

الفكر السياسى

الأسئلة الأبدية

ترجمة
محمد مصطفى غنيم

تأليف
جلين تيندر

■ الفكر السياسى

الأسئلة الأبدية

الفكر السياسى

الأسئلة الأبدية

تأليف

جلين تيندر

ترجمة

محمد مصطفى غنيم

الناشر

الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية

١٠٨١ كورنيش النيل جاردن سيتى - القاهرة



POLITICAL THINKING: THE PERENNIAL QUESTIONS by Glenn Tinder.
Copyright © 1991 by HarperCollins Publishers Inc.
ALL RIGHTS RESERVED.

ISBN 0-673-52026-9

حقوق النشر

الطبعة العربية الأولى (١٩٩٣) : حقوق الطبع والنشر © محفوظة للناشر

الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية

١٠٨١ شارع كورنيش النيل – جاردن سيتي – القاهرة

لا يجوز نشر أى جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أى نحو
أو بأى طريقة سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو خلاف ذلك إلا بموافقة الناشر على هذا كتابة
ومقدماً .

المحتويات

مقدمة	١١
تقديم	١٥
الفصل ١	
لماذا نشغل بالفكر السياسى ؟	٢٧
الفصل ٢	
التنافر والوحدة	٤٣
١ - هل الكائنات البشرية متنافرة فى الجوهر ؟	٤٤
٢ - إذا لم تكن الكائنات البشرية متنافرة فى الجوهر فلماذا توجد	
كل هذه الانقسامات والمنازعات بينها ؟	٤٨
٣ - هل يمكن التغلب على التنافر من خلال العقل ؟	٥٣
٤ - هل نحن فى حاجة إلى الإيمان الدينى للتغلب على	
التنافر ؟	٦٠
٥ - هل ينبغى أن تتحد كل الشعوب فى مجتمع عالمى	
واحد ؟	٦٨
٦ - هل يجب إلغاء كل الفروق الطبقيه ؟	٧٣

الفصل ٣

- عدم المساواة والمساواة ٨٣
- ٧ هل كل الكائنات البشرية غير متساوية في الجوهر ؟ ٨٤
- ٨ إذا كانت بعض الكائنات البشرية أكثر تفوقاً بصورة أساسية عن كل الآخرين ، فكيف وبواسطة من يمكن التعرف عليهم ؟ ٩٥
- ٩ إذا كانت الكائنات البشرية متساوية أساساً ، فهل كل حالات عدم المساواة التقليدية خاطئة ؟ ١٠٢
- ١٠ إذا ألغيت كل حالات عدم المساواة التقليدية ، فهل من الممكن أن تبقى الحرية ؟ ١٠٦
- ١١ إذا ألغيت كل حالات عدم المساواة التقليدية ، فهل يختفى التنافر ؟ ١١١
- ١٢ هل ينبغي أن يعامل الرجال والنساء دائماً وفي كل حالة على قدم المساواة ؟ ١١٩

الفصل ٤

- السلطة والذين يحوزونها ١٣٥
- ١٣ هل السلطة هي المصدر الوحيد للنظام ؟ ١٣٦
- ١٤ من يجب أن يحكم ؟ ١٤٢
- ١٥ إذا حكم الشعب ، فهل يجب أن يفعلوا ذلك بأنفسهم أو عن طريق نواب عنهم ؟ ١٤٧
- ١٦ هل الحصول على السلطة أمر طيب ؟ ١٥٣
- ١٧ لماذا نطيع ؟ ١٥٧

الفصل ٥

- قيود على السلطة ١٦٩
- ١٨ هل يجب أن تكون الحكومات تحت نفس القيود الأخلاقية مثل الأفراد ؟ ١٧٠
- ١٩ هل يجب أن تكون الحكومات تحت قيود دستورية في كل الظروف ؟ ١٧٩
- ٢٠ هل يجب أن تترك الحكومات بشكل عادل ملكية الصناعة والسيطرة عليها في أيدي خاصة ؟ ١٨٩
- ٢١ هل يمكن الجمع بين السلطة السياسية والمعرفة الكاملة ؟ ١٩٩

الفصل ٦

- غايات السلطة ٢١١
- ٢٢ هل تخدم كل حكومة « مصلحة الأقوى » فقط ؟ ٢١٣
- ٢٣ هل الهدف النهائي للحكومة هو مجرد تمكين الأفراد من أن يعيشوا كما يختارون ؟ ٢١٨
- ٢٤ هل لدى الحكومة أية مسئولية عن الصدق والمبادئ الأخلاقية ؟ ٢٣٠
- ٢٥ هل جرائم الثأر هدف ملائم للحكومة ؟ ٢٤٢
- ٢٦ هل يجب أن تحاول الحكومات خلق مجتمعات تحقق كل الاحتياجات والرغبات ؟ ٢٥١

الفصل ٧

- التغيير التاريخي ٢٦١
- ٢٧ هل تستطيع الكائنات البشرية أن تسيطر على مسيرة التاريخ ؟ ٢٦٤
- ٢٨ هل نستطيع تشكيل التاريخ بدون استخدام العنف على نطاق

٢٧٤	 واسع ؟
٢٨٣	 هل تتغير الحقيقة والصواب خلال التاريخ ؟
	٣٠ هل يؤدي التاريخ بشكل طبيعي نحو « المجتمع
٢٩٠	 الصالح » ؟
	خاتمة
٢٩٩	 فكرة عدم التيقن الإنساني

■ إن التناقض الظاهري هو مصدر انفعال المفكر ،
فالمفكر بلا تناقض ، أشبه بعاشق بلا شعور ، مجرد
شيء عادي لا يعتد به وأعظم أنواع التناقض الفكري
جميعاً ، هو محاولة اكتشاف ما لا يستطيع الفكر أن يفكر
فيه .

سورين كيركيغارد

مقدمة

هناك فرق واحد مهم بين هذه الطبعة والطبعات السابقة من « الفكر السياسى » . ولقد حاولت أن أطرح مناقشة حول مسائل تفرضها المطالبة المعاصرة للمساواة بين الرجل والمرأة ، وفى سبيل هذه الغاية ، أضفت سؤالاً جديداً فى ختام الفصل الثالث : « عدم المساواة والمساواة » ، وهل ينبغي أن يعامل الرجال والنساء دائماً وفى كل النواحي على قدم المساواة ؟ وعلاوة على ذلك حاولت أن أجعل النصوص طوال ذلك حساسة بالنسبة لاهتمامات الحركات النسائية والمرأة بوجه عام . وفى بعض الحالات ، ناقشت تلك الاهتمامات من نواح عديدة بإيجاز ، كما عملت فى دأب لكى أجعل استخدام لغتى متمشياً مع العصر ، وأزلت ضمائر المذكر (فيما عدا عند الإشارة إلى الذكور) وألغيت بعض العبارات مثل الجنس البشرى .

ولست فى حاجة للقول بأننى لم أتحيز إلى أى طرف . ولم يكن الافتراض الرئيسى هو أن الحركات النسائية على حق بالضرورة ، بل إنها جديرة بالاهتمام . ولا يستطيع الفكر السياسى اليوم أن يترك أسئلة تطرحها الحركات النسائية لأنها أساسية ، فإذا كنت قد وفقت ، فسوف تكون الطبعة الحالية صالحة للاستعمال بواسطة الحركات النسائية بسهولة ، دون أن يكون طابعها نسياً ، ومن ثم فإنها

سوف تصلح أيضاً لأن يستعملها أولئك الذين يعارضون الحركات النسائية ،
أولاً يهتمون أساساً بالشئون النسائية .

وباعتباري من الذكور ، فقد أحسست بعدم ثقة واضح في قدرتي على أن
أتحدث بشكل مناسب عن الاهتمامات النسائية . وقد أبلغت محرر كتابي
بأنني في حاجة إلى مستشارة نسائية ، وقد استجاب هو والناشر لهذا الطلب
بكرم ، وتم تعيين روبي رايمر من نيو جيرسي لهذا العمل ، وهي كاتبة نسائية
تعمل مدرسة كما أنها صديقة طيبة ، وقد صاحبتني في كل خطوة ، من
التوصية بالقراءة منذ البداية ، حتى مراجعة المسودة الأخيرة ، وقمت أنا
بطبيعة الحال بالكتابة ، ولم أكتب إلا ما أمكنني أن أقوله وأفهمه بإخلاص ،
ولهذا فإنني ربما أكون - رغم كل شيء - قد وطأت على أصابع أقدام الحركة
النسائية هنا وهناك ، غير أنني إذا كنت قد فعلت ذلك ، فإنها ليست غلطة
روبي ، لأنني ربما فعلت أكثر من ذلك بكثير بدون مساعدتها ، فقد قامت
بدور لا يقدر بثمن ، ولولا انتقادها ونصائحها لكان ما كتبه شيئاً مختلفاً وأكثر
سوءاً .

وبغض النظر عن تقديم الشئون النسائية ، فإن الطبعة الحالية هي مثل
الطبعات السابقة بصورة أساسية ، وقد أجريت الكثير من التنقيح ، وأعدت كتابة
بعض الفقرات ، كما حاولت أن أنعش القرارات المقترحة في نهاية كل فصل .
وأعتقد أنني أجريت بعض التحسينات الهامة ، غير أن الفكرة الموجهة للطبعات
الأربع الأولى لم تتغير في هذه الطبعة ، وهي أنه من الممكن دراسة الفلسفة
السياسية بشكل أكثر فائدة بتوجيه مزيد من الاهتمام عن المعتاد للأسئلة الكبرى
الأساسية للفكر والعمل السياسي ، بينما ظل أسلوب الكتابة في الطبعات السابقة
كما هو تقريباً . وينبغي القول هنا بأن الفضل في جودة هذا الأسلوب يرجع إلى
حد كبير إلى جاك بيتي ، وهو صديق قديم يعمل الآن محرراً كبيراً في صحيفة « دى
أتلانتيك » فهو لم يزودني بمقترحات ثمينة حول محتويات الطبعات السابقة

فحسب ، بل وساعدنى أيضاً على إزالة الكثير من العبارات غير الملائمة في الأسلوب .

جلين تيندر

■ تقديم

قد يتبين أن هذا الكتاب يتسم بالصعوبة والإرهاق بالنسبة لبعض القراء ، وربما بصفة خاصة لدى القراء المدققين والباحثين ، إذ أنه يتكون كلية من أسئلة ، لم أعط أية إشارة عن الإجابات التي أقبلها عنها فحسب ، بل إننى غالباً كنت غير واثق من هذه الإجابات تماماً مثلما يحتمل أن يكون القارئ حيالها . ونتيجة لذلك ، فإن كتاب « الفكر السياسى » لا يتضمن شيئاً من الحقائق المطلقة التى تتصف بها أغلب الكتب عن النظرية السياسية .

إن هذا تحذير وليس اعتذاراً ، فإن عدم وجود حقائق نهائية مطلقة أمر يتصل بالمقصد الأول للكتاب ، فهدفى هو أن أعرض مقدمة للفكر السياسى ، وقد حاولت أن أفعل ذلك ، ليس عن طريق وصف الفلسفات السياسية الكبرى فى الماضى ، ولكن بمساعدة كل قارئ على المشاركة فى نشاط الفكر السياسى ، وقد استوجب ذلك توجيه أسئلة ، ولكن مع الامتناع عن أية محاولة لتقديم الإجابات ، وحتى عندما كان ذلك فى استطاعتى ، فإننى لم أقدم أية مواقف تبعث على الاسترخاء .

ولقد قيل أن أى شخص يوهم الناس بأنهم يفكرون سوف يكون محبوباً لديهم ، فى حين أن أى شخص يحثهم على التفكير فعلاً سيكون مكروهاً منهم ،

فإذا كان الأمر كذلك ، فإن بعض السخط من جانب القارئ (وإن كنت قد حاولت ألا أثير سخطاً أكثر مما هو مثمر عقلياً) سيكون علامة على نجاح هذا الكتاب .

وربما قيل الكثير جداً في الجامعات عن مدى الإثارة التي يجدها الإنسان عندما يفكر ، ولا ريب في أن التفكير يؤدي إلى الإثارة والرضاء ، غير أن هذه المشاعر لا تنفصَح عن طابعها العام . وهناك شيء خاطيء للغاية في فكرة أنها ينبغي أن تعقل ذلك ، فنحن لا نفكر من أجل أن نمتع أنفسنا بل من أجل أن نفهم الحياة ، التي تثير القلق والحافلة بالمشاكل . إننا نفكر لأننا مضطرون إلى ذلك ، وفي حين أن التفكير يجلب أحياناً اكتشافات مثيرة ، فإن الفترات بين هذه الاكتشافات يحتمل أن تضع مطالب ثقيلة على طاقة المفكر وصره . وعندما نفكر فإننا ينبغي ألا نكون في حاجة لأن نقول لأنفسنا أننا نمر بتجربة مبهجة ، بل يكفي أن ندرك أننا نتصرف بجدية وعقلانية وضبط للنفس يتطلبها الموقف الإنساني منا .

ويمكن تطبيق مثل هذه الجدية بوجه خاص على الفكر السياسي في زمن مأسوى كالقرن العشرين ، فهل نجد أنه من الممتع أن نمنع الفكر في المآزق التي كلفتنا ملايين لا تحصى من الأرواح ؟ وليس من المفترض أن تكون الصفحات التالية سهلة أو ترفع الروح المعنوية ، بل إنها تهدف إلى أن تقدم للقارئ محاولات الفكر السياسي في عصر تسوده الاضطرابات والشكوك .

غير أنه بمجرد أن نتعمق في بحور الفكر ، فإن القارئ قد يرى أن هذا الكتاب لا يقدم تعليمات كافية عن كيفية الملاحاة فيها والبقاء عاثمين على السطح . . . كيف يشرع المرء في التفكير ؟ وسوف أعرض بعض مقترحات في هذا التمهيد ، وإن كانت المساعدة التي من هذا النوع ستكون بالضرورة محدودة القيمة . فالكثير من الطبيعة المرهقة للتفكير تأتي من استحالة التفكير وفقاً لأساليب من الممكن تعليمها . ومع أنه قيل الكثير عن « تعليم الطلبة كيف

يفكرون » فإن المدرس لا يمكن أن يفعل أكثر من التشجيع والنقد ، إذ أن ظهور فكرة ما هي حدث غامض ، ومن المشكوك فيه أن أى شخص فهم أو سوف يفهم على الإطلاق مجرد كيفية حدوثه .

ولكن الطالب يستطيع أن يتعلم التفكير . والسبب الذى يدعونى إلى القول بأنه لا يمكن تعليم أحد أن يفكر ، هو التركيز فى البداية على أن العملية بأسرها تعتمد على جهد الطالب وحده ، فروع الفكرة وعيؤه معاً هي أن الفكر عمل شخصى إلى أبعد حد . وعلى المبتدئ أن يدخل عزلة الفكر الناضج مباشرة . ولما كان الفكر الناضج يفكر بمفرده تماماً ، فإن المبتدئ عليه أن يتعلم أن يفكر وحده تماماً . وقد يتلقى المرء أحياناً هدية من التشجيع أو النقد المفيد ، ولكن هذه الهدايا لا تحسم شيئاً ، حيث إن كل شيء يتوقف على القدرة على بذل جهد منفرد .

ويترب على ذلك أنه ليس من الممكن تقديم أى قدر قليل من التعليم فى فن التفكير أبعد من المقترحات التالية :

(١) لا تحاول الوصول إلى أفكار لم يفكر فيها أحد قط من قبل . وحتى أكبر المفكرين نادراً ما فعلوا ذلك . إن الهدف من التفكير هو اكتشاف أفكار تجمع معاً عالم المرء ، ومن ثم وجود المرء ولا تولّد أفكاراً لم يسبق لها مثيل . إن الفكرة إذا كانت قد تمت بجهودك الخاصة ، ورسخت فى أحاسيسك وخبرتك ، حتى ولو كنت قد حصلت على البذور من شخص آخر ، وحتى لو كانت الفكرة تشبه إلى حد كبير أفكاراً يعتنقها كثير من الآخرين .

(٢) كن متفتحاً ، فالأفكار لا يمكن إنتاجها عن قصد كالمنتجات الصناعية ، فهمي تبدو غير مفروضة . إنها تحدث ، كما نعرف عندما نقول : « لقد خطر لى أن . . . » وسوف تضع نفسك فى علاقة خاطئة أساساً مع الأفكار ، إذا افترضت أنك تستطيع أن تتحكم فى ظهورها ، ولكنك تستطيع فقط أن تكون متفتحاً لقبولها .

(٣) لا تكن متعجلاً . فالمحاولات الأولية للتفكير بشأن مشكلة ما غالباً ما تكون محبطة تماماً . وقد تعتبر في أفضل الأحوال كحرق للأرض ، والزمن مطلوب قبل أن يتسنى توقع أن تنمو .

(٤) سجل الكثير من الملاحظات . إن العمل بذهنك سيكون أكثر سهولة إذا قمت بعمل متبائل بيدك . ومن المفيد غالباً أن تدون الملاحظات على نوت ورقية طويلة حيث يكون هناك مجال لرسم أنماط موجزة للأفكار ، كما أنه من المفيد أيضاً أن تدون ملاحظات على بطاقات ، ثم تقطع البطاقات بحيث تكون كل فكرة على قطعة صغيرة من البطاقة . ويمكن أن توضع هذه على منضدة ويعاد ترتيبها . وكثيراً ما توحى هذه العملية بارتباطات جديدة بين أفكارك .

(٥) احترس من أن تستبدل القراءة بالتفكير ، فالقراءة عن أفكار الآخرين ليست مماثلة لأن تكون لك أفكارك الخاصة . وللتأكد من انشغالك بالتفكير ، فإنك في حاجة إلى بعض المعرفة بأفكار الآخرين . إن كبار المفكرين يلهمون ، ويشيرون ، ويؤكدون ، ويساعدونك بوسائل أخرى على أن تؤدي تفكيرك الخاص . ولكنك لكي تفكر ، يجب في بعض المراحل أن تطرح الكتاب جانباً ، وأن تبدأ تفكيرك الخاص .

وعندى اقتراح أخير لم أضعه مع المقترحات الخمسة السابقة ، لأنه ينبغي أن يتخذ شكل لا معلومات سرية تقال بإيجاز ، بل تعليق موسع بعض الشيء على بنیان الفكر السياسی .

وأغلب الأفكار السياسية ، وربما كلها ، تقوم على أساس مفهوم معين للطبيعة البشرية . والفكرة المحافظة عن أن السلطة السياسية يجب أن تكون قوية ومركزية إلى حد كبير - على سبيل المثال - عرضة لأن تكون قائمة على مفهوم للكائنات البشرية باعتبارها أنانية ومتنافسة : والفكرة الليبرالية بأن التغييرات الاجتماعية الشاملة يمكن عادة إحداثها بطريقة سلمية ، ربما ينبعث من الفرضية المنطقية بأن الكائنات البشرية في غالبيتها متعلقة . وهذه الأمثلة بسيطة للغاية ،

وفى الفلسفة السياسية الفعلية ، فإن العلاقات بين مفهوم الطبيعة البشرية الأساسى ، والبناء الفوقى للأفكار السياسية قد تكون أكثر تعقيداً بكثير ، غير أنها توضح فعلاً الهيكل العام الذى يوجد بشكل ضمنى أو صريح فى كل نظرية سياسية تقريباً .

فما هو تأثير هذه الملاحظة على سؤال حول كيف ينبغي أن تشرع فى التفكير؟ إنه كما يلى ببساطة : إنك سوف تجد على الأرجح أن ذهنك قد اتسم بالصفاء والتنشيط من خلال توضيح هذا البنيان فى فكرك . وخلال التفكير السياسى ، عليك أن تتوقف بين حين وآخر لكى تسأل نفسك عن كيف ترى الطبيعة البشرية ، وما هى التضمنيات التى لهذا رأى على أفكارك السياسية .

إنك قد تعتقد أن التساؤل بهذه الطريقة عن الطبيعة البشرية هو بمثابة مواجهة لغز أكثر إظلاماً حتى من تلك التى تواجه على مستوى التأمل السياسى . غير أن هناك قضيتين تطغيان على هذا المجال ، رغم التعقيدات اللامتناهية للطبيعة البشرية ، فإنك قد تبدأ عملية الفكر بمحاولة الإجابة على هاتين القضيتين . وإحدى القضيتين تتعلق بمدى وأصول الشر فى الكائنات البشرية : هل نحن أشرار إلى حد عميق لا علاج له ؟ أم أن الشر مجرد جانب سطحى يمكن إزالته عن شخصيتنا ؟ أما المسألة الثانية — وهى معترف بها بشكل عام أقل من الأولى هذه الأيام — فإنها تتعلق بمعنى الموت : فهل يزول الفرد كلية بالموت ؟ وهل يتطابق تعبير الحياة الأبدية مع أى شىء يمكن أن نجربه فعلاً ؟

إن إجابتك على المسألة الأولى سوف تحددها إلى حد كبير أفكارك عن بعض المسائل ، مثل : ما هو مدى الحرية الذى يجب أن يمنح للناس ؟ وإلى أى مدى يكون التقدم التاريخى ممكناً ؟ وما هى درجة العنف اللازمة لإحداث التغيير ؟ أما إجابتك على المسألة الثانية فسوف تحددها بوجه عام فكرتك الكلية عن الغرض من الحياة . فإذا كنت تعتقد أن الموت هو فناء تام ، فإنك يجب أن تدعو الناس بطريقة ما (إذا استخدمنا كلمات نيتشه) إلى أن يكونوا « مخلصين للأرض » وإذا

لم تكن تعتقد أن الموت فناء ، فإنك يجب أن تعتبر السياسات الدنيوية شيئاً هاماً إلى الحد الذى تساعد به أو تعرقل الناس فى تفسير علاقاتهم بالأبدية .

ربما كان ذلك لكى تقول هنا أن هذه المجالات الأخلاقية والغيبية تحوى الكثير من الشراك والمفاجآت ، وأننا يجب أن نحذر كلاً من الإجابات المرتجلة ، والاستدلالات السطحية . وعلى سبيل المثال ، فإنه غالباً ما يفترض اليوم أن التأكيد على طيبة الجنس البشرى إذا كان خطأ فهو خطأ شريف المقصد ولا ضرر منه ، ولهذا فإن المناقشات السياسية غالباً ما تقاطع بتعبيرات لطيفة عن الثقة فى الطبيعة البشرية ، ولكن هذه الثقة يمكن أن تكون لها بعض نتائج ذات تناقض ظاهرى . فإذا كان الناس طبيين أساساً ، فكيف يحدث كل هذا الشر إذن فى الشئون البشرية ؟ من الصعب تجنب الاستنتاج بأن الأمر لابد أن يكون كذلك ، لأن بعض الناس يعتبرون استثناءات من القاعدة البشرية العامة . وهكذا مال الشيوعيون إلى إلقاء اللوم عن كل شرور العالم على عاتق الرأسمالين ، والعكس بالعكس . ويتضح مدى ما فى هذا الاتجاه من الفكر من شر إذ أن الخطوة التالية ، هى أنه من الضرورى أن يتقرر استئصال القلة التى هى مصادر الشرور فقط من أجل تحرير العالم من الشر . . ومن خلال منطق طبيعى كهذا ، يصبح التقدير الرقيق والكريم قاتلاً ! . . .

ومن الناحية الأخرى ، فإننا ينبغى ألا نحكم بخفة على الناس بأنهم أشرار ، لأننا إذا اعتقدنا أن الناس أشرار ، فكيف يمكننا أن نتجنب سيطرة اليأس والكراهية علنياً ؟

ولقضية الموت شراكها هى أيضاً . إذ لوحظ غالباً أن إنكار حسمية الموت يمكن أن يعرض الحرية للخطر . لأن مثل هذا الإنكار ببساطة لا يمكن أن يقوم إلا على أساس إيمان دينى ، ويتخذ الإيمان الدينى شكل عقيدة تفرض بالقوة على الجميع .

غير أنه لا يترتب على ذلك أن قبول حسمية الموت أمر مأمون لا يثير أية أصداء

خطيرة في مجال الفكر السياسى . فمن المشكوك فيه مثلاً أن الفكرة القائلة بأن كل فرد هو مستودع من كرامة فريدة ولا حد لها ، يمكن أن تنبثق بغض النظر عن فكرة أن كل فرد خالد لا يموت . وفكرة الخلود الشخصى تحل الكائن البشرى من حقائق طبيعية ، وتضع كلاً منا فوق العالم الطبيعى برمته . وهذا هو السبب فى أنه لا يمكن اعتبار الشخص مجرد وسيلة ، بل ينبغى اعتباره غاية ، غير أن الكائن غير الخالد يميل إلى أن ينحدر عائداً إلى الطبيعة ، وقد يعتبر فى بعض الحالات كأي حقيقة طبيعية أخرى ، باعتباره وسيلة وليس غاية .

وقد تعتقد أنك من الممكن ألا تستطيع البت فى قضايا بمثل هذا الاتساع ، وأنت لن تستطيع ذلك بطبيعة الحال ، إذا كان البت فيها يعنى العثور على إجابات دقيقة ومؤكدة ، إجابات لا تتغير قط ، ويشك فيها أبداً . ولكن هذه القضايا الواسعة لا تتعلق بشيء بعيد ، بل بأكثر الحقائق الشخصية والمباشرة وهى ذات المرء نفسه : هل نحن لسنا فى وضع لكى نعرض ، على الأقل ، بعض التخمينات التى تتعلق بطبيعة ومصير الأشخاص للخطر ، فى حين أننا نحن أنفسنا أشخاص ؟ هل نستطيع أن نعيش بدون أن نقدم بعض الافتراضات . . . ليس من الأفضل أن نضعها فى العراء ، ونستخدم العقل لبحثها ؟

ولكن كيف نحكم على حقيقة أفكارنا ؟ إن هذا السؤال لا يمكن توجيهه عن أفكار تتعلق بالطبيعة الإنسانية فحسب ، بل عن أفكار سياسية بصفة عامة ، فكيف نستطيع أن نختبر صحة فكرة تروق لنا بشدة ؟

هناك بعض المعايير والاختبارات الشهيرة : إن الفكرة يجب أن تكون متمشية مع أفكار أخرى نعتقد فى نفس الوقت ، ويجب أن تفسر ، أو على الأقل تكون متفقة مع كل الحقائق الثابتة التى تتصل بها . ولكن حتى الاستخدام الأكثر مراعاة للضمير والنزاهة لهذه المعايير لن يقودنا بعيداً جداً ، فهى لن تستطيع أن تقودنا إلى دليل فى ميدان النظرية السياسية ، بل إنها على الأرجح لن تودى إلى حياة ومعنى ، وقد تكون مجموعة من الأفكار متهاسكة ومتوافقة داخلياً مع كل الحقائق

المعروفة ، ولكنها تبقى ميتة ولا فائدة منها . ولتعلم التعرف على الحقيقة ، يحتاج المرء إلى أن ينظر وراء هذه المعايير العادية — ولكن ليس نحو أية معايير أخرى ، بل نحو فكرة التمام والتكامل الموجودة ضمناً في المعايير القياسية .

ولن تكون الفكرة حية ومهمة إلا طالما كانت تضعنا في علاقة مع أنفسنا ومع الواقع ، وطالما كانت تجذب الأشياء معاً . إن ما تدل عليه معايير التماسك المنطقي والدقة الواقعية ، ضمناً ، هو ألا يتم كبح أى شىء ، أو تجاهل أى شىء ، فالفكرة لها وظيفة توسيع ودمج العلاقات . ومن ثم فإن الفكرة التى تدعونا إلى تجاهل أشياء نعرف أو نؤمن بعمق أنها صحيحة ، يجب أن يحكم بأنها زائفة ، أو على الأقل غير كافية — إذ أن لها تأثيراً محطماً للتجربة والوجود . والفكرة الصحيحة هى التى تساعد على جعل الشمول والوحدة حقيقة واقعة .

ويقوم الإحساس بالضرورة بدور كبير فى البحث عن الحقيقة ، فالكثير مما يجب التعاون فيه ليس له الشكل المحدد والممكن إدراكه لحقيقة أو عقيدة . والفكرة العظيمة هى التى لا ترمز إلى ، وتوحد الحقائق والمعتقدات التى هى مقدمة بوضوح إلى الوعى فحسب ، بل وأيضاً البديهيات والبواعث التى لم يركز عليها وتعطى شكلاً . والفكرة التى تفعل ذلك تكون مثيرة . وقد يبدو ذلك وكأنه دعوة إلى تصديق كل ما هو مبهم أو مشوق ، ومن ثم فإنه يجب أن يضاف أن التفكير يمتحن عمق المرء وأمانته ، فنحن نفكر بعمق — بشكل جيد عندما نعترف ، ونجذب معاً فى نمط واحد كل ما يبرز من خبرتنا وأحاسيسنا . ويجب أن يكون بحثنا بدون إحساس عاطفى أو إهمال ، أو خوف .

أما فيما يتعلق بأفضل الطرق لاستخدام هذا الكتاب ، فإنها يجب أن تكون من نوع القراءة التى تناسب أغلب الكتب الأخرى — أى بدون فترات توقف طويلة من أجل التأمل ، والمناقشة ، والكتابة — لها بعض القيمة . ورغم أن الأسئلة تطرح دون أن تحل ، فإنها ترتبط ببعضها بحيث تجعلها طريقاً متعرجاً فوق حقل معرفة من الفكر السياسى . ومن خلال قراءة عادية فإنك يجب أن تكتسب

بعض الإدراك للحالة العقلية التي ينشأ فيها الفكر السياسي .
غير أن هذا الكتاب يستهدف لا مجرد أن يقرأ بل أن يستخدم — عن طريق المناقشة ، والكتابة ، والتأمل طويلاً . والأسئلة التي ننشرها لا ترمى إلى مجرد إعلامك بالمعضلات التي يواجهها الآخرون ، بل إلى اجتذابك إلى معضلات خاصة بك . ولن يحدث ذلك إلا إذا أمعنت النظر — إلى جانب قراءة الكتاب برمته — في عدد قليل — على الأقل — من الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها . وقد ذكرت الأسئلة ورتبت بحيث يتيسر استخدامها بهذه الطرق .

ومع أنني أعتقد أن التفكير ملياً في الآراء السياسية هو غاية في حد ذاته ، فإن هذا الكتاب يمكن أن يقدم أيضاً مساعدة في دراسة تاريخ النظريات السياسية . إن فهم كبار المفكرين يتطلب الحصول على بعض الوعي عن داخل أذهانهم . ويتوقف عمل ذلك على أن تحس بشكوكك الخاصة وما يقلقك والتي تستفزها إلى الفكر . إن تعاطفاً عقلياً نادراً وعميقاً — أو تقمصاً عاطفياً — يقدم إلى تحليل مفكر معين يستطيع أن يجعل ذلك ممكناً . وإنني أعتقد أن ما يمكن للفكر السياسي أن يفعله ، هو مساعدة القراء على اكتساب موقع ممتاز منه أن يصبح مثل هذا التعاطف ، المكتسب من بصيرتك الخاصة ، أو من معلم أو كاتب سير ذاتية ، أمراً ممكناً .

ولكن هل الأسئلة التي نعمن الفكر فيها في القرن العشرين ، هي فعلاً نفس الأسئلة التي كان الناس يمعنون الفكر فيها في العصور الماضية ؟ وهل هناك في الواقع أية « أسئلة أبدية » ؟ إننا لكي نوجه هذا السؤال نثير أخطر الشكوك التي تجعل المنظرين السياسيين عرضة لأن يشعروا بالطريقة التي تعامل بها الأفكار تقريباً في الصفحات التالية . وأغلب المفكرين اليوم متشربون بإحساس عميق بالتاريخ ، وهذا يعني أنهم يرون أن أساليب الحياة والفكر في تغيير مستمر ، وإنها تختلف من فترة تاريخية إلى الفترة التي تليها ، وهم شديداً الحساسية بالطبيعة الفريدة للأجيال والقرون ، ولهذا فإنهم في دراستهم للأفكار يميلون إلى القول

لا مجرد أن كل عصر يصوغ إجاباته المعنية ، بل وأيضاً أن كل عصر يوجه أسئلته الخاصة . فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه من الوهم الظن بأن أسئلتنا هي نفس أسئلة أفلاطون ، أو حتى كأسئلة لوك ، وأن الفكر السياسى يركز على فرضية خاطئة . وليس هناك بطبيعة الحال ، من ينكر أن هذه الأسئلة والإجابات أيضاً تتغير مع الزمن ، إذ أن لكل جيل اهتماماته ومنظوراته الفريدة المعنية ، وأيضاً وسائل فريدة معنية للكلام والتفكير ، وكل جيل يسأل بعض أسئلة لم يسألها الجيل الذى سبقه ، كما أنه يوجه الأسئلة بطرق جديدة ، غير أن هذا أبعد كثيراً من القول بأنه ليست هناك أسئلة دائمة أو متكررة ، والإنكار التام للأسئلة الأبدية لا تلمح إطلاقاً إلى مجرد حقيقة التغيرات العقلية ، وهو أمر مشكوك فيه للغاية ، لأسباب عديدة .

وإذا كان هذا صحيحاً ، فإن أفكار الماضى لن يكون لها أية أهمية عميقة ومقنعة بالنسبة لها ، فهي لن تجيب على أى من الأسئلة التى نطرحها ، فهي مجرد بقايا ، أشبه بأدوات وأسلحة عصر سابق ننظر إليها فى المتاحف بفضول متكاسل ، ولا تصلح للاستعمال ، ولكن الحقيقة أن الأشخاص المتحضرين لا يفكرون ملياً فى أفكار الماضى السياسية بحالة نفسية منفصلة . فإعادة اكتشاف أرسطو مثلاً ، كان من الأحداث الكبرى فى العصور الوسطى ، ووجود أفلاطون فى العصر الفيكتورى بانجلترا ، ربما كان مماثلاً لوجوده منطقياً فى أثينا فى العصر التالى لبيركليس ، وهو عصره التاريخى . وفكرة أن هناك أسئلة أبدية — أسئلة تشبثت بها عصور سابقة تشغلنا اليوم بشكل حيوى ، ليس مجرد افتراض ، بل هو تجربة مفعمة بالحياة .

وقد يمضى المرء إلى أبعد من ذلك ويسأل : إذا لم تكن هناك أسئلة أبدية ، فهل يمكن حتى أن نفهم أفكار الماضى ؟ من ناحية شكلية ، فإنها ستكون كذلك بطبيعة الحال فنحن نستطيع أن نكرر الكلمات التى صيغت بها ، غير أنه من أجل فهم فكرة ما لا يكفى أن تفكر فيها ، بل ينبغى أن يتأثر بها المرء ، إذ أن للأفكار

قوة عاطفية ، وهذه القوة جزء من جوهرها ، وهذا هو السبب في أنها مهمة في التاريخ . ولكن هل من الممكن أن نتأثر بفكرة تحييب على سؤال لم نوجهه ، ولم نشعر بأى ميل لتوجيهه ؟ وإذا لم تكن هناك أسئلة أبدية ، فإن الأفكار الماضية ليست مثل الأدوات القديمة التى قمنا بتحسينها فحسب ، بل إنها مثل أدوات صممت لكى تفعل شيئاً لم نعد نهتم بعمله .

ومع ذلك ، فلعل أكبر نواحي الضعف فى الفكرة القائلة بأنه ليست هناك أسئلة أبدية أو متكررة ، هو أنها تتجاهل إنسانيتنا المشتركة ، وبذلك تتلاشى فى وجه الإدراك السليم . . . ألم يكن أولئك الذين عاشوا فى اليونان القديمة متنامين ، وعرضة للأحاسيس ومزودين بالعقل مثلنا ؟ وألم يكن أبناء العصور الوسطى فى الغالب مثلنا يخطئون عقلياً فى الغالب ، ومذنبون أخلاقياً ؟ ألم تواجه الكائنات البشرية فى عهد النهضة والتنوير تهديدات بالفوضى والحاجة إلى تنظيم سلطة حاكمية ؟ ألا نشترك بتماثل عميق مع كل عصر يتفجر بتضمينات تتعلق بإنسانيتنا المشتركة بأننا نعيش فى تاريخ ؟ وإذا كانت هذه الظروف دائمة ، فمن الصعب أن نتفادى الاستنتاج بأن هناك أسئلة دائمة .

غير أنه بينما نعتقد أن هناك أسئلة أبدية ، فإننى لا أعتقد بالتأكيد أننى قد تعرفت عليها وقمت بصياغتها بصورة كاملة تماماً إن أكثر ما أود أن أزعمه عن الفكر السياسى ، هو أنه يقدم دافعاً ، وإحساساً بالتوجه الذى سيساعد القارئ على أن يفكر فى المآزق السياسية للوجود الإنسانى ، وبالتالي لكل العصور وليس لعصرنا فقط ، ولهذا التوضيح تضمين سياسى وهو : أن القارئ ينبغى أن يشعر أنه حر فى أن يوجه أسئلة جديدة . ولما كانت المجموعة التالية من الأسئلة لا تزعم أنها حاسمة ، فإن المرء قد يستجيب لها بشكل مناسب لا بمحاولة الرد عليها فحسب ، بل أيضاً بمتابعة أى نوع من الأسئلة التى توحى بها . وهدف هذا الكتاب هو أن ينشغل القارئ فى حركة عقلية ، وتوجيه الأسئلة ، وهو أصل كل مثل هذه الحركات .

الفصل ١

■ لماذا ننشغل بالفكر السياسى ؟

هناك سبب واحد لتوجيه هذا السؤال ، وهو أن التفكير عمل شاق بصفة خاصة ومشبط للعزيمة ، وغالباً ما يلاحظ بطبيعة الحال أن التفكير عمل شاق . ومع ذلك فإن الشخص الذى ينهمك كلية فى عملية التساؤل الموضحة فى الفصول التالية ، سوف يكتشف أن صعوبات التفكير أكثر مراوغة وإثارة للسخط من تلك التى توجد فى مجرد العمل الشاق ، فهو سوف يجد على الأرجح مثلاً ، أن محاولة التفكير لن تكون مثمرة تماماً فى البداية ، وحتى تعترف بعدم التأكد — كما ينبغى أن تفعل لكى تفكر — فقد يبدو أن ذلك سوف يتركك فى نوع من الفراغ ليست له آفاق على البعد ، أو أية أرضية صلبة تحته ، علاوة على أنك ستجد نفسك عرضة لأحلام اليقظة بشكل مزعج ، وسوف تميل دائماً إلى التفكير فى أشياء أخرى غير الموضوع الذى تفكر فيه ، وأخيراً سوف تكتشف أن ما ينتجه الفكر هو أشياء غير ملموسة ، وغالباً ما تكون هشة ، والأفكار التى تطلبت ساعات لكى تظهر ، قد تتبخر بسبب بضع ملاحظات من أحد الأصدقاء .

والشخص المفكر عرضة للانتقاد بشكل كبير ، ومثل هذا الشخص ينبغى أن يظهر أمام الآخرين ، ليس وراء ترس أودرع من الكتب التى طالعها وأفكار صاغها غيره ، ولكنه يقف عارياً تماماً بأفكاره وشكوكه الخاصة به وحده .

ولا يحتمل أيضاً أن تكون النتائج البعيدة المدى لهذا الجهد الذى ينهك الأعصاب طيبة دون جدال ، وليس من الواضح أن التفكير هو الطريق إلى السمو الأخلاقى ، أو السعادة ، أو حتى الحكمة . ولقد أثبتت أكثر من ألفى عام من الشك الفلسفى والخلاف أن التفكير ليس هو الطريق إلى المعرفة الدائمة التى لا يمكن زعزعتها ، ولا شك أن هناك شيئاً يقول للكثيرين منا أنه سيكون أمراً دنيئاً أن نمتنع عمداً عن التفكير ، ولكن ليس كل شخص يشعر بهذا التأنيب للضمير ، فإن كاتباً عظيماً مثل روسو كان يعتقد أننا عن طريق التفكير نباعد بين أنفسنا وبين الحقيقة وبين وجودنا نفسه .

والثقافة الأمريكية المعاصرة تعزز نفورنا الطبيعى من أن نفكر ، ومع التسليم بأن هناك إشادات كثيرة ما توجه لمقالات أو خطب يفترض أنها « تكفل غذاء للفكر » أو أنها « تجعل الناس يتوقفون ويفكرون » . ولكن لا يبدو أن الأمريكيين يعطون اليوم اهتماماً كثيراً للفكر ، أى هذا النوع من التفكير الذى يتسم بالاتساع الفلسفى والجدية ، ويتضح ذلك من ندرة وجود عمل فلسفى فى قوائم أكثر الكتب رواجاً ، والكتب السياسية التى اشتهرت على نطاق واسع هى فى الغالب أعمال واقعية كتبها صحفيون ، وتهتم بالقضايا المباشرة فى السياسة الداخلية والخارجية . والكتب التى تنصب على الاهتمامات الشخصية ، تستهدف عادة تقديم التشجيع والتوجيه ، وليس فهم الحقائق العامة عن الوجود الشخصى . وهناك ما يشير إلى وجود مجتمع متحيز ضد التفكير الجاد حتى فى الجامعات ، حيث يتوقع المرء أن تزدهر الفلسفة ، وهنا توجد تيارات ثقافية متنوعة . . مثل المذهب السلوكى ، ومذهب الهدم ، وهما مذهبان معاديان للفلسفة بشكل مراوغ وإن لم يكن سافراً ، ولعل أكثر الأدلة حسماً على النفور السائد من التفكير ، هو تكريس الأمريكيين لساعات من أوقاتهم يومياً للتسلية أمام التلفزيون .

ولدى أى مجتمع على الأرجح تحيز فطرى ضد الفكر الأصيل ، ويعتمد النظام الاجتماعى بشدة على التقاليد والعادات ، وهى عرضة لأن تضعف بالتفكير

الخالص ، ويعتبر إعدام سقراط فى أثينا نموذجاً لهذا العداء . ومع ذلك ففى أمريكا اليوم قوتان كل منهما أقوى مما كانت فى كثير من الأزمان والأماكن ، تشددان نظرة المجتمع المعادية للفلسفة عادة ، وتعمق نفور الأفراد من تعريض أنفسهم لما يثيره الفكر من قلق ومشقة .

وإحدى هاتين القوتين ، هى النزعة القوية نحو العمل ، وهى نزعة موجودة دائماً لدى الأمريكيين على الأرجح ، حيث تستلزمها بيئتنا وتكافئ عليها . وهذا الميل الأمريكى التقليدى يعززه اليوم تعدد وخطورة المشكلات التى نواجهها ، مشكلات مثل تفكك الحياة فى المدن ، والظلم العنصرى المستمر . والأمريكيون ذوى الوعى السياسى مشغولون بشدة بكل الأمور التى تتطلب عملاً ، وهم على ثقة من قدرتنا على أن نفعل هذه الأشياء بنجاح ، وهذه الروح المفعمة بالقوة والنشاط ، مفيدة فى نواحٍ عديدة ، فالقنوط يتم تحاشيه ، والمهام الكبيرة غالباً ما يتم إنجازها ، ولكنها تجعل الناس غير صبورين على التفكير ، وينفرون من أن يمعنوا الفكر فى موضوعات ليس لها حاجة عملية ملحة مباشرة ، فهم يبحثون عن برامج للعمل .

أما القوة الأخرى المعادية للفلسفة ، التى لها قوة خاصة فى أمريكا فى الوقت الراهن ، فهى التعطش إلى الحقائق ، وهى نتيجة ، جزئية على الأقل للتحيز إلى العمل ، فأغلب الأمريكيين يريدون معرفة ماذا يجرى فعلاً - فى المدارس ، وفى أحياء الفقراء ، وفى الدول غير الصناعية ، فإذا سألت الأمريكيين مثلاً عما إذا كان الناس متنافرين أساساً ، (وهو أول سؤال يجرى بحثه فى الصفحات التالية) فإنهم قد يتعجبون عن صلة ذلك بتدهور الأوضاع فى قلب المدن ، أو الفقر فى أفريقيا أو آسيا ، ويصرفون النظر عن السؤال باعتبار أنه لا علاقة له بالموضوع . ولم يعد هذا التعطش للحقائق جديراً باللوم أكثر من التحيز للعمل . فالحقائق أشياء يمكن التحقق منها ، وغالباً ما تستخدم بشكل عملى ، وهو أكثر مما يمكن قوله عن أغلب النظريات الفلسفية . ولكن النظريات الفلسفية ذات أهمية فى

نواحٍ أخرى ، وهو احتمال ليست له أهمية كبيرة بالنسبة لأولئك الذين يتوقون إلى المعلومات بشدة .

وخلاصة القول أن مسالك الفكر ليست كلها جذابة تماماً ، وقد يؤدي اتباعها حتماً إلى الكدح وانعدام الأمان ، ولكن ليس بالضرورة إلى إجابات راسخة ، أو راحة عقلية ، كما أن التفكير يفضى ضد نوع ثقافتنا ، التى تضغط علينا باستمرار للأسراع فى العمل ، والحاجة إلى معلومات موثوق بها .

لماذا إذن - إذا عدنا إلى عنوان هذا الفصل - نشغل بالفكر السياسى ؟ هذا لأن بعض الأسئلة لا يمكن الإجابة عليها بأية وسيلة أخرى . . . إذ متى يكون للشخص ، مثلاً ، حق عصيان الحكومة ؟ وهل يمكن أن تنتهك الحكومة بشكل شرعى القوانين الأخلاقية إذا كان يبدو أن مصلحة الأمة تتطلب ذلك ؟ وهل ينبغي إلغاء كل حالات عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية ؟ إن هذا النوع من الأسئلة لا يمكن الإجابة عليها بدون الفكر . والمعلومات التى تؤثر عليها قد تأتى من العلوم الاجتماعية ، أو من تجربة شخصية ، أو من التاريخ أو مصادر أخرى ، ولكن الفكر وحده يستطيع أن يحدد المعلومات المناسبة ، ثم يستخدمها فى الإجابة على الأسئلة .

ولكن قد يتساءل أمريكيون كثيرون عما إذا كان ينبغي الإجابة على مثل تلك الأسئلة ؟ ألا يكون من الأفضل التركيز على مشكلات موجودة أماناً ؟ والرد على كلا السؤالين ، هو أنه لكى نتبنى أى موقف على الإطلاق تجاه الحقيقة ، حتى ولو كان موقف تركيز على مسائل عملية ، وازدراء التأمل الفلسفى ، هو تبنى لوضع فلسفى بشكل ضمنى . ونفس فكرة أن المشكلات العملية هى مشكلات فلسفية لا يمكن صياغتها والدفاع عنها إلا من خلال تأمل فلسفى ، والأسئلة التى من النوع الذى يميل الأمريكيون إلى رفضه بصبر نافذ ، تفرضها علينا حياتنا ، ولا خيار لنا إلا أن نجيب عليها ، والبديل الوحيد لذلك ، هى الطريقة التى نجيب بها عليها : إما بالتفكير بإمعان وعناية أو بلا تفكير ولا مسئولية .

ولكى نطرح المسألة بطريقة أخرى ، فإننا لا يمكننا أن نتبين الحقيقة وندخل كلية فى علاقات معها . إن الفكرة نوع من الضوء ، ولولا الأفكار السياسية العظيمة لغرقت حياتنا الجماعية فى ظلام .

وعلى سبيل المثال ، فإنه يبدو لأغلبنا أن النازية كانت خطأ ، غير أن ذلك لم يكن ليظهر لولا أفكار مثل منزلة وكرامة القانون ، وشرور الطغيان . وهذه ليست أفكار متأصلة فى الذهن البشرى ، بل إنها صيغت بواسطة فلاسفة أمثال أرسطو ، وشيشرون ، ولوك . وهناك مثل آخر ، وهو أنه من الواضح اليوم لكل شخص تقريباً ، أن التفرقة التى يعانيتها السود فى أمريكا غير عادلة . . . ولكن ما الذى يجعل ذلك واضحاً إلى هذا الحد ؟ لقد سادت ترتيبات مماثلة فى مجتمعات عديدة خلال آلاف السنين ، ولكنها كانت تؤخذ باعتبارها أمراً مسلماً به من أغلب أعضاء هذه المجتمعات ، ويستطيع المرء مثلاً أن يستشهد بقبول أفلاطون للرق دون مبالاة . والضوء الذى نرى فيه الوضع العنصرى فى أمريكا ناتج عن فكرة المساواة ، وهى فكرة لم تكن لنصل إليها على الأرجح ، لولا فلاسفة أمثال لوك ، وروسو ، وماركس . وربما كانت ثمانى أو عشر أفكار — من التى ليست متأصلة فى الذهن البشرى ، بل نتيجة تفكير — مصابيح للحضارة السياسية ، وهى التى أتاحت لنا أن نتبين حقائق الحياة الجماعية .

إن كلا من العمل والحقائق اللذين تفخر بهما الثقافة الأمريكية اليوم ، تفترض مسبقاً الأفكار والتفكير الذى شكلها . ومن أجل أن نعمل بعقلانية ، لا بد أن تكون لدينا غايات نسعى لإنجازها . . . ولكن هل الغايات ، إلا أفكاراً من نوع معين — أفكار عن حالة مرغوب فيها للأمر ؟ ففى خلال القرنين الماضيين مثلاً ، كان الناس كثيراً ما يحتجون ويشيرون من أجل اكتساب الحكم الذاتى ، ولكن أغلب الشعوب ظلوا لعدة آلاف من السنين يذعنون لحكم صفوة مقصورة عليهم . وطلب الحكم الذاتى لم ينشأ من طبيعة بشرية ، بل من فكرة ، والأمريكيون الذين ينتمون لمذهب القوة والفعالية ، ولا يصبرون على الفكر ،

يقفون على قاعدة من أفكار بنيت بواسطة الفكر ، وإذا أزيلت هذه القاعدة ، فإنهم وكل خططهم سوف يسقطون فى فراغ سيكون العمل العقلى مستحيلًا فيه .
وهناك شىء مماثل يمكن قوله عن التعطش للحقائق ، فهذا التعطش لا يتم إشباعه بواسطة الجمع العشوائى فى كل حقيقة تتصادف ملاحظتها ، فمثل هذا البحث لن يخلق إلا فوضى من ذرات تافهة وغير مترابطة من المعلومات . والواقع أنه بدون أفكار تذكر لنا ما هو الحقيقى وما هو المهم ، فإنه من المشكوك فيه أنه يمكن اكتشاف أى شىء باعتباره حقيقة ، لأن الحقائق لا توجد ملقاة كالخصى ، لأن وجودها ذاته يتوقف على قدرة الذهن على التمييز وإقامة علاقة منطقية بينها . والاهتمام بالحقائق الجدير بأى احترام على الإطلاق ، هو الاهتمام بالمعرفة المنظمة وذات المغزى ، وهو أمر لا يتسنى الوصول إليه بدون الأفكار . ولنتأمل مثلاً كسبة المعارف التى لدينا عن الفقر ، فهل كنا نملك مثل تلك المعرفة لو أن أفكار ماركس وغيره من الاشتراكيين ، والمصلحين الاجتماعيين لم يلهموا غيرهم ويوجهونهم إلى جمعها ؟

إن قلائل من كبار المفكرين هم الذين ، بطبيعة الحال يخلقون الأفكار التى تنير الحقيقة ومن ثم توجه العمل والبحث ، ولكن حقيقة أن أغلب التفكير المؤثر قام به عدد قليل فقط ، لا يعنى أن الباقين منا ليسوا فى حاجة إلى التفكير على الإطلاق ، لأن كبار المفكرين لا يتفقون . فهم يقدمون آراءً مختلفة ومتناقضة فى أكثر الأحوال . فكيف يمكننا أن نقبل بعضها دون أن نفكر نحن ولو قليلاً .
وعلاوة على ذلك ، فإننا حتى لو كنا راغبين فى إلزام أنفسنا بأفكار معينة بصورة غريزية ، على ضعف التمييز فإننا لن نستطيع فهمها على الأرجح بدون أن نجرب بعض الكدح والشك الذى بذل فى خلقها . فما الذى تعنيه مثلاً فكرة أن الكائنات البشرية متساوية ؟ من الواضح أنها ليست متساوية فى أية صفة يمكن قياسها ، كالذكاء ، أو الصحة أو التوازن العاطفى . ومن الممكن القول بأنهم متساوون فقط أمام القانون . ولكن لماذا يجب أن يمنحوا حقوقاً متساوية أمام

القانون إذا لم يكونوا متساوين في أى ناحية في الواقع ؟ ولا يحتاج هذا السؤال إلى متابعة . فمن الواضح أنه بالنسبة لأى شخص لم يفكر قط في هذه المسألة ، لن يكون لمفهوم المساواة أى مضمون واضح .

وهكذا فإنه رغم التأكيد في هذا الكتاب على الأسئلة لا على الإجابات ، فإن ردى الأول على « لماذا نشغل بالفكر السياسي ؟ » هو أننا نفعل ذلك للبحث عن ردود لا يتسنى الوصول إليها بأية وسيلة أخرى .

غير أن هذا الرد يتجاهل واحداً من أهم وأقدم الاعتراضات على الفكر الفلسفى — وهو أن الأفكار التى يتم الوصول إليها ينبغى دائماً أن تكون مما لا يتسنى إثباته أو تأكيده ، ويترتب على ذلك إننا لكى نشغل بالتفكير يجب أن نخامرنا شكوك لا يمكن التغلب عليها كلية قط عن طريق الفكر .

ويبدو هذا الاعتراض صحيحاً ، إذ أنه لا يمكن إثبات إلا القليل من الأفكار السياسية التى يعتنقها الأمريكى أو الأوروبى على نحو نموذجى فى الوقت الحاضر ، وأغلبها يمكن هزه بشدة ، فالبراهين الأساسية ، على سبيل المثال يمكن أن توضع ضد حتى الفكرة التى يبدو من المتعذر مهاجمتها ، مثل فكرة حكم القانون . . وكما زعم أفلاطون أن حكم القانون يمنع الاستخدام الكلى للذكاء على المشكلات الاجتماعية ، علاوة على أنه قد يعوق مبادرة البوليس وطاقته ، وبذلك يزيد من صعوبة حماية الممتلكات والأشخاص . وقد يفكر القارئ على الأرجح فى ردود على هذه البراهين ، ولكن أياً منها لن يفندوها بشكل حاسم . وكل فكرة هامة تصحبها بعض أفكار مضادة لا يمكن فصلها ، ففكرة الحرية مثلاً ، تخطر على الذهن ، ولا يمكن أن تدمر تماماً ، أو تضع نفسها فى موضع أدنى من فكرة السلطة . وللوصول إلى « الردود » المشار إليها آنفاً ، هناك عدد من الأفكار المضادة التى يجب إخضاعها تقريباً ، ولكنها سوف تثبت أنها مثيرة للمتعاب بصورة متكررة ، ولا تستجيب لأولئك الذين يرفضون أن يحولوا « ردودهم » إلى استنتاجات قابلة للجدل .

وبيين تاريخ الفكر السياسى كيف يلاحق الشك الفكر باستمرار ، وكثيراً ما يتجاوزه . فلم يعد هناك الآن أى اتفاق يتعلق بالحقيقة السياسية ، أكثر مما كان منذ ٢٥٠٠ عام ، عندما بدأ الفكر السياسى ، بل إنه قد يكون أقل فعلاً ، وهذا الاختلاف بين الآراء يزيد من حدة سؤالنا الأسمى . فلماذا نشغل فى التساؤل عن نوع لا يمكن أن يؤدى إلا إلى نتائج غير مؤكدة ، ومن الممكن أن تكون قابلة للمناقشة ؟

إنه سؤال ذا أهمية بالغة ، لأنه يسأل عما إذا كان أمراً جديراً بالاهتمام لامتحان العقل بشأن الغايات النهائية ، والافتراضات الأساسية التى تحكم حياتنا بصفة عامة ، وهذا هو رغم ذلك عمل الفكر السياسى . وسوف يكون لموقفك من هذه القضية بوضوح قدر كبير من الصلة بفكرتك الكلية عن كيف ينبغي أن ينظم المجتمع . وفى نفس الوقت فإنه سؤال بالغ الصعوبة ، فهو كالأئلة الأخرى التى يتناولها الفكر السياسى ، إذ أن هذا السؤال الذى له صلة بقيمة الفكر السياسى ذاته ليست له إجابة لا تقبل الجدل . وسوف أقترح هنا ثلاث إجابات مؤقتة قد تمكننا من أن نعمن الفكر فى الأسئلة الأبدية ببعض الثقة فى أننا لا نبدد وقتنا .

أولاً : بينما تحتوى الأفكار السياسية والفلسفات السياسية عناصر ذاتية (فالفلسفة السياسية كالعمل الفنى ، هى من خلق شخص معين بشكل قاطع وشامل ، يفتقر إلى خبرة مجموعة من القوانين العلمية) فهى ليست ذاتية كلية . ونحن ببساطة شديدة لا يمكننا أن نعتقد أيها نختار . ولا بد من أن نضع فى الحسبان الأدلة ، ونلتزم بقواعد التماسك المنطقى . ومع التسليم بذلك ، فإنه لا توجد أية فكرة أو فلسفة عظيمة حقيقة يمكن إثباتها . ولكن سيكون من السهل صياغة فكرة أو سياسة يمكن إثبات زيفها ، إما لأنها تتناقض مع حقائق لا يرقى إليها الشك أو لأنها تناقض ذاتها . ولا ينبغي المبالغة فى الشك فى الأفكار السياسية .

وعلاوة على ذلك ، فإنه مهما كانت استدلالات الفكر قابلة للمناقشة ، فإننا

لا يمكننا أن نعيش بدونها باعتبارنا كائنات بشرية ، كما أنها يمكن أيضاً أن تجعلنا بطبيعة الحال ، نعيش في الأوهام ، ولكنها لا تجربنا على أن نفعل ذلك ، إذ حتى الفكرة الزائفة قد تكون خطوة في اتجاه الحقيقة ، ومع أنه قد يبدو أنه أمر غير مرضٍ أن تكون أفكارنا عرضة للشك إلى هذا الحد ، فمن الأفضل كثيراً أن يكون لدينا أفكاراً مشكوكاً فيها من ألا يكون لدينا أية أفكار على الإطلاق ، فالحالة الأولى غير مرضية ولكنها متحضرة ، أما الأخيرة فهي همجية .

والسبب الأخير الذي يجعل الفكر السياسي جديراً بالاهتمام هو أهم الأسباب ولكنه أكثر إثارة للحيرة ، ومن ثم فإنه يتطلب مناقشة أكثر من السببين اللذين ذكرناهما قبلاً . وبغض النظر عن أية استنتاجات يتم الوصول إليها ، فإن التفكير في حد ذاته يساعدنا على اكتساب إنسانية لا يتسنى الحصول عليها بأية وسيلة أخرى . إننا باعتبارنا كائنات مفكرة ، نستطيع أن نكتسب سبيلاً إلى إنسانيتنا ، حتى عن طريق تفكير غير حاسم ، لأن شوقنا الشديد للعمل والحقائق وإن كان يعبر غالباً عن وعى مدنى قوى ، يهددنا بالتوحش الذى هو شىء متأصل فى عدم التفكير .

كيف تكسب الإنسانية من خلال الفكر ؟

أولاً وقبل كل شىء ، فإن توجيه الأسئلة وإمكان الفكر يتيح للمرء أن يدرك كيانه الخاص فى حريته وتميزه . وقد كتب هيرمان ملفيل يقول : « إن كل تفكير عميق جاد ، ليس إلا المحاولة الجريئة من الروح للإبقاء على الاستقلال المفتوح لبحرها » وعاد يتحدث عن الروح ، أو النفس فقال : « إن أعتى رياح السماء والأرض تتعاون لقدفها على الشاطئ الغادر المستعبد » ^(١) . وقد نعتقد اليوم أن أعتى رياح السماء والأرض التى يخشى منها هو التعصب الأعمى ، وقد نرى أن « الشاطئ الغادر المستعبد » هو الأيديولوجيات ، والبيروقراطيات ، والدول

(١) هيرمان ملفيل : « موبى ديك » أو الخوت (نيويورك - المكتبة الحديثة - ١٩٣٠) ص ١٥٣ .

الشمولية التى تكاثرت فى القرن العشرين . ولكى تفكر هو أن تقف على حدة ويؤكد المرء حقيقة التى لا يمكن إنقاصها وهؤلاء الذين يعتبرون الفكر السياسى شيئاً عقيماً عليهم أن يتذكروا أن الأنظمة الشمولية فى عصرنا قد فعلت كل ما هو ممكن لكبت مثل هذا التفكير . ويرجع هذا جزئياً إلى أنها كانت ترغب فى كبت الروح الفردية .

والتفكير ليس تحقيقاً للذات من خلال الرضى والشك فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة للتعاون ، وتحديد الذات بشكل تجريبى . ولكى تمنع الفكر فى مشكلة ذات نطاق فلسفى ، فإنك تستدعى أقوى انطباعاتك ومعتقداتك لكى تتيقظ ، وربطها معاً ، واختبارها . . . إنه التفكير فى كل ما سبق لك قراءته وتجربته ، ومحاولة استقصاء مغزاه . إن التفكير هو استدعاء للنفس ، ومن ثم فإن الطابع الذاتى للفكر الفلسفى ، الذى يجعله غير قابل للتحقق منه ، ليس ارتداداً تاماً . وقد يحرم الفلسفة من القوة الإلزامية العامة للقانون العلمى ، ولكنه يعكس طبيعتها الشخصية . والصراع ضد الشك والعيش معه له دور فى تحقيق الهوية الفردية .

وعلاوة على ذلك ، فإن التفكير ليس مجرد استدعاء للنفس فحسب ، بل إنه يجعلنا على اتصال بالآخرين ، وإذا كان كل تفكير جاد وصريح هو اعتراف بأننى قد أكون مخطئاً ، فإنه بالمثل اعتراف بأن الآخرين قد يكونوا مصيبين . وبهذا المعنى فإن التفكير هو حالة عامة . . . وهو يعنى هدم جدران الثقة الجازمة بالنفس ومحاولة الدخول فى أذهان الآخرين . وكانت للمعتقدات القوية بلا ريب دور فى نمو الفلسفات السياسية ، وقد تكون بعض أنواع المعتقدات ضرورية للاستقرار الشخصى ، غير أن المعتقدات التى تمضى دون شكوك ، تفصل الكائنات البشرية بعضها عن بعض ، ويصبح أولئك الذين يعتنقونها غامضين ومغلقين على أنفسهم . . . تجسيدات مشوهة للصفة التى نطلق عليها « الإنسانية » . ولكى نفكر ينبغى أن نشك فى معتقداتنا ، ونتغلب على الازدراء الذى نشعر به غالباً نحو

أولئك الذين تختلف معتقداتهم عن معتقداتنا . وخلاصة القول أنه إذا كان التفكير يضع الفرد بمعزل عن الآخرين في امتثالهم وذهلهم ، فإنه يضع الفرد أيضاً في صحبة آخرين في شكهم وغموض وجودهم .

وأخيراً فإن بعض الفلاسفة يعتقدون أن التفكير هو طريق إلى وعى الاستعلاء أو الله . وبالنسبة للملحدين ، واللاأدريين ، فإن ذلك بطبيعة الحال سيجعل التفكير طريقاً للأوهام لا إلى الإنسانية . وحتى أولئك الذين يؤمنون بالله ، قد يدهشهم وربما تؤذى مشاعرهم فكرة كيف أن نشاطاً مدمراً للتأكيد ولا يؤدي إلى أية استنتاجات محددة يمكن أن يجعلنا على صلة بالله . أليس الإيوان الديني حالة من التأكيد المطلق ، تطرح فيها كل الشكوك والأسئلة جانباً ؟ إن مفكرين ذوي مكانة عظمى يعتقدون أنه ليس كذلك ^(٢) . ووفقاً لهؤلاء المفكرين ، فإن الأشياء التي نحن على ثقة بها هي أوثان : فالله لا يمكن احتوائه في مذهب .

ويمكن الزعم بأن تشجيع التفتح الديني والإدراك ، هو واحد من الطرق الأساسية التي يسهم بها التفكير في إنسانيتنا . فليس هناك أي توتر بين الله ونوع الوجود الشخصي المستقل الذي يغرسه التفكير ، والأصح أن هناك وحدة غامضة . وقد أكد كارل جاسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) ، الفيلسوف الألماني الكبير ، وهو أحد مؤسسي الوجودية الحديثة ، بشكل قاطع أن « الحرية والله لا يمكن الفصل بينهما » ويضيف قائلاً في واحد من أصعب أقواله وإن كان استفزازياً ، أن « حيث أكون أنا نفسي حقيقياً ، فإنني على ثقة من أنني لست في نفسي » إن أعلى حرية التي تمارس في التحرر من العالم ، وهذه الحرية هي ارتباط عميق مع الاستعلاء ^(٣) .

(٢) بين المفكرين الكبار الذين اتخذوا هذا الموقف : مارتين بوبر ، جابريل مارسيل ، وكارل جاسبرز ، وكلهم عاشوا وكتبوا في القرن العشرين .

(٣) كارل جاسبرز « الطريق إلى الحكمة : مقدمة للفلسفة » : ترجمة رالف مانهايم (نيوهافين : مطبعة جامعة بيل - ١٩٥١) ص ٤٥ .

ومن خلال التفكير إذن قد يدخل الشخص في لغز الوجود - وجود الذات ، والآخرين ، وربما السمو فوق الوجود ، فإذا كان الأمر كذلك ، فإن الاستنتاجات الثابتة والمحددة ليست غير ضرورية فحسب ، بل إنها غير مرغوب فيها . ويكون المرء أقرب إلى الحقيقة عندما يفكر - مبقياً على الاستقلال المفتوح لبحره - مما يكون عندما يكون مقيداً بإحكام في استنتاجات مبنية على « الشاطئ الغادر المستبعد » .

ولأن المفكر يبحث عن الحقائق من نوع لا يمكن وضعها في كلمات فإن « التناقض الظاهري هو مصدر انفعال المفكر » كما ذكر في التصدير الذي اختير لهذا الكتاب . والتناقض الظاهري هو بيان يبدو أنه يناقض نفسه ، سواء كان كذلك فعلاً أو لم يكن . وعلى سبيل المثال فإن تأكيد روسو بأن الكائن البشرى يمكن إجباره على أن يكون حراً ، يعتبر تناقضاً ظاهرياً إذ أننا نفترض عادة أن الإجبار والحرية حالتان متضادتان .

وليس كل تناقض ظاهري بطبيعة الحال له قيمة . فالتأكيد على أن يوليوس قيصر اغتيل في عام ٤٤ قبل الميلاد ، وفي ١٨٦٥ بعد الميلاد هو تناقض شكلي ، غير أنه لا قيمة له ، لأنه ببساطة لا يمكن أن يكون حقيقياً بأية صورة ، فهو شيء لا معنى له . والتناقض الجدير بالاهتمام في هوى المفكر يجب أن يحتوى على حقيقة محتملة ، كما في فكرة إجبار المرء على أن يكون حراً ، أما طبيعة القوة والحرية والعلاقات بينهما ، فهي غير مؤكدة إلى حد كبير ، ومن ثم فإن فكرة إجبار المرء على أن يكون حراً ، بقدر ما قد يبدو أنها مذهلة ، فإنها عند أول لقاء ، ليست سخافة مستساغة .

غير أنه بغض النظر عن احتواء الفكرة على حقيقة محتملة ، فإن قيمة التناقض الظاهري تكمن في حقيقة أنه لا يمكن تقبله . وهو يضطرنا إلى أن نظل نفكر ، وأن نبقي متفتحين لسر الوجود . فالشخص لا يستطيع أن يستقر ويعيش مرتاحاً معه ، وفي حين أن تصريح روسو يجعلنا ندرك أن القوة والحرية قد لا يكونا

متناقضين كما قد يبدو للوهلة الأولى ، فإنه ليس شيئاً يمكن أن نتقبله ، أو نحفظه في الذاكرة ، ولانشك فيه قط . وهو يضطرننا إلى التفكير مرة بعد أخرى .

ومعالجة التناقضات الظاهرية كما ينبغي مهمة صعبة ومحيرة ، كما أنها أيضاً مهمة محفوفة بالخطر إلى حد ما . لأن التناقضات الظاهرية يمكن أن تستخدم بشكل يفتقر للمسئولية ، إذ من الممكن استخدامها كحيل بلاغية ليس بها أى معنى جاد ، بل تستهدف فقط التأثير على السامعين وتجنب أى اتصال ذا مغزى ، ولكن هذه تقول ببساطة ، أن فهم حقيقة الذات والآخرين ، والإحاطة بالوجود — مهمة صعبة ومحيرة ، وخطيرة أيضاً . وليست هناك حاجة لأن تكون صلباً لا تلين ومتطرفاً في البحث عن صيغ ذات تناقض ظاهرى ، ليست هناك حاجة مثلاً للمضى إلى الحد الذى نحث عليه فيلسوفة فرنسية حديثة هي سيمون فيل ، التى أكدت أنه عندما نفكر فى شىء ، ينبغي علينا بطريقة منتظمة للتحقيق ، أن نحاول على الفور رؤية بأى شكل يكون التناقض حقيقياً . وقد تكون مثل هذه الطريقة فعالة إذا استخدمت بواسطة شخص ذا عبقرية — مثل سيمون فيل ذاتها — أما بالنسبة لأغلبنا فإنها ستكون مربكة بصورة لا أمل فيها .

إن ما هو مطلوب هو نوع من الرقة نحو الحقيقة — واستعداد لتطبيق الأفكار بركة وتفتح لأولئك الذين يجادلون أفكارنا ، مع الإصرار على مواصلة التفكير .

ولابد أن يكون قراء هذا الكتاب على استعداد لمعاناة كلمات « نعم » و « كلا » التى سوف تحتشد بمجرد أن يقرأوا سؤالاً ، سوف يتطلب تأييداً لجانب أو آخر ، ولن يتبدد بسرعة ويتركهم فى سلام . إن الأسئلة الكبرى للنظرية السياسية أزلية لأن الأشخاص الأذكياء على مر العصور لم يجدوا من الممكن أن يقفوا إلى جانب كل الردود بنعم أو بلا . ومن أجل تناول الحقائق النهائية التى تشير إليها هذه الأسئلة ، يجب أن يكون المرء مستعداً لكى يتحمل بمشاعر مختلطة وذهن منقسم — النضال ضد التناقضات ، ولكن أن يذكر ، كما يقرر عبارة تصدير الكتاب أن « كل فكر هو محاولة لاكتشاف شىء لا يستطيع الفكر أن يفكر فيه »

وآلا يغيب عن باله أن الفهم لن يأتى فى شكل رد واضح جلى . وعلى المرء أن يدرك أن أهم الأسئلة التى يمكن أن نسألها لا يمكن حسمها مرة واحدة وإلى الأبد . ولا بد أن يكون المرء مستعداً لأن يفكر فى تناقضات ظاهرية ، وهذا يعنى أن يكون مستعداً لكى يتحمل الشك . وقد توجد فى هذه الحالة الذهنية ، دون توقع ، أن الشك طريقة للتنوير .

وبعبارة أخرى ، فإن القارئ يجب ألا تثبط عزيمته إذا وجد من المستحيل ، من النضال مع أى من الأسئلة التى ستتلو ذلك ، أن يستقر على رد واحد . وإذا بدا أن هناك سؤالين كلاهما صحيح بشكل متبادل فى بعض النواحي ، فإن الفكر يكون قد حقق نوعاً من النجاح . لقد وجد تناقضاً ظاهرياً ، وبدلاً من أن تثبط عزيمة المرء ، فإنه ينبغى أن ينظر حوله ويرى ما إذا كانت الحقيقة ليست قريبة المنال .

إن لدينا اليوم قوى مهيبة للعمل ، كما يظهر فى سيطرتنا على الطاقة النووية ، واستكشافاتنا فى القضاء ، وطاقات إنتاجنا الصناعى ، كما أننا نمتلك أيضاً مهارات متقدمة للغاية فى تجميع وتفسير الحقائق ، كما يتضح ذلك بشكل مثير فى نطاق العلوم الطبيعية وتنقيتها ، وفى الكميات الهائلة من البيانات التى تجمعت بواسطة العلوم الاجتماعية . ولكن من المشكوك فيه أننا نمتلك الحكمة . ومن ثم فإن حياتنا تمضى فى ظل سؤال لا يحصى هو : هل نستطيع أن نجعل قوى العمل لدينا ومهاراتنا فى البحث تخدم أى هدف نهائى صحيح ؟ إن الخوف الذى ينتشر فى عصرنا — الخوف من الحرب ، والفقر ، والاستبداد ، ومن عدد لا يحصى من الشرور الأخرى — يظهر إلى أى مدى نحن بعيدين عن أن نكون قادرين على الإجابة بثقة على هذا السؤال البسيط بالإيجاب .

إننى أفترض أن الحكمة التى تتطلبها طاقات العمل والبحث لدينا لا تكمن فى معرفة شىء فوق كل شك ، كما نحس أننا نفعل عندما نلتزم بلا تردد بمجموعة من مبادئ محددة ومتناسكة تماماً ، ولكن فى نوع معين من عدم المعرفة — فى شك

٤١ لماذا ننشغل بالفكر السياسى

يعبر عن الشخصية الفردية المستقلة والتفتح للآخرين معاً . إننا جميعاً نتوق إلى تأكيد مطلق يتعلق بما هو صحيح وصائب ، ونحن نشعر بأن شخصيتنا الفردية وعلاقاتنا تكون معرضة للخطر عندما يكون هذا التأكيد مفقداً . ولكن الشخصية الفردية والعلاقات المعرضة للخطر تكون زائفة ، فهى تعتمد على تأكيد وهمى لا على الفكر . ويقوم هذا الكتاب على أساس الافتراض بأننا نحن البشر كائنات مفكرة . فمن خلال الفكر فقط تثبت عقلايتنا ، وحریتنا ، وولاءنا للوجود ، ومن ثم فإننا إذا تعلمنا أن نمعن النظر فى الأسئلة بوضوح وعزم وذهن متفتح ، فإننا نتعلم شيئاً لا يمحى عن الردود الموضوعية – الحكمة والتوازن وعدم التيقن الإنسانى .

■ التنافر والوحدة

تستخدم كلمة التنافر هنا لكى تعنى كل نوع من الاختلاف بين الكائنات البشرية . فالحرب بين الدول ، والصراع بين الطبقات ، والنفور الشخصى ، كلها مظاهر للتنافر . . كما أن الكره ، واللامبالاة ، والعزلة هى انفعالات التنافر . وبدون التنافر لا تكون هناك سياسة ، والمعنى المناقض للتنافر ، كما يقول « معجم ويبستر » هو التوافق ، ويترتب على هذه المقدمة أنه يمكن القول بأن السياسة هى فن التوفيق ، وأن الحاجة إلى هذا الفن تظهر دائماً بسبب بعض أنواع التنافر . فعندما يتوق زعماء دولة ما إلى الاستيلاء على أراض تحوزها دولة أخرى ، أو عندما تحقد طبقة ما على الحياة الأكثر سهولة لطبقات أخرى ، تعرض هذه المطالب على القيادة السياسية . وبطبيعة الحال فليس من الضروري أن يكون كل نوع من التنافر باعثاً على مطالب سياسية . فليس من الواضح على سبيل المثال ما إذا كانت العزلة الشخصية ، التى يكون الشعور بها حاداً فى المجتمعات الصناعية المتقدمة فى الوقت الحالى ، تمثل مشكلة سياسية — ومع ذلك فإنه فى حين أن كل موقف من التنافر لا يؤدي إلى مشكلات سياسية ، فإن كل المشكلات السياسية ترجع جذورها إلى مواقف من التنافر . وإذا كان التنافر هو الشرط الرئيسى للسياسة ، فإنه أيضاً شرط رئيسى للفكر

السياسى ، فإذا لم تكن الكائنات البشرية متنافرة ، سواء فى عزلة هادئة ، أو فى صراع نشيط ، فإن الفكر السياسى لن يحدث . ونحن مضطرون إلى أن نسأل عن القوى الأساسية والمقاييس التى تحكم العلاقات البشرية . . فقط عندما تكون تلك العلاقات متوترة أو محطمة . وقد كانت أعظم إنجازات الفكر السياسى فى غالبيتها استجابات لتفكك اجتماعى . ويمكن قراءة « جمهورية » أفلاطون ، على أنها تأملات فى حرب البلوبونيز (فى جنوب اليونان) . التى لم تقاتل فيها مدن اليونان بعضها البعض لعدة عقود فحسب ، بل وكانت أيضاً تمزقها صراعات داخلية طائفية ضارية . وكتاب « مدينة الله » للقديس سانت أوجستين هو تعليق واضح على سقوط الامبراطورية الرومانية ، بينما جاء كتاب « ليفيathan » لتوماس هوبز ، بسبب الحروب الأهلية فى انجلترا فى القرن السابع عشر ، ومقالات روسو كانت مستوحاة من انحلال النظام « القديم » كما يظهر فى زيف وعزلة الحياة الباريسية الثقافية ، وفى الحكم المطلق للموظفين الملكيين . ومن ثم ، فإننا يجب أن نبدأ باستقصاء طبيعة التنافر — بالتساؤل مثلاً عما إذا كان شيئاً فطرياً فى الطبيعة الإنسانية ، وهل من الممكن القيام بعمل مضاد له أو التغلب عليه .

والسؤال الرئيسى عن التنافر يتعلق بنشأته . . وهل بعض الأحوال مثل العزلة والنزاع مستمدة من طبيعة الكائنات البشرية ذاتها ، بحيث أنه طالما بقيت الأنواع البشرية ، فإن الناس سوف تظل متباعدة عن بعضها البعض ؟ أم أن التنافر تسببه ظروف يمكن تغييرها ، أو خصائص بشرية يمكن إزالتها بدون تدمير أى شىء بشرى أساساً ؟

١ هل الكائنات البشرية متنافرة فى الجوهر ؟

هذا السؤال يلح علينا اليوم من جوانب مختلفة ، رغم أننا لا نعترف به غالباً ، فهل

نستطيع مثلاً أن نأمل في تحقيق الانسجام والتفاهم بين كل أمم العالم ؟ فإذا لم تكن الكائنات البشرية متنافرة في الجوهر فإننا ربما أمكننا ذلك . ومع ذلك فإننا إذا كنا متنافرين هكذا — ولو كانت لدينا مثلاً بواعث عدوانية يتعذر استئصالها — فإن الزعيم الحكيم لن يهدف إلى شيء بعيد المنال كالتفاهم العالمى والوحدة العالمية . وإذا كانت الطبيعة البشرية تجعلنا نشعر بأعمق حالات الرضاء في الحرب والصراع ، فلن تكون هناك فائدة كثيرة في أن نحلم بوفاق عالمى ، وسوف نحقق الكثير لو أمكننا أن نخفف مشاعر الكراهية ، وإذا حصرنا الحروب في مناطق محدودة ، وعلى أقل الأسلحة تدميراً .

وتتمثل أهمية هذا السؤال أيضاً في صراع الأجناس . فهل يمكننا أن نحقق المساواة العنصرية التامة في وقت ما ؟ قد نستطيع ذلك إذا لم يكن العداء العنصرى تعبيراً عن الجوهر البشرى ، ولكن الكائن البشرى أساساً مخلوق قلق يتسم بالشك ، وينفر حتى من أية خلافات سطحية في الآخرين . فإذا كان الأمر كذلك ، وعلى الرغم من أننا قد نكون على اقتناع عميق بأن الاختلافات العنصرية لا أهمية لها ، فإننا على الأرجح ينبغي ألا نسعى من أجل تحقيق المساواة العنصرية ، إذ أنه في هذه الظروف يصبح عدم وجود الصراع ، والعدالة المتناهلة ، وظروف الحياة الكريمة لكل شخص أهداف رفيعة إلى حد كاف .

وكما يظهر النظام الفاشى ، فإنه من الممكن تصور الطبيعة البشرية بطريقة تلغى حتى هدف تقليل الصراع . إن الحرب والسيطرة العنصرية ، مع افتراض مفهوم معين للطبيعة البشرية ، قد تكون أرفع المثل العليا .

والسؤال عما إذا كانت الكائنات البشرية متنافرة أساساً يلح علينا أيضاً من خلال التنافر ، الذى يعم حياة الطبقة الوسطى المعاصرة ، فالكثير من الناس يشعرون اليوم ، إنه على الرغم من أن حياتهم منسجمة بشكل سطحي ، فإنهم يفتقرون إلى العلاقات الجوهرية ذات المغزى . إن ظروفهم مثل تفكك الأسر ، والانتقال الذى يستلزمه العمل في وظائف عديدة ، تميل إلى جعل كل الروابط

الشخصية هشة وغير دائمة . ولكن هل هؤلاء الذين يتحسرون على عدم وجود الجماعة يجدون بمجرد دخولهم في جماعة ما ، أنها في الواقع قليلة القيمة ، أو حتى غير مرغوب فيها ؟ وهل الروح الفردية المتحدية ربما كانت ذات قيمة أكبر ، وهل ينبغي أن نعتز بعزلتنا بدلاً من أن نتحملها فقط ؟ إن الجماعة يجري تمجيدها في كل مكان ، ولكن هل التمسك بالخصوصيات ربما يكون حسناً بشكل أكبر ؟ مثل هذه الأسئلة لا يمكن الرد عليها إلا بتحديد ما إذا كانت الكائنات البشرية متنافرة أساساً . وهناك دائماً أكثر من إجابتين متعارضتين لأسئلة أساسية كهذه . غير أنه من أجل أن نحدد بشكل حاد ودقيق القضايا التي تتضمنها هذه الأسئلة ، سيكون من الملائم أحياناً أن نناقش فقط الأوضاع المحورية . وسوف نتبع هذا الإجراء هنا .

ولم يدلل أحد بمثل هذه البراعة على أن الناس متنافرين أساساً مثلما فعل توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) الفيلسوف الانجليزي اللاذع والسريع البديهة ، لقد تمسك هوبز بأن الحالة الطبيعية لحياتنا هي حالة حرب « لكل إنسان ضد كل إنسان » ، وحيث لا توجد حكومة مركزية قوية لكي « ترهبهم جميعاً » وعندئذ « لن يجد الناس أية متعة ، بل على العكس قدراً كبيراً من الحزن في « رفقة الآخرين » ويؤكد هوبز في إحدى عباراته الشهيرة للغاية « أن الحياة في مثل هذه الحالة تكون حياة منعزلة ، فقيرة ، كريهة ، بهيمية وقصيرة » ^(١)

وهناك - إذا جاز القول - مستويان من التنافر في فلسفة هوبز ، أحدهما نفسي ، فالناس متنافرين لأنهم أنانيون أساساً ، فالمرء يهتم بالحفاظ على حياته قبل كل شيء ، والشخص يسعى أيضاً إلى أشياء مثل الثروة ، والهيبة ، وليس بين هذه الفوائد ما يمكن اكتسابه بغير القوة . وهكذا ينسب هوبز إلى الكائنات

(١) توماس هوبز : ليفيathan ، أو مادة وشكل وقوة كومنولث إكليريكيًا ومدنيًا - تنقيح ، مع مقدمة بقلم مايكل أوكيشوت (أكسفورد ، باسيل بلاكويل / لا تاريخ) صفحات ٨١ - ٨٢ .

البشرية « رغبة دائمة قلقة في الحصول على القوة بعد القوة ، وهى رغبة لا تتوقف إلا بالموت »^(٢) . ونحن لا نبالى بالآخرين إلا إذا كان في إمكانهم مساعدتنا أو منعنا من بلوغ أهدافنا الخاصة . ومثل هذا الاهتمام بالذات فقط ليس خاطئاً ، كما أنه ليس مما يمكن تفاديه : إنه طبيعتنا الحقيقية . فلكى تكون بشراً يجب أن تهتم فقط بمصالح شخصية وقوة شخصية .

وتحت المستوى النفسى للتنافر ، يوجد ما يمكن أن نطلق عليه مستوى علم الكائنات ، وعلم الكائنات هو دراسة الوجود ، ويشير العلم إلى فكرة هوبز عن طبيعة الكائن . وكان هوبز مادياً ، أى أنه يرى كل حقيقة على أنه يمكن تحديدها كلية من حيث الزمان والمكان وقوانين السببية . ويتكون الكون من أجسام تتحرك ، والكائن البشرى مجرد جسم واحد من الأجسام التى تشكل الكون ، وهو أكثر تعقيداً من الأشياء الأخرى مثل الصخور والأشجار ، ولكنه لا يختلف عنها أساساً . وما يهمنى الآن ، هو إحدى نتائج هذا الرأى فقط : وهى أن الوحدة بين الكائنات البشرية مستحيلة . فالأجسام المادية تعتبر خارجية بالنسبة لبعضها البعض بصورة أساسية ، ولا يمكن أن تتوحد بروابط مثل الشفقة ، والتقمص العاطفى ، والغرض المشترك . إنها لا تتوحد إلا بمعنى أن توضع فى مكان واحد ، أو تنضم معاً كما تنضم الأحجار فى بناء جدار . ونظراً لأن هوبز كان يرى الكائنات البشرية باعتبارها أجساماً مادية ، فقد استنتج أنه لا يمكن توحيدها إلا بواسطة سلطة حكومة مطلقة .

وقد ناقش مفكرون كثيرون الرأى المعارض وهو : أن الكائنات البشرية موحدة أساساً ولعل أكثر هؤلاء تأثيراً هو أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد) مؤسس علم السياسة . وقد جاء أرسطو من خارج عالم دول المدن اليونانية (وكان من مقدونيا) وشهد انهيار هذا العالم . ولكنه شاهد من موقعه الممتاز بعمق الروح

السياسية السائدة فى الجماعة ، وأعطى التعبير القوى للشعور اليونانى حىال المغزى الأولى والشائع لدولة المدينة . وبالنسبة لأرسطو كان الشخص بفضيلة الجوهر الإنسانى ، عضو فى مدينة ما مثلما تكون ورقة الشجر فى طبيعتها داخل أعماق جزء من شجرة . « فالإنسان المنعزل — غير القادر على المشاركة فى فوائد الاتحاد السياسى ، أو الذى لا حاجة به للمشاركة لأنه ذا اكتفاء ذاتى — ليس جزءاً من المدينة [دولة المدينة] ومن ثم فإنه لابد أن يكون وحشاً أو إلهاً » (٣) .

ولم يحمل أرسطو مفهوم الوحدة إلى نهايته المنطقية ، المثل الأعلى لنظم حكم عالمية والمساواة التامة بين البشر . وكان أرسطو يعتقد أن الناس لا يمكن أن يتوحدوا على أى نطاق أكبر من نطاق دولة المدينة ، وفضلاً عن ذلك فإنه حتى داخل دولة المدينة ، فإن قلائل فقط هم الذين يمكنهم بلوغ الوحدة الكاملة للمواطنة المشتركة ، وإن أغلب الناس لا يناسبهم إلا أن يكونوا صناعات ، أو عمالاً ، أو حتى عبيداً . غير أنه رغم هذه المؤهلات ، فإن فكر أرسطو السياسى كان جاداً وقوياً فى إنكار أن الكائنات البشرية متنافرة أساساً . وربما كان من أشهر أقواله أن « الإنسان كائن سياسى » مما يعنى إننا لن نستطيع أن نحقق جوهرنا فى العزلة والحياة الخاصة ، بل فى صحبة الرفاق والمواطنين فقط .

ولكن إذا كانت الكائنات البشرية كما أراد أرسطو أن يدلل ليست متنافرة بطبيعتها ذاتها ، فلماذا كان السلام والانسجام غير دائمين ومراوغين دائماً ؟

٢ _____ إذا لم تكن الكائنات البشرية متنافرة فى الجوهر ، فلماذا توجد كل هذه الانقسامات والمنازعات بينها ؟

هذا السؤال يعرض قضية بسيطة (وإن لم يكن من السهل حلها) وهى : إذا

(٣) أرسطو « علم السياسة » ترجمة إرنست باركر (أكسفورد : مطبعة كلارندون - ١٩٤٦) ص ٦ .

كانت الكائنات البشرية ليست متنافرة في الجوهر ، فلا بد أن الانقسامات والمنازعات التي بينها يجب أن تنطلق إما من الكائنات البشرية ذاتها ، أو من ظروف خارجية عنها . ودعونا نفكر ملياً أولاً في البديل السابق وهو — أن الكائنات البشرية تسبب التنافر حتى ولو لم تكن متنافرة في الجوهر .

فماذا يمكن أن يعنى ذلك ؟ إن الرد يوصف بشكل حاد ، كما هو في كل مكان في كتابات سانت أوجستين (٣٥٤ - ٤٣٠) رجل الكنيسة اللامع والمفكر ، ومؤلف إحدى كلاسيكيات الفكر المسيحي « مدينة الله » وكان أوجستين يعتقد أن الله لم يكن يريد لنا أن نعيش في حالة تنافر وصراع ، ولهذا فإن هذه الظروف لم يكن ممكناً أن تسبب إلى الجوهر البشرى ، الذى خلقه الله . إن هناك تنافراً لأننا غدرنا بالجوهر البشرى . وهذا العذر هو ما كان أوجستين وكثيرون آخرون من المسيحيين يعنون به « الخطيئة » لقد قمنا بثورتنا المأسوية ضد نظام خلق الله . وبهذا العمل رفضنا طبيعتنا كما تلقيناها من الله ، وأصبحنا مختلفين في الحقيقة عما نحن في الجوهر . لقد ضاعت وحدة الخلق الإلهى ، ولا يمكن إلقاء اللوم على الله أو الجوهر البشرى الذى خلقه الله عن هذه الفوضى الرهيبة ، بل إنها الكائنات البشرية وحدها في عنادها العام .

والخطيئة كما تصورها أوجستين ، ليست مجرد ميل الإرادة ، فهي شكل مستقر — وإنسانى — يتعذر تغييره من الإرادة . ونحن لا نرتكب أخطاء معينة فحسب ، بل إننا نفعل ذلك نتيجة توجيه خاطئ مؤكد للروح . ولكننا نضل مسئولين لا عن الأخطاء المعينة التى نرتكبها فحسب ، بل أيضاً عن حالة الإرادة التى نشأت عنها . وهذه المسئولية الأولية ، يرمز إليها بمفهوم الخطيئة الأصلية . إن كلاً منا غريب داخل الخليقة ، منفصل عن كل من الخالق ورفاقه من المخلوقات ، وطالما استمرت القوى البشرية ، فإن هذه الحالة يتعذر إصلاحها . وهى في الوقت نفسه خطئنا نحن ، ولا أمل إلا في رحمة الله .

إن الظلام وعلم اللاهوت الميال إلى النقد القاسى من هذا النوع يُنفّران

الكثير من الناس اليوم . ولكن رأى أوجستين ليس مجرد عقيدة ، فهو يتطابق مع تجربة عجيبة ولكنها عامة ، فنحن نشعر أحياناً بعجزنا عن مقاومة عمل أشياء نلوم أنفسنا عنها رغم ذلك إننا نشعر بالتنافر ولا حول لنا ولا قوة . (بافتراض أن الأعمال التى نلوم أنفسنا عنها هى ضارة بالآخرين بشكل ما) وفى نفس الوقت نشعر بالذنب لأننا سببنا تنافرنا .

وفلسفة أوجستين مفرزة ومثيرة للخوف بصورتها للبشرية كعنصر متهدم يكدح فى عالم لا ضوء فيه لولا ومضات من رحمة الله . غير أن هناك فلسفات قوية بشكل مسالٍ تأسست على فكرة براءة البشر . وهذه الفكرة قديمة لأنها ليست حقيقة محتملة فقط ، بل أنها مرضية أيضاً . وقد كرس أوجستين الكثير من وقته وجهده لمهاجمة بيلاجيوس ، وهو راهب كان يزعم أن فى إمكاننا أن نبتعد عن الخطيئة . ولكن ربما كانت أكثر المزاغم عن براءة البشر بلاغة ، توجد فى كتابات جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وهو عبقرى معذب ، كان يعانى بشكل لا يحتمل من الوحدة ، يشعر بشدة باضطرابات المجتمع الحديث .

دعونا إذن نسأل روسو : إذا كانت الكائنات البشرية موحدة أساساً ولم تغدر قط بجوهرها فكيف أصبح التاريخ حافلاً بكل هذه الكراهية والاضطراب ؟ إن الرد الوحيد المحتمل هو أنهم أصبحوا بطريقة ما مصادفة (لا من عيوب خطيرة فطرية) فى شرك ظروف جعلتهم يتباعدون عن بعضهم البعض . وكان اقتناع روسو بأن مثل هذه المحنة قد حدثت فى الماضى البعيد . فمذ وقت مبكر فى الحياة البشرية على الأرض ، أصبحت الممتلكات والسلطة متركزة فى أيدي قلة من الأشخاص . ولم يحدث ذلك لأن الناس كانوا أشراً إلى حد بعيد ، ولكنه هدم الآداب الطبيعية للكائنات البشرية ، والانسجام الطبيعى للعلاقات البشرية . ولم تؤد ثقة روسو بالجنس البشرى به إلى تبرير ضرور المجتمع ، بل على العكس فقد كان واحداً من أكثر النقاد الاجتماعيين مرارة للعصور الحديثة ، ولكنه لم يلق اللوم عن تشويشات المجتمع على الكائنات البشرية ، على الأقل ، لا على الجوهر

البشرى أو على رفض لا رجوع فيه لهذا الجوهر . وكانت لأراء أتباع أوجستين وروسو عن التنافر أصداء قوية في مجالات أخرى من الفكر السياسى . فالتصورات عن قيمة العادات الراسخة – على سبيل المثال – تتحدد إلى حد كبير بالبديل الذى يختار . ووفقاً لفلسفة أوجستين ، فإن الكائن البشرى مخلوق خطير ، والعادات الاجتماعية والسياسية قد تكون ناقصة ، ولكن طالما كانت تضمن نوعاً من النظام ، حتى وإن كان من خلال ضغوط العادة والخوف ، فإنه يكون لها بعض القيمة . غير أنه من وجهة نظر روسو فإن النظام وحده يساوى القليل جداً ، إذ أن الناس قادرون على أشياء أكبر كثيراً ، فهم يستطيعون تحقيق العدالة والسعادة .

