعية، إلا أن ذلك لا يماثل ما قام به الاقتصاديون، الذين لم يكتفوا بنقد دولة داعي المصلحة العليا أو دولة الشرطة، وإنما قدَّموا فناً جديداً في الحكم يتمثل في داعي المصلحة الاقتصادية الذي حلّ محل داعي المصلحة العليا للدولة، وعدَّل من مضمونه، ولكنه بقي ضمن الإطار العام لداعي المصلحة العليا، بما أنه يقوم على تقوية الدولة اقتصادياً، سواء في علاقاتها الخارجية أم الداخلية.

والعنصر الأساسي في هذا الاقتصاد هو مفهوم الطبيعة وآلياتها. فمثلاً، إذا تركنا الأسعار ترتفع بشكل طبيعي، فإنها ستصل إلى حدٍّ معيّن ثم تتوقف؛ وهذا يعني أن مفهوم الطبيعة لا يحيل إلى العالم الخارجي المادي، وإنما إلى العلاقات الخاصة القائمة بين الناس منظوراً إليها على أنها علاقات طبيعية وعفوية لعمليات التبادل والعمل والإنتاج داخل مجتمع طبيعي. وهذا هو المفهوم الذي جعل منه الاقتصاديون مجالاً للأشياء والموضوعات والتحليل والمعرفة والتدخّل[11].

وفي تقدير ميشيل فوكو، إن هذا المجتمع الطبيعي، أو المجتمع بوصفه حقلاً للطبيعة الخاصّة للإنسان، الذي سنسميه لاحقاً المجتمع المدني (société civile)، يعني، من بين ما يعني، أنه ليس ناتجاً أو محصلةً من محصلات الدولة، ولكنه أصبح ملازماً وضرورياً للدولة. ويعدّ ظهوره بمثابة التغير الأساسي في داعي المصلحة العليا للدولة، مرفقاً بمعرفة علمية جديدة، هي الاقتصاد السياسي باعتباره «معرفة بالعمليات التي تربط التغيرات القائمة بين الثروات والسكان، وتصنيفها في ثلاثة محاور هي: الإنتاج، التوزيع، الاستهلاك»[12]. وتعدُّ هذه المعرفة الاقتصادية ضرورية للحكم الجيد؛ لأن أيّ حكم لا يهتم بها، وبشروطها، مآله الفشل والإخفاق، وهو ما أدى إلى ظهور علاقة خاصّة وجديدة بين المعرفة والسلطة، أو بين العلم والحكم.

والعنصر الذي عزز هذه العلاقة هو عنصر السكان (population) باعتباره واقعة خاصة ومرتبطة بإمكانات العمل والأجور والأسعار، وله قواعده الخاصة في التحول والتنقل تماثل قواعد

10- Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, op-cit, p.355.

11- Ibid., p.357.

12- Ibid., p.358.

الثروة في طبيعتها، ولكن، وعلى خلاف الثروة، إن لعنصر السكان جانبه العفوي المتمثل في إقامة علاقات طبيعية فيما بين السكان أنفسهم لا تتصل بالضرورة بتلك العلاقات التي تقيمها الدول، بما أنها علاقات عفوية وقائمة أيضاً على المصلحة أو المنفعة.

ينجم عن هذا تغيُّر في شكل الحكم ناتج عن خضوع العمليات الاقتصادية والسكانية للطبيعة، ويتفق مع «احترام العمليات الطبيعية، أو على الأقل أخذها بعين الاعتبار»[13]. وهذا يعني أن تدخل الحكومة سيكون محدوداً، ولكنه، مع ذلك، يتطلب تسييراً يهدف أساساً إلى افساح المجال للحركة الطبيعية للأشياء. ولا يتسنى تسيير السكان بشكل طبيعي إلا بآليات وجاهزيات أمنية. وبتعبير آخر، إن وظيفة الدولة أصبحت تتمثّل في ضمان الأمن للظواهر الملازمة للاقتصاد والسكان. من هنا، تظهر الحرية ليست بوصفها:

«حقوقاً شرعية للأفراد في مقابل الحكم وتجاوزاته، ولكنها أصبحت عنصراً لا غنى عنه للحكم نفسه. فلم يعد ممكناً الآن الحكم إلا بالشرط الفعلي للحرية، أو، على الأقل، ببعض أشكال الحرية التي يجب احترامها. ولا يعني عدم احترام الحرية القيام بتجاوزات بالنسبة للقانون، ولكن، وبشكل خاص، يعني عدم الحكم كما يجب. من هنا أصبح إدماج وإدخال هذه الحريات والحدود الخاصة بها داخل حقل الممارسة الحكومية شرطاً لازماً»[14].

وهذا يعني، أن الحرية أصبحت تمثل حدًّاً بالنسبة إلى الحكم الحديث المتمثل في الحكم الليبرالي، سواء من جهة المجتمع المدني المقابل للدولة، أم من حيث هي عنصر ملازم للحكم نفسه.

والحقُّ، أنه إذا كان فوكو قد أشار إلى الليبرالية، في دروسه عام (1977-1978)، إشارةً أوليةً وتاريخيةً، وذلك في محاولته تحديدَ أشكال الحكم، ولا سيّما السلطة الحيوية، ضمن مفهوم عام وكلّي هو مفهوم الحكمانية، فإنه قد حلّل بالتفصيل موضوع الليبرالية والليبرالية الجديدة في دروسه عام (1978-1979) الموسومة بـ: (مولد السياسة الحيوية)، وهو عنوان لا يعكس مضمونه؛ بل نستطيع القول إنه عنوان مغالط؛ لأن مضمونه يدور حول الليبرالية والليبرالية الجديدة، جاعلاً من هذه الليبرالية أرضية وإطاراً لطرح المشكلات الخاصة بالسكان والحياة، أو كما يقول: «ما يجب دراسته الآن هو الطريقة والكيفية التي تُطرح بها المشكلات الخاصة بالحياة والسكان داخل

13- Ibid., p.360.

14- Ibid., p.361.

تكنولوجيات الحكم الملازمة للمشكلة الليبرالية، وذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر»[15]، أو كما يقول أيضاً: «يبدو لي أن تحليل السياسة الحيوية لا يمكن القيام به إلا عندما نفهم النظام العام لمصلحة الحكومة الذي حدثتكم عنه، (...)، [و]عندما نعرف هذا النظام الحكماني المسمى ليبرالية نستطيع، فيما يبدو لي، تعيين وتحديد ماذا تكون عليه السياسة الحيوية»[16]. وهذا ما نقرأه ابتداءً من الدرس الرابع حتى الدرس العاشر حيث حلّل الليبرالية في القرن الثامن عشر، ثم في الاتجاهين الأساسيين لليبرالية الجديدة، ألا وهما الليبرالية الجديدة الألمانية (1948-1962)، أو الليبرالية المنظمة الألمانية (ordo-libéralisme allemande/néolibéralisme allemand)، والليبرالية الجديدة الأمريكية (néolibéralisme américain)، أو مدرسة شيكاغو (école de Chicago)، وخصّ الدرسين الأخيرين للإنسان الاقتصادي والمجتمع المدني. فما مفهومه لليبرالية والليبرالية الجديدة؟

ظهرت الليبرالية في القرن الثامن عشر بوصفها آلية داخلية لها وظيفة الحدّ داخلياً من ممارسة سلطة الحكومة، وليس ضمان قوة النموّ والثروة وقدرة الدولة فحسب؛ أي إنها فنٌّ في الحكم قائم على فكرة (حكم أقل)، أو هي (فنُّ الحكم في حدوده الدنيا)[17]، أو ما سُمي، في ذلك الوقت، الحكومة الاقتصادية (gouvernement frugal)[18] مقارنةً بداعي المصلحة العليا للدولة.

والميزة الأساسية لهذا الفن الجديد في الحكم هو السوق، ليس بوصفه مجالاً جديداً، لأن السوق قديم قدم المجتمعات الإنسانية، وإنما لأنه أصبح يخضع لآليات جديدة طبيعية وعفوية تسمح بتشكل أسعار نسميها مجازاً أسعاراً حقيقيةً، وأكثر من هذا، إنّ السوق هو الذي يقرّر طبيعة الحكومة إن كانت جيدة أو سيئة. وهنا يُطرح سؤال أساسي هو: ما علاقة السوق بالقانون، ولاسيّما ما يتعلق بالسلطة العمومية؟ ما يسوغ طرح هذا السؤال هو أنّ الاقتصاديين في القرن الثامن عشر كانوا علماء وأساتذة في القانون، مثل بيكاريا (Beccaria)، وآدم سميث (Adam Smith)، وبينتام (Bentham)، وهؤلاء نقلوا المناقشة من موضوع السيادة (souveraineté) إلى موضوع الحدّ من

15- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France.1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p.329.

ملاحظة: نحيل القارئ إلى النص الفرنسي؛ لأننا لا نملك، مع الأسف، النسخة المطبوعة من هذا الكتاب الذي ترجمناه، و صدر مؤخراً ضمن منشورات منتدى العلاقات العربية و الدولية، الدوحة/ قطر، 2018.

16- Ibid., p.24.

17- سبق لفوكو أن ناقش فكرة (حكم أقل) في محاضرة له بعنوان: ما النقد؟ انظر: ميشيل فوكو، ما التنوير؟ ترجمة الزواوي بغوره، دار آفاق للنشر، الكويت، ط2، 2016، ص 39. و هو ما يؤكد ارتباط التنوير بالليبرالية على مستوى النقد الذي يشكل، كما نعلم، عنصراً أساسياً في التنوير.

18- انظر:

A. H. Smyth, The Writing of Benjamin Franklin, New York, Macmillan, 1905-1907, vol. VII, p.168.

الحكومة بوساطة الاقتصاد والسوق تحديداً. وظهر هذا جلياً في نظرية المنفعة باعتبارها تقنيةً في الحكم كما طرحتها النزعة الراديكالية الإنجليزية. يقول ميشيل فوكو: «إن المنفعة التي يجب أن تخضع لها المنفعة الحكمانية هي منافع ومصالح، وهي لعبة معقدة بين المنافع الفردية والجماعية، وبين المنفعة الاجتماعية والربح الاقتصادي، وبين توازن السوق ونظام القوة العمومية؛ إنها لعبة معقدة بين الحقوق الأساسية والمستقلة للمحكومين. والحكومة في هذه المصلحة الحكمانية الجديدة هي ذلك الشيء الذي يقوم بدور اللاعب بالمنافع و المصالح»[19]. وليست الليبرالية، في نظره، إلا محاولة للإجابة عن هذا السؤال الأساسي: ما قيمة المنفعة بالنسبة إلى الحكومة وإلى كلّ أعمالها في مجتمع يكون فيه التبادل هو الذي يحدد القيمة الحقيقية للأشياء؟

نستطيع القول إن تحليلات فوكو في هذه الدروس عبارة عن محاولة لفهم وبيان منزلة العامل الاقتصادي في فنِّ الحكم الجديد، مؤكداً، منذ البداية، أن هذا الفن قد انتشر في البلدان الأوربية بشكل كامل تقريباً؛ حيث أصبحت أوربا تنظر إلى العالم بوصفه سوقاً، وكما يقول: «ولكن هذا الانفتاح للعبة الاقتصادية على العالم يتضمّن بداهةً اختلافاً في الطبيعة وفي المنزلة بين أوربا وبقية العالم.(...)، بحيث تكون اللعبة هي أوربا، ويكون الرِّهان هو العالم»[20]. يؤكد هذا التوجّه، على سبيل المثال، قانون البحار ومشاريع السلام العالمي، والنظرية الفزيوقراطية في الاقتصاد وعلاقتها بالليبرالية والحريّة بمعناها الطبيعي. يقول: «عندما أستعمل كلمة (ليبرالي)، فإنني أشير، أوّلاً، إلى هذه الممارسة الحكمانية التي بدأت تقام، ولكنها لا تهتم كثيراً باحترام هذه الحرية أو تلك، أو بضمان هذه الحرية أو تلك؛ إنها تستهلك الحرية بشكل أساسي؛ إنها تستهلك الحرية قياساً على الوجود الفعلي لعدد من الحريات، وبخاصة حرية السوق (...). وإذا كانت هذه المصلحة الحكمانية الجديدة تستهلك الحرية، فإنها، بمعنى ما، ملزمة بإنتاجها. إنها ملزمة بإنتاجها، وبالتالي إنها ملزمة بتنظيمها. وسيقدم الفن الحكماني الجديد نفسه بوصفه تسييراً للحرية، ولكن ليس وفقاً للصيغة الأمرية: (كن حرّاً)، مع ما تتضمّنه من تناقض مباشر(...). إن الليبرالية تعبِّر عن هذا بكل بساطة: سأنتج لك ما تكون به حرّاً، وسأعمل بحيث تكون حرّاً (...). إن الليبرالية، كما أفهمها، تتضمّن، من جهة، أن ننتج الحرية، ومن جهة أخرى إقامة حدّ ورقابة...إلخ»[21].

فمثلاً، تعتمد التجارة الخارجية على مبدأ الحرية وكذلك على القوانين المنظّمة لها، والحال نفسه بالنسبة إلى السوق الذي يقوم على الحرية، ولكنه يمنع من استعمال الاحتكار. وبالإضافة إلى الحدّ

19- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit, p.42.

20- Ibid., p.57.

21- Ibid., p.65.

القانوني، فإن هذا الفن من الحكم قد أسّس لجاهزيات الأمن باعتبارها أساس السلطة الحيوية، ولها تكلفتها الاقتصادية والسياسية، يقول: «الحرية والأمن، ولعبة الحرية والأمن، هذا هو ما يكوّن أساس هذه المصلحة الحكمانية الجديدة نفسها، التي قدّمت لكم سماتها العامة. الحريّة والأمن، هذا هو الذي سينشط من الداخل، بطريقة ما، المشاكل التي أسميها باقتصاد السلطة الخاص بالليبرالية»[22]. والرهان الأساسي لهذه الليبرالية هو «العيش في خطر»[23]، وتعدُّ هذه المخاطر يوميّة؛ لأنها تتعلق بالصحة والعمل والنظافة والجنس...إلخ.

تعرّض هذا الترابط بين الحرية والأمن إلى أزمة، في نظر ميشيل فوكو، في بداية القرن العشرين، وفي سنوات (1925-1930)، ولا سيّما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من صراع بين الليبرالية والاشتراكية. وتندرج الليبرالية الألمانية، التي درسها، ضمن سياق تاريخي محدّد يُعرف بسياسة إعادة البناء، والانتقال من اقتصاد حربي إلى اقتصاد سلمي. وبناءً على معطيات تاريخية وسياسية، توقف ميشيل فوكو عند تلك القرارات التي ظهرت في عام (1948)، والقاضية بحرية الأسعار وتحرير الاقتصاد من إكراهات الدولة، وفي الوقت نفسه تجنّب ما سُمّي (فوضى الدولة)، ومن ثمّ إن الدولة وحدها هي التي تعترف بالحرية الاقتصادية وهي المعنية. وتختلف هذه القرارات عن تلك القرارات التي اتخذتها معظم بلدان أوربا (الغربية سابقاً) في هذه الفترة، لأنها كانت تطبّق سياسة اقتصادية مستوحاة من آراء الاقتصادي الإنجليزي جون كينز (John Keynes 1883-1946) القاضية بالتخطيط وتدخّل الدولة.

والنتيجة الأولى والمباشرة، التي خلص إليها فوكو من تحليل عملية البناء الاقتصادي الألماني القائمة على تحرير الاقتصاد من الدولة، هي: «إن الاقتصاد هو الذي أعطى الشرعية للدولة، التي بدورها تعمل على ضمانه»[24]. وهو يماثل ما قامت به النزعة الفزيوقراطية في القرن الثامن عشر، ويختلف معها في الوقت نفسه، ولا سيّما من جهة واقع الدولة الذي كان يغلب عليه، في زمن الفزيوقراطيين، شكل داعي المصلحة العليا للدولة، وواقع ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، التي كانت تواجه مشكلة (غياب الدولة). والسؤال المطروح هو: كيف يمكن للحرية الاقتصادية أن تكون تأسيسية وتحديدية، وتضمن قيام الدولة في الوقت نفسه؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب إعادة صياغة عدد من العناصر الأساسية في الليبرالية بوصفها فناً في الحكم.

22- Ibid., p.67.

23- Ibid., p.68.

24 . Ibid., p.86.

وتحقيقاً لذلك، أجرى تحليلاً لأعمال مجموعة من الاقتصاديين الألمان المؤسّسين لما يُعرف بمدرسة فرايبورغ (école de Fribourg) أو الليبرالية المنظّمة، و منهم: والتر أوكن (Walter Euken)[25]، وفرانز بوهم (Franz Bohm)[26]، ومولر -أرماك (Muller-Armack)[27]، وبعض المساعدين من غير الألمان، وأهمهم النمساوي فون هايك (Von Hayek)[28]. وكان من أهداف هؤلاء الاقتصاديين، كما يرى فوكو، تحقيق ذلك الهدف المتمثل في تأسيس شرعية الدولة انطلاقاً من فضاء حرية الشركاء الاقتصاديين، وذلك ردّاً على التخطيط الاقتصادي الذي اتبعته النازية قبل اندحارها، ونقداً للمخططات الاقتصادية القائمة، ولا سيّما المخططات السوفييتية والكينزية في إنجلترا وأمريكا. ولقد خلص هؤلاء الاقتصاديون إلى أن المشكلة الأساسية تكمن في التمييز بين سياسة ليبرالية وأيّ شكل من أشكال التدخّل مهما كان ليّناً على الطريقة الكينزية، أو قاسياً على الطريقة الاشتراكية. وهذا يعني أنهم أدخلوا تحوّلاً في مفهوم الليبرالية نفسه؛ حيث وضعوا الدولة تحت رقابة السوق بدلاً من وضع السوق تحت رقابة الدولة.

ولكن، ما يجب الانتباه إليه هو أن السوق، إذا كان مفهوماً في الليبرالية الكلاسيكية يمثل فضاءً حرّاً للتبادل، فإنه قد أصبح في الليبرالية الجديدة الألمانية فضاءً للمنافسة بوصفها الضامن لعقلانية الاقتصاد، وليس وفقاً للمبدأ العام المعروف «دعه يعمل». ثمّ إن الذي يميز الليبراليين الجدد الألمان هو رفضهم لفكرة المنافسة في صورتها الطبيعية التي تظهر في العمليات العفوية للسوق، وإقرارهم بأن المنافسة ليست معطىً طبيعياً، وإنّما هي بنية صورية تتطلّب شروطاً أساسية؛ أوّلها وأهمها فنٌّ في الحكم يعمل على تأسيسها، وبتعبير آخر، يجب على الحكومة أن تتابع اقتصاد السوق من أوله إلى آخره. وكما يقول: «يجب الحكم من أجل السوق بدلاً من الحكم بسبب السوق. وفي هذه الحالة، فإنكم ترون أن العلاقة التي حدَّدتها الليبرالية في القرن الثامن قد تمّ قلبها كليةً»[29].

لهذا السبب رفض فوكو الأطروحة القائلة إن الليبرالية الجديدة مجرّد تنشيط لليبرالية

25- والتر أوكن (1891-1950): رئيس المدرسة الليبرالية الجديدة الألمانية (مدرسة فرايبورغ)، عرض مواقفه في مجلة (Ordo) أو (النظام)؛ لذا سميت الليبرالية الألمانية الليبرالية المنظّمة نسبةً إلى هذه المجلة التي نشر فيها معظم الاقتصاديين الألمان المشكّلين للاتجاه الليبرالي في ألمانيا.

26- فرانز بوهم (1895-1977): مستشار قانوني في وزارة الاقتصاد من (1925-1932). درس القانون في جامعتي فرايبورغ وبينا بين (1933-1938)، لكنّه استقال بحكم معارضته السياسة المناهضة للسامية. بعد الحرب، أصبح وزيراً للشؤون الثقافية في حكومة هيس (1945) (Hesse-1946)، ثمّ أستاذاً للقانون المدني والاقتصادي في جامعة فرانكفورت. وكان عضواً في البرلمان من (1956 إلى 1965)، وأدّى دوراً فعّالاً من (1948 إلى 1971) في المجلس العلمي لـفرانكفورت.

27- ألفرد مولر أرماك (1901-1978): عمل أستاذاً مساعداً للاقتصاد في جامعة كولون منذ (1926)، وحصل على كرسي الأستاذية في مونتسر في (1940)، ثم عاد من جديد إلى كولون في (1950). عمل من (1952-1963) مديراً في وزارة الاقتصاد وكاتباً للدولة للمشكلات الأوربيّة.

28- فريدريك فون هايك (1899-1992): درس القانون والعلوم السياسية في فيينّا، ثم أصبح مديراً لمعهد فيينّا للأبحاث الاقتصادية. عُيّن أستاذاً للعلوم الاجتماعية والأخلاقية في جامعة شيكاغو في عام (1952)، ثم عاد إلى ألمانيا في (1962)؛ حيث أنهى مسيرته العلمية في جامعة فرايبورغ، بعد أن نال جائزة نوبل للاقتصاد عام (1974).

29- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit,. p.125.

الكلاسيكية؛ أي ليبرالية آدم سميث، مع مضاعفة الجانب السلعي، ليؤكد أنّها مختلفة. فما هي تلك الجوانب المميزة لليبرالية الجديدة، التي تجعلها مختلفة عن الليبرالية الكلاسيكية؟ تتميز الليبرالية الجديدة الألمانية بتقديم نظرية في المنافسة، ممّا يتطلّب وجود حكومة (نشطة)؛ أي تتدخل لصالح المنافسة، وهو عنصر مغاير كليةً لليبرالية الكلاسيكية. ولقد أجرى فوكو تحليلاً مفصّلاً لخطابات عديدة، أهمّها ما صدر عن مؤتمر باريس في عام (1938) الذي سُمِّي مؤتمر أحد الاقتصاديين الألمان الليبراليين، ألا وهو والتر ليبمان (Walter Lippmann). ومن هذه الخطابات نُشير، على سبيل المثال لا الحصر، إلى ما قاله كلٌّ من أوكن: «الدولة مسؤولة عن النشاط الاقتصادي»، وفرانز بوهم: «على الدولة أن تُخضع الصيرورة الاقتصادية»، وميكش (Miksch): «يمكن أن يكون عدد التدخلات الاقتصادية في هذه السياسة أكبر منه في السياسة التخطيطية، ولكن الطبيعة هي المختلفة»[30].

كما تختلف هذه الليبرالية الجديدة عن الليبرالية الكلاسيكية في منظورها للاحتكار، وفي اعتمادها على مجموعة من الإجراءات التنظيمية والتقريرية، وبسياسة اجتماعية محدّدة، لا ترى في البطالة مرضاً اجتماعياً، أو إعاقةً أو تهميشاً، ولكنّها ترى في البطّال عاملاً في حالة الانتظار. وأكثر من هذا، ترى أن نسبة من البطالة في الاقتصاد الليبرالي أمر ضروري، وأنّ ما يجب العمل عليه ليس تحقيق ما يُسمى توفير العمل للجميع، وإنّما العمل على استقرار الأسعار، وإضفاء الطابع الاجتماعي على بعض المواد الاستهلاكية، وهو ما أدى إلى ظهور ما يُسمّى الاستهلاك الاجتماعي، علماً أنّ هذه السياسة الاجتماعية لا تجعل من المساواة هدفها؛ بل العكس، تترك للتفاوت دوره. لذلك، إن ما يميز هذه الليبرالية الجديدة ليس تدخلها في الاقتصاد بجملة من الإجراءات التي تسهل المنافسة فحسب، وإنّما تدخلها في المجتمع، يقول: «إن المجتمع المنظّم وفقاً للسوق، والذي يفكر فيه الليبراليون الجدد هو المجتمع الذي يجب أن يكون مبدؤه المنظّم ليس تبادل السلع، وإنّما هو آليات المنافسة.(...). ولا يتعلّق الأمر بمجتمع السوق العام، وإنّما بمجتمع المؤسسة.(...)، والإنسان الاقتصادي (homo oeconomicus) الذي نريد تأسيسه ليس هو إنسان التبادل، وليس هو إنسان الاستهلاك، وإنما هو إنسان المبادرة الاقتصادية والمؤسسة والإنتاج»[31]؛ وذلك لأن هدف السياسة الاجتماعية ليس إلغاء الآثار المضادة اجتماعياً للمنافسة، وإنّما إلغاء الآليات المناهضة للمنافسة التي يمكن أن يثيرها المجتمع. ولتحقيق ذلك، لا بدّ من سنّ تشريعات وقوانين أساسية. ولقد استند فوكو، في هذه المسألة، إلى رأي أحد المشاركين في مؤتمر ليبمان المُشار إليه سابقاً، الذي قال: «ليس النظام الليبرالي نتيجة

30- نقلًا عن:

F. Bilger, La pensée économique libéral de l'Allemagne contemporaine, Paris, Librairie Générale de Droit, 1964, p.182.

31- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit, p.152.

فقط للنظام الطبيعي العفوي، كما أعلن عن ذلك عديد المؤلفين حول قوانين الطبيعة في القرن الثامن عشر، ولكنّه أيضاً نتيجة لنظام تشريعي يفترض تدخلاً قانونيّاً من الدولة»[32].

بناءً على هذا التحليل، خلص ميشيل فوكو إلى أن الليبرالية الألمانية الجديدة قد تمكّنت من الانتشار في كلٍّ من فرنسا وأمريكا بأشكال مختلفة؛ حيث خصَّ جزءاً من الدرس للنموذج الفرنسي؛ أمّا النموذج الأمريكي، فخصه بثلاثة دروس. وفي تقديره، إن النموذج الألماني في فرنسا انتشر بشكل بطيء، وفي ظلّ أزمة دائمة وصعوبات جمّة؛ لذا اكتفى بتحليل السياسة الاجتماعية للرئيس جيسكار ديستان؛ أمّا في أمريكا، فإن النموذج الألماني كان جزءاً من النظام السائد، وهنالك جملة من العلاقات التاريخية، بما فيها بعض علماء مدرسة فرايبورغ الذين أسهموا في تأسيس الليبرالية الأمريكية الجديدة، وأهمهم فون هايك. ولقد انطلق النموذج الأمريكي من الأرضية نفسها التي انطلق منها النموذج الألماني؛ أي نقد النزعة الكينزية وبرنامج بفريدج (plan Beveridge)، وظهر بشكل جلي في المدرسة المعروفة بمدرسة شيكاغو. وبعد رصده بعضَ الاختلافات التاريخية بين الليبرالية الجديدة الأوربية والأمريكية، توقف ميشيل فوكو عند موضوعين أساسيين هما الرأسمال البشري، ومسألة الجريمة والانحراف.

تتمثل أهمية موضوع الرأسمال البشري في عملية تطبيق التحليل الاقتصادي في مجال جديد هو المجال البشري. كان الاقتصاد الكلاسيكي يدور حول ثلاثة مواضيع هي: الأرض، والرأسمال، والعمل، إلا أن موضوع العمل لم يُدرس كفايةً، وهو ما حاول تقديمه ثيودور شولتز (Theodor Schultz)[33]، وذلك من خلال عملية تحويل علم الاقتصاد إلى علم للسلوك البشري، الذي يدرس العلاقة بين الغايات والوسائل النادرة؛ حيث ينظر إلى العمل على أنه رأس مال، وهو ما يختلف اختلافاً واضحاً وصريحاً مع التصوّر الماركسي للعمل؛ حيث يمكن القول إن الليبرالية الجديدة الأمريكية تشكّل نوعاً من العودة إلى مفهوم الإنسان الاقتصادي الذي يظهر في شخص المقاول وصاحب المشروع الاقتصادي والمؤسسة الحرّة. ولكن ما يميّز تحليل العمل بوصفه رأس مال هو الوقوف عند الجوانب الوراثية البيولوجية للعمل والجوانب التكوينية الاجتماعية وعوائدها الاقتصادية والسياسية في الوقت نفسه، ولا سيّما في المجال التربوي والتعليمي، يقول: «عندما يطرح مجتمع ما على نفسه مشكلة تحسين رأسماله البشري عموماً، فإنه لا يمكن له أن لا ينتج مشكلة الرقابة، والتصفية، وتحسين الرأسمال

32- Ibid., p.167.

33- ثيودور شولتز (1902-1998) أستاذ الاقتصاد في جامعة شيكاغو من 1946 إلى 1974. حائز جائزة نوبل في الاقتصاد عام 1979. من أهم أعماله:

Il n'est de richesse que d'hommes. Investissement humain et qualité de la population. trad. J. Challali, Paris, Bonnel, 1983.

البشري للأفراد، وذلك وفقاً للطرق والأساليب المتّبعة في الإنجاب. وعليه، فإنه باسم التنشئة، والتنمية، والتراكم، وتحسين الرأسمال البشري، تطرح المسألة السياسية في استعمال علم الوراثة»[34].

ولعلّ أهم ما يميز فكرة الرأسمال البشري ارتباطها بمفهوم الإنسان الاقتصادي، الذي يتميز باتباعه لمصلحته، وباعتماده على قاعدة «دعه يعمل». على أنّ ما يجب الإشارة إليه هو أن الإنسان الاقتصادي أصبح يُنظر إليه بوصفه شريكاً، وعنصراً محدّداً في داعي المصلحة العليا الجديدة للحكمانية كما تشكّلت في القرن الثامن عشر، ثمّ مع التحولات التي عرفها في الليبرالية الجديدة، التي بدأت مع ميراث التجريبية الإنجليزية عند جون لوك وديفيد هيوم، ومفهومها للذات القائم على مفهوم المصلحة أو المنفعة (intérêt)؛ حيث أصبحنا نتحدث عن الذات النفعية، أو الذات بوصفها مبدأً للمنفعة.

تختلف الذات النفعية عن الذات القانونية القائمة على فكرة العقد الاجتماعي في أنها لا تتخلّى عن حقّها عندما تتخلى الذات القانونية عن بعض حقوقها مقابل قيام العقد. فلا يمكن أن نطلب من الذات النفعية التخلّي عن بعض منافعها. وأكثر من هذا، إن إشكالية الإنسان الاقتصادي تطرح على السلطة وممارسة السلطة نمطاً آخرَ من الأسئلة المختلفة تماماً عن تلك التي يطرحها الإنسان القانوني، أو الذات القانونية. ولا يتردّد فوكو بأن يصفها بالراديكالية، مستعيناً في ذلك بآراء المؤرّخ والفيلسوف الفرنسي كوندرسيه (Condorcet)، والمؤرّخ فيرغسون (Ferguson)، والاقتصادي آدم سميث ومبدأه في (اليد الخفية) الملازمة للإنسان الاقتصادي، التي تفيد ذلك الجانب غير المرئي في العملية الاقتصادية، وتقوم بدور الحدّ للحكم والإنسان الاقتصادي على حدٍّ سواء، وهذه هي: «اللحظة التي يكون فيها الاقتصاد السياسي قادراً على أن يكون نقداً للعقل الحكماني (raison gouvernementale)»[35]؛ أي لا يستطيع الحكم معرفةَ العملية الاقتصادية في كليتها؛ لأنها تنفلت منه بطريقة ما، ومن ثمّ عليه أن يمارس سلطة مغايرة عن السلطة السياسية التي كان يمارسها حتى ذلك الحين. وعليه، كما يقول: «يجب على الحاكم أن يكون أمام السوق، وأمام العملية الاقتصادية، ليس كما الذي يملك السلطة المطلقة في القرار، وإنما يجب أن يكون مثل المهندس الذي يكون أمام الوقائع الهندسية؛ بمعنى، عليه أن يعترف بالبداهة التي تضعه في موقف سلبي بالنسبة إلى الضرورات الباطنية أو الداخلية أو الملازمة للعملية الاقتصادية، وفي الوقت نفسه يكون حارساً، ونوعاً ما مراقباً، أو بالأحرى يكون معايناً شاملاً ودائماً لهذه العملية الاقتصادية»[36]. وهذا ما يؤدّي إلى الحدّ من نشاط الحاكم في كلّ ما يتعلق بالسوق في هذه الحالة، ثمّ إنّ العنصر الجديد

34- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit, p.235.

35- Ibid., p.286.

36 - Ibid., p.297.

الذي يتدخّل بين العملية الاقتصادية والسياسية هو المجتمع المدني باعتباره مفهوماً في (تكنولوجيا الحكمانية). وهذا يعني أن الإنسان الاقتصادي والمجتمع المدني عنصران مترابطان ويشكلان ما سمّاه (تكنولوجيا الحكمانية الليبرالية). ويستند فوكو في تحليله مفهومَ المجتمع المدني على ما قدمه فيرغسون في كتابه (مقال في تاريخ المجتمع المدني). وبعد أن توقف عند عدد من مميزاته، أكّد أن المجتمع المدني هو الذي: «يدخل ضمن اللعبة الخاصة بعلاقات السلطة، ولمّا ينفلت منها، بحيث يولد وينشأ شيءٌ ما على الحدّ الفاصل بين الحكام والمحكومين»[37].

ثانياً: في منزلة وقيمة تحليل فوكو لليبرالية في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة:

لا شكّ في أنّ ثمّة سؤالاً مشروعاً يفرض نفسه على كلّ من يقرأ ما طرحه فوكو من أفكار في الليبرالية، وهو: ما فائدة وقيمة هذا التحليل أو الوصف أو التشخيص لليبرالية والليبرالية الجديدة؟ ما الذي يريد أن يقدّمه من خلال هذا التحليل الذي خصّه بسنتين من سنوات تدريسه في الكوليج دو فرانس، وظهر في كتابين بالإضافة، طبعاً، إلى مقالات وأحاديث وحوارات عديدة تناول فيها هذه المسألة؟ هل هو مجرد تحليل تاريخي خالص؛ بمعنى هل نحن إزاء كتابة تاريخ لليبرالية من منظور مغاير يعتمد على الاقتصاد وآثاره؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يرقى ما قدّمه إلى تاريخ اقتصادي لليبرالية، أو هو مجرّد فصل من فصولها؟ أو أنّ الأمر على خلاف ذلك؛ أي يتجاوز فكرة كتابة تاريخ الليبرالية، بما أنه يريد، كما قال، مناقشة مسائل الحاضر؛ بل أكثر من هذا ما دمنا نقرأ في بداية درسه طرحاً لتصوّرٍ عامٍّ لعمله الفلسفي يتساءل فيه عن منزلة تحليله للّيبرالية في فلسفته؟ ثمّ، كيف نفهم هذا الكم الهائل من الدراسات الشارحة والناقدة على حدٍّ سواء لموضوع الليبرالية عنده، وكلّها تتساءل، بطريقة ضمنية أو صريحة، عن قيمة التحليلات التي قدّمها؟

ليس في نيّتنا رسم لوحة مفصلة للمناقشات التي صاحبت ظهور نصوص فوكو حول الليبرالية؛ لذا سنكتفي بالنظر في الموضوع من زاويتين مختلفتين، لكنهما، في تقديرنا، متكاملتان. نسمّي الأولى الزاوية الداخلية، ننظر من خلالها إلى مكانة تحليله لليبرالية ضمن المسار العام لفلسفته، ولاسيّما فلسفته السياسية والاجتماعية؛ ونسمّي الزاوية الثانية الخارجية، نحاول فيها النظر في بعض القراءات النقدية التي قُدِّمت في هذا الموضوع.

لا شكّ في أننا نجد عند فوكو استعمالاً عامّاً لليبرالية سابقاً لتحليلاته التاريخية والنظرية، ومنها ربط الليبرالية بالتحرّر، والمثال على ذلك وصفه الأطباءَ في عصر النهضة والعصر الحديث بالليبرالية،

37- Ibid., p.301.

وذلك بالنظر إلى موقفهم من الشعوذة التي تحوَّلت إلى موضوع للبحث بدلاً مما كانت عليه في العصر الوسيط موضوعاً للإبعاد والاقصاء؛ حيث أصبح النقاش يدور حول معرفة ما إذا كان المشعوذ مريضاً أم لا[38]؟ أو في حديثه عن حركة المثليين ومناصرة الليبراليين لهم، ومعارضة المحافظين لهم. ولعلّ في موقف الليبراليين من هذه الفئة الاجتماعية يكمن الدافع الذاتي الذي جعل فوكو ينتصر لليبرالية كما تذهب بعض القراءات التي سنشير إليها لاحقاً[39].

وإذا كانت هذه الاشارات أوّليّة وعامّة، فإنّ ما يجب استحضاره، في كلّ مناقشة لفلسفته، هو أن المجال الأساسي لمعظم أعماله وأبحاثه يدور في فترة زمنية اصطلح عليها بالعصر الكلاسيكي، وتتكون من القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتُعدُّ هذه الفترة في التاريخ السياسي بداية لظهور ما أصبح يُعرف اقتصادياً بالرأسمالية، وسياسياً وأخلاقياً بالليبرالية؛ لذلك إنّ السؤال الذي يجب طرحه هو: ما الجديد الذي يحمله كتابا: (الأمن، الإقليم، السكان) و(مولد السياسة الحيوية) بالنسبة إلى فلسفته السياسية والاجتماعية على وجه التحديد؟

يبدو جلياً أنّ الجديد الذي يحمله هذان الكتابان يتمثل في تحليله الدولةَ، ولا سيّما ممارسات الدولة، أو ما سمّاه الدولنة (étatisation)؛ أي العمليات التي تقوم بها الدولة، ولا سيّما في المواضيع التي بحث فيها، كالجنون والمرض العقلي والانحراف والجنس. وهذا يعني أنه لا يجري التحليل انطلاقاً من الدولة وبنيتها ووظيفتها، ولا يستنتج هذه الموضوعات/الظواهر انطلاقاً من الدولة، والسبب في ذلك هو أنّ: «الدولة ليست في ذاتها مصدراً مستقلّاً عن السلطة. ليست الدولة شيئاً آخرَ غير الأثر، والمسار، والجزء المتحرّك لحالة الدولنة (étatisation)، أو للدولنة الدائمة»[40]. فهل يعني هذا أن فوكو يماثل بين الدولة والحكم؟ يبدو من خلال تحليلاته أن مضمون الدولة هو الحكم أو السلطة، وأن الدولة ليست إلا الشكل الخارجي؛ أمّا السلطة، فتمثل المضمون الفعلي للدولة. من هنا اختار مفهوماً جديداً مغايراً للدولة، لكنّه قريب من الحكم والسلطة، ألا وهو مفهوم الحكمانية، الذي هو عبارة عن الاسم الآخر للسلطة، بما أنه يقول: «إن لفظ السلطة ذاته لا يعني شيئاً آخرَ سوى تعيين وتحديد مجال من العلاقات التي يجب تحليلها كلّها، وهو ما اقترحت تسميته بالحكمانية؛ بمعنى الطريقة أو الكيفية التي تُقاد بها تصرفات الناس، وهذه ليست شيئاً آخرَ سوى اقتراح شبكة تحليل لعلاقات السلطة هذه»[41].

38-Michel Foucault, Entretien avec Michel Foucault, in Dits et écrits 1954-1988, V. II, Paris, Gallimard, p.173.

39- Michel Foucault, La loi de la pudeur, in Dits et écrits 1954-1988, V. III, op-cit, p.764.

40- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit.p.79.

41- Ibid., p.192.

والسؤل الذي يفرض نفسه في هذه الحال هو: ما الفرق بين السلطة والحكمانية؟ يمكننا القول إن الفرق الأساسي يكمن في أن مفهوم الحكمانية يعدُّ بمنزلة محاولة لتقديم منظور كلّي؛ لأنه قبل هذا التاريخ كان يتحدث عن الجزئي والهامشي والخاص، كالجنون، والجنس، والجريمة، والمرض،... إلخ، وما كان يسميه ميكروفيزياء السلطة (microphysique du pouvoir) المنتشرة على الجسد الاجتماعي، ولكنه في هذه الدروس حاول أن يحلل ظاهرة عامة متمثلة في الاقتصاد والحكم الليبرالي؛ لذا هو بحاجة إلى منظور كلي عبرَّ عنه بالحكمانية باعتبارها فنّاً في قيادة سلوك وتصرفات الآخرين[42]. وهو ما أكّده كثير من الباحثين؛ بل ذهب بعضهم إلى القول إن الحكمانية تمثل: «تحوّلاً جذريّاً وعميقاً في الأعمال اللاحقة لفوكو حول المعرفة والسلطة»[43]. وإذا صحّ هذا التحليل، فإن فوكو يكون قد تجاوز تحليلاته القائمة على ما سمّاه السلطة المجهرية (micro pouvoir) أو ميكروفيزياء السلطة، على الرغم من أنه ربط الليبرالية، بوصفها فناً في الحكم، بسلطة معيّنة هي السلطة الحيوية القائمة على السكان، وما تحتاجه من عمليات جزئية كالصحة والولادات والنظافة والأمن... إلخ[44]. والحقّ، إذا كان مفهوم الحكمانية هو المفهوم الجديد والبارز في تحليلات فوكو لليبرالية، فإننا نعتقد أن ثمّة، على الأقلّ، عنصرين أساسيين لا يمكن التقليل من قيمتهما في تحديد المسار الجديد لفلسفته السياسية والاجتماعية، ونعني بذلك مفهوم الذات النفعية التي تتميز عن الذات القانونية، وتتفوق عليها، بحكم ارتباطها بمصالحها وحريّتها، وكذلك مفهوم المجتمع، والمجتمع المدني على وجه التحديد، ودوره في ظهور الليبرالية، وفي الحدّ من سلطة دولة داعي المصلحة العليا[45].

هذا من الزاوية الداخلية، أمّا من الزاوية الخارجية، فإن الناظر في مختلف التعليقات النقدية التي صاحبت ظهور تحليلات فوكو حول الليبرالية، وتلك التي لا تزال تتناولها بالدراسة، يدرك بيسر الانقسام الكبير في تقييم إسهام فوكو في دراسة الليبرالية، ولا سيّما من جهة تعيين موقفه. وإذا كان الموقف الخاص لا يهم كثيراً في الفهم، فإن الذي يعنينا هو تقييم هذه المساهمة من الناحية النظرية؛ بمعنى هل أسهم تحليل فوكو في فهم أفضل لليبرالية بوصفها نظاماً سياسيّاً واقتصادياً قائماً في الحاضر ويملك مستقبلاً جعلت منه بعض النظريات السياسية أفضل النظم السياسية وآخرها؟

42- Jacques Bidet, Foucault et le libéralisme: Rationalité, révolution, résistance, in Actuel Marx, n°40, p.170.

43-Vanessa Lemen and Miguel Vatter, The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism, New York, Fordham University Press, 2014, p.283.

44-.Laurent Jeanpierre, Une sociologie foucaldienne du néolibéralisme est-elle possible? in Sociologie, V38, n°2,2006, p.98.

45- حول مفهوم المجتمع المدني عند فوكو انظر البحث الآتي: حسين يوسف بوكبر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، تبين، العدد 18، المجلد الخامس، خريف 2016، ص12-46.

لا يتردد عالم الاجتماع البلجيكي دانيال زمورا (Daniel Zamora) في الإقرار بأن فوكو يؤيد أطروحات الليبرالية الجديدة، وذلك لأنه بدلاً من أن ينتقد مذهب السوق الحرّ، نجده منجذباً نحو الليبرالية الاقتصادية، وذلك بحكم أننا نمتلك إمكانية قيام حكومة أقلّ تسلّطاً، وأقلّ بيروقراطيةً وانضباطاً مقارنةً بالدولة الاجتماعية التي رافقت نتائج الحرب العالمية الثانية في المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي على حدٍّ سواء[46].

ومن منظور قريب من زمورا، يرى بيستانا (Pestana) أن عدم الإحالة إلى الصراع الطبقي، واعتبار الدولة مجرّد مؤسسة انضباطية، ولا مبالاته المطلقة بمسألة التفاوت الاجتماعي، وتقديمه السياسات الاجتماعية التي اقترحها الليبراليون الجدد، ودفاعه عن الحرية، لا يمكن إلا أن يقرّبه من الليبرالية[47]. ولقد كان معروفاً عن فوكو عدم اكتراثه واهتمامه بالصراع الطبقي، وتأويله ماركس ضمن سياق ومعطيات القرن التاسع عشر فقط، كما بيَّن ذلك في كتابه المشهور (الكلمات والأشياء)، ونقده الدائم واللاذع للماركسية[48]، وفي الوقت نفسه دفاعه المتحمّس عن كلّ ما يتعلّق بالحقوق الفردية: «المنغرسة في فكر نيتشه»[49].

في مقابل هذا النقد الماركسي، الذي صاحب تقريباً مسار فلسفة ميشيل فوكو، سواء عندما صُنِّف ضمن المدرسة البنيوية، أم في تحليله المسألة السياسية عموماً باسم السلطة بوصفها علاقات قوة في وضع استراتيجي معين، أو في مناقشته لليبرالية، وذلك بحكم أن الماركسية كانت، ولا تزال، تشكّل تياراً ناقداً؛ بل مناهضاً لليبرالية، ولا سيّما الليبرالية الجديدة، فإننا نجد عند أنصار وتلاميذ فوكو تقييماً مغايراً لما قدمه حول الليبرالية. ولا يعنينا في هذا السياق إلا التأكيد على تلك العناصر التي تنسجم مع المسار العام لفلسفته. ومن هذه العناصر القول إن إحدى أطروحات فوكو في دراسته لليبرالية تتمثل في القول إن ثمّة شيئاً محرّراً في الليبرالية بشكليها الكلاسيكي والجديد، ومن ثمّ إن ما قدمه لا يتعلق فحسب بنوع من جينيالوجيا أو تاريخ الليبرالية، وإنّما بنوع من التحليل

46 - Daniel Zamora, Sur Foucault, in Etudes marxistes, n°109, in: http://www.marx.be

لمزيد من التفصيل انظر الكتاب الذي أشرف عليه، وعنوانه: نقد فوكو:

Daniel Zamora (coordonne), Critiquer Foucault, Les années 1980 et la tentation néolibérale, Bruxelles, Editions Aden, 2014.

47- J. L. Moreno Pestana, Foucault la gauche et la politique, Paris, Textuel, 2010, p.98.

48 - انظر على سبيل المثال لا الحصر حواره الموسوم: منهج من أجل معرفة العالم، كيف يمكن التخلّص من الماركسية:

Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme, in Dits et écrits 1954-1988, V. III, op-cit, p.595-618.

49- كريستيان دو لا كمباني، فوكو والسياسة، ترجمة (م.إ.ق)، الفكر العربي المعاصر، العدد 71-70، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص122.

الجديد الذي يقرن الليبرالية بالحرية من منظور جديد قائم على فكرة الحدّ التي تحتلّ مكانة أساسية في فلسفته. وهذا يعني أن الليبرالية في صيغتها الاقتصادية قد وضعت حداً لامتداد وانتشار دولة داعي المصلحة العليا باسم الاقتصاد، والسوق على وجه التحديد. وأنّ الليبرالية، منظوراً إليها بهذه الصفة تملك طاقة تحررية، وقدرة على المقاومة، ما دامت ترفع شعار: لا للحكم المفرط؛ بل تذهب أبعد من ذلك عندما تطرح سؤالاً جذريّاً، وهو: لماذا يجب أن يكون هنالك حكم؟ وهذا يجعلنا نربط بالضرورة بين تحليل فوكو لليبرالية والتحليل الذي قدّمه حول النقد في علاقته بالتنوير في محاضرة له في الجمعية الفلسفية الفرنسية[50]. وهنالك من رأى في هذه العلاقة بين الليبرالية الجديدة والنقد، كما حلّلها ميشيل فوكو، صورة معاصرة للميراث النقدي[51].

ولكن، إذا كان ميشيل فوكو قد قدم مقاربة جديدة في تحليل الليبرالية مقارنةً بالمنظرين الليبراليين الكلاسيكيين والجدد، تقوم على اعتبار الليبرالية نوعاً من الممارسة الحكمانية، وفنّاً في الحكم يتعين بقاعدة داخلية تتمثل في الاقتصاد، وتتحقّق في السوق، حيث أصبح السوق، وفقاً لتحليله، مجالاً للحقيقة يفرض على (ذواته) نوعاً من الاستقلالية الذاتية والتنظيم الذاتي، فإن سؤالاً منهجيّاً يفرض نفسه على مختلف التحليلات الناقدة والمؤيدة على حدٍّ سواء، وهو: كيف نفسر انتقال فوكو من (التفسير) المتعدد الأبعاد، أو منطق التعدد (logique de la multiplicité) الذي ينظر إلى الجوانب المختلفة (للظواهر) و(القضايا) التاريخية والاجتماعية التي درسها، كظاهرة الجنون والانحراف والمرض والجنس، إلى (التفسير) الأحادي لظاهرة أو قضية الليبرالية التي حددها بعامل واحد هو الاقتصاد، وبمعيار واحد هو السوق، أو، على الأقل، يعطي العامل الاقتصادي دوراً أوليّاً ومقرّراً، بما أنه حدّد الليبرالية على أنها فن الحكم بوساطة الاقتصاد[52]؟

على الرغم من جدارة هذا النقد المنهجي، يبدو لي، وذلك مهما كان رأينا في التحليلات التي قدمها فوكو حول الليبرالية، أنّ ثمة جانباً أساسياً يجب الإشارة إليه، ألا وهو وصفه الليبرالية بالعيش في خطر[53]. وهو ما يعني أنه في الوقت الذي يعمل فيه فنّ الحكم الليبرالي على ضمان بعض الحريات، عليه أن يعمل من أجل أن لا تتحول مصالح بعض الأفراد إلى خطر داهم يهدد الجماعة. وبالعكس، على هذا

50-Geoffroy De Lagasnerie, La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique, Paris, Fayard, 2012, p.75.

51- Geoffroy De Lagasnerie, Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique, in Raisons politiques, V.4, n°52, 2013, p.63-76.

52- Emilie St-Pierre, Aux croisement des pensés de Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social: Le biopouvoir et la gouvernementalite, mémoire, université de Québec, Montréal, 2008, p.94.

53- .Mathieu Pott-Bonnville, Michel Foucault, L'inquiétude de l'histoire, Paris, PUF, 2004, p.292.

الفن الجديد أن لا يسمح للمصلحة الجماعية أن تتحول إلى وسيلة لقمع الحريات. ولكن الأمر يتجاوز الحسابات السياسية والاجتماعية في مسألة الحريات، بين تعزيزها وضرورة إقامة جاهزيات للحدّ منها إلى رؤية للحياة مؤداها أن الليبرالية تجعل الأفراد في وضعيات خطرة دائماً، وكما يقول: «لا وجود لليبرالية دون ثقافة الخطر»[54]. وهذا يعني أن الخطر في هذا الفن الجديد من الحكم يعدّ مبدأً منظمًا.

تسمح لنا هذه المناقشة المختصرة والمحدودة، بالتأكيد على جملة من النتائج الأولية، أهمها:

1. تعد الليبرالية نوعاً من فنّ الحكم، الذي يتميز عن غيره من فنون الحكم بدور العامل الاقتصادي في الحدّ من سلطة الدولة، وفي أهمية الحرية الاقتصادية التي يمثلها الإنسان الاقتصادي، أو ما سماه الذات النفعية في مقابل الذات القانونية.

2. تعدّ الليبرالية أرضيةً تاريخيةً وإطاراً نظريّاً للسلطة أو السياسة الحيوية المعنية بموضوع السكان من جهة الصحة، النظافة، الولادات... إلخ، وبكل ما يتعلق بجاهزية الأمن. من هنا نستطيع القول، إن فوكو لم يدرس الليبرالية بوصفها نظرية سياسية تتكون من قضايا ومفاهيم وبراهين محددة، ولا بوصفها إيديولوجية وظيفتها تسويغ النظام القائم، وإنما بوصفها تقنية/تكنولوجيا في الحكم لها طريقتها في حكم الناس/السكان، وقيادة سلوكهم وتصرفاتهم، وتتميّز عن بقية أشكال الحكم في أنها تحاول أن تضع حدّاً للحكم المفرط، ولاسيّما لحكم داعي المصلحة العليا للدولة، وذلك باسم حرية السوق.

3. لا يبدو استعماله مفاهيم الحكم والحكومة والحكمانية تخلّياً عن مفهوم السلطة الذي عرضه في كتابيه (المراقبة والمعاقبة)، و(إرادة المعرفة)، وإنّما هو توسيع لمجاله، وتحديد لبعض عناصره الأساسية، ومحاولة لتقديم تصوّر كلّي للمسألة السياسية. وفي هذا السياق، يجب أن نشير إلى تركيز فوكو، من جهة، على فكرة الحرية بما هي ممارسة غرضها الحدّ من السلطة أو الحكومة أو الحكمانية، ومن جهة أخرى تأكيده أن الليبرالية تعني (العيش في خطر)، وأنه لا وجود لليبرالية من دون ثقافة الخطر.

4. لعلّ أهم ما يميّز الليبرالية الجديدة مقارنةً بالليبرالية الكلاسيكية هو محاولتها إعادة تشكيل المجتمع على أساس نموذج المؤسسة، أو المؤسسات الصغيرة، وإعادة بعث مفهوم الإنسان الاقتصادي. وتعدُّ العودة إلى المؤسسة سياسة اقتصادية، وفي الوقت نفسه سياسة في تحويل المجال الاجتماعي برمّته إلى اقتصاد.

54- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, op-cit, p.68.

5. على الرغم من غلبة الطابع الاقتصادي على تحليل فوكو، لم يمنعه ذلك من تقديم قراءة جديدة لمذهب المنفعة، ولا سيّما من جهة علاقته بالسياسة عموماً، وبالليبرالية على وجه التحديد. وكذلك تطبيقه التحليل الوضعي المنطقي، ونظرية أفعال الكلام في المجال الاقتصادي، على نظريات الليبراليين الجدد، والأمريكان منهم تحديداً.

6. إذا كان فوكو يحدّد الليبرالية بالاقتصاد، وليس بالسياسة والأخلاق، فإن سؤالاً وجيهاً يفرض نفسه، وهو: هل هنالك تماثل بين الرأسمالية باعتبارها نظرية في الاقتصاد والليبرالية باعتبارها نظرية في السياسة والأخلاق؟ لا نجد جواباً فاصلاً، وكلّ ما نقرأه هو إقراره بالترابط بين الرأسمالية والليبرالية في بعض الفترات، والتفاوت في فترات أخرى.

7. لا نستطيع، في تقديري، فهم موقف فوكو من الليبرالية بعيداً عن موقفه من الماركسية. يظهر ذلك جليّاً في حضور القاموس الماركسي والنظرية الماركسية ومجمل القضايا التي طرحتها الماركسية، وعلى رأسها الاقتصاد الذي كانت له الأولوية في تحليل الليبرالية، وبه حدّدها؛ حيث لا نستطيع أن ننكر أوجه المماثلة بين تحليله والتحليل الماركسي، إلا أنّ هذه الممثالة ظاهرية فحسب، لأننا عندما ننظر في علاقة الاقتصاد بالقانون على سبيل المثال، فإننا نجده يرفض أن يكون القانون مجرّد عنصر في البنية الفوقية، كما تقول بذلك الماركسية، وإنما رأى في القانون جزءاً من البنية التحتية، أو، وفقاً للمصطلح الماركسي الذي يستعمله فوكو، جزءاً من علاقات الإنتاج وليس جزءاً من البنية الفوقية، موافقاً بذلك طرح ماكس فيبر الذي انتصر لأطروحاته. وكذلك في إقراره بغياب حكمانية اشتراكية، أو ما سمّاه غياب فنّ اشتراكي في الحكم، وأن الاشتراكية لا تمتلك عقلانية في الحكم، أو كما يقول: «ولكن ما سأقوله هو أن ما ينقص الاشتراكية ليس نظرية في الدولة، وإنّما ينقصها العقلانية الحكمانية»[55]. ويبدو لي أن هذا النقد لا يخرج عن تحليله لمفهوم السلطة؛ حيث ميّز بين الطرح القانوني؛ أي الليبرالي القائم على القانون والمؤسسات، والطرح الماركسي القائم على الصراع الطبقي، ومن ثمّ عدم كفاية النموذج الماركسي في الحكم أو السلطة عند فوكو قد فصل فيه قبل هذا التاريخ، وأن ما قدمه بمناسبة تحليله لليبرالية لا يعدو أكثر من تفصيل، لكنّه يؤكّد، في الوقت نفسه، ما يمكن تسميته الحوار الدائم والصعب والمحرج، الذي دأب فوكو على إجرائه مع ماركس والماركسية.

55- Ibid., p.93.

8. ليست الليبرالية، في منظور فوكو، نظرية فلسفية، أو إيديولوجية سياسية، وإنما هي ممارسة حكمانية. ووفقاً لهذا التحليل، فإن الليبرالية تقطع مع شكل الدولة المتمثل في داعي المصلحة العليا للدولة الذي ظهر في القرن الثامن عشر، وانتشر في القرن التاسع عشر، وتؤسّس لقاعدة (لا للحكم المفرط). لذا، فإن الليبرالية مشروطة بالنقد، ومن غير الممكن ممارسة الحكمانية الليبرالية دون «النقد»، أو كما يقول: «أرى في الليبرالية شكلاً من التفكير النقدي حول الممارسة الحكمانية»[56].

9. لا ينفصل هذا النقد عن إشكالية المجتمع، والمجتمع المدني تحديداً. ولقد قدّم فوكو فكرة في غاية الأهمية في تقديرنا، وهي: «إن التفكير الليبرالي لا ينطلق من وجود الدولة، متخذاً من وجود الحكومة وسيلةً لبلوغ هذه الغاية الخاصة بها، ولكنه ينطلق من المجتمع الذي يكون في علاقة معقدة مع الدولة داخلياً وخارجياً»[57]، وذلك بحكم طرح المجتمع السؤال الآتي: «ما الذي يجعل وجود حكومة أمراً ممكناً، وما الغاية التي يجب أن تتبعها تجاه المجتمع حتى تسوغ وجودها؟»[58].

10. وأخيراً، إن السؤال الذي قد يطرحه القارئ على نصّ فوكو هو: أين العدالة والمساواة في هذا التحليل التاريخي والنظري لليبرالية؟ وهل الحرية، إذا افترضنا جدلاً أن الليبرالية تضع حدّاً للدولة، كافية وحدها لترك مسائل العدالة الاجتماعية جانباً، وعدم الاهتمام بمسائل المساواة، والاكتفاء بتحليل السياسات الاجتماعية وسياسات الضمان الاجتماعي بوصفها تقنيات مراقبة أو جاهزيات أمنية؟ ولماذا لم يهتم فوكو بتاريخ ظهور هذه السياسات التي كانت نتيجة نضال وصراع اجتماعي خاضته الطبقات الاجتماعية المحرومة في أوربا منذ منتصف القرن التاسع عشر، ولا سيّما الطبقة العاملة؟ ثمّ أين هذا التحليل من حديث فوكو عن المقاومة، ألم تشكل السياسة الاجتماعية، التي اعتمدتها البلدان الغربية، وفي ألمانيا وفرنسا وإنجلترا خاصةً، مكسباً جاء نتيجة صراع ومقاومة القوى الاجتماعية مع القوى الليبرالية؟ لا نجد أثراً لهذه الاسئلة في تحليل فوكو لليبرالية. من هنا، فإن الرأي القائل بأن فوكو (افتتن) بالليبرالية له ما يسوغه. نعم، إننا نقرأ وصفاً وتشخيصاً لليبرالية والليبرالية الجديدة، ولكنّنا لا نقرأ أيَّ إشارة لأيٍّ بديل، سواء داخل الليبرالية أم خارجها. وإذا كان صحيحاً أن فوكو يحجم، كعادته، عن تقديم البدائل، ويعدّ غياب البديل أو البدائل سمة

56- Ibid., p.327.

57- Ibid., p.325.

58- Ibid., p.325.

مركزية في فلسفته، إلا أن هنالك شيئاً في تحليله لليبرالية والليبرالية الجديدة يلمسه القارئ، وهو الإشادة بالحرية التي حققتها الليبرالية، وكأن فوكو قد توقّف عن وصفه المحايد لينتقل إلى نوع من التفضيل لقيمة الحريّة على حساب قيمتي العدالة و المساواة المؤسّسة لليبرالية، كما هو معلوم[59].

59- هنالك نقاش واسع ومعقّد بين الليبراليين حول مكانة هذه القيم الثلاث، انظر على سبيل المثال المرجع الآتي:
Catherine Audard, Qu'est-ce que le libéralisme, Ethique, politique, société, Paris, Gallimard, 2009.

المصادر والمراجع

أوّلاً: العربية

1. حسين يوسف بوكبر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، تبيُّن، العدد 18، المجلد الخامس، خريف 2016 .
2. كريستيان دو لا كمباني، فوكو والسياسة، ترجمة (م.إ.ق)، الفكر العربي المعاصر، العدد 70-71، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989.
3. ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، 2003.
4. ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، 1990.
5. ميشيل فوكو، ما التنوير؟ ترجمة الزواوي بغوره، دار آفاق للنشر، الكويت، ط2، 2016 .
6. ميشيل فوكو، دروس، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، 1994.

ثانياً: الأجنبية:

1. Catherine Audard, Qu'est-ce que le libéralisme, Ethique, politique, société, Paris, Gallimard, 2009.
2. Daniel Zamora, Sur Foucault, in Etudes marxistes, n°109, in : http://www.marx.be
3. Daniel Zamora (coordonne), Critiquer Foucault, Les années 1980 et la tentation néolibérale, Bruxelles, Editions Aden, 2014.
4. Emilie St-Pierre, Aux croisement des penses de Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social: Le biopouvoir et la gouvernementalité, mémoire, université de Québec, Montréal, 2008.
5. F. Bilger, La pensée économique libéral de l'Allemagne contemporaine, Paris, Librairie Générale de Droit, 1964.
6. Geoffroy De Lagasnerie, Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique, in Raisons politiques, V.4, n°52, 2013.
7. Geoffroy De Lagasnerie, La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique, Paris, Fayard, 2012.

8. Jacques Bidet, Foucault et le libéralisme :Rationalité, révolution, résistance, in Actuel Marx, n°40, 2006.
9. J. L. Moreno Pestana, Foucault la gauche et la politique, Paris, Textuel, 2010.
10. Laurent Jeanpierre, Une sociologie foucaldienne du néolibéralisme est-elle possible? in Sociologie, V38, n°2, 2006.
11. Mathieu Pott-Bonnville, Michel Foucault, L'inquiétude de l'histoire, Paris, PUF, 2004.
12. Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de Frnce.19771978-, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
13. Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France.19781979-, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
14. Vanessa Lemen and Miguel Vatter, The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism, New York, Fordham University Press, 2014.

الليبرالية والقانون عند دووركين

شاكر الحوكي*

لعل ظاهر نظرية دووركين في القانون دعوة ملحة إلى اعتماد المبادئ الأخلاقية بديلاً لمنوال القواعد، ولكنها في باطنها انتصار للمساواة بوصفها أصل كلّ الحقوق وأساس الحرية. وهو ما يعني أنّ النظام القانوني لم يعد يتشكل من القواعد فحسب، بل من المبادئ أيضاً، وأنّ القاضي ليس في حاجة إلى أن ينشئ القاعدة القانونية أو ممارسة سلطته التقديرية في الحالات الصعبة، وإنّما ينبغي عليه الاكتفاء بالبحث عن «الجواب الأفضل» ضمن مفاعيل القانون والتاريخ. وهو ما يعني أيضاً أنّ الوضعية القانونية والمنفعية الاقتصادية السائدتين، بكلّ ما ترمزان إليه من «قصور» و«أزمة» و«مفاهيم محنطة»، بات عليهما ترك المجال لليبرالية مساواتية بوصفها الأقدر على الدفاع عن الحقوق ومقتضيات الحرية والمساواة. فالثابت أنّ أزمة التطبيق العقلاني للقانون قد استفحلت وحان الوقت من أجل إرجاع الثقة بين القاضي والمتقاضين إلى ربط الأحكام القضائية بالمبادئ الأخلاقية؛ وهو ما يعني ربط القانون بتصور ليبرالي للحقوق. وهذه هي الأطروحة الرئيسة التي اشتغل عليها دووركين، واحتلت حيزاً مهماً من أفكاره؛ وهو ما حاولنا بيانه في هذا المقال.

الكلمات المفاتيح:
الليبرالية – القانون – دووركين- المساواة -الحقوق

* أستاذ مساعد، متخصص في العلوم السياسية، جامعة المنار. تونس .

Dowrkin's theory of law may be an urgent call for the adoption of ethical principles as an alternative to the rules, but in its essence it is a triumph for equality as an origin of all rights and a freedom basis. Which means that the legal system is no longer composed of rules but of principles as well, and that a judge does not need to establish a legal basis or exercise his discretion in difficult situations, but rather to seek the «best answer» within the effects of law and history. It also means that the prevailing legal situation and economic pragmatism, with all their implications for «shortcomings», «crisis,» and «stuffed concepts», must leave the area for Liberal Egalitarianism as its ability to defend rights and the requirements of freedom and equality. The crisis of rational application of Law has been intensified and it is time to restore confidence between the judge and the litigants to link judicial decisions to moral principles; and this means linking Law to a liberal conception of rights. This is the main thesis on which Dowrkin worked and occupied an important part of his ideas; this is what we have tried to show in this article.

تمهيد

لم تكن العلاقة بين الليبرالية والقانون مركبة على النحو الذي أصبحت عليه مع رونالد دووركين (1931-2013). كان القانون باستمرار يعني جملة القواعد الوضعية المدونة الصادرة عن سلطة تشريعية بوصفها عامة مجردة وملزمة وفقاً لنظام «الهرمية» أو «الهيكلية» القانونية سواء بالمعنى الذي قصده هانس كلسن (1881-1973) أم ذاك الذي ذهب إليه كلّ من جون أوستن (1790-1859)، وهبرت هارت (1907-1992)، على الرغم ممّا بينهما من اختلافات[1].

وكانت الليبرالية تصوراً مذهبياً للحرية يطال نطاقها الاقتصاد والمجتمع والحقوق الفردية والحريات العامة، ومن هنا فرضت العلاقة بين الليبرالية والقانون نفسها بقوة؛ إذ دعا لوك (أحد أبرز مهندسي هذه العلاقة)، منذ القرن السابع عشر، الى إرساء سلطة سياسية تحول دون إمكانية التعدي على الأفراد وحقوقهم، وهو الاتجاه الذي ألحّ عليه فيما بعد كل من بنجمان كنستان في القرن التاسع عشر وفريدريك فون هايك في القرن العشرين[2] على اعتبار أهمية دور الدستور في حماية الحرية. وقد ساهمت هذه القراءات في صياغة الطرح الليبرالي للقانون الذي ما فتئ يفرض سيادته على مستوى الأدبيات القانونية، ولاسيما بعد تلاشي الأنظمة الشيوعية، وتحرر دول العالم الثالث من هيمنة نظام الحزب الواحد وتبني الحقوق والحريات في دساتيرها[3].

ولكن -مع دووركين- بات للأمر أبعاد جديدة بعدما أصبحت الحاجة ملحة للتمييز في مجال القانون بين الليبرالية والليبرتارينية؛ إذ خلافاً لليبرالية، تقوم الليبرتارينية على الإفراط في الحرية والتفريط في المساواة[4]، وعلى التنافس بين الحرية والمساواة ورفض أيّ تسوية بينهما[5]. كما وجب

1- رونالد دووركين، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، 2015، ص 70. حول نظرية هارت القانونية والاختلاف بينه وبين أوستن، يراجع: محمد عبده أبو العلا، جدل القانون والأخلاق في النظرية القانونية الأنجلو أمريكية.. «هارت» و«دووركين» نموذجاً، عالم الفكر، العدد 170، 2016، ص 211-222. وعن الاختلافات بين هارت وكلسن يراجع: ميشال تروبير، فلسفة القانون، ترجمة جورج سعد، دار الأنوار للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص 39-58.

Otto Persmann, «Théories de l'interprétation constitutionnelle», Annuaire international de justice constitutionnelle, 17-2001-2002», Immunités constitutionnelles et privilèges de juridiction -Interprétation de la constitution par le juge constitutionnel, p.353-355.

2.Friedrich A. Hayek, La constitution de la liberté, trad. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Paris, Litec, 1994, p.176.

3- محمد رضا بن حماد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط3، تونس، مركز النشر الجامعي، 2016، ص-69 70.

4 - محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014، ص 77. حول أسس الليبرتارية ومضامينها وأفاقها، يُراجع توم جي بالمر، أدب الحرية، ترجمة صلاح عبد الحق، في مستقبل الليبرتارية، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2008، ص 153-231.

5 - ويل كيمليكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010، ص 186. يجدر التنويه إلى أن الليبرتارينية تيار مؤثر في الحياة القانونية والسياسية الأمريكية، يتميز بنزعته التحررية المطلقة، ومن أهمّ اقطابه روبرت نوتزيك وفريدريك هايك

التمييز بين القواعد القانونية والمبادئ الأخلاقية؛ على اعتبار أنّ القواعد تقيد القاضي، في حين أنّ المبادئ تقدم أكبر ضمانات لاحترام الحقوق الفردية. ومن هنا وجب على القضاة أن يأخذوا في الاعتبار في أحكامهم المبادئ العامة، مثل العدالة والحرية والمساواة في الاحترام والاعتبار بدل الاكتفاء بالقواعد القانونية. والتشديد على الحاجة إلى حل مشكلة التطبيق العقلاني للقانون وتجاوز أزمته المستفحلة كلما غابت عن أنظار القاضي القواعد «البائنة» حينما يفصل في النوازل القضائية.

وبهذا المعنى يقدم لنا دووركين نظريته في القانون بما هي ليبرالية؛ في تصورها العام للحقوق بوصفها حقوقاً أخلاقية لا ينبغي أن تُختزل في القوانين القائمة، وفي إقرارها بحق الافراد في أن يحاجوا الدولة بحكم أسبقية حقوقهم على تشريعها القانوني وحتى على المجتمع[6]؛ وهو موقف يذكرنا بما ذهب إليه ليون ديقوي وخصوصاً ليون هامون من «أن دولة القانون تستوجب احترام قواعد موضوعة فوق الدولة، تفرض نفسها على صاحب السيادة حتى لو كان الشعب نفسه»؛ وأن هذه القواعد تستمد وجودها من مبادئ حقوق الإنسان وفلسفتها[7].

ولعل ما يميز نظرية دووركين عن غيرها من النظريات هو ربطها الأحكامَ القضائية والقواعد القانونية بالمنطق الفلسفي الذي تستند إليه؛ فالانحياز إلى أحد المواقف دون الأخرى، إن كانت صادقة أو باطلة، إنما يرتبط أساساً بخلفيتها الفلسفية وليست القانونية[8]، مشدداً على الحاجة إلى «مدّ الجسور بين النظرية الأخلاقية والنظرية القانونية»[9]، في مسعى يذكرنا بالفلسفة الكانطية وما كتبه فيلسوف الأنوار الأبرز في كتابه (مشروع السلام الدائم) من أنّ «السياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً إلى الأخلاق»[10].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ دووركين، علاوةً على كونه فيلسوفاً بامتياز وتشبّعه بفلسفة لوك وروسو وكانط، هو أيضاً رجل قانون حيث عمل مساعداً قضائياً بعد أن تخرج في كلية الحقوق في جامعة هارفارد[11]، بل كان فقيهاً في القانون الدستوري بفضل اشتغاله طويلًا على أعمال المحكمة

وميلتون فريدمان.

6- دووركين، مصدر سابق، ص34.

7-Léon Hamon, « l'Etat de droit et son essence», RTD, 1989, p.14.

8- دووركين، مصدر سابق، ص 35.

9- المصدر نفسه، ص62.

10- كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، المكتبة الأنجلو-مصرية، 2003، ص 109.

11- وهي وظيفة دقيقة كانت تتطلب منه البحث في القضايا المعروضة على المحكمة وإبداء رأيه فيها من الناحية القانونية بما يساعد القاضي على التوصل إلى الأحكام القضائية.