ولا يعنى هذا القول بأن أوجستين وروسو لم يقرأ قط العادات الراسخة . فالعادات بالنسبة لأوجستين مصنوعة بواسطة بشرية خاطئة يحتمل أن يكون فيها الكثير من الشر . وكان روسو يعتقد أن الفضيلة الأصلية فى البشر سيكون عليها أحياناً ، كما فى الجمهورية الرومانية القديمة أن تفلت من الفساد وتكتسب سلطة مطلقة ، أما بالنسبة لأوجستين فإن السماء على الأرض أمر مستحيل ، وأى نظام للحياة يحول دون الفوضى الكامنة فى الطبيعة البشرية جدير بالتقدير . وبالنسبة لروسو – من ناحية أخرى – فإنه نظراً لأن البراعة البشرية لم تضع بشكل يتعذر علاجه ، فهناك أمل فى فردوس دنيوى أو عدالة دنيوية على الأقل ، غير أنه بهذا المعيار فإن القليل من المجتمعات الفعلية يمكن اعتبارها أى شىء إلا أنها دنيئة وفاسدة .

وهناك وسيلة أخرى لبسط القضية بين أوجستين وروسو ، وهى السؤال عما إذا كان المصدر الأول للشر هو الطبيعة البشرية . فالشر فى العادات بالنسبة لأوجستين هو نتيجة شر فى الطبيعة البشرية ، فى حين يصير روسو على العكس ، وهو أن الشر فى الطبيعة البشرية نتيجة للشر فى العادات ، وهكذا فإنه بالنسبة لأتباع أوجستين فإن الفكرة القائلة أن الجنس البشرى أفلت من تأثير العادات

وأعاد خلق الحضارة أمر لا يمكن التفكير فيه ، بينما يبدو مثل هذا الاحتمال حقيقياً لدى أتباع روسو .

وهذا التناقض الكامل يوحى بآخر ، فإن أتباع أوجستين مبالغين لأن يكونوا محافظين — لا بمعنى تبجيل النظام السائد ، ولكن بمعنى الخوف من أية محاولة لتغييره . إن العبث بقيود راسخة فى عادات شخصية وأعراف قديمة العهد ، قد يطلق الفوضى الفطرية فى طبيعة بشرية شريرة . ومن ناحية أخرى ، فإن أتباع روسو يمكن أن يتخذوا بسهولة طوقاً ثورية . وبراءتنا الأصلية تكفل احتمالات لإعادة بناء تاريخية . ولكى تحدث مثل هذه الإعادة للبناء — بطبيعة الحال — فإن الجنس البشرى فى لياقته الأساسية يجب أن يتخلص بشكل من تأثير العادات الظالمة والمفسدة التى تغطيها . ولكن لا يوجد شىء فى فكر روسو يمنع افتراض أن هذا التحرر ممكن من خلال عمل للتدمير الثورى . ولم يكن روسو نفسه سعيداً إلى هذا الحد بشأن الثورة . ولم يكن يفترض فى الواقع أن أى عمل من التدمير التنظيمى هو عمل تحررى ، غير أن التأثير المتفجر للفكر فى التاريخ مستمد أساساً من التضمينات الثورية لسيكولوجيته — وهى تضمينات رسمها روسو بحذر ، بينما أفاض فيها خلفاؤه .

وفى أمريكا يتبنى الطلبة أحياناً موقفاً ثورياً ، أو يستخدمون على الأقل عبارات خطابية ثورية ، والنظام القائم يحوى ما يكفى من شرور ، كالفقر ، والظلم العنصرى مما يبرر مثل هذا الموقف ، ولكن هل هناك خير كاف فى الطبيعة البشرية تبرره ؟ وإذا كان أوجستين أقرب إلى الحقيقة من روسو ، فإذا هذه النزعة الراديكالية ، التى غالباً ما تشرب بعدم التسامح والاعتقاد بأن البعض أقوم أخلاقاً من غيرهم قد تؤدى إلى شرور أكبر من تلك التى تهاجمها .

لقد تأملنا الآن أصل التنافر — سواء كان كامناً فى جوهرنا ، فى رفض مأسوى لجوهرنا ، أو مجرد ظروف تاريخية عارضة . وهذه المناقشة تضعنا فى موقف يدعو للسؤال عن كيفية التغلب على التنافر ، أو ، إذا كانت الكائنات البشرية متنافرة

في الجوهر ، فكيف يمكن تهدئة المنازعات بينها . وفي تأمل هذا السؤال قد يكون من المفيد التركيز على ملكة بشرية اعتبرها الفلاسفة السياسيون طوال التاريخ المصدر الأولى للوحدة والنظام ، وهو العقل .

٣ هل يمكن التغلب على التنافر من خلال العقل ؟

ليس هناك أى ريب فيما يتعلق بإجماع الرأي في الغرب حول هذا السؤال : وهو رد إيجابى بقوة ومن المسلم به أنه كان في إسرائيل القديمة — وهى واحدة من أصلين رئيسيين للثقافة الغربية — احترام قليل للعقل ، حيث كان واجبا الطاغى هو إطاعة أوامر الله . ولكن الله والكائنات البشرية تنهمك أحيانا في محادثات معقولة . كان إله العبريين إلهاً يسمع ويتكلم . وفي اليونان ، وهى المصدر الآخر لثقافتنا ، كان أقوى موضوعات الفكر السياسى وأكثرها انتشاراً هى على الأرجح فكرة أن الناس يستطيعون التغلب على الصراع عن طريق العقل ، وكان للرأى اليونانى ميزة الفوز ، بل إن المسيحية أصبحت عقلانية بشكل ملحوظ في العصور الوسطى . وهكذا ورث العالم الحديث تقليداً عقلانياً قوياً ، استمر تأثيره بشكل أكثر روعة في العلوم والتكنولوجيا . وفي حين أنه حدثت ثورات قوية ضد المذهب العقلانى السائد ، فإنها لم تقترب من النجاح ، وربما كان المجتمع الغربى مازال يتخذ له شعار الوصية الإنجيلية : « هيا . . دعنا نفكر معاً » .

غير أن إجماع الرأى هذا يرتكز على افتراض أن الكائنات البشرية متحدة في الجوهر — أو على الأقل أن مصالحها تتفق في بعض النقاط . فإذا كانت متنافرة أساساً ومصالحتها كلها متعارضة ، فلن يكون هناك الكثير مما يستطيع العقل أن يفعله بطبيعة الحال ، وبدلاً من أن يجمع الكائنات البشرية معاً ، فإن العقل سوف يملك الأكثر دهاءً وتهوراً من اكتساب ميزة على الآخرين ، وليس هناك أى مفكر سياسى كبير (ولا حتى ميكيا فيل) قد جادل لصالح استخدام العقل بهذه

الطريقة . ولكن وفقاً لأفلاطون ، هناك اثنان على الأقل من الشخصيات الثقافية التى اشتهرت فى عصره هما ثراسيماكوس وكاليكلز فعلاً ذلك ، فقد كان العقل بالنسبة لهذين الرجلين - كما وضعهما أفلاطون - هو حلال المعضلات التى تتعلق بالأعراف غير العقلية والشكوك التى لا أساس لها ، والتى كانت تغرى أحياناً الأشخاص المتفوقين لإخضاع مصالحهم الخاصة لمصالح الآخرين .

غير أنه إذا اتفقت المصالح الفردية فى مرحلة ما ، فإنه حتى إذا كانت الكائنات البشرية متنافرة أساساً ولا يهتم أحدها بالآخر ، إلا كوسيلة للإرضاء الفردى ، فإن العقل قد يجمعها معاً بكشف الوحدة الضمنية لمصالحهم . وتدخل مثل هذه الفكرة فى واحد من أكثر المفاهيم بقاء فى الفكر السياسى الغربى ، فكرة أن الحكومة تقوم على أساس « عقد اجتماعى » . وهذا المفهوم بآراء هوبز ، فقد كان هوبز - كما رأينا - يعتبر الكائنات البشرية متنافرة فى الجوهر ، إلا أنه كان يعتقد أن لكل شخص مصلحة فى السلام ، ومن ثم فى وجود حكومة فعالة . وكان يعتقد أن العقل يستطيع أن يجعل هذا التطابق للمصالح الفردية واضحاً بصورة لا جدال فيها ، وبذلك ينقذ الناس من « حرب الجميع ضد الجميع » والتى يمكن بغير ذلك أن يندفعوا إليها بسبب تنافرهم الأساسى . وبالنسبة لهوبز فإن كل شخص لا يهتم إلا بسلامته الشخصية ، ولكن العقل يظهر أن سلامة كل شخص تستلزم إطاعة حكومة تضمن الأمان للجميع .

وبلغت ثقة الغرب بالعقل ذروتها بإنكار فكرة التنافر الأساسى . وتعتبر فكرة أننا نستطيع من خلال العقل أن نميز جوهرنا المشترك ، ونستمد من هذا المصدر القوانين التى توحد بيننا ، من أقدم مبادئ تراثنا وأكثرها دواماً . ففى عصر أفلاطون كان هو المبدأ الأول لفلسفة سياسية للصفوة ، والتى بنيت حول دولة المدينة . وفى المذهب الرواقى ، أصبح أساساً لنظرة عن مذهب المساواة والعالمية ؛ وفى العصور الوسطى احتفظ بسلطته رغم اختلاطه بمبادئ المسيحية القديمة ، وفى العصور الحديثة كان الأساس النظرى لكل من القانون الدولى

(الذى يحدد سلطة الدولة فى تطبيقه الخارجى) والحكومة الدستورية (التى تحدد سلطة الدولة فى تطبيقه الداخلى) . ووفقاً لهذا رأى ، فإننا باستخدامنا لعقولنا نصبح أعضاء فى جماعة لم تدمرها الصراعات بين الدول وبين الطبقات . وعضويتنا المشتركة فى هذا المجتمع العالمى للعقل تتيح لنا أن نخضع السلطة ، بميلها الذى لا يتوقف لأن تصبح أكثر قسوة ولا حدود لها ، لكى تلتزم بمعايير عقلانية مؤكدة لا يمكن تحديها أخلاقياً ، وإذا كانت هناك فكرة واحدة لا يمكن الغنى عنها فى الماضى ، فهى هذه الفكرة .

غير أن هناك مفكرين عديدين نظروا إلى هذه الفكرة بتحفظات أو عداء . وما يوضح قوة الفكرة العقلانية ، أنه لا يوجد أى مفكر عظيم على الأرجح رفضها كلية ، وإن كان هناك واحد كاد يفعل ذلك ، ومن ثم فإنه يستخدم كمثال ملائم للموقف المعادى للمذهب العقلانى ، وهو إدموند بورك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) وهو فيلسوف أيرلندى المولد ورجل دولة ، يعتبر كتابه « تأملات فى الثورة الفرنسية » برنامجاً للمذهب المحافظ الحديث . وقد دافع بورك بصراحة عن رأى المسبق فى مكان العقل . وتظهر كتاباته إيماناً بالوحدة الأساسية للكائنات البشرية ، بصورة قاطعة وجازمة مثل أفلاطون . ولكن بورك لم يكن يثق بالعقل لكشف الجواهر البشرى وكان يعتقد أن الأعراف والتقاليد الراسخة تعكس الطبيعة البشرية بدقة أكثر كثيراً مما تفعله الاستنتاجات المجردة للعقل ، وكان يسمى هذه الأعراف والتقاليد التى تربعت فى الذهن البشرى « رأى المسبق » .

ويرى بورك أننا لم نبلغ العمق والتعقيد لكى يوجهنا العقل إلى حد كاف فحسب ، بل أننا خطيرون أيضاً . وكان لبورك نظرة أوجستينية للطبيعة البشرية ، فالنظام يحتاج إلى مساندة العادة والعاطفة ، ومن ثم فهو يعتمد على النظم والتقاليد التى هى قديمة ومقدسة ولا جدال فيها . والرأى المسبق ليس أحكم من العقل فحسب ، بل هو أيضاً أكثر قوة . ويرى بورك أنه لن يتسنى التغلب على التنافر إلا من خلال الولاء لعادات موقرة ومهيبة . والمطالبة بفهم الطبيعة البشرية يعرض

للخطر التفاهم والاحترام المتبادل الذى لا يوجد إلا فى الخضوع الذليل للتقاليد والأعراف والعادات الموروثة من الماضى .

وهدف هذا الكتاب هو وضع حدود للطرق الأساسية للفكر السياسى ، وليس كل سبيل ممكن . ولا أعنى أنتى أفترض أن هناك طرقاً قليلة بديلة فقط يستطيع الشخص الذى يتأمل بشكل منطقى أن يتبعها . والفكر هو (ويجب أن يكون) صريحاً فى إيجاد طرق لم تطرق من قبل . ومع ذلك فإن حقل الفكر لا يفرض أية اتجاهات عامة معينة فعلاً على كل من يبدأ من نفس المبادئ الأساسية ، ووفقاً لذلك ، فإن الشخص العقلانى ومواقف بورك تقسم الفلاسفة إلى مجموعتين واسعتين ، مما يعكس - رغم الاختلافات التى بداخلهما - طريقتين مختلفتين فى النظر إلى العالم الاجتماعى والسياسى . والتناقضات الكاملة التالية فى أشكالها النموذجية ، مستمدة من هذا التمييز .

(١) المذهب الاستبدادى الأخلاقى إزاء المذهب النسبى الأخلاقى .

والاستبدادية الأخلاقية ، هى نظرية أن هناك مقاييس أخلاقية مستقلة عن مصالح الأفراد والمجتمعات ، وأيضاً المقاييس التى يتصادف أن تكون سائدة فى أى وقت أو مكان معينين . والشكل الأساسى للاستبدادية الأخلاقية فى التاريخ الغربى هى فكرة القانون الطبيعى ، وبمقتضاها أن هناك قانوناً عاماً وأبدياً يقوم على أساس الجوهر البشرى ، يمكن تمييزه بواسطة العقل . وتعتبر هذه الفكرة بوضوح عن الاعتقاد بأن العقل يقرب بين الناس فعلاً ، أما المذهب النسبى فله أشكال متنوعة ، تتباين وفقاً لما يعتقد أنه يحدد المبادئ الأخلاقية . وهكذا فإن أية مبادئ أخلاقية تعتنق تكون نسبية لها . ومن بين أشكالها الأساسية أن الخير والشر يتحددان بواسطة كل مجتمع . ولم يكن بورك من أتباع المذهب النسبى المتطرف . لأنه كان يعتقد أن هناك مقاييس معينة إجبارية على الكائنات البشرية بغض النظر عن القواعد السائدة فى مجتمعاتهم ، غير نظرتهم إلى الأعراف والتقاليد قاداته بطبيعة الحال إلى قبول تغييرات أخلاقية بين أزمان وأماكن ، يمكن أن يستنكرها الشخص العقلانى .

(٢) التماثل إزاء الوحدة العضوية . يستطيع العقل أن يكتشف ما هو عام فقط — الذى يكون مشتركاً فى تفاصيل عديدة ، وبالتالي فإن المذهب العقلانى يؤدى بسهولة إلى مفهوم عن الوحدة من الصعب التمييز بينه وبين التماثل . وعلى العكس فإن مفكرين مثل بورك يحتمل أن يكونوا متفتحين بصفة خاصة لا للاختلافات الاجتماعية فحسب ، التى تميزها النسبية الأخلاقية ، بل وأيضاً إلى تلك الاختلافات الفردية — وعلى سبيل المثال فى الشخصية ، والموهبة ، والكفاءة — التى يتم تنسيقها فى الوحدة العضوية للمجموعة . ويمكن مشاهدة تعبير واضح لهذا التناقض الكامل فى احتجاج أرسطو على أفلاطون حذف الفروق الأساسية بين الأشخاص من أجل توحيدهم . ويشكو أرسطو قائلاً : « إن الأمر كما لو أنك تحول الانسجام إلى مجرد اتفاق تام أو أن تختصر الموضوع إلى ضربة واحدة » (٤) .

(٣) المذهب الراديكالى إزاء المذهب المحافظ . إن الاعتقاد بأننا نستطيع أن نفهم الطبيعة البشرية بشكل عقلانى قد يؤدى إلى فكرة أننا نستطيع ويجب أن ندمر كل تلك العادات القديمة التى تركز على مجرد رأى المسبق ، وإعادة بنائها وفقاً لتخطيطات عقلية . والمذهب العقلانى بهذه الطريقة يؤدى للمذهب الراديكالى . ومثل هذا التفاخر أمام الماضى الجليل المبهم يثير حنق بورك ، وهو يضع ضده المذهب المحافظ الذى يترتب بالضرورة على مبدأ أن الجوهر البشرى لا يتكشف إلا من خلال العرف والتقليد . إن نوع النظام الذى تم بناءه خلال أجيال من الحنكة السياسية المتعلقة وحياة تلقائية ، لا يمكن تشييده بشكل متعمد وسريع وفقاً لنصائح العقل ، كما كان بورك يعتقد . وإذا كنت سعيد الحظ إلى حد كاف لكى تعيش داخل مثل هذا النظام ، فإن كل ما يمكنك أن تفعله — وهذا واجبك الطاعى — هو أن تحترمه وتحميه .

غير أنه من أجل الاحتراس من الإفراط فى التبسيط ، يبدو أنه من المناسب أن تدون ملاحظة عن أحد « الطرق التى لم تطرق من قبل » وهى التى أشرت إليها سابقاً ، من أن الفكر البشرى بارع فى العثور عليها . والحركات النسائية المعاصرة خليفة بأن تنفر من كل من المذهب العقلانى الذى نفذ خلال التقاليد السياسية الغربية ، ونوع المذهب اللاعقلانى الفطرى فى إخضاع التقدير الانتقادى للعادات والتقاليد القديمة . ومن السهل رؤية لماذا لا تميل الحركات النسائية نحو الأخير ، نحو توقيف العادات والتقاليد القديمة ، لأن هذه كانت دائماً وبشكل عملى تمييز التبعية ، إن لم يكن الظلم الصريح للنساء . واستخدام التقدير الانتقادى فيما يتعلق بالنظام الماضى والحالى للمجتمع أمر حيوى للتغيرات الاجتماعية التى تسعى إليها الحركات النسائية ، ومع ذلك فإن التقدير الانتقادى يقوم على العقل . وقد يسأل البعض لماذا ينبغى إذن أن تنفر الحركات النسائية من المذهب العقلانى ، الذى يعنى ببساطة التأكيد على العقل ؟

وتبدو الإجابة ظاهرة : إنها ملكة - العقل - التى يبدو أنها منذ عصر أرسطو حتى اليوم ، تستسلم فى سهولة لتحديد وتبرير ما تعتبره الحركات النسائية ترتيباً ظالماً لا بد أن يكون مجالاً للاعتراض . كما أن المبادئ والقواعد العامة التى يضعها الذكور تعتبرها الحركات النسائية أشياء مشكوك فيها . ويبدو المذهب العقلانى التقليدى متحيزاً ، وهو فى تميزه لا إنسانى وظالم .

ولكن ما الذى ستضعه الحركات النسائية فى مكان المذهب العقلانى ؟ ليس المذهب اللاعقلانى عادة . والعقل ذاته ليس عرضة لأن يرفضه كتاب الحركات النسائية ، بل إنهم يرفضون ما يعتقدون أنه اعتماد مفرط على العقل ، وهم يرون أن هذا الاختلال فى التوازن يعد طابعاً مميزاً للثقافة التى يسيطر عليها الذكور ، ويتصورون شكلاً أوسع من التمييز يكون حساساً لا للسمات المشتركة لكثير من المواقف - إذ أن السمات من وظيفة العقل أن يدركها - فحسب بل وأيضاً السمات التى تكون فريدة ، ومن ثم وراء نطاق العقل .

وقد تعزز انتقاد الحركات النسائية بدراسات نفسية تشير إلى أن الإدراك الحسى الأنثوى للحقيقة يختلف اختلافاً هاماً عن الإدراك الحسى للذكور . فالإناث من كل الأعمار عرضة للتناغم مع الاحتمالات الملازمة لمواقف معينة ، بغض النظر عما يكون لهذه المواقف من تماثل مع مواقف أخرى ، فى حين أن الذكور يميلون إلى الالتجاء إلى القواعد العامة ، وعند مواجهة مشكلة أخلاقية ، فإن الإناث عادة ما يستجبن للطابع الفريد والمحدد للمشكلة ، فى حين يبحث الذكور عن معيار عام يمكن حل المشكلة وفقاً له . وتظهر الإناث تقمصاً عاطفياً ، والذكور المنطق ، وتحاول الإناث إظهار الانسجام بينما يحاول الذكور أن يكونوا عادلين .

وربما لا تكفى كلمة واحدة لتعيين الصفة التى ستضيفها الحركة النسائية إلى العقل ، ولكن كلمات مثل « الحدس » و « الحساسية » توحى بما يبدو أنه يدور فى ذهنها . وعلى أية حال فإن النقطة الأساسية هى أن الحركات النسائية غالباً ما تنسب للنساء بصيرة نافذة فى الاهتمام بتفاصيل الزمان والمكان ، والشخصية ، قدرة على الدخول بشكل تخيل فى مواقف ، وبشكل متعاطف فى حياة أشخاص فرديين ، وهو ما لا يمتلكه الرجال أو أنهم تركوه يضممر . وهم يعتقدون أن مثل هذه البصيرة إذا نقلت بشكل كامل إلى المجال العام ، فقد تمكننا من إصلاح التوازن المختل الذى يشاهد فى المذهب العقلانى التقليدى ، ومن ثم فإنه عند الرد على السؤال الذى أمامنا وهو — هل يستطيع العقل التغلب على التنافر؟ — إن المطالبين بالمساواة بين الجنسين يردون بأنه لا يستطيع وحده عمل ذلك ، وأنه فى حاجة إلى أن يندمج مع ، أو بطريقة أخرى تكميلية ، بنوع آخر من الفطنة ، نوع أكثر تطوراً تماماً — فى مجتمعات اليوم على الأقل — بين النساء لا بين الرجال .

والتأمل فى قوة العقل فيما يتعلق بالتنافر ، قد يؤدى بالمرء إلى سؤال أكثر اتساعاً . فهل تستطيع القوى البشرية من أى نوع أن تتغلب على التنافر ، أم أننا نعتمد على شىء فوق البشرية ؟ إن هذا السؤال ينقلنا إلى قضية يتجاهلها الناس

اليوم بصورة عامة . إن المناخ الروحى فى عصرنا ، يبدو أنه مناخ شك دينى إلى جانب الثقة البشرية بالنفس . ويفترض على نطاق واسع أننا لسنا فى حاجة إلى - وليس فى إمكاننا - أن نطلب أى شىء يتجاوز قدرتنا الخاصة لتبديد تواتراتنا واختلافاتنا . ولكن هل هذا الافتراض صحيح بوضوح بحيث لا يمكن الشك فيه ؟ لقد كان من أكثر المعتقدات استمراراً وانتشاراً فى الماضى هو أنه لا بد من بناء مجتمع مستقر ومحترم على نوع ما من الأساس الدينى . ولقد افترضت أجيال لا تعد ولا تحصى فى كل أجزاء العالم أنه لا يمكن أن يرتبط الأشخاص ببعضهم البعض إلا إذا كانوا مرتبطين إلى حد بعيد بالدين . ولا بد لنا من أن نسأل عما إذا كان الأمر كذلك .

٤ هل نحن فى حاجة إلى الإيمان الدينى للتغلب على التنافر ؟

من الممكن التمييز بصورة ملائمة بين ثلاثة أوضاع عامة تتعلق بهذا السؤال ، أولها المذهب الإنسانى للثقة بالنفس فى العصر الحديث ، وغالباً ما يكون مصحوباً بالإلحاد ومذهب اللاأدرية ، وبالشك فى الأديان المنظمة ويبدو أنه ليس هناك درس تاريخى ترسخ فى أعماق الذهن الأمريكى من ذلك الذى يستخرج من الحروب الدينية فى أوروبا ، وحكم الكهنة المتزمتين فى ماساتشوستس : إن الإيمان الدينى يمكن أن يكون مثيراً للشقاق واستبدادياً ، وقد تعزز هذا الاقتناع لدى الكثيرين بواسطة مذهب ماركس العلمانى ، والراديكاليين الآخرين ، فقد كان الدين بالنسبة لماركس هو « أفيون الشعوب » كما رفضه الاشتراكيون بشكل تقليدى باعتباره « فطيرة فى السماء » والزعم الخطير وراء مثل هذه العبارات الطنانة هو أن الدين يجعل الناس لا يبالون بالمعاناة الدنيوية لدى الآخرين ، وبهذه الطريقة فهو عدو للجماعة .

وهذه الفلسفة الإنسانية فى صعود اليوم . وكل الأشخاص المسؤولين فى هذه

الأيام تقريباً يفترضون أن الوقت قد حان ، بعد عصور طويلة ، عاشت خلالها أغلبية الكائنات البشرية في قذارة وجهل للوفاء بالاحتياجات الملحة لكل شخص . إن قدراتنا على التنظيم والإنتاج تجعل الفقر أمراً لا يطاق ، ويجب الآن أن يهتم كل منا بالآخر بقدر يتطابق مع قدراتنا . غير أن أغلب أولئك الذين يشتركون في هذا المثل الأعلى يقدمون الافتراض الحاسم بأن تحقيقه يجب ألا يعاق ، بل وقد يمكن مساعدته بإضعاف الإيمان الدينى خلال القرون القليلة الماضية . ورغم ذلك فإنه عندما شعر الناس بأنهم متحدون بشكل وثيق بالدين ، فإنهم كانوا عادة موحدين مع بعضهم البعض بشكل ناقص للغاية ، فقد كانوا غالباً قساة بشكل مروع لبعضهم البعض . ولعل الحب والإخلاص الذى كنا نمنحه يوماً لله يمكن أن يمنحه بعضنا لبعض .

والرؤية الإنسانية للوحدة يمكن أن تكون مؤثرة ، فنحن نرى أنفسنا في ضوءها وكأننا نقطن كوناً يتسم باللامبالاة ، نتهاusk معاً ، في عزلتنا الكونية ، ويعتمد كل منا على الآخر وحتى أغلب الذين مازالوا يؤمنون بالله يبدو أنهم يعتقدون أن مثل هذه الرؤية سوف تكفى ، بينما يضمحل الإيمان الدينى ، لكى تدعم حياتنا المشتركة .

ونظراً لهذا الإجماع فى رأى الإنسانى ، فإنه مما يلفت النظر أن المفكرين السياسيين القدامى وفى العصور الوسطى ، كانت الغالبية منهم تعتقد أن الوحدة بين الكائنات البشرية تعتمد على الوحدة مع الله . وأول فلسفة سياسية كبرى نشرت فى الغرب وهى فلسفة أفلاطون (٤٢٧ ؟ - ٣٤٧ قبل الميلاد) تعتبر مثلاً لوجهة النظر هذه . ويقف أفلاطون بين أعظم الشخصيات فى تاريخ العالم الروحى ، مع معلمين مثل كونفوشيوس وبوذا ، وتتسم فلسفته بوعى مثير عن انفصالنا عن حقائق مبهمة واعتمادنا عليها . وإذا كانت النصيحة الواردة ضمناً فى أغلب التعليقات الاجتماعية فى القرن العشرين هى : « انسوا السمو فوق الوجود المادى وركزوا على بعضكم البعض » فإن النصيحة التى تضمنها

عمل أفلاطون الكبير فى النظرية السياسية وهو « الجمهورية » هى : « اعرفوا السمو فوق الوجود المادى أولاً ، ثم فكروا فى بعضكم البعض » .

وكان أفلاطون يعتقد أن وراء كل ما يمكننا أن نراه ونسمعه ونلمسه ، هناك مصدر تستمد منه هذه الأشياء حقيقتها وقيمتها وكان يسمى ذلك ببساطة « الخير » وقد ربط الخير بالشمس ، التى تجعل من الممكن لكل الأشياء الحية أن تنمو وأن ترى ، مما يوحى بأن الخير يجعل من الممكن لكل الأشياء أن توجد وتعرف . ومثل كل بقية الحقائق ، فإن الإنسانية ينظر إليها بازدراء من وجهة النظر هذه . إن وجود وقيمة الجنس البشرى هى انعكاسات للخير . ولا يمكن فهم الكائنات البشرية واحتياجاتها إلا فى الضوء الذى ينشره الخير . ووفقاً لذلك ، فإن موضوعاً هاماً من كتاب « الجمهورية » هو أن تنظيم أفضل حياة بشرية لن يكون ممكناً إلا من خلال معرفة عليا تحت شمس كل الوجود . وهكذا فإن الشئون البشرية تتركز حول السمو فوق الوجود المادى . وهؤلاء الذين ينفصلون عن المبدأ الجوهري للحياة ، والقيمة ، والحقيقة ربما لا يمكنهم تحقيق وحدة حقيقية ، وكان أفلاطون سوف يجد فكرة القرن العشرين بأننا يجب أن نتجاهل الحقائق الجوهرية ، ونركز على بناء مجتمع صالح ، فكرة منافية للعقل ، مثلما سوف نجد نحن اقتراحاً بأن نتغاضى عن قوانين الطبيعة من أجل التعجيل باستكشاف الفضاء .

وبعد فترة غير طويلة من عصر أفلاطون ، بدأ فلاسفة المذهب الرواقى وضع مفهوم أكثر عالمية ومساواة للوحدة من مفهوم أفلاطون . وسوف يقال المزيد عن هذا المفهوم فيما بعد . والنقطة الأساسية هنا هى أن هذا المفهوم الجديد للوحدة مازال يتركز على أسس دينية . إذ أنه بالنسبة لأتباع المذهب الرواقى كان الكون كله مقدساً . والواجبات التى تربط الكائنات البشرية بعضها البعض يفرضها النظام المقدس الذى يسكنونه ، وبهذا المعنى ليست هناك وحدة بين الكائنات البشرية إلا من خلال وجود إلهى فى كل مكان .

والتصور الأفلاطونى - الرواقى عن اعتماد المجتمع على الدين هو الوضع

الثانى العام الذى يتعلق بالسؤال الذى ناقشه (وكان الأول هو النظرة الإنسانية) وما يميزه عن الوضع الثالث هو اعتماده على مبادرة بشرية . ويعتبر الإله غير فعال ويمكن الحصول عليه فقط ، إذ أن البشر هم الذين يعملون . وبالنسبة لأنصار الوضع الثالث ، أى المسيحية القويمة ، فإن الله هو الذى يعمل .

وقبل أن نستكشف هذا الخلاف ، لابد من ملاحظة أن الوضعين يتفقان فى جعل الوحدة بين الكائنات البشرية تعتمد على الوحدة مع الإله . . . وفى النظرة المسيحية يعتبر الشخص شيئاً جديراً بالحب بسبب قداسة تأتى من الله . أما بالنسبة لبولس ، وهو أول عالم لاهوت مسيحى فإننا (أوكل المسيحيين على الأقل) « أعضاء لبعضنا البعض » . ولكن هذا لأننا فقط خلقنا وافتدينا بواسطة الله . وسيكون أمراً لا يمكن تصوره بالنسبة لبولس ولأفلاطون أنه يجب على الكائنات البشرية أن يحب بعضها بعضاً ، أو حتى يحترم أحدها الآخر ، وذلك لمجرد ما هم فى أنفسهم لا من أجل البهاء الإلهى الذى يعكسونه . والوحدة الحقيقية الوحيدة ، إذا استعرنا عبارة أوجستين هى وحدة « مدينة الله » .

ومع ذلك ، فإن الفكرة المسيحية القويمة عن علاقة الإله بالبشر تختلف إلى حد كبير عن تلك التى كان يعتنقها أفلاطون والرواقيون . فبالنسبة للمفكرين الإغريق ، يستطيع الكائن البشرى أن يصعد إلى الله ، وهذه طاقة فطرية فى العقل . غير أنه بالنسبة للمسيحيين ، فإن فكرة الصعود البشرى إلى الله كانت تعبيراً عن الكبرياء . وكانت أمراً غير واقعى يتسم بالحمق والخطيئة . فالمسافة بين الجنس البشرى والله بعيدة جداً بالنسبة لنا لا نقدر على عبورها . وعن طريق الخطيئة أبعدنا أنفسنا عن وجود الله وأصابنا الشلل ككائنات روحية ، ومن ثم فإن الوحدة مع الإله تعتمد على مبادرة إلهية . وبالنسبة للمسيحيين فإن هذه المبادرة اتخذت فى حياة وموت وبعث يسوع .

وخلاصة القول أن فكرة صعود البشرية استبدلت بفكرة هبوط الله . ونتيجة لذلك فإن قهر التنافر البشرى أصبح ينظر إليه بشكل مختلف للغاية عن الطريقة

التي كانت تمثل بها فى فلسفة الإغريق . فقد كان يكفى بالنسبة لأفلاطون والرواقين أن يكون الإله حقيقياً ، فقد كانت كل المدن فى أصولها بشرية تماماً . ولا يوافق المسيحيون على ذلك بالضرورة ، فلا يمكن تأسيس أية جماعة حقيقية بواسطة الكائنات البشرية ، والله وحده يستطيع كسر السلاسل التى صنعتها خطيئة أصلية ، وتمكين الكائنات البشرية من أن تتوحد . ووحدة كائن بشرى مع آخر ، ليست أقل من وحدة كائن بشرى مع الله ، تعتمد على نزول رحمة الله على حماة الفوضى ، وإبعاد ما أحدثته الكائنات البشرية . والجماعة تنشأ بالعمل لا مجرد وجود إله ، وهذا هو السبب فى أن كل مدينة حقيقية هى « مدينة الله » .

واليوم يجد الكثيرون من الصعب أن يأخذوا مثل هذه الأفكار على محمل الجد ، ولكنها كانت تؤخذ بشكل جدى لقرون عديدة بالفعل . وسيكون علينا أن نكون راضين تماماً لافتراض أن الحالة المتقدمة للذهن الحديث هى التى تجعل أعمق اهتمامات العصور السابقة أمراً يتعذر فهمه علينا .

هل نحن أكثر اعتماداً على الإيمان الدينى مما ندرك ؟ . . فماذا نعنى مثلاً عندما نتحدث عن الفرد ؟ ربما كانت تلك هى العبارة الأساسية للتعبير عن المثل الأعلى الحديث للجماعة ، فكل كائن بشرى ، وفقاً لهذا المثل الأعلى ، يستحق الاحترام ، ومن ثم المعاملة العادلة بغض النظر عن العنصر ، والعقيدة أو الطبقة . وقلائل من الناس سوف يهاجم هذا المعيار ، وربما لأنه يسبب إحساساً بالذروة ، أو ربما بسبب التكيف الثقافى فإن له سلطاناً ضخماً . غير أنه على أساس وجهة نظر إنسانية ، هل هذا معقول ؟ إن اليهود والمسيحيين يعتقدون أن « الله خلق الإنسان على صورته » ^(٥) . ووفقاً للعقيدة المسيحية فإن الله مهتم بالقدر الأبدى لكل فرد . وقد يجد المرء مثل هذه الأنماط من العقيدة أمراً يتعذر فهمه ، أو لا يصدق ، ولكنها تكفل فعلاً سياقاً يكون معقولاً فيه التحدث عن كرامة الفرد .

(٥) سفر التكوين - ١ : ٢٧

غير أنه إذا كان الإله غير موجود في أى مكان في الصورة ، فما هى الصفات التى تعطى كل فرد الحق في احترام عميق الذى يلزم عندما نتحدث عن الكرامة ؟ وإذا لم تكن هناك شمس الوجود الأفلاطونية ، ولا إله فهل يمكن أن يظل هناك جلال في كل كائن بشرى ؟ إن الناس يقولون اليوم عن طيب خاطر أنه يمكن أن يكون كذلك . إنه ظاهر ، وإن كان بالنسبة لعين الملاحظة والعقل المنزهة عن الهوى ، وهو أمر مشكوك فيه . فالكرامة ليست حقيقة تجريبية جلية نستطيع رؤيتها في الكائنات البشرية كما نرى لون شعورهم وأشكال أنوفهم . ولكن إذا كانت كرامة كل فرد ليست حقيقة تجريبية واضحة ، ولا يمكن أن تكون مستمدة من أى مبدأ يتعلق بالسمو فوق الوجود المادى فهل هى إذن أى شئ على الإطلاق ؟ وهل هى حقيقة ؟

سيكون أمراً طيباً لنا في القرن العشرين لو استطعنا الرد على هذا السؤال ، إذ يبدو أن الفرد مهدد من كل النواحي . إن عبارات مثل « رجل المنظمة » و « الحشد المنعزل » و « ثورة الجماهير » علامات معروفة على الذعر الذى يعبر به الكتاب عن الإحساس المنتشر ، الذى يغرق فيه الفرد ويضيع . ولكن كيف يمكننا أن ننقذ الفرد إذا كنا لا نعرف حقيقة ماذا نعني بعبارة « كرامة الفرد » ؟ وليس في السؤال المطروح ما هو أكثر إثارة مما ورد في كتابات فيودور دوستويفسكى (١٨٢١ - ١٨٨١) الروائى العظيم في القرن التاسع عشر ، وأحد الذين تنبأوا بعصرنا المضطرب . إن القضية بالنسبة لدوستويفسكى تقع بين مثلين عاليين متناقضين بصورة جذرية ، مثل « الإنسان - الإله » و « الإله - الإنسان » والأول هو المثل الأعلى لشخص رفض الله ، وبدأ في مشروع رفع الكائنات البشرية إلى مرتبة الإله . واعتقد دوستويفسكى أن هذا ثمرة لا مفر منها للإلحاد . غير أن نتائجه كانت بعيدة عن الإشفاق العالمى الذى يدعو إليه الملحدون المطالبون بالإصلاح الاجتماعى واللاأدريون في القرن العشرين . وكان يعتقد أن إنكار الله كان في الواقع إنكاراً أيضاً لكرامة الفرد ، وسلطة كل القوانين

الأخلاقية ، وهكذا سوف يصبح الإنسان - الإله مجرمًا ، أو ثورياً منكراً للوجود والقيم ، أو طاغية .

ولم يرفض دوستوفسكى المذهب الإلحادى والمذهب اللاأدرى - الشائعين فى الوقت الحالى - فحسب ، بل إنه رفض أيضاً الإحساس الواسع النطاق - الذى يشترك فيه حتى المؤمنون - بأن كون المرء ملحداً أو لأدرياً ، مسألة خاصة بحتة . وعلى العكس فإنه كان يصصر على أن هذه المواقف تعرض للخطر حتى أدنى قدر من آداب السلوك . وكان دوستوفسكى يقول أن أتباع المذهب الإنسانى ، وهم عديدون اليوم ، الذين ينكرون الله ، لم يدركوا بعد المعنى الحقيقى لخسارة الإيمان الدينى .

والإله - الإنسان ، كما كان يراه دوستوفسكى - كان شيئاً مختلفاً تماماً ، فالمسيح هو الإله - الإنسان الإله الأسمى ، والمثل الأعلى عن الإله - الإنسان ، هو عن مخلوقات بشرية يمجدون إلى مرتبة إلهية عن طريق رحمة الله لا عن طريق تأكيدهم هم . والمثل الأعلى لا يمكن تحقيقه إلا من خلال المسيحية . ومن ثم فإن اضمحلال المسيحية ، الذى هو أكثر ظهوراً فى القرن العشرين مما كان فى عصر دوستوفسكى - كما تنبأ دوستوفسكى - كان فى نظره كارثة تكتنف الجميع .

لقد أتاحت لنا الأسئلة الأربعة التى نوقشت حتى الآن أن نبحث العلاقات البشرية فى طابعها الأكثر عمومية . فقد سألنا عن كل من مصدر التنافر وعلاجه ، وسألنا عما إذا كانت المخلوقات البشرية متنافرة فى الجوهر ، وإذا لم تكن كذلك ، فكيف ضاع الجوهر البشرى ، ويمكن استعادته .

وللتفكير فى مثل هذه الأسئلة ، من الضرورى السؤال عما هو الجوهر البشرى - السؤال عن طبيعتنا ومسيرنا . ومن ثم فإننا يجب أن نذكر الفكرة المقترحة فى الفصل (١) عن أن النفس ، والآخرين ، والسمو فوق الوجود المادى كلها أمور غامضة بصورة أساسية . ووفقاً لذلك فإن الطبيعة البشرية لا يمكن أن

تفهم بشكل موضوعي ونهائي . و « الإنسان » كما كتب كارل جاسبرز « هو دائماً أكثر مما يعرف عن نفسه » ^(٦) .

ويذكرنا تصريح جاسبرز بشيء آخر ناقشناه في الفصل (١) وهو دور التناقضات الظاهرية على تفكيرنا ، فإذا كان الكائن البشري « هو دائماً أكثر مما يعرف عن نفسه » فأى تصريح يتعلق بالطبيعة البشرية يمكن أن يضاف إليه أو يتناقض معه . ومن ثم فإنه عند الحديث عن الفرد والمجتمع يجب أن تكون متردداً دائماً ، ومشجعاً لاستفهام آخر ، مع تجنب المزاغم القائلة بأن الحقيقة كلها معروفة فعلاً وحتى لو كانت ذاتك تبدو أكثر الحقائق المعروفة عمقاً ، فإنك عند وضع نظرية بشأنها يجب أن تكون حذراً من كلمة نعم الحاسمة ، ولا الحاسمة ، وعند السؤال عن الطبيعة الجوهرية للكائن البشري ، فإنك تجاهد كما تذكر عبارة التصدير لهذا الكتاب من أجل « اكتشاف شيء لا يستطيع الفكر أن يفكر فيه » . ومن ثم فإنك عند التفكير في هذه الأسئلة ، ينبغي أن تكون متفتحاً لتقبل بعض احتمالات محيرة . فقد لا تكون الكائنات البشرية — على سبيل المثال — لا متنافرة ولا متحدة في الجوهر . أو ربما كانت كلاهما . والكلمات التي نستخدمها للمناقشة والتفكير في مثل هذه المسائل تبدو أفضل مناسبة للتعامل مع أشياء كالأحجار والطوب منها مع الكائنات البشرية ، وربما كانت لا تسمح لنا بالتعبير عن الحقيقة بلا لبس أو غموض وقد يصدق ذلك أيضاً على علاقة الكائنات البشرية مع الإله . وفي محاولة فهم لماذا يوجد صراع اجتماعي ، وإلى أى مدى يستطيع العقل أن يتغلب عليه ، فإننا قد نتعامل بطريقة مماثلة مع حقائق لن نستطيع أن نضعها في كلمات في النهاية وبصورة لا لبس فيها .

غير أنه لا ينبغي أن يجعلك ذلك تشعر أن التفكير شيء لا أمل فيه ، بل إنه

(٦) كارل جاسبرز : « المجال الأزلي للفلسفة » ترجمة رالف مانهم (نيويورك : المكتبة الفلسفية - ١٩٤٩) ص

يجب أن يشجعك على التفكير بأنه عندما يبدأ السؤال الذى تناضل معه يبدو وكأنه يتعذر حله ، فإنك ربما كنت قد اقتربت من الحقيقة . كما أنه ينبغي ألا تشعر أنه لن تكون هناك فائدة من محاولة اختيار جانب أو آخر (رغم أنه قد تكون هناك بطبيعة الحال جوانب عديدة للاختيار من بينها) إنك لن تستطيع التفكير بدون عمل ذلك ، وأغلب الفلاسفة الكبار اختاروا فعلاً أحد الجوانب . ومن أجل تجنب ذلك وضع أفلاطون « أسئلته » فى شكل محاورات ، ومحادثات ، وأنه كان فى الغالب لا يسمح لها بأن تصل إلى أية استنتاجات محددة ، فقد كان هناك دائماً مجالاً لمزيد من الفكر والمناقشة .

وفى استطاعتى أن أنهى الفصل هنا ، وانتقل إلى مجالات أخرى من الفكر . وقد تصبح بعض الأفكار التى نوقشت أكثر حيوية ، إذا رأينا كيف تنطبق على أكثر الانقسامات خطورة بين البشر . وكانت أكثر الانقسامات التى يتعذر إصلاحها عبر القرون هى التى بين الشعوب (الدول المدن ، الامبراطوريات ، والأمم) وستكون هذه موضوعات السؤالين الأخيرين من هذا الفصل .

٥ هل ينبغي أن تتحد كل الشعوب فى مجتمع عالمى واحد ؟

يكشف تاريخ الفكر إجابتين متطرفتين ومتعارضتين على هذا السؤال . كلاهما قديم ودائم ، وكلاهما يظهر فى العصور القديمة والحديثة أيضاً . لقد كان الإغريق فى عصر سقراط وأفلاطون يعتقدون أن النظام السياسى الكبير مثل دولة - الأمة الحديثة لا يتفق مع حياة بشرية تامة . وتأکید أرسطو بأن « الإنسان كائن سياسى » يعبر عن إيهان راسخ يلقي مشاركة واسعة ، غير أنه كان يفترض بشكل عام أن الناس لا يمكنهم العيش وفقاً لطبيعتهم السياسية إلا فى الدول الصغيرة . ولكى تعيش فى دولة كبيرة أو امبراطورية يعنى أن تحكم من مركز بعيد ، وبذلك تكون أحد الرعايا وليس مواطناً . وفى رأى أرسطو ، أن الناس

متحدين بجوهر عام ، غير أن الدولة المحدودة فقط « المدينة » تتيح لهم إدراك ذلك الجوهر والوحدة التى يدل عليها ضمناً .

وهذه رؤية يبدو بوضوح أن فكرة مجتمع عالمى فيها تحوى تهديداً ولا إنسانية . إنها رؤية حدثت بكثرة متزايدة فى العصر الحديث ، حيث كان الناس يبحثون عن طرق للإفلات من الطابع غير الذاتى ، والمقياس غير الإنسانى للحضارة الصناعية . وقد أكد روسومرة أخرى المعيار الأساسى للديمقراطية القديمة — أن الدولة يجب أن تكون صغيرة إلى حد يكفى للمواطنين بأن يلتقوا بشكل منتظم فى تجمع واحد . ومنذ عصره ، أحس بعض من أكثر المفكرين مثالية أنه لن يتسنى إنقاذ الجماعة إلا بتفتيت الدولة والمنظمات الواسعة فى العالم الحديث . ويبدو أن أغلب الراديكاليين فى أمريكا المعاصرة يعتقدون أن الطريق الوحيد لإنسانية جديدة هو من خلال إلغاء صارم للمركزية . والواقع أن أفكار الجماعة والاتحاد وجهاً لوجه أصبحت مترادفات فعلاً فى أذهان عديدة . ومن وجهة النظر هذه ، فإن تشكيل الجنس البشرى كله مجتمعاً واحداً والعيش تحت حكومة واحدة سوف يكون كارثة .

غير أن نوعاً آخر من المثالية توحى به رؤية مختلفة للغاية : إنه نوع من كل الكائنات البشرية ، لا تستبعد منه أية شعوب أو أجناس ، يعيشون فى إنسانية مشتركة فى مجتمع عالمى منظم . وهذا التصور ، مثل نقيضه ، أى ديمقراطية وجهاً لوجه ، نشأ فى العصور القديمة . وقد أوجده الرواقيون بعد أن اندمجت الدول — المدن فى امبراطوريات . واستبدلت المدينة فى فكر الرواقيين بالمدن التى تضم جنسيات عالمية مختلفة — المدن الكونية — وكان الرواقيون ، كما نعرف يعتبرون الكون نظاماً إلهياً . وهذا النظام موجود فى قوانين يمكن فهمها بواسطة العقل ، ومن ثم فنحن جميعاً مواطنون فى مدينة عالمية . وهنا يتخذ مبدأ أن هناك جوهرأً بشرياً عاماً شكلاً سياسياً منطقياً للغاية ، هو المثل الأعلى لجماعة بشرية عالمية . وليس مما يشير الدهشة أن المذهب الرواقى كان المبدأ الفلسفى الذى كان يعتنقه

أغلب الاستراتيجيين الأكفاء للنظام العالمى الذين عرفهم العالم - أولئك الذين أداروا الامبراطورية الرومانية وصاغوا القانون الرومانى .

وكان المفكرون المسيحيون خلال العصور القديمة والعصور الوسطى أكثر عالمية من الرواقيين ، حيث كانوا يتصورون أن الجنس البشرى متحد لا بواسطة القانون الطبيعى فحسب ، بل أيضاً بواسطة خطة مقدسة للخلاص . وكانوا يعتقدون أن هذين الشكليين من الوحدة يجب الاعتراف بهما والعمل بموجبهما من خلال نوع من النظام السياسى العالمى ، ومن خلال الكنيسة الكاثوليكية معاً (أى يضم العالم) .

إن المثل الأعلى الرومانى عن سلام عالمى وأبدى ، والمثل الأعلى المسيحى عن عقيدة عالمية واحدة مازالت باقية فى شوق مرير فى القرن العشرين . وهذه المثل العليا تومض بضوء خافت فى القانون الدولى وفى الأمم المتحدة ، وهى تعمق الرعب الذى نحس به أمام الفوضى الشديدة من النزعة القومية ، والتعصب والحرب التى ملأت تاريخ عصرنا .

ويوجد فى فلسفة ماركس واحداً من أقوى البيانات المعادة عن النظرة العالمية . فالماركسيون يرون أن الأمم هى منظمات من طبقة مصيرها الفناء وأن العمال سوف ينشئون الوحدة الدائمة التى تضم الجميع ، والتى أفلتت من الامبراطورية الرومانية والكنيسة الرومانية معاً . ولكن إلى أى مدى نحن بعيدون عن تحقيق هذا الحلم القديم . هذا ما تشير إليه إسهامات الماركسية ذاتها فى الانفعالات التى تضعنا ضد بعضنا البعض .

أيها نريد حقاً : اتحادات صغيرة وشخصية حتى تكون مثلما كان أرسطو يعتقد تربط بينها الصداقة ، أم سلام شامل وعادل بحيث يطوق الجنس البشرى كله فى جماعة واحدة ؟ وهل يكون مثلنا الأعلى هو أثينا أم روما ؟ هذان تصوران استثمار بروعة بواسطة المدافعين المثاليين عنهما ، إلى حد أننا قد نشعر بالخذلان ، عندما نتذكر أن الكثيرين يفضلون نظام الدولة - الأمة التى لدينا الآن ، والذى تبلور

منذ حوالى خمسمائة عام . وهو بديل آخر لمجتمع عالمي .
 فهل الدولة - الأمة هي الحجم الخطأ - فهي كبيرة جداً على العلاقات الشخصية ، وصغيرة جداً على الوفاق العالمى ؟ إن أغلب الناس قبل عهد الإصلاح سوف يقولون أنها كذلك ، وكثيرون اليوم سوف يوافقونهم . والدولة - الأمة واسعة وغير محدودة . والأفراد وعلاقاتهم التلقائية الحميمة يدون لا شىء فى وجه الأمة ومطالبها للمال ، والجنود ، والفنيين ، والعمال الممثلين . والكرهية التى شعر بها بعض الطلبة حيال « المؤسسة » ، التجنيد ، البنتاجون ، وما إلى ذلك ، ربما تكون قد نشأت جزئياً من إحساسهم بتعرض العلاقات الشخصية للضغط أمام السلطة الساحقة الموجودة فى كل مكان للدولة ، غير أنه فى نفس الوقت فليس فى استطاعة أية دولة واحدة أن تضمن السلام ، ومن ثم فإن القوة القومية مكرسة قبل كل شىء للحرب . فالدول تجلب الطابع غير الشخصى للدولة العالمية ، ولكن ليس أمنها وسلامتها . ويبدو أن الأساتذة والطلبة يحسون بهذه العيوب بشدة ، وهناك قليل من الأصدقاء الحميمين للدولة الأمة فى الجامعات اليوم .

غير أنه خلال القرنين الماضيين كان هذا أحد الأهداف الرئيسية للولاء الإنسانى ، وليس من جانب أسوأ الكائنات البشرية . وقد كان الأشخاص ذوو العقول والمثل العليا الرفيعة من المؤمنين بالقومية ومن بينهم الفيلسوف الألمانى العظيم جورج و. ف. هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) الذى كان لأفكاره تأثير على الماركسية ، والليبرالية ، وكل الأصول الهامة الأخرى للفكر السياسى الحديث .
 وكان هيجل يعتقد أنه لكى تكون للجماعة أية حياة حقيقية ، فإنه يجب أن يكون لها بعض الشأن فى التاريخ ، ويجب أن تقوم بدور فى شئون الجنس البشرى . صحيح أن اتحادات صغيرة استطاعت فى الماضى أن تفعل ذلك ، وأثينا مثال بارز لذلك ، غير أن هيجل اعتقد أن الحياة الآن يجب أن تدار على نطاق واسع ، فالدولة - الأمة تستطيع أن تحقق قدراً من القوة والتنوع الداخلى البعيد

عن تناول الاتحادات الأصغر ، غير أنه فى نفس الوقت فإن الجماعة يجب ألا تكون متعايشة مع تلك المجموعة الواسعة المتنوعة من الأشخاص التى نسميها « الجنس البشرى » ، لأنها ستكون عندئذ بلا هوية كجماعة معينة ، ولكى تكون لها هذه الهوية يجب أن تكون متميزة عن الجماعات الأخرى - فى وضع تحدد فيه ذاتها عن طريق اختلافاتها عنها ، وأن تختبر نفسها ضدهم فى الحرب . وكان هيجل على هذه الأسس ينظر إلى أثينا وروما - الصغيرة والعالمية - باعتبارهما مراحل تركت فى الخلف فى التطور التقدمى للبشرية . وكان يعتقد أن ذروة التاريخ سوف تحدث فى عصر الدول - الأمم .

وكانت تلك الجماعات السياسية قد اكتسبت عظمة دينية فى فكر هيجل ، فقد كان يعتقد أن الأمة ذات حقيقة وقيمة أكبر من أى كائن بشرى فرد . وفى واحد من أشهر الأقوال سيئة السمعة فى أدب الفكر السياسى ، أشار إلى الدولة - الأمة باعتبارها « الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض » ^(٧) . وقد تعرض هيجل للشجب والسخرية لمثل هذه التصريحات ، ولكنه كان يقول صراحة وبأسلوب فلسفى ما كان يشعر به كثيرون من القوميين الحداثيين .

غير أن هيجل كان أكثر تطرفاً مما يلزم من أجل الدفاع عن الدولة - الأمة . ومن الممكن الاعتقاد بأن نظم الحكم التى لا تزيد فى الحجم عن دولة - المدينة القديمة ، هى فى أغلب الظروف أصغر كثيراً من أن تكون قادرة على الحياة اقتصادياً ، أو الدفاع عنها عسكرياً ، أو تكون ذات ثقافة عميقة ومتنوعة ، ومع ذلك فإن الشعور بأنه سيكون أمراً افتراضياً وجائراً أن تضع العالم بأسره تحت مجموعة واحدة من النظم والعادات . وقد تقوّد هذه المواقف المتناقضة المرء إلى أن يؤيد شيئاً فى حجم الدولة - الأمة الحاضر - نظام حكم كبير ولكنه أقل من العالمى .

(٧) جورج فيلهلم فريدريش هيجل : « فلسفة التاريخ » مراجعة وتنقيح وترجمة ج. سبيري (نيويورك : وايل

ومن وجهة النظر هذه ، فإن الأمة ، مع كل عيوبها ، قد تبدو وسيطاً لا غنى عنه لتوحيد الفرد مع الآخرين ، إذ أن الشخص لا يستطيع أن يدخل في المجال الكامل للعلاقات الإنسانية إلا كعضو في أمة ما — تلك العلاقات التي تتضمنها الأسرة ، والمهنة ، والمسئوليات العسكرية ، وما إلى ذلك . وتستطيع أن تعتنق هذا الرأي بينما تعترف بأن أمتك معيبة للغاية ، وأن زملاءك المواطنين (وأنت نفسك معهم كما يفترض) لديهم الكثير يتطلب الصفع . وفي إيجاز ، هناك نزعة قومية كثيفة ونادمة ، لا ترفض المثل الأعلى لمجتمع عالمي واحد فحسب ، بل وأيضاً التمجيد الذاتي الوطني الذي عبر عنه هيجل .

من هو الأقرب إلى الصواب — المواطن الأثيني ، أو المسيحي — الروماني الخلاصى ، أو القومى الحديث ؟ إن كلاً منهم يتحدث حول شرط لا غنى عنه للوحدة والحياة . وكل منهم يقدم حجة معقولة . دعونا الآن ، بواسطة سؤال أخير ، نتأمل الوحدة بين الطبقات .

٦ هل يجب إلغاء كل الفروق الطبقيّة ؟

لو أننا افترضنا أن الوحدة أمر طيب ، وأن هدفنا هو التغلب على التنافر ، فإن هذا السؤال يقدم لنا سؤالين تابعين : الأول هو ما إذا كانت الفروق الطبقيّة تقف بالضرورة في طريق الوحدة . من الممكن القول رغم ذلك إن الوحدة تعتمد على تنسيق الفروق ، فإذا كان الأمر كذلك ، فإن مجموعة من الفروق الطبقيّة مرتبة كما ينبغي ، قد تكون مطلباً أساسياً للوحدة بدلاً من أن تكون عقبة .

والسؤال الثانى التابع الذى نواجهه ، هو ما إذا كان من الممكن إلغاء كل الفروق الطبقيّة . وتوجد هنا معضلة . إذا لم يكن ممكناً تحقيق أية وحدة بدون إلغاء الطبقات ، وإذا كانت الوحدة أمراً طيباً ، فإنه لا يترتب على ذلك أن الطبقات يجب أن تلغى فحسب ، بل أن هذا يجب أيضاً أن يحدث عن طريق

العنف ، فالطبقات غير الموحدة بأية صورة ستكون عاجزة عن الموافقة بشكل سلمى على إلغائها . ولكن استخدام العنف فى حد ذاته يعزز الفروق الطبقيّة ويرفع أولئك الذين يقودون العنف إلى طبقة منفصلة ومسيطرّة . وهذه المعضلة ربما كانت النقيض - ذات أثر مهلك مثلما كان ماركس يرى فى الرأسمالية التى حطمت وعد الثورة الروسية .

علينا إذن ونحن نعمن الفكر فى سؤال إلغاء الطبقات ألا يغيب عن بالنا كل من العلاقة التى تؤثر على الفروق الطبقيّة للوحدة ، وإمكانية أن مشروع إلغاء الطبقات ذاته سيهزم نفسه .

إن الدعوة إلى إلغاء الطبقات التى وردت فى بحوث وفكر كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) المصدر الفكرى الرئيسى للاشتراكية والشيوعية ، هز المؤسسات الغربية بعمق أكثر من أى قول آخر منذ عهد الإصلاح ، ومفتاح موقف ماركس يكمن فى الأهمية التى يعزوها إلى الظروف الاقتصادية . فقد كان ماركس يعتقد أن الأفكار والمشاعر - الحقيقة طبيعتنا بأسرها - يشكلها الوضع الاقتصادى . فما يفكر فيه الناس ويشعرون به يتأثر بشكل حاسم بما يفعلونه لكسب قوتهم . فالشخص لابد أن يعمل لكى يعيش ، ولكنه لكى يعمل لابد أن يقبل مكاناً فى النظام الاقتصادى ، وهذا المكان سوف يحدد وضع المرء الكلى فى الحياة . ويتضح من التاريخ ومن الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية ، أن الطبيعة البشرية ليست ثابتة ، بل قابلة للتشكيل . وقد نستنتج أن شخصية الكائنات البشرية سوف تشكلها الظروف الفطرية فى أعمالهم .

وقد يبدو هذا الرأى لأول وهلة غير ضار ومعقولاً ، غير أنه يقتضى ضمناً أن الطبقات يجب أن تتكون من أنواع مختلفة تماماً من الأشخاص ، وأنهم ربما لا يمكنهم أن يتوحدوا فى جماعة واحدة . وقد عرف ماركس الطبقات بعبارة اقتصادية ، لأن تأكيده على القوة المشكلة للظروف الاقتصادية لم يكن يسمح لأى صفة مميزة أخرى أن تكون لها أهمية أساسية . إن التقسيم الأساسى للطبقات هو

بين أشخاص لا يمتلكون شيئاً ، ومن ثم عليهم أن يعملوا ، وأشخاص لديهم ممتلكات ، ومن ثم يسيطرون على الموارد التي تعتمد عليها حياة الآخرين جميعاً . وبين هاتين المجموعتين لا يوجد ببساطة تفاوت في المصالح أو أساليب الحياة ، مما يحث المرء إلى القول بأنه تفاوت في الأنواع ، إذ أن أوضاعهم الاقتصادية المختلفة تجعلهم غير متماثلين كلية في الطابع .

وبالعودة إلى المفاهيم التي ناقشناها في هذا الفصل ، فإن هذه التفرقة تعتبر بمثابة إنكار (١) بأن هناك جوهرًا بشرياً مشتركاً يوحد الناس و(٢) أن هناك قدرات عامة ، مثل العقل يمكن بواسطتها إدراك هذا الجوهر .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فإنه وفقاً لماركس لا يمكن تعريف الكائن البشري بأية فكرة مجردة لا تتغير للطبيعة البشرية . وعلى الأصح « أننا نكون ما نفعله نحن » ولهذا فإن طبيعتنا تتحدد بعملنا . ومن ثم فإن أولئك الذين يؤدون أنواعاً مختلفة من العمل ، مثل العمال الذين يتقاضون أجوراً ، والرأسماليين ، يجب أن يكونوا مختلفين أساساً في الطبيعة ، وليس بينهما شيء مشترك أو القليل فقط . وفيما يتعلق بالنقطة الثانية ، فإنه حتى إذا كان هناك بعض جوهر بشري عام للغاية ، وبمقتضاه يكون كل من العمال والرأسماليين بشراً ، فليست هناك أية قدرات متجردة مشتركة قوية إلى حد يكفي لتحديد هذا الجوهر بدقة وجعل الجميع يحترمونه . إن أفكارنا ومشاعرنا عن الحياة بصورة كلية هي من إنتاج وضعنا الاقتصادي ، ولا بد أن يكون ذلك صحيحاً أيضاً عن أفكارنا ومشاعرنا عن جوهرنا ، وهكذا فإن الملاك والعمال ليسوا مختلفين أساساً في الطبيعة فحسب ، بل أيضاً لهم تصورات مختلفة عن أنفسهم .

ومن الجلي أنه بالنسبة لماركس لا يمكن أن تكون هناك أية وحدة بين الطبقات حتى ولو لم يكن أى تعارض جدى للمصالح تفصل بينها ، غير أن ماركس كان يعتقد في الحقيقة أن هناك مثل هذا التعارض ، فالذين يمتلكون وسائل الإنتاج (وفي المقام الأول المصانع في عصر التصنيع) مضطرون بواسطة نظام الإنتاج إلى

ظلم العمال . وبعبارة أخرى ، فإن كل نظم الإنتاج - باستثناء الشيوعية - مستغلة أساساً . ويترتب على ذلك أن الذين يجرى استغلالهم لا يمكن أن يبقوا قانعين بالإصلاحات المحدودة ، بل إنهم مجبرون على مهاجمة النظام الاقتصادي بأكمله ، الذى يعيشون فيه ويعملون . والملاك بطبيعة الحال هم الأوصياء والمستفيدون من النظام القائم . وهكذا فإن الطبقتين ليستا مختلفتين فحسب ، بل إنهما أعداء فى حرب مميتة .

ومن ثم فإن أى نظام اجتماعى يزعم أنه يوحد كل الطبقات هو نظام مخادع بصورة أساسية . وتزعم الطبقات الحاكمة دائماً أن الجمهور يقبل حكمها والأيدىولوجية التى ورائه ، ولكن هذا ليس أكثر من محاولة لإخفاء الاستبداد الذى يفرضونه . والديمقراطيات الليبرالية فى نظر ماركس هى دكتاتوريات مقنعة يديرها الرأسماليون ، وهم لا يستطيعون أن يقيموا حكم الشعب كما يدعون ، حيث أن مصالح المحكومين فى تعارض أساسى يتعذر استئصاله مع مصالح حكامهم . وهكذا قدم ماركس رداً على السؤال القائل عما إذا كانت الانقسامات الطبقة عقبة أمام الوحدة . فماذا بشأن السؤال عن إلغاء هذه الفروق ؟ وكيف يمكن عمل ذلك بدون استخدام العنف وبحيث تظهر فروق جديدة بينما يجرى حظر القديمة ؟

وهنا يستشهد ماركس بما يرى فيه المسار الطبيعى للأحداث ، إذ كان يعتقد أن التاريخ يتحرك بشكل تتعذر مقاومته نحو إلغاء الملكية الخاصة ومجتمع بلا طبقات ، ولا يعتمد هذا التحرك على تخطيط بشرى مقصود ، بل إنه ينشأ عن توترات فطرية فى النظام الرأسمالى . وهكذا فإن أية مجموعة تستخدم القوة لإلغاء الطبقات ، عندما يحين الوقت ، سوف تعمل فقط باعتبارها مولدة للتاريخ ، ولن تحتاج إلى أن تمارس نوع العنف المدعم والمنظم ، الذى قد يخلق طبقة جديدة . وبين الفلسفات المعارضة للماركسية فى موضوع العلاقات الطبقة ، نوعان يمكن تمييزهما : المحافظون والأحرار .

ففى المذهب المحافظ الذى يعتنقه إدموند بورك ، يفترض أن التقسيمات الطبقية عادلة وضرورية ، فالمجتمعات تحتاج إلى مجموعات حاكمة . وبعض الناس ، بسبب قدرة فطرية ، والتعليم ومزايا أخرى ، لا يمكن بطبيعة الأشياء ، أن يتمتع بها كل شخص ، جيداً بصورة خاصة لأن يكونوا أعضاء فى تلك المجموعات الحاكمة . وليست الفروق الطبقية هى التى تبرر فقط ، بل إن الطبقات الأدنى يمكنها أن ترى أن لها ما يبررها ، وهكذا فإن الفكرة المحافظة هى الوحدة من خلال الفروق الطبقية ، والتى هى الاحتمال الذى أشير إليه فى بداية هذه المناقشة ، وهى أن الفروق الطبقية شرط مسبق للوحدة ، وليس عتبة لها . والخطوط الطبقية التى يتطلبها إحساس بالعدالة تشترك فيه كل الطبقات ، ليست خطوط تنافر بل بالأحرى بيانات للبناء الذى يعطى الوحدة للجميع .

ولوضع ذلك بلغة المفاهيم الرئيسية لهذا الفصل ، فإن كل الطبقات من خلال الولاء للتقاليد والأعراف المشتركة ، تشترك فى الأفكار المسبقة ، التى توحد بينها . وهذه الأفكار المسبقة تكشف الجوهر البشرى ، الذى تقوم عليه الوحدة . وهنا يتحقق الجوهر البشرى لا عن طريق التماثل المطلق ، والمساواة التى يتصورها الراديكاليون ، بل بالتنوع التلقائى ووحدة الطبقات .

وفى هذا رأى ، لا داعى للسؤال عن كيف تلغى هذه الطبقات ، لأنها يجب ألا تلغى بل يحتفظ بها ، ويشير المحافظون إلى الاستحالة الظاهرة لإلغاء نظام طبقى بدون إنشاء نظام جديد ، كدليل على أن الفروق الطبقية طبيعية ولا مفر منها ، وأنه من العبث معارضة مثل هذه الضروريات بالإرادة والعنف .

ولعل أكثر المعارضات فعالية للماركسية تأتى من أولئك الذين يعتقدون أنه فى حين أن العدالة لا تجيز تقسيم المجتمع إلى طبقات منفصلة وغير متساوية ، فإن كل الطبقات تستطيع أن تدرك مقتضيات العدالة ، ويمكن جعلها تتعاون فى استئصال الفروق الطبقية . وتلك هى الفكرة الرئيسية فى المذهب الليبرالى كالذى كان يعتنقه فرانكلين د . روزفلت وجون ف . كيندى . وعند الرد على سؤال ما إذا

كانت الفروق الطبقيّة تقف بالضرورة فى طريق الوحدة ، فإن أغلب الليبراليين سوف يتفقون بشكل أكثر قرباً مع ماركس عنهم مع بورك . مع التسليم بأن ليبراليين كثيرين سوف يقنعون بتخفيف الفروق الطبقيّة بدلاً من التخلص منها كلية . ومع ذلك فإن المذهب الليبرالى يؤيد المساواة بصفة عامة ، ولا يتوافق بسهولة مع فكرة بورك بأن الفروق الطبقيّة تسهم فى وحدة المجتمع .

ومن أجل إمكانية بلوغ هذا الهدف - إمكانية إلغاء الفروق الطبقيّة - يختلف الليبراليون بوجه عام عن كل من ماركس وبورك . فهم يرون أن الفروق الطبقيّة لا يمكن إلغائها (أو بالقوة) ، ولكنها مع ذلك لا بد أن تلغى (أو تخفف إلى حد كبير) . ووسيلة عمل ذلك هى وحدة العقل التى تسمو فوق التقسيمات الطبقيّة . ويجب أن تتحد الطبقات لا فى قبول المجتمع بل فى إصلاحه . على كل الطبقات أن تنضم معاً فى جماعة واحدة ، كما يطالب المحافظون ، ولكن ليس فى جماعة تبقى كما كانت دائماً ، جماعة ناقصة ، ولكنها تكمل نفسها تدريجياً .

إن فكرتين ناقشناهما توجدان فى صميم وجهة النظر الليبرالية ، وهى أن الناس على وفاق بصورة أساسية ، وأن العقل يتيح لهم تحقيق وحدتهم سلمياً ، فالجوهر المشترك والعقلانية المشتركة لديها قوة أكبر من النظام الاقتصادى . والملاك قد لا يتخلون عن امتيازات غير عادلة عن طيب خاطر ولكن العقل والضغط القانونى يمكن أن يجعلهم يفعلون ذلك سلمياً . وفروض ماركس الأساسية - أن الناس يصنعهم وضعهم الاقتصادى ، وأن الطبقات فى صراع مميت - تستبعد إمكانية أى تفاهم كهذا بين الملاك والعمال . وهذا هو السبب فى أن ماركس كان ثورياً لا مصلحاً . فالوحدة ينبغى عادة أن تخلق عن طريق تدمير عنيف للطبقة المالكة . والمذهب الليبرالى على العكس يركز على فكرة أن التنافر الاقتصادى ليس تنافراً كلياً ، وأن الجوهر البشرى المشترك يفرض الانسجام ، والقدرات العقلية المشتركة تجعل هذا الانسجام سهل المنال وهو باق رغم التقسيمات الطبقيّة .

هذا الاعتقاد كانت له أهمية تاريخية ضخمة ، فقد اعتنقتها بطريقة أو أخرى أغلب الأحزاب الحاكمة في الديمقراطيات الغربية خلال القرن الحالى ، وقد هبأت الحجة الأساسية التى تعارضها النظم الشمولية المتطرفة للفاشية والشيوعية ، ولكن هل هى صحيحة ؟

إن المذهب الليبرالى بالنسبة لغالبيتنا ، ممن هم جوعى ويعانون من البرد تعتبر عقيدة أكثر جاذبية من الماركسية ، فهى لا تذكر لنا أننا نعيش فى مجتمع محكوم عليه بالفناء ، أو أننا مضطرون إلى تحمل أعباء ومخاطر عمل ثورى . إنه ينظر إلى كل الأشخاص بحب وأمل .

ولكن هل المذهب الليبرالى عقيدة أكثر مثالية من الماركسية ؟ إن الأمر يتطلب بعض الرضاء للقول دون تردد أنه كذلك . فنحن نرى بوضوح أكثر وأكثر ، كيف احتفظت الطبقات المالكة بثروتها وامتيازاتها خلال العقود العديدة من الإصلاح الاقتصادى الذى بدأ مع النظام الاقتصادى الجديد « نيو ديل » فى ١٩٣٣ . وعلاوة على ذلك فإننا نرى الآن أنه تحت حكم هذه الطبقات فسدت مدننا ، والطبيعة ، وأنفقت ثروة الأمة فى حرب عقيمة وهمجية (فيتنام) وفى تنافس نووى مميت . ولم يعد من السهل الاعتماد على الإصلاح السلمى ، أو النظر إلى الكائنات البشرية بالحب والأمل الليبرالى .

ولكن أغلبنا لا يستطيع أن يقف إلى الجانب الماركسى أيضاً بدون شكوك خطيرة ، وربما كانت هذه تحدث قبل كل شىء بواسطة تضمينات رؤية ماركس عن رفاهية الطبقات . فإذا كان الرأسماليون والعمال أعداء لا يمكن التوفيق بينهم ، فهل هناك أى أمل للجنس البشرى عدا الاستبداد والرعب ؟ ورغم ذلك ، فقد قدم ماركس صورة قائمة للموقف البشرى ولكنه لم يستسلم لليأس ، لأنه كان يشترك فى الإيمان النموذجى للقرن التاسع عشر فى الأشخاص العاديين وفى التقدم التاريخى . ولكن إيماننا اليوم بالأشخاص العاديين ، قد اهتز ببعض الظواهر ، مثل سوقية الثقافة الشعبية ، وإيماننا بالتقدم خربته الأحداث الكارثة

فى عصرنا . وفى هذه الظروف يستطيع ماركس أن يحث على اليأس . وقد أثرت هذه الظروف المتغيرة على افتراضات وتوقعات الكثيرين من الماركسيين فى القرن العشرين . فلم يعد العمال يعتمد عليهم للدخول فى مجتمع جديد ، والتقدم التاريخى ينظر إليه لا باعتباره مؤكداً بواسطة تطور اقتصادى طبيعى ، بل كأمر يعتمد على الإرادة الثورية للجماعات المضطهدة والمبعدين ، كالفلأحين الأسويين . والثقافة الشعبية بدلاً من أن تترك لكى تتلاشى بتغيرات اقتصادية ، فهى تخضع لانتقاد فكرى استقصائى . وما يستدعى هذه المراجعات ، إدراك الماركسيين المعاصرين أن العمال والرأسماليين ليسوا متناقضين بحدّة أو متعارضين كما كان ماركس يعتقد ، والاعتراف بأن الرأسمالية وأسلوبها فى الحياة قبلت بواسطة أغلب العمال بشكل قاطع مثل أصحاب ومديرى المشروعات الرأسمالية .

هذه الواقعية والمرونة من جانب أتباع ماركس أكسبته حيوية دائمة . فهو يمثل بديلاً للمذهب الليبرالى ، حتى فى ظروف من الواضح أنها فى صراع مع بعض أفكاره الأصلية . فهل هو ماركس حقاً ، الذى يعيش فى فكر أتباعه ، الذين فقدوا جميعاً تقريباً إحساسه بالعزلة ورسالة الطبقة العامة ؟ وهل أوحى ماركس بنظرة للأمور ، مهما كانت جذيرة بالاعتبار . فإنه لم يكن ليعترف بها باعتبارها رأيه الخاص ، أو ينظر إليها بتعاطف ؟

وباختتام هذا الفصل ، ينبغى الإشارة إلى أن كل الشكوك الناشئة من هذا السؤال والسؤال السابق له ، هى تعبيرات عن القضايا البسيطة التى شرحت بإسهاب فى الفصول الأربعة الأولى ، ودعونا نعيد ذكرها . هل الكراهية والعنف فى القرن العشرين مرآيا نرى فيها أنفسنا كما نحن بصورة أساسية ولا مفر منها ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فكيف حدثت مثل هذه النكبات ، وكيف يمكننا أن نكتسب ونشرع برؤية أعمق ؟ وعن طريق أى ملكات عقلية ؟ ومن خلال أية قوى — هل تلك التى للكائنات البشرية وحدها ؟

(هذه القائمة ، مثل القراءات الممكنة الواردة في نهاية فصول أخرى في هذا الكتاب ، مقصود منها مجرد أن تكون إيجابية — لمساعدة المدرسين على التفكير بطريقة خلاقة عن القراءة المناسبة — وكما سيظهر أقل إمعان من التفكير ، فإنها ليست شاملة على الإطلاق ، وقد ذكرت العناوين بطريقة التسلسل الزمني ، وأغلبها يمكن الحصول عليها في طبعة شعبية أو طبعت رخيصة أخرى) .

Plato. *The Symposium*

———. *The Republic*, Books I-IV

Aristotle, *Politics*, Books I-III, VII-VIII

Saint Augustine. *The City of God*, Chapters 11-14

Saint Thomas Aquinas on *Politics and Ethics*. Ed. and trans. Paul E.

Sigmund

Dante Alighieri. *On World-Government (De Monarchia)*

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, First Part

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*

Kant, Immanuel. *The Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*

Burke, Edmund. *Reflections on the French Revolution*

Paine, Thomas. *The Rights of Man*

Marx, Karl. *Economic and Philosophical Manuscripts*

Dostoevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*

Durkheim, Emile. *Suicide*

Buber, Martin. *I and Thou*

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*

Silone, Ignazio. *Bread and Wine*

Berdyayev, Nicolas. *Slavery and Freedom*

Fromm, Erich. *Escape from Freedom*

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*, Vol. I

Weil, Simone. *The Need for Roots*

Arendt, Hannah. *The Human Condition*

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*

■ عدم المساواة والمساواة

تنقلنا مشكلة عدم المساواة إلى وسط الصراعات السياسية الحديثة ، ويمكن أن يقال عن تاريخ العصر الحديث أنه إلى حد كبير يتعلق بالثورة على الامتيازات والسلطة ، والتي بدأت بالثورة الفرنسية في ١٧٨٩ ، كما كانت الاشتراكية والشيوعية هجوماً مقصوداً مدعماً على عدم المساواة . كما كانت اضطرابات القرن العشرين في آسيا وأفريقيا تستلهم إصراراً على أن الثروة والسلطة ينبغي ألا تكون حكراً للشعوب البيضاء . ولعل ثورة السود في أمريكا على التفوق العنصري للبيض هي أهم حدث منذ الحرب العالمية الثانية ، وقد عمت الحركة النسائية دول الغرب المطالبة بالمساواة مع الرجال التي لم تشن هجومها على النظم والعادات التي حصرت النساء لمدة ألف عام في أدوار تابعة ومقيدة في المجتمع فحسب ، بل وأيضاً على المبادئ الفلسفية التي تدعم هذه العادات .

وإذا سلمنا بأن تغيرات قد حدثت في القرنين الماضيين ، فإن عدم المساواة تعد في الحقيقة حياة أقل بشاعة مما كانت عادة في الماضي . وقد اختفت الأرستقراطيات التقليدية إلى حد بعيد ، وأصبحت الحياة المادية لأغلب الناس في الدول الصناعية أكثر راحة وأماناً بكثير من العصور السابقة . وأصبحت الحكومات في أغلب الدول الغربية تعتمد من أجل سلطتها على أصوات الجماهير

بشكل عام ، وأصبحت الأساليب والقيم السائدة فى مجتمعات عديدة هى تلك التى لدى العامة من الناس ، وحتى خلال العقود الأخيرة ، قلت التفرقة فى المعاملة القائمة على أساس العنصر والجنس فى الواقع ، وأصبحت أمراً يتعذر الدفاع عنه تقريباً من الناحية النظرية .

وعلى الرغم من أننا لم نفهم بعد المغزى الكامل لهذه التغييرات ، فإنه سيكون من المستحيل الزعم بأنها لا معنى لها ، وأنها قد تقودنا - أوقادتنا بالفعل - إلى عصر جديد من التاريخ . ومع ذلك لا تزال هناك حالات عدم مساواة ملحوظة فى الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية باقية فى كل دولة ، فالحياة التى يعيشها الناس تشكل فى كل مكان بوضعهم داخل هذه النظم الهرمية الترتيب الاقتصادية ، والسياسية والاجتماعية ، وبالتالي فإن وضعهم يتأثر بشدة ، وغالباً ما يتحدد ، بمصادفات مثل هل ولدوا بيضاً أم سوداً ، ذكوراً أم إناثاً .

وهكذا فإن عدم المساواة والمساواة ليست مجرد أفكار تجريدية يمكن تجاهلها بأمان وثقة ، حتى إذا فضل المرء ألا يفكر فيها ، فإنها ذات صلة كبيرة بتاريخ عصرنا والظروف التى يعيش فيها كل منا ، والتى تضطرننا إلى التفكير بشأنها . ونقطة البداية المنطقية لهذه المهمة هى سؤال يماثل السؤال رقم (١) الذى سأل عما إذا كان من الطبيعة الأساسية للأشياء ، أو مجرد نتيجة ظروف تاريخية أن الكائنات البشرية متنافرة . وهنا لابد من التساؤل عما إذا كانت الكائنات البشرية - تحت كل حالات عدم المساواة المندمجة فى النظام الاجتماعى والسياسى هم حقاً غير متساوين - بالطبيعة وليس بواسطة العادة فقط .

٧ هل كل الكائنات البشرية غير متساوية فى الجوهر؟

إن الكائنات البشرية غير متساوية بالتأكيد فى أغلب الخصائص الطبيعية والنفسية . فهى غير متساوية فى الصحة ، والذكاء ، واللاتزان العاطفى ، وفى

نواح أخرى عديدة ، بحيث أن تعدادها سيكون أمراً مرهقاً . غير أنه من السهل أن نرى أن هذه الحقائق التى يتعذر إنكارها لن تحسم القضية .

وبداية لا بد لنا أن نسأل عما إذا كانت مثل هذه الحالات الظاهرة من عدم المساواة الطبيعية هى فى الحقيقة مجرد نتيجة لعدم المساواة الاجتماعية . ألا تكون الصحة العلية - مثلاً - ناشئة من تغذية غير كافية تصاحب الفقر غالباً ، وألا يكون الذكاء المنخفض مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة ؟ نعم ، فى بعض الحالات ، غير أنه لا يبدو أن كل حالات عدم المساواة يمكن إرجاعها إلى أسباب اجتماعية . وعلى أية حال فإن حالات عدم المساواة تظهر بين أشخاص شكلتهم نفس الظروف . . فبعض الذين نشأوا فى أكثر الظروف المادية المواتية تجد البعض أكثر صحة من غيرهم ، وبين الذين كانت لديهم أكبر المزايا التعليمية ، يظهر البعض ذكاء أكبر من الآخرين . ويبدو أنه لا مفر من حقيقة عدم المساواة الطبيعية .

ومع ذلك يبقى ظل من الشك ، فليس هناك شخصين نشأ داخل نفس الظروف بالضبط ، والفروق التى تبدو غير هامة لمراقب خارجى ، قد تكون حاسمة لأولئك الذين تشكلوا بها .

وفىما يتعلق بجانب آخر من المسألة ، يكون الشك أكبر . . . فهل حالات عدم المساواة التى نستطيع قياسها ذات صلة بجوهر الكائنات البشرية التى تم قياسها ؟ وعلى سبيل المساواة ، فإنه فى قياس الذكاء ، هل نقيس القدرة الكاملة للوعى ، أو القدرة على إدارة عمليات عقلية يتفق أن تكون مؤكدة فى ثقافتنا ؟ وقد تمضى شكوكننا بشأن تقديرات عدم المساواة إلى أعمق من ذلك . ودعونا نفترض أنه تم اكتشاف مقياس مطلق للذكاء ، بحيث أننا عندما نقيس الذكاء ، فإننا نقيس القدرة الكاملة على الوعى . فهل من الممكن قياس نظام للمقاييس من هذا النوع الذى له صلة وثيقة بجوهر الكائنات البشرية ؟ وهل الذكاء - أو أية صفة معينة أخرى - هو جزء من جوهر الكائن البشرى ؟

وقد يمكن وضع السؤال بهذه الطريقة : هل من الممكن أن يكون شخص ما أقل من أغلب الآخرين فى الصحة ، والذكاء ، والاتزان العاطفى وصفات أخرى بشكل واضح ويمكن إثباته ، ومع ذلك فإنه فى الجوهر مساوٍ لأى شخص آخر؟ إن الفكرة تبدو عجيبة ، ولكننا كما يبدو نقول شيئاً من هذا النوع ، عندما نقول أن هناك كرامة فطرية فى كل فرد ، أو أن كل شخص يجب أن يعامل باعتباره غاية لا مجرد وسيلة .

وقد يبدو فى عصرنا أن المثالية تقف إلى جانب المساواة ، وأن هناك شيئاً يثير السخرية فى فكرة أن الكائنات البشرية غير متساوين أساساً ، إذ أن القول بأنهم غير متساوين أساساً هو بمثابة القول بأنهم بشر غير متساوين . ومع ذلك ، فإن بعض أكثر الشخصيات تمجيداً فى تاريخ الثقافة الغربية كانوا على استعداد لقول ذلك . ويعتبر أرسطو مثلاً جيداً لذلك ، فقد كان يتصور الجنس البشرى كنظام هرمى طبيعى كبير ، والطريقة الأساسية لتحديد المرتبة هى درجة ونوع العقل الذى لدى الشخص . وعلى قمة هذا النظام الهرمى ، أولئك الذين يتفوقون فى قدراتهم على الفهم العام ، مثل العلماء والفلاسفة ، وتحتهم يوجد المواطنون الأصليون ، الذين لديهم قدرة عقلية كافية لإدارة الشؤون السياسية مع آخرين عديدين من هذا النوع ، ثم الصناع والعمال الوطنيين ، الذين يجب استبعادهم من الشؤون السياسية . وفى قاعدة هرم الترتيب الهرمى أشخاص لديهم ما يكفى من العقل لأداء خدمات للآخرين ، وهؤلاء هم الأرقاء بالطبيعة . وقد عرّف أرسطو البشرية بالعقل ، ومن ثم فإن من لديه ما يكفى من العقل فقط ليكون صانعاً أو عاملاً ، يعتبر ناقصاً فى البشرية ، وإذا كنت رقيقاً بالطبيعة فإنك لا تكاد تعتبر بشراً على الإطلاق . وكان أرسطو سوف يعتبر الفكرة المسيحية بأن الشخص غير الكفء للعلوم ، والفلسفة ، أو النشاط السياسى ، يمكن رغم ذلك أن يكون مساوياً فى البشرية الأساسية لأعظم العلماء ، والمفكرين والقواد ، فكرة سخيفة وخطيرة .

وكان أرسطو يرى أيضاً سخافة وخطورة في الشك الحديث القائل أنه لا وجود حقاً لأى نظام هرمى من هذا النوع المتصور ، وأن كون المرء عالماً طبيعياً كفتاً — مثلاً — فإنه ليس أكثر نبلاً بالفطرة من كونه نجاراً كفتاً ، وأن حياة الفيلسوف قد تتضمن حالات عجز ، مثل التعود على الأفكار التجريدية ، مما يمنعها عن أن تكون أرفع شأنًا بوضوح من حياة المزارع أو العامل . وسيكون بكل تأكيد مرتبكاً لفكرة أن علماء كثيرين قد يجحدوا إرضاءً مماثلاً لطموحهم كصناع ، وأن كثيرين من الصناع قد تكون لديهم مواهب علمية واستعدادات ، وأنه إذا كان المرء سيكون عالماً أو صانعاً ، فيلسوفاً أو مزارعاً ، فإن ذلك قد يتوقف على حظوظ الحياة (وخاصة حظوظ مثل لون البشرة والجنس) أكثر مما يتوقف على مستوى المرء الطبيعى . وكان أرسطو سوف يشعر بالضيق بصفة خاصة لفكرة أن النساء لسن أقل شأنًا على الإطلاق من الرجال سواء في عقليتهم أو قدراتهم العملية ، فقد كان يبدو لأرسطو أن النساء في نفس الفئة العامة كالعبيد والأطفال .

ولكن إذا كان أرسطو قد أفرط في التبسيط والمبالغة ، وفي بعض الحالات أساء إلى حد كبير فهم حالات عدم المساواة التى تميز الكائنات البشرية ، فإنه لا يترتب على ذلك أنه كان مخطئاً بصورة أساسية ، ولا يترتب على ذلك أيضاً أن الكائنات البشرية متساوين تماماً ، أو أن أى مجتمع يعاملهم باعتبارهم متساوين سوف ينجح ، ولهذا فإنه ينبغى متابعة المسألة ، ولكى نفعل ذلك ، دعونا نبدأ بذكر أن الآراء التى تؤكد عدم المساواة الأساسى ، تتخذ عادة شكلاً أو شكلين أساسيين ، فبالنسبة للبعض يكمن تفوق القلة في علاقتهم بحقيقة مقدسة وسامية — مع الخير أو مع الله . وهذه العلاقة تشكل أذهانهم وشخصياتهم . وقد يقال بالتالى أن القلة المتفوقة ، متفوقة في القداسة . وكان أفلاطون واحداً من أعظم أنصار هذه النظرة . فقد كان من رأى أفلاطون أن هناك قلة تقف فوق الآخرين جميعاً في قدرتهم على الفهم الفلسفى (ومما يجدر ذكره أن هؤلاء يمكن أن يكونوا نساء ورجالاً أيضاً ، ولم يكن أرسطو ، الذى تعلم الكثير من أفلاطون ، قد تعلم منه

احتقاره للنساء) غير أن ما يجعل الفهم الفلسفى هاماً ، هو أنه يتكون أساساً من معرفة الخير ولا يكمن تفوق الفلاسفة فى القدرة الفلسفية فى حد ذاتها ، بل فى اكتساب ما يجعله القدرة الفلسفية ممكناً : الدخول فى الجوهر المقدس لكل الأشياء .

وهذا الرأى أكثر تناقضاً ظاهرياً وأشق على الفهم مما قد يبدو أولاً . فالجوهر البشرى ، الذى يعرف له التفوق ليس موجوداً داخل الفرد ككيان منفصل وانطواء ذاتى ، بل هو يكمن داخل علاقة الفرد والخير . ومن ثم فإن التفوق الأساسى للفيلسوف على الآخرين لا يكمن فى ذكاء متفوق ، بل فى علاقة تسمو فوق الوجود يكفل الذكاء سبيلاً إليها .

وبالنسبة لمفكرين آخرين معينين ، فإن براعة الأشخاص المتفوقين تعتبر أمراً دينوياً بحث ، وهو يكمن فى صفات مثل العبقرية السياسية ، والبراعة الفنية ، والتفوق الرياضى . والبراعة لا تتوقف على أى نوع من العلاقة التى تتجاوز الحدود ، ولكنها داخل الشخص كلية ، ويمكن القول أنها تتكون بالنسبة لبعض المفكرين على الأقل ، لا فى الصلة بالآلهة ، بل فى كونهم مقدسين .

إن أعمال فريدريتش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) وهو كاتب يتمتع بطاقة غير عادية ، عذبتة رؤيا تنبؤية لم يوجه لها أحد فى عصره أى اهتمام ، تشكل بياناً متطرفاً ومؤثراً عن هذا الاعتقاد . وكان نيتشه مقتنعاً بأن حالة واحدة حددت المناخ الروحى فى عصره وواجب الأشخاص الجادين : صحة لعدم حقيقة الله . وكان إعلانه المثير عن هذه الحالة - « إن الله قد مات » - قد أصبح بعد ذلك الحين عبارة مألوقة . وهذه الحالة تضطرننا إلى أن نتخلص من الإذلال المدمر للذات ، الذى فرض علينا بواسطة المسيحية ، وأن نؤكد وجودنا الدنيوى الكامل . فماذا يعنى ذلك ؟ وما هى طبيعة وجودنا الدنيوى ؟ يقول نيتشه أنها « الرغبة فى السلطة » أن الوجود هو السلطة ، وطبيعتنا هى أن نسمو بأنفسنا بلا توقف ، وأن نبحت عن سلطة أكبر وأكبر . ولهذا فإننا إذا أردنا الآن أن نثبت أنفسنا وأن نحثل

المكان - إذا جاز القول - الذى كان الله يملؤه فى وقت ما ، فإننا يجب أن نكرس أنفسنا بلا اعتذار لزيادة سلطتنا ، وهذا لا يعنى بالضرورة نشاطاً سياسياً وحرب ، وربما كان فكر نيتشه ، وهو فنان كبير ، أكثر قوة - فى سيطرة أفضل على المواد التى يعمل بها - من امبراطور روماني ، ولكنها كانت تعنى فعلاً عدم مساواة .

وقد هاجم نيتشه مراراً وبأقصى قدر من المراترة فكرة المساواة ، التى كان يرى فيها إحدى الحيل التى تسحق بها الجماهير بخستها وحقدتها العظمة البشرية . إن الشخص العادى ضعيف ، وهكذا فإن عظمة البشرية تعتمد على أولئك الذين لديهم الجرأة والقوة لرفع أنفسهم فوق القطعان الكبيرة من العامة . أما وقد مات الله الآن ، فإن الوجود البشرى يعتمد فى بهائه ومغزاه على القلة ، الذين بدلاً من أن يعبدوا آلهة تسمو فوق الوجود ، أصبحوا أنفسهم آلهة . . وهذه القلة ليست بالضرورة من البيض أو عنصرياً بحثاً . إن التفوق البشرى كان مسألة ثقافة وروح لا عنصر ، غير أنه مما يجدر ملاحظته أن القلة المتفوقة ستكون دائماً من الرجال ، وقد دعا نيتشه بلا اعتذار بل وبصوت عال إلى سيطرة الرجال وتبعية النساء . وكان نيتشه فى نواح عديدة متحرراً من التحيزات القديمة فى ابتهاج ، غير أنه فى آرائه عن النساء كان يعرض نفسه بوضوح للاتهام بأنه فشل فيما كان يحاول عمله قبل كل شىء ، وهو أن يفكر من جديد ، وعلى أية حال فإن فلسفة نيتشه إجمالاً كانت بمثابة رفض لفكرة المساواة - وهو مفهوم بقى عصوراً مبدأ أساسياً - وإن كان لم يلاحظ إلى حد كبير - للفكر الغربى بل طرح جانباً إن العلاقات البشرية يجب أن تشكل مرة أخرى ، كما كانت فى العصور القديمة ، بالسيطرة والمنزلة الاجتماعية .

وكان أفلاطون ونيتشه ، وكلاهما يصير على أن الكائنات البشرية غير متساوية فى الجوهر ، من بين أعظم الأساء فى تاريخ الروح الغربية ، غير أنه رغم ما كانا يتمتعان به من ثقة واحترام ، فإن واحدة من أكثر الأفكار إقناعاً ويتعذر كبجها

التي أمكن تصورهما فى أى وقت ، هى أن حالات عدم المساواة لا أهمية لها ، فالكائنات البشرية فى جوهرها متساوية . وبدون هذه الفكرة ، لم يكن الهجوم الحديث على عدم المساواة ليحدث ، ولما كانت هناك على الأرجح أية ثورة فرنسية ، وربما لم تكن الاشتراكية والشيوعية لتظهر ، ولا وقعت الثورة فى روسيا ، والصين ، ولم يكن السود فى أمريكا وأفريقيا ، والفلاحون المعدمون فى آسيا والفلبين وأمريكا اللاتينية قد انطلقوا لتغيير أوضاعهم . وبدون فكرة المساواة لما كانت هناك على الأرجح ثورة نسائية ضد الوسائل التى أنشأت نظاماً واعدات للفرقة بين الجنسين — تعتقد الحركات النسائية أنها كانت ضارة بالنساء إلى حد كبير . وبطبيعة الحال ، فإن ما كان يمكن أن يحدث فى التاريخ ، ولكنه لم يحدث ، لا يمكن قط أن يعرف بشكل مؤكد ، غير أنه من المؤكد تماماً أنه إذا كانت فكرة أن الكائنات البشرية — بغض النظر عن كل الملامح الخارجية — متساوية لم تدخل قط ذهن أى شخص ، فإن وجه الأرض المتحضرة كان سيبدو مختلفاً جداً عما هو اليوم . فما هو أساس هذه الفكرة ؟

لقد كان نيتشه على حق فى الربط بين الإيمان بالمساواة مع الإيمان بالله . ويبدو أن أول دفاع فلسفى عن المساواة جاء من الرواقيين الأواخر ، مع توقيهرم الدينى للنظام الكونى . وكان من المعتقد أن الكائنات البشرية متساوين ، بحيث أن كل شخص يستطيع أن يفهم مطالب القانون الأخلاقى ، وهى مطالب يتضمنها الانسجام المقدس للأكوان . وبهذه الطريقة ، فإن الكائنات البشرية متساوين فى علاقاتهم مع الإله . وفضلاً عن ذلك فإنه إذا كانت فكرة المساواة قد غرست فى الذهن الغربى بواسطة الرواقيين ، فإنها عمقت جذورها ونمت تحت رعاية المسيحيين ، وهنا أيضاً اعتمدت المساواة ، لا على الزعم بأن الكائنات البشرية متماثلة فى الطابع أو الذكاء ، أو بعض الصفات الدنيوية الأخرى ، بل على علاقاتهم بالتفوق . وكان السمو فوق الوجود يعنى بالنسبة للمسيحيين الله ، والله رحيم حيال كل الأشخاص ، بغض النظر عن التفوق والفروق الدنيوية . فكل

شخص شكَّله الله ، وكل شخص خان الأصول الإلهية عرض عليه الخلاص .
وفي وجه البهاء والأمل الذى يحيط بنزول الله إلى العالم ، فإن كل الفروق الطبيعية والاجتماعية - الصحة ، الذكاء ، والجمال ، والمنزلة ، والسلطة ، والجنس والثروة - تتلاشى تماماً .

وقد بقيت الفلسفة السامية في مفهوم المساواة الذى ساعد في الحث على ظهور المذهب الليبرالى الحديث والديمقراطية . فجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) على سبيل المثال ، الذى دافع عن إنشاء حكومة دستورية في انجلترا (أى قانونية ومحدودة) والذى أثر على واضعى الدستور الأمريكى ، لم يكن يعتقد بوضوح أن الأشخاص متساوين في صفاتهم التى يمكن ملاحظتها . وكانوا بالنسبة للوك ، متساوين فقط في الحقوق التى يتلقونها من الله . وبطريقة مماثلة ، أكد توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) أن الكائنات البشرية خلقت متساوية ، وأنها منحت من خالقها حقوقاً لا يمكن التصرف فيها . وهكذا فإن فكرة القداسة تلقوها من خلال علاقة مع الإله ليست أساس تصور معين عن منزلة جوهرية وعدم المساواة ، كما هو رأى أفلاطون ، فحسب ، بل هى أيضاً الفكرة التقليدية للمساواة الأساسية .

وبين كبار المفكرين السياسيين ، كان هناك واحد فقط ، هو توماس هوبز ، الذى يؤكد على أن الناس في صفاتهم الدنيوية المجردة متساوون أساساً . غير أن حاجته لا يحتمل أن تروق الذين يؤمنون بكرامة الفرد ، دون أن يؤمنوا بالله ، إذ أن الناس في رأى هوبز أقل استحقاقاً لاحترام متساو من ائزراء متساو . فمساواتنا تكمن في خضوعنا المشترك لحدود ورغبات بشرية ، وفوق كل شىء خضوعنا المشترك للموت . وقد أشار هوبز في سخيرية إلى مساواة سلطان الموت مع ملاحظة أن كل شخص يستطيع أن يقتل أى شخص آخر (وهى نقطة صورت بشكل تراجيدى في اغتيال الرئيس كيندى ، وكانت محاولة واضحة من شاب مختل عقلياً بعمق ، لكى يرتفع بالقوة فوق خمول الذكر والتفاهة) إننا لسنا معرضون جميعاً للموت

فحسب ، بل أننا جميعاً محكومين بالرغبة الأنانية لتأجيل الموت أطول وقت ممكن . وهذا هو الأمر الذى تتفق فيه مصالح الكائنات البشرية ، رغم تنافرها الأساسى ، مما يجعل من الممكن تنظيم مجتمع مفيد للجميع . وكانت نظرة هوبز المؤمنة بالمساواة بين البشر لا تركز كلية على الموت ، فقد كان ينظر فى شك إلى كل الفضائل والمزايا المفترضة التى يتباهى بها الناس ، ويحطم بمهارة المزاعم البشرية ، غير أنه نقل الانطباع بأن الموت هو المعادل ذو السيادة . وفى حين أن المسيحيين يرون أن كل البراعة والمكانة الدنيوية تذوب وتصبح بلا أهمية أمام الله ، أمام بهاء الرحمة الإلهية الموجودة فى كل مكان ، فإن هذا كان يحدث فى رأى هوبز قبل الموت الذى لا مهرب منه .

كان رأى هوبز غير العادى الذى يقال على انفراد هو أساس مذهب المساواة بين البشر التقليدى فى الدين . فأين يترك هذا البشرية المعاصرة ، التى تشك فى وجود الله والروح ولكنها مقتنعة بكرامة الفرد ؟ إن كثيرين من الناس اليوم يتقبلون إعلان نيتشه بأن الوقت قد حان لنا لكى نعتمد على ذكائنا وشجاعتنا لا على الله . ولكن أغلب هؤلاء الناس يرفضون أن يأخذوا على محمل الجد إصرار نيتشه على أنه عندما يصل الأمر إلى الذكاء ، والشجاعة وصفات أخرى يفترض أننا نحتاجها من أجل أن نأخذ مكان الله ، فإننا لسنا متساوين وبدلاً من ذلك فإنهم يستمرون مع المسيحيين فى تمجيد الشخص العادى .

هل هذا معقول ؟ هل يستطيع المرء أن يصنع قضية على أرض تجارب ، ودون أى اعتماد مهما كان على استدلالات دينية بأن كل الكائنات البشرية متساوية ؟ إن الكل يشملون بالضرورة مجرمين ، ومدمنى خمر ، والمتخلفين عقلياً ، والمجانين ، والمرضى والمسنين ، ويشملون أولئك الذين هم قذرين ، والذين تثير شخصياتهم الاشتمزاز ، وأولئك الذين هم عاجزون أو غير راغبين فى أداء أية وظيفة نافعة فى المجتمع . احسب كل واحد من أمثال هؤلاء الأشخاص ، وانظر بلا عواطف أوزندقة إلى الحقائق البسيطة ، فهل يمكن الزعم بأن كل

الكائنات البشرية متساوين ؟ إن السؤال هام إلى حد ما لأن أسس الديانات القديمة التي تستظل بفكرة المساواة قد هجرت اليوم إلى حد كبير . فالاشتراكية والشيوعية مثلاً ، هي بمثابة الكفر تقريباً (وعلم اللاهوت التحررى استثناء) وانتفاضات الفلاحين كان يقودها الماركسيون بشكل عام ، الذين هم ملحدون . وكُتّاب الحركة النسائية في الأغلب لا تروق لهم المبادئ الدينية . وما أوهى الثلج الذى يتزحلق عليه هذا العدد الكبير من الثوار ؟

غير أنه ليس من الإنصاف أن نفترض أننا نقف في موقف مساواة — إما كذا وإما — أمام الله ، أو غير متساوين في كون بلا إله . إن نوعاً قوياً في الفكر الغربى يعتقد أن الكائنات البشرية متساوين بمقتضى حقيقة أنهم جميعاً كائنات عاقلة . وهؤلاء الذين يعتقدون هذا الرأى عادة يعتبرون العقل ملكة أخلاقية لا عملية ، فهو يتيح لنا أن نصوغ القوانين التى تحكم سلوكنا . والعقل ، مثلاً ، هو الذى يقودنا إلى الإصرار على أن يعامل كل الأشخاص سواء في الظروف المشابهة . وهكذا فإن الاعتراف بأن الناس غير متساوين في بعض استخدامات العقل — على سبيل المثال في تأليف الكتب أو لعب الشطرنج — قد يدعو إلى الزعم بأنهم متساوين في قدرتهم على تقدير ما إذا كانوا هم وغيرهم قد عوملوا بإنصاف . فإذا كان هذا صحيح ، فإنه ليس من الضروري الاختيار بين مذهب المساواة الدينى بين البشر ، وبين مذهب اللاأدريين ، أو الإلحاد ، أو مذهب حكم الصفوة . وسواء كان الله موجوداً أم لا ، فإن كل الأشخاص يستطيعون أن يميزوا بقوة وعمق متماثلين متطلبات العدالة ، ومن ثم يطالبون بصورة متساوية بالاشتراك في الشئون السياسية والمشاركة في الحياة العامة .

ولكننا نواجه مرة أخرى السؤال المتكرر : هل هذا صحيح ؟ قد يكون كذلك بالتأكيد . فقد قبله فلاسفة عديدون مشهورون ، من بينهم إيمانويل كانت . ومع ذلك فإنه إذا كان العقل ملكة أخلاقية ، فإن المرء سوف يتوقع أن يكون كل القادرين على التفكير أخلاقيين غير أنهم كما نعلم جميعاً ليسوا كذلك . وإذا كانت

حالات عدم المساواة الأخلاقية تقع بين أشخاص قادرين على التفكير المنطقى (حتى ولو لم يكونوا كذلك وفقاً للافتراض الأصل) فإن المرء سوف يتوقع أن يكون الأشرار عاجزين عن القدرة على التفكير ، وأن الأبرار عاقلين بشكل ممتاز . ولكننا - مرة أخرى - نعرف جميعاً أن بعض المجرمين على درجة عالية من الذكاء ، وأن الطغاة قد يكونون ذوى دهاء ومكر . . ومن الناحية الأخرى ، فإننا لا نفترض أن القديسين سوف يظهرون تفوقاً عقلياً ، أو ذكاء غير عادى ، رغم أن بعضهم كان كذلك . ومن ثم فإنه يبدو أن المبادئ الأخلاقية تتوقف على شىء أكثر - إن لم يكن آخر - من العقل - ربما على خصائص عاطفية معينة أو شخصية . ولكن هل يمكن إضافة هذا « الشىء الأكثر » بدون تقويض مبدأ المساواة ؟

وهكذا يظل السؤال : هل تفترض فكرة المساواة بالضرورة مسبقاً فكرة السمو فوق الوجود ؟ وهل نستطيع أن نزعم أن كل الناس متساوين دون أن نلجأ إلى شىء يتجاوز الحقائق التى يمكننا أن نراها ونقيسها ؟

إن القضية متضمنة فى بعض من أكثر اهتمامات عصرنا إلحاحاً . فرغم قرون من جهود التسوية فمازال عدم المساواة حقيقة عنيدة ومخزية . . إنها تظهر فى الفقر الحاد الذى يستمر حتى فى دولة غنية كالولايات المتحدة ، وفى التركيزات الواسعة للثروة الخاصة ، وفى المنظمات الضخمة ذات الترتيب الهرمى التى تسيطر على الحياة الاقتصادية فى الدول الصناعية ، وفى السلطة الساحقة التى تجمعت فى أيدي المديرين الحكوميين ، والمتمثلة بشكل مذهل فى الرئاسة الأمريكية . كما تظهر أيضاً فى حالات الحرمان الاقتصادى والتعليمى التى لايزال يعانيها السود والاسبان فى أمريكا ، رغم كل التقدم الحديث وأخيراً فإن عدم المساواة واضح فى مجموعة من حالات العجز وعدم المساواة التى مازالت النساء يعانين منها .

والسؤال هو هل قضية المساواة فى ظل هذه الظروف محكوم عليها بالإخفاق بواسطة المذهب العلمانى للمدافعين عنها ، أى بعجزهم عن الالتجاء إلى أى مصدر

للكرامة غير الطابع التجريبي للشخص العادى بكل تحديداتها وعيوبها الظاهرة .
ومهما كان ردك على هذه القضية ، فإن الموقف الذى سوف تتخذه سيشكل
آراءك حول كيف يجب أن ينظم المجتمع . ودعونا نمعن الفكر فى هذا الجانب من
المسألة .

٨_____ إذا كانت بعض الكائنات البشرية أكثر تفوقاً بصورة أساسية عن كل
الآخرين ، فكيف وبواسطة من يمكن التعرف عليهم ؟

أولاً ، ينبغى التساؤل عما إذا كان أفضل الكائنات البشرية ، إذا كان هناك مثل
هذا النوع ، يمكن التعرف عليهم على الإطلاق . إننا نميل بقوة إلى أن نفترض
بدون فكر أنه يمكن ذلك ، إذ أنه سيكون أمراً مذكلاً ومثيراً للحقن أن نعتقد أنه
قد يكون هناك فى أعماق الطبيعة والقدر البشرى نظام هرمى راسخ للتفوق .
ولكننا لا نستطيع أن نخرجه للنور . فإن أولئك الذين أقدرهم إلى أعلى حد ، قد
يقفون فى مكان منخفض للغاية فى هذا النظام الهرمى ، وأولئك الذين أتجاهلهم
أو أستنكرهم قد يكونون — إذا جاز القول — أمراء بين الكائنات . وأنا نفسى قد
أكون أكثر حقارة وتفاهة (أو بطبيعة الحال أكثر امتيازاً بكثير) مما أدرك . وقد تبدو
مثل هذه النظرة للأشياء عجيبة ، ولكن — مع افتراض أن التفوق يمكن أن يكمن
فى علاقة بالسمو فوق الوجود — فهو أمر يعتنقه أشخاص كثيرون ، أغلبهم
مسيحيون ممن يتقبلون مبدأ القضاء والقدر . وهم يعتقدون أن الله وحده يمكنه
أن يحدد قيمة المرء الحقيقية ، وأن حكم الله لن ينزل إلا عند نهاية الزمن . غير
أن الصعوبة فى العيش فى وجه مثل هذا الشك المبط للزعزعة ، تتضح فى عذاب
الأشخاص الأتقياء عندما يفكرون أنه إذا لم يكونوا هم أنفسهم — فإن بعض من
محبوبهم — الأزواج ، الزوجات ، الأصدقاء — قد يكونوا محكوماً عليهم بصورة
أبدية بالضياح . وبالإضافة إلى الألم الشخصى الذى يحتمل أن ينشأ من فكرة نظام

هرمى غير منبذور للتفوق ، فإن هناك فرعاً سياسياً : كيف يمكننا أن نرتب بطريقة معقولة توزيع السلطة ، إذا لم نستطع التمييز بين الأفضل والأسوأ ؟

إن أفلاطون ، وأرسطو ، ونيشيه كلهم يقدمون مقياساً للتأكد ، ونحن نسلم بأن تقديراتنا العارضة قد تكون خاطئة ، ومن ثم فإنه يمكن ارتكاب أخطاء خطيرة - ولا سيما فى الدول الديمقراطية ، حيث يكون الاعتماد على جماهير الأشخاص العاديين ، الذين يفتقرون إلى الوقت ، والتدريب ، والمعلومات ، وكل شىء آخر لازم للقيام بتقديرات دقيقة . ومع ذلك فإن المراتب الحقيقية للكائنات البشرية يمكن معرفتها بطريقة بشرية ، ومن الممكن تعديل نظام المجتمع وفقاً لذلك .

ومع ذلك فلا بد من أن يتساءل المرء : حتى إذا كان التفوق أمراً دنيوياًكلية ، يكمن فى صفات يمكن رؤيتها ، كالحكمة السياسية ، والعبقرية الفنية ، فإنه يبدو أن الكائنات البشرية قد تفشل غالباً فى رؤيته . إن إبراهيم لنكولن الذى يعتبره أغلب مؤرخى الوقت الحالى أعظم رئيس أمريكى ، كان كثير من الأشخاص الأفضل فى عصره يعتبرونه أبلهاً ومهرجاً . والرسامون التأثيريون الذين تبدو أعمالهم فاتنة لأغلب مشاهديها ، كانوا فى بعض الأحيان أثناء وجودهم فى مراسمهم بشوارع باريس ييصقون على المارة .

وإذا كان التفوق لا يكمن فى صفات دنيوية مرئية ، بل فى علاقة مع السمو فوق الوجود المادى ، ألا يكون فى ذلك تضخيماً لكوننا معرضين للخطأ . وكيف يمكننا أن نحصل على معرفة موثوق بها عن مثل هذه العلاقة ؟ وهل يمكن أن يكون المرء متأكداً من علاقته هو بالله أو الخير ؟ هذه الأسئلة بصفة خاصة يحتمل أن تكون مستمرة وحادة بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون مثل المسيحيين المتزمتين . إن علاقاتنا مع الله لا تتوقف على نوايانا ومقدراتنا الخاصة ، بل على نوايا الله ومقدراته . فأى منا يستطيع أن يتوقع ويعلن قرارات الله ؟ « لا تحكم على أحد

حتى لا يحكم عليك» ^(١) إن أكثر رموز الله المؤثرة على المكانة البشرية هي صلب يسوع : الشخص الذى مات مكللاً بالعار مع لصين ، كان فى عقيدة المسيحيين هو سيد الجنس البشرى .

غير أنه من أجل من المضى قدماً بالمناقشة دعونا نطرح هذه الشكوك جانباً ونفترض أن التفوق يمكن التعرف عليه . . . فبواسطة من ؟ هناك قدر كبير من المعنى فى الفكرة القائلة أنه إذا كانت هناك كائنات بشرية متفوقة بشكل مطلق ، فإن الوحيديين الذين يمكنهم التعرف عليهم هم آخرون يائثلونهم فى التفوق – والزعم بغير ذلك هو بمثابة افتراض عيب خارج عن القواعد العامة فى الأشخاص المتفوقين – هو افتقارهم إلى القدرة على معرفة التفوق – وهناك فضيلة خارجة عن هذه القواعد فيمن هم أقل شأنًا منهم – وهى امتلاكهم لهذه القدرة . وهكذا فإنه فى خطة أفلاطون لإقامة حكومة من الفلاسفة الحكام (أولئك الذين صعدوا إلى الخير) – والذين يمكن أن يكونوا نساء وهم فى خطة أفلاطون ، سوف يتم اختيارهم بواسطة حكام – فلاسفة . ويرجع ذلك إلى حد ما إلى أن أفلاطون كان يتصور أن الفيلسوف ليس مجرد شخص متفوق ، بل كامل فعلاً ، ومن ثم فإنه لا يمكن لناخيين يتكونون من هؤلاء الأقل شأنًا فى التفوق الفلسفى أن تكون لديهم أسس لتحدى حكم الفيلسوف . ولكن أعمالاً منطقية مماثلة ، على الرغم من أنها ليست أخاذة تماماً ، فى نظام أرسطقراطى حيث يتصور أن الطبقة القيادية أعلى شأنًا بالنسبة للطبقات الأخرى بدون أن تكون كاملة وكان علو شأن الأرسطقراطيين ينزع أهلية كل الناختيين المنافسين لهم . وفى إيجاز فإن فكرة الصفوة التى تختار نفسها ، مع التسليم بفروض منطقية عن الانتماء للصفوة تعد طبيعية ومنطقية .

والفكرة المتناقضة ظاهرياً هى فكرة صفوة تختار بواسطة من هم أقل شأنًا

منهم ، والحقيقة التى تثير الدهشة فى تاريخ الفكر هى أن هذه الفكرة أيدها عدد من مشاهير الفلاسفة . والشكل الأساسى للفكرة هو مبدأ أن الحكومة لا تكون شرعية إلا بموافقة المحكومين ، وكان هذا المبدأ شائعاً فى كل من الدول القديمة وفى العصور الوسطى ، قبل ظهور الديمقراطية الحديثة بوقت طويل . ومن الصحيح أنها نمت لا عن الثقة فى التقدير الشعبى بقدر ما كانت نتيجة لاعتناق أخلاقي بأن الشعب لا يمكن أن يخضع بشكل شرعى لسلطة بدون موافقته . ولكن هذا الاعتناق لم يكن ممكناً أن يكون له أى تأثير عملي بدون بعض الثقة فى الإدراك السليم للشعب . وهكذا فإن عدداً من المفكرين الذين يؤمنون بأن تكون الحكومة من قلة متفوقة تثق بهم الكثرة إلى حد يكفى لمنحهم حق القبول . والأقلية المتفوقة كان ينبغى التعرف عليها — على الأقل إلى الحد الذى يجعلهم مقبولين بحرية من الأغلبية العامة .

ومشكلة منح سلطات انتخابية إما للقلة أو للكثرة ، هى أن أيّاً منها غير معصوم من الخطأ أو حتى قريب من ذلك . وهذه الحقيقة تجعل من السهل فهم سحر عملية ليست ذاتية . وعلى سبيل المثال ، فإن من أكثر الصور المغرية لمبدأ « دعه يعمل » أو « السوق الحرة » ، فكرة (والتى لم يصّر عليها المدافعون المثقفون عن المبدأ ، ولكنها نشأت تلقائياً وبشكل حتمى) إن هؤلاء الذين نجحوا فى السوق الحرة هم أولئك الذين لهم صفات شخصية جديرة بالثروة ، والمكانة الاجتماعية ، والسلطة ، والمنافسة تقوم بشكل آلى بغربة الأشخاص الممتازين . ومن الممكن الاعتراض ، بطبيعة الحال ، بأن النجاح المالى ليس مؤثراً يوثق به على تفوق بشرى عام ، وربما حتى البراعة الاقتصادية (حيث أنه يمكن أن يحدث بالخطأ أو الخداع) غير أنه لا يمكن الشك فى أن المثل الأعلى للسوق الحرة قد اجتذب تأييداً إلى حد ما لأنه يبدو للبعض وسيلة دقيقة بشكل معقول — وسيلة ليست عرضة لمخاطر التقدير البشرى — واختيار الأشخاص الأفضل والأكثر ذكاء .

ومما يشهد على سحر العملية غير الذاتية أن خصوم اقتصاديات السوق ابتكروا نظامهم الخاص لتجنب التعرض للخطأ البشرى ، وهو ما يطلق عليه نظام الجدارة لتعيين وترقية الموظفين المدنيين . والبديل الرئيسى للسوق الحرة ، هو التدخل الحكومى ، ويجذب خصوم مبدأ « دعه يعمل » بصفة عامة حكومة أكبر وأكثر كفاءة ، وكان المعتقد أن ذلك يمكن أن يتحقق بتعيين أناس فى مناصب رسمية على أساس امتحانات مفتوحة فقط لكل الطامحين إلى خدمة الحكومة ، وترقية الأشخاص إلى مراتب أعلى على أساس الأداء فى الوظيفة ، وبدون اعتبار لانتمائهم الحزبى . فالسبب الأساسى لعدم كفاءة موظفى الحكومة هو المحاباة والتحيز الحزبى ، وأولئك الذين يستبعدون إلى حد كبير بواسطة نظام للجدارة مخطط جيداً .

وقد اهتزت الثقة فى الوسائل غير الذاتية لرفع الصفوة هزاً عنيفاً — بالآزمة الاقتصادية وعدم وجود التمييز الثقافى والروحى الواضح ، أوحى الحكمة السياسية بين زعماء الأعمال (فى حالة السوق الحرة) وبواسطة ظهور بيروقراطيات كبيرة غير كفئة وصعبة المراس ، (فى حالة نظام الجدارة) فأين يتركنا ذلك ؟ إن الطباع الديمقراطية المسيطرة تطلب منا أن نثق فى تقدير الشعب ، غير أن أحداً لا يكاد يفعل ذلك ، كما هو واضح فى الازدراء الواسع النطاق لأولئك الذين رفعهم التقدير الشعبى — السياسيين وهكذا فإن الشكوك المعاصرة تضطرننا مرة أخرى إلى أن نسأل : إذا كان هناك أشخاص متفوقون ، فكيف يمكننا أن نعثر عليهم ؟

ومن أجل أن نفكر بصورة كاملة فى هذا السؤال ، لا ينبغي أن يسأل المرء عمن — أو عن أية عملية — سوف تقرر فحسب ، بل وأيضاً عن المعايير التى ستستخدم . وما هى أكثر الظواهر الموثوق بها والعلامات التى يعتمد عليها عن التفوق البشرى ؟

إن الرد الأكثر شيوعاً الذى كان يعطى فى الماضى من الصعب على أكثر الناس

الآن أخذه على محمل الجد : إن أفضلها يوجد فى الأصل العريق . وكان هذا الاعتقاد منتشرًا على نطاق واسع خلال العصور القديمة والعصور الوسطى . وحتى جون لوك ، المنظر الرئيسى للمذهب الليبرالى الحديث ، كان كما يظهر يفترض أن الحكومة سوف تقام بوجه عام بواسطة نظام أرستقراطى هرمى التنظيم . والسبب الرئيسى الذى جعل الناس تتقبل الميلاد كمؤثر موثوق به إلى الفضيلة والقدرة على الحكم منذ وقت بعيد ، يكمن على الأرجح فى إيمانهم بتأثير « التربية » . ودلالات هذا المفهوم بيولوجية وثقافية معاً . فالشخص من سلالة راقية يفترض أنه ورث إمكانيات نفسية وطبيعية ، كما أنه من المفترض أن يكون قد تهذب وتعلم بوسائل تجعل هذه الإمكانيات تتحقق على أكمل وجه . وهكذا فإن عضواً من النظام الأرستقراطى التقليدى من حملة الألقاب قد ينظر إليه على أنه تجسيد لقرون من الانتقاء البيولوجى والتطور الثقافى .

والمثل الأعلى الأرستقراطى ليس منافياً للعقل ، ويظهر ذلك بقدرته على البقاء خلال أجيال عديدة ، وفى حضارات عديدة ، كما يظهر أيضاً فى تقبله فى عصرنا بواسطة رجل على قدر كبير من الذكاء والشكوك مثل نيتشه . ومع ذلك فإن القلائل منا اليوم مستعدون لأن يعتنقوا هذا الرأى ، فنحن حساسون للغاية للمعانى الإضافية عن العنصر والامتيازات ، ونحن غير عاطفيين بشكل ديمقراطى حيال الألقاب ، وننظر فى شك إلى الثروة والسلطة الموروثين .

ولكن ما هى العلامات الأفضل على التفوق من الميلاد ؟

إن للعالم الحديث إجابة كبيرة على هذا السؤال ، إجابة قبلت على نطاق واسع ، رغم أنها تعنى أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين ، تلك هى الأداء . فقد يقال أن التفوق يتحدد بالعمل لا الكيان . إن الشيء الذى عمله المرء هو الذى يهم . وهناك أنواع عديدة من الأداء - السياسى ، والعسكرى ، والأكاديمى ، على سبيل المثال . وربما كان أغلب الأشياء التى تحظى بأكبر تقدير فى القرون الأخيرة هو أداء الأعمال ، وكان أتباع مذهب « كالفين » الأولين يعتبرونه علامة

حتى على نوع التفوق الذى يمنحه الله . والشعب الأمريكى يتخذ النجاح العسكرى أحياناً باعتباره علامة تفوق ، ويتمثل ذلك فى الفترتين اللتين قضاها الجنرال أيزنهاور فى الرئاسة . غير أنه لا بد من القول أنه فى حين أن الجميع فعلاً يوافقون على أن التفوق يجب أن يتحدد بواسطة الأداء ، فإن هناك اتفاق قليل فيما يتعلق بنوع الأداء الذى يكون حاسماً . وهو تفسير لتجزأ وعدم تيقن الحضارة الحديثة من أنه لا يوجد أى نشاط بشرى به تفوق . وهذه الحقيقة تقلل القوة العملية والسياسية لتقديرنا للأداء .

غير أنه رغم شكوكنا فإن هناك مفهوماً شائعاً يركز بشكل حاد مثل هذه المعتقدات عن تفوق القلة وأهمية منحهم السلطة ، إنه مفهوم الصفوة المثقفة على أساس إنجازات أكاديمية . ويفترض أن توجد مراتب للتفوق وأن تشكل الأساس الوحيد المعقول للتنظيم الاجتماعى . ولا يشمل مفهوم هذه الصفوة المثقفة أية مواصفات دقيقة تتعلق بنوع الأداء التى تحدد التفوق أو الطريقة التى يمكن تقديره بشكل أفضل . ولكن مفهوم الصفوة المثقفة هو عادة مثل أعلى للكفاءة التكنولوجية والإدارية . إن التفوق يعتبر علمياً أو صناعياً ، أو إدارياً وليس فنياً ، أو دينياً ، أو بطولياً . ويميل المفهوم نحو الحياد الأيديولوجى . فإن شخصاً محافظاً وآخر مصلحاً ، قد يؤمن كلاهما بنظام الجدارة الهرمى . ولكن الصفوة المثقفة على أساس الانجازات الأكاديمية ، أكثر عرضة لأن يؤيدها المحافظون لا دعاة الإصلاح ، لأنها مفترضة على أساس مفهوم العدالة ، الذى لا تعنى المساواة فيه أكثر من المساواة فى الفرصة . ومن ثم فإن مقاييس فكرة الصفوة المثقفة غالباً ما يستند إليه ضد برامج العدالة العنصرية التى توفق بين توزيع السلطة والمركز على أساس الكفاءة بكل دقة .

وفكرة الصفوة المثقفة تكفل تركيزاً على الفكر ، وبإمعان النظر فيها فإن المرء قد يمسك بتلابيب كل القضايا الأساسية التى ألمحنا إليها فى الصفحات القليلة الأخيرة وهى : هل يمكن التعرف على الأشخاص المتفوقين ؟ وبأية مقاييس ؟

غير أن هذه أسئلة ضخمة . . . وقد يبدأ القارىء فى الشعور باليأس من العثور على إجابات عليها . دعونا إذن نعود إلى البداية ونجرب طريقاً آخر . وهذا الطريق يبدأ برفض المقدمة التى تتصور هذه المناقشة برمتها ، عن أن بعض الكائنات البشرية متفوقون أساساً على الآخرين جميعاً . وعلى العكس ، فالمخلوقات البشرية متساوية أساساً ، وهذا الافتراض يتطلب منا أن نتأمل مجموعة مختلفة تماماً من الأسئلة . وبداية نقول أنه إذا كانت الكائنات البشرية متساوية أساساً ، فهل لابد أن يكونوا متساوين اجتماعياً ، واقتصادياً ، وسياسياً ؟

٩ إذا كانت المخلوقات البشرية متساوية أساساً ، فهل كل حالات عدم المساواة التقليدية خاطئة ؟

إن كلمة « تقليدية » تستخدم هنا كمعنى عكسى لكلمة « طبيعية » . وكل حالات عدم المساواة الناتجة عن القوانين وعادات النظام الاجتماعى هى تقليدية : ومثل هذه الحالات تشمل حالات المكانة الاجتماعية ، والسلطة ، والثروة ، والشرف . ومن الممكن بطبيعة الحال الزعم بأن حالات عدم المساواة فى مجتمع طيب ستكون طبيعية أيضاً ، ولكن إذا كانت الكائنات البشرية متساوية طبيعياً أو أساسياً فإن كل حالات عدم المساواة إذن تقليدية .

ومن العجيب أن فكرة أن الكائنات البشرية متساوية أساساً كانت فى الذهن الغربى لأكثر من ألف عام قبل أن تشير هجوماً خطيراً على حالات المساواة التقليدية . فلا الرواقيين ولا المسيحيين سعوا لإلغاء حتى الرق ، ناهيك بالطبقات الراسخة الأخرى . وقد جاءت قيودها إلى حد ما من اعتقادهم بأنه ليس هناك ما يهم إلا حالة روح الشخص ، والتى لم تكن تتأثر بالضرورة بالطبقات فى المجتمع . ويستمد أيضاً من اعتقادهم بأن نظام المجتمع أجازه الله ومن ثم لا يجب أن تهاجمه الكائنات البشرية . وكان الموقف الاجتماعى الناتج مخزياً

ولكنه مذعن . وكانت حالات عدم المساواة الملازمة للنظام القائم تشجب ويتسامح فيها في وقت واحد - تشجب لأنها تتصادم مع مبدأ المساواة ، وتحظى بالتسامح بسبب عدم أهميتها الأساسية واعتمادها على إذن إلهي .

غير أنه بمجرد أن اعتقد الناس أن الظروف الاجتماعية تؤثر فعلاً على المبادئ الأخلاقية وسعادة الأفراد في النهاية ، وأن الظروف الاجتماعية لم يجرها الله ، حتى بدأت فكرة المساواة تهز النظم الهرمية للنظام القائم . كانت الفكرة أشبه ببركان ظل خامداً فترة طويلة حتى نسي الناس النار والحمم التي تحته ، وأقاموا القرى على جوانبه ، ولكن فجأة بدأ يثور ويصب الخراب على كل المناطق المأهولة بالسكان التي حوله .

ودعوني أقرر مرة أخرى منطق هذا الثوران البركاني فإذا كانت الكائنات البشرية متساوية أساساً وإذا كان إنكار مساواتهم الأساسية لن يعوض على مستوى آخر من الوجود بل إنه سيحدث ضرراً خطيراً يتعذر إصلاحه ، وإذا كان النظام الاجتماعي هو نتاج إرادة بشرية لا إرادة إلهية ، فإن الامتيازات والسلطة التي لا يمكن تبريرها بالصالح العام تكون أمراً لا يحتمل . ومنذ حوالي مائتي عام ، بدأ يبدو أن كل هذه الشروط موجودة . ولم تعد فكرة المساواة هاجعة .

وفي الانفجار الذي تبع ذلك ، كان المفكران الرئيسيان - الشخصيات البركانية للفكر الحديث - هم روسو وماركس . وقد أعرب كلاهما عن حس جديد بأن حياة الفرد بأكملها وطبيعته يشكلهما المجتمع ، لأن الكائنات بدون روح تتجاوز الحدود ، وحياة تتجاوز الحدود ، يكون النظام الاجتماعي شاملاً للجميع . وفضلاً عن ذلك ، فقد عكس كلا المفكرين ضياع الاعتقاد بأن المجتمع يحكمه الله ، والافتناع المتزايد بأنه ليس هناك شيء يخفف الظلم الديني أو يقلل مسؤوليتنا لإصلاحه . وهذه المواقف بالاتحاد مع فكرة المساواة ، دفعت كلا المفكرين إلى تحدى رجال الدين ، والأرستقراطيين ، والملوك ، و (باستعارة عبارة سانتايانا) كل « السيطرات والسلطات » الأخرى . ونحن نعيش اليوم وسط

أنقاض عادات وتقاليد فعل روسو وماركس الكثير لإنتاجها ، ونسمع من حولنا الأصداء المستمرة لهجومهم على النظم والعادات الراسخة .

ومن العسير ألا نشاركهما حنقهما ، فالواضح قطعاً أن الكائنات البشرية غير متساوية فى الجوهر ، ولا يبدو واضحاً بصورة كافية على الأقل ما يبرر حالات عدم المساواة فى الثروة ، والسلطة ، والامتيازات التى تسود كل مجتمع فعلاً ، كما أنه ليس واضحاً تماماً أن الإيمان الدينى يضطرنا إلى الرضاء بالظلم . ومسألة تقويم الظلم من وجهة نظر الإيمان دون شك مسألة أقل أهمية مما هى عليه من وجهة نظر دنيوية بحتة . ومع ذلك فإن الدين لا يتطلب — أوروبها حتى لا يسمح — باستبعاد العالم ، وفكرة أن الظلم القائم هو دائماً مبرر بشكل مقدس هى نتاج ثقافة دينية معينة ، وليست استدلالاً ضرورياً من الدين بهذا الشكل .

ومن ثم فإنه سواء كان موقفك الأساسى هو الإيمان أو موقف دنيوى ، فإنه ليس بعيداً عن الاحتمال أن ترى الخضوع والحرمان الذى عانته الجماهير طوال التاريخ مستمراً بصورة مهيمنة ترتكبها العناصر المحترمة التى ترأس المجتمع . وبالمثل فإن يبدو أن الناس غير متساوين فعلاً فى خصائص مميزة هامة ، مثل الذكاء ، والاتزان العاطفى ، سواء كان ذلك نتيجة لعدم المساواة فى الجوهر ، أو عدم مساواة الظرف الاجتماعى ، فضلاً عن أن عمل المجتمع كما يبدو يعتمد على عدم المساواة فى السلطة والطبقة الاجتماعية ، فالتخطيط لا يمكن أن يتم ، والعمل لا يمكن أن يبدأ إلا بواسطة القلة . ولهذا الأسباب ، فإنه حتى إذا أحسننا بالغضب الذى شعر به روسو وماركس لحالات عدم المساواة التى كانت تفرض بقسوة على الناس طوال التاريخ ، فإننا قد ننسحب من مشروع إيجاد مساواة تامة .

وقد أظهر روسو وأتباع ماركس هذا التكافؤ بين الأضداد . وكان روسو وماركس على السواء يؤيدان المبدأ العام للديمقراطية الراديكالية ، والحكومة التى تدار إما بشكل مباشر بواسطة الشعب أو بواسطة نواب ممثلين للإرادة المباشرة

بواسطة الشعب . غير أنه عند رسم الخطط الحكومية الفعلية ، كما فعل يوماً الحكومة بورتلاند ، كان روسو مستعداً لإجازة حالات عدم المساواة في الثروة ، والطبقة والسلطة ، وقد أحس بعض أتباع ماركس أنهم مضطرون إلى تقديم تنازلات أبعد مناً من هذا النوع ، تشمل إنشاء وتبرير ما قد يكون نوعاً جديداً من ديكتاتورية الطبقة .

وكانت حالات التردد بشأن التسوية شديدة الوضوح بين النساء في عصرنا ، فقد كشفت تجربة عدد كبير من النساء عن خلافات حادة بين الطبيعة والعادة . لقد كن على دراية بالطاقات الكامنة التي تكبتها المواصفات التقليدية بأن البيت هو مجال المرأة وتربية الأطفال هي مهنتها المناسبة ، ونتيجة لذلك أصبحت كثيرات ثائرات يشعرن بالمرارة . غير أن العادة في هذه الحالة لها وسائل أمان من نوع ليست لدى العادة دائماً : قدرات بيولوجية متميزة وأهلية اجتماعية . وكانت نساء كثيرات لديهن رغبة قوية في إنجاب الأطفال . ولكن لما كانت أغلب المجتمعات منظمة اليوم ، فإنه من الصعب غالباً على النساء أن يدبرن رعاية أطفالهن بواسطة أحد إلا أنفسهن . وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض خبراء رعاية الأطفال يشكون فيما إذا كان من الممكن لأحد غير الأم أن تقدم نوع الاهتمام والحب الذي يحتاجه طفل صغير ، ولهذا فإن نساء كثيرات أحسن أنهن مضطرات سواء بسبب الهياكل الاجتماعية الموجودة ، أو بوخى من الضمير ، إلى التطابق بقدر ما مع نظام الأشياء الذي يجدونه ، إن لم يكن جائراً بشكل صارخ ، فهو على الأقل مرهق شخصياً .

وسنعود إلى هذه المعضلة فيما بعد في هذا الفصل ، وفي الفصل التالى سوف نلقى نظرة مرة أخرى على لغز المساواة بأسره من موقع السلطة . وفي نفس الوقت ، قد نتأمل أكثر على المثل الأعلى للمساواة بإمعان الفكر في العلاقة مع مثلين آخرين يرتبطان به في صيحة التجمع للثورة الفرنسية : « الحرية ، والمساواة ، والإخاء » ودعونا نبدأ بالحرية .

١٠. إذا ألغيت كل حالات عدم المساواة التقليدية ، فهل من الممكن أن تبقى الحرية ؟

سوف ترد الغالبية منا تلقائياً بأنه أمر ممكن ، لأن الحرية والمساواة كانتا معاً بين الأهداف السياسية الرئيسية في العصور الحديثة . وكان أعضاء جيش المواطنين ليكسنجتون وكونكورد أثناء الثورة الأمريكية رموزاً بطولية لواحد من الجهود الأولى لبلوغ هذه الأهداف . ففي عام ١٧٨٩ ، بعد سنوات قليلة فقط من انتهاء الثورة الأمريكية ، بدأت الثورة الفرنسية ، التي رغم عهد الإرهاب ، ورغم خاتمها (حكم نابليون الذي تبعه إعادة الملكية) فإنها أصبحت أسطورة تمثل المطلب البشري للحرية والمساواة . ولاريب أن عدداً قليلاً انتقد هذا المطلب ، ولكنهم كانوا أقلية صغيرة تقف بمعزل عن — أو أحياناً في طريق — الحركة الكبرى للفكر الحديث والأمل . وتفترض غالبيتنا - باعتبارنا جزءاً من تلك الحركة أن الحرية والمساواة تنسجمان تماماً .

ومع ذلك ، فهل من المعقول أن نفترض أن مثلنا العليا السياسية لا تتعارض مع بعضها البعض بأية طريقة ؟ إن للقليل منا أهدافاً شخصية منسجمة تماماً . وفي حياتنا الخاصة ، كثيراً ما نضطر إلى التخلي عن شيء نرغب فيه من أجل اكتساب شيء آخر ، فلماذا نظن أن الحياة العامة شيء مختلف عن ذلك ؟ إن حقيقة إننا كائنات لها نهاية (فانية) توحى بأننا لا نستطيع أن نحصل على كل شيء نسعى إليه . وقد يكون علينا إذن أن نختار بين الحرية أو المساواة ؛ أو إذا اخترناهما معاً ، فقد يكون علينا أن نقنع أنفسنا بقدر محدود جداً من كل منهما . مثل هذه الشكوك لا تنشأ من التخمين فقط ، بل تثيرها التجربة . ولقد كان السعي إلى المساواة كما يبدو مدمراً للحرية ، في بعض النواحي على الأقل ، ففي خلال الثورة الفرنسية أدى الهجوم على الامتيازات والسلطات الأرستقراطية خلال سنوات قليلة إلى السيطرة الرهيبة للجنة الأمن العام برئاسة روبسبير ، وخلال

سنوات قليلة بعد سقوط روبسبير ، أدى إلى أشكال أخرى من النظم الاستبدادية . وفي القرن العشرين ، شاهدنا الحملة الشيوعية نحو المساواة تنتهى فى الاتحاد السوفيتى ، وفى أماكن أخرى ، بنظم قاسية وقمعية للغاية .

ولا يمكن إنكار أن التجربتين الفرنسية والسوفيتية لا تظهران بصورة حاسمة أن الحرية والمساواة متعارضتان . فبينما أدى السعى إلى المساواة فى كلتا الحالتين إلى قمع الحرية ، فإن السعى لم ينجح فى أى من الحالتين ؛ ولم تتحقق المساواة . ولارب فى أن حالات عدم المساواة القديمة قد دمرت ، ولكن سرعان ما نشأت حالات جديدة ، وهكذا يمكن القول بأن الحرية كانت مفتقدة فى الاتحاد السوفيتى أساساً لأن المساواة مفتقدة أيضاً .

غير أن هناك نوعاً آخر من التجارب فى التاريخ الحديث يوحى بعدم التوافق بين الحرية والمساواة . وتوجد هذه التجربة فى مجتمعات أصبحت أكثر قرباً من المساواة من تلك التى نشأت بشكل مباشر بعد الثورة الفرنسية والثورة الروسية . وقد اقتنع بعض من أكثر المراقبين للمجتمع ذكاء وحرصاً بأن التقدم نحو المساواة فى أماكن مثل أمريكا وبريطانيا عرض الحرية للخطر بشكل خطير . وقد اعتبر ذلك تطوراً اجتماعياً أقل منع تطوراً سياسياً . وقد انزعج جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) رجل المنطق والاقتصاد ، والمنظر السياسى ، وواحد من أكثر العقول احتراماً فى إنجلترا فى العصر الفيكتورى - من الطريقة التى بدا بها مذهب المساواة بين البشر يضع سلطة استبدادية متزايدة فى أيدي الأغلبية - وهى سلطة كانت تمارس بشكل متزايد من خلال الرأى العام وليس من خلال الحكومة - مع رسم حدود أضيق حول حرية الفرد . وأظهر ألكسيس دى توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) وهو مؤلف دراسة عظيمة عن الديمقراطية الأمريكية ، آراء مماثلة بصورة تلفت النظر لآراء ميل من ملاحظاته للمجتمع والسياسة الأمريكية . غير أن توكفيل الذى كان بوجه عام متعاطفاً مع المثل الأعلى للمساواة ، يعتقد أن التقدم التدريجى للمساواة كان أمراً لا مناص منه تاريخياً . لقد درس أمريكا لأنه

كان يعتقد أن أمريكا أصبحت أكثر قرباً إلى المساواة من أى دولة أخرى ، ومن ثم فإنها قد تتيح له أن يرى العواقب العملية للمساواة . وكان توكفيل يعتقد أن أحد العواقب الرئيسية كان إضعاف الحرية ، ليس بسبب التدخل الحكومى ولكن بسبب عيون الناس المتقدمة والموجودة دائماً . وكان توكفيل وميل من بين أوائل من لاحظوا ظاهرة اعتبرها كتاب كثيرون فى القرن العشرين حقيقة مسيطرة لعصرنا ، وهى طغيان الجماهير ، وهنا ضاعت الحرية من خلال التماثل الاجتماعى .

وفى حين أن البعض كان يشك فى أن الحرية والمساواة يسيران جنباً إلى جنب ، فإن آخرين يعتقدون أنهما لا يمكن أن ينفصلا ، وهم يصرون على أنه حيثما توجد عدم المساواة ، فإن ذلك يكون على حساب حرية البعض . ولم يكن ميل وتوكفيل هما الوحيدان فى القرن التاسع عشر اللذان يعتقدان أن الحرية فى عصرهما لم تكن وفيرة أو مأمونة كما يفترض البعض . فقد كان هناك آخر هو كارل ماركس . وكانت الحرية التى يتمتعون بها فى الدول الصناعية بالنسبة لماركس ليست أكثر من خدعة . . فقد كان الناس أحراراً من الناحية القانونية فى أن يفعلوا أشياء مثل العمل لدى صاحب العمل الذى يرضيهم ، أو يعيشون حيثما يحبون . ولكن أغلبهم سيكونون محظوظين إذا استطاعوا العمل على الإطلاق ، حتى بأجور لا تكاد تبقئهم أحياء وفى ظروف قذرة وخطيرة . وكانت الأماكن التى يعيشون فيها دائماً تقريباً مزدحمة وقذرة . . لقد كانوا أحراراً من الناحية القانونية ، ولكنهم فى الواقع كانوا عبيداً . غير أنهم لم يكونوا مستعبدين ؛ لأن المساواة قد تبين فجأة أنها تتناقض مع الحرية ، ولكن ماركس كان يرى أنه لم تكن هناك مساواة أصلاً . لقد أطاحت الثورة الفرنسية بالحكام الإقطاعيين - الملوك ، والأرستقراطيين ، والأساقفة - ولكنها استبدلتهم بحكام كان طغيانهم أكثر استبداداً وأشد قسوة ، رغم أنهم يختفون وراء أشكال حكومية وقانونية تضمن الحرية فى الظاهر . وكان هؤلاء الحكام الجدد هم البورجوازيون الصناعيون . ولا يمكن تحقيق وعد الثورة

الفرنسية — بالحرية والمساواة معاً — إلا بالإطاحة بالطغاة الجدد في الصناعة والشئون المالية .

وهكذا افترض ماركس أن الحرية والمساواة يعتمد كل منهما على الآخر . وينكر الكثيرون من أكثر خصومه إصراراً أن الأمر كذلك . وكانت إحدى النقاط الرئيسية للنزاع في هذا الجدل هو الرأسمالية . فقد كان ماركس يعتقد أن الرأسمالية خلقت نوعاً من النظم الصناعية المتقدمة إلى حد بعيد ، بحيث جعلت كلاً من الحرية والمساواة سهلي المال ، ولكن الرأسمالية لابد أن تستبدل بالاشتراكية قبل أن يتمكن الجنس البشرى من أن يضع يده على هذه الفوائد . ومن الممكن أن تقودنا الرأسمالية إلى بوابات نظام قائم على الحرية والمساواة حقاً بين البشر ، ولكن الاشتراكية وحدها تستطيع أن تتيح لنا الدخول من هذه الأبواب . ويؤكد الكثيرون من خصوم ماركس أن الحرية والمساواة تتعارضان ، ولكن الرأسمالية تكفل أكبر قدر يمكن الحصول عليه منها عملياً .

والجانب الذى تتخذه — سواء كان جانب ماركس أو جانب الرأسمالية — يتوقف جزئياً على مدى ما يتوقعه من العالم فهل يمكن تحقيق الطاقات البشرية الكامنة بصورة كاملة ؟ إن أتباع ماركس يفترضون عادة أنه مع الوفرة التى يكفلها التقدم الصناعى فإنه من الممكن تحقيق ذلك . وسوف يعنى ذلك التمتع بكل من الحرية والمساواة . ويفترض خصوم ماركس غالباً أنه حتى فى أفضل الأحوال فإن العالم لا يقدم إلا فرصاً محدودة للإنجاز البشرى . فنحن لا نستطيع الحصول على الحرية والمساواة إلا جزئياً وفى ظل توازن غير مريح فقط .

والسؤال الشامل لا يتعلق فقط بالرأسمالية وجدل ماركس فحسب ، بل وأيضاً بالتهازل الذى كان يخشاه توكفيل وميل ، وليس على علماء الاجتماع والاقتصاديين وحدهم الإجابة عليه ، فهو سؤال يستطيع كل فرد أن يمعن الفكر فيه . ويستطيع المرء أن يحكم على أساس التجربة الشخصية اليومية ما إذا كانت الحرية التى يفترض أن المرء يمتلكها حقيقية وكاملة ، كما يستطيع المرء أيضاً أن

يقدر ماذا يهدد أوينتهك تلك الحرية . ولا يستطيع المرء أن يفعل هذه الأشياء فقط ، بل لابد أن يفعلها ، إذ أن ذلك ليس أقل من محاولة فهم نوع حياة المرء والقوى التي تشكلها .

ويقول بعض الناس أن الحرية والمساواة تم التوفيق بينهما في الولايات المتحدة عن طريق المساواة في الفرصة . وهم يعترفون بأن حالات عديدة من عدم المساواة مازالت موجودة — مثلاً عدم المساواة في الثروة ، والسلطة ، والوضع الاجتماعي — ولكنهم يزعمون أن الطريق إلى القمة مفتوح أمام الجميع . وبدون خلق الظلم الذي سيكون ملازماً لمنح مكافآت متساوية عن أداء غير متساو ، وبدون إقامة الحكومة الاستبدادية ، التي ستكون ضرورية لتحقيق « المساواة في النتيجة » (مساواة فعلية في الثروة ، والسلطة ، والوضع الاجتماعي) فإن المجتمع الأمريكي يكفل لكل شخص فرصاً لتحقيق طاقاته الكامنة بشكل كامل . وهم يقولون أن هذا هو النوع الوحيد من الحرية أو المساواة الذي يهم . ولكن هل مثل هذا الإنجاز ممكن حتى من حيث المبدأ ؟ هل يمكن أن تتوافق الحرية والمساواة بشكل حقيقي في المساواة في الفرصة ؟ سوف يكون من الصعب الرد على أى من السؤالين بثقة بكلمة « نعم » .

إن المساواة في الفرصة هدف جذاب ، ويرجع هذا إلى حد ما لأنه يبدو لأول وهلة أن أى شخص يفشل في استخدام فرص متساوية لكل شخص آخر لا يستحق أى نوع آخر من المساواة . فالمساواة في الفرصة جذابة أيضاً لأنها تبدو وكأنها تزيل التوترات الملازمة لموازنة الحرية والمساواة ، ويعنى ذلك أن كل شخص سيحصل على منحة أولية من الحرية ، ولكن إذا تبددت هذه الحرية ، فليس من شأن الحكومة أو أى أحد آخر أن يصلح الأمور . والمشكلة هي أن حالات عدم المساواة في النتيجة تنتج بالضرورة عدم مساواة في الفرصة . وعلى سبيل المثال ، فإن الأشخاص المشغولين بالأعمال دون أن تكون لهم أية مزايا على الآخرين ، ويجمعون ثروة ، لا يمنحون أطفالهم ميزة ضخمة فحسب ، بل أنهم يتمتعون

شخصياً بفرص تتعزز بدرجة متزايدة كلما نمت ثروتهم ، ولتأكيد المساواة في الفرص بشكل تام فإنه يبدو أنه سيكون من الضروري تأكيد مساواة تامة في كل حالة من الحياة . وهكذا فإن المساواة في الفرصة تبدو عبارة مغرية ، ولكنها لا تحل أية مشكلة . وربما تكون الولايات المتحدة قد قدمت مزيجاً مقبولاً من الحرية والمساواة بقدر ما هو ممكن بشرياً . غير أنه من المشكوك فيه أنها قدمت مزيجاً لم يضع فيه شيء من أى جزء من الاثنين (الحرية والمساواة) .

إن الثورة الفرنسية لم تحتفل بالحرية والمساواة فحسب ، بل و « بالإخاء » أيضاً . وبعد أن بحثنا العلاقات بين الحرية والمساواة . دعونا نتحول إلى علاقات المساواة « بالإخاء » . وعند عمل ذلك سوف نمعن الفكر حول المكان العام للمساواة في محيط المثل العليا الحديثة ، وسوف نربط أيضاً اهتمامات هذا الفصل ، باهتمامات الفصل السابق ، إذ أن « الإخاء » قد نظر إليه من زاوية التنافر التي سبق الحديث عنها . إن « الإخاء » هو الجماعة ، أى قهر التنافر . ولن نسأل ، كما في السؤال السابق عما إذا كانت المساواة والجماعة تنسجان ، وهناك سؤال أفضل ، أثربواسطة كتابات حديثة معينة . فبعض المفكرين يقولون أن عدم المساواة هي الشكل الأولى للتنافر ، ووفقاً لما يقولون ، فإن أكثر الانقسامات شدة بين الكائنات البشرية ، هي أن تكون لدى البعض سلطة على الآخرين ، وأن يكون البعض أثرياء بينما الآخرون فقراء ، وأن يحظى البعض بالتشريف والتملق باستمرار في حين أن آخرين يعيشون تحت ظل الإهمال والازدراء الدائمين . وتوحى هذه الآراء بأن التنافر يمكن قهره بواسطة القضاء على عدم المساواة . . . فهل هذا ممكن ؟

١ إذا ألغيت كل حالات عدم المساواة التقليدية ، فهل يختفى التنافر ؟

هذا واحد من أهم الأسئلة في الوقت الحاضر ، لأنه يؤثر على مشكلة إضفاء الطابع

الإنسانى على المجتمع الصناعى - بصنع حضارة ميكانيكية تراعى المشاعر من الكيان الهش غير الميكانيكى للأشخاص .

لقد كان الراديكاليون ودعاة الإصلاح مثل الاشتراكيين الإنجليز ، والليبراليين الأمريكيين يرون بشكل تقليدى أن حل مشكلة اللإنسانية الصناعية فى فكرة المساواة وكانت الخطوط الحادة بين الطبقات تبدو أكثر الجوانب غير الإنسانية فى المذهب الصناعى ، فقد كانت الخطوط الطبقيّة تفصل بين الناس بصورة أكثر صرامة مما كانت عندما كانوا منفصلين تحت النظم الإقطاعية والملكية ، كما كان يبدو أيضاً أن الخطوط الطبقيّة تحدد الموقف الأساسى الذى يسمح لرجال الصناعة أن يفرضوا على العمال مثل تلك الساعات الطويلة وهذه الأجور المنخفضة ، بحيث قد تصل حياتهم إلى أعماق أكبر من البؤس مما عاناه عبيد الأرض والرقيق فى العصور الأولى . وكان من السهل استنتاج أن إلغاء عدم المساواة سوف يكون فى الواقع قهراً للتنافر .

غير أن تقدم التصنيع ألقى الشك على هذا الاستنتاج . لقد انتهت واحدة من أكثر الشكاوى مرارة واستمراراً فى المجتمعات الصناعية الرفيعة ، وهى ليست الفروق الطبقيّة وعدم المساواة ، بل العزلة الشخصية . ويقال أن كلاً من الفقراء والأغنياء يشكلون جمعاً منعزلاً ، وأن الأغنياء منعزلون تقريباً مثل الفقراء ، ومن المغرّى أن تجيب ، وقد تكون الإجابة صحيحة ، بأن الأغنياء أكثر قدرة على تحمل العزلة بكثير من الفقراء . وتبقى الحقيقة ، وهى أن شكاوى كبيرة من الحياة الصناعية لم تكن تتعلق - كما يبدو على السطح - بعدم المساواة ، الذى كان الراديكاليون ودعاة الإصلاح يعتبرونه دائماً الانحراف الأول للمجتمعات التى لم يتم إصلاحها . وكانت هذه الشكاوى بها فيها من تنافر قد يبدو أنه يؤثر على العلاقات ، حتى بين أولئك الذين يعتبرون متساوين اقتصادياً ، واجتماعياً وسياسياً . وهكذا كان سكان الضواحي من الطبقة الوسطى فى أمريكا يشعرون بأنهم مبعدون لا من الطبقات الدنيا أو الطبقات العليا ، بل عن بعضهم البعض .

وتشرح هذه الظروف لماذا يجب أن نسأل عما إذا كان التنافر الذى نعانى منه اليوم ترجع آثاره إلى عدم المساواة الذى تهاجمه الراديكالية تقليدياً . وكما توحى الملاحظات السابقة فإن هناك رأيين مختلفين تماماً حول هذه المسألة ، وهما يدعوان إلى فحص دقيق شامل ، لأن مستقبل الحضارة الصناعية يتوقف على قدرتنا على الفصل بينهما بصورة صحيحة .

ويمثل روسو وماركس جانب المذهب الراديكالى التقليدى . وكان كلاهما يدرك بذكاء أن شيئاً ما فى الحياة الحديثة أخذ يضعف ويقطع علاقات الناس بعضها البعض وبالعالم الطبيعى . . و « اعترافات » روسو هى رواية مؤلة عن عزلة شخصية طوال حياته . ويمكن وصف كتاب « رأس المال » لماركس بأنه تحليل تفصيلى عن تمزق حياته بسبب الرأسمالية . ولكن جذور المسألة بالنسبة للمفكرين معاً كانت عدم المساواة — عدم المساواة الذى كان تقليدياً فقط ، والذى لا يتفق مع الجوهر البشرى . وتحت حالات التنافر العديدة التى تعانى منها الكائنات البشرية تنافر كبير تنمو منه كل حالات التنافر الأخرى — إنه ذلك التنافر بين القلة التى تمتلك أغلب الممتلكات وتسيطر على الحكومة ، والكثرة التى تملك القليل أو لا شىء ، وهم رعايا لا حول لهم ولا قوة لسلطة سياسية مختلفة . ونتيجة لهذا الانشقاق ، فإن الحياة المشتركة والإبداعية مستحيلة عملياً — لا للأعداد الكبيرة البائسة فحسب ، بل وحتى للأغنياء وذوى الامتيازات ، الذين يجبرون على اتخاذ موقف دفاعى عقيم والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الجنس البشرى أن يكتسب كمال الحياة هى إلغاء المسافة بين القلة والكثرة .

ويمكن القول بإيجاز ، أن حالات عدم المساواة التقليدية لا تتفق مع الجوهر البشرى . فهى فى انتهاك مع طبيعة الجنس البشرى وتمزيق العلاقات الحقيقية ، ومن ثم فإن إلغاء هذه الحالات من عدم المساواة هو الشرط الأساسى للتغلب على التنافر .

غير أنه خلال القرن الأخير استنتج بعض الأفراد فى مرتبة عالية ، ولكنهم

مفكرون عميقون وذوو نفوذ ، عكس ذلك : إنه بجعل الناس متساوين فإننا ربما كنا نزيد التنافر تعميقاً . وكان أحد أوائل وأعظم هؤلاء المفكرين هو الفيلسوف الديني الدنمركي سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الذى عمل أكثر من أى شخص آخر لكى يغرس فى الوعى الحديث اهتمامات مثل الالتزام و « وثبة الإيمان » . كان نوع التنافر الذى يهتم كيركجارد أكثر من غيره هو التباعد عن الله ، فقد كان يعتقد أن هذا يحتل أن يقوى بالمساواة . وكانت حجته موجهة ضد ما يسمى اليوم المجتمع الكبير ، أى المجتمع الذى تكون فيه النزعة الفردية موضع لوم ومكبوتة لا بواسطة الحكومة وحدها ، بل بواسطة جماهير العامة المتعصبين والفضوليين بواسطة الجماهير .

وكان كيركجارد يشعر بانزعاج بما يعتبره اختفاء الأفراد الحقيقيين ، والأشخاص القادرين على العاطفة والقرار . ولا يستطيع الأفراد إلا أن يكونوا مسيحيين ، لأن المسيحية الحقيقية تعتمد على القرار ، وتضع المرء بمعزل عن كل الآخرين ، من أجل أن تقوم حياة المرء بأكملها على الأمل المسيحى فى السعادة الأبدية . ولكى تكون مسيحياً لمجرد أن كل شخص آخر مسيحى ، هوفى الحقيقة ألا تكون مسيحياً على الإطلاق . وكانت التسوية التى تبدو أنها تحدث فى كل مكان حوله ، تجعل حركة الجنس البشرى تبدو فى حالة يكون كل شخص فيها مجرد انعكاس سلبى لكل شخص آخر ، وهذا بالضرورة تحرك بعيد عن المسيحية .

وهذا المعنى تعنى المساواة ابتعاداً عن الله . فهل توحد المساواة مع ذلك الكائنات البشرية ؟ ليس بالنسبة لكيركجارد ، وربما ليس بالنسبة لأى شخص يلتزم بشكل جدى للغاية بأية عقيدة دينية . إن علاقة الشخص بالسمو فوق الوجود المادى لا بد أن تحدد كل العلاقات الأخرى ، حيث أن تمزقها يدفع الشخص إلى عزلة تامة ، حتى ولو كان الألم الناتج يخفف إلى حد ما بالتصرف والتفكير مثل أى شخص آخر . وفى حالة كيركجارد كانت الفردية الحقيقية تعتمد

على الإيمان الدينى . فإذا كان الإيمان مفتقداً تكون الفردية مفتقدة أيضاً .
والوحدة بين الذات تكون مستحيلة بالضرورة . وكان التطابق الذى يمقته
كيركجارد بشدة علامة لا على الوحدة ، بل على تنافر عميق بين الكائنات
البشرية .

وقد أوحى اضمحلال حالات عدم المساواة التقليدية بوحى من الشك
أو الخوف ، لا إلى توقعات إعادة الوحدة فى مفكرين آخرين - مفكرون كانوا
يختلفون تماماً عن كيركجارد ، وأيضاً يختلف كل منهم عن الآخر . فقد كان
توكفيل مثلاً ، الذى ناقشنا ملاحظاته فى أمريكا من قبل ، يهتم أساساً بالعواقب
الاجتماعية والسياسية للمساواة ، وكانت اهتماماته تاريخية أكثر منها دينية ، وكان
أسلوبه ، على عكس حماسة توكفيل وسخريته ، أسلوب تغلغل فاتر . ولكن
توكفيل رأى فى أمريكا أشياء كان كيركجارد سوف يراها على الأرجح لو أنه كان
قد زار أمريكا : ندرة فى الأفراد المتميزين الباسلين ، وعلاقات بشرية ضعيفة .
وكان نيتشه أيضاً ينتمى إلى هذه الجماعة ، وكان كما لوحظ قبلاً ملحداً ، وهو من
هذه الناحية على عكس كيركجارد وتوكفيل تماماً ، غير أنه كان يشعر بالفزع مثلها
إلى حد كبير أمام المد المتصاعد للمساواة . وأخيراً أعرب جوزيه أورتيجا إى
جاسيت الفيلسوف الاسبانى المثقف (١٨٨٣ - ١٩٥٥) الذى كان لا يشترك
كثيراً فى آراء كيركجارد الخاصة عن الإيمان ، ولا فى افتتان توكفيل بالنظم
الاجتماعية والسياسية ، أو كراهية نيتشه للمسيحية ، أعرب عن روح الثلاثة جميعاً
عندما استنكر « ثورة الجماهير » إن التسوية بين البشر تهدد إنسانيتنا ذاتها . إن كل
هؤلاء المفكرين مع كل حساسيتهم الزائدة ، اتفقوا على أن المساواة تدفع الفرد إلى
التمائل مع الجماهير ، وبذلك يخلق عزلة عن طبيعة المرء الحقيقية . إن الشخص
الذى يعزل عن النفس ، لا يستطيع إلا أن ينعزل عن الآخرين ، حتى ولو كان
هذا الشخص قد يبدو مثلهم تماماً . ومن ثم فإن من المتناقضات الظاهرية إذن ،
أنه بينما تتحقق المساواة ، تضعف الوحدة .

وهذا الرأي ليس بالضرورة محافظاً ، فإن نقاد المجتمع الكبير ، لم يصروا عادة على الحفاظ على النظم التقليدية أو المكانة الأرستقراطية ، بل إنهم رفضوا جميعاً قبول المبدأ الراديكالى العام بأن القضاء على حالات عدم المساواة التقليدية سوف ينهى أو حتى يخفف التنافر .

ففى أى اتجاه ينبغي أن نتحرك اليوم ؟ إن الراديكاليين ، رغم أنهم عادة يركزون على صراع الطبقات ، لا ينكرون أن التنافر أصبح أكثر عمقاً مع مجيء عصر التصنيع ، ولكنهم ينكرون فعلاً ، وبذلك يفصلون أنفسهم عن متتدى المجتمع الكبير ، بأن أى تسوية حقيقية قد حدثت خلال هذا التطور . وهم يرون أنه تحت سطح المساواة من الأمور ، نفس الحرب الطبكية التى خطط لها ماركس فى سخط منذ قرن مضى . ومن ثم فإن الراديكاليين المعاصرين يعتقدون ، مع روسو وماركس ، أننا يجب أن نتحرك نحو مساواة حقيقية .

وهؤلاء الذين على الجانب الآخر ، وهو فى غير صالحهم فى المناقشات العامة ، لا يتفقون بين أنفسهم على أى رد واحد على التنافر ، كما أن الردود المختلفة التى يقترحونها تتسم بالبساطة والوضوح اللذين فى الرد الراديكالى . إن الكثيرين يوصون بأن نعامل التقاليد والنظم الموروثة باهتمام واحترام كبيرين رغم أن — كما لاحظنا قبلاً — نقاد المجتمع الكبير ، ليسوا محافظين متماثلين على الإطلاق . ويأمل آخرون فى ظهور سلطات وزعماء جدد . غير أن حالتهم النفسية كانت بصفة عامة تتسم بإذعان تاريخى بشدة . فهم لا يرون أى حل موثوق به تماماً لمشكلة التنافر ، ولا يدعون أنهم قدموا لنا مثل هذا الحل . والأصح أن ما نحاول أن نفعله ، هو أن نلقى ضوءاً على موقفنا ، وبذلك نعد المرء للاستمرار فى حياة منعزلة من المقاومة من أجل خلاص إنسانيته الخاصة ، والانفتاح على مستقبل قد يكون أفضل كثيراً من الحاضر . بل وقد يكون متألماً ، رغم أنه قد يتجاوز بصيرتنا أو سيطرتنا ، ولا بد أن يمنحنا إياه القدر أو الله .

وفى الختام ، دعونا نقترح خطوطاً بديلة للفكر لأولئك الذين يودون استطلاع

الاحتمالات دون أن يتبعوا السبل المعهودة سواء من المذهب الراديكالى أو المحافظ . إن المرء سوف يلجأ أولاً إلى أولئك الذين لهم مزاج راديكالى ، وهو يبدأ بفكرة أن ما نحتاج إليه للتغلب على التنافر ليس المساواة ، الخالصة والبسيطة ، بل نوع معين من المساواة . والسؤال هو أى نوع ؟ ووجود مثل هذا السؤال أشار إليه خبير موثوق به هو ماركس نفسه ، عندما حذر من نوع من الشيوعية « لا يلغى فيه دور العامل ، بل يمتد إلى كل الناس »^(٢) . ومن هذا الموقع المتميز يستطيع المرء أن يرى إمكانية وجود راديكالية أكثر مكرراً ، من تلك التى لدى كثيرين من الراديكاليين المزيفين . ومثل هذه النزعة الراديكالية قد تحرر أتباعها من الإجبار المهرق لإظهار أن الحقيقة وراء كل موقف غير مرغوب فيه هى استغلال طبقة بواسطة طبقة أخرى . كما أنها قد تغرى الراديكاليين أيضاً على أن يكونوا أقل استعداداً مما هم عادة لافتراض أن أى قدر من التسوية بين الناس سوف تجعل الحياة أفضل .

والخط الثانى للفكرة يبدأ بفكرة أن نوع معين من عدم المساواة لازم للتغلب على التنافر . وبالبداية بهذه الفكرة فإنك قد تتخذ طريقاً خالياً من النزعة المحافظة والإذعان معاً ، مؤكداً المستقبل باعتباره شيئاً غنياً كما يفعل الراديكاليون ، غير أنك سوف تمنع الفكر فى المستقبل فيما يتعلق بأرستقراطية جديدة . فأى نوع من الأرستقراطية ؟ وهو ما يماثل السؤال السابق - أى نوع من المساواة ؟ - هل يتطلب السؤال إمعان الفكر : هل العلماء مؤهلين لتشكيل نظام أرستقراطى جديد ؟ أم فلاسفة من عقيدة خاصة ؟ أو أساتذة وطلبة ؟ وهل التقدم فى التكنولوجيا يمكن أن يخلق أرستقراطية الفنين ؟ هناك عدد من الاحتمالات تدل كلها ضمناً على أن مهمتنا ليست التسوية بل إنشاء سيطرات وسلطات جديدة .

(٢) كارل ماركس : « مخطوطات اقتصادية وفلسفية » ترجمة ت. ب. بوتومور ، وفى إريك فروم : « مفهوم ماركس للإنسان » (نيويورك : فريدريك أونجار - ١٩٦١) صفحتا ١٢٤ و ١٢٥ .

إن لغز طبيعتنا ، هى أننا دائماً ، كما يقول جاسبرز - أكثر مما نعرفه عن أنفسنا - لم تكن قط أكثر وضوحاً مما هى عندما نناقش فكرة المساواة . والفكرة ذاتها قد تعتبر تناقضاً ظاهرياً . والقلائل سوف يؤكدون أنها صحيحة تماماً ، فالكائنات البشرية غير متساوية بشكل واضح بكل معيار للمقارنة . والزعم بأنهم متساوون ليس ممكناً بدون الاستشهاد بشىء لا يمكن مقارنته فى كل شخص . وبعبارة أخرى ، فإن مذهب المساواة بين كل البشر يحتمل أن يعترف بأننا فيما نعرفه عن أنفسنا غير متساوين ، ولكنه يؤكد - مع جاسبرز - على أننا أكثر مما نعرفه عن أنفسنا ، فنحن متساوون فى هذا « الأكثر » ويتضمن ذلك التناقض الظاهرى ، وهو أنه رغم أننا غير متساوين فى كل ما يمكن ملاحظته وقياسه ، فإننا مع ذلك متساوين فى وجودنا الأساسى ، وعلى العكس فإن هؤلاء الذين يعارضون المساواة يحتمل أن يكونوا أكثر « واقعية » ، وأن يصروا على أنه ليس عدلاً ، ولا عملياً أن نتجاهل حالات عدم المساواة الظاهرة بين الناس .

وهذه ، بلا ريب ، مجرد اتجاهات . ولكى نثبت أن مذهب المساواة بين البشر يرفض الحقيقة تماماً بشكل موضوعى ، أو أن مذهب عدم المساواة يغفل عن - أو يتعمى عن - اللغز ، سوف يكون مبالغة فى التبسيط . وهناك حجج واقعية للمساواة ، مثل التبديد الذى يصنعه مجتمع هرمى الترتيب صارم للمواهب التى تظهر فى الطبقات الدنيا ، أو الغطرسة والخضوع الذى يستطيع أن يقضى على روح أرستقراطية راسخة تماماً . وعلى الجانب الآخر ، فإن الكتاب الذين يتشككون فى المساواة يرون أحياناً أن لغز وعظمة الجنس البشرى يرمز إليهما بنظام أرستقراطى من نوع ما . ومع ذلك تبقى الاتجاهات - فمذهب المساواة بين البشر يلجأ غالباً إلى ما نستطيع نحن من دون الجميع أن نلاحظه ونثبت عن أنفسنا ، بينما يصير الجانب الآخر على أنه لا الناحية العملية ولا العدالة يسمحان لنا بتجاهل حالات عدم المساواة الفعلية .

ونحن اليوم تجربنا مجموعة متنوعة من الظروف على أن نفكر فى المساواة -

بواسطة حشود من أناس لا مأوى لهم في كل مدينة أمريكية - مثلاً - وبواسطة استمرار التحامل العنصرى والظلم . غير أن هناك حالة واحدة تضطرننا إلى أن نفكر بمزيد من العمق مما نفعله بطريقة أخرى على الأرجح ، وذلك هو وضع المرأة ، فمن الواضح أنه ليس وضع مساواة كاملة مع الرجل . . فهل يجب أن يكون الأمر كذلك ؟ يبدو أن التأمل في هذه القضية بالذات وسيلة مناسبة لاختتام بحثنا للقضية العامة عن المساواة وعدم المساواة .

١٢ هل ينبغي أن يعامل الرجال والنساء دائماً وفي كل حالة على قدم المساواة ؟

قد يبدو أمراً مشكوكاً فيه أن نفترض أن وضع المرأة يضطرننا إلى أن نفكر بمزيد من العمق مما نفعله فكيف يكون ذلك ؟ ألا يجب أن نفكر بعمق حول وضع السود مثلاً ؟ لاشك أننا يجب أن نفعل ذلك في بعض الأحوال . ومن الواضح أنه وضع ظالم وغير عادل ، غير أنه باق . فلماذا يكون التغيير بمثل هذا البطء ؟ وماذا يجب أن يعمل ؟ هنا موضوعات جادة للفكر ، ومع ذلك فإنه لا يبدو أن وضع السود يتحدى الفكر السياسى بشكل أساسى كما يفعل وضع المرأة تماماً . وليست هناك حجج جديدة بالبحث في تأييد وضع السود . غير أنه فيما يتعلق بوضع المرأة هناك أناس متعقلين ومسؤولين يرون أنه ليس وضعاً غير عادل بصورة رهيبة ، أو يتعارض بشكل عميق مع مصالح المجتمع ومصالح النساء . وبعبارة أخرى . إن إخضاع السود أمر في طبيعته فشل تكوينى ، ونحن لا نطبق مبادئنا بشكل مستمر . أما وضع النساء (سواء كان تعبير الإخضاع سيكون مناسباً أم لا فإنها مسألة فيها خلاف) فهو سمة تكوينية للمجتمعات الغربية . وهو لا يتفق مع مبادئ باقية حتى الآن ، رغم أنها تتعرض لهجوم خطير تماماً ، فحسب ، بل أنها مقبولة على نطاق واسع ، والقضاء عليها سوف يتطلب تعديلات أساسية في النظام الاجتماعى - وعلى سبيل المثال - في الطريقة التى يربى بها الأطفال ، والطريقة

التي يتم بها العمل ويقسم داخل وخارج المنزل . ويمكن تعريف الحركة النسائية بإيجاز بأنها الحركة التي تطالب بإجراء هذه التعديلات . وتحتوى الحركة على تيارات عديدة ومتنوعة من الفكر ، وهذه تغذيها آراء فلسفية متباينة ، كالماركسية والوجودية ، وهى تتدفق نحو أهداف مختلفة ، بعضها متطرف للغاية ، والبعض الآخر محافظ نسبياً . ولكن كل أنواع الحركات النسائية تثير الشكوك فى النظام القانونى الذى يحدد وضع المرأة فى المجتمع الغربى اليوم . وما يهمنا هنا أساساً ، ونحن منشغلون فى تأمل فلسفى ، هو الطابع الفلسفى للهجوم النسائى . وفى هذا الصدد هناك حقيقة واحدة جديرة بالملاحظة بشكل خاص : فالحركة النسائية فى شكلها فى النظام القانونى تتحدى كل التقاليد الغربية للفكر السياسى ، منذ بداياته فى اليونان القديمة حتى الوقت الحالى . فلماذا هذا ؟

إن الرد ببساطة هو أن تقاليد الفكر قد زودت نظام المؤسسات بشرعية فلسفية . فالحركات النسائية تلفت الأنظار مثلاً ، إلى آراء أرسطو ، ولعله أكثر الفلاسفة السياسيين جميعاً تأثيراً . وكان أرسطو يرى أنه لا مكان للنساء فى بعض الأنشطة ، مثل الفلسفة والسياسة ، حيث تبلغ الطاقات البشرية الكامنة أكمل إنجازاتها . والواقع أن النساء لا يمكن أن يكن بشراً بصورة كاملة ، وكان هذا بادياً بوضوح لأرسطو حتى أن هذه المسألة لم تناقش . وتلفت الحركات النسائية الأنظار أيضاً إلى استمرار مثل تلك الآراء بين الشخصيات الكبرى فى تاريخ الفكر السياسى ، وكانوا جميعاً من الرجال . بل إن مفكراً من المؤمنين بالمساواة بين البشر مثل روسو ، قبل افتراض أرسطو بأن أخطر الشئون البشرية ، تلك التى تمس الدول والتاريخ يجب ألا يعالجها إلا الرجال وحدهم . وليس مما يثير الدهشة ، أن مفكرات الحركة النسائية يتساءلن عما إذا كان ينبغى أن يحاولن الدخول فى المحادثات الفلسفية التى تعود إلى ٢٥٠٠ عام ، والتى بدأت بواسطة اليونانيين القدماء ، وربما ينبغى أن يبدأ حواراً جديداً . والواقع أنهم يقلن أن وضع المرأة

لم يكن بين الأسئلة الأزلية .

غير أنه كان بينها حقاً ، رغم أن أغلب الفلاسفة السياسيين قد أهملوه ، لأن أفلاطون طرح السؤال في البداية ، عندما دلل على أن النساء يجب أن يكن أهلاً لأعلى منصب في دولته الخيالية المثالية ، دولة الحاكم - الفيلسوف ، وطرح جون ستيوارت ميل السؤال في القرن التاسع عشر ، مرة أخرى في كتابه « خضوع النساء » - وهو عمل مازال تنظر إليه الحركات النسائية باحترام . ومن ثم دعونا نفترض أن النساء والرجال في حوار معاً . وفي تحدى التقاليد الغربية للفكر السياسى ، تفتح الحركة النسائية بعضاً من أعماق القضايا التى تواجه المجتمعات البشرية ، ويختلف الناس اختلافاً واسعاً فى إجاباتهم على هذه القضايا (وليس لمجرد الاختلافات فى الجنس) غير أن القلائل سوف ينكرون أن الحركة النسائية تضطرننا إلى مواجهة القضايا من جديد . فدعونا نحاول عمل ذلك هنا .

(١) إن قضية المساواة ذاتها هى أول كل شىء . . فماذا تعنى المساواة ؟ لا يمكن افتراض أنها تعنى التماثل ، حيث أنه سوف يظهر أنه من المستحيل أن تعامل الرجال والنساء دائماً وفى كل حالة نفس المعاملة بالضبط ، ولكن هل من الممكن أن تعامل الناس جميعاً بشكل مختلف دون أن تحابى أحداً ؟ وعلى سبيل المثال ، إذا كان ممكناً للنساء أن ينجبن أطفالاً ويعنين بالصغار ، دون أن يعانين أية نكسة فى أعمالهن على حساب الوقت الذى يؤخذ لذلك ، فهل يكون هذا أمراً غير منصف للرجال لأنه يزود النساء بتجربة فى الحياة أكمل وأغنى مما لدى الرجال ؟ وكيف نميز بين المعاملة التفاضلية والضارة ؟

وهناك قضية أخرى هنا وهى الضرورة الاجتماعية . فالبعض يزعم ، كما لاحظنا قبلاً ، أن السنوات الأولى من حياة الطفل تتطلب اهتمام الأم طوال الوقت ، وهو ما يدل ضمناً على أنه بالنسبة للنساء ، يكون الانسحاب من الحياة العامة فترة طويلة إلى حد ما إلى البيت ضرورة اجتماعية . ولكن هل هى كذلك ؟ . . وهل يمكننا أن نعرف ما هو ضرورى اجتماعياً بدون تحريب واسع ؟

وهل لدينا أى حق لإجراء تجارب على صالح الأطفال ؟ وحتى مع التجريب ، هل يمكن أن تتمتع أحكامنا عن الضرورة الاجتماعية بشرعية لا تتأثر بالظروف الثقافية ، والاقتصادية ، والاجتماعية التى تتغير باستمرار ؟ ولكن لنفترض أنه ثبت أن الأطفال فى كل الظروف مهما كانت ، سيكونون أفضل حالاً إذا تولت الأمهات رعايتهم طوال الوقت ، فإلى أى مدى يجب أن يكونوا أفضل كثيراً لكى تبرر التضحية بالحياة المستقلة للأم ؟ إن أكثر الحجج إقناعاً عن فوائد الرق لن تقودنا إلى أن نعيد نظام الرق . وفى بعض الأحيان تسمو الضرورة الأخلاقية على الضرورة الاجتماعية . فهل ينطبق ذلك على تحرير النساء من رعاية الطفل وأعمال البيت ؟

وأخيراً ، فإن الحركة النسائية قد تدفعنا إلى أن نسأل مرة أخرى ما قد يكون أصعب وأعمق الأسئلة جميعاً وهو : ما الذى يجعل مبدأ المساواة إجبارياً إلى هذا الحد ؟ ففي العصور القديمة - كما رأينا - كانت الشعوب المتحضرة إلى حد بعيد تفكر غالباً بصراحة عن أغلب الكائنات البشرية ، والنساء من بينهم إلى حد كبير كما نفكر نحن اليوم عن الآلات - باعتبارها أشياء للاستخدام فإذا لم تكن صالحة للاستعمال ، فإنها تُنسى أو تعتبر تافهة ، ولن يستطيع أن يفكر بهذه الطريقة اليوم إلا القلائل . فلماذا ؟ هل هذا مجرد شعور عاطفى ؟ أم أن لدينا بشكل ما عيونا أكثر حدة بشأن الكرامة البشرية مما كان لدى فيلسوف متفوق الذهن مثل أرسطو ؟ وكيف يمكن أن يكون الأمر كذلك ؟

(٢) وتجبرنا الحركة النسائية أيضاً على أن نفكر بشأن سلطان الطبيعة والعادات النسبى . . فهي تتحدى العادات والأعراف التى أجازتها قرون من التجربة الاجتماعية ، وبذلك تهاجم العادات فى أكثر أجزائها بقاء ، وبالنسبة لبعض الناس أئمنها . وما مدى الاحترام الذى تستحقه العادات ؟ (سواء فى شكل عادة واحدة أو شبكة من العادات تكون مجتمعاً ما) وهل حقيقة أنها ليست طبيعية بالتحديد تدينها ؟ وهل وجودها ذاته يدل على أنها « ناجحة » بمعنى ما

ويؤهلها للسلطة ؟ وإذا كانت قد بقيت قروناً عديدة فهل يضيف ذلك إلى سلطانها ، ويظهر أن أجيالاً عديدة جربتها ووجدتها ذات قيمة ، أم أنه يظهر فقط أنها لم تختبر قط بشكل عقلاني ؟ وإذا تم تدمير العادات فماذا يتبقى ؟ . . . الطبيعة ؟ وهل هناك شيء كهذا — أو أن الطبيعة البشرية — هي ما تصنعه العادات فقط . وإذا كان هناك شيء كالطبيعة ، فهل يمكن معرفته ؟ عند التأمل في أسئلة من هذا النوع قد يكون من المفيد أن نكون أكثر تحديداً . . . فهل الأسرة طبيعية أم تقليدية فقط ؟ وماذا عن الأدوار التقليدية للرجال والنساء : هل تتفق هذه مع طبيعة الذكور والإناث ، أم أنها مجرد أشياء معتادة ومناسبة ؟ وهنا نصل إلى سؤال أساسي وجذاب على نحو استثنائي : هل الذكورة والأنوثة ، مفاهيم مشحونة بالماراغة وقوة عاطفية — طبيعية أو تقليدية فقط ؟ وهو سؤال يستحق معالجة منفصلة ، إذ أنه يتعلق بحجر الأساس للفكر السياسي — الطبيعة البشرية .

(٣) كنت قد أشرت قبلاً إلى الدراسات النفسية التي تشير إلى أن الرجال والنساء ، وبالفعل أيضاً الصبيان والبنات ، يرون المواقف البشرية بشكل مختلف — فالرجال يرونها من ناحية قانونية بحتة ، والنساء بالحدس ، والرجال عادة يبحثون عن القواعد الوثيقة الصلة بالموضوع ، والنساء عن الإمكانات الملازمة لمواقف معينة . وهذا الفرق ينطبق على غيرها وعلى سبيل المثال ، فإن الرجال يهتمون إلى حد كبير بالاستقلال الشخصي ، وهم يميلون إلى اعتبار العلاقات أمراً مهدداً لهم ، والنساء يملن إلى اعتبار أنفسهن مشتركات في علاقات بمقتضى كيانهن الأساسي . وعندما يثور النزاع ، فإن الرجال ، وفقاً لذلك ، يفكرون أولاً في حقوقهم ، والنساء (وإن كانت الحركة النسائية تؤكد بشدة على حقوق النساء) يفكرن في مسؤولياتهن . وقد يكون أعلى مستوى للنساء هو تقديم المساعدة ، وبالنسبة للرجال هو عدم التدخل . وتباين مثل هذه الفروق ، بطبيعة الحال ، بين الأفراد ، وهي تمثل اتجاهات لا قوانين مطلقة . ومع ذلك فإنه يبدو

ذلك فإنه يبدو من المبالغة القول بأن الرجال والنساء يختلفون فى الشخصية . وهو افتراض يضىء عليه الإدراك السليم وكذلك البحوث النفسية مصداقية . وهكذا يبرز سؤال أساسى بلا ريب للفكر السياسى هو : هل هناك أية صفات عامة تحدد الكائن البشرى ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى ؟ لقد أوضحت قبلاً أن الأفكار السياسية ترتكز دائماً تقريباً على مفاهيم عن الطبيعة البشرية . ولكن انتقاد الحركة النسائية للمجتمع التقليدى تضطرننا إلى أن نفكر حول الطبيعة البشرية من جديد . فإذا كان هناك وجود لمثل هذه الطبيعة البشرية ، فهل هى تماثل طبيعة الذكور تقريباً (مما يشير ضمناً إلى أن النساء إما أنهن لا يمكن أن يصبحن رجالاً بشكل كلى ، ومتساوين مع الرجال ، أو ؛ إذا استطعن ، فإنهن بعمل ذلك لابد أن يصبحن مثل الرجال) ؟ أو أنه إذا كانت الطبيعة البشرية موجودة ، فهل هى ذاتها كالطبيعة الأنثوية ؟ (مع افتراض أن المساواة الكاملة للنساء سوف تحسن طابع المجتمع بصورة مثيرة) ؟ أم أن الطبيعة البشرية شىء دفن وطواه النسيان ، وأن الرجال والنساء يمثلون حتى الآن مجرد أجزاء من البشرية ؟

(٤) من الخصائص الأساسية المميزة للمجتمع الغربى الحديث ، الفصل بين الحياة العامة والخاصة ، فالأنشطة مثل السياسة والأعمال التى تجرى بعيداً فى العالم ، مفتوحة للجميع بطرق ودرجات متفاوتة . فى حين أن البيت مغلق أمام الجميع إلا الذين يختار سكانه إدخالهم . والحركة النسائية تتطلب منا أن نفحص هذا التقسيم . إن النساء اليوم ، وبشكل تقليدى لديهن مسئولية أولى عن المجال الخاص ، بينما يحتفظ بالمجال العام للرجال ، ولكن ذلك يبدو لأناس كثيرين ضاراً إلى حد كبير بالنساء . ويفترض كثيرون أن المجال العام ، هو مجال المشاركة الكلية فى شئون الجنس البشرى ، فى حين أن المجال الخاص ضيق ومذل . ولكن قد يتساءل المرء هل هذا صحيح ، نظراً لحقيقة أن هناك حقائق مثل الحب الشخصى ، والإخلاص الدينى ، والحديث ، والجدل يبدو أنها تتركز فى المجال

الخاص (وإن لم تكن مقصورة عليه) .

وكانت الحياة العامة ، والحياة في الجوهر مرادفان إلى حد كبير بالنسبة لليونانيين القدماء ، وقد جعلت التطورات التالية ، مثل ظهور المسيحية من الممكن الشك في هذه التسوية بين الاثنين . ولكن مع افتراض أن هذه التسوية مقبولة ، فما الذى يمكن عمله ؟ هل ينبغي إلغاء الفصل بين الحياة العامة والخاصة ؟ إن المرء ليتردد في القول بأنه يجب إلغاؤه ، لأن هذا سوف يعنى ضياع الحياة الخاصة ، مع الحرية ذاتها وهو ما يخشاه المرء . ومن الناحية الأخرى ، فإن القول (مع افتراض الرغبة للإجابة على مطالب أنصار المساواة بين الجنسين) بأننا نحتاج فقط إلى فتح كلا المجالين تماماً للرجال والنساء على السواء يبدو سهلاً للغاية . ولكى يكون للرجال والنساء مدخل متساوٍ بشكل مطلق إلى المجال العام ، لا بد أن تكون هناك مشاركة مطلقة على قدم المساواة في واجبات المجال العام . ولكن نظراً لإمكانية أن تكون للنساء قدرات للأُمومة ليست لدى الرجال - بغض النظر عن استعدادهم للقيام بمهام تربية الأطفال والعناية بالبيت - فإن مثل هذه المشاركة غير مرغوب فيها بوضوح . كما أنه لا يبدو بوضوح أنه أمر عملي . وسيكون مطلوباً من كلا الشريكين وقتاً بعيداً عن العمل ، وهو ما يجعله ضرورات الأعمال والحياة المهنية من الصعب ترتيبه ، كما أنه سوف يتطلب أيضاً قدراً من التعاون المشترك في البيت ، وهو أمر - كما توحى إحصاءات الطلاق الحالية - غير شائع ، وتلك بالتأكيد أمور دنيوية ، ولكنها تتعلق بقضية فلسفية جارية : البنيان الصحيح للنظام الاجتماعى .