العليا في الولايات المتحدة الأمريكية[12]؛ وهو الأمر الذي برز من خلال كتابه (أخذ الحقوق على محمل الجد) باكورة أعماله الذي دافع فيه بوضوح عن نظرية أخلاقية ليبرالية للحقوق تحاول أن تحلّ محلّ الوضعية القانونية والمنفعية نظراً لعجزهما عن الدفاع عن الحقوق الفردية على الصعيدين القضائي والتشريعي. وهي النظرية التي نعثر على بصماتها في جملة المواقف السياسية التي اتخذها دووركين مثل رفضه الحرب الأمريكيّة ضدّ فيتنام، ورفضه عقوبة الإعدام، ودعمه حقوق السود والنساء والمثليين وحتى الحق في الموت الرحيم.

كيف يمكن إذاً لليبرالية أن تجعل من القانون أداة لحماية الحقوق الأخلاقية للفرد؟ وكيف لها أن تسوغ هذه الحقوق عقلانياً وبشكل يسبق كلّ ترتيب قانوني؟ تلك هي الإشكالية التي تصدى لها دووركين، وحاول الإجابة عنها من خلال أعماله، وهو ما سنعمل على بيانه في هذا البحث ضمن مقاربة تحليلية وصفية تسعى لإبراز حجاج دووركين من أجل إرساء نظرية للحقوق تريد أن تكون، علاوة على كونها ليبرالية حقاً وأصيلة وليس ليبرالية فقط، بديلاً للنظرية السائدة التي تزعم أنها ليبرالية في حين أنّها ليست كذلك.

من أجل إرساء نظرية ليبرالية للقانون حقاً

اعتماد المبادئ بديلاً لنظرية القواعد

خلافاً للوضعية القانونية، تهدف النظرية الليبرالية عند دووركين إلى حثّ القاضي على اعتماد المبادئ بديلاً لمنوال القواعد على أساس أن حاجته إلى المبادئ لا تقل أهمية عن حاجته إلى القواعد، ولاسيما في «الحالات الصعبة» التي يعجز فيها عن العثور على القاعدة المناسبة للحالة المعروضة على أنظاره[13].

وتمثّل المبادئ تلك المرجعية غير المدونة التي للقاضي أن يعود إليها بعيداً عن المقتضيات الإجرائية السائدة في القانون الوضعي. وهو ما استطاع أن يستخلص وجوده من خلال متابعته للأحكام القضائية الصادرة عن المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، حينما لاحظ أنّها

12. Benoît Frydman, «PourquoiDworkin intéresse les philosophes?» Revue internationale de philosophie, vol. 233, n° 3,2005, p.293; Serge Champeau, «Ronald Dworkin, profil bio-bibliographique», Cités ,1, n°5, 2001, p. 208-214.

13- الجدير بالملاحظة أنّ القاضي في نظرية دووركين في القانون هو من يحتل المكانة المركزية وليس المشرع، كما أنّ الوقائع مثار الجدال هي تلك التي تدور في المحاكم لا تلك التي تدور في البرلمانات. وهذا يعود إلى خصوصية الثقافة الأنجلوسكسونية القانونية. يراجع:
Julie Allard, «Interprétation,narration et argumentation en droit : le modèle du roman à la chaîne de Ronald Dworkin», in E. Damblon (dir.), Narration et argumentation dans les sciences sociales, Bruxelles, Editions de l'ULB, 2008, p.67-69.

كثيراً ما تهمل القوانين لتستند إلى المبادئ. وهذا يعني أنّ الأنظمة القانونية لم تعد تتشكّل من القواعد وحدها؛ أي تلك القواعد التشريعية التي تضعها البرلمانات، أو تلك التي تتمّ صياغتها ضمن السوابق القضائية، ولكن هناك أيضاً المبادئ. وهو ما فهمه رجال القانون -فيما يشبه الاتهام الموجه للمحكمة العليا- على أنّها تجاوزت دورها المتعلّق بتطبيق القوانين إلى استحداثها؛ وهو الأمر الذي حدا بـ «الواقعية القانونية» -وهي تيار فقهي حاضر بقوة في الساحة القانونية الأمريكية- إلى التشكيك في القاضي واختزال دوره في البحث عن القاعدة القانونية المناسبة لإضفاء الشرعية اللازمة على أحكام وضعها وفقاً لميولاته السياسية[14]. ومن الأمثلة على هذه المبادئ التي اعتمدتها المحكمة العليا مبدأ «أن حرية التعاقد ليست عقيدة ثابتة». ففي قضية هننجسن ضد شركة بلومفيلد للسيارات التي رُفِعت سنة (1960)، اعتمدت المحكمة مبدأ حماية مصلحة المتضرر بعد أن اكتشف أنه كان ضحية وجود عيوب في سيارته تعود إلى فترة تصنيعها، مستبعدة بذلك القاعدة القانونية المكتوبة المتعلقة بقانون التعاقد التي تقضي بتحمل مشتري السيارة المسؤولية كاملة لما سيجري لها بمجرد إمضائه على عقد الشراء. كذلك الشأن بالنسبة إلى المبدأ: «لا يمكن لشخص ما أن يستفيد من ضرر كان سبباً فيه»، الذي ارتبط بدوره بإحدى النوازل المشهورة المتعلقة بتقسيم التركة في قضية ريغز ضد بالمر، وتعود أحداثها إلى سنة (1889)[15]؛ إذ كان على المحكمة أن تطبق القاعدة المتعلقة بالوصية نظراً لطابعها الإلزامي، غير أنّها قدرت أن قانون قسمة التركة المطبق في قضية الحال ينبغي أن يخضع لأحكام عامة وأساسية للقانون المشترك (الأنجلوسكسوني) بوصفها مبادئ أساسية وليس قواعد. فالمبدأ الذي استعملته المحكمة لم يكن من جنس القاعدة القانونية وفق الشروط المتعارف عليها عند الفقهاء الوضعيين من أمثال هارت تحديداً بوصفها أولية أو ثانوية[16]؛ أي بين تلك القواعد التي «تمنح حقوقاً وتفرض التزامات على أفراد المجتمع»، وهي القواعد الأولية، وتلك التي تنصّ «على الكيفية التي يقع بها إقرار القواعد الأولية والتعرّف عليها وتعديلها ونسخها»، وهي القواعد الثانوية التي ستسبغ على الأولى إلزاميتها وصحتها[17].

14-دوركين، مصدر سابق، ص 48.

15- في قضية ريغز ضد بالمر (1889) طلب من محكمة ولاية نيويورك أن تقرر إن كان يمكن لوريث ورد اسمه في وصية جده أن يتمتع بما منحته الوصية والحال أنّه هو نفسه من قتله. وقد استهلت المحكمة شرح أسباب قرارها بتأكيدها: «صحيح على نحو مطلق أنّه إذا فهمت حرفياً القوانين المتعلقة بالتثبت في الأدلة وإقرار مفاعيل الوصايا ونقل الملكية، وحيث إنّه إذا كان لا يمكن في أيّ ظرف وبأيّ طريقة تغيير مفعولها وصبغتها الإلزامية لابدّ من أن تمنح هذه الممتلكات إلى القاتل. ولكن تسترسل المحكمة وتقول: «إن كل القوانين وكلّ العقود والأثر الناتج عنها تخضع في تنفيذها إلى الأحكام العامة والأساسية للقانون المشترك. فلا يسمح لأحد بالاستفادة من غشّ مارسه ولا بجني مكاسب من خطأ ارتكبه أو أن يتحجّج بسوء طويته، أو أن يحصل على ممتلكات من جريمة اقترفها». وانتهى الحكم إلى حرمان القاتل من حقّه في الميراث. دوركين، المرجع نفسه، ص 75.

16-المصدر نفسه، ص 105.

17-المصدر نفسه، ص70 وص 71.

وقد ذهب دووركين، في السياق نفسه المتعلق بالحاجة إلى احترام المبادئ، إلى أبعد من ذلك عندما أقرّ بحقّ الأفراد في العصيان المدني والتمرد على الدولة وقوانينها الظالمة والاعتراض على أحكامها القضائية[18] متى لم تحترم حقوق الأفراد المتعلقة بحرية الضمير مثلًا في حالة التجنيد الإجباري[19]؛ إذ شدّد على أنّ «التصرف كما لو كان القانون صحيحاً» سينجر عنه إعدام «الأداة الوحيدة» التي يمتلكها الأفراد «للاحتجاج»[20]، وأن أيّ محاولة من الدولة لمواجهتهم أو التصدي لهم إنّما هي «مؤشر على غياب الصدق لديها»[21].

وهكذا لم يعد النظام القانوني مع دووركين يتشكّل من قواعد قانونية فقط، ولكنّه أصبح يتشكّل علاوة على تلك القواعد من مبادئ أخلاقية، وأنّ هذه المبادئ لم تعد فقط تشكّل جزءاً من النظام القانوني، ولكنّها الجزء الأهم منه، وذلك لاعتبارين أساسيين: أولاً، لأن القواعد القانونية المكتوبة نفسها ليست إلا تقنيناً لهذه المبادئ[22]، وثانياً لأنّ الأحكام القضائية تستمدّ قوّتها الإلزامية من الأخلاق العامة. وهو ما ينجر عنه الاعتراف للأفراد بحقوق تمكّنهم من «الحصول على قرارات قضائية حتى في تلك الحالات الصعبة»[23] المختلف فيها قانونياً واجتماعياً بعيداً عن تلك التي أوجدتها قرارات أو ممارسات اجتماعية، وأنّ ضمان هذه الحقوق أصبح شرطاً من شروط الانسجام الديمقراطي[24].

وتكمن ميزة هذه المبادئ أولاً في تحرّرها من صرامة القاعدة القانونية وعلويّتها من حيث ارتباطها بالسلطة التشريعية[25]. وثانياً في بيئتها؛ حيث نعثر عليها في الدستور على نحو صريح أو مضمر وفي السابقة القضائية للمحكمة العليا، أو في أرضية القيم المشتركة بين المواطنين وأخلاقيات المجتمع ومفاعيل التاريخ التشريعي والقضائي المستندة إلى اجتهاد القاضي وسعيه للملاءمة بين المبدأ والسياق الذي يقضي فيه[26].

أمّا حضور هذه المبادئ أو غيابها فهو مرتبط بما تستوجبه النازلة من حلول على ألا يكون لجوء القاضي إليها بصورة آلية وفورية لعدم فاعليتها في كلّ النوازل. فبحسب طبيعة النازلة

18-المصدر نفسه، 325.
19-المصدر نفسه، ص 336.
20-المصدر نفسه، ص 322.
21-المصدر نفسه، ص309.
22-ميشال تروبير، مرجع سابق، ص 37.
23-دووركين، مصدر سابق، ص 40.
24-المصدر نفسه.
25-المصدر نفسه، ص 129.
26-المصدر نفسه، ص 92.

وتفاصيلها هناك مبادئ دون الأخرى يمكن أن تؤخذ في الاعتبار[27]. إن مبدأ عدم استفادة شخص من جرم ارتكبه عن قصد لا يعني أنه صحيح على نحو مطلق؛ فمثلاً إذا أُدينَ شخصٌ بجريمة وتمتّع بسراحٍ شرطي من محكمة الولاية التي يقطن فيها وهرب إلى ولاية أخرى، ونجح في بعث مشروع اقتصادي، وحقق أرباحاً وفيرة، فإنّ خطر العودة إلى السجن سيظلّ يتهدّده لو تمّ القبض عليه، ولكن سيكون بوسعه أن يحتفظ مع ذلك بما جناه من أرباح[28]؛ فليس كلّ مبدأ حينئذٍ كافياً كما يقول دووركين لتبرير نسخ القاعدة؛ إذ لو تم نسخ القاعدة القانونية وتعويضها بالمبدأ، فلن تسلم أية قاعدة[29]، وسيصبح استقرار الأحكام القانونية مهدداً.

وأما إذا تعارضت المبادئ فيما بينها -وهذا إشكال آخر يشير إليه دووركين- فهذا لا يعني أن أحدهما باطل والآخر صحيح؛ إذ إن المبادئ، خلافاً للقواعد التي تطبق وفق معيار الصحة أو الخطأ و«الكل أو اللاشيء»[30]، تحتمل الصحة والخطأ في الوقت نفسه، فهي أحياناً صحيحة وأحياناً خاطئة؛ بل إنّ التضارب فيما بينها هو من صميم طبيعتها؛ إذ يقول دووركين: «فالمبادئ يمكن أن تكون متضاربة ومتنافسة دون أن يفقدها ذلك صلاحيتها. وهي تظل سليمة حتى لو لم يؤخذ بها في الحسم في فض بعض النزاعات»[31]. والمفارقة أنّها غالباً ما تكون على حدّ وصفه «موضع خلاف وأوزانها متباينة وعددها لا يحصى وهي متحركة ومتحولة»[32]، ولكنها في الوقت ذاته ذات «فاعلية وتمارس تأثيراً أقوى في الحالات القضائية المعقدة»[33]؛ على أن تطبيقها يظلّ مرتبطاً بالقاضي وقدرته على الاضطلاع بدور تأويلي على أساس الموازنة والقياس للاهتداء إلى المبدأ الذي يحقّق الإنصاف والعدل ويحفظ حقوق الأطراف المتنازعة.

ويترتّب على اعتماد المبادئ بديلاً للقواعد، في رأي دووركين، اعتماد التفعيل القضائي بديلاً للإحجام القضائي[34]، وهي مسألة شديدة الصلة بتأويل النصوص الدستورية، وهو ما يعني أنه في حال وجود غموض في الفصول الدستورية يتعيّن على المحكمة العليا أن تستكشف المبادئ طبقاً للمساواة، وأن تعيد النظر فيها من وقت إلى آخر، وأن تتعامل مع القوانين على أساسها.

27-المصدر نفسه، ص 94 وص 122.

28-المصدر نفسه، ص 78.

29-المصدر نفسه، ص 94.

30-المصدر نفسه، ص 77.

31-المصدر نفسه، ص 92.

32-المصدر نفسه، ص 102.

33-المصدر نفسه، ص 82.

34-الإحجام القضائي نظرية فقهية تشكّل أحد أركان الوضعية القانونية، وتقوم على أن يترك القاضي أمر اتخاذ القرارات إلى الدوائر السياسية في الدولة.

ويترتب على التفعيل القضائي أن يتّخذ القضاة قراراتهم وفقاً للمبادئ التي يقتضيها الدستور بدل أن يعهد بها إلى الشعب عبر ممثليه المنتخبين، وتحمّل المخاطر المنجرة عنه إذا ما صدرت منهم بعض القرارات غير الصائبة؛ ولكنّها ستظلّ ذات نتائج محدودة بحسب دووركين؛ إذ مهما بلغ حجم المخاطر الناجمة عنه، فلن تكون أخطر من اللجوء إلى الإحجام القضائي؛ فإقرار القاضي على سبيل الخطأ بمنع التمييز العنصري مثلاً لن يكون إلا في صالح حماية حقوق الأفراد وتطوّر المجتمع. أما إذا اختار القاضي الدستوري تمشياً يعتمد الإحجام القضائي بذريعة عدم الاختصاص وترحيل المسألة إلى البرلمان، فلن يؤدي مثل هذا الموقف إلا إلى عزل قضايا النزاع المطروحة أمامه عن أبعادها الأخلاقية بكلّ ما يعنيه ذلك من ارتهان لنفوذ الأغلبية البرلمانية ومساوماتها السياسية، واختزال دوره في تطبيق القانون، وكأنه أداة مجرّدة من المعنى والروح، وحينها لن يكون من السهل توقّع نتيجة إيجابية من البرلمان، بل على الأرجح أن تكون نتائجه في صالح المحافظين[35].

وغاية دووركين هنا هي التمكن من إرساء قواعد تأويلية جديدة تسمح بكسب مساحات جديدة في تأويل الدستور بعيداً عن تلك التأويلية السائدة سواء كانت محافظة أم منفعية بما يضمن الحقوق الأخلاقية للأفراد؛ ويقطع في الوقت نفسه مع التأويل الكلاسيكي للنص الدستوري المتقيد بحرفية النص ونوايا الآباء المؤسسين، ومع التأويل الذي دافعت عنه المدرسة الفقهية الواقعية التي تَعدّ الأحكام القضائية حصيلة مواقف القاضي وخياراته الشخصية والسياسية والإيديولوجية، ولا ترى في ادعاءات الموضوعية والحياد في أعمال القضاء إلا محاولة لطمس علاقات الهيمنة وموازين القوى التي تختفي وراء الأحكام القضائية. كما ترمي هذه التأويلية الجديدة للقانون إلى أن تقطع مع التأويل الريبي للقانون الذي لا يرى في الأحكام القضائية إلا نتاج المصادفة (le hasard) والأهواء (l'arbitraire)، وليس حصيلة البحث عن أفضل الأجوبة ضمن تصور أخلاقي موضوعي للحريات الفردية[36].

ومن هنا كان دووركين واضحاً في دفاعه عن فقه قضاء دستوري يقوم على تفعيل دور القاضي في فضّ النزاعات الاجتماعية والاقتصادية على أساس حماية المصالح والقيم المشتركة، وتأويل الدستور تأويلاً أخلاقياً لمختلف الحقوق الفردية[37]. وهو ما يؤصّل طرحه هذا في صميم الفلسفة الليبرالية للقانون المسكونة بهاجس تحصين الحقوق وتأكيد علويتها على التسويات السياسية؛ معتمداً على الدور المهم الذي قامت به المحكمة العليا الأمريكية في التحرر من وصاية المشرّع،

35-دووركين، مصدر سابق، ص 238-240.

36-Julie Allard, «Interprétation…», op.cit., p.70.

37-منير الكشو، مقدمة المترجم، أخذ الحقوق على محمل الجد، ص30.

ورفض التقيّد بالتأويلات المقيّدة بحَرفِيّة النصّ. ولتجسيم هذا التصوّر يقترح ضرباً من المقاربة التأويلية الخلاقة للقانون (activité créative) بغية التصدّي لغموض النصوص القانونية وتعدّد تأويلاتها[38]، وفي الوقت نفسه البحث عن معنى النص في ارتباطه مع باقي النصوص الأخرى التي تشكّل وحدة المعنى في الوثيقة الدستورية، وليس في إرادة المشرّع، فالأحكام القضائية عنده لابدّ من أن تعبّر عن أفضل تفسير ممكن للقواعد القانونية ضمن رؤية واحدة وشاملة للعدل تكون أساساً للنظام القانوني؛ الشيء الذي يجعل من القضاة كما لو كانوا روائيّين منشغلين في تأليف رواية سلسلية تتركب من عدد من الفصول المتصلة والمكملة بعضها بعضاً بحيث يقوم فيها كلّ واحد منهم بإضافة فصله الخاص بما يتّسق مع ما كتبه الروائيون السابقون عنه. فيبدو القضاة وكأنهم تحولوا إلى كُتاب في مشروع تأليف مشترك لرواية يتولى فيها كلّ واحد منهم كتابة فصل منها على أن يكتب هذا الفصل «بانسجام وتواصل مع وحدة التاريخ والأحداث الماضية، وأن يراعي هوية ذلك التاريخ»[39]. ومثلما ينبغي على المساهمات الفصلية المختلفة للرواية الواحدة أن تعطينا الانطباع بأنّها كتبت من قبل شخص واحد، ينبغي أيضاً في تأويل القوانين أن يضيف كلّ قاضٍ للفصل السابق فصلاً جديداً ضمن رواية انطلقت أحداثها وهي مستمرة في الزمن، بما أنّ الرواية في جزء منها مكتوبة، ويتعيّن على القاضي أن يحرص على أن تكون مساهمته متناغمة مع مسار أحداث الرواية، وأن يكون على دراية بتطوراتها السابقة، بل أن يضفي عليها جمالية يجعلها تظهر في أحسن صورة.

وهو منهج، كما يلاحظ، ليس بالهين على القاضي تحقيقه؛ لذلك شبّهه دووركين بشخصيّة هرقل الأسطورية لما ينبغي أن يتوافر لديه من قدرة هائلة على الصبر للتوصل إلى الحل المناسب لطرفي النزاع وذلك بالتوصل إلى أفضل الأجوبة[40]؛ إذ إنّ هذا المجهود الخارق لا يتطلب فقط العثور على الخيط الناظم بين كلّ الأحكام القضائية، أو العثور على التفسير المطلوب المستخرج من الأخلاق العامة، أو حبك الأحكام القضائية بما ينسجم مع الأحكام السابقة، في ظلّ المحافظة على وحدة القانون[41]، ولكنّه يتطلب أيضاً موازنة المبادئ الأخلاقية فيما بينها حينما تكون متعارضة. ولعل حالة الإجهاض تعد مثالاً جيّداً على هذا التعارض حينما يكون القاضي إزاء مبدأين متنازعين:

38-Frydman, op.cit., p.293-297.

39-الكشو، المرجع نفسه، ص 25-24.

40-انظر حول خصائص هذه الشخصية الأسطورية التي استعارها دووركين وطريقة اشتغالها على النص القانوني:

Anne marie O'Connell, «Hercule sur l'Olympe ou comment Ronald Dworkin pense la continuité en droit», Presses universitaires des sciences sociales de Toulouse, 2014, p.267-271; Mastor, Wanda «Les rapports entre le droit et la morale dans l'œuvre de Ronald Dworkin. La force d'Hercule et le talon d'Achille», Archives de philosophie du droit, n° 53, 2010, p. 442-465.

41-R. Dworkin, L'empire du droit, 1986, Paris, PUF, collection Recherches politiques, 1994, p.247.

يتمثل الأول في احترام حق الأم في خصوصية اختياراتها وحريتها الجسدية. والثاني في احترام الحق في الحياة وهو حق الجنين، والمطلوب منه حينها أن يرجّح أحدهما على الآخر وفقاً للمبادئ الأخلاقية[42].

وهنا لا بد من الإشارة إلى مسألة حياد القاضي بوصفها إحدى المعضلات الكبرى التي واجهت دووركين: فهل ينبغي مثلاً أن يكون القاضي محايداً في دفاعه عن الحريات؟ دون الدخول في تفاصيل معقدة لا يتحملها المجال هنا، يمكن القول إن القاضي الذي يدافع عنه دووركين غير محايد لأنه بطبعه منحاز للحقوق الأخلاقية للأفراد، ويرفض أن يكون مجرّد أداة في يد المشرع[43]. ولئن عدت أطروحة المبادئ بديلاً لمنوال القواعد ركناً أساسياً في نظرية دووركين الليبرالية للقانون، فإنّها لن تستكمل معناها إلا من خلال التطرق إلى مبدأ المساواة.

المساواة أساس الليبرالية

لا شك في أنّ مجمل النظريات السياسية الحديثة تشترك في الاتفاق على أهمية المساواة بين الناس في المجتمعات المعاصرة، والتزامها بمعاملة الناس بوصفهم سواسية، غير أنّ مفهوم المساواة لم يعد يقتصر على معنى محدد. فاليساريون عموماً «يكرهون» الحرية، ويعتقدون أنّ معاملة الناس سواسية لا يمكن أن تتحقق دون إنجاز المساواة في الدخل والثروة، في حين أنّ الليبراليين، أو بالأحرى الليبرتاريين منهم[44]، «يكرهون» المساواة، ويشددون على أن المعاملة المتساوية مرتبطة بتمتع الفرد بالملكية الخاصة وبثمار عمله الفردي[45]، غير أنّ مساهمة دووركين في هذا الخصوص تبدو دقيقة جداً وعلى غاية من الأهمية؛ إذ تجعل من المساواة أساس الحرية، بل الفضيلة العليا لكلّ المجتمعات السياسية كما شدّد على ذلك في كتابه الصادر سنة (2002) (الفضيلة ذات السيادة) (Sovereign Virtue)[46]. ويمكن القول إذا كانت المبادئ بديلًا للقواعد هي أساس نظرية دووركين

42-أبو العلاء، مرجع سابق، ص236.

43-Sheldon Leader, «Le juge, la politique et la neutralité. À propos des travaux de Dworkin», Droit et société, n°2, 1986, p.23-40; Luc Bégin, «l'impartialité des juges et la lecture morale des droits», Les Cahiers de droit, Vol. 38, n° 2, 1997, p.417-436.

44-وهنا لابد من الاعتراف، بقطع النظر عن موقف دووركين نفسه، بأنّ التمييز بين الليبرالية والليبرالية الجديدة والليبرتارنية ليس دائماً واضحاً بالقدر المطلوب، فإذا كان دووركين يعد موقفه هو دفاعاً عن حقيقة الطرح الليبرالي إزاء الليبرالية الجديدة أو الليبرتارينية؛ فهو نفسه لم ينجُ في بعض الكتابات من وضعه في خانة الليبرالية الجديدة. وقد أحسن فعلاً الأستاذ منير كشو عندما أوضح الخلط الموجود بخصوص مفهوم الليبرالية بين الثقافتين الغربية والأمريكية. انظر: منير الكشو، مراجعة كتاب كيف يكون المرء محافظاً، تبيّن، العدد 20، 2017، ص 137. انظر أيضاً: ياسين قنصوه، الليبرالية: إشكالية المفهوم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص193-212.

45- دووركين، مصدر سابق، ص 42.

46-Ronald Dowrkin, La vertu souveraine, trad. Par J. F spitz, HavardUniversity (2002), Bruxelles, Bruylant, 2007, p.43.

الليبرالية في القانون على الصعيد الإجرائي؛ فإن المساواة هي أساس نظريته على صعيد مضمونها ومحتواها؛ وهو ما يسميه التصور الليبرالي للمساواة. ويقوم هذا التصور على جملة من الأسس: فالحق في المساواة هو أساس الحرية[47]؛ وهو أصل كلّ الحقوق بما فيه الحق في الحرية[48]. فبحسب دووركين «لا وجود لحق في الحرية في ذاتها، وأن فكرة وجود مثل ذلك الحق هي في حدّ ذاتها خلط»[49]؛ لذلك هو يشدّد على «أنّ المفهوم الذي سيكون في قلب حجاجي هو مفهوم المساواة، وليس مفهوم الحرية»[50]. وبناء عليه، إنّ المساواة في الاعتبار، لا الحرية، هي جوهر الليبرالية ما يجعل تمسّكنا بالحريات الأساسية لا يعود إلى أنّ الحرية هي موضع الرهان، ولكن لأن كل تعدّ على «حرياتنا الأساسية يخدش كرامتنا ويحطّ من شأننا على نحو يتعدّى أثره الحريّة إلى ما يكون لنا الحق فيه، وعند ذلك ما سيكون لنا الحق فيه لن يكون قطعاً الحرية، وإنما القيم والمصالح أو المنزلة التي ننعم بها، والتي يُضرّ بها على نحو خاص مثل ذلك التعدي»[51]. إنّ ذلك ليعني أنّ حريّة التعبير مثلاً ليست غاية في حدّ ذاتها، لا يجوز المس بها أو التضييق منها، وإنما وسيلة لخدمة هذا الحق الأساسي في الاعتبار المتساوي. فحرمان أيّ شخص من حقّه في التعبير عن رأيه سيجعل أثره السلبي، أولاً وقبل كلّ شيء، يعود عليه ذاته، بفعل نظرته السلبية إلى نفسه واهتزاز ثقته فيها، والشيء نفسه ينسحب على الفرد إذا ما حرم من حقه في ممارسة حرية الضمير أو حرية الدين أو حرية المعتقد؛ فكل ذلك لن يشكل إلا اعتداء على حقه في الاعتبار على قدم المساواة مع غيره. وينسحب ذلك أيضاً على الحريات الديمقراطية؛ إذ إن قيمتها لا تكمن في ذاتها وإنما في الآثار المترتبة على حرمان الشخص منها؛ فحرمان شخص من حقه في الانتخاب يمثّل انتهاكاً لكرامته، حتى وإن لم يعطل تماماً قدرته على تحقيق بعضٍ من تطلعاته؛ إذ إنّ النتيجة ستكون تجريده من حقه في اختيار من يحكمه ويدير شؤونه العامة. وهو ما يعني أيضاً، بالنسبة إلى دووركين، أنّ الحقوق الفردية ليست متفرعة «عن حق عام في الحرية كحرية، مجرداً وعاماً وإنما عن الحق في المساواة ذاته»[52]. فالغاية من هذه الحريات هو تمكين الشخص من تحديد هويته بنفسه دون أيّ تدخل خارج عن إرادته، سواء كان سلطة اجتماعية أم دينية أم سياسية، وأن يلتمس طريقه في الحياة

David Gilles, «Lʼégalité, valeur souveraine au cœur de la «démotique» moderne», Revue de droit de l'université de Shebrooke, n°42, 2012, p.283.

47-كيمليكا، مرجع سابق، ص 125.

Serge Champeau, «Ronald Dworkin, Le libéralisme et l'égalité», Revue Philosophique de Louvain ,tome 97, n°3-4, 1999, 1999, p.556-558.

48-دووركين، مصدر سابق، ص 403.

49-المصدر نفسه، ص 41.

50-المصدر نفسه، ص 403.

51-المصدر نفسه، ص 401،

52-المصدر نفسه، ص 41.

وفقاً للقيم والقناعات الأكثر رسوخاً لديه. وعن هذا المفهوم المحدد للمساواة سينجرّ مفهوم آخر للحرية متحرّر من القيود ومن الحجج والذرائع التي تؤثثه سواء كانت مرتبطة بداعي خدمة المصلحة العامة أم بداعي تحسين الرفاه العام[53].

أما عن مفهوم الحرية، في حدّ ذاته، المرتبط بخضوعه البديهي للقيود بحسب النفعيين، فلم يعد يصلح أساساً لضمان حرية الأفراد؛ ولتجاوز هذا المشكل ينبغي اعتبار المساواة أساس الحرية؛ لأنّه حينها ستفقد الحاجة إلى وضع القيود كلّ معناها، ويتحول الإقرار بأنّ المساواة هي أصل الحقوق إلى إقرار ضمني بإطلاقية الحقوق؛ وهذا من شأنه أن ينسف الحجج المستندة إلى ضرورة الربط الآلي بين الحقوق والقيود. وحينها لن يصير ممكناً «الدفاع عن القيود بدعوى أنها تسهم مثلاً في رقي الذوق الثقافي للجماعة سواء قبلت أم لا بهذا التفنن في الذوق؛ لأن هذه الحجة ستنتهك قاعدة التصور الليبرالي للمساواة التي لا تجيز لحكومة ما اعتماد الفكرة التي تقول إن بعض أنماط العيش هي، في حدّ ذاتها، أفضل قيمة من أخرى»[54].

الأساس الثاني الذي يشكّل رؤية دووركين الليبرالية للمساواة يتعلق بضرورة التمييز بين الحريات الفردية والحريات الاقتصادية. وإذا كانت الحريات الفردية، انطلاقاً من مبدأ المساواة في الاعتبار، لا تقبل أن تخضع للقيود أو الحدود، فإن الحريات الاقتصادية تملي -انطلاقاً من المبدأ نفسه-على الدولة التضييق فيها بوضع القيود على حرية السوق وفرض الضرائب على أرباح رأس المال بغية تحقيق مخططاتها المرتبطة بتقليص فجوة اللامساواة الاقتصادية، وتحقيق أكبر قدر من التوزيع العادل للدخل ومقاومة الفقر وسوء التغذية وتوفير العلاج المجاني[55].

وهو ما ينجر عنه اعتبار الحريات الاقتصادية، خلافاً للحريات الفردية، حريات أداتية، بفعل تناقضاتها وارتباطها بالغاية وليس بالوسيلة أو المبدأ؛ ذلك أنّها، في سبيل تحقيق أهدافها المتعلقة بتخفيض أسعار المواد الاستهلاكية مثلاً، يمكن أن تقبل الدولة بتحرير التبادل التجاري الدولي أحياناً والدفاع عن تقييده أحياناً أخرى كلّما قدّرت أن ذلك سيحقق النتيجة نفسها. وهو الأمر الذي يؤكد مجدداً أنّ مفهوم الحرية في التصور الليبرالي لا يتمتع بالقيمة والمعنى نفسيهما، وأنّه محكوم بالاستخدام الفعلي له؛ فالناس -كما يحاول دووركين أن يوضح لنا الصورة بشكل أفضل- لا يتساءلون وهم يعرّفون الحريات الأساسية على أساس رقيها أو نسبتها أو اتساعها، وإنّما يتساءلون

53-المصدر نفسه، ص 400.

54-المصدر نفسه، ص 406.

55-المصدر نفسه، ص 404.

عن أهمية المصالح التي تضمنها لهم تلك الحرية وكيف يقع تحقيقها؛ وهذا يعني أنّ الحق في بعض الحريات الأساسية لا يتأتى من الحرية بوصفها خيراً في حدّ ذاتها، وإنما من أن التضييق على بعض الحريات حينما «يلحق ضرراً بمصالحنا ويحط من شأننا على نحو يتجاوز أثره مجرّد الإضرار بالحرية ذاتها»[56]. فلا أحد مثلًا سيشتكي من التضييق على حريّته في الجولان إذا اقتضت إدارة الطرقات غلق بعض الشوارع، ولكن أيّ فرد، وربما الجميع، سيشتكي من التعدّي على حقه الأساسي في حرية المعتقد لو منع الدخول إلى إحدى دور العبادة، أو حقه في الانتخاب لو منع من انتخاب من يمثله. وهو ما يعني أن الحريات في نظر دووركين ليست متساوية، وهي ليست خيراً في حدّ ذاتها. وتبعاً لذلك، ما «يحق لنا التمسك به ليس الحرية في حدّ ذاتها، وإنما القيم والمصالح وكذلك المنزلة التي نحظى بها ويهددها مثل ذلك التضييق عليها»[57]. وهو ما أفضى بالطرح الدووركيني إلى الاصطدام بالتصور الليبرتاريني المعادي بطبعه لكلّ إكراه اجتماعي أو قانوني يمارس ضد الحرية سواء كانت فردية أم اقتصادية، ويُعدّ تدخل الدولة في إدارة الاقتصاد وتوجيهه تدخلاً في حريات الأفراد وتعدياً على حقوقهم في التمتّع بأرباحهم. ذلك أن تحقيق مقتضى العدل من وجهة النظر الليبرتارينية يفترض من الدولة، احتراماً للفرد وحقوقه، أن تعمل على توسيع نطاق الحرية وترفيع منسوبها بإزالة كلّ العوائق التي تقف في سبيلها.

أمّا الأساس الثالث، الذي يشكّل رؤية دووركين الليبرالية للمساواة، فيقوم على الإقرار بحق كل مواطن «في الاعتبار والاحترام على قاعدة المساواة مع غيره»[58]. وهي رؤية تقوم على التمييز بين ضربين من المساواة[59]: الأول هو «الحق في معاملة متساوية؛ أي حق الفرد في أن يحصل على القدر نفسه من الخيرات أو الحظوظ التي يحصل عليها غيره»[60]. أمّا الثاني فهو «الحقّ في المعاملة على حد سواء. وهذا الحق ليس حقاً في توزيع متساوٍ لخير ما أو حظ ما، وإنما حق في الاعتبار المتساوي وفي الاحترام المتساوي على مستوى القرار السياسي المتعلق بالطريقة التي يتعين أن تتم وفقها قسمة الخيرات والحظوظ»[61]. إنّ ما يميز أحد هذين الحقين عن الآخر هو أنّ الأول يعدّ حقاً أصليّاً، بينما الثاني -أي الحق في المعاملة المتساوية- يُعدُّ متفرّعاً عنه حتى وإن أفضى أحدهما إلى الآخر في بعض الحالات[62].

56-كشو، مرجع سابق، ص 27.
57-المصدر نفسه.
58-دووركين، ص 404.
59-المصدر نفسه، ص 342.
60-المصدر نفسه، ص404.
61-المصدر نفسه.
62-المصدر نفسه، ص 343.

وعن الحق الأول يترتّب الحق في أن يتمتع كلّ فرد مثلاً بصوت مساوٍ لصوت غيره. أمّا عن الحق الثاني فيعني أن يعامل الشخص بالاحترام والاهتمام نفسه الذي يحظى به أيّ شخص آخر. فإذا كان لي طفلان -كما يفسر لنا دووركين- «وكان أحدهما بصدد الموت بفعل مرض بدأت أعراضه تظهر عند الطفل الآخر، فلن يكون في وسعي أن أبرهن على الاهتمام نفسه تجاههما حينما أقرّر من خلال القرعة من منهما أمنحه جرعة الدواء المتبقية»[63]. وهذا التمييز بين الحقين يأخذنا إلى مسألة أساسية هي أن «القاعدة الدستورية للحق في المعاملة على حد سواء» لم تعد تصلح أساساً للمطالبة بسحب الشرعية عن كل أشكال الميز غير القانونية[64]. فمدار الجدل حينئذٍ ليس المساواة بوصفها حقاً من حقوق الأفراد ولكن معرفة شكلها ومدى تطابقها مع الفكرة المجردة والعامة التي نحملها عن المعاملة المتساوية بين الجميع؛ إذ لم يعد ممكناً للحكومات «أن تعامل الناس باعتبار واحترام وإنّما ينبغي عليها أيضاً أن تعاملهم باعتبار وباحترام سواسية». وتبعاً لذلك لا ينبغي عليها أن توزع الخيرات والحظوظ بينهم على نحو غير متساوٍ كأن تولي بعضهم عناية أكبر؛ لأنهم يستحقون أكثر تقدير، أو الحد من حرية أحد أفرادها بدعوى أن تصوره للنموذج المجتمعي أنبل أو أرقي شأناً من تصوّرٍ آخر[65]. والمطلوب حينئذٍ من القضاة هو اعتبار الحقّ المجرّد في الاهتمام المتساوي أو الاحترام المتساوي واجباً أخلاقيّاً يمليه عليهم ضميرهم ومقتضيات العدالة، وأن يعملوا على إبراز ذلك بربط قراراتهم القضائية بحماية الحقوق الفردية وليس بالمصلحة العامة[66]. وهو ما يشكل جرأة في الطرح أدرك دووركين منذ البداية أنه لن يؤمّن لنظريته الانسجام والتناغم إلا بنسف الأسس التي تقوم عليها النظرية السائدة للقانون.

نظرية للقانون بديلة للنظرية السائدة

تجاوز الوضعية القانونية

لم تكن لتحل نظرية دووركين في القانون بديلاً لبقية النظريات دون الكشف عن زيف ادعاءاتها. ولئن لم يكن دووركين وحده من سعى إلى نقد النظرية الوضعية القانونية السائدة في فقه القانون؛ إذ سبقه إلى ذلك كبار الفلاسفة على غرار كارل ماركس وإدموند بيرك، فإن ما يميزه عنهم يكمن في إثارة حق جديد لطالما عمدت الوضعية القانونية إلى طمسه وتجاهله وهو حق «الأفراد في أن يكونوا أصحاب حقوق ضد الدولة؛ أي حقوق سابقة عن تلك التي استحدثها قانون وضعي»[67]. ويمكن تلخيص نظرية الوضعية القانونية على النحو الذي صاغها به هارت، واستعادها دووركين في جملة من العناصر والأسس المتمثلة في:

63-المصدر نفسه، ص 342-349.

64-المصدر نفسه، ص 345.

65-المصدر نفسه، ص 404.

66-Dworkin, Une question de principe, op.cit., p.37.

67-دووركين، مصدر سابق، ص 38.

أولاً. التمسك بمنوال القواعد بوصفه مصدر إقرار الحقوق، وهو المنوال القائم بدوره على التراتبية (hiérarchie) والاتساق (cohérence). ووفقاً لهذا المنوال، لا حقوق إلّا ما نصّت عليه القواعد القانونية أو أمكن استنتاجه من حكم قضائي سابق وفق فقه السابقة القضائية. كما أن هذا المنوال يجعل صحّة القواعد متوقّفة على الاعتراف بها بوصفها ضوابط قانونية صادرة عن جهة مختصة وفقاً «لقاعدة التعرف»[68]؛ وهي القاعدة التي يترتّب عليها استبعاد الحقوق التي تفتقد إلى مستند قانوني وعدم الاعتراف بها. في حين أنّ هذه الحقوق في جانب كبير منها تُعدّ متفرعة عن حق أصلي في التقدير والاعتبار، ولكن لا تجد حظها من الاعتراف ضمن منوال القواعد.

وهو ما يعني أنّ الالتزام بمنوال القواعد، على الرغم من استجابته للضوابط القانونية والصحّة الشكليّة (validité)، يبقى بعيداً كلّ البعد عن ضمان حقوق الأفراد الأخلاقية؛ ذلك أنّ ما يطبقه القاضي من قواعد قانونية يتم بمعزل عن الاعتبارات الأخلاقية وبإشاعة وهم الصرامة التقنية المحايدة تجاه القيم والانغماس في الحيثيات الإجرائية، وربط صحّة القواعد والالتزام بها بالسلطة السياسية المختصّة بإصدارها، وليس بما تتضمنه القاعدة القانونية من عدالة في ذاتها. ويضع ذلك الوضعية القانونية، في رأي دووركين، خارج واقع التعقيدات القانونية التي تعيشها المحاكم، وهو ما يفسّر إلحاحه على ضرورة التخلّص من منوال القواعد حتى يمكننا «اجتراح ضوابط أكثر ملاءمة لتعقد ممارساتنا ولطبيعتها المركبة»[69].

ثانياً. الاعتراف للقاضي بالسلطة التقديرية[70] في الحالات الصعبة التي تعاني من فراغ تشريعي[71]، وتتطلب منه العثور على الحلّ المناسب للنزاع المطروح أمامه[72]. غير أنّ استخدام القاضي لسلطته التقديرية في هذه الحالة ستورطه في أكثر الإشكالات إحراجاً، سواء ارتبطت بعوامل ذاتية أم بالضغوط السياسية التي قد تمارس عليه، فضلاً عن حرمان المواطنين من الاستفادة من جملة المبادئ القانونية الأخلاقية التي من شأنها حماية حقوقهم الأساسية. ولعل النقطة الأهم التي لطالما

68-تشكل قاعدة التعرف (the Rule of recognition) جوهر نظرية هارت القانونية؛ وبناء عليها تتحدد القواعد الأولية وعنها تنبثق بقية القواعد (التغيير وإصدار الأحكام القضائية). ويمكن تلخيص هذه النظرية في ربطها الالتزامات بالوجود المسبق للقواعد. وإمكانية التثبّت، من خلال القواعد الثانوية، من صفتها القانونية وتمييزها عن غيرها من القواعد الاجتماعية مثل الأعراف والتقاليد. والقواعد الثانوية هي تلك القواعد التي تسمح بالتعرّف إلى القواعد القانونية وتمييزها عن سواها من القواعد. وتُعدّ «قاعدة التعرف» القاعدة الثانوية الأساسية التي تؤطر شكلياً القواعد الأولية.

69-دووركين، مصدر سابق، ص 104.

70-المصدر نفسه، ص 85.

71-المصدر نفسه، ص 89.

72-فحصر الحقوق والتزامات القانونية فيما تنصّ عليه القواعد القانونية يترتب عليه، في معظم الأحيان، منح سلطة تقديرية واسعة للقضاة، عندما يتعلق الأمر بحالات لا تنضوي ضمن القواعد القانونية القائمة أو في الحالات الصعبة.

شدّد عليها دووركين تتعلق بإمكانية استحداث القاضي لقواعد قانونية جديدة، ومن ثم تطبيقها بأثر رجعي على ما يطرح أمامه من نوازل، في حين أن واجبه القانوني يلزمه «حتى في الحالات الصعبة إظهار حقوق الأطراف المتنازعة وليس استحداث حقوق جديدة لها مفعول رجعي»[73]. وأمر كهذا سيُشكّل تعدياً على حقوق الطرف المحكوم ضدّه، لأنه سيحاسب على انتهاك قانون لم تتم صياغته قبل أن يُستدعى للقضاء؛ وهو ما يعدّ بدوره تجاوزاً خطيراً للنظرية الوضعية نفسها التي تقوم على أنّ «الالتزام القانوني لا يوجد إلا متى تفرض قاعدة قانونية مثل ذلك الالتزام».

كل هذه الأسباب وغيرها جعلت دووركين يتحوّط من استعمال القاضي لهذه السلطة التقديرية، معتبراً أنّها «تجسّد أحد الألغاز التي تبعث على الحيرة، والتي ينبغي أن تدفع الفلاسفة إلى القلق بشأن الالتزام القانوني»[74]؛ متهمًا الوضعيين بالتعامل بخفّة مع القانون، كما لو تعلّق الأمر «بلعبة بيسبول» يقع تعديلها بحسب الاختيارات الشخصيّة للقاضي وتفضيلاته[75]؛ ويشدّد أيضاً -فيما يشبه الطعن في تلك النظريات التي تقر بدور القاضي في التشريع- على ضرورة أن يرتبط دور القاضي باكتشاف القواعد القانونية التي يحتاج إليها في القضايا الصعبة، عن طريق استقراء المبادئ الأخلاقية العامة وليس التشريع للقوانين، والاكتفاء بتفسير النص وتأويله على ضوء احترام الأخلاق الفردية بوصفها مبادئ تمثل بدورها جزءاً من النظام القانوني على أساس أن كل نزاع يستوجب جواباً جيداً[76]. غير أنه يتعيّن البحث عن ذلك الجواب لا بين طيات المصالح المتنازعة للأطراف المتقاضية، ولكن في تأويل الدستور والتشريع والسوابق القضائية[77].

ثالثاً. الالتزام بالبنائية الصارمة ومقتضياتها المتعلقة باحترام الإجرائية القانونية والحماية المتساوية؛ وهو الالتزام الذي لطالما شدد عليه نيكسون والمحافظون عموماً[78]. غير أنها بنائية تظل في نظر دووركين غامضة وسطحية وذلك:

أولاً؛ لأنها تقوم على التأويل الحَرفِيّ للنص الدستوري، ما يجعلها تفرز تصوراً ضيقاً للحقوق يختزلها في نوايا المشرّع والآباء المؤسّسين. وتبعاً لذلك إن حجة أصحابها في فهم مقاصد المشرع ستهمل حقيقة تطوّر النص القانوني وتفاعله مع تطور واقع الحقوق الفردية، ويستبعد أيّ دور

73-دووركين، ص 68، ص73، ص 151.

74-المصدر نفسه، ص 85.

75-المصدر نفسه، ص 96.

76-ميشال تروبير، مرجع سابق، ص76.

77-Frrydman, op.cit., p.296.

78-دووركين، مصدر سابق، ص 215، ويمكن مراجعة الصفحات التالية: 101 و74 و68.

للتفعيل القضائي، فمثلاً عندما «أقول لأبنائي إنّني أطلب منهم أمراً بسيطاً هو أن لا يعاملوا غيرهم بقسوة. فلا شك في أن ما يدور في خلدي هنا هي أمثلة من السلوك الذي أريد أن أحث الناس على عدم إتيانه، لكنني لن أقبل بأن تحصر «دلالة» أقوالي في هذه الأمثلة وحسب لسببين: أولاً لأنني أنتظر من أبنائي تطبيق تعليماتي على الحالات التي لم أفكر فيها ولم أكن لأفكر فيها. وثانياً؛ لأنني مستعد للاعتراف بأن فعلاً ما بدا لي منصفاً حين إعطائي تعليماتي لم يكن في الحقيقة كذلك والعكس بالعكس صحيح. وإذا نجح أحد أبنائي في إقناعي بذلك يتعين عليّ عندها أن أرى أن تعليماتي تشمل الحالة التي ذكرها وليس أنني عدلتها. فيمكنني القول عندها إنني كنت أريد أن تسترشد الأسرة بمفهوم الإنصاف وليس بتصور خاص بي عنه أحمله في ذهني»[79]. وعلى أساس هذا المثال يذهب دووركين لمعالجة أكثر الإشكاليات القانونية تعقيداً على غرار عقوبة الإعدام بوصفها أبرز الأمثلة على التفعيل القضائي. فعلى الرغم من أنها أثناء وضع الدستور الأمريكي لم تواجه اعتراضاً من أحد، فقد عَدَّتها المحكمة مخالفة للدستور ليس على أساس تغير معنى القسوة والعمل على مجاراة روح العصر، ولكن على أساس الواقع وتصورها الخاص لمعنى العقاب القاسي؛ أي إنّ المحكمة لم تكن قادرة على اتخاذ القرار المناسب إلا عندما استطاعت بنفسها أن تقرر ما هو قاسٍ؛ تماماً كالأبناء الذين لن يكون في وسعهم تنفيذ وصيّة والدهم إلا إذا أقروا بأنفسهم وحددوا ما هو المنصف برأيهم[80]. ويذهب دووركين إلى أبعد من ذلك في كتابه (إمبراطورية القانون) (The Empire of law) في تحرير تأويل النص الدستوري من إسار القاضي منتصراً لنوع من الديمقراطية الدستورية التي تسمح بتأويل النصوص القانونية في إطار نقاش عمومي[81]. وكل ذلك حتى يصبح معنى النص ودلالته مستقلاً عن السلطة التي وضعته، ولا يربطه بالواقع سوى الرغبة في الوصول إلى نتيجة محددة سلفاً هي حماية الحقوق الأخلاقية على قاعدة أن واضعي هذا القانون لو قيّض لهم وضعه من جديد وتأملوا النتيجة التي توصلت إليها المحكمة لسلموا بحكمها. ومن هنا يربط دووركين دلالة النص وتطبيقه ليس بما يريد المؤسسون قوله حرفياً، ولكن بما كانوا يريدون قوله لو أتيحت لهم الفرصة ثانية للشرح؛ إذ ليس للقاضي أن يحكم بمقتضى الالتزام بحرفية النص القانوني أو بناء على نية المشرع لحظة وضعه القانون، وإنما بمقتضى القانون الحقيقي -أو المبدأ الأعلى- الذي يوجد في خلفية النص، والذي قد يكون خطر في نيّة المشرّع عند وضعه القاعدة القانونية أو تصويته عليها، ويتعيّن عليه أن يحكم -إن لزم الأمر- بمقتضى فهمه النص القانوني، وذلك بإعادة قراءته من جديد على نحو تراعى فيه ظروف القضية محلّ النظر وملابساتها، التي ربما لم ترد إطلاقاً في خاطر المشرّع وهو يضع القاعدة القانونية.

79-دووركين، مصدر سابق، ص220.

80-المصدر نفسه، ص220-219.

81-Pfersmann, op.cit., p.367-368.

ثانياً؛ لأن تمسك الوضعيين بالبنائية الصارمة لا يخلو بدوره من تعسف؛ لأن المطالبة بالعودة إلى نية المشرع لاستخراج المعنى أو العثور عليه في ثنايا المفردات وبين السطور حجة مغلوطة. فالبنود الدستورية لا تبدو غامضة إلا في عيون من يريد أن يراها غامضة للمناورة وفرض تصوراته الخاصة. أما لو نظرنا إليها على أنّها مرتبطة بمفاهيم أخلاقية لأمكن أن نراها واضحة ودقيقة بقطع النظر عن مدى دقة الصياغة الدستورية من عدمها؛ فالإخلاص لنص الدستور بوصفه شرطاً أولياً للتأويل يقتضي أيضاً الأخذ في الاعتبار أن التأويل ذاته ينبغي أن يكون وفياً للمبدأ الأخلاقي الذي يقتضيه منطق النص وروحه[82]؛ فالغموض -إن وجد- لا يتعلق بالبنود الدستورية في حد ذاتها، وإنما بتلك البنود التي تستمد البنائية الصارمة شرعيتها منها.

أما الإحجام القضائي بنوعيه الذي تقوم عليه البنائية الصارمة، والقاضي بترك أمر اتخاذ القرارات للدوائر السياسية في الدولة، وباكتفاء المحاكم «بضبط النفس»[83]، فهو أبعد من أن يكون وسيلة لضمان الحقوق الفردية؛ ويميز دووركين بين ضربين من الإحجام القضائي. فالإحجام القضائي الريبي، وهو النوع الأول، ينهض على إنكار حق الفرد في أن يكون له حقوق أخلاقية أمام الدولة، وأن حقوقه الوحيدة هي تلك التي نصّ عليها القانون صراحة. أمّا الإحجام القضائي «الإذعاني»، وهو النوع الثاني، فيقوم على حرمان المحاكم من التثبت في المسائل الخلافية المرتبطة بالاختيارات والأخلاق السياسية. والنتيجة في كل الأحوال هي ترك مهمة اتخاذ هذه القرارات إلى المؤسسات السياسية المختصة في الدولة في محاولة لتجنب تعسف القضاة على القانون وتطويعه والنأي بهم عن التورّط في قضايا أخلاقية وحثّهم على الالتزام باحترام مبادئ الديمقراطية والفصل بين السلطات على اعتبار أنّ المشرعين المنتخبين وحدهم أصحاب القرار في هذه المسائل الخلافيّة. والأفضل، وفق هذا الطرح الفقهي، أن يعهد اتخاذ القرار إلى من كلفهم الشعب بتدبير شؤونه العامة؛ فوحدهم من يتحملون مسؤوليتهم السياسية أمامه، في حين أنّ القضاة منعزلون عن اهتمامات الناس وهم معينون ولا يمثلون أحداً.

تلك هي جملة الحجج التي ارتكزت عليها الوضعية القانونية، وحاول دووركين نقدها؛ فالقول إن المجالس التشريعية والديمقراطية وحدها الكفيلة باتخاذ القرارات الدستورية الصائبة أمر مردود عليه؛ إذ ليس من العدل في رأيه ترك القرارات في القضايا التي تضع الفرد أحياناً ضد الأغلبية إلى الأغلبية ذاتها؛ فتتحول بذلك هذه الأخيرة إلى طرف وحكم في الوقت نفسه، فضلاً عن أنّ المجالس التشريعية ليست دائماً وفيّة للحقوق الأخلاقية للأفراد، وبرهنت، في أغلب الأحيان، على أنها لا

82-ويحسب دووركين على أنصار البنائية الصارمة أن يأخذوا في الاعتبار وجود طرق عديدة لقراءة النص الدستوري وتطبيقه حتى وإن كانت هذه القرارات صادمة للمبادئ التي يؤمن القضاة بها بحسب المذاهب الفكرية الكبرى.

83-دووركين، المصدر نفسه، ص 224.

تنتصر لها ومن الخطأ المراهنة عليها كثيراً. وهذا النقد لا يتوقف على هذا الصعيد؛ إذ هو طال مستويات أخرى، كان قد خصص لها دووركين في كتابه (أخذ الحقوق على محمل الجدّ) مساحات واسعة من الشرح والتحليل، ولاسيما بخصوص أساس القاعدة القانونية وربط الالتزامات بالوجود المسبق بالقواعد. ولكن نقده هذا طال أيضاً النظرية النفعية وطريقة مقاربتها للقانون.

تجاوز النظرية المنفعية

لا يكتفي دووركين بنسف ركائز النظرية الوضعية، بل يوجه سهام نقده أيضاً إلى المدرسة النفعية (بنتام وأوستين)[84]؛ لعجزها عن الدفاع عن الحقوق الأخلاقية للأفراد؛ إذ تشترك هذه المدرسة مع الوضعية القانونية في الإلحاح على ضرورة وجود قواعد قانونية مدوّنة تشكّل أساس الفصل بين المتقاضين، وتحصر دور القاضي في تطبيق القانون وعدم تأويله؛ إذ للشعب وحده -صاحب السيادة- حقّ إصدار القوانين. أمّا القول بوجود حقوق أخلاقية طبيعية للفرد فهو قول سخيف في نظر المذهب المنفعي، بل هو «سخافة متطاولة» بالنسبة إلى جيرمي بنتام، الذي شدد على حصر دور القضاة في تطبيق القانون بعيداً عن تأويلاتهم المزاجية، بما هو أضمن الحلول لقطع الطريق أمام استبدادهم برأيهم وفسادهم[85].

والإشكال أنّ النفعية هي نفسها نظرية ليبرالية في القانون وفي العدالة، ولكنها لم تكن ليبرالية على الوجه الأمثل، لذلك يفضل دووركين وصفها بالوجه الآخر للنظرية السائدة في القانون. وكان جون رولز قد شدّد على قصورها في ضمان العدالة لتعظيمها المنفعة العامة للمجتمع على حساب حماية حقوق الأفراد. وعَدّها دووركين غير قادرة على حماية حقوق الأفراد وتحصينها طالما أنّها ترجح المنفعة العامة وليس حقوق الفرد؛ إذ إنّ الفكرة المحورية التي تقوم عليها تتعلّق بوجود هدف مشترك للجماعة ككل[86]. وما يميز المنفعية على وجه الخصوص -في سعيها إلى إسباغ العقلانية على نفسها- هو تركيزها على النتائج بوصفها ذات صبغة حسابيّة وتجميعيّة. ولأمر كهذا يصبح القرار القضائي مجرّد نتيجة لحسابات المصالح والمنافع، والربح والخسارة التي تحصل للمجتمع على أساس المبدأ الذي صاغه جيرمي بنتام، وجعله أساساً لتقييم السياسات والشرائع وهو «أكبر سعادة لأكبر عدد»؛ أي أن «الحجج المنفعية هي الوحيدة القادرة على تسويغ القرارات السياسية»، والحكم على صلاح القوانين والشرائع[87]؛ وأنّ العدالة تتحقق عندما يتم توفير أكبر قدر من السعادة

84-دووركين، مصدر سابق، ص 36. تجدر الإشارة الى أنّ جيرمي بنتام يُعدّ مؤسس الفكر النفعي، غير أنّ جون ستيوارت مل كان له الفضل الأكبر في نشره وصياغته نظرياً.

85-الكشو، مرجع سابق، ص 11-10.

86-دووركين، مصدر سابق، ص 39.

87-المصدر نفسه، ص 350 وص33.

لأكبر عدد من الناس. بمعنى آخر، إذا كان كلّ فرد يرغب في سعادته الخاصة، فإنّ ذلك يفترض أن جميع الأفراد يرغبون في تحقيق السعادة الجماعية والمساهمة فيها. ولما كانت غاية المجتمع تحقيق أكبر قدر من المنفعة المشتركة لأفراده، فإنّ الأحكام القضائية، ينبغي أن تؤمّن تحقيق المنفعة العامة وتعظيم الصالح العام. ويترتّب على مثل هذا الرأي جملة من النتائج:

أولاً: أنّ المؤسسات السياسية ليست شرعية إلا بقدر حرصها على تعظيم وتأويج (maximization) نسبة الرفاه التي يتمتّع بها المجتمع ككل، وأن القرار الجيد هو ذاك الذي ينجح في تفعيل السياسات الكفيلة بالاستجابة للإشباعات الفردية وزيادة الرفاه العام.

ثانياً: أن يراعى في تقييم السياسات العامة والتشريعات القانونية عدد الأشخاص الذين سيتأثرون بهذه السياسات وتلك التشريعات، وأن يصبح الحكم القضائي اختياراً قائماً على حسابات المصلحة والجدوى حتى وإن كان على حساب مبادئ العدالة والإنصاف وحقوق الأفراد[88].

ثالثاً: اعتبار القانون ومؤسساته في خدمة الرفاه العام لا في خدمة أيّ غرض آخر[89]، وعلى هذا الأساس ينبغي معالجة المسائل المعيارية المتعلقة بالمشروعية والعدالة التشريعية والتقاضي والخلاف والإذعان للقانون[90].

رابعاً: رفض أسبقية الحقوق الأخلاقية على الحقوق القانونية، وعدم الاعتراف للمواطنين بحقهم في التصدي للقوانين إذا كانت تخدم الرفاه العام[91]، بل القبول بانتهاك الحرية وتبريرها، إذا كانت ستحقّق المنفعة العامة[92].

إن تلك هي باختصار مجمل النتائج التي انتهت إليها النظرية النفعية كما قدّمها دووركين في اختزالها الحلول القضائية إلى مجرّد حسابات مصلحيّة لا تمييز فيها بين الأحكام القضائية والبراغماتية الفجة التي لا تعير اهتماماً إلا إلى المنفعة العامة. ولعلّ العيب الأساسي في هذه المقاربة أنّها، كما سبق أن أشار جون رولز، تقوم على المماثلة بين الفرد والدولة ضمن مقاربة شمولية لخير المجتمع دون أن تأخذ فيها بالحسبان عدد الأفراد وتمايزهم واختلافهم بعضهم عن بعض. لذلك لا يمكن أن

88-الكشو، مرجع سابق، ص 31-32.
89-دووركين، مصدر سابق، ص 33.
90-المصدر نفسه، ص 36.
91-المصدر نفسه، ص38.
92-المصدر نفسه، ص 406.

تتحقّق هذه النتائج إلا على حساب مبادئ العدالة والإنصاف والحقوق الفرديّة. فنقد دووركين للبعد المنفعي للنظرية الفقهية السائدة يستند إلى سعيه إلى ربط الصلة بين القانون والأخلاق والسياسة على قاعدة أولوية الحقوق وعدم جواز مقايضتها بأهداف سياسية عامة حتى ولو كان فيها خير للمجموعة ككل؛ ذلك أنّ الحقوق الفردية سابقة في وجودها وأولويتها على الأهداف الجمعيّة، سواء كانت هذه الأهداف سياسية أم اقتصادية كالرفاه العام والازدهار الاقتصادي. كما أنّ هذه الحقوق سابقة على كلّ تكريس قانوني أو تنظيم سياسي وعلى الدولة ذاتها؛ فالقول إنّ للشخص الحق في «أن يعبر عن رأيه بحرية بالمعنى السياسي الدقيق» يعني «أن له الحق في القيام به حتى لو لم يكن يخدم الصالح العام». وإذا أردنا، كما يقول دووركين، «الدفاع عن حقوق فردية بالمعنى الذي نطالب فيه بها، ينبغي علينا أن نكتشف أمراً يتجاوز المنفعة يسوغ تلك الحقوق»[93]. وهذا ما جعله يرى أنّ الحقوق الفرديّة هي «بمنزلة أوراق رابحة سياسياً في حوزة الأفراد» لا ترتبط بأيّ حال من الأحوال بالأهداف المشتركة أو الجامعة؛ إذ إنّ وضعهم كأصحاب حقوق يبرز تحديداً «عندما يفقد، لسبب أو لآخر، هدف مشترك ما صفة الهدف الجامع، ويغدو عاجزاً عن تقديم التعليل المقنع لحرمانهم مما يرغبون فيه بصفتهم أفراداً، ومما يودّون الحصول عليه وإنجازه، أو حينما لم يعد ذلك الهدف كافياً لتعليل تحميلهم خسارة أو حيفاً ما»[94]. وهي تقريباً الفكرة نفسها التي عبر عنها دووركين عندما رأى أنّ للأفراد «أصولاً سياسيّة محتجزة من قبلهم»[95]، وأن هذه الحقوق ترتبط بتطلعهم إلى عدالة مثالية بعيداً عن كلّ مشروطية شكلية للقواعد القانونية بوصفها من جنس البديهيات التي يتمّ تطبيقها في لحظة محددة، وتعلو عمل القاضي والمشرع، وتبدو ملزمة لهما. واستناداً إليها يمكن حتى نقد أعمالهما والطعن في مدى عدالة التشريعات والأحكام الصادرة عنهما. غير أنّ هذه الحقوق الأخلاقية والمطلقة ليست بالضرورة، بالنسبة إلى دووركين، من جنس الحقوق الطبيعية وفقاً لنظرية القانون الطبيعي كما نظر لها جون لوك ومونتسكيو وكانط. وهو الربط الذي حاول دحضه مرارا سعياً منه لدرء تبعات الاتهام «النفعي» الجاهز بأنّ كلّ تأكيد لحقوق أخلاقية خارج دائرة القوانين الوضعية يؤدي إلى إقرار وجود حقوق طبيعية ميتافيزيقية تفترض أنّ البشر لهم طبيعة واحدة، وأنهم ذوات مطلقة خارج التاريخ والثقافة والمجتمع والدولة[96]. ولذلك عُدَّت نظرية دووركين في جوهرها نظرية أخلاقية آدابية؛ لأنها تجعل الحقوق والحريات الفردية سابقة للغايات المشتركة والجمعية المحدّدة لشكل تنظيم المجتمع ولسُلّم الأولويات السياسية كالرفاه العام، أو الأمن القومي، أو أيّ هدف تضعه الجماعة السياسية لنفسها[97].

93-المصدر نفسه، ص 402.

94-المصدر نفسه، ص 39.

95-Ronald Dworkin, Une Question de principe (1985), trad. Aurélie Guillain, Paris, PUF, 1995, p. 44.

96-دووركين، المرجع نفسه، ص38.

97-المصدر نفسه، ص 39.

كما نال المذهب النفعي نصيبه من النقد الدووركيني بناء على تصوّره المنفعي لمبدأ المساواة الذي يقوم على اعتبار مصلحة الجميع بالتساوي، وأنّ كل شخص «يساوي واحداً ولا أحد يساوي أكثر من واحد». ذلك أنه وفقاً لهذا التصور يرى النفعيون أنّ السياسة المسوغة عقلانياً هي تلك التي تخدم تفضيلات أكثر عدد من الناس مع مراعاة المساواة بين كلّ التفضيلات مهما كان نوعها، وأياً كان أصحابها، وبالتزامها الحياد الصارم الذي لا يراعى فيه إلا الجوانب الكمية والعددية عند حساب التفضيلات والمنفعة العامة. وهو ما ينجرّ عنه، بالنسبة إلى دووركين، عواقب خطيرة. ففي صورة عدم توافر ما يكفي مثلاً من الدواء لدى جماعة معيّنة للعلاج؛ فالأولوية ستكون لمن هم أشد مرضاً[98]، وهذه الحجة لا تبدو في الظاهر متعارضة مع مبدأ الحق الأساسي في الاعتبار المتساوي والاحترام المتساوي بل «تجسده»؛ ذلك أنها تعامل أماني كل فرد من الجماعة بالطريقة نفسها، ولكن عندما نتأمّل فيها جيداً نكتشف، كما يقول دووركين، جانبها المضلل والمتناقض[99]. فهي أولًا، على الرغم من أنها تقوم على مبدأ الاعتبار بالتساوي لكلّ واحد من الناس مع غيره، تعني واقعياً أنّ «قيمة كل واحد إنما تقدّر بقدر مساهمته في رفع الحد الأقصى لسعادة العدد الأكبر»؛ لذلك فهي تتعارض مع حدودنا الأخلاقية الأقلّ عرضة للاختلاف والمناقشة؛ إذ تبدو مستعدة للتضحية بالفرد من أجل سعادة أكبر لأكبر عدد من الناس. ثمّ إنّها لا تميز بين التفضيلات الخارجية والتفضيلات الداخلية حتى تتسنّى معرفة إن كان مبدأ المساواة في الاعتبار محترماً أم لا. فتجاهل النفعية التمييز بين التفضيلات الخارجية والتفضيلات الشخصية يفسد طابعها المساواتي؛ لأن حظوظ فرد ما في أن تغلب لن تخضع عند ذلك لضغط مطالب تفضيلات الآخرين على الموارد الشحيحة فحسب، وإنما أيضاً إلى الاحترام والتعاطف الذي يشعر به الآخرون تجاهه وتجاه أسلوبه في الحياة. وعندما ترجّح التفضيلات الخارجية كفّة الميزان فلن يكفي ذلك في أن تحسّن سياسة ما وضع جماعة بالمعنى المنفعي حتى تكون شرعية ومتسقة مع حقّ من أضرّت بهم في أن يعاملوا على قدم المساواة[100].

وأخيراً، يبدو هذا المبدأ بالنسبة إلى دووركين محدوداً، ولا يمكن إعلانه مبدأ مطلقاً؛ إذ إنّ تطبيقه مرتبط بحالات دون أخرى، وهو لا يخصّ إلا تلك النادرة نسبياً؛ حيث تتدخل الحكومة لمنع بعض السلوكيات الخطيرة لأثرها الاجتماعي الصادم كقيادة درّاجة نارية دون خوذة أو المثلية الجنسية أو تداول المواد البورنوغرافية ونشرها، والحال أنّ قرارات كهذه لا تمثل إلا جزءاً ضئيلاً من عمل أيّ حكومة مسؤولة، وتفقد معناها عندما يتعلّق الأمر بعديد الحالات كـ «توزيع الحكومة للموارد

98-المصدر نفسه، ص 352.

99-المصدر نفسه، ص352.

100-المصدر نفسه، ص 353.

النادرة مثل الدخل والأمن والنفوذ»[101]. وفضلًا عمّ فيه من تضحية بالتفضيلات الفردية يجعل انتصار القاضي لتفضيلات الأغلبية طغيانية. وأمر كهذا ينبغي على القاضي أن يأخذه على محمل الجد لما يحمله من خطر على الحقوق.

الخاتمة:

هناك ما يشبه الإجماع بين المختصين في دراسة دووركين على أن أفكاره نجحت في أن تضرب عميقاً في فقه القضاء وفلسفة القانون والعلوم السياسية، وأنّها باتت جزءاً من الفكر الدستوري المعاصر. ويبدو أنه من الضروري اليوم الاعتراف له بالمكانة نفسها التي يحتلها هانس كلسن وهابرت هارت وجون رولز ويورغن هابرماس بوصفهم أصحاب نظريات مؤثرة سواء في القانون أم علم السياسة. ولعل ما يمتاز به دووركين عن هؤلاء أنّه قدّم نظرية متّسقة في سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان والليبرالية الاجتماعية، وأخذ مركز اهتمام الفلسفة من السياسة والأخلاق إلى القانون، منزلاً مفاهيمها المجرّدة مثل العدالة والإنصاف من علوّها أو تعاليها إلى أروقة المحاكم وحيثيات الحكم القضائي[102]، فضلًا عن إدراج نظريته التأويلية الأخلاقية ضمن كبرى النظريات التأويلية للقانون الدستوري بوصفه نصاً متحركاً وحيّاً[103].

والثابت أنّ كتاباته، التي نجحت في أن ترسم حدوداً جديدة بين الليبرالية والليبرتارينية في تصور القانون والحقوق، تُضاف إلى تلك التي رسمها جون رولز في كتابه (نظرية في العدالة) الصادر سنة (1971)، وهي تبرز في الوقت نفسه نقاط الوهن التي تعاني منها النزعتان الوضعية القانونية والنفعية، وأزمة مفاهيمهما النظرية المجرّدة (السلطة التقديرية، القواعد، أكبر سعادة لأكبر عدد، المنفعة العامة، التفضيلات. إلخ)، وتؤكّد أيضاً الحاجة إلى وضع مفاهيم جديدة يتمّ التنظير لها وفق أفق جديد تمثله الليبرالية المساواتية. ويظلّ، في رأينا، دور دووركين، حاسماً في ربط الصلة بين القانون والحرية والقانون والليبرالية، وهو دور يبرز جليّاً من خلال تركيزه على ضرورة إعادة بناء الثقة بين القاضي والمتقاضين ومحاولته إضفاء المعقولية والشرعية على الأحكام القضائية ومسارها القانوني، واعتباره الأخلاق، التي هي جوهر القانون، هي تلك المتأصلة في حقّ كلّ فرد في الاعتبار المتساوي مع غيره، وهو الحق الذي ينبغي على كلّ قاضٍ أن يأخذه على محمل الجدّ.

101-المصدر نفسه، ص 388.

102-Frydman, op.cit., p. 292.

103-Pfersmann, op.cit., p.360-366.