(٥) وأساس النظام الاجتماعى أيضاً قضية تضعها الحركة النسائية أمامنا ، فهناك نساء كثيرات يرين أن المجتمع يفرض عليهن التزامات يجب ألا تلقى على عواتقهن . فمن الذى أعطى المجتمع الحق لكى يفعل ذلك ؟ من الذى أعطاه حق التدخل في الحرية الشخصية ؟ وتبدو هذه القضية أحياناً في الأدب النسائى في مناقشات لمبدأ العقد الاجتماعى ، الذى يعنى أن المجتمع والدولة قائمين على

أساس الاتفاق الاختيارى لأعضائهما . وهذا المذهب يتطابق بإحكام مع اتهامات المطالبين بالمساواة بين الجنسين ، لا من حيث أن كثيرين سوف يزعمون أن المجتمعات والدول نشأت عادة فى اتفاق تعاقدى صريح . ولب المبدأ هو فيما يقوله ، لا بشأن الأصل ، بل بشأن السلطة الأخلاقية للنظم الاجتماعية ، إذ أنه يقول فى الواقع أن الالتزامات التى « يفرضها » المجتمع يجب أن تقبل بحرية . والأدوار الاجتماعية يجب أن تملأ بطريقة اختيارية أولاً تملأ على الإطلاق . وأحست نساء كثيرات أن أدوارهن كزوجات ، وأمهات ، وربات بيوت ليست شاقة فحسب ، بل إنهن مستعبدات فعلاً ، رغم أنها حالة نشأت فى عقد زواج تم فى حرية . ولم تكن الأعباء التى تنتظرهن ، تتوقعها العرائس الصغيرات الساذجات بوضوح ، وحتى لو كن يعرفن ، فإن المجتمع لم يكن يقدم لهن إلا بدائل قليلة . فمبدأ العقد الاجتماعى يثير الشك فى مواقف من هذا النوع . ولا بد من أن تكون الالتزامات الاجتماعية والسياسية راسخة فى إرادة الفرد ، وهذا يبدو معقولاً — وبالفعل حيويًا — لأغلب الناس اليوم .

ولكن هل يستطيع مجتمع قائم على الاختيار غير المقيد لكل فرد فقط ؟ وهل من الممكن إنجاز مهمة بهذه الضخامة كإنجاب الأطفال وتربية جيل جديد إذا كان كل فرد حر فى أن يقف على حدة ولا يقوم بأى دور ؟ وهل نوعية الاتفاق الاختيارى تتطلب أن يكون أى فرد ، فى أى وقت ، حراً فى أى وقت ، حراً فى التخلي عن أية علاقة بإعلان بسيط يقول : « لم أكن أعلم ماذا كنت أفعل ؟ » وبأسئلة مثل هذه فإننا نواجه مرة أخرى ، كما فعل المفكرون السياسيون فى كل العصور ، معضلة أخلاقية تلازم وجودنا الجماعى .

(٦) وتقودنا الحركة النسائية أيضاً إلى أن نعمن الفكر فى الظلم بوجه عام . ولا يستطيع المرء أن يفكر فى وضع المرأة بدون أن يفكر فى وضع الجماعات الأخرى ، التى تتعرض أو تشعر بأنها مضطهدة ، كالأقليات العنصرية والفقراء . فإذا كان وضع المرأة قد تعدل وفقاً للمثل العليا للمساواة بين الجنسين ، فهل سوف

يتبع ذلك إنهاء كل أشكال الاستغلال والبؤس بشكل طبيعي ؟ ويدعو ذلك إلى أن نسأل ، قبل كل شيء ، على أى شيء يركز وضع المرأة اليوم — على الرأسمالية ، التى يقول بعض المحللين أنها السبب الرئيسى أيضاً للفقير وعدم المساواة الاقتصادية ؟ أم أن وضع المرأة يعكس تقليداً أبوياً قديماً (تقليد يفترض تفوق الذكور) مستقلاً عن الرأسمالية ، أو حتى رأسمالية ضمنية ؟ أو أنه يعكس تفاخراً وأنانية سوف تظهر على سطح أى نظام ، حتى إذا كان نظاماً من المساواة المطلقة بين الرجال والنساء ؟ غير أننا لا نسأل عن وضع المرأة فقط ، بل وعن مصادر الظلم أيضاً . فهل كل أشكال الظلم مؤسسة على ظرف واحد ضمنى واحد . بحيث أن إصلاح واحد منها يصححها جميعاً ؟ وهل ينبغي أن تهاجم كلها فى وقت واحد ؟ أم أنها كالحشائش متنوعة ومستقلة ، وتنبثق باستمرار ، بحيث أن المعركة ضدها غير منظمة ولا نهاية لها بالضرورة ؟

ولتسهيل التأمل — وإنقاذنا من الغرق — سوف نحدد بدائلنا الأربعة العريضة : ثلاثة أنواع من الحركات النسائية ، ونوع واحد معاد للمساواة بين الجنسين ومن أجل توفير الراحة ، سوف أعطى هذه البدائل أسماء ، غير أن على المرء أن يتذكر أن هذه الأسماء من وضع المؤلف ، التى تمثل الأوضاع المتوافقة معها والتى لا يستخدمها الجميع ، وقد يرفضها البعض .

مذهب الانفصالية النسائية . بالنسبة للأشخاص الذين يتخذون هذا الموقف ، لم يكن الهدف هو المساواة للمرأة ، بل بالأحرى مكاناً منفصلاً ، أو حتى مكاناً أعلى للنساء . وبهذا المعنى ، فإن ردهم على سؤال ما إذا كان ينبغي معاملة الرجال والنساء على قدم المساواة كان بالنفى . وفى حين أنهن كن يرفضن أى شكل من التبعية ، فإنهن كن يطمحن إلى عالم متميز للمرأة ، أو حتى عالم تحكمه النساء . وربما كان موقفهن قائماً على أساس الاعتقاد بأن النساء لسن مساويات للرجال فقط من الناحية الفطرية ، بل أنهن أعظم شأناً منهم ، ومثل هذه الآراء تصدم أغلب الناس ، فهى تبدو متطرفة وغير معقولة ، ولكنها بطبيعة

الحال ليست أكثر تطرفاً ، أو أكثر عدم معقولية بشكل ظاهر من الافتراضات عن تفوق الذكور التى كانت شائعة قروناً عديدة . وقد ناقش ممثلو مذهب الانفصالية المطالب بالمساواة بين الجنسين إمكانيات التطورات التكنولوجية التى تسمح للأجنة بأن يتم الحمل بها ونموها خارج الرحم ، حيث أن استمرار الجنس البشرى لن يفرض على النساء أعباء الحمل والولادة .

وقد صور مذهب الانفصالية للمطالبة بمساواة الجنسين فى رواية كتبت منذ أكثر من خمسين عاماً بواسطة تشارلوت جيلمان وهى أمريكية من أنصار المساواة بين الجنسين ، وعنوانها « هارلاند » ولا يزال كُتَاب الحركة النسائية يقدرونها للآن ، وهى تصف مجتمعاً يتكون كلية من النساء ، وقد أوجد سكانه قدرة على حالات الحمل الذاتية - التى تُنتج دائماً مواليد من الإناث - وبذلك يحافظ على نوعية السكان . وهذا المجتمع هو حلم نسائى مثالى . فكل العلاقات منسجمة ومتعاونة ، والجمال فى كل مكان ، فى الريف والمدن على حد سواء ، والمشكلات تعالج بطريقة عملية وطيدة وبنجاح ، والسكان ذوو وسامة ولين ، وهم جادون ، باحثون ، ومثقفون أيضاً . وقد حققوا وجوداً تاماً ومرضياً تماماً بدون الرجال . وفى نهاية الرواية تقبل ثلاث الزواج من ثلاثة رجال وجدوا طريقهم إلى هذا الفردوس ، غير أنه طوال الكتاب كان الرجال يختل توازنهم مرة بعد أخرى بشكل كوميدى بواسطة كفاءة وفطنة النساء المتفوقة . وقد جعلت من الواضح أن النساء اللواتى قبلنهم كقرناء ، لم يكن يعتمدن عليهن بأية صورة من أجل رفاهيتهن .

الحركة النسائية الراديكالية . وعلى النقيض فإن دعاة المساواة بين الجنسين الراديكاليين مهتمون للغاية بالمساواة وردهم على السؤال الذى أمامنا - هل ينبغي أن يعامل الرجال والنساء دائماً وفى كل حالة على قدم المساواة هو « نعم » ولكنهن يضعن شرطاً هاماً وهو : أن يتغير المجتمع جذرياً . إنهن يبحثن عن مدخل لا إلى عالم الرجال الحالى ، بل إلى عالم متغير الشكل - عالم أكثر جدارة بأن يشتركن فيه من العالم الذى خلقه الرجال . والمجتمع الأبدى قد انحط قدره بأحوال مثل

المنافسة والعنف ، والامبريالية والحرب . ولا يطالب دعاة المطالبة بالمساواة بين الجنسين بتغييرات اجتماعية فحسب ، بل إنهن يملن للاعتقاد بأن النساء يستطعن تقديم إسهاماً حاسماً للتغيير المطلوب من خلال روح أكثر شخصية وأكثر حناناً مما يظهره الرجال عادة . وكما يمكن أن يستخلص المرء ، فإن دعاة المساواة بين الجنسين الراديكاليات أقل احتراماً بكثير للعادات من الطبيعة - أى من الطبيعة البشرية - حيث يرين طاقات كامنة ، يمكن مع تحرر المرأة أن تصبح حقيقة واقعة في عالم في حاجة عميقة إلى التجديد .

والرد الراديكالى على بعض القضايا التى نوقشت قبلاً يثير الاهتمام ففما يتعلق بفصل المجالين العام والخاص ، فإن دعاة المساواة بين الجنسين الراديكاليات لا يطالبن بإلغائه بالضرورة . ويدعو بعضهن بدلاً من ذلك إلى إعادة تفسيره . إن المجال الخاص سوف يصبح مكاناً يحق للمرء أن ينسحب منه ، ولكن حيث لا يمكن أن يحتجز المرء فيه بالقوة . أما المجال العام - من الناحية الأخرى - فسوف يفتح للعواطف واهتمامات كانت تعالج حتى ذلك الحين باعتبارها خاصة ، وستصبح أكثر شخصية وأكثر حواراً ، وأقل تقيداً بحرفية القانون . أما فيما يتعلق بجذور الظلم بصفة عامة ، فمن المعتاد بالنسبة لدعاة المساواة بين الجنسين أن يعتبروا تحرير النساء مفتاح التحرير البشرى العام . وتبعية النساء الأبوية ترتبط بشكل عضوى ، أوحى على أساس ، كل الأشكال الرئيسية للظلم ، مثل التفرقة العنصرية والاستبداد الطبقي . وهكذا فإن عالماً يتجدد بواسطة تحرير المرأة سيكون جديداً ، لا للنساء فقط ، بل للجميع .

الحركة النسائية الليبرالية . تبدو دعاة المساواة بين الجنسين الليبراليات ، فى تعليقاتهن على الوضع الحالى للنساء والمواقف الأبوية للمفكرين السياسيين السابقين أشبه كثيراً بدعاة المساواة الراديكاليات ، وقد يمكن الإشارة بإيجاز إلى الكيفية التى يختلفن بها عنهن ، وذلك بالقول بأنهن لا يجدن أن التكوين العام للديمقراطيات الليبرالية - أى أغلب المجتمعات الغربية المعاصرة ، غير مقبول

تماماً . وفى حين أنهم يؤكدون على المساواة الطبيعية بين الجنسين ، فإنهم يكن أقل تأكيداً من الحركات النسائية الراديكالية بأنه من الممكن تربية الأطفال خارج البيت ويعيداً عن الأم ، وهن أكثر تفتحاً لتقبل إمكانية أن تفرض البيولوجيا التزامات فريدة على النساء . ولهذا فإنهن أكثر وداً تجاه الأسرة من الحركات النسائية الراديكالية . كما أنهم أيضاً أقل عداء للعالم العام كما هو مكون حالياً ، وبالتالى أكثر قابلية لأن يكن راضيات إذا حصلت النساء على مدخل مساو للعالم ، وأن يشترك الرجال بشكل أكمل فى الواجبات المنزلية . وفوق كل شىء ، كما يوحى تعبير الحركة النسائية الليبرالية ، فإنهم يرغبون فى الحرية - الحرية التى أصبحت راسخة فى أغلب المجتمعات الغربية ويتمتع بها الرجال بصورة كاملة تقريباً . (على الأقل بواسطة الرجال البيض من الطبقة المتوسطة) ولكنها تمنع جزئياً عن النساء ، كما تعتقد الحركات النسائية ، أن الحرية الحقيقية سوف تكفى فعلاً ، فالمجتمع لا يحتاج إلى أن يتغير شكله ، بل أن يكون مفتوحاً أمام النساء ويدار بطريقة عادلة .

المذهب الأبوى المحافظ . وهذا هو معسكر الذين يردون بكلمة « لا » على السؤال الخاص عما إذا كان ينبغى أن يعامل الرجال والنساء دائماً وفى كل حالة على قدم المساواة . وهم ليسوا رجالاً بالضرورة ، فهناك نساء كثيرات يشاطرن هذا الرأى ، وإذا كانوا رجالاً فهم ليسوا بالضرورة أولئك الذين تطلق عليهم الحركات النسائية : « ذوى النعرة الرجولية » ولكنهم يقبلون فعلاً الترتيبات السائدة ، وهى ترتيبات تمنح أولوية معينة لا يمكن إنكارها للرجال . وبالنسبة لأى شخص على دراية بالذكاء ، والتعليم ، والعاطفة التى تميز الكثير من الأدب النسائى ، قد يبدو قبول المجتمع الذى يسخر منه فى مثل هذا الأدب ، إلى هذا الحد قد يبدو تخلفاً وعمى غربياً ، ولكن ربما كان هناك أشخاص أكثر بكثير يحتلون هذا الوضع من أى واحد من الآخرين الذين ناقشناهم ، وسيكون من الصعب أن نظهر أنهم جميعاً يفتقرون إلى الذكاء والمشاعر الإنسانية .

أما الأكثر اعتدالاً من المحافظين الأبوين ، فإنهم سوف يبنون قضيتهم على الأرجح على الطابع المعاصر للرجال والنساء ، وسوف يصرون على أن الرجال والنساء مختلفون ، وأن اختلافاتهم دائمة ، وطبيعية وليست مجرد منتجات للعادات . أما إذا كانوا متساوين بشكل مطلق فإنه أمر لا يهمهم كثيراً ، فالشئ الذى يهمهم أكثر بكثير هو الطريقة التى تتلاءم بها الخصائص المميزة للرجال والنساء التى تتوافق معاً فى عمل المجتمع . فهم سوف يتمسكون مثلاً بأن الرجال ينزعون إلى أن يكونوا عدوانيين ومن ثم فإنهم يناسبون مناصب الإدارة الواسعة النطاق والقيادة ، وأن النساء لطيفات ورحيمات ومن ثم فهن أهل لخلق الانسجام والدفء بين الأعداد الصغيرة ، كالعائلات ، وفى إيجاز هناك تماثلاً معيناً بين مزاج الذكر والعالم العام ، وبين مزاج الأنثى والعالم الخاص . والتنبه إلى هذا التماثل أمر حيوى على السواء لإدارة الشؤون العامة ، أوعاية الأسرة . وتجاهل ذلك هو بمثابة إهمال بنيان الحضارة ذاتها .

والأكثر اعتدالاً من المحافظين الأبوين قد يقدمون أيضاً ملاحظات عملية معينة . فالنظام الاجتماعى على سبيل المثال يعتمد على درجات من السلطة ودرجات من التبعية . والإصرار بلا تعقل على مساواة مطلقة ، هو بمثابة عبث بالشروط الأساسية لمجتمع عملى . فالرجال قد يفتقرون أحياناً ، بل وغالباً ، إلى الصفات الفطرية التى تبرر الأولوية الحالية ولكن الأولوية لابد أن تكون لشخص ما ، والإصرار على أن يحتفظ بها شخص ما متفوق بشكل يمكن إثباته على كل من هم تحته ، يعكس مذهب الكمالية من نوع معد بشكل سئ جداً للعالم الحقيقى . وقد يكون هناك بين الملاحظات العملية ، أن النظام الحالى ليس جائراً بالنسبة لأغلب النساء . إذ أنه بمجرد أن تتم مهام تربية الأطفال ، يصبح للنساء حرية ووقت فراغ واسعين ، وعن طريق المنظمات التطوعية ، كالكنايس ومجموعات الضغط ذات الاهتمام العام ، تكون أمامهن فرص متعددة للدخول فى شؤون العالم الأكبر .

وفي اللمحة الموجزة عن هذه الأوضاع ، حاولت أن أظهر أنه ليس هناك شيء منافي للعقل ، ولا شيء لا يمكن الدفاع عنه . ومن ناحية أخرى ، لا بد من ملاحظة أن أحداً لا يخلو من ضعف خطير ، فالضعف الخطير في انفصالية الحركة النسائية ، على سبيل المثال ، هي أنها تمزيق للجماعة . وهي ترفض فرضية هامة لهذا الكتاب ، وهي المثل الأعلى للحوار غير المقيد الذي يشترك فيه الرجال والنساء على السواء . أما فيما يتعلق بالحركة النسائية الراديكالية ، فإن أخطر نقاط ضعفها قد يكمن ببساطة في شكلها الثوري ، فهي تطالب بتغييرات اجتماعية فورية وجارفة . ولكن التاريخ يقترب من إثبات أن الكائنات البشرية لا يمكنها أن تغير شكل المجتمع بسرعة وبصورة تامة . (رغم أن الأحداث في شرق أوروبا قد تتطلب إعادة بحث هذا الاستنتاج) وفي محاولة عمل ذلك ، يطلقون قوى بشرية يتعذر السيطرة عليها ، ويخلقون مواقف يصعب التحكم فيها .

هل الحركة النسائية الليبرالية إذن هي الرد ؟ ليس فوق كل شك بالتأكيد . وربما كانت أهم حجة ضده ، ليست في أنه معيب كـرد ، بل لأنه من منظور نسائي ، فهو ليس رداً على الإطلاق . وهو يفشل بصورة لافتة للنظر حيال الاهتمامات النسائية . وبقبول النظام الحالي للمجتمع ، إلى جانب تعريفات الذكور للحرية ، وللحياة العامة والخاصة ، فإنه يترك النساء مع معوقات ظالمة ، ويترك المجتمع وقد انحط قدره بالمنافسة والعنف . وهكذا فإن الحركة النسائية الراديكالية ستكون على الأقل ميالة للغاية للمناقشة ، وأخيراً فإنه بالنسبة للمذهب المحافظ الأبوي ، رغم مظهر الرزانة والإدراك السليم — وهو مظهر أبعد من أن يكون خادعاً تماماً — يستطيع أن يتهم بأنه يدور حول قضية المساواة وبذلك يترك النظم والعادات التي تنتهك المستوى الأعلى للعدالة دون تحدٍ .

إن القراء الذين يشعرون بالخيرة — لا حيال القضايا التي تتعلق بتبعية النساء فحسب ، بل والقضايا التي تتعلق بالمساواة وعدم المساواة بوجه عام — ينبغي ألا تثبط هماتهم ، لأن هذه قضايا محيرة فعلاً . وهذا أحد الأسباب في أنها لم تحسم

قط . وإذا كان التأمل فيها مباراة ، فإننا قد نفضل ألا نلعبها . ولكن المعتقدات التى تتعلق بالمساواة وعدم المساواة تحدد كيف ينبغي أن ينظم المجتمع . وهذه المعتقدات متفجرة ، وقد سببت ثورات لا حصر لها منذ عصر الدول – المدن اليونانية القديمة حتى الوقت الحاضر ، ولهذا فإننا مضطرون مرة بعد أخرى فى أن نمعن الفكر فى حقائق عدم المساواة المزعجة ، وفى رؤى المساواة التى تحلب اللب ، وليس لدينا خيار كثير إلا أن نتحمل الحيرة التى نشعر بها طبيعياً ونحن ندنو من هذه الأشياء التى لا يستطيع الفكر أن يفكر فيها .

■ قراءات مقترحة

- Plato. *The Republic*
 Aristotle. *Politics*, Books I and III-VI
 Locke, John. *The Second Treatise of Government*
 Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality*
 Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*
 Paine, Thomas. *The Rights of Man*
 Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, 2 vols.
 Kierkegaard, Søren. *The Present Age*
 Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*
 Marx, Karl. *Capital*, Vol. I
 Nietzsche, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*
 Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses*
 Camus, Albert. *The Plague*
 Orwell, George. *The Road to Wigan Pier*
 Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*
 Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*
 Benhabib, Seyla, and Cornell, Drucilla (eds.). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*
 Coole, Diana H. *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*

■ السلطة والذين يحوزونها

إن مناقشات الوحدة وعدم الوحدة ، والمساواة وعدم المساواة تضعنا في وضع مناسب نبدأ منه استطلاع الموضوع الأساسى للعلوم السياسية ، وهو السلطة . ونظراً لأن الناس غير موحدين ، فإن السلطة تبدو ضرورية لتأمين النظام ، ونظراً لأنهم غير متساوين ، تبدو السلطة لها ما يبررها كوسيلة لوضع كل شخص تحت حكم أفضل الصفات البشرية . وفضلاً عن ذلك فإن الكثير من المجادلات السياسية ، لها صلة بأثر السلطة على الوحدة وعدم الوحدة ، وعلى المساواة وعدم المساواة . وقد تستخدم السلطة للفصل بين الكائنات البشرية ، وجمعها معاً ، كما يتمثل ذلك في سياسات التفرقة العنصرية والاندماج العنصرى في أمريكا ، وقد تساند عدم المساواة ، مثلما يحدث عندما تمنح مزايا ضريبية خاصة للأغنياء ، وقد تؤيد المساواة ، كما يحدث في دول عديدة من خلال نظم قومية للرعاية الصحية . وربما كان من المستحيل استخدام السلطة بحيث لا تفرق ولا توحد ، ولا تتميز أو تسوى . وبسبب هذه التشابكات ، فإن الفصلين السابقين كانا يعداننا لإمعان الفكر حول السلطة .

وتنشأ بعض أكثر الأسئلة الأساسية والصعبة بشأن السلطة من الالتباس الأخلاقى . وربما كانت السلطة في أساسها شراً . وبالتأكيد فإن استخدام

السلطة يتضمن عادة الكثير من الشرور ، فهى تنزع إلى جعل الذين يحوزونها متغطرسين ، وهى تفترض الشر مسبقاً ، كما هو واضح فى الصراعات التى تجعل النظام يعتمد على السلطة . وانتشار السلطة فى العلاقات البشرية هى إشارة جلية إلى العيب الأساسى للكائنات البشرية .

ولكن هل وجود هذه التأكيدات القليلة يحملنا بعيداً جداً بالإعراب عن الوثوق حول مسائل هى فى الواقع أبعد من أن تكون مؤكدة ؟ وهل صحيح أن الكائنات البشرية غير كاملة بشكل أساسى ؟ وهل السلطة لا يمكن الاستغناء عنها حقاً ؟ لقد أجاب بعض كبار المثاليين مثل الروائى الروسى ليوتولستوى على كلا السؤالين بالنفى ، وطالب بتقييد صارم أوحى الإزالة الكلية للسلطة . وهنا نواجه سؤالاً لا بد من الرد عليه قبل أن نمضى إلى أبعد من ذلك . فإذا كانت السياسة هى استخدام السلطة ، فإن واحداً من أول أسئلة الفكر السياسى هو بوضوح : هل السلطة ضرورية حقاً ؟

١٣ هل السلطة هى المصدر الوحيد للنظام ؟

إن الحجة القائلة أنها ليست كذلك تقوم على أساس ثلاث أفكار مختلفة على الأقل ، إحداها أن الناس خيرين ، وأن النظام بالتالى أمر تلقائى . إن جون لوك مثلاً ، عند صياغة فلسفة الحكومة الليبرالية ، افترض أن الكائنات البشرية متعلقة بشكل أساسى . وكان أغلب الناس بالنسبة للوك لديهم الإحساس لكى يروا أن للآخرين حقوقاً معينة ، كالحق فى الحياة ، لمجرد أنهم كائنات بشرية ، علاوة على أن أغلب الناس مستعدون لاحترام هذه الحقوق . وكان لوك يرى أن الناس لديهم كلا القدرة والميل إلى العيش وفقاً للعقل وقوانين الطبيعة ، ونتيجة لذلك فإنهم لا يعتمدون على السلطة إلا للتغلب على حالات نقص معينة فى النظام الذى يحافظ عليه أغلبهم تلقائياً . وهم لا يعتمدون على السلطة فى خلق

النظام . وخلاصة القول أن هناك مصدراً واحداً للنظام غير السلطة ، وهو التعقل والحياة الشريفة للإنسان .

وهناك مبدأ آخر قدم لإظهار أن النظام لا يعتمد كلية على السلطة ، وهو فكرة الانسجام الطبيعي . وأوضح مثال لهذا المبدأ هو على الأرجح نظرية الاقتصاديين الكلاسيكيين ، الذين ازدهروا في القرن التاسع عشر ، وقدموا ما لا يزال التعليل المنطقي الأساسى للمشروعات الحرة . ولم يكن الاقتصاديون الكلاسيكيون يعتبرون الإنسان خيراً ، بل على العكس ، فقد افترضوا أن البشر كانوا ماديين ولا يهتمون إلا بأنفسهم . ولكنهم لم يستدلوا من ذلك أن النظام يجب أن يوجد ويدعم بواسطة السلطة . وكانوا يعتقدون أنه إذا كانت الحكومات تؤمن الشروط الأساسية للنشاط الاقتصادى للفرد ، كتأمين الممتلكات ، واستقرار العملة فقط ، ولكنها لا تكبت حرية الشعب فى البحث عن أرباح وفقاً لحوافزهم الإنسانية ، فإن النظام الصالح سوف يظهر إلى حيز الوجود بطريقة طبيعية . والمنتجات التى يحتاج إليها المجتمع أكثر من غيرها سوف يجرى صنعها بدون إيجاب أحد على أن يصنعها ، وأصحاب المصانع سيحصلون على الجزاء العادل من المشترين . ومن ناحية أخرى ، فإن هؤلاء الذين لا يستطيعون ، أو لا يرغبون فى المساعدة على تلبية احتياجات المجتمع سوف يفشلون فى السوق ، وبذلك يعاقبون بشكل تلقائى . وهذه الطريقة ، فإن النظام الصالح سوف ينشأ من قوانين اقتصادية طبيعية ، واستخدام قدر ضئيل من السلطة البشرية . وبالنسبة للاقتصاديين الكلاسيكيين ، فإن النظام استنبط بما أطلق عليه البعض اسم « اليد الخفية » للسوق الحرة وليس بواسطة « اليد المرئية » للحكومة .

وأخيراً ، فإن كثيرين من المفكرين يرون أن النظام يعتمد بصورة أولية على العادة ، والعرف ، والتقاليد . وهم لا يفترضون صلاحية البشر ولا الانسجام الطبيعى ، فالنظام يتركز بالأصح على الاتجاه البشرى لعمل ما كان يعمل دائماً ، وأن يفكروا فيما كانوا يفكرون فيه دائماً ، واحترام ما هو قديم . والمجتمع الذى

يمنح فرصة لكى يتطور سلمياً سوف يبنى تدريجياً بنياناً معقداً من العادات والتقاليد . وسوف يحتوى هذا البنيان على حكمة أكثر من أى نظام تم تصميمه وأقيم عمداً فى وقت معين ، لأنه سيكون من عمل عدد من الأجيال . ومن الواضح أنه إذا كان مبدأ صلاح البشر متطرفاً ، لأنه يؤدى بصورة طبيعية إلى رغبة فى التخلّى عن ترتيبات وقيود راسخة ، فإن مبدأ أن النظام ينشأ من العادة ومن الإخلاص للتقاليد يعتبر مبدأ محافظاً .

وهنا أشرنا مرة أخرى إلى آراء إدموند بيرك التى نوقشت فى الفصل ٣ ، ووفقاً لبيرك فإن المصدر الرئيسى للنظام هو طبيعة الإنسان القابلة للتأثر بالعادة . والنظام الفوضوى هو فكرة أن واحدة من هذه القوى - صلاح البشر ، أو الانسجام الطبيعى ، أو العادة والتقاليد - أو مزيج منها ، يكفى لتأمين النظام ، ومن ثم فإن الحكومة يمكن أن تلغى ، غير أن صلاح البشر هو ما يعتمد عليه الفوضويون عادة ، لأن المصادر الأخرى للنظام تحتوى على عنصر من القهر . فالعمل تحت تأثير القوى الطبيعية ، أو تحت حكم العادة لن يكون حراً تماماً . ولن يتسنى حل الصراع القديم بين النظام والحرية بدون حل وسط من أى جانب إلا إذا كان البشر منظمين تلقائياً .

وهناك موقف أكثر شيوعاً ، يقول إن هذه المصادر الثلاثة معاً تنتج بعض النظام ، ولكنها يجب أن تكتمل بالسلطة ، وهذا هو موقف الليبراليين ، فهم عادة يفترضون أن البشر متعقلون ومؤدبون ، ولكنهم ليسوا كاملين ، وأن قوانين العرض والطلب تستطيع أن تنظم بكفاءة بعض العلاقات ، ولكن ليس الاقتصاد برمته ، وأن العرف والتقاليد تسهم فى التوافق الاجتماعى ، ولكنها وحدها لا تضمن بقاءه ، وهكذا فإن السلطة ليست المصدر الوحيد للنظام ، والحكومة يمكن ولا بد أن تكون محدودة . ولكن أية مصادر أخرى للنظام ليست كافية سواء بمفردها أو متجمعة معاً ، ومن ثم فإن السلطة لا يمكن الاستغناء عنها .

وعلى الطرف المقابل من الفوضوية والليبرالية ، هناك رأى القائل بأن البشر

غير منظمين بشكل لا علاج له . ومن ثم فإن السلطة هي المصدر الوحيد الفعال للنظام . وهذا الرأي ممكن أن نجده في الأيام الأولى للمسيحية ، مع تأكيدها على الخطيئة الأصلية . وقد كان هذا رأي هوبز وهو نتيجة منطقية للمبدأ القائل إن الكائنات البشرية متنافرة أساساً ، غير أن أشهر ممثلي هذا المبدأ هو نيكولو مكيافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) رجل الدولة في فلورنسا ، والكاتب الذي صاغ الكثير من القواعد الأساسية لسياسات السلطة .

وعلى عكس سمعته المروعة فقد كان لماكيافيللي على الأرجح رأياً أقل تشاؤماً إلى حد ما عن الجنس البشرى من أوجستين أو هوبز . وقد كتب كثيراً عن الفضيلة والفساد في السياسة ، وأوضح أنه لم يكن يعتبر البشر شراً كاملاً لا يمكن علاجه . وكان مكيافيللي يرى أن الفضيلة تتكون من صفات ، كالولاء والأمانة ، والتي تجعل الأشخاص يميلون لتأييد النظام طواعية ، فإذا فقدت مثل هذه الصفات يكون الحكم المطلق أمراً لا مفر منه . ومع ذلك ، فقد كان مكيافيللي يعتبر كل نظام غير قسري وغير مخطط يصبح غير ثابت إلى حد كبير . وكان هذا هو لب « الماكيافيلية » . إن الكائنات البشرية تنزع دائماً إلى أن تكون متقلبة وأنانية ، وأنها مصادر بارعة لاتكل للفوضى ، ومن ثم فإن النظام يعتمد على عزيمة ومهارة الزعماء السياسيين . وكتابا مكيافيللي « الأمير » و « المحادثات » هما من وحي أفكاره عن تقنيات ووسائل الفن العسكري والسياسي . وتعاليم مكيافيللي الرئيسية متأصلة في تقديره المتشائم للطبيعة البشرية : فالنظام ومن ثم الحضارة ، لا تتركز على صلاح البشر بل على الحكمة السياسية للحكام .

ودعوني أقترح طريقة أخرى للتفكير الخاص بما إذا كان هناك أي مصدر آخر للنظام غير السلطة ، وذلك بالسؤال عما إذا كان المجتمع يحدد طابع الحكومة أو العكس . إن الحكومة في فصول الجامعات في الوقت الحالى ينظر إليها في سياق مجموعات أكبر ، كالمجتمعات والعصور التاريخية . والحكومة باعتبارها مؤسسة واحدة بين مؤسسات عديدة ، تبدو أنها مجرد عنصر واحد في نظام شامل ، وهي

تتحدد ، فى طابعها وسياساتها بهذا النظام . غير أنه من الممكن جعل هذه العلاقة معكوسة ، وأن نعتبر الحكومة مركز الفكر والعمل يتحدد منه الطابع العام للمجتمع . والذين يرغبون فى إحداث تغيير جذرى سريع للحياة يميلون لأن ينظروا إلى الأمور بهذه الطريقة .

ومن الواضح ، من وجهة النظر الأولى أن السلطة ، أو السلطة السياسية على أية حال ، ليست المصدر الوحيد للنظام ، وأن الكائنات البشرية تخلق النظام تلقائياً ، غير أنه من وجهة النظر الثانية فإن الحيل أو القوة السياسية تحول دون سقوط المجتمع إما فى شكل أدنى من النظام ، أو إلى فوضى كاملة . وبهذا المعنى فإن السلطة السياسية تتركز على أعلى أشكال النظام ، إن لم يكن النظام ذاته . والطريقة التى يشكل بها رأيك فى الطبيعة البشرية أفكارك السياسية يمكن أن ترى بوضوح فيما يختص بهذا السؤال . فإذا كان الناس أبرياء ومتعقلين ، فالنظام ليس مشكل صعب الحل والطبيعة البشرية ذاتها هى مصدر النظام ، ومن الناحية الأخرى فإذا كان الناس أنانيين وقساء ، فإنهم بطبيعة الحال غير منظمين ، وعليك أن تسأل كيف يمكن وقف هذا الاتجاه .

غير أن هذه المسائل ليست بهذه البساطة ، بحيث يمكننا مجرد استخلاص استنتاجات سياسية من فروض نفسية . صحيح أن فكرة أن الناس أنانيين وقساء ، يجب أن تدفعنا على أن نعتبر الحكومة مصدراً محتملاً للنظام ، وفى نفس الوقت يجب أن يدفعنا إلى الخوف مما قد يفعله الناس بأنانيتهم وقسوتهم عندما يتسلحوا بسلطة الحكم . إن الاستنتاجات السهلة ممنوعة ، والأنماط البسيطة من الفكر لا يمكن الدفاع عنها ، فنحن مضطرون مثلاً إلى أن نسأل عما إذا كانت أية كائنات بشرية استثناءات من الانحراف العام للطبيعة البشرية ، وإذا كان الأمر كذلك ، فهل سيكون من الممكن أو المرغوب فيه منحهم سلطة لا حدود لها . وإذا أجبنا على أى من السؤالين بالنفى ، فإننا قد نسأل بعدئذ ، بشكل أكثر واقعية عما إذا كانت عواقب الانحراف البشرى فى أولئك الذين يتولون الحكم

يمكن جعلها بطريقة ما أقل خطورة .

غير أن النقطة الأساسية هي أن مثل هذا التفكير يجرى عادة تحت التأثير المسيطر لمفهوم الطبيعة البشرية . وقد يتغير هذا المفهوم بطبيعة الحال خلال تأملات المرء . ولكنه مازال محك المبدأ السياسى أن القضية الشهيرة بالفوضوية ، والليبرالية ، والماكيافيلية ، فرضت علينا اليوم بواسطة الفوضى السائدة فى العالم وفى المجتمع الأمريكى . وتشير الكراهية والفوضى اللذان يغمران أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ومعدلات الجريمة المرتفعة فى المدن الأمريكية تشير إلى أن النظام لا يمكن اعتباره أمراً مسلماً به . هل النظام بين الدول اليوم يعتمد على القوات المسلحة المدمرة والبالغة الضخامة والنفقات للولايات المتحدة ؟ وهل النظام داخل الولايات المتحدة يتطلب أن يكون البوليس متحرراً من القواعد الإجرائية التى تحمى الأفراد ، ولكنها ربما تمنع قمع الجريمة ؟

وكما تشير هذه الأسئلة ، فإنه بالسؤال عما إذا كان هناك أى نظام بالإضافة إلى ذلك الذى خلق السلطة ودعمها ؛ فإننا نسأل إلى أى حد يمكن أن تكون الحياة حرة وتعاونية ، وهذا سؤال صعب ولكنه مهم ، ومع ذلك فإنه واحد فقط من عدة أسئلة ماثلة مطروحة أمامنا بواسطة حقيقة السلطة . وأكثر هذه الأسئلة إثارة للجدل ، بين الزعماء السياسيين وبين الفلاسفة معاً هو على الأرجح من الذى ينبغى أن تكون لديه السلطة : الأرستقراطيون أصحاب الأراضى ؟ وكلاء البورجوازيين ؟ الشعب ؟ العلماء ؟ الفلاسفة ؟ رجال الدين ؟ مزيج من هؤلاء ؟ إن الكثير من حالات التوتر السياسية تتركز على هذه القضية . والحروب الأهلية والثورات تحدث بإجابات متعارضة عليه . ولقد حاول الفلاسفة منذ بداية الفكر السياسى أن يكتشفوا المبادئ النهائية التى لا تتغير التى يجب توزيع السلطة بمقتضاها .

غير أنه لكى نكون دقيقين ، فإن السؤال ليس فقط من ينبغى أن تكون له سلطة من أى نوع — من على سبيل المثال يجب أن يكون أباً أو معلماً — ولكن من

يجب أن تكون له سلطة من النوع الذى هو فوق كل السلطات الأخرى .

١٤ من يجب أن يحكم ؟

كان بين الإجابات التى أعطيت لهذا السؤال : « أى شخص » و « لا أحد » وهى إجابات غير قابلة للتصديق كما قد يبدو كلاهما .

والرد القائل « أى شخص » تتضمنه فلسفة هوبز . ومن الأسباب التى جعلت هوبز راغب فى أن يحكم أى شخص ، يكمن فى مبدئه الساخر للمطالبة بالمساواة بين البشر . ولم تكن لدى هوبز أية ثقة فى « الرجال العظام » أوفى النظم الأرستقراطية ، ولا يعفى أحد من تقديره المتشائم للطبيعة البشرية ، ومن ثم فإنه لم يكن يرى أن هناك أهمية كبيرة فيمن يحكم . غير أن النظر إلى الأشياء بمثل هذا التشاؤم ، ألم يكن فى استطاعته أن يدلل أيضاً على أنه يجب ألا يحكم أحد ؟ كلا . . لأنه كان يعتقد أن هذا سوف يؤدى إلى فوضى لا تطاق . وهذا الوضع يكون صحيحاً إذا كانت الكائنات البشرية ، كما يعتقد هوبز متنافرين أساساً .

ورغم ذلك فإننا قد نسأل عما إذا كانت الفوضى التى لا تحتل ليست هى الأخرى ناتجة عن إعطاء سلطة إلى أنواع من إنسانية هوبز — شخص أنانى وعنيد بشكل دائم ، يكون مجرد شىء مادم معقد ، تحكمه مثل بقية الحقيقة قوانين العلة والمعلول . وكان هوبز يعتقد غير ذلك . وكان تفكيره العقلى يسير كما يلى تقريباً : إن ما يرغب فيه كل شخص فى أنانية قبل كل شىء آخر ، هو الحفاظ على الذات ، والحفاظ على الذات لا يمكن تحقيقه إلا حيث يوجد سلام ؛ والسلام هو نتاج دولة قوية حسنة التنظيم . ومثل هذه الدولة هى الهدف الأول لرعايا أى حاكم . فما الذى يريده الحاكم ؟ إنه يريد مثل كل شخص آخر الحفاظ على الذات . غير أنه فى حالة الحاكم ، فإن الشرط الأول لتحقيق هذه الرغبة هو

السلطة ، فكيف يمكن الحصول على السلطة ؟ عن طريق تنظيم دولة قوية حسنة التنظيم - وهى نفس الغاية التى يسعى إليها الرعايا . وهكذا فإن هناك تماثل أساسى فى المصالح بين الحكومة والشعب .

وعلى هذه الأسس كان هوبز يعتقد أن أى شخص يتولى قيادة دولة ما سيكون كفتاً مثل أى شخص آخر ، وسوف يحاول أن يعزز - وإن كان ذلك لفائدة شخصية - مصلحة الحكومين .

وعدم الثقة بالسلطة أمر شائع بطبيعة الحال ، ولكن قليلاً من المفكرين فقط ، وأولئك المغموين نسبياً ، اتخذوا الرأى المتطرف القائل أنه لا يجب أن يعهد بالسلطة لأحد ، وهؤلاء المفكرون هم الفوضويين الذين ناقشناهم فى السؤال رقم ١٣ . وهم متشائمون فى اقتناعهم بأن السلطة سوف يساء استخدامها حتماً ، ولكنهم متفائلون فى اعتقادهم بأنه يمكن الاستغناء عنها وأن النظام والسلام يمكن ضمانهما بدون أى قهر على الإطلاق . وكان كل شكل من السلطة بالنسبة لهم شىء لا يحتمل ولا فائدة منه . فكيف يمكن لأشخاص أذكياء أن يؤكدوا مثل هذه النظرية التى تناقض نفسها ؟

إنهم يؤكدونها بالتمسك - كما لاحظنا - بأن جرائم الذين يحكمون لا تعكس الطبيعة الجوهرية للكائنات البشرية . فالناس فى الجوهر متعاونين وغير أنانيين ، وسوف يتكشف ذلك عندما تكون الحكومات قد دمرت ، أو ربما عندما تكون الحضارة قد ازدادت تطوراً . وعلى أساس مثل هذه الافتراضات التى أقامها الفوضويون - تعويضاً عن الأهوال التى مر بها كثيرون منهم فى حياتهم - أملاً فى أن : القمع والحكومة ذاتها سوف يزولان ، وستصبح البشرية جماعة كاملة . وقد يبدو هذا الأمل للمرء أمراً غريباً ولا يكاد يصدق العقل ، ولكنه ولّد مبدءاً يعتبر نقاؤه الأخلاقى وجرأته الفلسفية جديرين بالاحترام .

وعندما نمعن الفكر فى الإجابات التى تقع بين هذين النقيضين ، فإننا نعبر طريقاً اتبعناه فى الفصل السابق - إننا نقابل قضايا ترتبط بالمساواة وعدم المساواة .

فالسؤال الخاص بمن يجب أن يحكم قتل بحث ، بواسطة حزبين سياسيين وفلسفيين . أولئك هم مؤيدو القلة ومؤيدو الكثرة . وأى قرار معقول لصالح أحد الجانبين أو الآخر لا يمكن اتخاذه إلا بعد التأمل حول ما إذا كانت الكائنات البشرية متساوية أساساً أم لا .

هل هناك فضائل معينة يمكن بلوغها بواسطة قلة ، ولكن ليس بواسطة الأغلبية ، تجعل أولئك الذين توجد لديهم يستحقون السلطة ؟ لقد زعم البعض كثيراً أنها موجودة . فالحكمة الفلسفية تعتبر من هذه الفضائل ، وفقاً لأفلاطون ، والقداسة التى يفترض أنها فطرية فى قدر الله ، كانت تعتبر أحياناً كذلك بين كل من الكاثوليك الرومان والبروتستانت ، والقدرات السياسية الفذة كثيراً ما كانت تنسب إلى بعض الأقلية الذين يتميزون بواسطة خلفية عائلية ، أو إنجاز عسكري ، أو نجاح فى دنيا الأعمال . وتظهر الكائنات البشرية ميلاً قوياً لتمجيد بعض الأقليات أو الأخرى ، وربما يكون الكهنة والملوك قد سقطوا ، ولكن القرن العشرين أقام سلطاته الكهنوتية والملكية الخاصة ، كما يتضح من الثقة التى وضعت فى الشيوعيين والصفوة النازية ، وكذلك فى العلماء والفنيين والمديرين .

وقد حصلت فكرة الحكم الشعبى على تأييد أقل فى تاريخ الفكر السياسى مما كان يمكن أن تتوقع . وصحيح أنه منذ ٢٥٠٠ عام فى اليونان ، كان أناس كثيرون يؤمنون بديمقراطية المشاركة ، إذ كان عدد من دول - المدن وديمقراطيات مباشرة (لا نيابية) ولكن كبار الفلاسفة اليونانيين إما كانوا يسخرون من الديمقراطية ، أو كانت لديهم تحفظات جدية بشأنها . وقد قضت غزوات الاسكندر الأكبر قبل عصر المسيح بقرون عديدة على الديمقراطية إلى حد بعيد ، والتى لم تبعث إلا فى العصور الحديثة . وفى خلال ذلك كانت هناك حركات ديمقراطية ، وأناس هنا وهناك يؤمنون بالديمقراطية . ولكن المفكرين السياسيين ، بينما كانوا من الناحية النظرية يمنحون قدراً ذا شأن من السلطة للشعب ، كانوا يفترضون أن هذه السلطة من الناحية العملية ستكون محدودة

بشدة ، ونادراً ما كانوا يؤيدون الحكم الشعبى .
وسواء كانت ندرة الفكر الديمقراطى راجعة إلى تحيز طبقى من أولئك الذين كان لديهم وقت فراغ للتفكير أو الكتابة ، أو إلى حكمة يمكن رؤيتها بوضوح فى حالات عدم الكفاية الديمقراطية ، أو إلى صعوبات فى تنظيم الحكم الشعبى قبل تطور وسائل الاتصال التكنولوجية ، أو إلى سبب آخر ، فإن ذلك غير مؤكد .
وعلى أية حال ، فإن فكرة الديمقراطية قد تأكدت بصلابة ، إلا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان روسو أول مفكر كبير حدث ذلك فى كتاباته .

فبالنسبة لروسو ، فإننا نحرم من بشرتنا باضطرابنا إلى العيش تحت حكم ليس لنا دور فيه . واضمحلال البشرية سوف يحدث حتى لو كانت الحكومة خيرة وحكيمة . غير أنه إذا استبعد عدد كبير من الناس عن المشاركة ، فإن الحكومة سوف تكون بالتأكيد تقريباً أنانية ومستبدة . والحكومة بواسطة الشعب هى وحدها التى يمكن أن تكون حكومة مكرسة حقاً وبصورة ثابتة للصالح العام . وكان روسو يعتقد أنه طالما كان الناس لم تفسدهم حضارة المدن الحديثة أو يشعرون بالإحباط بسبب ترتيبات سياسية معينة ، فإن لديهم ما يرقى إلى نوع من القداسة .

ومع ذلك فهل هناك حقاً أى مزيد من الوعى فى أن نضع الثقة فى أعداد كبيرة بدلاً من بعض الأقلية المنتقاة ؟ وهل الشكوك التى كانت لدى أغلب الفلاسفة السياسيين بشأن الحكم الشعبى تشكل إجماع رأى لدى الحكماء الذين يجب أن نتردد فى أن نكذبهم ؟ إن التجربة الحديثة مع الديمقراطية والاشتراكية التى اكتسب فيها الشعب المزيد ، إن لم يكن بصورة كلية ، من السلطة أثارت الكثير من الشكوك . ويرى مراقبون عديدون أن الأذواق الثقافية للناس فجأة وأن آراءهم السياسية تقوم على أساس من الجهل والتحامل .

ويرد البعض بأن الناس فى الواقع اكتسبوا القليل من السلطة ، وأن فشلهم يعكس النفوذ غير المسئول الذى مازال يستخدم بواسطة الأقليات ، مثل المصالح

التجارية التى تسيطر على التليفزيون والصحافة .

والواضح أنه من الصعب أن تفصل بين القلة والكثرة ، وهذا هو السبب فى أن العديد من المفكرين ، من العصور الأولى للفكر السياسى ، رفضوا الوقوف إلى أى جانب ، وقالوا إن النظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى يجب أن يتحدا بشكل ما ، وكان أرسطو يعتقد أن هذا يمكن أن يتحقق بمنح السلطة لطبقة وسطى كبيرة ، وكان يعتقد أن الحكم بواسطة تلك الطبقة يحتمل أن يكون أكثر اعتدالاً وتعقلاً عن الحكم بواسطة القلة أو الكثرة .

وكانت نصيحة أرسطو غير قابلة للتطبيق حيث لا توجد طبقة وسطى قوية ، لأن مثل هذه الطبقة لا يمكن خلقها بسهولة أو بسرعة ، وربما لا يتسنى خلقها على الإطلاق . وكان بعض الناس يرون أنه حيث إنه لا الطبقة العليا ولا الطبقة السفلى يجب أن تحكم بمفردها ، فإن كلاً منهما يجب أن تشارك فى السلطة . ووفقاً لذلك فقد منح المفكرون السياسيون الكثير من الاهتمام لوسائل تنظيمية يمكن بواسطتها أن تحكم القلة والكثرة معاً . واقترح البعض - على سبيل المثال - أنه يجب الاحتفاظ بالسلطة التنفيذية لأشخاص ذوى ميزات خاصة ، فى حين أن السلطة التشريعية يجب أن تعبر عن إرادة الشعب ..

إن قائمة بكبار المفكرين الذين حثوا على مجموعة من النظامين الأرستقراطى والديمقراطى ، ستكون مجموعة من الأساء تثير الإعجاب . وهذه الحقيقة والحجج التى نوقشت قبلاً توحى بأن الفكرة تتسم بالحكمة . غير أن هناك اعتراضاً واحداً عليها ، سيكون حاسماً بالنسبة للبعض ؛ وهو أنها تحوى قليل من الوعد بالتجديد الاجتماعى والسياسى الجذرى الذى يطالب به الكثيرون . ولو أن كل الطبقات شاركت فى الحكم ، فإنه لا يحتمل أن يتم أى شىء يهدد بالخطر مصالح أية طبقة . ولهذا فإن فكرة حكومة ليست بواسطة القلة أو الكثرة ، ولكنها مختلطة ، جديدة بأن تروق أساساً لأولئك الذين يقنعون بالأمور كما هى .

إن غير الراضين هم الذين يطرحون بشكل أكثر تأثيراً سؤال من الذى يجب

أن يحكم . إنهم الأشخاص الأكثر احتمالاً لأن يزعموا أن جماعة معينة ليست أفضل بديل كمستودع للسلطة فحسب ، بل إنها تستطيع أن تخلص البشرية من تقلبات الأيام وآلام التاريخ القاسية . وقد قدم أفلاطون هذا الزعم نيابة عن الفلاسفة ، وماركس باسم البروليتاريا ، ولينين باسم الحزب الشيوعي . وعندما نواجه بمثل هذه المزاعم ، فإن علينا أن نسأل : كم يمكننا أن نتوقع من الحكام بشكل معقول ؟ هل يجب أن نقنع بالتبصر من جانب قادتنا ، وإدارة للشئون تتجنب الكوارث ؟ أم أننا يجب أن نبحث عن حكمة تخلصنا ، عن شخص مثل موسى لكي يقودنا من أسرنا داخل حياة عادية ورؤى لا ميزة لها ؟

وهناك سؤال أخير يتعلق بالسلطة يستحق اهتمامنا . إن الرد على السؤال الحديث عمن يجب أن يحكم ، هو بصورة عامة ، إن الكثرة يجب أن تحكم . وتشير هيئة مؤسسات أرستقراطية معينة ، مثل المحكمة العليا في الولايات المتحدة ، إلى أن الرد ليس قاطعاً ، ولكن أغلب المدافعين عن سلطات وامتيازات الأقليات يعتبرون أن مثل تلك المؤسسات مجرد قيود حريضة على ما تعتبر بشكل سائد وكما ينبغي حكومة بواسطة الشعب . وقلائل يهاجمون علناً المبدأ الأساسي للحكم الشعبي ، ومن ثم فإنه من المناسب أن نمعن الفكر حول كيف يمكن لحكومة شعبية أن تدار بأفضل شكل .

١٤. إذا حكم الشعب ، فهل يجب أن يفعلوا ذلك بأنفسهم أو من خلال نواب عنهم ؟

إن المثاليين عرضة لأن يعتقدوا أن الديمقراطية المباشرة (أو « المشاركة ») أعظم كثيراً من الديمقراطية النيابية ، وهم يرون ، كما كان روسو أن « السيادة . . . لا يمكن أن يمثلها أحد » وهم يتفقون مع ملاحظته الانتقادية الشهيرة للنظام السياسي الانجليزي : « إن شعب إنجلترا يعتقد أنه حراً ، ولكنه مخطيء خطأ

شنيعاً : إنه يكون حراً خلال انتخاب أعضاء البرلمان فقط ، وبمجرد أن ينتخبهم تباغتهم العبودية ، ويصبحون لا شىء ^(١) .

وربما كان هذا الرأى صحيحاً . غير أنه نظراً للحماسة والكثرة التى تحدث بها قضية الديمقراطية المشاركة ، فإننا يجب أن نتذكر أن الحجج التى تقال عن الديمقراطية النيابية ليست خيالية ، وتأمل ما يلى :

(١) إن النظام النيابى يجعل من الممكن ، فى الوقت الذى يسمح فيه للشعب بصورة عامة بأن تكون له الكلمة الأخيرة ، أن يمنح السلطة لهؤلاء الذين يبرزون لذكائهم ، وخبرتهم ، أو اهتمامهم بالمسائل السياسية ، وتميل الديمقراطية المباشرة إلى أن تغرق مثل هذه الأقليات فى الجماهير .

(٢) يستطيع النواب أن يكرسوا كل وقتهم للحكومة ، فى حين أن الشعب بوجه عام لا يستطيع ذلك . والنتيجة هى أنه لما كانت الحكومة يجب أن تدار بشكل متواصل ، هو أن الديمقراطية النيابية تستطيع أن تكفل رقابة شعبية أكثر ثباتاً للحكومة يوماً بيوم مما تستطيعه الديمقراطية المباشرة . وحتى فى دولة صغيرة ، لا تستطيع جماهير العامة بأسرها أن يتوقع منها أن تتجمع أكثر من مرة كل بضعة أسابيع ، وهكذا فإن أغلب الوقت يجب أن تدار الحكومة بواسطة أقليات لا إشراف عليها .

(٣) إن الهيئة البرلمانية تكفل فرصاً أفضل لمداولات متأنية ، غير عاطفية مما يفعله تجمع شعبى كبير . والنواب على اتصال يومى ببعضهم وجهاً لوجه ، بحيث يخف نفورهم حيال بعضهم البعض بواسطة تفاهم شخصى ، كما أنه نظراً لأن النواب عددهم قليل ، ويجتمعون معاً كثيراً ، فإن علاقاتهم يمكن أن تبنى بسهولة بواسطة شكيليات تحمى روح المداولات وعملياتها . ومن الناحية الأخرى

(١) جان جاك روسو : « العقد الاجتماعى ومبادئ » ترجمة مع تقديم بقلم ج. هـ. د. كول (نيويورك :

فإن أعضاء الأعداد الكبيرة ، لا يستطيعون في أغلب الأحوال التعارف بصورة شخصية ، ومجرد وجود حشد كبير أمر لا يتفق مع المشاورات ، ويحرض على الخطب الملتهبة ، كما أن الأعداد الكبيرة أكثر احتمالاً من للأعداد القليلة التي تشكل هيئته نيابية بأن تندفع وراء شعورها ببعض انفعالات متوقعة في أية لحظة .

(٤) إن الديمقراطية المباشرة تكون عملية فقط في المجتمعات المنظمة ذات العدد الصغير جداً من السكان والمساحة ، وبغير ذلك فإن عقد التجمعات المتكررة من الناس تكون مستحيلة . والديمقراطية النيابية تفتح الطريق لاندماج سياسى ، بل وعالمى على نطاق واسع . وليست هناك فوائد عسكرية ، واقتصادية وثقافية في ربط أعداد كبيرة من الناس معاً فحسب ، بل إن هناك أمان سياسى في الأعداد .

وكما قال جيمس ماديسون (رغم أنه لم يكن من الضار الاقتراع العام) في كتابه الشهير « الفيدرالى رقم ١٠ » فإن المجتمع المنظم قد يضم أعداد كبيرة متنوعة من المصالح بحيث سيكون من الصعب على فئة واحدة ، كأقلية عنصرية أو اقتصادية ، أن تكتسب السلطة وتعمل بما يتعارض مع المصلحة العامة .

هذه النقاط الأربع تشكل قضية جادة ورزينة للديمقراطية النيابية . وفي الواقع أنه من المشكوك فيه أن يتمكن أنصار الديمقراطية المباشرة أن يظهروا رزانة وتعقلاً مماثلين غير أن هذا لا يعنى القول بأن موقفهم أكثر ضعفاً بل هو بالأحرى موقف من نوع آخر . وأنصار الديمقراطية المباشرة يقفون عادة على أرض من الإدراك السليم وهذا يعنى — بين أشياء أخرى — أنهم كانوا يتوقعون أن يكون الناس في المستقبل مثلما كانوا عليه عادة في الماضى ، كائنات بصورة إجمالية نادراً ما يظهرون ذكاء حاداً أو إحساساً قوياً بالمسئولية . ومن ناحية أخرى ، فإن أنصار الديمقراطية المباشرة يعتمدون بصفة عامة على الأقل أكثر من التجربة ، على ما يمكن أن يجعل الناس أكثر مما كانوا عليه عادة . وهناك نظرتان مقنعتان على الأقل تلهمان المثل الأعلى للديمقراطية المباشرة ، وليس من المحتمل إن أياً منهما سوف يزداد ضعفاً بواسطة اعتراضات الإدراك السليم .

أولاً : هناك نظرة إلى الكائنات البشرية باعتبار أنها تحكم حياتها الخاصة لا بالمعنى السلبي والجزئى فحسب ، حيث يكون لها مجال تتصرف فيه وفقاً للأفضليات الشخصية ، بل وبالمعنى الإيجابى والكامل ، بالتداول ، وتقرير نظام الحياة بأكمله . والفرد وحده لا يمكنه أن يكون مستقلاً بهذه الطريقة ، ولكن الجماهير العامة تستطيع . والديمقراطية المباشرة تسمح للفرد بالمشاركة فى السيادة ، وحيث يكون هناك قدر كبير من الاتفاق يربط الجماهير الحاكمة معاً ، فإن الفرد قد يرى أن قرارات الشعب هى فى الواقع قرارات فردية . وعلى العكس فإن الديمقراطية النيابية تعنى مواطنة سلبية . وكما أكد روسو فأنت حر عندما تدلى بصوتك ، ولكن فى الأوقات الأخرى أنت واحد من الرعايا ، ولست صاحب سيادة .

وفوق ذلك ، هناك نظرة للجماعة لا يمكن تكييفها داخل مفهوم الديمقراطية النيابية . فالتمثيل النيابى يعدل ولكنه لا يتغلب على الانقسام العميق بين من لديه سلطة ومن ليست لديه ، بين الحكومة والمحكومين . وهناك ظروف أخرى قليلة تعزل الكائنات البشرية بعضها عن بعض . والجاذبية الدائمة للديمقراطية المباشرة إنها تعد بسد هذه الهاوية ، فلن يكون الجنس البشرى منقسم بين حكام ومحكومين بعد الآن . فالكل سيكونون حكاماً معاً ، والكل سوف يحكم معاً . فالديمقراطية المباشرة يمكن أن تكون جماعة تماماً وبشكل حرقى .

وهكذا فإنه مضاهاة الناحية العملية لأحد الجانبين هو ما يتخيله الآخر . فكيف يمكنك الاختيار ؟ تأمل الأسئلة التالية فقد تساعدك فى تحديد موقفك :
 (١) كم يساوى وقتك فى علم السياسة ؟ لقد أكد روسو أن : « كلما كان دستور دولة ما أفضل ، زاد تجاوز الشؤون العامة حدود الخاصة فى أذهان المواطنين »^(٢) ولكن هل من صالح الشؤون العامة بالضرورة أن تتجاوز حدود

(٢) « العقد الاجتماعى » . ص ٩٣

شئونك الخاصة ؟ كان روسو يعتقد ذلك ، كما يجب على أى مؤيد مخلص للديمقراطية المباشرة . ولكن المسائل الخاصة تزدهم بأنشطة عامة ، قد تكون قراءة التحف الأدبية ، أو إبداع الأعمال الفنية ، أو التمتع بصحبة الأصدقاء والمحبين ، وتحسين مهارة شخصية فى الرياضة أو حرفة ما ، أو متابعة بحوث ثقافية أو علمية . فهل هذه الأشياء أقل أهمية من الشؤون العامة ؟ سوف نعتقد أن ذلك ليس بالنسبة لكل شخص بالتأكيد ، وتضع الديمقراطية المباشرة مطالب ثقيلة على وقت واهتمام الجميع ، ومن المشكوك فيه أنك يمكن أن تحبذ هذا النظام بشكل منطقي إلا إذا كنت تعتقد أننا لا نحقق إنسانيتنا بصورة كلية إلا فى السياسة والحياة العامة .

(٢) هل من الممكن لمجتمعات صناعية أن تعمل بدون نظام بيروقراطى ، أى بدون فيلق من المديرين المحترفين على أعلى درجة من التنظيم ؟ إذا كان الأمر كذلك (كما كان ماركس يعتقد كما يبدو) فإن الديمقراطية المباشرة قد تنجح فى يوم ما . وإذا لم يكن كذلك ، فإن المثل الأعلى للديمقراطية المباشرة هو وهم على الأرجح ، إذ أن النظام البيروقراطى هو نوع من أرستقراطية آخر الزمان - العصر الحالى - وهو مجموعة حاكمة مستقرة وذات امتيازات تقريباً ، وحيث توجد البيروقراطية ، تكون الديمقراطية غير المباشرة ممكنة ، وحتى هذا غير ممكن إلا إذا اعتبرت البيروقراطية مسئولة بصراحة أمام الشعب . ومثل هذه المسئولية التى تختلف بشأنها الآراء يكون تحقيقها أكثر احتمالاً عن طريق نواب لديهم قدر من الخبرة ، ويجتمعون بشكل مستمر ، وليس بواسطة تجمع كبير متنوع من مواطنين لا يمكنهم الاجتماع إلا بين حين وآخر .

(٣) ما هى الصفات البشرية التى يعتمد عليها حل المشكلات السياسية ؟ إذا كانت الخبرة قبل كل شئ ، خبرة المهندسين وعلماء الاجتماع مثلاً ، فإن الديمقراطية المباشرة تكون مثلاً أعلى يشوبه الغموض ، فالمواطنون لا يستطيعون أن يكونوا جميعاً خبراء فى كل المجالات ، غير أننا كما يعرف الجميع نعيش فى

عصر من العلوم والتكنولوجيا ، وظواهر اجتماعية معقدة ، وعلى نطاق واسع ، بحيث يبدو أن الخبراء يجب أن يحكموا . فهل هناك أية صفات بشرية يمكن أن يحصل عليها الرجال والنساء العاديين ، والتي يجب أن تكون الخبرة تابعة لها ؟ قد يزعم البعض أن هناك مثل هذه الصفات : وهى الشخصية والإدراك السليم . ولكن هل توجد هذه الصفات حقيقة لدى الأشخاص العاديين ؟ وهل هى فى الواقع ذات صلة بالمشكلات التى تواجه الدولة الحديثة ؟

إن القضية برمتها تعكس محاولاتنا للتوفيق بين السلطة والكرامة الشخصية ، فالفكرة العامة عن الديمقراطية ، هى أنك لكى تفعل ذلك ، فإن السيادة أو السلطة النهائية يجب أن تكون فى أيدى الشعب . ولكن كيف يكون ذلك ممكناً ؟ إن حكومة بواسطة الشعب بشكل حرقى لن تكون حكومة ، إذ أن مفاهيم الديمقراطية النيابية والمباشرة وسيلتان مختلفتان لمناضلة هذه المشكلة . فالديمقراطية النيابية هى الحل « الواقعى » لأنها تقبل حتمية وجود حكومة ذات سلطة مركزية ، ومجرد إخضاع هؤلاء الذين يمارسون هذه السلطة لموافقة الشعب فى فترات دورية . والديمقراطية المباشرة هى الحل « المثالى » فهى تتحرك شوطاً طويلاً نحو النظام الفوضوى ، وتحيل الحكومة إلى جهاز إدارى تابع ، وتطلب إلى الشعب نفسه إصدار القوانين . ولا تتغلب الديمقراطية النيابية على عزلة الحكومة والمحكومين ، ولكنها فى واقعيتها لا تحاول ذلك . وتهاجم الديمقراطية المباشرة هذه العزلة بشكل خيالى ؛ والسؤال هو هل هى بديل عملى فى العالم الصناعى المعقد فى القرن العشرين .

وكما يعرف الجميع فإن هذه المنازعات المختلفة حول الموقع المناسب للسلطة ، ليست كما يعرف الجميع ، تدار عادة بروح من الانفصال . وعلى العكس فهى لادعة وملتهبة . ومن بين الأسباب الأساسية لذلك أن السلطة شىء يرغب فيه كثيرون من الناس بشدة . فالسلطة بالنسبة لمثل هؤلاء الأشخاص معادية للحياة ، واحتمال عدم وجود السلطة أمر مروع . ولكن هل السلطة فعلاً

شيء طيب لمن يحوزها؟ وهل هي تصنع السعادة؟ أم أنها في الواقع عبء؟ وهل هي تزيد إنسانية القوى - بأن تمكنهم، على سبيل المثال، من أن يخدموا الآخرين بشكل أفضل - أم أنها تجعلهم متغطرسين ذوى قلوب متحجرة؟

١٦ هل الحصول على السلطة أمر طيب؟

إن إجابتين قديمتين ومتعارضتين بشكل متضاد تماماً تصوران القضية بشكل مثير فالسياسة بالنسبة لأرسطو مجال لتحقيق البشرية الكلية للمرء . وعندما قال أرسطو إن « الإنسان كائن سياسى » فإنه كان يعنى إلى حد ما إننا من خلال النشاط السياسى ، نستطيع أن نجعل من طاقاتنا الكامنة الرئيسية أمراً واقعاً . ونحن متحدون أساساً بمعنى أن جوهرنا - كما تعبر عنه فضائل مثل الشجاعة ، والكبرياء ، والصدق ، لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة علاقات إنسانية ، وذروة العلاقات جميعاً هي الدولة (أو بعبارة أكثر دقة « دولة المدينة ») لأن الدولة تضم وتوفق بين كل المجموعات الأقل . ولكى نصبح منتسبين تماماً لرفاقنا من الكائنات البشرية فإن ذلك يتطلب مشاركة واعية في شئون الدولة ، أى في سياساتها . وخلاصة القول أن أرسطو كان ينظر إلى حيابة السلطة بمصاحبة مواطنين آخرين باعتباره تقديم وفرصة لا تضاهى من الحياة .

كان أرسطو يفكر في الفضيلة والسعادة معاً . وفي العصر الحديث يعتبر أناس كثيرون أن هذا أمر متناقض ، أما بالنسبة لأرسطو فإنها كانا أمران لا ينفصلان : فالنشاط السياسى كان واجباً وإنجازاً في نفس الوقت .

غير أن آراء أرسطو لا تنطبق إلا على النشاط السياسى الذى يدار في دولة جيدة فقط ، إذ أنه كان لا يرى أية فضيلة أو سعادة في أن يكون المرء طاغية أو يساعده . فالنشاط السياسى الصحيح غير ممكن إلا في بيئة ذات حكم ذاتى وحكم القانون .

وقد اتخذ مفكر كبير فى العصور القديمة موقفاً مختلفاً تماماً عن موقف أرسطو ، وهو إيبيكوراس (؟ ٣٤٢ - ٢٧٠ قبل الميلاد) الذى بعد أن رأى سقوط الدولة - المدينة ، بحث عن الصفاء فى حياة من البهجة الرقيقة وأدنى قدر من الألم . وقد لخص وجهة نظره فى هذه التوصية : « عش مجهولاً » وكان إيبيكوراس يحاول أن يعالج انحرافاً عاماً عن الوضع السوى فى الحياة (لا يختلف عن العزلة فى الوقت الحالى) الناتجة عن زوال « الدولة - المدينة » كشكل من الحياة البشرية قادر على الحياة والنمو . وفى عالم أصبح فجأة واسعاً وغريباً ، كان إيبيكوراس يتمنى أن يكتشف كيف يمكن أن يحقق الشخص اكتفاءً ذاتياً وسكينة . وقد أدى بحثه إلى رفض فكرة أن « الإنسان كائن سياسى » فالسياسة تعنى الشئ المضاد بالذات للحياة الطيبة ؛ إنها تعنى انزعاجاً مستمراً واعتماداً على الآخرين . وفى الحياة الخاصة - وهى نوع من القبور فى عيني أرسطو - يمكن أن يجد الشخص السعادة والاستقلال .

واليوم ، سوف يقول أى مراقب من طراز إيبيكوراس للحياة الأمريكية ، أن هؤلاء الذين يسعون إلى منصب سياسى ، ربما بالتسلى من مناصب محلية وفى الولايات إلى قمم السلطة فى واشنطن ، هم أناس حمقى لأنهم لن يجدوا غير المضايقات والكرب ، غير أنه سوف يستنكر بشكل ماثل المناضلين وأنصار مذهب الفعالية لأنهم ينتهكون قانون الانعزال بصورة لا تقل عما يفعله أعضاء المجموعات الحاكمة التى يهاجمها . ولا يحتمل أن يتعاطف مثل هذا الشخص حتى مع حالات الحث على الاقتراع وقد يكون من الأفضل أن تركز على الاحتفاظ بالتوازن والسلام فى حياتك الشخصية ، بغض النظر عن الظروف السياسية السائدة .

ويقف أرسطو وإيبيكوراس على طرفى نقيض من مدى واسع من إجابات محتملة على السؤال القائل : هل الحصول على السلطة أمر طيب . إن أغلب الأمريكين اليوم سيكونون على الأرجح غير راغبين فى مساندة أى من الموقفين ،

وكثيرون سوف يقولون على الأرجح أن استخدام السلطة قد لا يحسن حياة الشخص بمعنى العمل لتحقيق الآمال والسعادة ، غير أنه واجب ، ومن ثم فإنه لا بد أن يحسن الشخص أخلاقياً على الأقل . وكان للرواقيين موقف قريب من ذلك بعد عصر إيبيكوراس بقرن أو أكثر ، وقد أسهم في العزم السياسى اللازم لإدارة الامبراطورية الرومانية والدفاع عنها .

وكان تصور الرواقيين للكون باعتباره نظاماً مقدساً يفرض أداء واجبات موقع المرء بضمير حى . فكل شخص يجب أن يقوم بدور ، مهما يكن ، ولا ينبغي السعى وراء المنصب السياسى ، بل يجب أن يقبله أى شخص يقاد إلى ذلك بالمسار الطبيعى للأمر . فالعبد يجب أن يقبل نصيب العبد ، مدركاً أن إنسانية المرء لا يمكن أن يدمرها الاستعباد ، بل الفشل فقط فى إنجاز واجبات المرء بوعى عقلى ورباطة جأش ، بالاشتراك فى النظام المقدس للأكون . وبمجرد أن يواجه الشخص مهاماً سياسية ، فإنه يجب أن يؤديها بدون أن تتسلط عليه الشكوك ودوافع إثباط العزائم التى تهاجم الشخص الحى الضمير فى وضع السلطة ، كما ينبغي أن تكون ، مهما كانت العواقب .

وسواء كانت هذه النظرة صحيحة أم لا ، فإننا يجب أن نعترف بأن مثل هذا التأكيد القاسى على الواجب قد ثبت أنه مفيد فى أوقات الاضطراب السياسى . وقد وجدت روما الأمر كذلك ، وربما سيأتى وقت عندما تجده أمريكا أيضاً .

هذه المواقف الثلاثة الخاصة بأرسطو وإيبيكوراس والرواقيين تعتبر كلها مدعاة للأمل وبناءة نسبياً . فموقف إيبيكوراس والرواقيين يعكس تبدد الوهم ، ولكنه يذكر لنا كيف نعيش جيداً رغم الشرور التى تحيّد بنا . غير أن هناك نظرة أكثر سخرية ، وهى فى الأوقات المضطربة كوقتنا ، يحتمل أن يكون لها مشايعون كثيرون . ووفقاً لهذه النظرة ، فإن السلطة قد لا تكون مفيدة أخلاقياً أو اجتماعياً ، ولكنها تستحق الحصول عليها ، إما من أجل الفرص التى تكفلها لشخص متهور ، لإرضاء مصالح شخصية ، أو لمجرد المتعة والابتهاج من

استخدامها . ونحن لا نتوقع أن نجد هذا الموقف مثار جدل بواسطة الفلاسفة ، بل إنه ينعكس فى حياة أولئك الذين يكونون مشغولين تماماً باكتساب واستخدام السلطة إلى حد لا يسمح لهم بوقت للتفكير والكتابة ، ولكى نجده فى كتابات مفكر كبير ، فإننا يجب أن ننظر إلى ما تحت السطح .

ولم يكن ماكيافيللى غير مبال سواء بالغايات التى يسعى إليها الحكام ، أو بالمبادئ الأخلاقية الملازمة للوسائل التى يستخدمونها ، إذ أن النجاح لم يكن كل شىء بالنسبة لماكيافيللى ، غير أنه كان مفتوناً بشكل عميق بالسلطة ، إلى حد أنه غالباً ما كان يظهر رضاه عن مناورة سياسية بارعة ، ويظهر اهتماماً قليلاً نسبياً سواء بعواقبها النهائية أو أخلاقياتها الفطرية . . وعلاوة على ذلك ، فإن سحر السلطة يبدو أنه زاد فى عينى ماكيافيللى ، عندما اتخذت بعض أشكالها الأكثر عنفاً وترويعاً . وفى حين أنه لم يدافع عن فكرة أن السلطة غاية فى حد ذاتها ، وأقل كثيراً عن فكرة أنها وسيلة لتحقيق مصالح شخصية للشخص الذى يستخدمها ، فإن كتاباته أعربت فعلاً فى بعض الأحيان عن شعور بأن السلطة يمكن تبريرها إلى حد ما بعظمة وإثارة البراعة السياسية الفائقة .

والسؤال عما إذا كانت السلطة أمر طيب لمن يحوزها ، هو سؤال مناسب اليوم . إن سياسات القرن العشرين قد حفلت بالفوضى والعنف . ولم يتضح أن السلطة كانت مفيدة فى أى عصر لأولئك الذين يستخدمونها ، إذ يبدو أن حياة السلطة فى عصرنا - على الأقل فيما يتعلق بالسعادة والمبادئ الأخلاقية هو امتياز غامض بصورة خاصة ، فالسياسة يحتمل أن تنفر الأشخاص الحساسين المحترمين ، وتجذب الذين لا حس لديهم وعديمى الضمير . ومن الواضح أن هذا الموقف يشكل أزمة فى النظام السياسى ، وهذا الانحلال الأخلاقى الذى ينفر الأفضل ، ويجذب الأسوأ ، سوف ينتج مزيداً من الانحلال الأخلاقى أما إلى أى مدى تنطبق هذه الملاحظات على مختلف المجتمعات فى وقتنا الحاضر ، فإنه أمر يحتمل الجدل ، وأما القول بأن لها بعض تطبيقات ، فإنه أمر يبدو أنه يتعذر إنكاره

وهذا هو السبب في أن السؤال الذى أمامنا مهم . فإذا كان أفضل الأشخاص يزدرى النظام السياسى أليس من المعقول أن نفترض أن النظام السياسى محكوم عليه بالانتهاء ؟

وعلى أية حال ، دعونا نفترض أننا أصبحنا مقتنعين بكل من الحاجة العملية للسلطة ، وبالشرعية الأخلاقية لاستخدامها . فماذا بشأن أولئك الذين يخضعون للسلطة ؟ ولماذا يجب أن يخضعوا ؟

١٧ لماذا نطيع ؟

إن حياة السلطة أمر مشرف وعظيم على الأقل في الظاهر ، ولكى تكون بدون سلطة وخاضع لسلطة الآخرين أمر يحيط من شأنك على الأقل في الظاهر . فلماذا يقبل شخص ما مثل هذا الوضع ؟ هذا واحد من الأسئلة المركزية في الفكر السياسى ، فإذا لم يكن من الممكن الإجابة عليه ، فإن النظام السياسى بأسره ، مع كل مناصبه ، وقوانينه ، وألقابه ، سوف يتعذر الدفاع عنه .

وهناك طريقة أخرى لطرح هذا السؤال ، وهى أن نسأل عما يجعل السلطة شرعية ، أو ما الذى يحولها من قوة سافرة إلى سلطة . وقد كانت الكائنات البشرية طوال التاريخ تجرح مشاعرهم بواسطة السلطة الشديدة ، بطلب الطاعة التى لا يؤيدها أى مرجع لحق أخلاقى ، ولكن لم يكن الأمر يتطلب الكثير جداً للتغلب على هذا الشعور بالمهانة . وعدم الطاعة أمر خطير ، والزعم الهش بالشرعية قد يكفى لاستمالة أغلب الأشخاص إلى الخضوع . ومع ذلك ، فإن الأمر لا يتعلق بمجرد حفنة من المتطرفين أو الأشخاص ذوى الضمائر الحية غير المألوفة مثل طائفة الكويكرز ، هم الذين يسألون لماذا تكون الطاعة واجبة للحكومة . واحترام الذات لكل الكائنات البشرية بشكل عملى يعتمد على التأكيد بأن الحكومة التى يطيعونها لديها حق أخلاقى لكى تطاع .

ولعل أقدم وأكثر الإجابات بقاء على هذا السؤال هى الإجابة التى تبدو اليوم منافية للعقل ، وهى الحق الإلهى للملوك . وحتى بضعة قرون فقط كانت أغلب الحكومات تزعم أن سلطتها أعطيت لها من الله . وقد قدم هذا الزعم قبل ظهور المجتمعات المسيحية بفترة طويلة . وكما كتب كريستوفر داوسون : « منذ بدء التاريخ كان الملك يفتقر عن الطاغية ، أو القاضى ، أو الموظف المسئول ، بامتلاكه لشخصية ساحرة أو تفويض إلهى يضعه بعيداً عن بقية الناس »^(٣) . وهناك استدلال يستخرج من هذا المبدأ ، وهو بطبيعة الحال ، مطلب الطاعة المطلقة . وكانت المقاومة السياسية تمردأ على الألهة .

غير أن مفهوم الحق الإلهى للملوك قد يبدو أنه محاولة لعدم الرد على السؤال بل لكلمة . والسلطة تستلزم توتراً أخلاقياً ضخماً لأولئك الذين يخضعون لها . وليس مما يشير الدهشة أن الناس فى العصور الدينية كانوا يخففون هذا التوتر ، بتصور أن السلطة مبررة من الألهة ، ومع ذلك فإن فكرة الحق الإلهى تنافى العقل بصورة شاملة ، لا لأنها تقوم على فرض دينى فى المقام الأول — بل لأن افتراض أن الله هو — لا يبرر الاستنتاج . وفكرة أن الله أجاز كل حكومة لا يستلزمها الإيمان الدينى ، أكثر من فكرة أن الله أجاز كل ثورة . ومن عناصر بقاء فكرة أن الملوك يحكمون بحق إلهى قد تكون رغبة الطبقات المحكومة فى كبت سؤال متفجر . وبالتأكيد فإن الفكرة لم يتم الوصول إليها بواسطة استقصاء بواسطة ذهن متفتح ، ولا يستطيع أن يصمد طويلاً أمام مثل هذا الاستقصاء .

والواضح أن تغييراً تاماً للذهن قد وقع فى القرون الأخيرة ، فالشكوك الدينية والدينية جعلت مبدأ الحق الإلهى غير قابل للتصديق كلية ، والمثل الأعلى للخيرية الشخصية ، نقل عبء الإثبات فى مسائل الطاعة إلى جانب الحكومة . وفى نفس الوقت ، فإن الثقة بالنفس المتصاعدة والوعى السياسى للشعب منح العصيان

(٣) كريستوفر داوسون : « الدين والثقافة » (نيويورك : كتب ميريديان - ١٩٤٨) ص ١٠٩ .

طاقات كامنة لصنع التاريخ وهكذا فإن سؤال لماذا نطيع ؟ أخذ يتردد بإصرار متزايد ويهدد بالشر .

وقد يكون أبسط دفاع عن الطاعة ، بالإضافة إلى نظرية الحق الإلهي قد يكون ذلك الذى تحتوى عليه فكرة الرضاء والقبول . وكما قال لوك : « إن الناس بكونهم جميعاً بالطبيعة أحراراً ، ومتساوين ومستقلين ، فإنه لا يمكن وضع أحد خارج هذه الهيئة ، وإخضاعه لسلطة سياسية لشخص آخر ، بدون موافقته » ^(٤) . فالشخص غير مضطر إلى أن يطيع إلا إذا وافق على عمل ذلك طوعية . وفى إحدى المرات على الأقل ، يبدو أن لوك أشار ضمناً إلى أن تأسيس حكومة لا يتطلب الموافقة فحسب ، بل إن كل عمل حكومى يمس حياة الشخص أو حقوقه بشكل هام يتطلب أيضاً الموافقة عليه ، لأنه كتب يقول إن « السلطة العليا لا تستطيع أن تأخذ من أى إنسان أى جزء من ممتلكاته بدون موافقته » ^(٥) . وإذا اتبع هذا الأمر حرفياً فإن سداد ضرائب سيتم طوعية . والواقع أننا إذا لم نكن تحت أى التزام بالطاعة إلا إذا وافقنا على عمل ذلك فى كل حالة بعينها ، فإننا على وجه التدقيق غير ملزمين بالطاعة على الإطلاق .

ونظرية أن الالتزام السياسى يقوم على أساس الموافقة ، يخضع الحكومة للحرية ، وحتى مع افتراض أن لوك لم يكن يقصد المضى إلى حد طلب الموافقة على كل عمل حكومى معين ، فإن نقطته الأساسية العامة هى أنه لا يمكن مطالبنا بحق بأى شىء لا يتفق مع إرادة كل شخص الواعية وبلا إكراه . فلا عجب إن كان بعض المفكرين السياسيين سعوا لصياغة مذهب للطاعة ذا صبغة فوضوية أقل . وإحدى النتائج لذلك نظرية « الإرادة العامة » التى صاغها

(٤) جون لوك : « معاهدتان عن الحكومة » تنقيح بيتر لاسليت (كمبريدج : مطبعة جامعة كمبريدج

١٩٦٠) ، ص ٣٤٨ .

(٥) « معاهدتان » ص ٣٧٨ .

روسو بشكل واضح رغم أنها كانت واردة ضمناً فى فلسفات سياسية أخرى ،
كتلك الخاصة بأفلاطون وأرسطو .

وبمقتضى هذه النظرية ، فإن الالتزام بالطاعة لا يتوقف على عمل الموافقة
مسبقاً (رغم أنه حدث أن روسو لم يدمج فكرة الموافقة فى نظريته السياسية)
وتكون الحكومة جديرة بالطاعة إذا كانت أوامرها تتطابق مع ما أسماه روسو
« الإرادة العامة » . . فما هى الإرادة العامة ؟ أولكى نضع السؤال فى شكل أكثر
ملاءمة ، ما هى الصفات التى تصنع إرادة عامة ؟ ليس لمجرد أنها إرادة كل
شخص ، لأن هذا سوف يجعل نظرية الإرادة العامة مجرد شكل آخر من نظرية
الموافقة .

وقد فرق روسو بصراحة بين « إرادة الجميع » والإرادة العامة ، وأكد أنها
غالباً ما تختلفان إلى حد بعيد . وكتب يقول إن إرادة الجميع « ليست أكثر من
مجموع إرادات معينة » ^(٦) والصفة المميزة للإرادة العامة وفقاً لروسو هى أنها
« تراعى المصلحة المشتركة فقط » ^(٧) . . ولكى تكون الإرادة عامة إذن ، لابد أن
تكون موجهة نحو صالح الجميع ، وليس من الضرورى أن نسأل الآن عما إذا
كان من الممكن أن يكون هناك صالح عام حقاً ، وهى قيمة يشترك فيها كل عضو
فى المجتمع على قدم المساواة . ويتوقف ذلك على ما إذا كانت الكائنات البشرية
موحدة أساساً ، فى الرد على السؤال (١) والنقطة الأساسية هى أن نظرية الإرادة
العامة سوف تذكر لنا أن الحكومة ليس لها حق طلب الطاعة المشروعة إلا عندما
تمثل أوامرها المصلحة الحقيقية النهائية لكل الشعب .

وقد اعترف روسو بأن الناس معرضون للخطأ بحيث أن إرادة الجميع ليست
بالضرورة هى الإرادة العامة ، مما أدى إلى فكرة أن شخصاً واحداً يحكم ، حتى

(٦) « العقد الاجتماعى » ص ٢٦

(٧) « العقد الاجتماعى » ص ٢٦

إذا كان دكتاتوراً مطلقاً قد يمثل الإرادة العامة . ووفقاً لذلك زعم بعض الكتاب أنهم يرون في بعض النظم مثل لينين وهتلر روح روسو ، غير أن ذلك يقوم على إساءة فهم لروسو . ورغم كل التعقيدات التي في « العقد الاجتماعي » فإن كلمات روسو تبدو حاسمة تماماً فقد كتب يقول : « لكي تكون العامة كذلك ، فإنها يجب أن تكون عامة في الموضوع وفي الجوهر كذلك . . ويجب أن تأتي من الجميع وتطبق على الجميع » ^(٨) وهكذا فإنه في حين أن إرادة الناس قد تكون مخطئة ، فإن الإرادة الموجهة إلى الصالح العام ليست هي الإرادة العامة إلا إذا كانت أيضاً إرادة الشعب .

ولم يكن روسو رغم ذلك غير واقعي إلى حد أن يطلب الإجماع في كل قرار . ولم يكن يعنى ذلك بصورة حرفية ، عندما قال إن الإرادة العامة لا بد أن « تأتي من الجميع » وكان على استعداد لقبول الأغلبية ، على أن يتوقف الحجم على الظروف أو الوكالة عن « الجميع » ، وهو ما يبدو معقولاً إلى حد كاف . ومع ذلك ، فإن فكرة الإرادة العامة برمتها تقدم احتمالاً بأنها مفزعة ، ولكنها هامة تماماً ، لأنه بإطاعة الإرادة العامة — حتى تحت إكراه — تكون أنت حراً . ويفترض عادة أن الطاعة والحرية أمران متعارضان ، وهما في هذه الظروف متباثلان . فكيف يكون الأمر كذلك ؟ والرد على ذلك منطقي . فأنت حر كما يفترض عندما تفعل ما تريد فعلاً أن تفعله ، وبالتالي فإن ما تريد حقاً أن تفعله هو أن تحقق أقصى صالح لك . غير أنك إذا كنت تعيش في مجتمع ، فإن صالحك الخاص يتباثل مع الصالح العام ، والصالح العام هو هدف الإرادة العامة . ولهذا فإنك تتبع إرادتك الخاصة — فأنت تفعل ما تريد حقاً أن تفعله — عندما تطيع الإرادة العامة . وهذا الاستنتاج لا مهرب منه : ففي إطاعة الإرادة العامة أنت حر . وسيكون هذا صحيحاً حتى إذا شعرت بأنك ستكون مهدداً أو تسحق بهذه الإرادة .

وهذا الاستدلال يعلن بشكل مطلق من أجل جعل النظرية الأساسية واضحة ، لا لحث القارئ على رفضها ، فإذا رفضت النظرية فإن ذلك يجب أن يكون بعد تفكير دقيق ، إذ أن رأى روسو ليس منافياً للعقل بل هو إعادة تقرير للاعتقاد القديم بأننا متحدّين أساساً ، ومن ثم فإننا بشر - وهذا المعنى أحرار - لا فى السعى إلى بعض دوافع فردية متقلبة ، بل فى القيام بدور المواطنين النشيطين المخلصين . وهذا صحيح حتى إذا كنا سجناء ، طالما أننا مسجونين بشكل عادل ، وهو صحيح أيضاً حتى إذا تطلب الأمر منا بعض تضحيات كبرى ، كالحياة التى ربما تفقد فى معركة ، طالما أن المطلب يتفق مع الإرادة وصالح الشعب كله .

والمشكلة الأساسية التى يعرضها السؤال الخاص بالطاعة هى التوفيق بين الطاعة والحرية ، وقد أكد روسو « إن التخلّى عن الحرية هو بمثابة التخلّى عن أن تكون إنساناً »^(٩) ولكن جوهر الحكومة هو طلب الطاعة ، وبذلك تطلب التنازل عن الحرية بوضوح . فكيف إذن يمكن أن تعنى حتى أفضل الحكومات أى شىء غير تدمير إنسانية هؤلاء الذين يعيشون تحت حكمها ؟ يزعم الفوضويون أنها لا تستطيع ذلك وفى الناحية الأخرى ، فإن نظريات الموافقة والإرادة العامة تحاول كلتاها أن تبرر الحكومة بإظهار كيف يستطيع الشخص أن يطيع ويظل حراً . والفرق الرئيسى بين النظريتين هو : أن إحداهما تفهم الحرية فى الإرادة الواعية فقط ، بينما الأخرى تفهم الحرية فى الإرادة التى قد لا تكون واعية تماماً ، حيث أننى فى رغبتى لرفاهيتى الخاصة ، قد لا أعرف ما هى الإجراءات السياسية التى ستعززها . ونظرية الإرادة العامة سوف تصر على أنه رغم أن أى قانون لا يركز على موافقة صريحة ، فإنه مع ذلك يهيمن على ما يسهم فى الصالح الحقيقى للمرء ، ومن ثم فإنه قد يزيد حرية المرء .

(٩) « العقد الاجتماعى » ص ٩

وتتضمن كلا النظريتين صعوبات خطيرة . ونظرية الموافقة بسيطة ويمكن فهمها على السطح ، ولكن من العسير معرفة كيف يمكن وضعها موضع التطبيق ، فهي لا يمكن أن تعنى أن شرعية كل أمر حكومى تتوقف على عمل منفصل من الموافقة ، فإن هذا سيكون أمراً لا يتفق مع حكومة مستقرة وفعالة ، ومن ثم فلا بد أنها تعنى أن شرعية كل أمر حكومى يتبع عملاً مسبقاً من الموافقة . والمشكلة هي أنه من النادر أن يكون للأمر هذا النوع من الموافقة ورائه ، فالناس لا يعطون عادة موافقتهم الواضحة والمحددة للحكومة . وعند قراءة كتابات لوك يستطيع المرء أن يحس بالحرج الذى تسببه هذه الصعوبة له . ففي فقرة عن فرض الضرائب ، يؤكد أنه عندما تؤخذ ممتلكات من أى مواطن يجب أن يكون ذلك بموافقته ، أى موافقة الأغلبية ^(١٠) . وهكذا فإن موافقة الفرد تتساوى مع موافقة الغالبية . ولكن ليس هناك أى تبرير ظاهر لعمل ذلك . وهو يزيد سؤال الطاعة حدة فقط ، وهو : لماذا نطيع الأغلبية ؟ وفي فقرة أخرى ، يؤكد لوك أن الشخص يعطى موافقة ضمنية للحكومة بمجرد السفر بحرية على طرقها ، أو بوجوده داخل أراضيها فقط ^(١١) غير أنه إذا حكمنا بهذا المعيار ، فإن أغلب الطغاة المكروهين ارتكزوا على موافقة المحكومين .

وهناك سؤال آخر هو : هل يلتزم الشخص بموافقة أعطيت عن جهل أو ارتباك ؟ وهل الشاب الألماني الذى أقسم يمين الولاء لهتلر عندما تولى السلطة أول مرة ملتزم أخلاقياً بإطاعة كل أمر للحكومة النازية ؟ تلك بعض الأسئلة التى تثيرها نظرية الموافقة .

ومن الناحية الأخرى فإن نظرية الإرادة العامة تعنى ضمناً أن الشخص « قد يجبر على أن يكون حراً » كما جاء في عبارة شهيرة سيئة السمعة لروسو ، فأنت قد

(١٠) « معاهدتان » ص ٣٨٠ .

(١١) « معاهدتان » ص ٣٦٦ .

تكون حراً فى أن تفعل - تحت إشراف البوليس - شيئاً لا تريد عمله على الإطلاق . بل إنك قد تكون حراً فى السجن . وقد دلل هيجل على أن المجرمين يريدون عقوبتهم حقاً ، مما يوحي بأن الحكومة تضطلع بمسئولياتها العقابية بحكمة وعدل ، فتحرر الناس بوضعهم فى السجن . وهذه الفكرة ليست فارغة المعنى على الإطلاق ، أكثر من وصف حديثك عن مجرم باعتباره أنه تستعبده إرادة شريرة ، بأنه كلام فارغ . ولكنها فكرة تمنح المرء وقفة للتأمل . فهل هناك بعض السفسطة الخطيرة تختفى فى مساواة القوة والحرية ؟

وثمة صعوبة أخرى تتضمنها نظرية الإرادة العامة تشبه إلى حد ما الصعوبة التى أوضحناها للتوفى نظرية الموافقة . فهى لا يمكن أن تطبق بسهولة . صحيح أن الحكومة وفقاً لنظرية الإرادة العامة ليست بعيدة وراء مجال الإمكانية مثل حكومة بواسطة الموافقة الحرفية . ومع ذلك ، فإن نظرية الإرادة العامة ، كما تصورها روسو ، تتطلب مشاركة شعبية نشيطة ومستمرة فى عملية تشريع تنتج قوانين عادلة ونظاماً عادلاً للمجتمع . وليس هناك أى نظام ديمقراطى غربى يستطيع أن يقترب من الوفاء بهذا المعيار .

هذه الحقيقة تجعل من الواضح أن النظريات الرئيسية للطاعة لا تطمئن عقولنا ، وتمكننا من إطاعة الحكومات التى تحكمنا بضمير طيب . وعلى العكس فإنها تلقى شكوكاً على شرعية هذه الحكومات . إن نظرتى الموافقة والإرادة العامة عندما تذكر لنا متى نطيع ، فإنها تذكر لنا أيضاً متى لا نطيع ، والمعايير التى يضعها تتطلب عناية فائقة للغاية ، ولهذا فهما مبادئ لا للطاعة فقط ، بل وللثورة أيضاً . ولقد أثبتنا ذلك بطريقة عملية . فقد قامت فلسفة لوك بدور هام فى الثورة الأمريكية ، وفلسفة روسو فى الثورة الفرنسية . وسيكون تطبيق هاتين الفلسفتين اليوم بقوة وجدية أمراً مزعزراً للاستقرار . فلماذا إذن تغلى الدول الغربية ، التى تدينها النظريات الرئيسية عن الشرعية ، بالحماسة الثورية ؟

إن الأسباب الأولى بطبيعة الحال ، هى أن الثورة عمل خطير وصعب

للمغاية ، وأن أغلب الناس في الدول الغربية (سواء كان ينبغي عليهم أو لا) يعارضونها بشكل معقول . ويرجع الرضاء الشعبي قبل كل شيء إلى الوفرة المادية ، التي تتناقض تماماً مع تنبؤات ماركس ، كما أن تقدم التصنيع قوض الرغبة الثورية . وفي دول مثل الولايات المتحدة وبريطانيا يوجد عدد قليل للمغاية يرغب في الثورة ، ومع سيطرة الحكومات على تنظيمات إدارية وبوليسية على درجة عالية من التقدم ، فإن المحاولات الثورية ليس لديها أدنى فرصة للنجاح ، غير أن عدم القابلية المطلقة للتنفيذ ليس هو الذي يقف فقط في طريق الثورة . ففي الوقت الحالي ، على الأقل ، فقدت الثورة الثقة بها ، وقد حدث هذا لأن أغلب الثورات المثيرة التي شوهدت في القرن العشرين انتهت جميعاً نهاية مأسوية . وكلها جلبت إلى السلطة حكومات مستبدة ، وظهر رداً عليها شعور بأن الثورة تتجاوز القدرات البشرية ، وأنها تعبر عن نوع من الغطرسة يسميه اليونانيون هابريس ، وتعتبر نذيراً بكارثة . وقد يكون هذا الشعور على أساس خاطيء ، ولكن ليس هناك شك كبير في أنها موجودة ، وأنها تعزز الاستقرار الذي جلبه الازدهار الصناعي .

غير أن اللامبالاة والشكوك السائدة فيما يتعلق بالثورة سواء كان من الممكن الدفاع عنها أم لا ، تترك قضية الطاعة برمتها دون حل ، وتضعنا في علاقة مبهمّة مع الحكومة ، فأغلب الناس في الدول الغربية مذعنون عادة ، ولكن إذعانهم هو بحكم العادة ، لا نتيجة تفكير وهو يعكس احتراماً قليلاً لحكوماتهم ، لأنهم إذا فكروا في المسألة ، فإنهم سوف يدركون تقريباً أن الحكومات التي تسيطر عليهم لا تبلغ مستوى أعلى معايير الشرعية ، ولكنها لكل الأسباب التي ذكرت قبلاً لا تتوقع ، في الثورة ، أوفى الواقع أى شكل من العصيان القائم على مبادئ ، كما يتميز عن العصيان لمنفعة شخصية . ولكن هذا موقف غير مرضٍ أخلاقياً . إن الطاعة دائماً ، وكما هو متوقع لا تعنى أقل من التخلي عن الفردية ، وينتقل مركز الاختيار والمسئولية من الذات إلى أولئك الذين يسيطرون . وعلاوة على ذلك

فإن المرء متورط أخلاقياً فى المظالم التى ترتبها الحكومة والمجتمع ، إذ أن الطاعة تأييد ، فعن طريق الطاعة تقف الحكومات والمجتمعات . ومثل هذه الاعتبارات ليست بعيدة على الأرجح عن أذهان المواطنين العاديين كما يمكن أن يفترض المرء .

والمواقف الداخلية تتردد أصداؤها فى الخارج . فالإذعان بلا تفكير ، الذى ينتشر بين الأمريكيين ، ينجم مع سياسة خارجية كثيراً ما تعارض الثورة فى دول أخرى . صحيح أن هذه السياسة تقوم على أساس حسابات للمصالح القومية لا على تقييحات أيديولوجية للثورة ، ولكن هذه الحسابات ليست واقعية بلا جدال . وحسابات التفاضل والتكامل الثورية لن تنتشر بصورة مستمرة إذا لم يؤيدها نفور عام من الثورة بين المواطنين الأمريكيين ، وهكذا فإن الأمريكيين رغم أنه لا يساندهم مذهب مدروس ومناسب للطاعة فإنهم يساندون الطاعة فى أنحاء العالم .

فهل هناك أية وسيلة تمكننا من استعادة وتأكيد إحساس بالمسئولية فى مسائل الطاعة والعصيان ؟ من المشكوك فيه أن هذا سوف يحدث بمحاولة بإعادة إحياء روح ثورة ١٧٦٦ (أمريكا) و ١٧٨٩ (فرنسا) فالإحساس المعاصر بأن الثورة عادة ما تكون مأساة ، تحتاج إلى الكثير للإشادة بها ، وتأييد حركات العصيان العارضة والمستمرة ، حتى بدون نوايا ثورية سيكون عملاً لا يتسم بالمسئولية . والحضارة تعتمد على أن تكون الطاعة أمراً عادياً ، والعصيان استثناء ، وبغير ذلك فإن النظام الأساسى الذى يدعم أسس حياة ثقافية سوف ينهار . ومع ذلك فإن الطاعة مسئولية خطيرة ، تؤثر على كل كائن بشرى ، حتى على أولئك الذين لا يفكرون فيها قط - الأغلبية . والروح الثورية تحمل إدراكاً لهذه المسئولية ، وغياب الروح الثورية ، مهما كان واقعياً ، ليس بدون ثمن أخلاقى . والسؤال القائل ، لماذا نطيع ؟ لا يوجد إلا عند الكائنات البشرية لا البهائم ، ولهذا فإن عدم توجيه هذا السؤال يعتبر أمراً بهيمياً تماماً

وهذه التأمّلات تدفعنا بشكل لا يقاوم إلى فكرة العصيان المدني . فهل هذه الفكرة تذكر لنا كيف يمكن أن نستعيد ونؤكد إحساساً كاملاً بالمسئولية السياسية ؟ إن العصيان المدني يمكن أن يتناقض مع كل من العصيان العارض والإجرامى . فهو على عكس العصيان العارض ، متفق وهادف . فالمرء يعصى قانوناً يعتبر غير عادل أو يرمز إلى حالة غير عادلة ، والمرء يعصى على أمل تعزيز هدف سياسى مثل تغيير القانون . والعصيان المدني على عكس العصيان الإجرامى يهدف إلى قيمة عامة لا شخصية ، ويؤكد مبدأ القانون بالإذعان للعقوبات المرتبطة بالعصيان . وممارسة العصيان المدني لا تتطلب شجاعة فحسب ، بل وبراعة سياسية — معرفة بالتقنيات والاستراتيجيات . والفرد المنعزل لا يحتمل أن تكون لديه المعرفة المطلوبة ، ومن ثم فإن قدراً هاماً من العصيان المدني لا يحتمل أن يبرز من قرارات شخصية متفرقة فقط ، إذ أن أية حركة أو نوعاً من الجهد الجماعى أمر ضرورى . فهل ينبغى شن حركة العصيان ؟ هل يجب أن يبدأ أشخاص مفكرين فى جمع ونشر المعرفة التى يعتمد عليها العصيان المدني ؟ وهل يفيد ذلك فى إحياء سؤال لماذا نطيع ؟ وبهذا يجعل حالة العصيان — التى هى بلاشك مفروضة علينا عادة — أكثر مدعاة للتفكير والمسئولية ، وأكثر إنسانية مما هى فى الوقت الحاضر .

■ قراءات مقترحة

Plato. *Apology*

———. *Crito*

———. *The Republic*

Aristotle. *Politics*, Books I-IV

Marcus Aurelius. *Meditations*

Saint Augustine. *The Political Writings of St. Augustine*, ed. by Henry

Paolucci, Chapters 1-3

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*

- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, First and Second Parts
Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*
Paine, Thomas. *The Rights of Man*
Mill, John Stuart. *Representative Government*
Marx, Karl. *The Civil War in France*
Green, Thomas Hill. *Lectures on the Principles of Political Obligation*
Tolstoy, Leo. *Resurrection*
Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*
———. *The Children of Light and the Children of Darkness*
Tillich, Paul. *Love, Power, and Justice*
Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*
———. *The Human Condition*
Márquez, Gabriel García. *The Autumn of the Patriarch*
Kundera, Milan. *The Unbearable Lightness of Being*

■ قيود على السلطة

نظراً لأن كل سلطة تحيط بها الشكوك من الناحية الأخلاقية ، ومن الصعب تبريرها كما يحتمل أن تفسد أيضاً ، فإن حصر السلطة في حدودها المناسبة تعتبر مشكلة جوهرية للحضارة ، وتميل السلطة دائماً إلى أن تصبح تعسفية وبلا حدود . ويعد الطغيان واحداً من البلايا القديمة لوجودنا الجماعي ، ولكن السلطة لم تكن مدمرة وبلا قيود مثلما كانت في الدكتاتوريات الشمولية في القرن العشرين ، إذ جعلت هذه النظم من الواضح — على عكس رأى هوبز — إنه ليس عدم وجود سلطة مركزية وحده الذى يجعل الحياة « موحشة ، كريهة ، شرسة وقصيرة » بل إن وجود سلطة مركزية خارجة على القانون يؤدي إلى ذلك أيضاً . والتساؤل عن القيود المناسبة على السلطة ، وكيفية تطبيق هذه القيود ، هو بمثابة التساؤل عن كيفية جعل الحياة معقولة ومتحضرة .

وهناك نوعان أساسيان من القيود على السلطة : أخلاقية ودستورية ، والأولى هى التى نستمدّها من القانون الأخلاقى ، أو ما يعتقد أنه قانون أخلاقى . وتتوقف فعاليتها على المعتقدات الأخلاقية . والحكومة التى تتمتع عن استخدام القتل كأداة للسياسة الخارجية ، حتى ولو كان القتل فى نطاق سلطتها القانونية ، سوف تكون نموذجاً لاحترام القيد الأخلاقى على السلطة . أما القيود الدستورية

فقد تكون مستمدة أساساً من قانون أخلاقى ، ولكن ما يجعلها دستورية هو أن يتضمنها قانون أساسى مكتوب - قانون يأخذ الأسبقية على القوانين الأخرى - ويحافظ عليه المجتمع وتطبقه المحاكم . وقد يكون هذا القانون فى وثيقة عليا واحدة - كما فى أمريكا ، أو قد يكون مجرد محتويات مجموعة من العادات والقوانين وقرارات المحاكم ، والوثائق التاريخية ، كما هو الحال فى بريطانيا . والحكومة الدستورية هى الحكومة التى يقيد بها مثل هذا القانون .

وسوف نناقش كلاً من القيود الأخلاقية والدستورية على السلطة ، وسوف نبدأ بالقيود الأخلاقية ، لأنها يجب أن تؤثر بطريقة ما على القيود الدستورية ، وستأمل أولاً فيما قد يكون أقدم الموضوعات وأكثرها جوهرية ، وهو يتعلق بعلاقة الأخلاق بالسياسة .

١٨ هل يجب أن تكون الحكومات تحت نفس القيود الأخلاقية مثل الأفراد ؟

اكتسب مفكر سياسى عظيم هو ماكيافيللى سمعة سيئة لأنه جادل بقوله إن الحكومات يجب ألا تكون تحت نفس القيود الأخلاقية مثل الأفراد ، لأنها لا تستطيع ذلك . وقد لاحظنا فعلاً إيمان ماكيافيللى ، بأنه لا يمكن أن يكون هناك نظام بين البشر ، ولن يتم إنجاز شىء فى الشؤون البشرية بغير سلطة ، وكان هناك إيمان مصاحب لذلك ، هو أن الاستخدام الفعال للسلطة لا يتفق مع التقيد بدقة بالقانون الأخلاقى . ولا يمكن تحقيق أى مثل عليا بدون ارتكاب الشر . ولفهم تأثير المظهر الخادع إلى حد ما لحجة ماكيافيللى ، من الضرورى فهم أن ماكيافيللى لم يعرب قط عن اللامبالاة بالقانون الأخلاقى ، ولم يمجد الشر قط . وتعتمد عظمة فكر ماكيافيللى على التوتر المصاحب لفكرة أن هناك قانوناً أخلاقياً ، ولكن الحكام يجب أن ينتهكوا هذا القانون أحياناً .

غير أنه لا توجد مثل هذه الضرورة لانتهاك القانون الأخلاقى يمكن أن

يزعمها الأفراد الخاصون . فالحكام لابد أحياناً من أن يكونوا لا أخلاقيين من أجل إنشاء الدولة والحفاظ عليها ؛ ومن أجل نفس الغاية ، يجب أن يكون الرعايا مقيدين بقواعد الأخلاق ، وسوف ينهار النظام الاجتماعى لو اعتبر الأفراد أنفسهم أحراراً فى انتهاك القانون الأخلاقى عندما تتطلب مصالحهم ذلك . وهكذا فإن الكون السياسى فريد فى مبادئه الأخلاقية .

وبتوضيح وجهة النظر هذه ، اكتسب ماكيافيللى شهرة من أكثر السمعات سوءاً فى تاريخ الفكر . وقد أشار إليه شكسبير بأنه « ماكيافيل القاتل » وبين المراءفات عن « الماكيافيللية » فى كتاب روجيت « ثيزوراس » كلمات مثل « الكاذب » و « الخادع » و « غير الأمين » . غير أن أكثر ما يلفت النظر بشأن الحجج المعارضة ، هو مدى ما تتسم به من ضعف وقلة عددها . وعلى قدر علمى فإن المؤلفات الرئيسية للفكر السياسى لا تحوى أية حجة ترد على حجة ماكيافيللى عن نفى المبادئ الأخلاقية التى لا يمكن التنازل عنها بين الحكام ، والمتوقعة من الأفراد الخاصين . وكان بين كبار المفكرين الذين اختلفوا مع ماكيافيللى إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ولكنه لم يجادل حجة ماكيافيللى بشكل منتظم فى أى عمل من مؤلفاته الهامة . ويعتقد كثير من المفكرين أن سلامة النظام السياسى تعتمد على الاستقامة الأخلاقية لأعضائه . ولكن ماكيافيللى كان يؤمن أيضاً بذلك ، وكتابات حافلة بتعبيرات الإعجاب بشرف ونزاهة الرومان القدماء .

ولا يختلف ماكيافيللى عن الآخرين إلا فى أنه كان يقول بصراحة ما كان الآخرون لا ينكرونه إلا نادراً . ومع أن النظام السياسى يعتمد على احترام المعايير الأخلاقية ، فإنه يعتمد أيضاً على قدرة الحكام على انتهاك هذه المعايير أحياناً . ونظراً لصمت كبار المفكرين السياسيين فيما يتعلق بمثل هذه الفكرة التى لم تحسم ، فإن المرء قد يتساءل عما إذا كانت ميزة ماكيافيللى الرئيسية هى أنه كان يكشف حقيقة مخجلة (وقد تحدث أحد الكتاب عن « صدقه المروع ») - وهى حقيقة كان الآخرون أكثر حرصاً من أن يعترفوا به .

وهكذا فإن معارضة ماكيافيللى لا تأتى من الفلسفة السياسية بقدر ما هى صادرة من معتقدات أخلاقية عامة . ولكن هل يمكن لأناس لديهم مثل تلك المعتقدات أن يصمدوا فى وجه الحقيقة السياسية ؟ دعونا نتأمل الكذب كمثال . إن أى شخص ينفر من الخطب المراوغة والخادعة الشائعة فى دنيا السياسة قد يمعن الفكر فى هذين السؤالين : (١) هل تستطيع حكومة أن تعمل بنجاح بدون أن تخفى غالباً خططها وأن تخفى الكثير من المعلومات التى تحت يدها ؟ (٢) هل ينبغى أن ترفض الحكومة أن تكذب ، حتى ولو كسبت بذلك خيراً كبيراً مثل إنهاء حرب أو مساعدة مجموعة من الفقراء ؟ من الممكن الرد على كلا السؤالين بالإيجاب ، ولكن هذا ليس هو الجانب الجدير بالتصديق ظاهرياً والإدراك السليم . ولكن هذين السؤالين أديا إلى الاستنتاج الماكيافيللى ، بأننا لا نستطيع أن نطلب من الحكام نفس الصراحة والصدق الذى نتوقعه من شركاء شخصيين لنا .

ولكننا بعد أن مضينا إلى هذا الحد نحو ماكيافيللى ، فإننا ينبغى أن نسأل ما إذا كان كل قيد أخلاقى مشروط بالظروف السياسية . وإذا كان الحكام قد يكذبون لتحقيق أهداف سياسية ، فهل يمكن لهم أن يقتلوا ؟ إن ماكيافيللى يقول نعم ، وهو لا يدافع هنا عن الخداع السياسى فحسب ، بل وعن الاغتيال السياسى أيضاً . ولكننا إذا مضينا إلى ذلك الحد فماذا يتبقى من المثل العليا والضمير ؟ وهل من طبائع الأشياء أنه يمكن استخدام وسائل شريرة لتحقيق غايات طيبة ؟ لقد كان النظامان الشيوعيان فى روسيا والصين على استعداد للتورط فى عمليات قتل واسعة النطاق من أجل الجماعة ، ولكن أياً منهما لم يبلغ هدفه . ووراء هذا السؤال قضية تتعلق بطبيعة القانون الأخلاقى . ويمكن أن نستخدم هنا التمييز الذى جاء فى السؤال رقم ٣ بين مذهبى السلطة المطلقة الأخلاقية والنسبية الأخلاقية . فمذهب السلطة المطلقة الأخلاقى هو نظرية أن هناك قانوناً أخلاقياً ، يقال عادة إنه مستمد من الطبيعة أو من الله ، وهو مستقل عن مصالح وآراء كل من الأفراد والمجتمعات . أما مذهب النسبية الأخلاقى فهو

نظرية تقول إن المبادئ الأخلاقية تعتبر نسبية لبعض الظروف القابلة للتغيير ، كـ رغبات الأفراد أو حاجات المجتمع . وقد يبدو لأول وهلة أن الاختيار بين هذين البديلين سوف يقرر إجابتك على السؤال الخاص عما إذا كان ينبغي أن توضع الحكومات تحت نفس القيود الأخلاقية كالأفراد إذ سوف يبدو أن مذهب السلطة المطلقة يحظر كل الاستثناءات والمذهب النسبي يسمح بالاستثناءات بدون حدود .

غير أن القضايا في مجال الفكر السياسي نادراً ما يتم البت فيها بشكل حاسم ، لمجرد تقديم استدلال مباشر من بعض المبادئ الفلسفية ، ومن ثم فإننا في هذه الحالة يمكن أن نزعّم أن القانون الأخلاقي يجب أن ينتهك ، ومع ذلك فإنه يكون في بعض الحالات مطلقاً . وعلى سبيل المثال ، فإننا قد نقول إن وصية « ألا تقتل » هي قانون مطلق ، حتى ولو كان القتل في بعض الظروف — كما في حالة الحرب — أمراً لا يمكن تجنبه . وتستطيع أن تعترض بأن كلمة مطلق تعني بلا قيد ولا شرط . وبهذا يجب ألا تنطبق على قانون لا بد من انتهاكه أحياناً . ولكن أليس من المحتمل أن بعض الأعمال الشريرة ، مثل الكذب أو القتل ، تبقى شراً بغض النظر عن الظروف التي ارتكبت فيها ؟ أليس من الممكن أن تكون في بعض الحالات مذنباً لأنك فعلت شيئاً تجعل الظروف من الضروري أن تفعله ؟

ومن ناحية أخرى ، فإن مسألة ما إذا كان المذهب النسبي يفتح الطريق لإجابة مؤكدة على السؤال الخاص بحق الحكام في تجاهل القيود الأخلاقية ، تتوقف على ما هو بالضبط الشيء الذي يكون القانون الأخلاقي نسبي بالنسبة له . فإذا كان نسبياً لرغبات كل فرد وظروفه ، فإن الذين لديهم سلطة لا يخضعون إذن لنفس القيود الأخلاقية مثل الذين ليست لديهم هذه السلطة ، ولكن إذا كانت المبادئ الأخلاقية نسبية للثقافة أو النوع ، فإن كلاً من الحكام والمحكومين قد يخضعون إذن بشكل منطقي لقوانين متماثلة .

هذه الملاحظات مقصود بها أن تكون تحذيرات من المبالغة فى التبسيط ، وليست إشارات إلى الطرق التى ينظر بها الناس عادة إلى الأمور . ولا شك أن مذهب السلطة المطلقة يميل إلى حظر أى تفرقة بين الأخلاقيات السياسية وبين أخلاقيات الأفراد . ولا يمكن تجنب هذا التضمين إلا بوضع مبدئين : إن الحاجة تمنع الالتزام الكلى بالقانون الأخلاقى ، وأن الشخص ملتزم أخلاقياً بأن يظهر احتراماً للضرورة . وبعبارة أخرى ، لا بد من إظهار أن المبادئ الأخلاقية الكاملة أمر مستحيل عملياً وأخلاقياً — ليس بسبب ضعف الطبيعة البشرية ، بل بسبب ظروف الحياة البشرية . وقد يكون عمل ذلك ممكناً . ولكن مذهب السلطة المطلقة الأخلاقى يؤكد نظاماً أخلاقياً واحداً يشمل الجميع ، وبذلك يضع الحكومات تحت نفس القيود الأخلاقية المفروضة على الأفراد ، بحيث إن أى انتهاك لهذه القيود يتطلب تبريراً خاصاً إذا كان مشروعاً بأى شكل . وحتى مثل هذا التبرير قد لا يخفف كل ذنب الذين انتهكوا القانون الأخلاقى ومن وجهة النظر هذه ، فإن السياسة قد ينظر إليها على أنها مجال التوتر الأخلاقى ، بل إنها مأساة أخلاقية .

ومذهب النسبية يسمح بالحجة القائلة بأن الزعماء السياسيين ، والمواطنين الخاصين يقطنون عالين مختلفين أخلاقياً ، أو أن الزعماء السياسيين ليسوا داخل أى عالم أخلاقى على الإطلاق . وعلى سبيل المثال إذا كانت المبادئ الأخلاقية تعتبر أنها تتعلق بالعلاقات بين المواطنين لنفس الدولة فقط ، فإن العلاقات الدولية لن تكون إذن خاضعة لأية قواعد أخلاقية ، وسيكون الزعماء السياسيون أحراراً — فى الأنشطة الدبلوماسية والعسكرية — فى عمل ما يشاؤون ، ويصبحون مسئولين فقط أمام الروابط الأخلاقية التى توحد بينهم وبين رعاياهم . وقد يتخذ مذهب النسبية الأخلاقية أيضاً شكل الحجة القائلة إن حياة السلطة تستلزم التحرر من كل القواعد الأخلاقية مهما كانت . وفى هذا الوضع لن يكون الزعماء السياسيون مقيدين أخلاقياً حتى فى علاقتهم برعاياهم . وهم بذلك سوف يعيشون — لا فى

عالم أخلاقي منفصل وفريد - بل في فراغ أخلاقي .
ومذهب النسبية الأخلاقية يظهر الجواب إلى حد ما ، وهو لا يخضع الزعماء السياسيين لضغط الاعتراف بسلطة القواعد الأخلاقية التي يضطرون إلى انتهاكها . ويمكنهم العمل بضمير صاف تحت قواعدهم الخاصة المنفصلة ، وهكذا تتبدد ظلال المأساة الأخلاقية التي يلقيها مذهب السلطة المطلقة الأخلاقي على الحياة السياسية .

وقد يبدو هذا التخفيف من التوتر للقارىء باعتباره أمراً سديداً . ولكن هناك مخاطر جدية متأصلة في السماح للحكام بمثل هذه الحرية . وتكون هذه المخاطر كبيرة بصورة خاصة عندما نتخلى كلية عن فكرة أن الحكومات والأفراد يقطنون عالماً أخلاقياً واحداً . « فإذا كانت السلطة تميل إلى أن تفسد » تحت ظل أفضل الظروف ، فإن هذا الميل بالتأكيد سيزداد عندما تعنى السلطة التحرر من القيود الأخلاقية ، علاوة على أنه إذا أعفيت الحكومة من المعايير الأخلاقية التي تطبق على المواطنين العاديين ، ألا يجب أن تكون الحكومة فوق حكمهم الأخلاقي ؟ وإذا كانت الحكومة فوق الحكم الأخلاقي ألا تكون فوق حكمهم السياسي كذلك ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يكون الحكام بلا رادع ولا مسئولية ؟ إن مذهب السلطة المطلقة الأخلاقية لا يزيل أيضاً هذه المخاطر بطبيعة الحال ، ولكنه يلفت النظر إليها .

هل يمكنك أن تروغ من مجموعة من الأخطار الأخلاقية والصعوبات الفلسفية بمجرد الإصرار على نفس المقاييس الأخلاقية التي تشمل الجميع وترفض أن تمنح أية استثناءات ؟ ربما تستطيع . ولكن هذه الإمكانية قد تشجع على تشويه مثالي للحقيقة . لقد عرض المسرح السياسي في القرن العشرين الكثير من التناقضات الظاهرية والأهوال حتى إننا سوف نشك في أن الحقائق السياسية يمكن التعامل معها بشكل مطلق كالقانون الأخلاقي ، في جلاله وبساطته التي يبدو أنه يتطلبها .
والسؤال حالياً يدور حول وجوب وضع الحكومات تحت نفس القيود

الأخلاقية مثل الأفراد ، يطرح اليوم بقوة على الأمريكيين بواسطة دورهم كمواطنين لقوة عظمى في عالم من الحرب والمنافسة الدولية الضارية . فهناك على سبيل المثال قضية الاغتيال . ووسط صراعات وتوترات سياسات السلطة ، فإن دولة ما غالباً ما تكون لها مصلحة في موت شخصية أجنبية – ربما زعيم أو عميل سري . وقتل تروتسكى بالبلطة « والذي كان مبعداً من الحكومة السوفيتية ويعيش في المكسيك » ، بواسطة أحد عملاء ستالين ، هو أروع مثال للاغتيالات الرسمية في العصر الحديث . ومن المعلومات العامة أن الولايات المتحدة حاولت ، ونفذت أعمال اغتيال في العقود الأخيرة . فكيف يكون شعور الأمريكيين بشأن هذه الحقيقة ؟ ربما لن يشعر أتباع مذهب النسبية الأخلاقى بانزعاج إذ ربما لا يكون في أذهانهم أى قانون أخلاقى يحكم علاقات دولة بأخرى . وقد ينزعج أتباع ماكيافيللى ، ولكنهم مع ذلك سوف يقبلونه من حيث المبدأ (من حيث المبدأ فقط ، حيث إن عمل معين للاغتيال يجب أن تكون له ضرورة سياسية لكى يمكن تبريره) ولكن أى شخص يؤمن بالقوانين الأخلاقية المطلقة سوف يميل إلى القول بأن الدولة ينبغي ألا تتورط في جريمة قتل مهما كانت الظروف . فهل أى منع مطلق من هذا النوع سيكون معقولاً ؟ وهل سيكون معقولاً في كل الظروف مهما كانت ، وعلى سبيل المثال ، حتى لو كانت سلامة الدولة في خطر ؟ وإذا كانت الدولة مستعدة لقتل جنود الأعداء في معركة ، كما يجب أن تكون كل دولة – فهل من المنطقي أن تراجع عن القتل مهما كان في استطاعتها ، بالنسبة للمواطنين الأجانب الذين يهددون مصالحها بشكل جدى ؟

وهناك قضية تلقى بثقلها بصورة أكثر شدة على أذهان الكثيرين اليوم من المبادئ الأخلاقية للاغتيال ، وهى المبادئ الأخلاقية للحرب النووية . وللأمريكيين اهتمام شخصى بهذه القضية نظراً لأنهم الشعب الوحيد الذى استخدم أسلحة نووية في القتال . والقنبلتان اللتان أسقطتا فوق هيروشيما ونجازاكي قضت على أرواح مائتى ألف شخص ، أغلبها من أرواح المدنيين .

فهل يمكن الدفاع أخلاقياً عن استخدام أمريكا لهذه القنابل ؟ إن الجدل بشأن هيروشيبا ونجازاكي يبدأ بالسؤال عن الضرورة . ألم يكن من الممكن إسقاط القنابل على منطقة غير مأهولة ؟ وإذا لم يكن من الضروري أن تكون المدن هي الأهداف ، فإن قلائل سوف يدافعون عن قرار الرئيس . ولكن لنفترض أن تخريب مناطق غير مأهولة لن يهز القواد اليابانيين ، وأن مئات الآلاف من الأرواح — الأمريكية واليابانية معاً — سوف تضيع في غزو الجزر اليابانية الوطنية . فإن المرء قد يقول على هذه الأسس ، أنه كان من الضروري قصف هيروشيبا ونجازاكي . ألا يقول المرء رداً على ذلك ، إنه كان يجب أن ترفض هذه « الضرورة » على أسس أخلاقية ؟ وأن القصف كان جريمة جماعية ولا يمكن تبريره على أية أسس ؟ إذا كان الأمر كذلك ، ألم يكن من الواجب أن تمتنع الولايات المتحدة عن عدد لا يحصى من أعمال العنف التي ارتكبت خلال الحرب بالأسلحة التقليدية : قصف طوكيو وبرلين مثلاً ؟ وهل تقول نعم حتى إذا كان مثل هذا القيد سوف يمنع الولايات المتحدة من كسب الحرب ؟ ومن الناحية الأخرى فإنك إذا أجزت قصف هيروشيبا ونجازاكي ، ألا تقبل مبدأ أن الحكومات قد تستخدم الإرهاب بحق ضد المدنيين ؟ وكذلك ليس من السهل تأكيد أو نفى خضوع الحكومات للقانون الأخلاقي .

ويمكن القول بوجه عام ، إن السؤال هو ما إذا كان شن حرب نووية تحت أية ظروف سيكون عملاً أخلاقياً . لقد وضع المفكرون السياسيون في العصور الوسطى مفهوم « الحرب العادلة » وكان يقال إن الحرب تكون عادلة عندما تفي بشروط معينة ، كأن يكون لها هدف معقول ، وأن تكون هناك توقعات ببلوغ هذا الهدف بدون تدمير مفرط . وكانت القوة الرئيسية الدافعة لهذا المفهوم هو أن الحرب يمكن أن تكون أخلاقية . وكثيراً ما يتردد اليوم سؤال عما إذا كان مفهوم الحرب العادلة لم تلغه الأسلحة النووية إذ كيف يمكن أن تكون حرباً نووية أخلاقية ؟ يبدو أن الحرب النووية يجب أن تكون بلا هدف ، إذ أن شيئاً لن يبقى

فى النهاية - لا حضارة ، وربما لا كائنات بشرية على الإطلاق . . أية غايات يمكن أن تبرر مثل هذه الوسائل ؟ وأية حسابات أخلاقية يمكن أن تبرر إبادة عالمية ؟ إن مشروعية الحرب النووية يجب أن تبدو أمراً يحوطه الشك ، حتى فى عيون أتباع ماكيافيللى والمذهب النسبى للأخلاق .

غير أنه إذا كانت مشروعية الحرب النووية مشكوك فيها ، فكذلك مشروعية سياسة الردع التى اتبعتها الولايات المتحدة منذ بدء العصر النووى تقريباً ، إذ أن سياسة الردع تتضمن استعداداً لشن حرب نووية . فهل من الممكن أن تكون مثل هذه السياسة أخلاقية ؟ ولكن ما هو البديل الموجود للردع ؟ وهل تكون سياسة الردع أخلاقية إذا طبقها رؤساء يدعون أنهم مستعدون للضرب ، ومع ذلك فإنهم عقدوا العزم سراً على عمل ذلك - حتى للرد على هجوم نووى على الولايات المتحدة ؟ أم أن هذا موقف تناقض ظاهرى مختفى ، ومقيد ، من المستحيل أن تحافظ عليه الكائنات البشرية فترة طويلة للغاية ؟

مثل هذه الأسئلة لا تؤدى مباشرة إلى إجابات واضحة ، وإذا فعلت فإن العالم لن يتورط فى جدل مريب يتعلق بالسياسات النووية . غير أن هذه الأسئلة توضح فعلاً إلحاحية التفكير الأخلاقى . ففى أزمة الحضارة التى لا مثيل لها والتى جلبتها لنا الأسلحة النووية ، فإن المرء لا يقوى جدياً على التخلّى عن كل الاعتبارات الأخلاقية ، لأن هذا سيكون أشبه بالتخلّى عن الدفة وكل أجهزة المساعدة الملاحية خلال عاصفة فى البحر . إن فهم علاقة الحكومات بالقانون الأخلاقى قد تكون فى الواقع مسألة حياة وموت .

إن تأمل القيود الأخلاقية على السلطة يؤدى إلى مسألة القيود الدستورية ، وهما شيثان مختلفان ، كما رأينا من حيث أن الأدلة تركز على وعى أخلاقى ، والثانية على القانون ، غير أن كليهما يثيران شكوكاً متماثلة عندما يفرضان على حائزى السلطة - شكوكاً حول حكمة إخضاع الحكومات لقيود لا تتغير بدون مراعاة الظروف المتغيرة . ومن هنا يأتى السؤال التالى .

١٩ هل يجب أن تكون الحكومات تحت قيود دستورية في كل الظروف ؟

هذه القضية طرحها الصراع بين الدول الديمقراطية والشمولية بقوة في القرن العشرين ، وخلال الحرب العالمية الثانية والمراحل الأولى من الحرب الباردة ، كان من المغري أن ترى النظم الديمقراطية في مجموعها خيرة ، والدكتاتوريات في مجموعها شريرة . ولكن جاء إدراك بأن الخير والشر غير موزعين بمثل هذا إذ ليس هناك الكثير من الشرور في تلك الدول التي تنقيد فيها الحكومة بقيود دستورية فحسب ، بل إن الشر قد يكون بقدر ما محمياً بالقيود . وعلى سبيل المثال ، ففي الولايات المتحدة ، أغنى دولة في التاريخ يوجد أناس كثيرون جوعى ويعانون من سوء التغذية ، فهل كان الحال سيكون كذلك إذا لم تكن الحكومة معوقة بشدة بمجموعة متنوعة من القيود المادية والإجرائية ، موضوعة في الدستور ؟

وليس هناك فكرة سياسية في الغرب لها سلطان أكبر من نظام الحكم الدستوري . ومنذ أكثر من ألفى وخمسمائة عام كان هناك إجماع في الرأي واسع وثابت بشكل ملحوظ على أن الحكومة يجب أن تدار داخل قيود معروفة علناً وقابلة للتطبيق . ولعل أكثر التعبيرات الحديثة المؤثرة عن هذا الإجماع في الرأي موجود في كتابات جون لوك . ولكن لوك ليس إلا واحداً من عدة مفكرين حديثين كبار ممن التزموا بقوة بنظم الحكم الدستورية ، علاوة على أن آراء لوك مستمدة من تقاليد وطيدة بقوة من العصور الوسطى ، هي في ذاتها ثمرة تقاليد يونانية ورومانية دستورية قديمة . وقليل من الأفكار الأخرى يستطيع أن يزعم أن له مثل هذه الخلفية الرائعة . ومنذ بداية الفكر السياسي ، أدانت الحكومة الخارجة على القانون مرة بعد أخرى باعتبارها شيء رهيب وغير طبيعي .

غير أن المعارضة لهذا التقليد جوهرية - في نوع أولئك الذين يمثلونها على

الأقل ، إن لم يكن فى عددهم . فليس هناك مفكرون كبار دافعوا فعلاً عن النظام الشمولى ، أى حكومة تسيطر على كل شىء فى الحياة ، ولكن كثيرين منهم كانوا أعداء لنظام الحكم الدستورى . وهناك أربعة برزوا فى تاريخ الفكر السياسى ، وكل منهم يمثل دافعاً مختلفاً .

(١) عارض أفلاطون نظام الحكم الدستورى بسبب ثقته فى حكمة عدد قليل . وفيما بعد خلال حياته عندما واجه عدم إمكانية أن يكتسب الحكماء السلطة ، فأيد نظام الحكم الدستورى ، ولكنه قبل ذلك ، حتى وهو يعتقد أن الفلاسفة يمكن أن يصبحوا حكاماً ، عارض الحكومة لقيود موضوعة مسبقاً . وقد فعل ذلك على الأسس المنطقية بأن الحكمة الكاملة أهل تماماً لأن تقرر لنفسها إلى أى مدى يجب أن تصل سلطتها . وقد شبه أفلاطون الحاكم - الفيلسوف بالطبيب ، الذى لا تعوقه قواعد مسبقة ، ولكنه فى كل حالة يستطيع أن يصف بدقة ما الذى تحتاجه صحة المريض .

ونحن اليوم ليست لدينا ثقة أفلاطون فى الفلاسفة ، ولكننا نقبل فعلاً المثل الأعلى الأفلاطونى بشكل مختلف بعض الشىء ، فنحن - أو الكثيرين منا - نفترض أن مشكلاتنا الاجتماعية يمكن حلها بواسطة الخبراء . إنه الفكر العلمى والتكنولوجى وليس الفلسفى هو الذى يسيطر على ثقتنا . وهكذا فإننا قد نسأل بشكل منطقى عما إذا كانت أمريكا بحكومة مكبلة بقيود وضعت فى القرن الثامن عشر تستطيع أن تهاجم مشكلات كالفقر وفوضى المدن بكل موارد القرن العشرين الاجتماعية والعلوم الطبيعية . إن الدستور الأمريكى يجعل من المستحيل تقريباً أن تطبق أية خطة علمية بتصلب على أية مشكلة كبرى . ويرجع ذلك بصورة جزئية إلى أشكال إجرائية لصنع القرار متأصلة فى النظام الدستورى والتى يفرضها الدستور الأمريكى . وهذه الأشكال تكفل أن كل إجراء يتقرر بشكل نهائى يتضمنها ، عدد كبير من الحلول الوسطى ، وهذه الحلول الوسطى قد تجعل الإجراء مقبولاً للمصالح المختلفة التى تتأثر به ، ولكنها تسلبه حتماً من النزاهة

العلمية . ولكن وراء القيود الإجرائية توجد قيود مادية . فالناس في ظل حكومة دستورية لا يمكن إجبارهم على التحرك ، أو تغيير عاداتهم المعيشية ، أو الاضطلاع بأعمال معينة ، أو عمل أى عدد من الأشياء قد يراها العلم ضرورية لحل مشكلات اجتماعية .

وليس من المبالغة القول بأن نظام الحكم الدستورى وحكومة علمية لا يتفقان . فأيهما له أهمية أكبر؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه أفلاطون أمامنا .

(٢) وقد عارض هوبز نظام الحكم الدستورى بسبب تقديره الذى يتسم بالتشاؤم للطبيعة البشرية . وتظهر فقرات عديدة فى كتابات هوبز أنه لم يكن يرغب أو حتى يتصور إمكانية أى شىء يشبه النظام الشمولى الحديث . ومع ذلك فإنه كان يعتبر الكائنات البشرية قلقة للغاية وأنانية ، وفوضوية للغاية بالفطرة لكى تنتج حكومات ممنوعة بصورة مطلقة من مجالات معينة من الحياة . وآراء هوبز حول التسامح الدينى تمثل هذا الموقف . إذ أنه بينما كان أبعد ما يكون عن شخص أيديولوجى يرغب فى فرض مجموعة واحدة من المعتقدات على أحد ، فإنه كان يعتقد أن الحكومة يجب أن تكون لها سلطة لتنظيم المعتقدات الدينية وأشكال العبادة . وقاعدة للتسامح لا يمكن انتهاكها سوف تشجع على إعادة فتح مسألة « حرب الجميع ضد الجميع » .

وقد يبدو هوبز فى الضواحي الأمريكية اليوم مجرد شخص متشائم ، ولكن انظر وراء الضواحي . أليست المدن بما فيها من فقر وتوترات عنصرية هى عوالم هوبز؟ أليست الكرة الأرضية كما يعتقد هوبز ، دول منقسمة بين الشكوك ومدججة بالسلاح ؟

ويبدو تأثير مثل هذه الحالات على الحكومات الدستورية واضحاً على المجتمع اليوم . وبعض الناس الذين يبحثون عن سلامة الحياة والممتلكات يطالبون بالسماح للبوليس بالتعامل مع المجرمين المشتبه فيهم بأى قدر من الخشونة والخذاع

يكون ضرورياً لكشف وقمع الجريمة ، وبالتأكيد لا ينبغي أن يكونوا مقيدين بكل قاعدة قد يجدها قاض مدقق متضمنة فى الدستور . . وهو مطلب يماثل ما طالب به هوبز تماماً ! كما أن مشاعر هوبز وراء استعداد الكثير من الناس لأن يطرحوا القيود الدستورية جانباً فى الشؤون الخارجية . إن المبادئ التى تطبق على الجرائم الداخلية والمنازعات الدولية واحدة ، فالنظام يأتى أولاً قبل كل القيم الأخرى ، وفى بعض الظروف يتوقف النظام على حكم دكتاتورى .

(٣) إذا كان أفلاطون قد عارض نظام الحكم الدستورى من منطلق الثقة فى القلة ، فإن روسو فعل ذلك من منطلق الثقة فى الكثرة ومع التسليم بأن هذا القول يجب أن يكون مقيداً بشدة . فروسو لم يهاجم قط الحكومة الدستورية صراحة . وفضلاً عن ذلك فإنه كان ملتزماً بحماسة بأحد جوانب نظام الحكم الدستورى - مبدأ حكومة بواسطة القانون . وكان يعتقد أن أية سيطرة للجماهير العامة ذات السيادة لا تكون صحيحة إلا إذا اتخذت شكل القانون (وفكرة الحكومة بواسطة القانون تعتبر دستورية لأنها تتضمن قيداً معيناً على الحكومة - وهو أنها لا بد أن تتقيد بشكل القانون دائماً ، غير أنه جانب واحد فقط من نظام الحكم الدستورى ، لأن الحكومة فى الوقت الذى تتقيد فيه بشكل القانون ، فإنها يمكن أن تنظم الدين ، والخطابة ، وكل نشاط فردى آخر) ومع ذلك ، فإن نموذج روسو يظهر أن الحكومة بواسطة الشعب تستطيع أن تتخذ نكهة شمولية . وكما افترض أفلاطون أنه ليست هناك أية قوة بشرية لديها الحكمة أو الحق لتقييد الحكام - الفلاسفة ، فإن روسو كان يعتقد أن أية قوة بشرية لا تستطيع أن تفرض قيوداً كما ينبغي على الشعب إلا الشعب نفسه . ويبدو أن روسو تصور دولة ديمقراطية تكون فيها أرواح الأفراد منضمة إلى الحياة العامة ويجرى تنظيم كل تفاصيلها بواسطة الإرادة الشعبية . ويطالب روسو « بدين مدنى » على سبيل المثال ، أو « مهنة مدنية للإيمان » ، ويجب على الحاكم أن يحدد الأحكام ، لا باعتبارها عقائد دينية بالضبط ، بل كمشاعر اجتماعية ، لا يستطيع الإنسان

بدونها أن يكون مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين» ^(١) ويعلن روسو أن أى شخص يرفض أن يعلن قبوله للعقيدة ينفى ، وأن أى شخص يعلن قبوله لها ، وبعد ذلك يتصرف وكأنه لا يؤمن بها يجب أن يعدم .

والنظام الشمولى الديمقراطى بعيد عن روح وتكوين الدستور الأمريكى ، ولكن خلال الستينات أظهرت أعمال الطلبة المناضلين علامات عليها . ففى انتفاضات الحرم الجامعى تعطلت الإجراءات العادية للجامعات ، وهتف الطلبة بسقوط الخصوم ، وكانت عبارة « طلبات لا تقبل التفاوض » هى الشعار . وكانت تجمعات الطلبة تتسم غالباً بإجماع حماسى ، ربما كان ديمقراطياً من بعض النواحي ، ولكنه فى عدم تسامحه ، وافتقاره إلى ضبط النفس أبعد من أن يكون دستورياً .

وكثيراً ما أكد من ينتقدون المجتمع أن النمط الراسخ للقيود داخل الجامعات وفى المجتمع بوجه عام ، يستهدف الحفاظ على الوضع الراهن ، مع حالات عدم المساواة وحالات الظلم التى من المحتم القضاء عليها ، وربما كان الأمر كذلك ، غير أن التأكيد يثير أسئلة ذات خطورة بالغة : هل نظام الحكم الدستورى صاراً وليس نافعاً ، عندما لا يكون مصحوباً بالعدالة ؟ وهل نظام الحكم الدستورى أقل قيمة من العدالة ؟

(٤) فى توجيه هذه الأسئلة نلتقى بسبب رابع محتملاً لمعارضة نظام الحكم الدستورى : إنه يقف فى طريق العدالة . وهناك عدد كبير من الأشخاص الأقوياء فى عصرنا ظنوا ذلك ، وربما كان أكثرهم تأثيراً وموهبة هو فلاديمير إيليتش لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) الخالق الرئيسى (مع تروتسكى) للثورة البلشفية فى عام ١٩١٧ ، والدولة السوفيتية الحديثة ، وكان لينين قد درس دراسة شاملة ، وقبل

(١) جان جاك روسو : « العقد الاجتماعى ومبادئ » ترجمة مع تقديم بقلم ج. د. هـ. كول (نيويورك : داتون - ١٩٥٠) ص ١٣٩ .

مبادئ ماركس دون تحفظ . ولكن لينين كان قد ورث رأى ماركس السافر فى نظام الحكم الدستورى الغربى (وإن كان يخفى فقط سلطة الطبقة العاملة التى لا حد لها) . وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه اكتشف شيئاً لم يكن ماركس قد رآه : إن العمال لا يصبحون ثوريين تلقائياً بينما يتقدم النظام الرأسمالى ، بل إنهم بدلاً من ذلك ، أظهروا ميلاً إلى التصالح مع الطبقات العليا ، وقبول استمرار الرأسمالية طالما كانوا يستفيدون من التحسينات التى تحدث فى الأجور وظروف العمل بين حين وآخر . وكما قال لينين إنهم أظهروا « وعياً نقابياً » لا عزمًا ثورياً . وكان الاستنتاج الذى خرج به لينين ، بسيطاً وجريئاً ، وكان مشتملاً بالنسبة للحضارة الحديثة . فالطبقة العاملة لا يمكن أن يسمح لها بأن تنمو تلقائياً ، بل يجب إثارتها وتنظيمها بواسطة نخبة متحدة متفانية بشكل مطلق من الثوريين وهذه النخبة « طليعة البروليتاريا » سوف تقود الطبقة العاملة أولاً فى الإطاحة بالنظام الرأسمالى ، ثم فى قمع البقيا الأخيرة للرأسمالية بالقوة ، وبذلك تضع الأسس لحرية عالمية وديمقراطية حقيقية . كانت تلك هى فلسفة الحزب الشيوعى الذى أسسه لينين وترعاه .

ووجهة نظر لينين تذكرنا من بعض النواحي بكل من أفلاطون وروسو . فنخبة لينين ، مثل نخبة أفلاطون عملية . صحيح أن فكرة لينين فى العلم المستمدة من المذهب المادى الجدلى ، تختلف تماماً عن فكرة أفلاطون ، ولكن الثوريين الشيوعيين ، مثل الحكام - الفلاسفة ، كان مفترضاً أن يفهموا تماماً القوى الحاسمة ؛ والغايات النهائية للوجود الإنسانى . ورغم أن لينين كان ثورياً نشيطاً خلال حياته الناضجة كلها ، فقد كان ينكب دائماً على أسئلة نظرية بجدية بالغة . ووجهة نظر لينين ، تذكرنا بوجهة نظر روسو فى أن الهدف النهائى هو الديمقراطية . والواقع أن نظرة لينين عن الديمقراطية كانت أكثر شمولاً من نظرة روسو : فالحكومة ذاتها سوف تختفى فى النهاية ، والشعب سوف يحكم بدون القيود الطفيفة نسبياً الملزمة لوجود الحكومة ذاتها . غير أن هذا الاستثناء يشير إلى طريق واحد كان لينين يختلف فيه عن كل من أفلاطون وروسو - وهو أنه لم يكن يؤمن

بالحكومة على الإطلاق ، فقد كان فوضوياً (رغم الحقيقة الساخرة بأنه كان أيضاً مؤسس الدولة الشمولية الحديثة) .

إن لينين يمثل بشكل مؤثر ، وقد فعل الكثير لخلق ، أو على الأقل نشر رأياً كان مقبولاً على نطاق واسع في القرن العشرين — رأى ينتشر بعيداً وراء حدود المذهب الماركسي . وهذا الرأي هو أن نظام الحكم الدستوري (والديمقراطية أيضاً) يعتمد على قدر معين من التطور الصناعي وعدالة التوزيع ، ومن العبث أن تطلب ضمانات دستورية في دول غير صناعية ، فقيرة ، ومحكومة بواسطة قلة مستبدة تملك الأرض . والاستنتاجات التي تستخرج عادة ، هي أن الدول الزراعية يجب أن تمر خلال فترة انتقالية يطاح أثناءها بالقلة الحاكمة ويتم استئصالها ، وإيجاد قدر من التصنيع ، وإعادة توزيع الثروة . وبينما تحدث هذه الأشياء ، فإن الاستغناء عن نظام الحكم الدستوري لن يكون مناسباً فحسب ، بل وضروري أيضاً . وهناك عدد لا يحصى من العلماء والدارسين — كثيرون منهم ليسوا ماركسيين أوليين — يشتركون في هذه الافتراضات .

ومع التسليم بقوة وانتشار الافتراضات اللينينية ، فربما يعرض لينين على كثيرين من القراء أنسب وجهة نظر لتأملاتهم حول السؤال عن مدى أهمية نظام الحكم الدستوري حقاً . فهل نحن — ربما دون أن ندري — قد تطفنا في افتراض أن الفلاحين الفقراء والأميين لا يفهمون ولا يهتمون بنظام الحكم الدستوري ؟ ورغم كل ذلك ، فإن نظام الحكم الدستوري ، إلى حد ما على الأقل ، هو الحرية — وهي مسألة ذات اهتمام عام . وفضلاً عن ذلك ، هل نحن ساذجون في افتراض أن جيلاً أو نحو ذلك من الطغيان الثوري سوف يمهّد الطريق لنظام حكم دستوري ؟ من الصعب رؤية أن شيئاً من هذا النوع قد حدث في الاتحاد السوفيتي . وقد تنبأ دستوفيسكي منذ مائة عام أن « الحكماء » سوف يعلنون في زمن قادم أنه ليست هناك جرائم أو خطايا ، بل جوع فقط ، أي أن السلوك المعادي للمجتمع سوف يعزى إلى ظروف اقتصادية . ومن ثم — كما قال

دوستوفيسكى - سوف يكتب دعاة الإصلاح على راياتهم « أطعموا الناس ثم طالبوهم بالفضيلة »^(٧) . وقد حقق لينين نبوءة دوستوفيسكى ، كما فعل العديدون الذين تبعوه عن وعى أوبلا وعى . وكان دوستوفيسكى يعتقد أن تأجيل « الفضيلة » - المعايير الأخلاقية ، والتأدب فى العلاقات الإنسانية ، وقبل كل شىء الحرية - سيكون كارثة ، إذ أنه سوف يهدد بالضياح الدائم لا للحرية وحدها ، بل والصفات التى تجعلنا بشراً .

ولإمعان النظر فى أهمية السؤال الذى أمامنا ، دعونا ننظر إليه فترة قصيرة من موقع مختلف . فهناك إجماع رأى واسع بين المفكرين السياسيين على أن السلطة لا يمكن إنقائها داخل قيود دستورية إلا إذا قسمت . ولهذا فإن مؤيدى نظام الحكم الدستورى هم دائماً مؤيدو تقسيم السلطة ، ومن الناحية الأخرى ، فإن أولئك الذين يجذون سلطة تستجيب كلية لإرادة الذين يستخدمونها دون أن تحدهم قيود دستورية يجذون دائماً بشكل عملى السلطة المركزة ، وهكذا قد نعيد صياغة السؤال الأصلى حتى يكون : هل ينبغى أن يكون هناك أكثر من مركز أساسى للسلطة فى المجتمع ؟ ومن هذه الزاوية قد نرى الأمور التى لم تكن ظاهرة فى المناقشة السابقة .

وترتكز فكرة أن السلطة يجب أن تقسم بين مركزين مستقلين أو أكثر على تقليد ليس أقل قدماً من ذلك الذى ترتكز عليه فكرة الحكومة الدستورية ، فعندما واجه أفلاطون عدم احتمال أن الفلاسفة لن يكتسبوا السلطة قط ، انتهى إلى أنه سيكون من الحكمة تجنب السلطة المركزة فى أية مجموعة واحدة ، وبدلاً من ذلك فإنه يجب أن تقسم السلطة بين أولئك ذوى الخصائص المميزة التى تشير إلى الحكمة (مثل السن) وأولئك الذين يختارون بالقرعة ، وبذلك يمثلون جماهير

(٧) فيودور دوستوفيسكى : « الأخوة كرامازوف » ترجمة كونستانس جارنيت (نيويورك : المكتبة الحديثة) ص

العامّة بوجه عام . وقد ألمحنا إلى هذه الفكرة بإيجاز في تأملنا للسؤال القائل : « من يجب أن يحكم ؟ » الذى يشار إليه عادة باعتباره « الدولة المختلطة » وهى على الأرجح قديمة كالإدراك السليم إن لم تكن كفلسفة سياسية ، حتى عندما كان أفلاطون يكتب ، وقد بقيت فى كل من الإدراك السليم والفلسفة السياسية حتى الوقت الحاضر . وقد اتخذت أشكالاً عديدة مختلفة ، تشمل الشكل الوارد فى الدستور الأمريكى . وطوال تاريخها الطويل ، وفى كل أشكالها المتغيرة ، كانت راسخة فى اعتقاد أولى واحد : إن السلطة المتركة كلياً تهدد الوجود المتحضر .

وحتى المسيحية المتزمتة ، والتي كان من المتوقع أن تفرض حكم الكهنة ، تحتوى فى صورتها الفريدة لمبدأ تقسيم السلطة . . ذلك هو « مذهب السيفين » الذى أعلنه البابا جيلاسيوس الأول قرب نهاية القرن الخامس ، واتباع بشكل ما بواسطة كل مفكر مسيحى جاء بعد ذلك . ووفقاً لهذا المذهب ، فإنه لا يجب أن توضع كل السلطة فى نفس الأيدى ، حتى فى أيدي البابا . ولا يجب أن تكون الكائنات البشرية تحت السيطرة الوحيدة لسيف واحد . وصحيح أن أغلب المفكرين المسيحيين خلال العصور الوسطى ، بل وحتى العصور الحديثة كانوا يرون أنه يجب ألا تكون هناك غير كنيسة واحدة ، غير أن أغلبهم لم يزعموا أن هذه الكنيسة الواحدة يجب أن تحكم أو يسيطر عليها كلية أولئك الذين يحكمون . ومهمة تأمين النظام الدنيوى يتميز عن تلك الخاصة بإرشاد الناس نحو الخلاص ، ومن ثم يجب أن تكون تحت سلطة منفصلة .

وسرعان ما أوضح النقاد البروتستانت والملحدين أن المفكرين المسيحيين فى العصور الأولى نادراً ما كانوا متساهلين ، وأن مذهب « السيفين » كان يفسر غالباً بطريقة تضع الكنيسة فوق الدولة بشكل حاسم ، حتى أنها تنكر روح المذهب ، وإن لم يكن ذلك بشكل حرفى . ولا بد من الاعتراف بكل ذلك . ومع ذلك فإن تماسك « مذهب السيفين » بقى مؤثراً ، فهو يظهر أنه حتى المسيحيين المتزمتين ، كان أغلبهم متأكداً من أن الله حوّل منظمة بشرية معينة لتفسير وحماية كلمته ،

والمشاركة في عدم الثقة التقليدى في السلطة المركزة .
ويمكن رؤية أن النظم الأمريكية مستمدة من أفكار أقدم من أمريكا ذاتها
عدة مرات . وكان فصل السلطة بين الفروع الثلاثة للحكومة شكلاً مختلفاً
لموضوع يمكن إرجاعه إلى عهد أفلاطون واليونانيين على الأقل . وفصل الكنيسة
عن الدولة هو صورة من مبدأ في العصور الوسطى بأنه حتى السلطة المستمدة من
الله لا تبرر السلطة غير المقسمة .

ومن ثم فإن المرء لا يستطيع إلا أن يشعر أنه يجب أن يكون هناك أكثر من
مركز أساسى واحد في المجتمع . غير أنه ربما كانت هناك أشياء أخرى أكبر أهمية ،
مثل تحقيق حكومة علمية ، أو للأمن والنظام ، أو ديمقراطية تماماً ، أو للعدالة .
ومما يلفت النظر أن كل مفكر ذكرناه باعتباره خصماً لنظام الحكم الدستورى ،
كان خصماً أيضاً للسلطة المقسمة . فقد كان الحكام - الفلاسفة بالنسبة
لأفلاطون لن يردع أحدهما الآخر ، حتى عندما يتقاسمون السلطة ، إذ أنهم جميعاً
لديهم فهم كامل ، ومن ثم لا يمكن أن يختلفوا ، أما إذا ردعهم أناس أقل منهم
فهماً فسيكون ذلك أمراً لا يحتمل ، وبالنسبة لهوبز كان أى تقسيم للسلطة بمثابة
تشجيع على الفوضى . وكان روسو يعتبر أن أى تقسيم للسلطة بين مراكز منفصلة
أمراً غير مرغوب فيه ، لأنه يعنى تقييد سيادة الشعب . وكان لينين يرفض كل
تقييد على الحكام الشيوعيين .

وكما أوضحنا في مناقشة القيود الدستورية على السلطة ، فإن هؤلاء المفكرين
لم يكونوا ذوى أفكار عتيقة ، فهم يمثلون مواقف لاتزال قوية في القرن العشرين .
فأفلاطون يدعو إلى استخدام شامل ومنظم للمعرفة في حل المشكلات
الاجتماعية ، وهوبز إلى أقصى فعالية في حفظ النظام ، وروسو إلى أن تكون سلطة
الشعب بلا قيود ، ولينين إلى العدالة المطلقة . وكل هذه المطالب تتردد باستمرار
في عصرنا ، وكلها - على الأقل بشكل ضمنى - هى للمطالبة بالسلطة المركزة ،
فهل هذه أسس جيدة لمعارضتها ؟

إن القضية التى أمامنا هى أين وكيف نحدد حدود السلطة . لقد تأملنا الحدود الأخلاقية والدستورية ، وهى أشبه بحدود متنازع عليها بين الدول ، ومسارح لمعارك عديدة . وهناك حد ثالث ربما كان موضع خلاف أكثر شراسة - وهو الحد الاقتصادى . والقضية هنا هى ما إذا كان النظام الاقتصادى يجب أن يكون متحرراً من التدخل الحكومى . وهل يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة (قانون العرض والطلب) التى سوف تنحرف بواسطة العبث الحكومى ؟ وهل هو ينزع بشكل طبيعى نحو نظام أكثر عدلاً وكفاءة مما يستطيع التخطيط الحكومى أن يحققه ؟ إن القضية هى ما إذا كان ينبغي على الحكومة أن ترفع يديها عن المراكز الأساسية للسلطة الاقتصادية .

٢٠ هل يجب أن تترك الحكومة بشكل عادى ملكية الصناعة والسيطرة عليها فى أيدي خاصة ؟

هذا السؤال أكثر اتساعاً مما يبدو ، فكلمة الصناعة هى اختزال لكل الوسائل الرئيسية للإنتاج - الأرض ، المناجم ، الطاقة الكهربائية ، الانصالات وما إلى ذلك ، والمصانع أيضاً . كما أن السؤال لا يتعلق بالإنتاج فقط فبالإضافة إلى التوزيع ، فإن كل من يسيطر على الإنتاج يسيطر أيضاً على التوزيع . وخلاصة القول ، إن هذا السؤال يسأل عن مسئوليتنا عن الأرض - عن بيئة الحياة البشرية المادية بأسرها ، وعن كل المواد التى يمكن استخدامها لحفظ الحياة وتحسينها .

وهناك فكرة قديمة ، قبلها كل من لوك وماركس ، مبتدعى « المشروعات الحرة » والاشتراكية على التوالى ، وهى أن الأرض ملكية عامة للجنس البشرى . إنها مملوكة للجميع بموجب حق أولى ، أنشأه الله ، أو أنه متأصل فى طبيعة الأشياء . ولكن كيف يستطيع الجنس البشرى أن يأخذ الأرض فعلاً فى حيازته

واستخدامها - وهل بالساح للأفراد بالاستيلاء على أجزاء منها بحرية ، أو بوضعها تحت وصاية الحكومات ؟

إن الرد الذى أيدته كل المدافعين عن النظام الرأسمالى بشكل أو آخر ، قدمه لوك عندما أكد أن حالة الحياة الإنسانية ، التى تتطلب العمل والمواد للعمل عليها هى بالضرورة « حيازات خاصة » ^(٣) وفى حين أن الأرض تخص الجنس البشرى بأسره ، فإنها لا يمكن أن تستخدم إلا بواسطة الأفراد ، ولكى يستخدمها الأفراد بصورة فعالة ، يجب أن يمتلكوها . ومن هنا تكون مسئولية الحكومة عن الأرض بحماية حقوق الملكية . وكانت تلك هى حجة لوك .

ومع ذلك ، فهل صحيح أن الاستخدام الفعال للأرض يتطلب استيلاء الأفراد ؟ ألا يشير تاريخ النظام الصناعى - على العكس - إلى أن استغلالنا للأرض يعتمد على منظمات اقتصادية ضخمة ، وأن الفرد وحده لا يستطيع أن يفعل شيئاً تقريباً ؟ إن لوك يؤكد أن للفرد الحق فى أن يحتفظ « بشمار البلوط التى يلتقطها من تحت شجرة بلوط ، أو التفاح الذى يجمعه من أشجار فى الغابة » ^(٤) فأية صلة لمثل هذه الأمثلة بالنظم الصناعية فى القرن العشرين ؟ إنك لا تكاد تجد صنفاً واحداً فى أمريكا اليوم فى الاستخدام اليومى من إنتاج عامل فرد ، إن سيارتنا ، وملابسنا ، وطعامنا ، وأدوات منزلنا تنتجها منظمات أعمال معقدة ، وهذه المنظمات بدورها تندمج فى نظم اقتصادية وطنية ودولية واسعة .

وفضلاً عن ذلك ألا يشير تاريخ الرأسمالية إلى أن الاستيلاء بحرية بواسطة البعض يجلب الحرمان لآخرين ؟ لقد أثير - بطبيعة الحال - موضوع إن أولئك الذين يستطيعون الاستيلاء على قدر كبير ، يبررون ذلك بقدرتهم هذه ، فى حقهم فى كل ما استولوا عليه ، بينما أولئك الذين لديهم قليل يشبتون أنهم لا يستحقون

(٣) جون لوك : « معاهدتان عن الحكومة » تنقيح بيتر لاسليت (مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٦٠) ص ٣١٠ .

(٤) « معاهدتان » ص ٣٠٦ .

إلا القليل . غير أننا قد نشك في منطق يبدأ بمبدأ عن ملكيتنا المشتركة للأرض ، وينتهى بمبدأ أن قلة تستطيع بحق أن تأخذ أغلبها لأنفسهم ، ولا عجب فهذا المبدأ فشل في تحقيق قبول عالمي .

وقد قيل أيضاً ، بطبيعة الحال إن استيلاء الفرد ليس عادلاً فحسب ، مهما كانت حالات عدم المساواة التي تنتج عن ذلك ، بل إنه مفيد لكل شخص . وقيل إن القليلين الذين اكتسبوا الثروة لأنفسهم يخلقون أيضاً ثروة للمجتمع . وأمريكا بما فيها من تركيز كبير للثروات الخاصة إلى جانب الرخاء الذي لا مثيل له في التاريخ تتمتع به الأغلبية تعتبر دليلاً في صالح هذه الحجة ، ولكنه ليس دليلاً حاسماً . ومع افتراض المزايا الطبيعية لأمريكا ، فإن أى نظام اقتصادى غير الرأسمالية ربما أنتج سلعاً بنفس الوفرة ، بينما يكون توزيعها أكثر عدلاً ، وعلاوة على ذلك ، كما لوحظ غالباً في السنوات الأخيرة ، فإنه في حين أن أعداداً كبيرة في أمريكا يتمتعون بالرخاء ، فإن هناك أقلية ليست كذلك . ونظراً لكآبة وقذارة المدن الداخلية ، فإن فقراء أمريكا اليوم قد يكونوا أكثر بؤساً من الفقراء في أغلب المجتمعات الأخرى ، سواء في الحاضر أو في الماضي .

إن الفكرة الرئيسية التي يتضمنها الاستيلاء الفردي — الفكرة التي قد يكون تركيز التفكير فيها مفيداً — هي فكرة التنسيق الطبيعي للسوق الحرة . وقد شرحت هذه الفكرة بإيجاز فيما يتصل بالسؤال رقم ١٨ ، وفحواها هي أنه حيث يكون الناس أحراراً في الإنتاج والبيع والشراء كما تملى عليهم مصالحهم الاقتصادية ، فإن النظام الاقتصادي سوف يعمل بكفاءة وعدل ، فالأشياء التي يريدها الناس سوف يتم إنتاجها ، لأن هذا من مصلحة المنتجين ، وستباع بأسعار مقبولة لكل من البائعين والمشتريين ، إذ أنه بغير ذلك فإن الطرفين لن يتعاملوا مع بعضهم البعض . إن الأعداد التي لا تخصى من القرارات اليومية التي يقتضيها عمل نظام اقتصادى واسع سوف تصنع ، لا بواسطة مجلس حاكم بعيد يحاول عبثاً أن يفهم التعقيد اللانهائى للحياة الاقتصادية للدولة ، بل الأعداد الكثيرة من الأفراد

الخاصين ، كل منهم تضطره مصلحته الذاتية لأن يكون واقعياً ومتعقلاً . هذا بطبيعة الحال هو ما يعرفه الأمريكيون باسم « المشروع الحر » وهو واحد من أكثر الأفكار الجذابة التي صيغت في أى وقت ، لأنه يعد بوفرة مادية ، توزع بعدالة ، دون أية تضحية بحرية الفرد ، ولكن هل هى معقولة بشكل واقعى ؟ وما يثير الدهشة (نظراً للنكهة الخيالية إلى حد ما للفكرة) إنها كذلك ، وعلى الأقل فإن أغلب الناس اليوم يعتقدون أنها معقولة . لا لأن الكثيرين من الزعماء السياسيين والكتاب والدارسين سوف يثقون فى سوق غير مقيدة كلية ، بل إن هناك اعترافاً منتشر على نطاق واسع ، حتى فى الدول الشيوعية ، بأن الكثير من المشكلات الاقتصادية سوف تحل بشكل أفضل عن طريق المنافسة الحرة عنها من خلال سيطرة بيروقراطية . والقضية الرئيسية الآن ، ليست هى ما إذا كنا نعتمد على السوق الحرة على الإطلاق ، بل إلى أى مدى نعتمد عليها – كلية تقريباً « (رأى أولئك الذين يطلق عليهم غالباً اسم المحافظين) أوفى حذر فقط (الموقف النموذجى لليبراليين) » .

ولم تعد هذه القضية تثير الانفعالات الأيديولوجية التى كانت تثيرها فى وقت ما ؛ وهناك أناس كثيرون ، من اليمين واليسار على السواء – يتفقون على أن مدى التدخل الحكومى مسألة تتقرر بشكل تجربى . غير أنه ينبغى ملاحظة أن القضية لن يسمح لها قط أن تركز كلية على أسس عملية . ولعل أكبر ضعف « للمشروع الحر » هو أنه ينتهك التقاليد الأخلاقية الغربية ، فهو يحيز الأنانية والنزعة المادية . إنه يطالبنا بأن نركز على المنفعة الشخصية وأن نفسر المنفعة الشخصية بلغة النقود . ويدعونا إلى أن ننسى رفاهية الآخرين والمصلحة العامة ، ونترك الآخرين يهتمون بأنفسهم ، وترك السوق لرعاية المصلحة العامة ، وليس لديها ما تقوله عن القيم (الحكمة ؟ الرزاة ؟ الجمال ؟) لا يمكن ترجمته إلى أسعار السوق . وهناك دائماً الكثيرين من الأشخاص ، يفخر كثيرون منهم بأنهم « غير عاطفيين » والذين يمكنهم أن يتبعوا مثل هذا المبدأ بضمير مطمئن . ولكن هناك

دائماً آخرون يعتبرون « ناعمين » و « عاطفيين » بواسطة المؤمنين بالمذهب الواقعي للسوق الحرة ، ممن ولآءهم لهذه القيم ، كالمساواة ، والصالح العام ، والتعاون سوف يقودهم في اتجاه آخر .

من المفهوم إذن ، أن عدداً من المفكرين قد بحث عن بدائل للاستيلاء الفردي ، وهذه البدائل جميعها كانت بمثابة الاشتراكية من نوع أو آخر .
إن الاشتراكية في أوسع معانيها تؤيد فكرة أن الجنس البشري يجب أن يؤكد حقه الأولى في الأرض بأخذها فعلاً في حيازته واستخدامها بشكل تعاوني .
ولم يتفق الاشتراكيون حول ما إذا كان ينبغي أن يحدث ذلك من خلال عمل حكومي أو بطريقة أخرى ، ولكنهم متحدون في عدم استعدادهم للسماح بالاستيلاء الخاص على الأرض .

وقد استمدت الاشتراكية الكثير من قوتها الأخلاقية من التقاليد الديمقراطية ، والتي وفقاً لها أن أية حكومة يجب ألا تدار إلا بموافقة المحكومين ، إن لم يكن بمشاركتهم النشيطة ، فالسلطة للشعب . ولكن الممتلكات هي سلطة بطبيعة الحال ، ومن ثم فإن التركيزات الكبيرة من الممتلكات الخاصة تثير الاشتباه بالمعايير الديمقراطية . ويعتقد أغلب الاشتراكيين أن الديمقراطية والرأسمالية على طرفي نقيض تماماً . وكثيراً ما يرى الاشتراكيون أنهم يقدمون للمجال الاقتصادي المبادئ الديمقراطية المقبولة فعلاً على نطاق واسع داخل المجال السياسي .

وهناك رأى عكسي ، كثيراً ما يسمع بطبيعة الحال في أمريكا ، حيث تعتبر الديمقراطية في السياسة ، والرأسمالية في الاقتصاد على نطاق واسع حلفاء طبيعيين . والمعتقد أن الديمقراطية مهددة بالتركيزات الحكومية للسلطة أكثر منها بالتركيزات للممتلكات الخاصة .

ومن أخطر الأسئلة بشأن الاشتراكية هو ما إذا كان الاستيلاء المشترك يمكن أن يعنى في التطبيق أى شيء إلا الاستيلاء الحكومي . ويرفض أغلب الاشتراكيين قبول أية تسوية كهذه . والكتابات الاشتراكية حافلة بأفكار عن

التعاون التطوعي . والكثير من الاشتراكيين ليسوا أكثر ثقة من الرأسماليين النموذجيين ، بينما يمضى الشيوعيون بطبيعة الحال إلى حد توقع « ضعف الدولة » .

غير أن الاستيلاء المشترك ، في التطبيق ، يعنى دائماً تقريباً استيلاءً حكومياً ، وقد أدت الشيوعية - كما يعرف الجميع - أدت إلى شىء مختلف للغاية عن ضعف الدولة . فهل نرى هنا علامات على صعوبة لا يمكن تذليلها فى الاشتراكية ؟ ربما إذا استولينا نحن جميعاً على الأرض ، فإن هذا لابد أن يتم من خلال الأداة الوحيدة التى تمثلنا جميعاً معاً ، أى الحكومة . إن المشروع الاقتصادى قد تضطلع به مجموعة تعاونية أصغر من المجتمع ، مصنع مثلاً ، قد يدار بواسطة عماله ، ولكن هذه ليست ملكية مشتركة . والمصنع الذى يديره العمال قد يتصرف بشكل ليس أكثر مسئولية بالنسبة للمجتمع إجمالاً مما يفعل مصنع يدار بطريقة رأسمالية وقد تكون الحكومة هى الملجأ الوحيد للاشتراكيين .

والمشكلة هى أن الملكية الحكومية ، والملكية المشتركة ليستا سواء على الإطلاق . فلم يخطر قط ببال الأمريكيين - مثلاً - أن يعتبروا إدارة البريد بكل مبانيها ومعداتا ملكية مشتركة ، فهى ملك للحكومة وهذا شىء مختلف تماماً . وليس هذا للإيجاء بأن الملكية الحكومية شىء سىء بالضرورة ، فقد تسهم فى بعض الظروف فى كل من الكفاءة والمسئولية ، ولكن هذه الفوائد لا يمكن أن تؤخذ كشىء مسلم به ، حتى إذا تحققت ، فالإدارة الحكومية للاقتصاد ، مع البيروقراطية القوية والروتين المنتشر فى كل مكان ، والذى سوف ينشأ حتماً ، أبعد ما تكون عن المثل الأعلى للاستيلاء المشترك الذى توحى به الاشتراكية .

والواقع أن هناك طريقة واحدة تكون فيها السيطرة الحكومية على الاقتصاد أبعد فى الملكية المشتركة منها فى الملكية الخاصة . والسيطرة الحكومية توحد مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ، ومن ثم فإنها لا يراجع بعضها البعض ، كما يفعلون أحياناً فى نظام رأسمالى . وهو أمر لا يهم إذا كانت الحكومة مسئولة كلية

عن الشعب . ولكن المسؤولية الحكومية تتحقق بشكل غير سليم حتى في أغلب الدول الديمقراطية ، وكلما كانت الحكومة أكبر كانت أكثر تعقيداً ، وقد يزداد الفهم والرقابة الشعبية ضعفاً ، وقد تحجب البيروقراطية الشعب ونوابه . وبهذه الطريقة فإن الاشتراكية قد تعنى — على عكس مقصدها — أن السلطة أكثر تركيزاً وعدم رقابة مما ستكون في نظام من الملكية الخاصة .

وإذا كانت علامة الضعف في حالة الاستيلاء الفردى هي عدم الإيثار بالمبادئ الأخلاقية في السوق ، فإنها في حالة الاستيلاء المشترك هي النظام البيروقراطى وكل ما تمثله من اللادائية ، وعدم الكفاءة ، وعدم إمكان المراقبة . ومثل هذه الصفات لا تصف بطبيعة الحال النظام البيروقراطى كله . فالفروع الإدارية للحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات في أمريكا تساعد المواطنين بوسائل لا تحصى ، وهي تساعد كثيرين ممن هم في حاجة ماسة إلى المساعدة — المتخلفين عقلياً ، والمعوقين ، والعاطلين ، والفقراء ، والمرضى وكبار السن . وهي تستخدم أشخاصاً أكفاء وذوى ضمائر حية . وهي تراجع بوسائل مختلفة للتأكد من مسئوليتها حيال الجمهور — بواسطة المجالس التشريعية ، والمديرين المنتخبين ، والمحاكم ، ومجموعات المصالح ، وجماعات الضغط للمواطنين . ورغم كل ذلك ، فإن البيروقراطية الحكومية (ويقدر ما البيروقراطيات الأصغر في دور الأعمال وكل مكان آخر) لها وجود منذر بالشر في الدول الصناعية في القرن العشرين . والبيروقراطية هي نوع من الآلات البشرية ، إذا كان مثل هذا الشئ ممكناً ، وهي مخصصة لكي تنفذ بكفاءة (وبغض النظر عن الآراء السياسية للبيروقراطيين أنفسهم) توجيهات كبار الموظفين . ولهذا فإن الوظائف والترتيب المسبق للعلاقات (كما في تصميم الآلة) تتعلق بجوهر البيروقراطية . ويبدو أنه يترتب على ذلك أن اللادائية وكذلك نوع نقص الكفاءة المصاحب للروتين من المؤكد أن تميز التنظيم البيروقراطى . وفي حين أن النظام البيروقراطى يمكن أن يكون مستجيباً بصورة متعقلة للموظفين المنتخبين وللمشاعر العامة ، فإنه من

العسير رؤية كيف يمكن لدولة تحت بيروقراطية كبيرة أن تحقق درجة المشاركة السياسية الشعبية التي يطالب بها المثل الأعلى للديمقراطية .

ومن بين الخصائص المميزة للبيروقراطية المثيرة للقلق أكثر من غيرها هو أنها تنزع إلى النمو باستمرار . والنظام البيروقراطي المثالي يكون بطبيعة الحال كبير إلى الحد اللازم فقط ، ينمو أحياناً ويتقلص أحياناً أخرى . ولكن بمجرد إنشاء أداة بيروقراطية ، يكون لأولئك الذين يختارون العاملين فيها ، وأولئك الذين يخدمهم مصلحة مكتسبة في استمرارها ، وهم عادة قادرون على ممارسة ضغط سياسى قوى لزيادة هذه المصلحة ، وتكون النتيجة هى أن البيروقراطية قل أن تنكمش ، وإن كانت تنمو في الغالب .

ولهذا فإنه كما أن خصوم الاستيلاء الفردى واقتصاديات السوق يمكن أن يواجهوا بهذا السؤال : ماذا بشأن التعاون والخدمة العامة ؟ فإن خصوم الاستيلاء العام قد يسألون إلى حد ما عن النظام البيروقراطى . وقد قيل إن السوق القائمة على المنافسة تتدخل في التعاون بين المواطنين والإخلاص المشترك للصالح العام . . ولكن ألا تفعل البيروقراطية نفس الشيء ؟ وتتهم السوق بأنها تحدث حالات عدم مساواة جسيمة وغير عادلة . ولكن ألا تكون البيروقراطية حتماً مجموعة متميزة ، تتمتع بمستوى من المكافآت وقدر من الأمان أعلى كثيراً مما للمواطنين العاديين ؟ ويفترض أن السوق الحرة تؤدي إلى تركيزات للسلطة الاقتصادية لا تتماشى مع الديمقراطية . . ألا تتضمن البيروقراطية تركيزات من السلطة الإدارية والتي هى أيضاً غير ديمقراطية ؟ ومثل هذه الأسئلة يمكن أن تتضاعف إلى ما لا نهاية .

في مثل هذا النوع من المواقف التي لا مهرب منها . فإن الإدراك السليم يوحى على الفور بأن الحقيقة توجد في مكان ما بين الطرفين . والواقع أن مثل هذا الإيحاء ليس بدون أهمية ، ففي تاريخ الفكر السياسى كان توماس أكويناس (١٢٢٥ - ١٢٧٤) منشئ ما أصبح يعتبر منذ ذلك الحين الفلسفة الرسمية

للمذهب الكاثوليكي الرومانى ، هو على الأرجح الذى حدد بأوضح صورة نظرية أن العقوبات لا تكبح الاستيلاء الفردى ولا السيطرة الحكومية الكلية . وقال أكويناس إن حق الملكية يجب أن يحتفظ به الأفراد ، على أن ينظم بواسطة القانون والعادة للتأكد من أنها تستخدم فى الصالح العام . وكان يصر على أن المرء — كما يمكن أن يفعل أى رجل أعمال أمريكى — سوف يعرّى بعناية أكثر ما هو مملوك له أكثر مما هو مملوك بصورة مشتركة ، ومن ثم فإن الاقتصاد سوف يدار بشكل أفضل تحت نظام من الملكية الخاصة عنها تحت أى ملكية أخرى . وفى الوقت ذاته شجب أكويناس استخدام حق الملكية أساساً للربح الشخصى ، لأنه يجب أن يستخدم للصالح العام وللمجتمع الحق فى التأكد من ذلك . وعلى هذا الجانب من الفكر يبدو أن أكويناس أقل شبهاً برجل الأعمال الأمريكى منه بالنوع الاشتراكى الذى سوف يندد به رجل الأعمال باعتباره متطرفاً خطيراً .

فهل تم حل القضية بذلك ؟ ليس بالضرورة ، ففى التطبيق السياسى ، غالباً ما يكون من الحكمة اعتناق موقف وسط ، غير أنه فى النظرية السياسية يكون مثل هذا الأسلوب غالباً مجرد طريق للتهرب من القضايا ، وهكذا ينبغى على المرء أن يسأل ما إذا كان موقف أكويناس يحل معضلة الملكية الخاصة إزاء الملكية الحكومية أو يزيدها غموضاً .

هل حق الملكية الفردية ، وفقاً للموقف الوسط ، تعنى أن الفرد يستطيع الاستيلاء على جزء هام من الأرض ويستخدمه وفقاً لرغبات شخصية بحتة ، وعلى عكس إرادة المجتمع ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فإن ما يبدو فى الظاهر موقفاً متوسطاً يتبين أنه فى جوهره نزعة فردية كتلك التى جعلها لوك واضحة . غير أنه إذا كان لا يعنى ذلك ، وكان من الممكن أن يتم الإشراف والرقابة على استخدام الفرد للممتلكات الشخصية بواسطة المجتمع ، فإن المرء قد يسأل عندئذ عن مدى أهمية حق الملكية الفردية فعلاً . . حقاً النظرية سوف تبدو وكأنها نظرية الملكية المشتركة . وفى النهاية فإنه إذا كان الفرد أحياناً والمجتمع أحياناً هو المسئول عن

الأرض ، فأين ينبغى أن يرسم الخط بين الاثنين ، وكيف ينبغى حل المنازعات بينهما ؟ وإذا لم تجد هذه الأسئلة إجابات ، فإن المعروض هو نظرية عن حق الملكية أقل من أن تكون حجة مضمونها أن الأسئلة الخاصة بالملكية لا يمكن أن تحسم فى نظرية عامة ، وقد يكون هذا بطبيعة الحال هو الحقيقة .

وكان السؤال عما إذا كان ينبغى أن يكون الأفراد أحراراً فى الاستيلاء على الأرض سؤالاً هاماً دائماً ولكنه لم يكن قط فى مثل أهميته اليوم ، لأن التكنولوجيا قد وضعت الأرض بصورة أكثر اكتمالاً تحت تصرفنا مما كانت قبلاً فى أى وقت . وحق الاستيلاء الفردى يعد سلطة أكثر شمولاً مما كانت فى أيام لوك . وقد استخدم الأفراد الخاصين الأرض بطرق أثرت على دول بأكملها . ففى القرن العشرين - على سبيل المثال - تشكل حياة الشعب الأمريكى على الأرجح بواسطة شركة جنرال موتورز بقدر ما تشكل بواسطة المحكمة العليا . فهل صحيح إذن أن جنرال موتورز ملكية خاصة ؟ ومن ناحية أخرى ، فإنك إذا كنت لا تثق بالحكومة ، فإن السلطة الضخمة للملكية الخاصة قد تكون هى بالضبط ما يجعلك تعارض أية خطة للملكية أو السيطرة العامة ، لأن ذلك سوف يزيد سلطة الحكومة إلى حد كبير .

فهل هناك أية وسيلة إذن لتحقيق روح التأكيد الإنجيلية بأن « السماء ، بل والسموات ، مملوكة لله : أما الأرض فقد منحها لأبناء الرجال ؟ » ^(٥) هل هناك أية وسيلة تستطيع بها البشرية أن تمتلك الأرض بدون أن يمتلكها الأقوى بدوره ؟ والسلطة خطيرة إلى حد أن البحث عن قيود لها كان بحث عن قيود متينة ولا تتغير - أى عن قوانين أخلاقية أبدية يفهمها الجميع ، وقواعد دستورية لا يمكن أن تنفذ منها المشاعر المتقلبة للحكام والشعوب ، ومعرفة واضحة ودائمة عن أين يجب أن تتوقف الحكومات عندما تشعر بإغراء للتدخل فى النظام

الاقتصادى . وكان البحث عن قيود من أجل قيود توضع مسبقاً ، وعن خطوط الحدود لا تكون عرضة لإعادة بحث مستمر وتغيير . وهذا ما يكمن فيه الكثير من المتاعب .

إن فكرة حكومة تحت قيود موضوعة مسبقاً ، وفكرة حكومة بدون مثل هذه القيود غير مرضية على حد سواء ، فالأولى تشير ضمناً إلى أن الحكام الصالحين سوف يعرقلون والثانية أن الحكام الأشرار لن يعرقلوا والأولى تعنى حلولاً وسطاً وتأخيراً فى تنفيذ أفضل الخطط ، والثانية إنجازات سريعة لأسوتها . وليس مما يثير الدهشة أن الناس يسعون منذ وقت طويل لتجنب كلا حلى المأزق وأحلامهما مر بإيجاد وسائل لمنع الحكومات من ارتكاب الشرور ، ولكن ليس عن عمل الخير . وقد تخطر بالذهن عدة حلول ممكنة — على سبيل المثال ترتيب المسائل بحيث تكون مصالح الحكام والمحكومين متماثلة . غير أن هناك حلاً واحداً يبرز من بين الحلول الأخرى لبساطته وجاذبيته ، وهو أن الحكومات يمكن تقييدها عن عمل ما ينبغى ألا تفعله ، ولكن ليس عن عمل ما يجب أن تفعله ، بوضعها فى أيدي أشخاص ذوى فهم وحكمة كاملين . وفى إيجاز ، فإن الدساتير يمكن استبدالها بفهم فلسفى تام ، ووحى دينى ، أو فهم علمى . . . فهل هناك أية صحة فى مثل هذه الفكرة ؟

٢١ هل يمكن الجمع بين السلطة السياسية والمعرفة الكاملة ؟

كانت المعرفة الشاملة التى لا تشوبها أية شوائب هدف الأمل الأزلى . وقد أعرب أفلاطون عن هذا الأمل بقوة فى مثله الأعلى عن الفيلسوف ، رجلاً أو امرأة ، الذى صعد من كهف الجهل إلى نور « الخير » ويؤمن كثير من المسيحيين بأن الفهم الكامل أعطى لنا عن طريق المسيح ، رغم أننا لم نستطع قط أن نجد طريقاً لمثل هذا الفهم عن طريق العقل . وقد تضاعل الإيوان بالمسيح فى العصر الحديث ،

ولكن الإيمان بالعقل ، بالنسبة لجديته لدى أفلاطون ، رغم أنه يقوم على أساس مفهوم مختلف للعقل ، وإلى صحوته مع تقدم العلم .

فهل يمكن أن تجعل الحكومة خادماً لمثل هذه المعرفة ؟ وقد صاحبت فكرة أن ذلك ممكن ، بطبيعة الحال الأمر في إمكان بلوغ المعرفة الكاملة . وكان أفلاطون كما شهدنا يعتقد أن الفلاسفة يجب أن يكونوا حكاماً ، كما كان المسيحيون في العصور الوسطى ، رغم « مذهب السيفين » يشجعون باستمرار على منح البابا سلطة بلا حدود وموحدة كما يؤمنون بالمسيحية كما يجب أن تكون . وكان التصور السياسي الحديث لفترة طويلة مفتوناً بفكرة حكومة الخبراء ، وهى حكومة يتولاها أساتذة التكنولوجيا والعلوم .

وقد يكون لفكرة الجمع بين السلطة والمعرفة الكاملة عيوب خطيرة ، ولكنها على الأقل نبيلة وجذابة ، فهى تمثل إحساساً متأصلاً يلاحظ فيها يتصل بنظام الحكم الدستورى ، وهو إحساس بأن من أعظم الشرور جميعاً أن تكون خاضعاً بلا حول ولا قوة للإرادة العمياء والأنانية لكائن بشرى آخر . وفكرة نظام الحكم الدستورى هى أنه يجب إجبار الحكام على البقاء داخل حدود قانونية معينة ، أما فكرة إخضاع الحكومة للمعرفة الكاملة فهى أكثر تطرفاً بكثير ، فهى تقترح إزالة العناد والجهل ، اللذين يستلزمان حدوداً قانونية ، وتتصور التخلص من الحكومة الاستبدادية بقطع جذورها فى الطبيعة البشرية ، وما سوف يوقفه أى نظام حكم دستورى وهى - النزوات والغباء - سوف تلغيه المعرفة الكاملة كلياً .

غير أن فكرة أن هذا ممكن ترتكز على افتراضين : إن المعرفة الكاملة يمكن الحصول عليها ، على الأقل بالنسبة للبعض ، وأن هذه المعرفة سلطة تحديد سلوك من يحوزها ، وأن تنقل إليهم - إذا جاز القول - ما تتسم به من كمال . وكلا الافتراضين كثيراً ما واجها تحدياً .

أما فيما يتعلق بالأول ، وهو موقف كان منتشرًا على نطاق واسع فى القرن أو القرنين الماضيين ، فقد كان ما يمكن أن يطلق عليه اسم « إثباط فلسفة

المعرفة « أى إثبات الهمم بشأن إمكانية اكتساب معرفة مؤكدة وشاملة . وكان من المعتقد على نطاق واسع ، وخاصة في العصور الوسطى ، أن فهم أصل البشرية ، والطبيعة وغايتها ، هو منحة من الله ، والعقل قد يساعدنا على أن نحصل عليها ، ولكنها في النهاية تركز على ضمان إلهي . غير أن هذا الاعتقاد لا يعيش الآن إلا في أذهان القلائل . وقد يذكر زعماء الكنيسة شخصيات تظهر اعتقاداً دينياً واسع الانتشار ، ولكن حتى هؤلاء من المحتمل أنهم درسوا الطبيعة البشرية بقراءة علم الاجتماع أكثر مما تأملوا العهد الجديد .

وكثيراً ما يفترض أن العلم قد هزم الإيمان ، وهى مبالغة في التبسيط كما أنها حقيقة منذرة بالسوء : إننا فقدنا الإيمان لا في الوحي المسيحي فحسب ، بل وفي العلم أيضاً . وسوف يتفق الجميع بطبيعة الحال على أن العلماء قاموا باكتشافات مذهلة . والسؤال هو هل هناك أية حقيقة مطلقة تحتويها هذه الاكتشافات . وهل هى تتعلق بالحقيقة ذاتها أو إدراكنا الحسى للحقيقة فقط ؟

لقد دلى ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) وهو فيلسوف ينزع إلى الشك وكاتب متألق ، وشخصية كبرى للتنوير ، على أنه لا الملاحظة ولا الاستدلال يستطيع أن يقر بشرعية الكون ، وقوانين الطبيعة التى لا يمكن أن تتغير والتي يزعم العلماء أنهم وضعوها . وفى لب حجة هيوم الزعم بأنه ليست هناك أية صلة ضرورية بين العلة والمعلول — على الأقل على قدر ما يمكننا معرفته . ونحن نرى أن تجربة من نوع ما ، مثل شروق الشمس ، تتبعها عادة أو دائماً تجربة من نوع آخر ، هى فى هذه الحالة انتشار ضوء النهار ، ولكنها لا نرى أية ضرورة تربط هاتين التجربتين معاً . فإذا كان شروق الشمس غداً سيكون مصحوباً بانتشار عدة أقدام من الماء فوق الأرض كلها ، بينما استمر الظلام ، فإن هذا سيقدم تجربة مختلفة عما رأيناه قبلاً فى أى وقت ، ولكنها ليست تجربة تتعارض مع أى قانون وضع بواسطة تجارب سابقة ، كما أنها لن تتعارض مع العقل . فنحن قادرون بواسطة العقل على أن نستنتج أن سقراط كان شخصاً فانياً إذا كان سقراط بشراً ،

وإذا كان البشر بالتحديد فانين . غير أننا لسنا قادرين على استنتاج أن النور سوف ينتشر فوق الأرض كلها عندما تشرق الشمس ، فكل ما نعرفه هو أننا رأينا ذلك يحدث بهذه الطريقة فى الماضى (وبالمثل لا يمكننا أن نعرف أن كل البشر سيموتون ، ونعرف فقط أن كل البشر شوهوا ويموتون ، واستنتاج أن سقراط فإن يعتمد على افتراض أن كل البشر سوف يموتون) ولم ينكر هيوم أن « قوانيننا » هى تعميمات مناسبة ، ومفيدة جداً للعيش كل يوم . ولكن العالمية والضرورة اللتين تجعلهما قوانين بالمعنى الدقيق للتعبير . لا يمكن التحقق منها ، ومن ثم فإنها ليسا مسائل من المعرفة العلمية . وبمقتضى هذه الحجة ، وحجج مماثلة تتعلق بعناصر أخرى « للمعرفة » . وكان هيوم واحداً من أهم مصادر إثبات « فلسفة المعرفة » . وأعمق محاولة وأكثرها تأثيراً للرد على هيوم ، ولإظهار أن المعرفة الحقيقية والمؤكدة ممكنة ، قام بها إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذى يعتبر بين أعظم الفلاسفة فى كل العصور . وكتاب كانت « نقد للعقل الخالص » وهو مثل نموذجى فى الكتابات الفلسفية ، كان قصده المباشر الدفاع عن العلم . وكانت النقطة الحاسمة فى رد « كانت » على هيوم هى أن مفهوم الضرورة شرط مسبق للتجربة المتناسكة ، وهذا وغيره من المفاهيم ، نربط إحساساتنا معاً ونشكل الأشياء التى حولنا والعلم الذى نعيش فيه ، وبدونه سوف نسقط فى فوضى من الأصوات والألوان ، بلا شكل أو استقرار . غير أن هذا يدل ضمناً على أن القوانين العلمية تستمد طابعها العام والذى لا يتغير من بنیان الذهن البشرى لا من بنیان الحقيقة ذاتها . والحقيقة لا يمكن معرفتها حقاً ، إذ أنه غير مباح أن نظن أن الحقيقة ذاتها لها بنیان . ومن ثم فإن دفاع كانت عن العلوم فيه لبس إلى حد كبير . إنه يقدم تأكيداً بأن القوانين العلمية يمكن أن تكون لها صحة مطلقة ، ولكن هذه الصحة تتكون فقط من إبلاغنا كيف يجب أن تظهر الحقيقة لنا إذا استخدمت ملكاتنا العقلية كما ينبغى ، وفى إبلاغنا فقط كيف يجب أن تبدو الحقيقة لنا ، وليس ما هى فى حد ذاتها ، فالقوانين العلمية نسبية بشكل بحت .