المراجع العربية

1. أبو العلا، محمد عبده، جدل القانون والأخلاق في النظرية القانونية الانجلو أمريكية: «هارت» و«دووركين» نموذجاً»، عالم الفكر، العدد 170، 2016، ص207-244.
2. بالمر، توم جي، أدب الحرية، ترجمة صلاح عبد الحق، في: مستقبل الليبرالية، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2008، ص 153-231.
3. بن حماد، محمد رضا، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، تونس، ط3، 2016.
4. تروبير، ميشال، فلسفة القانون، ترجمة جورج سعد، دار الأنوار للطباعة والنشر، بيروت، 2004.
5. الحاج لطيف، نوفل:
   - «مراجعة كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد»، مقال نشر على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2016، ص1-12.
   - جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جداول، بيروت، 2015.
6. دووركين، رونالد، أخذ الحقوق على محمل الجدّ، ترجمة وتقديم منير الكشو، دار سيناترا، تونس، 2015.
7. قنصوه، ياسين، الليبرالية: إشكالية المفهوم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.
8. كانط، إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، المكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، 2003.
9. الكشو، منير:
   - «تقديم كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد»، دار سيناترا، تونس، 2015.
   - «مراجعة كتاب كيف يكون المرء محافظاً»، تبيّن، العدد 20، 2017، ص 135-144.
10. ككلي، عبد السلام، «نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد: قراءة في كتاب أخذ الحقوق على محمل الجدّ»، ألباب، العدد 8، 2016، ص 203-212.

المراجع الأجنبية

1. Allard, J., «Interprétation, narration et argumentation en droit: le modèle du roman à la chaîne de Ronald Dworkin», in E. Damblon (dir.), Narration et argumentation dans les sciences sociales, Bruxelles, Éditions de l'ULB, 2008, pp.67- 80.

2. Allard, J., Dworkin et Kant, Réflexions sur le jugement, Bruxelles, Editions de l'ULB, 2001.
3. Bégin, L., «L'impartialité des juges et la lecture morale des droit», Les Cahiers de droit, vol. 38, n° 2, 1997, pp.417- 436.
4. Benoît, F.,» Pourquoi Dworkin intéresse les philosophes?», Revue internationale de philosophie, vol. 233, n° 3, 2005, pp. 291-302.
5. Carty, A., «L'impact de Dworkin sur la philosophie du droit anglo-américaine», Droit et société, no 2, 1986, pp. 7- 14.
6. Champeau, S., «Ronald Dworkin, Profil bio-bibliographique», Cités, 1, n°5, 2001, pp.208- 214.
7. Champeau, S., «Ronald Dworkin, Le libéralisme et l'égalité», Revue Philosophique de Louvain ,T. 97, n°31999 ,4-. pp. 550- 580.
8. Dowrkin, R., La vertu souveraine, trad. Par j.f spitz, Havard University Press (2002), Bruxelles, Bruylant, 2007.
9. Dworkin, R., A matter of principle, Cambridge, Havard UP, 1985.
10. Dworkin, R., L'Empire du droit, traduction de Law's Empire, Paris, PUF (1986), collection Recherches politiques, 1994.
11. Dworkin, R.,Une Question de principe (1985), trad. Aurélie Guillain, Paris, PUF, 1995.
12. Gilles, D., «L'égalité, valeur souveraine au cœur de la «démotique» moderne», Revue de droit. Université de Sherbrooke, n°42(12012 ,(2-, pp.255- 308.
13. Guastini, R., «Théorie et ontologie du droit chez Dworkin», Droit et société, n°2, 1986, pp.15- 22.
14. Hart, H.L.A., Le concept de droit, Bruxelles, publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976.
15. Hayek, F., La constitution de la liberté, trad. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Paris, Litec, 1994.
16. Leader, S., «Le juge, la politique et la neutralité. À propos des travaux de Dworkin», Droit et société, n°2, 1986, pp. 23- 40.

17. Mastor,W., «Les rapports entre le droit et la morale dans l'œuvre de Ronald Dworkin. La force d'Hercule et le talon d'Achille», Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2005, pp. 309- 332.
18. Michaut, F., »La «bonne réponse» n'est-elle qu'une illusion?«, Droits, no 9, 1989, pp. 69- 78.
19. O'Connell, Anne-Marie., «Hercule sur l'Olympe ou comment Ronald Dworkin pense la continuité en droit». Simonian-GinesteH., La (dis) continuité en droit, Presses Universitaires des Sciences Sociales de Toulouse, 2014, pp.259- 271.
20. Persmann, O., «Théories de l'interprétation constitutionnelle», Annuaire international de justice constitutionnelle, 17- 2001- 2002, Immunités constitutionnelles et privilèges de juridiction -Interprétation de la constitution par le juge constitutionnel, pp.351- 369.
21. Raz, J., «Legal principles and the limits of law», Yale Law Journal, no 81, 1972, pp. 823- 854.
22. Timsit, G., «Le Roman à la chaine, Les limites d›une métaphore», Revue internationale de philosophie, vol. 233, n°3, 2005, pp. 393- 411.

جينيالوجيا الفردانية

عبد الله المتوكل*

يندرج هذا البحث في إطار تاريخ الأفكار، ويتوخّى متابعة مراحل تكوّن فكرة الفردانية في الفكر الغربي؛ إذ ينطلق من التسليم بأن الفردانية، إن كانت بنت المجتمع الحديث، فقد تبلورت تدريجياً عبر سيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة، في إطار التفاعل مع عوامل متعددة، من العصور القديمة إلى العصر الحديث، الذي اكتملت فيه معالمها النظرية بوضوح، وتأسست فيه مبادئ التنظيم النظري لمجتمع الأفراد الأحرار، لتنتقل المجتمعات الغربية، مع بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، إلى مرحلة التجلّي الفعلي للفردانيات في الواقع الاجتماعي؛ حيث طرحت أسئلة جديدة لا تتعلق بالمقولة المجردة والعامة للفرد في ذاته؛ بل بالفرد المتفرد الذي تحقق على أرض الواقع، وبدأ يعيش، بطريقة إشكالية، حريته المعتبرة بوصفها مكتسباً؛ الشيء الذي أدى تدريجياً إلى وضع الفردانية موضع سؤال من طرف منظري الاشتراكية في القرن التاسع عشر، وتيارات الفلسفة الاجتماعية في الفترة المعاصرة. وكما يتضح من عنوان هذه الدراسة، لن أهتم بهذه المرحلة الأخيرة من تاريخ الفردانية، التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا؛ بل سأحاول تعقّب المراحل الكبرى للتاريخ الفكري للمفهوم، التي تقف عند نهاية القرن الثامن عشر، من خلال عنوانين أساسيين، هما:

- الجذور الفكرية للفردانية.
- الأسس الفكرية للفردانية بمعناها الحديث.

الكلمات المفاتيح:

الفردانية، الفكر الغربي الحديث، الاشتراكية، الفلسفة الاجتماعية.

* أستاذ التعليم العالي، متخصص في الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

This research is classifiedamong the framework of the history of ideas, and aims to follow the stages of forming the idea of individuality in Western thought. It startsout from admitting that individuality, if it is the daughter of modern society, has gradually crystallized through a slow and complex historical process, in the context of interaction with various factors, from ancient to the modern age, in which its theoretical features were clearly established and the principles of theoretical organization were founded, Western societies moved to the stage of actualization of individuality in social reality at the beginning of the nineteenth century, when new questions were raised not only about the abstract and general meaning of the individual but also about the individual who had been achieved on the ground and began to live, in a problematic way, his freedom as a gain; which gradually led to individualism being the subject of a question by nineteenth-century socialist thinkers and the currents of social philosophy in the contemporary period. As the title of this study shows, I will not shed lighton this last stage of the history of individualism, which extends from the nineteenth century to the present day, but I will try to trace the great stages of the intellectual history of the concept that stands at the end of the eighteenth century, through two main titles; namely:

- The intellectual roots of individualism.
- The intellectual foundations of individualism in its modern sense.

مقدّمة

تُعد الفردانية من خصائص المجتمع الحديث، وهي ليست معطى طبيعياً؛ بل نتيجة سيرورة تاريخية طويلة وبطيئة ومعقدة عرفتها المجتمعات الغربية، تضافرت فيها عوامل متعددة، من العصور القديمة اليونانية- الرومانية إلى العصور الحديثة التي صيغ فيها بوضوح المفهوم النظري للفردانية «ووُضعت [فيها] مبادئ التنظيم النظري لمجتمع الأفراد الأحرار»[1]، لتنتقل هذه المجتمعات، مع بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، إلى مرحلة التجلّي الفعلي للفردانيات داخل المجتمع؛ حيث «تجاوز المفكرون المقولة المجردة والعامة للفرد في ذاته، ليهتموا بالفرد المتفرّد الذي تحقّق على أرض الواقع، وبدأ يعيش، بطريقة إشكالية، حريته المعتبرة كمكتسب»[2].

لن أهتم، في هذه الدراسة، بالمرحلة الأخيرة من هذا المسار الطويل والمتشعّب، بل سأحاول تعقب المراحل الكبرى للتاريخ الفكري للمفهوم التي تقف عند نهاية القرن الثامن عشر. وقبل الشروع في بسط السيرورة التاريخية لهذه النزعة، أسجل هذه الملاحظة التي أدلى بها ألان لوران (Alain Laurent): إن كلمة «فردانية» لم تظهر إلا مع بداية القرن التاسع عشر، لتصف، بطريقة قدحية، نمطاً من الحياة والتفكير سابقاً في الوجود على ظهورها، الذي لم ينجم عن تطبيق مذهب صيغ سلفاً بطريقة عقلانية، بل نشأ وتمدّد بفعل نماذج ثقافية مرتبطة بالمسيحية، وبانفتاحات حصلت في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والقانوني للحياة اليومية. ممّا يعني أن للفردانية «حياة» أو تاريخاً مزدوجاً، سوسيولوجياً وإيديولوجياً، لا ينبغي أن نفصل أو نخلط أو نوحّد بينهما. وتبعاً لذلك، فإن سيرورة التحرر الفردي، وخلق أشكال جديدة من الحياة الفردانية المواكبة لذلك، لها ديناميكيتها الخاصة، وهو ما يتعيّن على المقاربة التاريخية للفردانية أن تأخذه في الاعتبار قصد تجذير التفكير الفلسفي الذي ينظر في أسسها. ومن جهة أخرى، لا يوجد في تاريخ الأفكار «نبي» للفردانية، أو مفكّر مفضّل على غيره في هذا الموضوع؛ بل فلاسفة فحسب ينحو بعض مظاهر فكرهم إلى التأسيس النظري للاستقلالية والاستقلال الفرديّين. بهذا المعنى تشكّل أعمالهم المكتوبة موجهات مهمّة لتشكل ونموّ الفردانية في الذهنيات ونسق القيم. وسأحاول رصد جينيالوجيا هذه الفكرة من خلال محطّتين أساسيتين، هما:

-الجذور الفكرية للفردانية، التي، بالنظر إلى المعطيات التي نتوافر عليها، سنتخذ من الحقبة الهلينية نقطة انطلاق للبحث عنها.

- الأسس الفكرية للفردانية بمعناها الحديث.

1- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993, P.45.

2 - Ibid,P.45.

I. الجذور الفكرية للفردانية

ملامح الفردانية في الحقبة اليونانية- الرومانية

إذا جاز أن نتحدث عن الفرد في المجتمع اليوناني القديم، فلن يعدو أن يكون هو الفاعل التجريبي الذي يتحدد طبيعياً في علاقته بالكلّ الاجتماعي بوصفه حيواناً اجتماعياً[3]. وتبعاً لذلك، فعلاقته بهذا الكل هي علاقة تبعية وانصهار، وليست علاقة استقلال؛ ذلك أن المدينة هي بمنزلة كوسموس مصغّر يتّجه بطبيعته إلى غاية محدّدة بطريقة قبلية، هي الاكتمال والتناغم والخير. والإنسان لا يحقّق اكتماله إلا داخلها[4]، ومن ثمّ هي تبدو «كنموذج مثالي وكأفق غير قابل للتجاوز»[5]، ما دامت تتحدّد طبيعياً مكاناً للقيمة. ويبدو، من خلال هذه العلاقة العضوية التي تربط الفرد بالمدينة، أن الحرية محصورة في الوظيفة الكامنة سلفاً في تعريف الإنسان بوصفه حيواناً سياسياً؛ أي في نشاط المواطنة الذي يتجه بالدرجة الأولى إلى خدمة الخير المشترك.

وهذا ما يؤكده التمييز الذي أقامه بنيامين كونستان (Constant) Benjamin (1767-1830) بين حرية القدامى وحرية المحدثين[6]؛ إذ إن حرية المواطن لا تجد مكانها الطبيعي في المجال الخاص، بل في المجال العمومي؛ لأن اليوناني، على الأقل حسب الاتجاهات الفكرية المهيمنة آنذاك، لا يتصور «الحياة الحسنة»، موضوع الفلسفة الأخلاقية، إلا في المساهمة في شؤون المدينة. ومن ثمّ لا وجود لأية سعادة خاصّة توضع في تعارض مع المجال العمومي، وتتم بمعزل عنه؛ ذلك أن السعادة «عامّة» (Publique)، والدولة هي مجال التحقيق الذاتي للفرد، وجميع الأفراد داخلها، سواء كانوا في قمة السلم الاجتماعي، أم في أسفله، هم مجرد أدوات لتنفيذ الانسجام الرفيع الذي تنشده الدولة. وهذا ما أبدع أفلاطون في التعبير عنه من خلال «جمهوريته» المثالية.

غير أنه داخل هذه «الكلية الهلينية الجميلة» بتعبير هيغل، يمكن أن نعثر على براثن أولى لبعض تجليات الفردانية، لكن ذلك لا يسمح بالحديث مسبقاً عن ميلاد حقيقي للفرد، مادام أفراد دولة المدينة يفتقرون إلى الوعي المستبطن التام بذواتهم وباستقلال قراراتهم عن الجماعة. بيد أنه لمّا ظهر التفكير الفلسفي، فقد عبر عن ذاته في أعمال كتّاب يذكرهم التاريخ بأسمائهم الشخصية التي

3- يقول أرسطو بهذا الصدد: «إن الدولة من الأمور الطبيعية، وإن الإنسان من طبعه حيوان مدني ... والدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد». أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص 104-103.

4 - Ibid, p.6.

5 - Guy Haarscher, philosophie des droits de l'homme, Editions de l'université de Bruxelle,1987, p.48.

6 - Benjamin Constant, de la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, 1819, in Pierre Manent, Les libéraux, Paris Gallimard, 2001, PP.440-441.

تحيل إلى أفراد بعينهم، وليس إلى مجتمعهم، وتشهد، في الوقت ذاته، على السمة العقلانية المميّزة لتفكيرهم، ممّا يشي بانبثاق إحدى خصائص الذاتية الحديثة، المتمثلة في قدرة الفرد على استعماله الحرّ لعقله للتعبير عن أفكاره وآرائه. ورغم كون تفكير أغلبيّتهم كان موجهاً بالأساس لخدمة مصلحة الكل، «فيمكنه أن يُتخذ كشهادة «سوسيولوجية» تكشف وتعكس التحول الذي يرتسم في ذهنيات هذه الحقبة»[7]. وبموازاة ذلك، يؤكّد ميشيل فوكو أننا نلفي لدى بعضهم دعوة إلى «الاهتمام بالنفس» وممارسة عملية لها، ولا سيّما عند سقراط[8]، وهو أمر لم ينحصر في تأطير تجربة سقراط في الفكر والوجود؛ بل إن ««الاهتمام بالنفس والقاعدة المرافقة له» لم تتوقّف على أن تكون مبدأً أساسياً لتمييز الموقف الفلسفي طوال المراحل اليونانية والهلنستية والرومانية تقريباً»[9]. ورغم أن فوكو يُذكّر بالسياق الذي ظهرت فيه صيغة الاهتمام بالنفس في محاورات أفلاطون، والمتمثل في إعداد الشباب الأرستقراطيين للحكم، وإبراز حدود التربية الأثينية، والتصدي للجهل، فإنه أوّل «مسألة الاهتمام بالنفس» باعتبارها «لا تتصل ولا ترتبط بمسألة «حكم الآخرين» وإنما بمسألة «كيف تتحكم في نفسك»»[10]. وهذا ما استشفّه فوكو من جواب سقراط لألسيبيادس عندما كشف عن جهله لمعنى «الوئام» و«الحكم الخيِّر»، الذي صاغه كما يأتي «إنك تجهل، ولكنك لا تزال شابّاً؛ إذ لديك الوقت، لا لتعلم، ولكن من أجل أن تهتّم بنفسك». معتبراً ذلك «بمثابة أوّل انبثاق كبير لنظرية الاهتمام بالنفس»[11]. ويسجّل أن هذه «النظرية» قد مهدت لها مجموعة من الممارسات والتجارب الخاصة في الاشتغال على النفس، و«تقنيات للذات كاملة لها علاقة بالمعرفة»، سابقة على سقراط وعلى الفلسفة، عرفتها اليونان القديمة وحضارات أخرى؛ منها، على سبيل المثال، «طقوس التطهّر» للقاء الآلهة أو الناطقين بوحيهم، و«تركيز الروح»، وتقنيات «العزلة والتوحّد والزهد»، و«ممارسة الصبر». وقد عرفت اليونان القديمة هذه الممارسات وغيرها، و«كانت لها آثار كبيرة، وقد تمّ إدخالها معظمها وإدماجها داخل حركة روحية ودينية وفلسفية معروفة جداً، ألا وهي الحركة الفيثاغورية بكل مكوّناتها الزهدية»[12].

ومع السفسطائيين لا يمكن الحديث عن تباشير أولى للفردانية؛ بل عن «اكتشاف» لها كما يسجّل دومماير ديرباي (G.Rmomeyer Dherbey)؛ إذ إن «وضعيتهم التي هي، بطريقة ما، دولية،

7- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.17.

8 - ميشيل فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1981-1982، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص13.

9 - المصدر نفسه، ص 17.

10 - المصدر نفسه، ص 49.

11 - المصدر نفسه، ص 51.

12 - المصدر نفسه، ص 51-52-53.

أخرجتهم من الإطار الضاغط للمدينة، وتفسر اكتشافهم للفردية»[13]، وتشبعهم بالنزعة النسبيّة، ونقدهم لمؤسساتها وقوانينها. وهذا ما تعبّر عنه قولة بروتاغورس الشهيرة «الإنسان مقياس كل الأشياء، مقياس تلك التي توجد، وأيضاً تلك التي لا توجد، وهو الذي يُفسّر عدم وجودها»؛ حيث يبدو الإنسان هو اليقين المعرفي والأخلاقي الوحيد؛ بل نجد لديهم نزعة إنسانية ذات بعد كوني، أفصحوا عنها بصيغ مختلفة، نستشفها من أسطورة بروميتوس المنسوبة إلى بروتاغورس، التي يظهر فيها الإنسان، من بين جميع الكائنات، الوحيد الذي لم تزوّده الآلهة بالمقومات الطبيعية لتدبّر حياته ومصيره في هذا العالم؛ بل منحته فحسب العقل، ومهارتي صنع الأدوات والفنّ السياسي، ممّا يجعل منه الكائن الوحيد العاقل والحرّ القادر على تحديد مصيره. وقد عبّر عنها أيضاً هيبياس في محاورة بروتاغورس بقوله «إني أعتبركم جميعاً -أنتم الحاضرين هنا- رفقاء وحلفاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون؛ لأن الشبيه هو بالطبيعة قريب لشبيهه، بينما القانون ...غالباً ما يجبرنا على فعل أشياء مضادة للطبيعة»[14]. غير أنّ هذه الأشكال من التعبير عن الفردانية لم تكن، في الحقيقة، إلا ومضات وانفلاتات محاصرة داخل الكليّة الهلينية التي ترى في الفردانية تهديداً لها، ولعلّ هذا ما كان أفلاطون وأرسطو على وعي تامٍّ به، وهو ما يفسّر كون مشروع أفلاطون الفلسفي برمّته موجّهاً ضدهم؛ لذلك لا يمكن الحديث عن الانطلاق الفعلي لسيرورة الفردنة إلا مع العصر الهلينستي- الروماني.

إن فتوحات الإسكندر (356 - 323ق.م)، بقدر ما كانت لها انعكاسات مأساوية على دولة المدينة وعلى الثقافة الهلينية، سمحت، في الوقت ذاته، بظهور أفكار جديدة تتمحور حول الفرد وعلاقته بالغير وبالعالم، هي بمثابة جذور فكرية بعيدة للفردانية الحديثة؛ إذ «مع الإسكندر أصبح الإنسان فرداً. وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر، في آن واحد، في تنظيم حياته الخاصّة وفي علاقته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلّفون معه هذا المعمور»[15]. والفرد، كما يقول هيغل، سيجد نفسه «وعياً بذاته» في مواجهة عالم معادٍ لا يتحكّم فيه. والوحدة التي كانت تجمعه بالخارج (المدينة) قد تمزّقت؛ لأن مجال تحقيق الحياة الحسنة تغير بالضرورة، والأخلاق، من الآن فصاعداً، اتخذت سمات فردية[16].

13- Gilbert RomeyerDherbey, Les sophistes / que sais-je? N. 2223 :P.U.F. p.5.

14- عن محاورة بروتاغوراس، ترجمها عن الإنجليزية محمد كمال الدين علي يوسف، راجعها محمد صقر خفاجه، سلسلة مذاهب وشخصيات، دون تاريخ، ص 77.

15- TARN.W–Payot -.la civilisation hellénistique، 1936، ص 78. أورده. ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993، ص 116.

16- Guy Haarscher, la philosophie des droits de l'homme…op.cit., p.62.

يعبّر لويس ديمون عن الفكرة نفسها بقوله: «لا شكّ أن الانتقال في الفكر الفلسفي من أفلاطون وأرسطو إلى المدارس الجديدة في المرحلة الهيلنستية يكشف عن انقطاع يعبّر عنه الانبثاق المفاجئ للفردانية. وفي حين أنّ المدينة كانت تعتبر مكتفية بذاتها في تصور أفلاطون وأرسطو، فإن الفرد، في هذه المرحلة، أصبح يفترض فيه أنه مكتفٍ بذاته. وهو إمّا مفترض كواقعة ، أو أنه مطروح بوصفه مثلاً أعلى من قبل

كما أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة بدأت تنحل؛ إذ لم تعد الأولى مجال اكتمال الثانية. وهكذا وجد الفرد نفسه مضطراً للبحث عن مصيره الفردي.

وقد عرف القرن الثالث قبل الميلاد، بالإضافة إلى الشكّاك (Sceptiques)، ثلاث مدارس فلسفية جديدة، متفاوتة من حيث قيمتها، عبّرت عن هذه الانشغالات الجديدة التي تنحصر، بالدرجة الأولى، في تحقيق السعادة الفردية؛ هي الكلبية (Les cyniques)، والأبيقورية، والرواقية.

إن الرواقية، بالدرجة الأولى، والأبيقورية، مع دور أقلّ ولكنّه مهم، هما «المذهبان العقائديان، في فترة ما بعد أرسطو، اللذان اعتزما الإجابة على التساؤل الخالد للحكيم: لماذا نعيش وكيف نعيش؟ والعيش في اكتفاء ذاتي روحي، في اكتفاء أخلاقي وفكري، وبدون خضوع حقيقي للإطار السياسي، هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية. وهي ثورة بدأت مع الكلبيين، الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط»[17].

إن الأساس الذي استند عليه التعليم الكلبي يكمن، باختصار شديد، في «النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغي أن يبلغ كمال الاكتفاء الذاتي. وقد فهم الكلبيون من هذا أن ما هو من مكنون طاقته، ألا وهو فكره وصفاته، هو الضروري للحياة الطيّبة. وكل شيء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكترث به»[18]. وإذا كان الكلبيون من أوائل من قال بالمواطنة العالمية، فإن النتائج المهمّة لهذه الفكرة قد استخلصها الرواقيون.

تشترك الأبيقورية مع مدارس عصرها في التطلّع إلى الغاية نفسها، ألا وهي الاكتفاء الذاتي الفردي، الذي لا يتحقّق، في نظر أبيقور (341-270 ق.م)، إلا بتحقيق اللذة وتجنّب الألم، وهذا الأخير يأتي إما نتيجة التمسك بالرغبات غير الضرورية، وإمّا نتيجة الخوف الذي يجد مصدره في المعتقدات الغيبية والخرافية أو في تهديدات الغير للأنا، وإذا كانت الحكمة تحرّرنا من المخاوف الخرافية، فإن الصداقة والتعاقد الاجتماعي يحرّراننا من الألم الذي قد يتسبّب فيه الغير؛ ذلك أن «الحكيم الأبيقوري، عليه، لكي يتوصّل إلى الاكتفاء الذاتي، أن ينشد العزلة والعلاقات «الخاصة»، وأن يتجنّب

الأبيقوريين والكلبيين والرواقيين». انظر: لويس دومون، مقالات في الفردانية، منظور أنثربولوجي للإيديولوجية الحديثة، ترجمة بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص44، مع بعض التصرّف على ضوء النصّ الفرنسي:

L.Dumont, Essais sur l'individualisme.Paris, seuil, 1985. p.40

17- ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993، ص 119.

18- ج. سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، دار المعارف، مصر، 1954، ص 175.

الأهواء التي تقذف به خارج ذاته، فهو يفضّل الصداقة الهادئة والمنضبطة على البحث عن التشريفات الخارجية... في الوقت نفسه، عليه أن يحمي نفسه من العنف الإنساني بإبرام، ولأسباب نفعية، عقداً مع الآخرين... فالسياسة لم تعد تشكّل المطلب الأولي الذي ترتبط به مصلحة الفرد؛ بل هي فقط وسيلة لضمان أمنه»[19]. وبهذا، «شقّت الفردانية طريقها تدريجياً... غير أن الأبيقورية هي ذات نزعة فردانية غير كونية؛ فالمدينة اختفت وليس أمام الفرد إلا الانغلاق على ذاته، وتأسيس ما يسميه (A.Camus) «قلعة محصّنة»، يشكّل العقد الاجتماعي أحد عناصرها (أتنازل عن جزء من حريتي، ليقوم الغير بذلك كذلك، لتفادي حرب الكل ضد الكل بتعبير هوبز)»[20].

وقد صاغ الرواقيون فلسفتهم الأخلاقية في إطار نظرية في وحدة الوجود الخاصّة بهم، يبدو معها الواقع عقلياً[21]، تخضع جميع الكائنات داخله لقانون طبيعي ضروري هو، في آخر المطاف، اللوغوس أو العقل الإلهي المطلق الذي يحكم الكل. ومشكلة الحرية الإنسانية داخل هذا التصور الحتمي للوجود، تُحلّ عن طريق التوفيق بين الإلزام الطبيعي وإرادة الإنسان الحرّة بفضل النزعة الذاتية[22]، من خلال عيش الإنسان وفق الطبيعة التي تقوده إلى الفضيلة والاكتفاء الذاتي، وهو منال لا يدركه إلا الحكيم. ولعلّ هذه الفكرة قد شكّلت، منذ بداية الرواقية، التباشير الأولى لفكرة الاستقلالية الحديثة (Autonomie)؛ ذلك أن الحكيم عندما يتصرّف وفق طبيعته التي تعكس قوانين العقل، فهو «يسلك وفق إرادته الحرّة التي تقوده للاتحاد مع الإرادة الإلهية»[23]؛ إذ «من السهل، كما يقول زينون، أن نغمس في الماء قربة مليئة بالهواء، من أن نجبر حكيماً على أن يفعل، رغماً عنه، مالا يريد هو أن يفعله؛ لأن الإكراه ليس له تأثير على نفسٍ قام لوغوس (عقل) مستقيم بشدّها بمعتقدات صلبة»[24].

إن الحكمة، كما يقول شيشرون، هي «فن العيش»، وغايتها الحياة الفاضلة، وهي موافقة للطبيعة. والحكمة تقضي أن يكون الإنسان دائماً واثقاً من أفعاله، متخذاً لنفسه في حياته موقفاً ومسلكاً واحداً ثابتاً، منسجماً مع ثبات العقل المطابق للطبيعة. وهذا المثال الذي ينشده الحكيم الرواقي يعبّر عنه كلّ الرواقيين بصيغ متعددة في مؤلّفاتهم وسيرهم، حتى لدى من كان عبداً منهم؛ بل عند من تولّى منهم مسؤوليات سياسية جساماً، أمثال سينيكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس.

19- Guy Haarscher, Ibid, pp.62.63.

20 - GUY Haarscher, Ibid, p.63.

21 - E.Béhier, Histoire de la philosophie, T.II, période hellénistique et romaine.ed.cérès.Tunis. 1995. p.46.sq.

22 -A.Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'etat, Paris.ed.A.Pedone,1978. p.38.

23- W.TARN، الحضارة الهلينستية، مرجع سابق الذكر، ص 310. أورده: ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، ص123.

24- أورده شوفاليي في المرجع نفسه، ص 123.

فعلى سبيل المثال، يعبّر إبيكتيتوس في كتاب (المحادثات) عن صورة الحكيم الذي «لا يرتبط إلا بالأشياء التابعة لذاته»، والذي «ينمّي القدرة على التحكّم في ذاته»، ويكون دوماً «منتبهاً إلى ذاته، معتنياً بها»، و«لاينتظر ربحاً أو خسارةً إلا من ذاته هو». ويتعلق الأمر عند سينيكا بِـ«العودة إلى الذات»، وبالدعوة إلى «تكوين المرء لذاته بالاستناد على إمكانياته الذاتية» (من كتاب (في جمال الحياة)) وإلى«فرح الإنسان بذاته» (رسالة إلى ليكيليوس). وماركسوس أوريليوس في (خواطره) يفضل على كلّ الأشياء أن يكون المرء «سيّد نفسه» و«مكتفياً بذاته» و«منكفئاً على ذاته» داخل «جوانيته الحميمة»[25].

وخلاصة القول أن «الفردانية [الحقّة] أخلفت موعدها مع التاريخ»[26] في الحقبة اليونانية-الرومانية، رغم توافر بعض شروطها الموضوعية، وما واكب ذلك من ظهور الفلسفة وممارسة العقلانية في مجالي المعرفة والسياسة؛ «إذ لا نعثر لا في اللغة اليونانية (حيث كلمة ذرة atome تحيل فقط إلى عناصر العالم الفيزيائي) ولا في اللاتينية (التي لم تظهر فيها كلمة Individum إلا في العصر الوسيط) على كلمة تعبّر عن مقولة الفردية الإنسانية»[27]. وإذا كانت الرواقية قد أقحمت بعد الكونية، سواء في نظرتها إلى جميع الناس باعتبارهم سواسية، ودعوتها إلى مراعاة الانتماء إلى الكل والإيفاء بما يفرضه من التزامات، أم من خلال الحاضرة الكونية الخيالية التي أقام فيها حكماؤها، وإن كان الحكيم الرواقي راضياً عمّا منحته الإمبراطورية له من تشريعات حامية لأمنه وممتلكاته، فإنه، في الحقيقة، اكتفى بحريّته الذاتية، وتمنّعت عنه الحرية الخارجية، فعاش غريباً عن واقعه، فاستحقّ بذلك وصف هيغل له بِـ«الفرد المجرّد» و«العبد» الذي يرفس تحت قيود الاستبداد والاستعباد السياسي، اللذين ارتقيا بالإمبراطور إلى مصافّ الإله الفرد والفرد الحقّ الذي نال اعتراف جميع «المواطنين»، وهو اسم يحيل في الحقيقة إلى الرعايا العبيد[28]. والواقع أن الحكيم، وهو يستعيض عن واقعه الفعلي بتشبثه باستقلاليته وحريته الفكرية وبمدينته الخيالية، يعبّر عن إدانته لهذا الواقع الذي لا حول ولا قوة له أمامه. وهو، وإن جلس على عرش الإمبراطورية، يعبّر عن الإدانة نفسها، وهذا ما تُعبّر عنه تأملات ماركوس أوريليوس ذات النزعة التشاؤمية الخفية، بدعوته إلى الاكتفاء الذاتي والانكفاء على الذات. وإذا استحضرنا أنّ هذه التأملات كتبها في الأصل لنفسه لا للعموم، ندرك مدى شقاء وعيه، وعجزه عن تغيير هذا الواقع، وهو الإمبراطور الذي يأمر ويحكم! الشيء الذي يعني أن هذا الواقع تسري عليه الحتمية الكونية التي قال بها أصحاب الرواق، أو هو

25 - cité par Alain Laurent in : histoire de l'individualisme….op.cit. p.19.

26- Ibid. op.cit. p. 19.

27- Ibid. op.cit. p. 19.

28- محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006. انظر المبحث الخاص بالفردانية، الصفحة 88 وما بعدها.

«قدر» مقدّر، أو بلغة هيغل هو لحظة ضرورة من لحظات صيرورة الروح تمخّضت عنها لحظة المسيحية الحاضنة لإمكانات الفردانية الحقّة.

المسيحية منبع الفردانية

تعدُّ المسيحية المنبع الذي التي ترعرعت في أحضانه مجموعة من الأفكار التي ستستند إليها الحداثة، بعد أن قوّضت منطقها الداخلي. وسنركز في تاريخها على بعض المحطات الفكرية التي صاغت في إطار انشغالاتها اللاهوتية والظرفية أفكاراً عُدّت، فيما بعد، جذوراً للفردانية. وسننطلق من التصوّر الذي تضمنه العهد الجديد حول الإنسان، قبل أن ننظر في بعض التصورات اللاهوتية. وقد عبّرت المسيحية عن الشرط الأساسي الذي تقوم عليه الذاتية الحديثة وحقوق الإنسان؛ وهو اعتبار الإنسان قيمة في ذاته. وصاغت ذلك كما يقول هيغل «بعبارة أكثر دقّة بقولها إن كل إنسان يجب أن ينعم بالبركة (أو رضا الله عنه) – وهي بهذه الكلمات نسبت إلى الفرد، بما هو كذلك، قيمة مطلقة»[29]؛ بل مقدسة ما دام أن «الإنسان، حسب قول سفر التكوين (I,26)، خُلق طبقاً لصورة الإله»؛ ذلك أن «الديانة المسيحية تنطوي على معتقد، وبصيرة، واستبصار بوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ولقد انكشف ذلك للبشر من خلال المسيح، فها هنا نجد أن الإنسان والله، أو الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية شيء واحد»[30]. وتبعاً لذلك، هم متساوون وأحرار[31].

وتضمّنت المسيحية، بالإضافة إلى ذلك، نزعة فردانية واضحة، ستقوم الحداثة، فيما بعد، بعلمنتها وإضفاء طابع الكونية عليها؛ «فإله الكتاب المقدس، كما يقول ميشال فيلي (M.Villey)، الذي قابله باسكال (Pascal) في القرن السابع عشر بـ«إله الفلاسفة»، ليس تجريداً مستنبطاً من ملاحظة الكوسموس، وليس ساعاتياً أو مهندساً معمارياً أو مبدأً منظِّماً للكون؛ بل هو إله له إرادته، وغضبه وحسراته ورحمته؛ إنه كائن فردي»[32]. وهي نزعة تتجلى، على مستوى المسيحيين، من خلال علاقة كل واحد منهم بالله من جهة، وعلاقة بعضهم ببعض من جهة أخرى؛ ذلك أن الحياة المسيحية هي حياة قائمة على علاقات «بينذاتية»؛ علاقة كل مؤمن بالمسيح الذي هو شخص، وعلاقة واجبات إزاء

29- هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، المؤلفات، المجلد الثالث، 1997، ص 388.

30- المرجع نفسه، ص 391.

31- تبقى هذه المساواة المسيحية متعالية وبعيدة عن التأثير في اللامساواة الدنيوية، ولا سيّما في القرون الأولى للمسيحية؛ حيث كان هدفها الأول إثبات وجودها ضد الاضطهاد التي تعرضت له. يقول لويس دِمون: «لقد أعلن الرواقيون وسواهم البشر متساوين بوصفهم كائنات عاقلة. وربما كانت المساواة المسيحية أعمق تجذراً في قلب الإنسان ذاته، لكنها كانت، في الوقت نفسه، صفة خارج –دنيوية». قال بولس: «لا يمكن أن يكون هناك لا يهودي ولا إغريقي...لا عبد ولا إنسان حر...لا ذكر ولا أنثى؛ لأنكم جميعاً إنسان في المسيح». ويقول لاكتانس: «لا أحد في نظر الله عبد أو سيّد...نحن جميعاً...أبناؤه». انظر: لويس دِمون، مقالات في الفردانية، ترجمة بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت, 2006، ص 60-59.

32- M.Villey. Philosophie du droit, Paris, Dalloz.3éd.p.131.

«القريب». وفي الأدبيات المسيحية نجد التعبير عن هذه النزعة بوضوح في «اعترافات» القديس أوغسطين (Augustine (430-354))، التي هي عبارة عن حوار شخصي له مع الله. و إذا كان روسو قد احتفظ بالعنوان نفسه، فإن الأمر يتعلق عنده بمونولوج داخلي[33].

إن تعاليم المسيح والقديس بولس من بعده قد أسست لِـ«فردانية مطلقة» وعامّة تشمل جميع المسيحيين؛ حيث أضحى المسيحي «فرداً-في-علاقة-مع-الله»، بتعبير لويس ديمون، تنعم روحه، من حيث هي قبس من الروح الإلهي، بقيمة أبدية. وبقدر ما رفعت هذه القيمة المسيحي إلى السماء، حطّت من قيمة العالم الأرضي على النحو الذي هو عليه[34]. وهذا التوتر بين الروحي والزمني، الذي سيعبر التاريخ، والذي يعدّ من مقومات المسيحية، قد وجد تعبيره، في البداية، في قولة المسيح «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله»، ثمّ فيما بعد مع القديس أوغسطين (-354 430)، الذي ميّز بين «مدينة الله» و«مدينة الأرض»؛ حيث يعيش الإنسان بروحه في المدينة الخالدة التي يغمرها حب الله، ويعيش بجسده في المدينة المطبوعة بلعنة الخطيئة. غير أنه، في سياق اعتناق الإمبراطورية للمسيحية مع الإمبراطور قسطنطين (272– 337) (constantin)، بدأت سيرورة تصالح الفرد المسيحي مع العالم، وتحويله إلى مكان للقيمة، وقد تضافرت فيها رعاية الأباطرة وتنامي و تغلغل الأوغسطينية السياسية، التي انتهت إلى الدفاع عن الحقّ الإلهي للملوك في الأوساط السياسية واللاهوتية، وتدخّلات البابوية انطلاقاً من القرن السابع الميلادي في الحقل السياسي، التي أقحمت فيه عنصري الفردانية والكونية ، اللتين ظلّتا، إلى حدود هذه الفترة، منحصرتين في الدائرة الدينية[35].

وقد تطلّب الأمر انتظار مجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، لكي يبدأ الناس في «استشعار المفعولات الأولى لتغلغل الفردنة المسيحية للإيمان في الذهنيات، وفي الفلسفة السياسية والتنظيم الاجتماعي. ففي هذه الحقبة المفصلية ظهرت تحولات ثقافية واجتماعية دالّة، تميل إلى جعل الفرد الفاعل القاعدي «المرئي» للمجتمع. وشرعت أنطولوجيا جديدة للفردي في التبلور، في حين أن الذات المتفرّدة أصبحت مقولة أساسية في القانون، لاهوتية في البداية، وعلمانية لاحقاً»[36]. ولعلّ الحدث اللافت في هذا المنعطف هو ظهور النزعة الاسمية مع غيوم أوكام (1300-1349) (Guillaume D'Ockham)، الذي أسفرت مواجهته اللاهوتية السياسية للبابوية إلى نقل «برادايم

33 -Ibid, pp.131-132

34- لويس ديمون، مرجع سابق، ص 49.

35-Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.21.

36- Ibid. p.21-22.

الفردانية» إلى الحقل الإبستمولوجي و«السوسيولوجي» والأخلاقي[37]؛ إذ بلور «فلسفة ميتافيزيقية حول الفرد» معارضة لفلسفة توما الأكويني ذات النزعة الأرسطية والجماعية: «فالكون ليس عبارة عن كوسموس (نظام أو نسق منتظم)؛ بل هو عبارة عن ركام، أو مركّب من الفرديات المعزولة. وأن ما يوجد في الواقع هو فقط ما يمكن معرفته بطريقة حدسية ومباشرة، مثل هذا الإنسان وهذه الشجرة وهذه الحجرة. أمّا المفاهيم العامّة (الكلّيات universaux)، كالإنسان أو الشجرة أو الذهب، فلا وجود لها، ما هي إلا علامات وأسماء. (ومن هنا لقبت الأوكامية بالاسمية)»[38]. ومعنى ذلك أنه «لا وجود أنطولوجياً لشيء فيما وراء الوجود الخاص؛ أي الفرد (l'individuum)، وهي كلمة لاتينية سكولائية حديثة العهد في تلك الفترة، قلب أوكام منطقها ليجعل منها، ليس تتويجاً لسيرورة فردنة تنطلق من الجنس أو النوع؛ بل موضوعاً لحدس أصلي واختباري لواقع هو بالضرورة مفرد وواحد»[39]. وهو الأمر الذي ينسحب على الواقع الإنساني والاجتماعي؛ فالمجتمع ومؤسساته، التي دأب التقليد على النظر إليها باعتبارها «كليات»، لا وجود موضوعياً لها باستقلال عن الأفراد؛ إذ هي مجرّد أسماء تحيل إلى مجموع الأجزاء التي تتكوّن منها؛ أي إلى الأفراد الذين يتمتّعون وحدهم بالوجود الحقيقي. وتبعاً لذلك، «فالمجتمع لم ينشأ إلا نتيجة لنشاط الأفراد غير القابلين للاختزال، ومن ثمّة فالنظام القانوني لا يمكن أن ينبثق إلا عن إرادات الأفراد»[40]. وهذا التصوّر، بقدر ما يؤسّس لتحرر الفرد من استبداد الدولة، يؤسّس أيضاً لتحرره من هيمنة الإكليروس؛ ذلك «أن الكنيسة، لا وجود لها في ذاتها، ما هي إلّا تجمع للإخوان والمؤمنين من حيث هم أفرد»[41]؛ بل إنه يمهد للسياسة الحديثة ولعقيدة حقوق الإنسان؛ إذ معه «انطلقت سيرورة الفردنة وإعادة تركيب المجتمع بوساطة فصل بين الروحي والدنيوي مُشرعن لاستقلالية السياسي، وبمنح الذات الفردية الحقّ الطبيعي في الاختيار وفي الاجتماع بطريقة إرادية وتعاقدية، وفي التملّك الخاص للخيرات»[42].

الواقع أن أوكام، بتصوّره هذا، يدين واقعه الاجتماعي مثل باقي المسيحيين، لكنه يعبّر أيضاً عن تطلّعه إلى تجاوز الوعي الشقي الذي عانى منه المسيحي لقرون عديدة؛ ذلك أن هذا الأخير، وهو ينظر إلى المسيح باعتباره شخصاً يحلّ الإلهي فيه، «صار لا يقبل العالم الذي وجد فيه، وإنّما تصور «مثالاً» فردياً وجماعياً يسعى إلى تحقيقه، وذلك ببذل الجهد ومجاهدة النفس، ومن ثمّ تحقيق

37 - Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.23

38- S.Rials, généalogie des droits de l'homme, In Revue Droits-N°2. 1985. p.4.

39- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.23.

40 - S.Rials, généalogie des droits de l'homme…op.cit. p.4

41- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.23

42 - Ibid. p.23.

الفردية»[43]. ولّما كان هذا العالم الدنيوي مليئاً بالفساد والاستعباد عاش فيه عبداً مغترباً. و«حتى على فرض أنه لم يعد عبداً لسيّد واقعي، فإنه مع ذلك بقي عبداً في ذاته ولذاته؛ أي إنه ظلّ عبد نفسه، وذلك بما أنه صار يعتقد أنه عبد ربّه الذي صنعه بيده وتخيله بمخيلته»[44]؛ لذلك بدا له أن العالم الأخروي هو مجال تحقق هذا المثال. وقد كان يلزم حلول عهد الحداثة لتحقيق هذا المثال على أرض الواقع بعد علمنته، وهو الشيء الذي سيمهّد له عصر النهضة.

عالم النهضة الجديد

يُعدّ عصر النهضة مرحلة مخاض عسير تفاعلت فيها بقايا القديم وإرهاصات الجديد الذي لاح في الأفق؛ حيث إذا كانت السمة الغالبة فيه هي النموّ الحاصل في عدة ميادين، والتحرّر من الروابط القديمة التي أضحت بمثابة قيود، فإن السمة البارزة فيه هي ظهور طبقة جديدة حلّت محلّ الكنيسة وركائزها الإقطاعية في قيادة مجتمع المدن والأمم الصاعدة؛ هي البورجوازية التي استمدّت قوّتها من الصناعة والتجارة والعلم، وحطّمت، تدريجياً، هياكل الإقطاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتصدّت لتفكيك مشروعياته الإيديولوجية بدعم ونشر ثقافة جديدة، غريبة عن ما ألفته القرون الوسطى، تتمحور حول تمجيد الإنسان والحياة الدنيوية. ووجدت في كنوز الإغريق والرومان، النزعة الإنسانية ذاتها، مرجعاً للتعبير والاحتفاء بالروح الجديدة الملائمة للذوق البورجوازي، روح «الإنسان الطبيعي»[45]. وقد ساعد اختراع المطبعة على نشر هذه الروح، وعلى تربية الفرد على أكثر الأنشطة فردانية، ألا وهو القراءة، وعلى التبادل الحرّ للأفكار، وتنمية الحسّ النقدي.

في هذا المناخ الذي تتفاعل فيه الحوافز الاقتصادية والثقافية المتمثلة في الحركة الإنسية، تغير أفق انتظار الإنسان بموازاة الثورة على الأخلاق المسيحية؛ إذ «انفجرت العاصفة، بكامل عنفها، على رأس الراهب... وقد عرف نفسه أن مثله الأعلى بالذات -هو الذي فقد قيمته- لا مآثره... فذهب وحلّ محلّ جهده لتحقيق الكمال في الحياة الأخرى، جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة»[46] بالاعتماد فحسب على إمكانات الطبيعة الإنسانية العاقلة الحرّة والمسؤولة عن أفعالها، ولعلّ خير من عبّر عن قيمة الإنسان الرفيعة في هذه الحقبة، داخل أوساط اللاهوتيين أنفسهم، هو بيك

43 - محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006، ص 102.

44- المرجع نفسه، ص 10.

45- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965، ص 195.

46 - المصدر نفسه، ص 212 و222.

ديلا ميراندولا (Pic de la merandole) في كتابه (مناظرة في الكرامة الإنسانية)[47]، الذي يسرد فيه قصة خلق الله للعالم؛ حيث يرى أن صانع الكون العظيم عندما خلق الإنسان لم يمنحه ما حبا به جميع الكائنات الأخرى من إمكانات واستعدادات طبيعية تمكّنها من تدبّر مصيرها في هذا العالم؛ بل صنعه على صورته، ووضعه في مركز العالم، ووهبه فقط حرية الاختيار والإرادة الحرّة، وحمّله مسؤولية أفعاله. ولاشكّ في أنّ يوحنا بيك قد لمس في سلوكات الأفراد بعض تجليات هذه الحرية الجذرية التي يؤسّس لها نظريّاً؛ لأن هؤلاء، وقد تحرّروا من الروابط الجماعية ومن الإحساس بالمسؤولية الجماعية، اتخذوا من الفردية والكفاءة الشخصية مثلاً أعلى لهم، فأطلقوا العنان لقدراتهم وطاقاتهم الفردية، و«عبّروا عنها في كلّ ميدان من الميادين البشريّة، من دين وعلم وفن وحياة اقتصادية ورقابة سياسية»[48]، وكان دافعهم في ذلك إثبات ذواتهم، والاستمتاع بالحياة، وإدراك المجد والشهرة، وهو أمر ينطبق على فئة محدودة في هذا العصر، تتكون من المثقفين والفنّانين والتجّار والمغامرين. فهذا الإنسان، الذي بدأ في التشكّل أصبح قوله لـ«أنا»، وتحديده لذاته تبعاً لذلك كصانع لأفعاله، قولاً لا معنى له إلا إذا تُرجم إلى أفعال ملموسة يشهد عليها الغير، تعبّر عن سيادته واستقلاله الفردي. وقد قادت هذه الثورة الثقافية لضمير المتكلم «أنا» شكسبير (Shakespeare) إلى أن يعرض، لأوّل مرّة في التاريخ، على خشبة المسرح، شخصيات فردية متوحّدة تقول «أنا» مكان تلك التي كانت في القرون الوسطى تجسّد الـ «نحن»، أو ترمز إلى كيانات مجرّدة، كـ«الفقر»[49]. وقد تجلت سمات هذه الفردانية في عدّة ميادين؛ إذ نلفيها عند الفنان الذي أصبح يوقّع باسمه الشخصي أعماله، ويطالب بحقه في الإبداع، وعند المغامر المكتشف لمعارف وقارّات جديدة، والأديب من قبيل رابلي (Rabelais) وشكسبير، والفيلسوف كـ مونتيني (Montaigne)، الذي محور محاولاته على دراسة أناه، ولدى التاجر؛ بل لدى هذه الشخصية الجديدة التي ظهرت إلى الوجود في هذه الحقبة، ألا وهي «الجنتلمن» (Gentleman)، الذي أصبح تدريجياً مثلاً أعلى في أوربا، وهو«مثال وثني جاء من إيطاليا»[50]؛ بل إن الفردانية قد تخطّت، في هذا العصر، الدائرة الدنيوية، وشملت أيضاً الدائرة الدينية في شخص البروتستانتي؛ ذلك أن حركة الإصلاح قد أدمجت وحقّقت بعداً آخر داخل سيرورة الفردنة، بتنصيبها الإنسان ذاتاً مستقلة روحياً ولا سيّما مع كالفن (Calvin). وحوّلت ما كان يوجد بالقوة في المسيحية من إمكانات تحرّرية إلى وجود بالفعل؛ إذ لم يعد خلاص الفرد خاضعاً لتوسّط ومراقبة وتوجيه

47- تُرجم هذا الكتاب مؤخّراً إلى العربية بعنوان: مناظرة في الكرامة الإنسانية، ترجمة آمنة جبلاوي، تحقيق بيار شيزاري بوري، الديوان للنشر، تونس، 2012.

48 - جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965، ص 197.

49 Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p. 25.

50 - جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص 229.

الكنيسة؛ بل أصبح مسألة شخصية بإمكان المسيحي أن يتطلّع إليه من خلال علاقته المباشرة مع الله، عن طريق الإيمان وفحصه الحرّ للنصوص الدينية. وقد حقّقت هذه الفردانية البروتستانتية، جزئياً، تطلعات غيوم أوكام التي تختزل الكنيسة إلى مجرّد تجمّع إرادي للمؤمنين من حيث هم أفراد. بيد أنّها، رغم مساهمتها في الدفع بعجلة التحرر الفردي إلى الأمام، ظلّت مفعولاتها العملية محدودة، وأهميتها تكمن في التصدّعات التي أحدثتها في الوعي الديني التقليدي ومؤسّساته، وفي ما تضمّنته منظوراتها من آفاق حديثة أكثر ممّا منحته من حريّات لمجموع أفراد الحقبة، كما أن تراجع التصوّر «العضوي» للكنيسة لم يبرز إلا في العالم الأنجلوسكسوني، وإن تعايش مع عقلية ثيوقراطية قليلة التسامح مع تعدد اختيارات أنماط الحياة، هذا فضلاً عن كونه قد أتاح للدولة تقوية استقلاليتها، مُنصّباً إيّاها قوّةً جديدة تشكّل عائقاً أمام تطلّعات الأفراد المتزايدة إلى الحريّة[51]، ولا سيّما أن العصر عصر هيمنة الملكيات المطلقة.

والحقّ، كما يرى جون هرمان راندل، أن الناس في هذه الحقبة، وهم يودعون القديم ويستقبلون العالم الجديد، لم يدركوا طبيعة هذا الأخير؛ إذ لم يحصل ذلك إلا في أواخر القرن السابع عشر، ولم تؤثر مختلف خصائصه في الرجل العادي إلا في القرن التاسع عشر. وقد أربكتهم هذه «التسوية المتناقضة» بين التقليد المسيحي والنظرة الطبيعية الوثنية للإنسان والحياة؛ حيث يمكن القول إنهم لم يفهموا أيّاً منهما[52]. ولعلّ هذا ما جعل فردانية هذه المرحلة فارغة المضمون؛ إذ إن «مثقف» عصر النهضة، تبعاً لتأويل هيغلي، اندفع إلى تحقيق «ذاتيته الفتية الناشئة الغضّة تحقيقاً فجّاً مباشراً؛ أي على شاكلة «متعة» تُجنى وتُقطف»، غير مُبالٍ بتغيير الواقع لجعله ملائماً لفرديته؛ بل تفرّغ للاستمتاع بملذات الحياة؛ «ولهذا سمّى ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojeve) هذا الصنف من الفردانية باسم «الفردانية المطلقة»، أو «الفردانية الحيوانية»»[53]ولذلك، كان لا بدّ، لكي تكتسب الفردانية امتلاءها واكتمالها، أن «يحلّ محلّ الاندفاع الفني النبيل، وهو أفضل ما في حركتي النهضة والإصلاح، ما كان الناس بحاجة إليه، وهو عمل الرجولة الناضج وما فيه من صعوبة ومشقّة»[54]. وهذا ما ستتولاه الأزمنة الحديثة.

II- الأسس الفكرية للفردانية

إن «عمل الرجولة» هذا «الصعب والشاق» الذي كان وراء تشييد العالم الجديد والذي مهد له

51- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.27.

52 - جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول...، ص 196.

53 - محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006، ص 105.

54 - جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول...، ص 196 بتصّرف.

عصر النهضة وتطويع الإنسان له لتحقيق فرديته، قد أنجز في الأزمنة الحديثة. وإذا كانت الحداثة، بصيغة المفرد، هي توصيف عام لروح هذه الأزمنة، فهي في الحقيقة حاصل تضافر حداثات قطاعية، تحتل الحداثة الفلسفية داخلها منزلة قطب الرحى. إذ هي التي تكشف عن المنطق الداخلي لهذه الأزمنة، وتمنحها مبادئها العامة وتضفي عليها المشروعية. وإذا أمكن أن نحصر مبادئ الحداثة في ثلاثة مترابطة، هي العقلانية في تعالقها مع الذاتية وفي الحرية والفردانية[55]، فإنّ هذه الأخيرة، وإن كانت من مبادئ الحداثة، فإن شرطي إمكانها وتحقّقها هما الذاتية والحريّة. وهو ما سنحاول توضيحه من خلال العناصر المدرجة تحت العنوانين الآتيين: التصوّر الأنطولوجي الحديث للذات، والأسس الفكرية للفردانية الليبرالية.

أ. التصوّر الأنطولوجي الحديث للذات

يعدُّ ديكارت (Descartes) أوّل من «وقّع عقد الميلاد الفلسفي للأفراد سادة أنفسهم»[56]، معلناً عن عودة الذاتية من غربتها الدينية إلى الفلسفة، ومانحاً إيّاها الأسس الفلسفية والمنهجية لوعي ذاتها بذاتها وإثباتها، أوّلاً، بما هي ذات مفكّرة وحرّة ومريدة، ولفهم العالم والتصالح معه؛ بل السيطرة عليه ثانياً؛ إذ معه فقط، يقول هيغل، «نصل إلى فلسفة العصر الحديث بمعناها الحقيقي... ونصل إلى فلسفة حرّة مستقلّة تعلم أنها متولدة عن العقل المستقل، وأن الوعي بالذات لحظة أساسية من لحظات الحق... إن ديكارت لمن أولئك الذين أعادوا النظر في كلّ شيء، وأعادوا بناءه. فمعه تبدأ ثقافة العصر الحديث وفكره»[57]. فكلّ معرفة بالعالم الخارجي تنطلق ابتداءً من معرفة الذات بذاتها وتيقّنها من وجودها، وهذا ما يثبته الكوجيتو الديكارتي. فعبارة «أنا أشكّ، أنا أفكّر، إذاً أنا موجود» تتضمّن في طياتها كل خصائص الذاتية والفردية الحديثتين؛ إذ إن تجربة الشكّ المنهجية تؤكّد استقلال الذات وحريتها؛ فهي عندما قرّرت الشكّ عن طواعية في كل الآراء المكتسبة والأحكام الموروثة، قامت بطريقة جذرية بـِ«مسح الطاولة»، طاولة التقليد، وقطعت بذلك مع الفكر القديم ومع كل سلطة خارجية، وعبّرت بذلك عن حريّتها واستقلالها، ولمّا كان الشكّ فعلاً من أفعال التفكير، وكان الجسم ينكشف أمام الفكر باعتباره امتداداً، فإن «الأنا على التدقيق ليس إلا شيء مفكر؛ أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل»[58]، ومن ثمّ إن الصفة الجوهرية التي تخصّ الذات هي

55 - انظر، على سبيل المثال، هذا الاقتراح في الفصل الثاني من كتاب محمد الشيخ سالف الذكر: ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ الذي يتبنّى فيه التصوّر الهيغلي لهذه المبادئ.

56 - André Glucksman. Cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p. 29.

57- Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6. La philosophie moderne. Traduit de l'allemand par Pierre Garniron.Paris : Vrin(Bibliothèque des textes philosophiques) p. 1312.

عن محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 390.

58- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297، ص100.

الفكر، وتبعاً لذلك، بالضرورة، الذات التي تفكر موجودة، ومتى انقطعت عن التفكير انقطعت عن الوجود، و«هنا يكمن الأساس المطلق لكلّ فلسفة: الفكر وجود والوجود فكر، لا انفصال بينهما»[59]. وداخل عبارة الكوجيتو هذه تتماهى الأنا مع الذات المفكّرة؛ فالجوهر عند ديكارت ليس موضوعاً تسند إليه أعراض. والكلمة التي تشير إليه داخل هذه الجملة هي ضمير المتكلم الحاضر«أنا» (je) و«الأنا» (moi) و«أنا شيء مفكّر» (je suis unechose qui pense)، ومن ثمّ إن «الجوهر، قبل كلّ شيء، هو ضمير المتكلّم الحاضر، والأنا؛ أي ما تمّ إثباته انطلاقاً من الشكّ وبعده، وما يصمد أمام الشكّ وأمام كلّ نوع من الخطر، أو الواقع الذي يمكن أن يريد تضليلي. إن الجوهر هو الأنا، وما دمنا نخرج من الشكّ بوساطة إثبات «أنا أشكّ» ذاتها و«أنا أفكر»، فإن الجوهر هو الأنا الحرّة؛ هو الحرية. وديكارت يعود دوماً إلى هذه المسألة[60]؛ وهذا يعني أنّ الجوهر المفكّر لا يعني بكل بساطة النفس؛ بل الأنا بصفة خاصة. وهكذا يمنح ديكارت للفردانية إحدى ركائزها الفلسفية الأساسية، ألا وهي الحرية. وإذا كان الشكّ يعلن عن استقلال الأنا إزاء كل سلطة خارجية، فإن التمييز الذي أقامه ديكارت، بين النفس والجسم من جهة، وبين الذات المفكرة والله من جهة أخرى، يؤصّل لاستقلال الذات الفكري والوجودي معاً؛ فعندما أفكر في ذاتي، أفكر فيها بوصفها شيئاً متميزاً عن الجسم، عن الشيء الممتد، حتى وإن كنت لا أستطيع بعدُ إثبات وجوده. وهذا يؤكّد استقلالي الفكري. أمّا استقلال الذات الوجودي، فقد أسسه ديكارت بالبرهنة على وجود الله من حيث إنه كائن يوجد بذاته، ولذلك هو جوهر، وتبعاً لذلك هو الكائن المستقل بامتياز. وأنا؟ أنا حرّ انطلاقاً من الشكّ وأثبت ذاتي كائناً حرّاً[61]. هكذا تبدو الأنا حرّة مستقلة وسيدة ذاتها؛ بل ذات قيمة سامية تدنو بها من مقام الألوهية ما دام أن جوهرها روحي ومستقلة الفكر والوجود، وإن كان الله هو مانح الوجود وضامن الحقيقة، وهذا ما يؤهلها لإثبات ذاتها في العالم، والسيطرة عليه.

يلزم عن هذا الاكتفاء الذاتي، أو الاستقلال، أن معرفة الذات لذاتها، عند ديكارت، لا تمرّ عبر الغير، ووجوده يبقى افتراضياً فقط؛ لأن الذات المفكّرة التي أخذت على عاتقها تجربة الكوجيتو، لا تتوصّل إلى الوعي بذاتها إلّا بالاعتماد على إمكانياتها الذاتية. وعلاقة الأنا بالآخرين، التي بقيت عالقة في كتبه الأساسية، أثارت نقاشات وتأويلات متضاربة بين صفوف مؤوّلي فكره؛ غير أننا نعثر في بعض رسائله على ما يؤكد انفتاح الأنا على الغير؛ إذ يقول «هناك أيضاً حقيقة يبدو لي أن معرفتها ذات فائدة كبيرة، وهي أنه رغم أن كلّ واحد منّا هو شخص منفصل عن الآخرين ومصالحه، تبعاً

59 - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 392.

60-Josiane Boulad-ayoub et Paul-monique Vernes, La révolution cartésienne. Les Presses de l'Université Laval. 2006. p.89.

61 - Ibid. p.97.

لذلك، هي بطريقة ما متميزة عن مصالح الآخرين، فمع ذلك يجب أن نعرف أنّه لا يمكن للإنسان أن يستمر في الوجود بالاعتماد على نفسه وحدها... ويجب أن نفضّل مصالح الكلّ، الذي نحن جزء منه، على مصالح الشخص الخاصّ»[62].

ستأتي فلسفة ليبنتز (Leibniz)، فيما بعد، لتعطي دفعة جديدة للفردانية، وذلك في إطار بلورته لتصوّر للجوهر مختلف جذريّاً عن تصوري ديكارت وسبينوزا له، سواء على مستوى علاقة الفكر بالمادة، أم مستوى عدد الجواهر. فالجواهر ليست ثلاثة (الله، الفكر، الجسم أو المادة) ومنفصلة عن بعضها كما هو الأمر عند ديكارت، وليس واحداً (الله) متضمناً للفكر والامتداد كما هو الشأن عند سبينوزا Spinoza))، الذي ابتلع الجوهر لديه، وطمس كل فردية وذاتية؛ بل العالم يتكون من عدد لامتناهٍ من الجواهر التي تعكسه من وجهتها الخاصّة، سمّاها «المونادات» أو «الجواهر المفردة»، و«كلّ جوهر فرد هو نفس؛ بل ليس في الطبيعة جماد أو قصور؛ بل كلّ موجود حيّ... وليس بين الموجودات من تفاوت إلا بالدرجة... درجة الإدراك»[63]، وهذا الإدراك هو أساس وحدتها. وكل «مونادا» هي قوة فاعلة ذاتيّاً وتلقائياً، لا تصدر أفعالها عن محرّك خارجي وليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء، أو يخرج منها. والإنسان هو أسمى جميع أنواع المخلوقات؛ لأن المونادا الرئيسة التي تتحكّم في جميع المونادات التي يتكون منها هي العقل، بينما هي عند الحيوان، أو الكائنات الأخرى، نفس، أو «انتيليخيا». فالعقل يحرّره من الخضوع للضرورة التي يفرضها مبدأ «السبب الكافي» الذي أتى به ليبنتز؛ حيث «إن ما يفعله كائن إنساني له دائماً باعث، ولكن السبب الكافي لفعله ليس له ضرورة منطقية»[64]، وهو الشيء الذي يجعل من الإنسان الصانع لأفعاله باستقلالٍ عن كلّ سلطة خارجية. وهذا الاستقلال يجد مبدأه الداخلي في قدرة الفرد على تمثّله لذاته، الناجم عن الفعل المنعكس للعقل على نفسه؛ إذ «نرتفع، كما يقول ليبنتز، إلى مستوى الأفعال المنعكسة التي تجعلنا نفكر في ما يُسمّى أنا»، فيحصل للأنا وعي بفرديته وحريته وقدرته على التحديد الذاتي عقلانياً وذاتياً، و«داخل هذه الحرية «الخاصّة» يتجذّر شكل من السيادة الفردية، وإن كان، دون شكّ، مجرّداً ومنفصلاً عن المجتمعي، يكشف، في الوقت نفسه، عن حضور الترسيمة الفردانية التي «تعتمل» داخلها بنشاط»[65]؛ ترسيمة الفردانية المتطرفة، التي ستبلغ مداها الأقصى، فيما بعد، مع الماكيز دو ساد ونيتشه.

62- Lettre XX , de Descartes à Elisabette . in Œuvres choisies de Descartes.tome2. avec un avant- propos et notes de Louis Dimier.ed. Classiques Granier.1943. p.163-164.

63 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1979، ص130.

64 - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2011، ص 127,

65- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.31.

إذا كانت مونادولوجيا لايبنتز هي التي «وقّعت عقد الميلاد الفلسفي للفردانية» الأنانية؛ «حيث تبدو الحرية» استقلالاً (Indépendance) للكائنات عن بعضها البعض، وإعلاءً من قيمة الاكتفاء الذاتي، وتقطيع التواصل البينذاتي لفائدة إثبات الفرديات من حيث هي عوالم قائمة بذاتها[66] [ومنغلقة على ذاتها]، فإن مفهوم الاستقلالية (Autonomie) الذي يجد أصله في الإنسية الحديثة، ولا سيّما مع ديكارت، الذي يُعدُّ أحد الأسس المهمّة للفردانية الإنسية، قد وجد صياغته الكاملة مع كانط؛ لأن التشريع الذاتي الذي توجّهه الأوامر المطلقة للعقل، المتضمّنة للغيرية، يجعل المجال الخاص بقدر ما يحافظ على استقلاليته ينفتح على المجال العام، ممّا يحصّن الذات من السقوط في الاكتفاء الذاتي الأناني المحكوم بالغايات المشروطة بالميول، والذي يفرضه التمسّك بمفهوم الاستقلال.

كانت هذه أهمّ الأسس الفلسفية لما يسميه ألان لوران الفرد «الداخلي»، بما هو أنا واعية بحرّيتها واستقلاليتها وقدرتها على التحديد الذاتي، وهي بقدر ما منحته خصوصيته أضفت المشروعية على حركة التحرّر التي انخرط فيها مسبقاً الفرد «الخارجي»، لإعطاء مضمون موضوعي لهذه الخصوصية، الذي من دونه يبقى الفرد الحقّ مجرد تحديد ميتافيزيقي فارغ، أو وجود بالقوّة؛ ذلك أن الفردانية المكتملة قد تمخّضت عن الترابط والتفاعل بين حقّ التفكير بالاعتماد على الذات (العقلانية النقدية) وحقّ العيش من أجل الذات (الوعي بالمصالح الخاصّة)[67]. وسنخصّص المحور الأخير لعرض الأسس الفكرية التي استند عليها الفرد الحديث في مجهوده العملي النضالي لتحقيق فرديته وحريته على أرض الواقع.

ب. الأسس الفكرية للفردانية الليبرالية

نسجل، في البداية، أن حركة سيرورة انبثاق الحرية الفردية في أوربا، خلال هذه الحقبة، لم يكن لها الإيقاع نفسه في كلّ بلدانها؛ لأن «الفردانية العقلانية»، التي تعرّفنا عليها في الفقرات السابقة، بقيت، رغم أهميّتها، منفصلة عن سيرورة التحرّر الملموس للأفراد -وإن كانت تعكس، بطريقة ما، التطور الحاصل في الذهنيات- وذلك راجع إلى التأثير القوي الذي كانت الكاثوليكية لا تزال تمارسه إلى حدود منتصف القرن الثامن عشر على الثقافة العامة. وحدها إنجلترا انخرطت مبكراً في مسار «الفردنة الاجتماعية المطبوع بنزعة إسمية بروتستانتية»؛ حيث ستتطوّر وتتمأسس الفردانية بسرعة بفضل الاعتراف بحقّ كلّ فرد في ملكية شخصه الخاص، ونتيجة تطوّر وتمدّد اقتصاد السوق الحرّ[68].

66- A.Renaut, l'ére des mondalogie in Magzine littéraire/ dossier sur l'individualisme, n° 264.P. 51. 1989.

67-Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.29.

68- -Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.32.

إن هذه المكتسبات الإنجليزية في مجال الحقوق والحريات الفردية مهّدت لها مطالب حقوقية وصراعات سياسية واحتجاجات انطلقت منذ القرن الثاني عشر، واستمرّت لقرون، إلى غاية تقويض أسس الحكم المطلق في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. وهذا ما عبّرت عنه العديد من إعلانات الحقوق الإنجليزية المتتالية منذ سنة (1101).

وسنعرض فيما يلي للأسس الفكرية للحقوق والحريات الفردية الحديثة، باستحضار تنظيرات كبار فلاسفة العقد الاجتماعي والحقّ الطبيعي الحديث. وإذا كان العديد من مفكري وفقهاء هذه الفترة قد ساهموا في ذلك، أمثال غروتيوس الهولندي (1645 -1583) (Grotius)، وبوفيندورف الألماني (1694 -1632) (Pufendorf)، ومواطنه وولف (1754 -1679) (C.wolff) وبورلاماكي السويسري (1748 -1694) (Burlamaqui)، فإنّنا مع ذلك سنركز على الفلاسفة الإنجليز؛ لأنّهم، بالنظر إلى واقع الحقوق والحريّات الفردية المتجسدة نسبياً في بلادهم، كانوا على وعي تامٍّ بما ينظّرون له، ومن جهة أخرى لأنهم هم من صاغوا بوضوح، وبطريقة نسقية، أسس هذه الحقوق والحريات، ولا سيّما مع جون لوك.

يُعدُّ هوبز (Hobbes) أوّل من افترض حالة طبيعية للإنسان سابقة على ظهور المجتمع المدني أسّس عليها نظريته السياسية في الدولة، واقتدى به كل منظّري الحقّ الطبيعي الحديث. وقد استعملوا هذه الفرضية الخيالية أداةً نقديّةً للواقع الأوربّي في هذا العصر الذي تمزّقه الحروب الأهلية، ويهيمن فيه الاستبداد، بغرض إصلاحه انطلاقاً من معيار عدّوه خاضعاً لقانون كوني هو الطبيعة الإنسانية «الأصلية»، وقادهم تحليل هذه الحالة إلى الإقرار بالطابع التعاقدي للمجتمع بناءً على إرادة الأفراد. و«اقتراح نظريات في المجتمع تقوم كلّها على إعادة تنظيمه وفقاً لدعامتي الليبرالية، وهما الحريّة والمِلكيّة»[69]. وهذه الفرضية، إذ تنطلق من طبيعة الإنسان «الأصلية»، تقطع بذلك مع الوعي المسيحي الذي ينظر إلى هذه الطبيعة باعتبارها منحطّة، وتبعاً لذلك تُحرر الأفراد من سلطة التقليد ومشروعياته الاجتماعية والسياسية.

إن هوبز المتشبّع بمنطق غيوم أوكام، وبالنزعة الاسمية، لا يجد في حالة الطبيعة إلا الأفراد المتمتّعين بطبيعة مشتركة تجعلهم أحراراً ومتساوين ومستقلين عن بعضهم البعض استقلالاً تامّاً، وحيث إنه لا وجود لأيّة رابطة اجتماعية أو أخلاقية فيها، فهناك فحسب «أفراد منغلقون على ذواتهم بشهواتهم ودوافعهم الغريزية»[70]، تدفعهم رغبة طبيعية إلى المحافظة على الحياة بكل

69 - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 1985، ص 66.

70 - S.Rials, généalogie des droits de l'homme. In Revue Droits…op.cit.p . 5.

الوسائل الممكنة، وإلى السيطرة على الغير في إطار الصراع من أجل البقاء؛ غير أن العقل الحاسب والمقدّر لعواقب السلوك أملى عليهم ضرورة إبرام عقد فيما بينهم للخروج من حالة حرب الكلّ ضد الكلّ، والدخول إلى حالة المجتمع والدولة، لضمان حقّهم الطبيعي غير القابل للتفويت، ألا وهو الحقّ في الحياة. ورغم أن النتائج السياسية، التي انتهى إليها هوبز، تلغي حقوقهم وحريّاتهم، فإن منطلقاته تؤسّس لفردانية جذرية، وفي الوقت نفسه ترسي المقدّمة الضرورية لعقيدة حقوق الإنسان.