وهكذا أيضاً أصبح « كانت » مصدراً لإثبات فلسفة المعرفة ، على عكس نواياه الخاصة . . والوجودية علامة مؤثرة على تأثير كانت اليوم ، وعلى ضعف إيماننا بالعلم . وقد أشير إلى فلسفات عديدة مختلفة ومواقف على أنها وجودية . وإذا كان هناك موضوع واحد مشترك بينها جميعاً ، فإنه على الأرجح الفكرة المستمدة في النهاية من « كانت » ، بأن الكائن البشرى ليس هدفاً للمعرفة — على الأقل ليس كذلك ولا شيء أكثر من ذلك ، فالكائن البشرى موضوع — قد تكون لديه معرفة ، ولكنه ليس وارداً داخل هذه المعرفة . وقد يكتسب الشخص فهماً للبشرية بالنظر إلى الداخل ، ولكن ليس بتحليل موضوعي .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإن المعرفة الشاملة التي لا تتغير التي تصورها أفلاطون وبواسطة معجيين كثيرين بالعلم الحديث لا يمكن الحصول عليها ، والمثل الأعلى للحكومة التي تكرر نفسها لمثل هذه المعرفة ، ليست أكثر من حلم نبيل .

ولا يتفق كثيرون مع هؤلاء الذين ينقدون العقل ، وليس كل شخص تثبط همته كلية حول إمكانيات المعرفة ، غير أن القلائل سوف ينكرون أن النقاد فعلوا الكثير لإعداد الحالة النفسية لعصرنا — وهي حالة في تناقض مثير مع كل من الإيمان الواثق في العصور الوسطى ، والثقة بالنفس الواقعية لدى القدماء . ومن العسير اليوم ألا نتساءل عما إذا كان في استطاعتنا أن نعرف أى شيء على الإطلاق ، ربما باستثناء أننا نقطن ظلاماً لا يمكن إختراقه .

غير أن إمكانية المعرفة الكاملة ليست كل شيء ينبغي علينا أن نمعن الفكر فيه . فعند السؤال عما إذا كانت الحكومات يمكن أن تصبح خدماً للمعرفة الكاملة ، لا بد لنا أن نسأل أيضاً عما إذا كان الناس سيكونون مبالين لاحترام مثل هذه المعرفة إذا أمكن اكتسابها . إنهم قد لا يفعلون ذلك ، فربما كانوا يعرفون كل الأشياء ، ومع ذلك يتصرفون بطيش وبحماقة . وقد يقوم الجنس البشرى في النهاية بسد النقص وإكمال العلوم الطبيعية والاجتماعية ، ولكنهم يظلون محكومين

بغواء وقسوة . وليس من الواضح أن المعرفة الكاملة تعنى فضيلة كاملة . ويرى بعض المفكرين أنه في حين أن التسوية بين المعرفة الكاملة والفضيلة الكاملة قد لا تكون واضحة ، فإنها مع ذلك صحيحة . والواضح أن سقراط كان يعتقد أن المعرفة الأخلاقية – أى معرفة الطبيعة والاحتياجات البشرية ، ومعرفة ما هو خير حقاً – تؤدي حقاً إلى تميز أخلاقي . فالشخص الذى يعرف تماماً وبالتأكيد ما هو خير سوف يتجه إلى اختياره ، والشخص الشرير لابد أن يكون جاهلاً . ويترتب على ذلك أن المعرفة – الكاملة والعميقة – لا يمكن أن يساء استخدامها .

وكان لتعريف سقراط للمعرفة والفضيلة تأثير قوى في التاريخ . فإنه يتضمن مفهوم أفلاطون عن الحاكم – الفيلسوف ، والالتزام القديم الذى بقى طويلاً بتهذيب العقل ، وقد أسهم بلا شك بشكل جوهري ، وإن كان غير مباشر ، في الحماسة بلا تردد التى ساعد بها أغلبنا في تقدم العلم . فقد افترضنا بشكل عارض إلى حد ما ، أن تقدم العلم سيكون وسيلة لتحسين الحياة .

وكان هذا الافتراض في العقود الحديثة يبدو مشكوكاً فيه بصورة متزايدة . لقد اكتسبنا كميات ضخمة من المعرفة عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية ، ولكن يبدو أنه من المحتمل أن نستخدم هذه المعرفة لأهداف شريرة ، كالحرب النووية ، وغسل المخ ، مثلما نستخدمه لأهداف طيبة ، كالسلام ، والقضاء على الفقر . ونحن نشعر الآن أننا مهددون بمعرفتنا بدلاً من أن تنقذنا .

فلماذا يكون الأمر كذلك ؟ أهو بسبب أن معرفتنا لاتزال ناقصة وغير كاملة ؟ أم أن سقراط كان مخطئاً ، وهل من الممكن أن نفهم كل الأشياء ونظل أنانيين وقساء ؟

وخلال القرن أو القرنين الماضيين ، كان أكثر المدافعين تصميماً عن المثل الأعلى للجمع بين السلطة والمعرفة الكاملة هم – على الأرجح – علماء الاجتماع ، ولا يعنى هذا القول بأن كل عالم اجتماع هو شخص خيالى ، بدون تحفظات بشأن

الإتقان والكمال المحتمل ، أو الاستخدام الاجتماعي للمعرفة الذى يسعى إليه علماء الاجتماع وعلماء النفس ، وعلماء السياسة . ومع ذلك فإن مثل هذه التحفظات لم تكن بارزة فى كتابات علماء الاجتماع . وعلى العكس فإن محاولة إيجاد علوم اجتماعية مماثلة للعلوم الطبيعية فى الدقة والتأكيد كانت تمضى بجرأة ونشاط حتى أن أولئك الذين يؤيدون الأساليب الحدسية والفلسفية اضطروا إلى النضال من أجل البقاء .

وسوف ينكر القلائل أن علماء الاجتماع يتحدثون بقوة أخلاقية معينة . فهم يبحثون عن التخمينات ، والتقريبات ، والآراء المتحيزة ، والمشاعر غير المدعومة ، التى تكوّن الكثير من مضمون البحوث السياسية فى الوقت الحاضر ، كما أنهم يريدون إمداد الحكومات بالقدرة على العمل الفعال . وهذه الأهداف ترجع إلى زمن أفلاطون وكانت لها كرامة أخلاقية بلا جدال . وفضلاً عن ذلك فإن القلائل سوف ينكرون أنها كانت ممكنة التحقيق بقدر ما . فقد ثبت فعلاً أننا نستطيع أن نكتسب معرفة موضوعية دقيقة عن المجتمع ، وأن هذه المعرفة لها استخدامات عملية . والسؤال هو : إلى أى مدى تمتد مثل هذه المعرفة ؟ وهل يمكن حل كل المشكلات الكبرى بوسائل علمية ؟ ويتضمن هذا السؤال سؤالين تابعين :

(١) هل يمكن فهم كل الحقائق الاجتماعية علمياً ؟ لابد أن يفترض علماء الاجتماع أن كل الحقائق ، وتشمل الكائنات البشرية ، هى من طبائع « الأشياء » ، أى تخضع لقوانين العلة والمعلول ، وأنها برمتها متاحة للملاحظة بواسطة أى شخص له قدرات عقلية عادية والتدريب اللازم على الإجراءات العلمية . فإذا كان الأمر كذلك ، فإن التقارير الدقيقة عن السلوك البشرى يمكن صياغتها واختبارها . ويكون هدف علم السلوك البشرى هدفاً معقولاً . والشكاكون عرضة لأن يكون لديهم انطباع مختلف عن طبيعة الحقيقة ، فهم مثلاً ، غير راغبين لأن يطرحوا جانباً اقتناعنا القوى بأننا عندما نواجه بدائل يمكننا اختيارها باعتبارها وهماً ، وقد يعتقدون أن الحرية حقيقة . فإذا كانوا على

صواب ، فإن عجزنا الساطع دائماً عن التنبؤ بما ستفعله الكائنات البشرية ، يرجع إلى شيء جوهري ودائم في الكائنات البشرية — حريتهم — لا إلى نقص مؤقت في معرفتنا . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن بعض الصفات البشرية قد لا يكون من الممكن ملاحظتها بنفس الطريقة التي يلاحظ بها شيء ما تحت المجهر . فعالم الطبيعة ليس في حاجة إلى أن يتعرف على جسم ما تحت المجهر (ولا يستطيع ذلك) ولكن دارساً للظواهر الاجتماعية قد يكون عاجزاً عن فهم العواطف البشرية بدون أن يجربها أو على الأقل يتصورها بطريقة تنبض بالحياة . وربما لا يستطيع أحد أن يفهم الرعب ، والكراهية ، والشهوة إلى السلطة ، والعواطف الأخرى للعالم السياسي بدون أن يشعر بها ويتأثر بها . وفي إيجاز فإنه في حين أنه يبدو أن الملاحظة الفعالة للعالم الطبيعي سوف تتطلب العزلة ، فإن الملاحظة الفعالة للعالم السياسي والاجتماعي قد تتطلب المشاركة — على الأقل المشاركة في التقمص الوجداني — فإذا كان هناك جوهر في هذه التكهّنات ، فإن الروائيين والفلاسفة سوف يفهمون غالباً المجتمع بشكل أفضل مما يفهم به علماء الاجتماع .

(٢) هل يكون الفهم العلمي للمجتمع مفيداً دائماً ؟ وإذا عرفت الحكومات ما هو صالح للمجتمع وكيف تحققه ، فهل تختاره بالضرورة ؟ إن علماء الاجتماع دائماً صامتون أو صرحاء مثل سقراط ، فهم يفترضون أن كل المعرفة التي يمكننا اكتسابها ستكون خيراً لنا . وهم لا يتصورون غالباً — مثل العلماء النوويين ، بخوف أو هلع النتائج النهائية لبحوثهم . غير أن نقادهم لم يكونوا يمثل هذه الثقة . وقد سلم كثيرون بأنه رغم أن المعرفة العلمية للكائنات البشرية قد تكون ممكنة ، فإن الحكومات ليست متعلقة ومسئولة إلى حد كاف للاعتماد عليها لاستخدام هذه المعرفة لأفضل الأغراض . وعلى سبيل المثال ، إذا كان كل شيء يشعر به الكائن البشري ويفكر فيه ويعمله هو نتاج قوى اجتماعية ونفسية موضوعية ، وكان في إمكاننا أن نفهم تلك القوى بشكل علمي ، فإننا إذن سنكون أساتذة محتملين للوعى والسلوك البشري . ومن هم « نحن » ؟ من

المفترض أن فرقاً من علماء الاجتماع والموظفين المدنيين يمتلكون قدرات على المناورة لم تكن لدى المخلوقات البشرية من قبل ، ألا يمكن أن يجعلوا منا عبيداً ، حتى إذا جعلونا سعداء ؟

إن التقاليد الغربية تقدم بديلاً له وزنه لوجهة نظر سقراط . ففي حين كان سقراط كما يبدو يعتقد أن كل جهد يجب أن يتركز على معرفة الخير والشر ، فإن « سفر التكوين » يبدو أنه يقول في شكل أسطورة كبيرة ، أن مثل هذا العلم هو جوهر الظلم ذاته . وقد طرد آدم وحواء من الجنة لأنها تذوقا ، على عكس أمر الله ، فأكهة من « شجرة معرفة الخير والشر » .

وأسطورة خطيئة آدم ليست شيئاً يمكن أن يفسره كل شخص بشكل موثوق به ، غير أنها توحى بأن الحالة التي كان مقصوداً أن نعيش فيها كانت حالة وحدة تامة مع الخير ، وأنها لا نعلم شيئاً عن الخير ، لأننا لا نقف بأى درجة منه ، ونحن لم نختار الخير لأننا لم نكن ندرك أى بديل له . وكان تدمير هذه الحالة عملاً متعمداً لتباعد الذات . إننا وضعنا أنفسنا عمداً ، بعيداً عن الحقيقة ، وقد فعلنا ذلك بغطرسة شديدة ، بدافع الكبرياء وتأكيد محض للذات . فأذهانا المجسمة والحاسبة وإدراكنا للخير والشر ، جاءت من الخطيئة ، ولكنها أيضاً عقاب ، ولعنة ، لأنها جعلتنا غرباء في الكون . ومثل هذا الرأي يبدو متطرفاً ، ولكنه لا يضمه المؤمنون بالدين وحدهم ، وهناك كثيرون من الطلبة الأمريكيين في العقود الأخيرة ، ناهيك بالشعراء والكتاب في عصور سابقة ، بحثوا عن عفوية الحياة ، وفورية التجربة التي استبعدتها فروض سقراط التي تركز عليها النظم الغربية مثل الجامعات .

إن معضلة حضارتنا يمكن أن يرمز إليها بلغة هذين المصدرين الكبيرين للفهم : اليونانيون والعبريون ، وأحدهما يشيد بالذهن البشرى ويؤدى بشكل منطقي إلى فكرة الحكومة التي يجرى توجيهها وتقييدها في وقت واحد بواسطة معرفة تفهم كل الاحتياجات وكل الوسائل لتحقيقها . والأخرى تخط من شأننا وتذكر

لنا أنه طالما كنا نسعى لأن نكون « مثل الآلهة ، نعرف الخير والشر » فإننا سوف نعانى آلام العمل ، والتنافر ، والفناء .

وهنا لا نستطيع إلا أن نشعر بأننا فى حضرة سر الوجود - الأشياء التى « لا يستطيع الفكر أن يفكر فيها » وهذا هو السبب فى أن الرأى الإنجيلى قد انتشر لا باعتباره نظرية ، بل كحدث أسطورى فى حياة الكائنات البشرية الأولى . ونحن نحاول أن نفكر فى شىء لا يمكن الوصول إليه بالملاحظة ، بل وليس حدثاً إلا بمعنى مجازى . إننا نحاول أن نفكر فى جذور الموقف البشرى ، وعندما نفعل ذلك ، فإن أغلبنا يجد أنه من المستحيل اختيار جانب أو آخر ، كما يمكن أن نفعل فى تناول سؤال عن الحقيقة ، إذ نجد أنفسنا متجذبين نحو التناقض الظاهرى بأن كلا التفسيرين حقيقى إلى حد ما .

غير أننا يجب أن نتذكر أن وظيفة التناقض الظاهرى بالذات ، هى أن تبقى الفكر حياً . وأى شخص يقول ببساطة أن كلاً من سقراط ومنشئ أسطورة التكوين كانا على حق على الأرجح ، ثم يطرح السؤال برمته جانباً بارتياح ، يكون قد أساء استخدام مفهوم التناقض الظاهرى . إن أية حقيقة يحتوى عليها التناقض الظاهرى تكون مخفية ، ولا يمكن الوصول إليها بقبول التناقض الظاهرى بنفس الطريقة التى نقبل بها تقريراً عن حقيقة ممكن إثباتها ، لأن من جوهر التناقض الظاهرى إن الاعتراف الرسمى من النوع الذى نممنحه لحقيقة يمكن إثباتها شىء لا معنى له . والتناقض الظاهرى حقيقى لا فى حد ذاته ، بل فى الفهم الذى يحملنا على أن نبحث عنه .

ولابد من أن نحاول فهم كيف يمكن أن يكون رأيا سقراط والإنجيل كلاهما صحيح . ويمكن أن نسأل على سبيل المثال ، لماذا كان سقراط عادة ساخراً ، كأن ما قاله ، وما كان يعنيه - كان مختلفاً تماماً - فى تناقض ظاهرى . فهل كان يلمح إلى أن الاستقصاءات النظرية التى كان يلح عليها بلا كلل يمكن ألا تنجح ، أو بالأحرى أنها لا يمكن أن تنجح إلا عن طريق - كشف حقائق من نوع

لا يمكن أن تتضمنها أية استنتاجات نظرية ؟ وبمتابعة هذا الخط من الفكر ، فإننا قد نسأل عما إذا كانت أسطورة سفر التكوين يمكن تفسيرها بحيث تؤدي إلى فكرة نمائثة . وهل هي إدانة فقط لافتراض الاعتقاد بأن الخير والشر يمكن معرفتهما بشكل كامل ومحكم ؟ وهل هي تأخذ بعين الاعتبار الحكمة العجيبة التي يبدو أنسقراط كان يمثلها ؟ حكمة لا توجد في نهاية بحث ما بل في البحث ذاته ؟

■ قراءات مقترحة

- Plato. *The Republic*
 Cicero, Marcus Tullius. *On the Commonwealth*
 Saint Thomas Aquinas on *Politics and Ethics*, ed. and trans. Paul E. Sigmund
 Machiavelli, Niccolò. *The Discourses*
 Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Second Part
 Locke, John. *The Second Treatise of Government*
 Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*
 Hamilton, Alexander; Jay, John; and Madison, James. *The Federalist*
 Hegel, G. W. F. *Philosophy of Right*
 Mill, John Stuart. *On Liberty*
 Koestler, Arthur. *Darkness at Noon*
 Orwell, George. 1984
 Strauss, Leo. *Natural Right and History*
 Lippman, Walter. *The Public Philosophy*
 Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*
 Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*
 Rawls, John. *A Theory of Justice*

■ غايات السلطة

لا بد أن تستخدم السلطة وأن تقيد أيضاً . ومن ثم فإنه في مواصلة الفكر السياسى ، علينا أن نفكر ملياً في غايات السلطة ، وهو عمل غير سهل ، لأنه يضم مشكلتين كبيرتين وعنيدتين . الأولى ، ما هى غايات الحياة البشرية ؟ من الواضح أنه من المستحيل فهم أى شىء عن غرض الحكومة ، بدون أن تفهم شيئاً عن غرض الحياة ذاتها . ولكن هذا كان لغزاً لكل جيل . وبعض مفكرى أيامنا الحاضرة ، ولعل أعظمهم هو جان بول سارتر ، الوجودى الفرنسى - توصل إلى الاستنتاج الذى يبدو باعثاً على القنوط وهو أن الحياة البشرية ليس لها أى غرض مهما كان . ولكننا ما إن نحدد أهداف الحياة ، يجب علينا أن نقدر ماذا تستطيع السلطة أن تفعل لمساعدتنا على بلوغها . إن السلطة لا تستطيع أن تفعل كل شىء ، فهى لا تستطيع مثلاً ، أن تجعل كل شخص يحب الآخر ، وهكذا فإن الفكر عن غايات السلطة يمكن أن ينحرف بطريقتين : بإساءة تفسير غايات الحياة ، أو بإساءة فهم قدرات السلطة .

غير أن صعوبة التفكير في غايات السلطة ، تضاهى أهمية عمل ذلك ،

وخاصة الآن ، بينما نحن فى تشويش عميق حول الأنشطة المناسبة للناس والحكومات . ولتشويشنا بلاشك مصادر عديدة . لإعادة الترتيب غير المخطط والذي لا يتوقف لحياتنا بواسطة التكنولوجيا ، والنفاذ إلى الفكر والمشاعر بواسطة البدع التى يغرسها التليفزيون التجارى ، قد تضللنا أعمق كثيراً مما ندرك . ومهما كانت أسباب ارتباكنا ، فإن النتائج السياسية يحتمل أن تكون هامة . ونظراً للافتقار إلى الأهداف الصحيحة والمتفق عليها ، فإننا نكرس مواردنا واهتمامنا لمشكلات ثانوية - واستكشاف الفضاء بدلاً من القضاء على الفقر مثال ممكن على ذلك - وسوف نكون سعداء الحظ إذا لم نفعل شيئاً أسوأ من ذلك . وقد يأتى وقت نجد فيه ما يغرينا على الخلاص من عبء الخلاف والشك بوضع السلطة المطلقة بين أيدي زعيم أو حزب يزعم أن له بصيرة تفوق طاقة البشر . وإذا غرقنا بشكل أو آخر فى الشك واللامبالاة دون احتجاج فيما يتعلق بغايات السلطة ، فإن هذه الغايات يحتمل أن يحددها من لا يشعرون بالمسئولية ، والذين لا إحساس لهم .

ولهذه الأسباب ، فإن إمعان الفكر حول غايات السلطة ليست تغيراً فارغاً فى الاتجاه ، بل إنه واجب ملح وعملى . ولكن مع مثل هذه المهمة الصعبة للغاية ، أين ينبغى أن نبدأ ؟

إن أول إجابة للمرء عندما يسأل عما ينبغى أن تفعله الحكومة ، يحتمل أن تكون ، أنه مهما كانت القيمة التى نسعى إليها فإنها يجب أن تكون قيمة يستطيع الجميع المشاركة فيها ، والصالح الذى تستهدفه الحكومة ، يجب أن يكون صالحاً عاماً . وقد يبدو هذا شيئاً أولاً ، ولكن هل هو كذلك ؟ هل هناك أى شىء يعتبر قيمة يستطيع الجميع أن يشاركوا فيها ؟ ألا يتابع أولئك الذين لديهم السلطة دائماً صالحهم الخاص مفضلين إياه على صالح الآخرين ، حتى عندما تكون نواياهم مثالية ؟ دعونا نسأل فى البداية ما إذا كانت كل حكومة لا تسعى بالضرورة لغير صالح القلة ، القلة التى تسيطر على الحكم .

٢٢ هل تخدم كل حكومة « مصلحة الأقوى » فقط ؟

إن عبارة « مصلحة الأقوى » والقول بأنها تصف هدف كل حكومة ، منسوبة في كتاب « الجمهورية » إلى أحد معاصري سقراط ، ويدعى ثراسيماكوس . والواقع أن ثراسيماكوس كان يعتقد أن الكائنات البشرية متنافرة في الجوهر ، ولهذا فإن الحديث عن الصالح العام أو الخير العام أمر لا معنى له . إن غايات كل شخص شخصية بحتة ، ومن المحتمل أن تكون متعارضة مع غايات الآخرين ، وبالتالي فإن الأشخاص الذين لديهم السلطة يبحثون عن صالحهم فقط ويضحون بخير الآخرين لكي يحققوا صالحهم . ويترب على ذلك أن كل نظام اجتماعي وسياسي ، الأكثر قدماً وتوقيراً ، والأكثر عناية في التخطيط هو نظام مخادع . وتزعم الحكومات عادة أن لديها إجازة من الله والشعب ، ولكن هذا كذب ، لأن ما تفعله بالفعل ، وما تعتزم عمله ، وفقاً لثراسيماكوس ، هو أن تزيد « مصلحة الأقوى » من أولئك الذين لديهم سلطة .

ولم يتفق أى مفكر كبير كلية مع ثراسيماكوس ، وإن كان البعض كانوا يشكون بعمق في الحكومات القائمة ، حتى أنهم افترضوا أن أغلبها في الواقع لا تخدم إلا « مصلحة الأقوى » رغم أنهم ربما كانوا يعتقدون أنه في بعض حالات استثنائية ، كان يصبح الفلاسفة حكاماً ، ستكون الحالة غير ذلك . وكان ماركس مثلاً يتخذ هذا الموقف .

وكان ماركس ، بطبيعة الحال ، يعتقد أن الطبقة العاملة مقدر لها أن تستولى على كل السلطة لنفسها ، ومع حدوث ذلك فإن الحكومة ستأتى لخدمة الجميع بشكل كامل وواضح بحيث أنها لن تكون حتى مستبدة ، وسوف تذوى الدولة غير أنه إلى أن يحين ذلك الوقت ، سوف تغرر الحكومات حتماً بمصالح أغلبية الشعب . وكان ماركس يعتبر أن الديمقراطيات الليبرالية في عصره أفضل قليلاً من الدكتاتوريات المقنعة التي تدار لمصلحة الطبقات العليا . وكان يرى أن

الديساتير المكتوبة ، والمجالس النيابية ، والانتخابات الشعبية وغيرها من الوسائل التى يفترض أنها تجبر الحكومات على خدمة مصالح رعاياها ليست إلا أدوات للخداع ، وإخفاء طغيان أصحاب الأراضى ، ورجال الصناعة والمالين . وكان رأى ماركس مستمد جزئياً من اقتناعه بأن السلطة الحاسمة فى أى مجتمع كانت فى أيدى أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج . والأقل حسماً هى الأجهزة الحكومية المختلفة للسلطة ، مثل المجالس التشريعية والبوليس . وفى ظروف معينة قد تكتسب الحكومات استقلالاً عن السيطرة الطبقية ، ولكنها عادة عملاء للمجموعات الاقتصادية المسيطرة . وهكذا فإن الحكومات ليست فى وضع لخدمة المصالح العام . غير أن النقطة الأساسية الفاصلة بالنسبة لماركس هى أن المجتمع المنقسم إلى طبقات متحاربة لا يمكن أن يكون فيه صالح عام ، فمصلحة إحدى الطبقات هى بالضرورة قمع أو تدمير طبقة أخرى . وحتى الحاكم - الفيلسوف فى عالم ماركس لا يستطيع أن يبتكر صيغة لتوحيد البورجوازيين والبروليتاريا معاً .

وقد وضعت هذه الاعتبارات ماركس مؤقتاً فى جانب ثراسيماكوس . ووصف ماركس موقف ثراسيماكوس ، بإضافة عبارة « حتى الثورة الشيوعية » وخلاف لذلك ، فقد وافق على أن العدالة التى تقيمها الحكومات ليست إلا « مصلحة الأقوى » .

ولن يكون من قبيل المبالغة القول بأن تفنيد رأى ثراسيماكوس كان الهدف الرئيسى للفكر السياسى . وقد خصص أفلاطون كل كتابه « الجمهورية » لهذه المهمة . وبطبيعة الحال فليس كل المفكرين كان ثراسيماكوس يخطر ببالهم ولكن أغلبهم حاول أن يظهر أن الحكومة يمكنها أن تعزز سير الأحوال ، وأنها ليست فى خدمة مصالح الأقوى فقط بل لمصالح الجميع ، وحتى مفكر شديد السخرية مثل هوبز دلل بشكل جازم على أن السلام شئ يحتاجه الجميع . أما روسو وماركس ، اللذان كانا يعتقدان أن الحكومات قل أن تبحث عن المصالح العام ،

إذا فعلت ، فقد ركزا على إظهار كيف يمكن التغلب على تسلط الأنانية . وعندما حاول المذهب الليبرالي في رده على الانتقاد الماركسي ، أن يظهر أن النظم الليبرالية والديمقراطية يمكنها أن تعمل لمصلحة العمال ومصلحة المالكين أيضاً ، كان يجدد ببساطة المحاولة القديمة لتفنيد رأى ثراسيماكوس .

فهل يمكن تفنيد أقواله ؟ إن ردك سوف يتوقف على ما إذا كنت تعتقد أن الناس متنافرين أو متحدين في الجوهر ، وحتى في مجتمع عادل يحصل بعض أعضائه على أقل - في وقت الفراغ ، وظيفة مرضية ، الثروة ، وما إلى ذلك - مما يرغبون فيه ، وأكثر مما يحصل عليه آخرون . وهذا صحيح بشكل يلفت النظر بالنسبة للجنود الذين يفقدون أرواحهم في القتال ، والعمال الذين يؤدون وظائف لا غنى عنها ولكنها موضع سخرية ، والمجرمين الذين يعاقبون . والمشكلة هي أن تظهر أن هؤلاء الأشخاص لا يضحى بهم لمصلحة القوى ، ولكنهم يسهمون بشكل ما في الصالح العام . وهذا يمكن عمله ، وبذلك يدحض ثراسيماكوس ، إذا كانوا فقط جميعاً موحدين أساساً والمجتمع منظم بحيث أن أولئك الذين يضحون باختيارهم أو تحت إكراه عن رغبات معينة من أجل صالح آخرين يقدمون فعلاً تضحيات من أجل صالح عام ، ومن ثم من أجل أعلى خير لهم ، وليسوا مجرد وسائل لغايات آخرين .

وقد تبدو هذه الفكرة بعيدة المنال ، ولكنها في الواقع ليست بعيدة عن الإدراك السليم . فنحن لا نفكر بوجه عام في جندي مات في الحرب (إلا إذا كان قد تم تجنيده بطريقة غير عادلة ، أو في حرب غير عادلة) باعتبار أنه كان ضحية للأقوياء ، كما أننا لا نعتقد ذلك عادة عن مجرم في السجن . بل نرى أن مصير كل منهما له ما يبرره بطريقة ما . فكيف ذلك ؟ إننا نعتقد أنه يخدم غاية ما ، مثل بقاء الدولة ، أو الحفاظ على العدالة ، والتي يفترض أنها أهم بالنسبة لكل شخص حتى من الحياة . والناس لا يشعرون دائماً بهذه الطريقة ، ولكنهم يفعلون ذلك عادة ، وإلا فإن الحكومات التي تحكمهم سوف تعتمد على القوة

فقط من أجل البقاء .

ولكن بدلاً من أن نواجه مثل هذه الأسئلة المعقدة ، ألا يمكننا القول ببساطة أن لكل شخص مصالح تتفق هنا وهناك مع مصالح الآخرين ، وهذا يجعل المجتمع ممكناً ؟ وبهذه الطريقة نتجنب الحديث عن أشياء غامضة مثل « أعلى صالح » الذى هو أيضاً « صالح عام » وقد يكون هذا غير معروف تماماً للفرد . ولكننا لسوء الحظ لا يمكننا أن نلجأ لمثل هذه الوسيلة البسيطة التى تبدو جذابة للغاية والسبب هو أن المصالح « الواعية » للملايين نادراً ما تتفق . ولا حتى تلك القيم الأساسية مثل النظام والسلام ، التى يرغب فيها الجميع بشكل مطلق . والثورات والحروب تنتج دائماً أمثلة لأشخاص يربحون من الفوضى ، ومن ثم فإن النظام الاجتماعى يعتمد على قدر من الإكراه ، ويتخذ هذا عادة شكل ضغط سلمى ، ورغم أن أى مجتمع لا يمكنه تجنب استخدام القوة المكشوفة أحياناً ، فإن هذا الإكراه هو مجرد تأكيد « لمصلحة الأقوى » ، إلا إذا كان يمارس باسم الصالح العام . وإذا كان هذا الصالح عاماً حقيقة . فإنه لا بد أن يكون صالح الذين يتعرضون للقهر ، ولكن لا بد أيضاً أن يكون غير متصور منهم ، وإلا فإنه لم يكن هناك داع لقهرهم . ويمكن القول بإيجاز ، أنه لما كان الناس لا يمكن أن يكونوا متحدين فى مصالحهم المدركة ، فإنهم لا بد أن يكونوا متحدين فى مصالحهم الحقيقية وإن كانت غالباً مصالح غير معروفة فإن كل حكومة تخدم « مصلحة الأقوى » فقط .

وقضية مذهب الاستبدادية الأخلاقية إزاء المذهب النسبى للأخلاق ترتبط بهذا السؤال ارتباطاً وثيقاً ، فإذا كانت هناك قوانين أخلاقية مطلقة ، أقيم مطلقة ، فإنها لا بد أن تحدد الصالح العام بشكل ما . . وإلا فإنها لن تكون صالحة ومطلقة معاً ، وهكذا فإن معتنق مذهب الاستبدادية الأخلاقية قد يعتبر العدالة شيئاً صالحاً بشكل مناسب له كل مصلحة فردية بحتة ، والوضع فى السجن الذى يعانىه المجرم سوف تطالب به الطبيعة الأساسية للمجرم .

ومن الناحية الأخرى فإنه إذا كانت كل القواعد والقيم الأخلاقية تناسب الظروف والأشخاص - وإذا كانت تمثل فقط فكرة البعض عما هو صالح ، وليس الصالح ذاته - فسيكون من المشكوك فيه ما إذا كانت فكرة الصالح العام حقاً معقولة أو الشخص الذى يعتنق المذهب النسبى للأخلاق ، قد يتجه منطقياً إلى تأييد ثراسيماكوس . وكان هجوم أفلاطون على ثراسيماكوس بالتأكيد هجوماً على المذهب النسبى للأخلاق بوجه عام . ولكن سبل الفكر عويصة بما يكفى لكى تجعل تأكيد قاعدة لا تتغير فى هذه المسألة غير مستحسنة . وكان كثيرون من أنصار مذهب النسبية معادين لوجهة نظر ثراسيماكوس مثل أفلاطون .

وعند التخمين بشأن هذا السؤال ، فإننا نعبر أكثر المناطق وعورة وبلا جاذبية فى دنيا الفكر السياسى بأسرها . ولكن لا سبيل إلى تجنبها ، فالنظام السياسى أساساً مجموعة من الترتيبات التى يسيطر بها بعض الناس على غيرهم . فكيف يمكن أن يكون هذا محتماً من الناحية الأخلاقية ؟ إن الحضارة تستمر تحت ظل أخلاقي كبير ، ولا بد أن نفترض أن كل الحياة المتحضرة تركز على استغلال الضعفاء إلا إذا استطعنا أن نظهر أن ثراسيماكوس كان مخطئاً وأن الحكومة تستطيع خدمة مصلحة الجميع .

وعند هذه النقطة دعونا نفترض أن الحكومات تستطيع ويجب أن تخدم الصالح العام . . فما هو هذا الصالح ؟

خارج جلبة التاريخ المعاصر ، يأتى رد إلى آذاننا بوضوح : الحرية - المثل الأعلى للأفراد الذين يستطيعون أن يعيشوا كما يشاؤون . إن صيحة الحرية قد سمعت فى الثورتين الفرنسية والأمريكية ، الحرية هى القيمة الرئيسية للمذهب الليبرالى ، الذى يمكن تتبع أثره إلى عصر النهضة ، والذى سيطر على الحياة السياسية الأوروبية والأمريكية خلال قرنين تقريباً . وهذا ليس رداً جماعياً ، كما يظهر فى المذهب الشيوعى ، الذى يعطى للمساواة والجماعة الأولوية على الحرية . ولكن الشيوعية ثورة واعية ، على التقليد الليبرالى ، الذى كان سائداً حتى ذلك

الحين . ويصدق نفس الشيء على الحركات الأخرى المعادية للليبرالية ، على المحافظين ومذهب الفاشية . ويشهد مزاجهم الثورى على هيمنة المذهب الليبرالى الذى يرفضونه .

ومن ثم فإنه يبدو من المناسب أن نفكر ملياً فى غايات الحكومة بالتفكير فى الحرية . وبمناضلة الأعاصير الأيديولوجية التى تحتاحه خلال قرننا ، فإننا نتجه إلى البحث ، كملجأ من التشويش ، على الغرض الحقيقى من الحكومة . فهل نستطيع أن نجد هذا الملجأ فى التقاليد الليبرالية ؟

٢٣ هل الهدف النهائى للحكومة هو مجرد تمكين الأفراد من أن يعيشوا كما يختارون ؟

إن الرد على هذا السؤال بالإيجاب خلىق بأن يبدو فى الظاهر مقنعاً لأى شخص يعيش فى الجزء الأخير من القرن العشرين . ومثل هذا الرد لا يطالب بأية وثبة للإيمان ، وهو لا يلزم المرء بأية مثل العليا تتسم بالعظمة . إنه يناسب زمن شهد الإيمان يتخذ شكل الإرهاب ، والمثل العليا تتلاشى . إن فكرة أن الحكومات يجب أن تسعى فقط لتمكين الأفراد من العيش كما يشاءون يمكن أن يصدقها جيل زالت الغشاوة عن عيونه - أشخاص ليسوا على ثقة من أى شىء عدا النفس ومباهجها المؤقتة وما يتلوها من الرغبة فى التحرر من التدخل . مثل هؤلاء الأشخاص (أى أغلب الذين يعيشون منا فى الوقت الحالى) يجتذبون إلى الحد الأدنى من السياسة ، السياسة التى لا تقدم أية افتراضات كبيرة بشأن اهتمام أحدنا بالآخر ، أو مثلنا العليا المشتركة ، والتى تضع علينا مطالب قليلة ، بل إنه يمكن أن يطلق عليها اسم السياسة النرجسية أو الانهك الذاتى وهى تنزع إلى أن تكون تعاقدية ، على الأقل بشكل ضمنى ، فالمرء يطيع القانون لا لأن القانون يتضمن مطالب العدالة أو هدفاً عاماً كبيراً ، بل لأن القانون هو شرط لأمن المرء

نفسه . والمواطنة تفترض بشكل منطقي المصلحة الذاتية . ووظائف الحكومة تفهم بشكل ضيق . فالشيء الأساسي هو حماية كل فرد ضد الأذى الجسدي الذي يحدته الآخرون .

ولكى تطلب فقط أن تكون قادراً على أن تعيش كما تختار قد يبدو أنه هو الحد الأدنى للطلب السياسي ، وكأن المرء لا يمكن أن يطلب أقل من ذلك من الحكومة . وقبل أن نناقش بعض المطالب الأكبر ، التي يمكن أن تقدم ، وهذا يشكل أسئلة بديلة للسؤال الذي أمامنا ، فإننا قد نرى الأمور في وضعها الحقيقي بملاحظة طلب أقل ، طلب يتأكد على نطاق واسع في الوقت الحاضر ، ذلك هو البقاء على قيد الحياة . والترسانات النووية الضخمة للقوى العظمى هي التي تثير هذا الطلب . إننا جميعاً نعيش الآن ، كأننا نقف في كل لحظة أمام مسدس شخص ما صنعته الوحيدة الموثوق بها بشكل مطلق هي الدقة القاتلة . وهذا يجعل أناساً كثيرين يعتقدون أن الهدف النهائي للحكومة هو مجرد السلام ، أو بشكل أكثر دقة تجنب حرب نووية . والمعتقد أن الصواريخ النووية للقوى العظمى قد حولت الحياة السياسية والفكر إلى مستوى أولى . لقد ولي عصر المثل العليا العظيمة — حتى عصر المثل العليا التي ليست أكبر من مثل العيش كما تختار . إن مجرد العيش ، واستمرار الأنواع البشرية أصبحا الهدف السياسي الأعلى . فهل وجهة النظر هذه صحيحة ؟ وإذا كانت كذلك ، فإن مناقشة الأهداف السياسية التقليدية إذن أمر ينطوي على مفارقة تاريخية ويظهر عدم رؤية الأمور الملحة لعصرنا .

ومن الضروري أن نضع السؤال بدقة . . فإذا سئلنا عما إذا كان هناك أي هدف سياسي سوف يبررشن حرب نووية في هذه اللحظة بالذات ، فسوف نقول جميعاً بلاشك « كلا » . ولكن ليست هذه هي الطريقة التي سيعرض بها السؤال عن السلام نفسه ، فما نسأل عنه هو بالأحرى ما إذا كان هناك هدف سياسي يبرر مواجهة خطر حرب نووية . ومن المحتمل أن نقول إنه لا يوجد . ولكن تضمينات

مثل هذا الرد مروعة ، وبالنسبة لأغلب الناس لا يمكن قبولها . وإذا لم يكن هنا أى شىء يبرر المخاطرة بحرب نووية ، فسيترتب على ذلك أنه يجب على الحكومة الأمريكية أن تتبنى أى طريق للعمل يزيل أو ينقص هذه المخاطرة بشكل جوهري . وربما كان أكثر الإجراءات فعالية بالنسبة لأمريكا هو التخلي عن ترسانتها النووية فوراً ، والسماح لدولة نووية أخرى أن تسيطر على العالم . ورغم أن بعض القوى النووية الأصغر ستبقى موجودة ، فإن التهديد بكارثة نووية شاملة سوف يقل إلى حد كبير . . وحقيقة أن أى شخص فى هذه البلاد سوف يحث على مثل هذا الإجراء ، تبدو واضحة فى أن المثل العليا السياسية مثل الحرية ، ليست مفارقة تاريخية كما يفترض رسل البقاء أحياناً . وهناك شىء يذكر لنا أن الحياة تصبح بلا معنى إلا إذا كان لها هدف فوق الحفاظ عليها ، وكما قال يسوع إن هؤلاء الذين يجاهدون قبل كل شىء لإنقاذ أرواحهم يفقدونها . ومن ثم فإنه فى وجه الحرب النووية المحتملة ، نشعر أننا مضطرون لأن نسأل عن المثل العليا السياسية .

وبهذه الطريقة نعود إلى السؤال الأسمى ، الذى ربما يصبح أكثر كآبة بسبب العصر النووى ، ولكنه لن يبطل : وهو ما هى القيمة الأساسية التى يجب أن تخدمها الحكومة ؟ ما هو الشىء الذى نهتم به حقيقة ؟ أهو الحرية ، أو العيش كما نشاء ، وهو مثل أعلى رفيع ونبيل إلى حد يكفى لتبرير رفضنا الفرار إلى الأمان من طغيان عالمى ، ونعيش عن عمد تحت تهديد فناء نووى ؟ دعونا ننظر بإيجاز إلى بعض المثل العليا البديلة .

(١) السعادة : قد يبدو اختيار السعادة كبديل للعيش كما تختار مثل الجدل فى أمور صغيرة ، غير أنه ليس كذلك ، والفرق مهم . إن الحصول على حرية العيش كما يشاء المرء ، لا يؤدى بالضرورة إلى السعادة . وتكمن المشكلة فى المسئولية والشك اللذين قد تستلزمهما الحرية . وقد يلجأ المرء بطبيعة الحال إلى المطابقة . غير أن الشخص الذى يتمتع بالحرية يواجه ، أحياناً على الأقل ،

السؤال المروع ، وهو : كيف ينبغي أن أعيش ؟ وهذا السؤال يجلب في أعقابه أسئلة مروعة أخرى مثل : ما المقصود من الحياة ؟ وما هو الصدق ؟ وقد تكون مواجهة مثل هذه الأسئلة ضرورية لكرامتنا ولكن ليس لسعادتنا . والواقع أن دوستوفسكى قال : « لا شئ على الإطلاق لا يمكن احتماله للإنسان والمجتمع البشرى أكثر من الحرية » ^(١) وأهمية معرفة أن السعادة هدف مختلف عن الحرية تكمن في حقيقتين ، إحداهما أن السعادة تجتذبنا بقوة . فالثقة في الحياة بعد الموت تلاشت لدى أناس كثيرين ، لأن التصنيع جعل السعادة أكثر سهولة بصفة عامة في الحصول عليها مما كان في أى وقت من التاريخ . إن المحافظين والتقدميين ، الرأسماليون والاشتراكيون — كلهم يعدون الناس بالسعادة غير أن الحقيقة الثانية التى تجعل التفرقة بين السعادة والحرية مهمة ، هى أن هذين الهدفين ليسا منسجمين بالضرورة ، فالسعى إلى السعادة يمكن أن يقودنا بعيداً عن السعادة — لا نحو تطابق اجتماعى فحسب ، بل ونحو النظام الشمولى السياسى ، نحو مجتمع سوف يجيب فيه شخص آخر على الأسئلة التى تحوم فوقنا عندما نستطيع العيش كما نختار . وقد زعم دوستوفسكى فى الرواية الشهيرة « أسطورة المحقق العظيم » إنه إذا كانت السعادة هى هدفنا ، فإن الدكتاتورية المعتدلة هى النظام الذى يناسبنا أفضل من غيره ، فنحن لا نستطيع أن نكون سعداء إلا حيث يقال لنا بلهجة أمرة كيف نعيش وماذا نؤمن به .

(٢) العدالة : العدالة بالنسبة لكثير من الفلاسفة هى أعلى قيمة سياسية ، فهى على سبيل المثال الموضوع الرئيسى لأعظم حوارات أفلاطون « الجمهورية » والعدالة بالنسبة لأفلاطون هى النظام المناسب لا للمجتمع فحسب بل ولروح الفرد أيضاً . ولهذا فإنها لا يمكن فصلها عن الإنسانية . والتخلّى عن العدالة من

(١) فيودور دوستوفسكى : « الأخوة كرامازوف » ترجمة كونستانس جارنيت (نيويورك : المكتبة الحديثة) ص

أجل السلام سيكون تضحية بالإنسانية من أجل البقاء - وهو أمر يناق العقل . وللمثل الأعلى للعدالة جلال غير عادى ، وكان هناك فى كل العصور أناس يقدرّون العدالة تقديراً أعلى من حياتهم غير أنها إذا كانت ذات جلال ، فإنها أيضاً لا ذاتية وكثيرة المطالب ، وهى مفهوم للإنصاف فى توزيع القيم مثل الثروة ، والوضع الاجتماعى ، والسلطة .

ومن الواضح أنه يمكن أن تكون هناك تفسيرات متنوعة للإنصاف . وهناك على الأقل خط فاصل كبير يمتد خلال وسط معسكر العدالة . فعلى أحد الجانبين أولئك الذين يفسرون العدالة أساساً على أنها الاعتراف بالفضائل والإنجازات الخاصة بالقلة . والامتياز خليف بأن يكون كلمة السر على هذا الجانب من الخط ، والعدالة تفهم على أنها نوع من عدم المساواة . وعلى الجانب الآخر من الخط أولئك الذين هم أقل تأثراً بالفروق بين الكائنات البشرية منهم بحالات التماثل ، ومن ثم فإن العدالة هى المساواة ، وكلمة السر خليفة بأن تكون « الرحمة » ، غير أنه على كلا الجانبين فإن تعبير العدالة هو التمسك بالمبادئ بشدة . وهى لا تنسجم مع الحرية بشكل مريح ، وقد تتطلب التضحية بالسعادة . إنها تذكر لنا أن الحرية أقل أهمية من الإنصاف ، وأن هؤلاء الذين لا يحصلون على العدالة بحرية لا بد أن يقهروا ، وأن السعادة شىء تافه إلا إذا وجدت فى النظام الحقيقى للعلاقات البشرية والروح البشرية .

(٣) التقاليد : إننى أستخدم هذه الكلمة لكى أسمى تجمع الأعراف ، والنظم والخرافات ، والمعتقدات البالغة القدم ، والتي نمت فى المجتمع عبر عقود وقرون . والتقاليد عادة تجسد مفاهيم العدالة والمثل العليا السياسية ، ومن ثم فإنها ليست مؤكدة عادة كقيمة فريدة . . ومع ذلك فإن كثيرين من الأشخاص الأذكياء يعتقدون أن التقاليد هى أثمن مقتنيات المجتمع . إنها الشرط الرئيسى لإنسانيتنا . والكائن البشرى الذى ينتزع منه كل شىء مستمد من التقاليد لا يصبح بشراً ، إلا فى الطاقات الكامنة ، ولكنه بالأحرى نوع من الحيوانات .

هذا على الأقل هو الرأى الذى غالباً ما يعتنقه المعجبون بالتقاليد ، وهكذا فإن فهمنا للعدالة على سبيل المثال ليس وصفة خالصة من العقل ، بل إنه مستمد من الأعراف والعادات ، التى ربما وضعت خلال قرون ، ويتمثل ذلك فى اعتماد الإحساس الأمريكى بالعدالة على الدستور ، وعلى المجموعة القديمة والمعقدة من القانون الدستورى التى وضعتها المحكمة العليا . والحكمة ليست هى التى تلهم الفلاسفة ، بل فهم الوسائل والاحتياجات البشرية التى تدعمت خلال فترة طويلة من التطور التاريخى ، وترسبت قطعة قطعة فى النظم والأساطير ، وغيرها من مكونات التقاليد ، وهى من بعض النواحي أكثر حكمة من أى شخص ، غير أن التقاليد رغم كل حكماتها وجلالها هشة . ويمكن تدميرها لا من خلال ثورة سياسية فحسب بل وأيضاً بإهمالها ، وعن طريق التغيير التكنولوجى والاجتماعى . وبعد أن يتم تدميرها ، لن يتسنى إعادة بناءها بسرعة . والمدافعون عن التقاليد يطلق عليهم اسم « المحافظين » . وفى رأيهم أن الحكومة ليس لديها غاية أخرى فى أهمية حماية آداب السلوك الموروثة والفراسات التى تصنع تقليداً .

(٤) الجماعة : إن سلطة الاختيار الشخصى ليست مثلاً أعلى قديماً وبقياً تقريباً مثلاً قد يفترض شخص يعيش فى دولة حديثة متحررة الذهن كأمرىكا . ومنذ عصر بيركليس حتى اليوم ، كان كثيرون من أعظم العقول وأغلب دعاة الإصلاح الجادين يعتقدون أننا جميعاً ، فى كياننا الجوهري ، منسجمون . وأن الهدف النهائى للسياسات هو أن تجعل انسجامنا الجوهري حقيقة واقعة ، ومن ثم فإن اختياراتنا الشخصية يجب أن تكبح وتوجه . ومن الأشياء القابلة للجدل أن ذلك لا يتضمن أية تضحية بالحرية . وإذا كانت الحرية هى العيش وفقاً لكيانك الحقيقى ، وإذا كان كيانك الحقيقى متحد أساساً مع الكيان الحقيقى للآخرين ، فإن الحرية عندئذ فى أصدق معانيها لا تجرب إلا فى جماعة . ومع ذلك فإذا كان مثلك الأعلى هى الجماعة ، فإنك لا تستطيع أن تعيش ببساطة كما تختار ، بل يجب أن تتشكل وتقاد من أجل حياة مشتركة . وكان كل من

أفلاطون وأرسطو يتمسكان بمثل هذا الرأى ، كما فعل كل فلاسفة العصور الوسطى بشكل عملى . وفى العالم الحديث كان يمثل المثل الأعلى للجماعة مفكرون عميقون ومتنوعون مثل روسو ، وهيجل ، وماركس .

واليوم ، جاء واحد من أطرف البيانات المعادة عن تقاليد عامة الشعب من بعض الحركات النسائية . فإن المثل الأعلى للجماعة الذى كان تصوره وتأييده كله تقريباً بواسطة الرجال ، كان عقلاً تقريباً . وكانت السلطة الأخلاقية ، ودمج سلطة القانون — على سبيل المثال ، قد تأكدت بصورة متكررة . وقد حاولت مفكرات مختلفات للحركة النسائية ، ممن يتشككن فى المذهب العقلانى للذكور ، تصور جماعة فى شكل أكثر تحديداً وشمولاً ، وقد وضعن داخل دائرة الجماعة اتهامات شخصية ، وعلاقات حوارية كان أغلبها من الماضى ، وقد اعتبرت خاصة تماماً . وتوحي الافتراضات ، التى أشرنا إليها قبلاً ، بأن النساء يختلفن اختلافاً هاماً عن الرجال فى طرق التجربة والاقتراب من العالم ، واقترحن مفهوماً للجماعة أكثر دفئاً وغنى عن المفاهيم التى يقدمها عادة الفلاسفة من الذكور .

ولا ينبغى المبالغة فى هذه النقطة ، فإن أحداً من فلاسفة الجماعة الذكور الذين أشرنا إليهم قبلاً لم يكن متمسكاً بحرفية القانون ، ولم يعتقد أحد منهم أن العقل والقانون هما الروابط الوحيدة الهامة بين الكائنات البشرية . وكان هناك فلاسفة من الذكور ، كالمفكر اليهودى الكبير مارتن بابر ، الذين صاغوا مذاهب للجماعة دافئة وشخصية لا يمكن التفوق عليها ومع ذلك فإنه عندما يتذكر المرء إصرار « كانت » على أنه إذا تفكك المجتمع ، وكان هناك سجين واحد ينتظر الإعدام عن جريمة كبرى ، فإنه يجب أن ينفذ الإعدام حتماً ، وعندما يتذكر المرء أن « كانت » ومذهبه عن الجنس البشرى باعتباره ضمناً ومثالاً « مملكة الغايات » التى ربما كانت المصدر الرئيسى للمفهوم الحديث عن الجماعة ، فإن المرء قد يعتقد أن النظريات التقليدية تحتاج إلى أن تحقن بمواقف قانونية أقل تصلباً . وغالباً ما يلوم النقاد الحركات النسائية ، وخاصة فى أنشطتهن السياسية المنظمة ،

لتأكيدهن على حقوق النساء وتجاهل الالتزامات النسائية ، فالجدل حول الإجهاض مثلاً يعد نموذجاً لمثل هذه الاتهامات . غير أنه مهما كانت سياساتهن العامة ، فإن الحركات النسائية في كتاباتها كثيراً ما أظهرت حساسية حيال الشبكة السميكة للعلاقات الإنسانية ، وبالمقارنة بالهيكل المجرد لحقوق الفرد ، فإن ذلك يجعل الجماعة هدفاً جذاباً ، وبالمقارنة فإنك إذا عشت كما تشاء فسوف يبدو ذلك مثلاً أعلى فاتراً وغير مرضٍ ، والعدالة صورة باردة وغير كاملة للمجتمع الصالح .

إن السعادة ، والعدالة ، والتقاليد والجماعة ليست البدائل الوحيدة المتصورة للحرية في أن يتبع المرء رغباته الخاصة ، غير أنها تقدم فعلاً أساساً للتأمل . والسؤال الذى يثور هو ببساطة ما إذا كان أى منها يبرر التخلي عن الهدف البسيط والجذاب للعيش كما تشاء . فكيف يستطيع المرء أن يمضى فى معالجة هذا السؤال ؟

ربما كان من المفيد ملاحظة أن كل المثل العليا الخمسة بصورة أساسية واحداً أو آخر من نوعين : أحد النوعين يقوم على أساس مبدأ أن القيم تتحقق بواسطة أفراد منفصلين ، فهما ليسا مشتركين بسهولة أو على الأقل بالضرورة ، وهذه هى الحالة بالنسبة للعيش كما تشاء والسعادة . والنوع الثانى من المثل العليا يقوم على أساس مبدأ أن القيم بالضرورة تتحقق بالمشاركة مع الآخرين ، وهذه هى الحالة فيما يتعلق بالعدالة ، والتقاليد ، والجماعة . وعلى سبيل المثال ، إذا أردت أن أكون قادراً دائماً على أن أفعل ما أشاء ، فإننى سأبقى بمعزل عن الآخرين ، وأحتفظ فقط باتصالات بشرية غير مقيدة ، ولكن عمل البحث عن العدالة بالذات سوف يضعنى فى علاقة مع زملائى من الكائنات البشرية . على أحد الجانبين ينظر إلى الكائنات البشرية باعتبارها ذرات منفصلة ، وعلى الجانب الآخر جسماً واحداً .

وهكذا فإن السؤال الذى يواجه المرء هو السؤال الأول الذى سئل فى هذا

الكتاب : هل الكائنات البشرية متنافرة في الجوهر ؟ وأي تفكير يتصل بهذا السؤال يمكن الإفادة منه هنا فإذا كانت إجابتك هي نعم (الكائنات البشرية متنافرة في الجوهر) فإنك عندئذ سوف تستبعد العدالة ، والتقاليد ، والجماعة باعتبارها غايات سياسية نهائية ، وإذا كان ردك هو كلا ، فإنك تستبعد العيش كما تختار ، والسعادة ، مع الاعتراف بأن النظريات السياسية تحوى أحياناً مجموعات صعبة بل وغير منطقية . غير أنه إذا كنت تعتقد على الأقل إن الكائنات البشرية متنافرة أساساً ، فإن الحرية والسعادة ستكون عندئذ الأهداف الأكثر تأكيداً بسهولة ، في حين أنك إذا كنت تعتقد أن الكائنات البشرية متحدة أساساً ، فإن المثل العليا عندئذ للعدالة ، والتقاليد والجماعة تكون في متناولك بسهولة ، وببساطة بالغة فإن السؤال عما إذا كانت الحكومات يجب أن تهدف إلى شيء خاص للفرد وحده — قيمة خاصة — أو إلى شيء تستطيع أن تمتلكه بصفة مشتركة فقط .

وهناك سؤال آخر سابق يمكن أن يكون من المفيد تذكره عند هذه النقطة ، وهو السؤال رقم ٧ الذى افتتح المجموعة الثانية من الأسئلة ، وهو : هل الكائنات البشرية غير متساوية في الجوهر ؟ فإذا كنت تعتقد أنها كذلك ، فأنت في وضع قوى لتأكيد نوع العدالة الذى يعترف بفضائل وإنجازات خاصة . وكذلك قد تقبل التقاليد بسهولة كهدف سياسى ، حيث إن التقاليد تتضمن دائماً بشكل عملى حالات عدم مساواة ملموسة . ومن الناحية الأخرى ، فإنك إذا اعتبرت الكائنات البشرية أساساً فإنك تستطيع أن تتحرك بسهولة إلى المثل العليا ذات النزعة الفردية ، إذ أن كل شخص قادر على العيش باختيار شخص . وفي حين أن الناس غير متساوين في قدراتهم على السعادة ، فسوف يكون من الصعب التفرقة بأية وسيلة ذات معنى ضد الأشخاص غير السعداء ، أو الزعم بأن سعادة شخص ما أقل أهمية من سعادة شخص آخر . غير أن مفهوم المساواة الأساسية يكفل في نفس الوقت وضعاً مواتياً لكى تؤكد فيه اثنين على الأقل من المثل العليا الجماعية : عدالة المساواة بين الجميع ، لأسباب واضحة ، والجماعة حيث إن المساواة

تتخلص من الفروق ، مثل فروق السلطة والوضع الاجتماعى ، التى تفصل الناس بعضهم عن بعض .

وقبل أن نختتم هذه المناقشة ، لابد أن نلاحظ فى إيجاز شيئاً يعقد القضية ، ولكن هذا اعتبار عادل يتطلبه المثل الأعلى للحرية . وفى المناقشة السابقة كنت أكتب عادة وكأن العيش كما تختار هو نفس الشيء كالعيش كما تشاء ، مع مجرد أفضليات شخصية ورغبات فورية تحكم تصرفك . ولكن افترض أن الحرية هى ذلك بالضرورة ولاشئ غير ذلك هو مبالغة فى التبسيط ، وربما للتقليل من شأن مفهوم الحرية . ومن الممكن افتراض أن العيش كما تختار ، أبعد من أن يصنع أكثر الاختيارات جاذبية ، وأنه علاوة على ذلك يتضمن المهمة الشاقة لعمل الاختيارات الصحيحة . وعلى هذا الافتراض فإن الحرية قد تتطلب الحكمة ، وضبط النفس ، بل والتضحية بالذات . وسيكون مغزى الحرية ليس فى أنها تترك مجالاً للمتع الشخصية ، بل إنها ضرورية لتحقيق قيم أعلى ، وعلى سبيل المثال ، فإن الجماعة قد لا تعتبر حقيقية إلا إذا كان الدخول فيها حراً . ويشير ذلك إلى حقيقة أن تأكيد واحدة من القيم الأربع التى سبق وصفها قبلاً باعتبارها بديلة للعيش كما تختار - السعادة ، العدالة ، التقاليد ، والجماعة - لا يستبعد بالضرورة تأكيد الحرية أيضاً . فهى تستبعد فقط مفهوماً معيناً للحرية (وهو مفهوم واسع الانتشار دون شك فى أمريكا) وهو أن الحرية مجرد العيش كما تشاء .

ومن الممكن عند التفكير فى قضايا مجردة كهذه ، فإنه قد يكون من المفيد اللجوء إلى أمثلة محددة ، وعند التفكير فى أهداف الحكومة ، فإن بعض الأمثلة الأكثر صلة بالموضوع ، قضايا تتعلق بالإكراه الحكومى : أين ترغب فى أن تتدخل الدولة بالقوة ؟ إن هذا السؤال يمكن أن يساعدك على أن تقرر أى الأهداف تعتقد بعمق أن الحكومة يجب أن تسعى إليها . وقد تستخدم الموضوعات الثلاثة التالية لوضع السؤال أمامنا :

(١) الانتحار . الانتحار هو قتل للنفس . وكل شخص يؤيد عملياً حق

الدولة فى التدخل ، وأن تعاقب حيث لا يمكنها أن تمنع قتل الآخرين . فلماذا ؟ لأن القتل ينكر حق الناس فى أن يعيشوا كما يشاؤون ؟ أوحقهم فى أن يكونوا سعداء ؟ فإذا كان الأمر كذلك فربما كان الانتحار يختلف عن القتل العادى ويجب أن يسمح به . غير أنك لا تستطيع قانوناً أن تبيع نفسك لتكون رقيقاً ، وإذا كان هذا حظراً معقولاً ، أليس من المعقول أيضاً منع الإنكار التام لحقوق المرء ، التى تستلزم تدمير الذات ؟ وعلاوة على ذلك ، أليس صحيحاً أننا نجيز منع القتل لمجرد حماية الأفراد من التدخل فى حريتهم وسعادتهم ؟ أليس من الأحرى أن نعتبر القتل خطأ فظيلاً ؟ وهل الانتحار أقل خطأ من أنواع أخرى من القتل ؟ وما يجدر ذكره أن الناس غالباً ما يدافعون عن حق الانتحار فى محادثاتهم ، ولكنهم نادراً ما يفعلون ذلك فى حالات محددة . وعندما استخدم البوليس الشباك والأنشوطات لمنع شخص كان يقف متأهباً فى مكان مرتفع من القفز ، لم تحدث قط عاصفة احتجاج عام فلماذا لم يحدث ذلك ؟ هل المحاولة الفعلية للانتحار تجلب إلى الضوء بشكل مؤقت ، إحساساً عميقاً ، ربما يتعذر معرفته ، بالقيم المشتركة ، وليست فردية فقط ؟ هل تقدم بصيصاً من الضوء عن قيمة تتجاوز حتى الحرية والسعادة ؟ أم أننا نفتقر للتفكير السليم بحيث نتدخل عندما يشرع شخص ما فى عمل شخصى عميق كالانتحار ؟

(٢) الإجهاض . وهذا يدافع عنه عادة على أساس أن إنجاب المرأة لطفل هو شأن خاص بها تماماً ، وأن الحكومة لا يمكنها التدخل بحق . وهناك رأى إباحى يتناسب مع القيم الفردية بشكل مريح - وهو العيش كما تشاء والسعادة . إن الحركة النسائية قد طالبت بشكل قاطع ، يبدو إجماعياً ، وكذلك تقريباً ، بحق كل امرأة فى أن تتخذ قراراتها فى هذه المسألة . وجدلهم الرئيسى هو توضيح كامل للمذهب الفردى ؛ وهن يتمسكن بالقول بأنه إذا أمكن إجبار امرأة على أن تنجب طفلاً ، فإن جسمها وحياتها فى الواقع يمكن أن تؤخذ منها ، ويؤكد الذين يعارضونه فى هذه القضية بأن مثل هذه النزعة الفردية ، سوف تبرر لا الإجهاض

فحسب ، بل وقتل الأطفال أيضاً ، عندما يتعلق الأمر بحياة أخرى ، حياة كائن بشري آخر أو كائن بشري محتمل ، ولهذا فإن استغلال الشخص يجب أن يقيد باسم إنسانيتنا المشتركة . ومن ثم فإن هذه القضية العاصفة تبرز في النهاية من السؤال الخاص بما إذا كنا متنافرين أساساً أم متحدين أساساً . والتأكيد القاطع للحركة النسائية بأن للمرأة الحق في السيطرة على جسمها يهز ضمير أى شخص يفترض وحدة أساسية بيننا . ومن ناحية أخرى فإن الزعم القاطع لخصومهم بأن الجنين هو شخص له حقوق بموجب القانون ، يبدو لأى شخص يكون رأيه في القيم ذا نزعة فردية باعتباره زعماً متكلفاً ، إذ أن الجنين لا يستطيع أن يحيا كما يشاء ويتمتع بالسعادة .

(٣) الأدب المكشوف . التحرر من كل نوع من الرقابة فكرة سائدة أساساً بين الليبراليين . والحجة المؤيدة لذلك تقوم على أساس الحق المفترض للناس للعيش كما يشاؤون ، ونوع المجلات التي يقرأونها في خلوة بيوتهم ليست من شأن أحد إلا هم . وهذه ليست حجة سيئة . فإذا كنا متنافرين أساساً ، وحياة المرء خاصة به كلية وليس أحد آخر ، ومن ثم فإن التدخل الحكومي في الحياة الخاصة يعتبر تهجماً ووقاحة . وقد تنطبق حجة أخرى على هؤلاء الذين يشتركون في إنتاج الأدب المكشوف وإمداد الآخرين به . غير أن كثيرين ممن يمكن أن يقبلوا هذه الحجج لديهم أفكار ثنائية ، ويرجع ذلك إلى حد ما إلى أن الأطفال ، بل والأطفال الصغار جداً ، أصبحوا أهدافاً لاهتمام الأدب المكشوف بشكل متزايد ، وأيضاً لأن الحركة النسائية أصبحت حساسة للوسائل التي يحيط بها الأدب المكشوف من شأن المرأة . ونتيجة لذلك ، يواجه الأدب المكشوف معارضة خطيرة . والسؤال هو : ما هي القيم التي تفترضها هذه المعارضة مسبقاً ويكشف عنها ، رغم أن السؤال لا يمكن الرد عليه ببساطة . هل الاشتمزاز الذي يشعر به أغلب الناس عندما يواجهون باستغلال الأدب المكشوف للأطفال ، يرجع بشكل ما إلى مصلحة ذاتية ، أم أنه يمثل رد فعل قوى أمام انتهاك قيمة حاسمة

وعامة ، مثل العدالة لأولئك الذين لا حول لهم ولا قوة وتابعين لغيرهم ؟ وهل القلق الذى تشعر به النساء حيال الخط من شأنهن الذى يعانينه من خلال الأدب المكشوف يعكس غريزة حماية الذات ، أم أنها صحوة تجاه شر عظيم وعام : إنه هو خاص فى الظاهر هو الذى يحط من شأن الكائنات البشرية ؟

وقد تساعد هذه القضايا فى مهمة التفكير ملياً فى أهداف الحكومة التى نوقشت فى هذا الفصل . غير أنها تشير إلى أهداف أخرى محتملة . ويبدو أن المشاعر التى يحس بها بعض الناس بشأن الانتحار والإجهاض ، ليست مشاعر بالظلم بقدر ما هى مجرد خطأ أخلاقى . إن العدالة والمبادئ الخلقية مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، ولكنهما ليسا نفس الشيء بدقة . فالعدالة هى ذلك الجزء من المبادئ الأخلاقية الذى يتعلق بعلاقاتنا مع الآخرين ، وبذلك قد يقال إن الانتحار ليس ظلماً ، غير أنه خطأ أخلاقى . والأدب المكشوف يتضمن أسئلة لا عن المبادئ الأخلاقية فحسب ، بل أيضاً عن الحقيقة ، وقد يقال إنه يحط من شأن النساء ، لأنه يقدمهن بشكل كاذب ، وكأنهن مجرد أشياء تستخدم لإشباع الشهوة . وهكذا نجد أننا منقادون إلى ميدان أوسع من الاستقصاء . والسؤال التالى قد يستخدم لفتح البوابة المؤدية لهذا الميدان .

٢٤ هل لدى الحكومة أية مسئولية عن الصدق والمبادئ الأخلاقية ؟

ليس هناك بطبيعة الحال من ينكر أن الأشخاص الذين يتولون مناصب عامة ينبغي أن يكونوا صادقين وعلى خلق بشكل معقول . ولكن السؤال لا يتعلق بأى شيء ليس موضع خلاف كالحاجة إلى موظفى حكومة جديرين بالثقة ، ولكنه يسأل ما إذا كان هؤلاء الموظفين مسئولين عن تأييد الصدق وغرس المبادئ الأخلاقية فى المجتمعات التى يحكمونها . وهل لهم أى دور مناسب فى تحديد ما يجب أن يؤمن به الناس ، أو كيف يجب أن يتصرفوا فى حياتهم الخاصة ؟ وهل تهتم الحكومة

بحفظ الأمن وحماية الحرية الشخصية فقط ، أم أنها تهتم بالصدق والخير ؟ وفي كلمة واحدة ، هل على الحكومة أية مسئوليات روحية ؟

ومن المحتمل أن يدهش المرء اليوم لتوجيه مثل هذا السؤال . لقد أصبحت العلمانية قاعدة أولية في السياسات الغربية ، وتعنى العلمانية — بين أشياء أخرى — أن علاقات المواطنين بالمسائل الجوهرية كالصدق والخير — ليست من شأن الحكومة . وإذا كانت هناك أية هيئة تشارك في الشؤون الروحية للشخص ، فإن هذه الهيئة عادة هي الكنيسة . وينبغي أن يترك للفرد وحده أن يقرر ما إذا كانت الكنيسة أو أية هيئة أخرى ، أو أى شخص آخر يشترك في ذلك . والروح الفردية التي كانت تؤخذ أمراً مسلماً به في المسائل الاقتصادية في يوم ما ، تؤخذ الآن أمراً مسلماً به في المسائل الروحية .

وربما كان هذا شيئاً طيباً ، غير أنه مما يجدر ملاحظته أن بعض أعظم المفكرين لم يكونوا متفقيين في الرأي مثل الأمريكيين المعاصرين ، فإنهم لا يشتركون لا في نزعتنا الفردية الروحية ، أو نزعتنا العلمانية السياسية .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه بالإضافة إلى ما كان معتقداً في الماضي ، أليس من المشكوك فيه أن سؤالاً جوهرياً كهذا قد حسم بشكل مطلق ودائم ؟ ربما لا ، إذا كان الصدق والمبادئ الأخلاقية يقعان تماماً داخل مجال الكنائس ، ولكن هل هما كذلك ؟ أليست الكائنات البشرية ، مهما كانت مواقفها تجاه الدين روحانيين في حد ذاتهم — يهتمون بالصدق والخير ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، ألا يهتمون بهذه القيم في كل علاقاتهم ، خارج الكنائس وداخلها ؟ وبالتأكيد فإن المجتمع والدولة لا يمكن أن يكونا صائبين إذا كانا غير مرتبطين بالصدق ومبادئ الأخلاق . والواضح أننا في حاجة إلى أن نفكر أكثر في هذه المسألة .

ودعونا نبدأ بالقيمة الأولى ، وهي الصدق . هل على الحكومة أية مسئولية عن الصدق ، أولكى نجعل السؤال أقرب إلى النقطة الأساسية ، عن معتقدات السذين تحكمهم ؟ إن فكرة أن الحكومة يجب أن تكون منفصلة تماماً عن

مسئولية العقيدة ، وترك الأفراد من الرجال والنساء لأنفسهم كلية نشأت حديثاً إلى حد ما ، منذ مائتي أو ثلاثمائة عام فقط . وقد دافع لوك عن مثل هذا المذهب قرب نهاية القرن السابع عشر . ولم يكن أول من عمل ذلك ، ولكنه تحدث عن فكرة كانت لاتزال مثاراً للجدل وغير مقبولة بوجه عام .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الأسباب التي قدمها المفكرون الأول لتأكيد مسؤولية الحكومة عن العقائد لم تكن منافية للعقل ، ربما لم تكن كافية ، ولكنها لم تكن يتعذر فهمها أو غير معقولة بشكل ظاهر . وبداية فإن هؤلاء المفكرين كانوا يعتقدون أننا نستطيع أن نعرف ما هي الحقيقة بصورة مؤكدة . وسؤال : « من الذى يقول » ؟ كان سينسب بواسطة أغلب المفكرين اليونانيين العظماء وفي العصور الوسطى إلى الكسل ، أو التشوش أو شيئاً آخر يحجب أهمية وإمكانية الحصول على الحقيقة الموضوعية عن البشرية والكون .

لماذا لا نترك الفرد يكتشف الحقيقة بنفسه ؟ إن أغلب هؤلاء المفكرين كانوا سيقدمون الرد المناسب (وإن كان يحتمل أن يكون خاطئاً) وهو أن اكتشاف الحقيقة صعب حتى بالنسبة لأعظم العقول ، وفوق قدرة العقول العادية تماماً . وهكذا فإنه إذا كانت الحكومة والمجتمع لا يساعدان الفرد على أن يقرر ماذا يؤمن به ، فإن أغلب الناس سوف يعانون شكاً معوقاً ، ويأساً في النهاية . وستكون النتيجة بالنسبة للمجتمع ، حيث أن النظام الاجتماعى يتوقف على المعتقدات المشتركة ، هي الضعف واختلال النظام .

ولم يكن أغلب مفكرى الماضى سيستدلون من هذه الاعتبارات على أن الحكومة يجب أن يكون لها حق شامل وغير مقيد بإعلان الحقيقة ، كما أنهم لم يكونوا ليستدلوا على أن الحكومة ينبغي أن تحاول مساندة الحقيقة بالعنف والإرهاب . فقد كان أرسطو مثلاً يعتقد أن العلماء والفلاسفة عليهم مسؤولية أساسية للعثور عن الحقيقة وجعلها معروفة ، وكان مفكرو العصور الوسطى يعتقدون أن الإشراف على العقيدة واجب أساسى على السلطة الروحية ،

الكنسية ، وليست السلطة الدنيوية . بل إن أفلاطون وأوجستين ، وهما مفكران لهما مزاج أكثر تطرفاً وتحمساً من كثير من الآخرين ، كانا لا يرغبان قط في تعزيز الحقيقة بالقوة . وكان التعليم هو الطريق الذى سلكه أفلاطون . وقد أجاز أوجستين استخدام العنف ضد الهرطقة ولكن بعد تردد طويل ومع نفور بالغ . ولكن لا أحد من هؤلاء المفكرين وقلائل غيرهم حتى العصر الحديث لم تخامره الفكرة الحديثة بأن الحكومة محايدة من الناحية الروحية . وكانت معرفة الحقيقة بالنسبة لهم واحدة من أهداف البشرية الرئيسية ، وأن الحكومة ذات تأثير كبير للغاية على الحياة البشرية بحيث لا يمكن منعها من المشاركة والمساعدة فى السعى المشترك لهذا الهدف .

ومما هو جدير بالملاحظة أن لوك أقام مذهب الفردية ، فى المسائل الاقتصادية على السواء ، على نفس المبادئ العريضة ، وأن الليبرالى الأمريكى النموذجى رفض هذه المبادئ فيما يتعلق بالملكية ، ولكنه تشبث بها فيما يتعلق بالعقيدة . وقد افترض لوك وجود تنافر أساسى معين بين الكائنات البشرية ، وهذا يعنى فى علوم الاقتصاد ، أن استخدام المرء لممتلكاته الشخصية ليس من شأن أحد آخر ، ويعنى فى الناحية الروحية أن معتقدات أى شخص لا تهم أى شخص آخر ، كما افترض لوك أيضاً أنه رغم التنافر (الذى لا ينتهى بالضرورة بصراع) فإن هناك انسجاماً طبيعياً بين الأفراد . وهكذا فإنه كان يعتقد أنه لو أن كل شخص يقتنى ويستخدم حق الملكية وفقاً لما تمليه المصلحة الذاتية ، والنظام ، فإن الرخاء سوف يتبع ذلك بصورة طبيعية ، وبالمثل فى المجال الروحى ، فإنه إذا ترك كل شخص حراً للسعى وتأكيد حقيقته الشخصية ، فإن حقيقة الكون سوف تظهر تلقائياً . وكان لوك يرى الحرية أساساً باعتبارها عدم وجود القيد الحكومى ، فالمرء حر اقتصادياً ، ومن ثم فإنه إذا لم يحدث تدخل فى اقتنائه واستخدامه للممتلكات ، حتى ولو كان المرء ، فى الواقع ، قد تكون لديه ملكية صغيرة ، وحتى لو كان يكاد يموت جوعاً . وفى مقابل ذلك كان لوك كما يبدو يعتبر أن الناس أحراراً روحياً طالما

أن معتقداتهم جاءت باختيار ذاتى ، وحتى لو كانت معتقداتهم زائفة ، ومدمرة روحياً بشكل ما .

والليبرالى النموذجى فى الوقت الحاضر ترك نظرية لوك الاقتصادية وراءه . وعند إمعان الفكر فى الأسئلة الاقتصادية ، فإن الليبرالى المعاصر يحتمل أن يفترض (١) أن الكائنات البشرية ليست متنافرة أساساً ، بل أن كلاً منها عليه بعض المسؤولية عن رفاهية الآخرين جميعاً ؛ (٢) أنه ليس هناك أى انسجام طبيعى ، بل تكديس للأرباح دون قيد بواسطة الأفراد ، يؤدي إلى حالات شديدة من عدم المساواة ، وإلى دورات من التضخم والكساد ، وأن النظام الاقتصادى العادل والمستقر ، يعتمد بالتالى على عمل حكومى ؛ و (٣) أن حرية الموت جوعاً ليست حرية حقيقية .

غير أنه فيما يتعلق بالعقيدة الشخصية ، فإن نفس الليبرالى يحتمل أن يبقى تابعاً متمسكاً بمبادئ لوك بعناد . فهل هناك بعض المنطق الضمنى الذى يوحّد هذا الوعي الذى يبدو منقسماً ؟ إن الأمر لا يبدو كذلك .

وإذا كنت لاتزال تظن أن الحكومة يجب أن تبقى بعيداً عن المعتقدات الشخصية ، فاختبر هذه الفكرة . تخيل أن هناك اعتقاداً تبغضه — على سبيل المثال أن الشعوب البيضاء تشكل عنصراً متفوقاً ، أو أن أمريكا يجب أن تنظم وتحكم بواسطة العسكريين — وأن هذا الاعتقاد قد كسب ولاء مجموعة كبيرة وقوية من البلاد ، فهل تعترض إذا اتخذت الحكومة خطوات للتأكد من أن هذا الاعتقاد لن يدرس فى المدارس العامة ، أو يعلن فى صحافة الدولة ؟

ودعونا نتحول إلى بعد آخر لحياتنا الروحية ، وهى المبادئ الأخلاقية . ففى العصور القديمة كان الناس أقل اهتماماً بالرفاهية المادية ، وأقل اهتماماً من أهل العصور الوسطى بالإيمان ، غير أنهم كانوا يبدون اهتماماً أكثر بالمبادئ الأخلاقية — لا باعتبارها نظاماً متمزناً ينكر المتع الدنيوية من أجل حياة بعد الموت ، بل باعتبارها نظاماً للعيش تماماً داخل هذا العالم . وفى مقابل ذلك كانوا

يرون أن الحكومة تحتل مركز الزعامة الأخلاقية ، وهكذا التحمت الروحانية مع السياسية . . فهل هذا أمر مناسب ؟ وهل على الحكومة أية مسئولية عن الطابع الأخلاقي للأفراد ؟

إن الرد اليوم بالنسبة لأغلب الأشخاص سيكون « كلا » قاطعة . وبداية فإنه من المعتقد بوجه عام ، أن النظريات الأخلاقية عرضة للشك . وأى شخص يفترض أن يقول ما هو الخير وما هو الشر ينغمس في مجرد رأى شخصى ، شىء لا يمكن إثباته ، ومن ثم فإنه لا يجب فرضه على الآخرين . وفكرة أن الحكومات يجب أن تحدد الخير وتفرضه على الناس ، فكرة مهنية بصفة خاصة ، إذ أن الحكومات ليست أكثر حكمة من الأفراد الخاصين ، بل على العكس فإنها غالباً ما تكون جاهلة ، وإذا كانت المبادئ الأخلاقية هى القدرة على العيش جيداً ، فإن أى شخص لديه الحق فى أن يزعم أنه على خُلُق مثل غيره . ولكل منا أفكاراً شخصية وفريدة عما يعنى العيش جيداً ، ويجب أن يسمح له بممارسة هذه الأفكار دون تدخل . وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه حتى إذا كان من حق الحكومة أن تحاول جعل الناس يلتزمون بالأخلاق ، فكيف يمكنها ذلك ؟ إن أى عمل أخلاقي يجب أن يتم بحرية ، فى حين أن الحكومة لا تستطيع إلا أن تقهر . والعمل الذى يتم بمقتضى أمر حكومى لا يحتمل أن يكون أخلاقياً .

هذه البيانات تمثل مواقف مألوفة فى أمريكا القرن العشرين ، ورغم أنها تقال أحياناً بلا تفكير ، فإنها ليست بلا أساس أوتعسفية . ويكمن تحتها بعض المبادئ الرئيسية فى المذهب الليبرالى الحديث ، مثل مذهب الفردية ، والنسبية الأخلاقية ، وفكرة أن مكان الحكومة هو على الحدود الخارجية للحياة وليس فى وسطها .

غير أن فكرة أن الحكومة عليها فعلاً بعض مسئوليات عن الطابع الأخلاقي للأفراد ، يمثلها مفكرون من مرتبة أرسطو وتوماس أكويناس ، وهى ليست غير

صحيحة كما يفترض كثيرون من الأمريكيين وقد يمكن إيجاز حجة أرسطو في سلسلة المبادئ التالية : إن العيش الجيد ، ليس مجرد العمل كما يشاء المرء ، بل إنه يعتمد على الفهم والالتزام بنمط من الحياة يكون صحيحاً لكل الكائنات البشرية ، واكتشاف هذا النمط يتطلب بصيرة غير عادية ، والتطوير التدريجى للتقاليد ، ومن ثم فإن أغلب الناس يحتاجون للمجتمع لكفالة التنوير الأخلاقى وبناء حياتهم . والحكومة هى الجهاز الرئيسى للمجتمع ، وهى بذلك تشترك كما ينبغى فى تحقيق مسؤوليات المجتمع الأخلاقية .

وهذه الحجة لن تبرر أن تقرر الحكومة كل شىء بنفسها عما هو أخلاقى ثم تفرضه على الناس . فالسلطة السياسية يجب أن تخدم الوعى الأخلاقى الذى هو عقل وتقاليد ثقافة بأسرها ، وليس شيئاً خلقتة الحكومة . وعلاوة على ذلك فإن المسؤوليات الأخلاقية للحكومة يجب أن تنفذ عن طريق القهر أقل من خلال القدوة ، وعن طريق التعليم ، والاحترام بدلاً من الخوف الذى توحى به القوانين .

ويتضمن هذان الرأيان المتعلقان بالوظائف الأخلاقية للحكومة (ويمكن تسميتها الليبرالى والأخلاقي) تصورين مختلفين للغاية عن القانون ومكانه فى الحياة . ففي رأى الليبرالى الغرض الرئيسى للقانون هو الحماية ، فالقانون يجب أن يضمن الأمن لكل الأشخاص والممتلكات ، ويزود الفرد بمجال يستطيع المرء أن يعيش فيه كما يشاء . وفى رأى الأخلاقى يجب على القانون أن يوصى بما هو صواب ، وليس ما يخدم راحة الأفراد فحسب ، إذ أن الغرض الأول للقانون هو إضفاء شكل أخلاقى على الحياة . ويجب أن يشعر الليبرالى بوجه عام أنه كلما قل وجود القانون ، كان ذلك أفضل . والشخص الذى يتمسك بمبادئ الأخلاق ، دون أن يكون شمولياً ، يعتقد أن الفرد يجب أن يكون القانون فى متناوله كمرشد وناصح .

ويرى أغلب الأمريكيين بسهولة نواحى الضعف فى رأى الأخلاقى ، فهو

يضيف على الحكومة مكانة خطيرة ، ويظهر احتراماً قليلاً نسبياً للحرية ووحدة الحياة الشخصية . ولأن نقاط ضعف الرأي الليبرالي غير واضحة تماماً ، فإنه يبدو من المناسب أن نوضحها .

ذلك لأن الليبراليين يعتمدون غالباً على فكرة أن القواعد الأخلاقية ذاتية وشخصية بحتة ؛ وهذا هو السبب في أنهم يعتقدون أن الحكومات يجب ألا تعطي وزناً لمثل تلك القواعد . ولكن أليست بعض القواعد إجبارية على كل شخص ؟ والمفروض أن تلك التي تتعلق بالقتل والسرقة من هذا النوع فإذا اعترفنا بكل ذلك ، فإننا نكون قد تخلىنا عن مذهب النسبية غير الرسمي ، الذي كثيراً ما عبر عنه الليبراليون (ولكن ربما لا يصدقونه حقاً كثيراً) وقد اعترفوا بأن كل حياة بشرية ينبغي أن تستمر داخل بنيان أخلاقي عام . ويزعم البعض بطبيعة الحال ، أننا لن نحتاج إلى قواعد ضد القتل والسرقة إلا لحماية ضحايا محتملين ، لا لأن القتل والسرقة خطأ جوهري ، وهكذا فإنه يقال إنه لا يجب أن يكون هناك قانون ضد قتل النفس ، الانتحار ، (والذي يفترض أنه لا يؤدي أحداً سوى الشخص الذي يرتكب الفعل) وهنا يجب أن نسبر غور مشاعرنا بعناية وعمق لكي نحدد ما إذا كنا نعتقد حقاً أن القتل والسرقة محايدان أخلاقياً ، ولو كنا صريحين ، فإننا قد نجد وعياً أخلاقياً أكثر تماسكاً في أنفسنا ، مما كنا مستعدين للاعتراف به . ولكن حتى لو تمسكنا بالزعم بأننا لا نهتم قط بشأن مبادئ الأخلاق العامة ، بل فقط بشأن الأضرار بالآخرين ، فهل ينقذ ذلك الحجة ؟ ولماذا ينبغي أن نهتم بشأن الضرر الذي يصيب الغير إذا كنا لا نبالي بالمبادئ الأخلاقية ؟ إن الشخص الذي لا يبالي حقيقة بمبادئ الأخلاق لن يهتم إلا بالضرر الذي يقع على ذاته ، ولأسباب أنانية فقط سوف يقبل ترتيبات اجتماعية لحماية كل شخص . وهذا أحد أشكال مذهب العقد الاجتماعي . وربما لا توجد أية حجة يمكنها أن ترحز بالقوة شخصاً يلتزم باستمرار بهذا الوضع ، عن موقفه . ولكن مثل هذا الشخص يضع نفسه في حصن كثيب وموحش .

وهناك ضعف آخر فى رأى الليبرالى ، وهو أنه يضع عبئاً من التمييز الأخلاقى على الفرد العادى قد يكون أثقل مما يحتمل . وخلال القرن أو القرنين الماضيين أصبحنا ندرك أن الرفاهية المادية للفرد تتأثر بصورة حاسمة بالظروف السائدة فى المجتمع بأسره ، ولا يمكن تطويعها - إذا كان ذلك ممكناً على الإطلاق - إلا بواسطة المجتمع كله ، وهكذا فإنه فى زمن البطالة الشديدة ، فإن العامل العادى يحتمل أن يعانى بشدة بغض النظر عن المبادرة الشخصية والقدرة . ولكن ألا تتأثر رفاهية الفرد الأخلاقية أيضاً بشكل حاسم بواسطة المجتمع ؟ فأفكار الفرد عن الصواب والخطأ يتعلمها بوجه عام من المجتمع . فمن المحتم إذن بالتأكيد أن الأفراد الذين يعيشون فى المجتمعات المنحطة أخلاقياً ، أو الخالية سوف يعانون من إفساد الأخلاق ، أى الحيرة واللامبالاة اللذين لابد أن يجربهما الشخص عندما يكون عاجزاً عن رؤية أن أى طريق للعمل أو أى وسيلة للعيش يمكن أن يكون أفضل من أى طريق آخر . أفلا يحتاج الفرد إلى مساعدة أخلاقية مثلما يحتاج إلى مساعدة مادية ؟

وأخيراً فإننا قد نسأل الليبرالى عما إذا كان من الممكن ، إذا تجاوزنا عن أنه من المرغوب فيه ، وضع الحكومة على الحدود الخارجية للحياة الأخلاقية ، إذ أن للحكومة حتماً تأثيراً قوياً على المواقف الأخلاقية وممارسات مواطنيها عن طريق تأثيرات مثل القدوة الشخصية ، والتعليم ، والقانون . ألا يكون من الأفضل إذن بالنسبة للزعماء السياسيين ، بدلاً من أن يحاولوا عبثاً فصل أنفسهم عن المبادئ الأخلاقية أن يعترفوا بالنفوذ المحتوم الذى لهم ، وممارسته بأقصى قدر ممكن من الحكمة ؟

ولقد اقترحت فيما سبق إمكان اختبار مبادئ المرء بتخيل محاولات الحكومة لكبت العقائد التى تبدو مضللة وخطيرة . وهنا قد تكون هناك تجربة مماثلة . . . تخيل أن الحكومة تحاول تشجيع المواقف الأخلاقية التى تبدو أنها صحيحة ومرغوباً فيها . أو تخيل مثلاً ، أن التعليم العام ، والحث ، والمثل الشخصية للزعماء

تستخدم لغرس إحساس بالإنصاف تجاه كل الأجناس . أياكون ذلك أمراً يمكن الاعتراض عليه ؟

إن الفكرة القديمة عن حوار بين الكنيسة والدولة لا يقترب بوضوح من حل القضية التي أمامنا ، فالعلاقة بين العالمين الدنيوي والروحي ، الذي يفترض كثيرون أنها مشكلة ، والتي خلفناها بعيداً وراءنا ، تبدو رغم ذلك بين الأسئلة الأزلية . ولإثبات ذلك قدمت حججاً هي في المقام الأول على إحدى جانبي القضية .

غير أننا يجب ألا ننسى الجانب الآخر . وعلى الرغم من أننا وجدنا أن السؤال عن وظائف الحكومة الروحية أكثر حيوية مما يفترضه أغلب الناس اليوم ، فسيكون من التهور - والرجعية - أن نفكر في الحكومة باعتبارها السلطة الروحية الكبرى في المجتمع ، والحجج التي تفصل السلطة الروحية عن الدنيوية ، مهما كان التكرار المعتاد الذي لا نهاية له ، والمبالغة المألوفة في التبسيط قد صنعها ، فإنها ذات أهمية كبرى .

هذه الحجج تقوم على أساس طبيعة القيادة السياسية والروحية والاختلافات بينهما . فالزعامة السياسية تتضمن بالضرورة استخدام السلطة - تشكيل العقول والتأثير على السلوك من أجل تحقيق أفكار متصورة مسبقاً . وهذه الحقيقة تلقى ظلاً عميقاً على كل الأهداف السياسية ، لأن علاقات السلطة ذات قاعدة راسخة ، وبعض الناس يجعلون من هذه العلاقات شكلاً تستخدم بواسطة آخرين . ومثل هذه العلاقات تنزع إلى أن تصبح أكثر سوءاً في الواقع مما هي في الطبيعة بالضرورة ، حيث أن السلطة تشجع الغطرسة بين حائزيها ، وعدم المسؤولية بين الذين لا سلطة لهم . إن السياسة هي أظلم منطقة في وجودنا الجماعي والتاريخي ، وهذا هو السبب في أن الحكمة القديمة تطالبنا بأن نكون على حذر من الخلط بين ما هو سياسي وما هو روحي . والزعماء السياسيون ليسوا في العادة أشخاص روحيين للغاية ، وعدم الاستقرار الأخلاقي لوضعهم لا يمكن

إلا أن يزداد بالأهداف الروحية ، والإغراء التالى للمزاعم الروحية .
 أما الزعامة الروحية ، فهي من الناحية الأخرى ترتبط رباطاً وثيقاً بمن
 لا سلطة لهم . ويقال عن المسيح الذى وصف فى كتاب أشعيا « أنه لن يصيح
 أو يرفع صوته أو يجعله مسموعاً فى الشوارع » و « أنه لن يكسر أية قصبة مخدوشة
 ولن يخدم أية دُبالة تَحترق فى الظلام » . وبدلاً من أن يحصلوا على السلطة ، فإن
 الزعماء الروحيين قد يكون عليهم أن يعانون من سلطة الآخرين . وقد شبه المسيح
 فى فقرة أخرى فى « كتاب إيسايا » « بحمل اقتيد إلى المذبح » ^(٢) . والتحام الروحانية
 مع الذين لا سلطة لهم ومع الآلام . مكرس بواسطة العهد الجديد من خلال
 صورة صلب المسيح ، ولم يتحقق هذا الالتحام فى المسيح فقط ، إذ أصبح نمطاً
 موثقاً به لدى كل المسيحيين . . . و « يفتخر » بولص فى إحدى رسائله بأنه ضرب
 بالسياط خمس مرات ، وضرب بعضاً ثلاث مرات ، وقذف بالأحجار ذات مرة
 وغرقت به السفن ثلاث مرات ، وأنه كان « فى خطر من الأنهار ، وخطر من
 اللصوص ، وخطر من قومه ، وخطر من الوثنيين ، وخطر فى المدينة ، وخطر فى
 البرارى ، وخطر فى البحر ، وخطر من أخوة زائفين » ، وأنه جَرَّب « الكدح
 والمشاق ، وخلال ليال عديدة بلا نوم ، والجوع ، والعطش ، غالباً بلا طعام ،
 فى البرد والعوامل الطبيعية » وقد تساءل قائلاً « من هو الضعيف ، وهل أنا غير
 ضعيف ؟ » ^(٣) لم يكن يسوع وبولص غير رجال ذوى سلطة . وعلى العكس ،
 فإن قصة صلب المسيح ، ورواية بولص عن المحن التى مر بها تحمل التلميح
 الواضح على أن الروحانية والعجز يتوحدان بطريقة غامضة ، وقد يخمن المرء أن
 الروحانية عرضة للضعف بل والتدمير . إذا اختلطت مع السلطة السياسية .
 ونحن نلمح هنا الحدس الذى يتضمنه « مذهب السيفين » .

(٢) أشعيا ٤٢ : ٣ و ٥٣ : ٧ (نسخة عادية مراجعة)

(٣) الكورنثيون ١١ : ٢٤ - ٢٩ (نسخة عادية مراجعة)

وإذا كانت فكرة فصل الدولة والكنيسة جديرة بالذكر ، فكذلك فكرة التسامح ، فهي تؤثر على كل من المعتقدات والمبادئ الأخلاقية : إن الأفراد يجب أن يكونوا أحراراً لكي يعتنقوا ويعلنوا عن تصوراتهم للحقيقة ، وأن يعيشوا أيضاً وفق تصورهم للخير . وفكرة التسامح يساء استخدامها وتشوه بسهولة ، فهي في بعض الأحيان لا تمثل أفضل من غياب المعتقدات الأخلاقية أو اللامبالاة بالآخرين . وهي غالباً ما تدفع بعيداً ، فليس كل شيء يمكن التسامح فيه . ولكنها تركز على حقيقة لا تقاوم — أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة حقيقية ولا علاقات حقيقية إذا لم يكن هناك تسامح . فإذا كان على الناس أن يفكروا ويعملوا وفقاً للمتطلبات الرسمية أو حتى الاجتماعية . فإن كل شيء سوف يذيف ، وهكذا فإن التسامح إذن هو أحد المتطلبات الأولية للحياة . والتسامح حيال الآراء الصادقة والأعمال الصائبة فقط لن يكفي ، فهناك دائماً وفي كل مكان تسامح من هذا النوع . ولا بد أن يكون هناك تسامح حيال المعتقدات التي نعتبرها خاطئة ، والأفعال التي نعتبرها لا أخلاقية . ولا بد أن يمتد التسامح إلى حد كاف لا يجعله خطيراً ، وإلا فإنه سيكون مجرد أمر شكلي ، ومجاملة أقدمها لمن يفكر ويعمل بوجه عام كما أفعل أنا ، وليس سياسة تقبل الاختلافات والفروق الهامة ، وتعمل ذلك في محاولة لترك مجال للحياة الوفيرة والاتصالات الجادة .

إن الاحتمالات الشريرة التي تلازم ضم الزعامة السياسية والروحية ورفض التسامح تظهر في الدول الشمولية في عصرنا . فقد كانت ألمانيا النازية منظمة سياسية وروحية في وقت واحد (في أى معنى يحط من شأنها) . وقد تولى هتلر المسؤولية عن كل من النظام الديني والغايات الأساسية للدولة الألمانية . وكان عدم التسامح السابق للنظام السوفيتي يركز على افتراض مسبق بأن الحكام مسئولون عن نشر الحقيقة وإزالة الخطأ . وما تجدر ملاحظته أن هذه المفاهيم التي تمتدح عن المسؤولية السياسية لم تبلغ ببساطة التحقيق الكامل ، وقد أدت إلى أهوال لم يسبق لها مثيل .

ولما كنا قد أثّرنا هذا السؤال ، الذى لم يناقش جدياً فى وقتنا الحالى إلا نادراً ، فإننا فى وضع طيب لكى نمعن الفكر فى سؤال يرتبط به ارتباطاً وثيقاً : إن إحدى الوظائف الروحية التى يمنحها كل شخص للحكومة (وإن كان البعض قد يقول أنها ليست وظيفة روحية) هى تحديد الجرائم والتعامل معها . فدعونا نتأمل بطريقة عامة للغاية كيف يمكن إنجاز هذه الوظيفة : وقد نفعل ذلك بشكل ملائم بواسطة إمعان الفكر بشأن العقاب .

٢٥ هل جرائم الثأر هدف ملائم للحكومة ؟

هذا سؤال عن العقوبة ، فهو يتعلق بالمتطلبات ، لا عن تعطش للانتقام ، بل العدالة . وهناك دلالات مختلفة لكلمتى الثأر والانتقام رغم تشابههما فى المظهر والصوت (باللغة الانجليزية) فالجريمة قد يتأثر لها بلا هوى بل وبشعور بالندم ، غير أن الجريمة لا تكون انتقاماً إلا إذا كانت بروح استياء وحقد ، وإحداهما مسألة عدالة ، والأخرى للأخذ بالثأر . والتفرقة هنا مهمة ، لأنه من الصعب إثبات إن كانت الحالة تتعلق بالانتقام أو الأخذ بالثأر . وهناك انفعالات سامة بوضوح تؤثر بين الأخذين بالثأر ، وهناك أخطار رهيبية على المجتمع والأفراد ، بعد أن يبدأ تعاقب الإيذاء ، والرد ، والرد المضاد . ولكن العدالة مسألة أخرى كلية . فهى ليست حقداً شخصياً يجعلنا نهتم بالعدالة ، بل إحساس بالنظام الأولى للوجود . إذ أنه لو أن جريمة مرت دون انتقام ، فسوف يبدو للكثيرين على الأقل وكأن الأكوام قد فقدت صوابها .

ولكن الشكوك يمكن مع ذلك أن تثور ، ولهذا كانت مناقشتنا التالية : هل العدالة غير المتحيزة هى أعلى مستوى للعلاقات الإنسانية ؟ وماذا بشأن الرحمة ؟ أليس هناك شيئاً مهيناً بعمق فى الإعدام القاسى لكائن بشرى ، حتى عندما يكون الكائن البشرى قاتلاً ، والإعدام عادلاً ؟

إن إمعان الفكر في السؤال عما إذا كانت جريمة الشار هي غاية مناسبة للحكومة تتطلب بعض التفكير في البداية حول طبيعة الجريمة . فالجريمة في عصرنا كثيراً ما يظن أنها دليل على المرض وليس على خطيئة . والواقع أنه حتى الحديث عن الخطيئة عند مناقشة مشكلات اجتماعية يثير الشكوك بالتأكيد . ودارس المشكلات الاجتماعية لا يقبل عادة نوع مذهب الاستبدادية الأخلاقى الذى توحى به كلمة الخطيئة . ولا يعتقد أن القانون يقوم على المبادئ الأخلاقية بقدر ما يقوم على مجرد تلاؤم اجتماعى .

وعلاوة على ذلك فإن المرض الواضح في الجريمة غالباً ما يعتبر مرضاً في المجتمع لا في المجرم . والجريمة ترجع إلى ظروف المجتمع ، كالأسر المخطمة ، والبطالة . وعندما يحدث ذلك ، فإن المجرم سوف ينظر إليه على أنه الضحية ، والمجتمع هو المجرم بشكل ما .

وهناك بعض الحقيقة في هذه الطريقة للنظر إلى الجريمة . فإذا لم يكن المجرم ضحية إلى حد ما ، فكيف يستطيع المرء أن يفسر المعدلات المرتفعة للجريمة في الأحياء الفقيرة بالمقارنة بالضواحي ؟ والواقع أنه إذا لم تكن هناك بعض إحصائيات عن العلاقات المتبادلة بين معدلات ، والظروف الاجتماعية أو النفسية ، فستكون الجريمة ظاهرة لا معنى لها كلية ، خارج نطاق العقل كلية .

غير أن السؤال عما إذا كانت الجريمة يمكن أن تعتبر مرضاً بكل ما في الكلمة من معنى ، وليست إثماً أخلاقياً فهو أمر لا تستطيع الإحصاءات أن تقره . وهذا السؤال ذو أهمية قصوى وتتضمن إجابتك عليه مفهومك بالكامل عن الفرد وعلاقات الأفراد والمجتمع .

إن القضية الأولى التى يجب أن تبث فيها هي ما إذا كان الفرد يمكن فهمه بشكل كلى من خلال تفسيرات عارضة . وهل من الممكن أن يفهم أى شخص تماماً بلغة قوانين مختلفة — طبيعية ، أو نفسية أو اجتماعية — أم أن المرء يقف من بعض النواحي فوق النتائج المختلفة غير المنتظمة ؟ وبعبارة أخرى ، هل المرء .

حر ؟ إن الرأي القائل أن الشخص يمكن تفسيره كلية فيما يختص بالأسباب ، قد يطلق عليه تعبير المذهب الطبيعي ، إذ أنه يرى الكائنات البشرية باعتبار أنها تنتمي تماماً لنظام الطبيعة . ودعونا نسمى الرأي العكسي « مذهب الإرادة » ، لأنه يتمسك بإمكانية الأعمال الحرة أو الاختيارية والمذهب الطبيعي هو أساس الرأي القائل أن الجريمة مرض . والمفترض أن المرض لا يختار بحرية ، بل يحدث بسبب ما .

فأين يأتي القصاص - الثأر لجريمة - في هذه المسألة ؟ إن المذهب الطبيعي لا يتلاءم بوضوح فإذا كان الجنس البشري ينظر إليه من ناحية المذهب الطبيعي ، والجريمة تعتبر مرضاً لا خطيئة ، فإن القصاص يكون شيئاً لا معنى له . فالطبيب لن يعاقب مريضاً لأنه أصيب بالالتهاب الرئوي . والجريمة من وجهة نظر المذهب الطبيعي تمثل مشكلتين : إصلاح المجرم ومنع الجرائم مستقبلاً . والأولى ترتبط أولاً وقبل كل شيء بصالح الشخص الذي ارتكب الجريمة ، والثانية بصالح المجتمع ، غير أن كلاهما مشكلات سيطرة وإدارة لا مبادئ أخلاقية ، ولا بد من أن يعاد تنظيم المجتمع بحيث لا يصبح مهدداً للجريمة .

وهناك سؤال عن النهج الطبيعي ، هو ما إذا كان من الممكن السيطرة على المجرم أو المجتمع بحيث يؤكد النتائج المرغوب فيها . ومن المؤكد أن ذلك لا يمكن عمله حتى الآن . وثمة سؤال أكثر خطورة وهو ما إذا كان النهج الطبيعي ، في أي شكل معتدل يحيط من شأن الكائنات البشرية وهل يعاملهم كأشياء يستطيع الأطباء النفسيين والمخططين الاجتماعيين أن يشكلوها كما يريدون ؟ وهل اختفت كرامة الفرد ؟

إن مذهب الإرادة يقدم بوضوح منظوراً مختلفاً ، وبافتراض حقيقة القانون الأخلاقي ، فإن مبدأ القصاص يتخذ حتماً قدراً معيناً من الاعتبار : أولاً ، لأن الثأر جريمة يمكن أن تعتبر وسيلة لحماية القانون الأخلاقي . إذ أن الجريمة هي هجوم ضمني على هذا القانون (ومن أجل تبسيط واختصار المناقشة فإننا سوف

نتجاوز القضايا المعقدة التي ستظهر عندما لا تتطابق الشرعية والمبادئ الأخلاقية (والعقاب القصاصي - « العين بالعين ، والسن بالسن ، واليد باليد ، والقدم بالقدم ، والحرق بالحرق ، والجرح بالجرح » ^(٤) - هو إعادة تأكيد للقانون الأخلاقي . ومن ثم فإنه إعادة للنظام الصحيح .

ثانياً ، إن أتباع مذهب الإرادة أو المذهب الأخلاقي يمكن أن يعتبروا المجرم جدير بالعقاب ، بمعنى أن هناك حقاً لأن يعاقبوا ، وتبدو هذه الفكرة بالغة الغرابة ، غير أنه إذا كانت الكرامة البشرية مستمدة من كياننا ، فإننا على عكس الحيوانات ، نخضع لقانون أخلاقي ، وعندئذ يعاني المرء من الإهانة عندما يعامل باعتباره معفى من هذا القانون - وهو ما يبدو أنه يحدث إذا كان انتهاك القانون لا يطلب من الآخرين إعادة تأكيده ، وبعبارة أخرى ، فالشخص يعامل بعدم احترام إذا سمح له أن ينتهك القانون دون أن يعاقب . وهكذا أعلن هيجل أن الفرد « لا يحصل على الاحترام الذي يستحقه . . إذا عومل إما كحيوان ضار يجب أن يجعل غير مؤذ ، أو بقصد ردعه أو إصلاحه » ^(٥) .

إن مبدأ القصاص إذن لا يهدد كرامة الفرد ، كما يبدو أن نهج المذهب الطبيعي عن الجريمة يفعله ، ومع ذلك فإنه محاط بصعوبات ينشأ بعضها من الجانب الخاص بالطبيعة ، والبعض من جانب المبادئ الأخلاقية . والأولى تنتج عن الحقيقة التي لا جدال فيها وهي أن الشخص في جزء منه على الأقل كائن طبيعي ، والجريمة - في جزء منها على الأقل - مرض . ومن الممكن معالجة الجريمة بقدر ما والشفاء منها ، وفي بعض الحالات ، يمكن الجمع بين القصاص والعلاج ، ولكن ليس دائماً . وعلى سبيل المثال فإن المقاييس العقابية قد تتطلب حكماً بالسجن فترة طويلة ، وربما أدى ذلك إلى التدمير الأخلاقي تماماً للمجرم ،

(٤) « الخروج » ٢١ : ٢٤ - ٢٥

(٥) جورج فيلهلم هيجل « فلسفة الحق » ترجمة ت. م. نويس (أو كسفورد : مطبعة كلarendون ١٩٥٢) ص ٧١

وقد تتطلب المقاييس العلاجية قضاء فترة في المستشفى لن تكون عقابية بصفة خاصة ، ومبدأ القصاص لا يكفل أى مخرج من هذا المأزق .

وثمة صعوبة مماثلة متأصلة أيضاً بشكل جوهري في كيانه الطبيعى تنشأ من وجهة نظر مصلحة المجتمع والمعضلة هي أن منع الجريمة أمر حتمى ، غير أنه ليس من الضروري أن يتحقق عن طريق القصاص . وعلى سبيل المثال ، فقد يمكن منع الجرائم بشكل أفضل بإعدام كل من يرتكب جريمة مهما كانت ، ولكن بمعيار القصاص سيكون هذا أمراً غير عادل بصورة بشعة . ومشكلة المنع ، مثل مشكلة علاج الفرد ، يجب أن تواجهه ، ولكن مبدأ القصاص لا يقدم أية طريقة لعمل ذلك .

غير أن هناك صعوبة أخرى تتضمنها فكرة أن الثأر لجريمة غاية مناسبة للحكومة ، لأنها تفترض مسبقاً سلطات الحكم على الشخصية والدوافع البشرية ، والتي لا نمتلكها بشكل واضح للغاية . ودعونا نفترض أننا قررنا بشكل مؤكد (وإن كان ذلك ليس سهلاً دائماً) أن شخصاً معيناً ارتكب جريمة معينة ، فهل نستطيع أن نحدد بالتأكيد الأهمية الأخلاقية للشخص الذى ارتكبها ؟ إننا لكى نفعل ذلك ألا ينبغي علينا أن نعرف كل تفاصيل حياة المجرم ، وأن نكون قادرين على أن نزن بدقة مطلقة كل ظرف مخفف من لحظة الولادة إلى لحظة الجريمة ؟ ألا يجب علينا أن نكون قادرين على الدخول في عقل المجرم ونفهم بشكل أفضل من المجرم دوافع الجريمة ؟ كثيراً ما يحول الأشخاص دون تفكير الرعب الذى يشعرون به حيال جريمة معينة إلى رعب من المجرم ثم يوصون دون تردد بعقوبات وحشية . غير أنه من الممكن أن خطورة الجريمة لا تشير دائماً إلى الخطأ الأخلاقى للمجرم ، وأن الثأر العادل لجريمة ما يتطلب معرفة بالأخيرة والسابقة أيضاً .

إن عجزنا عن الحكم على الخطأ الأخلاقى وراء جريمة ما — مع افتراض أننا نعاني من مثل هذا العجز — أمر طبيعى وأخلاقى معاً . فهو طبيعى لأنه مستمد

جزئياً من مجرد حقيقة أننا سنفنى ، وهو أخلاقى لأن إساءة أحكامنا أسوأ مما ينبغي أن تكون . فنحن غالباً ما نكون متحاملين ، ونحن دائماً غير مستعدين للاعتراف بمدى محدودية معرفتنا . إننا نحب أن نحكم لأننا نحب أن نفترض الوضع المتعالى لشخص يعتقد أنه صالح ولديه الحكمة الكافية للإعلان عن خطايا الآخرين . أى أننا نحب أن ننسى أن إنسانيتنا غير معصومة ، ونصرف كالأله . ومن هنا كانت وصية وتحذير يسوع : « لا تحكم على أحد حتى لا يحكم عليك » .

وأخيراً ، فإننا فى تقييم مبدأ القصاص نحتاج إلى إمعان الفكر فى مسألة الغفران . فبسبب تأثير الديانة المسيحية إلى حد كبير (رغم أن المسيحية ليست الديانة الوحيدة التى تدعو إلى الغفران) فإننا نشعر بأننا نقف على مستوى أخلاقى أعلى عندما نكون رحماء مما نكون فيه عندما نعاقب أحداً . ويفترض أن ممارسة الرحمة هى منع العقاب . وقد نفى بعض علماء اللاهوت ذلك . ولكن من الصعب أن نعتبرها مجرد أن يحصل المجرم على عقاب مناسب ومع ذلك يبقى مذنباً إذ لا يزال ضرورياً للغفران « تصفية الحساب » ومن ناحية أخرى ، فإنه من الصعب رؤية ما يمكن أن يعنى الغفران إذا لم يكن بديلاً للعقاب ، ومن ثم فإن من الضروري أن نسأل عما إذا كان يجب أن تغتفر الجرائم بدلاً من أن تعاقب . فإذا كان الأمر كذلك ، فمتى ؟ هل يجب أن تعاقب الجرائم أحياناً ، ولكن بأقل من العقوبة التى تتكافأ مع الجريمة ، ومع الغفران – إذا جاز القول – « يتم الفرق » ؟

إن الغفران فى رأى المسيحي يظهر ذروة الوعى الأخلاقى البشرى ومن ثم فإن مبدأ القصاص يكون مشكوكاً فيه بشكل جدى . ومع ذلك فإن الغفران من الصعب فهمه ، فهو يعرب عن استعداد للتغاضى عن المظالم المشروعة . وهو أمر لا يتجاوز طاقة الغالبية منا فحسب ، ويمكن السؤال عما إذا كان أمراً معقولاً وحصيفاً . ألا يعنى أن الناس يمكن أن يفلتون بأى شىء ؟ أليست النتيجة التى لا مفر منها هى الفوضى وتفشى الظلم ؟ كما أنه يجب السؤال عما إذا كانت هناك

شروط مسبقة للغفران . وهل يجب أن يندم شخص ما ؟ وكيف نقدر درجة الندم وصدقه ؟ غير أن أكبر سؤال بشأن الغفران مستمد من مستوى العدالة . . أليس الامتناع عن معاقبة شخص ارتكب خطأ أمراً غير عادل ؟

ومثل هذه الأسئلة تصبح أكثر حدة فى عالم السياسة . فهل من الممكن أن يكون الغفران فضيلة سياسية ؟ وهل يستطيع شخص أن يكسب ويتولى سلطة ، حتى فى دولة دستورية وديمقراطية ، بدون أن يحكم ويتنقم من خصومه ؟ هل تستطيع أية حكومة أن تحفظ النظام إذا أغلقت سجونها ومارست الغفران ؟ وهل يمكن للدولة أن تكفل أمنها ، إذا اتبعت سياسة رحمة عامة بدلاً من سياسة السلطة ؟ وسيكون من الخطأ اعتبار مثل هذه الأسئلة مجرد كلمات منمقة ، ترفض فكرة الغفران . إن شخصية إبراهيم لنكونل تظهر لنا ذلك . لقد كان لنكونل واقعياً بشدة وكفئاً إلى حد كبير كسياسى ، ومع ذلك فقد كان يميل كثيراً للغفران . وقد عبرت عن ذلك موافقه نحو كل من الهاربين من الجندية فى الجيش الاتحادى ، وولايات الجنوب المتمردة . غير أن هناك مسألة أخرى فى عالم الحقائق السياسية قد تستخدم أفضل من مثال لنكونل لإظهار أن مبدأ الغفران لا يمكن أن يمنع من عالم الفكر السياسى ، تلك هى قضية عقوبة الإعدام .

إن اقتراح أن جريمة الثأر هى غاية مناسبة للحكومة يؤدى حتماً — إذا طبق — إلى حالات إعدام . وأى شخص يقتل شخصاً آخر بطريقة غير مشروعة لابد أن يقتل بدوره ، وربما كانت هناك جرائم أسوأ من القتل ، كالخيانة العظمى ، وإذا كان القتل جريمة كبرى ، فإنه يفترض أن تكون هذه أيضاً جرائم عظمى . والحجة المؤيدة لعقوبة الإعدام غالباً ما تقوم على أساس الزعم بأنها تشكل رادعاً ، غير أن هذه حجة مستحيلة . (حتى ولو كانت رادعاً) إذ أننا لا نستطيع أن نضحى بأرواح لمجرد القانون والنظام . وسوف تنهار حجة الردع فى لحظة لولا الافتراض الصريح ، بأن تنفيذ أحكام الإعدام لن تتم إلا وفقاً لمعيار القصاص ، وأن الذين سوف يموتون هم الذين يستحقون الموت فقط . ولا أحد يقترح عقوبة

الإعدام لمحتالي البورصة ، أو السياسيين المرتشين أو المتهربين من الضرائب ، رغم أن مثل هؤلاء الأشخاص قد يحدثون ضرراً للمجتمع بوجه عام أكثر مما يفعل القتل . إن لمبدأ عقوبة الإعدام أهمية لسبب واحد : هو العدالة كما يبدو بوضوح .

وخصوم عقوبة الإعدام ، مثل أولئك الذين على الجانب الآخر ، كثيراً ما يضلون الطريق إلى أسس أسىء فهمها للحجة ، إذ يقال مثلاً « أن خطئين لا يصنعان صواباً واحداً » ، ولكن هذا غير حقيقى بوضوح ، وحيث يناقضه مفهوم القصاص ، الذى يمثل واحدة من أقدم الغرائز البشرية وأكثرها تماسكاً وبصورة أكثر دقة ، فإن الفكرة الخاطئة التى تخطر لمرتكب خطأ ما ليست خطأ واضحاً : ويبدو أن معيار العدالة يقول إنها صحيحة . وخصوم عقوبة الإعدام غالباً ما يتخيلون الملع الذى يمر به شخص ينتظر الإعدام ، ويقال إن هذا أسوأ من الرعب الذى يمر به ضحية القاتل . ولكن هذه حجة حدسية إلى حد بعيد ، ولا شك أن الحقيقة تختلف من حالة إلى حالة ، ولن يتحقق الكثير بالتخمين عن مشاعر المجرمين وضحاياهم . وحتى إذا أمكن إثبات أن الإعدام أكثر إيلاًماً من القتل ، فهل يجعل هذا عقوبة الإعدام خطأ ؟ وليس من الواضح أن المشاعر وحدها تحسم القضية . وقد ضل خصوم عقوبة الإعدام أيضاً الطريق بصورة خطيرة بسبب اهتمامهم بالعنصر . وقد أثبتوا أن عقوبة الموت فى أمريكا لا تفرض بطريقة عادلة عنصرياً . وهذا انتقاد خطير لممارستنا العقابية ، ولكنه ليس انتقاداً خطيراً لعقوبة الإعدام ، إذ أن عقوبة الموت سوف تقبل إذا أزيلت حالات عدم المساواة العنصرية .

إننى أفترض أن هناك حجتين قويتين فقط ضد عقوبة الإعدام (وإن لم تكونا حاسمتين بالضرورة) وهما الحجتان الأساسيتان ضد مبدأ القصاص ذاته ، الأولى هى أننا لن نستطيع قط أن نقدر شخصية ودوافع أى شخص بصورة مؤكدة ونهائية إلى حد يكفى لتبرير قرارنا بأن الشخص يستحق الموت . والأحكام الأخرى غير

الإعدام يمكن تعديلها (فقط يصدر عفو عن السجين أو يخفف الحكم عليه قبل ذلك) كما أنها مرنة (فالحكم بالسجن قد يتراوح بين شهر ، والسجن مدى الحياة) ولكن الموت فهو شىء نهائى لا رجعة فيه وليس له درجات . ويقال إن الكائنات البشرية ليست لديها الحكمة للتعامل مع هذه العقوبات . والحجة الثانية القوية ضد عقوبة الإعدام تركز على مبدأ الغفران ، فهى تقول إننا يجب أن نكون رحماء إلى حد يكفى لترك الناس يعيشون ، حتى الذين ارتكبوا جرائم خطيرة . ولسنا فى حاجة للامتناع كلية عن معاقبتهم (بالحكم بالسجن مدى الحياة مثلاً) ولكن نمتنع فقط عن قتلهم . وبينما نحمى المجتمع ونقيم العدالة ، فإننا يجب أن نترك مجالاً للرحمة .

وعلى وجه الإجمال فإن القضية هنا هى بين القانون فى عمومياته اللاذاتية المهيبة ، وبعبارة جريئة ، الحب فى سرعة فهمه وقدرته على التكيف . والدراسات التى تشير إلى أن النساء لديهن حساً أخلاقياً متميزاً ، وأنهن أكثر بداهة ومراعاة للمواقف مما لدى الرجال ، مما يوحى بأن القضية قد تفسر بلغة الجنس . وتطبيق القانون بحزم وعدل ، ولكن مع قصاص لا يرحم لكل جريمة ، سيكون رأى الذكور عن الانسجام الاجتماعى ، أما رأى الأنثى فإنه سوف يسمح بمزيد من التلقائية الشخصية ، وسوف يمزج العدالة بالغفران . ولكن هذا بسيط جداً بوضوح ، فالعديد من الرجال اتخذوا جانب الحب ، بينما النساء فى بعض الأحيان (كما فى حالات الاغتصاب) أيدن القانون والقصاص . ولعل القضية متأصلة فى وجود نوعين مختلفين من الأمزجة أو الأذهان ، أحدهما يتمسك بحرفية القانون ، والثانى واقعى . أوروباً كانت مستمدة من حقيقة أن البعض لديه سلطة والبعض ليست لديه ، حيث يميل الأول (ويسود بينهم الرجال) إلى الإصرار على تطبيق القانون بشدة ، والآخر (ويشمل كلا من الرجال والنساء) أكثر حساسية لدقائق الموقف والشخص ، وأكثر تعاطفاً نحو الذين لا حول لهم ولا قوة . ولأريب فى أن على المرء أن يكون حذراً فى استخدام تقسيمات من هذا

النوع ، غير أنه لاشك في أن هناك انقساماً عميقاً ، شخصياً وفلسفياً معاً بين هؤلاء الذين تثير كلمة « الجريمة » لديهم على الفور أفكاراً عن القانون والعقاب ، وأولئك الذين يفكرون أولاً في الفهم والرحمة .

لقد أمعنا الفكر الآن بتوسع إلى حد ما في استخدامات السلطة — في أغراضها النهائية وكذلك حول حدودها ، وقد يكون من المناسب أن نصل بهذه التأملات إلى النهاية بسؤال عن مدى ضخامة الدور الذي يجب ، بصفة عامة ، أن يكون للحكومة في الحياة البشرية .

٢٦ هل يجب أن تحاول الحكومات خلق مجتمعات تحقق كل الاحتياجات والرغبات ؟

هذا السؤال ينقلنا إلى وضع يطل على واحدة من أكبر الوهاد (هوة أو شق عميق) في الذهن السياسي الغربي . فعلى أحد الجانبين يقع ما يمكن أن يطلق عليه اسم « سياسة الخلاص » . ويمثل بعض من أكبر الفلاسفة في التاريخ — أفلاطون ، وروسو ، وماركس — هذه النظرة العامة ، وهي أن هدف السياسة والفكر السياسي هو حياة على الأرض تكون طيبة تماماً ، فليست هناك أية ضرور لا يمكن قهرها في الطبيعة البشرية ، أو في البنيان الأساسى للحياة الدنيوية . والهناء ليس هبة من الله ، كما أن الهناء ليس مدخراً لوجود سناوى أولفترة ما بعد الموت ، بل يمكن بلوغه من خلال حكمة بشرية وتخطيط هنا على الأرض .

وأنصار هذا الرأى ليسوا متفائلين . بوجه عام ، فإنهم غالباً يكرهون العالم الاجتماعى والسياسى الذى يحيط بهم كرهاً عميقاً ، ولكن حالتهم المعنوية لم تكن لتذعن وتستسلم لرأى أولئك الذين يسلمون بأن السعادة الدنيوية غير مستقرة وغير مرضية ، بل الأصح إنها مشوبة بعدم الصبر والنفور من أولئك الذين يعتقدون أننا غدرنا بطاقتنا الكامنة . ولأنهم وجدوا أنفسهم في جحيم ، فقد طالبوا بخلق الجنة على الأرض . وحلم الشيوعيين بجماعة عالمية مفعمة بالحياة ،

تنشأ من قهر كل الفقر، والظلم، والعداء، تعتبر مثلاً لسياسة الخلاص . وعلى الجانب الآخر من الهاوية يقع ما سوف أطلق عليه اسم « سياسة المواءمة » وهى سياسة تقوم على أساس إما الشك فى قدرات البشر وإمكانيات الحياة على الأرض، كما فى الكثير من الفكر المسيحى، أو تقوم على الرضاء بالأشياء كما هى . وكلا الموقفين يدفعان إلى سياسة توقعات منخفضة، ومطالب أدنى حيث إن العالم إما أنه لا يستطيع، أو ليس فى حاجة إلى المزيد من التحسينات . وهنا لا يطلب من الحكومة أن تجلب للناس الخلاص، بل أن تزيد وسائل مواءمة الحياة فقط .

ويمثل لوك سياسة المواءمة التى تقوم على الرضاء بالأشياء كما هى . وهو لم يؤكد أن الحياة بدون حكومة ستكون رهبة أو مستحيلة . بل إنه لم يكن ليحلم بأن يقول ما قاله روسو، من أنه عندما ينشئ « الإنسان » حكومة ويدخل فى الحالة المدنية، « فإن ملكاته العقلية سوف تنشط وتنمو، وأفكاره سوف تتسع، ومشاعره تسمو، وترتفع روحه كلها، وأنه إذا لم تؤد هذه الحالة الجديدة غالباً إلى الخط من شأنه إلى أدنى مما تركه، فإنه سوف يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التى أخذته منها إلى الأبد، وبدلاً من أن يكون حيواناً غيباً وبلا خيال فإنها جعلت منه كائناً ذكياً وإنساناً »^(٧) . وهذا هو صوت سياسات الخلاص . ويرى لوك أن الحكومة قد توفر الوقت والمضايقات إذا عملت لمواطنيها ما كان يجب عليهم أن يفعلوه بأنفسهم . ولكن هذا هو كل شيء، فالحكومة لا تستطيع أن تحول الجحيم إلى فردوس .

والهاوية ليست مجرد خط يفصل بين هذين المفهومين للسلطة، لأن كلاً منهما له مفاهيم ومواقف مرتبطة معاً، ومن ثم فإن كلاً منهما هو النقطة المركزية لفلسفة

(٧) جان جاك روسو : « العقد الاجتماعى ومبادئ » ترجمة وتقديم بقلم ج. د. هـ. كول (نيويورك :

سياسية بأكملها . وهؤلاء الذين يتحدثون باسم سياسات الخلاص في الغالب مشغولون بحالة الروح البشرية - على سبيل المثال بعلاقة المرء بالصدق والخير (أفلاطون) أو الكمال الأخلاقي للمرء (روسو) وأولئك الذين يتحدثون باسم سياسات المواءمة ، يهتمون عادة في المقام الأول بالترتيبات الخارجية ، وبسيطرتها الفعالة والمنتظمة .

ومرة أخرى ، فإن كل الاهتمام موجه إلى المجال العام على أحد الجانبين - من الناحية المنطقية ، إذ أن السياسات لا يمكنها أن تخلصنا إلا إذا كانت الحياة الخاصة تابعة تماماً للحياة العامة . ومن ناحية أخرى ، فإن الاهتمام الأعظم هو أمن المجال الخاص ، مع اعتبار المجال العام تهديداً في المقام الأول . وعلاوة على ذلك ، فإن هؤلاء المفكرين المستغرقين في بحث حالة الروح ، وإمكانية تجديدها عن طريق إصلاح العالم العام بوجه عام يرون أن الأرض مملوكة لكل الكائنات البشرية بصورة مشتركة ، ويرغبون إما أن ينظموها بشدة ، أو إلغاء الملكية الخاصة ، وكان أفلاطون وروسو وماركس جميعاً بطرق ودرجات مختلفة أعداء للملكية الخاصة . ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء المفكرين الذين يهتمون أساساً بالترتيبات الخارجية وبحماية الحياة الخاصة ، سوف يكونون عادة مدافعين أقوياء عن الملكية الخاصة مثل لوك .

وأخيراً ، فإن سياسات الخلاص يحتمل أن تكون سياسات سلطة مركزة وبلا حدود . ويجب الاعتراف بأن هذا لا يصدق على ماركس ، الذي كان يرى أن آخر عمل للخلاص في التاريخ ، وهو ثورة البروليتاريا تعتبر إعداداً لاختفاء الدولة . ولكن الرجل الذي كان أول من وضع الماركسية موضع التطبيق ، وهو « لينين » ، كان نصيراً للسلطة المركزية التي بلا حدود والمركزة إلى حد كبير . كما أن كلاً من أفلاطون وروسو كان يعارضان إلى حد ما تقسيم السلطة أو تجديدها . ومن ناحية أخرى فإن سياسات المواءمة تتجسد عادة في مثل عليا مثل نظام الحكم الدستوري ، والدولة المختلطة . ومن السهل فهم السبب . إذ أن تقسيم السلطة

ورسم حدود دستورية حولها أمر حصيف بوضوح (إلا إذا كان المرء يشاطر هوبز رأيه عن الطبيعة البشرية) وعندما يكون هدف المرء مجرد إزالة بعض أسباب عدم المواءمة للوجود اليومى ، والتأكد من سلامة الحياة والممتلكات . إنه أمر حصيف ، ولكن ليس طريقاً لصنع « سماوات جديدة وأرض جديدة » . وإذا كان هذا هو الهدف ، فلا بد أن يكون هناك نظام سياسى جديد أيضاً .

وليس من الضروري أن يكون كل شخص على جانب أو آخر ، إذ سيكون من الصعب - على سبيل المثال - معرفة أين نضع هوبز ، وقد يكتشف بعض القراء ، وهم يطورون آراءهم السياسية الخاصة ، وسائل للجمع بين الخلاص والمواءمة - أوروباً عدم اختيار أى منها ، ولكننى أفترض فعلاً أننا نلتقى هنا بقضية عميقة وخطيرة للمجتمع الحديث .

وفى هذه المرحلة من التاريخ ، وبعد أن شهدنا كلا الثورتين السوفيتية والصينية وهما تنتهيان إلى الطغيان ، فإن سياسات الخلاص تثير شكوكاً بين الغالبية منا ، إذ يبدو أنهما تعبران عن تأليه للذات من جانب من يمارسونهما . إن الزعماء السياسيين فى هذا النظام يطالبون بالحق فى السلطة التى يعزوها « العهد القديم » فى الإنجيل إلى الله وحده - سلطة محو كل المظالم والانتقام من الظالمين وتوجيه البشرية إلى الإنجاز المقدر لها . كما يبدو من المؤكد أن سياسة الخلاص هذه - نظراً لأن البشر لا يملكون فى الواقع سلطة الخلاص - سوف ينجم عنها حالات خيبة أمل شديدة . وهكذا فإنها تمهد الطريق لخيبة الأمل والسلبية السياسية .

ولعل أكثر الأشياء مشقة بشأن سياسات الخلاص ، بالنسبة للكثيرين ، أن وسائلها تبدو بلا حدود مثل أهدافها . والزعماء السياسيون الذين يتصورون أنفسهم « مخلصين » غير أهل لأن يكونوا حريصين بشأن الحدود الأخلاقية والدستورية . فهل يمكن للأحكام التى يوصى بها الضمير والدساتير أن يسمح لها بأن تعوق بلوغ العدالة والجماعة للجنس البشرى كله ؟ إن الغايات الرائعة قد

تبرر استخدام وسائل شنيعة ، وسياسة للخلاص قد تبين أيضاً أنها سياسة خيانية وإرهاب ، وعلى العكس ، فإن سياسة المواءمة تمضى بشكل طبيعي مع الرزانة والاعتدال في اختيار الوسائل . والغايات ليست من العظمة بحيث تبرر العنف بلا حدود . وسياسات المواءمة تأسست على تقدير معتدل للفضائل والسلطات البشرية ، وممارسوها سوف يميلون بطبيعتهم إلى عدم الثقة في الوسائل المتطرفة .

وقد كرس ألبير كامى (١٩١٣ - ١٩٦٠) الروائي وكاتب المقالات الأدبية الفرنسى الكثير من اهتمامه لهذه القضية . فقد جعلته ميوله الإنسانية والشعرية يميل نحو سياسات الخلاص ، غير أنه توقف بسبب نزعة عنيدة من التعقل . وقد ركز الكثير من اهتماماته على قضية القتل السياسى . وكان باعتباره مشتركاً في حركة المقاومة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية على صلة بالكثيرين من الشيوعيين خلال عهد ستالين ، وكان يشعر بشدة بأنه كان يعيش في عصر قاتل . وقال إن السياسة تتضمن القتل ، ومن ثم فإنه لكى نفى بمسئوليائنا السياسية ، فإننا يجب أن نعرف متى وبأى حق يمكننا أن نقتل (والواضح أنه لم يكن يفكر في كل السياسات ، بل في سياسات المواقف المتطرفة ، التى تشمل كل سياسات الخلاص) وكان كامى يهتم بصفة خاصة بالقيود . إذ كيف يمكن أن تكون هناك جريمة قتل سياسى لا تحطم فوراً كل القيود ، وتفتح الطريق إلى إرهاب بلا قيود ؟ وكان رده هو أنه لك الحق في أن تقتل لأسباب سياسية في حالة ما إذا كنت فقط على استعداد فوراً للتخلي عن حياتك تعويضاً عما فعلت . فأنت تستطيع التضحية بحياة شخص آخر في قضية سياسية كبرى ، إذا قبلت التضحية بحياتك في نفس الوقت .

وكانت لنظرية كامى مظهراً من العدالة ، إلا أنها لم تكن مقنعة تماماً — إذ كيف تظهر بعد ذلك ، وتثبت حتى لنفسك — وخاصة لنفسك — استعدادك للتضحية بحياتك ؟ وإنه من السهل أن تعتقد أنك مستعد للتخلي عن حياتك إذا لم تكن مضطراً فعلاً لعمل ذلك . ولم يؤكد كامى أن أى شخص ينفذ جريمة قتل

سياسى يجب أن ينتحر فى نفس الوقت . وفضلاً عن ذلك ، فإن بعضاً من أعنف الرجال فى السياسة من المتعصبين الذين لا يترددون فى التضحية بأرواحهم . وهذا لا يجعل إرهابهم مشروعاً ، كما كان كامى يعلم جيداً ، ولهذا فإن كامى قدم هنا رادعاً داخلياً فقط للأشخاص ذوى الضمائر ، ولكنه لم يقدم أى قيد موضوعى واضح على العنف الذى يلزم سياسات الخلاص .

لا عجب إذن فى أنه قطع شوطاً آخر ورفض سياسات الخلاص جميعاً . وهذا يعنى رفض الشيوعية ، التى كانت تجد تأييداً واسعاً فى الأوساط الثقافية الفرنسية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وقد أدين كامى بمرارة . ولم يتخذ كامى موقفاً محافظاً ، بل على العكس فإن دوافعه كانت إصلاحية بقوة . وكان يهتم بصفة خاصة بالفقراء والمضطهدين ولكنه كان يصر على تذكيرنا بأننا جميعاً مصيرنا الفناء ، وأننا لا نستطيع أن نعرف المجتمع بصورة شاملة ودقيقة ، بل مجرد أجزاء منه ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعرف المصدر الأخير للشرور التى تصيب المجتمع . ولم يكن كامى متساعحاً حيال تلك الشرور ، وكان يعتبر مقاومتها ضرورية من أجل إنسانيتنا ذاتها ، ولكن اكتشاف سببها الأساسى ومهاجمة هذا السبب لاستئصالها مرة واحدة وإلى الأبد ، أمر يتجاوز قدراتنا . وباختصار فإن سياسات الخلاص مستحيلة ، فسوف تظل الشرور الاجتماعية موجودة دائماً ، وواجبنا ككائنات بشرية ، نعيش فى تضامن مع بعضنا البعض ، أن نهاجم تلك الشرور بلا توقف ، ومع ذلك فنحن نعرف طوال الوقت أننا لا نستطيع قط تدميرها تماماً .

وقد انتقد كامى جوانب مختلفة من سياسات الخلاص ، وعلى سبيل المثال أنه من الصفات المميزة للمخلصين السياسيين أن يؤكدوا نمطاً من التاريخ ، ويزعمون أن أهدافهم تندعم وتصبح حتمية بالمصير التاريخى . وكان كامى يعتقد أن هذا يشجع التخلي عن القيود الأخلاقية واللجوء إلى جريمة القتل بلا قيود ، وهو فضلاً عن ذلك وهم : فإذا لم نستطع فهم المجتمع ، فإننا لن نستطيع فهم

التاريخ أيضاً . إن أذهاننا لا تستطيع أن تصل إلى البداية أو النهاية . وقد أعلن كامى أن التاريخ ككل غير موجود بالنسبة للكائنات البشرية . كما أنه من الخصائص المميزة للمخلصين السياسيين ، أن يختاروا مجموعة معينة ، مثل الطبقة العاملة ، باعتبارها مصدراً وحيداً ومعصوماً لحكمة الخلاص والسلطة . وكانت الكائنات البشرية بالنسبة لكامى زائلة بدون استثناء ، وليست هناك مجموعة مقدر لها أن تكون وسيلة للخلاص ، وهاجم كامى التأليه الماركسى للعمال ، رغم أنه هو نفسه جاء من أسرة من الطبقة العاملة ، وكان ينظر إلى العمال بتعاطف كبير واحترام .

وكان كامى سياسياً تماماً ، فإننا عن طريق السياسة نناضل ضد الظلم ونحقق تضامننا ككائنات بشرية . غير أن السياسة تغرينا على ارتكاب جرائم لا حد لها . ومن دواعى السخرية أن ذلك غالباً ما يكون سببه نوايا للخلاص من الخطيئة . وأولئك الذين يسعون إلى الاستئصال الشامل للشر ، يصبحون هم أنفسهم شراً شنيعاً ، فمن الضروري إذن أن تكون إنسانياً ومعتدلاً فى نفس الوقت . إن ما يعرضه كامى هو شكل بليغ من سياسات المواءمة .

والأمريكيون عرضة لكسبهم إلى صفك بسهولة ، فإن سياسات المواءمة ، بالإضافة إلى مواردنا الواسعة قد أفادت أغلبنا بشكل جيد ومن ثم فقد يكون من الأصوب أن نلاحظ أن سياسات المواءمة ليست بدون نقاط ضعف .

إذ أن سياسات المواءمة لم نخدمنا جميعاً جيداً بصورة متساوية . فهناك أقليات خدمتها ، واستمرت فى خدمتها بشكل سىء للغاية . وكان من الملائم غالباً للمستعمرين الأوائل فى أمريكا أن يستعبدوا السود ، ولا يزال من « الملائم » ترك أغلبية السود فى القذارة والجريمة فى أحياء الأقليات بالمدن . إنه أقل تكلفة وإثارة للمتاعب من الجهد والعزم اللازمين لتحقيق الاندماج العنصرى والعدالة ، كما أنه كان من الملائم للرجال أن يكلفوا النساء بمهام تدبير بيوتهم وتربية أطفالهم ، بينما هم (الرجال) أنفسهم يتولون شئون العالم بوجه عام . وهنا كانت للمواءمة التى يتضمنها ذلك قوة فريدة : تربية الأطفال حتى مرحلة البلوغ واحدة من أكثر

الالتزامات مطالب ، ولا مهرب منها للمجتمعات البشرية ، ونظراً لأن النساء يجب أن يحملن لكى ينجبن الأطفال ، وأنهن قادرات على رعايتهم ، فإنه من السهل (رغم أنه ربما كان خاطئاً كلية) الإيحاء بأنهن أفضل مقدرة على تنشئتهم . ونظراً لمثل هذه الأمثلة ، فإنه من الصعب أن يتعجب المرء عما إذا كان الإنسان الذى يركز على الملاءمة ، يعانى حرماناً من الخيال الأخلاقى . فهل الاهتمام بالمواءمة يعنى بطبيعته عدم المبالاة ، بالعدالة والرحمة ؟ وهل ينشأ ذلك الاهتمام بالمواءمة فى المقام الأول بين المرتاحين والأقوياء ؟

قد يكون لهذه النظرة ضعفاً آخر خطيراً بصورة مماثلة : فوسائل المواءمة ، حتى المواءمة الكبرى التى تتمتع بها كل الطبقات والأجناس ، وبواسطة كل من الرجال والنساء ، قد لا تشيع الكائنات البشرية طويلاً . والشخص « المتعقل » سوف يقول إن الخلاص السياسى هو أمل كاذب ، وأنا يجب أن نكون قانعين لو أننا زدنا فقط سهولة وراحة الحياة . غير أن أغلب الناس ليسو متعقلين ، وخصوصاً على المدى الطويل ، كما أنه ليس من الواضح أنهم يجب أن يكونوا كذلك . ومنذ عصر أشعيا حتى عصر ماركس ، كان الناس يتوقعون عهداً « سوف تتفتح فيه عيون العميان ، وأذان الصم لا تتوقف عن السمع » « وتصبح الرمال المحرقة بركة ماء ، وتصبح الأرض العطشى ينابيع من المياه » ^(٨) . فهل سنكون أكثر نبلاً عندما نتوقف عن مثل هذه الأفكار ؟ ولكن إلى أى مدى من الإرهاب وخيبة الأمل سوف تقودنا ؟

■ قراءات مقترحة

Plato. *Gorgias*

———. *The Republic*

Aristotle. *Nicomachean Ethics*

(٨) أشعيا ٣٥ : ٥ - ٧ (نسخة عادية منقحة)

- Saint Augustine. *The Political Writings of St. Augustine*, ed. Henry Paolucci
- Saint Thomas Aquinas on *Politics and Ethics*, ed. and trans. Paul E. Sigmund
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*
- . *The Second Treatise of Government*
- Mill, John Stuart. *On Liberty*
- . *Utilitarianism*
- Dostoevsky, Fyodor. *Crime and Punishment*
- Green, Thomas Hill. *Lectures on the Principles of Political Obligation*
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols.
- Buber, Martin. *Paths in Utopia*
- Berdyaev, Nicolas. *The Destiny of Man*
- Lippman, Walter. *The Good Society*
- Eliot, T. S. *The Idea of a Christian Society*
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy*
- Dewey, John. *Liberalism and Social Action*
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics*
- Galbraith, John Kenneth. *The Affluent Society*
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*
- Wolff, Robert Paul. *The Poverty of Liberalism*
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study of Moral Theory*
- Kariel, Henry. *The Desperate Politics of Postmodernism*

■ التغير التاريخي

« إن السؤال بجديّة عن المعنى النهائي للتاريخ يجعل المرء يلهث ، فهو ينقلنا إلى فراغ لا يمكن أن يملأه إلا الأمل والإيمان » . وأى شخص يحاول أن يفكر بطريقة فلسفية عن التاريخ ، سوف يدرك على الفور حقيقة هذه الملاحظة بواسطة مؤرخ كبير للأفكار^(١) . ولا ينطبق ذلك على الأسئلة عن المعنى النهائي للتاريخ فحسب ، بل وعلى أسئلة أخرى عن التاريخ — إلى الحد الذي نستطيع أن نسيطر فيه على التاريخ ، ووسائل السيطرة الفعالة ، ومغزى التغير التاريخي وتوجهه الطبيعي . ونظراً لأن الأسئلة لا تنشأ إلا عندما ندفع الاستقصاء إلى أقصى حدوده ، فإن كل الأسئلة الفلسفية يمكن أن تمنحنا الشعور بأننا على حافة هاوية ، ولكن الأسئلة الفلسفية عن التاريخ تبدو مثيرة للدوار بصفة خاصة ، فكيف يمكننا أن نتحدث بتأكيد عن طبيعة ومسار تيار الأحداث البشرية بأسرها ؟ غير أن أى شخص يمعن الفكر في السياسة بجد ومثابرة ، سوف يقاد حتماً إلى أن يحاول معرفة مسار التاريخ . وأعتقد أن هذا يرجع إلى حد كبير إلى النقص والفشل اللذين يلازمان كل الأعمال السياسية . وحتى الأعمال المتواضعة نسبياً ،

(١) كارل لويث : « المعنى في التاريخ » (شيكاغو : مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٤٩) ص ٤ .

كمحاولة وودرو ويلسون ربط الولايات المتحدة باتحاد عالمى من الدول كانت تعرقل غالباً . والمثل العليا السامية ، مثل تلك التى سادت فى فرنسا فى ١٧٨٩ وفى روسيا فى ١٩١٧ ، كانت تؤدى عادة إلى العنف والطغيان ، فهل كل المثل العليا والمحاولات السياسية الكبرى عديمة النفع ؟ وإذا لم تكن كذلك ، فأياها يمكن أن تثمر فى أية ظروف ؟ وإذا كانت كذلك ، فهل هناك أى شىء يدوم ، وهل هناك أى ملجأ من التغيير التاريخى ؟ إن مثل هذه الأسئلة تفرض نفسها حتى على أولئك الذين يفضلون تجاهلها .

غير أن الفشل السياسى ليس وحده الذى أدى إلى نشوء فلسفة التاريخ ، وحتى عندما تكون توقعات النجاح الفورى جيدة ، فقد يواجه المرء دون توقع بسؤال صغير غادر : ماذا بعد ذلك ؟ فكما أن الحاضر سوف يخلى الطريق للمستقبل المباشر ، فإن هذا بدوره سوف يخلى الطريق للمستقبل البعيد . فإذا تحقق السلام العالمى والعدالة الكاملة ، فماذا بعد ذلك ؟ الرد هو أن الشخص الذى يسأل هذا السؤال وكل معاصرى الشخص سوف يموتون . وأى فردوس سوف يخلقونه سوف يتركونه لأجيال لم تولد بعد . وأخيراً ، فإن مثل هذا الفردوس سوف ينهار ويختفى هو ذاته أيضاً . وفى النهاية فإن الأرض ذاتها سوف تصبح غير صالحة للسكنى . إن كثيرين من الناس يتجاهلون هذه الأشياء المؤكدة ، ولكننا لا نستطيع بضمير فلسفى صالح أن نكبت الإحساس الذى تثيره بأن الأمر فى النهاية لا طائل من ورائه . وقد دفع الوعى بأن طريق البشر تؤدى إلى هاوية أخيرة قد أدت إلى بعض من أكثر الأسئلة إثارة عن التاريخ .

وبينما نعمن الفكر بشأن التاريخ ، لابد لنا أن نتذكر لغز الأشياء ، والحيرة التى تثيرها أسئلتنا فى النهاية . إن السؤال عن معنى التاريخ « ينقلنا إلى فراغ لا يستطيع أن يملأه إلا الإيمان والأمل » لأنه يواجهنا بقوة بوحدة من تلك الحقائق التى لا يمكن للفكر فهمها . فالتاريخ فى مجموعه ليس شيئاً ملموساً أمامنا ، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن التاريخ لم ينته بعد ، وإلى أن ما انتهى منه — وهو

الماضى - مصنوع من تجارب بشرية لا يمكن للمراقب الخارجى الوصول إليها بسبب أعماقها التى لا تحصى ، ومراوغاتها . إننا لا يمكننا أن نتحدث عن التاريخ كما نتحدث عن التركيب الكيميائى للماء ، أو عن سرعة سقوط الأجسام الطبيعية ، غير أن الفكر والكلام يحسمان حتماً الأشياء التى يلمسناها . ومن ثم فإننا لا نستطيع تجنب النظر إلى التاريخ وكأنه شىء ماثل أمامنا . غير أن الحديث عن شىء ليس شيئاً وكأنه شىء ، هو بمثابة الحديث عن تناقض ظاهرى .

ولكن لنفترض أننا توقفنا عن أن نكون متناقضين ظاهرياً ، ونبدأ الحديث عن التاريخ باعتباره شيئاً معروفاً كلية وبالتأكيد ، وعندئذ قد نسقط فريسة لأوهام خطيرة ، بل وقاتلة . إن بعض من أكثر الأحلام التى حققها الكائنات البشرية جلالاً وإقناعاً ، تتعلق بهدف ومعنى التاريخ . ويتضح ذلك فى نبؤات إسرائيل القديمة ، وفى العالم الحديث بواسطة كارل ماركس . إن هذه الرؤى بلغت من القوة إلى حد أنها كثيراً ما كانت تؤخذ باعتبارها حقيقة موضوعية . وعندما يحدث ذلك ، فإنها قد تنتج نظاماً شمولياً وعنفاً ، إذ أن بعض الناس سوف يعتقدون عندئذ أن سر كل الأشياء فى حوزتهم ، وأن مستقبل الجنس البشرى تحت سيطرتهم . إن فلسفة التاريخ نظام خطير ، وكثيراً ما يحثنا الأشخاص المتعقلين والإنسانيين على أن نتخلى عنها ، ونقصر أنفسنا على أسئلة لا يحتمل أن تثير غطرستنا .

غير أن التخلي عن فلسفة التاريخ سيكون تخلياً عن محاولة فهم إمكانياتنا وأهدافنا بصورة شاملة . ولهذا فإننا لا بد أن نفكر فى التاريخ ، ولكن بطريقة تحافظ على وعينا ، أننا نبحث فى حقيقة لا تستطيع أذهاننا أن تستوعبها . ولا بد أن نفكر فى أسئلتنا باعتبارها أسئلة تضطربنا إنسانيتنا إلى أن نسألها ، حتى وإن كانت فى النهاية لا يمكن الإجابة عليها . وليس من السهل بلوغ هذه الحالة الذهنية المتزنة والمقيدة ، ولكنها تتسم بالصبر والعزيمة ، غير أنها ممكنة ، وهى الطريقة الوحيدة للفهم التاريخي .

وسوف نقصر أنفسنا على بعض الأسئلة الأكثر سلاسة . ودعونا نبدأ بسؤال ينشأ طبيعياً من خيبة الأمل فى عصرنا . لقد حدث الكثير لتحدى آمالنا ، بل وأيضاً خططنا وجهودنا ، حتى إننا نشعر أحياناً أن التاريخ قدر مكتوب يتحرك نحو غاياته غير الإنسانية ، بغض النظر عن كل ما يمكننا عمله . ونحن مضطرون إلى أن نسأل عما إذا كانت خططنا وجهودنا تهم ؟

٢٧ هل تستطيع الكائنات البشرية أن تسيطر على مسيرة التاريخ ؟

إن هذا بمثابة أن نسأل عما إذا كانت السياسة يمكن أن تكون مهمة ، لأن السياسة هى النشاط الذى نتشاور فيه ونعمل بمقتضى وجودنا الجماعى . إنها الطريقة التى نشترك بها فى التاريخ ، فإذا استطعنا أن نسيطر على مسار التاريخ ، فإن السياسة تكون عندئذ ذات معنى ، أما إذا لم نستطع ذلك ، فإننا لابد أن نسأل عما إذا كان المجال السياسى ليس أكثر من مسرح للعرائس لمشاهد يمكن رؤيتها باهتمام وتسلية ، ولكن ليس لها أى أثر عملى .

إن المواقف الحديثة المتأصلة بعمق تجعل علاقتنا بهذا السؤال متناقضة بشكل غريب . إن سياسة اتخاذ مواقف إيجابية ، وثقتنا بأن كل المشكلات لها حل تجعلنا نميل إلى الرد بالإيجاب . ويدرك الأمريكيون أنهم سيطروا واستقروا فى قارة شبه خالية ، وجعلوا هذه القارة قاعدة لسلطة عالمية علاوة على أن أغلبهم يعتقد أن أمريكا تقوم بدور حاسم فى الدفاع عن الحضارة والحرية ، وهكذا يشعر الأمريكيون بثقة بتأثيرهم على الأحداث إلى حد أنهم قل ما ساورهم الشك فى سلطة الكائنات البشرية على التاريخ .

ومع ذلك فإن من المتعارف عليه فى الكثير من علم المعرفة والفكر الحديث ، أن الناس هم نتاج المجتمع ، ومن الممكن فهمهم جميعاً طبقاً لظروف البيئة الماضية . فإذا كان الأمر كذلك ، فإن الناس من صنع التاريخ ولا يصنعونه .

ومن ثم فإن الأفكار الهامة — على سبيل المثال — لأى فيلسوف فى الماضى ، يفترض أن تظهر نتيجة لأحوال العصر التاريخى للفيلسوف وحياته الشخصية . وهذه الأفكار لا تعتبر أصلية بشكل حقيقى ، ولهذا فإنه لا يمكن تفسيرها بلغة الظروف التى نشأت منها . وبطريقة مماثلة فإن القرارات السياسية ينظر إليها بصفة عامة باعتبارها انعكاسات لموقف ما . وإذا لم يتصرف زعيم سياسى معين كما فعل ، فإنه يقال لنا غالباً أن زعيماً آخر كان سيفعل ذلك بدلاً منه . إن علم السياسة يسجل قوى التاريخ ، ولكنه لا يوجهها .

هذان الموقفان يعبران عن المذهب التطوعى والمذهب الطبيعى اللذين نوقشا فى السؤال رقم ٢٥ . وفى العمل نحن جميعاً متطوعين ، وفى الملاحظة والدراسة نكون طبيعيين . ومن إحدى وجهات النظر يعتبر الشخص هو العلة الأولى ، وتعتبره الأخرى هو المعلول ، أو بالأحرى مجموعة معقدة من التأثيرات .

ويوجد بيان مؤثر ومقنع للغاية للمذهب الطبيعى فى كتابات ماركس ، وفيما يتعلق بالسؤال رقم ٦ فقد ناقشنا فكرة ماركس بأن الأفراد والمجتمع تشكلهما فى المقام الأول العلاقات الاقتصادية ، وينبغى أن ننظر مرة أخرى إلى هذه الفكرة لكى نفهم مفهوم ماركس عن التاريخ . كان ماركس يدرك بشدة قوة الاحتياجات الطبيعية للغذاء والمأوى على سبيل المثال ، لا لأن الاحتياجات الطبيعية لها أهمية كبرى مطلقة على الاحتياجات الأخرى ، كذلك الخاصة بالصحة والجمال ، ولكن لأن لها قوة الحاجة البيولوجية ، فإذا لم تتم تلبية احتياجاتنا لا نستطيع أن نعيش ، ولهذا فإن العلاقات التى ندخل فيها من أجل تلبية احتياجاتنا الطبيعية — علاقاتنا الاقتصادية — هى أمر ملح بصورة فريدة . فهى لا مهرب منها ، وإلى أن تتم تلبيةها تظل مستحوزة على الانتباه ، ومن المحتم أن تشكل حياتنا وكياننا ذاته . هذا هو فحوى ما يشار إليه غالباً على أنه « مذهب الحتمية الاقتصادية » لماركس . وهو لا يعنى أن الكائنات البشرية تحقق ذاتها تماماً بإشباع الاحتياجات الطبيعية ، وأن أى شخص يحصل على الدفء والمأوى ، ويتغذى جيداً سوف يكون سعيداً ،

بل يعنى على الأصح أن الكائنات البشرية لا يمكنها أن تحقق ذاتها بدون إشباع الاحتياجات الطبيعية ، ومن ثم فإنهم يظلون خاضعين للنظام الاقتصادى طالما أن هذه الاحتياجات لم يتم إشباعها . ولكى نحقق طاقاتنا الكامنة يجب أن نعيش ، ولكى نعيش لابد أن نعيش الحياة التى تتطلبها النظام الاقتصادى .

وهكذا ، فإنه فى دراسة السلوك البشرى فإن الماركسيين يبحثون على نحو نموذجى عن تفسيرات فى الظروف الاقتصادية والأنشطة التى يعتبرها الكثيرون أرفع التعبيرات عن الروح البشرية - الفن ، الفلسفة والدين - محللها الماركسيون عادة بلغة الموقف الاقتصادى التى نشأت عنها . والسياسات بالنسبة للماركسيين لا يمكن فهمها كنشاط مستقل . فهى مظاهر لأغراض اقتصادية وتوترات . وكنشاط تاريخى فهى طريقة فقط تمثل بها الأدوار الاقتصادية التى خصصت لنا .

فالرد الماركسى على سؤالنا إذن سيكون بالنفى . فنحن لا نستطيع أن نتحكم فى مسيرة التاريخ - على الأقل فى أغلب الظروف ، أوبقدر هام . غير أن جعل ذلك أمراً عاماً واضحاً ، لابد من ملاحظة شرطين ، الأول أن « التاريخ » سوف ينتهى ، وتقدير الأحداث بالقوى الاقتصادية سوف يتوقف ، والواقع أن هذا أمر يحدث فعلاً من خلال تطور النظام الرأسمالى . إن الكيان البشرى القادر على التحكم فى التاريخ بحرية - الطبقة العاملة الصناعية ، والبشرية فى كامل قوتها الإنتاجية والإبداعية - سوف تكتسب السيادة ، ولن تصبح الكائنات البشرية بعد ذلك مجرد دُمى . وينطبق النظام الطبيعى على الحاضر والماضى ، والنظام الإرادى على المستقبل . وسيساعد ذلك فى تفسير لماذا - رغم كل عزميتها - أيقظت الاشتراكية وألهمت أناساً كثيرين - لقد أعطتهم الأمل .

وعلاوة على ذلك ، فإن الماركسيين المثقفين يتجنبون اللجوء إلى مذهب الحتمية الاقتصادية باعتباره قانوناً لا يتغير ، يمكن بواسطته تفسير كل شئ بدون تحقيق (والواقع أنهم غالباً ما يعترضون على تعبير « مذهب الحتمية الاقتصادية »

ذاته) وهم يستخدمونه كافتراض منهجي ، كمرشد في التحليلات التجريبية . وقد استخدم ماركس نفسه المبدأ بحذق ومرونة كبيرين . وقد منح بعض من يعتبرون أنفسهم أتباع ماركس اليوم الكثير من الاستقلال لأحوال غير اقتصادية ، كان المبدأ قد تخلى عنها ضمناً خلال عملهم .

ومع ذلك ففي النظام الماركسي المتزمت ، بقيت السلطة المكيفة للقوى والعلاقات الاقتصادية بديهة منهجية . وأصبح التاريخ ينظر إليه باعتباره نتاج ضروريات اقتصادية ، أكثر بكثير من أفكار ونوايا بشرية ، وهكذا فإن الكائنات البشرية ليس لها سيطرة كبيرة على مسار الأحداث .

ولا يكاد يكون هناك أحد اليوم سوف يرفض كلية الطريقة الماركسية في النظر إلى التاريخ . والقلائل من المؤرخين يدرسون الآن أى حدث ، ثقافي ، عقلي أو سياسى ، بدون أن يعنوا بأن يضعوا في الحسبان الظروف الاقتصادية التى تحيط به ، وبهذا المعنى ، نكون كما قال البعض : « كلنا الآن ماركسيين » .

ولكن الحقيقة فى مذهب الحتمية الاقتصادية صعبة وغير مستساغة ، وربما كانت خطيرة . ويتوقف الكثير على درجة التأكيد التى تعطى لها . وطالما تصبح مبدأ خاصاً أو حتى سائداً للفهم التاريخي ، فإنها تجعل منا مجرد دمي . إن أهدافنا وأعمالنا يشكلها التاريخ ، وعندما نتشاور ونتخذ قراراً بشأن شىء من الناحية السياسية ، فإننا نقوم بدور كان القدر الاقتصادي قد قرره مسبقاً . وعلى أية حال فإننا ألمحنا إلى ذلك . وكان مذهب الحتمية الاقتصادية مقبولاً على نطاق واسع ، لأنه — كما شاهدنا — كان متحداً فى فكر ماركس مع الإيمان بأن عبوديتنا الاقتصادية مكتوب عليها أن تنتهى ؛ وبينما تصل التكنولوجيا إلى حد الكمال ، وتصبح الطبيعة تحت سيطرة بشرية ، فإن العلاقات الاقتصادية سوف تفقد سلطتها الجازمة ، وسوف تكسب الكائنات البشرية السيطرة على حياتها وتاريخها .

ولكن الأمل من هذا النوع قد تلاشى ، لا بين الماركسيين وحدهم ، بل فى كل مكان آخر . ويبدو التاريخ الآن يهدد بالشر بدلاً من أن يكون خيراً . لقد

انتهكت الأحداث منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤ الرغبات والتوقعات البشرية بطيش واستهتار ، ونتيجة لذلك أصبح مذهب الحتمية التاريخية مبدأ مقضياً عليه . ولإبقاء على الأمل ، ولكى نعيش ككائنات بشرية وليس كالدمى فإنه من الضرورى أن نقاوم المبادئ التى ترفض استقلالنا ، وأن نقول - ربما بدون شروط - إن التاريخ هو ما نصنعه نحن .

وقد تحول أتباع ماركس نحو مذهب الإرادة بإدراك ودون تحفظ كأى شخص آخر . وكان لينين ، وهو أفضل مثل معروف ، غير مستعد لانتظار المسار الطبيعى للأحداث (الطبيعى وفقاً للفكر الماركسى) فى روسيا وفى أكتوبر ١٩١٧ أظهر سلطة الكائنات البشرية بشكل لتغيير مسار التاريخ . وهناك مدرسة معاصرة للفكر الماركسى ، يشار إليها غالباً باسم « النظرية الانتقادية » تؤكد أيضاً فعالية الفكر والعمل المتأنى . ويكرس واضعو النظرية الانتقادية اهتماماً كبيراً للثقافة باعتبارها مجالاً مستقلاً للنشاط البشرى ، ورغم أن الثقافة لا تعزز الحرية فى الوقت الحالى ، فإنهم يعتقدون أنها تستطيع ذلك . إن الجنس البشرى يستطيع أن يرتفع فوق القوى التاريخية التى حرمتنا من البهجة والكرامة .

والمذهب الإرادى الواضح لدى لينين ، وواضعى النظرية الانتقادية كان موجوداً ، غالباً بشكل ساذج ، فى المذهب الليبرالى دائماً . وكان فرانكلين د. روزفلت ، وأتباع النظام الاقتصادى الجديد « نيوديل » الأوائل يشكون فى مقدرة الكائنات البشرية على تشكيل التاريخ كما أن الثقة بالذات التاريخية كانت ظاهرة أيضاً فى خلفاء روزفلت الليبراليين ، هارى ترومان ، جون ف. كنيدي وليندون جونسون .

غير أنه فى عهد آخر هؤلاء الخلفاء وأكثرهم قوة ، وهو ليندون جونسون أفلت التاريخ بصورة شاملة وكارثة من الزمام . وقد حدث هذا فى فيتنام حيث تورطت أمريكا فى حرب عجزت عن الانسحاب منها أو كسبها أو تبريرها . وقد كفلت هذه الحرب للأمريكيين منظوراً أكثر كآبة . ونحن نتساءل الآن عما إذا كان مذهب

الإرادة الليبرالية كان صحيحاً على الإطلاق . وعندما ننظر إلى الوراء عبر السنوات منذ الحرب العالمية الثانية ، التي بذلت خلالها جهود شاقة للتغلب على البطالة ، وتقديم مساكن للفقراء ، وضمان مستوى لائق ، بوسائل أخرى لكل شخص ، من الرفاهية المادية ، فإننا لسنا على ثقة من أن الكثير قد تحقق . كانت حالات الفشل واضحة ، وفكرة أننا نتاج لظروفنا السياسية ولسنا صناعتها كان لها حجة جديدة تبدو مقنعة ، وعند النظر أكثر إلى الوراء من موقفنا الحالي الذي يتسم بالشك في الذات ، يمكننا أن نرى كيف كان مزاج السيطرة الذي أظهره روزفلت ولينين ، إذ أن مشروع « النيو ديل » الذي قدمه روزفلت لم يعد الرخاء ، وقد مهد لينين الطريق لا للانسجام بلا إكراه الذي كان متوقعاً . قبل الثورة البلشفية ، بل لطغيان بشع .

وكما يوحي نموذج لينين ، فإن أجراً المزايع عن السيطرة التاريخية جاءت من الثوريين الحديثين ، وقد كانت هناك دائماً ثورات بطبيعة الحال ، ولكن في المئات القليلة الأخيرة من السنوات فقط قام بالثورات رجال ونساء ، كانوا يعتقدون إنهم قادرون لا على مجرد أن يحلوا محل الحكومة ، بل وتدمير نظام اجتماعي وسياسي بأسره وإقامة نظام آخر . وكانت مثل هذه الثقة بالنفس هي التي حركت كلاً من الثوريين الفرنسيين والسوفيت . وقد عكست موقفاً واسع الانتشار في العصر الحديث وموجود في الكثيرين (مثل رجال الأعمال الأمريكيين) الذين ليس لديهم اهتمام بالثورة السياسية أو يعارضونها ، والثقة بالنفس لدى الثوريين ليست إلا مظهراً مثيراً للثقة بالنفس في العصر الحديث — ثقة في المقدرة البشرية والفضيلة التي ظهرت في عصر النهضة ، ووجدت تعبيراً عنها في النشاط الكثيف الذي عمر الأراضي بالسكان وأدى إلى تصنيع قارة أمريكا الشمالية ، كان من الواضح أنه بانتصارات العلوم والتكنولوجيا .

إن الفكرة الحديثة عن الثورة ، فكرة إعادة البناء السريع والتام ، تقدم تركيزاً مناسباً لانعكاس الفكر في سلطتنا عبر التاريخ . فهل للثقة بالنفس لدى

الثوريين أى تبرير؟ هناك أسباب جيدة للزعم بأنها لا تفعل ذلك . رغم أن هذه الأسباب ، كما سأحاول أن أظهر ، لا تنقل المسألة برمتها إلى مقرها الأخير .

أول كل شىء أنه من الصعب رؤية كيف يمكن تبرير الثقة بالنفس الثورية نظراً لحدود قدرتنا على معرفة المجتمع . وينبغى أن نحذر من ترك انتصارات العلوم الطبيعية تضللنا ، فمن المشكوك فيه للغاية أنه يمكن فهم المجتمع بالدقة والصورة الكاملة التى تتميز بها معرفتنا بالأشياء الطبيعية . وليس هذا المجرّد أن المجتمع معقد للغاية ، وإن كان هذا جزء منه ، بل وأيضاً لأننا أنفسنا عناصر من المجتمع ، ولا يمكننا أن نقف خارجه كلية ، أودرسته بدون تحيز أو عاطفة كما قد نفعل مع شىء معدنى . وعلاوة على ذلك ، فإننا حتى لو كان ذلك فى استطاعتنا ، فإن المجتمع يتكون من كائنات من الواضح أنها قادرة على الاختيار بحرية ، الاختيار بوسائل لا يمكن توقعها ، ومن ثم لا يمكن إدماجها فى أية مجموعة من المعرفة . ويؤكد أنصار مذهب السلوكية أن مثل هذه الحرية « وهم » ، ولكن عدداً من المفكرين المشهورين لا يوافقون على ذلك .

وإذا كان المجتمع خارج نطاق المعرفة الدقيقة والمؤكدة بشكل ما ، فإننا لن نكون فى وضع لتغييره بإرادتنا . ولن نستطيع التنبؤ بكل عواقب أعمالنا ، ومن ثم فإنها غالباً ما تؤدى إلى نتائج غير مقصودة . وكثيراً ما أشير إلى أن كلاً من الثوريين الفرنسيين فى ١٧٨٩ والثوريين الروس فى ١٩١٧ بدلاً من أن يغيروا المجتمع ، أعادوا إنشاء المجتمعات القديمة إلى حد كبير ، وهى التى انطلقوا لتدميرها . . ولم تكن روسيا فى عهد ستالين تختلف عن روسيا القيصرية . ويبدو أن مثل هذا التكرار للماضى دون وعى يشهد على جهلنا التاريخى ، فإذا استطعنا فهم الماضى ، لما كررناه بصورة عمياء .

وهناك سبب آخر للشك فى حيوية الثورة الحديثة ، يتعلق بالطابع الإنسانى ، فالثقة بإمكانية الثورة الكلية والناجحة ، تفترض مسبقاً ثقة كبيرة فى

أنفسنا . فالثورة لا يمكن أن تنجح إلا إذا كان مدبروها ممتازين للغاية — ممتازين إلى حد يكفى للتصور بدقة ، والسعى لا من أجل رفاهية الجنس البشرى فحسب ، بل وأن يكونوا ممتازين أيضاً بما يكفى لعدم إفسادهم بواسطة استخدام العنف ، والذي لا يمكنهم تفاديه بصفتهم ثوريين . كما أن أية ثورة لا يمكن أن تنجح إلا إذا كانت جماهير العامة فى مجموعها قادرة على أن تصبح ، أو تجعل صالحة ، وإلا فإن المجتمع الجديد سيكون بيتاً من ورق اللعب .

ولا يكاد يكون من الضرورى القول بأن هناك مجالاً للشك فى أن الطبيعة البشرية تتطابق مع هذه الافتراضات المسبقة المتملقة ، فإذا لم تكن كذلك ، وإذا كانت هناك نقاط ضعف فى كل من الثورة ، وفى الشعب بصفة عامة . لأن الموقف الثورى سوف يشجع عندئذ على التماهى فى العنف والإرهاب ، وسيستجه النظام الجديد حتى ولو كان أفضل من القديم إلى تهيئة فرص جديدة للشر .

فهل ينبغى علينا أن نقنع بموقف وسط — موقف ينكر أننا لسنا مسيطرين على التاريخ ، ولسنا مجرد دُمى ؟ هل يجب أن نؤكد مقدرتنا فى التأثير على التاريخ ، فى حين أننا نعرف بأننا عاجزون عن السيطرة عليه تماماً ؟ وسيكون مثل هذا الموقف متعقلاً بطبيعة الحال ، لأنه سوف يتفق مع الانطباع الذى يتفق مع الفطرة ، والذي يجعل المرء عرضة لاستنتاجه من قراءة التاريخ أو ملاحظة الأحداث الجارية ، وستكون له مرارة مؤكدة . وسوف يتصور أن الكائنات البشرية لم تمنح دورها الواضح ، إما بالوقوف تماماً فوق التاريخ وحكمه ، أو أن تغوص كلية فى التاريخ دون أى تفكير فى النضال ضده .

ولعل الموقف الذى يقصر عن بلوغ أى من الطرفين هو الموقف الصحيح ، ومع ذلك فإن أى شخص يريد أن يفكر ويفهم ، وسيكون من المستحسن أن يتناول المواقف الوسطى بحذر ، لأنها تشجعك على أن تتوقف عن التفكير مفترضاً أن السؤال قد تم حسمه ، وهذا أحد الأسباب التى تجعلها جذابة بالنسبة لنا ، إذ أنها تعدنا بتخفيف الجهد الشاق فى التفكير ، غير أنه لم يتم حسم الكثير فى

الغالب ، وأنت قررت فقط أن تتجنب كلا الطرفين . وفى الواقع إن الموقف الوسط ربما كان يتكون من مواقف عديدة مختلفة لم يفرق بينها المحقق أو يختار من بينها . والقول بأن الحقيقة تقع فى مكان ما بين طرفين - كما يفعل عادة الأشخاص غير المفكرين - يلقى بعض الضوء . . فأنت تمضى فى النظر إلى الأشياء مثلما كنت تفعل دائماً ، لأن التأمل لا يجعلك تتعمق أو يغير فهمك .

وليس واضحاً أيضاً أن الموقف الوسط يمكن الدفاع عنه ، فمن ناحية تكون القضية ضد الثورة من القوة بحيث تجعلنا نتساءل عما إذا كانت الأهداف التاريخية المحدودة يمكن تحقيقها . . فهل من الممكن مثلاً الحفاظ على الاستقرار ضد قوى التغيير التكنولوجى ؟ لقد وصف كاتب أمريكى كبير « ما حدث فعلاً عند اختراع القاطرة البخارية ، أو المولد الكهربائى ، أو السيارة ، والطائرة ، والراديو » فقال إنه كان كما يلى ببساطة : لقد ارتفعت روحنا المعنوية ، وأطلقنا صيحة فرح قائلين : « أيها الفتيان امسكوا قبعتكم . . ها نحن سنعود إلى الانطلاق مرة أخرى » ^(٢) فهل يكون الاعتدال التاريخى ممكناً ؟

ومن الناحية الأخرى ، فإن المثل الأعلى الثورى له قدرة وكرامة ، لم تدمرهما الحجج العقلية السابقة مثل السلطة والكرامة . وحتى إذا وجدت إدراكاً سليماً فى الحجة المعادية للثورية ، فإنك قد تشعر بتعاطف متباطئ ولا يمكن تفسيره نحو الجانب الثورى . ومع حجج للديمقراطية المباشرة ، ولسياسة الخلاص ، فإنها قد تسخر من الإدراك السليم ، ولكنها مع ذلك تقول شيئاً يحتاج إلى التعبير عنه . وهناك شىء كثيراً ما يعبر عنه فى الكتابات الثورية ، والتى بدونها كانت الحضارة ستكون أكثر فقراً ، وهو الإحساس بالبهاء المحتمل للبشرية . ويفترض المعتدلون السياسيون عادة أن الكائنات البشرية ذوى مستوى متوسط وحياة

(٢) جوزيف وود كراتش : « الطبيعة البشرية ، والحالة البشرية » (نيويورك : راندوم هاوس - ١٩٥٩) ص

عادية ، والمثل الأعلى للبهاء البشرى ، الذى عبر عنه - على سبيل المثال - فى التصورات اليونانية للآلهة باعتبارها كائنات بشرية خالدة وقوية ، لم يعد له وجود . وأصبحت الطاقات الكامنة للحياة متماثلة مع أكثر الحقائق غير المشجعة ، ويرفض الثوريون قبول أية تحقيقات مماثلة للهوية وهم يؤكدون مرة أخرى إمكانية البهاء .

وهم عندما يفعلون ذلك ، فإنهم يفعلون أكثر من التعبير عن حقيقة بشأن الجنس البشرى ، كما أنهم ، إذا استعرنا عبارة مسيحية تقليدية ، يضعون المجتمع « تحت محاكمة عقلية » وهم يرفضون السماح للنظام القائم بتحديد الطاقات البشرية الكامنة . وحتى أولئك الذين يشكون فى الثورة ، قد يوافقون على أنها عامل فاصل لحفاظنا الروحي على الذات من أجل الحفاظ على النظرة الانتقادية للمجتمع ، والتي تقدمها الكتابات الثورية غالباً .

وسوف يشعر الكثيرون أيضاً أن هناك إشارة للحقيقة على الأقل فى التمجيد الثورى للإنسان باعتباره سيداً للتاريخ ، وهو ما يمضى إلى أبعد من مجرد تمجيد للحياة ، فهم يؤكدون أن الناس أنفسهم يستطيعون أن يجعلوا بهاء الحياة واقعاً حقيقياً تماماً . وفى الكتاب المقدس : إن للرجال والنساء « سيطرة على الأسماك فى البحر ، وعلى الطيور فى الجو ، وعلى كل شىء حتى يتحرك فوق الأرض » (٣) وفى كتب الثوريين ، فإن لهم سيطرة على أنفسهم وتاريخهم أيضاً . وقد يقول البعض إن هذه دعوة للفوضى والعنف . وقد يكون هذا حقاً تماماً . ولكن افترض أنه صحيح يدخل مشكلات معينة قد لا يكون من المتعذر حلها ، ولكنها خطيرة بالتأكيد . فهل بهاء الحياة إذن مجرد خيال ، ولن يتحقق قط ؟ وإذا كنا نحن البشر لسنا سادة التاريخ ، فأى معنى يمكن أن يكون للتاريخ ؟

إن جزءاً غير صغير من إفساد الأخلاق فى العصر الحاضر ينشأ من حقيقة أننا

لا نعرف ما الذى نفكر فيه بشأن هذه المسائل . ومنذ بداية الحرب العالمية الثانية ، هزت ثقتنا سلسلة من الكوارث العميقة وغير المتوقعة . إن العيش فى قرن شمل حريين عالميتين طويلتين ومدمرتين ، وكساد اقتصادى طويل الأمد ، وطغيان هتلر وستالين ، مع انتهاكاتهما المحسوبة المغالى فيها للكرامة الإنسانية ، يجعلنا نشك فى أن التاريخ تحت إدارة الكائنات البشرية ، أو أية قوة خيرة . إن حضارة دينية قد تتحمل مثل هذا الإثباط للعزائم ، لأن الإيمان بأشياء فوق التاريخ سوف يبقى . ولكن الناس اليوم يهتمون أقل كثيراً بالارتفاع فوق التاريخ منهم بالسيطرة عليه ، وأقل من الدخول فى عالم آخر بدلاً من تحسين ذلك الذى نعيش فيه الآن . وفى مثل هذه الظروف ، فإن فقد الثقة فى المستقبل ، هو بمثابة معاناة تضليل روحى أساسى .

وهكذا فإن رأينا الكلى فى أنفسنا والحقيقة فى خطر فى هذا السؤال . ورغم أن النظرة الثورية لا تتمسك بها صراحة إلا أقلية ، فإنها تعبر عن ثقة إنسانية بالنفس كانت تشترك فيها أغلبية كبيرة . وإذا كان الناس قد أصبحوا اليوم مقتنعين بأنهم يفتقرون إلى القدرة على الثورة ، فهذه مسألة ليست صغيرة ، فهى تشكل تهديداً لما يمكن أن نطلق عليه « الروح المعنوية الكونية » وتتحداهم لكى يراجعوا بشكل أساسى نظرتهم بأسرها عن العالم .

وبعد أن بحثنا المدى الممكن للسيطرة البشرية على التاريخ دعونا ننظر بإمعان إلى الوسائل . ولعل أهم سؤال هنا له صلة بدور العنف .

٢٨ هل نستطيع تشكيل التاريخ بدون استخدام العنف على نطاق واسع ؟

إن الجانبين الأساسيين لهذا السؤال قدمهما الليبراليون والراديكاليون : فالليبراليون يعتقدون إمكانية تصحيح الظلم من خلال الإقناع ، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو أحد المبادئ الجوهرية للمثل الأعلى الليبرالى : إن كل

شخص له الحق في أن يتكلم بحرية ، وأن ينضم إلى الآخرين الذين يتفقون معه في الرأي في إصدار آراء شخصية ، وبمقتضى هذا الحق ، فإن كل شخص يستطيع أن يضع شكواه تحت أنظار الحكومة والمواطنين . والنقطة الحرجة هي أن المرء يستطيع أن يتوقع استماعاً معقولاً له مما يعنى لا مجرد أن شكواه سوف تبحث بعدل فحسب ، بل وأن كل الأعمال الضرورية سوف تتخذ . وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل الحرية عملية ومرغوباً فيها ، فهي تقدم وسيلة سلمية لتصحيح الظلم . ومن ثم فإن الليبراليين متفائلين فيما يتعلق بالغايات والوسائل معاً فإن أخطر حالات الظلم يمكن القضاء عليها في النهاية ، وهذا يمكن عمله بدون عنف .

أما الراديكاليون ، من الناحية الأخرى ، فإنهم بصورة نموذجية يشكون في فعالية الإقناع ، عندما تكون مصالح رئيسية في خطر . وماركس نفسه — على سبيل المثال — لم يتوقع أن يتخلى الرأسماليون عن ممتلكاتهم طواعية . وبينما كان يفترض أن البروليتاريا قد تصل إلى السلطة سلمياً في دولة أو اثنتين ، فإنه كان يعتقد أن العنف سيكون أمراً لا يمكن تجنبه في أغلب الدول .

وهكذا فإن الراديكاليين متفائلون فيما يتعلق بالغايات ولكنهم متشائمون بالنسبة للوسائل . فهم يعتقدون ، مثل الليبراليين ، أن الظلم سوف يقهر في النهاية ، ولكنهم لا يتوقعون أن يحدث ذلك من خلال اتفاق مشترك . إنه قياس لخطورة الظلم ، على الأقل الظلم الاقتصادي (إذا كنا نتحدث عن ماركس وأتباعه) وهو يقسم الكائنات البشرية بشكل عميق ، بحيث لا يمكنهم فهم مصالح بعضهم البعض ، أو يدخلون في مناقشات مشتركة .

وينشأ الفرق بين الليبراليين والراديكاليين إلى حد ما من تقديراتهم المختلفة للعنف . فالليبرالي سوف يعتبر العنف على الأرجح شكلاً شريعاً فريداً للسلطة . ولا يعنى ذلك أن الليبراليين يستبعدونه في كل الظروف ، كما يفعل الفوضويون وأنصار السلام ، ولكنهم يشعرون فعلاً بأنه يهدم العلاقات المحترمة بصورة أكثر

أساسية من أى شكل آخر للسلطة ، فالعنف ، مثلاً ، أسوأ من الدعاية أو الضغط الاقتصادى ، ومن ثم فإنه يجب ألا يستخدم إلا باعتباره الملجأ الأخير .

والراديكاليون عادة أكثر استعداداً من الليبراليين لقبول العنف باعتباره وسيلة مؤقتة . وعلى المدى البعيد ، فإنهم يتطلعون إلى تقليل كبير ، أو حتى الاختفاء الكلى للعنف ، ويحتمل أن يشجبوا بحماسة العنف القمعى الذى تستخدم الطبقات المسيطرة ، غير أنه بالنسبة للراديكالى النموذجى ، فإن الدعايات والضغط الاقتصادى التى تستخدمها هذه الطبقات ليست أفضل أخلاقياً من العنف . كما أن المقاومة الفعالة بواسطة أولئك الذين يوجدون أسفل منهم مستحيلة إذا منع العنف .

وأغلب الراديكاليين يمضون إلى هذا الشوط على الأقل ، فالبعض يرى أن العنف الذى يستخدم لأغراض ثورية بواسطة الأشخاص المضطهدين هو خير إيجابى . فهو برهان على الإنسانية . والكائنات البشرية وحدها تستطيع أن تثور بعنف ، ومن ثم فإنها تظهر أنها ليست مجرد أشياء تستخدم كما يريد الآخرون . غير أن هناك شىء أكثر حسماً يسبب الانقسام الليبرالى - الراديكالى حول العنف ، من الخلاف الذى يتعلق بأخلاقيات العنف ، فهناك خلاف حول طبيعة الكائنات البشرية .

إن الليبراليين بشكل مميز يعتبرون الكائنات البشرية متعلقة فى المعتقدات والأفعال معاً ، أى أن الناس لا يستخدمون العقل - ويستخدمونه بكفاءة - فى الوصول إلى معتقداتهم فحسب ، بل إنهم يشكلون تصرفاتهم أيضاً فى ضوء هذه المعتقدات العقلية ، وهذا هو السبب فى أن الليبراليين يعتبرون الإقناع أفضل طريقة لمهاجمة الظلم .

ولا يعارض الراديكاليون عادة مسألة أن البشر متعلقين فى الجوهر ، والواقع أن آماهم البعيدة المدى تعتمد على هذا الافتراض ، ولكنهم عادة يعتقدون أن

تحقيق هذا الجوهر العقلي أحبط تحت ظروف خلقها ظلم خطير ، وهذا هو السبب أن الإقناع لن ينجح . ويصور ماركس وجهة النظر هذه ، فقد كان يعتقد أن الكائنات البشرية متعقلين بما يكفي للحياة الاجتماعية والاقتصادية في النهاية ، بعد دعم الثورة الشيوعية ، لكي توضع برمتها تحت حكم العقل ، مع اختفاء العنف . ولكنه لم يكن بالتأكيد مؤمناً بأن الرأسماليين متعقلين إلا بالمعنى الضيق عقلياً لمتابعة مصالحهم الأنانية . وقد كانوا غير متعقلين بالتأكيد بما يكفي لفهم طبيعة الصالح أو قوانين التطور الاقتصادي ، فلماذا لم يفهمونها ؟ لأن عقولهم ببساطة كانت محصورة بظروفهم . وكان ماركس يعتقد أن الرأسماليين قادرون على أن يكونوا عقلانيين بشأن مصالحهم الخاصة ، ولكن ليس بشأن احتياجات البشرية .

ويلتزم كثيرون من الراديكاليين لنوع من المذهب الحتمى كهذا ، وهم يعتقدون أن المظالم الخطيرة لا يمكن تصحيحها عادة بدون العنف ، لأن هذه المظالم تدمر العقلانية ، وتنشئ تقسيمات لا يستطيع العقل أن يتغلب عليها . وإذا جاز القول فإن السؤال هو : هل يعيش الجميع في كون واحد . وسيكون من المبالغة القول بأنهم لا يفعلون ذلك ، كما يرى بعض الراديكاليين ، على الأقل في الوقت الحالى . ففي الماركسية ، مثلاً : يعيش العمال والرأسماليون حياة مختلفة بصورة أساسية ، وبينما يدخل النظام الرأسمالى أيامه الأخيرة ، تصبح لهم فلسفات مختلفة ، وانفعالات مختلفة ، وغايات مختلفة . ونتيجة لذلك ، فإنهم لا يستطيعون مخاطبة بعضهم البعض بشكل سلمى . وتكون علاقاتهم حتماً عنيفة . وقد وضع بعض الراديكاليين تأكيداً صارماً على الفصل بين الزوج والبيض ، وزعموا أن مصالح السود والبيض متباينة تماماً ، وأن العقل لا يمكنه التعامل مع القضايا التى تفصل بينهم .

ويرفض الليبراليون باستمرار مثل هذه التقسيمات (وإن لم يكن الليبراليون وحدهم) فالكائنات البشرية لم تكن قط متباعدين ، إذ أنهم مازالوا لا يشتركون

فى كون واحد من العقل ، فى الرأى الليبرالى . ومن ثم فإنه لا يمكن التسليم بأن المناقشة مفيدة والعنف لا مفر منه .

إن القضية ليست طبيعة الكائنات البشرية بوجه عام فحسب ، بل هى أيضاً طبيعة العقل ، ولقد ذكرت القضية وكأن التعقل يشمل الاهتمام بمصالح الآخرين ، وافترضت أن الشخص المتعقل يستطيع أن يتحدث مع الآخرين بسبب قدرة عقلية على الفهم واحترام اهتماماتهم . ويمكن القول فى إيجاز ، أن العقل ملكة عقلية أخلاقية . والنظر إلى العقل بهذه الطريقة من تقاليد المذهب الليبرالى ، ولكن هناك مفهوم آخر للعقل ، وحتى أولئك الذين يرفضونه يجب أن يكونوا على استعداد لوضعه فى الحسبان .

وقد لا يكون العقل أكثر من ملكة عقلية لإجراء حسابات الوسائل والغايات ، ملكة عقلية لا صلة لها بالمبادئ الأخلاقية . وقد يكون الشخص المتعقل بارع فقط فى ابتكار طرق تحسين مصالح أنانية . ومن وجهة النظر هذه ، فإن العقل لا يكشف عن النظام المثالى الذى ينبغى أن نعيش فى داخله ، ولكنه — كما قال هيوم — « مجرد عبد للعواطف » .

والبت فى هذه القضية بالذات ، لا يحسم السؤال الذى ناقشه ، وإن كان له فعلاً تأثير هام عليه . فإذا كان العقل وسيلة فقط ، فإنه قد يثير العنف التاريخى بدلاً من أن يجعله معتدلاً ، لأنه سوف يجعل الأفراد والمجموعات فقط أكثر وعياً بمصالحهم المنفصلة .

وقد يمكن الحصول على مساعدة فى التفكير بشأن دور العنف فى التاريخ ، بإمعان الفكر فى مذهب اللاعنف . وقد دافع بعض من أبرز الشخصيات فى العصر الحديث عن اللاعنف ومارسوه ، ومنهم على سبيل المثال ليو تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠) الذى يعتبره الكثيرون أعظم كاتب روائى على الإطلاق ، والمهاتما غاندى (١٨٦٩ - ١٩٤٨) المخطط لاستقلال الهند ، والزعيم الروحى والسياسى الكبير فى نفس الوقت . وفى أمريكا يمثل اللاعنف مارتىن لوتركنج ،

الصغير (١٩٢٩ - ١٩٦٨) الذى فقد - مثل غاندى - حياته فى النهاية بسبب العنف الذى رفض بعناد استخدامه فى نضاله الطويل ضد السيطرة والظلم العنصرى .