وإذا كان سبينوزا من بعده قد حافظ على مقدمات هوبز، وانتهى إلى نتائج لا تسحق حريات وحقوق الأفراد، ودافع عن حرية التعبير، فإنه، مع ذلك، ورغم أن الدولة التي نظَّر لها ذات ميول ديمقراطية، يحدُّ من حقوق الأفراد الطبيعية لفائدة الدولة، ويخضعهم لكلّ صاهر لفردانيتهم . إنّ أهميّة جون لوك (J.locke) تكمن في كونه أوّل من بلور نظريّاً، وبطريقة واضحة ومتماسكة، برادايم الفردانية. فحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب؛ إذ رغم «أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية، فهو ليس طوراً من الإباحية، فالإنسان يتمتّع فيه بحرية التصرّف بشخصه وممتلكاته»[71]، في إطار احترام الجميع لما يأمر به العقل من إلزامات؛ ذلك أنّ «للطور الطبيعي سنّة طبيعية [قانون طبيعي] يخضع لها الجميع، والعقل هو تلك السنّة. يعلم البشر جميعاً، لو استشاروه، أنهم جميعاً متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه، أو صحته، أو حريّته، أو ممتلكاته»[72]. ومعنى ذلك أن هذه الحالة الطبيعية تعرف نوعاً من الاجتماعية والأخلاقية الطبيعيتين الصادرتين عن مقتضيات القانون الطبيعي، التي تجعل الجميع يتمتّعون بحقوقهم الطبيعية في إطار الاحترام والعناية المتبادلين. الشيء الذي يعني أن لوك، بقدر ما يؤسّس لاستقلال الفرد وحريته وحقوقه، يؤسّس أيضاً لفردانية متضامنة.

تجدر الإشارة إلى أن حقوق الفرد هذه، في تصوّر لوك، وإن كانت متعدّدة، فإنها تندرج كلّها تحت حقٍّ واحد هو حقّ المِلكية بمعناها العام؛ أي ملكية الإنسان لشخصه، ولكل ما يرتبط بها من حياة وحرية وأفعال، وتبعاً لذلك، فله الحقّ في استعمال هذه الممتلكات بحريّة ضمن حدود ما ينصّ عليه القانون الطبيعي «دون أن يحتاج إلى إذن أحد، أو أن يتقيّد بمشيئة أيّ إنسان»[73]. وهي مرتبطة «عضوياً»، يمثل فيها الحقّ في الحرية الشرط الضروري للتمتّع

71 - جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، المقالة الثانية، بيروت، 1959، الفقرة 6، ص140.

72 - المصدر نفسه، الفقرة 6، ص 140.

73- لوك، مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، المقالة الثانية، الفقرة 4، ص 139.

بالحقوق الأخرى، ويعرّفها لوك كما يأتي: «تعني حرية الإنسان الطبيعية استقلاله عن أيّ سلطة عليا في الأرض، وعدم خضوعه لإرادة أيّ إنسان، عدا رضوخه للقانون الطبيعي»[74]. وهي حقٌّ وجودي يتأسّس عليه الحقّ في الحياة، ما دام أن هذه الأخيرة لا يكون لها معنى إلّا إذا كان الإنسان سيّداً على نفسه وأفعاله، بما فيها أفعال القول وأفعال العمل. وهذا الأخير هو ما يبرّر الملكية الخاصّة؛ لأنه مجهود شخصي، وتبعاً لذلك تكون الملكية الخاصّة امتداداً لملكية الشخص لنفسه.

إن السلّم الهش الملازم لحالة الطبيعة هو الذي قاد الأفراد، من حيث هم كائنات عاقلة وحرّة، إلى إبرام عقد فيما بينهم، أسّسوا بموجبه المجتمع والدولة بغاية حماية حقوقهم الطبيعية. والحكومة المدنية التي نصبوها تكتسي شرعيتها فحسب بمدى ضمان هذه الحقوق وتنميتها؛ إذ يجب عليها أن تحكم بموجب قوانين ثابتة ومعلومة مع فصل بين السلط، آخذة في الاعتبار أن «القوانين، في مفهومها الأصيل، لا ترمي إلى تقييد الفاعل العاقل الحر؛ بل تسعى إلى إرشاده إلى ما فيه مصلحته؛ فهي لا ترسم إلا ما فيه الخير العام للذين يعيشون في ظلّ القانون، فلو أمكنهم أن يكونوا أسعد حالاً من دونها، لتلاشت من تلقاء ذاتها كشيء لا طائل من ورائه... ومهما أخطأنا في فهم الغرض من القانون، فمن الأكيد أنه لا يستهدف إبطال الحرية أو تقييدها؛ بل الإبقاء عليها وبسطها»[75]. ولذلك، هي مبدئياً «ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم»[76]، وإذا انحرفت عن بنود العقد، فمن واجب الشعب وحقّه مقاومتها.

وخلاصة القول: أن مساهمة لوك الفريدة في اكتمال السيرورة الفكرية للفردانية تكمن في ربطه بين الاستقلال (independance) بما هو خاصية للفرد المتفرّد تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة للمحافظة على ذاته، وبين الاستقلالية (autonomie) بما هي خاصية الكائن العاقل القادر على التحديد الذاتي، وهو ربط يتمّ في إطار السيادة الفردية بما هي قيمة كبرى تجد شرط إمكانها في الملكية الخاصّة، كما تتجلّى هذه الأهمية في كونه جعل من المجتمع السياسي نتاجاً للإرادة التعاقدية للأفراد الأحرار الذين لا يدينون له بوجودهم، وإليه أخيراً يعود الفضل في إقامة علاقة تكاملية بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية[77].

74- المصدر نفسه، الفقرتان 21 و 22، ص.ص 150-151.

75- الفقرة 57.

76- الفقرة 135.

77-Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.37.

هذه الليبرالية الفردانية المُصاغة على هذا النحو سرعان ما فرضت هيمنتها الإيديولوجية في إنجلترا، وامتدّت تدريجياً خارجها؛ إذ نلفيها حاضرة عند منظري الاقتصاد السياسي، ولدى روّاد المذهب الذرائعي. ولعلّ ما يجمع بينهم هو الدفاع عن الحريات الفردية والاقتصادية، ولعلّ شعار «دع الفرد يعمل، دع السلع تمر»، الذي رُفع في هذه المرحلة، يعبّر عن المطالبة الملحّة للأفراد بحرية المبادرة الاقتصادية وتسهيل عملية التبادل التجاري الحرّ دون تدخّل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا ما كان منها لا يدخل في اهتمامات الأفراد، أو يتجاوز إمكانياتهم؛ لأن وظيفة الدولة هي تنمية مصلحة الفرد، والتصدّي للعراقيل التي تحول دون إطلاق العنان لمبادرات الأفراد الحرّة القائمة على التنافس.

هذا ما صاغه بوضوح آدم سميث (A.smith) في كتابه (نظرية المشاعر الأخلاقية) معبّراً عن نزعة فردانية ملطفة بنوع من الغيرية؛ إذ يرى «أنّ كلّ إنسان مدعوّ بطبيعته إلى الاعتناء بذاته، وما دام أنه أقدر من أيٍّ كان على التكلف ببقائه، فمن المعقول أن توكل إليه هذه المهمة، هذا فضلاً على أن كلّ واحد منا هو منشغل بما يهمه مباشرة أكثر من انشغاله بما يهمّ الغير»[78]. ويضيف ما معناه أنه إذا كان الإنسان لا يستطيع العيش إلا في المجتمع، حيث يرتبط الناس برباط الحب والرحمة، ويميلون إلى الإحسان المتبادل، فإنه حتى في غياب هذا الأخير، المجتمع لا ينحل؛ إذ يمكن أن يستمرّ في الوجود بين الناس مثلما يستمرّ بين التجار بوساطة الشعور بالمصلحة، من دون أيّ رباط عاطفي، بل إنه يتدعم من خلال التبادل المفيد للخدمات، الشيء الذي يعني أن «حساب المصلحة» المتبادلة بين الأفراد يعود بالنفع على الفرد والمجتمع معاً. ويؤكّد ألان لوران أنه مع جيريمي بنتام (J.Bentham) «ستتأكد الإحالة إلى المنفعة بصفة نهائية في صورة الفرد البارد، الحاسب لمصالحه... وبواسطتها يدافع مؤلّف لأوّل مرة عن حقوق الفرد ضد التعسّفات المتنامية لعدوٍّ جديد: هو القوّة العمومية للدولة الحديثة»[79]؛ إذ في الوقت الذي يطالب فيه بمنح أكبر قدر ممكن من حرية العمل للأفراد، يدين «هذه المصلحة العامة التي ليست إلا كلمة مجردة؛ إنّها لا تمثّل إلا مجموع المصالح الفردية... (التي) هي المصالح الحقيقية»[80].

هكذا نكون قد أتينا على بسط الأسس الفكرية للفردانية الحديثة، التي أصبح معها الفرد واعياً باستقلاله واستقلاليته، وبحقوقه ومصالحه الخاصّة، الشيء الذي أعطى دفعة قوية

78- cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.38.

79- Ibid. p.38.

80 - cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme …p.39.

ومتصاعدة لحركة المطالبة بتحطيم كلّ هياكل النظام القديم، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيديولوجية، التي تحول دون تحقيق الفردية على أرض الواقع. وقد استندت الطبقة البورجوازية قائدة مشعل التغيير على هذه الأسس وعلى ثقافة الحرية التي تحوّلت إلى نوع من الحسّ المشترك في أواخر القرن الثامن عشر، ولا سيّما في المدن الكبرى التي أصبحت مركز جذب للتحرّر من الروابط والانتماءات التقليدية، وذلك بفضل العمل الجبار الذي قام به فكر الأنوار، الذي انطلقت بوادره الأولى، حسب تودوروف (T.Todorov)، في إيطاليا، وتعمّقت ونضجت لاحقاً في ألمانيا، و«كانت فرنسا صندوق الصدى الذي أتاح لهذه الأفكار الانتشار في ربوع العالم بفضل إشعاع العقل الفرنسي»[81]. وقد دافع عن كل مقومات الروح الحديثة؛ «عن العقل والأهواء، الجسد والروح، الفنون والعلوم، الاصطناعي والطبيعي، متشرباً كل مجالات الإبداع الفكري، من الفلسفة إلى العلوم مروراً بالآداب، القانون، الرسم...»[82].

ولعلّ إرث الأنوار الثقافي يمكن اختزاله في «نواة صغرى» هي «فكرة الاستقلالية»، وهي على مستويين، فردي وجماعي؛ إذ تتيح للفرد القدرة على التحديد الذاتي والتحرّر من كلّ وصاية خارجية، وتمنح «الشعب سيادته في صياغة القوانين التي تسيّر حياته، وفي اختيار الأشخاص الذين يقودون شؤون البلاد»[83]. وهي استقلالية تعلن عن «ظهور المبدأ الديمقراطي الحديث، الذي يتنافى مع الاستغلال الفردي أو الجماعي، ويدعو إلى وجوب الاهتمام بالفرد اهتماماً شاملاً، وإلى ضرورة نشر العدل والحرية والمساواة بين أفراد الشعب»[84]. وهذا المبدأ هو الشرط الضروري لتحقيق الفردية الكاملة.

وقد تطلّب الأمر انتظار أواخر القرن الثامن عشر لتهاجر هذه الأفكار عالم الكتب، وتنطلق إلى مجال الاختبار العملي في الحياة اليومية، وهو«العبور الذي سيتخذ... أشكالاً تفجُّرية: حرب الاستقلال في أمريكا، والثورة في فرنسا»، الذي تمخّضت عنه إعلانات حقوق الإنسان، التي «وجدت فيها الفردانية تعبيرها الرمزي»[85] وبعدها الكوني، ولا سيّما في الإعلان الفرنسي الذي تضمّنت بنوده أهمّ مبادئ وأفكار تراث الحرية الفردية الذي انطلق منذ بداية الأزمنة الحديثة، وجعلت من الفرد وحقوقه محور بناء النظام الجديد.

81 - تزفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، العدد 38 ، 2014.ص.90.

82 - المصدر نفسه، ص.90.

83 - المصدر نفسه، ص.91.

84 - برتراند راسل، الفرد والسلطة، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2005، ص 103.

85- A.Renaut, naissances de la modernité….op.cit. p.317.

خاتمة

ستعلن بداية القرن التاسع عشر انتهاء مرحلة التأصيل الفلسفي لمفهوم الفرد وصياغة أساسه الأنطولوجي، وإضفاء المشروعية على حقّ الفرد في التصرّف الحرّ في ذاته، ووضع المبادئ النظرية لمجتمع الأفراد الأحرار، لتحلّ محلّها مرحلة تجاوز المقولة المجردة للفرد، والانكباب على التفكير في الإشكالات العويصة المرتبطة بمشهد الفرديات المعقّدة ذات التجلّيات المتعدّدة والمتنافسة على أرض الواقع. وظهور مصطلح «الفردانية» لأوّل مرّة في التاريخ «بين 1820 و1830، على يد خصومها الفرنسيين»[86] جاء ليعبّر عن واقع أصبح موضوع نقاش يدور حول علاقة الفرد بالمجتمع وأيّهما ينبغي أن يحظى بالأولية. وقد تمخّض عنه، كما هو معروف، تياران إيديولوجيان متعارضان، انتهيا مع بداية القرن العشرين، إلى تقسيم أوربا إلى معسكرين: أحدهما رأسمالي ليبرالي، والآخر اشتراكي استحال إلى أنظمة شمولية وعنصرية. وقد أدّت جدلية الصراع بينهما إلى اندثار الأنظمة الاشتراكية والكليانية، وشكل حدث تحطيم الأفراد جدارَ برلين في (9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998) التعبير الصريح والمدوي عن تشبثهم بحريتهم وتطلعهم إلى بناء مجتمع الحرية. غير أنه، في ظلّ عصر العولمة المطبوع بالتمزق والصراع بين الجماعات والإثنيات والمجتمعات والثقافات والهويات، لم تعد النزعة الفردانية والنموذج الليبرالي الكلاسيكي كافيين لحلّ هذه العلاقات النزاعية في رأي منظّري الفلسفة الاجتماعية المعاصرة و«فلسفة الاعتراف»، الذين، وإن دعموا قيمتي الحرية والمساواة الليبراليتين، فإنهم أعطوا الأولوية لقيمتي العدل والخير في إطار توجه عام يقلّص من سيادة الفردانية، ويصبو نحو تكريس مواطنة جديدة وديمقراطية تداولية تقومان على التوزيع العادل للخيرات المادية والرمزية بين جميع مكونات المجتمع، بما هو كيان لا يتشكل بالدرجة الأولى من أفراد مستقلين عن بعضهم البعض، بل من جماعات وأقليات وثقافات وهويات متعددة ومختلفة. وهذا موضوع آخر يستحق بحثاً قائماً بذاته.

86 - يقصد بهم ألان لوران: جوزيف دي ميستر (j .de Maistre) والسانسيمونيين أونفانتان (Enfantin)، وبازار (Bazard) . المصدر السابق نفسه، ص48.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

1. أفلاطون، محاورة بروتاغورس، ترجمها عن الإنجليزية محمد كمال الدين على يوسف، وراجعها محمد صقر خفاجه، سلسلة مذاهب وشخصيات، دون تاريخ.
2. أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.
3. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.
4. برتراند راسل، الفرد والسلطة، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2005.
5. بيكو ديلا ميراندولا، مناظرة في الكرامة الإنسانية، ترجمة آمنة جبلاوي، تحقيق بيار شيزاري بوري، الديوان للنشر، تونس 2012.
6. تزفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، العدد 38، 2014.
7. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297.
8. جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، المقالة الثانية، بيروت، 1959.
9. ج. ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993.
10. جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965.
11. ج. سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، دار المعارف، مصر، 1954.
12. علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 1985.
13. لويس دومون، مقالات في الفردانية، ترجمة بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006.

14. ميشيل فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في «الكوليج دو فرانس» لسنة 1981-1982، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
15. محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006.
16. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
17. هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، المؤلفات، المجلد الثالث، 1997.
18. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1979.

المراجع الانجليزية:

1. Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993
2. A.Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'etat, Paris. ed.A.Pedone, 1978.
3. A.Renaut, l'ére des mondalogie in Magzine littéraire/ dossier sur l'individualisme, n° 264.
4. Descartes ,Lettre XX à Elisabette . in Œuvres choisies de Descartes.tome2. avec un avant- propos et notes de Louis Dimier.ed. Classiques Granier. 1943.
5. E.Béhier, Histoire de la philosophie, T.II, période hellénistique et romaine. ed.cérès.Tunis. 1995.
6. Guy Haarscher, philosophie des droits de l'homme, Editions de l'université de Bruxelles. 1987.
7. Gilbert RomeyerDherbey, Les sophistes / que sais-je? N. 2223: P.U.F.
8. Josiane Boulad-ayoub et Paul-monique Vernes, La révolution cartésienne. Les Presses de l'Université Laval. 2006.
9. L.Dumont, Essais sur l'individualisme. Paris, seuil, 1985.
10. M.Villey. Philosophie du droit,Tome I: définitions et fin du droit.3ed. DALLOZ. 1982.
11. Pierre Manent, Les libéraux, Paris Gallimard, 2001.
12. S.Rials, généalogie des droits de l'homme,In Revue Droits-N°2. 1985.

الديمقراطية المداولتية والتعددية الثقافية في سياق العولمة: قراءة في براين باري وجون رولز

جون كريستوف ميرل*
ترجمة: مصطفى الوجاني**

لا تولي الديمقراطيات لمسألة تعزيز التعددية الثقافية عناية خاصة دائماً. ولكن في المقابل، تتميز الديمقراطية المداولتية بسمات فارقة. فمن ناحية، تلتزم الديمقراطية المداولتية بعدم الاتكاء على ثقافة معينة وتدعي الترحيب بالتعددية الثقافية. ومن ناحية أخرى، تقيم الديمقراطية المداولتية علاقة إشكالية مع بعض الثقافات. فالعديد من منظري الديمقراطية المداولتية يصنفون كثيراً من الثقافات التقليدية ضمن المذاهب الشمولية القائمة على مفهوم الخير، بالمعنى الرولزي، أي كأنساق فكرية وعملية مبنية على قناعات نهائية راسخة تمثل الحقيقة في نظر معتنقيها دون الحاجة إلى أية مسطرة مداولتية وتنبثق عنها أحكام إلزامية. وهكذا، فمن بين كل المذاهب الشمولية، فقط تلك التي تتراكب مع رؤية مستقلة بذاتها عن التصورات السياسية للعدالة هي التي يمكن اعتبارها مذاهب معقولة.

هذه الورقة تهدف إلى إثارة بعض الاعتراضات على هذا الرأي. فالثقافات ليست مذاهب شمولية قائمة على الخير، وليست منبثقة إطلاقاً عن مذاهب شمولية. إن الثقافات ليست مجرد مساهمة في ممارسة الديمقراطية المداولتية من خلال إرساء قاعدتها الأخلاقية، حيث إن المداولة والديموقراطية المداولتية بدورهما تنتجان الثقافة. لذلك، لا يمكن اعتبار الثقافات مجالاً حصرياً لقرارات معينة. بل، قد يساهم تعدد الثقافات، وخاصة التعددية الثقافية، في خلق وجهة نظر كونية أكبر من أن تكون مجرد تسامح أو مجرد اعتراف.

---

*أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية الحديثة والمعاصرة في جامعة فيشتا، ألمانيا.

** مترجم وأستاذ محاضر في برنامج دراسات الشرق الأوسط بكلية دارتموث، الولايات المتحدة.

الكلمات المفاتيح:
الديمقراطية المداولتية- التعددية الثقافية- العولمة- براين باري- جون رولز

Democracies do not always promote multiculturalism. But deliberative democracy has specific features. On the one hand, deliberative democracy commits itself not to rely on a unique cultural and claims to welcome cultural pluralism. On the other hand, deliberative democracy has a problematic relationship to some cultures. Many traditional cultures are viewed by theorists of deliberative democracy as comprehensive doctrines of the good in the Rawlsian sense, that is, as consistent systems of thought and action grounded on ultimate convictions believed to be true independently from any deliberative procedure, and from which mandatory prescriptions derive. Among them, only those that overlap with a free-standing view on political conceptions of justice are reasonable.

This paper raises objections against this view. Cultures are not comprehensive doctrines of goods and many times they are not derived at all from comprehensive doctrines. Cultures doe not merely contribute to the exercise of deliberative democracy as an ethical anchorage. Deliberation and deliberative democracy also produce culture. Cultures are not to be considered as the sole domain of particular determinations. Rather, diversity of cultures – and especially multiculturalism – may contribute to the existence of a universalizing point of view 'from nowhere', which is neither mere tolerance nor mere 'recognition'.

1. تعريف التعددية الثقافية والديمقراطية المداولتية

لا يمكن اختزال سيرورة العولمة في بعدها الدولي؛ أي في العلاقات الدولية، أو حتى عبر الوطنية. ففي العديد من الدول، تشمل العولمة أيضاً السيرورات المحلية، من قبيل التعددية الثقافية المتكاثرة التي لا تنتج عن تطور محلي تدريجي فحسب؛ بل أيضاً، وإلى حدٍّ بعيد، إمّا عن موجات الهجرة، وإمّا عن التغيرات الجذرية التي تنتجها العولمة الثقافية في البنيات العقلية. إن هذه السمة لتعددية الثقافة هي ما يمكن أن يُصطلح عليه بالتعددية الثقافية حسب المعنى الوصفي لسمات المجتمع المتعدد الثقافات؛ في المقابل هناك المعنى المعياري، الذي يحيل على السياسات الرامية، إمّا إلى الإبقاء على التعددية الثقافية بمعناها الوصفي، وإمّا إلى تعزيزها والارتقاء بها. وعلاوةً على ذلك، فهذا النوع من التعددية يظلّ، في رأي الكثيرين، أكثر إشكالاً من أي تنوّع ثقافي آخر نشأ وتطور محليّاً على مرّ الزمان، أو نتج عن أزمة ساهمت في تشظّي ما كان في الأصل وحدة ثقافية، كما حدث مثلاً خلال الإصلاح الديني. وفي الواقع، في مثل هذه الحالات يدرك أفراد المجتمع أن هذا الأخير يطور التعددية الثقافية ذاتياً. في مجتمعاتنا الغربية، نعيش هذه التجربة منذ أمد طويل؛ إذ تمتد أصولها إلى بدايات العصر الحديث. وبالرغم من ذلك، يتمّ اعتبار التعددية الثقافية حدثاً خارجيّاً مباغتاً؛ بل حتى نوعاً غير مستحَقٍّ من المشاكل.

قامت الديمقراطيات على قبول التعددية الثقافية، وظلّت تؤكد هذه السمة عكس العديد من الأنظمة ما قبل الديمقراطية (وليس كلها). ومع ذلك، ليست كل الديمقراطيات، كما هي، متعدّدة ثقافياً، ولا ترسّخ قيم التعدد الثقافي دائماً (انظر إلى الوضعية السابقة للأهالي المحليين تحت حكم الجمهوريات الاستعمارية، وسياسة «هجرة البيض فقط» الأسترالية، التي ظلت موجودة حتى بداية السبعينيات، وأيضاً إصدار نظام حصص الهجرة في الولايات المتحدة منذ قرن... إلى آخره). أمّا الآن، فالديمقراطية المداولتية تمتلك صفات خاصّة ترجع بالأساس إلى نشأتها في وقت لاحق بوصفها تقويماً لاعوجاجات الديمقراطية الكلاسيكية، كما أن علاقتها بالتعددية الثقافية تتميّز بالفرادة. فمن جهة، تسعى الديمقراطية المداولتية إلى عدم التقيّد بتقليد ثقافي معين، أو بمجموعة من التقاليد الثقافية المحلية، ومن ثمّ تدعو إلى الترحيب بالتعددية الثقافية أيّاً كانت جذورها أو مصادرها. ومن جانب آخر، تثير العلاقة بين الديمقراطية المداولتية وبعض جزئيات الثقافات بعض الإشكاليات.

لا تكتفي الديمقراطية المداولتية بحكم الأغلبية منهجاً لتجميع الخيارات قصد اتخاذ القرارات بشأن القضايا الخلافية، وإنّما تنشد تحقيق التوافق حول كل قرار متعلق بالشأن العام. وهذا التوافق ينبغي أن ينتج عن مداولات لا تهدف إلى تنمية وتطوير الرأي الشخصي لكل واحد

فحسب؛ بل كذلك إمّا إلى قبول آراء واعتراضات أفراد المجتمع الآخرين، وإمّا إلى الترافع ضد هذه الآراء والاعتراضات في أفق التوصل إلى قناعة مشتركة في نهاية المطاف.

[....] تنشد الديمقراطية المداولتية بلوغ توافق مسنود عقلانياً، وتقديم مبرّرات مقنعة لكل الفاعلين، بناءً على نتائج تقييم حرٍّ ومبرّرٍّ لكل البدائل المطروحة على قدم المساواة. وحتى في ظلّ ظروف مثالية، ليست هناك ضمانات للوصول إلى مبررات توافقية. وإذا لم يحصل التوافق، فالديمقراطية المداولتية تقتضي اللجوء إلى التصويت، الذي يخضع إلى منطق حكم الأغلبية[1].

ما يهمّ، قبل أيّ شي، آخر، هو الطرق التي أصبحت الأغلبية بفضلها أغلبية، كالمناظرات السابقة، وتغيير الآراء والمواقف، لتبنّي آراء الأقليات [...] بعبارة أخرى، المطمح الأساسي يروم تطوير وتجويد أساليب وظروف المناظرات والسجالات وطرق الإقناع[2].

وعلى خلاف وفاق رولز (Rawls) التراكبي، فإن الديمقراطية المداولتية لا تحيل فحسب على توافق قائم على المبادئ التي تتأسّس عليها البنية الأساسية للمجتمع؛ لكنّها أيضاً تشمل كل القرارات المرتبطة بالشأن العام، وتسعى جاهدة من أجل اتخاذ القرارات التوافقية بناءً على القناعات المشتركة المرتبطة بكل قضية على حدة.

يتمّ تحليل وتناول الطبيعة الإشكالية للعلاقة بين الديمقراطية المداولتية والتعددية الثقافية بطرق مختلفة على المستويين الوصفي والمعياري. فعلى المستوى الوصفي، هناك احتمالان بارزان: إمّا الجزم بوجود مشكلة تجعل الديمقراطية المداولتية مستحيلة، وإمّا تجاهل وجود أيّ مشكلة بالمرّة أو، حسب احتمال ثالث، توفير المفاهيم لشرح مصدر المشكلة ومدى خطورتها مع إنكار كونها مشكلة مميتة. أمّا على المستوى المعياري، فيمكن، إمّا الترافع لصالح مؤسسات التعددية الثقافية خارج نطاق المنهجية الديمقراطية، وإمّا إخضاع التعددية الثقافية الوصفية لديمقراطية حكم الأغلبية، أو قبول وتحمّل تبعات الديمقراطية المداولتية المرتبطة بالتعددية الثقافية. من الواضح أن المستويين مرتبطان، وهو ما سأحاول توضيحه في ما سيأتي.

1-Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy" In Deliberative Democracy, edited by James Bohman and William Rehg, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, p. 75.

2-JürgenHabermas, Between Facts and Norms. Translated by William Rehg, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, p. 304.

2. أطروحة عدم التوافق وإنكار وجود أيّة علاقة إشكالية

ما يثير الشكوك حول التعددية الثقافية على المستوى المعياري (وليس الوصفي) هو أن مبدأ «تكييف الآراء والتصوّرات لجعلها ملائمة لآراء الأقليات»، وهو مبدأ أساسي في الديمقراطية المداولتية، يحدث، أو يمكن أن يحدث، في واقع الأمر، في حالة وجود أقليات ثقافية لا تملك قواسم مشتركة كافية مع الأغلبية تجعل هذه الأخيرة تأخذها في الاعتبار بالشكل المطلوب. ولهذا السبب، تطالب التعددية الثقافية ببعض الإعفاءات (أي الامتيازات كما يسميها هوفيلديان (Hohfeldian) من القوانين التي أُقرّت وفق مبدأ الأغلبية لصالح أقليات معينة. ومبدئياً، لا يقوم خصوم التعددية الوصفية المعيارية، من أمثال براين باري (Brian Barry)، بالطعن في فرضية التعددية الثقافية هذه؛ بل يرفضون الامتيازات التي تُطالب بها التعددية الثقافية نظراً لآثارها المخالفة للديمقراطية:

يؤمن العديد من أنصار التعددية الثقافية بأن كل جماعة ثقافية داخل تنظيم سياسي ما تشكل مصدراً للقيم بالنسبة إلى أفرادها، وبأن قيم الجماعات المختلفة غير قابلة للمقايسة. وبناءً على هذا الرأي، فإن أي مجتمع فيه مجموعة واحدة من القواعد التي تنطبق على جميع أفراده، لابدّ من أن يكون استبدادياً تجاه الأقليات الثقافية؛ وذلك لأن القواعد سوف تعكس ببساطة ثقافة الأغلبية. إن إمكانية المجادلة بأنه يلزم لتبرير بعض القواعد ما هو أكثر من القول إنّها تعبّر بوضوح عن قيم الأغلبية هي إمكانية مرفوضة، مقدماً، ببساطة، لكونها من قبيل السفسطة. [...] ذلك لأن بيت القصيد في «سياسة الاختلاف» هو التأكيد على أن الجواب الصحيح هو أن يكون لكلّ جماعة ثقافية سياسات عامّة مصمّمة لتلبية مطالبها الخاصة[3].

بالنسبة إلى باري، إن أطروحة التعددية الثقافية تتميز بخاصيتين غير صحيحتين. فالتعددية الثقافية تسمح، أوّلاً، للمجموعات الثقافية باتخاذ القرارات، ليس فحسب بخصوص القضايا التي «تهم هذه المجموعات بشكل مباشر»؛ بل أيضاً بشأن ماهية ونوعية القضايا التي تهمّها بشكل مباشر، ومن ثمّ تجهل أنّ «مسألة ما إذا كانت إحدى القضايا تؤثر فقط على أعضاء جماعة معينة أم لا، فهي في حدّ ذاتها مسألة مثيرة للجدل، ويمكن لأي شخص أن يتخذ موقفاً من هذا الجدل ذاته»[4]. وحسب تعبير هوفيلديان، إن التعددية الثقافية المعيارية تمنح هذه التكتلات ليس

3-باري براين, الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، الجزء الثاني، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2011 ، العدد 383، ص، 239 ـ240.

4-نفسه، ص 245.

«امتيازات» فحسب؛ بل «سلطات» على بقيّة مكوّنات المجتمع، ممّا يناقض، أو يعارض، مفهوم الديمقراطية بالأساس. الاعتراض الثاني يصوغه باري بنوع من الارتباك، ملمّحاً إلى مفهوم آيرس ماريون يونغ (Iris Marion Young) عن «سلطة الفيتو»:

«وممّا يثير الحيرة أيضاً أن يونغ تتحدث عن حقّ النقض في حالات تنطوي على سياسات عامة مطبقة عموماً. وذلك لأن حق النقض [...] يمنع التغيير ببساطة، وبالتالي يبقي على الوضع القائم، وبما أن الجماعات التي يجب منحها قوّة حقّ النقض، وفق نصّها، هي جماعات «مضطهدة أو محرومة»، فإن امتلاك حق النقض من شأنه أن يمكّنهم فقط من منع حدوث تغييرات قد تكون مضرّة لمصالحهم المعروفة»[5].

إن باري مخطئ بالنسبة إلى موضوع هذا الخلاف. فأنصار التعددية الثقافية المعيارية لا يشتكون من كون المجتمع يتّبع حالياً المعايير الموروثة عن الأغلبية الثقافية فحسب؛ بل كذلك من كون هذه الأغلبية الثقافية عاجزة عن أخذ حجاجات الأقليات الثقافية الجديدة في الاعتبار كما تقتضي الديمقراطية المداولتية. لذلك، لا تستهدف شكوك أنصار التعددية الثقافية الراديكاليين الحفاظ على الحال الراهن، وإنّما القرارات الديمقراطية اللاحقة، التي من المحتمل ألّا تكون أقلّ تمييزية عمّا هو عليه الحال الراهن ظاهرياً. ومع ذلك، يمكننا قلب اعتراض باري من خلال لفت الاهتمام إلى الآثار المترتّبة عن التعددية الثقافية المعيارية على الأقليات الثقافية نفسها. فنظرية كيمليكا (Kymlicka) تقدم مثالاً بيّناً على الآثار السلبية لسلطة الفيتو هاته؛ إذ لا يدعو كيمليكا فحسب إلى إعفاء محميات السكان الأصليين في كندا من التشريعات الكندية والإقليمية العادية؛ بل أيضاً إلى تطبيق الأعراف التقليدية التي لا يمكن أن يطالها أيّ تغيير تشريعي في المستقبل في هذه المناطق[6]، بما في ذلك الأعراف المفرطة في تقييد الحريات الفردية. تجدر الإشارة إلى أن كيمليكا لا يبني تصوّره لهذه المحميات على نموذج إقليم نانافات (Nunavut) المُنشأ حديثاً، الذي يملك مجلساً تشريعيّاً بالإضافة إلى تمثيلية في مجلس العموم الكندي. فوفقاً لتصور كيمليكا، تعني سلطة حق النقض أن أفراد هذه المجموعات الثقافية لا يتمتعون بالديمقراطية المداولتية، سواء على مستوى المجتمع ككل، أم على مستوى المجموعة ذاتها.

5-نفسه، ص 243.

6 -انظر: James Tully, Strange Multiplicity. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1995؛ Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, Oxford, Clarendon Press, 1995.

والتعقيب النقدي في:

Jean-Christophe Merle, "Minority rights and the rights of the majority in the liberal state."Ratio Juris 11, no (September 1998), pp. 259-271.

من خلال الاعتراضات التي يثيرها باري ضد التعددية الثقافية المعيارية، يمكننا أن نخلص إلى هذه النتيجة: ما دامت الأغلبية الثقافية عاجزة ظاهرياً عن التقيد باحترام قواعد الديمقراطية المداولتية لفائدة الأقليات الثقافية الجديدة، فإن هذه الأقليات ينبغي لها أن تحتفظ بأعرافها التقليدية، ويتمّ هذا على حساب تمتّع كل من الأغلبية الثقافية والأقليات الثقافية الجديدة بالديمقراطية المداولتية؛ بل بالديمقراطية برمّتها.

من الواضح أن باري لا يقدّم حلّاً أو خياراً بديلاً؛ بل يكتفي فحسب بإنكار وجود المشكلة التي يثيرها أنصار التعددية الثقافية المعيارية؛ أي بإنكار وجود أيّة حواجز أمام ممارسة الديمقراطية المداولتية من قبل الأغلبية الثقافية والأقليات الثقافية الجديدة:

«يجب أن تتوافر لأولئك الذين يرغبون -على أساس المعتقدات الدينية أو المعايير الثقافية للأقليات- في الانخراط في ممارسات من شأنها أن تكون غير قانونية في حالة عدم وجود استثناء خاص بها؛ الحرية في المشاركة في المناقشات العامة، وبذل قصارى جهدهم لإقناع أكبر عدد من أقرانهم المواطنين بموضوع قضيتهم»[7].

3. كيف تقدر الثقافات على التطور؟ ملاحظات على المذاهب الشمولية عند رولز (Rawls)

بجانب فكرتي إنكار وجود أيّة مشكلة، وتأكيد وجود مشكلة مميتة، نتيجةً لتحقيق الديمقراطية المداولتية في سياق متعدّد ثقافياً، هناك تشخيص ثالث ممكن: وجود مشكلة غير مميتة. بالنسبة إلي، يقدم كتاب جون رولز (الليبرالية السياسية) بعضاً من الأسس لتبرير مثل هذا التشخيص، رغم كون الكاتب لا يخلص إلى النتيجة المناسبة لتشخيصه. فرولز يقرّ بكون المواطنين يملكون «نوعين من العلاقات والانتماءات: سياسية وغير سياسية»[8]. يقصد رولز بالعلاقات والانتماءات غير السياسية مشروع الحياة الفردي و«المذهب الأخلاقي» لكلّ مواطن، كما أنه يستخدم أيضاً مصطلح «التصوّر الشمولي للخير» للتعبير عن المذهب الأخلاقي. ويشتهر رولز برسم خط فاصل بين التصورات الشمولية المنسجمة مع الديمقراطية وتلك التي لا تنسجم معها. ويصف رولز التصوّرات الشمولية غير المنسجمة مع الديمقراطية بكونها تحمل الموقف الآتي من السياسة:

7- باري براين, الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، الجزء الثاني، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2011 ، العدد 383، ص 246.

8- John Rawls,Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993 (Paperback edition with an "Introduction to the Paperback Edition" 1996), p. 31.

يمكننا تصوّر مجتمع (والتاريخ يعجّ بالكثير من الأمثلة) ترتبط فيه الحقوق الأساسية والمطالب المشروعة والمُعترف فيها بالتوجّه الديني والطبقة الاجتماعية. [...] ويفتقر هذا المجتمع إلى تصور عن المواطَنة المتساوية؛ لأن هذا التصور يحيل إلى مجتمع ديمقراطي يتمتع فيه المواطنون بالحرية والمساواة[9].

فبالنسبة إلى رولز، مثل هذا التصور للسياسة غير معقول؛ إذ إن معتنقيه غير مستعدين للتعاون ديمقراطياً مع الأشخاص الذين لا يشاطرونهم التصوّر نفسه من أجل إنشاء مؤسسات ديمقراطية يتمتع فيها كل مواطن بالحرية والمساواة. وبعبارة أخرى، لا يمكنهم التوصل إلى توافق مع الفئات الأخرى بشأن هذه المؤسسات الأساسية، بما في ذلك التوافق حول المنهج الديمقراطي عند اتخاذ القرارات العمومية العادية. وليس هناك من طريقة للتعامل مع الأشخاص الذين يحملون مثل هذا التصوّر غير المعقول سوى التسامح معهم، طالما أنهم لا يشكّلون خطراً على المؤسسات الديمقراطية. ولا أحد يمكنه عقد آمال كبيرة في أن يؤدّي استمتاع هؤلاء بمزايا التسامح، في نهاية المطاف، إلى تخلّيهم عن تصوّرهم غير المعقول. سأعود إلى هذه النقطة بالذات لاحقاً، ولكن دعونا، في البداية، نلقِ نظرة على طريقة تصوّر وتمثيل رولز للأنواع المختلفة للمجموعات الثقافية التي يمكنها أن تشارك فعلاً في الديمقراطية المداولتية.

«[...] سوف أستخدم حالة نموذجية للوفاق التراكبي [...]. تتضمن هذه الحالة ثلاث رؤى: أولاها يؤكد التصور السياسي؛ حيث يؤدي كلّ من المذهب الديني ومبدأ تثمين حرية المعتقد إلى مبدأ التسامح، حيث ينسجمان مع الحريات الأساسية داخل نظام دستوري معين. أمّا الرؤية الثانية، فتؤكد أنّ على التصور السياسي بناءً على مذهب أخلاقي ليبرالي شمولي بمفهوم كلٍّ من كانط (Kant) وميل (Mill). أمّا الرؤية الثالثة، فليست موحدة منهجياً: فبالإضافة إلى القيم السياسية المعبّر عنها من خلال تبنّي تصور سياسي مستقل للعدالة، تتضمن هذه الرؤية أيضاً قدراً هائلاً من القيم غير السياسية. سنسمّي هذه الرؤية رؤية متعدّدة؛ حيث إن كلّ جزء فرعي في هذه المنظومة له اعتباره وأهميّته التي يستمدّها من الأفكار المنبثقة من داخل المنظومة، ممّا يجعل كل القيم، سواء بمفردها أم بوصفها منظومة جماعية، في تعارض مع بعضها البعض في حالات معيّنة. [...] الرؤية الثالثة رؤية شمولية جزئياً فقط، إلا أنها تشاطر الليبرالية السياسية التأكيد أن القيم السياسية تتفوّق عادةً، في ظلّ شروط معقولة تساعد على قيام الديمقراطية، على أيّة قيم غير سياسية قد تختلف معها[10].

9- Ibid., p. 30

10- Ibid., p. 145

يعرف رولز «المذاهب الشمولية المعقولة» كما يأتي:

تتميز هذه المذاهب بثلاث سمات أساسية. أوّلاً، المذهب المنطقي تجسيد للعقل النظري؛ أي إنه يغطّي الجوانب الدينية والفلسفية والأخلاقية الرئيسة للحياة الإنسانية بطريقة متّسقة ومنسجمة إلى حدٍّ ما. فهو ينظم القيم المتعارف عليها، ويميّز بينها، كي تغدو منسجمة مع بعضها البعض، وتعبّر عن تصوّر معقول وواضح للعالم. كلّ مذهب يتميز عن المذاهب الأخرى بطرقه الخاصة في القيام بهذه الوظيفة، كتمتيع قيم معيّنة بأفضلية ووزن أعظم من الأخرى. ثانياً: من خلال تحدي القيم ذات الأهمية البالغة، وكيفية موازنتها في حالة التنافي فيما بينها، فالمذهب الشمولي المعقول هو أيضا تجسيد للعقل العملي؛ إذ تتمّ صياغة هذا المذهب باستخدام كلٍّ من المفاهيم النظرية والعملية (بل والعقلانية عند الاقتضاء). والخاصية الثالثة والأخيرة تتمثل في كون المذهب الشمولي المعقول يمتح من تقليد فكري ومذهبي معيّن، رغم عدم كونه بالضرورة ثابتاً، أو غير متحوّل. فمع أنه مستقرّ زمانياً، ولا يتعرّض إلى تقلّبات مفاجئة أو غير معقولة، إلا أن هذا المذهب يتطوّر ببطء على ضوء ما يعدّه، من وجهة نظره الخاصة، مبرّرات جيدة وكافية[11].

كيف يمكننا فهم «التطور البطيء» للمذاهب الشمولية؟ «البطيء» لا يكتسب المعنى إلا من خلال مقارنته مع ما هو أقلّ منه بطئاً. ومن الواضح أن رولز لا يعدّ التصورات غير المعقولة متطوّرة، لأنها تقوم على أساس مطلق. لذلك، فما هو أقلّ بطئاً لا يمكن أن يقصد به إلا التصورات «الشمولية جزئيّاً». وبما أن رولز لا يذكر أبداً فرضية الأفراد الذين لا يحملون تصوّراً شمولياً؛ بل حتى تصوراً شمولياً جزئياً، وبما أنه يرى أن نظريته عن العدالة تقوم على تصوّر شمولي، فإن التصورات الشمولية جزئياً تظلّ الأسرع تطوراً. نفهم، إذاً، أن القدرة على التطوّر «على ضوء [...] مبرّرات جيدة وكافية» هي بالتأكيد الصفة المؤهلة للمشاركة في الديمقراطية المداولتية، وكلّما كان الفرد أقدر وأسرع على التطوّر بهذه الكيفية، كانت مساهمته في الديمقراطية المداولتية أفضل وأفيد.

تجدر الإشارة إلى سمة أخرى للتصورات الشمولية: إن تصنيفها على أنها «مذاهب» بالمعنى المحكم للكلمة يرجع إلى كونها «تمريناً وممارسةً للعقل النظري». وبما أن كل مذهب شمولي «يشمل الجوانب الدينية والفلسفية والأخلاقية الرئيسة في الحياة الإنسانية»، فإنه يطابق ما يُطلق عليه باري، أحد أنصار التعددية الثقافية، اسم «الثقافة». لذلك، فالثقافات، بالنسبة إلى رولز، مذاهب في حدّ ذاتها؛ أي إنها ليست فحسب (1) مهيكلة «بكيفية متسقة ومتماسكة إلى حدٍّ ما»؛

11- Ibid., p. 59

بل أيضاً (2) كلّ شخص يحمل تصوّراً شموليا يعي كلياً ذلك النسق المنهجي المتمثل في كون القيم الثقافية هي ما يحدّد أفعاله. حتى الجزيئات التي تشكّل المذاهب الشمولية جزئياً هي في حدّ ذاتها مذاهب، إلا أن المذاهب الشمولية جزئياً هي مذاهب «أقلّ اتساقاً وتماسكاً» من المذاهب الشمولية كليّاً. وهي كذلك مذاهب «تتعارض فيها القيم مع بعضها البعض بشكل جماعي أو منفرد في ضروب من الحالات الخاصة». وباختصار، المذاهب الشمولية جزئيّاً تتميز باستقلالية ثلاثية: استقلالية جوانب الحياة عن بعضها البعض، واستقلالية القيم عن بعضها البعض، واستقلالية الحالات الخاصة عن بعضها البعض.

يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية:

1. الاستقلالية الثلاثية توفر تطوراً ديمقراطياً ومداولتياً أسرع، إلا أن الاتساق يعوق مثل هذا التطوّر. لنتذكر أن التصوّرات غير المعقولة ليس بطيئة التطور فحسب؛ بل أيضاً عاجزة كليّاً عن التطور، لكونها متسقة من ناحية، ولامتلاكها أساساً مطلقاً من ناحية ثانية. واعتباراً لذلك، فإن رولز يقصد بالتصورات غير المعقولة الأصوليةَ بشكل مباشر، كالأصولية الدينية التي يضعها في مقابل الرؤى الدينية الليبرالية، كما تجسّد هذه الأخيرة أفكار ماريو كوومو (Mario Cuomo)، الذي، بالرغم من ممارسته الكاثوليكية، يؤيد في الوقت ذاته الحقّ في الإجهاض في ظروف معيّنة[12].

2. في تحليله، لا يميز رولز بين المعتقدات والممارسات؛ إذ إنه يسلّم بوعي الفرد التام بالمنظومة المتسقة لقيمه التي تحكم أفعاله، وهذا يتعارض مع استنتاجات العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي تنظر إلى الثقافات على أنها مهيكلة دون أن تكون متسقة منطقياً، أو واعية بالأفراد الذين يجسّدونها. يبدو أن رولز ينسى أن الوعي ببنيات ومبرّرات الاختيارات الثقافية لفرد ما يتطلّب عملية تأمّل وإعادة تفكير، وهي بدورها تتطلب تجريب ثقافات أخرى. فاتصال الثقافات فيما بينها ليس، في المقام الأوّل، تصادماً بين المذاهب، ثم إن مثل هذه العملية التأمّلية تنتج عنها علاقة نقدية مع الاختيارات الثقافية، سواء على مستوى الفرد، أم الجماعة. ومن المسلّم به أن الثقافات تمتلك، تبعاً لقدرتها على تطوير مثل هذه العملية التأمّلية، الاستقلالية السالفة الذكر، إمّا على نطاق واسع وإمّا على نطاق ضيّق، ومن ثمّ يمكنها أن تتطوّر بالتفاعل مع ثقافات أخرى، إمّا على نطاق واسع، وإمّا على نطاق ضيّق. وعلاوةً على ذلك، حتى الأفراد المنتمون إلى ثقافة تؤكد امتلاكها أساساً مطلقاً قد لا يكونون منسجمين معها في كلّ معتقداتهم ومبادئهم الأخلاقية وأفعالهم ومشاعرهم وعلاقاتهم، كما أن كثيراً من سمات ثقافتهم قد تتطوّر تدريجياً، وبشكل غير ملحوظ، بينما قد تحتفظ سمات أخرى بعلاقة هشّة مع باقي السمات. في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)

12-Ibid., p. lvii and also Thomas W. Pogge, John Rawls. Munich: C.H. Beck, 1994, p, 138f.

الصادر عام (1947)، يذكر إيميل دوركايم (Emile Durkheim) أن بعض مخلّفات الديانات الماضية قد تبقى حيّة ومنفصلة وغير مفهومة لأولئك الذين يحتفظون بهذه المخلّفات جزءاً من معتقداتهم وممارساتهم. وهذه العلاقة، رغم هشاشتها، تشبه الاستقلالية الثلاثية المذكورة آنفاً. وما يثير الاهتمام بالفعل هو أنه باستثناء المذاهب الدينية الشمولية، الأمثلة الوحيدة التي يوردها رولز عن المذاهب الشمولية المعقولة كليّاً لا تتعلق بالمجموعات الثقافية؛ بل بنظريات فلسفية: نظرية كانط ونظرية ميل ونظريته هو في كتابه (نظرية العدالة). وتتيح الاستقلالية الثلاثية للفرد إمكانية تغيير رؤيته الخاصة لبعض القضايا المعزولة تحت تأثير حجج أطراف أخرى بطريقة أكثر يسراً من لو كانت مراجعة رؤيته الخاصة لقضية معينة تقتضي تغيير مذهب شامل برمّته.

خاتمة

توفر هذه الاعتبارات عن الاستقلالية الثلاثية، وبطلان مقاربة الثقافات باعتبارها مذاهب، تفسيراً للعلاقة الصعبة، لكن غير المستحيلة، بين الديمقراطية المداولتية والأقليات الثقافية التي تستهدفها التعددية الثقافية المعيارية. ومن المسلّم به أن المجموعات الثقافية، التي مكنتها سيرورة العولمة، بصورة مفاجئة، من الاتصال ببعضها البعض داخل المجتمع نفسه، يُحتمل أن تعدّها بقية المجموعات مذاهب شمولية كلياً؛ بل مذاهب شمولية غير معقولة، ولا سيّما إذا كانت تتضمّن أسساً دينية واضحة، وإشارات مهمّة إلى القداسة. وفي الواقع، إن انطباع الغرابة لدى المجموعات الثقافية لا تتم مقارنته بأية تجارب ماضية مشتركة مرتبطة بالتطور التدريجي لمختلف المجموعات الثقافية المتعارضة. فمن جهة، تؤدي هذه السمة إلى الأطروحة المتطرّفة للتعددية الثقافية (التي انتقدها باري)، التي تقول «بعدم إمكانية قياس قيم المجموعات المختلفة». ومن جهة أخرى، هذه السمة تستبعد، على المدى القريب، إمكانية حصول هذه المجموعات الثقافية على فرصة، كما يذكر باري، «لإقناع أكبر عدد من مواطنيها بمزايا قضيتهم»؛ بل حتى بجدوى الترافع عن بعض مكونات ثقافتهم لدى الأغلبية الثقافية. وفي الواقع، إن المخاوف والمعارضات المتحمّسة المتصاعدة في جزء مهمّ من المجتمعات الديمقراطية ضد التعددية الثقافية الوصفية الناتجة عن سيرورة العولمة؛ بل حتى الأجوبة عن هذه المخاوف والمعارضات غالباً ما تطرح وتناقش سؤال ما إذا كان بإمكان المجموعات الثقافية الجديدة الاندماج (وليس «الذوبان» أو «الاستيعاب» كما كان مأمولاً منذ عدة عقود؛ حيث تمّ تجاوزه في الوقت الراهن) في باقي المجتمع. وفي خضم هذا النقاش العمومي، لا يتمّ ذكر ما يمكن تعلّمه أو تجاوزه من الخصوصيات الثقافية لهذه الأقليات. فالأغلبية الثقافية تصوّر العلاقة على أنها أحادية الجانب؛ أي إن هناك فرصة أمام المجموعات الثقافية الجديدة لبلوغ مقام الديمقراطية المداولتية. ويوظف التعدديون الثقافيون المناصرون لفكرتي الامتيازات وسلطة الفيتو سمة الأحادية هذه مبرراً لمزاعمهم.

إن سمة أحادية الجانب هاته منظور خاطئ؛ إذ من المؤكد أنه حتى لو لم يكن هناك شيء نتعلمه أو نتبنّاه من هذه الأقليات الثقافية الجديدة، وحتى لو كانت كل آرائها وحججها حول قضية معينة في النقاش العمومي خاطئة، وحتى لو كانت الأغلبية الثقافية تتوصّل إلى المواقف الصحيحة وتتبنّاها للأسباب الصحيحة (وكل هذه الفرضيات مستبعدة وغير مؤكدة بسبب ما يصطلح عليه رولز بـ«أعباء الحكم»[13]) أقول حتى لو كانت هذه الفرضيات كلّها صحيحة، فإن دراسة الآراء والحجج الخاطئة للأقليات الجديدة والردّ عليها سيعود بالنفع على الأغلبية الثقافية لثلاثة أسباب على الأقلّ:

أوّلاً، لنتذكر أن جون ستيوارت ميل (John Stuart Mil) يؤكّد أن مبدأ إقرار حرية التعبير، ليس عن الآراء المثيرة للجدل فحسب؛ بل حتى عن تلك الخاطئة، تعود على كل المجتمع الذي يكفل هذه الحرية بالنفع. ومن المؤكّد، حسب ميل، أن دحض وتفنيد الآراء، التي تعدّها الأغلبية الثقافية خاطئة، يجبر هذه الأخيرة على إدراك أسباب صحة تقديراتها وآرائها. وهذا لا يسمح لها بالتحكم في صحة مواقفها فحسب؛ بل أيضا جني المزيد من الآثار الإيجابية لهذه الأسباب. وبالفعل، تجاهل الآراء الخاطئة يؤدي إلى وضعٍ حيثُ:

[...] إن أسس الرأي ليست هي فقط من تنسى في غياب المناقشة، بل كثيراً ما ينسى معنى الرأي نفسه والكلمات التي توصله. لن تقترح أفكاراً، أو لا تقترح سوى جزء صغير من تلك الأفكار التي كانت قد استخدمت للتعبير عنها في الأصل، وبدلاً من المفهوم الواضح للمعتقد الحي، لم يبقَ سوى بعض العبارات القليلة[...][14].

وفي الإطار نفسه، وعلى سبيل المثال، إن هذا الوضع لم يعد حالة «بصدد أن تصبح نادرة فعلاً في العالم المعاصر»، كما يلاحظ دانييل أركيبوجي (Daniele Archibugi)؛ بل أيضاً، وقبل كلّ شيء، يتوهّم من يعتقد «أن مجتمعاً أحادي الدين، أو العرق، أو مجتمعاً يحظى فيه جميع الأفراد بنفس المستوى التعليمي، وبنفس الدخل، مجتمع ييسّر المشاركة السياسية»[15].

يمكن للمرء أن يعارض كون مناقشة آراء وحجج تعدّ خاطئة بشكل واضح، ومن ثمّ رجعية،

13- John Ralws, 1998, p. 127. [لا يذكر الكاتب عنوان المرجع في قائمة المصادر المعتمدة]

14- جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2007، ص 49.

15-Daniele Archibugi, The Global Commonwealth of Citizens. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008, p. 257.

ومضيعة للوقت، ولئن أمكنها أن تكون مفيدة، فإنها لا تكون بقدر فائدة مناقشة الآراء من حيث جوانب الصحة أو الخطأ في الآراء التي تحوم حولها شكوك جدية. لذلك، فالسبب الثاني مرتبط بمقارنة الآثار الناجمة عن رفض مثل هذه المناقشة بتلك الناجمة عن قبولها. فعدم القيام بمجهود لدراسة أفكار الأقليات الثقافية الجديدة، ومقارعتها بالحجة (أي إمّا رفضها ببساطة تحت ذريعة عدم كونها تمثّل طريقة حياة مجتمعاتنا وإمّا «احترامها» باعتبارها ميزة تحظى بها تلك الأقليات نظراً «لكون قيم المجموعات المختلفة غير قابلة للقياس») يمكن أن يوفّر مبرراً قوياً لمزاعم التعددية الثقافية حول فيتو السلطة، ممّا ستكون له تداعيات مضرّة بالديمقراطية المداولتية في المجتمع ككل، كما رأينا من قبل. وكما يسجّل رولز، إن «التسوية المؤقتة قد تتطور أحياناً إلى توافق متراكب لمذاهب معقولة»[16]، كما آلت إليه الأحوال بصورة تدريجية في أعقاب الحروب الدينية في بدايات أوربا الحديثة. والشيء نفسه قد ينطبق على التطوّر التدريجي نحو مشاركة ديمقراطية حقيقية، تؤدي، في نهاية المطاف، إلى ديمقراطية مداولتية. أمّا السبب الثالث، فيتجسد في أنه لو نجحنا في التفريق بين المجموعات الثقافية، بحيث تصبح لدينا دوائر انتخابية متجانسة ثقافياً ظاهريّاً، فإن الديمقراطية المداولتية ستظلّ مطلباً للعدالة الدولية. وفي الحقيقة، إن هناك ظروفاً وسياقات متعدّدة سوف تجعلها ضرورة ملحّة. أوّلاً: هناك كمٌّ هائل ومتزايد من الحاجيات والخدمات الاجتماعية الأساسية، حسب تعبير رولز، لا يمكن إنتاجها دون تقسيم دولي معقد أكثر فأكثر للعمل. ثانياً: هناك كمٌّ هائل ومتزايد من القرارات والسياسات العمومية المحلية ذات الوقع الإقليمي أو الدولي. وبما أن مبدأ الديمقراطية يقتضي بداهة مشاركة المواطن في اتخاذ القرارات حول الأمور التي تتعلق بحياته وتؤثر فيها، فإن تدخل المؤسسات الدولية، وعبر الوطنية والعالمية في اتخاذ القرارات بشكل تداولي وديمقراطي سيغدو مطلباً ملحّاً للعدالة الدولية أكثر فأكثر. ولا تتطلّب العدالة الدولية فحسب اتخاذ القرارات الصائبة في الجوهر؛ إذ إن «القرارات الصائبة» ليست قائمة بذاتها؛ بل هي فحسب نتيجة للإجراءات الصائبة؛ أي العادلة. وبالإضافة إلى كونها تعبيراً عن الرفض القاطع للعديد من القرارات الثقافية التقليدية، فهي أيضاً مطلب معياري مرتبط جوهرياً بكنه الديمقراطية المداولتية.

إن الأسباب الرئيسة للأطروحات المغالِطة حول: إمّا عدم ملاءمة التعددية الثقافية وإمّا الديمقراطية المداولتية، أو العلاقة غير الإشكالية بينهما، هي اعتبار التعددية الثقافية والثقافة والديمقراطية المداولتية مضامين فكرية على المستويين الوصفي والمعياري. فالثقافات يتمّ التعامل معها كما لو كانت «مذاهب» إلى حدٍّ ما «متّسقة»، بينما يُنظر إلى الديمقراطية المداولتية على أنها

16-John Rawls, Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993 (Paperback edition with an "Introduction to the Paperback Edition" 1996), p. xLiii

أداة للبحث عن الإجابة الصحيحة بدلاً من كونها أداة للحجاج والإقناع. وهذه المغالطة قد أدّت بنا إلى نسيان الإلهام الرولزي (نسبة إلى رولز). فمحور العدالة الدولية هو بالأساس مجتمع متكون من مواطنين أحرار ومتساوين، ويتمتعون كلهم بأهلية إصدار الأحكام على المعايير والغايات، وهذه الأهلية هي ما ينبغي تطويره.

المصادر والمراجع:

1. Archibugi, Daniele. 2008. The Global Commonwealth of Citizens. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
2. Barry, Brian 2001. Culture and Equality. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

3. باري براين، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، الجزء الثاني، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2011 ، العدد 383.

4. Cohen, Joshua. 1997. "Deliberation and Democratic Legitimacy". In Deliberative Democracy, edited by James Bohman and William Rehg, 67-91.. Cambridge, Mass.: MIT Press.
5. Durkheim, Emile. 1947. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by Joseph Ward Swain. Glencoe, IL: The Free Press.
6. Habermas, Jürgen. 1996. Between Facts and Norms, Translated by William Rehg, Cambridge, Mass.: MIT Press.
7. Kymlicka, Will. 1995. Multicultural Citizenship. Oxford: Clarendon Press.
8. Merle, Jean-Christophe. 1998. "Minority rights and the rights of the majority in the liberal state."Ratio Juris 11, no 3 (September): 259-271.
9. Merle, Jean-Christophe 2002. "Mill über die Nation und die heutige Debatteüber die Globalisierung". ArchivfürRechts- und Sozialphilosophie 88 no 2: 178-192.
10. Mill, John Stuart, 1956, On Liberty. Upper Saddle River: Prentice-Hall.

11. جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2007.

12. Pogge, Thomas W. 1994. John Rawls. Munich: C.H. Beck.
13. Rawls, John. 1993. Political Liberalism. New York: Columbia University Press. (Paperback edition with an "Introduction to the Paperback Edition" 1996)
14. Tully, James. 1995. Strange Multiplicity. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

ترجمات

العلمانية والديمقراطية الليبرالية والإسلام في أوربا: نقد هابرماسي لطلال أسد*

يوناس ياكوبسون
ترجمة: حسن احجيج*

يعدّ عالِم الأنثربولوجيا طلال أسد مؤيداً قوياً لوجهة النظر القائلة إن «الإيديولوجيا الغربية»، كما تعبّر عنها المذاهب المعيارية للعلمانية والديمقراطية الليبرالية، متعارضةٌ جوهرياً مع الحساسيات وأشكال الحياة الإسلامية. يقول أسد إن هذه الإيديولوجيا لا تبرّر التدخّل الغربي في البلدان الإسلامية ومحاربتها فحسب، وإنّما تبرّر أيضاً التهميش و«التأديب» الماهرين -بالمعنى الفوكوي- للمسلمين في المجتمعات الغربية: «إن إيديولوجيا الديمقراطية الليبرالية تجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تمثّل المسلمين سياسياً كمسلمين»[1].

يناقش هذا الفصل بشكل نقدي كتابات أسد اعتماداً على أعمال يورغن هابرماس. سأقدم في القسم الأول بعض أهم الادعاءات التي أثيرت في نقد أسد للعلمانية والديمقراطية الليبيرالية، وسأحاجج، في القسم الثاني، في أن مقاربة أسد يعيبها «المذهب الجوهراني» (essentialism) (الثنائية الاختزالية بين «المسلمين» و«الغربيين») و«المرجعية الذاتية» (self-reference) (الاعتماد الضمني على الأفكار المعيارية المرفوضة بشكل صريح). وأخيراً، سأدافع، في القسم الثالث، عن مقاربة هابرماس لموضوع «الإسلام في أوربا» المعقد ضد المقاربة الأسدية.

*Jakobsen, Jonas, "Secularism, Liberal Democracy and Islam in Europe: A Habermasian Critique of TalalAsad", Contrastes. Revista Internacional de Filosofía. Suplemento, 20, 2015, pp. 113-125.

** باحث ومترجم من المغرب.

1-TalalAsad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. (Stanford: Stanford University Press, 2003), 173.

نقد أسد للعلمانية والديمقراطية الليبرالية

لم تمارس أعمال أسد تأثيراً عميقاً على الأنثربولوجيا الحديثة ودراسات ما بعد الاستعمار فحسب؛ بل ناقشها أيضاً الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الدراسات الدينية، واستخدمت إطاراً للبحث الإثنوغرافي، أو النقد الاجتماعي[2]. تأثّر أسد بميشيل فوكو، الذي لا يشاطره ارتياباً صريحاً في الكونية و«السرديات الكبرى» فحسب؛ بل أيضاً منهجاً جنيالوجياً وتحليلاً نقدياً للخطاب. إن من خصائص هذا المنهج ادعاءه أنه وصفي بحت؛ فالباحث الجنيالوجي يقوم فحسب بدراسة كيف نفكر ونتصرف على نحو معيّن، ولا يحاول أن يملي علينا كيف يجب أن نفكّر ونتصرف. عندما يعرض النقدُ الجنيالوجيّ العَرَضيةَ التاريخيةَ (الجنيالوجيا) للمسلّمات، والاستعدادات التي تشكل الإطار المفاهيمي الضمني الذي نعيش فيه حياتنا، فإنه يسعى إلى تحريرنا من وهم اعتقاد أن تلك المسلّمات والاستعدادات «كونية»، أو «ضرورية»؛ «إنها [الجنيالوجيا] طريقةٌ للعودة من حاضرنا إلى الأحداث العَرَضية التي أعطتنا يقينياتنا»[3]. هكذا عندما يقلب الباحثُ الجنيالوجيُّ الاهتمامَ الكانتيّ بالظروف الضرورية للتجربة العَرَضية رأساً على عقب، فإنه بذلك يدرس الطابعَ العَرَضي للكيفيات التي نختبر بها الضرورة.

يهتم أسد بشكل خاص بتتبّع هذه «اليقينيات» الإبستيمية والمعيارية التي تشكل تعريفات الحداثة الغربية للدين والعلمانية. ويستخدم مفهوم «العلمانية« بطرق متنوعة، لا تكون العلاقة القائمة بينها واضحة دائماً. ومع ذلك، يبدو أنه يشير إلى ثلاث إواليات للسلطة على الأقل: (1) العلمانية إيديولوجيا تفصل بين السياسة (المجال العام) والدين (المجال الخاص)؛ (2) إنها تمركز السلطة السياسية كلها في دولة بيروقراطية تحتكر العنف؛ (3) إنها «تضبط» المواطنين (بالمعنى الفوكوي لمفهوم «قابلية الحكم» Governability) بجعلهم يستدمجون الهويات العلمانية و«ممارسات االذات»[4].

2- انظر مثلاً:

Saba Mahmood, Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. (Princeton: Princeton University Press, 2005); C. Hirschkinde and D. Scott, eds., Powers of the Secular Modern: TalalAsad and His Interlocutors. (Stanford: Stanford University Press, 2006); Judith Butler, «The Sensibility of Critique: A Response to Asad and Mahmood», in Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech. (California: The Townsend Papers in the Humanities, 2009), 101-136; Andrew F. March, «Speaking about Muhammad, Speaking for Muslims», Critical Inquiry 37, 4 (2011): 806-821 and «Speech and the Sacred: Does the Liberal Defense of Free Speech Rest on a Mistake about Religion?», Political Theory 40, 3 (2012): 319-346.

3Asad, Formations of the Secular, 16.

4-Asad, Formations of the Secular, 5.

خلافاً لوجهة النظر »الغربية« المألوفة، التي تذهب إلى أن المجتمع المتسامح والسلمي يجب عليه أن يتبنّى مذهب العلمانية السياسي، يجادل أسد بأن العلمانية تجعل المواطنين أهدافاً سهلة للتلاعب السياسي، من خلال تدمير تجذّرهم في أشكال الحياة والتقاليد التي يمكن أن تقوّض ولاءهم لسلطة الدولة. يعود أسد إلى «العنف العلماني» للنازية والستالينية، وكذا إلى بعض «العلمانيين» أمثال صدام حسين، ليبرهن على أن «القدرة المرعبة للدولة العلمانية الحديثة على ممارسة القسوة والدمار [...] هي ما تستحقّ اهتمامنا المستمر، سواء كمواطنين أو باحثين في أنثروبولوجيا الحداثة»[5].

وفقاً لأسد، لاتقوم الديكتاتوريات العلمانية وحدها على العنف والانضباط، وإنما الديمقراطيات الليبرالية كذلك؛ لذلك يرفض الفكرة الساذجة القائلة بأنه يمكن التوصّل إلى إجماع عادل على المبادئ السياسية الأساسية من خلال التشاور الديمقراطي؛ ذلك أنه في حالات الخلاف الحقيقي لن تستمع الدولة القومية (مدعومة بأغلبية ديمقراطية) إلى الأقلّيات، بل ستصمتهم بالقوة القانونية، و«ما تنطوي عليه من عنف»[6]. علاوةً على ذلك، بما أن استبعاد جماعاتٍ معينةٍ، و«أنواع معيّنةٍ من الادعاءات»، من مجال التأثير العام، يشتغل أيضاً ببراعة وخفاء، فإن إضفاء هابرماس الطابعَ المثالي على المجال العام الديمقراطي لا يتبين آثار القوة: «منذ أن لفت هابرماس الانتباه إلى الأهمية المركزية للمجال العام في المجتمع الليبرالي الحديث، أشار النقاد إلى أنه يعطي اعتباراً جدياً لأصناف مختلفة من الأشخاص، وأنواع من الادعاءات. لقد استبعد المجالُ العامُّ الليبراليُّ فئاتٍ معيّنةً منذ البداية: النساء، الأفراد الذين لا ملكية لهم، وأعضاء الأقليات الدينية»[7].

إن أحد الأهداف الرئيسة لنقد أسد أساليبَ الحكم العلمانية هو أن ينزع الشرعيةَ عن ادعائها الحياد والكونية؛ إذ تختفي وراء مفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية والعلمانية طبقاتٌ سميكةٌ من التاريخ الثقافي الغربي، الذي يسميه أسد «العلماني». فعلى سبيل المثال، تفسِّر المواقفُ المحددةُ ثقافياً من الألم والجنس والجسد «الرعبَ الخاصَّ الذي يسود في أوروبا وأمريكا بفعل العرف المنتشر في بعض المناطق الأفريقية، والمتعلق بتشويه الأعضاء التناسلية للمرأة» و«الاعتقاد بأن

5-TalalAsad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993).

للاطلاع على نقد تصوّر أسد للعنف العلماني، انظر:

SindreBangstad, «Contesting Secularism/s. Secularism and Islam in the Work of TalalAsad», Anthropological Theory 9, 2 (2009): 188-208.

6-Asad, Formations of the Secular, 6.

7Asad, Formations of the Secular, 183.

ختان الإناث، بخلاف نوع الذكور، يحول دون المتعة الجنسية للمرأة»[8]. إن الاعتقاد العلماني بأن البشر «يمتلكون» أجسادهم الخاصة مثل ملكية خاصّة يفسر أيضاً اشمئزاز الغربيين (ولكن ليس المسلمين على ما يبدو) من الإباحية الطفولية- «بما في ذلك فضاء الإنترنت»[9]. والحال أن ملكية الفرد لذاته، والمسؤولية الذاتية، لا تقتصران على جسد الإنسان وحده؛ فالذوات المعلمنة للحداثة تصرّ أيضاً على حقّها في التفكير والاعتقاد بما تريد، بغضّ النظر عن جميع السلطات والالتزامات المجتمعية. يرى أسد أن هذا الإصرار ليس خاطئاً فحسب (ما دمنا في الواقع مشكلين دائماً من قبل القوى والخطابات الخارجة عن سيطرتنا)؛ بل إنه أيضاً يحوِّل مذهباً عَرَضياً ومتحيزاً ثقافياً إلى معيار كوني للرشد البشري:

«إن الذات التي تتمتع بسلامة الجسد، والقادرة على التعبير عن نفسها بحرية، والتي يحقّ لها أن تختار لنفسها ما تؤمن به، وكيف تؤمن به، ليست مجرّد «جوهر أخلاقي قائم بذاته لمفهوم سياسي» ينخرط فيه الناس. إنه نفسَه مقاربةٌ سميكةٌ لما يعنيه الكائن البشري، كما أنه يدعم حقوق الإنسان»[10].

وفقاً لأسد، ترتبط فكرة الفرد الذي يتكلّم، ويفكّر، ويتصرّف بحرية، ارتباطاً وثيقاً بالتعريف «البروتستانتي» للدين، وهو التعريف الذي يرى أن الاعتقاد الديني يتعلق أساساً باعتناق ادعاءات الحقيقة المعرفية التي يمكن تبنّيها بحرية، أو فحصها، أو التخلّي عنها. إلا أنّ أسد لا يعدّ هذا التعريف نتيجة لعمليات تعلّم دينية أو ثقافية أو أخلاقية في ذاتها، ولكن «وظيفة» للدولة العلمانية: «[...] إن التصور الحديث للاعتقاد الديني (المحمي باعتباره حقاً للفرد ومقنّناً مؤسساتيّاً) هو وظيفة حاسمة للدولة القومية الديمقراطية الليبرالية»[11]. وبعبارة أخرى، «ابتكرت الحكومة السياسية العلمانية نوعاً معيناً من المواطن المتديّن عن طريق «حماية» الحقّ في الاعتقاد الخاص، في الوقت نفسه الذي قيّدت الدين كشأن عام وعملي ومتجسد»[12].

8-Asad, Formations of the Secular, 148-149.

9-TalalAsad, «Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism», in Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech (California: The Townsend Papers in the Humanities, 2009), 28.

10-Asad, Formations of the Secular, 150.

11-TalalAsad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», in The Cambridge Companion to Religious Studies. (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2012), 56-57.

12- أتفق مع خوسيه كازانوفا في ادّعائه أن أسد يبالغ في تقدير قدرة الدولة العلمانية على تشكيل الحياة الدينية لمواطنيها والسيطرة عليها، ويقلّل من أهمية المسلّمات الدينية-اللاهوتية الحقيقية في صعود العلمانية الحديثة. انظر:

Casanova, «Secularism Revisited: A Reply to TalalAsad», in Hirschkind& Scott, eds., Powers of the Secular Modern: TalalAsad and His Interlocutors, 12-30.

يذهب أسد إلى أنه لما كان المؤمنون (الغربيون الذين أصبحوا بروتستانت) يقبلون بتعريف الدولة العلمانية للدين بوصفه اعتناقاً لادعاءات الحقيقة المعرفية، فإنهم يُعدّون متدينين «بدين فارغ»[13]. هكذا، قد يختلف المؤمنون الحداثيون مع غير المؤمنين على المستوى المعرفي، لكنهم يعيشون في الأساس الحياةَ نفسَها: «في المجتمع الرأسمالي الحديث، يعيش المسيحيون وغير المسيحيين، المؤمنون وغير المؤمنين، الحياة نفسها بشكل أو بآخر»[14]. وعلى النقيض من ذلك، إن ما يهم في الإسلام ليس هو ادعاءات الحقيقة المجردة التي لا صلة لها بالواقع العملي؛ بل هو «القواعد والمبادئ العملية التي تهدف إلى تطوير مجموعة مميزة من الفضائل»[15]. ومن ثمّ إن التدين الإسلامي لا يعمل بشكل جيد في ظلّ ظروف الديمقراطية الليبرالية؛ فهو لا يتحقق إلا باعتباره ممارسة جسدية، يقدم ادعاءات بشأن الحياة الاجتماعية والسياسية، ويصرّ، خلافاً لـ«أقدس» معتقداتنا الليبرالية، على أن «الفرد لا يملك نفسه»»[16].

ومع ذلك، هل يدخل جميع «المسلمين» و«الغربيين» في سردية أسد ما بعد الاستعمارية الكبرى؟ وهل يمكن لأسد أن يستبعد الرؤية المعيارية من التشاور العام دون أن يناقض ذاته؟

الجوهرانية والمرجعية الذاتية

المشكلة الأولى، التي أودّ التأكيد عليها، هي ميل أسد إلى إضفاء الطابع الجوهري على الاختلافات الأساسية بين المجموعات؛ أي إلى تشييئها، ولا سيّما الاختلافات المفترضة بين «الغربيين» و«المسلمين». ومن المفارقات أن طريقة التفكير هذه لها أوجه تشابه معيّنة مع الطريقة التي يحاول بها المسلمون المناهضون للغرب والغربيون المناهضون للمسلمين إثارة صراع عميق بين حضارتين مختلفتين. بالطبع، يعجّ عالمنا الحالي بالصراعات بين المصالح أو المبادئ أو التصوّرات التي يمكن اعتبارها «غربية» أو «إسلامية»، لكني أريد فقط أن أوضح أن أسد يتجاهل العديد من القواسم المشتركة المهمّة بين المسلمين وغير المسلمين من جهة، والعديد من الاختلافات والخلافات الداخلية داخل كلٍّ من العالم «الإسلامي» والعالم «الغربي» من جهة أخرى[17].

13-Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, 49.

14-Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 49. See also TalalAsad, «Modern Power and the Reconfguration of Religious Traditions». Interview with TalalAsad by Saba Mahmood, Stanford Humanities Review 5, 11996. Available at http://www.stanford.edu/group/ SHR/5-1/text/asad.html. [Accessed 15 May 2014].

15-Asad, «Modern Power and the Reconfguration of Religious Traditions», 9.

16-Asad, «Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism», 45.

17- الاتجاه نفسه ما يميز أعمال تلميذة أسد السابقة، صبا محمود، التي أناقشها في:

«Contextualising Religious Pain: Saba Mahmood, Axel Honneth and the Danish Cartoons», in Odin Lysaker & Jonas Jakobsen, Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought. (Leiden: Brill 2014, forthcoming).

مثلاً، إذا كان الدين الغربي يمثل ظاهرة «فارغة» وغير جسدية كما يقول أسد، فلماذا لا يزال الإجهاض، أو زواج المثليين، أو الصلاة في الفصول الدراسية، يشعل الكثير من الجدالات الساخنة؟ هل قوة العلمانية هي ما يجعل من المستحيل قبول رئيس ملحد للولايات المتحدة، أو هو، كما أعتقد، النفور الكبير من الإلحاد، أو إنكار وجود الله المنتشر في قطاعات كبيرة من المجتمع الأميركي، وهو نفور يشاطرهم فيه العديد من المسلمين في جميع أنحاء العالم؟ إذا كان هابرماس محقّاً في الاعتقاد بأن »الطاقات الإحيائية» لليمين الديني الأمريكي قد تمّت تعبئتها قبل غزو العراق وخلاله، فربّما يعني هذا أن «الدين الحديث» ليس شيئاً خاصاً وعاجزاً كما يعتقد أسد[18].

إن ادّعاءَ أسد بأن «الاعتقاد« ليس مسألة مركزية في الإسلام، وبأن الغربيين لا يفهمون الدين إلا باعتباره مجموعة من المعتقدات اللاهوتية، ادعاءٌ إشكاليٌّ في نواحٍ متعددة. إن هابرماس نفسه، الذي كان قد اعترف بأنه يفكر في الدين بطريقة «بروتستانتية»، كتب أن «الإيمان الحقيقي ليس مجرد عقيدة، أي شيء يُعتَقَدُ به، بل إنه أيضاً مصدر طاقة يستخدمها الشخص المؤمن بشكل فعّال ليغذي حياته كلّها».[19] وفشل أسد أيضاً في إدراك أهمية ادعاءات الحقيقة الدينية ومذاهبها في الإسلام: فحتى لو كان أسد محقاً في القول إن الإسلام يركز أكثر على السلوك الجسدي، والانتماء الطقوسي والاجتماعي، فإن اهتمامه بتصحيح «المعتقدات الروحية» لأتباعه، والتأثير فيها، لا يقلّ عن اهتمام الأديان الأخرى. هكذا كتب الفيلسوف السياسي والباحث في الشريعة الإسلامية، الأمريكي أندرو مارش: «إذا كان هناك دين تاريخي قلّل من التركيز على اللاهوت والاعتقاد، فبالتأكيد ليس هو الإسلام (بمختلف طوائفه وتقاليده)»[20].

المرجو تسجيل أنني لا أقول إن الإسلام ليست له خصائص مميزة، أو إن المعايير الإسلامية والمعايير الديمقراطية-الليبرالية يسهل دوماً التوفيق بينها. إن ما أقصده هو أن أسد يرسم صورة نمطية مفرطة عن ما يمكن أن يعنيه أن يكون المرء «مسلماً» أو «غربياً»؛ إذ يبدو من المستحيل، مثلاً، وفقاً لأطروحة أسد، أن يكون المرء مسلماً ورعاً وعلمانياً سياسياً في الوقت نفسه، وإلا فكيف يمكننا فهم التمييز المركزي الذي يقيمه أسد بين «المسلمين» (الذين همّشتهم العلمانية) و«المسلمين المتغرّبين» (الذين يدعمون العلمانية)؟ وكما يقول عالم الأنثربولوجيا النرويجي، سندري بانجستاد، إن مفهوم «المسلم المتغرّب» بعيد عن أن يكون إيجابياً أو حتى محايداً في إطار التفكير ما بعد

18-Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion. (Cambridge: Cambridge Polity Press, 2008), 116.

19-Habermas, Between Naturalism and Religion, 127.

20-March, «Speech and the Sacred: Does the Liberal Defense of Free Speech Rest on a Mistake about Religion?», 326.

الاستعماري، وإن فكرة المسلم «الصحيح»، أو «الحقيقي» تتستّر خلف هذه التصوّرات[21]. لكن، من يملك سلطة الدفاع عن صورة المسلم الحقيقي؟ يقول أسد: «إن التعريف يعني إغفال بعض الأشياء والاحتفاظ بأخرى»[22]. ويجعل أسد الأمر أكثر غرابةً عندما يتجاهل التفكير في كيف ولماذا تغفل تعريفاتُه الخاصة بعضَ الأشياء وتحتفظ بأخرى. أعتقد أن الباحث يكون عادلاً بشأن مختلف الطرق التي يكون بها المرء مسلماً عندما يفترض، على سبيل المثال، مع هابرماس، أن الأفكار المعيارية للعلمانية السياسية والديمقراطية الليبرالية لا تقتصر على نوع معيّن من «الثقافة الغربية» أو «العلمانية»، ولكنها تقبل التأويل والتشكل بأشكال مختلفة، ومن قبل الإنسان المسلم أيضاً.

إن الخاصية الإشكالية الثانية لمقاربة أسد هي ميلها إلى الاعتماد ضمنياً على الأفكار والمفاهيم التي ينتقدها صراحةً لارتباطها الوثيق بـ«السلطة». يستخدم هابرماس، في نقده المشهور لفوكو، مفهوم «المرجعية الذاتية» لوصف المعضلات والتناقضات الذاتية التي يتمّ إنتاجها عندما يحاول الباحث الجنيالوجي تحليل جميع ادّعاءات الصدق (كلّ ادعاءات الحقيقة والعدالة) كاستراتيجيات سلطة، ويتجاهل، في الوقت نفسه، توضيح وتبرير اعتماده هو نفسه على ادعاءات مثيرة للجدل متعلقة بالحقيقة والصدق المعياري[23]. أعتقد أن هذا النقد ينطبق أيضاً على أعمال أسد. ومن الأمثلة على ذلك نقد أسد فكرةَ هابرماس المعيارية حول المجال العام الديمقراطي. فكما رأينا في القسم السابق، يرى أسد أن الأقليات والفئات المهمّشةَ مستبعدةٌ بالضرورة من المجال العام؛ إذ على الرغم من أن هذه الجماعات لها حقّ ليبرالي في حرية التعبير، لا أحد ينصت حقاً لما تقول. بيد أن هابرماس، في الحقيقة، لا يقول إن الأقليات والمجموعات المهمشة يتمّ الإنصات إليها، وإنما يجب الإنصات إليها: إن الإدماج الديمقراطي مشروع مستمر، يُلزِمُ الأغلبيةَ والجماعاتِ المدمجةَ بأن تأخذ بوجهة نظر الأجانب والأقليات والمهاجرين[24]، وأن تراجع دائماً الحدود القائمة بين «العام والخاص»؛ حيث يمكن لفت انتباه الرأي العام إلى تجارب الظلم الخفيّة أو المكبوتة. لكن أسداً لن يحقّق أيّاً من هذه المطالب، ولا حتى باعتبارها مثلاً أعلى تنظيمياً ومقاوماً للواقع: «لا يكفي أن يردّ المرء على هذا النقد [نقد أسد لهابرماس]، كما يحدث أحياناً، بالقول إنه على الرغم من أن المجال العام ليس مجالاً كاملاً ولا منتدىً حقيقياً للنقاش العقلاني، فإنه لا يزال يمثل قيمة تستحقّ

21-Bangstad, «Contesting Secularism/s. Secularism and Islam in the Work of TalalAsad», 193.

22-Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 32.

23--Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity. (Massachussets: The MIT Press, 1995), 105, 193.

24- انظر مثلًا:

Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Con - stitutional State", in The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory. (Massachussets: Polity Press, 2000), 203-238.

الكفاح من أجل تحقيقها[25]؛ إذ يعتقد أسد أن هذا الردّ يخطئ النقطة الأساسية التي مفادها أن «المجال العام هو مجال تعبّر عنه السلطة بالضرورة (وليس بشكل عَرَضي)»[26]. لكن ماذا يعني ذلك حقاً؟ هل يعني ذلك أن «السلطة» لا يمكن أن تكون شفّافة بهذا القدر أو ذاك، أو شرعية بهذا القدر أو ذاك؟ يرفض أسد الفكرة القائلة إن «الحجج السليمة تستطيع حتماً أن تقوّض التبريرات الإيديولوجية للحكّام»[27]، لكن ماذا عن حججه الخاصّة؟ ربّما لا تستطيع حججه «حتمًا» تقويضَ الأشكال القمعية للعلمانية، لكن إذا لم تكن تستطيع تغيير أيّ شيء إلى الأفضل، فلماذا يبنيها؟ وبعبارة أخرى، إذا كان أسد يريد أن ينتقد المثل الأعلى للحجاج العام، والنقد الحجاجي للسلطة، فإنه ينتقد أيضاً نفسه- أو«يعنيها بنقده».

هابرماس، الديمقراطية التشاورية والإسلام في أوربا

عندما قال ثيلوسارازين، عضو الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، في عام (2010)، إن المسلمين هم «النوع الخاطئ» من المهاجرين إلى ألمانيا، ذكرَ هابرماس في ردّه النقدي أنه «كان يجب علينا، وما زال يجب علينا على ما يبدو، أن نتجاوز وجهة النظر التي تقول إنه ينبغي على المهاجرين استيعابُ قيم ثقافة الأغلبية، وتبنّي عاداتها»[28]. ومع ذلك، لا يزال هابرماس مقتنعاً بأنه يجب تطوير ثقافة سياسية مشتركة، بمعناها «الناعم»، في سياق الدولة الدستورية الديمقراطية. لكن، ما الذي يمكن أن يربط مواطنين مختلفين جداً (ويريدون أن يظلّوا مختلفين) في إطار علاقاتِ تضامنٍ وتعاونٍ، إن لم يكن في إطار تقليدٍ ثقافيٍّ-دينيٍّ «كثيف»؟ يصرّ هابرماس، هنا، على أن المجتمع السياسي «ما بعد التقليدي» يجب أن يعتمد على القوة الإدماجية للعقلانية نفسها؛ أي على المشاركة النشطة لمواطنيه في عمليات الحوار المستمرّة، وتبنّي المنظور المتبادل والنقد والتعلّم. بهذه الطريقة وحدها يمكن إنتاج علاقات التفاهم المتبادل، والتسامح، والثقة، والتضامن-مهما كانت هشة وعابرة- على الرغم من كل خلافاتنا واختلافاتنا في طرق التفكير والعيش.

تتطلّب المأسسة السياسية للعقلانية التواصلية دستوراً يضمن مجموعة من الحقوق والحريات الفردية، وإجراءً ديمقراطياً دائماً على مستويين: المستوى الرسمي للتمثيل البرلماني، والمستوى غير الرسمي أو «الفوضوي» لتشكيل الإرادة العامة في أوسع معانيها. يرى هابرماس أن للدستور

25-Asad, Formations of the Secular, 184.

26-Asad, Formations of the Secular, 184.

27-Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 50.

28-Jürgen Habermas, «Leadership and Leitkultur», chronicle in The New York Times, October 28, 2010.

والديمقراطية «أصلاً مشتركاً»؛ بمعنى لا يمكن أن يتحقّق أحدهما دون الآخر: لا تكون منظومةُ الحقوقِ مشروعةً إلا إذا ناقشها وفسّرها المواطنون في الإجراءات الديمقراطية، لكن هذه الإجراءات بدورها لا تكون مشروعة إلا إذا كان جميع المواطنين يتمتعون فعلياً ببعض الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية[29]. وتصّر الديمقراطية التشاورية على أن الحكومة السياسية والإرادة العامة (الرسميّتين) لا تكونان مشروعتين إلا إذا كانت تغذّيها وتؤثّر فيها «القوة التواصلية» (غير الرسمية) للمواطنين المتشاورين. فالانتخابات الشعبية لا تفعل غير تعطيل التشاور مؤقتاً، حيث يمكن اتخاذ القرارات وتنفيذها.

لنتناول مثالاً على ذلك «قضية الحجاب» الفرنسية؛ أي النقاش الفرنسي حول الحجاب الإسلامي الذي أثاره حظره في المدارس العمومية سنة (2004). يقول هابرماس في تعليقاته حول هذه الحالة: إن «حياد الدولة»، الذي يعدّه المبدأ الأساسي للعلمانية السياسية، «يمكن أن ينتهكه الطرف العلماني والطرف الديني على قدم المساواة، وإن قضية الحجاب مثال على الانتهاك العلماني»[30].

إنّني أتفق مع هابرماس في وجوب أن تكون لدى المرء أسباب أخلاقية جيدة جداً لمنع الجماعات الثقافية، أو الدينية، من الحفاظ على تقاليدها، والتعبير عن نفسها في الأماكن العامة؛ إذ يجب على المرء أن يظهر مثلاً أن هذه التقاليد تنتهك حقوق الإنسان الأساسية ومبادئ الاحترام المتبادل؛ إذ يمكن، بالطبع، فرض الحجاب على النساء ضدّ إرادتهنّ، لكن يمكنهنّ كذلك أن يتخلصن منه (كما كان في إيران ما قبل الثورة في عهد الشاه، وبطرق مختلفة في فرنسا وألمانيا وتركيا اليوم). وطالما أن الكثير من الفتيات والنساء المسلمات المستقلّات يخترن ارتداء الحجاب لأسباب مختلفة، وفي بعض الأحيان ضدّ إرادة أسرهن وتوقعات المجتمع، فإن هناك شيئاً غير ليبرالي بشأن تدخّل الدولة العلمانية في ملابسهن.

إلا أنّني لا أقصد فقط أن اللائكية الفرنسية ليست ليبرالية بما فيه الكفاية؛ بل أن أيّ دستور سياسي له تحيزاته، ونقاطه العمياء، وأحكامه المسبقة، وهذا أمر يتطلب عملية ديمقراطية دائمة وشاملة لـ(إعادة) التأويل النقدي؛ يجب أن يحظى جميع المواطنين بفرصة حقيقية للتناظر حول الدستور في «مناقشات ديمقراطية مفتوحة حول التأويل الصحيح للمبادئ الدستورية في سياقات معيّنة»[31]. لنتأمّل الطريقة التي أدّت بها المداولات العامّة إلى حظر الحجاب، التي جرت سنتي

29-Jürgen Habermas, Between Facts and Norms. (Cambridge: The MIT Press, 1996), 82-131.

30-Habermas, Between Naturalism and Religion, 266.

31-Habermas, Between Naturalism and Religion, 255.

(2003 و2004): لم تتم مقابلة أيّ امرأة ترتدي الحجاب، على أساس أن اللجنة الاستشارية «لن تأخذ حججها بعين الاعتبار»[32].

بالنسبة إلى هابرماس، إن تعامل الدولة الدستورية مع العصيان المدني، كما مارسه بعض المسلمين خلال «قضية الحجاب»، هو محكٌّ يمكن به قياس قدرة الدولة على مقاومة الخطر الدائم للأبوية الدستورية والجوهرانية الثقافية. إن هؤلاء الذين يُشتبه في أنهم «أعداء الدولة»، حسب تعبيره، قد يصبحون «مدافعين راديكاليين عن الديمقراطية»[33].

إن هابرماس، كما قال فييت بادر بحق، لم يوضح دوماً الفرق بين «التواصل» و«الإجماع». فمن الواضح أن التواصل معك والاتفاق معك لا يعنيان الشيء نفسه. ومع ذلك، إن الاستنتاج الذي استخلصه بادر وغيره من النقّاد، من أن هابرماس فضّل الإجماع والاتفاق على الاحتجاج والتعددية؛ بل إنه «فشل في تقدير عمق التنوع الوطني»[34]، استنتاج خاطئ لسبب بسيط، وهو أنه فشل في أن يدرك أن نظريتَه نظريةٌ نقديةٌ. فأنا أعتقد أن المبدأ الحاسم الواعد لدى هابرماس ليس «الإجماع»؛ بل «الحقّ في المعارضة»، كما قال أويفيند لارسن: الحقّ في معارضة أيّ إجماع بوساطة حجج جديدة[35]. ليس الحقّ في المعارضة مجرّد حقّ في الحديث، ولكنه أيضاً الحقّ في أن يُستمَعَ لأيّ مواطن في عمليات المعارضة المشروعة والحجاج والحجاج المضاد.

ينبغي قراءة نقد هابرماس للائكية الفرنسية بوصفه جزءاً من نقده العام لما يُسمّى «العلمانية الصارمة»، أو «الأصولية الأنوارية»، كما قدّمه في تحليله لـ«الحرب الثقافية» الحالية على الإسلام في أوربا[36]. فقد وجّه هابرماس القدر نفسه من النقد إلى «المقاتل» الآخر في هذه الحرب: «مذهب التعدّدية الثقافية الراديكالية». يرى هذا المذهب أنّ الثقافات هي «مجموعات دلالية مغلقة»، ويعتقد أنه:

32-CecileLaborde, «Female Autonomy, Education and the Hijab», Critcal Review of Internatonal Social and Politcal Philosophy 9, 3 (2008): 373; see also Dominique McGoldrick, Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe. (Portland: Hart Publishing, 2006), 84 and SeylaBenhabib, The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era.(Princeton: Princeton University Press, 2002), 94-100.

33-Habermas, Between Naturalism and Religion, 255.

34-Biku Parekh, Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. (Harvard: Harvard University Press, 2000), 312.

35-Øjvind Larsen, The Right To Dissent. The Critical Principle in Discourse Ethics and Deliberative Democracy . (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010).

36- Jürgen Habermas, «Notes on a Post-secular Society», Signandsight.com, 2008, 6. Available at: http://www.signandsight.com/features/1714.html. [Accessed 1 March 2011].

«باستثناء التنازلات العَرَضية، إن الخضوع أو الاهتداء هما البديلان الوحيدان لإنهاء الصراعات القائمة بين [...] الثقافات. وانطلاقاً من هذه المقدّمة المنطقية، لا يستطيع الثقافيون الراديكاليون أن يتبيّنوا في أيٍّ ادعاءٍ كوني للحقيقة (مثل ادعاء الطابع الكوني للديمقراطية وحقوق الإنسان) أيَّ شيءٍ غيرَ ادعاءِ القوة الإمبريالية لثقافة مهيمنة»[37].

من وجهة نظري، يقتسم أسد مع مذهب التعددية الثقافية الراديكالية، كما يفهمه هابرماس، مسلّماته المركزية؛ إذ يبدو، حسب مقاربة أسد، أنه يتعيّن على المسلمين في أوربا أن يختاروا بين التنازلات العَرَضية، أو الاهتداء إلى الثقافة الغربية، أو الخضوع الكامل. وعلى النقيض من ذلك، يصرّ هابرماس على أنه يمكن لـ«الإجماع» أن يحلّ محلّ «التنازل»، ويمكن لـ«انصهار الآفاق» أن يحلّ محلّ الاختيار بين «الخضوع أو الاهتداء». لسنا ملزمين بأن نتّفق مع هابرماس في أنّ «التوصّل إلى التفاهم هو الغاية النهائية الراسخة للكلام البشري»[38] لكي نقرّ بأن التواصل الموجّه نحو التفاهم المتبادل ممكن في العديد من الحالات. وكما تعلّمنا الحياة اليومية، لا نسعى، في كثير من الأحيان، إلى تحقيق أهداف استراتيجية معيّنة فحسب؛ بل نسعى أيضاً إلى التوصّل إلى تفاهم مع الآخرين بشأن مشروعية تصرفاتنا وأقوالنا. لماذا يجب أن يكون هذا مستحيلاً بالأساس في الصراعات المعقّدة بين الثقافات؟

غنيٌّ عن القول أن معظم حالات الحوار بين الثقافات والأديان لن تؤدّي إلى إجماع في الآراء، ولكن نأمل أن تؤدي إلى شكلٍ ما من أشكال «الخلاف المعقول»[39]. إلّا أنه، وكما تقول سيلا بن حبيب، يمكن أن يكون لنشاط التشاور العام نفسه مفعول حضاري، حتى إن لم يتمّ التوصّل إلى إجماع في الآراء: «إن عملية تقديم أسباب وجيهة في المجال العام سوف تعكس وجهةَ نظرٍ مدنيّة، ومنظوراً مدنياً، لنوع من «العقلية الموسّعة»»[40]. وهذا أيضاً ما كان يقصده هابرماس عندما جادل في أنه «[من خلال التشاور العام]، يمكن لجماعات مختلفة أن تبني منظوراً شاملاً بتجاوزها لعوالمها الخطابية الخاصة»[41]. وبالمقابل، يرتاب أسد، بشكل كبير، من الفكرة القائلة إنه يجب على المسلمين، وليس على الغربيين العلمانيين فحسب، أن يكونوا على استعداد لتوسيع آفاقهم،

37-Habermas, «Notes on a Post-secular Society», 7.

38-Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action I+II . (Boston: Beacon Press, 1984), 287.

39-Habermas, Between Naturalism and Religion, 5.

40-Benhabib, The Claims of Culture, 115.

41- Jürgen Habermas and Charles Taylor, «Jürgen Habermas and Charles Taylor in Conversation», in Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, eds., The Power of Religion in the Public Sphere. (New York: Colombia University Press, 2011), 66.

ومراجعة بعض وجهات نظرهم في التبادل التواصلي مع الآخرين. فهو مثلاً يكره بشدة اقتراح هومي بابا القائل إنه يجب على المهاجرين المسلمين في أوربا أن ينخرطوا في علاقات «الترجمة الثقافية»[42]، وأن «يعيدوا ابتكار»[43] تقاليدهم الخاصّة في سياقات اجتماعية وسياسية جديدة؛ ذلك أنّ الاستيعاب الأوربي للمسلمين، حسب أسد، يتمّ بالضبط من خلال زعزعة الهويات والجواهر الثقافية: «إن إفراغ الإسلام من جوهره هو باراديغم كلّ تفكيرٍ في استيعاب الشعوب غير الأوروبية للحضارة الأوروبية»[44]. ولكن، لماذا لا نقول إن بعضَ الأشياء (معتقدات، كتابات مقدسة، تقاليد خطابية... إلخ) ضروريةٌ لأيّ صيغة من الإسلام، بينما أشياء أخرى يتمّ (كما تمّ دائماً) التفاوض حولها ومناقشتها- مع غير المسلمين؟ لماذا لا نعترف بأن التمييز بين خصائص الإسلام «الجوهرية» وخصائصه «القابلة للنقاش» تمييز قابل للجدل- وبين المسلمين أيضاً؟

يذهب أسد إلى أنه لا يمكن لأوربا أن تحرّر نفسها من كراهية الأجانب العميقة والبنيوية إلّا إذا تخلّصت من فكرة الأغلبية؛ حيث «يمكن لكلّ شخص أن يعيش كأقلية داخل الأقليات»[45]. لكن هذا الاقتراح يتجاهل واقع أن الأقليات تتكوّن أيضاً من العلاقات بين الأغلبية والأقلّية، وأن هذه العلاقات ليست، بأيّ حال، خالية من الهيمنة والتفاوتات في السلطة. وعلى الرغم من أن المقاربة الهابرماسية ستذهب بعيداً في الاعتراف باختلاف الجماعات، وستوصي باحترام الحقوق الثقافية والدينية الخاصة بالجماعات في بعض الحالات، فإنها تصرّ، بشكل قاطع، على حقّ الإنسان الفرد في مراجعة تقاليده الثقافية والدينية الخاصّة، أو مناقشتها، أو إعادة النظر فيها؛ بل في تركها بالكامل: مثلاً، عن طريق تغيير العقيدة أو الاهتداء الديني. يجب أن يكون الحق في المعارضة -«حرية القول نعم أو لا»- متاحاً لجميع الأقليات، وإن الأقلية هي الفرد في آخر المطاف.

من الواضح أن حقّ الفرد في الانشقاق سوف يصطدم أحياناً بالتوجه المعياري لمذهب التعدد الثقافي عند أسد، الذي يركّز على إمكانية الحفاظ على التقاليد الثقافية (غير الغربية): «يجب أن نركز على ما يجب القيام به لكي يعيش الناس أساليب حياتهم المختلفة بشكل مستمر وتعاوني، وبلا خجل»[46].عندما يرى أسد في أساليب الحياة الثقافية للأقليات المحور الأساسي للعدالة، فإنه يتجاهل الطرق العديدة التي يمارس بها المدافعون عن التجانس الثقافي و«الاستمرارية» السلطةَ الإيديولوجيةَ، من خلال تشويه التدفّق الحرّ للعقلانية التواصلية، أو قمعه؛ مثلاً، بتحصين بعض

42-Asad, Formations of the Secular, 180.

43-Asad, Genealogies of Religion, 263.

44-Asad, Formations of the Secular, 169.

45-Asad, Formations of the Secular, 180.

46-Asad, Formations of the Secular, 178.

المعتقدات أو أنماط معينة من السلطة ضد النقاش الداخلي أو النقد. إن الهيمنة والعنف المبرَّرَين دينياً ظاهرتان موجودتان في الواقع، بما في ذلك داخل أوربا اليوم، وكذا داخل بعض الجماعات المسلمة:

«في المدارس التي ترتدي فيها بعض الفتيات المسلمات الحجاب، وبعضهن الآخر لا يرتدينه، يُلاحَظُ أن هذه الفئة الأخيرة تخضع لضغط قوي من أجل الامتثال [...] ويمكن لضغط الرجال المسلمين على الفتيات من أجل الامتثال أن يتراوح بين الإهانة ونبذ المجتمع والعنف. هكذا استخدمت الجماعات الإسلامية الأصولية المدارس لاختبار وتحدي قيم الجمهورية الفرنسية»[47].

إن ما يسعى إليه التشاور الديمقراطي، وهو ما أرجوه أيضاً، أن تُطرَحَ الهيمنةُ غير الشرعية على الأقليات، وكذلك داخل الأقليات، للمناقشة العمومية في ديمقراطية ليبرالية تعمل بكفاءة[48].

47-Dominique McGoldrick, Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe, 64.

48- حللت لابورد التهديد المزدوج لأبوية الدولة، والأبوية الدينية-الثقافية «الخاصة» في:

Laborde, «Female Autonomy, Education and the Hijab».

الليبرالية مابعد الحداثية/ نقد لفلسفة ريتشارد رورتي السياسية*

ياوو دازهي وإكسيانغ يونهوا
ترجمة: توفيق فائزي*

1. مقدّمة

كانت فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية المراكزَ الاستراتيجية لما بعد الحداثة، وتحتلُّ فرنسا المركزَ الأول، تليها الولايات المتحدة الأمريكية. ويُعدّ ريتشارد رورتي من أكثر مابعد الحداثيين تأثيراً؛ ففي الدوائر الفلسفية الأمريكية كان شخصية مثيرة للجدل. وفضَّل ريتشارد رورتي أن ينشر أفكاره الخاصة في انتقاداته لأشهر الفلاسفة المعاصرين، وتأويلاته لهم، مثل جون رولز (John Rawls)، ودونالد ديفدسن (Donald Davidson)، لكن يظهر عادةً في غاية السعادة بعرض تأويلاته الخاصة في الوقت نفسه.

إن مصادر فكر ريتشارد رورتي جد مركّبة، وتحتوي مكوّنات عدة، منها الفلسفة التحليلية والهرمنيوطيقا والبراغماتية (Pragmatism) . ونظرياته الفلسفية مركبة، مُشكّلة مزيجاً يكمن فيه تنازع. ومثل هذا التنازع يوجد بين فلسفته النظرية وفلسفته السياسية. باصطلاح الأولى يعدَّ مابعد حداثيّاً وباصطلاح الثانية حداثياً. جعلت هاتان الهويتان رورتي يتخذ مواقف متناقضة من الأنوار؛ فباعتباره مابعد حداثيّاً انتقد الأنوار بشدة، وباعتباره ليبرالياً دافع عنها بقوة.

2. صنفان من الأنوار:

كانت الأنوار حركة تحررية ذات تأثير شديد. الحداثة (Modernity) والتحديث (Modernization) ومذهب الحداثة (Modernism) نتائج للأنوار التي أعلت من شأن المفاهيم التاريخية التقدمية، وحاولت أن تنجز مثالين عظيمين.

---

*النص الأصلي:
Yao Dazhi and Xiang Yunhua, Postmodernist Liberalism: A Critique of Richard Rorty's Political Philosophy, Frontiers of Philosophy in China. Vol. 3 (Sep., 2008), pp. 455-463

** باحث ومترجم من المغرب..

المثال الأول هو اكتساب حقيقة العالم الأبدية. وفي سبيل تحقيق هذا المثال انبثق العلم الطبيعي الحديث وعلم الاجتماع والإنسانيات. كانت المهمة تحديد حقيقة العالم الخارجي الموضوعي، والعالم الداخلي الذاتي، لاكتساب معرفة مناسبة بهما، وبذلك بلوغ حقيقتهما الأبدية في النهاية. ليس مبتغى الفلسفة، في سياق الأنوار، هو المعرفة العلمية، لكن تقديم براهين على ما اكتُشف منها. ومبتغى أكثر أهمية لمثل هذه الفلسفة هو إضفاء الشرعية على العلم الحديث. تَرفع الأنوار من قيمة العلم دون باقي المعارف، وتجعل من الفيزياء أنموذجاً. وكان يُعتقد أن ميكانيكا نيوتن بلغت واقع العالم النهائي، وكشفت الحقيقة الأبدية، لكن فلسفة الأنوار هي من برهن الأمر.

المثال الثاني هو تحرير الإنسانية جمعاء. كان سيؤدي اكتساب الحقيقة، لا محالة، إلى العمل على التحرّر الذي يجسّد مثالاً عاماً في تاريخ الإنسانية، وهو أن كلّ تاريخ الإنسان يتجه نحو غاية مملكة الحرية النهائية. نظريات حديثة متنوعة هي تلك السرديات (Narratives) التحررية: سرديات الخلاص المسيحية من إثم آدم الأصلي عبر الحب والإيمان؛ وسرديات المثاليين (Idealists) التأملية لإنجاز مثال الإنسانية الكلّي عبر جدل تاريخي خاص؛ وسرديات الاشتراكية للتخلص من الاستغلال والاستيلاب عبر جعل العمل والملكية جماعيين؛ وسرديات الليبرالية للتخلّص من العبودية والفقر عبر الديمقراطية السياسية والتصنيع. وتعدّ الليبرالية، في البلدان الغربية الحديثة، السردية المتزعّمة للتحرر.

كانت الأنوار مُصطَحبة بالثورة ضدها. واتخذ مابعد الحداثيين (Postmodernists) جميعهم، من فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) إلى ميشيل فوكو (Michel Foucault)، مواقف نقدية وسلبية تجاه الأنوار. وفي رأيهم لا وجود لحقيقة أبدية ولإمكانية تحرّرٍ للإنسانية جميعها.

يرتبط مثال اكتساب الحقيقة الأنواري بالتأسيسية (Foundationalism)، وأساس الحقيقة هو الواقع. بهذا المعنى وجب أن تطابق الحقيقة الواقع. يرفض مابعد الحداثيون الاعتراف بوجود تطابق بين الحقيقة والواقع، كما يتصوّر عامة الناس، وفي نظرهم ليست الحقيقة خالصة كما تصوّر مفكرو الأنوار. من جهة أخرى، تمتّع قول الحقيقة بالأولوية والامتياز ضمن مختلف الأقوال منذ بداية الأنوار، ووجب أن تتناسب الأقوال الأخرى والحقيقة. إذاً، فالحقيقة تضطهِد أقوال الجماعات الضعيفة أو الأقلية. يشير جان فرنسوا ليوتار إلى هذا بعبارة «إرهاب الحقيقة الأبيض»[1]. من جانب

1 - Bennington 1988, p.43

آخر، صارت الحقيقة ملازمة للقوّة، وتُحرز الحقيقة مجد القوة، وتفعل القوة فعلها باسم الحقيقة. تُنتج القوة عادةً آثار الحقيقة، والعكس صحيح. هذه هي سياسات الحقيقة بعبارة ميشيل فوكو.

إن مثال التحرّر الأنواري مرتبط بالليبرالية التي وعدت بأمور كثيرة مدهشة مثل تحرير النوع الإنساني، إلّا أن بعض مابعد الحداثيين، مثل ليوتار (Lyotard)، شهدوا أوشفيتز (Auschwitz). وإذا كانت تعهدت الأنوار بتأسيس مجتمع حرّ، فإن بعض مابعد الحداثيين، مثل فوكو، رأوا في المصانع والمؤسسات والمدارس والمستشفيات والثكنات سجناً واسعاً. ومن وجهة نظر مابعد حداثية تعدّ الليبرالية وعداً لم يُنجز، وسيفشل توخي كلّ من الحقيقة الأبدية وتحرّر النوع الإنساني.

يذهب الحداثيون ومابعد الحداثيون جميعاً إلى أن مثالي الأنوار متلازمان. ويكمن اختلاف رأيهم في أن الحداثيين يتمسكون بشدة بمثالي الأنوار، في حين أن مابعد الحداثيين، مثل فوكو وليوتار، يعدّونهما خطأي العصر وينكرونهما.

ويُعدُّ رورتي ما بعد حداثياً متحمساً، لكن يختلف اختلافاً عظيماً عن فوكو وليوتار في موقفه تجاه الأنوار. يشير رورتي إلى مثالي الأنوار بوصفهما مشروعين؛ أحدهما: فلسفة الأنوار والآخر سياسات الأنوار[2]. يتوخى الأول الحقيقة الأبدية، والثاني يحاول تحرير النوع الإنساني. وعلى خلاف فوكو وليوتار، اتبع رورتي استراتيجية للفصل بينهما؛ أولاً، يرى في فلسفة الأنوار وسياساتها لُعبتي لغتين (Languagegames) مختلفتين جذرياً، ولا تلازم بينهما. فليس تحرّر النوع الإنساني تابعاً لاكتساب الحقيقة، وليس مُؤسَّساً عليه. لماذا إذاً يرى الناس عادةً أنّهما متلازمان؟ يجيب رورتي بأن «هذا الاعتبار قد لا يعني شيئاً أكثر من صدفة تاريخية»[3]. ثانياً، بعد فكّ الرباط بين الخِطَّتين، أنكر رورتي فلسفة الأنوار واعترف بسياساتها. ففي نظره فشلت خِطَّة الأنوار الفلسفية فشلاً نهائياً، والفلسفة التقليدية في اضمحلال، لكن رغم ذلك أحرزت خطة الأنوار السياسية تقدماً. فمن جانبٍ تعدّ أهداف سياسات الأنوار أهدافاً مرغوباً فيها، وتستحقّ التتبّع، ومن جانب آخر تشير التغييرات، في مجالات القانون وفي المؤسسات، إلى طريق تحقيق مشروع الأنوار السياسي[4].

توجد سرديتان للأنوار مناسبتان لمشروعي الأنوار؛ إحداهما عن السبيل الذي به يتخلّص العامة من حكم المستبدين المحليين والهمجيين، والأخرى عن الخاصة (أهل العقل) (Intellectuals)

2- Rorty, 1997, p.35

3 - Ibid., p.36

4- Ibid., p.35

وكيف تتخلّص الثقافة المتقدمة الرائدة من النظريات القديمة. بالنسبة إلى رورتي، هاتان السرديتان ليستا مترابطتين؛ إذ تملك كل واحدة منهما معانيها الخاصة المتفردة. فمعنى سردية العامّة هو التحرّر والسعي نحو اليوتوبيا. في مثل هذه اليوتوبيا، لا أحد سيوضع تحت قدم المستبدّين المحليين، أو مالكي العبيد، أو مالكي المصانع؛ لن يُساء معاملة الزوجات من قبل أزواجهن؛ وسيؤدي إلغاء الظلم الاقتصادي والاجتماعي بالناس إلى معاملة بعضهم بعضاً باحترام. أمّا معنى سردية الخاصة (أهل العقل)، فهو الفلسفة وطلب نظرة أكثر اتساعاً وغنىً ودقةً. وتتجلى مثل هذه السردية في كلاسيكيات أُهملت من التاريخ، مثل محاورات أفلاطون، والنصوص والسِيَر البوذية، واعترافات سانت أوغسطين، والمبادئ الرياضية لنيوتن، والبيان الشيوعي لماركس وإنجلز (Engels)[5].

تبيّن إحدى السرديتين تقدُّم التاريخ والمجتمع الإنسانيين، في حين أن الأخرى تبين أن الثقافة تصير أغنى والمعرفة أكثر دقةً. اعترف رورتي بالأولى، وأنكر الثانية. وفي إنكاره سردية الخاصّة وضع حجّتين لدعم دعاويه.

أوّلاً: رغم أن سردية الخاصة (أهل العقل) الفلسفية تُشكِّل قاعدة سردية العامة السياسية، لا تحتاج السياساتُ الفلسفةَ قاعدةً لها. منذ بداية الأنوار كان كلٌّ من الفلسفة والسياسات يتغير بشكل منفصل؛ يعني أن التحولات السياسية ليست هي ما يسبب ما يناسبها من التحولات الفلسفية أو العكس. ينتقد رورتي مابعد الحداثيين، على شاكلة فوكو، لدفاعهم عن مثل هذه الأفكار؛ يعني لدفاعهم عن أن فلسفة جديدة تعني سياسات جديدة. في نظر رورتي، السياسات طويلة الأمد، في حين أن الفلسفة عابرة بالمقارنة. فبإمكان الفلسفة أن تمحص القديم، في الكثير من الأحيان، لجلب الجديد، في حين أن السياسات يجب أن تستند إلى التقاليد[6].

ثانياً: لكلّ عصر نموذجه الخاص، لكن النموذج الذي يختاره (العصر) اعتباطي. تعدّ فلسفة ديكارت، منذ الأنوار، بدل فلسفة مونتيني (Montaigne) النموذج المهيمن؛ وفي المعرفة تعدّ الرياضيات والفيزياء النماذج المهيمنة بدل الأدب؛ وفي السياسات تُعدّ الأنظمة الديمقراطية هي النماذج المهيمنة بدل نظام وحداني التسلّط (Autocracy). من وجهة نظر المذهب المضاد للتأسيس (Anti-foundationalism)، والمذهب المضاد للماهية (Anti-essentialism)، والمذهب المضاد للكُلّي (Anti-universalism)، يرى رورتي أن اختيار النموذج كان نتيجة للحظّ؛ بعبارة أخرى، إن فلسفة مونتيني والأدب كان بالإمكان أن يصيرا النماذج المهيمنة في المعرفة الحديثة. وإذا كان

5- Ibid., pp. 38-39

6- Ibid., p.38

اختيار نموذج المعرفة اتفاقياً، فماذا عن نموذج السياسات؟ لماذا يختار الناس اليوتوبيا الديمقراطية الاجتماعية بدل اليوتوبيا الفاشية؟ لقد أنكر رورتي وجود معايير، ونفى دور العقل في الاختيار. وتنصّ وجهة نظره ما بعد الحداثية على أنه لا يمكن اقتراح أدلّة قوية على الاختيار. إذا كان الأمر هكذا، فبإمكانه فحسب أن يحتجّ بالقول: بينما لا نستطيع القول إن اليوتوبيا الديمقراطية الاجتماعية أقرب إلى الفطري وإلى المعقول من اليوتوبيا الفاشية، إلا أن الأولى مرغوب فيها أكثر من الثانية[7]. ماذا تعني «مرغوب فيها»؟ في الواقع، «مرغوب فيها» هي تعبير آخر عن «معقول».

ويقسم رورتي الفلسفة إلى فريقين؛ يتكون أحدهما من عقلانيي الأنوار، والآخر من «نحن مابعد الحداثيون»[8]. والفروق بين الفريقين منعكسة في مواقفهما من الحقيقة والعقل والواقع. في نظر عقلانيي الأنوار، للواقع الحجيةُ باعتباره الطريقة التي توجد بها الأشياء. والعقل هو الذي يستحق الاحترام لأنه الحس الذي يسمح لنا بإدراك الواقع. ويُفهم العقل في نظر مابعد الحداثيين بمعنى حوار. يعني العقل أن نرغب في النقاش، أن نصغي إلى وجهات نظر الطرف الآخر، وأن نحاول بلوغ الوفاق.

إن ما سُمِّي عقلانية الأنوار هو مذهب الحداثة، ولا يزال هناك تعارض أساسي بين مذهب الحداثة ومذهب ما بعد الحداثة. ولئن كانت وجهة نظر رورتي ما بعد حداثية، كما اعترف بنفسه بذلك، إلا أنه كان مختلفاً عن مابعد الحداثيين الآخرين، مثل ليوتار وفوكو، في أنه يملك ولاءً أوليّاً للسياسات الليبرالية، ولا يستطيع، من ثمّ، اتباع وجهة نظر ما بعد الحداثية في كلّ القضايا. وبعبارة أدق، كان مابعد حداثياً حقّاً في فلسفته، لكنّه كان حداثيّاً في سياساته.

3. ولاءان:

منح رورتي ولاءين؛ الأول لمذهب ما بعد الحداثة (Postmodernism) والآخر لليبرالية. جعله الأول يعدّ نفسه ما بعد حداثياً، والثاني جعله يفتخر بالأنظمة الديمقراطية لبلدان شمال الأطلنطي الغنية.

لقد كان ولاؤه لما بعد الحداثة فلسفياً، ولليبرالية سياسياً؛ فمقاربته الأساسية للأنوار كانت فصل الفلسفة عن السياسات. إذاً، نقدَ فلسفة الأنوار من وجهة نظر مذهب ما بعد الحداثة، مادحاً، في الوقت نفسه، سياساتها من وجهة نظر الليبرالية، ورغم ذلك، حاول أن يمزج الفلسفة مع السياسات

7- Ibid., p.44

8- Rorty 1997, p. 43

الليبرالية ليشكّل «الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية»، وهو يواجه أحداث زمانه[9]، وعَبَّر الشعار الجديد عن مطلبه الجديد.

لقد وضع رورتي مفهوم «الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية» بغرض تمييزها عن «الليبرالية البرجوازية الحداثية». وإن مذهب الحداثة هي فلسفة الأنوار. فما هي الفروق بينهما؟ بالنسبة إلى رورتي، هناك لفلسفة الأنوار مشكلتان أساسيتان؛ الأولى تأسيس سياسات الأنوار على فلسفة الأنوار؛ وهذا يعني أنها مؤسسة على ميتافيزيقا ما، وعلى إبستمولوجيا، وعلى مذهب في الأخلاق (Ethics) ؛ والثانية كل الألفاظ في فلسفة الأنوار، ومنها الألفاظ السياسية، (تدَّعي) مطابقة الواقع الخارجي، مفترضةً الواقعية (realism) ومذهب المطابقة. الأولى مرتبطة بالتأسيسية، والثاني مرتبط بمذهب التمثل (Representationism). إلا أنه، في رأي رورتي، لا تحتاج الليبرالية أو العدالة إلى أن تتأسّس على أيّة فلسفة، والألفاظ حول الليبرالية والعدالة لا تتطابق مع أيّ واقع خارجي. يسمّي رورتي أحياناً فلسفة الأنوار «عقلانية الأنوار»[10]. والمقتضيات الأساسية لمذهب التمثل هي العقلانية (Rationalism) والكلية (Universalism). مَثَّل هذا الذي سُمي «الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية» محاولةً لإعادة تفسير الليبرالية بلغتي اللاعقلانية (Irrationalism) واللاكلّية (non-universalism). وإذا كان «مذهب ما بعد الحداثة» موجّهاً ضد مذهب العقل، فإن «البرجوازية» موجهة ضد الكلّية.

والمتهكّمون (Ironists) هم من أعادوا تفسير الليبرالية بلغة اللاعقلانية واللاكلّية. في نظر رورتي، ليس الأبطال الليبراليون مفكرين سياسيين أو نشطاء، لكن بالأحرى شعراء وثوريين يوتوبيين؛ وهؤلاء الذين بإمكانهم تفسير الليبرالية أفضل ليسوا نُظَّاراً؛ بل متهكمين. من هم المتهكمون؟ إن متهكمي رورتي شبيهون بوثنيي (Pagans) ليوتار. المتهكمون تعدّديون، وليسوا موحّدين، وهم لاـ عقلانيون وليسوا عقلانيين، واسميون وليسوا واقعيين؛ وتاريخانيون (historicists) وليسوا كلّيين (univesalists). لا يؤمن المتهكمون بالواقع الخارجي، وبالطبيعة الداخلية للإنسان، وبتقدم التاريخ، وبالحقيقة الأبدية. وفي رأي رورتي، تؤول التعددية، واللاعقلانية والاسمية والتاريخية... إلى أمر واحد، وهو نسبية الإيمان التي تجد لها سنداً في عبارة شمبتر (J.Schumpeter) المقتبسة من لدن رورتي: «أن تدرك نسبية صلاحية اقتناعاتك، ورغم ذلك تدافع عنها بإقدام، هو ما يميز الإنسان المتحضّر عن الإنسان المتوحّش»[11].

9- Rorty, 1991a, p. 197

10- Rorty, 1997, p. 43

11- Rorty, 1998, p.46

نماذج الناظر (theorist) هم الفلاسفة؛ حَوَّل الفلاسفة السياسيون، مثل لوك ورولز، الليبرالية إلى نسق بلغة العقلانية. ونماذج المتهكّم هم الشعراء، وهم من اعتبرهم رورتي أبطال الليبرالية الثقافيين. ويُظهر هذا رغبته الشديدة في طبع الليبرالية بطابع الشعر؛ هذا يعني إعادة تفسير الليبرالية بلغة اللاعقلانية واللاكلّية. وفي نظر رورتي بإمكان الشعر والقصص أن يعبّرا عن الليبرالية أفضل من الفلسفة والسياسات[12]. فهناك علاقة مركبة بين الجماليات والسياسات، علاقة طالما أُكدت من قبل ما بعد حداثيين مثل ليوتار. وعادةً يستمدّ مابعد الحداثيون القوّة من الجماليات لمقاومة السياسات المعاصرة. ويجسّد الأدب فعلاً روحاً أكثر توقداً للثورة. المشكلة هي أن رورتي استخدم الجماليات لحماية الواقع «الليبرالية» عوضاً من مقاومته. وليس بإمكاننا أن نعدّ شعرية رورتي أفضل من فلسفة رولز السياسية.

ليس بإمكان المتهكّمين فهم حقيقة الليبرالية، متفادين تقديم تفسير أفضل لها. كان مفهوم رورتي لليبرالية جدّ بسيط: الليبرالية هي الحرية التي هي ضد «القسوة». ما عدا هذا، لم يخبرنا ماذا تعني الليبرالية. وفي الواقع، الليبرالية نظام إيديولوجي ونظام سياسي في الوقت ذاته. فباعتبارها نظاماً إيديولوجياً تَعُدُّ الليبرالية المساواة والحقّ، وليس الحرية فحسب، أكثرَ القيم السياسية أهميةً. وتدافع الليبرالية، بوصفها نظاماً سياسياً، عن حماية حقوق الإنسان متوسلةً بالديمقراطية وحكم القانون لغاية تحقيق قيم الحرية والمساواة.

تدافع ما بعد الحداثة عن السياسات الشعبوية، وتعُدُّ عامة الناس أبطالاً في مجتمع حرّ. وتُظهر عادةً صبغتها المضادّة للنخبوية، وعبر مضادتها للتيار المهيمن، وللأرثوذكسية وللامتياز وللمركز وللنظرية وللماهية، تنتقد النخبويةَ بدرجات متنوّعة. وعلى سبيل المثال، في انتقادات فوكو للثقافة الغربية، يؤدي الحمقى والمرضى والمجرمون والمثليون دوراً ريادياً. فقد انتقلت الجماعات التي هُمِّشت إلى مركز الحلبة الفلسفية، ويبدو أن ذلك من أجل مقاومة الحكّام التقليديين، والعظماء والأبطال والفلاسفة والقديسين ومقاومة النخبوية.

يَدَّعي رورتي أنه فيلسوف ما بعد حداثي، وقد عُرِف بذلك، وقدَّم ولاءه لليبرالية. كان ينبغي في الظاهر أن يؤمن بصلاحية السياسات الشعبوية، إلا أنه، على العكس، دافع عن السياسات النخبوية. ونعلم أن المتهكمين، في نظره، هم الأبطال في مجتمع ليبرالي. المشكلة هي من هم المتهكمون؟ يذهب رورتي إلى أنه «في مجتمع ليبرالي مثالي، لن ينفكّ المثقفون (Intellectuals) عن أن يكونوا

12- Ibid., p. 53

متهكمين، وقد يكون غيرهم بخلاف ذلك[13]. إن هؤلاء الذين يُنعتون بالمثقفين يُشار بهم إلى الشعراء والروائيين والصحفيين، وما يتحدث عنه العامة معرفة عامّة، بإمكان المثقفين وحدهم أن يتهكّموا.

يفضل فلاسفة ما بعد الحداثة والسياسيون الليبراليون جميعاً السياسات الشعبوية. لماذا يدافع رورتي عن السياسات النخبوية؟ أرى أن المبرّرات هي كما سيأتي.

أوّلاً، لا يؤمن رورتي بأن غير المثقفين يملكون قدرات سياسية؛ فالسياسات مرتبطة بقدرة الشخص على التأمّل والمساءلة، وتحويل الواقع، أو مقاومته، والشكّ في معتقدات سياسية ما، أو الاحتجاج لها. ويرى رورتي أن المثقفين وحدهم من يملك مثل هذه القدرات، وأن غير المثقفين لا يملكونها. وبصفة عامّة الأكثر أهمية هو القدرة على المساءلة؛ ففي رأيه، لن يشعر غير المثقفين بضرورة الجواب عن سؤال: لماذا أنتم ليبراليون؟ في مجتمع ليبرالي مثالي. الشيء نفسه في القرن السادس عشر، لم يشعر عامة المسيحيين بضرورة الجواب عن سؤال: «لماذا أنتم مسيحيون؟»[14].

ثانياً، لا يعتقد رورتي بوجود أصوات مُضطَهدة. السياسات ما بعد الحداثية سياسات متمردة تحكي صوت المضطَهدين؛ إذ تعبّر سياسات فوكو عن صوت الحمقى والمجرمين والمثليين. ورغم أن رورتي دافع عن تعددية لُعب اللغة، إلا أنه لا يعتقد أن صوت المنبوذين أو الضحايا موجود حقّاً. صار المنبوذون فاتري الشعور بسبب معاناتهم، وهكذا عجزوا عن التعبير من تلقاء أنفسهم. المثقفون هم من عبّر عن صوتهم. إذاً فقط الروائيون الليبراليون والشعراء والصحفيون بارعون في فعل ذلك[15].

أخيراً، دافع رورتي عن السياسات المحافظة، لكنّه التمس سياسات تمردية. كان محافظاً جدّاً سياسياً، ليس فحسب لأنه تماهى مع الليبرالية التي كانت التيار الغالب منذ الأنوار؛ لكن أيضاً لأنه دافع بشدة عن «أسبقية الديمقراطية على الفلسفة»[16]، لكنه باعتباره ما بعد حداثياً فضَّل أيضاً أن يثور. يؤدي مثقفو اليسار في المجتمع الغربي الراهن الدور الريادي في الثورة. ويشير رورتي: «في تصوّري ليس بإمكان المتهكّم أن يستمر له وجود من دون مفارقة بين المعجم الأخير الذي ورثه، والمعجم الذي يحاول أن يبدعه لنفسه. إن لم يكن المتهكم مستاءً في باطنه، فهو منفعل

13- Ibid.,p.87

14 -Ibid.

15 -Ibid., p.94

16 - Rorty, 1991b, p.175

على الأقل»[17]. وُلد المتهكمون متمرّدين، إمّا مندفعين باطنياً من الاستياء، أو خارجيا من الرغبة في السعي ضد التيار.

لقد حاول رورتي أن يمزج بين ما بعد الحداثة والليبرالية، والتهكم والليبرالية المطبوعة بطابع الشعر، أو الليبرالية مُفَسَّرة بلغة اللاعقلانية، بوصفها وسائل لمثل هذه الغاية. ورغم ذلك، لم يبلغ هدفه، فلا فريق رَحّب بليبراليته مابعد الحداثية.

لم يقبل مابعد الحداثيون ولاءه الأوّلي لليبرالية، واعترضوا على رسم خط فاصل وصارم بين الدائرة العامة والدائرة الخاصّة. فرورتي عدّ ولاءه لليبرالية إجماعاً سياسياً، وهذا يعني تحقيق الإرهاب في نظر ليوتار، وهو ما جعله يرى في نظرية رورتي في الحرية نظريةً للاضطهاد. وقد فَصَل رورتي فلسفة الأنوار عن سياسات الأنوار، فأكّد الأخيرة (الليبرالية). في حين رأى فوكو في كليهما إخفاقاً. لم تفِ الليبرالية بعهودها، وما زالت تقرّ تدابير قمعية. في نظر ما بعد الحداثة إن ما يُحتاج إليه حقّاً ليس طبع الليبرالية بطابع الشعر كما اقترح رورتي، ولكن طبع الدائرة الخاصة بطابع السياسات، وهذا يعني إزالة الحواجز بين الدوائر الخاصّة والدوائر العامّة؛ لأن ما يُطلق عليه «الدائرة الخاصة» هو أيضاً مملوء بالرقابة والقمع.

علاوةً على ذلك، لا يقبل الليبراليون التفسير الواهن لليبرالية؛ إذ حاول رورتي أن يقترح نوعاً من الليبرالية من دون تأسيس، إلّا أن مفهوم السلطة يعدّ في نظر أغلب الليبراليين أساس الليبرالية التي مبدؤها الأساسي أسبقية الحقّ على الخير. ويرى رورتي أن الفلسفة نوع من أنواع لعب اللغة، والسياسات لعبة أخرى، ويرى أن الليبرالية ليست شيئاً أكثر من المعجم الأخير الذي فضّله الناس. لا يقبل الليبراليون، مثل رولز ونوزيك (Nozick)، فكرة لعب اللغة هذه؛ إذ تعني، في رأيهم لُعب اللغة هذه، النسبية، وعبارات التهكم تفشل في أداء الفكرة، وطبع الليبرالية بطابع الشعر خارج الموضوع. إن مواقفهم تجاه الليبرالية أكثر جديةً وصدقاً وأصالةً.

إن مفتاح المسألة هو: هل بإمكان اللاعقلانية الدفاع عن الليبرالية أفضل من العقلانية؟ لا أظنّ أن الأمر كذلك. ولم يدافع رورتي عن الليبرالية أفضل من دفاع رولز عنها في (نظرية العدالة). في الواقع، لا يستطيع رورتي أن يقدم إسهاماً ذا بال لنظريات الليبرالية، وليس بإمكان الليبراليين أبداً قَبول تفسيراته لليبرالية.

17- Rorty 1989, p. 88

المصادر والمراجع:

1. Bennington G., (1988), Lyotard. New York: Columbia University Press.
2. Rawls, J., (1971), A Theory of Justice. Cambridge, Massaschusset: The Belknap Press of Harvard University Press.
3. Rorty, R., (1989), Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.
4. Rorty, R., (1991a), Posmodernist Bourgeois Liberalism, In: Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Rorty, R., (1991b), The Priority of Democracy to Philosophy, In: Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Rorty, R., (1997), Is «Post-modernism» Relevant to Politics In: Truth, Politics and "Post-modernism" Assen: Van Gorcum

النيوليبرالية مقابل الليبرالية؟*

مايكل فويسيل**
ترجمة: نجاة النرسي***

«ما أريد أن أظهره لكم هو أنه رغم كلّ شيء، النيوليبرالية شيء آخر».
ميشيل فوكو ، ولادة البيو- سياسة

«لقد انتهى عهد «دعه يعمل ما يريد»»
نيكولا ساركوزي، خطاب تولون، 24 أيلول/ سبتمبر 2008

قد يكون اعتماد سياسات نيوليبرالية، طيلة خمس وعشرين سنة، هو ما حجب حقيقة أن الليبرالية غدت، في الآن نفسه، مجالاً للصراع. ففي النقاش السياسي، غالباً ما تأتي في صيغة خيار بين اثنين: الليبرالية ضد الطائفية، والليبراليون ضد الجمهوريين. ومهما كانت دوافعها وحوافزها، فإن هذه الخلافات أسهمت، بلا ريب، في إضفاء طابع متجانس كاذب على الليبرالية.

إن التمييز بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية (الثانية في أغلب الأحيان لصالح الأولى) يشهد بشكل أفضل على تعقيد معيّن داخل هذا المذهب، ولكنّه، في الغالب، تعقيد غامض وغير دقيق إلى حدٍّ ما، في حين أن هناك صراعات تنبثق داخل الليبرالية نفسها. ويجدر القول إن مصطلح «ليبرالي» غالباً ما يستثمر في استراتيجيات معيّنة، ونتيجة لذلك يشبه الدالّ العائم الذي يبدو

*Michaël Foessel, Néolibéralisme versus libéralisme? Esprit, No. 349 (11) (Novembre 2008), pp. 78-94, Editions Esprit

** أصدر مايكل فويسيل كتاباً تحت عنوان: la Privation de l'intime, Paris, Le Seuil, 2008

*** مترجمة وأستاذة باحثة، جامعة الحسن الثاني، المغرب.

من المستحيل تعريفه. وتظلّ النقطة الوحيدة المشتركة، في معظم استخدامات هذا المفهوم، هي طابعها الجدلي والسلبي؛ فأن تكون ليبرالياً في الولايات المتحدة يعني الاقتراب بشكل خطير من المذهب اليساري. وفي فرنسا، لا يتبنّى اليمين، في أغلب الأحيان، هذا المصطلح. هل ينبغي لنا، مع ذلك، أن نُسْلِم المصطلح لتعدّد المعاني والدلالات؟

إن الميزة الأولى للدروس التي ألقاها ميشيل فوكو في كوليج دو فرانس، في نهاية السبعينيات، هي إعادة التماسك لمفهوم الليبرالية، مع إظهار كيف تطوّر هذا الاتجاه الفكري، وانقسم إلى مذاهب متباينة، وأحياناً متعارضة. إذا ابتغينا الانسجام، يمكن للمرء أن يطلق تعريف «العقل الليبرالي»، من حيث كونه العقل الذي يصرّ على ضرورة إرساء «أقلّ ما يمكن من التحكّم»[1]. إن مفارقة «فن إدارة الحكم» (Gouvernementalité) الليبرالي تتمثّل في توجيه وقيادة أمور الناس انطلاقاً من حريّتهم، ممّا يعني تقليص مجال الفعل لدى السلطة السياسية («التخصصات»)، وتكليف الشخص نفسه بمهمة توجيه نفسه بنفسه.

لتقديم الأشياء بطريقة مختلفة قليلاً، يمكننا أن نطلق نعت «الليبرالية»، بالمعنى العام للمصطلح، على أيّ عقيدة سياسية مبنيّة على الاقتناع بأن العقبات التي تعترض الحرية هي بالضرورة خارجية بالنسبة إليها. وهكذا يتمّ تفسير العقبات التي تعترض الحرية بأنها اضطرابات قادمة من الخارج، وبشكل خاص من السلطة التنفيذية. التدخّل التعسّفي للسلطة في المجال الخاص، أو رفع الأسعار بشكل سلطوي، هذه التدابير تظهر تقييداً لا مبرّر له للحريّات الفردية؛ لهذا فإن السياسة الليبرالية، من حيث المبدأ، سلبية، وتمثل الحدّ الأدنى؛ إنها تتعلق بعرقلة ما يعوق الحرية.

على هذه الخلفية المشتركة لليبرالية، ركّز فوكو على تنوّع المذاهب. فتميزه الكبير لا يتمثل في وضع المؤشّر على الحرية «الأكثر» أو«الأقل» الممنوحة للأفراد، أو لشساعة القيود المفروضة على عمل الدولة. لا يكْمُن المعيار الأساس، الذي كثيراً ما يتمّ ترديده، في الضبط والتنظيم الذي ينبغي فرضه على النظام التلقائي للسوق؛ إذ لا يسعف هذا المعيار إلا في التمييز داخل الليبرالية نفسها بين «المعتدلين» و«الغُلاة»، بحسب الحيّز المسموح به لسياسة تدخّل الدولة، التي تُعدُّ موافِقة للاقتصاد الحرّ. ولكن، بحسب ما سنتثبت منه، إن مفهوم التدخّل ملتبس بشكل غير عاديٍّ، على الأقل طالما لم نحدّد أهداف هذا التدخّل، التي قد تتراوح بين تقييد السوق والترويج له، من

1- Michel Foucault, Naissance de la biopolitique، Cours au Collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes Études», 2004, p. 30.

خلال وسائل الدولة، لدى المجتمع بأكمله. فحينما نقرأ أن السوق هي «إيديولوجيا استبدادية تمّ اختراعها للتحكم خلال القرن الحادي والعشرين»، وهي التي «شيطنت الدولة... عبر وضع السوق السيادية في مكانة تتيح لها السيطرة على كلّ شيء آخر»، فإننا لا نتوقّع أن يكون كاتب هذه الأسطر هو جوليو تريمونتي، الذي أصبح، مؤخّراً وزيراً للمالية في حكومة سيلفيو برلسكوني[2].

هنا تكمن أهمية التمييز، الذي اقترحه فوكو، بين الليبرالية الكلاسيكية والنيوليبرالية. تحيل الأولى على التقليد الذي افتتحه لوك، وبلغ ذروته مع كانط؛ ذاك التقليد الذي يرتكز على تعزيز دولة القانون، والحدّ من قدرتها على الفعل وفقاً للمبادئ القانونية المتاحة؛ بمعنى أن هذا التقليد لا يقتصر على الليبرالية الاقتصادية لآدم سميث، ونظرية مبدأ عدم التدخّل التي تعترف باستقلال السوق. من ناحية أخرى، لا تدعو النيوليبرالية إلى استقلال السوق فحسب؛ بل أيضاً إلى توسيع النموذج الاقتصادي ليشمل جميع مجالات التفاعل الاجتماعي. وإن كان هذا النموذج يجد أصوله في نفعية بنثام، فإنه مع ذلك يُدينُ قربَ هذه الأخيرة من الاتجاهات الاشتراكية، ويتجلى ذلك أساساً في نظريات هايك وفون ميسس، وكذلك في الليبرالية الاجتماعية لمدرسة فرايبورغ[3].

لم تعد النيوليبرالية تحيل حصرياً على قابلية للحكم قائمة على حرية الأفراد؛ بل هي «فن يحكم عقلانية المحكومين أنفسهم»[4]. ولا تُمثِّل هذه العقلانية الجوهرية أيّ شيء آخر غير عقلانية حسابية.

وبقدر ما تصرّ الليبرالية الكلاسيكية على تصوّر الفرد موضوعاً للقانون، ومستفيداً من الخدمات ومبدأ القيمة، بقدر ما تدعي النيوليبرالية أنها ترتبط بأنثروبولوجيا مصطنعة، تنبني على الفرد موضوعاً للمتعة والمصلحة، وتخلط القانون بالاقتصاد. ولأسباب تتعلق بعدم ثقته في النموذج القانوني للسلطة، لم يضع فوكو بشكل منهجي ما يسميه «النهج الليبرالي القانوني الاستنباطي والأكسيوماتيكي لليبرالية» في تعارض مع النهج النفعي والنيوليبرالي. وهو يؤكد، بصورة خاصة، على الفرق بين مبدأ «دعه يعمل» الكلاسيكي ومبدأ تشجيع المنافسة النيوليبرالي، بما في ذلك تشجيعها

2-.Le Monde, 19 mars 2008.

3- برهن سيرجي أوديي، على عكس فوكو، أن الخلط بين النيوليبرالية، التي ترجع أصولها إلى هايكو، تتحقق لدى ميلتون فريدمان، وبين الليبرالية الموجهة في ألمانيا، التي لا تثق كثيراً في قدرة السوق.

(الموجهة 2008)Serge Audier, Aux origines du néolibéralisme: le colloque Lippmann, Paris, Le bord de l'eau)., يجب أن نعترف أيضاً بأن الليبرالية هي حركة شديدة التعقيد. وفي نهاية الأمر، لا علاقة بين روبك (Röpke) (وهو ليس ببعيد عن الاشتراكية الليبرالية) وأوكن (Eucken) (الذي ينظر إلى الدولة على شاكلة السوق). يكتسي هذا النقاش أهمية كبرى لأن الليبرالية الموجهة (ولكن أي ليبرالية؟) أدّت دوراً حاسماً في تشكيل الفكرة الأوربية بعد الحرب. على أيّ حال، لا نعالج في هذه المقالة إلا شكل النيوليبرالية التي فرضت نفسها إيديولوجياً وسياسياً ابتداءً من الثمانينيات، وعلى الأقلّ حتى الأسابيع القليلة الماضية؛ أي النموذج الأنجلو سكسوني.

4-.M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 316.

عن طريق تدخّل الدولة. ولهذا، من الممكن طرح فرضية تفيد بأن النيوليبرالية المعاصرة تختلف عن الليبرالية الكلاسيكية؛ بل تتناقض معها في بعض النقاط.

على خطا مقالات سابقة[5]، تروم هذه المقالة تطوير بعض الفرضيات التي تذهب في تجاه إقامة تعارض (وليس تمييزاً بسيطاً) بين الليبرالية والنيوليبرالية. فسواء كانت نظرية العمل، أم نظام الدولة، أم نوع العقلانية، التي يتم الترويج لها في كل من هذه المذاهب، من الممكن أن نُشعل نزاعاً بين مؤيدي الليبرالية القانونية ونظرية الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus)، لكن هذه المعارضة ليست، بأيّ حال، بديلاً يخضع لمبدأ الثالث المرفوع (tiers exclu). إن القول إن النقد الليبرالي للنيوليبرالية ممكن، لا يعني أن هذا النقد هو الوحيد، أو أنه الأنسب. علاوةً على ذلك، سنسعى إلى تحديد النقطة التي تنفصل فيها الانتقادات الليبرالية من جهة، والنقد الليبرالي للنيوليبرالية من جهة أخرى. إن الأمر يتعلق بالأحرى بمحاولة لتوضيح مفهوم الليبرالية، الذي غالباً ما يُحتَجُّ به دون الأخذ في الاعتبار الفروقات الدقيقة، وربّما أيضاً في محاولة لاختبار مزاعم بعض المفكرين النيوليبراليين الذين يدّعون الانتماء إلى الليبرالية الكلاسيكية، في حين أن مذاهبهم تشوّه مبادئها.

أشكال العمل: «موضوع القانون» و«موضوع المصلحة»

لا يمكن أن نلمس ذكاء النيوليبرالية ما لم نقس أهمية الرابط الذي تقيمه بين فكرة الحرية وفرضية الجهل. يصوغ هايك هذا الرابط بطريقة جدّ واضحة؛ إن كل مؤسّسات الحرية هي تكييفات (adaptations) مع هذه الحقيقة الجوهرية الأساسية؛ يتمّ خلقها لمواجهة المصادفات[6]. لن يكون هناك معنى في الحديث عن الحرية في عالم يُمكِن فيه توقّع أدق تبعات أيّ عمل (action)؛ حيث يتم تحديد كل شيء بقوانين صارمة. وهذا الأمر يمكن لأيّ ليبرالي تقليدي التسليم به: إن التعارض بين الحريّة والحتميّة الطبيعية هو عنصر مركزي في الفكر الكانطي، والذي يحيل عليه بانتظام هايك. على النقيض من ذلك، إن فكرة أن «مؤسسات الحريّة» (التي توجد على رأسها السوق) قد تمّ تصميمها لتقديم أجوبة عن الجهل الذي يحيط بالعمل الإنساني هي أساساً فكرة

5- انظر: Wendy Brown, les Habits neufs de la politique mondiale, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008 و Pierre Dardot et Christian Laval, «La nature du néolibéralisme: un enjeu théorique et politique pour la gauche», Mouvements, 2007, p. 50

إنه لمن اللافت للنظر أن التمييز بين الليبرالية والنيوليبرالية يقوم به، إمّا مروجو هذه الأخيرة، وإمّا منتقدو الليبرالية بالمعنى العام للمصطلح. تعكس هذه الحالة جموداً معيناً في الفكر السياسي الليبرالي، أو تعكس انخراطه في جبهات أخرى (تقديم ردود على انتقادات الطائفين أو الجمهورين).

6-.Friedrich A. Hayek, la Route de la servitude, Paris, PUF, 1985.

نيوليبرالية. إن هذه الفكرة توحي إلى أن الحريّة حقيقة «مؤسسة» (وليست طبيعية أو متأصّلة في الإنسان)، وأنه يجب أن تسير وفقاً للقواعد التي تمكّن من السيطرة على اللايقين المرتبط بسياق أفعالنا. إن النيوليبرالي مُحاطٌ باللامرئي: فهو لا يعرف العواقب ولا ظروف عمله. فعلى أيّ أساس، إذاً، سنبني «التحكّم»؟ لقد أظهر فوكو، من منظور مثيل، أن المصالح هي «ظواهر سياسية» فحسب، على عكس الأشياء في ذاتها (choses en soi) التي لا يمكن معرفتها، والتي هي الأفراد أو القيم[7]. إذا كنّا نجهل عمل الدوافع الخفية، يمكننا، من ناحية أخرى، التأكيد على أن الفرد يسعى دوماً لزيادة أرباحه وتقليل آلامه؛ لذلك سيكون من العبث أن نفرد أفعال الناس لهدف مشترك، ومن ثمّة أن نُخضع الحريات لغاية تتجاوز ما يقدّم ظاهرةً؛ أي البحث العام عن المصلحة، ومن ثمّ أن نتوافر على مقدمة منطقية تبرّر رفع السلوك الاقتصادي إلى مرتبة النموذج: «في منطق السوق، يخدم كل واحد، من خلال المكسب الذي يراه، احتياجات غير مرئية له»[8]، فالسوق هو المكان الوحيد للتمفصل العقلاني بين قطب اليقين في الفعل (الذي يجد أصله في البحث عن المصلحة) والجهل، حيث نجد أنفسنا نتيجة هذا الفعل.

ولهذا السبب، لا يكفي تجريد النيوليبرالي من المصداقية، وتذكيره بأنانيته. لا يهمّ إذا كان الغرض من الفعل أنانياً أم لا؛ يمكن للفرد أن يجد رضا شخصياً في البذل والعطاء. الأساس هو أن المصلحة هي مبدأ الاختيار غير القابل للاختزال، وغير القابل للنقل. لقد أظهر هيوم أن الناس يخضعون لعقد ما، لأن لديهم مصلحة في القيام بذلك، وليس لأن لديهم قابلية أو استجابة صوفية للطاعة. إن المصلحة في الوفاء بالالتزامات هو شأنٌ محضُ اقتصادي؛ فهو يستند فحسب إلى المنافع المتوقعة من التجارة[9]. يمكّننا هذا المثال من التثبّت من المسافة الكاملة التي تفصل «موضوع القانون» الخاص بالليبرالية الكلاسيكية عن «موضوع المصلحة» النيوليبرالي[10]. فحينما يوافق الإنسان القانوني (homo juridicus) على التخلّي عن جزء من حريته التي تتطابق مع ما هو اعتباطي، فإن الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) ليس مجبراً على تقديم مثل هذه التضحية.

وفقاً للمدافعين عن المصلحة، إن مفهومها هو شرط لبناء علم واقعي للفعل البشري. ومثل أيّ فعل بالمعنى المادي، إن هذا الأخير هو نتاج تأثيرات حادثة في العالم، وتكمن خاصيته الوحيدة في البحث عن المصلحة الذاتية، وهي التي ترتكز، مرةً أخرى، على إمكانية معرفة الإنسان. ويعدّ

7-.M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 47.

انظر أيضاً: Christian Laval, l'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme, Paris, Gallimard, 2007

8- F. A. Hayek, Droit, législation, liberté, Paris, PUF, 2007, p. 547.

9-.Hume, «Essai sur le contrat primitif», dans Essais moraux, politiques et littéraires, Paris, Pu F, 2001, p. 343.

10- انظر: M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 277

لودفيغ فون ميسز (Ludwig von Mises)، المفكّر النيوليبرالي، الذي وضع قواعد هذه النظرية الجديّة للفعل، واستنبط نتيجتها الأساسية من اعتبار: أنّ نموذج فعلٍ موجَّهٍ نحو البحث عن المصلحة لا يمكنه إلا أن يكون اقتصادياً. من هنا، لم يعد الاقتصاد (الذي يطلق عليه ميسز (Mises) «البراكسيولوجيا» la praxéologie) يشير إلى تخصّص إقليمي للنشاط البشري؛ بل هو «فلسفة الفعل والحياة البشرية، وهو يتعلّق بكلّ شيء وبكلّ الناس. إنّه عصب حضارة الإنسان والوجود الإنساني[11]. إن القول إن كلّ سلوك هو بشكل جوهري اقتصادي، يعني الاحتفاظ فحسب بالبعد العقلاني (الذي يمكن التنبّؤ به). حتى وهو مُحاط بالجهل، في «كل فعل تحرّكه الرغبة في القضاء على إحراج محسوس»[12]. قد يكون هذا «الإحراج» ذا طبيعة أخلاقية؛ حيث لا يمكن بتاتاً تفسير الإقدام على فعل متسم بالإيثار بغياب المصلحة. ولمحاكاة ما قاله بورديو (Bourdieu)، الذي ليس ببعيد كثيراً، مثلما يعتقد الناس، عن هذه المقدّمات المنطقية، فإن الفعل «المجاني» ليس سوى علامة على مصلحة (intérêt) تَدَّعِي عدم الاكتراث. إن المنفعة (Utilité) هي وازع لإسقاط أيّ إحراج؛ فالحصول على الربح هو الهدف الثابت لأيّ انخراط فردي في العالم.

يجب إذاً إدراك ما يعنيه مثل هذا التصوّر للفعل فيما يخصّ عقلانيته الجوهرية. ففي علم الأنثروبولوجيا النيوليبرالية، يعدّ أيّ فعل منطقياً في القانون، بما أن هذه النيوليبرالية تستجيب للبحث عن هدف وحيد ونهائي: تلبية الرغبات. يختفي التمييز بين العقلاني والمعقول، رغم أنه يشكل بنية التعاقدية الليبرالية لـلوك (Locke)، أو لكانط (Kant)، الذي ينبني لديه الانتقال إلى المجتمع المدني على خيار أخلاقي، قد يبدو أنه يتناقض مع المصلحة المباشرة للفرد. لا يوجد شيء من هذا القبيل في النيوليبرالية؛ حيث يتلاشى التمييز بين الحساب والعقل. ومن ثمّ يتم تعزيز مفهوم المسؤولية الفردية؛ فإذا كان الفرد لا يتحكم في نتيجة أفعاله، فهو، على العكس، مسؤول دوماً عن استدلالاته واستخلاصاته واستنتاجاته؛ لأنه دائم التفكير. ويبقى السلوك، الذي يبدو غير عقلاني لـ «قاتل» أو لـ«عصابي»، فعلاً قابلاً لتحديد المسؤول عنه: فكلاهما يهدف إلى غايات محددة وموجهة حسب مصلحتهما، حتى لو ظلت هذه المصلحة غير مفهومة[13]. بالمعنى الدقيق للكلمة ، لا يسعى الأشخاص إلى الاستحواذ على الخيرات، ولكن على الخدمات الممكن تقديمها لهم. وإذا ظلّ الدافع هو توفير المزيد من الرفاهية، فلا يمكن أن يتحقّق إلّا في نظام التبادل المعمّم؛ حيث تنشأ علاقة الترابط، بشكل ميكانيكي، من البحث المنفرد عن المصلحة.

11-Ludwig von Mises, l'Action humaine, traité d'économie (abrégé), trad. G. Dréan, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 55.

12- Lvon Mises, l'Action humaine, traité d'économie, op. cit., p. 27.

13-لا نحتاج للتأكيد على ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من تجريم للطب النفسي. انظر: L. von Mises, l'Action humaine, traité d'économie, op. cit.

إننا إذا ربطنا هذا الدافع للفعل مع عدم الوثوق من المستقبل، فإننا بطبيعة الحال سننظر إلى المضاربة بوصفها نموذجاً للتفكير البشري:

«إن الحاجة إلى تكييف أفعال الفرد مع تصرّفات الآخرين تجعل الفرد مضارباً يقترن نجاحُه أو فشلُه بقدرته على فهم المستقبل. فكلّ فعل هو مضاربة»[14].

يصبح الشخص أقلّ مسؤولية عن أفعاله منها عن استقامة تفكيره. ومن ثمّ، إن النظريات المعروفة باسم «رأس المال البشري» هي التي تَقْرِنُ الملكات الذاتية بالممتلكات. في مفهوم الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus)، يفقد رأس المال البُعد المادي، وهو ما يوضّح أيضاً التوافق بين الليبرالية الجديدة والرأسمالية المعرفية.

يكتمل جعل رأس المال ذاتياً مع ميسز (Mises)؛ حيث لا يعني عنده سوى «نتاج التفكير، ويوجد مكانه في العقل البشري»[15]. تعدّ كلّ قدرات الفرد موارد نادرة يمكن أو لا يمكن تخصيصها لأغراض بديلة .يمْكن ذلك إذا وُضعَت استعدادات الفرد الجسدية والفكرية، والمعارف المكتسبة، والصحة، وحتى المهارات العاطفية، في خدمة فعل ما، وأدمجت في تفكير أمثل. تعود ثيمة الفرد «متعهد نفسه» إلى توسيع فكرة رأس المال ليشمل الذاتية التي تمّ تصوّرها ككل.

يمكننا بهذا أن نفهم المنطق الذي تبنّته النيوليبرالية لاحتواء الفرق بين السلوك الأخلاقي والسلوك الاقتصادي. فحين حافظ آدم سميث على فارق بين معايير الأخلاق الفردية (نظرية المشاعر الأخلاقية) ومعايير الفعل المنتفع (ثروة الأمم)، تحلّل النيوليبرالية المجال الكامل للحوافز من حيث احتساب التكاليف وتوقّع الأرباح.

«المواطن النيوليبرالي النموذجي هو الشخص الذي يختار بشكل استراتيجي، لنفسه، بين مختلف الخيارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ وليس ذاك الذي يعمل مع الآخرين لتعديل أو جعل هذه الخيارات ممكنة»[16].

14-نفسه، p. 82-83

15-L. von Mises, L'action humaine, traité d'économie, op. cit., p. 117. فيما يتعلق بمفهوم «الرأسمال البشري» انظر: M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 2.

16.W. Brown, les Habits neufs de la politique mondiale, op. cit. p. 55 .

في الواقع، لا تخلو نظرية الفعل الفردي هذه من عواقب سياسية. إن تعميم النموذج الاقتصادي هو، بحسب فوكو ، هذا «الذي عَبْره سيصير الفرد قابلاً لأن يكون محكوماً»[17]. لذا، يبقى أن نفهم كيف أن إيلاء أهمية كبيرة للإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) يحكم رؤيةً للدولة وللقانون، تزيد من تفاقم النزاع بين الليبرالية الكلاسيكية والنيوليبرالية.

التدخّل النيوليبرالي وخصخصة الدولة

على خطا فوكو، كثيراً ما نميّز السياسات النيوليبرالية عن مبدأ «دعه يعمل» لدى الاقتصاديين في القرن الثامن عشر؛ بمعنى أن النيوليبرالية هي أكثر نزعة تدخلية من الليبرالية الكلاسيكية طالما: 1) أنها لا تعتمد على الأنثربولوجيا الطبيعية، بل على التصور الذي يجب أن يؤسَّس فيه الفرد كـ«متعهد لنفسه». 2) السوق نفسه يفقد بداهة كونه معطىً طبيعياً، ليصبح بدوره مؤسسة يجب على الدولة تعزيزها. النيوليبرالية المعاصرة هي نظرية لأزمنة الأزمات: فقد نشأت في نهاية الثلاثينيات، بينما كانت عقيدة «دعه يعمل» تشهد شبه رفض شامل، سواء من قبل الشيوعيين أم الفاشيين أم المحافظين ذوي الحنين للتجمّعات الحِرفية، وجميع المؤيدين للتخطيط[18]. ومن ثمّ، إن النيوليبرالية هي عقيدة سياسية تهدف إلى «إضفاء الشرعية على الدولة، على أساس الممارسة الضامنة للحرية الاقتصادية»[19]، أكثر من كونها إيديولوجيا تنبثق من نظام للإنتاج.

لا يكفي القول إن النيوليبرالية دولتية، أو إنها بطبيعتها ذات «نزعة تدخلية». تاريخياً، يكمن الجديد، الذي أتى به النيوليبراليون كونهم لا يقيمون العلاقة نفسها مع الدولة مثل أسلافهم. فغداة الحرب العالمية الثانية، بدأ دعاة «الليبرالية الموجَّهة» لمدرسة فرايبورغ، ومعظمهم عائد من الهجرة، في صنع دولة (جمهورية ألمانيا الاتحادية). اندرجت أهداف هذا البناء في سياق مآسي الفترة الاشتراكية- الوطنية، التي أُوِّلَت على أنها عواقب تدخّل الدولة الهتلرية. هذا صحيح أيضاً، في حدود أقل، بالنسبة إلى النيوليبراليين الأمريكيين، الذين لم يضطروا إلى مواجهة الاستبداد الملكي أو الجمهوري؛ بل النيوديل فحَسْب. إذا كان الليبراليون يفكرون على أساس وجود دولة قائمة بالفعل، فإن النيوليبراليين ينظرون إلى أنفسهم تلقائياً بوصفهم مؤسّسينَ للدول، ويكْمُن تميزهم في اعتبار أن أساس بناء الدول هو اقتصادي بحت. فهذه المذاهب هي أول من أعلن الفكرة التي سنجدها، لاحقاً، حتى في أقصى اليسار، والمتمثلة في أن تعبئة استمارة الضمان الاجتماعي ليس فعلاً بالضرورة

17-M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 258.

18- F. Denord, Néolibéralisme, version française. Histoire d'une idéologie politique, Paris, Demopolis, 2007.
M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 19-85. بالنسبة إلى الصورة المتناقضة لـ«الليبرالية المتعصبة» الحريصة على تأسيس شرعيتها على الضرورات الأمنية، انظر: MichaëlFoessel, «Légitimations de l'État. De l'affaiblissement de l'autorité à la restauration de la puissance», Esprit, mars-avril 2015.

خارجاً عن الخضوع إلى سلطة شمولية. كيف يمكن لمثل «رهاب الدولة» (فوكو) هذا، أن يؤدّي للدعوة إلى تدخل الدولة؟ تنجلي المفارقة، إذا افترضنا أولوية المنافسة على سياسة «دعه يعمل»، في أنه بينما أثبتت هذه الأخيرة تاريخياً محدوديتها (بما أنها لم تمنع تشكّل الاحتكارات)، تنحو الأولى إلى التماهي مع الديمقراطية بتقديم نفسها بديلاً للمؤسّسات العمومية[20]. وهنا، مرةً أخرى، يجب أن نبدأ بحجاب الجهل الذي يحيط بمعظم أفعالنا. بشكل سلبي، يقتضي هذا التماهي، ضمنياً نبذ التخطيط، وبشكل أوسع، السياسات العمومية التي تخدم مبدأ العدالة الاجتماعية.

بالنسبة إلى هايك (Hayek)، إن السوق هو نظام معقّد لكنّه منتظم، ولا ينجم عن أيّ نيّة واعية؛ لذا من السخف أن نتحدث عنه باعتباره شخصاً، على سبيل المثال، من خلال تقديم شكوى حول كيفية توزيع الثروات. تنطلق النيوليبرالية من الفرضية القائلة إن الفعل الطوعي وحده الذي يحتمل أن يكون عادلاً أو غير عادل، لتستنتج استحالة أن يكون وضع اجتماعي ما كذلك؛ لأنه لا ينبع من نية، بل من نظام تلقائي للتبادلات[21]. من ثمّ، يجب علينا القطع مع التصورات «البنائية» للدولة الاجتماعية التي تجعل من هذه الأخيرة محصّلة تعاقد غايته البحث عن الخير. بينما، في الليبرالية الكلاسيكية، يُعدّ التعاقد الاجتماعي لحظة من لحظات النظام السياسي، لا يتعدى كونه، لدى النيوليبرالية، علاقة تبادل.

من المسلّم به أن الناس يصنعون المجتمع، وبهذا المعنى تظل النيوليبرالية فردانية؛ ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يدركون ما يفعلونه ما دامت التفاعلات عديدة، وما دام النظام الاجتماعي معقداً [22]. وبهذا الخصوص، يدين هايك باستمرار «الوهم العام» الذي تلاحظه في الاشتراكية وفي التعاقدية الكلاسيكية على حد سواء، فالدولة ليست مؤهلة أكثر من الفرد لإلقاء نظرة شاملة على المجتمع؛ إذ يجب على الدولة التخلّي عن ادّعاء القدرة على تحديد هدف للحياة المشتركة. وكما قال بينث قبل ذلك، «المشرِّع ليس سيّد قلب الإنسان؛ فهو فقط مترجمه ووزيره». يجب أن يخدم الخواص، أو بالأحرى ما نعرفه عنهم؛ أي مصالحهم». هنا تكمن قواعد التدخّل التنافسي الخاصة بالنيوليبرالية.

20- «الاقتصاد هو الديمقراطية التي يلعب فيها كلسنتيمدور ورقة الاقتراع؛ إنها ديمقراطية لا يتمتع ممثلوها إلا بولاية قابلة للإلغاء؛ إنها ديمقراطية المستهلكين»L. von Mises, le Socialisme (1922), Paris, Librairie de Médicis, 1938, p. 51، إن النيوليبراليين، في بعض النواحي، أقلّ عداءً للمساواة الديمقراطية من الليبراليين الكلاسيكيين، ولكن لا مساواة لا تتجاوز البداية: المساواة أمام الحقّ في الدخول إلى نظام غير متكافئ.

21- حول «سراب العدالة الاجتماعية» انظر: F. A. Hayek, Droit, législation, liberté, op. cit., p. 457-461.

22- بشأن العلاقة بين النيوليبرالية لهايك والفردانية المنهجية للّيبراليين، انظر: Jean-Pierre Dupuy, Libéralisme et justice sociale, Paris, Hachette Littératures, 1997, p. 241-291.

إن المنافسة هي السلوك العقلاني الوحيد في سياق اللايقين؛ فهي تشجّع الأفراد على محاكاة الأداء القابل للتحقّق بشكل مثالي كاستثمار. فالتدخّل التعسّفي للدولة في لعبة المنافسة (عبر تثبيت الأسعار) غير مدانٍ سياسيّاً فحسب؛ بل هو مدان علميّاً كذلك؛ لأنه يدخل اللايقين إلى الآلية العقلانية الوحيدة للتفاعل. لذا يجب على الدولة الامتناع عن وضع أهداف مشتركة، أو المساهمة في العدالة الاجتماعية، لكن هذا الامتناع هو من حيث المبدأ شكل جديد من النشاط. الواقع، ينبغي على السلطات العمومية أن تضمن أن سياسة «دعه يعمل» لا تشكل عائقاً جديداً لأصحاب المشاريع؛ لذلك فإن هدفها هو مركزة المعلومات الاقتصادية، ونشرها اجتماعياً، حيث يتمكّن كل فرد من الاستفادة منها. في هذا المحيط العظيم من اللايقين، الذي يمثله التفاعل الاجتماعي، ينتج السوق بنفسه معلومة أساسية: الأسعار. إن هذه الأخيرة لا تعكس القيمة الفعلية للسلعة، ولا وقت العمل الذي استغرقته؛ بل هي إشارات ذات قيمة محفزة. فسعر سلعة ما يشجّع أو يثبّط الاستثمار؛ فهو يمثل، في نهاية المطاف، الهدف الرئيس للمعرفة الجماعية في عالم تنافسي وغير مؤكّد- وهو بهذا المعنى، يُعدُّ دائماً السعر المناسب[23].

إن نقطة القوة لدى النيوليبرالية، التي تتميّز بها ربّما بشكل أوضح عن الليبرالية، تتمثل في أنها تقرن القانون بنوع المعلومات التي توفرها الأسعار؛ حيث يفقد القانون، حينئذٍ، أي بعد جوهري؛ إذ لا يشمل أي «طبيعة إنسانية» افتراضية، ولا يشتمل على الحدود المعيارية التي يمكن للمجتمع السياسي أن يضعها لنفسه. لا يعدو القانون أن يكون فقط معلومات للاستعمال الخاص، يحتاجه الفرد ليطابق بين طلب مصلحته والشروط الاجتماعية للعمل وحالة السوق. بالطبع، يتسم أيّ شكل من أشكال الليبرالية بتفضيل القانون الخاص على القانون العام. وكما أوضح ماكفرسون (Macpherson)[24]، إن الفرد الليبرالي هو مالك، أوّلًا، لنفسه، ومن ثمّ يصبح قادراً على أن يمتلك الأشياء من خلال عمله. ومن ثمّ، إن مصدر القانون يوجد في القانون الخاص الذي يرسم حدوداً لتشريعات الدولة. ولكن، حيث تكتفي الليبرالية الكلاسيكية بحصر مجال اشتغال السلطة التنفيذية من خلال إضفاء الطابع الشكلي عليها (لا قيمة للقانون إلا إذا تمّ نشره، وكان ذا طبيعة عالمية في تطبيقه)، فإن النيوليبرالية تخصخص القانون العام. ينبغي أن تلزم الدولة نفسها بالقواعد

23-.«إن الأجور التي يحدّدها السوق تتعلق، إذا جاز التعبير، من الناحية الوظيفية، ليس بما قام به الناس، ولكن فقط بما ينبغي عليهم فعله [أي ما إذا كان عليهم الاستثمار في سلعة معينة أم لا]».F. A. Hayek, Droit, législation, liberté, op. cit., p. 548 لن نبالغ كثيراً حين نقول إن الأسعار هنا تطابق القانون الطبيعي لدى لوك، أو القانون الأخلاقي لدى كانط: فهي تقيد مجال ما يجب أن يكون. لايتردد هايك أمام استنتاج من هذا القبيل، بما أنه يؤكد أن الحرية «لا يمكن فصلها عن نوع من الأجور» ibid., p. 554، ولذلك فإن لها سعراً لا يمكن أن يُحدد إلا في السوق.

24-C. B. Macpherson, la Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 1971.

والإجراءات نفسها التي يذعن لها الفرد؛ إذ يخضع نشاطها التشريعي لمنطق القانون الخاص: تعويض العقود للقانون وتثمين المنافسة[25]. في نهاية الأمر، يوجد بين الليبرالية والنيوليبرالية الفرق نفسه الموجود بين تعزيز التشريع، وتضخّم السلطة القضائية.

إذا ما عُدّت الدولة في الواقع فاعلاً خاصاً يتساوى مع المواطنين، فتصحّ مقاضاتها مثل الآخرين. يؤدّي هذا التصوّر حتماً إلى تكاثر الهيئات القضائية المكلّفة بالسهر على قانونية تصرفات الدولة. لكن ما هي معايير هذه القانونية؟ شكلياً، يتعلق الأمر، كما هو الحال بالنسبة إلى الليبرالية، باحترام حرية الفاعلين، لكنّنا رأينا كيف أن النيوليبراليين لا يلمسون هذه الحريّة إلّا في السلوكات الاقتصادية؛ حيث إن معيار الشرعية لم يعد سياسياً، وإن السلطة التشريعية فقدت الأولوية التي كانت تمتلكها في جميع النظريات الليبرالية تقريباً. إن النظام، الذي يجب أن تُخضِع له الدولة إجراءاتها الخاصة، هو الشكل الوحيد للتنظيم المتناسب مع السعي الحر للمصالح الفردية؛ أي «التبادل» (la catallaxie)، أو التنظيم الداخلي للسوق. لم يعد القانون الخاص يمثل مجرد حدود للقانون العام؛ بل أضحى نموذجه. قد يعتقد المرء أنه بموجب مفهوم «دولة القانون» يوجد مفهوم ليبرالي واحد فحسب للدولة؛ ذلك الذي يشجّع الحقوق الذاتية، وفصل السلطات ومبدأ التقييد الدستوري. على هذا الأساس، قامت المساجلات في فرنسا بين المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري، وهذا الأخير يمنح أولوية لسيادة الشعب المتجسّدة في القانون. لكن «القانون» في دولة القانون، عند هايك، لا علاقة له بقانون لوك أو مونتسكيو أو كانط، بما أنه يغدو نوعاً ما ملحقاً بنظام الأسعار المعمول بها في السوق. يجب على هذا القانون فحسب أن يسمح للأفراد بتقييم المخاطر الملازمة لمقاولاتهم؛ لهذا يفقد الوظيفة الاعتراضية المرتبطة بشكل عام بـ «حقوق الإنسان»[26].

الانتقادات الأنثروبولوجية

تتعارض الليبرالية والنيوليبرالية بخصوص نقاط أساسية، من قبيل نظرية العمل ونظرية الدولة. ماذا يمكن، إذاً، أن يكون النقد الليبرالي للنيوليبرالية؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب علينا، أوّلاً، تَبَنِّي كيفية أخرى لانتقاد النيوليبرالية، متميّزة بشكل عام عن تلك التي سنقدّمها لاحقاً. تستند النيوليبرالية إلى الأنثروبولوجيا القائمة على مفهوم المصلحة وأولوية المنافسة. ومن ثمّ، يمكننا، إذاً، بطبيعة الحال، الاعتقاد أن دحض هذه المقدمات المنطقية يجب أن يكون في مستواها نفسه،

25- لم يتم بالتأكيد إنشاء القانون [بما في ذلك القانون العام] لخدمة أيّ غرض قبلي، لقد تطور على العكس من ذلك؛ لأنه جعل الناس الذين يمتثلون له أكثر فعالية في السعي وراء أهدافهم الخاصة. F. A. Hayek, Droit, législation, liberté, op. cit., p. 263-264

26- إن النيوليبراليين المؤمنين بالتقليد النفعي معادون بشكل عام لنظرية حقوق الإنسان، التي تعدُّ «ميتافيزيقية» بشكل مبالغ فيه. مبدئياً، إن النيوليبرالية تشعر بالارتياب من حقٍّ «غير قابل للتصرف»؛ لأنه يضع حدود الدينامية للمبادلات.

وأن إعادة النظر يجب أن تتم على مستوى الأنثروبولوجيا النيوليبرالية. إن انتقادات الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) عديدة، وسنكون واهمين إن تصورنا إمكانية تلخيصها. لذلك، سنكتفي، لاعتبارات عامّة وبنيوية، بتسليط الضوء بشكل أفضل على خصوصية النقد الليبرالي. من الممكن أوّلاً أن نبرز، في سياق علم الاجتماع النقدي، أن البحث عن المصلحة ليس، بأيّ حال، معطىً طبيعياً؛ بل منتوج اجتماعي. سوف نركز على الطابع غير العام، وغير الضروري للدوافع الأنانية، وعلى كون الترويج لها يتم دائماً في ظروف اجتماعية معينة[27]. هذا النقد ليس، في هذه الحالة ، الأكثر إقناعاً، بما أن ما يميّز النيوليبرالية، بالضبط، عن الليبرالية هو طابعها المصطنع. إن المفكّرين النيوليبراليين الذين ذكرناهم لا ينكرون أن البحث عن المصلحة، وحب المنافسة، تتشكلان اجتماعياً؛ فهذه الانفعالات الاجتماعية تشير إلى وجود طبيعة ثانية، أو هابتوس (habitus) خاص بالرأسمالية الحديثة. ولهذا السبب يجب على المؤسسات الحكومية وشبه الحكومية (المدارس، العدالة، المستشفيات، المنظمات الاجتماعية... إلخ)، في جميع الحالات، إعادة تأهيل الفرد بوصفه رائد أعمال. إن الأمر يتطلب اتخاذ تدابير تجعل السلوكيات المرغوبة هي السلوكيات المناسبة لنظام السوق، وغير المرغوب فيها هي السلوكيات الأخرى، من قبيل الاتكال الاجتماعي على سبيل المثال، التي يمكن تمثلها شكلاً من أشكال الاعتماد على الإعانات الاجتماعية.

وتبعاً للمنظور الأنثروبولوجي، يبدو أنه من الأفضل دحض رجحان النيوليبرالية، وليس دفع صفة طبيعية لم تدَّعِها هذه الأخيرة أبداً. والسؤال الذي نطرحه، إذاً، هو: هل يوجد فرد محكوم أساساً بالبحث عن مصلحته، وقادر في الآن نفسه، وباستمرار، على بناء تفكير منطقي وَثُوق؟ ويستند اليوم جزء كامل من النقد الاجتماعي للنيوليبرالية إلى إعادة تقييم لمفهوم المصلحة انطلاقاً من كتابات سبينوزا[28]. سنقتصر، مرةً أخرى، هنا، على ما هو أساس: فأن يتصرف الناس وفق المصلحة لا يعني أن هذه المصلحة نزعة نفعية؛ أي إنها واعية تماماً، وعقلانية، وقابلة للترجمة من الناحية الاقتصادية. من المؤكد أن أنثروبولوجيا سبينوزا تستند إلى بذل مجهود في الوجود (conatus)؛ أي الرغبة التي يشعر بها كلّ واحد في استمرار وجوده واستدامته. لكن هذا الأخير لا يتمحور حول هدف معين (الربح)؛ إنه استدعاء لقوة الوجود، وليس اللهث وراء الثروات.

27- هذا التأريخ لمفهوم المصلحة (السوسيولوجيا مناهضة للمذهب الاقتصادي، ونموذج العمل العقلاني)، على سبيل المثال، دافَع عنه بيير بورديو (انظر: من بين نصوص أخرى، Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil, 1997, p235)

28- Frédéric Lordon, l'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste, Paris, La Découverte, 2006. وبخصوص الاستعمالات المعاصرة لسبينوزا، انظر: Céline Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui », Esprit, mai 2007.

في مقابل النموذج النيوليبرالي للمنافسة، يمكن وضع أطروحة سبينوزا حول تقليد العواطف[29]. فبقدر ما تكون المنافسة بين المصالح واعية وحسابية، فإن تقليد العواطف يكون فورياً وانفعالياً. في كلتا الحالتين، هناك شكل من أشكال التقليد الذي قد يعتقد المرء أنه مصدر الرابطة الاجتماعية. لكن النيوليبرالية تبدأ من وضع يكون فيه الأفراد في علاقة خارجية مع بعضهم البعض؛ أي إن المنافسة هي الطريقة الوحيدة لإنشاء رابطة على أساس ذري. بالنسبة إلى سبينوزا، وعلى العكس من ذلك، تغدو المصلحة الشخصية، ومصلحة الآخرين غير قابلتين للتجزئة في تقليد العواطف، فالفرد هو الشخص الذي يدرك مشاعره؛ أي عقلنة السلوك من جهة، وتخيل شبيه الآخر من جهة أخرى؛ ففي الأطروحة السبينوزية، ليس الصراع إلا أحد الأشكال من التفاعل ضمن أخرى، لا يتم فيها استبعاد التعاون بأيّ حال من الأحوال. من الغريب أن نجد في الليبرالية الاقتصادية الكلاسيكية أطروحة مماثلة تدعو إلى التشكيك في عفوية الرابط التنافسي.

إن آدم سميث أقرب إلى سبينوزا منه إلى هايك، عندما يصف أصل الشعور الأخلاقي قائلاً: «مهما افترضنا أن يكون الإنسان أنانياً، فمن الواضح أن هناك مبادئ ما في طبيعته تجعله يهتم بثروات الآخرين، وتجعل من سعادتهم أمراً ضرورياً له، بغضّ النظر عن أنه قد لا يجني من ذلك سوى متعة رؤيتهم سعداء»[30]. من الواضح أن تصوّراً عن الإنسان الذي يفضل حبّ الذات (l'amor sui) على تقدير الذات (l'amor proprius)، يتعارض مع التعريف الصوري والتقييدي جداً للرابطة الاجتماعية، الذي دافع عنه النيوليبراليون. يمكننا أيضاً أن نستشهد بنظريات الاعتراف كما عند أكسل هونث[31] ، الذي يحاول وضع الصراع في مجال يقع خارج نطاق الاقتصاد. وعلى أيّة حال، إن الأنثروبولوجيا النيوليبرالية ستواجه تحدياً ليس على صعيد عواقبها فحسب، ولكن من حيث مبادؤها أيضاً. فالمجتمع النيوليبرالي، وهو مجتمعُ بَالغِين أكفّاء، لا يترك مجالاً للمشاعر الحزينة وأنظمة التبعية المختلفة، ولا سيّما الأنظمة العاطفية، التي لا تمتُّ بصلة إلى النموذج التنافسي. في هذا النموذج، غالباً ما يبدو من الغريب ، وهو الأمر الذي يظلّ غير قابل للتفسير، أن يتأقلم الأفراد بسهولة أقل من تأقلم الأسواق مع التطورات الاقتصادية.

29-إذا تخيّلنا أن شيئاً مشابهاً لأنفسنا، لا نحمل أيّ عاطفة، من أي نوع كانت، تجاهه، يشعر بعاطفة ما، فإننا نحس بمودة مماثلة. (Spinoza, Éthique, III,27) بخصوص المفهوم المضاد للمنفعة لدى سبينوزا، انظر:

Christian Lazzeri, «Reconnaissance spinoziste et sociologie critique, Spinoza et Bourdieu», dans Y. Citton et F. Lordon, Spinoza et les sciences sociales, Paris, éd. Amsterdam, 2008, p. 213-248.

30-Adam Smith, Théorie des sentiments moraux, Paris, PUF, 1999, p. 23, C. Lazzeri, «Reconnaissance spinoziste et sociologie critique, Spinoza et Bourdieu», art. cité, p.235.

31-انظر عدد تموز/يوليو 2008 من مجلة Esprit .

العقل والإجراءات: النقد الليبرالي

إن نقداً محض ليبرالي للنيوليبرالية لن يتموقع على هذا المستوى الأنثروبولوجي. لفهم ذلك يجب أن نتذكر أن العديد من المؤاخذات الموجهة لليبرالية الكلاسيكية تستهدف، في الواقع، أنثروبولوجيتها، التي تعدُّ شكلية ولاواقعية. يكفي أن نقارن توصيفات لوك للإنسان في حالته الطبيعية مع أوصاف هوبز، أو سبينوزا، أو روسو، لندرك ضعف هذه الأنثروبولوجيا، التي تجهل تقريباً كل شيء عن العواطف، ولا تقيم تمفصلاً أبداً بين نظام المؤسسات ونظام الانفعالات. تُعدُّ الأنثروبولوجيا الليبرالية إمّا مبسّطة ومقلّة، أو متفائلة بشكل مبالغ فيه[32]. في كلتا الحالتين، إن انحياز هذه الأنثروبولوجيا «الأخلاقي» (الذي يراعي صحة المعايير بدلاً من تقديم تعريف للخير) يُحْسَبُ عليها لا لها، بسبب طبيعتها التي تميل إلى أن تكون مضادة للسياسة. ومع ذلك، قد يشكل هذا الضعف الوصفي ميزة عند مقارنتها مع الأنثروبولوجيا النيوليبرالية.

يُمْكننا أن نقول عن الليبرالية الكلاسيكية إنها تؤكّد ما يجب أن يكون عليه الناس بدلاً من تأكيد ما هم عليه، أو ما تقوله عنهم عقيدة معينة. على العكس من ذلك، تتصور النيوليبرالية أن عمل الدولة حافز لتمكين الأفراد من أن يصبحوا هم أنفسهم: كائنات تنافسية، تتوافر على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن حالة السوق. هناك قرار مسبق حول السلوك البشري «الطبيعي» غير موجود في أيٍّ من أدبيات الليبرالية.

لقد قدم جون رولز بشكل واضح نظريته عن العدالة على أنها «بديل» للنفعية التي تجعل أبحاث المصلحة الخاصة هي الدافع الوحيد للعمل البشري[33]. وبذلك، لا يعتزم المفكر الليبرالي استبدال أنثروبولوجيا بأخرى؛ بل إحلال مفهوم إجرائي للعدالة مكان رؤية جزئية للإنسان. نجد عند رولز «حجاباً من الجهل» يذكّرنا بإصرار النيوليبرالية على ما لا نعرفه. لكن، هذا «الحجاب» له وضع مختلف تماماً؛ لأنه يتجاهل ما لا يشكّ فيه هايك، ألا وهو البحث عن الفائدة بوصفها نشاطاً رئيساً للعقل. وهكذا، إن «حجاب الجهل» عند رولز هو الذي يسمح لنا بتعليق أيّ شكل من أشكال الأنثربولوجيا، التي قد تدّعي أنها تشكل أساس القانون.

في التقاليد الليبرالية ، يُعدُّ كانط الأكثر تأكيداً على استحالة إرساء الحقّ (وبشكل أعم واجب الوجود، أو ما يجب أن يكون) على أسس أنثروبولوجيا محدّدة. لا يمكن لهذه الأخيرة أن تكون شيئاً

32- هذا هو جوهر انتقاد كارل شميث لروح الليبرالية؛ حيث يرى أن التفاؤل الأنثروبولوجي (بخلاف نظرية الخطيئة الأصلية) يؤدي حتمًا إلى إنكار السياسة، انظر: Carl Schmitt, la Notion de politique, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1999.

33-John Rawls, Théorie de la justice, Paris, Le Seuil, 1987, p. 29.

آخر غير مقاربة اختبارية ميدانية؛ إنها تتعلق بواقعة، وليس بمعيار. أمّا بشأن القانون، فإن كانط[34] لا يحتفظ من التجربة إلا بالحقيقة البسيطة للتعايش بين الأفراد، التي يجب السعي إلى تنظيمها بموجب القانون؛ لكنه يمتنع عن النطق بطبيعة هذا التعايش الذي لا يمكن، حينئذٍ، أن يختزل في نموذج المنافسة. لا يحتفظ هايك (Hayek) وميسز (Mises) من ما أتى به كانط إلا برفض العلموية التي تنكر الحرية، ويتجاهلان فرضية أن العقل عملي بحد ذاته؛ أي إنه يضع معياراً دون استعارة أيّ شيء من أنثربولوجيا ضمنية، ومشكوك فيها على الدوام. ولكن الإجرائية، التي نؤاخِذ عليها في كثير من الأحيان المذاهب الليبرالية، هي، أوّلاً وقبل كل شيء، علامة على الرفض: رفض اختزال العقل في الحساب. لهذا السبب لا يمكن للعقل العملي إلا أن يكون عبثيّاً من وجهة نظر العقل الاقتصادي الذي لا يتخيّل أن عدم الاكتراث الأخلاقي يمكن أن يكون حافزاً كافياً للعمل. يُمكن للمرء أن يناقش انتماء كانط إلى المذهب الليبرالي، لكن نجد لديه نصّاً واحداً على الأقل يحتوي جميع الخاصيات، بما في ذلك أكثرها إثارةً للجدل. في القسم الثاني من كتابه (النظرية والممارسة) (تحت عنوان فرعي: «ضد هوبز»)، يذهب كانط إلى أنه من بين شروط المواطنة توجد الاستقلالية الاجتماعية للفرد؛ أي وضعه مالكاً[35]. وبعبارة أخرى، يعدّ القانون الخاص أساس القانون العام، لأنه يجب استبعاد الشخص الذي لا يملك شيئاً (أي أغلبية الرجال ومجموع النساء) من الحقوق المدنية بسبب اتكاله على الآخرين. مالا يسر المرء في هذا النص هو استعادة هذا الأخير فكرةً عامة مألوفة وشائعة عند الليبرالية الكلاسيكية: الخوف من الشعب، الذي تمّ تحديده في كتلة غير المالكين، والذي يجب أن يحرص القانون على إبعاده عن ممارسة السيادة.

لكن هناك بعداً آخر لهذا النص (وبشكل عام لليبرالية القانونية) الذي يأتي داعماً لانتقاد الإنسان الاقتصادي (l'homo œconomicus)، فبالنسبة إلى كانط، إن الميزة الرئيسة لخضوع الدولة للقانون هي تجنّب «الاستبداد» الذي يُعرف بأنه الإطلاقية السياسية لـ «مبدأ السعادة»[36]. إن الانطلاق من أنَّ السعي وراء المصلحة الخاصة، أساساً للرباط الاجتماعي، يؤدي حتماً إلى الترويج لدولة «أبوية» تُوجِّهُ عملَها الطموحاتُ الذاتية لتحقيق السعادة. يستهدف كانط كلّاً من النفعية والمفاهيم المتشائمة التي تَستنتِج مِن فساد الطبيعة البشرية استحالة منح الحرية السياسية للأفراد. في الحالتين كلتيهما يخضع الحقّ غير المشروط لاعتبارات استراتيجية حول ما هو الإنسان . لكن ما هو «الإنسان»، على افتراض أننا نستطيع تعريفه، لا يفيدنا في شيء عندما نسعى إلى تحديد ما

34. انظر Kant, Doctrine du droit, introduction في جوهره، ينشأ مطلب الحق من واقع التعددية البشرية، وليس من طبيعتها. يجب أن تتم تسوية مجموعة الروابط التي لا يمكن للأفراد ربطها مع بعضهم البعض بمبادئ قانونية سليمة.

35. أُسُسُ حكم القانون هي: 1) حريةالإنسان، 2) المساواة أمام القانون، 3) الاستقلال الاجتماعي للأشخاص الذين يفترض أنهم أصحاب ملكية.

36. انظر: Kant, Théorie et pratique, op. cit., p.79.

يجب أن يكون سياسياً. في هذا الإطار، يجب على المرء أن يفترض أن هذا الإنسان لا يمثّل شيئاً؛ لأنه على وجه التحديد حرٌّ؛ هذا هو المعنى الحقيقي لعدم تحديد حقوق الإنسان.

أين يكمن التعارض، إذاً، مع النيوليبرالية؟ من خلال إظهار أن الملك لا ينبغي أن يسعى إلى جعل الناس سعداء بدلاً منهم، ألّا يتكهن كانط بـ«رهاب الدولة»، وجميع الانتقادات الموجهة إلى دولة الرعاية؟ إنه يظهر، على وجه الخصوص، أن نوع الأنثروبولوجيا، التي نمنحها لأنفسنا، لاتَهُمُّ كثيراً الليبرالي الحقيقي الذي يُعْنَى باستقلالية القانون. وقد أظهر التحالف غير المستقرّ بين النيوليبرالية (التي تبدو متفائلة) والتنظيمات الدينية المحافظة الجديدة في الولايات المتحدة، أن الثقة في الفرد يمكن أن تتلاءم مع سياسة أمنية، وهي بهذا المعنى «أبويّة». وبانتقاده للنفعية إلى جانب الأنثروبولوجيا التشاؤمية، يردُّ كانط بشكل مسبق على أولئك الذين يعلنون أن المجتمعات «غير قابلة للحكم»، ويسعون إلى علاج ذلك عن طريق تعزيز الدولة للسوق وللمقتضيات الأمنية.

إن النزاع بين الليبرالية والنيوليبرالية ليس مسألةَ معارَضَةٍ مذهبيةٍ فحسب. لقد رأينا أن هذه الأخيرة تتميز بتدخلية متناقضة، كلما لم يتجاوب السوق أو الأفراد مع التعريف الذي نسب إليهم أوّلاً. لكن، الليبرالية القانونية تحرص على عدم تعريف الإنسان دوغمائياً، ممّا يحميه على الأقل من إغراء تغييره. ولهذا السبب يجب علينا أن نتناول بحذر الدعوات إلى «تخليق الرأسمالية» التي نجدها، نتيجة الأزمة الحالية، على لسان سيغولين رويال وسارة بالي. لن يكون من المعروف أبداً ما إذا كانت النداءات بتوبيخ «عصابات وولستريت» تستحقّ الانتقاد للرأسمالية المالية، أو إدانات الأخلاق المتعفّنة لسكّان الساحل الشرقي. من ناحية أخرى، تذكّرنا الليبرالية الكلاسيكية بأن شرعية السوق ليست غير قابلة للنقاش طالما أن التنظيم الذاتي للمصالح لا يزال يعمل، ويصير موضع شكٍّ عندما لاينتج إلا «الفساد» فحسب. ترتبط هذه الشرعية، بطبيعتها، بما يسبقها؛ أي باحترام القانون الذي لا يتعارض مع متطلبات العدالة الاجتماعية، بشهادة رولز بما فيه الكفاية.

لا يمكن فصل قوة الليبرالية القانونية عن ضعفها؛ فهي تكتسب على مستوى وضع المعايير ما تخسره على مستوى وصف السلوك الاجتماعي. من خلال تبنِّي الحد الأدنى من الأنثروبولوجيا (وبالتأكيد القابلة للجدل)، تتجنّب أيضاً «القفزة القاتلة» التي تبتّ في ما يمثله الإنسان داخل ما يجب أن يكون عليه المجتمع. لا تتخذ النيوليبرالية هذا الاحتياط تماماً؛ حيث إنها لا تعترف إلا بنظام واحد فقط للعقلانية، وهو نفسه الذي يمارسه الإنسان الاقتصادي. هناك استخدامات عديدة

للعقل، قد تكون هذه الأطروحة هي الاعتراض الرئيس على إعلاء النيوليبرالية للحساب والمنافسة إلى مرتبة الإجراءات.

إنه لمن السابق لأوانه القول إن النيوليبرالية «ماتت» نتيجة أزمة الرأسمالية المالية، التي كانت تؤدي بالنسبة إليها دور المُزين الإيديولوجي. لقد أثبت فوكو، عن حق، أن النيوليبرالية ليست إيديولوجيا تابعة لنظام إنتاج؛ بل عقيدة سياسية وأخلاقية حقيقية. فعندما يقترح رئيس الجمهورية استبدال «رأسمالية أصحاب المشاريع» بـ «رأسمالية المضاربين»، يبدو أنه يجهل أن المصطلحين مترادفان؛ إذ أمام اتكال الفرد والدولة على المقاولة، لا يوجد سوى جوابين ممكنين؛ إما بلورة أنثروبولوجيا مضادة للنيوليبرالية، وإمّا تثمينُ ليبراليّة للحقوق باسم حرية مستقلة عن معتقداتنا بشأن الطبيعة البشرية.

هل حقّاً تجرّدنا من الثيولوجيا؟
كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة*

ميريام روفو دالون
ترجمة: توفيق فائزي**

يكاد يقع الإجماع على الرأي الذي يضع انتصار «العلمنة» (Sécularisation) في قلب العهود الحديثة. تبدو دلالة هذا اللفظ بسيطة وبدهيّة للجميع، كما ينبه هانس بلومنبورغ على ذلك منذ السطور الأولى من كتابه (شرعية الأزمنة الحديثة). ستكون العلمنة هي «تلك الصيرورة الطويلة الأمد، خلالها ينتج اضمحلال الروابط الدينية في الحياة الخاصة والحياة العامة اليومية، والمواقف المتصلّبة ذات الطبيعة المتعالية، ورجاء حياة أخرى، والممارسات الطقوسية، والصيغ الجامدة». بهذا ستكون الأزمنة الحديثة فترة «علمانية» (Sécularité) خالصة، وبالتبع ستكون الدولة الحديثة «دولة زمنية Séculier»[1]. لكن تكشَّفت هذه البداهة البادية عن كونها إشكالية؛ لأنها تُخفي اشتباهات رهيبة. على سبيل المثال: هل ترادف «العلمانية» «العلمنة»؟ ما الذي يشير إليه بدقة اضمحلال الروابط الدينية؟ وماذا عن طبيعة «الديني» الذي نعلن انسحابه؟ هل يتعلق الأمر بالممارسات الدينية، أو بوظيفة الدين الاجتماعية، أو بالحقيقة الدينية باعتبارها بعداً من أبعاد الإنساني، باعتبارها هذه «القدرة الملغزة على أن تتحدّد الذات في العلاقة بخارجٍ عنها»[2]؟ هل تُفهم العلمنة، وقد وُصفت بأنها أفول لتعالٍ ما، بأنها فقدانٌ، أو تشير إلى تحوّل جذري وجوهري لعدد من المضامين؟

ندرك بالتنبيه على هذه الأمور المظنونة ضرورة توضيح وضعية هذا التصوّر المفهومية، وبالتبع جعل مشروع الحداثة في مواجهة ما نقول عادةً إنه نواتها المُؤسِّسة؛ أي «نظرية العلمنة». تتحكم القضية «ب

---

* Myriam Revault d'Allones, Sommes-nous vraiment «Déthéologisés»? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des Temps Modernes, Les Etudes philosophiques, No. 1, Carl Schmitt (Janvier 2004), pp. 25-37.

** باحث ومترجم من المغرب..

1- La légitimité des Temps modernes, trad. franç, Gallimard, 1999, p. 13.

الإحالات على هذا الكتاب يرمز لها بـ LTM

2ـ العبارة لمارسيل غوشي Marcel Gauchet في: Un monde désenchanté ? Débat avec Marcel Gauchet, P. Collin et O. Mongin (dir.), Le Cerf, p.73.

هي علمنة أ»، في الواقع، في تأويل الحداثة وفق بلاغة متواطئة (univoque)، لكن تأخذ أشكالاً مختلفة. سيستوي القول إن أخلاق العمل الحديثة علمنة للرهبنة، وإن فكرة التقدّم ترجمة للرجاء الأخروي، أو إن المفهومية السياسية ورثت من المفهومية الثيولوجية: «كلّ مفاهيم نظرية الدولة الحديثة ذات المكانة هي مفاهيم ثيولوجية معلمنة»[3]، كما ينص على ذلك كارل شميث (Carl Schmitt).

والحال أن بلومنبرغ يعدّ قضية شميث هذه بالتحديد «أشد الصور تعبيراً عن نظرية العلمنة، ليس بسبب التنبيه على الوقائع التي تتضمّنها، ولكن أيضاً بسبب الآثار التي تنتجها»[4]. صحيح أن فائدة الحوار المتميزة بين بلومنبرغ وشميث راجعة إلى كونه حواراً مفتوحاً، ووجهاً لوجه، وليس كـ «الحوار بين متغيبين» كما قيل بشأن كارل شميث وليو شتراوس (Leo Strauss)، لكنه يرتبط أكثر بطبيعة الرهانات؛ إذ لا يتعلق الأمر فحسب بإقرار وراثة المفهومية السياسية الحديثة المفهوميةَ الثيولوجية، أو العكس؛ وأيّ دور أدّته الثانية في تكوين الدولة الحديثة من الناحية التاريخية. يتوقف الأمر بشكل أوسع على «آثارها»، بعبارة أخرى، بالوضع والقيمة الممنوحين للحداثة، وبمعقولية التاريخ (وبالخصوص بالعلاقة بين المتصل والمنقطع)، وبطبيعة «الشرعية»، وباختصار إذاً، بالمواجهة بين «الثيولوجيا السياسية» و«الفلسفة السياسية». بإمكان هذا المظهر الأخير، الذي ليس غريباً عن الحوار بين شتراوس وشميث، أن يضيء لنا أيضاً سبب السحر الذي أحدثه شميث على «راديكالية» السياسة الراهنة. يدور الحوار، في النهاية، حول معنيي «العلمانية» و«العلمنة»، وصلاحيتهما باعتبارهما مقولتين تأويليتين للحداثة. والرهان حاسم بالنسبة إلى الزعيمين كليهما.

احتفظنا من شميث بمقطعه الشهير الوارد في (الثيولوجيا السياسية) المعبّر بهذه الألفاظ عن نظرية العلمنة: «كل مفاهيم نظرية الدولة الحديثة ذات المكانة مفاهيم ثيولوجية معلمنة. وليس الأمر صادقاً فقط على تطورها التاريخي، لأنها نُقلت من الثيولوجيا إلى نظرية الدولة، -الذي به صار الله القدير المشرع القدير، على سبيل المثال- ولكن أيضاً على بنيتها النسقية التي تعدّ معرفتها ضرورية لتحليل سوسيولوجي لهذه المفاهيم. لدلالة حالة الاستثناء بالنسبة للفقه ما لدلالة المعجزة بالنسبة للثيولوجيا»[5].

يجعل شميث في هذا النص من «العلمنة» -التي أُولت بأنها انتقال للمضمون، ونقل للثيولوجيا

3-Théologie politique, trad. franç. Gallimard, 1988, p. 46.

الإحالات على هذا الكتاب يرمز لها بـ TP I بالنسبة إلى نص (1922)، أو TP II بالنسبة إلى نص (1970).

4- Hans Meier, Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique, trad .franç. Julliand, 1990.

5- TP I, p. 46.

إلى النظرية الحديثة للدولة- مبدأ معقولية السياسي الحديث؛ إذ لا يتكوّن السياسي الحديث إلا من مضامين ثيولوجية صارت زمنية؛ بهذا صار الله القدير المشرّع القدير. أو الفكرة القائلة إن مصدر السلطة هو الشعب صدرت من الاعتقاد في المصدر الإلهي للسيادة، إذا تعلّق الأمر بالديمقراطية. إذاً، للدولة الحديثة أصلٌ ديني، فلقد صدرت عن الثيولوجيا القروسطية، وهذا الصدور يشير إلى تشكلها التاريخي -المفهومي. وهناك أمرٌ آخر: يحيل الجزء الثاني من العبارة الثانية أيضاً، وهو الذي يحذف عادةً حينما نحيل على عبارة شميث، إلى «بنية نسقية»، إلى تقارب في البنية، أو إلى مماثلة بنيوية أيضاً؛ مماثلة لا تمثّل تقييداً لأطروحته كما يبدو -وهي النصّ على تماثل في البنية بين المفاهيم الثيولوجية والأوضاع القانونية- بل، على العكس، توسيعاً خفياً في اتجاه فلسفة تاريخية حقّة[6]. في الواقع، يفترض ما يسميه شميث «سوسيولوجيا المفاهيم القانونية» مفهومية راديكالية على حدّ تعبيره؛ أي منطقاً يبلغ الميتافيزيقي والثيولوجي. في الواقع، للصورة «الميتافزيقية، التي يهبها عصر محدّد للعالم، نفس بنية ما يبدو له أنه البديهي نفسه، إذا تعلق الأمر بالتنظيم السياسي»[7]. إذا كان الأمر هكذا، فليس السبب تناسب فضفاض مفترض من شميث بين واقع تاريخي ـ سياسي وبين الذهنيات التي تزامنه[8]؛ بل السبب هو حركة الحداثة نفسها؛ حركة تتجلى في تتابع «مجالات مهيمنة» ينتظم كل عصر حول إحداها. نحن الآن في نهاية صيرورة شهدت عبور الثقافات التاريخية من مركز الجذب، الذي كان الثيولوجيا، إلى الميتافيزيقا في القرن السابع عشر، ثمّ إلى الأخلاق الإنسانية، فالاقتصاد. لكن، لا معنى لهذا الانتقال، الذي يحرّك مسار الإنسانية الأوربية خارج مبدأ سياسي هو معيار الصديق/العدو. ونستطيع تبعاً لهذا المعيار -وللاعتراف به كثيراً أو قليلاً، أو تشويهه، أو «تحييده» قليلاً أو كثيراً- تقويم حركة الحداثة العامة. تنزع هذه الحركة، في الواقع، لفائدة انتقالاتها المتتابعة (من الثيولوجيا إلى ميتافيزيقا العصر الكلاسيكي ثم إلى الأخلاق الإنسانية فالاقتصاد) نحو تحييد متنامٍ للثقافة والعقل[9]. يرصد شميث انعطافاً حاسماً، من جانب، في الانتقال من الثيولوجيا المسيحية إلى العقلانية العلمية؛ لكونه بالأساس ثيولوجي سياسياً، ومن جانب آخر في إنهاء الخطيئة باعتبارها أساساً لتصور متشائم عن الإنسان يسمح وحده بنظرية سياسية متناسبة. في الواقع، «كل النظريات السياسية الأصيلة تفترض إنساناً فاسداً؛

6ـ ما ينبّه إليه كيرفغون (J.-F. Kervégan) حينما يؤكّد أن ثيولوجيا شميث السياسية تتجاوز، بشكل واسع، فكر الدولة الحديثة التاريخي، لكن تستلزم «فلسفة للتاريخ» حقّة، CF. Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité, PUF, 1992. وبشكل خاص الصفحات 100-105 من هذا الكتاب الذي يحلّل مقتضيات «سوسيولوجيا المفاهيم القانونية» كما فهمها شميث. لا يتعلّق الأمر إلا بتشكيل «ثيولوجيا سياسية عامة» تقوم مقام نظرية في التاريخ.

7- P. 55.

8ـ يعترض شميث على تأويل «روحاني» يُتبِع التحولات السياسية إلى تحولات «تصورات العالم»، وعلى تأويل «مادي» يُتبِع الإيديولوجيات إلى العلاقات الاقتصادية.

9ـ تمّ تفسير هذه الحركة بشكل كامل في: L'Ere des neutralisations et des politisations, in La notion de politique, trad. franç., Calmann-Lévy, 1972.

أي إنساناً خطيراً وقوياً، إشكالياً بشكل كامل»[10]. وكشأن التمييز بين الصديق والعدو، «ينتهي الركن الإيماني الثيولوجي الأساسي الناصّ على خطيئة العالم والإنسان الخطّاء إلى جعل الناس أصنافاً، ورسم المسافات، وجعل التفاؤلية اللامبالية، التي تختص بها التصورات الشائعة، أمراً مستحيلاً»[11].

نرى إذاً، انطلاقاً من الثيمة التي بسطها شميث، أن ما هو موضوع سؤال ليس دور «العلمنة» في تكوين الدولة الحديثة فحسب، لكن بشكل أوسع، نظرية للتاريخ ذاته، يعمل توجّه سياسي حاسم عمله فيها؛ تؤدي إمكانية التمييز الفعالة بين الصديق والعدو إلى نقد التحييد الليبرالي للقرار السياسي. ليس تحييد الثقافة والعقل المُشار إليه هنا، في الواقع، نتيجةً لصيرورة كانت مرحلتها الفاصلة إنهاء الثيولوجيا السياسية فحسب؛ بل هو غاية الحداثة السياسية، التي هي الليبرالية. ونفهم، وفق هذه الشروط، السبب الذي جعل بلومنبرغ يرى أنّ القضية الشميثية الأسلوب الأقوى لنظرية العلمنة؛ بسبب ما افتتحته من نتائج.

والشأن في هذا الحوار حول «العلمنة» وخاصيتها العملية، إذاً، هو تأويل الحداثة. من هنا ضرورة العودة، في البداية، إلى الشُّبه؛ أي اشتباه مفهوم العلمنة، وإلى صورة العقلانية المُقترحة من لدن بلومنبرغ بوصفها خيطاً موجِّهاً بديلاً. سنحاول، منطلقين من هذا، استخلاص رهانات المواجهة بين أطاريح شميث وأطاريح بلومنبرغ ومقتضياتها الراهنة.

1. صعوبات مقولة العلمنة: وضعيتها المفهومية

لقد صار موضوعاً عامّاً مقاربةُ الأزمنة الحديثة انطلاقاً من مقولة «العلمنة»، مثلما أشرنا إلى ذلك آنفاً. تجعل تأويلات عديدة من الحداثة نتاجاً لاستمرارية مقنعة. اقتصرت الحداثة على نقل عدد من المضامين الثيولوجية إلى المجال الدنيوي -وهذا ما تختصّ به- وهي تطالب بقطيعة جذرية مع ما سبقها. لقد أرادت أن تكون قطيعة، ولكن في الواقع لم تعمل سوى على أن ترث عصوراً سابقة. نستطيع أن نورد لإسناد هذا التأويل قراءة نيتشه (كل علم للغايات مستمدّ من علم للإلهيات) وقراءة كارل لوفيث (Karl Löwith)، الذي يُعلن عن «نظرية العلمنة» انطلاقاً من تأويل فكرة التقدّم (التقدم ترجمةً للرجاء الأخروي)، وقراءة فويغلين (Voegelin)، الذي يرى في الحداثة دواماً وتكراراً للمسألة الغنوصية، وأخيراً قراءة كارل شميث، الذي جعل من المفهومية السياسية الحديثة وريثة المفهومية الثيولوجية. دون أن ننسى، قريباً منا، الفرضية التي وضعها جاك دريدا عن عولمة ليست سوى «ترويم للعالم» (mondialatinisation) (وذلك من أجل أن

10- La notion de politique, op. cit. , p. 117.

11- Ibid, p. 110-111.

يفسّر أثر المسيحية الرومانية التي هيمنت الآن على كلّ لغة القانون والسياسة، وحتى تأويل ما يُسمّى «عودة الدين»[12]). يعني إعمال «نظرية العلمنة» في الحداثة، إذاً، اعتبارها نتاج سلسلة من التكرارات والتمويهات ومن الاستمراريات المقنعة؛ إنها تتنكّر لأسلافها مدعيةً أنها أساساً ـ ذاتياً وقطيعةً.

لكن، لا ينبغي أن يخفي الاحتماء بمقولة العلمنة عدداً من الصعوبات المتعلقة بوضعها المفهومي. تُفهم «العلمنة» بدلالتين في الواقع، بعيداً عن أن يكون لها دلالة متواطئة:

1. إنها تشير، أوّلاً، إلى أفول الدين، وفقدانه التأثير الاجتماعي، وانزوائه في المجال الخاص، وبالتبع تمكُّن مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة من الاستقلال الذاتي: ما يسميه ماكس فيبر (Max Weber) «رفع السحر» عن العالم. ولا يحمل هذا الأمر أيّ إيحاء سيئ ما دام الأمر يتعلق عند ماكس فيبر، بشكل دقيق، بوصف الصيرورة التي تتخلّص وفقها الطبيعة والتاريخ من قوى السحر والدين وإغراءاتهما، في الوقت الذي تنشأ عقلانية أداتية أكثر وأكثر امتداداً. من هنا السؤال الأساسي: هل للدين القدرة على صنع التاريخ؟

2. لكن نفهم أيضاً من العلمنة نقل الصور والمضامين والتمثلات من المجال الديني أو الثيولوجي نحو المجال الدنيوي. العلمنة، وفق هذه الدلالة الثانية، هي «جعل الأشياء تنتمي إلى العالم» (mondanisation)، وهذا النقل هو الذي يشير إليه بلومنبرغ بـ«نظرية العلمنة»؛ علمنة ل أ. تُختزل الحداثة، في معظم تجلّياتها، إذاً، في حاضنتها الدينية المخفيّة. هي صيرورة إخفاء ـ ذاتي وصيرورة للإنكار في الآن نفسه؛ هي ليست ما تدَّعي كونه، إنّها ما تدّعي إخفاءه وما تخفيه عن نفسها؛ إنها لا تحمل أصلها إلا باعتباره «بعداً لمعنى متوارٍ».

يتشبّث بلومنبرغ بنقد هذا التأويل، ونقد اشتباه مفهوم العلمنة بالتحديد في شرعية الأزمنة الحديثة. يوضّح الفصل الأوّل المعنون: «الوضعية المفهومية للعلمنة»، عبر شواهد، أن صورة العلمنة تراهن بدايةً على تأويل في الأساس مزيل لشرعية الحداثة (هذا أقل ما يمكن أن يُقال). ما دامت تجحد الأصالة والتأسيس العقلي اللذين تطالب بهما. تعدّ العلمنة، في نظر بلومنبرغ، بهذا، مقولة تأويلية مزيلة للشرعية: مقولة «للاشرعية التاريخية». لكن هناك ما هو أعظم: إذا أخذنا في الاعتبار أن جميع أبعاد الحداثة، أو معظمها، أُخضعت لنظرية العلمنة، سواء تعلق الأمر بأخلاقيات العمل الحديثة باعتبارها علمنةً للرهبنةً، أم بالثورة باعتبارها علمنة للرجاء الأخروي، أم بسلطة الدولة باعتبارها علمنة لقدرة الله المطلقة، فسنجد مقولة تأويلية مُوحِّدة في الجنس (homogénéisant)

12- «Le siècle et le pardon», in Le monde des débats, novembre 1999.

يجب مساءلة افتراضاتها. تُعدّ هذه الافتراضات، في نظر بلومنبرغ، افتراضات فكر جوهراني للتاريخ يضع دائماً علاقة متواطئة بين المبدأ والغاية، بين الأصل والمصدر والمقصد أو الهدف؛ يُنظر إلى التاريخ باعتباره «استحالة جوهرٍ»[13]. ليس الوضع المتأخّر لصيرورةٍ ما ممكناً ومفهوماً إلا بشرط افتراض وضعها السابق. تفترض مقولة «العلمنة» نواة جوهرية غير ملموسة وراء تشكلاتها الظاهرة: «يُفسَّر مضمونٌ خاصٌّ ومحدد بآخر يسبقه؛ بحيث إن تحوّل أحدهما إلى الآخر ليس تكاثفاً أو تخلخلاً، لكن اغتراباً للدلالة والوظيفة الأصليتين»[14]. والنواة الجوهرية المعنيَّة هي النواة الثيولوجية في نهاية المطاف. العلمنة مقولة تأويلية لا تكتفي بوصف الحداثة وصفاً يزيل عنها شرعيتها -باختزال مطلبها في التأسيس- الذاتي، لكنها تُراهن بشكل دقيق على فلسفة للتاريخ جوهرانية استمرارية، تعمل فكرة الاشتقاق عملها فيها؛ فلسفة هي في الحقيقة ثيولوجيا للتاريخ.

يقترح بلومنبرغ استبدال تأويلٍ أكثر دقّة ومحكمٍ نسجُهُ بهذه الصورة الموحِّدة في الجنس؛ تأويلٍ يسمح، في نظره، بأخذ فكرة عن الجدّة والقطيعة والانقطاع والاستمرارية في الوقت نفسه؛ استمرارية وحدها تجعلها في المتناول؛ لكن هذه الاستمرارية ليست «جوهرانية». إن كان يجب أن نمنح مفهوم «العلمنة» قيمة ومكانة كشفية، فيجب أن نؤوّله بطريقة أخرى بعدم اعتباره نقلاً للمضامين، وبالتسليم بأن «مضامين متباينة قد تقوم بوظائف متماثلة في بعض المواضع من نسق تأويل العالم والإنسان». إن كان «للعلمنة» معنى، فليس إذاً باعتبارها «طفرة» لمضامين ثيولوجية أصيلة صارت زمنية باغترابها، لكن لأنّها تعيد استعمال «وضعيات أجوبة أصبحت فارغة» في نسق تساؤل لم تعد الأجوبة تشتغل فيه. يقترح بلومنبرغ، إذاً، أن تتحدد الاستمرارية، إن كان هنالك من استمرارية، من خلال ثيمة (Une thématique) عن «رهن أسئلة» (L'hypothèque de questions) مُغالى فيه إذا قورن بالأجوبة، وليس من خلال هذه الحاضنة الثيولوجية، التي هي «الجوهر» في العمق، ممّا يضطر إلى إعادة استعمال وضعيات صارت فارغة. ليست «الأسئلة العظمى» نفسها التي تستمرّ في تاريخ الإنسانية (لو كان هناك «مخزون»، أو جسم باقٍ من الأسئلة العظمى، سيعود بنا الأمر إلى فكرة وجود قِوام Substrat دائماً متطابق)، لكن الاستمرارية تشهد على نفسها عبر إشكالية «فرط الأسئلة»، التي هي قبل كلّ شيء «إشكالية العتبات التاريخية»[15]. إن كان هناك من «هوية»، فليست هوية مضامين، بل «وظائف». في بعض اللحظات، التي يمكن وصفها بالمتأزمة، يواجه الوعي مشكلات لا يستطيع حلّها (عكس أطروحة ماركس: لا تضع الإنسانية إلا الأسئلة التي تستطيع حلّها)، ويعيد استعمال وضعيات وظيفياً؛ وضعيات تُركت فارغة

13 - LTM, op. cit., p. 12.

14 - Ibid. , p. 19.

15- Ibid, p. 74.

من أجوبة لم تعد عملية. بعبارة أخرى، غيَّر بلومنبرغ وجهة التأويل المعهودة بعبارات الإرث الخفي والاستمرارية المقنعة؛ لأن القدرة التفسيرية للأجوبة التي صارت غير مُرضية وغير عملية أُنهكت، فبإمكان أمر ما آخر جديد أن يَقدُم.

الصورة المقترحة هنا مركبة، ويجب تفادي عدد من الأفخاخ والتأويلات السيّئة لفهمها. بدايةً، لا يدَّعي بلومنبرغ، طبعاً، أن الحداثة مبدأ مطلق، وضعٌ خرج من العدم (ex nihilo). على العكس من ذلك، إن كانت الحداثة تحاول أن تتأسّس على العقل، إن كانت تتأكّد باعتبارها تأسيساً ـ ذاتيّاً للمعرفة، فلأنها كان يجب أن تواجه الأزمة المتولّدة من الاسمية في نهاية العصر الوسيط؛ بهذا هيأت القدرة المطلقة (potentia absoluta) لإله قدير، بإمكان إرادته إعدام العالم، أو رعايته وحفظه، فرضيةَ الجني الماكر (Malin Génie) الديكارتية.

«يظهر (الجني الماكر) كما لو أنه مبالغة مختارة بشكل حرٍّ لمستلزمات «توجب» على الفكر أن يجد أساسه الجديد في نفسه». حَوَّلت طريقة ديكارت، في الواقع، «أزمة يقين» نهاية العصر الوسيط إلى «تجربة يقين»؛ ليست الأهمية التي صار الإنسان يحملها لنفسه، الاهتمام بالذات، نقلاً لمضمون -كما لو أن الإنسان صار «إلهاً صغيراً»- لكن يشهد لإعادة استعمال وظيفي لسؤال في سياق أزمة.

بسبب أن «الإطلاقية الثيولوجية» أثارت أزمة عظيمة في نظامي المعرفة والثقافة، أُكرهت الحداثة بهذا أن تأخذ «على عاتقها إثبات ـ الذات»: «انتهى (العصر الوسيط)حينما لم يستطع إيهام الإنسان داخل نظامه الروحي أن الخلق «عناية»، وحينما فرض عليه، من هنا بالذات، حِمل إثبات الذات»[16]. يشهد جعل الإنسان مستقلًا، إذاً، تجربةً خاصّةً للعقل مع نفسه. وقوة هذه التجربة في علاقة شديدة «بعَوَز وعي أرهقته الأسئلة العظمى والأماني العظيمة طلباً، وأُحبط»[17]. مرةً أخرى، إنها بالذات إشكالية فرط الأسئلة التي اتضح أنّها مؤسّسة، وتضمن استمرارية دينامية تسمح بإدراك القطائع. وتسمح هذه الاستمرارية بالتحديد بآثار البعد (Effets de distance) التي لا تسمح بها الاستمرارية الجوهرانية.

علينا أن نسجّل بعد ذلك تمييزاً أساسيّاً على المستوى الإبستمولوجي، وفق فرضية بلومنبرغ، بين شرعية الأزمنة الحديثة باعتبارها مقولةً تاريخية؛ أي العقلانية باعتبارها «إثباتاً للذات»، وبين

16- Ibid., p. 149.

17- Ibid., p. 98.

«تأهيلها- الذاتي». يستنبط بلومنبرغ بهذا أن إرادة الحداثة تدافع عن نفسها ضد الفوضى التي ولّدتها أزمة الإسمية (Nominalisme)، ويرى أن مطالبة العقل بأن يضع نفسه أساساً، وبأن يجعل تأسيس ذاته تأسيساً ذا سيادة، هي مطالبة ثابتة. يجب أن نفهم إذاً أنّ عقلانية العصر الحديث «إثبات- للذات». لكن هذا لا يجر بالضرورة «تأهيلها- الذاتي»: لن ندّعي أن الحداثة نجحت بالفعل في مشروع تأسيسها الذاتي، وأن أنظمتها التصورية موافقة للعقل. ليس المشكل في أن نعرف، مثلاً، هل مطالبة الفلسفة بالمبدئية المطلقة للحداثة صائبة أم لا. يبقى أن نأخذ في الحسبان المطالبة ذاتها كما هي، باعتبارها أمراً خاصّاً بالحداثة. على المؤوّل أن يضع نفسه في مستوى هذا الفرض (Exigence) الجذري للقطيعة والتجديد، لا ليستنتج منه تحقّقه الفعلي (ما سيكون خلطاً بين الإثبات- الذاتي والتأهيل- الذاتي، بين ثبات الفعل المؤسّس ووهم إنجازه) ولكن للقَبول بالأصالة، وبخصوصية مثل هذه الوضعية: هنا تكمن شرعية الأزمنة الحديثة نفسها. ينصّ بلومنبرغ على ذلك: وحده «العهد الحديث فهم ذاته باعتباره عهداً، وخلق بذلك العهود الأخرى. يكمن المشكل في طموح الأزمنة الحديثة لتحقيق قطيعة جذريّة مع التراث، وفي عدم التناسب بين هذا الطموح وواقع التاريخ الذي يستحيل أن يبدأ من الصفر»[18]. وبتقرير «عدم التناسب» بين المشروع وتحقّقه الفعلي، يُرفع الاعتراض، الذي بالإمكان أن يُعترض به عليه، والمتمثل في استسلامه لوهم الحجية- الذاتية، وفي أن يتبنّى بلاغة الحداثة دون أن يتحرّز منها، ويتنكّر لميراثها. لكنّه يقطع، في الوقت نفسه، مع افتراض كامن في «العلمنة»، وقد فُهمت على أنّها نقل لمضامين: الحنين إلى الأصول، والأسف على أصل مستتر ومخفي، لآمالنا ورجائنا الدنيوي؛ ذلك أن «نظرية العلمنة» تستجيب لطموح لاعقلاني قصد إيجاد بُعد معنى مفقود وراء التنكرات جميعها، بالإضافة إلى ما يصحب ذلك من قلق هو أعظم؛ حيث إن إشكالية التأسيس- الذاتي تجعلنا نواجه بالتحديد، نحن المحدثين، مشكلة فراغ التأسيس.

إلا أن الوعي لن يجد أبداً في صورة مكتملة ما كان عليه أن يتخلّى عنه، إن اتبعنا الصورة التأويلية المقترحة من بلومنبرغ. وتشهد التجربة «المحبطة» التي يحدثها الوعي الحديث، في الوقت نفسه، على أن الحداثة هي بغير رجعة، إن أخذناها بعين الجد، إن لم نعدّها تكراراً مقنعاً[19]. إذاً ليس الإثبات- الذاتي والتأهيل- الذاتي متلازمين، لكن يبقى أن ظهور الأزمنة الحديثة يتلازم مع تنصيبها- الذاتي باعتبارها أمراً جديداً. «لم توجد «الأزمنة الحديثة» قبل اللحظة التي أعلنت فيها أنها

18 - Ibid., p. 126.

19ـ انظر مقال مايكل فوسيل «Michael Foessel, «La nouveauté en histoire. Hans Blumenberg et la sécularisation», Esprit, Juillet 2000, p. 43-50. يقارن مايكل فوسيل بدقة فكرة وعي «تتوسّله» الأسئلة العظمى والآمال العظيمة ثم «أُحبط» مع تجربة الوعي في فينومنولوجيا الروح لهيغل: يؤدي التخلّي عن اليقين الذاتي بالوعي إلى أن يضع دلالة جديدة، بحيث لا جدل عند بلومنبرغ يسمح للوعي ب«العثور ثانيةً في صورة كاملة على ما كان عليه أن يتخلّى عنه».

كذلك»[20]. الحداثة هي قبل كلّ شيء إنشاء. ونستطيع هنا بسط توضيح نموذجي بخصوص الثورة الفرنسية وبلاغة الحدث المؤسّس؛ لا يُلزِم تمجيدُ البدايات التي حمل بها الخطاب الثوري المؤوّلَ على تبنّي وهم الأصل هذا. لكن تتجلّى الطريقة الأكثر خصوبةً في أن نعامل وهمَ الأصلِ هذا كأنّه أصلٌ، وليس في مجرّد إنكار راديكالية القطيعة الثورية بدعوى أنها مرتبطة بوهم التأسيس الذاتي. لن نعود بذلك إلى أسطورة البداية، التي ليست بداية إلا أنها تُعاش كذلك -في هذه الحالة سنخلط بين الإثبات- الذاتي والتأهيل- الذاتي- لكن نعدّها مصدراً لقلب الأنظمة الرمزية، ولمعقولية جديدة؛ باختصار للقابلية على منح الحاضر وجهاً جديداً[21]. بعبارة أخرى، لا قراءة «استمرارية» على شاكلة توكفيل (Tocqueville)، ولا قَبولاً لقطيعة تتأسس فحسب على معتقد الفاعلين، يسمح بتفسير الخاصية الإنشائية للثورات الحديثة. ونستطيع، هنا، المقابلة بين قراءتين: قراءة ماركس في (18 برومير لويس نابليون بونابارت) وقراءة حنه آرنت (Hannah Arendt) ضمن كتابها (في الثورة).

تُلعب الثورة بالنسبة إلى ماركس باستعمال ألبسة رومانية، وتغطية التاريخ بالأسطورة، هو التنكر الذي يسمح بالفعل ويبرّره: «في الوقت الذي يبدو أن الناس يُحدثون الثورة في أنفسهم وفي الأشياء... يستحضرون بقلق أرواح الماضي». بعبارة أخرى، يجهل الثوار الحاضر الذي عليهم أن يُتمّموه، لكن جهلهم هو بالتحديد الشرط نفسه لإتمامه.

لا تجعل حنه آرنت من «نموذجية» الماضي القديم علامةً على مكر الذاكرة؛ لأنّ ما تتخصّص به الثورات السياسية الحديثة بالتحديد هو كشف القدرة الإنسانية على التجديد، ولأن تأسيس الحرية هو فكرة الثورات الحديثة المركزية. تكشف بلاغة هذه الثورات، بعيداً عن الوهم أو الوهم- الذاتي، عن تجربة جديدة بشكل مطلق: تجربة الحرية (المألوفة لدى القدماء ولكن غُطّيت وشُوِّهت في العصر الوسيط المسيحي وبدايات العصر الحديث)، تجربة تصادف «امتحان ملكة الإنسان في بدء شيء جديد»[22].

صحيح أن طريقة بلومنبرغ ليست مجرّدة من الصعوبات بسبب الدقّة نفسها، ابتداءً من

20 - LTM, p. 531.

21- أسمح لنفسي بالإحالة على كتابي D'une mort à l'autre. Précipices de la révolution, Paris, Le Seuil, 1989.. بسطت هذه الفرضية التي يتضح أنها جزء من صورة التأويل المقترحة من بلومنبرغ.

22ـ نحيل على الفصل الأول «معنى الثورة» ضمن: في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008. ننبّه بالخصوص إلى العبارة الآتية: «إن المفهوم الحديث للثورة المرتبط ارتباطاً لا انفصام له بالفكرة التي تقول إن مسار التاريخ بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة جديدة تماماً، قصة لم تروَ سابقاً، ولم تُعرف قط، هي على وشك أن تظهر، هو مفهوم لم يكن معروفاً قبل اندلاع الثورتين العظيمتين في نهاية القرن الثامن عشر» ص 38.

الانزلاق الممكن دائماً من الإثبات- الذاتي إلى التأهيل- الذاتي، والفرق بين نظامي القول هذين يمكن أن يتكشّف عن أنه واهٍ. لكن، بقدر سعي هذه الطريقة إلى أن تكون كشفية لا دوغمائية، إلا إنها تبحث عن «بدايات» وليس عن «أصل». بهذا المعنى تمنح، على الأقلّ، ثباتاً لفكرة البداية، وتفتح على إمكانية بعث ثيمة الفعل.

مهما يكن، تُحدث أطروحة بلومنبرغ نقلة: بنقد فكرة «العلمنة» باعتبارها «مقولة اللاشرعية»، وبمساءلة المقام المفهومي الذي مُنح لها بقوة، وبالتأكيد على غموضه تتخلّص من نكرانين: نكران الجدة والقطيعة، ونكران التراث. وبأخذنا بعين الجد مقتضى الاستقلال- الذاتي، الذي يصاحب خطاب الحداثة، تُحدث (الأطروحة) تجذيراً (radicalisation)؛ فهي تجعل من العلمانية أو الانتماء إلى العالم (mondanité) مشروعها الأكثر تميّزاً؛ ذلك أنه يجب الأخذ في الاعتبار صفة المطالبة الراديكالية الخاصة بالحداثة، والتحدي والرفض اللذين لا تنفكّ عنهما، ممّا يستتبع أن العلمانية ليست العلمنة[23]. وفيما يخص التمييز بين الإثبات- الذاتي والتأهيل- الذاتي، فهو [التمييز] يوجد في قلب النقاش مع كارل شميث؛ لأنه يقرّر في شأن مفهوم الشرعية بالتحديد.

2. بين شميث وبلومنبرغ: سؤال الشرعية

كانت «نظرية العلمنة»، التي أعلنت سنة (1949) من كارل لوفيث، نصب عيني بلومنبرغ حينما نشر عام (1966) (شرعية الأزمنة الحديثة)؛ فقد صدرت فكرة التقدم الحديثة عن الأخرويات المسيحية، ومنه يمكن أن نسلّم، بصفة عامة، أن جميع أبعاد الوعي التاريخي للأزمنة الحديثة آتية من تاريخ الخلاص المسيحي. لكنّه يستهدف أيضاً أطروحة كارل شميث التي شرحناها آنفاً:«كلّ مفاهيم نظرية الدولة الحديثة ذات المكانة مفاهيم ثيولوجية معلمنة»[24]. وبالمقابل، في نهاية الجزء الثاني من (الثيولوجيا السياسية)، يرد كارل شميث، ضمن أمور أخرى، على بلومنبرغ في الكلمة الختامية المعنونة: «الوضع الحالي للمشكلة؛ شرعية الأزمنة الحديثة»[25].

23ـ يتجه مارسيل غوشي (Marcel Gauchet) الوجهة نفسها في البداية حينما يكتب «اقترحت الكلام عن "الخروج من الدين" لأصف حركة الحداثة، وهذا بالتحديد لغاية تفادي عبارة العلمنة...الخروج من الدين هو في العمق استحالة الدين إلى شيء آخر غير الدين، السبب الذي جعلني أعترض على مقولتي العلمنة Laïcisation et sécularisation، يحدث أمر أكثر عمقاً من مجرّد استقلال العالم عن الديني، إعادة تشكيل العالم الإنساني عبر استيعاب جديد، وصهر وتحويل وتهييئ جديد لما اتخذَ في ذلك العالم وَجْه الغيرية الدينية لآلاف السنين. أنفي قدرتها على التفسير والفهم ولا أنفي قدرتها على الوصف. يبدو لي أنها تغفل عن أصالة عالمنا، ولكن أقبل أنها تصف السطح بشكل مناسب. إن لها استعمالها على هذا المستوى؛ إنها لا تحلّ المشكلة، هذا كل شيء» (La religion dans la démocratie. Parcours (de la laïcité, Gallimard, 1998 ; Poche, 2001

24 ـ نقده مبسوط في الطبعة الثانية عام 1974.

25 - P . 167

لماذا يعدّ بلومنبرغ إطلاقية شميث الثيولوجية الشكلَ الأكثر تأكيداً لنظرية العلمنة، ليس فحسب بسبب مضمونه، لكن بسبب الآثار التي يحدثها؟ لهذا أسباب كثيرة:

يُحدث شميث، بادئ ذي بدء، نقلاً من الله القدير إلى المشرّع القدير. ولا يتعلّق الأمر فقط، باعترافه هو، باسترجاع «حرفي» للثيولوجيا؛ لأن هذا النقل يعمل عمله في تفاصيل الحجاج القانوني-السياسي[26]. للسياسي الحديث (بعبارة أخرى الدولة) أصل ثيولوجي. تذهب قضية مثل هذه أبعد من الاعتراف بالإرث الثيولوجي للسياسي الحديث، أو حتى بحاضنة ثيولوجية للدولة الحديثة. في الواقع، هذه القضية في صلة بأطروحة أساسية ليست سوى مطابقة السيادة للفصل. إن كان «لدلالة حالة الاستثناء بالنسبة للفقه ما لدلالة المعجزة بالنسبة للثيولوجيا». وإن كان «صاحب السيادة من يفصل في حالة الاستثناء»[27]، فذلك بسبب الامتياز الميتافيزيقي الممنوح للفصل باعتباره بدءاً مطلقاً: يحيل الفصل في الواقع إلى القدرة المطلقة لإله إرادته تتجاوز أيّ إحالة إلى العقل. هذه هي الكلمة الأخيرة لإطلاقية شميث الثيولوجية.

أخيراً، دفعت قراءة الحداثة بلغة «العلمنة»، والاتجاه نحو «التحييد» و«التجرد من السياسي»، شميث إلى اختيارٍ «سياسي» بالمعنى الواسع للكلمة: فكرة السياسي الأصيلة وماهيته، وبالتبع ماهية الدولة «الأصيلة»، هي القدرة على التمييز بين الصديق والعدو، والاضطلاع بالقرار العدواني الراديكالي. ولأن الثيولوجي، عند شميث، حاسم في نهاية المطاف، فالقول الفصل في التمييز الصديق/العدو لا يندرج ضمن مجال السياسة (ويجب التنبيه، في هذا الصدد، إلى أن السياسي لا يرسم عند شميث مجالاً «موضوعياً»)؛ بل ضمن «المعتقد الثيولوجي الأساسي الذي يؤكّد «خطيئة العالم». منذ أن بدأت الإنسانية، في القرن السابع عشر، في البحث عن مجال محايد، بالعبور من الثيولوجيا المسيحية التقليدية إلى نظام علمي طبيعي، كانت تودّ أن تتجنّب التعارضات الثيولوجية الأساسية: الله أو الشيطان، وألقت الله خارج العالم: «وضع الله نفسه خارج العالم من منظور فلسفة ربوبية (deiste) القرن (18) وصار هيئةً محايدة في علاقته بصراعات الحياة الواقعية وتعارضاتها، وصار مفهوماً وكفّ عن أن يكون موجوداً»[28]. هكذا انتهت الحداثة إلى الاعتراض على المعجزة بحكم استلزامها قطيعة مع القوانين الطبيعية، واستثناءً مرتبطاً بالتدخل الإلهي.

26 - TP I, p. 48.

27- TP I, p. 15.

28 - L'ère des neutralisations et des dépolitisations, op. cit., p. 145.

انتبه بلومنبرغ إلى أن هذه الازدواجية الأساسية ممّا تختصّ به أطروحة شميث: «يظهر أن وراء القضية، التي مفادها أن المفاهيم الحاضرة بقوّة في علم السياسة الحديث قد تكون مفاهيم ثيولوجية معلمنة، تصنيفاً ثنائياً للوضعيات أكثر من اكتشاف تاريخي»[29].

تؤدّي مكونات الحوار بين شميث وبلومنبرغ، في الواقع، إلى رهان أخير: ماذا عن مفهوم الشرعية؟ دافع بلومنبرغ عن نفسه[30] ضد تهمة شميث، التي مفادها أنه لم يعالج «شرعية» الأزمنة الحديثة، لكن «مشروعيتها». في نظر شميث، في الواقع، لا وجود إلا لشرعية (Légitimité) آتية من عمق الأزمنة، هذا هو «موافقة الحقّ». واستند بلومنبرغ في نظره إلى مشروعية (Légalité) (مجرد موافقة القانون) اكتفت بوصف وضعيةٍ استناداً إلى معيار. يرد بلومنبرغ بأن شرعية الأزمنة الحديثة، كما يفهمها، هي ذاتها مقولة تاريخية تتضمّن التمييز بين العقلانية باعتبارها مطالبة -إثبات الذات- وبين تأهيلها- الذاتي. وبهذا الصدد، لماذا لا تتجسّد شرعية عصرٍ في الانقطاع عن تاريخه؟

نرى، إذاً، انطلاقاً من فكرة «العلمنة»، أن تصورين متعارضين للشرعية يتواجهان: يشير كارل شميث باعتباره ثيولوجيّاً سياسياً إلى أصلٍ، وإلى «حجية» تريد أن تكون مؤسّسة في التتابع الزمني (diachronie). الشرعية لفظ مؤسّس في النظام الدياكروني الذي تصدر منه «حرمة الأنظمة التي انحدرت من عمق الأزمنة»[31]. إذا كان الأمر هكذا، فلن تكون الحداثة إلا مجرّدة من الشرعية في ادعائها الجدّة والانقطاع، ومن خلال ذلك الادعاء: لم يعدَّها شميث نكراناً لموروثها فحسب؛ بل أكثر، ترى نفسها غير معترف بها، إذا أخذنا في الاعتبار خلفياتها الثيولوجية- السياسية، وقد عُزلت باعتبارها صيرورة لتحييد السياسي. نحن أمام إشكالية الأصل؛ بل حتى الأصل الذي يُخجل منه: تخجل الحداثة من أصولها.

يسلّم بلومنبرغ، من جهته، بأنّ الإثبات- الذاتي العقلاني للحداثة هو شرعيتها، ما يؤدّي لا إلى الخلط بين الإثبات الذاتي والتأهيل- الذاتي، كما نبّهنا إلى ذلك آنفاً، بالقضاء على كلّ أثر للبُعد، لكن بالتسليم بخصوصية الحداثة باعتبارها مشروعاً، وأكثر من ذلك: باعتبارها مشروعاً مسكوناً بأزمة إضفاء الشرعية. لا أحد في الواقع ينفي أن الحداثة بالتحديد لا تنفكّ عن أزمة الحجية[32]. نستطيع

29- LTM, op. cit., p. 102.

30 - Ibid., p. 106.

31 -LTM., p. 106.

32ـ هذه بالخصوص الوضعية التي تدافع عنها حنه آرنت في Qu'est ce que l'autorité ?, in La crise de la culture

الدفاع حتى عن اختصاص الحداثة بصيرورة مستمرّة لإضفاء شرعية هي في أزمة دائماً. لو أنّنا ننتمي إلى مجتمع ينزع إلى نسف قواعد شرعيته الخاصّة، فذلك بالتحديد لأن طرق إضفاء شرعيتها -التجرّد من الماضي والتراث- لا تترك مكاناً إلا لمطالب يكمن فيها التناقض؛ أي إنها متعارضة فيما بينها كما يلاحظ شارلز تايلور (Charles Taylor). هل يجب قبول المعادلة بتأسيس «أنطولوجيا نقدية» للحداثة، كما عمل على ذلك ميشيل فوكو، أو بالرجوع الدائم إلى هذه الوضعية المحبطة ذاتياً، تلك التي تتمثّل في أن لا نرى في الحداثة سوى العود الأبدي للأمر نفسه؟

النزاع بين الشعبوية والجمهورياتية ماكيافلّي وتناقضات سياسة العوام*

ميغيل فاتر**
ترجمة: فؤاد عبد المطلب***

الملخص

يتطرّق هذا المقال إلى النقاش الحالي بين الرؤى الشعبية والجمهورية للديمقراطية؛ فالحديث عن الديمقراطية يعني الحديث عن فكرة الشعب وسلطته. فمنذ بدايات التقليد السياسي الغربي، كان مصطلح «الشعب» يعود على كلّ من الجزء المكوّن للمجتمع (شعب populus) وإلى جزء مستبعد من المجتمع السياسي (عوام plebs). يحلّل المقال الفوارق بين النزعتين الشعبوية والجمهورياتية في ضوء الطرق المختلفة التي يترابط فيها هذان الجزآن والمفاهيم الناتجة عن سلطة الشعب. وبالنسبة إلى الشعبويّة، يمتلك الشعب السلطة حين يحقّق العوام (plebs) هيمنة ضمن الشعب (populous) من خلال انتزاع السيطرة على الدولة من النخب ‹الغنية›. ووفقاً للرؤية الجمهورية

---

* Miguel Vatter, The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics, Contemporary Political Theory (2012) 11, 242–263. doi:10.1057/cpt.2011.25; published online 11 October 2011.

تمتاز لغة هذا العمل بكونها بحثية ومكثفة تبرز من خلالها مصطلحات قانونية وفلسفية تاريخية تتداخل في معانيها العامة مثل: (common, demos, puplic, populous, pleps) التي تشير بالعربية إلى معانٍ مثل: (العامة أو العوام، الشعب أو عامة الناس، الجمهور، الشعب أو العامة، والعامة أو العوام). لذلك كان لا بدّ من التأنّي لبيان الفروق على نحو دقيق ومحدّد. وغالباً ما تظهر المصطلحات والأسماء بأصولها اللاتينية واليونانية، وأحياناً بأشكال لغوية أوربية حديثة، لذلك كان من الضروري إدراج معظمها في النص العربي إلى جانب مقابلاتها العربية. والسبب أنّ بعض الكلمات ليس لها مقابلات واضحة ودقيقة بالعربية مثل (sacratio) (القتل المقدس) و(homo sacer) (الإنسان المقدس) وغيرها، الأمر الذي دفع إلى استنباط معانيها بالعربية من السياقات الأصل. وثمة مصطلحات يمكن أيضاً ترجمتها بطريقتين أو أكثر على نحو وافٍ مثل: populism وrepublicanism التي يمكن ترجمتها على التوالي: حكم العوام أو الشعبوية، والحكم الجمهوري أو الجمهورياتية؛ وقد فضّلت استخدام الكلمة الثانية في كلتا الحالتين ربّما لأنّها أكثر دقّة. على أية حال، بذلت جهدي في البقاء ملتصقاً بالنص ما أمكن، فأتوخى الدقة واختيار المعاني بصورة مثابرة. وأوردت أسماء الأعلام والمصطلحات والإحالات في حاشية النص والمراجع في نهايته كما هي في الأصل، وهذا أجدى للقارئ المتابع والباحث أيضاً. وألحقت بالنص تعريفات مختصرة لبعض الأسماء والأماكن، فقد تعين القارئ بالعربية في المضي قدماً في قراءة النص من خلال تسليط بعض الضوء أو تذكيره بمعلومات تتعلق بتلك الكلمات. فإن أصبت في تقديم ترجمة واضحة فهذا جل ما أصبو إليه.

** قسم العلوم السياسية، جامعة دييغو بورتالس، سانتياغو، تشيلي.
*** باحث ومترجم من الأردن.

البديلة المفصلة في هذا المقال يمتلك الشعب السلطة حين يُدرج العوام (plebs) ضمن الدولة إمكانية إلغاء علاقات الحكم. ويتمّ تتبع الفارق بين هذين المفهومين للسلطة الشعبية من حيث المواقف المعارضة لدى النزعتين الشعبوية والجمهورياتية فيما يتعلق بحكم القانون. ويثير هذا المقال أيضاً فرضيّة تتعلق بالأسباب التاريخية لهذه الفوارق بين الشعبوية والجمهورياتية، وذلك من خلال دراسة ثلاث لحظات تاريخية تعدُّ حاسمة في تطور سياسة العوام: الجمهورية الرومانية الأولى، وتأسيس الأوغسطينية لجمهورية مسيحية، ثمّ أزمة النزعة الجمهورياتية النقابية في عصر ماكيافلي[1].

الكلمات المفاتيح:
الشعبوية؛ الجمهورياتية؛ حكم القانون؛ سياسة العوام؛ ماكيافلي؛ شيشرون

البحث

أعاد إحياء النظرية السياسية الجمهورية إلى الواجهة مرة أخرى أهمية التمييز بين الحرية كونها عدم-هيمنة، وهي التي تعتمد على حكم القانون، والحرية بصفتها حكماً ذاتياً جماعياً يعتمد على مفهوم السيادة الشعبية. يعتبر المنظرون السياسيون الرومان الجدد السيادة الشعبية، كونها نوعاً من السيادة، جزءاً لا يتجزأ من نظرية الدولة، بينما حكم القانون -على الأقل كما هو متصور في التقليد الجمهوري الحديث- ليس تغييراً لسيادة الدولة إنما يمثل مجالاً مستقلاً نسبياً يحصر سلطة الدولة. ولهذا السبب، يقول بيتيت (Pettit) إن حكم القانون المثالي يفسح المجال للاحتجاج الشعبي على سياسة الحكومة، لكنه ينظر بريبة إلى فلسفة روسو التي تقول إنّ على الشعب أن يطيع فقط القانون الذي شارك بنفسه في صياغته؛ لأنّ هذه المشاركة، وحدها، لا تستبعد احتمال أن يكون القانون وسيلة لهيمنة الدولة[2].

من جهتها، تعدّ النظرية الشعبية المعاصرة شكلاً مختلفاً من النظرية الديمقراطية التي يسيطر فيها الشعب على الدولة كي يمنح ممارسته للتشريع الذاتي قوة كافية للتدخل، وتعديل كلٍّ من نظام الحقوق، المجسد بحكم القانون، ونظام الحاجات، الذي يجسده الاقتصاد. ولهذا السبب، انتقد بعض المنظرين الشعبوية قائلين إنّها تتطلب ميلاً جمهورياً أكثر[3]. وفي المقابل قال منظرون آخرون إن الفصل الجمهوري بين حكم القانون والحكم الذاتي الديمقراطي يناقض الديمقراطية ويستوجب

1- مجلة النظرية السياسية المعاصرة (2012) 11, 263-242 2011.25 doi: 10.1057/cpt؛ نشرت على الإنترنت في 11 تشرين الأول 2011.

2() (Pettit, 1997, 2009a, b)

3- (O'Donnell, 2007)

التقويم بالمزيد من الشعبوية[4]. هذا وحاول نوع ثالث القول بوجوب أولوية ممارسة صياغة الدستور بالنسبة إلى السياسات الشعبوية[5]. ويعيد النزاع المعاصر بين الجمهورياتية والشعبوية اقتراح ما هو قديم، ولا يهدئ التوتر بين حكم الشعب وحكم القانون.

إن الحديث عن الديمقراطية يعني الحديث عن فكرة شعب وسلطته. ومنذ بدايات التقليد السياسي الغربي، أشار لفظ «الشعب» إلى كلّ من جزء مكوّن للمجتمع (شعب populus) وإلى جزء مستبعد من المجتمع السياسي (عوام plebs)[6]. ومن ثمّ، وبغية حسم الخلاف بين النزعتين الجمهورياتية والشعبوية حول معنى سلطة الشعب، يحتاج المرء إلى تقديم رؤية حول كيفية ترابط هذين الجزأين. ويتبيّن أنّ ماكيافلي(7*) مفكر أساسي لهذه المهمة بالضبط؛ لأنّه تميز عموماً بمحاولة صياغة المهمة الجمهورية في قيام شعب حرّ ومتساوٍ من خلال أمير مدني تقوم سيادته في حالة استثناء للقوانين مبنيةً على الصراع بين العوام (plebs) والنبلاء (nobles)[8]. ووفق الرؤية الشعبوية، يملك الشعب السلطة حين يحقق العوام (plebs) الهيمنة داخل الشعب (populous) من خلال انتزاع سيطرة الدولة من النخب «الغنية»[9]. وعليه ليس من المصادفة في شيء أن يربط لاكلو (Laclau) «المنطق الشعبي» بإعادة التفكير المنهجة لنظرية «الأمير الجديد» لغرامشي (Gramsci)، ويسمي ماكورميك (McCormick) صيغته من الشعبوية «ديمقراطية ماكيافلية»[10]. ولكن هل اعتبر ماكيافلي حقاً دستور شعب وحالة الاستبعاد معاً في مثل هذا الأسلوب الشعبوي؟

أقترح في هذا المقال قراءة ماكيافلي كونه يقدّم طريقة مختلفة في التطرق إلى جزء «العوام» مع جزء «الشعب» بحيث يبقي على الفارق بين الدولة وحكم القانون الذي أكده الاتجاه الجمهوري المعاصر، بينما يُظهر في الوقت نفسه كيف يستند هذا الاختلاف إلى فكرة أخرى من الصراعات الطبقية التي لا اعتبار لها في التنظير الشعبوي للصراع الاجتماعي. في هذه الرؤية الجمهورية المُعَدّلة يُمَيّزُ العوام (plebs) أنفسهم عن الشعب (populous)؛ لأنّهم يكافحون لبلوغ شكلٍ من السلطة

4- (McCormick, 2006؛ Bellamy, 2007)

5- (Kalyvas, 2009؛ Linera, 2009)

6- (Rancière, 1995a؛ Agamben, 2000)

7*- نيكولو ماكيافلّي (1469-1527) فيلسوف سياسي إيطالي من عصر النهضة. يُعدّ الشخصية الرئيسة والمؤسسة للتنظير السياسي الواقعي. وأشهر كتبه (الأمير)، الذي يتضمن تعليمات سياسية مفيدة للحكام، ويُعرف الكتاب بنظرته القائلة إنّ السياسة لا علاقة لها بالأخلاق، وإنّ كل وسيلة، مهما تكن لا أخلاقية أو غير قويمة، مُسَوَّغة بغية تحقيق السلطان السياسي. (المترجم)

8- (Althusser, 2001)

9- (Laclau, 2005؛ McCormick, 2006, 2007)

10- (McCormick, 2011)

سمته آرنت (Arendt) «لا حكم»، وهو يُمارَس في غياب الفارق بين الحاكمين والمحكومين[11]. ومن المنظور الشعبوي، إن الإدراك الجمهوري لحكم القانون لا يساهم سوى في إخفاء الصراع بين النخب والعوام. وتزعم النظرية السياسية الشعبوية أنّ التأكيد العامي لمساواته مع جميع الأجزاء الأخرى من الشعب (populous) يتّخذ بالضرورة شكلاً معارضاً للقانون؛ لأنّ العوام يوجدون في علاقة استبعاد فيما يتعلّق بالقانون. ومن منظور «اللاحكم» الجمهورياتي المعدَّل الذي أقدّمه هنا فإنّ استبعاد العوام من حكم الشعب (populous)، بعيداً عن كونه مصدر عجزهم، هو شرط يتيح للعوام التصرّف كسلطة تأسيسيّة لتشريع قانون عادل. وقد أنقذ ماكيافلي هذا المنظور الجمهوري الروماني لسلطة الشعب، وأظهر كيف يجب فهم حكم القانون بوصفه مكوّناً أساسياً لسياسة العوام.

قسمت تفسيرات ماكيافلي نفسها بين معسكر من يرونه مفكرَ نظام الدولة ومعسكر من يرونه مفكراً لسيادة القانون[12]. أقترح اعتبار ماكيافلي شخصية مدخل مساعدة في التفكير حول الديمقراطية من خلال «تناقض القانون والنظام»[13]. ويختلف هذا التناقض عن التناقض بين العوام وسيادة القانون الراسخ في التفكير السياسي الشعبوي؛ لأنّ العوام، بحسب تناقض فوكو (Foucault)، يقفون إلى جانب سلطة سياسية لتشريع القانون الذي يرفض حكم السلطة الرعوية، ويضع أنظمة الدولة في «حالة استبعاد». وفيما يأتي، أبدأ بإظهار الطريقة التي تهدم من خلالها المفاهيم الشعبوية المعاصرة للسياسة العامية التمايز بين السلطتين الرعوية والسياسية. ثمّ أقدم سلسلة نسب مختصرة لفكرة «شعب» هدفها توضيح كيف أنّ الفكرة المسيحية عن الجمهورية لدى أوغسطين (Augustine)*[14]، وبعد ذلك النموذج المثالي الجمهوري المدني الإنساني، يسهمان في نسيان التناقض المذكور سابقاً، باختزال الشعب في وظيفة نظام دولة. يُختتم المقال بقراءة لاستعادة ماكيافلي في التاريخ الروماني لصراع العوام من أجل اللاحكم ككفاح من أجل سلطة الشعب للإطاحة بحكم الدولة وأنظمتها باسم القانون العادل.

مساواة العوام من لوفورت (Lefort) إلى لاكلو (Laclau)

تعود النظرية السياسية المعاصرة الأولى، التي يرتبط فيها الفصل بين الشعب والعوام بمفهوم

11- (Lefort, 1986 a; Arendt, 1990; Vatter, 2005; Markell, 2006; Rosanvallon, 2006; Rzanciére, 2009; Abensour, 2010)

12- (Barthas, 2010)

13- (Foucault, 2000, صفحة 417)

14*- القديس أوغُسْطين (354-430): لاهوتي وفيلسوف كاثوليكي حاول التوفيق بين الفكر الأفلاطوني والعقيدة المسيحية. (المترجم)

جمهوري للديمقراطية، إلى سنة (1968) في كتاب لوفورت (Lefort) حول ماكيافلي[15]. وبتبني أطروحة ماكيافلي الرئيسة حول المعارضة بين جزء الشعب الذي «لا يرغب في أن يأمره ولا أن يضطهده ‹العظماء› والنخب التي ‹ترغب في أن تأمر الشعب وتضطهده›»[16]، يُسلم لوفورت (Lefort) بـ«أن المجتمع السياسي يوجد فقط خارج تقسيمه، ويكون قوياً فقط إذا ما وجد في تأثيرات التقسيم الاجتماعي إمكانية الربط بالعالم الخارجي»[17]. ويؤكد شكل ديمقراطي من المجتمع هذا التقسيم الداخلي للشعب (populous) بحيث يصبح مكان الحكم «مكاناً فارغاً ويصبح الذين يمارسونه [الحكم] مجرد أشخاص يحتلونه بشكل مؤقت فحسب، أو يمكنهم أن يُنصّبوا أنفسهم فيه بالقوة أو المكر فقط»[18]. وبالنسبة إلى لوفورت (Lefort)، تدعم الديمقراطية الاختلاف بين أفراد الشعب (populous) «المنظمين» والعوام (plebs) «الهمجيين» بحيث يمكن لصفات العوام (plebs) الفوضوية أن تعيق منح السيادة للشعب[19]. يقارن لوفورت (Lefort) صورة المجتمع الديمقراطي هذه دون سيادة بشكل استبدادي من المجتمع الذي ينكر التقسيم الجوهري للشعب، ويضع في أساسه «تمثيل الشعب ككتلة واحدة»[20]. وقبل رفض كلّ من رانشير (Rancière) وباديو (Badiou) ونيغري (Negri) للسياسات المحددة على أساس أنها تختزل تعدد «الحشود» في وحدة الشعب، كان لوفورت (Lefort) قد ربط بين شرط إمكانية تحقيق الديمقراطية مع جزء العوام (plebs) «غير المعدود» أو «الهمجي».

بغضّ النظر عن محاولة غرامشي (Gramsci) لفهم أمير ماكيافلي «الجديد» أو «المدني» بوصفه السلطة الأساسية لمجتمع ديمقراطي أو شيوعي متطرف، لم يعد لوفورت (Lefort) يؤمن بأنّه من الممكن أن يصبح العوام (plebs) الدولة، وأن يضمنوا الهيمنة بطريقة تخلق مجتمعاً دون طبقات. وهو لا يستطيع تخيّل مجتمع كهذا «من دون طبقات» سوى على أنه وهم إيديولوجي يحاول من خلاله الأمير المدني، عن طريق «التظاهر والنفاق»، التحكم في مفارقة نظام سياسي ديمقراطي حقيقي، نظام يكون قانونياً وهمجياً في آنٍ واحد، من خلال تقديم صورة شعب متّحد وذي سيادة اندمج «بنجاح» في الاختلاف المتطرف لدى العوام (plebs)[21].

15- (Lefort, 1986a; Sfez, 1998; Flynn, 2006; Marchart, 2007)

16- (ماكيافلي، 1998؛ ماكيافلي، 1996، 1، الفصل 5)

17- (Lefort, 1986a، صفحة 555)

18- (Lefort, 1986a، الصفحتان 304-303)

19- (Lefort, 1978، صفحة 44؛ Lefort, 1979، صفحة 23؛ Lefort, 1986a، الصفحتان 304-203؛ Abensour, 1994؛ Nasstrom, 2007)

20- (Lefort, 1986b، الصفحتان 298-297)

21- (Lefort, 1986a، الصفحات 417-411)

عوضاً عن ذلك، يتتبّع تفسير لوفورت (Lefort) لماكيافلي مساراً آخر بالنسبة إلى سلطة الشعب الأساسية التي تتجاوز شخصية الأمير المدني أو الأساسي. ففي كتاب (نقاشات حول ليفي)، يُسلم ماكيافلي بشكل جيد بأنّ «جميع القوانين المصاغة لصالح الحرية تنشأ من الانفصال [بين العوام plebs والعظماء]»[22]. ويقرأ لوفورت (Lefort) هذا المقطع على أنّه يعني السياسة الأساسية التي تبرز من الانقسام الذاتي لشعب يجد تعبيره الحقيقي في فكرة حكم القانون «الذي يُبقي مسألة وحدة الدولة مفتوحة»[23]. وكي تُخلص سيادة القانون نفسها من الآلية الإيديولوجية للدولة، وتصبح وسيلة سياسة ديمقراطية أساسية، على القانون أن يعكس معارضة رغبة العوام في عدم الحكم ورغبة النخب في الحكم[24]. وجه لوفورت (Lefort) فهم النزعة الجمهورياتية نحو مقاومة العوام (plebs) «الهمجيين» للدولة و«سمو» القانون وفق أنظمة الدولة[25]، لكنّه أخفق في تقديم رؤية لكيفية تطابق هذين الجانبين لدى ماكيافلي. وأبيّن فيما يأتي أنّ إدراج العوام (plebs) ضمن الشعب (populous) عبر الكفاح من أجل قانون عادل وتوسيع الحقوق السياسية يحدث ضمن وعبر مفهوم جمهوري لحالة الاستثناء.

يستعيد مفكرو ما بعد الغرامشية (Post-Gramscian) مثل نيغري (Negri)، ولاكلو (Laclau)، وموف (Mouffe)، سيادة الأمير «الجديد» بوصفها لحظة أساسية في بناء شعب حر، بينما يحاولون تجنب انهيار سياسة العوام الأساسية إلى ما عرفه لوفورت (Lefort) بوصفه سياسة استبدادية. وبينما يختلف لاكلو (Laclau) وموف (Mouffe) عن نيغري (Negri) في مفهومهما حول أمير ماكيافلي «مدني»: يعتبر نيغري (Negri) الأمير «المدني» العامل السياسي الذي يعيد الدولة إلى الاجتماعي بإضفاء الطابع الديمقراطي والسياسي على العمل المنتج للعمال، ويؤسس ديمقراطية «مطلقة» من دون دولة[26]. ترتكز أصالة لاكلو (Laclau) على ادعائها أنّ الأمير «المدني» يمثل أساساً العوام (plebs)، الذين يعتمد عملهم الثوري على العمل بديلاً مؤقتاً للمثل الأعلى الذي لم يتحقّق أبداً على نحو كامل، والمتمثل في شعب (populous) متّحد وغير طبقي[27].

تظل نقطة بداية النزعة الشعبوية لدى لاكلو (Laclau) هي التمييز بين الشعب بوصفه قوة مكونة (الشعب تحت التمثيل السياسي)، أو (populous)، والشعب كونه قوةً تأسيسية (الشعب

22- (ماكيافلي، 1996، 1، الفصل 4)

23- (Lefort, 1986a، صفحة 477؛ 1992، صفحة 168)

24- (Lefort, 1992، صفحة 175)

25- (Lefort, 1986a، صفحة 601)

26- (Negri, 1999؛ Kalyvas, 2000؛ Laclau, 2001 وMouffe؛ Vatter, 2007)

27- (Villacañas Berlanga, 2010)

بوصفه الجزء غير المعدود ممن ليس لهم دور في الدولة)، أو العوام (plebs) الذين يذكرهم رانشير (Rancièr)[28]، إلا أنّ ذلك مستمدّ من قراءة ماكيافلي للجمهورية الرومانية كما نقلها تفسير لوفورت (Lefort). وقد افترض رانشير (Rancièr) في العمل ذاته أنّ العوام (plebs) المستبعدين أو (demos) لا يتداركون الظلم الذي عانوا منه من خلال طلب اعتراف الدولة بوصفهم جزءاً آخر من الأجزاء المكوّنة لها، وإنما من خلال التطلّع إلى التغيير الكامل للمدينة (polis)، وادعاء أنّهم يساندون كلّ أفراد الشعب (populous)[29]. يتمثل ابتكار لاكلو (Laclau)، في علاقة بصياغة رانشير (Rancièr) لمشكلة بناء شعب، في إظهار الكيفية التي تفسر بها مطالبة العوام بالعدالة من قبل الأمير «المدني» أو المُهيمن بصفته ممثل العوام (plebs) الرئيس. إنّ «المنطق الشعبي» لدى لاكلو (Laclau) هو محاولة لوضع نظرية «المُقوِّم التأسيسي»، وليس مجرد المكون، وهو دور يضطلع به الأمير أو الممثل السياسي في الديمقراطية. وبالابتعاد عن البنى الرافضة للشيوعية، مثل تلك التي جاء بها كلّ من باديو (2010) (Badiou) و(1993, 2007) (Agamben)، يؤكّد لاكلو (Laclau) أهمية وجود رؤية لكيفية «اعتماد المُمَثَّل على الممثل له في تكوين هويته أو هويتها»[30] لتحقيق ما يسميه «التصدعات التعادلية»، التي تبني الشعب والتي تُحوّل السياسة الديمقراطية الليبرالية إلى سياسة شعبية (ديمقراطية مطلقة)[31].

وكما يوضح لاكلو (Laclau) تكمن الوظيفة التعريفية للممثل في تحويل متطلبات العوام (plebs) الاقتصادية الاجتماعية الخاصة إلى متطلبات سياسية لبلوغ المساواة الكونيّة بإعطاء اسم يصبح معه العوام (plebs) شعباً: «يؤدّي المنطق التعادلي إلى التفرد، والتفرد إلى تحديد وحدة المجموعة باسم الزعيم. وإلى حد ما، إنّنا في حالة مشابهة لحالة السيادة عند هوبز (Hobbes)»[32]. باختصار، إنّ «المنطق الشعبي» هو المنطق الذي يجسده زعيم الشعب: وتوجد الشعبوية فحسب على شكل اللينينية، والماوية، والبيرونية وما إلى ذلك.

إن إشارة لاكلو (Laclau) إلى مفهوم هوبز (Hobbes) حول التمثيل ليست عرضيّة؛ ذلك أنّ إعادة بنائه للشعبوية تعتمد على تصوّر ممثل فردي ذي سيادة يجسد -إذا جاز التعبير- مساواة العوام (plebs) والشعب (populous). ومن المفارقات أنّ مفهوم الممثل السيادي هذا تمّ تطبيقه مسبقاً في تصوّر كلٍّ من شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin) للتمثيل السياسي ومنطق الدولة.

28- (1995a)

29- (May, 2010)

30- (Laclau, 2005، صفحة 158)

31- (Laclau, 2005، صفحة 93)

32-(Laclau, 2005، صفحة 100، التأكيد لي)

فبالنسبة إلى شميت (Schmitt) ليست نظرية هوبز (Hobbes) حول السيادة مذهباً للمَلَكِيَّة، «وإنما وجب توجيهها نحو الوحدة السياسية وحضورها أو تمثيلها»[33]. ويؤمن شميت (Schmitt) بأنّ مشكلة بناء الوحدة السياسية لعدد كبير يمكن حلّها فقط بالعودة إلى ممثل الشعب ذاك القادر على تقديم ردّ موثوق لسؤال من هو الصديق ومن هو العدو في مجتمع معين. وبالنسبة إلى شميت (Schmitt)، إنّ الملك وفق هوبز (Hobbes) هو ممثل شعبي. ومن المثير للاهتمام أنّ شميت (Schmitt) يرى استمرارية بين الكاثوليكية شكلاً سياسياً (مرتبطاً بالسيادة البابوية) والليڤياثان (Leviathan) عند هوبز (Hobbes) (مرتبطاً بالسيادة العلمانية): تشير هذه الاستمرارية إلى الطريقة التي تؤطر من خلالها القوة الرعوية شروط القوة السيادية.

توجد هذه القوة الرعوية على حافة الخطر في نظرية التمثيل هذه، وهو ما يصبح أوضح في كتاب فوغلين (Voegelin) (علم السياسة الجديد)؛ حيث يُفهم التمثيل بأنّه «المشكلة الأساسية لنظرية السياسة»([34]). تتمحور فكرة التمثيل هذه حول مبدأ وجوب وجود «حكام يمكنهم العمل لأجل المجتمع، رجال لا تنسب أعمالهم إلى أشخاصهم، ولكن إلى المجتمع ككل»؛ لأنّهم يحملون حقيقة سامية يحكمون باسمها شعبهم، مثلما يرعى الرعاة قطيعهم[35]. إنّ حدس فوغلين (Voegelin) الحاسم هو أنّه من دون ممثل «يعبر عن» مجموع شعب أو (populous) ولكلّ فرد من أفراده؛ أي دون ممثل يسمح للمجتمع بتمثيل نفسه لنفسه، لن يكون في استطاعة هذا المجتمع أو الشعب (populous) أن يختار بدوره «ممثليه»، ومن ثم لن يكون «ديمقراطياً». إن مبدأ فوغلين (Voegelin) الأساسي للديمقراطية هو أنّ «التعبير شرط التمثيل»[36]: وفي هذه الصيغة، يعني «التمثيل» التمثيل الديمقراطي، التمثيل «من الأسفل»، بينما تحيل كلمة «التعبير» على التمثيل «من الأعلى». ويقلب فوغلين (Voegelin) مبدأ التمثيل الديمقراطي رأساً على عقب، بطريقة هوبز (Hobbes) تقريباً، بحيث يصبح الممثل السلطة الأساسية الفعالة، وهذه السلطة، التي يجب أن تنتمي إلى الشعب، تصبح عملياً سلطة مكونة.

فُهمت فكرة لاكلو (Laclau) حول «المنطق الشعبي» على أنّها بناء لكونية العوام (plebs) عن طريق «التعبير» عن متطلباتهم المتباينة وتحويلها إلى سلسلة من المعادلات، أولاً، ضد «عدو» (داخلي)، ثانياً، تحت اسم «دال فارغ» للعدالة([37])، وثالثاً، في الاسم الخاص لزعيم، المشابه بشكل

33- (Schmitt, 2008، صفحة 72)

34- (Voegelin, 1952، صفحة 1)

35- (Voegelin, 1952، صفحة 37 وما بعدها)

36- (Voegelin, 1952، صفحة 41)

37- (Laclau, 2005، الصفحتان 96-97)

لافت للتنوع السابق لمنطق الدولة الذي صاغته نظريات شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin) حول السيادة. وعند كل من شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin)، يعود المنطق العام للسيادة أو الزعيم لضرورة وضع قوانين «عامة» في حالة استثناء للرفاهية العليا للشعب، وبهذا يتم الجمع بين النموذجين الرعوي والسيادي للسلطة. لكن أصل مفهوم المنطق العام هذا بوصفه سبباً للدولة يمكن تتبعه -حتى قبل هوبز (Hobbes)- إلى أزمة الحكم الجمهوري النقابي في الصراعات الطبقية لمجتمع أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث التي شكلت فكر ماكيافلّي السياسي. وأبحث باختصار فيما يأتي عبر أيّ انتقالات تاريخية تحول العوام (plebs) من كونهم عصابة «همجية» بلا سيادة من المشرعين الخارجين عن القانون ليصبحوا «جيشاً» منضبطاً ومنظماً ذا صفة عسكرية بممثله السيادي أو زعيمه، وساعياً إلى ترسيخ المثل الأعلى لمجتمع «عادل» على الأرض.

كيف أصبح العوام (Plebs) الهمج جيشاً مطيعاً: المفاهيم الجمهورية المسيحية والمدنية للشعب

يوجد توضيح كلاسيكي لتمييز فوكو (Foucault) بين السلطتين السياسية والرعوية لشعب في إعادة تفسير أوغسطين (Augustine) النقدي في كتاب (مدينة الإله) لتعريف شيشرون (Cicero)[38*] للجمهورية. وقد عرف شيشرون (Cicero) الجمهورية بأنّها أداة للشعب (populous)، التي يمكن القول إنّها توجد حين يكون ثمة «مجلس للجماهير مرتبط بإجماع القوانين وبمجتمع المصالح»[39]. ويعود تصور الجمهورية هذا إلى الدستور الروماني حين وصل صراع الأنظمة بين طبقة النبلاء والعوام (plebs) شكلياً إلى نهايته مع صدور القانون الروماني المعروف باسم هورتينسيا (lex Hortensia) عام (287) قبل الميلاد، الذي أكد التساوي بين استفتاءات العوام (plebs) والقوانين المصاغة تحت رعاية مجلس الشيوخ. وبتلك الطريقة، أعيد دمج العوام (plebs) ضمن الشعب (populous)، وقد زُعم اكتشاف وجود «منفعة مشتركة» بين النبلاء والعوام[40]. وتؤكد صياغة شيشرون (Cicero) ارتباطاً جمهورياً بين الشعب والموافقة التي تؤسس لشيء كقانون: يُعرّف الشعب على أنه جميع الذين يوافقون على الخضوع للقانون، من تكون موافقتهم على القانون ضرورية؛ لأنهم (sui iuris) مستقلون. وليكون الناس جزءاً من الشعب فذلك يعني بالتحديد أن يختاروا خدمة القانون كي لا يعتمدوا على توجيه شخص ما أو كي لا يكون لديهم أيّ سادة مطلقاً،

38*- ماركوس توليوس شيشرون (43-106 ق.م): سياسي وخطيب روماني متميز. تُعدُّ خطبه آية في البلاغة اللاتينية، كما يُعدُّ الجسر الذي عَبَرَه وَصَلَنا جزءٌ من الفلسفة اليونانية. (المترجم)

39- (مقتبس في Augustine، 1984, 19، الفصل 21)

40- (Magdelain, 1990؛ Mitchell, 1990؛ Cornell, 1995؛ Raaflaub, 2006)

كما يقول شيشرون (Cicero) في خطبته (دفاع عن كلينتيو) (146) (Pro Cluentio). باختصار، إن القانون يحمل في هذا التقليد الروماني إحالة داخلية على قيمة الاستقلال، أو ما يدعوه فوكو (Foucault) «سيادة الذات» (maitrise de soi sur soi)[41]. إن سيادة القانون هي ما يسمح لشخص ألا يكون محكوماً.

يغير أوغسطين (Augustine) فكرة القانون هذه، ويجعل المساواة بين الشعب (populous) والعوام (plebs) معتمدة على نتيجة عمل الحكومة أو العناية الإلهية، كونها إنجازاً لما يدعوه فوكو (Foucault) القوة الرعوية. وبالنسبة إلى أوغسطين (Augustine)، لم تعد طبيعة القانون تكمن في الإجماع الذي يمكن مواجهته عند شعب معين، ولكن في حقيقة أنّ القانون يصبح أداة التدبير الإلهي للعدالة، التوزيع الصحيح، ولكن ليس المتساوي بالضرورة للسلع اللازمة لخلاص كل فرد من الجماعة وأمنه: «وحيث لا توجد عدالة حقيقية لا يمكن وجود قانون. كما أنّ العدالة هي تلك الميزة التي تمنح كل شخص حقه. أين تكمن إذاً عدالة الإنسان حين يهجر الإله الحقيقي، ويسلم نفسه إلى الشياطين النجسة؟ هل يمنح هذا كل شخص حقه؟»[42]. تعتمد «العدالة الحقيقية» لدى أوغسطين (Augustine) على محبة الإله (ordo amoris) أو محبة حقيقية للخليقة تعارض المحبة غير الحقيقية ‹للعالم› أو مدينة الإنسان (amor mundi)[43]. أن يكون المرء محكوماً بأمر الإله فذلك يصبح شرطاً لإمكانية توجيهه إلى الصالح العام، ومن ثَمَّ إظهار محبة إنسانية (caritas) أو محبة جاره كحبّه نفسَه، «وإذا كان هذا مفقوداً فلن يوجد شعب بالتأكيد... لأنه حيث لا يوجد شعب لا توجد جمهورية»[44]. لذلك تتطلب الجمهورية الحقيقية فهمًا جديداً للشعب كونه «مجتمعاً ذا تعددية عقلانية مرتبطاً بتوافق مشترك للأشياء التي يحبها»[45]. وثّمة أشياء يمكن حبّها معاً أو بشكل مشترك فحسب، وحبّ هذه الأشياء هو ما يصنع شعباً ومجتمعاً منظماً بشكل جيد، من ضمن التعددية. يكمن الآن حب الوحدة، أو التوافق، بدلاً من مساواة القانون، في أساس مساواة العوام (plebs) مع الشعب (populous).

إن لتحول أوغسطين (Augustine) من القانون إلى العدالة، ومن الصراع إلى التوافق، بوصفه سمة الشعب (populous) الأساسية أهمية بالغة في تاريخ التصور العامي للسياسة ربّما لأنها المرة الأولى التي يُفهم فيها العوام (plebs) على أنهم بحاجة إلى أن يكونوا منظمين ومحكومين،

41- (Foucault, 2004، الصفحة 187)
42- (Augustine, 1984، 19، الفصل 21)
43- (Gregory, 2008 ؛Heykind, 2001)
44- (Augustine, 1984، 19، الفصل 23)
45- (Augustine, 1984، 19، الفصل 24)

ويتم خلاصهم في النهاية: يشير هذا إلى انقلاب التصور اليوناني والروماني للشعب على أنه يتمتع بسلطة تشريعية خاصة به لصالح تصور شعب موحد يعيش بسلام نتيجة العناية الرعوية التي يمارسها الإله عبر مساعديه الدنيويين. وفي أطروحة مبكرة حول العناية الإلهية يعيد أوغسطين (Augustine) تعريف أفراد الشعب (populous) الرومانيين -الذي يشير في معناه القديم الأصلي إلى جيش الملك المؤلف من جنود مواطنين- مثلما تألفت (ecclesia) (الكنيسة) من جنود مخلصين يحاربون الخطيئة:

ما الذي يسعى إليه الأصدقاء غير أن يكونوا موحدين؟... الشعب هو مدينة يشكل الخلاف خطراً عليها. ما الشيء الآخر الذي تجب معارضته لا التفكير بالطريقة نفسها [non unum sentire]؟ الجيش مكون من العديد من الجنود. ألا يهزم بسهولة أيّ حشد مفرق أكثر من كونه متحداً بشكل متين؟ في الحقيقة يسمى التعاون في حد ذاته جماعة (cuneus)، أي اتحاداً تعاونياً، إذا جاز التعبير [quasi couneus]. وماذا عن كل نوع من الحب؟ ألا يتمنى أن يصبح واحداً مع ما يحب؟[46]

إن استبعاد الانشقاق فعال في تنظيم الحشد أو العوام (plebs) في تشكيل جماعة (cuneus)؛ أي تشكيل الإسفين العسكري الروماني ورتل الهجوم، الذي يقتحم الحشود المعارضة لغير المؤمنين. يساوي تصور أوغسطين (Augustine) للعوام (plebs) هؤلاء مع الشعب (populous) كأداة لحبهم المشترك لممثل (يسوع بوصفه المسيح) الملك (الإله بوصفه أباً وملكاً). في مثالية جمهورية مسيحية، تُعدّ المحبة الكونية للإله لُحمة واحدة مع المحبة المسيحية للجار والمسعى المنظم للصالح العام. وتصبح المحبة المسيحية أساس دستور الشعب، الذي أصبح أفراده المواطنين التابعين، الآخرين (alieni iuris)، لمدينة الإله، من أصبح مبدأ عملهم طاعة العناية الإلهية أو الحكومة، بدلاً من خلق قانون بشري.

توجد استمرارية خفية بين النزعة الجمهورياتية المسيحية هذه والطريقة الجديدة لمساواة العوام (plebs) مع الشعب (populous) التي تحققت عبر قيادة مُعَلمَنَة لممثل الملك أو «السيدة» (Signoria) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكما ذكر فوبني (Fubini) وآخرون، بدأت الحكومة خلال هذه الفترة في دول المدن الإيطالية «السيدة» (Signoria) في زعمها أنّها وحدها من يمثل ما دعاه بروني (Bruni) وإنسانيون مدنيون آخرون «القوة والسلطة المطلقة الكاملة والحرة والكلية لشعب فلورنسا»، متجاوزة الأشكال الاجتماعية الشعبية التقليدية ذات الأساس النقابي للتمثيل[47].

46- (Heyking, 1999، الصفحات 564-562؛ Augustine, 2006، 2، الفصل 18، القسم 24)

47- (Fubini, 1992، صفحة 226؛ Najemy, 2000)

كانت مطالبة «السيدة» (Signoria) بتمثيل سلطة الشعب (populous) المطلقة مهيّأة عن طريق «حالة حرب مستمرة... ملازمة لسياسة التوسيع الإقليمي»، التي سمحت «لحالة طوارئ [أن] تصبح، بمعنى القول، السياسة الداخلية المعيارية والمشروطة، معطية تسويغاً للتغييرات المؤسساتية»[48]. وعلى عكس أغامبن (Agamben) (2003)، تصبح حالة الطوارئ هنا المعيار ارتباطاً بتحول في تصور التمثيل الديمقراطي: حين اعترضت المجالس الشعبية (popolo) و(commune) القانونية على مثل هذه الحكومة بمراسيم طارئة، وانتقد أفراد الحكم (reggimento) ممثلي المجالس بحجة أن الأخيرة مثلت فقط مصالح النقابات الخاصة أو المحددة، بينما مثلت الحكومة نفسها (et salutes publicas) (مصلحة ورفاهية الشعب بكامله)[49]. وربما تكون فكرة التمثيل الشعبي والتراتبي هذه التي اقترحتها نخب فلورنسا قد ألهمتها حجج رجال القانون والتشريع (Legists) و(Decretists) الذين عملوا، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، على ترسيخ سيادة أو سمو المكانة المَلَكيّة (status regis) على باقي المكانات الأخرى التي تشكل الهيئة السياسية؛ لأنه تقرر أن هذا المنصب ذو فائدة للجميع على حد سواء (publicae utilitatis) في حالة الطوارئ[50]. في هذا الوقت، تم استبدال منطق قانون أوغسطين (Augustine) الطبيعي، الذي اتبع الميل الطبيعي للشعب لمحبة نظام الخلق الإلهي، بالمنطق العام للممثل السيادي للشعب، الذي يكتسب شرعيته من خلال الحماية التي يوفرها لحريات الأفراد «الطبيعية»، التي تُعدُّ منفصلة عن ارتباطاتهم النقابية والعامة.

وضح المذهب الناشئ للسيادة وحالة الاستثناء اللذان يبرزان منتصرين بسبب منطق الدولة الذي طوره بودين وهوبز (Bodin) (Hobbes)[51] أزمة ما دعاه نجمي (Najemy) «الجمهورياتية النقابية» لدول المدن الإيطالية. وتبقي النزعة الجمهورياتية النقابيّة على معنى القانون في العصور الوسطى بوصفه «دستور شعب» (constitutio populi) «طبيعياً» لأنه غير مجبر على تنظيم شعب عبر نقابات، كلّ منها أعطى رأيه في الحكومة وفقاً لمساهمتها في إرضاء الاحتياجات الاجتماعية ووفقاً للعادات المعتنقة طويلاً[52]. وعلى الرغم من مظهرها الاتحادي، لا تزال المساواة في الجمهورياتية النقابية تحتفظ بمهمة المحبة المتناغمة، ليس للقانون العادل: فالصالح العام أو الإجماع بين الجامعات (universitates) أو النقابات المختلفة، التي يحرص كل منها على مصلحة معينة لأفرادها، يتحقق إما بشرط أن تنظيماً تراتبياً لهؤلاء الأفراد يكون مقبولاً (أن يكون القانون الطبيعي عقيدة هذا التنظيم)، أو بشرط أن يفرض ممثل ذو سيادة «مصلحة عامة» فوق مصالح

48- (Fubini, 1992، صفحة 229)

49- (Fubini, 1992، صفحة 233)

50- (Post, 1964؛ Berman, 1983؛ Vatter, 2008)

51- (Skinner, 1978؛ Rubinstein, 2004، 365-381؛ Nederman, 2009، الصفحات 99-130)

52- (Grossi, 2004)

النقابات. وفي كل الأحوال تقع النزعة الجمهورياتية النقابية فريسة لإمكانيتي تنظيم الفكر السياسي في العصور الوسطى هاتين.

يمكن فهم فكر ماكيافلي السياسي، جزئياً، على أنه يقدم تشخيصاً لإخفاق النموذج النقابي للنزعة الجمهورياتية ورغبة لتجاوز كل من القانون الطبيعي والأشكال الأولى للتمثيل السيادي. وحين يعود ماكيافلي في كتاب (نقاشات حول ليفي)[53] إلى صراع الأنظمة لإظهار مهمته الأساسية للحرية الجمهورية، فليس مصادفة أنه يفعل ذلك برفض تصور أوغسطين (Augustine) للحب السياسي للنظام والحب التراتبي. ويقسم ماكيافلي، في الواقع، محبة الشعب إلى رغبة في القيادة أو الحكم، ورغبة في عدم الطاعة أو الانقياد. وهذا الانحراف الأصلي في الرغبة لدى الشعب (populous) جزء لا يتجزأ من رفضه فكرة المحبة الكونية (ومعها الفكرة ذاتها للمسيحية) بوصفها مبدأ للنظام السياسي. يكشف ماكيافلي، في كتاب (تاريخ فلورنسا)، التناقض بأن النزعة الجمهورياتية النقابية، على الرغم من تشكيل الشعب (populous) على أساس التوافق بين مصالح مكوناته الاجتماعية، تجعله يخفق في إحداث «قوانين الحرية». وإحدى أطروحات (تاريخ فلورنسا) أن الصراع الاجتماعي بين «الشعب الذي يريد العيش وفقاً للقوانين والأقوياء الذين يريدون قيادته»[54]، الذي كان نتاج قوانين الحرية في روما، فقد فعاليته القانونية في فلورنسا[55]. يحدد ماكيافلي المشكلة في حقيقة أن التنظيم في نقابات يضع الصراع السياسي في خدمة الصراع من أجل الأفضلية الاقتصادية لأحد أجزاء المدينة على حساب آخر، وهكذا يحول فلورنسا «من عدم المساواة إلى مساواة رائعة»، كما يقول بسخرية، مزيلاً كلّ «فضيلة ثائرة وسخاء الروح»[56] ليطلق «الجشع» والسعي وراء «مراتب الشرف الوضيعة»[57] تحت حماية الأمراء المدنيين الجدد.

يذكّر ماكورميك (2011) (McCormick) بأنّ حلّ ماكيافلي لأزمة الحكم الجمهوري النقابي يتطلب انخراط العوام (plebs) في صراع طبقي أكثر «ضراوة» وعنفاً من أجل السيادة السياسية. وفي الحقيقة، إن تحليل ماكيافلي لثورة تشيومبي (Ciompi)[58*59]، وبصورة خاصة للخطاب الثوري

53- (1، الفصول 18-1)

54- (ماكيافلي، 1988، 2، الفصل 12)

55- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 1)

56- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 1)

57- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 5)

58*- إشارة إلى ثورة تشيومبي الشعبية التي قامت في فلورنسا في العصور الوسطى المتأخرة، وثار فيها عمال وأصحاب مهن إيطاليون عرفوا باسم تشيومبي في العام 1378، واستمرت ثورتهم حتى عام 1382 للمطالبة بصوت لهم في إدارة البلدية. وقد تركت حركتهم هذه أثراً كبيراً في تاريخ فلورنسا للأجيال اللاحقة. (المترجم)

59- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 12)

لممثل جزء العوام (infima plebe)، مع هجومه على نظام النقابة، غالباً ما فُسّر بأنّه يعتمد على فهم اقتصادي للصراع الطبقي[60]. وفي رأيي، إن التفسير الذي يقلص سياسة العوام إلى مسألة مساواة اقتصادية يخفق في إنصاف النقطة التي يكررها ماكيافلّي خلال كلٍّ من كتاب (نقاشات حول ليفي)[61] و(تاريخ فلورنسا)[62]؛ أي أن سبب الصراع السياسي في فلورنسا لم يؤدِّ إلى قانون عادل، كما في روما، بل إلى مجرد عنف طائفي سببه أنّ المعارضة السياسية أصبحت وسيلة لتحقيق هدف إعادة توزيع الثروة. أعاق هذا الهدف الاقتصادي التقسيم الحقيقي داخل الشعب (populous) بين الذين يرغبون في الحكم والذين لا يرغبون في الحكم. وفهم ماكيافلّي أن مصالح النقابات كانت بالضرورة مصالح خاصة دائماً، وأنّ هذا قسّم الشعب إلى «طوائف» تغاضت عن مصلحة مُعممة في عدم كونهم محكومين[63]. وبتفسيره بصورة صحيحة، يُظهِرُ خطاب تشيومبو (Ciompo) أنّ الفائدة من عدم كونهم محكومين هي التي تكمن في أساس المطلب الثوري بأن يصبحوا قوة أساسية، أن يصبحوا «أمراء المدينة كلها»، وذلك عبر صراع ضد «جشع رؤسائك وظلم قضاتك»[64]. وفي القسم التالي، أقدّم تفسير الفهم الروماني لسياسة العوام التي يرى أنّ القانون العادل أساسي لا الثروة العادلة. وأرى أنّ ماكيافلّي يستعيد هذا الفهم في كتاب (النقاشات)، ويكتبه في خطاب تشيومبو (Ciompo) الثوري، الذي يوضح لماذا ينتهي الخطاب بمناشدة رومانية خالصة إلى «الفضيلة المسلحة» وحب «شرف» العوام (plebs) أنفسهم (وليس النبلاء)، وهي الخصائص ذاتها التي يزعم ماكيافلّي أنها تلاشت خلال نظام النقابة. تصبح هذه المناشدة ذات معنى فقط في ضوء حقيقة أنّ الصراع الاجتماعي يفترض نهاية سياسية قانونية (لا اقتصادية) للصراع؛ أي الاعتراف بالعوام (plebs) على أنهم «الجزء الأقوى» من الشعب (populous)، الذين تصنّفهم صياغة مارسيليوس (Marsilius) المشهورة، في مؤلفه (المدافع عن السلام) (Defensor pacis)(*)، على أنّهم المُشَرّع البشري الشرعي الوحيد.

حالة الاستثناء لدى العوام والكفاح من أجل قانون عادل

كيف كان ممكناً لنزعة ماكيافلّي الجمهورية أن تخترق الرابط المزدوج للقانون الطبيعي المسيحي وللسيادة التمثيلية، اللذين دمّرا النزعة الجمهورياتية النقابية؟ يسعى ماكيافلّي إلى تجاوز كلّ من خطابي دستور شعب بالتوجه نحو الحقيقة الفعلية (verità effettuale) للتجربة الرومانية في سياسة العوام. ويطور ماكيافلّي نموذجاً للسياسة الرومانية التي تعبّر عن مثالية الحياة السياسية (vivere politico) (ليست قابلة للتحول إلى الحياة المدنية الإنسانية vivere civile)، التي تجمع

60- (Bock, 1990، صفحة 193 وما بعدها؛ Zancarini, 2004)

61- (1، الفصل 5)

62- (4، الفصل 14)

63- (ماكيافلّي، 1988، 3، الفصل 5)

64- (ماكيافلّي، 1988، 3، فصل 13)

الصراع الاجتماعي وحالة الاستثناء والمساواة تحت القانون في كوكبة ثورية جديدة. وعلى غرار ما فعله أوغسطين (Augustine) في (مدينة الإله)، يبدأ ماكيافلّي أيضاً من تعريف شيشرون (Cicero) للجمهورية بأنّها مهمة الشعب (populous)، لكنه يختار تأريخ بداية الجمهورية بصراع الأنظمة، بدلاً من نهايته. وقد نوقش بشكل كثير مؤخراً سؤال أين تكمن الاستمرارية بين نزعة شيشرون (Cicero) وماكيافلّي الجمهورية موضع مناقشة كثيرة مؤخراً[65]. لكن إحدى سمات فكر شيشرون (Cicero) السياسي، التي تبدو قريبة من خطاب «ماكيافلّي»، لم تثر انتباهاً كبيراً. وإذا ما عدنا إلى مناقشة أوغسطين (Augustine) لتعريف شيشرون (Cicero) للشعب، ثمّة نقطة واحدة يتفق بها مع شيشرون (Cicero)، وهي حين يخرج الفيلسوف الروماني من الفهم الروماني المألوف للعلاقة بين الشعب والقانون كي يربط، بأسلوب أفلاطوني، فكرة القانون (ius) بفكرة العدالة (iustitia)([66]). ما يروق أوغسطين (Augustine)، في بادرة شيشرون (Cicero)، أن الإشارة إلى العدالة تستلزم إشارة إلى القانون الطبيعي. في الواقع يقول شيشرون (Cicero) إنّ «جميع القوانين البشرية» لها معيار يتمثّل في «قانون ثابت وأبدي وأساسي قدسي أو منطق طبيعي»، وأن الفارق بين ما هو عادل وما هو ظالم مردّه إلى الطبيعة[67]. إنّ الإشارة إلى الطبيعة على أنّها أساس القانون الشرعي وجب فهمها مقابل إشارة أخرى، وهي معيار العوام لتشريع القوانين؛ أي الرغبة في حرية عادلة تحت القانون (aequum ius). كان القانون العادل مبدأ كفاح العوام ضد طبقة النبلاء ومقامهم الرفيع الموروث أو الطبيعي، «حقهم المقدس أو الطبيعي في القيادة». وكما يشير ورزوبسكي (Wirszubski)، يطور شيشرون (Cicero) خطابه حول القانون الطبيعي كونه غير راغب في منح الشعب سلطة مطلقة لوضع القوانين أو تغييرها؛ أي منحهم سلطة أساسية[68].

ثمة تصوران لحالة الاستثناء مهدّدان بالضياع في هذين المفهومين لتشريع القوانين؛ لأن مطالبة شيشرون (Cicero) بقانون طبيعي لم تساعد الغاية الأساسية لتقديم الدستور الروماني على أساس أخلاقي فحسب، كما يزعم ورزوبسكي (Wirszubski)، لكنّها كانت أيضاً جزءاً من جهد شيشرون (Cicero) لتشريع قرار مجلس الشيوخ النهائي (Senatus Ultimum Consultum)، وهو امتياز أرستقراطي لمعارضة القوانين التي جاءت بها المجالس الشعبية، التي ميزها أغامبن (Agamben) بأنّها أحد جذور فكرة حالة الاستثناء[69]. هذا التفسير «الماكيافلّي» لالتماس شيشرون (Cicero)

65- (Skinner, 2002؛ Nederman, 2004؛ Connolly, 2007؛ Hankins, 2010)

66- (Augustine, 1984, 19، الفصل 21)

67- (Wirszubski, 1950، صفحة 83؛ Cicero, De Leg. 2، 8-9, 13؛ 2، 1؛ 1، 28؛ De Rep. 3، 3)

68- (Wirszubski, 1950، الصفحات 85-83)

69- (Agamben, 2003)

قانوناً طبيعياً يصح فقط إذا وضع ضمن سياق دعوة شيشرون (Cicero) لأمير مدني (princeps civitatis) لإصلاح الجمهورية في كتب الجمهورية (De republica) اللاحقة.

ولكن إذا أمكن القول إنّ شيشرون (Cicero) يتجه نحو فكرة «ماكيافلية» حول الأمير المدني، فإنّ ماكيافلي، من جهته، يأخذ فكرة الأمير المدني وحالة الاستثناء بالاتجاه المعاكس، بعيداً عن طبقة النبلاء كي يضعها في خدمة سياسة عاميّة تريد أن تُدخل في الصراع الطبقي للجمهورية النقابية وجهة نظر مَن هم خارج المجتمع الطبقي. هذه هي وجهة النظر التي عبّر عنها، إلا أنّها لم تُنفذ في النهاية، من خلال خطاب تشيومبو (Ciompo) المشهور في كتاب (تاريخ فلورنسا): «لأن، بالنسبة إلى جميع البشر، من كانت لديهم البداية نفسها، هم قدماء على حدّ سواء، وقد جعلتهم الطبيعة في أسلوب واحد. وإذا ما أصبحنا عراة، فسترون أنّنا جميعاً متشابهون... لأنّ الفقر والثراء هما اللذان يجعلاننا غير متساوين»[70]. إنّ وجهة النظر هذه، وهذه المناشدة لمساواة أخرى في «الطبيعة» يراد منهما إعادة تسليط الضوء على الصراع الاجتماعي الأساسي، الذي لا يوجد بين من يملكون أكثر ومن يملكون أقل، وإنما بين من يمثلون المجتمع الطبقي، الشعب (populous)، ومن يسعون لمجتمع بلا طبقات، العوام (plebs). ويجد ماكيافلّي نموذج هذا الشكل الأصلي من الصراع الاجتماعي في الجمهورية الرومانية الأولى وصراع أنظمتها، كما يُحوّل تفسيره هذا النموذج إلى تلك «اللحظة الماكيافلية»، التي تتكرّر خلال الأحداث الثورية للعصر الحديث.

يدافع كتاب (نقاشات حول ليفي) عن زعم أنّ «جميع القوانين التي تُسنّ لمصلحة الحرية تنشأ عن الانقسام» بين العوام (plebs) والنبلاء[71]. ولكن أيّ نوع من الصراع بين هذه الأجزاء المنتج لقانون عادل؟ وبدلاً من تكرار النقاشات الطويلة في الأدب عمّا إذا كان ماكيافلّي يفضل إعادة بناء نخبوية أو شعبوية للصراعات الاجتماعية الرومانية[72]، فإنّني أقترح تأمل نظرية أرنالدو موميغليانو (Arnaldo Momigliano) فيما يخصّ صراع الأنظمة الروماني[73]. لهذه النظرية ميزة فريدة في إعادة بناء الصراع من دون افتراض تفسير خاطئ تاريخياً للانقسامات الطبقية الموروثة من الكتابة التاريخية الرومانية في القرن التاسع عشر. وتقول فرضيتي إنّ رواية موميغليانو (Momigliano) تمثّل سمة خفية سابقاً لصراع الأنظمة، التي ربما تكون أيضاً ما جذب انتباه ماكيافلّي إلى هذا الشكل من الصراع الاجتماعي.

70- (ماكيافلّي، 1988، 3، الفصل 13)

71- (ماكيافلّي، 1996، 1، الفصل 4)

72- (Sullivan, 1996; Coby, 1999; Vatter, 2000; Fontana, 2003; Kapust, 2004; McCormick, 2011)

73- (Momigliano, 1984, 1989)

يقول موميغليانو (Momigliano) إن المجتمع الروماني القديم كان له تنظيم اجتماعي ثلاثي مؤلف من (patres) (الآباء) أو رؤساء العشائر، الذين يتمتعون بالولوج الحصري إلى السلطة (auctoritas)، ويشغلون جميع الوظائف الدينية خلال الحكم الملكي، إلى جانب ما يدعى المجندين (conscripti)، الذين يشكّلون جزءاً من مجلس الشيوخ لكنّهم يفتقرون إلى سلطة الآباء (patres)، وأخيراً، عملائهم. يشير مصطلح شعب (populous) في معناه الأصلي إلى جيش الملك، الذي كان مؤلفاً من الآباء (patres)، والمجندين (conscripti) وعملائهم. وفي هذه الفترة المَلَكيّة للتاريخ الروماني، لم يكن وجود لـ«طبقة» العوام (plebs) التي تعارض الأرستقراطيين. إنّ اعتبار العوام (plebs) طبقة تتميّز بالاستغلال الاقتصادي والرغبة في إعادة توزيع الثروات، كما يسخدم التعبير في علم الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين، هو بالضبط الانخراط في خطأ اختراع ما يدعوه موميغليانو (Momigliano) «ميتافيزيقا» العوام (plebs). وعلى وجه التحديد، يمكن القول إن أفراد الشعب (populous) وحدهم من يمثلون تركيباً طبقياً: فـ «الشعب» مكون من طبقات أو مراتب (classis) من المواطنين الذين يشكّلون معاً الجيش، والذين ينتخبون قادتهم ويوافقون على القوانين المقدمة من مجلس الشيوخ عبر (Centuriate) أو مجلس الجيش. ووفق رواية موميغليانو (Momigliano)، إنّ العوام (plebs) ليسوا جزءاً من رتب الجيش، بمعنى أنّهم لم يشكّلوا أجزاء من الشعب (populous). ويقال إنّ العوام (plebs) هم طبقة دنيا (infra classem)؛ إذ يستبعدون من التقسيم الطبقي في المجتمع الروماني القديم. وهم، بحسب تعبير رانشير (Rancière)، جزء لا يتمتع بالمشاركة في الحكومة.

وتبدو حقيقة أنّ العوام (plebs) ليسوا طبقة أو مرتبة جوهرية لفهم طبيعة صراعهم مع الشعب (populous): وتوضح هذه الحقيقة أنّه عندما ينظم العوام (plebs) أنفسهم سياسياً يظهرون نشاطهم على شكل قوة أساسية، ومن ذلك أنّهم يؤسسون مجلساً تشريعياً مستقلاً هو مجلس العوام (plebs)، الذي يتخذ موقفاً معارضاً خلال كفاح الأنظمة كلّه لمجلس الجيش أو مجلس الشعب (populous). ومع الاعتراف التدريجي بقرارات مجلس العوام (الاستفتاءات العامة) بصفته يمتلك «قوة» القوانين الأرستقراطية، أصبح العوام (plebs) مندمجين في أفراد الشعب (populous) الرومانيين. وتكمن النقطة النظرية المهمّة في أنّ معارضة العوام لسلطة «الآباء» والأرستقراطيين تتخذ شكلاً سياسياً أو دستورياً، عوض شكل عسكري، ما كان سيؤدّي إلى حرب أهلية (حرب لم يكن للعوام كسبها (plebs)؛ لأنّهم يفتقرون إلى الأسلحة وجيش خاص بهم)، وذلك بالضبط لأنّ العوام (plebs) ليسوا جزءاً من جيش «الآباء»؛ أي بسبب عدم مشاركتهم في حكم الشعب (populous). وهنا يكمن الرابط الأساسي بين اللاحكم وسيادة القانون الذي سعى إليه لوفروت (Lefort) دون أن ينجح في ذلك. وقد حارب العوام (plebs) في الجيش، خلال الجمهورية الأولى،

فقط في أوقات الطوارئ. وكان بالضبط خلال إحدى حالات الطوارئ هذه أنهم انسحبوا إلى هضبة أفنتين (Aventine)[74*]، وخاضوا «إضراباً عاماً»، رافضين الانضمام إلى «الآباء» دفاعاً عن روما إلى أن وافقوا على الاعتراف بالعوام بسلطة مساوية في تشريع القانون (ولكن ليس بحق مساوٍ في الحكم).

يرفض إضراب العوام العام الدعوة إلى «المنفعة المشتركة» و«إجماع القانون»، التي قال شيشرون (Cicero) إنّها حاسمة لدى الشعب (populous)، ولأنّ مترجمي القانون الإمبراطوري الروماني أواخر العصور الوسطى يستخدمونها لبناء سيادة الدولة ومذهب حالة الاستثناء الخاص بها. وبالنسبة إلى ماكيافلي، يولد القانون العادل؛ أي (‹قوانين الحرية›) فحسب من حالة استثناء العوام. ويكمن استثناء العوام (plebs) هذا من قوانين الشعب (populous) في أصل فكرة فصل سلطات الدولة ذاتها، وهو المبدأ الأساسي للدستورية الرومانية الجمهورية والحديثة أو الرومانية الجديدة. فصل السلطات هذا ليس طريقة لتوحيد الدولة، وليس تضميناً شعبوياً ‹لتحيز› العوام (plebs) الذي يؤدّي إلى كونية الشعب (populous) باستخدام تعبيرات لاكلو (Laclau)، لكنّه بوضوح طريقة لمقاومة الهيمنة القانونية والدينية التي يمارسها الشعب (populous) وأنظمته العسكرية. إن القانون العادل ممكن بفضل شكل من المعارضة والصراع اللذين يحدثان ضمن وخلال القانون نفسه؛ وهو ليس انعكاساً لإجماع بين الطبقات. ومن خلال تطوير شكل جديد من السلطة السلبية، السلطة التي تنقض جميع أوامر القضاة الحكوميين (ius intercessionis)، والسلطة التي تقدم المساعدة لأي فرد من العوام (plebs) إذا ما حاكمه قاضٍ أرستقراطي (ius auxili)، وبتأسيس دين مضاد خاص بهم، ارتكز حول معبد سيريس (Ceres)[75*] (المتعلق بالآلهة اليونانية ديميتر Demeter[76**]) وطائفة الإله ديونيسوس Dionysus[77***]، إله الأحرار في معارضة للمعبد الأرستقراطي للإله (Jupiter)، يشكّل دستور العوام حالة مضادة ضمن الدولة. تفهم سياسة العوام الدستور وتقسيمه للسلطات بأنّه هو ما يتيح وجود حياة سياسية تكمن «خارج» سيادة الدولة، وتضع تحقيق قانون عادل فوق تحقيق نظام وحدوي.

يكتب موميغليانو (Momigliano) أن إضراب العوام (plebs) العام، الذي عارض «عدالة الأنظمة الأرستقراطية»، تلقى مع ذلك «تقديس الآلهة»[78]. وفي تفسيراته للمؤسسات القانونية

74*- واحدة من هضاب روما السبع التي بنيت فوقها المدينة القديمة. (المترجم).

75*- إلهة الزراعة عند الرومان. (المترجم).

76**- إلهة الطبيعة والنبات والفلاحة عند الإغريق. تعد من كبار الآلهة، ويقال إن عبادتها تزيد من منتوجات المحاصيل، وإنها إذا غضبت تفقد الأرض خصوبتها، ولهذا كانوا يحرصون على إرضائها. (المترجم).

77***- ديونيسوس أو باخوس في الميثولوجيا الإغريقية هو إله الخمر عند الإغريق وملهم طقوس الابتهاج والنشوة. (المترجم).

78. (Momigliano, 1989، الصفحة 219)

الرومانية، يضع أغامبن (Agamben) علاقة داخلية بين قدسية منابر العوام وحالة الاستثناء السيادية[79]. وتساعد فكرة موميغليانو (Momigliano) عن قدسية سلطة العوام الأساسية في معادلة تفسير أغامبن (Agamben) حول الإنسان المقدس (homo sacer) كتأكيد للسيادة؛ لأنها تشير إلى أنّ قدسية العوام، في السياق الروماني القديم، سمة لحالة استثناء العوام، وليست حالة الاستثناء الخاصة بمجلس الشيوخ. وحين انسحب العوام (plebs) الرومانيون من النظام الاجتماعي الملكي الروماني، وتراجعوا إلى هضبة أفانتين (Aventine Hill)، أصدروا قراراً بأنّ كلّ من يهاجم ممثليهم (المنابر) سيصبح عرضة للقتل، من دون أن يرتكب القاتل جريمة قتل، ولكن على حدّ سواء من دون حدوث تضحية (بحياة بريئة في عبادة الآلهة). هذا العقاب بالقتل يدعى القتل المقدس (sacratio)؛ الذي يمكن أن يُقتل بهذه الطريقة هو الإنسان المقدس (homo sacer). وربّما كان تعبير موميغليانو (Momigliano) عن «تقديس الآلهة» يشير إلى هذا السياق القانوني السياسي.

يرى أغامبن (Agamben) أنّ ممارسة القتل المقدس (sacratio) سمة السيادة؛ لأنها تضع الأفراد المدانين خارج القوانين البشرية والإلهية معاً، بحيث يمكن قتلهم بحصانة[80]. ولكن حين يقوم أحد العوام (plebs) الذي انفصل عن الشعب (populous) أو المجتمع السياسي المنظم حول «الآباء» فإنه بذلك (بممارسة القتل المقدس: sacratio) يفتقر تماماً، تقنياً، إلى شرعية إصدار قوانين من أيّ نوع، وهو ما يوضح لماذا يأتي تشريع قوانينهم من (لا) مكان، الذي يكمن خارج كلّ من قوانين الشعب (populous) المدنية والدينية. إنّ أي شيء يَعدّه العوام (plebs) «جريمة» ضد رغبتهم في تنفيذ قانون عادل لا يمكن أن يعاقب عليه كونه خرقاً للقوانين المدنية أو الدينية. بمعنى آخر، من المنطقي أن ممارسة العوام للقتل المقدس (sacratio) تنشأ في حالة يكون فيها ما يجب حمايته وما يجب قتله مخالفاً لما يقترحه أغامبن (Agamben): إنّ الإنسان المقدس (homo sacer)، عدو الشعب المنشق، هو في النهاية الملك الروماني، الذي أصبح مستبداً، وكل من يمثل مصالحه، وسيبدو القتل المقدس (sacratio) أحد أول نماذج ما دعاه التقليد السياسي الغربي، منذ ذلك الحين، الحق في الثورة أو الحق في التمرد. باختصار، سيكون أول رمز للتسويغ الجمهوري لقتل الملك. إنّ حالة الاستثناء التي هي حقيقية وثورية في آنٍ واحد هي التي ألغت السيادة من الحياة السياسية باسم القانون العادل. لذلك فإنّ «قوانين الحرية»، التي تهم العوام، تظهر في حالة استثناء نظام الدولة مثل إتاحة فضاء لخلق قانون عادل. وعلى العكس إنّ سيادة الاستثناء تستثني القانون العادل باسم ترسيخ نظام الدولة.

79- (Agamben, 1998: Agamben, 2000, 2003)

80- (Agamben, 1998، الصفحة 82)

الخاتمة: الديمقراطية بوصفها دولة القانون (Kratos)

يروي موميغليانو (Momigliano) الأسطورة التي تذكّر[81] بأن ممثلي العوام (plebs) الرومانيين سافروا إلى أثينا ليتعلموا من أبناء الشعب (demos) ممارسة سن القوانين (لأنّهم لم يريدوا تقليد التشريع الأرستقراطي). هل أراد العوام (plebs) أن يعيدوا إلى روما (isonomia) (السيادة الشعبية) لنظرائهم الأثينيين[82]؟ ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا ألحوا حينئذٍ على (aequum ius) (حرية مكافئة في تحديد القانون)؟ على أيّة حال، إن هذا الولوج المساوي إلى القانون، على الرغم من أن «الترجمة» اللاتينية لكلمة (isonomia) اليونانية (ولوج مساوٍ إلى الحكم)، ليس بالتأكيد مرادفاً له؛ لأن «مفهوم الشأن العام (res publica) يسلّم بأنّ لكلّ مواطن نصيباً عادلاً في المنفعة العامة؛ ويسلّم بمشاركة الشعب في شؤون الدولة؛ ويسلّم كذلك بأن الحكومة يجب أن تكون للشعب؛ لكنّه لا يتضمن بالضرورة مبدأ الحكومة عن طريق الشعب»[83]. ما الذي عاد به العوام (plebs) فعلاً من أثينا، إن لم تكن الرغبة في الهيمنة؟ وكيف يمكن للمرء أن يشارك في المنفعة العامة من دون حكم الآخرين؟

يمكن استنتاج جزء من الجواب إذا ما استعاد المرء دفاع شيشرون (Cicero) عن حالة الاستثناء الأرستقراطي، عبر الدعوة إلى القانون الطبيعي، الذي يستند إلى تفسير الجمهورية الرومانية وفقاً للصيغة: «راحة مع الكرامة» (otium cum dignitate)[84]. وفقاً لهذه الصيغة، يجب أن توفر الجمهورية السلام والنظام للعوام (otium)، وتترك «كرامة» تبوأ منصب سياسي إلى مراتب المجتمع الأكثر نبلاً. إن نسبة «الراحة» (otium) إلى العوام (plebs) ليست محاولة لحرمانهم من الولوج إلى الوظائف، وإلى ممارسة سلطة مدسترة، قدرَ ما هي محاولة لحرمانهم من فرصة لممارسة سلطتهم الأساسية. إنّ نقد ماكيافلّي اللاذع في كتاب (نقاشات حول ليفي) 2، الفصل 2 من (ozio) (الراحة، الكسل)، الذي يمنع الشعب من العيش سياسياً، هو تفنيد لفهم شيشرون (Cicero) للجمهورية، ذلك أنّ ماكيافلّي يحدّد أصول انسحاب الشعب من حياة العمل ليس في روحانية المسيحية فحسب، ولكن في التوسّع الإمبريالي للجمهورية الرومانية أيضاً الذي أوصله إلى غايته مع القيصر. وربما ما كان يبحث عنه العوام في أثينا كان طريقة للمشاركة في الحياة السياسية للشعب التي تنكر «السلام والنظام» (لاحقاً «الخبز والاحتفالات») اللذين قدمهما لهم النبلاء، ولكن مع ذلك من دون إجبارهم على أخذ مكان النبلاء، ومن ثَمَّ ممارسة نوعية سلطتهم وحكمهم (auctoritas وimperium).

81- (Livy 3، الفصل 31، القسم 8)

82- (Ostwald, 1989؛ Raaflaub 2007، وآخرون)

83- (Wirszubski, 1950، الصفحة 14)

84.- (Cicero، Pro Sestio 98)

إذا كان هذا منطقياً، فآنذاك يستطيع المرء القول إنّه كان بإمكان العوام (plebs) الرومانيين في أثينا أن يتعلموا أحد معاني الديمقراطية (demokratia) الأصلية، التي لم تَعدّ العامة (demos) أبداً جزءاً أساسياً من المدينة (polis). لقد أراد العامة (demos) المشاركة في الحياة السياسية بشكل خاص على أساس الطاقة والإمكانية (kratos) التي تعرضهما لإحداث مؤسسات قانونية؛ أي بسبب ما يدعى اليوم سلطة أساسية، وليس بسبب قدرتهم على الحكم أو «قيادة» سفينة الدولة[85]. وبحسب أوبر (Ober)، أطلق العامة (demos) على سلطة تشريع القوانين هذه تعبير (kratos) لتمييزها عن الاسم المعطى للسلطة الذي تحمله الأجزاء الأساسية من المدينة (polis)؛ أي القدرة على الحكم (archein)، وهي سلطة تميز الحكومات المَلَكِيّة وحكام الأقلية. بمعنى آخر، كان بإمكان العوام (plebs) الرومانيين أن يتعلموا أن الديمقراطية الأثينية لم يُقصد بها أبداً أن تكون شكلاً من حكومة أو نظام حيث يتمتع الشعب بالسلطة كي يحكم باعتباره جزءاً أساسياً من المدينة. وبالعكس، توجد الديمقراطية فقط في ذلك النظام حيث القدرة على الحكم (archein) يمكن إلغاؤها بسلطة التشريع (kratos)، لمن لا دور لهم في نظام الشعب (populous) وسلطته السيادية[86]. وبهذه الطريقة، قد تستعيد الديمقراطية «لقبها الفوضوي»، الذي عَدَّه رانشير (Rancière)، مؤخراً وبشكل ملائم، السمة الحاسمة لأية ديمقراطية أصيلة: «اللقب الباقي الوحيد [خارج المجتمع الطبقي] هو اللقب الفوضوي، اللقب المخصص لمن ليس لهم حق في الحكم أكثر مما لهم في كونهم محكومين. وهذا هو ما تعنيه الديمقراطية من بين جميع الأمور. إنّ الديمقراطية ليست نوعاً من الدستور، ولا شكلاً من المجتمع... إنها ببساطة السلطة الخاصة بمن لا تخويل لهم للحكم أكثر من الخضوع»[87].

لقد فهم العوام (plebs) الرومانيون أنّ قدرتهم الأساسية على تشريع قانون عادل كانت الحماية الوحيدة لديهم ضد قوة الحكومة وسلطتها: كان أمد الحكومة الذي حدّده مثل هذا النشاط الأساسي الشرط الوحيد الذي يمكن فيه تأسيس جمهورية حقيقية. هذه القدرة على تشريع القانون تخص العوام (plebs) قدرَ ما تحافظ على نفسها بوصفها الجزء الذي لا يشارك في الحكم ما دام يحمي الفارق بين قانون العوام (plebs) ونظام الشعب (populous). تحلّ قراءة سياسة العوام هذه المشكلة التي أشرت إليها في البداية مع لوفورت (Lefort)، الذي كان عليه التخلي عن الفكرة ذاتها لمجتمع غير طبقي؛ لأنه كان عاجزاً عن التفكير في مثل هذا المجتمع سوى تحت رمز وحدة شعب «شمولي». ويشير العوام في علاقة بالقراءة المقترحة هنا (plebs) إلى ذلك الترابط المنفتح والمتقلب لدى من لا يريدون أيّ دور في مجتمع طبقي. إنّ سياسة العوام هي «حالة استثناء»، لكنها سياسة يؤخذ فيها «الاستثناء» إلى التنظيم المرتب للشعب (populous) (الذين دائماً ما

85- (Ober, 2008)

86- (Rancière, 1995b; Chambers, 3010)

87- (Rancière, 2009، 46 الصفحة)

يسعون إلى تحويل المنفعة العامة إلى احتياطي عسكري ومالي)، وحيث تشير «الحالة» إلى مكانة العوام (plebs) في امتلاك حق «طبيعي» لحرية عادلة.

يمكن حل النزاع بين اتجاهيّ الجمهورياتية والشعبوية عن طريق التمسك بالفارق الحاسم بين القدرة على الحكم (archein) وإمكانية الحكم (kratos)، أي بين كفاح من أجل السلطة الأساسية لحكم الآخرين، وكفاح من أجل السلطة الأساسية كي لا تكون محكوماً. وقدرَ ما تتصور النظرية الشعبوية مساواة الشعب (populous) والعوام (plebs) من خلال قبول شروط الشعب (populous)؛ أي بفهم الصراع بين العوام (plebs) والنخب على أنه صراع بين طبقتين متناقضتين، ومن ثَمَّ نسيان معنيي سلطة الشعب، ورواياته عن سياسة العوام، ستحتاج دائماً إلى الاستعانة برمز الممثل السيادي وحالة الاستثناء التي تخصه. وفي الحالة الأخيرة، كما أظهرتُ في هذا المقال، يثبت هذا المنطق الشعبوي بأنّه شكل مختلف من منطق الدولة. وبالعكس، إذا كانت مساواة الشعب (populous) والعوام (plebs) مفهومة بالتعبيرات الدستورية التي رسختها حالة استثناء العوام، مثل سيادة القانون التي تلغي الفارق بين الحاكمين والمحكومين، فإنّ منطق العوام قد يتفق من جديد مع تأييد الآلهة وليس ببساطة مع تأييد كاتو (Cato)[88]*.

88*- ماركوس بورسيوس كاتو (95 ق.م46- ق.م)، ويطلق عليه عادة كاتو الأصغر (تفريقاً له عن جده كاتو الأكبر). كان سياسياً وخطيباً بارزاً، وأحد رواد الفلسفة الرواقية. وقد اشتهر بعدائه ليوليوس قيصر الذي قاده إلى حتفه، وبرفضه الرشاوى، وبمحاربته الفساد الذي كان سائداً في أيامه. (المترجم)

كلمات شكر:

جرت قراءة النسخ السابقة لهذا المقال في مؤتمر «ماكيافلّي: مؤتمر الفلسفة والبلاغة والتاريخ»، جامعة ييل، بين (17-18) تشرين الأول (2008)؛ في المؤتمر الدولي: (XVI Semana de Ética y Filosofia Politica, Pasado, Presente y Futuro de la Democracia, Universidad de Murcia، 20-30 نيسان 2009)؛ وفي اجتماع (APSA) السنوي، تورنتو، (3-6) أيلول (2009). أشكر المنظمين والمشاركين في هذه الوقائع على انتقاداتهم المثمرة، بالإضافة إلى سام تشيمبرز (Sam Chambers)، والمراجعين على اقتراحاتهم المفيدة. لقد خرج هذا المقال إلى الوجود بفضل منحة بحثية مقدمة من مؤسسة (Fondecyt) الحكومية في تشيلي المنحة رقم (1071087).

الهوامش:

1. فيما يتعلّق بمناقشتي تصورات أوغسطين (Augustine) حول الشعب، اعتمدتُ على قراءة مذكورة في كتاب هيكنغ (1999) (Heyking)، أظهرت التحوّل المهم نحو الحب بوصفه أساسياً في دستور الشعب. انظر أيضاً كتاب سميث (2005) (Smith). لا يعتمد هيكنغ (Heyking) على مفهوم فوكو (Foucault) حول القوة الرعوية لفهم فكرة أوغسطين (Augustine) عن الشعب.

2. لمعالجة حديثة للموضوع الذي يناقش بأنّ تعاطف ماكيافلّي النهائي توسّع إلى تشيومبو (Ciompo) وبرنامجه عن الثورة الاجتماعية بدلاً من برنامج ميشيل دي لاندو (Michele di Lando)، الذي لا يتخطى في النهاية حدود التيار الجمهوري النقابي، انظر كتاب ونتر ((Winter 2009)).

المصادر والمراجع:

1. Abensour, M. (1994) Démocratie sauvage et principe d0anarchie, Les Cahiers de la philosophie (Lille) 18: 125–149.
2. Abensour, M. (2010) Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Movement, Oxford, Blackwell.
3. Agamben, G. (1993) Coming Community, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
4. Agamben, G. (1998) Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, Translated by D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
5. Agamben, G. (2000) Means without End, Notes on Politics, Translated by V.B.C. Casarino. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

6. Agamben, G. (2003) État d›exception, Paris, Seuil.
7. Agamben, G. (2007) Profanations, New York, Zone Books.
8. Althusser, L. (2001) Machiavelli and Us, London, Verso.
9. Arendt, H. (1990) On Revolution, New York, Penguin.
10. Augustine, S. (1984) The City of God, Translated by J. O›Meara, New York, Penguin.
11. Augustine, S. (2006) On Order, Translated by S. Borruso, South Bend, IN: St. Augustine›s Press.
12. Badiou, A. (2010) The Communist Hypothesis, London, Verso.
13. Barthas, J. (2010) Machiavelli in political thought from the age of revolutions to the present. In: J. Najemy (ed.), The Cambridge Companion to Machiavelli, New York, Cambridge University Press.
14. Bellamy, R. (2007) Political Constitutionalism, Cambridge, Cambridge University Press.
15. Berman, H. (1983) Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge, Harvard University Press.
16. Bock, G. (1990) Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine. In: G. Bock, Q. Skinner and M. Viroli (eds.), Machiavelli and Republicanism, Cambridge, Cambridge University Press.
17. Chambers, S.A. (2010) Police and oligarchy. In: J.-P. Deranty (ed.), Jacques ‹Rancière: Key Concepts, London, Acumen.
18. Coby, P.J. (1999) Machiavelli's Romans, Liberty and Greatness in the Discourses on Livy, Lanham, MD: Lexington Books.
19. Connolly, J. (2007) The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome, Princeton, NJ: Princeton University Press.
20. Cornell, T.J. (1995) The Beginnings of Rome, London, Routledge.
21. Flynn, B. (2006) The Philosophy of Claude Lefort, Interpreting the Political, Evanston, IL: Northwestern University Press.
22. Fontana, B. (2003) Sallust and the politics of Machiavelli, History of Political Thought 24(1): 86–108.

23. Foucault, M. (2000) Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, J. Faubion (ed.), Vol. 3, New York, The New Press.
24. Foucault, M. (2004) Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977–1978, Paris, Gallimard Seuil.
25. Fubini, R. (1992) From social to political representation in renaissance Florence. In: K.R. Anthony Molho and J. Emlen (eds.), City States in Classical Antiquity and Medieval Italy, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
26. Gregory, E. (2008) Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship, Chicago, IL: University of Chicago Press.
27. Grossi, P. (2004) L›ordine giuridico medieval, Bari, Italy, Laterza.
28. Hankins, J. (2010) Exclusivist republicanism and the non-monarchical republic, Political Theory 38(4): 452–482.
29. Heyking, J.v. (1999) A headless body politic? Augustine›s understanding of a populus and its representation, History of Political Thought 20(4): 499–567.
30. Heykind, J.v. (2001) Augustine and Politics as Longing in the World. Columbia, MO: University of Missouri Press.
31. Kalyvas, A. (2000) Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince, Journal of Political Ideologies 5(3): 343–376.
32. Kalyvas, A. (2009) Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt, New York, Cambridge University Press.
33. Kapust, D. (2004) Skinner, Pettit and Livy: The conflict of the orders and the ambiguity of republican liberty, History of Political Thought 25(3): 377–401.
34. Laclau, E. (2005) On Populist Reason, London, Verso.
35. Laclau, E. and Mouffe, C. (2001) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.
36. Lefort, C. (1978) Sur une colonne absente. E´crits autour de Merleau-Ponty, Paris, Gallimard.

37. Lefort, C. (1979) Éléments d›une critique de la bureaucratie, Paris, Gallimard.
38. Lefort, C. (1986a) Le travail de l›oeuvre Machiavel, Paris, Gallimard.
39. Lefort, C. (1986b) The Political Forms of Modern Society, Cambridge, MA: MIT Press.
40. Lefort, C. (1992) Écrire. À l›épreuve du politique, Paris, Calmann-Lévy.
41. Linera, Á .G. (2009) La potencia plebeya, La Paz, CLACSO.
42. Machiavelli, N. (1988) Florentine Histories, Translated by L.F. Banfield and H.C. Mansfield, Princeton, NJ: Princeton University Press.
43. Machiavelli, N. (1996) Discourses on Livy, Translated by N. Tarcov and H. Mansfield, Chicago, IL, University of Chicago Press.
44. Machiavelli, N. (1998) The Prince, Translated by H.C. Mansfield. Chicago, IL: University of Chicago Press.
45. Magdelain, A. (1990) Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain, Rome: École Francaise de Rome.
46. Marchart, O. (2007) Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
47. Markell, P. (2006) The rule of the people: Arendt, Arche, and democracy, American Political Science Review 100(1): 1–14.
48. May, T. (2010) Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques ‹Rancière: Equality in Action. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
49. McCormick, J. (2006) Contain the wealthy and patrol the magistrates: Restoring elite accountability to popular government, American Political Science Review 100(2): 147–163.
50. McCormick, J.P. (2007) Machiavelli›s political trials and the ‹free way of life›, Political Theory 35(4): 385–411.
51. McCormick, J.P. (2011) Machiavellian Democracy, New York, Cambridge University Press.

52. Mitchell, R.E. (1990) Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State. Ithaca, NY: Cornell University Press.
53. Momigliano, A. (ed.), (1984) Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana. In: Sui fondamenti della storia antica, Turin, Italy: Einaudi.
54. Momigliano, A. (ed.), (1989) Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei. In: Roma Arcaica. Florence, Italy: Sansoni.
55. Najemy, J. (2000) Civic humanism and Florentine politics. In: J. Hankins (ed.), Renaissance Civic Humanism, Cambridge, Cambridge University Press.
56. Nasstrom, S. (2007) The legitimacy of the people. Political Theory 35(5): 624–658.
57. Nederman, C.J. (2004) Rhetoric, reason and republic – Republicanisms: Ancient, medieval, and modern. In: J. Hankins (ed.), Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections, Cambridge, Cambridge University Press.
58. Nederman, C.J. (2009) Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel, Washington DC: Catholic University of America Press.
59. Negri, A. (1999) Insurgencies: Constituent Power and the Modern State. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
60. Ober, J. (2008) The original meaning of ‹democracy›: Capacity to do things, not majority rule. Constellations 15(1): 3–9.
61. O›Donnell, G. (2007) Dissonances: Democratic Critiques of Democracy. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
62. Ostwald, M. (1989) From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-century Athens. Berkeley, CA: University of California Press.
63. Pettit, P. (1997) Freedom and antipower. Ethics 106: 576–604.
64. Pettit, P. (2009a) Law and liberty. In: S. Besson and J.L. Martı´ (eds.), Law and Republicanism, Oxford, Oxford University Press.

65. Pettit, P. (2009b) The power of a democratic public. In: R. Gotoh and P. Dumouchel (eds.), Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen, Cambridge, Cambridge University Press.
66. Post, G. (1964) Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100–1322, Princeton, NJ: Princeton University Press.
67. Raaflaub, K. (ed.), (2006) Social Struggles in Archaic Rome, New Perspectives on the Conflict of Orders. Oxford: Wiley-Blackwell.
68. Raaflaub, K., Ober, J. and Wallace, R. (eds.), (2007), Origins of Democracy in Ancient Greece. Berkeley, CA: University of California Press.
69. Rancière, J. (1995a) La Mésentente. Politique et Philosophie. Paris: Galilée.
70. Rancière, J. (1995b) On the Shores of Politics, London, Verso.
71. Rancière, J. (2009) Hatred of Democracy, London, Verso.
72. Rosanvallon, P. (2006) La contre-démocratie. La politique à l›age de la defiance, Paris, Éditions du Seuil.
73. Rubinstein, N. (2004) Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance. In: G. Ciappelli (ed.), Vol. 1. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
74. Schmitt, C. (2008) Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology, Cambridge, Polity Press.
75. Sfez, G. (1998) Machiavelli, le prince sans qualités, Paris, Kimé.
76. Skinner, Q. (1978) The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II. The Age of Reformation, Cambridge, Cambridge University Press.
77. Skinner, Q. (2002) Visions of Politics. Vol. 2. Renaissance Virtues, Cambridge, Cambridge University Press.
78. Smith, T.W. (2005) The glory and tragedy of politics. In: K. Hughes, J. Doody and K. Paffenroth (eds.), Augustine and Politics, Oxford: Lexington Books.
79. Sullivan, V. (1996) Machiavelli›s Three Romes. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press.
80. Vatter, M. (2000) Between Form and Event: Machiavelli›s Theory of

Political Freedom. Dordrecht, The Netherlands and Boston, MA: Kluwer Academic Publishers.

81. Vatter, M. (2005) Pettit and modern republican political thought. In: M. Williams and S. Macedo (eds.), NOMOS XLVI Political Exclusion and Domination, New York, New York University Press.
82. Vatter, M. (2007) Resistance and legality: Arendt and Negri on constituent power. In: T. Murphy and A.K. Mustapha (eds.), The Philosophy of Toni Negri, Vol. 2. London: Pluto Press.
83. Vatter, M. (2008) The idea of public reason and the reason of state. Schmitt and Rawls on the political, Political Theory 36(2): 239–271.
84. Villacañas Berlanga, J.L. (2010) The liberal roots of populism: A critique of Laclau. New Centennial Review 10(2): 151–182.
85. Voegelin, E. (1952) The New Science of Politics, Chicago, IL: University of Chicago Press.
86. Winter, Y. (2009) Anonymous violence: Machiavelli and the Ciompi uprising. Unpublished paper read at American Political Science Association Annual Meeting, 3–6 September, Toronto.
87. Wirszubski, C. (1950) Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate, Cambridge, Cambridge University Press.
88. Zancarini, J.-C. (2004) La révolte des Ciompi. Machiavel, ses sources et ses lecteurs, Cahiers philosophiques 97: 9–22.

ألباب الكتب

نقد مبكّر لدولة الرفاه

قراءة في كتاب (دستور الحرية) لفريدريك هايك

رشيد أوراز*

أصدر الاقتصادي النمساوي فريدريك أ. هايك (1899-1992)، الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد (1974)، كتابه (دستور الحرية)[1] سنة (1961) عن منشورات جامعة شيكاغو[2]، التي عرفت، وتُعرف، منصةً فكرية لأتباع التيار الليبرالي في الولايات المتحدة الأمريكية. ويعدّ كتاب هايك هذا واحداً من المساهمات الفكرية المهمة والمتعددة التي أصدرها لتقديم نظريته السياسية والاقتصادية والاجتماعية الليبرالية. بالإضافة إلى كتيبه (الطريق إلى العبودية) الذي صدر عام (1944)، والذي كان له تأثير كبير في إعادة إحياء التقليد الليبرالي الكلاسيكي، ليس في أمريكا فحسب؛ ولكن على مستوى الغرب ككل. أصدر هايك ثلاثيته المعروفة (القانون والتشريع والحرية) على التوالي أعوام (1973 و1976 و1979)، وتعدُّ هذه المشاريع الفكرية إسهامات نظرية وتطبيقية في سبيل بلورة رؤيته لمجتمع حرّ.

وضع هايك كتابه (دستور الحرية) في ثلاثة أجزاء؛ يقدّم الجزء الأوّل (عنوانه: قيمة الحرية) أسساً فلسفية للمجتمع الحرّ من منظور هايك، ويفتح مواجهةً فكريةً مع من يرى أنهم أعداء هذا المجتمع. ويدرس الجزء الثاني (عنوانه: الحرية والقانون) تطوّر دولة الحقّ والقانون، التي تشكّل عماد المجتمع الحرّ. أمّا الجزء الثالث (عنوانه: الحرية في ظلّ دولة الرعاية الاجتماعية)، فيقدم دراسة لمواضيع مختلفة تعدّ إشكالات في ظلّ دولة الرعاية، ومنها الحماية الاجتماعية، والضرائب، والخدمات الصحية، والسكن، والتعمير، والموارد الطبيعية والتربية والتعليم، ويقدم من خلال الكتاب منظوره لهذه القضايا على ضوء الأفكار التي قدّمها وطوّرها في الجزأين الأول والثاني من كتابه هذا.

* باحث في الاقتصاد، المغرب.

1- تم الاعتماد في إعداد هذه المراجعة على الترجمة الفرنسية التالية:

- Hayek, F. A. (1994). La constitution de la liberté, trad. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Paris, Litec.

2- Hayek, F. A. (1961). The Constitution of Liberty, The University of Chicago.

تعريف الحرية من منظور هايك

يعرّف هايك الحرية في كتابه بالحالة التي يتمّ فيها الحدّ، إلى أدنى درجة ممكنة، من ممارسة الإكراه على بعض الأشخاص من قبل أشخاصٍ آخرين[3]. ومن منظوره، إنّ أيّ سياسة للحرية يجب أن تستهدف تقليل الإكراه، أو تأثيراته الضارة، حتى لو لم تستطع إلغاءه تماماً[4]. ويُشير هايك إلى أن هذه الحرية تسمّى أيضاً «الحرية الفردية» أو «الحريّة الشخصية».

يحصر هايك الحرية في إطار علاقة الإنسان بالإنسان؛ فبالنسبة إليه لا يمكن أن نتحدث عن انتهاك حرية شخص إلا لما يقع ذلك من طرف شخص آخر، عن طريق الإكراه. ويقدّم مثالاً: «متسلق المرتفعات الذي يجد نفسه معلقاً عند منحدرٍ صعب، والذي لا يرى سوى طريقةٍ واحدةٍ لإنقاذ حياته، هو حرٌّ دون شك، مع أنه من الصعب أن نقول بأن لديه أيّ خيار. كما أن معظم الناس سيكون لا زال لديهم إحساسٌ كافٍ لكلمة «حرّ» ليدركوا أنه إذا سقط ذلك المتسلّق في صدع من الأرض، وأصبح غير قادرٍ على الخروج منه، فلا يمكن أن يُقال عنه بأنه «غير حر» إلّا مجازاً، والقولُ عنه بأنه أصبح «محروماً من الحرية»، أو «أصبح أسيراً»، هو استخدامٌ لهذه العبارات بمعنى مختلف عن المعنى الذي ينطبق على العلاقات الاجتماعية»[5].

من خلال هذا التعريف، يعيد هايك وضع مفهوم الحرية في سياقه الخاص، سياق يقتضي أن يكون الحديث عن الحرية أو غيابها محصوراً في إطار العلاقة التي تربط الأشخاص فيما بينهم. فانطلاقاً من خبرته بأن غياب الحرية يوظّف في سياقات خارج العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، اختار هايك أن يعرّف الحرية على هذا النحو من منظوره مفكراً ليبرالياً كلاسيكياً. فالحرية من منظور هايك تفترض أن كل فرد له مجال خاص، وله، من ثمّ، الحقّ في التصرف فيه بحرية، ولا يمكن أن نتحدث عن الحرمان من الحرية إلا لما يتعرض هذا المجال الخاص لاعتداء من طرف شخص آخر، مادياً كان أم معنوياً.

كما يميّز هايك بين الحرية الفردية والحرية السياسية؛ فهذه الأخيرة في منظوره تعني «مشاركة الناس في اختيار حكوماتهم، وفي العملية التشريعية، وفي الرقابة على الإدارة»[6]. ولعلّ الحرية السياسية هي الأكثر استئثاراً بالبحث لدى المفكّرين الليبراليين الكلاسيكيين من جماعة هايك

3- Hayek, F. A. (1994), p 11.

4- Ibidem.

5-Ibidem, p 12-13.

6-Ibidem, p 13.

(أستاذه فون ميزس، وآخرون مثل الاقتصادي ميلتون فريدمان، والمفكر موراي روثبارد، والفيلسوفة آين راند، والفيلسوف كارل بوبر، وغيرهم من المفكرين الذين أعادوا إحياء المذهب الليبرالي الكلاسيكي خلال القرن العشرين). وبدءاً من عنوان الكتاب (دستور الحرية)، يظهر مدى طغيان النقاش حول «الحرية السياسية» على «الحرية الفردية»، أو «الحرية الميتافيزيقية» التي يعرفها هايك بـ«درجة توجه تصرفات الإنسان بإرادته المدروسة، وبتحليله المنطقي للأمور، وقناعته الدائمة، بدلاً من التصرف وفقاً لقرارٍ آني أو ظروف آنية»[7].

أمّا ربط الحرية بالقدرة المادية على الفعل، فهو تفسير خاطئ؛ بل مشؤوم كما جاء في كتابه هذا. فهذه مجرّد أحلام «أشخاصٍ كثيرين على شكل وهم بأنهم يستطيعون الطيران، وبأنهم تحرّروا من قوة الجاذبية، ويستطيعون الحركة «بحريّة كالطيور» إلى أي مكانٍ يشاؤون، أو أن لديهم القدرة على تغيير بيئتهم وفقاً لما يشاؤون»[8]. ففي نظر هايك يتمّ تشجيع الخلط بين تعريفه الحريةَ وهذا التعريف الأخير من طرف أنصار «الجدلية الاشتراكية» من أجل تدمير الحرية الفردية، التي تعدّ القيمة الأسمى، وتعويضها بـ«حرية جماعية» تنتهي بقمع الحريات، وتأسيس دول شمولية باسم حرية غير قابلة للتحقق.

أهمية الحرية والنظام التلقائي للتقدّم وللحضارة

يربط هايك ربطاً وثيقاً بين الحرية والحضارة؛ فالفرد الحرّ هو الفرد المؤهل لصناعة التقدّم والحضارة. والحضارة الغربية مدينة بتقدّمها لمبادئ الحرية[9] التي ألهمت الفرد في الغرب ليصنع تقدّمه؛ فمن دون حرية الإرادة والفعل لن يتمكّن الفرد من تحقيق التقدّم في أيّ مجال من مجالات الحياة الاجتماعية. وما «دستور الحرية» إلا دفاع عن هذه الحرية التي نشأت في الغرب، فلسفتها السياسية، وعن مؤسسات حكم القانون، ففي ظلّ حكم القانون تصبح الحرية مطلقة.

لكن رغم إطلاقيتها، الحرية، في منظور هايك، حرية مسؤولة. «فلا تعني الحرية أن الفرد يتمتّع بالاختيار فقط... بل يجب أن يتحمل عواقب أفعاله، وأن يحصل على المديح أو اللوم. فلا يمكن فصل الحرية والمسؤولية عن بعضهما البعض»[10]. ولا تقلّ المسؤولية الفردية عن مسؤولية الحكومة التي يحمّلها هايك مهمّة حماية الحرية الفردية. فالحكومات وجدت لهذا الغرض فقط، ولا غير.

7- Ibidem, p 15.

8- Ibidem, p 16.

9- Ibidem, p2.

10-Ibidem, p 69.

إن منح حقّ ممارسة الإكراه للحكومات هو لردع من يتعدّون على حرية الأفراد، وليس لانتهاكها. إنه إكراه لمنع الإكراه، وليس شرعنة للإكراه ضد حقوق الأفراد وحريّاتهم.

عن طريق تفاعل أفراد أحرار ينشأ نظام تلقائي؛ فـ«القوى التلقائية للمجتمع هي التي تجعل تقدمه ممكناً»[11]. ويعقد هايك مقارنة بين الماضي، حيث «كانت قوى النظام التلقائي قادرة، رغم العقبات، على فرض نفسها ضد القيود المنظمة للدولة»، والحاضر، حيث تساعد «وسائل التقنية السلطة على التحكّم». ويبدو هنا هايك متشائماً؛ إذ يتوقع أن تنهزم مقاومة قوى القانون التلقائي أمام سلطة الدولة الكاسحة، ونصل إلى «النقطة التي يمكن لقوى المجتمع المنظمة إكراهاً تدمير القوى التلقائية التي جعلت التقدّم ممكناً»[12].

وفي المجال الاقتصادي، يرى هايك أن حكومة ضعيفة تفعل ما لا يجب فعله قد تشلّ قوى السوق أكثر من حكومة تدخّلية في الشؤون الاقتصادية، إن كان عملها يقتصر على دعم القوى التلقائية للاقتصاد. ويشكّل هذا الحجّة التي يستعملها هايك للدفاع عن حريّة السوق والاقتصاد، وضرورة الحفاظ على الحكومة في الحد الأدنى من حيث الصلاحيات والحجم والقوة؛ لأن أيّ تدخل حكومي يؤدّي، في نهاية المطاف، إلى زعزعة قوانين السوق، وعرقلة النمو والتقدّم، وهو الموضوع الذي سيفرد له جزءاً كاملاً من كتابه (الجزء الثالث).

مأزق دولة الرعاية

خصّص هايك الجزء الأخير من «دستور الحرية» لدراسة توافق دولة الرفاه مع تصوره لمجتمع حرٍّ، في فترة بدأت فيها بوادر تراجع الأنظمة الاشتراكية، وصعود شكل جديد من الدول سمّيت دولة الرفاه. سعى هايك لوضع المعايير التي يجب أن تحكم هذا النموذج كي تتوافق ومجتمع حرّ من أفراد أحرار ومستقلّين، ويتمتعّون بحرية الاختيار. وعالج هذا الجزء بعض القضايا الاقتصادية والاجتماعية المهمّة؛ منها «النقابات والتوظيف» و«الضمان الاجتماعي» و«الضرائب وإعادة التوزيع» و«الإطار النقدي» و«الإسكان وسياسة التعمير» و«الزراعة والموارد الطبيعية» و«التعليم والبحث العلمي»، في سبعة فصول.

يقدم هايك، من خلال هذه الفصول، نقداً شاملاً لدولة الرفاه الاجتماعي، ويقدّم بدائل لسياساتها. وقدم بدائل، على الخصوص، للسياسات الضريبية للدولة؛ حيث يعترض هايك على

11-Ibidem, p 38.

12- Ibidem.

التمييز ضد الأغنياء، وينادي بالمساواة بين جميع الفئات، وينادي، في الآن ذاته، بخفض معدلات الضرائب؛ إذ يعترض على نسب الضرائب العالية.

ومن المواضيع المهمة الأخرى، التي ناقشها هايك في هذه الفصول، ما يتعلق بموضوع التضخّم والسياسات النقدية الحكومية. ففي نظر هايك، ورغم سعيها لمحاربة التضخّم، الحكومات هي التي تخلق التضخّم من خلال خياراتها السياسية[13]، وعلى رأسها مثلًا رفع الأجور إرضاءً للنقابات العمّالية. ويرى هايك في التضخم خطراً اقتصاديا كبيراً بآثار وخيمة، ويرى في السياسة النقدية الحكومية جوهر المشكلة المسبّبة للتضخّم.

كما خصّص هايك فصلاً مستقلّاً لموضوع «التعليم والبحث»، ويميّز بين مهام المدرسة ومهام الجامعة، فالأولى مهمتها توفير التعليم، أما الثانية فهي لتوفير البحث، وكلتاهما لتأهيل الرأسمال البشري. ويرى هايك في التعليم مساعداً للإنسان الحرّ على التقدّم، فلا تقدّم من دون حرية،كما أنه لا تقدّم من دون تعليم ومعرفة. ولكنّه، في الآن ذاته، يسجّل اعتراضات على التعليم العام الذي يسعى إلى تنميط الأفراد، مستدلّاً بالمقولة الشهيرة لجون ستيوارت مل، التي تقول إن «التعليم الحكومي العام هو مجرّد أداة لتشكيل الناس ليكونوا متشابهين تماماً»[14]، ويتفق على هذا أنصار المذهب الليبرالي الكلاسيكي، الذين يرون في التعليم العام تنميطاً للأفراد وقتلاً للمواهب الفردية التي يتوقّف عليها تطور الحضارة الإنسانية.

وملحقاً لـ«دستور الحرية» وضع هايك نصّاً مشهوراً له، يحمل عنوان: «لماذا لست محافظاً؟»، واشتهر هذا النص بشكل واسع لدى القرّاء، بل تُرجم منفصلاً عن الكتاب، ونُشر باعتباره نصّاً يحمل رأي هايك وموقفه من المحافظة السياسية. كان هايك يرى في المحافظة، ولا سيّما المحافظة البريطانية، عدوّاً حقيقياً للحرية، من خلال تفضيلها توسيعَ السياسات الحكومية، وترسيخَ ما حصلت عليها الحكومات السابقة من امتيازات ومساحات ضد حرية الفرد. وكان هايك، من ثمّ، يرى أن التمييز بين فلسفته السياسية والفلسفة المحافظة ضرورة فكرية وسياسية لا غنى عنها. ومن أجل ذلك ألحق هذا النص بكتابه هذا، الذي يحمل خلاصات فكره حول سلطات الحكومات وحرية الفرد، والعواقب الوخيمة لدولة الرفاه على حرية الفرد.

13- Ibidem, p 295.

14-Ibidem, p 375.

التسامح والتاريخ والحداثة

تقديم كتاب
«التسامح في الثقافة العربيّة: دراسة نقديّة»

د. ناجية الوريمّي*

أصدرت مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»، في أواخر السنة المنقضية، كتاب (التسامح في الثقافة العربيّة: دراسة نقديّة) (ج1، وج2). وهو مؤلف جماعي شارك فيه متخصّصون من دول عربيّة وأجنبيّة عدّة، وشرّفتني المؤسّسة بالإشراف عليه. يأتي هذا «الكتاب-الموسوعة» استجابةً لحاجة فكريّة ملحّة فرضتها التحوّلات السياسية والاجتماعيّة التي يمرّ بها المجتمع العربي، والتي تقتضي تعديلات وبدائل تراعي الخصوصيَّ والكونيَّ في آن. تتمثّل هذه الحاجة في بحث الشروط التي تنشئ مجتمعاً تعدّدياً بقدر ما تتجسّد فيه المكاسب القيميّة الإنسانيّة لا تغيب عنه الخصوصيّة العربيّة الإسلاميّة. فقد طُرِحت في الآونة الأخيرة عدّة أسئلة حول إدارة التنوّع والاختلاف، ولا سيّما في بعدهما الثقافي. وقُدّم مفهوم «التسامح»، الذي يكاد يحظى بإجماع كونيّ، جواباً عن عدد مهمّ منها. وذلك بفضل التطوّر المطّرد لدلالاته، والمتأتّي من تقاطعها مع دلالات مفاهيم مجاورة، وهي: «الدولة» و«المواطنة» و«الحريّة» و«الهويّة» و«الحقيقة».

ويظلّ الفكر الذي يجدّد أدواته، ويراجع مفاهيمه، متفاعلاً مع كلّ التحوّلات التي يشهدها الواقع، ومنفتحاً على التطوّر المطّرد لمكتسبات المعرفة الكونيّة، فكراً منتجاً يثبت باستمرار حيويّته وانخراطه الفاعل في تحليل الراهن، وتحديد معالم الآتي. والفكر العربيّ، اليوم، شديد الاهتمام بالمفاهيم السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة الراهنة، هدفه صياغة مشروع وجود متجذّر في واقعه العربيّ الإسلامي ومجسّد للقيم الإنسانيّة الكونيّة، التي تسعى مختلف المجتمعات إلى ترسيخها وحمايتها. ويُعدّ مفهوم التسامح في هذا المشروع المجتمعيّ مفهوماً محورياً، من حيث كونه شرطاً من شروط التوازن الاجتماعي والتعدّد الثقافي الخلاّق، وأيضاً من حيث كونه مؤشّراً من مؤشّرات المراجعة النقديّة الأخلاقيّة (Ethique) لأسس حداثة ذات بعد واحد (Unidimensionnelle) يكاد يختزلها معيار النجاعة.

---

* باحثة متخصصة في الحضارة العربية الإسلامية، تونس.

ولا جدال في أنّ مصطلح «التسامح » تبلور في الثقافة الأوربيّة في عصر الأنوار، وكان تبلوره مؤسَّساً على رصيد دلاليّ معجميّ خاصّ بالكلمة اللاتينيّة (Tolerantia)، وهو القدرة على التحمّل والصبر على الشيء. ولم يكد المصطلح في البداية يغادر هذه الأرضيّة المعجميّة عندما استقرّ في معنيين أساسيّين: معنى السماح بما كان يمكن منعه لأنّه معدود في الخطأ وفي مخالفة القواعد، ومعنى القبول على مضض بالعقيدة والرأي المخالفيْن. ثمّ تطوّر المفهوم بشكل نوعيّ في ظلّ ما اقتضاه الاتّجاه العامّ نحو قيم حقوق الإنسان والعدالة والديمقراطيّة، ليصبح، في ظلّ التنسيب الفلسفيّ لمفهوم «الحقيقة» وادّعاء الذات العارفة امتلاكها وتمثيلها، «عقلنةً» لظاهرة الاختلاف، وسعياً إلى توفير شروط التعايش السلميّ عبر الحوار القائم على «الاعتراف» المتبادل بين الذوات المتحاورة، و«احترام» الآخر المختلف، و«حرّيّة» اعتقاده. لقد تحوّل إلى مفهوم جَمْعٍ، مكوّناتُ حقله الدلالي متعدّدةٌ. واليوم، وفي إطار سعي الفكر الأوربيّ إلى تدقيق المفهوم، وتخليصه ممّا اقترن به من دلالات أوّليّة تصم الاختلاف، وتجعل التسامح تعالياً على الآخر ومنّاً عليه -وهي دلالات تظلّ قابلة للتوظيف- ظهرت مواقف جديدة تدعو إلى تعويض مصطلح التسامح (Tolérance) بمصطلحات أخرى لا تحمل هذا الإرث المعجمي السلبيّ، من قبيل الاعتراف (Reconnaissance) والاحترام (Respect). واقترحت هذه المواقفُ الهجرةَ الاصطلاحيّة من التسامح إلى «الاعتراف»، أو من التسامح إلى «الاحترام».

وفي ظلّ هذه المراجعات النقديّة التي يشهدها مصطلح التسامح في الثقافة الغربيّة، والداعية إلى تعويضه، هل تُقبل مواصلة اعتماده في الثقافة العربيّة؟ وهل الثقافة العربيّة مطالبة بأن تسلك المسلك ذاته، وتبحث عن بديل للمصطلح العربيّ «تسامح» سعياً إلى الأهداف ذاتها؟

الجدير بالذكر بدءاً أنّ الثقافة العربيّة الكلاسيكيّة عرفت دلالات معيّنة للتسامح؛ إذ ليس من المتوقّع أنّ مجتمعاً تعدّديّاً، مثل المجتمع العربيّ الإسلاميّ، ظلّ بعيداً عن كلّ مقتضيات التنظير المبدئيّ لشروط التقارب والتسالم والاعتراف المتبادل بين الطوائف والأديان والمذاهب. غير أنّه لم يتخصّص بهذه الدلالات مصطلحٌ بعينه؛ بل أدّتها كلمات متقاربة، من قبيل: «الوفاق، المسامحة، التسالم، العدل، التفهّم». لكنّ الخطاب العربي الحديث والمعاصر عندما بدأ يستعمل مفهوم التسامح، لم يصدر في ذلك عن هذا الإرث اللغويّ الدلاليّ في اللغة العربيّة؛ بل صدر عن المحمول الفكريّ الأوربيّ الحديث. ودخل المفهوم، أساساً، بدلالات احترام الآخر والاعتراف بحقّه في أن يكون مختلفاً، من باب الواجب الفكريّ والأخلاقي، وليس من باب المنّ والتعالي. من جهة أخرى، وإلى جانب هذه الدلالات الحديثة، لم يكن الحقل المعجمي الخاصّ بكلمة تسامح في اللغة العربيّة يمثّل إشكالاً في مستوى تناسب المفهوم مع هذه الدلالات؛ إذ لا يخرج هذا الحقل عن «السخاء» مع

الآخر، و«التساهل» معه، و«عدم التضييق والتشديد»، و«الموافقة»، وانتقال العلاقة من «التنافر» إلى «الانسجام»؛ أي إنّه بعيد عن الدلالات المعجميّة «المحرِجة» في الأصل اللاتيني للمصطلح. ولذلك، فالثقافة العربيّة المعاصرة ليست مدعوّة إلى تجاوز مصطلح لا يعاني من قصور دلاليّ من هذه الناحية، ولا يحتاج إلى مراجعة تقتضي تعويضه، بقدر ما يحتاج إلى تحيين دلالاته وإثرائها باستمرار. وعلى هذا الأساس وجب تحويل مركز الاهتمام من إشكاليّة تعويض المصطلح إلى إشكاليّة تفعيله، وذلك بالبحث في شروط فاعليّته بدءاً بالشروط المعرفيّة التي ينهض بها نقدٌ منتجٌ يسعى إلى تفكيك الأسس الإيديولوجيّة لأفكار التعصّب، ورفض الآخر، وإلغاء الحوار أسلوباً في التواصل، وصولاً إلى الشروط السياسيّة التي تمثّلها اختيارات هادفة تعالج بعمق الدواعي الموضوعيّة الكامنة وراء التوتّر الاجتماعي، واستشراء اللّاتسامح (Intolérance).

ولم تتجاوز الدراسات الخاصّة بمفهوم التسامح في الثقافة العربيّة اليوم أحد صنفين: صنف تقليديّ يستعمله استعمالاً خاصّاً يكاد يباين الدلالات الحديثة التي اكتسبها في رحلة تطوّره، فلم يغادر عنده الإطار «البدعويّ» والإطار «الذمّيّ»؛ وصنف حديث ينهل من فتوحات المعرفة، ومن التفاعل المثمر مع المكتسبات القيميّة الدينيّة والإنسانيّة السامية، وحقّق مساهمات نوعيّة في تكريس المفهوم النقدي للتسامح من خلال الحرص على تجاوز عوامل القصور والالتباس، وتفكيك عوامل التعصّب أو اللاتسامح؛ لكنّها مساهمات لا تكاد تتجاوز المقال في هذه الدوريّة، أو الفصل في ذاك الكتاب، أو المحاضرة في ذاك المؤتمر.

ولهذا ظلّت العديد من القضايا الشائكة المتّصلة بهذا المفهوم في حاجة إلى دراسة نقديّة متأنّية، تتقاطع فيها الاختصاصات والمناهج. وهي قضايا تهمّ ماضي هذا المفهوم كما تهمّ حاضره. والتحليل النقدي للقضايا الماضية فعلٌ معرفيّ ضروريّ؛ لأنّه لا بناءَ لجديد على أرضيّة تنبو عنه بحكم استمرار العوامل المناوئة لهذا الجديد، وتكلُّس الخلفيّة المعرفيّة التي تغذّيها، فضلاً عن أنّه لا آفاق واعدة لمشروع فكريّ لا يتأصّل في واقعه الثقافيّ والاجتماعي عبر تحليل الواقع ونقد الذات. والمواقف من الماضي العربي لمفهوم التسامح تكاد تتباين بين إثبات جزئيّ له لا يتجاوز موقف بعض المفكّرين الأفذاذ وبعض المواقف الفذّة، وإثبات موسّع يشمل منظومات فكريّة، ونفي شبه تام يشمل الفكر مثلما يشمل الممارسة السياسيّة. وجاءت هذه الموسوعة لتراجع هذه المواقف من منطلق تجاوز الإكراهات المنهجيّة الناجمة عن الالتزام بمناسبة معيّنة، أو بزاوية نظر بعينها. علاوةً على ذلك، حظيت القضايا المعاصرة والشائكة، التي تحفّ بمفهوم التسامح اليوم، والتي ما فتئت تنعكس على المجالات الدينيّة والفكريّة والسياسيّة، فقد حظيت في هذا الكتاب بما تتطلّبه من دراسات تحليليّة نقديّة متظافرة الاختصاصات ومتعدّدة المداخل المنهجيّة. وتوزّعت القضايا الماضية والحاضرة في

موضوعات متواشجة، روافدُ الجمع بينها تاريخيّة وإبستمولوجيّة واجتماعيّة وسياسيّة تنظيميّة، وحقّقت أهدافاً معرفيّة ترفع الكتاب إلى مستوى المرجع الذي لا يُستغنى عنه في موضوعه. وهذه الأهداف هي:

البحث في مفهوم التسامح الذي تتقاطع فيه قيم طوّرها الفكر البشريّ من أجل البحث عن شروط كرامة الإنسان وخيره، رغم الاختلافات التي تمايز بين المجموعات والطوائف والمجتمعات والأمم، وذلك عبر تحيين المعالجة النقديّة لهذا المفهوم في الثقافة العالميّة بصورة مُجمَلة، وفي الثقافة العربيّة بصورة مفصّلة ومعمّقة.

الكشف عن حقيقة حضور المفهوم في الثقافة العربيّة الكلاسيكيّة؛ لأنّه إن كان صحيحاً أنّ الرصيد الديني والمذهبيّ، الذي وصل إلينا عبر عصور الانحطاط، هو في جانب مهمّ منه رصيدُ التعصّب والتزمّت، فإنّه لا يصحّ أن ننفي مطلقاً عن مجتمع تعدّديّ مثل المجتمع العربي الإسلاميّ فكرة التسامح التي تجلّت وفق ما تسمح به ظروف العصر.

الوقوف على المحدوديّة التي وسمت مفهوم التسامح في الخطاب الإصلاحيّ في عصر النهضة، سواء في مستوى التنظير، أم في مستوى التقبّل. وهي عائدة إلى حذر المصلحين من الخلفيّة الاستعماريّة التي كانت تصدر عنها المبادرات والمواقف الغربيّة الداعية إلى التسامح، والساعية في الوقت نفسه إلى التدخّل وبسط النفوذ، وإلى تمسّك الثقافة التقليديّة العالِمة بمعايير التفوّق الثيولوجي «الإسلامي»، التي لا ترى في المختلف إلا درجة من درجات الانحراف عن الحقيقة.

الكشف عن أسباب القصور الذي أصاب الفكر العربيّ المعاصر، من حيث إنّه لم يتمكّن، رغم ترسانة المناهج والرؤى الحديثة التي صدر عنها، من تعميم معالجةٍ نقديّةٍ لمفهوم التسامح يجعله فاعلاً في ثقافة العصر، ومنتِجاً لمقوّمات الانخراط الإيجابيّ في سلّم القيم التي تؤمن بالإنسان، وتكسر الحدود الدينيّة والمذهبيّة والإثنيّة. وهي أسباب موزّعة بين ضعف النقد الذاتي الموروث عن عصر النهضة، وضعف الجرأة في تفكيك الآليّات الفكريّة المنتجة للتعصّب والإقصاء في الثقافة العربيّة، والفشل السياسيّ العربيّ في توفير الأرضيّة الموضوعيّة اللازمة لتكريس قيم التسامح.

إبراز جسور التواصل بين الثقافيّ والسياسيّ والاقتصاديّ في تكريس مفهوم التسامح، والوقوف على تفاعل هذا المفهوم مع المقوّمات النظريّة للدولة الحديثة ممثّلةً في: «المواطنة» و«الحريّة» و«العدالة» و«الديمقراطيّة».

دراسة الخيط الرفيع الفاصل بين استثمار مفهوم التسامح في بعده الإنساني القائم على الاعتراف بشرعيّة الاختلاف وإدارته ديمقراطيّاً، وتوظيف هذا المفهوم في بعده المُعَوْلَم القائم على سعي «النظام العالمي الجديد» إلى محو الهويّات التي عُدّت سبباً في الخلاف والتناحر.

وقد ضمّ المشروع ستّة محاور كبرى، توزّعت بين المعالجة المفاهيميّة للمصطلحات، والمعالجة الإشكاليّة للقضايا، والمعالجة التاريخيّة للظواهر والمواقف والوضعيّات، فمثّلت بذلك الإطار المناسب لجمعِ وجهات النظر المختلفة، والاختصاصات المعرفيّة المتقاطعة، والمقاربات المنهجيّة المتعدّدة والشاملة لـمقاربات نصّيّة (textuelles) (فيلولوجيّة، سيميائيّة، بنيويّة، تفكيكيّة، إبستمولوجيّة...)؛ وأخرى حافّة بالنصّ (périphériques au texte) متعلّقة بمنتجه وظروف إنتاجه (مقاربات تاريخيّة، أنثربولوجيّة، نفسيّة...).

وفي ما يأتي جملة المحاور:

المحور 1: في مفهوم التسامح، ويشمل: مفهوم التسامح: صعوبة التعريف وتحوّلات الواقع، د. منير الكشو؛ ومفهوم التسامح في علم الاجتماع –محاولة في التأصيل، د. إبراهيم الحياني؛ ومفهوم التسامح من زاوية دينية، دة. زهرة الثابت.

المحور2: التعدّد والتسامح في النصّ القرآني، ويشمل: التعدّديّة الدينيّة من منظور قرآني: قراءة تأسيسيّة، عدنان المقراني/ د. عامر الحافي؛ التسامح في القرآن الكريم، د. الشيخ التجاني أحمدي؛ التسامح منسوخاً والسيف ناسخاً، دة. زهية جويرو.

المحور 3: الثقافة العربيّة ورفض الاختلاف، ويشمل: التعدّد اللغويّ في الثقافة العربيّة بين التعصّب والتسامح، دة. بسمة الشكيلي؛ في تفكيك آليّات التعصّب الدينيّ، دة. ناجية الوريمي؛ الأرثوذكسيّة السنّيّة ومحاصرة المختلف: محاصرة التصوّف أنموذجاً، د. نادر الحمّامي؛ سيكولوجية الإقصاء الدِّيني: بحْثٌ في جذور اللاّتسامح، الباحث يوسف هريمة؛ التسامح والنوع الاجتماعي من خلال مؤسسة الزواج في المجتمعات العربية الإسلامية، دة. هاجر خنفير.

المحور 4: حظّ التسامح في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ويشمل: الأدب وصناعة الغيريّات أو في احتمال ما لا يحتمل، د. العادل خضر؛ الفلسفة العربية الإسلامية ومعرفة الذات مدخلاً للتسامح مع الآخر. د. محمد بنحماني؛ نظرية ابن رشد في التأويل باعتبارها فلسفةً في التسامح، د. أشرف حسن منصور؛ ملامح من التسامح في التراث الصوفي، د. محمد بن الطيب؛ مفهوم التّسامح في الخطاب المذهبيّ بين الاختيار والاضطرار: دراسة في تحوّل الدلالات، د. صلاح الدّين العامري؛ حظّ التّسامح في السّياسة الثقافيّة للدّولة العربيّة الإسلاميّة، د. محمّد حسن بدرالدّين.

المحور 5: مفهوم التسامح في الثقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة، ويشمل: التسامح في خطاب

الإصلاح الديني: قراءة في أثر الحداثة في الفكر العربي الحديث، د. أحمد محمد سالم؛ لمَ كان المثقفون العرب من أصول مسيحيّة أكثر جرأةً وعصريّة في تمثّلهم للتسامح والدعوة إليه؟ د. محمّد الأشهب؛ المؤسّسة الدينيّة والعنف الرمزيّ: الآخر في خطاب الفقيه المعاصر، د. محمّد سويلمي؛ تهافُتُ مَركَزِيَّةِ العقيدةِ في الخطابِ الإسلاميِّ وأَوْلَوِيَّةُ المُفاضَلَةِ بين البشر بالعملِ الصالحِ، د. أحمد زهاء الدين عبيدات؛ تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر: نقد التطرّف والتعصّب بالتسامح الديني، د. حُسام كصّاي.

المحور 6: الحداثة السياسيّة والثقافيّة ومبدأ التسامح، ويشمل: الحداثة والحرية والتسامح، د. جلال الدّين سعيد؛ الفنّ والمقدّس: في شروط إمكان تسامح جمالي، دة. أمّ الزين بن شيخة المسكيني؛ التربية على المواطنة وبناء ثقافة التسامح، د. محمّد بالراشد؛ أيّ معنى للتسامح في زمن العولمة؟ د. خمسي الدريدي.

واحتوى الكتاب، فضلاً عن هذه البحوث، ترجمةً لمرجعيْن أجنبيّيْن مهمّيْن في موضوع التسامح، هما: التّسامح: فضيلة مستحيلة؟ لبرنارد ويليامز، ترجمة د. سعيد منتاق؛ والتَّسامح، اللَّاتسامح، المتعذّر على التَّسامح، لبول ريكور، ترجمة د. عبد الحي أزرقان. واحتوى أيضاً على تقديم لكتاب أساسيّ في الموضوع، وهو (في جنيالوجيا التسامح)، (Genèse de la tolérance, de Platon à Benjamin Constant)، وأنجزته دة. فوزية ضيف الله.

وبعد،

هذا مؤلّف جماعيّ جامع للتخصّصات -على غرار ما دأبت على نشره مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»- ضمّ بين دفّتيه بحوثاً تعكس زوايا نظر متعدّدة إلى مفهوم التسامح، فمثّل موسوعة لا غنى عنها في موضوعها، ولكنّها لا تدّعي الشموليّة، ولا تعد بها؛ بل قصارى طموح المساهمين فيها أن تكون خطوة جادّة في طريق معرفة نقديّة بلا حدود.

مجلة (ألباب):
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، ولا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي، وفصائلها الحزبية، إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي "ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية والمِهادات التقعيدية إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، حيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، ومن ثَمَّ غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدّى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها فحسب؛ بل (وهذا هو الأهم) لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية، والمرجعية الدينية، التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق ديناً فطرياً أولياً وعلماً، يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة (ألباب)، التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أنّ هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنّها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد، من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ ومن ثَمَّ إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس، والصدام، والهيمنة، والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي، فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار، ومتطلبات البناء المجتمعي على وجه التحديد، ولا سيما أنّ الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة،

قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية، التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم... إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد (ألباب)، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها، ورسم ملامحها، نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين في الفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي، الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، إنّ الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي، الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات، التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية شرطاً لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية، تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من

جهة التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إنّ رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو إلى الوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، ولاسيما في ما يتعلق باستحضار التنظيرات، التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية، التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان، وكرامته، ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير (ألباب) الباحثين والمشتغلين في الفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة الآتية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس.

شروط النشر في مجلة (ألباب)

ترحّب مجلة (ألباب) بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية. ويُشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أيّة مجلة أخرى، سواء تم نشره أم لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word)، وأن يُرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش، والجداول، وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، ولاسيما التوثيق، والإشارة إلى المصادر، حيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تُعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثمّ مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتمّ إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث، أو الكاتب، إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط: albab@mominoun.com
5. يُرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تُكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كلّ صفحة.
7. تُرتّب قائمة المراجع ترتيبا ألفبائياً بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنّها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات، أو أشكال، أو معادلات، أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner)، وإرفاقها بالملف الإلكتروني صورةً.

بالنسبة إلى عروض الكتب، يرجى التقيّد بما يأتي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.

A L B A B

ألباب

فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

إحدى مطبوعات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

بامكانك تصفح النسخة الرقمية
من خلال
www.magzine.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال - تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير - عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر - ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954 - فاكس: 00212537778827 - info@mominoun.com - www.mominoun.com