ومن الأمور الجوهرية للرأى الذى كان يمثلته تولستوى ، وغاندى وكنج التمييز بين اللاعنف ، واللامقاومة . فاللامقاومة تعنى خضوعاً مطلقاً لكل المظالم والعنف ، بينما اللاعنف شكل من أشكال المقاومة . واللامقاومة تعنى التخلّى عن كل حسابات الوسائل والغايات ، أما اللاعنف فإنه يتضمن استراتيجيات متطورة ، (ويكون غالباً مصحوباً بعصيان مدنى ، الذى نوقش بإيجاز بالاشتراك مع السؤال رقم ١٧) واللامقاومة هى رفض لاستخدام أى نوع من القوة ، أما اللاعنف فهو رفض لاستخدام قوة عنيفة ، ولكنه يستهدف التأثير على الأشخاص بوسائل أخرى . وقد يبدو أن اللامقاومة شىء ينافى العقل ، ولكنها تستطيع فى الواقع أن تقدم موقفاً ذا نقاء روحى كبير ، فهى تمثل رفضاً للسياسات وكل الوسائل البشرية ، وأن يعهد بالمستقبل كلية إلى الله . والمثال العظيم للامقاومة - وربما الوحيد - هو يسوع . ولكن روح اللامقاومة - حب كل الكائنات البشرية غير المشروط والثقة التى لا حد لها فى الله - موجودة فى اللاعنف ، وكان تولستوى ، وغاندى ، وكنج جميعاً يستلهمونها من يسوع . والطابع الفريد لللاعنف تجده فى تعبير « مقاومة بلا عنف » . واللاعنف طريقة لاستخدام القوة ، وهى سياسية بصورة شاملة ، فقد كان تولستوى فى الواقع يسعى إلى الإطاحة بالنظام الاجتماعى والسياسى لروسيا القيصرية (على الرغم من أنه كان غير قادر فى عزله على تهديده بشكل جدى) وأجبر غاندى الحكومة الامبريالية الانجليزية على الانسحاب من الهند ، ومع أن كنج كان يضبط نفسه ببطولة فى وسائل مقاومته ، فإنه كان شخصية ثورية فى المجتمع الأمريكى .

ويمكننا القول بإيجاز أن مذهب اللاعنف يقدم رداً قوياً بالإيجاب على السؤال المطروح أمامنا . فنحن نستطيع أن نشكل التاريخ لا بدون استخدام العنف

الشامل فحسب ، بل ربما بدون استخدام العنف على الإطلاق . وأنصار اللاعنف فى الواقع دائماً أشخاص يطلبون تغييراً عميقاً وسريعاً ، وهم بهذا المعنى متطرفون ، غير أنهم على عكس الراديكاليين النموذجيين يتوقعون التغيير بدون عنف .

ومع ذلك فسيكون من التضليل القول بأن أنصار اللاعنف يؤمنون بإمكانية التغيير بدون عنف ، والكلمة المناسبة هى « الضرورة » . فالعنف وسيلة فاشلة للإفساد ، وأغلب الراديكاليين يظهرون نفوراً من العنف — ولكنهم فى غاياتهم أساساً ، يتصورون عالماً بدون حرب ، ومجتمعات بلا طبقات أو سيطرة . وهذا النفور فى أنصار اللاعنف يغطى الوسائل والغايات أيضاً . والمعتقد أن العنف ينشأ فى الواقع دائماً بصحبة الغطرسة والكراهية ، وهذه الصحبة الشريرة تزدهر حيثما كان العنف يحكم . والعنف دائماً فى عداء مع العقل ، ودائماً ما يدمر إمكانية هذا الكلام الصبور والمحبة ، الذى نسميه غالباً الحوار ، الذى نجريه بشكل أفضل مع الحلفاء والأصدقاء ، ولكننا لا ندخل فيه مع الخصوم إلا من حين لآخر ، إن العنف يبدد إنسانيتنا المشتركة ، وهذا بمثابة القول بأنه حيث إن إنسانيتنا مشتركة أساساً ، فإن ذلك يبدد إنسانيتنا .

ومن ناحية أخرى ، فإن اللاعنف يفتح الطريق إلى علاقات إنسانية صادقة ، حتى فى وسط الصراع . فهو وسيلة لمقاومة الشر بدون إذلال وعزل مرتكبى الشر إلى الأبد ، وهذا على أية حال هو ما يزعمه أنصاره . وقد تأكدت بقوة الصلة بين اللاعنف والحوار ، وإن كان ذلك قد جاء بصورة ضمنية فى تجربة كل من غاندى وكنج ، فى كتابات توماس ميرتون (١٩١٥ - ١٩٦٨) وهو واحد من أكبر الشخصيات الروحانية فى أمريكا فى القرن العشرين . وكان ميرتون راهباً من اللاترابيين ولهذا لم يكن فى استطاعته المشاركة فى أنشطة اللاعنف ، غير أنه كان يتابع من ديره عن كذب النضال من أجل العدالة العنصرية الذى يقوده مارتن لوتر كنج الصغير ، وقد دافع فى كتاباته ببلاغة عن مبدأ اللاعنف . وكان اللاعنف

بالنسبة لمبرتون يختلف عن العنف بأنه ينشأ عن تواضع لا عن غطرسة ، وبأنه بمعاملة الخصوم باحترام ، فهو انتصار على الكراهية في مواقف تكون فيها الكراهية عادة هي المسيطرة . ولا يهدف اللاعنّف إلى سحق الذين على الجانب الآخر ، بل إلى إيقاظ ضمائرهم ، وتمهيد الطريق إلى الحديث معهم ، فاللاعنف هو الصبر . وهو يرمى قبل كل شيء إلى خلق حالة نفسية لتفتّح حوارى ، في ظروف تغرى الناس بقتل بعضهم البعض .

فما هي تقنيات اللاعنّف ؟ هذا سؤال بدون رد خطابى جيد ، فالرد عملى . وهناك بلاريب تقنيات تقليدية – تنظيم المسيرات ، والاجتماعات العامة ، والمقاطعات ، وما إلى ذلك . ولكن جوهر اللاعنّف ليس فى التقنيات ، بل فى الروح التى تحركه – التواضع والحب . وتختلف التقنيات باختلاف الظروف ، والممارسة الناجحة لللاعنف تتطلب زعماء ليست لديهم المهارة لابتكار تقنيات مناسبة فحسب ، بل والشخصية الساحرة لإغراء أعداد كبيرة على ممارستها ، بدون غطرسة أو كراهية ، وغالباً فى وجه استفزاز متكرر .

والواضح أن هناك الكثير هنا مما يهم دارس السياسة ، فالسياسة غالباً بغية أخلاقياً ، وأحياناً تكون وحشية ، ومذهب اللاعنّف هو رؤية للسياسة باعتبارها نبيلة من الناحية الروحية . والتغييرات التاريخية العميقة تتضمن فى العادة قوة وصراعاً مريراً ، واللاعنف هو مثل أعلى للثورة من خلال التنوير الأخلاقى لا الموت . ومع ذلك فإن المرء لابد أن يسأل عما إذا كانت قضية اللاعنّف صحيحة تماماً .

لسوء الحظ أنها ليست كذلك – على الأقل ، ليس دون أى شك . وهنا سوف نلاحظ سؤالين فقط ، تكون بالنسبة لهما أكثر عرضة للانتقاد . والأول سؤال عملى وهو : هل تجعل الظروف فعالية اللاعنّف محدودة بشدة ؟ فهل تكون محدودة مثلاً بنوع الخصوم الذين تواجههم ؟ من الصعب الاعتقاد بأن حملات اللاعنّف يمكن أن تحل محل غزو نورمانديا ومعركة ستالينجراد ، كخطوات نحو الهزيمة

النهائية لهتلر . وهل يعتمد اللاعنف فى نجاحه على زعامة من نوع نادر ؟ إن رجالاً مثل مارتن لوتر كننج الصغير مثلاً لا يحتمل أن يظهر فى كل جيل ، وعندما قتل أثبت أنه لا يمكن تعويضه ، ولا يشير هذا السؤال إلى الرفض الكلى لللاعنف ، بل إلى الاعتراف به كأسلوب ذا إمكانيات محدودة فى التطبيق .

والسؤال الثانى أقل عملية وأكثر فلسفية وهو : هل مذهب اللاعنف غامض ، ويشجع على رفض مواجهة الشر فى الطبيعة البشرية ؟ يبدو أن خصوم اللاعنف يفترضون أن الشر فى الكائنات البشرية سطحى نسبياً . ويستطيع الضحايا أن يقتربوا من مضطهديهم بحب وتفتح ، على الرغم من الأخطاء التى عانوا منها ، والمضطهدون العنيدون يمكن أن يستدرجوا بعيداً عن التحامل والمصلحة الأنانية إلى نطاق الحوار . فهل هذا مجرد صورة أخرى من الوهم القديم (كما يراها البعض) والتى ناقشناها قرب بداية هذا الكتاب فيما يتعلق بروسو : الوهم بأننا لسنا أشراراً بل سيئو الحظ فقط - سيئو الحظ إلى حد يكفى للسقوط تحت تأثير الظروف التى تجعلنا نتصرف بطرق شريرة ؟ وهذا رأى كما رأينا (سواء كان وهمياً أم لا) يشير توقعات خيالية فى النهاية ، بأننا بتغيير الظروف سوف نعيد خلق الجنس البشرى ، ونوجد عالماً متغيراً . فهل مذهب اللاعنف نوع يشبه حلم المدينة الفاضلة - مدينة فاضلة ذات تغيير تاريخى ؟

والآن ، وبعد التأمل فى الأسئلة التى تتعلق بكل من المدى الممكن والوسائل الضرورية للتغيير التاريخى المتعمد ، دعونا نمعن النظر فى مغزاه . إن السؤال الذى نواجهه هنا هو هل يحدد التغيير التاريخى الإطار الكلى للحياة البشرية ؟ وهل تخضع علاقاتك بالكائنات البشرية الأخرى وبالعالم للتاريخ بصورة كلية ؟ أم أن هناك بنياناً من الصواب والحقيقة لا يتغير ، يستطيع الكائن الأخلاقى والعقلانى أن يلجأ إليه بغض النظر عما يحدث فى التاريخ ؟ سوف يكون أمراً مطمئناً أن نعتقد أن هناك مثل هذا البنيان ، وأن معايير وحقائق معينة - على الأقل - لن يطرأها التاريخ . غير أن عدداً من المفكرين ينكرون هذه الطمأنينة ، ويقولون أن كل

الحقائق ، وكل المبادئ ، وكل القواعد الأخلاقية قابلة للتغير ، وسوف يغرق كل شىء فى تدفق الأحداث ، وسوف يطوق العبث الذى لا طائل منه ومأساة التاريخ عالمنا . فهل هذا صحيح ؟

٢٩ هل تتغير الحقيقة والصواب خلال التاريخ ؟

قد يساورنا الشك فى أن كل الذين سوف يردون على هذا السؤال بالإيجاب — معايير التغير — كما يؤكدون على استعداد للعيش فى عالم من النوع الذى أخذه على عاتقهم ، وبعبارة أخرى فإننا قد نشك فى أنهم يدركون تماماً ماذا يقولون . فإذا كانت الحقيقة والصواب يتغيران فعلاً خلال مسيرة التاريخ ، فليت هناك أية نقاط ثابتة يمكن للحياة أن تنظم وتوجه بالنسبة لها . أما الحرية ، والديمقراطية ، والعدالة ، واحترام الحياة ، والأمانة — وكل القواعد التى يمكن أن تعتمد عليها لإدارة حياتك وتقدير ما يحيط بك — فإنها سوف تنهار ، وليس الصواب والخطأ فقط ، بل والحقيقة ذاتها ، سوف تذوب ويجرفها تدفق الأحداث . ولن تستطيع التثبت « بالطبيعة البشرية » أو أية صخرة أخرى . والواقع أنك إذا تابعت بصورة كلية فكرة إن كل المبادئ الأساسية تتغير خلال مسيرة التاريخ ، فإنك سوف تجد أن الفكرة ذاتها تفلت من بين أصابعك كالماء ، لأنها هى الأخرى لا بد أن تتغير فى مسيرة الزمن .

وقد كتب الكاتب والمفكر الفرنسى الراحل جان — بول سارتر رواية أسماها « الغثيان » صور فيها بقوة درامية كبيرة الدوار والرعب الذى يشعر به رجل يبدأ فى تصور أن الحقائق التى حوله وكأنها تفتقر إلى بنية أو معنى ثابت . لاشىء ، حتى يده لم تظهر شكلاً أو غرضاً . إن مثل هذا الكون المائع ، المنصهر ، الذى لا معنى له يصيب المرء بالسقام حرفياً ، ومن هنا جاء عنوان رواية سارتر . وأولئك الذين « تتغير المعايير » بالنسبة لهم ، الذين يعتبر هذا بالنسبة لهم

حكماً أخيراً وخطيراً بشكل مطلق ، يعيشون فى عالم أشبه بسفينة فى بحار شديدة الأمواج ، حيث الأشياء التى حولهم غير ثابتة ، يشتد عليها الضغط حتى تكاد تنفصل عنها ، و سطح السفينة يرتفع إلى أعلى تحت أقدامهم ، أو يسقط بعيداً دون توقع ، بل حتى الأفق يبدو أنه يتحرك . ولعل هذا هو الموقف البشرى حقاً . فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه ليس شيئاً لا يستحق الاحتفال به ، كما يرى سارتر ، فإن ما يشعر به المرء بشكل طبيعى هو غثيان .

وهكذا فإنه لا يثير الدهشة أن الكائنات البشرية حاولت دائماً أن تجد أرضاً ثابتة فوق طوفان التغيير ، وأن المفكرين السياسيين بحثوا دائماً عن مبادئ للعلاقات البشرية لن تنهار وتختفى فى تيار التاريخ . والواقع أنه ليس من المبالغة القول إن الفلسفة السياسية بدأت بمحاولة العثور على أرض ثابتة ، فقد رأى أفلاطون وهو شاب صغير التفسخ لا فى المؤسسات السياسية فى أثينا فحسب ، بل وأيضاً فى المعتقدات الأخلاقية والدينية اليونانية . وكانت حكومات أثينا قد أطيح بها مراراً ، وامتلات المدينة بأناس يتحدثون ويتصرفون كأنهم كانوا يعتقدون أنه ليست هناك معايير ثابتة للمبادئ الأخلاقية . ويمكن العثور على رد أفلاطون فى كتابه « الجمهورية » الذى جادل بأن أساس النظام السياسى ، وكل الحياة الصحيحة والكاملة ، هو فهم الصدق والخير الأبديين .

ولكن ما هو الصدق والخير الأبديين ؟ لقد حاول مذهب أفلاطون الشهير « مذهب الأشكال » الرد على هذا السؤال . فكل حقيقة — كل شخص ، وشجرة ، ومقعد ، وصخرة — حقيقة فقط لأنه يشترك فى كون ، الشكل الذى لا يتغير شكل الشخص ، والشجرة ، والمقعد أو الصخرة . وكانت هذه الأشكال بالنسبة لأفلاطون هى ما يمكن أن نسميها « الأفكار » أو « الكيانات » فهى لا يمكن أن ترى أو تلمس ، ولكنها حقيقة مطلقة ، ويمكن أن تعرف عقلياً . و « الخير » الذى ناقشناه قبلاً ، يمكن أن يعتبر شكل كل الأشكال ، وبذلك يعتبر مصدراً أبدياً للوجود والقيم . وأهم شىء فى السياق الحالى ، هو أن أفلاطون

تصور الأشكال وكأنها لا تظهر إلى الوجود ، ولا تمضى ، وكأنها لا تاريخ لها ، ولا تتأثر بالتاريخ .

وكان الفلاسفة في تصور أفلاطون عن الحياة ، يقطنون في عالم من الأشكال . لقد ارتفعوا من الأشياء التي ترى وتلمس ، إلى الأشكال ومن الأشكال إلى « الخير » . . ارتفعوا من المتغير إلى الدائم ، ارتفعوا فوق التاريخ . ولو أن الفلاسفة حكموا حكماً مطلقاً ، فإنه يمكن أن تؤسس مدينة بأسرها على مستوى فوق العنف وفوضى التغيير التاريخي .

وربما كان خوف أفلاطون من التغيير متطرفاً . غير أن نظريته العامة ليست فريدة ، وحتى في عصره لم تكن حديثة . لقد اضطلع أفلاطون ببحث كان قد بدأه فلاسفة آخرون ، واستمر حتى يومنا هذا ، بحث عما يشار إليه غالباً ببساطة بأنه الطبيعة . وقد ألمحت قبلاً إلى القضية القديمة عن الطبيعة إزاء العادة باعتبار أنها التي تحدد الطابع البشرى . والسمة الجديرة بالملاحظة لهذا الجدل هو أن العادة كان لها قليل من المدافعين ، في حين أن الطبيعة كان لها طوال ألف عام سلطة غير عادية ، نادراً ما يشك فيها ويبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لذلك أن الطبيعة ، أى البنيان الأساسى للوجود ، لا تتغير . وكان هذا على الأقل هو الاعتقاد السائد .

إن مفهوم الطبيعة يركز على أقوى الأفكار وأكثرها متانة في تاريخ الفكر الأخلاقي والسياسي الغربي بأكمله — القانون الطبيعي . تلك الفكرة ، التي لوحظت قبل ذلك ، بأن العلاقات البشرية تخضع لقانون يمكن أن يدركه العقل ولا يتأثر بالتغيير التاريخي . وقد تتغير الأوقات والعادات ، ولكن المبادئ التي تحكم العلاقات البشرية تبقى كما هي . وبعض نظمنا الاجتماعية الأكثر حضارة ، كالحريات الشخصية ، والحكومة الديمقراطية ، والقانون والمنظمات الدولية ، يمكن تتبع أثرها إلى هذه الفكرة . وإذا سحب هذا العرق الخشبي الواحد في بنيان حضارتنا ، فقد نجد أنفسنا فجأة نقف وسط أطلال .

وقد بحث العبريون القدماء أيضاً ، بوعيهم التاريخى العميق عن نقطة استشراف فوق التغير المستمر للتاريخ . مع التسليم بأنهم كانوا أقل خوفاً من التغير ، وأكثر احتمالاً لاعتباره كجزء من الحقيقة أكثر مما كان اليونانيون القدماء . وحتى يهووا ، كان خارج أى نظام ثابت ويمكن معرفته ، فقد كانت القرارات المقدسة حرة ولا يمكن التنبؤ بها ، وكان يهووا يقدم أحياناً وكأنه نادم على أفعال سابقة . وفيما يتعلق بالجنس البشرى وبقية المخلوقات ، فهنا أيضاً يختلف العبريون عن اليونانيين ، فإنهم لم يشتركوا فى العقيدة اليونانية النموذجية بأن الحقيقة هى فى أساسها نظاماً عقلانياً لا يمكن تغييره .

ولكن حتى العبريين أكدوا أن بعض الأشياء بعيدة عن التغير التاريخى . « إن رحمة الله من الأبد إلى الأبد » ومن تعبيرات هذه الرحمة القانون ، وهو الوصايا التى أعطيت لموسى على جبل سيناء . وهذه لا يمكن أن تتأثر بأية عملية تآكل تاريخية . وبهذه الطريقة أقام العبريون ، مثل اليونانيين ، مجتمعاً على نظام لا يتغير .

إن السعى إلى حقائق وقواعد لا يمكن تغييرها استمر بثبات ، حتى أن المرء ليشعر فيه بالتعبير عن وجود بشرى أساسى حتمى . ويبدو أننا لا يكاد يمكننا أن نعيش إذا لم يكن هناك أى شىء يدوم . ومع ذلك فقد شهد القرنان الماضيان هجمات عديدة على « الطبيعة » والقانون الطبيعى . أما فيما يتعلق بالطبيعة (ما هى كما تتميز عما ينبغى أن تكون عليه) فإن بعضاً من أكثر الفلاسفة تعمقاً وإقناعاً قد جادلوا فكرة أن هناك بنياناً دائماً يمكن معرفته للوجود . وقد فعل هيوم ذلك بتمسكه بنظرية أنه ليست هناك صلة ضرورية تربط العلة بالمعلول . وعندما نتحدث عن العلة والمعلول وفقاً لهيوم ، فإننا نذكر فقط نتائج متواترة للأحاسيس . وليس لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كانت النتائج التى صمدت فى الماضى سوف تستمر فى الصمود فى المستقبل ولهذا فإننا لا يمكننا أن نقدم أية تأكيدات تتعلق بالنظام الأساسى للحقيقة ، بل ولا يمكننا أن نعرف أن هناك مثل

هذا النظام . وهناك رأى مماثل ورد ضمناً في أعمال « كانت » رغم نيته الواضحة على تنفيذ رأى هيوم . وكما لاحظنا قبلاً ، فإن موضوعاً رئيسياً من كتابه « نقد العقل الأصيل » هو أن البيان الذي لا يتغير ، الذي يعتقد الناس أنهم اكتشفوه في الطبيعة ، قد فرضه العقل على البيانات الحسية التي يتلقاها من الحقيقة ، ولا تميز الطبيعة في حد ذاتها .

أما فكرة أن الحقيقة هي أساساً نظام طبيعي ثابت ، فقد تحدّاه من زاوية أخرى هنرى بيرجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) وهو فيلسوف فرنسي تضاءلت شعبيته إلى حد ما ، ولكنه مفكر يتمتع بأصالة كبيرة وفصاحة واضحة . ووفقاً لبيرجسون ، فإن التغير ليس حقيقياً فحسب ، بل إنه جوهر الحقيقة ذاتها . « ولا توجد أشياء مصنوعة ، بل فقط أشياء يجرى صنعها ، وليس هناك حالات تبقى ثابتة ، بل فقط حالات في مرحلة تغير » ^(٤) . ويبدو هذا أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالأشياء الحية والجنس البشرى ، وقد اعترف بيرجسون بأن بعض الحقائق ثابتة نسبياً ، ولكنها ميتة وليست عضوية . وقد أدان مطلب الحقيقة التي لا تتغير ، واعتبرها محاولة لفرض « ثبات » - وهو ما يطلبه العقل - على ما هو « خلق لا يتوقف » فعلياً .

وهناك نموذج آخر للهجوم الحديث على النظام الطبيعي هو مذهب الوجودية . وهناك طريقة واحدة لتقرير الموضوع الذي يوحد الأشكال المختلفة للمذهب الوجودي ، وذلك بالقول بأن الطبيعة البشرية شكل لا يتغير يمتد عبر التاريخ . والكائن البشرى حر ، أودا تى ، ومن ثم فإنه بعيد عن كل مبدأ موضوعي ثابت .

والسؤال الذى نبحثه يتعلق لا بالحقيقة وحدها ، بل وبالصواب أيضاً .

(٤) هنرى بيرجسون ، الذهن الإبداعي : مقدمة للميتافيزيقا (نيويورك - المكتبة الفلسفية - ١٩٤٦) ص

وبينما كانت الآراء التى ناقشناها لتونا تنتشر ، أخذ الاعتقاد فى المبادئ الأخلاقية التى لا تتغير يتضاءل . وقد أظهر « كانت » أن هذه ليست قاعدة لا تتغير . ورغم أنه هاجم المفهوم التقليدى للطبيعة ، فإنه وضع نظرية أخلاقية ذات تصور ثابت وغير مرن للواجب . ولكن المثل الأعلى التقليدى للقانون الطبيعى سوف يسقط بالضرورة إذا لم تكن هناك طبيعة . وقد أسس هيوم المبادئ الأخلاقية على احتياجات ونزعات الفرد ، وأيضاً على العرف والعادة . وكان بيرجسون يعتقد أن العمل الجيد هو عمل خلاق ، ينبثق من إحساس بديهى بحركة الحياة ويزعم الوجوديون بشكل نموذجى بأن الاختيار يخلق قيماً وليس تابعاً للقيم . ولم يزعم أى من هؤلاء المفكرين أن شيئاً ما جيد لأن فرداً أو مجتمعاً قالوا أنه جيد ، فلم يكونوا من أنصار مذهب النسبية كلية ، غير أنهم جميعاً عكسوا فساد الاعتقاد القديم بأن المعايير الأخلاقية تبقى رغم كل تغيير تاريخى .

وقد قدم ماركس مثلاً جيداً للرأى السائد بأن الصواب نسبى للزمان والمكان . وكان الكثير من قوة كتابات ماركس يكمن فى إظهاره الواضح ، أن الكثير من الحقائق والمعايير ، التى كانت تعتبر جزءاً من نظام الطبيعة الذى لا يمكن تغييره ، مثل دافع الربح ، والملكية الخاصة ، والحكومات ذات البرلمانات ، كانت فى الواقع مجرد معتقدات وأعراف لعصر تاريخى معين ، وكان مقدراً لها أن تختفى . وكان ماركس باعتباره كائناً بشرياً ليس بدون معايير أخلاقية مطلقة ، كما يتضح فى مرارة استنكاراته لأصحاب الأعمال ذوى القلوب المتحجرة ، غير أنه كمفكر لم تكن لديه مثل هذه المعايير ، فقد كان هدفه ليس إظهار أن الحضارة الرأسمالية كانت شراً ، بل أنها مؤقتة . وقد جاءت قدرته الثورية من المهارة والدقة التى اجتاحت بها كل جوانب الحضارة ، التى هاجمها فى سيل التاريخ الجارف .

هل هى مجرد علامة ضعف فى الجنس البشرى ، أننا حاولنا قروناً عديدة أن نقيم المجتمع على ما لا يتغير — على أشكال أبدية ، على « الطبيعة » أو على الله ؟

أم أن ذلك بسبب حس بدهى بأن العلاقات بدون مثل هذا الأساس ليس لها أى جوهر أو صحة ؟

ومع أسئلة كهذه فإننا نتلمس طريقنا وسط ظلال من اليأس المعاصر .
وليست لنا ثقة كبيرة فى مسيرة التاريخ ، ونحن نخشى أن يكون وجودنا وعلاقاتنا كلها تحت تصرف تيار الأحداث الذى لا يرحم ، والمتقلب الأهواء .

ولكن هل التاريخ قاس ولا يوثق به إلى هذا الحد ؟ لعله أقل خبثاً ولا عقلانية فى غاياته النهائية مما قد يبدو على السطح . وربما كان النظام الطبيعى والأخلاقي ، الذى يبدو أحياناً أنه تلاشى فى التاريخ هو فى الواقع يخلق بواسطة التاريخ ، ومن ثم بواسطة المنطق الأعمق للعملية التاريخية .

هذه الافتراضات تحدد بالتقريب مسار الفكر الحديث ، وبعد أن أصبحنا نشك فى أن الحقيقة والصواب محصنين ضد التاريخ ، وبذلك تخلينا عن إيمان العصور القديمة والوسطى بأن نظاماً أبدياً للطبيعة يركز على التغير التاريخي ، وقد حاول المفكرون الحديثون أن يجدوا الحقيقة والصواب فى بنيان التاريخ ذاته وقد أنتجت هذه المحاولة بعض التصورات الذكية والجذابة للعملية التاريخية . وسوف نقصر أنفسنا هنا على أكثر أشكال الفكرة عمومية ، وهو مذهب التقدم . والاعتقاد بأن التاريخ يميل إلى إنتاج مجتمع جيد - لا أكثر راحة فقط ، بل وأيضاً أكثر تعقلاً وإنسانية - هو بمثابة الاعتقاد بأن التاريخ عقلاني ، لأن هذه عملية تقود نحو غاية مرغوب فيها ، وأيضاً ، ولنفس السبب أنه أخلاقي ، وهكذا تستعيد الحقيقة والصواب الأولوية التى كان يبدو أنهما فقداهما ، وقد تبين أنهما يحددان منطق العملية التاريخية ذاتها التى تهددهما .

ولكن هل مذهب التقدم صحيح ؟

٣٠ هل يؤدى التاريخ بشكل طبيعى نحو « المجتمع الصالح » ؟

كانت الشعوب الحديثة لبضعة أجيال ترد بكلمة « نعم » فياضة . فقد اعتبر التقدم أمراً طبيعياً ، إن لم يكن حتمياً ، يميز التاريخ البشرى . ويعتبر الماركيزدى كوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) ممثلاً قوى التأثير لهذا رأى ، ونموذجاً لمذاهب التنوير ، وضحية لعهد الإرهاب خلال الثورة الفرنسية . والفكرة الجوهرية لفلسفة كوندورسيه عن التاريخ هى الكمال الذى لا حد له للجنس البشرى . ولم يكن كوندورسيه يعنى فقط أن الجنس البشرى قد يصبح كاملاً ، وهو ما كان روسو يعتقد أيضاً رغم أنه كان خصماً للمذهب التقدم ، وكان يعنى أن لدى الجنس البشرى ميلاً نحو الكمال ، وأن التاريخ نتيجة لذلك يميل بشكل طبيعى نحو تحقيق هذا الكمال .

وكان مفتاح التقدم بالنسبة لكوندورسيه هو التنوير العقلى ، فالعلم يوسع المعرفة ويعمقها ، والطباعة والتعليم ينشرانها . وقد افترض ، على طريقة سقراط ، أن النمو فى المعرفة يجب أن يصاحبه نمو فى التفوق الأخلاقى ، واعترف كوندورسيه بأن سبيل التقدم قد يحتل المقدمة خلال الأوقات العصيبة ، وكان يعتبر العصور الوسطى ، على سبيل المثال عهداً من الخرافات ، وعدم التسامح ، والقمع الكهنوتى ، ولكنه كما يبدو لم يكن يخشى أننا قد ننحدر إلى الأبد إلى عصر من الظلام . وكان يرى أن الجنس البشرى يتحرك بواسطة قدر لا يمكن مقاومته نحو التنوير ، ومن خلال التنوير نحو عالم من الحرية والمساواة .

ومن أشهر أنصار التقدم فى العصور الحديثة هيجل وماركس . وقد أظهر كلا المفكرين الميل الحديث إلى الإيمان بالتقدم بغض النظر عما يعتقد أنه القوة الحاسمة للتاريخ . ولم ينسب أى منهما تأثيراً إلى الإرادة المدركة ، أو إلى المعرفة . فقد كانت الآراء بالنسبة لهيجل (ليس من الضروري أن يحتفظ بها أى شخص فى ذهنه بوعى) أما بالنسبة لماركس فقد كانت القوى الاقتصادية هى التى تحكم مسيرة

الأمر . وكانا يفترضان أن هذه القوى الحاكمة سوف تعرف في النهاية وبذلك تدخل في التحديد الواعي للأحداث ، ولكنها قد تشكل الأحداث لفترات طويلة من الوقت ، رغم جهل ومقاومة المشاركين التاريخيين . وكان هيجل وماركس يعتقدان أن التقدم على المدى الطويل أمر حتمى ، وقد يؤخره الجهل وعدم كفايات الكائنات البشرية ، ولكنها لا تستطيع أن تعوقه تماماً .

وكانت سيطرة فكرة التقدم واضحة بصورة خاصة في الجدل الهيجلى والماركسى ، فقد كان كلا المفكرين يعتقدان أن التقدم سوف يحدث — إذا جاز القول — بطريقة متعرجة لا في خط مستقيم ، فالتقدم ليس حركة ثابتة مطردة ومنسجمة إلى الأمام . فهو يحدث خلال التوتر والصراع ، وقد تكون أكثر اللحظات نكبات بشيراً بأكثر اللحظات بهاء . ومن ثم فإن حقيقة أن الكائنات البشرية تنظر عادة إلى الوراء ومشوشة ، ليست عقبة في طريق التاريخ . والخطأ والصراع بدلاً من أن يمنعا التقدم فإنهما بين الوسائل التى يُصنع بها التقدم . ولا يمكن أن يكون التقدم أكثر تأكيداً بشكل جازم وسوف يحتفظ قانون التقدم بسيطرته ، سواء من خلال الأفكار أو من خلال القوى الاقتصادية ، وسواء بواسطة مقاومة المشاركين ، أو بواسطة تعاونهم .

ولكن كما أن الإيمان بالمقدرة البشرية على أن توجه التاريخ تمت موازنته بواسطة الاعتقاد الأقدم بأن التاريخ يتحدد بواسطة سلطة فوق البشرية . فإن مذهب التقدم ، رغم شيوعه خلال القرن أو القرنين الماضيين ، فإنه لا يعبر عن إجماع رأى بين المفكرين الغربيين ، وعلى العكس ، فإن تاريخ الفكر يعكس قدراً كبيراً من التشاؤم بشأن مسيرة الأحداث . وعلى سبيل المثال فإن اليونانيين القدماء والرومان كانوا يفترضون بوجه عام أن التاريخ يتحرك خلال دورات منتظمة تقريباً ، وأن التواتر وليس التقدم ، هو قانون التاريخ .

ومن السهل فهم كيف يمكن أن تظهر مثل هذه الفكرة . فالتواتر خاصية مميزة بل ومهيبة لبيئتنا وحياتنا . وهو يحدث في تغير الفصول ومرور الأجيال . ولكن

فى حين أن فكرة الدورات التاريخية يمكن فهمها ، فإنها تعبر عن حالة نفسية بعيدة جداً عن تفاؤل كوندورسييه وغيره من رسل التقدم . وإذا كان التاريخ دورياً ، فإن شيئاً لن ينجز فى النهاية . قد تكون هناك إنجازات داخل دورة واحدة ، ولكن عصور التاريخ الطويلة التى تتكون من دورات عديدة ، قد لا تكون أكثر من الإعادة المتكررة وفساد ما تم إنجازه فى الدورة الأولى . إن عبثاً رهيباً يتحكم فى الشئون البشرية .

وقد دحض أوجستين وغيره من المفكرين المسيحيين مفهوم دورات التاريخ ، وكان عليهم أن يفعلوا ذلك ، وإلا فإن حياة المسيح ، مثل كل الأعمال الأخرى المنسوبة إلى الله ، سوف تسقط وتخضع للقانون ، ومن ثم فإنها سوف تلغى بسبب التكرار الذى لا نهاية له . غير أن الرأى البديل الذى وضعه المفكرون المسيحيون كان هو أيضاً متشائماً بشدة .

ويتصور المسيحيون المتزمتون أن التاريخ يقودنا نحو خاتمة من الآلام والرعب وأنه « سوف يجعل الدولة تثور ضد الدولة ، والمملكة ضد المملكة ، وستحدث زلازل فى أماكن الغواصين ، وستكون هناك مجاعات واضطرابات »^(٥) . وبعد انتهاء التاريخ سوف يقيم الله مملكته ، وهذه اللحظة الحاسمة ، التى كانت كل العصور منذ خطيئة آدم تؤدى إليها ، سوف تعطى التاريخ معنى لم يكن ليحصل عليه لو كان محكوماً بقانون التواتر الدورى . وكان التاريخ بهذه الطريقة يتجه نحو حياة أفضل ، غير أنه لم يكن يتجه نحو حياة دنيوية أفضل إذ كان متصوراً أن مملكة الله فى ذروة كمالها لا تشبه أية مملكة دنيوية . كما أن التاريخ لم يكن يمتزج بشكل طبيعى نحو حياة أفضل ، بل إنه كان يقود بصورة طبيعية ، أى تحت القوة الدافعة للأشخاص الظالمين نحو كارثة ، وقد حولها تدخل الله فقط إلى عملية خلاص . وهكذا فإنه فى حين أنه من الواضح أن للتاريخ هدف ومعنى بالنسبة

(٥) مرقس ١٣ : ٨ .

للمسيحيين لا يمكن أن يكونا له في الذهن الكلاسيكي ، حيث يتصور أنه دورى ، فهناك مع ذلك هوة ضخمة بين الرأى المسيحى ، ومذهب التقدم الحديث . ففى الرأى المسيحى كانت البداية هى الانتحار الأخلاقى للبشرية ، بينما فى مذهب التقدم لم تفقد البشرية قط براءتها الأساسية . وفى الرأى المسيحى كان المسيطر هو المأساة ، ويجب أن نتوقع « بلالما لم يحدث مثيل لها من بدء الخليقة ، التى خلقها الله حتى هذا الوقت »^(٦) وفى مذهب التقدم ، يعتبر الموضوع الرئيسى هو التحسن المطرد ، أما فى الرأى المسيحى فإن النهاية هى تغير مظهر الحقيقة ، الذى تختفى فيه الأرض ، كما نعرفها ، ووفقاً لمذهب التقدم ، فإننا يمكننا أن نتطلع نحو انسجام وسعادة متزايدين على هذه الأرض .

وتفترض المسيحية سبباً عميقاً — لم يناقش كثيراً — للتشكك فى مذهب التقدم . وتلك هى فكرة أنه فى النهاية لن يكون هناك شىء مهم عدا ضياع وخللاص أرواح الأفراد : « فماذا يربح الإنسان إذا كسب العالم كله وخسر روحه ؟ »^(٧) ومن وجهة النظر هذه فإن كل تقدم يجب أن يكون روحياً وشخصياً . وهكذا يصبح من المشكوك فيه ما إذا كان أى تطور تاريخى ، للتمييز بينه وبين الشخص ، يمكن أن يكون تقدماً أم لا .

وهذا المنظور ليس مسيحياً فقط ، رغم أنه افترض من المسيحية ، وهو فى أكثر أشكاله عمومية ببساطة الفكرة القائلة إن كل شىء يجب أن يحكم عليه بتأثيره على الأفراد — الأفراد فقط إذ لم تكن الشعوب أو الظروف التاريخية قط غايات فى حد ذاتها . ويلقى هذا الشك على فكرة التقدم ، حتى من وجهة نظر مادية ، إذ أن الرفاهية والراحة اللذين تتمتع بهما بعض الأمم الآن بصورة متزايدة لا يمكن أن تبررا القذارة والبؤس اللذين يقضى فيهما أعداد لا تحصى من الأفراد ولكن

(٦) مرقص ١٣ : ١٩ .

(٧) متى ١٦ : ٢٦ .

فكرة التقدم تواجه تحدياً حاداً بصفة خاصة ، إذا عومل الفرد باعتباره كياناً أخلاقياً وروحياً ، كشخص ليس أفضل حالاً بالضرورة لمجرد أنه أكثر راحة . وعلى هذا الفرض ، كيف يتسنى أن يكون هناك تقدم تاريخى يفتقر عن التقدم الشخصى ؟ وإذا كانت مبادئ الأخلاق مسألة اختيار شخصى ، وتتوقف من الناحية الروحية على روح الفرد ، فإنه لم يتضح كيف يمكن أن يكون العصر ، إذا ميزناه عن الشخص - متقدماً أو متأخراً عن عصر آخر أخلاقياً وروحانياً ؟ وهل تستطيع الظروف التاريخية أن تضع الأفراد على مستويات أخلاقية وروحية بحيث يسقطون تحت ظروف أخرى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن العظمة الأخلاقية والروحية هى كما هو واضح نتاج ظروف خارجية ، وليس سعيّاً شخصياً . وإمعان الفكر وفقاً لهذه الخطوط يمكن أن يؤدى بنا إلى التساؤل عما إذا كان القرنان التاسع عشر ، والعشرين مع كل ما لديهما من إشباع ذاتى قد حققا أى تقدم حقيقى على الإطلاق .

وبعبارة أخرى ، فإننا عندما نفكر فى التقدم التاريخى ، فإنه يبدو أننا نفكر أكثر فى الأعداد الضخمة من الكائنات البشرية لا فى الأفراد . ولكن عندما نفكر فى الفرد ، فإن مغزى الأعداد الكبيرة التى تشكل العصور التاريخية تصبح مسألة مثيرة للجدل .

ونحن اليوم لا نعرف ماذا نعتقد بشأن المسار الطبيعى للتاريخ ، أكثر مما نعلم عما نعتقد به بشأن السؤال عن المدى الذى يكون فيه التاريخ تحت السيطرة البشرية . وشكوكنا فى كلتا الحالتين نتيجة الكوارث غير المتوقعة التى أصابت الجنس البشرى منذ عام ١٩١٤ . وأصبحت فكرة التقدم تبدو فجأة شيئاً عتيقاً وغير واقعية . ولكن ماذا نستطيع أن نضع فى مكانها ؟ لا يبدو أن لدينا نوع الإيمان الذى سوف تتطلبه العودة إلى الرؤية المسيحية للتاريخ ، رغم أن الكثيرين يحسون « سفر الرؤيا » فى السحابة النووية . إن المفهوم الدورى للتاريخ يبدو لنا وكأنه ليس أقل احتمالاً للتصديق ، ويتعذر احتماله أيضاً . فهو غير مقنع لأننا طوال

ألقى عام تعلمنا أن التاريخ له اتجاه وهدف ، ولأننا شهدنا في القرن أو القرنين الماضيين أحداثاً مثل التصنيع ، نعرف أنها لم تحدث قط من قبل ، مما يبدو أنه يدحض نظرية التكرار الدوري . والرأى الدورى لا يحتمل ، لأننا بعد أن اعتقدنا كل هذا الوقت الطويل بأن للتاريخ هدف ، فإننا نجد أنفسنا مسحوقين بالفكر القائل أنه مجرد تكرار لا نهاية له ولا فائدة منه .

وفي رواية جيمس جويس « عوليس » تقول إحدى الشخصيات أن التاريخ كابوس يحاول أن يستيقظ منه ^(٨) . وهذه الملاحظة تعبر عن الحالة النفسية لعدم الأمان التاريخي ، والخوف من أن نصف قرن من الفوضى والعنف قد نشأ في شعوب كثيرة اليوم . وهو يعبر عن الحالة النفسية لهؤلاء الذين ليست لديهم ثقة لا في سيطرتهم على التاريخ ، ولا في فائدة اتجاهاته الطبيعية . وإذا لم نستطع توجيه مسار الأحداث أو الثقة فيها ، فمن الصعب ألا نشعر أن الكون أشبه بطاغية متقلب الأطوار ، قد يمزق وجودنا في أية لحظة ، وهلك مستقبلنا . إن الحياة الشخصية مثقلة بالأعباء بالانطباع بأن الكون المحيط بنا لا فائدة منه ، والحياة السياسية فسدت أخلاقها بالشعور بأن نتائج أى عمل يتعذر حسابها وتهدد بالشر .

وهكذا فإننا مجبرون تقريباً على مواجهة السؤال عما إذا كان للتاريخ أى معنى - وهو سؤال قد يشل عمل المحققين المتواضعين والحذرين ، في حين يغرى المحققين المتهورين على أن يتهادوا في التعاضم والتعميمات التى يتعذر إثباتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن السؤال جارف إلى حد يدفعنا بعيداً عن كل الحقائق التى يمكن ملاحظتها . وهو يضطرننا إلى أن نتساءل عما إذا كان هناك شىء يسمى الله ، أو السمو فوق الوجود ، أو أية حقيقة مثل الأبدية ، مما يعطى معنى للتاريخ ، والتى ربما كانت ضرورية إذا كان ينبغى أن يكون للتاريخ أى معنى .

(٨) جيمس جويس - « عوليس » (نيويورك : المكتبة الحديثة - ١٩١٤) ص ٣٥ .

ولقد حذرت فى بداية هذا الكتاب من أن التفكير ليس متعة دائماً . إن الأسئلة عن معنى التاريخ توضح ما هو المقصود بإحكام ، « فهى تجعل المرء يلهث » ولست أنكر أننا لا نكاد نعرف ماذا نعنى عندما نوجه مثل هذه الأسئلة . ومن ناحية أخرى ، فإننى لا أرى كيف يمكننا أن نتجنبها بثقة .

■ قراءات مقترحة

- Saint Augustine. *The City of God*
 Burke, Edmund. *Reflections on the French Revolution*
 Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*
 Tocqueville, Alexis de. *The Old Regime and the French Revolution*
 Marx, Karl, and Engels, Friedrich. *The Communist Manifesto*
 Dostoevsky, Fyodor. *The Possessed* .
 Sorel, Georges. *Reflections on Violence*
 Bury, J. B. *The Idea of Progress*
 Berdyaev, Nicolas. *The Meaning of History*
 Malraux, André. *Man's Fate*
 Buber, Martin. *The Prophetic Faith*
 Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols.
 Löwith, Karl. *Meaning in History*
 Niehbur, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II
 ———. *Faith and History*
 ———. *The Irony of American History*
 Strauss, Leo. *Natural Right and History*
 Camus, Albert. *The Rebel*
 Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology: The Presence of Eternity*
 Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*
 Arendt, Hannah. *On Revolution*
 Ellul, Jacques. *Autopsy of Revolution*
 Didion, Joan. *The Book of Common Prayer*

■ فكرة عدم التيقن الإنساني

في مواجهة الأسئلة التي ظلت خمسة وعشرين قرناً تتحدى محاولات الفلاسفة للعثور على إجابات يمكن إثباتها ، كيف نستطيع أن نتجنب اليأس العقلي ؟ إن إظهار أن هناك أسئلة أزلية عن السياسة قد تدحض الأنصار الغافلين المتحمسين للدين أو العلم ، أولئك المتعنتون المتمسكون بالعقيدة والمبدأ الذين يفترضون أنه ليس هناك أسئلة كبرى لم يتم الرد عليها . غير أن ذلك قد يقوى فقط أولئك الذين يتجنبون ويستنكرون التكهن السياسي ، ليس لأنهم يفترضون أن الأسئلة الكبرى قد تم الرد عليها فعلاً ، ولكن لأنهم يفترضون أنه لن يتسنى الرد عليها قط .

والمقدمة المنطقية الرئيسية لهذا الكتاب يمكن صياغتها للرد على مثل هذا اليأس الذي لا يقاوم . ورغم أن ردودنا ليست كافية قط ، فإننا نواجه كوننا في الشك ذاته . إن الحقيقة توجد في عمل الفكر ، ولكنها لا يمكن قط أن تتجسد من مبادئ إجبارية بصورة عامة . وقيمة التناقضات الظاهرية هي أنها تذكرنا بقوة بعدم كفاية صيغنا اللفظية . وهي تحملنا على أن نواصل التفكير ، وهذا هو السبب ، وفقاً لعبارة تصدير هذا الكتاب وهي : « إن المفكر بدون تناقضات ظاهرية أشبه بعاشق بلا شعور » .

لماذا هذا الانقطاع المزعج بين فهمنا وإجاباتنا . . بين الحقيقة والكلمات ؟
والرد على هذا الاستفهام حتى بإيجاز ، وبصورة غير نهائية أمر ليس سهلاً . غير
أنه من أجل توضيح أساس هذا الكتاب وقيمة الفكر ، فإن الأمر ربما يستحق
المحاولة . وقد تفيد بعض أفكار معينة « لكانت » .

إن المعرفة وفقاً « لكانت » فى أدق معانى الكلمة ، هى المعرفة التى يمكن
أن تتضمنها افتراضات علمية واضحة ومقبولة عالمياً ، وتتعلق بالأشياء . وقد يبدو
ذلك لأول وهلة أمراً واضحاً ، إذ قد يبدو أن كل الحقائق الصحيحة لابد أن تكون
عن أشياء . . ولكن وفقاً لرأى « كانت » فإن الأشياء ليست إلا شكلاً معيناً من
أشكال الوجود . ولكن الكائن الموضوعى ليس « وجوداً » فى حد ذاته . فما هو إذن
الشيء ؟ ومع تبسيط تحليل « كانت » إلى حد كبير ، فإن الشيء كائن موجود فى
المكان والزمان ، يتميز بصفات مثل الوحدة والتعدد وينتج من أسباب معينة ،
ويسبب تأثيرات معينة . إنه لمن جوهر الشيء أنه يمكن عن طريق التفكير السليم
تحديد موقعه فى المكان والزمان ، وفى طبيعته العامة ، وفى علاقته بالأشياء
الأخرى .

أليس هذا صحيحاً عن الكائن ذاته لا مجرد الكائن الموضوعى ؟ يقول
« كانت » كلا . فالشيء يمكن تعيين مكانه وتحديدته ، لا لأنه يتصادف أن تكون
له هذه الصفات فقط ، والتى تتماثل مع فئات مثل الوحدة والتعدد ، والعلة
والمعلول ، التى تشكل أذهاننا . وهو بالأصح لأن الأشياء تخلق وتعطى هذه
الصفات بواسطة أذهاننا . وكل ما يقدمه الوجود ذاته هو فوضى الأحاسيس .
وإذا أردنا أن تكون لدينا تجربة متماسكة فإننا يجب أن ننظم هذه الأحاسيس . إن
المكان والزمان ، ومفاهيم مثل العلة والمعلول ، هى الأشكال التى نفعل ذلك
بواسطتها . والشيء يمكن بالتفكير السليم تحديد موقعه وتعريفه لأن هذا هو
جوهره ، وهذا الجوهر يمنح له بواسطة الذهن فى عملية فهمه بالذات والشيء هو
من صنع العقل ، وليس شيئاً فى حد ذاته ، إذ لا يمكن أن يوجد بدون الذهن .

غير أن هذا لا يعنى القول بأننا نخلق مثل هذه الأشياء كما نشاء . فاكساب الفهم محكوم بعمليات متأصلة فى الذهن البشرى بهذا الشكل . ولا تقوم المشيئة الشخصية والوحى بأى دور ، والأشياء التى فى ذهنى هى بالضرورة تلك التى فى أذهان كل شخص . ورغم أن المكان والزمان - على سبيل المثال ، ليسا موجودين « هناك فى الخارج » بشكل مستقل عن ذهنى ، فإننى لا يمكننى أن أستدعيهما إلى الوجود ، أو أن أألغيهما أما أشياء ، وباعتبارى كائناً بشرياً ، أمتلك ملكات عقلية تميز الجوهر البشرى ، فإننى بالضرورة سوف أرتب الحقيقة فى إطار مكانى - زمانى .

والكثير مما فى تحليل « كانت » قابل للجدل . فكيف - على سبيل المثال يمكننا أن نقول أن الوجود فى حد ذاته يسبب مداركنا الحسية إذا كانت السببية وسيلة عقلية لإيجاد علاقات متبادلة بين هذه المدارك ؟ وكيف يمكننا حتى أن نتكلم عن الوجود فى حد ذاته إذا لم نكن نستطيع معرفة أى شىء عنه ؟ لقد نوقشت هذه الأسئلة فى مجلدات لا حصر لها ، ولا يمكننا أن نناقشها هنا ، كما أنه لا حاجة لنا لأن نفعل ذلك . والشئ المهم ، هو أن نرى كيف يفتح « كانت » الطريق للمعرفة العميقة والبصيرة .

إن دراسة « كانت » يمكن أن تجلب التحرر - التحرر من الافتراض المادى ، أن كل حقيقة يجب أن تكون شيئاً ، وأن الكون بأجمعه مجرد مجموعة كبيرة من الأشياء . ويعتقد أناس كثيرون أن هذا الافتراض مفروض علينا بالإدراك السليم . وبالنسبة لأولئك الذين يتقبلونه ، فإن العواقب ستكون قاسية . ويفقد الوجود غموضه ؛ ويتحول الأشخاص إلى آليات ، وتصبح الأفكار الدينية سخيفة . إننا نعيش داخل نظام غير إنسانى ولا معنى له فى النهاية ، ونحن مجرد عناصر فيه . ويفتح « كانت » أبواب هذا السجن الكونى ، وبدون أن ينكر حقيقة الأشياء ، أويشكك فى سلطان العلم ، يشير إلى عالم أكثر إنسانية وترحيباً ، فيما وراء عالم الأشياء .

ودراسة « كانت » لا تحررنا من عالم الأشياء فحسب ، بل وأيضاً من المعرفة غير العاطفية ، والدقيقة المنتظمة ، التى يمكن من خلالها فهم العالم . إن العلم الذى يبلغ أكبر درجات الكمال فى الطبيعة والكيمياء ، يتوقف عن أن يصبح وسيلتنا الوحيدة المؤكدة للوصول إلى الحقيقة . فهناك مجال للحدس ، والحكمة ، والإيمان . ولا يعنى ذلك أن العلم سوف يطرح جانباً ، فهو يحتفظ فى داخل عالمه بسلطان لا يتزعزع ، ولكن عالمه لا يحتوى على الوجود بأكمله .

وإذا اخترنا منظور « كانت » ، فإن أذهاننا لن تعود محصورة فى التصورات المسبقة الخاطئة عن الحقيقة النهائية . إن أفكاراً مثل العالم ، والله ، والإنسانية يعاد تشكيلها ، ومجال بصيرتنا يتسع إلى حد لا يقاس . والعالم الذى نتصوره بشكل آلى على أنه نوع من الأشياء الشاملة ، التى ينبغى أن نكون قادرين على معرفتها بكليتها ، تماماً كما نعرف كل شىء آخر ، يتضح أنه مجرد الوسيلة التى ننظم بها التجربة . والعالم هو بيئة الأشياء ، ولكنه ليس شيئاً فى حد ذاته ، إنه وسيلة للنظر إلى الحقيقة . ونحن لا نستطيع أن نعرف العالم فى مجموعه ، لأنه لا وجود لمثل هذه الحقيقة ، ولا حاجة بنا إلى أن نفكر فيها كشىء كلى محتوينا ومحدد حياتنا .

أما فيما يتعلق بالله ، فإننا لم نعد مضطرين إلى تخيل الإله كشىء هائل ولكنه خيالى بشكل غير مألوف — بسبب كيان روحى — طبيعى ، أو أن نفى فكرة الله ذاتها باعتبارها شيئاً منافياً للعقل ، وهناك صعوبة كبرى نواجهها فى المحاورات الدينية ، وهى افتراض أن كل حقيقة لا بد أن تكون نوعاً من الأشياء . فإذا كان هذا الافتراض صحيحاً ، فإن الإلحاد سيصبح أمراً حتمياً ، إذ أنه من الواضح أنه ليس هناك شىء — لا شىء داخل المكان والزمان ، ومن ثم فهو متناهى ، ولا شىء يتحدد بصورة عارضة من الخارج — يمكن أن يكون الله . وفى تحد لتعريف الوجود ، والوجود الذاتى ، يعيد « كانت » فتح سؤال الحقيقة الإلهية بأكمله للعصر الحديث . ويؤكد « كانت » فى تعريف العقل أنه يترك مجالاً للإيمان .

وأخيراً فإن ثورة « كانت » تمكّنتنا من أن ننظر إلى أنفسنا بعيوننا . وسيكون من المستحيل في سطور قليلة أن نصف نظرية « كانت » الغامضة والمعقدة التي تتعلق بمعرفتنا عن الكائنات البشرية . ويكفى القول أن الكائن البشرى ليس فقط أكثر من هدف للمعرفة ، بل إنه مصدر لعالم الأشياء بأسره . فالشخص ليس شيئاً لا يمكن معرفته كلية ، إذ أن لكل واحد جسماً وتركيباً إلى نفسى ، يمكن دراسته عن طريق العلم . غير أن هذه مجرد مظاهر للشخص ، وليست وجوداً شخصياً كاملاً وحقيقياً . ونحن لم نعد مثقلين بعبء الفكرة القائلة أن الكائن البشرى هو مجرد شىء ، ولسنا مضطرين إلى أن نرفض الأسرار التي نحسها في أنفسنا وفي الذين نحبههم ، باعتبارها أوهاماً .

وقد كتب الفيلسوف كارل جاسبرز ، الذى يعتنق فكر « كانت » فى القرن العشرين يقول : « إن كل شىء نعتبره شيئاً ، حتى ولو كان أعظمها ، يظل دائماً داخل آخر ، ولا يكون كلاً بعد » ^(١) وهذه إحدى الطرق للتعبير عن نظرة « كانت » الكلية . إن الشىء هو شىء فى أذهاننا محفور من الوجود فى حد ذاته . وهكذا فإن كل حقيقة نستطيع أن نعرفها يكتنفها الوجود فى سره الأساسى . غير أن اكتناف الوجود ليس بيئة كل حقيقة يمكن معرفتها فحسب ، بل إنه يحتوى أيضاً على الوجود « الداخلى » الحقيقى لكل حقيقة كهذه . إننى أكتشف نفسى وأصدقائى لا فيما يمكن أن يقوله لى طبيب نفسى فحسب ، بل وأيضاً فى السر الذى يحيط بهم . ولا شىء من ذلك من السهل التعبير عنه أو فهمه ، ولكن هذا فى المقام الأول لأننا نحاول الاتصال بأشياء « لا يستطيع الفكر أن يفكر فيها » . فكيف يتعلق ذلك بالسؤال الذى بدأناه ، الذى يتعلق بانقطاع الصلة بين الكلمات والحقيقة ؟ وكيف يمكن تفسير هذا الانقطاع ؟ إن علينا أن نتذكر أن

(١) كارل جاسبرز - « العقل والوجود » - خمس محاضرات . ترجمة وليم إيرل (مطبعة نونداى - ١٩٥٥) ص

الكلمات تتناسب أساساً للتعامل مع أشياء ، ومن ثم فإنها غير كافية ، بل ومضللة ، عندما نطبقها على الوجود في حد ذاته . إن الكلمات هي اختزال للمعرفة التي تتحد فيها الكلمات في مسائل غير غامضة ممكن إثباتها والمسائل بدورها اتحدت في نظم تشرح مجالات الحقيقة بأسرها . لقد أتاح لنا « كانت » أن نرى ، لماذا نحن قادرون ، عن طريق العلم ، أن نكتسب معرفة لا يمكن مهاجمتها عن الأشياء التي حولنا ، في حين أننا في محاولة فهم أنفسنا والآخرين ، كما نفعل في هذا الكتاب فإننا ننتهي إلى الحيرة .

ماذا يقول لنا « كانت » عن إمكانية اكتساب بصيرة نافذة إلى حد ما عن اللغز الذي يطوقنا ؟ ورغم أننا لا نستطيع أن نكتسب أية معرفة عن الوجود كما هو في حد ذاته ، فإننا نستطيع - وفقاً « لكانت » أن نصبح على وعى به . ونحن نصبح على وعى به لوضع حدود للمعرفة ، ونصبح على وعى به في الحياة الأخلاقية ، وفي القيام بواجباتنا ونميزها ، ونصبح على وعى به في تأمل الجمال والتسامي . ولا نبليغ المعرفة ، بالمعنى الصحيح للاصطلاح ، بأى من هذه الطرق . غير أننا نصبح فعلاً على وعى بالحقائق التي تسمو على المعرفة .

ودعونا نلاحظ هنا أنه ليس كل شخص سوف يقتنع بمثل هذه الآراء ، رغم إجماع الرأي بين الفلاسفة الذين كان « كانت » ينتمي إليهم بأنه من القلائل الذين يعتبرون من أعظم المفكرين السابقين . وما يثير الاهتمام بصفة خاصة في سياق المناقشات السابقة في هذا الكتاب ، حقيقة أن الحركات النسائية تكاد تكون على رأى واحد في ارتيائها في فلسفة « كانت » . وهناك حركات نسائية ماركسية وحركات نسائية تنتمي إلى فرويد ، ولكن على قدر علمي فإنه ليست هناك حركات نسائية تنتمي إلى « كانت » وقد يكون سبب ذلك إلى حد ما إن « كانت » يبدو أنه نموذج للمذهب العقلاني ، ومذهب التقيد بحرفية القانون ، واللذين ترتاب فيهما الكثير من الحركات النسائية . وقد دافع « كانت » في كتابه « نقد العقل الأصيل » كما لاحظنا قبلاً عن إمكان صياغة قوانين مؤكدة مطلقة وعامة

تتعلق بالعالم الطبيعي ، وفي كتابه « نقد العقل العملى » قال إن السلوك الشخصى يقع تحت سيطرة قوانين مؤكدة وتامة للعقل ، قوانين أسماها بشكل صارم : أنها « آمرة بشكل قاطع » . وهكذا فإنه فى كل من فلسفة المعرفة وعلم الأخلاق ، كان يبدو أنه يمثل مجمل المذهب العقلانى . ولاشك فى أن المذهب العقلانى كان جانباً هاماً وواضحاً من فلسفة « كانت » ، حتى ولو لم تكن كلها فلسفته ، كما توحى ملاحظاتى السابقة .

غير أن الأسوأ من مجرد المذهب العقلانى ، أن « كانت » أشار ضمناً وبوضوح فى بحث كتبه ذات يوم أن النساء عاجزات عن العمل وفقاً لمبدأ ما ، وبهذه الطريقة فإنهن أدنى شأنًا من الرجال ، حتى ولو كن يتفوقن على الرجال فى صفات ، مثل الشفقة والحنان ، والحس المرهف ، والعطف . وكانت المشكلة من وجهة نظر الحركة النسائية بالنسبة إلى « كانت » ، هى أن المبادئ الأخلاقية تتكون من العمل وفقاً لمبدأ إن الأعمال التى تنشأ من مشاعر ، كتلك التى لدى النساء بقدر أكبر من الرجال ، ليست أخلاقية حقاً ، ومن ثم فإن النساء ليس لديهن ، على الأقل بصفة عامة ، القدرات الأخلاقية التى لدى الرجال .

ولا يستطيع المرء أن يلوم النساء على جرح مشاعرهن بمثل هذه الآراء . غير أنه سيكون من الصعب إظهار أنهن شكلن فلسفة « كانت » بأية طريقة أساسية . ولم يكن الجنس موضوعاً هاماً فى أى عمل من أعمال « كانت » الرئيسية ، علاوة على أن أغلب المفكرين الكبار تقريباً كانوا ينظرون إلى النساء كما كان « كانت » يفعل إلى حد كبير ، ولعل أفلاطون وجون ستيوارت ميل هما الوحيدان اللذان لم يفعل ذلك . ومن الممكن فهم مصدر الغضب بين النساء ، إذ أن أعظم العقول فى الغرب ظلت لمدة ٢٥٠٠ عام ، تأخذ قضية تفوق الرجال أمراً مسلماً به . ولكن مفكرات الحركة النسائية وجدن قيمة فى أعمال مفكرين آخرين من الذكور ، مثل أوجستين ، ولوك ، وروسو . ومن المشكوك فيه أن « كانت » كان أكثر ازدراء للنساء من أى واحد من هؤلاء .

أما فيما يتعلق بفلسفة « كانت » فإنها قطعاً تمثل مذهباً عقلانياً تاماً . . وكما قلت من قبل فقد دافع « كانت » عن العقل ، ولكنه في نفس الوقت رسم حدوداً حوله ، وهو في عمله هذا ترك مجالاً للأشكال فوق العقلية للبصيرة النافذة ؛ مثل التعاطف . وجعل من الممكن المطالبة بالسيطرة لا للعلم فحسب ، بل أيضاً للفهم البديهي ، والفهم الفوري للأشخاص والمواقف ، والتي تتجاوز في تفرداها فهم العلوم . وترتبط الحركة النسائية ، كما رأينا ، بثورة حديثة ضد المذهب العقلاني المتحيز . والنقطة البارزة هنا ، هي أن « كانت » رغم كل عقلانيته ، وضع الأسس لهذه الثورة ، وفلسفته تقدم أسساً مناسبة لمن هم أكثر ثراء ، وأكثر تصورات حديثة عن الفهم البشري ، وقد حجب ذلك في الكثير من الكتابات النسائية . ومن الأمور التي تثير الجدل أن الحركات النسائية يجب أن تعتبر « كانت » لا كعدو ، بل كصديق محتمل .

وقد يبدو أن فلسفته الأخلاقية ، التي تطالب بالسيادة الرزينة والتي لا تتزعزع للأوامر القاطعة ، تقف في الطريق . ومن المسلم به أن الفلسفة الأخلاقية ليست ، على الأقل بالنسبة للكثيرين ، هي أكثر المجالات جاذبية في مضمار « كانت » . ومع ذلك ، فإن فلسفة « كانت » تتضمن زعماً بأن الحركات النسائية لا تستطيع أن تجد شيئاً هاماً . وبالنسبة لكانت فإن كل شخص يمتلك سلطاناً أخلاقياً أساسياً لا يمكن انتهاكه ، وأن كونه إنساناً يجعل له القدرة على الحكم على الصواب والخطأ . ويدل هذا ضمناً في المقام الأول ، الاستقلال الذي تشعر نساء كثيرات أنهن مدفوعات للمطالبة به . إن كل شخص هو مشرع بصورة ما ، قادراً على صياغة أوامر قاطعة ، ومن ثم أن يعيش بمقتضى قوانين تكون عامة في نطاقها ومثبتة في أعرق مركز لعقل المرء وضميره . ولا تتضمن نظرية « كانت » الأخلاقية الاستقلال فحسب ، بل والمساواة أيضاً . فكل الأشخاص أكفاء عندما يتعلق الأمر بالأحكام . وإذا طرحنا جانباً الأقوال العارضة خارج البحوث الرئيسية ، فإن كانت لا يقدم أية مواصفات تتعلق بالنوع أو الجنس .

وربما كانت لدى « كانت » ، شخصياً ، تحفظات بشأن الكفاءة الأخلاقية للنساء ، ولكنه من الناحية الفلسفية لم يزود نفسه بأية أسس لمثل هذه التحفظات . وخلاصة القول أن فلسفة « كانت » الأخلاقية تعرض روحاً متحررة ومؤيدة للمساواة بين كل البشر .

ومن وجهة نظر هذا الكتاب ، فإن من أكثر الأجزاء إثارة للاهتمام من كتاب « نقد العقل الأصيل » وهو العمل الرئيسي « لكانت » ، هو « تناقضات العقل الأصيل » والتناقض هو فرضين متناقضين بشكل متبادل حتى وإن كانت بياناتهما معاً يمكن الدفاع عنها بشكل عقلاى . وعلى سبيل المثال فإذا قلت أن بعض الأشياء يحدث لأنها تختار بحرية ، والقول بأن كل شيء يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة ، فأنت تقول تناقضاً ، وهو تناقض صاغه « كانت » نفسه . وحيثما تحدثنا عن الوجود فى حد ذاته وكأنها هو مجموعة من الأشياء وضعت أماننا ، فإننا سوف نقع بالضرورة فى تناقضات . ولكننا نستطيع أن نتحدث فقط ، والعقل فقط ، وكأننا نتحدث ونفكر بشأن أشياء . وهكذا فإن الرغبة فى الحقيقة النهائية تورطنا حتماً فى صياغة متناقضات . ولم يستنتج « كانت » إننا يجب أن نكبح رغبتنا فى الحقيقة من أجل تجنب المتناقضات ، بل أننا يجب فقط أننا يجب أن نتوقع المتناقضات التى سيقودنا فيها السعى إلى الحقيقة . فإذا فعلنا ذلك ، فإن المتناقضات يمكن أن تصبح إفشاءات غير مباشرة للوجود فى حد ذاته .

والمتناقضات بطبيعة الحال هى ما كنا نسميه التناقضات الظاهرية . وهذا هو السبب الذى يجعل نظرية كانت عن المتناقضات مهمة فى سياق هذا الكتاب ، فهى توضح وتساند الفرضية المنطقية الرئيسية للكتاب ، وهو أن التفكير لا يقدم أية ردود مؤكدة وجلية ، ولكنه مع ذلك يفتح الباب للفهم . ورغم أن كانت كان يعبر عن نفسه دائماً برزانة وعناية ، وهو ما لا يتضح غالباً فى واقعية كيركجارد ذات النكهة الرفيعة . ولا يتعارض رأيه الأساسى مع عبارة تصدير هذا الكتاب ، وكان « كانت » يعتقد أن العقل يدفعنا نحو الوجود فى حد ذاته ، ونحو الحقيقة

النهائية ، وهو فى عمل ذلك يدفعنا نحو متناقضات من خلالها يتكشف الوجود فى حد ذاته بشكل غير مباشر ، وهكذا فإننا نسعى نحو المتناقضات . وبهذا المعنى سوف يوافق كانت على أن « التناقض الظاهرى هو مصدر انفعال المفكر » .

وهكذا فإن كانت وكيركجارد على السواء يفترضان أن الحكمة لا تكتسب بالرد على الأسئلة مرة واحدة وإلى الأبد ، بل بإقامة علاقة مفكرة ومستمرة بالأسئلة . وهما يفترضان أن الحكمة حالة تفكير ، ولكن لكى نفكر ، هو أن تكون فى حيرة ، وبالمثل ، فإن تفكيرك فى المتناقضات أو التناقضات الظاهرية هو بمثابة أن تكون فى حيرة . وبهذه الطريقة سوف نقاد إلى فكرة أن الحكمة تكمن فى عدم التيقن . والاعتراف بذلك والتمسك بموقف عدم التأكد المطلق ، بل موقف تفتح متساثل هو ما أعنيه بعبارة « عدم التيقن الإنسانى » .

لقد تحدثنا عن الحياة الداخلية للفرد ، ويبدو إن عدم التيقن الإنسانى أشبه بشىء شخصى للغاية ، وليس مسألة تتعلق بمؤسسات أو عامة . ولكن المفهوم ليس بدون معنى سياسى ، إذ أنه من إدراك مقدرتى على توجيه أسئلة يوقظ حدساً بأن أى تنظيم أو سلطة تحاول كبت أسئلتى وجعلى جزءاً آلياً فى مجموعة من نوع واحد ، مثلما تفعل الدولة الشمولية ، ينتهك وجودى الأساسى . إن عمل الفكر هو إعلان بالاستقلال ، وأن تكون جاداً فى التفكير هو بمثابة أن تكون عاجزاً عن الخضوع .

وفضلاً عن ذلك ، فإن عدم التيقن الإنسانى يحتوى على بصيرة فكرية لا من الحرية فحسب ، بل ومن المساواة أيضاً . فقد يعرف شخص ما عن الرياضيات أو محركات السيارات أكثر مما يعرف شخص آخر ، ولكن فى وجه الأسئلة الأزلية ، فإننا جميعاً متساوين فى افتقارنا إلى إجابات محددة يمكن إثباتها . وسوف يبدو أن الوقفة الحكيمه فوق الآخرين هى فقط فى وعيهم بهذه المساواة الأساسية .

وأخيراً فإن عدم التيقن الإنسانى هو بذور الجماعة . فقبول عدم التيقن باعتباره نجل الحقيقة ، هو دحض للأيديولوجيات التى تجسم أو تحط من شأننا .

والأيديولوجيا هي عقيدة صممت كمرشد للعمل للجماهير من الكائنات البشرية . وبالسعى إلى التعبئة لا الفكر ، ونظام جديد بدلاً من الاتصال ، فإن الأيديولوجيا تزعم أنها الحقيقة الكاملة والنهائية . وليس هناك أى شىء مثل التناقض الأيديولوجى الظاهر . وعلاوة على ذلك فإن حقيقة كلية فى الظاهر ، ترمى إلى تنشيط أعداد كبيرة من الناس وتغيير المجتمع لابد أن يكون لها مفسروها ومنفذوها . وكل أيديولوجيا بهذه الطريقة هي دكتاتورية بشكل ضمنى . وكل شخص يشارك إحساس جاسبرز بأن الكائنات البشرية دائماً أكثر مما نستطيع أن نعرف أو نقول عنها ، يقف بعيداً عن كل الأيديولوجيات ، وهو على استعداد لا للعمل وممارسة السلطة ، بل من أجل تبادل الأفكار .

هل بلغنا الآن الفرضية المنطقية الأساسية للفكر السياسى ؟ إن السؤال مهم ، لأنه فى حين أن الحكمة قد تكون حالة تفكير ، فإن العكس غير صحيح ، فحالة التفكير ليست دائماً حكمة . وعدم التيقن ليس بالضرورة إنسانياً ، فقد يكون حالة شك موهنة ومصدراً لثورة غضب عدمية ، يثيرها شعور بأن ليس هناك شىء على الأرض يستحق الولاء أو الاحترام . فهل يعتمد عدم التيقن الإنسانى على مبادئ فشلنا فى ملاحظتها ؟ إن مبدئين من هذه المبادئ يفترضان نفسيهما . الأول أن الحقيقة خير . « والحقيقة » هي إحدى الكلمات التى نستغلها غالباً ، ونعتبرها تمثل شيئاً سامياً بوضوح ، بحيث أنه لا يمكن تصور أى شك فى قيمته ، ولكن من الممكن رغم كل ذلك ، أنه قد يتبين أن الحقيقة النهائية لا متعة فيها ، ولا فائدة منها بل وضارة . وإذا كان بنیان الحقيقة مناقضاً بشكل أساسى للمصالح البشرية ، فإن الوهم قد لا يكون أكثر إمتاعاً من الحقيقة فحسب ، بل وضرورى أيضاً لحماية الكائنات البشرية من الاختناق تحت غطاء من اليأس .

والفرضية المنطقية الثانية ، هي أن الحقيقة ينبغى البحث عنها عن طريق حوار عام لا يستبعد منه أحد . وهذه الفرضية ليست مطلوبة لمثل هذا التفكير ، ولكن للتفكير بالطريقة الوحيدة التى سيجدها أغلبنا مقبولة - بطريقة مفتوحة

للمشاركة من الجميع ، لا مجرد قلة متميزة . غير أن وجوب أن يكون هذا الاستقصاء مفتوحاً للجميع ليس أكثر بداهة من أن الحقيقة خير ، ومع التسليم بأننا جميعاً متساوين فى عجزنا عن الرد بشكل نهائى على الأسئلة الأزلية . ومع ذلك ، فقد يقال أن القدرة على التفكير فى هذه الأسئلة بشكل مثمر مقصورة على قليلين . أو أنه عند عدم وجود أى موازن أخلاقى معادل ، فإن المرء قد يفضل ببساطة أن يعمل داخل دائرة خاصة من المحققين — دائرة مقصورة مثلاً على أعضاء جنسية أو طبقة اجتماعية معينة .

وعند الشروع فى التفكير ، لابد أن أحترم كلاً من الحقيقة وكل الأشخاص . . فعلى أية افتراضات ، وأى مفهوم عن الكون والبشرية يجب أن يعتمد هذا الاحترام ؟

سوف يقول كثيرون اليوم أنه لا يعتمد على أية افتراضات على الإطلاق ، وأن هذا الاحترام للحقيقة وللأشخاص هو الأساس النهائى للاستقصاء الجاد والمفتوح . ولابد أن يكون هذا هو رأى الملحدين — بأنه ليس هناك شئ فوق الحقيقة والكائن البشرى الفرد .

وربما كان هذا الرأى سديداً . غير أنه يترك فعلاً مجالاً للشك . فلماذا يجب أن ننظر إلى الحقيقة باعتبارها قيمة نهائية بغض النظر عن طبيعة الحقيقة ؟ ولماذا يجب أن نهتم بالحقيقة إذا كانت لا تهمننا وليس لها أية قيمة عملية ؟ لقد كانت الحقيقة فى تاريخ الفكر عادة ، وأن لم يكن ذلك بشكل ثابت ، قيمة دينية ، وتقديس الحقيقة ، هو تعبير عن تقديس الوجود ، الذى كان يعتبر إما مقدساً فى حد ذاته ، أو معبراً عن الإله . ومثل هذا الرأى منطقى ومفهوم ، حتى وإن كان البعض قد يعترض على مزاعمه الدينية . ولكن هل من المنطقى والمفهوم الإبقاء على تقديس الحقيقة بعد إنكار الإله ؟

ولماذا يجب أن نحترم كل فرد بغض النظر عن الشخصية والعقل ؟ إن فكرة الكرامة الفطرية فى كل شخص يمكن أن تعتبر ليست أقل دينية فى مزاعمهما من

فكرة أن الحقيقة خير . وهذه الفكرة في الفكر الغربى مستمدة تاريخياً من الإيمان بأن كل شخص يهيم الله . فإذا كان ذلك الإيمان قد رفض ، ووضع الاعتماد فقط على التحليلات التجريبية النزيهة ، فإن البعض قد يزعم أن كل كائن بشرى لا يستحق الاحترام أكثر من أى حصان أو سيارة .

ويمكن إعادة هذا السؤال بإيجاز : أن الدخول في استقصاء بشكل جدى يكون مفتوحاً للجميع ، يعبر عن إيمان أساسى بالكون ، ويجب أن يؤمن المرء بأن الحقيقة خير ، وأن كل الأشخاص لديهم الإمكانية والحق في المشاركة في البحث عنها . فهل يكون هذا الإيمان مفهوماً إذا كان هدفه النهائى هو ما يمكننا أن نراه فقط ونعرفه بشكل موضوعى أفضل من الله ؟

وهذا السؤال ينشأ أيضاً عن افتراض تتضمنه كل صفحة من هذا الكتاب ، ويصنع كل يوم بواسطتنا جميعاً . فالحقيقة ممكن الوصول إليها بشكل أو آخر . وقد حاولت أن أدلل على أن بعض أنواع الحقيقة يمكن اكتسابها عن طريق إمعان الفكر . ويعتقد العلماء أن أنواعاً أخرى يتم الوصول إليها عن طريق تحليلات تجريبية . ولكن كيف يتأتى لنا أن نتأكد من أن مثل هذه العمليات لا تحدث داخل حدود وهم شامل يحتجزنا بطريقة لا مهرب منها بواسطة طبيعة الحقيقة ذاتها وأذهاننا ؟ وحتى إذا كان من الممكن الوصول إلى الحقيقة ، فكيف تكون لدينا الشجاعة للبحث عنها في مواجهة النسيان الكلى والدائم الذى يبدو أن الموت يعدنا به ؟

وخلاصة القول أنه يمكن القول بأن الاستقصاء الجاد هو عمل من الإيمان الدينى . فأى نوع من الإيمان الدينى ؟ يبدو أن هناك احتمالات عديدة .

إن العقيدة اليهودية ، باعتبار أنها تقوم على العهد القديم يمكن أن تكون بسهولة عقيدة الشخص المحقق . ورب العهد القديم غالباً ما يعتقد أنه مستبد ، ونظرى ، وهو بالضرورة عدو للفكر الحر ، والاستقصاء المفتوح . غير أنه سيكون من الأفضل إذا تذكرنا الاتهام الذى غالباً ما يوجهه الملحدون — بأننا نخلق الله

فى مخيلتنا . ولا شك أننا كثيراً ما نفعل ذلك ، غير هذا التفكير قد يقودنا - لا إلى الشك فى حقيقة الله ، بل فى صحة تخيلاتنا . ومن غير الواضح أن الحاكم المقدس المطلق فى الخيال البشرى ، موجود فى أى مكان من العهد القديم . وإذا كان على المرء أن يقدم وصفاً دقيقاً ، فسيكون من العسير التحسين على القول بأن رب العهد القديم يتكلم ويستمع ، مع التسليم بأن الرب يأمر أحياناً أويدين ، ولا يكون أى رد بشرى ممكناً . ولكننا نقابل فى سفر التكوين خالقاً وضع الجنس البشرى فى كون خيرٍ وممكن معرفته ، ومنح الرجال والنساء قدرات طبيعية ، كالعقل لتمكينهم من السكنى معاً فى الكون ، وفهم وممارسة السيطرة على الحقائق التى فيه . وفى حالات كثيرة للغاية ، وفى بعض من أعظم الفقرات الإنجيلية ، نجد الله يدافع عن اليقظة والقبول الحر . وخلاصة القول إن الله كثيراً ، وربما دائماً يتصرف بشكل حوارى أساساً .

ويفترض البعض أنه بالتحول من العهد القديم إلى العهد الجديد فإنك تواجه عقيدة أكثر جزمًا . ولا شك فى أن المسيحية غالباً ما كانت جازمة ، ولكننا يجب أن نسأل مرة أخرى عما هو متأصل فى العقيدة ، وماذا قرأت الكائنات البشرية فى ضعفها وضلالها إلى الإيمان . إن الأناجيل لا تقدم مذهباً بل قصة أو رواية عن حياة يسوع ، والحدث الرئيسى لتلك القصة هو عملية صلب المسيح ، ومن الممكن اعتبارها رمزاً للهزيمة الضرورية لكل حقيقة بشرية ، رمزاً لحقيقة تقع فوق كل حقيقة نستطيع أن نذكرها ونمتلكها . لقد كان كيركجارد هو صاحب عبارة التصدير لهذا الكتاب ، مسيحياً ، وفى نفس الوقت مفكراً لا يكل ولا يتحرج فى كتاباته وكان التناقض الظاهرى الأساسى فى ذهنه هو المسيح ، ووجود الأبدية فى الزمن . وبواسطة حياته المحققة ، وعلمه اللاهوتى غير العقدى ، يفترض إمكان تفسير المسيحية ، لا باعتبارها كشفاً نهائياً عن الحقيقة ، بل كعمل من التحرر الإلهى يمكننا من البحث عن الحقيقة . ومؤلف هذا الكتاب يلتزم بمسيحية مستقصية وعامة ، من النوع الذى يتمثل فى شخصية كيركجارد .

غير أنه ليس هناك نموذج بشرى لحياة من الاستقصاء أو من الإيوان الذى يرتكز عليه الاستقصاء ، أكثر تثقيفاً من نموذج رجل عاش قبل المسيح بعدة قرون . ودعونا ننهى هذه التأملات بالتفكير قليلاً فى سقراط ، الأثينى البسيط ، الودود ، ذو العقل المثير للقلق ، الذى حكم عليه بالموت ، سعيه العنيد إلى التحقيق العقلانى . والواضح أن سقراط لم يقدم مذهباً كاملاً ومحدداً ، بل كرس نفسه لتوجيه الأسئلة ، وكانت هذه عن مسائل ذات أهمية جوهرية ، مثل الصداقة ، والعدالة ، والحقيقة . وقد كرس سقراط حياته الناضجة بأكملها لمثل هذه الأسئلة . ورغم أنه سعى إلى أناس مشهورين بحكمتهم ، فإنه كان يبدو دائماً سعيداً بأن يدخل فى محادثة مع أى شخص يتصادف أن يلقاه ويكون راغباً بشكل جدى فى الكلام . وقد انتهى فى آخر حياته إلى أن أحداً لن يستطيع الرد على أسئلته ، وأن أولئك الذين اشتهروا بالحكمة كانوا فى الحقيقة جهلة . وكان هذا الاستنتاج ، الذى عبر عنه فى محادثاته ، والذى أدى إلى إذلاله علناً ، وهو من أبرز الرجال فى أثينا ، هو الذى أدى فى النهاية إلى محاكمته وإعدامه .

وهناك جانبان فى حياة سقراط جديران بالذكر بصفة خاصة فيما يتعلق بالمثل الأعلى لعدم اليقين الإنسانى . أولهما أن سقراط لم يستتج أن كل الآخرين جهلة فقط ، بل أنه هو نفسه كان جاهلاً . كان يعتقد أنه أكثر تفوقاً من الآخرين فى إدراكه لجهله فقط . وهكذا فإن سقراط كان فاشلاً فى الظاهر . إن حياة كاملة من التساؤل لم تؤد إلى حصوله على أية إجابات ، ولكنها قادته فى الواقع إلى الحكم بإعدامه ، الحكم الذى أصدره زملاؤه من أهل أثينا ، لأنه بذر تشويشاً روحياً وعقلياً فى المدينة .

ومع ذلك فقد عاش سقراط الأيام الأخيرة من حياة جلبت له شك عقلى وموت مهين بهدوء المنتصر ، وكأنه قد نجح نجاحاً عظيماً فى نضاله العقلى الطويل . وكان دفاعه خلال محاكمته يتميز — كما كانت محادثاته دائماً — بهدوء ، ولكن بسخرية تثير الارتباك . وقد رفض وهو فى السجن أن ينقذ حياته بالهرب ،

رغم أنه كان يمكن ترتيب ذلك بسهولة ، لأن صوتاً كان يغمغم فى أذنيه « مثل صوت الناي فى أذن الراهب » حذره من أنه بالفرار سوف يخون القوانين التى عاش فى ظلها دائماً . وقد كرس ساعاته الأخيرة لمناقشة خلود الروح ، والواضح أنه تناول المسألة بتفتح ذهنى تام . وفى النهاية أخذ يهدى أصدقائه الباكين ، وشرب السم الذى أحضره الجلاد « بسرعة وابتهاج » ^(٢) . ولم يتصرف سقراط وكأن التفكير لم يجلب له إلا حالة من الحيرة . ويبدو أن « جهله » كان هو علامة التناقض الظاهرى لإدراك لا يمكن التعبير عنه ، ولكنه كان ثابتاً إلى حد أنه حتى الموت الوشيك لم يؤثر على سكينه نفسه .

ولست لدينا أية معرفة مؤكدة عن وجهة نظر سقراط السياسية ، فقد كان على الأرجح غير راغب فى أن يلزم نفسه بمبادئ سياسية محددة من أى نوع آخر ، ولكن ليس من الصعب تمييز مثل عليا واسعة معينة فى الخطوط الرئيسية لحياته . وبداية كانت حياته العملية بأسرها تشريع متحرك للحرية . وكان رفاهه المواطنون يسخرون منه ، وتهدهد الحكومة بالنفى والموت ، ولكنه استمر يعيش برباطة جأش ، ويتكلم وفقاً للحقائق الملحة التى لا توصف وإن كانت لا يمكن مقاومتها ، والتى كانت تحكم حياته .

وعلاوة على ذلك ، فإنه على الرغم من أن سقراط ربما كانت لديه ميول إلى الصفوة (ربما كانت المصدر الأصلى لمفهوم أفلاطون عن الحاكم - الفيلسوف) فإن طريقتة فى الحياة كانت فى بعض النواحي تؤيد المساواة بين كل البشر . ولم يطالب بأية سلطة خاصة فيما عدا تلك التى تتضمنها رسالته لإظهار الجهل العام ، الذى كان يشترك فيه . وكان مستعداً بوضوح للتحدث مع أى شخص يرغب فى الحديث معه . وفى واحدة من محاورات أفلاطون ، وصفه بأنه يظهر أن المعرفة ذات الشأن

(٢) هذه الأحداث أعيدت روايتها ، على أساس أنباء من مصادر لاشك فيها ، فى ثلاثة من مؤلفات أفلاطون

هى : « الاعتذار » و « كريتو » و « فيدو » .

يمكن أن تؤخذ من عبد شاب غير متعلم .
وأخيراً ، فقد كان سقراط رجل جماعة عامة تماماً . وقد منعه إخلاصه لدولة -
المدينة التي حكمت عليه بالموت من الهرب من السجن . وكان شكه العنيد يمثل
تفتحاً لا يقهر لتبادل الأفكار . ومهما كانت الحقيقة التي اكتشفها سقراط ، فإنها
لم تكن حقيقة يمكن أن تتجسد في مجموعة محددة من الافتراضات التي يسيطر
عليها بإحكام . كما أنه لم يكن من المستطاع فرضها على الآخرين . لقد كانت
حقيقة لا يمكن أن توجد إلا في حوار .

وقد أظهر سقراط هذا التوازن الصعب بين الاستقلال الشخصي والمسئولية
الاجتماعية ، وبين عدم اليقين والقدرة على العمل ، والذي يمكن أن نسميه
« الخلق الحسن » . وكان من الواضح أنه مهتم بكل الأفكار ، ومتحرر تماماً من
التعصب ، غير أنه في تفتح ، كان ملتزماً بأكثر المهام خطورة ، وهي البحث عن
الحقيقة ، ومن خلال تناقض ظاهري مماثل كان « جاهلاً » - عاجزاً عن أن يعلن
أخيراً رأيه عن الحقيقة أو زيف الأفكار التي ناقشها - غير أنه كان قادراً على حسم
وشجاعة نادرين في أداء وظائفه المدنية ، وفي إحدى المناسبات خاطر بالموت
بتحدى أمر من عصابة حاكمة ، على أساس عدم الشرعية .

ولا نكاد اليوم نطمح حتى في مثل هذا الموقف . إننا نفترض أن اختبار الجدية
السياسية هو التكريس لنتائج عملية . ونحن نحترم قبل كل شيء آخر العمل
النزيه والمتمسك بالمبادئ ولكن التاريخ لم يكن يكثر بمطالبنا . وبعد السعى
لمدة قرنين للسيطرة على الأحداث (مؤرخين مذهب الفعالية منذ وقت الثورة
الفرنسية) فإن الجنس البشرى كادت تغمره النكبات . أيمن أن يكون هذا هو
المطلوب بدلاً من الرضاء أحياناً والحزم اليائس أحياناً بالنسبة للعصر الحديث ،
أهذه هي الكياسة السقراطية ؟

بالنسبة للغالبية منا ، فإن الشك مثير للقلق ، ونحن نتجنب المناقشات
الجادة ، لأننا نخشى الشك . ولكن يبدو أن سقراط يقول لنا أن الشك يمكن أن

يكون مصدراً للصحة والأمل ، وأن الثقة فى شخص حر وجماعى قد تولد ، وبالعجب من عدم التيقن .

إننا نعيش اليوم فى عصر من عدم التيقن ، ولكنه عدم تيقن قلق وموهن ، وليس عدم التيقن الهادئ والجلى الذى عرفه سقراط . وليس الإيمان الدينى فقط ، بل حتى الثقة فى العلوم يعتبر ضعفاً . إن الأعداد الكبيرة من الأشخاص التى تزعم الكرة الأرضية ليست لديها أى مفهوم واضح مستقر عما هو حقيقى ، أو كيف ينبغى أن تعيش . ولا يمكن أن يكون موقفنا الروحى أكثر نذيراً بالشر .

غير أنه إذا كانت فكرة عدم التيقن الإنسانى صحيحة ، فإن موقفنا غير ميثوس منه ، وينبغى ألا نحاول أن نقتلع شكوكنا كلية . فهى قد تهىء لنا سبيلاً إلى الفهم . وعندما نحاول استبدال شكوكنا بمبادئ موضوعية ، لا يمكن أن تهتز أو تدمر ، فإننا نحيد عن هذا السبيل . وعندما نفعل ذلك فإننا لا نحيد عن إمكانيات فهم أعمق فحسب ، بل أيضاً عن بعضنا البعض ، ومن ثم لإن مثل هذا الانحراف الأساسى يمكن أن يكون كارثة . والنظام الشمولى والعنف فى عصرنا هى نتيجة بقدر ما لمحاولات الرجال والنساء التهرب من الشكوك . وهؤلاء الذين لا يمكنهم العيش بدون شك ، لا يستطيعون العيش مع كائنات بشرية مفكرة ومستقلة إلى حد كاف ليكونوا مصدراً للشك .

وهكذا فإنه لمصلحة كل من الفهم والجماعة ، فإننا قد نأمل فى ألا يستسلم عصرنا الذى يتسم بعدم التيقن القلق ، لحالة من اليقين الكامل . ولن يكون أعظم إنجازات الفكر السياسى اليوم هو التغلب على شكوكنا ، بل أن تساعدنا على العيش معها فى حالة من الحرية والكياسة .

- 21** Can political power and perfect knowledge ever be joined?

CHAPTER 6

■ **The Ends of Power**

- 22** Does every government serve merely "the interest of the stronger"?
- 23** Is the final goal of government simply to enable individuals to live as they choose?
- 24** Does government have any responsibility for truth and morality?
- 25** Is avenging crime a proper aim of government?
- 26** Should governments try to create societies that fulfill all needs and desires?

CHAPTER 7

■ **Historical Change**

- 27** Can human beings control the course of history?
- 28** Can we shape history without using extensive violence?
- 29** Do truth and right change in the course of history?
- 30** Does history lead naturally toward "the good society"?

CHAPTER 3

■ Inequality and Equality

- 7 Are human beings unequal in essence?
- 8 If some human beings are essentially superior to all others, how and by whom can they be identified?
- 9 If human beings are essentially equal, are all conventional inequalities wrong?
- 10 If all conventional inequalities were abolished, could liberty survive?
- 11 If all conventional inequalities were abolished, would estrangement disappear?
- 12 Should men and women always and in all ways be treated equally?

CHAPTER 4

■ Power and Its Possessors

- 13 Is power the only source of order?
- 14 Who should rule?
- 15 If the people rule, should they do so themselves or through representatives?
- 16 Is it good to have power?
- 17 Why obey?

CHAPTER 5

■ Limits on Power

- 18 Should governments be under the same moral limits as individuals?
- 19 Should governments in all circumstances be under constitutional limits?
- 20 Should governments ordinarily leave the ownership and control of industry in private hands?

Contents

Preface

Introduction

CHAPTER 1

■ Why Engage in Political Thinking?

CHAPTER 2

■ Estrangement and Unity

- 1 Are human beings estranged in essence?
- 2 If human beings are not estranged in essence, why are there so many divisions and conflicts among them?
- 3 Can estrangement become overcome through reason?
- 4 Do we need religious faith to overcome estrangement?
- 5 Should all peoples be united in a single global society?
- 6 Should all class distinctions be abolished?

تم الجمع التصويرى وإعداد الأفلام
بالجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية
١٠٨١ شارع كورنيش النيل – جاردن سيتي – القاهرة

Photocomposition and films
by
The Egyptian Society for the Dissemination of Universal Culture and Knowledge
(ESDUCK)
1081 CORNICHE EL NIL, GARDEN CITY, CAIRO

رقم الإيداع ٩٣/٨٢٤٦

POLITICAL THINKING

The Perennial Questions

Glenn Tinder

هذا الكتاب

لا جدال في أن التفكير يؤدي إلى أنواع من الرضاء والإثارة ، غير أننا لا نفكر من أجل مجرد الإحساس بمتعة الفكر ، بل من أجل فهم أعمق للحياة ، ومع أننا لا نفكر لأننا مضطرون لذلك ، فإن التفكير يسفر عن اكتشافات مثيرة أحياناً ، كما أن أغلب الأفكار السياسية ، إن لم تكن كلها ، تقوم على أساس مفهوم معين للطبيعة البشرية .

وليس صحيحاً أنه من الممكن تعلم التفكير ، إذ أن العملية برمتها تعتمد على الجهد الذاتي للمرء ، علاوة على أن الفكر عمل شخصي إلى أبعد حد ، كما أنه يتطلب التصرف بأسلوب عقلاني جاد وضبط للنفس .

وهذا الكتاب لا يستهدف مجرد أن يقرأ ، بل وأن يستخدم من خلال المناقشة والكتابة ، وإمعان الفكر والتأمل طويلاً ، كما أنه يمكن أن يكون عوناً في دراسة تاريخ النظريات السياسية ، ومساعدة القارئ على كسب فهم أعمق لكبار المفكرين والغوص في أعماقهم وأذهانهم ، ذلك أن هدف الكتاب ، هوحث القارئ على الانهماك في حركة عقلية مستمرة ، وأن يشعر بحريته في توجيه أية أسئلة أخرى ، غير تلك التي تقابله في صفحات هذا المؤلف .



الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية