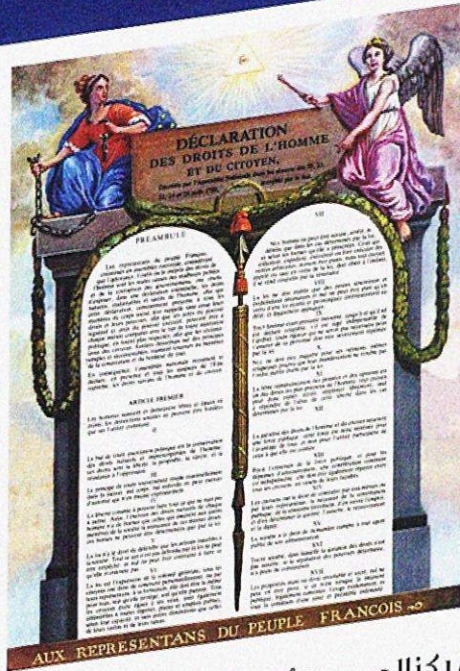


عزمي بشارة

المجتمع المدني

دراسة نقدية



علي مولا



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

المجتمع المدني

دراسة نقدية

المجتمع المدني

دراسة نقدية

عزمي بشارة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



النهضة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة: عزمي

المجتمع المدني: دراسة نقدية/عزمي بشارة.

٢٠٠٩ ص: ٢٤٠ مو.

يشتمل على سلوغرافة (ص. ٣٥٧ - ٣٦٩) ونهر من عام.

[ISBN 978-4953-03-026-4]

١. المجتمع المدني، ٢. العولمة.

vii

العنوان بالإنكليزية

Civil Society: A Critical Study

by Azmi Bishara

الأرد، الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
المجتهات تبينها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

النشر

الدار العربية للعلوم ناشرون
ARAB SCIENTIFIC PUBLISHERS



شارع رقم ٨٢٦٠ - منطقة ٩٦

منطقة المدونة، النجدة، ص. ب. ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٤٤١٩٩٧٨ فاكس: ٤٤١٩٣١٦٥١ - ٤٤١٩٧٤

الموقع الإلكتروني: www.doharstitute.org

١٠ جميع الحقوق محفوظة للمركز

الطبعة الثانية

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٢

توزيع



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers LLC
www.doharstitute.org

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٤٤١٩٩٧٨ - ٤٤١٩٣١٦٥١ - ٤٤١٩٧٤

سرفيس على شبكة الانترنت: <http://www.asp.com.lb>

هذا الكتاب في صحت الأرض من

مؤلف: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رقم اله: ١٩٩٦

المحتويات

٧	مقدمة الطبعة السادسة
١٩	مدخل
٢١	مقدمة
٤١	الفصل الأول : في حدود المفهوم وتاريخيته
٤٢	أولاً : الشروط التاريخية لتشوء فكرة المجتمع المدني
٦٨	ثانياً : تناقضات المجتمع المدني
٨١	ثالثاً : المقروط من المفهوم
	الفصل الثاني : من «اللقينان»
٩٥	إلى يد السوق الحفية
٩٧	أولاً : نظرية المجتمع المدني النويرية
١٢٠	ثانياً : تقليد آخر : توازن القوى
١٣٤	ثالثاً : الإرادة العامة وتصمام الشعب إلى المجتمع المدني
	الفصل الثالث : اتصال المجتمع المدني عن الدولة
١٤٥	لكي يعود إليها
١٥٧	أولاً : جماعة الحاجات
١٦٥	ثانياً : التعاونية الأهلية
١٧١	ثالثاً : الدولة

١٧٣	رابعاً : المجتمع المدني كدولة ، الدولة كمجتمع مدني
١٧٩	خامساً : المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي
١٩٥	سادساً : النموذج الجديد
٢١٢	سابعاً : تقليد آخر في 'خذائنا الثانية'
٢٢٦	ثامناً : محاضر أخرى
٢٢٩	تاسعاً : المجتمع المدني وانهيمنة الثقافة
٢٤١	الفصل الرابع : الأمة والقومية والمجتمع المدني
٢٤٦	أولاً : نهاية الإيديولوجيا القومية
٢٥٦	ثانياً : ماركس وإنغلز
٢٦٠	ثالثاً : ميل ودو توكفيل
٢٦٨	رابعاً : الأمة والمجتمع المدني
٢٧٠	خامساً : الأمة والقومية
٢٧٦	سادساً : الجماعة الأهلية والقومية والمجتمع المدني
٢٨٢	سابعاً : الثقافة القومية والقومية الثقافية
٢٩١	ثامناً : حول التعريفات
	الفصل الخامس : واقع المجتمع المدني وفكره :
٢٩٧	حوار عربي
٢٩٩	أولاً : مناقشة حول المجتمع المدني
٣١٤	ثانياً : مسألة ثقافة؟
٢٢٥	ثالثاً : الدولة التسلطية
٣٣٣	رابعاً : لحظة تاريخية
٣٥٧	قائمة المراجع والمصادر
٣٧١	فهرس عام

مقدمة الطبعة السادسة

صدرت الطبعة الأولى من كتاب المجتمع المدني في منتصف التسعينيات. وبعد صدور ثلاث طبعات من هذا الكتاب في بيروت وطبعيتين أخريين في فلسطين، أعتقد أنه لا يزال يحتفظ بأهميته النظرية ككتاب مرجعي، وكان من دواعي سعادتي أن ألتقي طلاباً في جامعة عربية وأكتشف أنهم درسوا في هذا الكتاب كمقرر في مساق من مساقات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومنذ صدر الكتاب، قمت بتطوير بعض مقولاته عينيّاً حينما سنحت الفرصة لي بذلك، وخصوصاً في كتاب المسألة العربية الذي صدر بعد مرور عشر سنوات على صدور الطبعة الأولى من المجتمع المدني. وهو يحتوي على أفكار جديدة أعدتها امتداداً للمشروع الفكري نفسه ولكن عبر معالجة قضايا أخرى. ثم عدت وبسّطت بعض مقولات كتاب المسألة العربية في كتاب آخر هو أن تكون عربياً في أماننا.

كتاب المجتمع المدني هذا، هو كتاب نظري يبحث في تطوّر هذا المفهوم (أي في تعريفه التاريخي) عبر مراجعة تاريخ الفكر السياسي الغربي، وما يوازي ذلك من تطورات اجتماعية. وكان الهدف من الكتاب تفكيك حالة الاستهلاك الرائج لمفهوم «المجتمع المدني»، والتعامل معه جاهزاً من المنتج إلى المستهلك. لقد انتشر تعامل صمني «فنيشي» مع هذا المفهوم إلى درجة نزعته منه قدرته التفسيرية ومفعوله النقدي.

من هنا كان هم الكتاب النظري هو تبيان أصل هذا المصطلح فلسفياً، في بدايات الحداثة، وذلك قبل أن يتخذ هذا البعد المعيارى المنسوب إليه بعد انهيار المعسكر الاشتراكي. كما تابع الكتاب تطوّر المصطلح في الفكر السياسي، حين كان مقابلاً للمجتمع الطبيعي ومتطابقاً مع الدولة، إلى أن

استخدم بصورة مشوهة للدلالة على كل ما هو ليس دولة في نظر بعض^{١٤٥} رواد الفكر الرومانسي العربي في سياق تحميل المجتمع وشيطة الدولة، فجُرد من وظيفته الثقافية والديمقراطية وجُعِل مطابقاً للمجتمع الأهلي. لمجرد أنه ليس دولة.

لقد بينا في هذا الكتاب وطائفة المجتمع المدني المؤدية إلى الديمقراطية، بعدما غاب المفهوم وعاد إلى الظهور من جديد بمعنى مختلف، من مطابقتها لمفهوم الدولة في بعض نظريات لعقد الأجتماعي وحتى مروره بتميزات أخرى عن الدولة كتميز المجتمع ينظم ذاته ويعد إنتاج ذاته في اقتصاد السوق، إلى تمييز نفسه عن «الكثير كالي»^{١٤٦} الديني، وعن العسكري، فليسهم «المجتمع المدني» تاريخ مرتبط بالسياسة والاقتصاد ويضطر شوا فكرة المجتمع والدولة في مقبل الجماعة، ثوثنانية من جهة وأليات التمر التي تستخدمها الدولة في تثبيت سيطرتها من جهة أخرى.

من هنا، بين هذا الكتاب أن وصول مفهوم «المجتمع المدني» إلنا متطابقاً مع ما هو ليس سياسي، بعد عمليات فور ضويلة آلت إلى مرحلة ما بعد أحداث في الغرب، قد بقلب في الدول العربية ودول الجنوب الأخرى إلى عامل ما قبل حدثي يبعد المثقفين من السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي المعتمد على التمويل الأجنبي، أو عبر استراةة على أبنى الأهلية بوصفها «ليست دولة مع أن وظيفتها ضد - مدية أيضاً، وليس لا - دولتية فقط.

وأوصلنا التحليل إلى عرض مكثف للفرق بين الأمة والقومية والتأكيد على الأمة المواطنة بوصفها أمة نحو الخارج ومجتمعاً مدنياً نحو الداخل، ونكون مفهوم المواطنة الديمقراطية هو المجسّد للعلاقة بين المبادرة السياسية وبين المجتمع المدني. لقد أظهرنا في هذا الكتاب أن المجتمع المدني هو صيرورة فكرية وتاريخية نحو المواطنة والديمقراطية عبر مجموعة من التمهصلات والمبازات في العلاقة بين الفرد والجماعة، أو بين المجتمع والدولة.

^{١٤٥} أو قد تـ على كلمة «بعض» بعد أن عانني بعض الأصدقاء الدخيلين على ما عذره تعميماً

غير مشهود.

لم يروج المصطلح في حبه نتيجة نشوب علمي جامعي حقيقي أو نلبه
لحاجة إلى نموذج نظري في تفسير إشكاليات في العلوم الاجتماعية والإنسانية
في الجامعة العربية. وهذا هم آخره شجون أخرى، لأن العلوم الاجتماعية
في الجامعة العربية تعيش في واد والتحديات السياسية والاجتماعية في واد
آخر، من هنا كانت توجد حاجة جامعة إلى كتاب كهذا إذا صح التعبير.

هذا البحث النظري إذن، موجه إلى المختصين، وبالدرجة الثانية إلى
أي جمهور مثقف، ولكني سمحت لنفسي في مقدمة الطبعة الأولى منه أن
أطرح تحديات وأوجه أسئلة للقرّاء العربي، ولا سيما لقطاع من المثقفين
العرب الذين انصرفوا بدءاً من تسعينيات القرن الماضي إلى الحديث عن
المجتمع المدني، تعويضاً عن تكوّن سياسي أصاب المثقف العربي ومن
استقالة من العمل السياسي بعد عجز أو وهن ضرب الحالة القومية والنيابية
في حبه. وبهذا كان أعلية من تعاملوا مع المفهوم «من المنتج إلى
المستهلك» في حبه من طرحي أزمة اليسار والحركات القومية التي نجحت
على أشدها في تلك المرحلة من انهيار النظام السوفياتي، وأزمة النظام
العربي بعد حرب الكويت وإشكاليات أوسلو وشهرها من مظاهر انهيار أو
ضعف التيار القومي، الذي كان معروفاً آنذاك كسبب عمرك حول دول عربية
تتبنى القومية العربية كأيدولوجية رسمية. وهي حبه قنأ إلى جيداً كاملاً من
المثقفين قد اسحب من السياسة إلى خدمة النظام القائم أو باب براهن
فكرياً على فهم غير صحيح للمجتمع المدني كونه خارج الدولة، وبهذا كانه
ينرك ساحة العمل السياسي لليسار الإسلامي.

في ما يتجاوز الإشكالات النظرية في الفكر السياسي الغربي التي أقارم
هذا الكتاب وعالجها، كانت هذه هي الإشكالية السياسية الأساس فيه، فقد
طرحنا بالأمس كـ «تحديات» على المثقفين العرب تدعوهم إلى العودة إلى
ساحة العمل السياسي انطلاقاً من المفولة الأساس التي حملها الكتاب والتي
نقول: إن المجتمع المدني من دون سياسة وخارج سياق المعركة من أجل
الديمقراطية هو عملية إجهاض لمعاني المجتمع المدني التاريخية وظافه
التيقدية، فضلاً عن نزوع بدوره التفسيرية على فهم النش الاجتماعية والسياسية.

واليوم، نكتب هذه المقدمة لطبعة أخرى من الكتاب تصدر عن المركز

العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في خضم أحداث مهمة تعصف بالمنطقة وتنتهي حالة الجمود التي عاشتها في العقود الثلاثة الأخيرة، ويطنى في هذه التطورات المعد السياسي، ذلك المتعلق بمسألة نظام الحكم، كما عرّفناه في الكتاب، وتعود فيها المسألة الديمقراطية كمسألة سياسية.

١ - نقد عاد «السياسي» بقوة إلى الحراك الاجتماعي وعبر الثورات العربية التي تداعت أحداثها بسرعة من تونس إلى مصر إلى اليمن وليبيا وسوريا. فأين يقع «المجتمع المدني» في هذا الحراك الذي يُمكن أن نقرأ عدداً من مظاهره هي الحركات الاجتماعية وحركات الاحتجاج التي ظهرت في عدد من المجتمعات العربية قبل اندلاع الثورات الكبرى؟ تشهد المجتمعات العربية عملية إعادة تشكيل تعمل فيها الهوية العربية، كخلفية ثقافية وجدانية مشتركة تبرز الهموم المشتركة موصلةً إلى الاحتجاج، ولكن الفاعل على الأرض هو حموع المواطنين، الواعين لحقوقهم كمواطنين والمدرّكين أن عندهم واجباً سياسياً يتمثل بمشاركتهم التفاعله في التحيز العام. وما يجري شيداً عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مواطنة في الوقت نفسه، وقد عدّ بناهما في الكتاب أنشيء نفسه منظوراً إليه من روايا مختلفة وبوظائف المختلفة. ونحن نرى ذلك بوضوح في مصر وتونس وعمر محاولات حقيقة صابرة في اليمن. ونوضح الحالة اليمنية جيداً بالإسكافية التي حاولنا شرحها، لأن المجتمع المدني هناك يشق طريقه بآمل، ولكن بصعوبة بالغة، عبر تعاضد عن الدولة والقبيلة والعسكر هي آن معاً، وهو لن يتمكن من النجاح في هذه المعارك دفعة واحدة، بل في بعضها، ولكنه يظهرها بصورة نادرة دفعة واحدة. إن معركة المجتمع المدني اليمني طويلة، ولا تتوقف عند إسقاط رئيس.

لقد ساهمت قوى سياسية وحركات اجتماعية وجمعيات في التحصير لهذا الحراك التوذي العربي. ولكنه لم يكن ممكناً لولا تورط فئات شعبية واسعة في تحدي النظام الحاكم والتوجه إلى التقضية السياسية. وهو ما ترددت الأحزاب والقوى السياسية في فعله ضوياً. ولكن من جهة أخرى، أثبت الأحداث صحة ما قلناه، حتى حين جرى تسخيف دور الأحزاب، إنه في المجتمعات المدنية إلى الديمقراطية تكون الأحزاب، أو تنظيم الناس انطوعي واتحادهم لهدف سياسي متعلق بنظام الدولة، جزءاً أساسياً من

المجتمع المدني. وتشهد الساحة العربية عودة إلى العمل الحزبي والحياة الحزبية بعد الثورة، في تونس ومصر، وحتى في تلك الدول التي لم تؤد الأحزاب فيها دوراً فاعلاً في حركة الشباب الثوري. ونحن نعتقد أن مسألة إقامة أحزاب سياسية ذات طابع وطني عام هي تحدٍ كبير يواجه قوى التعبير الديمقراطية في ليبيا التي لم تحسم مسألة الديمقراطية فيها بعد.

وبالتسجيل، يبدو واضحاً الآن أن المجتمع المدني كمجتمع تعاقدي بين أفراد، ظهر في الساحات بأجلى صوره في تونس ليس مع الدولة التي تعتمد التفسير فحسب، بل مع تلك التي تخلت عن وظائفها كدولة أيضاً، بعدما حاولت التحيز العام إلى حيز خاص عبر نشوء مفهوم وممارسة الأمر الحاكمية وغير تحويل المجال العام إلى مزرعتها الخاصة. لقد تجلّى المجتمع المدني في صراع المجموع مع الدولة على عودتها إلى الحيز العام، وظهرت براعم المواطنة تتفتح في الفعل السياسي. ولكنها في العمق تطالب بدولة تتصرف كدولة وليس كممثل خاص. ثم تكن الثورات مناهضة للدولة، بل شهدنا رد فعل شبه فطري يرحب بنزول الدولة كحامية للثورة حين تميز هذه الدولة نفسها عن النظام بصورة الجيش الوطني. ومن يفهم نظرية المجتمع المدني يدرك أن المجتمع من دون دولة ليس مجتسماً مدنياً بل قد يسهو إلى جماعات، وتجربة العراق بعد عام ٢٠٠٣ مباشرة ما زالت مثالة في الأذهان.

من هنا أيضاً، سوف تتصارع المواطنة في دولة مثل ليبيا، بل سوف تصارع على حياتها ضد حصص رئيسيين لهذا أوقيعها، التدخل الخارجي الذي يمس بالسيادة، حيث يظهر المجتمع المدني نحو الخارج كأمة ذات سيادة، وثانيهما، محاولات إحياء القبلية والجهوية في تنافس انتخاب السياسية.

ولا تجوز في رأينا الاستهانة بأهمية الأجندات الدولية والأجنبية وتدخّلها في البلدان العربية بحجة مساعدة الثورات الديمقراطية. فلا يلبث هذا الدعم أن يتحوّل إلى إملاءات سياسية اقتصادية تعمر بسيادة أي بلد، وبالتالي مواطنه، فضلاً عن خياراته السياسية، وخاصة في ما يتعلق بالتكامل مع بقية الأقطار العربية وبالألزام بالفضية الفلسطينية. كما ثبت أنه في الدول التي يعيش الصراع السياسي على نمط صراع هويات، تتحوّل الاستعانة بالخارج إلى فعل طائفي، لأن يرى بالطائفة المرافقة عدو الأول، كما

يتحول التدخل الخارجي إلى عامل نفتتبت مناهض للمواطنة، لأنه يأتي بتصورات استشراقية حول التقسيمات الطائفية والمذهبية والقبلية ويرفض الفعل القومي أو الوطني كصيرورة تعبّر الواقع الاحتشائي ولا تستم به، وبالتالي ترفض تسييسه.

من هنا تبرز أهمية فهم المجتمع المدني كصيرورة دمقراطية، وليس كمجرد إسقاط نظام أو إسقاط النظام، لا يقود إلى الديمقراطية، ولا مباح إذا لم يتوافر لدى قوى الثورة برنامج انتقال إلى انديمقراطية، وإذا ما كسفت بدور هو ترداد ما يورده الشارع من دونها أصلاً.

٢ - ونحن نتحدث عن دور المجتمع المدني في حركات الاحتجاج وهي الثورات المدنية، نلج المقاربة المعروفة على سبيل سبق أن طرحته مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب بعبارة التالية: «عاد المجتمع المدني إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية بعد غياب طويل لتأثير معطيات ثورة المجتمع ضد الدولة الاشتراكية: حالة بولندا...»، فمادام عن المجتمع المدني نعري اليوم وثوراته؟ هل يمكن الحديث اليوم عن «عودة جديدة» للمجتمع المدني العربي؟ ولكن هذه المرة عبر قوى اجتماعية جديدة، ليس هرباً من السياسي، وليس تعويضاً من غياب السياسة عبر خطاب عام ومراكز أحداث وبذوات، ولكن عبر حراك فعلي سياسي (ثورة) نلج وبصر على المحوّل انديمقراطي؟ هذا حاصل فعلاً. وهذا ما طرحناه في كتاب المسألة العربية. فالسؤال هو طرح مسألة نظام الحكم.

وغيره ثورات الحرية وفاعلية المواطنين والنشأ اندائر اليوم تعيد المجتمع المدني في التواجهد. ولكن بتحدياته الجديدة. فالجميع يفهم الآن محدودية دور ما يسمى المنظمات غير الحكومية على أهميتها، وهي التي حاول بعض المسار السابق في التمتعينات أن يختزل تعريف المجتمع المدني فيها. لقد بيتت الثورات الحرية غير المنتهية أن المجتمع المدني كمجتمع مواضيعي لا يتمور معزول عن مسألة الدولة، بل من خلال عملية تفاعل معها. لقد كان الزداد لإطلاق الحوار حول المجتمع المدني في ثمانينات القرن الماضي وتسعيناته هو دور نقابات عمالية في موانئ ولدا على البلطيق (جداسك) الذي تحول من النقض على حقوق نقابية إلى

قيادته ثورة مدنية ضد الدولة الشمولية ودكتاتورية الحزب الواحد، ولم يقصد بهذا المقهور، حتى حين أحيته النظرية السياسية في تلك المناسبة، الجمعيات غير الحكومية، والأهم من ذلك أنه النموذج البرلماني يذكّر بالدور الذي أدته الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الحراك، وأن دور الدين في مثل هذه الحالات ليس خاصاً بالمجتمعات الإسلامية. وبعد الثورة رفض المسحح البرلماني مكافأة الكنيسة على دورها بالتنازل عن الحقوق الشخصية التي اكتسبتها امرأة في ظل النظام السابق، على الرغم من مطالبه الكنيسة المستمرة ببعض التعديلات القانونية.

لقد ساهم شباب أحزاب المعارضة في الثورات، كما ساهمت فيها الأحزاب نفسها. ولا شك في أن بعض الشباب قد تلقى تدريباً على النشاط في قضايا حقوق الإنسان في جمعيات غير حكومية مدعومة عربياً، ولكن هذا لا يفسر خروج مئات الآلاف والبلاتيين من أبناء الشعب الذين اقتحموا المجال العام بقناعة واسعة لا يزعزعها الرصاص بأنه إن الأول أن يتعب النظام السياسي. وأن عبء أن يذهب، والجهود في بناء الديمقراطية ما لبثت أن تجلت في صراخ وحوار قوى اجتماعية، ونخب وأحزاب وتيارات فكرية حول طريقة إدارة الدولة. وهو نقاش لا يتجاهل قضية الدولة بل يضعها في مركز عملية تشكيل مجتمع مدني حقيقي، إنها عملية بناء المجال العام الذي يصنع التقاطع بين المجتمع والدولة. وهو مجال توضع بفعل النشاط الإعلامي وشبكات التواصل الاجتماعي، وغيرها مما كتب وقيل فيه الكثير.

واللافت للخطر أن المثقفين ثم يؤدوا دوراً أساسياً كقوة في عملية الاحتجاج الكبرى التي عنت العالم العربي وانتشرت مثل النار في الهشيم، وإذا ما استثنينا مثقفي الأنظمة، وهم كثرة، فقد انقسم المثقفون إلى من علب على موقفهم العجز والإحباط والتمسك بالتمسك، فمنهم من شكك بوجود دور للأيدي الخارجية محوّل الثورة إلى مؤامرة، ومنهم من خاف وخوف من التيار الإسلامي، ولكن الحراك الثوري العربي الحالي كان له مقفوه، خلافاً لتلاعات السائد الذي يروج في الغرب وقائه لم تكرر للثورة رموزها الثقافية، وهو ادعاء عنصري، يرغب في التعامل مع الثورات العربية كمادة خام، وكظاهرة عفوية تحتاج إلى تشكيل.

ولا بد من إعادة الاعتبار وبقوه لمتقني الثورة العربية الذين تطرأ لها ورافقوها، ولا حاجة إلى الخجل في هذا الموضوع. لقد كانت سعادي غامرة حين اكتشفت مصادفة في أمبر البوعريزي وغيره من الشباب المثقف الذين أشعلوا الانتفاضة في سيدي بوزيد شاباً قرأوا كثيراً مثل المجتمع المدني والمساءلة العربية وتجاوزوا حونها وحاوروني أيضاً، كما قرأوا غيرها من الكتب لغيري طبعاً، وكان ميدان التحرير في مصر يعج بالكتابات والمثقفين الذين قضى هذه المقدمة عن ذكرهم الآن. كما كان الإعلام وسبباً لتأثير يحاول بعض المثقفين التقليل من شأنها لكونها لا تليق بالمفكر. وكان الموضوع هو صورة المثقف وليس واجبه. ولكن الواقع أن وسائل الإعلام هذه متاحة اليوم، وقد امتلأ مثقفو ومفكرو الشعوب الأخرى ما كان متاحاً لهم من وسائل إعلام تلوحسون إلى الجمهور في حبه مثل الصحيفة والمذيع وغيرها.

والحقيقة أن التشكيل متوقف على الحوار التواصلي والتشكلات التي سيقبها المثقفون العرب في الدول كافة لتحديد شكل النظام السياسي الديمقراطي المطلوب في كل بلد. ونوع العلاقات التي ستسود مع الدول العربية الأخرى، وأوجه التأثير التي يمارسها المجتمع على الدولة عبر الأحزاب والانتخابات الدورية وحرية التعبير عن الرأي وأنظمة الرقابة والمحاسبة، وكذلك حول سياسات التنمية الاقتصادية السيادية في مقابل التبعة الاقتصادية وأنظمة الفساد التي كانت قائمة؛ فحركة الشعوب العربية التي خرجت إلى الشارع على صورة حراك ثوري واحتجاجات، تحتاج إلى صياغة لكي لا يسهل احتواؤها من قبل المخب القديمة الحاكمة.

٣ - لقد ناعت في هذا الكتاب توسع عملية التعريف الوظيفي - التاريخي للمجتمع المدني، وانتقنا من الجماعة الأهلية للمجتمع ومن اقتصاد السوق إلى الاتحادات الطوعية وغيرها، ولكننا أكدنا أن هذه عملية لا يمكن أن يطلب من كل مجتمع أن يمر بها كاملة من جهة، ولا يكفي بتأجيلها الجوهرة من جهة أخرى، فإما هي صيرورة المجتمع المدني الممكنة عربياً؟

لقد قلنا إن امتحان تشكّل المجتمع المدني في التجربة التاريخية الغربية هو مسار الديمقراطية. وهو عملية الديمقراطية نفسها. وفي التجربة التاريخية

العربية المعاصرة: شبه تحليلي يحمل بعدين أساسيين لتعثر حراك المجتمع المدني:

- بدأ الإصلاح الديمقراطي من فوق ولمصلحة الطبقة الحاكمة في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، وقد فشل الإصلاح مع فئة المثقفين التي التفت حول وراعت عليه، إذ لم تفقد الأنظمة زمام المبادرة وكان في إمكانها تسخيرها لمصلحتها. وما تبقى منه هو أنظمة شبيهة ببقية الأنظمة التي لم تقم بالإصلاح، لثأنية طبيعة الأسر الحاكمة وتحالفها مع الأمن ورجال الأعمال، لتكس مع هامش حرية أوسع. وفي هذا الهامش تدرجت الأحزاب والجمعيات وغيرها على الفعل الاحتجاجي.

- لقد ترك العمل السياسي للأحزاب الإسلامية. وهذا بالطبع لم يكن قراراً ذاتياً اتخذته القوى الأخرى التي بغيت ظروف عملها الدولية والإقليمية وأصغتها، ولكن لمخرج الذي بحث عنه في العمل اللا سياسي في الجمعيات وغيرها لم يسمعها، فأبقى أحزاباً مصابة بالجمود من جهة، وعملاً عبر سياسي يكتفي نفسه مدنياً من جهة أخرى. أما الحركات الإسلامية فقد شهدت من دون شك مرحلة ازدهار في المرحلة السابقة لا مجال لتلخيصها الآن، ولكنها لم تنته إلى نجاح سياسي يذكر. ما عدا على جبهة المقاومة. وفشلت تجربتها السياسية في السودان، أما التجربة في أفغانستان فهاجعت في تغير الناس من طرح الإسلام هو المحرك من دون نقاش. وصار النقاش واجباً على الأقل، وهو ما سمح ببدء عملية تخييم ذاتي نقدي عميق.

إضافة إلى عدم تحقيق أي نجاح سياسي واضح، فقد قربت التجربة التركية الأحزاب الإسلامية الرئيسية من مراجعة موقفها من الديمقراطية، بعدما كان بعضها متغصناً على النموذج التركي، ونذكر منه، على سبيل المثال لا الحصر، نموذج مصطفى السباعي في سوريا في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي في سوريا، وحالة حركة النهضة في تونس لاحقاً. لكن النشاط السياسي توسع درج الحركات الإسلامية ومثقفها على العمل السياسي بالدرجة التي كان عليها القزوين واليساريون في خمسينيات وستينيات القرن الماضي أو يزيد، وحين نشبت آشورات فإذا بها حركات سياسية مدربة وصاحبة قدرة على المبادرة والمنورة وغيرها.

ونلاحظ أن مثقفي المجتمع المدني القدامى، ومنهم من نشط في الأحداث بقوة وإخلاص، قد انقسموا إلى قسمين رئيسيين: فمنهم من اكتفى بتوجيه المديح المطلق للشباب بوصفهم قيادة يتكفل عليها، وبتمجيد العنوية خشية أن تختطف الثورة من قبل نخبة سيامية؛ ومنهم أكد على النفذ المرجح للشباب على عجزهم عن الانتظام أو تأسيس أحزاب سياسية. والحقبة كما أرى، أنه نصنع ما بين هذين الحدين دينامية المجتمع المدني العربي الفاعلة حالياً باتجاه تأسيس مجس ودولة المواطنة، أو تأسيس المواطنة كحيز تقاطع بين الدولة والمجتمع.

- إن المديح المطلق وغير المشروط الموجه للشباب، يشه مديح المثقفين العرب للمجتمع المدني، بوصفه وصفاً سحرية لديمقراطية... ويمكن أن يكون مفضلاً للشباب وكأنهم فئة سياسية أو تيار سياسي متجاسر. أو يعرضهم لعواقب نذبة، فتتربى كل قوة سيامية بمجموعة من الشباب الذين يؤدون دور شامد الزور، بغض النظر عن برنامج هذه القوة السياسية. لقد جرى في مصر الاحتفاء السريع بالشباب لاحتوائهم قبل أن ينهي هؤلاء مهمتهم الثورية المتعلقة بتعبير النظام، وهو ما عقد المسألة وحولها إلى صراع مديد على عدة جبهات مع بنى النظام القديم التي طلت موجوده ونحاكم حتى الرئيس السابق بالقوانين الفدحة.

- أما نقد الشباب بوصفهم غير عسيين، من دون مشاركتهم في عملية التغيير، أو بنجاحنا انظر إلى هذه العملية كصيرورة. فتنبه العملية ترك المجتمع السياسي للأحزاب الدينية الأقوى من بين الأحزاب القديمة القائمة على الساحة. وللاهتمام والنهيات القربية لتتعرض وتزدهر في دول المشرق العربي وبعض دول المغرب. طبعاً لم نوافق لاحقاً في كتاب المسألة العربية ولا في دراسنا الأخرى، أن الديمقراطية في الوطن العربي يجب، أو يمكن، أن ننشأ بالحركات الإسلامية. فلا بد من تأكيد شرعية مشاركة هذه الحركات في العملية الديمقراطية، ولكن شباب الحركات الإسلامية وغيرهم من الشباب يفتحون أفاقاً جديدة لتطور المجتمع السياسي العربي بنجاح أثق مع فبم المجتمع المدني القائمة على المواطنة والانتماء للمجتمع ككل.

٤ - التذكير الأخيرة التي بود طرحها في مقدمة هذه الطبعة من الكتاب هي اننا لم نتوصل إلى الفصل النظري بين الأمة والقومية في المجتمع المدني مصداقاً، بل كان ذلك نتيجة بحث مطول مترك في العناصر السياسية سيادة الأكثر أهمية في مفهوم الأمة عن العناصر اللغوية والإثنية والثقافية الأكثر أهمية في مفهوم القومية، ولم نستثن طبعاً لقاءهما التاريخي وبخاصة في بحث القوميات عن التحول إلى أمم عبر السيادة وإقامة الدولة، وبخاصة في مرحلة التحرر الوطني وبناء الدول. لقد كان هذا الفصل مساهمة جديدة في نظرية القومية. واعتقد أن البعض وجد صعوبة في فهمه لأن عدته الفكرية مختلفة عما هو مأثور عربياً. وأذكر أن الباحث المعروف الصديق عزيز العظمة قد التقطه وأشار إليه، كما التقطه وفهمه المؤرخ المعروف الصديق وجيه كولاني. وقد انتسب إليه في أحاديث شخصيه عديدة دارت بيننا.

وكنت قد طوّرت هذا الجانب في كتاب المسألة العربية مع أن البعض اعتقد أنني انسحب نسبياً من تلك العقوق في الكتاب المذكور. والحقيقة أنني طوّرتها وحددتها أكثر بتطبيقها على الحالة العربية. ولكن البعض كما يبدو لا يعترف حتى بوجود قومية عربية، فضلاً عن وجود أمم. على الرغم من أنه يعترف بقومية أية أقلية ممكنة تعيش بين العرب، بل ويحرق قومية بعضها عن قصده. ولكن الثورات العربية تؤكد وجود الجوية العربية في الواقع، وتؤكد معها عملية بناء أمم مواطنة غير متطابقة مع القومية، ولكن القومية العربية تشكل لها بعداً ثقافياً ولغوياً ووحداً لا يمكن الاستغناء عنه عربياً في منح مصموم ثقافي عامر للضوائف في الدولة وعامر للدول العربية. وهذا ليس موقفاً أيديولوجياً قومياً لا عربياً ولا غير عربي، ولا يجوز أن يشر ذلك حساسية قوميات أخرى، لأن الأمة المواطنة التي يكتب عنها ليست قائمة على القومية ولا على الدين هي الدولة التيسفراطية، وبالتالي فهي لا تحسب غير العرب أو غير المسلمين أقليات، إلا إيجاباً أي في محلات الحقوق الثقافية الجماعية التي يطالبون بها.

لم تتحول هذه النظرية إلى فكرة سياسية حزبية بالطبع. ولكن ليس لي شك في أنها تمثل التيار المركزي السائد من دون أن يصيغ هذا التيار دته. وسأترك الشباب في الثورات مطابق لها ويؤكد لها؛ فخطاب الثورات العرب

تأكيد على المواطنة واليهوية الوطنية القائمة عليها، من دون المسر باليهودية العربية التي عبرت عليها جائحة الثورة.

ولكن التحدي الكبير الذي يواجهه المشرق العربي تحدياً هو تحول الصراع ضد النظام إلى صراع هويات لا يفتت المشترك القومي فقط، بل يمنع تشكل أمة مواطنة أيضاً. إزاء هذا الخطر لا يجوز الاكتفاء بشعار إسقاط النظام في المشرق، بل من واجب القوى الديمقراطية التأكيد على البعد المدني المتعلق بالمواطنين ككل، وعلى البعد الديمقراطي الذي لا يتعامل مع الأقلية الطائفية كأنها أقلية سياسية، ومع الأكثرية السياسية كأنها أكثرية سياسية، وهذا ليس تعبيراً عن نظام مدني على الإطلاق.

وليس لدينا شك في أن المواطنة، تعبارة للهويات الثقافية والإثنية والطائفية والتقليدية من جهة، والقومية القائمة على اللغة التي مكرسها وسائل الإعلام الفضائية ووسائل التواصل الاجتماعي من جهة أخرى، هي كيانات تتطور وتتبدل من دون توقف. ومن مهمة المثقف أن طرح له صياغة واعية، لأن الصياغات الواعية المناقصة قد تقف في طريق عملية تحول نراها طبيعية ومنطقية، فنتحول الأمور إلى المجتمع الطبيعي وروابطه الوثائقية وحروب الكل ضد الكل، بدلاً من التطور الطبيعي نحو المجتمع المدني والديمقراطية كبديل للاستبداد، وهو التحدي الحالي للمجتمع المدني.

بخصوص المجتمع المدني حالياً صيرورة على جهات ثلاث:

١ - جبهة الديمقراطية والكرامة والحرية: ضد نظام الاستبداد وهو التحديث الثوري.

٢ - وجبهة السيادة: ضد التدخل الأجنبي لكون السيادة الوطنية وجه الآخر.

٣ - وجبهة المواطنة: ضد مطابقة الانتماءات العنصرية بالهويات الطائفية والمذهبية والفئوية، أي ضد تنظية المجتمع المدني والكيان السياسي.

عزمي بشارة

الدوحة، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١

مدخل

هذا الكتاب هو حصيلة سنتين أو ثلاث من البحث والتفكير في أحد المواضيع التي نضغ فيها على الصناعة الأكاديمية التجمعية في الوطن العربي عملية فصل قبحها عن رؤاها، كما أن انشاء الباحث الاجتماعي وآثاء الإيديولوجية تجعل سر غور جذبتها عسراً عليه. فالباحث ينمي إلى الفئات الاجتماعية التي تعتبر لفظ المجتمع المدني لفظاً بخصها أو يدلل عليها، وهذا سر الاسترخاء والرضى اللذين تسببهما عليها كثرة التعامل مع هذا الموضوع، إما لأنها تعتبر المدنية مشتقة من التمدن، وإما لأن تنظيم الندوات عن المجتمع المدني هو عمل نقدي من دون ثمن سياسي، عمل في السياسة مع الاعتماد عنها، وإما أيضاً لأن هذه الفئة الاجتماعية تحتكر العمل في المنظمات الأهلية الجديدة القائمة على هامش التكنولوجيا العربية.

إن هدف الكتاب الحالي هو تحويل مقولة ساكنة تثير الرضى والاسترخاء عند بعضهم، والسخط والتبسم عند بعضهم الآخر، إلى مقولة تاريخية متحركة تظهر النضافة الكامنة فيها من خلال بحث طريق تطورها التاريخي، فتاريخ تطور الأفكار لا يمكن له العودة إليها بمجرد الاستدارة إلى الخلف والعودة الفهقرى وإنما يحتاج إلى عملية حضريات. إن تاريخ المعرفة يكشف ويفضي، ويحلل ويراكم في أن معاً ومقولة المجتمع المدني قد تكون مفيدة في الحركة العربية من أجل الديمقراطية، إذا تم فهمها فهماً تاريخياً، أي نقدياً، يكشف حدودها التاريخية، وتالياً يكشف الطاقة الكامنة فيها، وقد تكون مقولة ضارة بقضية الديمقراطية وتحرر الإنسان العربي، إذا تحولت إلى أداة لتجيدها سياسياً، أي إلى أداة نجيب طرح مسألة نظام الحكم.

وليس مصادفة أنني اخترت ورقة كتبت في مناسبة أخرى، ومنظرون إلى

لتناقش حول المجتمع العربي الفلسطيني، وجعلتها مقدمة لهذا الكتاب، في محاولة لتحديد موقعي التاريخي والجغرافي. كمنحدث ثارت لديه الأسئلة النظرية، وعاء إلى أرسطو وهبعل ودو توكفيل وماركس في سياق وفضاء محددين.

يبدأ الكتاب إذاً بالأسئلة الفلسطينية وينتهي بالأسئلة العربية، ويتناول في تفصيل الأربعة الأولى، التطور التاريخي لمفهوم المجتمع البدني، عملية تأريخ للتطور البشري الغربي الحديث. وقد قمتُ بإلقاء أجزاء من الفصل الأخير على مسمع بعض الزملاء والباحثين العرب، وذلك ضمن مؤتمر الإشكالات تعثر لتحول الديمقراطي في الوطن العربي (٢٩ شباط/فبراير - ٣ آذار/مارس ١٩٩٦) في القاهرة، والذي نظمته مؤسسة مواطن، بالمشاركة مع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ومجلة السياسة الدولية.

لقد تم العمل على إعداد الكتاب في إطار مؤسسة مواطن، المؤسسة الفلسطينية للدراسات الديمقراطية والتي أسست في إقامتها وتأسيسها، وأعتبر هذا الكتاب نتيجاً لعملها فيها، كما اعتبره نتيجاً للمناقشات التي نظمتها في إطار المؤسسة حول موضوع الديمقراطية في الوطن العربي وفي فلسطين.

كذلك، أوجه شكري إلى الزملاء العاملين في المؤسسة، وبخاصة إلى الأخت والزميلة بي الحيوبي، المديرية التنفيذية لمؤسسة مواطن، التي بذلت جهداً دؤوباً ومخلصاً في مراجعة جميع الفصول، وإلى الأخ بيير الصالح الذي أعمل معه على إعداد برنامج تدريسية حول موضوع الديمقراطية في إطار المؤسسة. كما أوجه بالشكر إلى المصدقين الزميلين وحيد عبد السعيد ومحمد السيد سعيد في القاهرة، اللذين أسهبتا المناقشات المستمرة والمستمرة معهم في بلورة العديد من الأفكار الواردة في الكتاب وتحديدها. ومع ذلك، لا بد من القول بأنني أتحمل وحدي مسؤولية الأخطاء الواردة في هذا الكتاب.

عزمي بشارة

مقدمة

كان لموضوعه المجتمع المدني الرائج في العقد الأخير أثر بالغ في المناطق المحتلة منذ العام ١٩٦٧، التي وجدت نفسها، وقد اخترت فلسطين فيها، على الرغم منها - تلعب دور فلسطين - وتعشق الدور الذي تمتلئه. وهو تمثيل لواقع (Simulation) أكثر مما هو واقع. وربما كان علينا أن نسأل، ونحن لا نفعل ذلك: هل يوجد مجتمع فلسطيني؟ قبل أن نسأل: هل يوجد مجتمع مدني فلسطيني؟ فبأي معنى يشكل فلسطينيو الضفة والقطاع والجليل والمثلث والمقب ولبان وسوريا والأردن مجتمعاً فلسطينياً؟ لقد كانت هناك حركة وطنية فلسطينية تمثل بحصورها (مرة أخرى «Simulation») وجود كيان شعب فلسطيني مرموز إليه بوجود منظمة التحرير الفلسطينية؛ من هنا ذلك العنصر الفلسطيني «نقاضي» للرمزية، والذي امتد من الياسة إلى الشعر، ثم إلى الإنتاج الفكري بعدة. ولكن ماذا تبقى من هذا الشعب الاعترافي السعوي السعير عنه سياسياً؟ يعتقد بعضهم أنه، في غياب الياسة، يبقى «المجتمع الفلسطيني». وتوافق، أنه مع أفول الياسة، أُر المجتمع السياسي الفلسطيني، بتركيبه القديمة، يبقى مجتمع الضفة والقطاع في أفضل الحالات، وليس المجتمع الفلسطيني ولا المجتمع المدني الفلسطيني فالأول، أي المجتمع الفلسطيني، غير قائم كوحده اجتماعية من أي نوع؛ والثاني، أي المجتمع المدني، يجب أن يدل على وجوده في الضفة والقطاع. انطلاقاً من تعريف نظري أو نموذج نظري محدد له، ونماذجه النظرية كثيرة. هذا، عدا الضرورة النظرية، التي لا يمكن إهمانها لتبرير الحاجة إلى استخدام مفهومه، أي لإجابة عن السؤال: ماذا يساعد هذا الاستخدام من الناحية النظرية؟

وقد ترافق تحول مفهوم المجتمع المدني على المناطق المحتلة. مع

ضمور شديد في السياسة والمجتمع، عقب أزمة الانتفاضة التي بدأت تستنفذ طاقاتها وطاقات المجتمع، ثم مع أهولتها ونجاح إسرائيل في فرض شروط الهزيمة على السياسة والمجتمع الفلسطيني، ممثلين بقيادتهما الشرعية والتاريخية، منظمة التحرير الفلسطينية، مرة أخرى لعب المجتمع المدني خارج أوروبا دوراً مشبوهاً، دور الدابة المنشرة على عملية إجهاض سياسية، عملية لا تسييس، أو دور العميل المزدوج الذي يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهره للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية. ليس غرضها هو الواجب، وإنما بناء المجتمع المدني، والمجتمع المدني، من دون سياسة. ومن خارج سياق المعركة من أجل الديمقراطية، هو عملية إجهاض.

وقد اوتفعت مؤخراً أصوات عربية تستند نقلياً للمجتمع المدني الجديدة^(١) هذه، من منطلقات متنورة وديمقراطية، وليس من منطلق رفض الأفكار المستوردة، ذلك لأن الديمقراطية العربية المتعثرة، في مرحلتها الراهنة، هي في أمس الحاجة إلى مفهوم المجتمع السياسي الديمقراطي، وليس إلى الانتقال إلى مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة، في أسوأ الحالات، وتتيح كثرة معايير وعموضه أن يتم تطويعه في خدمة عدة أنواع من السياسات، في أفضلها.

عاد المجتمع المدني، بعد غياب طويل، إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية، إلى تأطير معضيات تمرد المجتمع (المدني) ضد الدولة الاشتراكية في مفاهيم نظرية، وبخاصة بعد بحوث نقابة «نضال» العمالية (التي ضمت ملايين العمال والمثقفين) النظام الاشتراكي في بولندا، في نهاية السبعينيات. وقد غاب مفهوم المجتمع المدني، من النظرية السياسية، عقوداً طويلة خلال القرن العشرين، بفقدانه موصفي فاد في النظريات الاجتماعية والسياسية والقانونية الأساسية، التي سادت خلاله في الغرب وفي

(١) انظر «دلالة التوريث» هرامشي في «الديوانية» في محل «المجتمع المدني» من الإعراب (بروت: دار الحديث، ١٩٩٢)، وحيد عبد المجيد، «تعليم أهمية المجتمع المدني» بعضي «صورة الخاتمة للعالم العربي»، «العهد»، ١٩٩٥/١/١٥، انظر أيضاً: «حرية تدعى» - «معنى الحديث» من «مشرقية فلسطين»، «هي» (موسى تديري [وتحري])، الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية (رام الله: مواضع، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥)، ص ١١٩ - ١٢١.

الشرق؛ وذلك بعدما زالت، في هذه النظريات، الحاجة النظرية التي يسدّها، والخصوصية التي يعبر عنها. وقد تذبذب الفكر الاشتراكي بين اعتبار المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي (وهذا خطأ، لكنه ليس فادحاً، لأن فيه جانباً من الحقيقة، لاسيما في ما يتعلق بالتكوين التاريخي للمجتمع المدني) وبين اعتبار المجتمع المدني قائماً ما دامت الدولة قائمة. ولكن الهدف التحرري للمشروع الماركسي هو ذوبان الدولة في المجتمع. وبالتالي زوال الحاجة إلى مفهوم المجتمع المدني، وتذلل المجتمع المدني نفسه مع اندثار الدولة الحديثة، وهو توصفها السياسي. ولكن هذا انتهى إلى إذابة المجتمع في الدولة الشيوعية الشرق أوروبية، وإلى إذابة الحاجة إلى المجتمع المدني بالحديد وبالنار. أما الفكر القومي الروماني، فلم يترك للمجتمع المدني حيزاً يشعله، بعدما ربط في تعريفه للأمة ربطاً محكماً، بل عسواً. بين الفرد والمجتمع والدولة.

أما في الفكر الليبرالي الكلاسيكي، فلم يترك متسعاً لحيز عام، خرج العقائد بين المواطن والدولة والسوق. فكل ما هو حيز عام وليس دولة هو سوق. وكل ما هو ليس حيزاً عاماً هو حيز خاص. وكان المجتمع المدني، في يوم من الأيام، هو ذلك التصور لمجتمع خرج الدولة قائم على اقتصاد السوق. ثم أصبح يرتبط بتوسيع حقوق المواطنة مقابل الدولة. ولكنه زال أو زالت خصوصيته، مع تحقّقه في مفاهيم السوق والمواطنة والديمقراطية التمثيلية وغيرها. لقد تحققت في المجتمعات الديمقراطية التمثيلية مفاهيم مختلفة تاريخية للمجتمع المدني؛ وبعد كل تحقق له، كان يظهر من جديد بمعنى جديد، أي كحامل لمطالب جديدة، أي أنه وليدُ فرد جديد كل مرة، أو وليدُ نمط جديد للوحدة الاجتماعية - السياسية السائدة.

وعليه، فإن المجتمع المدني يمتص في العملية الديمقراطية، التي من المفروض أنها انطلقت منه، بموجب بعض النظريات^(٢) في هذه الحالة (الأوروبية)، المجتمع المدني هو العملية ذاتها، أي عملية الديمقراطية. وهو من ناحية أخرى، جانبٌ محدد من عملية الديمقراطية، أي ذلك الجانب الذي

(٢) هذه النظريات هي الأساس الفكري للترويج له عربياً؛ فنأتي يصل إلى الديمقراطية، بعد أن يبي المجتمع المدني أولاً، وهذا ما يفعله المرشحون.

يعبر مرحلة تاريخية محددة دائماً في علاقة المجتمع مع الدولة، وليس في علاقة الدولة بذاتها، أو المجتمع بذاته. ولكن امتصاص المجتمع المدني، أو استيعابه، في الديمقراطية ليس السبب الوحيد لغذبه، بل يجب أن يضاف إلى ذلك انتصار المدرسة الليبرالية في الديمقراطية على ما سواه، وبخاصة على تلك الجمهورية التي تعترف بوجود حيز عام خارج القرار الفردي للأفراد وخارج الدولة، وعلى الراديكالية التي ترى ضرورة تبني أنماط من الديمقراطية المباشرة. وما زالت تعريفات المجتمع المدني في نهوضه الأخير تتركز على هذين الحكازين: «الحكاز الجمهوري المنطلق من الخير العام (Public Good)، وحكاز الديمقراطية المباشرة كبديل للديمقراطية التمثيلية في الحالات المستعرفة، وتكمكمل لها في الحالات الأخرى».

وعليه التوصل والفرز مبررة بعد «ظهور» المجتمع المدني كمفهوم، في جلسته الأولى، عند توماس هوبز، حيث لم يكن هذا المفهوم منفصلاً عن الدولة، بل كان مجرد تعبير عن انتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الإلهي) إلى الأرض (الحكم على أساس العقد الاجتماعي)، وإن كان تصور الحكم الذي وافقه دكتاتورياً مطلقاً، وإن لم يفصل المجتمع المدني، في هذه البداية، عن المجتمع السياسي.

وافترض طبيعة المجتمع، أو تخيل وجوده، من دون دولة (عند جون لوك، بخاصة). هو افتراض الناس أفراداً، أو أفراداً اجتماعيين، في حالتهم الطبيعية، أي من دون دولة، هو الافتراض الذي يُبنى عليه المجتمع المدني. في حلقته الثانية، كمجتمع مدني قائم بذاته، أي بانفصال عن الدولة، وهذا هو الوجود الأول والسيط (الوجود بذاته إذا رأينا تاريخ الأفكار بمنظور هيغلي) لمجتمع خارج الدولة، أي قبل توصله عن طريق المؤسسات الاجتماعية (المدنية). وتلك إضافة لفهم المجتمع أتى بها مونتسكيو، ثم دو توكفيل، برؤية المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر في الأفراد، أو يمثل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة، على حد تعبير هيغل في فلسفة الحق. قبل ذلك، اعتبر هوبز مؤسسات الاجتماعية أو ما أسماه بالانحدادات (Leagues)، جزءاً لا يتجزأ من الحيز الخاص الذي لا يطاله القانون. أي ما تشرك الدولة بإرادتها الحرة

خارج نطاق أومرها. لقد كانت الدولة بالنسبة إليه هي المجتمع المدني، أما الاتحادات، فهي الشكل الاجتماعي الأول لتحيز النحاص.

وقد تحول افتراض تولد وغيره لمجتمع خارج الدولة، في النظرية الليبرالية، إلى السوق. وعندما كان لمجتمع المستند إلى العلاقات المتبادلة بين الأفراد، في السوق، هو ما ينجح مجتمعاً مدنياً خارج الدولة، أصبح السوق هو نموذج المجتمع، وانتفت الحاجة إلى مصطلح المجتمع المدني.

وهكذا انتقل المجتمع المدني من مرحلة إلى أخرى، مسحلاً في أرشيف ذاكرته تعاريف جديدة، ولكن في كل حالة، نحن أمام الإنسان كفرد، وأمام المجتمع كعلاقة متبادلة (اجتماعية) بين الأفراد، وأمام دولة منسيرة من كليهما. إن الواقع الاجتماعي الذي ينطبق عليه مفهوم المجتمع المدني فيفتري، هو واقع اجتماعي ينصوي المفهوم تحته (وليس هو نوح المفهوم، كتعريف عام مفروض عليه)، والمجتمعات التي ينطبق عليها المفهوم هي مجتمعات مرت بتفتيت أو تحزنة أو تجاوز للوحدة العضوية بين الفرد والجماعة (النسبية الجمعية) من جهة أولى، وتتميز بين الدولة والمجتمع، من جهة ثانية. وهي تميزت لا تؤدي إلى الانفصال التام بين المجتمع وبين الفرد بذاته أو مجتمع مدني بذاته، بل تعيد إنتاج الوحدة على أساس توسطها، أي توسط عناصرها المتميزة. فهناك علاقات تجمع الفرد والمجتمع والدولة في وحدة واحدة، عن طريق تنظيم العلاقة بينها كعلاقة حقوقية، وهي بالتالي وحدة مركبة من عناصر متميزة، وليس وحدة «طبيعية» كالجماعة الأهلية. هذه هي الشروط النظرية والتاريخية في آن واحد لاستخدام مفهوم المجتمع المدني.

لقد أصبحت عملية الفرز التي تعد إنتاج الوحدة الاجتماعية البنية أكثر توسطاً، أي أكثر غنى، وهي، باختصار شديد، جوهر عميقة المجتمع المدني في التاريخ^(٢٢). وعندما طرح هذا المفهوم من جديد في سياق أحداث بولندا،

(٢٢) ثلاث أشد يثنى لطيفاً العرب دائماً واحداً من هذه الحالات من أنه المجتمع المدني، وذلك بغير أحد من ميالها التاريخية. وورعها في الحالة العربية، من دون تقديم كشف تاريخي. الأخرى مؤسسة الفكر العربي. حول المجتمع المدني، التي مؤلفين الأول تصور المجتمع في نسبه العربية الأصلية عن المجتمع المدني. في حين يعتبر الأخير المنطلقات النظرية الحديثة هي المجتمع المدني، المؤقتات متكاملان في تعامل مع الحالة العربية الحديثة، أي عملية تصور. وذلك -

في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات^(٤١)، ثم هي سياق التحرك الشعبي في أوروبا الشرقية بأكملها، العام ١٩٨٩. بدأ أن المجتمع المدني يطرح نفسه من جديد أساساً لقيام الديمقراطية، ولم يكن قد حُفَّ بعدُ الجُرْع عن تقليد غربي كامل يدّعي أن الأب الشرعي للديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً، هو الحدُّ من استبداد الدولة، بواسطة مؤسسات المجتمع المدني (الإقطاع والإكليروس في حالة أوروبا الملكية؛ أو ما سُمي في حينه بالطبقات السياسية (Estates) التي واجهت أو وازنت قوة الدولة. ويرى هذا التقليد الفكري أن خصوصية الإقطاع الأوروبي هذه، في مقابل الاستبداد الشرقي. هي التي جعلته الرحم الذي حمل الديمقراطية الأوروبية، وبخاصة في سياق الصراع بين اثنَمان والملك هي إنكنترا، ثم في فرنسا بعد ذلك، وإدأً بدأ المجتمع المدني (Civil Society) طريقه، بوصفه تعبيراً عن المجتمع الراقى (High Society) في علاقته مع الملك. ولم يشهد الإقطاع الشرقي، في تاريخه، مثل تلك التوازنات بين القوى المتصارعة، فالمملك في هذه الحالة، هو المالك الوحيد وصاحب السلطات المطلقة، وهو الفرد (Individual) الوحيد. كما يقول هيفل.

هذا التقليد النظري بالذات هو أيضاً الحجة الفكرية الوحيدة للترويج لمفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي في أيامنا هذه أي هذا هو «الأساس العلمي» المستتر أو السافر لضرورة تبني هذا المفهوم. كأن بناء الديمقراطية الغربية يجب أن يعود عندما عودت التاريخ على ذاته، لقد أصبحت الديمقراطية نظاماً سياسياً متكاملأً، وبالإمكان التعليم منه، من دون توقع عودة العممية التاريخية ذاتها؛ فإسقاطات هذا التوقع هي استنحاة تطبق

(٤١) لأن مفهوم المجتمع المدني يدّعى، وعدم يعرض فرصاً، تساعد على تثبيت عدم الاستقرار العربي. من دون رؤية تعديل عناصره فتسبب الحتمية أو التحيز مجتمعات مدنية، أو عدم تسببها لأبعد كثيراً في فهم دورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولا فهم التعبير الظاهري عن هذا الدور استمرار. وهذا هو السبب، وإذا لم يصلح المفهوم في مواجهة التحدي، فهذا دليل على عدمه واستبداده. وبسبب ذلك الواقع: «مادية» بصدق كل نظرية، وخضوعها لاعتبار هي تجربة الحياة، أو، بعد العكس.

(٤٢) حول ارتباط إحياء المفهوم مع أحداث أوروبا الشرقية في العقد الأخير، انظر: Andrew Arato: «Civil Society against the State, Poland, 1980-1991» *Teles* no. 47 (Spring '96), pp. 25-47, and «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979-1982», *Teles* no. 50 (Winter 1983-1984), pp. 19-48. John Keane, ed., *Civil Society and the State* (London: New York: Verso, 1998) and John A. Hall, ed., *State of Civil Society*, in John A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), pp. 1-22.

الديمقراطية، وذلك لاستحالة عودة التاريخ على ذاته. شرط الديمقراطية التاريخي المعاصر هو توافر مقوماتها كنظام؛ وهذا ما يتوجب على منظري الديمقراطية العربية مناقشته.

ومع إن إعادة إحياء مفهوم المجتمع المدني قد تمت في سياق أوروبا الشرقية، إلا أن استبعادها نظرياً في المرحلة الراهنة تم في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية تشهدان ندأً مستمراً لا يتقطع حول المفهوم، تحول إلى صدعة نظرية كاملة يصعب الإحاطة بجميع جوانبها من مراكز أبحاث ودوريات ومؤتمرات وغير ذلك... وكانت قد نشأت في البلدان الرأسمالية المتطورة منذ الستينيات عملية فرز جديدة للوحدة الاجتماعية السياسية: الثورة الثقافية، ثم حركات الحفاظ على البيئة، والحركات النسوية، وحركات السلام، واتحادات المحلية للمواطنين في قضايا الصحة والبيئة والتخطيط المدني والاجتماعي^(٥)، وكل هذا في مواجهة مع بيروقراطية الدولة من جهة أولى، ومع قوى اقتصاد السوق الجندفة نحو الربح من جهة ثانية. لقد نشأ حيزٌ عامٌ لا تحكمه آليات السلطة وآليات الربح فقط، بل إنه قائم أيضاً في علاقة جدلية مع الدولة والسوق؛ أي أنه لا بد من ظهوره للعملية السياسية. علاوة على ذلك، حدثت ثورة شاملة في المنظمات الكنسية والجمعيات الخيرية باتجاه أكثر تورطاً في قضايا المجتمع العام واقتضاباً السياسية ذات الأثر في طابع المجتمع ومدى ديمقراطيته وعدالته. وباتجاه الاستعداد لإبداء وجهة نظر في هذه القضايا.

لقد مر الغرب بعدة تمفصلات، ونشأ حيزٌ عامٌ سياسي اجتماعي متميز من تبة السطوة وآلية الربح، وتكمه ليس جزءاً من الحيز الخاص، كما أنه ليس مجرد مجموع حسابي للحيز الخاص. وهذا الحيز العام هو القطاع الاجتماعي المدني الذي يعبر عنه المجتمع المدني بمعناه الضيق، وهو موضوع الحوار في النظرية السياسية في الغرب، في هذه الأيام. وشرط وجوده هو تحقيق تمفصلات أخرى عديدة خلال إقامة النظام الليبرالي

(٥) على أساس من ثورة شاملة، هي قوة الإنتاج، أدت إلى توسيع الطبقات الوسطى واستئصال التكنوقراط والعمال الثنبيين. مع مرور في داخل هذه الطبقة. وتغلّص في قوة الصعاع القديمة. هي احتكرت الصراع الاجتماعي. منذ القرن التاسع عشر وحتى نصف الأول من القرن العشرين.

لديمقراطي كما نعرفه. والديمقراطية الديمقراطية التي بُرغم أن مؤسسات هذا التحيز تمارسها، وذلك بإشراك الفرد مباشرة في معالجة شؤون مريضة وشفافة تمتد مباشرة، هي ديمقراطية ممكنة على أساس وجود ديمقراطية تشيكية مغتربة عن الفرد، متحققة في المجتمع السياسي، وبخاصة في عمدة بدائل السلطة وموارثها ومراقبتها ومحاسبتها، الأولى تعمل في إطار الثانية ولا تعبر بديلاً لها، وإنما هي متممة لها. وبدور أصلاً نقاش جدي حول مدى ديمقراطية هذه المؤسسات المدنية، وعلى أوليغاركيها، ولا يُخصر حوض هذا النقاش فلسطيناً أيضاً، كما بدور نقاش لا يقل أهمية حول مدى مقاومة هذه المؤسسات فعلاً، وخلوها من آليات السطوة والريخ.

ولكن على أية حال، يبقى هنالك، في السياق الغربي، كيان اجتماعي سياسي يؤطر مفهوم المجتمع المدني المعاصر، وبحوله إلى جزء من عملية الديمقراطية التاريخية؛ لا بل يمكن اعتباره آخر تحليلاتها، وهي حين نقاش النقاش حول المجتمع المدني في أوروبا الشرقية، بقدرة قادر، إلى نقاش حول المسألة القومية، عاشر المفهوم ربيعاً مجدداً في أوروبا الغربية، حيث نشأ هذا الكيان الاجتماعي، الذي يتلخص بالتحيز العام، خارج الدولة والاقتصاد ونسبي العضوية، ولقد ثبت أن تعريفاً للمجتمع المدني يتلخص في المقابلة بذاتها مع الدولة، كما حصل في أوروبا الشرقية، لا يعني إلا انهيار المجتمع وانكساره إلى مرتبة الانتماءات العضوية للأفراد، أو إلى مرتبة القومية الاثنية مقابل الدولة متعددة القوميات، وهذا هو السر في تحول موضوع المجتمع المدني إلى نقاش حول المسألة القومية في غالبية دول أوروبا الشرقية. للمجتمع المدني شروط تتجاوز الاقتصاد على المقابلة مع الدولة؛ ولكه، من الناحية الأخرى، لا يقوم خارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة^{١٦}. فخرج الإقصاء المتبادل مع الدول قد تقوم أمور كثيرة، ولكن

(١٦) وبعد فإن ملاحظة الظاهر يجب أن يكون المجتمع المدني للسلطة، خارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة، وإشارته أن ذلك في خصوصيته، هي ملاحظة غير معبوءة، فقد استحق أن ذكر من مؤسسات مدنية فلسطينية قد قام من إطار الإقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال، ولكن ذلك أيضاً، بعد ذلك، لا يحسم في السؤال. هل نستحق هذه المؤسسات نسبة المجتمع المدني؟ وهذا ما عده نسبه في عهد دورها لا سيما أن شروط المجتمع المدني الأخرى غير متحققة. انظر: «مناهج البحث»، «مناهج البحث» في الديمقراطية بالمجتمع المدني العربي، «المنشور العربي»، السنة ١٦، العدد ١٥٨ (سبتمبر/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ١٠٢.

لا يقوم مجتمع مدني - لأن أصول المجتمع المدني التاريخية هي في المجتمع السياسي - تم في الإقصاء المتبادل مع المجتمع السياسي، وبعد ذلك مع الاقتصاد. الحديث إذاً عن المجتمع المدني الفلسطيني، مثلاً، خارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة، هو كلام لا معنى له، وهي غياب الدولة الفلسطينية (وهي ما زالت غائبة) تتطور استظمات المجتمعية التي يردُ بعضهم تسميتها، من دون سرور واضح، «محتماً مدنياً»، في فضاء الإقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال. وفي تلك المرحلة كان المجتمع المدني الفلسطيني هو المجتمع السياسي الفلسطيني، ولم يكن من الممكن أن يكون غير ذلك.

في الوطن العربي حيث احتُفل بمفهوم المجتمع المدني احتفالاً بهيجاً، بدأت عملية ديمقراطية للحياة السياسية، من أعلى، وفي خدمة النخبة الحاكمة في الأردن واليمن والجزائر وتونس ومصر. وقد شهدت هذه العملية ذاتها انتكاسات عديدة، وحوى ذلك كله، خلافاً للنظريات حول الانتقال للديمقراطية في العالم الثالث، تلك التي تبدأ بالإصلاحات «من فوق»، في أعقاب انتفاضة جماهيرية حول قضايا اقتصادية معيشية عامة، إلى أن تساء حادثة تفقد فيها عملية الإصلاح السيطرة على ذاتها، وتبدأ عملية ديمقراطية سياسية شاملة^(٧). لم يفقد الإصلاح من أعلى في الوطن العربي زمام المبادرة، وبقيت السلطة هي مصدر الديمقراطية لا العكس. وفي الجزائر فقد الإصلاح زمام المبادرة بالانحدار المعاكس، أي قامت القوة المعادية للديمقراطية - وبخاصة القوة العسكرية - بانقلاب على الإصلاح، بحجة عدم قدرته على حماية ذاته من الإسلاميين، ومع إقصاء الحركة الإسلامية الحريضة، بإدخالها السجن لم يثنَّ منها في الحياة العامة إلا القوة العارضة والعمياء، التي تحولت من العداء للدولة إلى العداء للمجتمع.

وقد تم الإصلاح المتكسر في الوطن العربي، على قاعدة إختناق حل ومعلوم في العمل السياسي القومي واليساري، منذ العام ١٩٦٧، بعد هزيمة المشروع السياسي القومي العربي (الوحيد الذي يستحق، على المساحة العربية،

(٧) انظر: Jerome A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, eds. *Democracy from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1994, 1991), vol. 4. *Towards Conclusions about Democracy* (University of

منذ بداية القرن، اسم مشروع)، وتحالف هذين التيارين مع أنظمة نظرية، ومراهنته على أخرى. اخفقت جميعاً في إيجاد بداية حل للقضايا التي تواجه الإنسان العربي، من نشأة حدود الدولة الموجهة ضده أساساً - وهو الأجنبي الوحيد عليها - إلى فقدان حدود السلطة، إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك بعد احتلال التيارات الإسلامية للفراغ السياسي الناشئ عن الإخفاق، تلك التيارات التي كانت تطور طريقها السياسي الخاص منذ بداية هذا القرن، مارةً بعدة انقلابات وتحولات. لقد احتل المجتمع السياسي نظاماً ملكية محافظة، ودكتاتوريات حديثة، من مختلف الأنماط، من جهة أولى. وتيارات الحمل الإسلامي المختلفة، من جهة ثانية، في هذه الظروف أدار متحفو اليسار والحركات القومية ظهورهم لتعمل السياسي أو تدمج المجتمع السياسي، وبدلاً من الاعتراف بالإخفاق، راع بعضهم يظن إلى حسم المعركة في مكان آخر غير المجتمع السياسي؛ وهذا المكان هو المجتمع المدني، وبدلاً من خوض معركة الديمقراطية على ساحة الدولة بالتنظيم السياسي الذي تسانده المؤسسات المجتمعية، انطلقوا نشاط الأحزاب سابقاً، هي «منظمات غير حكومية» ومراكز أبحاث وغير ذلك، مطلقين على هذه المنظمات تسمية المجتمع المدني، وإشغال شواغل المنظمات غير الحكومية بحرييس سابقين هو من ضواهر المرحلة التي فلما يُشار إليها في الأبحاث المنشورة عن هذه المؤسسات.

وليس هذه القضايا الوصفية حكماً معيارياً على المنظمات غير الحكومية؛ فهي إطارات مهمة قد تشكل - إضافة إلى إسهامها في تقديم الحلول لتعدد من المشاكل العينية التي يعانيها السكان - قاعدة لا بأس بها للعمل السياسي الديمقراطي في المستقبل، ولا سيما إذا تنقّلت للعمل، بالتشبيك في ما بينها، على المستوى القومي (Networking)، أي إذا دخلت معترك القضايا العامة، وليس القضايا الجزئية فحسب، وإذا حاولت أن تعيد إنتاج ذاتها مجتمعياً باستقلال عن الدولة^(٨)، وليس بأموال المساعدة الأجنبية

(٨) من الأمور التي نستحق لفت النظر - والتي لا نفق اهتماماً في الأبحاث المنشورة - حول المجتمع المدني، هو فكرة المنظمات الجمعية والتقليدية الأهلية (مثل لجان الأوقاف وغيرها) على إنتاج ذاتها مجتمعياً، من دون دعم خارجي تدم الدولة. وتلك هي إحدى نقاط ضعف فرض مفهوم المجتمع المدني من أعلى؛ قد هو مفروض أنه يصرفي تبعاً لا لتبي شروطه، وبليها ما ليس من الضروري أن يتصور تحت

الضرورية في المرحلة الأولى، والتي قد نتحول في النهاية إلى عائق أمام تطور الشير المجتمعي الذاتي في العلاقة مع الدولة. المطلوب هنا ليس الحكم معيارياً على هذه المنظمات، وإنما نلّس نقاط ضعفها ونقاط قوتها والسبب الذي يدعو بعضهم إلى إطلاق تسمية المجتمع المدني عليها.

التحدي الثاني المطلوب مواجهته، في هذه المرحلة، بطرحه ارتباط مقولة المجتمع المدني بمقولة الأمة الحديثة؛ فكلاهما يقف أمام الدولة كمصدر لشرعيتها في الحالة الديمقراطية، ولكهما في هذه الحالة يعبران عن جانبيين مختلفين لعلاقة المجتمع مع الدولة ومع ذاته. أما إذا لم نجد الأمة تعبيراً سياسياً عنها في الدولة، أو في النوى على الأقل للدولة، فلا مكان للأمة الحديثة، أمة المواطنين، الأمة السياسية، ولا للمجتمع المدني، والعلاقة المباشرة بين الموضوعين، في الحالة العربية، هي فقدان الأنظمة القائمة للشرعية المدنية، واضطرابها إلى الاعتماد على نشاط الأجهزة الأمنية، ومن غير الممكن أن نبحث عن المجتمع المدني العربي، في المواجهة مع الاستبداد، إلا بعلاقة متينة مع عملية تشكيل الكيان السياسي للأمة (العربية) في الوعي على الأقل (هذا لا يعني بالضرورة الوحدة العربية، كما تحوّلت في الخمسينيات والستينيات؛ بل الانطلاق، نظرياً وثقافياً، من وجود الأمة الواحدة، من أجل البحث عن سبل ووسائل تكاملها وتعاونها). وعدم تحقق الأمة في الوعي لا يُقيم مقامها أمة موزعة، وأخرى بمنية، وثالثة جزائرية، ورابعة لبنانية... الخ، بل جعل مكانها في الوعي امتداداً غريباً، وآخر سنيّاً، وثالثاً جنوبياً، ورابعاً شمالياً، وخامساً حضرياً... حتى إن الانقسام الفكري في الجزائر بدأ يظهر وكأنّ تعجراتيين انقسموا إلى أميين واحدة علمانية فراكوفونية التعصب، والأخرى إسلامية عربية التعصب. على أساس هذه الانتماءات ما قبل القومية، لا ينشأ في الوعي مجتمع مدني قائم على العلاقة بين المواطن، بالتمتع به المختلفه في حيّزه الخاص، وبين الأمة (التي يتشع فيها المجال لتعدد من الانتماءات) والدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للأمة.

وهذا أن الوعي الأمة الحديثة لا يُقيم بدلها أمماً جزئية، بل يُقيم وعياً ما - قبل - قومي، وهو أبعاد ما يكون عن روح وثقافة المجتمع المدني، الذي يُبنى على علاقة التبادل المباشرة بين المواطن والمواطن، وبين التحيز العام

المتشكل بين هذا الباطل والدولة، وليس بين الحمونة والحمولة، أو بين الطائفة والأخرى.

هناك إذن ثلاثة أسباب تدعون إلى عدم إدارة الظاهر للحسنية السياسية، وتحويل المجتمع المدني إلى شاهد زور يبرر غياب عن ساحة المجتمع السياسي:

- إن المجتمع المدني يقوم فقط في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة. هذا هو الفرق أيضاً بين الحرية السياسية وحرية البدوي الشاعرية، بين المجتمع الطبيعي وبين المجتمع المدني.

- إن هناك ارتباطاً لا تنقسم عنه بين تشكيل الامة وتشكيل المجتمع المدني الذي يعنى انتماء قائماً على المواطنة وليس على العنيدة أو فرابة الدم أو غيره.

- إن المعركة من أجل الديمقراطية هي معركة سياسية، معركة على الماطة أولاً وأخيراً.

ونوضح في الحالة الفلسطينية يُضيف تعقيداً إلى الصورة. كما إن الحوار حول موضوع المجتمع المدني تدخل مع عزيمة الحركة الوطنية الفلسطينية، بنصائنها السياسية المتعددة وعدم تمكنها من تحقيق تعفية الاحتلال، وحزب تحرير المصير للشعب الفلسطيني. وراف ذلك شرعية سلطة فلسطينية بنظم عملها الاتفاق مع سلطة أحسية هي سلطة الاحتلال، وتفتقر إلى السيادة، وتفتقر سلطتها على تنفيذ المهام المتفق عليها. بل والمطالبة بها. وقد تعذّب ذلك إقامة أجهزة بيروقراطية واسعة من أجل بناء المقاعدات التي تقع ضمن نطاق السلطة، ومن أجل توفير الوظائف لقاعدة السلطة السياسية أو من أجل توسيع هذه القاعدة، وبخاصة في ظروف الأزمة الاقتصادية ونسوب مزود الدخل من عائدات العمل في إسرائيل وهي منطقة الخناج العربي.

على أن نقدر حول موضوع المجتمع المدني في الحالة الفلسطينية أن يأخذ بعين الاعتبار القضايا التالية:

١ - وجود جهاز بيروقراطي سلطوي وعده وجود دولة سيادية، وبالتالي تركه صائب كتعب لمثل موضوعه المواطنة، وهي موضوع المجتمع المدني

الأساسية، كما سنرى في الفصل الأول من هذا الكتاب، وفي ظروف غياب المواطن، وبخاصة المواطنة الديمقراطية، تبرز الانتماءات العضوية أو الجمعية كمنظم للعلاقة بين الأفراد، وبين الأفراد والسلطة (وغالباً ما تُجري السلطة تعييناتها بموجب الانتماءات القبلية والاحتمالية والجهوية) وكإطار يوفر الحماية للمواطن في علاقته مع السلطة ومع الأفراد الآخرين، بدلاً من الحماية التي توفرها حقوق المواضع والانتماءات الجمعية التي تشهد نهوضاً لم يسبق له مثيل، في مناطق المحتلة من العام ١٩٦٧، لا سيما مع التوهم الذي أصاب الحركة الوطنية، هذه الانتماءات هي الوسيط بين الفرد والسلطة. وهي الحائل بينهما، أي أنها تقوم بالوظائف التي كان من المفروض أن يقوم بها المجتمع المدني. لكن ذلك لا يبرر، بأية حال، إطلاق تسمية المجتمع المدني عليها، إذ إنها تقوم بهذه الوظائف عن طريق قمعها لشخصية الفرد وحقوقه الفردية. والفرد مشتق من الانتماء إليها، بدل أن تكون هي المشتقة من حقّه كمواطن بالانتماء إليها. إن التخلف يقدم هنا حماية من حداثة عمر ديمقراطية، والحداثة لا تحمي ذاتها من ذاتها.

٢ - غياب سيادة الدولة يعني في الوقت ذاته غياب المقابلة بين الدولة والمجتمع، التي ينشأ في سياقها المجتمع المدني بمعنى المتوسط غير المباشر.

٣ - في حالة الاعتراف النظري على الأقل باستمرار وجود احتلال، قام المجتمع السياسي الفلسطيني (حركة التحرير الوطني، بقيادة) بتمثيل دور المجتمع المدني، في غياب الدولة القومية. وهذا أيضاً لا يعني أنه أصبح مجتسماً مدنياً. منذ أوسلو لا يرافق غياب الدولة السبادية مواجهة مجتمعية شاملة مع الاحتلال. ولذلك لم تعد الحركة الوطنية تؤدي دوراً مدنياً.

٤ - الضعف الشامل الذي طرأ على منظمات المجتمع السياسي، وهي في الحالة الفلسطينية الفصائل السياسية، التي لعبت مع تنظيماتها الجماهيرية التابعة لها ونقاباتها وجمعياتها واتحاداتها، وحتى كواها المضاربة في مرحلة قصيرة، لعبت دوراً في تنظيم الحداثة الاجتماعية، علاوة على دورها السياسي، ويرافق هذا الضعف الشامل نوعان يجب التعرف عليهما:

- نفور شعبي، وبخاصة لدى قطاعات الشعب الحبيسة، من نظام الكوتا (المحاصصة) الفلسطيني الذي كان سائداً حتى هذه المرحلة،

والذي أدى إلى اختتام المواقع السياسية واقتصاد الموارد في حركة التحرر الوطني، بما في ذلك في المؤسسات النقابية والشمعية، بنوع من توازن المصالح بين الفصائل حائل دون نشوء أي نظام من المراقبة والمساءلة والمحاسبة الحقيقية، وقد جرى الخلط في حته بين تعددية الفصائل المتوازنة والمتوافقة ضمن حدود معلومة وبين الديمقراطية، وكذلك بين التثنية والمساءلة، وبين التدمير والتفد، وبين مُسم القيدة في الغرف المغلقة ونمطها في الحيز العام، واعتبار كل ذلك نوعاً من التبراغمية.

• احتراف (Professionalization) لعمل السياسي أو تحويله إلى مهنة لدى قطاعات واسعة جداً تضم عشرات الآلاف من كوادر المنظمة والفصائل، وذلك في ظل مرحلة تدفق الأموال الخليجية وغيرها، وفي مرحلة تبني بعض الفصائل، من قبل بعض الأنظمة العربية، وقد امتدت هذه النزعة، أي نزعة الاحتراف، إلى المناطق المحتنة في الثمانينيات بخاصة، فنشأت فئة واسعة نسبياً من نشطاء الفصائل، الذين يعتاشون على العمل السياسي الحزبي، ومع احتدام أزمة الفصائل السياسية وانقطع المصادر المالية من الخارج بعد حرب الخليج احتجب التمويل عن محترفي الداخل، فنشأت الحاجة إلى مصادر تمويل أخرى.

وقد عرّضت هذه المصادر ذاتها عن طريق صناديق الدعم المالي، وانتسبة العربية التي اقتصرت نشاطها في الماضي على الأنشطة الأهلية والخيرية المباشرة، وامتد لتشمل منظمات غير حكومية ومشاريع نسوية... إلخ. وهذا ما غدا المستنفس الأساسي لفئة من محترفي العمل السياسي، وبخاصة من الفصائل اليسارية والتقدمية ومن حركة فتح، التي فقدت مصدر رزقها، مع وقف التمويل، وشهدت نهاية الثمانينيات والتسعينيات عملية انتقال كوادر من العمل في الفصائل السياسية إلى المبادرة إلى إقامة منظمات غير حكومية بحثة وتنمية وصحية ونسوية، والعمل فيها.

هذه هي القاعدة الاجتماعية الاقتصادية لانتشار المؤسسات غير الحكومية في الفترة الأخيرة، فإذا أضفنا إلى ذلك أزمة الثقة بالعمل السياسي والفصائلي، اكتملت الصورة التي تؤدي إلى انبعاث الكثيرين من المروجين للفكر السياسي المؤدلج سابقاً، إلى الترويج لفكرة المجتمع المدني، كشرعية فكرية للتغيير

الطارئ على مشاتهم السياسي، وقنّب يته التمرّض إلى هذه الظاهرة الواقعة فعلاً، والمبسرة في الاتساع. ويبقى السؤال عن مدى الطاقة الديمقراطية والنقدية الكامنة في هذا التحول؛ فالظاهرة قديمة وأزمة، تعمل السياسي بالأساليب الهندسية ماثلة، ومجرد التحكم، السلمي عليها، ونحن إلى العمل السياسي الثوري لا ينبغي شيئاً، وتكمن ملية هذه الظاهرة الأساسية في:

- احتمال ادّعاءها احتلال مكان العمل السياسي تحزبي.

- عدم قدرتها على إنتاج نفسها اجتماعياً، بارتباط مع المجتمع المدني الفلسطيني، خلافاً للبنى الجمعية التقنيدي والإسلامية، واضطرابها إلى الاعتماد شبه الكلي على مصادر التمويل الخارجية التي لا تقتصر إلى جدول أعمال خاص بها.

ولا تحل هذه الظاهرة بالطبع من إيجابيات قائمة فعلاً، أهمها:

- التحول في مجال التنمية والخدمات المختلفة إلى نوع من التبعية، لا سيما أن أموال الدعم الخارجي تتطلب أنماطاً من السحابة والمساءلة حول تنفيذ المشاريع تختلف عن متطلبات الأموال المصنوعة في حينه. وتعتبر المهية، وحتى مراعاة الشكيات، في هذه الحالة، تطوراً محموداً، إذا ما قورنت برفع الشكيات وشخصنة المؤسسات وظاهرة الاستغلال التي تعانيها مجتمعاتنا وبلداننا.

- نشوء قطاع كبير نسبياً يقدم بعض الخدمات المدنية، وهو موجود في البداية على الأقل خارج نطاق عملية اتخاذ القرار السياسي الفلسطيني المرتبطة والمكبلة بالاتفاق مع الإمبراطيين. ولا بد أن تجري محاولات من قبل السلطة الفلسطينية لتغلب على هذه الاستقلالية النسبية، لأسباب تتجاوز التقاليد السياسية السخادة على احتكار التمويل والأدوار، ثم توزيعها محاصصة (وهذه هي «الديمقراطية» الوحيدة التي نعرفها قيادة منظمة التحرير الفلسطينية). فبالإضافة إلى هذا التقليد القاسم الذي أصبح شبه العقلية، فإن السلطة الفلسطينية الضعيفة نحو الخارج، أي في علاقتها مع إسرائيل والوضع العربي، تحتاج إلى سيطرة على الشؤون الداخلية على الأقل. لأن ذلك هو المعظم الوحيد المتوافر للسيادة التي نتعاضد بها.

وسوف تزداد محاولات السلطة هذه، بانتقال المنظمات غير الحكومية إلى التنسيق في ما بينها، وتحويلها إلى قوة قومية قطرية تعبر عن اهتمام، لا بقضاياها الجزئية فحسب^(٩)، بل أيضاً بقضايا ذات طابع مجتمعي ميسسي عدم، كالتنسيق بين المنظمات غير الحكومية، وإقامة شبكات في ما بينها، عن طريق استئجار وسائل الاتصال الحديثة، مدفوعةً باهتمامها بقيادة حزب عام مجتمعي خارج السلطة، ولكن بتفاعل جذني نقدي معها، هذه هي البضرة الأولى للمنظمات غير الحكومية التي تقترب بها من مفهوم المجتمع المدني، ولكن يجب ألا ننسى هنا أن عملية التنسيق وإقامة الشبكات تُدخِل في الحساب عصباً جديداً، وهو وجود عدد كبير من المنظمات غير الحكومية مُكادلاً، ولكن المرتبطة بالسلطة فعلاً (كما هي الحال في العديد من بلدان الوطن العربي). هذا ينشأ نقاش يجب أن يُخاض، شبكات المنظمات غير الحكومية ليست تمثيلية، ولا تهدف إلى تمثيل المجتمع مقابل السلطة؛ وهي باتت، ليست مضطرة إلى ضم جميع المنظمات غير الحكومية إليها في تحادات. أما إذا وقعت في هذا الوهم، فسوف تكون النتيجة سيطرة السلطة عليها، وذلك بإقامة وصم أغلبية السلطات غير الحكومية المرتبطة بالسلطة، إن عدم تمثيلية المنظمات المدنية، خلافاً للبرلمان وأجهزة الدولة الديمقراطية، وخلافاً لل نقابات والاتحادات التي قد تسيطر عليها أحزاب السلطة، هو سر قوتها أمام الدولة، وليس سر ضعفها. إن من يمثل المجتمع أمام السلطة التنفيذية هو السلطة التشريعية ومنظومة شاملة من أجهزة التعبير عن الرأي، مثل الإعلام وغيره. والمؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تمثل وجهات نظر ومصالح متفاوتة ومختلفة، هذان الثقلان والاختلاف هما سر قوتها.

لا يعني ذلك بقاء أن الأحزاب والانحادات النقابية لا تشكل جزءاً مهماً من عملية المجتمع المدني، وبخاصة في حالة السعي نحو الديمقراطية. وقد سبق أن قلنا إن الأحزاب هي الطبقة الأكثر أهمية في عملية اندمجة، وتعبئها الجاني فلسطينياً، بالهيئة المجتمع السياسي الفلسطيني هو الخطر

(٩) انظر بقا نوعاً هذه المسائل إلى الجزئية عدد: Norberta Huhns, *The Power of Transcends: A Debate of the Rules of the Game*, translated by Roger Griffin, edited and introduced by Richard Bellamy (Cambridge, UK: Polity Press; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987), pp. 50-91.

الأساسي. لكن الهدف من هذا التصنيف هو عذره خلط المفاهيم؛ فالمنظمات غير الحكومية ليست هي المجتمع المدني. كما يدّعي بعض الباحثين؛ ولكن تأطيرها الذي يدفع بها باتجاه الإسهام في تطوير المجتمع هو تأثير المنظمات مدنية تعمل في قطاعات مجتمعية جرتية، وتشمل مصالحها المشتركة وإسهامها المشترك في قضايا المجتمع بعامه، وليس تأطيراً لأحزاب أو لاجهات نقابية، وإذا تم الخلط بين هذه الجوانب، فإن النتيجة ستكون أن هذه المنظمات تخسر خصوصيتها، كما تخسرها النقابات والأحزاب. وبالتالي فقد جميعاً إسهامها في عملية ديمقراطية المجتمع.

ينشأ عن الصدام بين المنظمات المدنية وضيق أفق السلطة وهم سبق أن حددنا أصوله الفكرية. يخلط بين هذه المنظمات غير الحكومية والنخبوية عادة وبين مفهوم المجتمع المدني، إن اعتبار المنظمات المدنية هي التجسد المعاصر للمجتمع المدني في أوروبا ناجم عن:

١ - وجود هذا القطاع خارج اعتبارات الترخيص القائمة في السوق، وخارج اعتبارات القوة والسيطرة القائمة في الدولة، وفي هذه الحالة يخرج بعض المتطرفين^(١٠) الأحزاب السياسية من إطار المجتمع المدني. ومن الواضح لماذا لا نستطيع إقصاءها عن هذا الإطار في العائيم الثالث والدول غير الديمقراطية بعامه. فالتحديث من مطلق نوع الديمقراطية الليبرالية والتعددية الحزبية يختلف عن مطلق غياب الأحزاب أو منعها من ممارسة نشاطها بحرية. هناك فرق جوهري بين المجتمع المدني كمفهوم بعد تأسيس الديمقراطية كنظام حكم، وبين المجتمع المدني كمفهوم في مرحلة ما قبل تأسيس الديمقراطية.

٢ - تجاوز هذا القطاع للانتماءات الجماعية، وتشكله على أساس المصلحة المشتركة أو الإيديولوجيا وغير ذلك.

٣ - عقلانية عملية اتخاذ قرار في هذا القطاع، وانطلاقها من خلال حوار مباشر بين المعنيين، من دون وساطة تمثيلية، ومن دون وساطة وسائل

(١٠) تشير: Larry Diamond, «Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation», *Journal of Democracy*, vol. 14, no. 3 (July 1994), p. 7.

الإعلام ومشهدينها... الخ. وموضوع مشهدية وسائل الإعلام ونزعتها التوثيقية محتد في الغرب، في حين أن ما يحتاج إليه في بلادنا هو شفافية هذه المؤسسات أمام وسائل الإعلام، ودور أكثر نفاذاً لصحافة تبحث عن الوقائع (Facts). فالإعلام الغربي أصبح في مرحلة خلق الوقائع وإعادة إنتاجها بحسب قوائمه، قواين العرض والطلب، وهي المرحلة التي تستدعي حماية المجتمع المدني منه، أما إعلامنا، فما زال في مرحلة تجاهل الوقائع والخوف من ذكرها، أي أن المجتمع المدني ما زال في أمس الحاجة إلى دوره الغائب.

٤ - تجسيد هذه المنظمات ديمقراطية مباشرة، يدرس فيها المواطن محاولة واحدة، على الأقل، للسيطرة على أمور متعلقة بهوية حياته، مقابل الديمقراطية التمثيلية، التي يغترب فيها المواطن ويستب عن عملية اتخاذ القرار في شؤونه. وفي مجتمعنا ما زالت الديمقراطية التمثيلية ذاتها غير قائمة، علاوة على ذلك، من الواجب أصلاً مناقشة هذه الاعتبارات، حتى على المستوى الأوروبي:

- هل تسود في هذه المنظمات ديمقراطية أم أوليغارشية في الحزب من الحالات؟

- هل توجد هذه المنظمات فعلاً خارج اعتبارات الربح والسيطرة؟

- هل تقوم القرارات فعلاً على أساس الحوار العقلاني المباشر. أم يتحكم بها هي الكثير من الأحيان التعصب الإيديولوجي والفكري الذي قد يفهم مقام الانتماءات العضوية؟ ألا يشكل التعصب الإيديولوجي عصاراً للانتماء يسمح بغدر من التسامح في حدوده، ولا يمارس الحوار والتسامح العقلاني مع من لا يشعرون إليه؟

- ألا توجد حلول وسط مع الأطراف الممولة لهذه المنظمات؟ ألا تستثمر هذه المنظمات المشهدية الإعلامية في الغرب من أجل التأثير في القرار السياسي في مجلاتها؟ وهل يمكن تجنب هذه المشهدية في عصرنا عند من يريد أن يؤثر سياسياً؟

لا توجد إجابات قاطعة عن هذه الأسئلة، ومن الواضح أن أهم ما في

الأمر هو طرحها، وبالتالي محاولة تحديها عبيداً، لإعطاء الإجابة الأكثر ديمقراطية عنها في الممارسة. لا يكمن الحل في تجاهل هذه الأسئلة والاحتفال بالمجتمع المدني، كما لا يكمن في «مخزية كلية» (Cynicism) تساوي بين الصالح والظالم، بين الإجابة الأكثر ديمقراطية عن هذه الأسئلة والإجابة الأقل ديمقراطية.

هذه بعض تناقضات موضوعية المجتمع المدني في عصرنا. لكن هذه «الإيجابيات والسلبيات» القائمة في إطار عملية فرز تسميها «تحداته»، تسمرت مئات السنين. وهذا الصراع المحمود بدور في إطارها وحيزها الذي تم تحقيقه في مأسسة ودمقرعة العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. أما في حائثنا، فإن المنظمات المدنية، وهي تخوض مثل تلك المناقشات الأنفة الذكر، إنما نخوضها في موضع تاريخي آخر وإطار اجتماعي سياسي مختلف، ولا يسكن قصر مقولة المجتمع المدني عليها، ولا حتى من أجل تسهيل البحث على الباحث.

والسؤال الذي لا يمكن حله هو: لماذا نحتاج إلى مقولة المجتمع المدني في الحالة الفلسطينية؟ ألا تثير هذه المقولة الإرباك وخلق الظواهر الاجتماعية والسياسية بدلاً من فصلها؟ كيف تساعد هذه المقولة على فهم أفضل للمجتمع الفلسطيني وللتحولات السياسية والاجتماعية الجارية فيه؟ كون هذه المقولة سلعة رائجة في الصناعة الأكاديمية في الغرب ليس مبرراً كافياً. عندما يحتدم النقاش في الغرب حول الديمقراطية في مفترق طرق تاريخي في التطور الاجتماعي والسياسي، نبدأ نحن بمناقشة «الإسلام والديمقراطية»، و«الديمقراطية والمرأة العربية»، و«الديمقراطية والقضية الفلسطينية» وإذا طرّح على جدول الأعمال الفكري هناك، موضوع المجتمع المدني، ويوشع بإزالة غبار موسوعات العلوم الاجتماعية عنه، نبدأ نحن ببحث «المجتمع المدني الفلسطيني»، و«الإسلام والمجتمع المدني»، و«نحن والمجتمع المدني»، ولكن عن أي مجتمع مدني نتحدث؟ ولماذا؟

لا يكلف الباحث نفسه عناء خوض النقاش حول نظرية وتاريخ المفهوم، بل يكتفي بسرد بعض التعريفات الغربية، بالسرعة الممكنة، واختيار ما يلائمه منها بصيغة: «المجتمع المدني هو...»، ثم يبدأ بمحاولة المواجهة

بهي هذه الصيغة ومن الظواهر الاجتماعية التي يختارها^(١١)، هنا تبدأ عملية التصنيف إلى مستويات أعلى وغير حكومية. ثم تصنيف المنظمات عبر الحكومية إلى أنواع والأهلية إلى أنواع. ولكن لو كان للمجتمع المدني أهمية كمفهوم، لكان هو أساس عملية التصنيف ذاتها، وهو موجهها من داخلها. أما عملية التصنيف المفروضة فرضاً، فهي عملية تسمية، أي تسمية قطاعات معينة باسم المجتمع المدني. ولكن، ما هي الفائدة النظرية والعملية المبرجة من إطلاق تسمية المجتمع المدني على ظواهر قائمة ونعرفها؟

ليس هناك من مانع مبدئي ضد إطلاق التسميات؛ ولكن، لا فائدة خاصة تُرجى منها إذا لم تُبنَ على تحليل تاريخي. فكما لم نسمع تبريراً معنوياً حتى الآن، باستثناء رغبتنا الأكيدة باستخدام مصطلح تقوم عليه مراكز أبحاث كاملة ونشرات إخبارية ودوريات علمية وعقد لا يحصى ولا يُعد من المؤتمرات والندوات. وإذا أراد المؤلف من الوطن العربي أن يقدم ورقة علمية في إطارها فما عليه إلا أن يسميها المجتمع المدني و... و... وإلا انعطف كلية القدرة، فهي قادرة على جمع أي شيء بكل شيء.

(١١) يعتمد الكاتب بحث مصطلح تعريفياً متعدد للمجتمع المدني، مع أنه تعريف ابتدائي ولا تاريخي. من النوع المذكور أعلاه، وذلك بقصره على التقديرات الطوعية لامتلاك المجتمع المدني بحيز من المؤسسات التي تشمل الاتحادات والنوادي والتجمعات الحضرية والمنظمات الدينية وغير ذلك من المجموعات، التي تتفاعل وتتواصل فيما بينها بروح من المدنية والتسامح. بحث يكون هذا التعامل غير راجع فقط عن مصطلحها القديم، وإنما عن المصطلح لعاد أيضاً. وبما أن الكاتب أن التعريف أتى من العرب، ولكنه قابل للتطبيق على المجتمعات الأخرى، ودلت من دون الانتفاذ إلى السياق التاريخي لشيء، هذا المفهوم في أوروبا، عند ريجنر عبلة الديمقراطية. ولذلك يقع هذا الكتاب أيضاً في مجموعة من التناقضات لتبرير استخدام هذا المصطلح في سياق الاختلاف، والاصرار على تمييزه من المجتمع المدني. لكن يُفاد عليه التسمية المستقلة لتعريف العامة المدنية للحزب المذكور.

Muhammad Mushli, «Palestinian Civil Society», in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East: Social, Economic and Political Studies of the Middle East*, v. 20, 2 vols. (London, New York: Brill, 1995-1996), p. 241.

لا يعرف كاتب الورقة موضوع الاتفاقية بدأ لهذه النقطة. التي نشرت بصيغتها الأولى في *Human Geo Journal* (Spring 1994).

الفصل الأول

في حدود المفهوم وتاريخيته

أولاً: الشروط التاريخية لنشوء فكرة المجتمع المدني

إن الصدى الذي أثارته استخدامات تعبير المجتمع المدني المختلفة ليس وحده كفيلاً بالتعبير عن مضمون مفهوم موحد من ورائه، ونختلط أكثر ما نحتفظ وظائف هذا التعبير النظري كأداة تحليلية (Analytical Tool) في انعدام الاجتماعية والنظرية السياسية المعاصرة، أو كمفهوم معياري (Normative Category) في البعد النقدي لهذه العلوم، وفي برامج الحركات السياسية البارزة أو «ما بعد اليسارية» والديمقراطية الراديكالية.

وعودة المصطلح المتكررة من البيان، بعد مراحل عباب مختلفة، عند فلسفة القرن السابع عشر السياسية في أوروبا، تعني في كل مرة شيئاً مختلفاً، لأنها تأتي في سياق متغير بنيوياً وتاريخياً يولد حاجات جديدة. وأسئلة جديدة يجب عنها المفهوم. وإذا أضفنا إلى ذلك التغير تطور النظرية وتراكم المعارف الإنسانية، كسياق آخر يعود إليه مفهوم المجتمع المدني، نجد أن دعوة المصطلح من غياهب التاريخ، أو إحياءه بآنيان، في كل مرة، في تقاطع محورين هما: محور التطور التاريخي، ومحور تاريخ النظرية ذاتها، تاريخ المعرفة والفكر. ويشكل هذا البقاع سياقاً متجدداً باستمرار لتفسير وتأويل مفهوم المجتمع المدني؛ وعندنا ألا نسي أن المفهوم هو نفسه جزء من السياق التاريخي بمحوريه، وهو يُسهم في خلق وتفسير هذا السياق، وبالتالي فهو مفسر ومفسر في لحظتين مختلفتين.

بدأت عودة «المجتمع المدني» الحالية إلى الملأ كمفهوم، وكأداة تحليلية ومعارية، في الثمانينيات، في تعامل النظرية السياسية مع السياق البولندي¹¹

Andrew Arato, «Civil Society Against the State, Poland, 1940-1981», *Topic*, no. 47 (Spring 1991), pp. 23-47, and «Empire vs. Civil Society, Poland, 1979-1982», *Topic*, no. 50 (Winter 1991-1992), pp. 19-44.

كما أنه يتخذ في العالم الثالث أشكالاً في منحى النخب تختلف عنه في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، حيث تحققت أنماط من الديمقراطية الليبرالية، وحيث يتخذ النقاش منحى، يحدد تميز المجتمع المدني من مجرد الديمقراطية، وحيث يجري البحث عن أشكال للمشاركة السياسية أكثر مباشرة من البرلمانات، بحاصة على مستوى المبادرات المحلية للمواطنين (Bürgerinitiativen) كما في ألمانيا مثلاً، أو منظمات حماية البيئة، أو على مستوى أولياء الأمور في مدارس التعليم البديل، أو على مستوى المنظمات غير الحكومية المتخصصة في مجالات مختلفة، أو على المستويات المتفاوتة لعمل التنسوي كآسلوب حياة أو ثقافة بديلة أو كمجموعة ضغط.

ولكن إذا تغير المفهوم إلى هذا الحد، بين مرحلة زمنية وأخرى، وبين مكان وآخر، ألا يفقد نوعاً لذلك قيمته التحليلية؟ وإذا كان المفهوم جاهزاً لشرح أكثر مما ينبغي من الظواهر، ألا يساورنا شك في أنه يربك أكثر مما يوضح؟ وإذا لم يكن من الواضح دائماً أن المفهوم يُدرج من أجل التوصل إلى تحليل أكثر دقة، وإلى استيعاب أكثر حدة لما هو قائم، بل يُستخدم كثيراً كمعيار لما يجب أن يكون، ألا يقود ذلك إلى انقاضي من قدرته التحليلية؟

لقد بات «المجتمع المدني» في المرحلة الراهنة يقدم إجابة جاهزة عن العديد من المسائل. فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة؛ وهو الرد على بيروقراطية وتسركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية؛ وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن؛ وهو الرد على دكتاتوريات العالم الثالث من جهة أولى، وعلى انبى العضوية والتقليدية فيه من جهة ثانية. ويبدو أن هذا الانتشار وهذا النوع في استخدام «المجتمع المدني» هو بعد ذاته تعبير عن أزمة سياسية عند حركات التعبير والحقوقي النقدية، بعد هزيمة الإحزاب الجاهزة غير المشتقة من تحليلات تاريخية اقتصادية وسياسية عينية، وإننا من آفاق فلسفه وأوربيات وغير ذلك.

إن النطع إلى مجتمع أكثر مساواة وأكثر مشاركة وأكثر تمثيلية وعدالة، والتوق إلى مجتمع أقل اغتراباً وصنمية ما زالاً قائم، وللمجتمع المدني تعبير عن الحجم ذاته، الذي لا يريد أن يسمى اشتراكية ولا ليبرالية ولا

ديمقراطية رأسمالية، ولا غير ذلك من التسميات التي اهتمت في العقد الأخير، وذلك بانبحث عن إيجابياتها جميعاً. من دون توافر الجراحة الكافية للاعراف بذلك، أي بأنه مثل حساب المسؤولين لجميع من بغايا نظريات مختلفة وحقب زمنية مختلفة، وتتجنب الحاجة إلى مواجهة السؤال: هل من الممكن نظرياً الجمع بين إيجابيات إيديولوجيات ونظريات مختلفة في الحكم نسمي إلى مراحل تاريخية مختلفة؟ المجتمع المدني يحاول تحقيق المستحيل؛ فهو يُعطي تسمية جديدة لأحلام قديمة، محاولاً تجنب الأزمة، بتغيير التسمية. ولكن يبدو أن القفز عن المراحل بتجميعها غير ممكن. لأنه في حالة المجتمع المدني، هنالك شروط تاريخية يجب أن تتوافر، لكي يتحقق تمسبر معين له. على أرض الواقع. فزما أن يكون ذلك، وإما أن نطلق على كل مرحلة من مراحل التحول الاجتماعي والسياسي اسم المجتمع المدني.

وهذا يعني أن مرحلة تشييد المجتمع المدني في وطننا العربي اليوم تعني تحقيق الديمقراطية، وليس مجرد إقامة المؤسسات المدنية الحديثة اللازمة لموازنة البرلمان، والناجمة عن قصور الديمقراطية والليبرالية، وهي غير قانعة أصلاً في الوطن العربي. لا يجوز أن نقفز عن المراحل الضرورية، مثل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، من أجل تحقيق مفهوم معاصر للمجتمع المدني قائم على تحقيقهما في الغرب، ولكن، لا ضير في أن نُطلق على الصراع من أجل الديمقراطية في الوطن العربي تسمية المجتمع المدني، كتجديد تاريخي لهذا المفهوم. مع عدم انتضاح جذوى ذلك أيضاً. في خاتمة كتاب حول فكرة المجتمع المدني، جورد آدم زيلغمان (Adam Seligman) اقتباساً من وليام موريس (William Morris) في كتابه حلم جون بل: «تأمل في كل هذه الأشياء: كيف نذلل الناس ويخسرون ثم يأتي ما ناضلوا من أجله على الرغم من هزيمتهم؟ ولكن بحلوله يبين لهم أنه ليس ما حاربوا من أجله، ثم يواصل آخرون النضال من أجل ما عني الأولئك تحت أسماء أخرى»^(٢١).

لقد راج استعمال المفهوم في الثمانينيات والتسعينيات، وكانه فُصل

Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, 1990) Maxwell (٢) Macmillan Canada, New York: Maxwell/Macmillan International, 1992), p. 266 and William Morris, *A Dream of John Ball and a King's Lesson* (London: Longmans, 1928), pp. 39-40.

تفصيلاً لضعف المفاعلات السريعة والبيانات السياسية للأحزاب الاشتراكية
الديمقراطية في دول أوروبا الغربية. في «تغطية أحياناً على عذاب البرنامج،
أو لأغراض الصراع مع اليمين في إيطاليا»^(١)، أو لأغراض «تصراع بين
الشمال والجنوب في كوكينا، ومن الواضح أن البحث عن العدالة والحرية
والمساواة والضامن بين البشر بات يتجاوز ما يمكن التعبير عنه من خلال
الدولة الديمقراطية الليبرالية. ويتجاوز حتى ما عُبر عنه في دولة الرفاه
الاجتماعي، وبالتالي في اشتراكية الدولة.

ما هو الإطار النظري لمثل هذا التطوع المعاصر (بالتوقيت الغربي) نحو
المجتمع المدني، والذي يميزه مما سبقه من استخدامات؟ اعتقد أن الإطار
النظري هو وعي متزايد تاريخياً لمجموعة من التمايزات:

١ - التمييز على الفصل بين الدولة والمجتمع، أو بين مؤسسات
الدولة والمؤسسات المجتمعية، كشرط معطى تاريخياً، أو كوعي اجتماعي
معطى أو متطور تاريخياً.

٢ - وعي الفرق بين البات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وهو
شرط متطور تاريخياً مع الثورة الصناعية ونشوء البرجوازية.

٣ - تمييز الأفراد كمواطنين، أي ككيان حقوقي قائم بذاته في الدولة بغض
النظر عن انتماءاته المختلفة.

٤ - التمييز على الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية
وأهدافها ووظائفها من جهة أولى، وآليات عمل الاقتصاد وأهدافه ووظائفه
من جهة ثانية.

٥ - ودية الفرق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة، نظرياً على الأقل،
من مواطنين أحرار تآلفوا على نحو طوعي، وبين «بنى الجمعية العضوية
التي يراد الإنسان فيها ويعيش فيها».

٦ - التمييز على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية
والديمقراطية المباشرة (بسميها بعضهم «ديمقراطية الوجها لوجه») والمشاركة

John Fyfe, «The Politics of «Cost Success»», *Idem*, no 93 (Fall, 1992), p. 174.

النشطة في اتخاذ القرار، نظراً على الأقل، في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة.

تلك مراحل بشء فكرة المجتمع المدني في تاريخ الأفكار، وهكذا وصلت إلى تجلياتها في مفهومها الحديث والتمتع، أي الذي يميزها من غيرها من الأفكار السياسية في عصرنا. ويمكن القول إنه في كل مرحلة من هذه المراحل، اتخذ مفهوم المجتمع المدني دلالات جديدة في إطار صيرورة واضحة ومن الممكن تتبعها. وعلى الرغم من استخدام كثيرين في عصرنا لمقولة المجتمع المدني كمقولة معيارية، فإنها مقولة مرتكزة على تميزات تحليلية وبنوية، نشأت عبر تطور تاريخي طويل. وهذه التميزات تحمل في طياتها فوارق وتناقضات هي السر أيضاً في غموض مصطلح المجتمع المدني وتناقضه.

ولكن تركيب المصطلح هو أيضاً سر نظوره، وقد تطور هذا التركيب تاريخياً. ولكن شرط التركيب هو وجود الاثنين على الأقل: وفي كل مرحلة تاريخية مر بها المفهوم، كان هنالك دائماً مركبات على الأقل من المركبات الستة المذكورة آنفاً. ولا يكفي أيٌّ منها، في أي مرحلة، لتدلالة على فكرة المجتمع المدني بتميز من فكرة أخرى مثل المواطنة والاقتصاد الرأسماني والليبرالية وتنسيب الفكرة نزولاً بالنطبع عبيتها، وقد مر المجتمع المدني بمراحل مختلفة خلال نظوره؛ ووصله إلى التميزات الستة المذكورة آنفاً يشير، برأيي، إلى قمة تطور مفهومه المعاصر في الدول الرأسمالية المتقدمة.

إن نسخ النتيجة النهائية في تطور المفهوم كمفهوم رائج بفعل به المؤسسات المدنية المجتمعية، مثلاً، من دون مركبات المفهوم الأخرى، ونقلها إلى حانة الوطن العربي على سبيل المثال لا الحصر، يعني التراجع عن المجتمع المدني باعتباره لهذا المعنى، أو حرق المراحل واختصار الطريق المؤدي إليه. وما هذا الطريق المقصود إلا صيرورة تشكل المجتمع المدني. فإذا كان المقصود به المؤسسات والجمعيات والانحادات خارج نطاق الدولة والاقتصاد، فقد تم التوصل إليه عبر الديسقاطية وحقوق المواطن. إن المنظمات غير الحكومية (NGOs)، مثلاً، بعد ذاتها مهمة، وقد تقوم بدور مهم جداً؛ ولكن إذا قصرنا مفهوم المجتمع المدني عليها، وإذا

توقعنا بسذاجة أن تقودنا هي إلى الديمقراطية. وذلك لأن المجتمع المدني هو شرط وجود الديمقراطية. نخطئ خطأ جسيماً. فالمجتمع المدني، بمفهوم آخر مختلف تماماً، قاد إلى الديمقراطية في العرب. فهو بساطة كان يعني هي مرحلة معينة الحقوق المدنية، وفي مرحلة أخرى اعتبار المجتمع قائماً على تعاقد. وفي مرحلة ثالثة الانتخابات البرلمانية وتوسيعها وتسميتها. وفي مرحلة رابعة حقوق المواطن، المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها، المؤسسات المجتمعية سكانها المعاصر هي آخر تجلياته، ولي يؤدي اعتبارها هي المجتمع المدني، ثم زرعها في التاريخ بأثر رجعي، وكأنها قادت إلى الديمقراطية. لن يؤدي إلى نتائج، بل سوف يحيد عن المعركة الحقيقية للمجتمع المدني في البلدان التي لا تتوافر فيها نظام حكم ديمقراطي. أي معركة الديمقراطية، وهي معركة سلطة ودولة، وليست خارج السلطة وخارج الدولة.

من ناحية أخرى، إذا اكتفينا بالتشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، في مرحلة يصبح فيها العمل من أجل فرض المجتمع على الدولة فرضاً، إذا اكتفينا بهذا التأكيد وحده، نتقدم بالضرورة إلى صدارة المجتمع تلك البنية العضوية: عائلة صلبة، حمولة، حارة، لأنها أشد أهلية وفاعلية أمام الدولة السبّدة بسبب الحماية التي تقدمها للفرد منذ مئات السنين^(٢)، ولأنها أكثر استمرارية وثباتاً واعتماداً على الذات من المنظمات الطوعية التي طالما تمزق من الخارج. أما إذا أضفنا إلى فصل المجتمع عن الدولة قضية المواطنة، أو فضيلة المشاركة كمكونات للمجتمع المدني، فلأنه يتحول على الفور إلى برنامج جذائي للتغيير.

إضافة إلى ذلك كله، فإن التمييز بين المجتمع والدولة وحده يعني بالضرورة انضمام الاقتصاد إلى أحد القطبين، فإما أن يكون الاقتصاد هو اقتصاد الدولة (وقد رأينا نتائج ذلك في الوطن العربي وفي خارجه)، وإما أن يكون الاقتصاد هو المجتمع المدني، ما يعني إخضاع المجتمع المدني

(٢) وهي حماية مطلقة من الاعتراف بالأسيادة ونقل شرعيه، وليس من رفضه. ولكنها حدية

لأليات السوق. كما إن نسخ الفكر الليبرالي الاقتصادي إلى دول فقيرة، يعني إقامة دولة تابعة والإذعان للهوة بين غنى النخبة المشاركة في السلطة وفقر أغلبية المواطنين، الذي لا بد من أن يهتس مشاركتهم السياسية؛ وذلك يعني عدم أي إمكانية لإقامة مجتمع مدني.

أما التمييز وحده بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة كأساس للمجتمع المدني ومؤسساته، فإنه لا ينبغي أن يُدخل مصطلح المجتمع العصوي (أو النسي الجمعية) من شبك ما بعد الحداثة بعدما أُخرج من باب الحداثة. فشرط انديمقراطية المباشرة هو وجود التلاحم والانسجام الثقافي وسيادة الاعتقاد بوجود جامع قبلي عضوي بين أعضاء الجماعة (Community)، كما كانت عليه الديمقراطية اللاتينية المباشرة مثلاً. إذا فُصلت الديمقراطية المباشرة كهدف قائم بذاته عن «ديمقراطية التمثيلية» فإن ثمنها يكون بغي تميز الفرد عن المجموع، أي ذوبانه فيه، في حين أن ثمن الديمقراطية التمثيلية وحدها، من دون المجتمع المدني وديمقراطيته المباشرة، هو اغتراب الفرد عن المجموع. لا بد إذاً من البحث عن توازن هذه «مركبات» على المستويات المختلفة، أي في الدولة والمجتمع، وربما في الاقتصاد كذلك؛ وذلك تحرية لا نعرفها بعد. كما لا بد من أحد تعبيزات أخرى بالحسبان عند الحديث عن هذا التمييز بين الديمقراطية المباشرة والتمثيلية، مثل التمييز بين المجتمع والدولة، وبين المواطن والمجتمع.

يحاول برنامج المجتمع المدني أن يُعطي إجابة حول غياب المواطن الفرد في العلاقة مع الوجدتين، الدولة والمجتمع، في بعض دول العالم الثالث مثلاً، وفي العلاقة مع الدولة في أوروبا الشرقية. وترتبط هذه الإجابة بالحقوق المدنية (Civil rights) والحقوق السياسية (Political Rights) للمواطنة، ولكن إهمال نوع آخر من الحقوق، هي الحقوق الاجتماعية (Social Rights) كفيل بأن يمسّس الحقوق الأخرى^(٦). أما في دول أوروبا الغربية، فإن برنامج المجتمع المدني يتخذ شكل البحث عن نظام تحويل واستحقاقات

(٦) ورد هذا التصنيف لحقوق المواطنة، في: Thomas Humphrey Marshall, *Class, Citizenship and Social Development: Essays* with an introduction by Seymour Martin Lipset (Newport, CT: Greenwood Press, 1971), pp. 71-72.

(Entitlements)، ولا يكفي بأنواع الحقوق الثلاثة الأنفة الذكر، بخاصة في دول الرفاء الاجتماعي حيث يتوفر جزء كبير منها، وإنما يتجاوز ذلك إلى البحث عن المشاركة الاجتماعية في تطبيق هذه الحقوق، ولا مركزية عملية اتخاذ القرار، واعتماد الإدارة الذاتية، والديمقراطية المباشرة (موجهاً لوجود، كما تسمى أحياناً) في كثير من القطاعات.

انفقد نحو مفهوم متميز للمجتمع المدني وتقدم المجتمع المدني ذاته، هما عملية فرز وتمايز تاريخية، انفصال الوحدة البسيطة إلى عناصر تعود وتشكل وحدة مركبة على مستوى أعلى. والشرط التاريخي أو الفرز الأول، الذي بدأ مسيرة المجتمع المدني، هو انفصال الوحدة السباسبية إلى مجتمع ودولة، ثم التلاحم بين هذين العنصرين في وحدة يتميزان في داخلها، ثم تفصل هذه الوحدة إلى مركبات أكثر تعود إلى بناء وحدة أكثر تمايزاً.

ويرى رينهارد كوزيليك (Reinhard Koselleck) أن انفصال بين الدولة والمجتمع - وهما نوعان على أسس نظرية مختلفة: الدولة وأساسها النظري (raison d'état) والمجتمع وأساسه الشيمية أو التفضيلية (Virtue) - بات ممكناً مع نشوء أنظمة الملكية المطلقة في أوروبا على مشارف الحداثة في القرون الخامس عشر والسادس عشر والتابع عشر، والتي قامت بعد انتهاء الحروب الدينية في أوروبا الإقطاعية^{٧٧}. المجتمع يصبح مصدراً لقيم بديلة لمسطح الدولة وحده. وربما كان هذا هو المصدر الأصيل والتقديم لارتباط مفهوم المجتمع بتداعيات إيجابية، وارتباط مفهوم الدولة بتداعيات سلبية، وهي تداعيات ساذجة، دونما شك، ولكنها كامنة في كل أوتوب عثانية لتيسار مقابل لوتوبيات الدولة، عند القوى المحافظة منذ أفلاطون.

ولكن علينا ألا ننسى للمرحلة واحدة ومنذ الخطوة الأولى في تلمس الطريق إلى المجتمع المدني أن المجتمع والدولة توأمان سياميان، بمعنى أن ما جعل من الممكن تمييز المجتمع هو تميز وجود الدولة، أي تبلور الدولة كوحدة قائمة بذاتها في الملكية المطلقة.

Reinhard Koselleck, *Zeit und Krise: Ein Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Frankfurt: V) am Altona-Bühlkamp, 1971), pp. 65-68

لقد ظلت الوحدة السياسية التي لا يتم فيها الدولة والمجتمع سائدة في الفرون الوسطى الأوروبية، وغاصت الدولة في المسمى الإقطاعي الاجتماعي، حين لخص دور الملك الحاكم الشرعي بعبارة «الأول بين متساوين» (primus inter pares)، أي أن الملك هو السيل الأول بين مجموع النبلاء الذين يشكلون الأرستقراطية في نظام الطبقات السياسية، «أساند» (estate, staende). ومع تحول النبيل الأول إلى ملك مطلق، فقد النبلاء بالتدريج طبيعتهم السياسية، أو صفتهم كطبقة سياسية، وتحولوا إلى طبقة اجتماعية ذات امتيازات سياسية. زالت هي أيضاً بالتطور التدريجي أو بالثورة.

وتجسد الطبقات الاجتماعية غير السياسية (Class)، عملياً، الطهور الأول لاقتصاد خارج المبنى السياسي من جهة أولى، وخارج الاقتصاد المنزلي. الميث. من جهة ثانية، وبجذبه الأكثر أهمية ومفترق طرقه التاريخي، الواقع عند تروؤفه بآلية اقتصادية مستقلة عن آلية القصر السياسي لتحقيق الترخ. هو الطبقة، «برجوازية»، وهي الطبقة الاقتصادية بامتياز، الأولى في الترخ الشري.

المجتمع الأول هو الطبقات السياسية (Estates)، وقد تحولت إلى اجتماعية وانفصلت عن الدولة، وبهذا المعنى، فإن الشكل الأول للمجتمع المدني (Civil Society) هو المجتمع التراقي (High Society). والمجتمع هنا غير مؤلف من مواطنين، وإنما، لمواطنون أفراد، كل منهم قائم مدائه، مشغول منه. فالمواطن هو عضو «طبقة» (Estate) والمواطنة في هذه الحالة نسبت مصطلحاً نظرياً وإنما هي مجرد مفهوم، أي مفهومة من ذاتها.

الفصل الأول في تاريخ المجتمع المدني هو الانفصال بين الدولة والمجتمع، الدولة والاقتصاد. أما انفصال الفرد وتحويله إلى مواطن بما هو فرد، أو إلى فرد بما هو مواطن، فهو وليد الثورة البرجوازية السياسية. ولكن لا نستطيع أن نحدد أي تمييز أدى إلى الآخر؛ هل أدى انفصال الاجتماعي إلى تمييز الاقتصادي أم العكس؟ السؤال مدرسي، والإجابة عنه متوقفة على الموقف الإيديولوجي، لأن تحديد ما على نحو عكسي مجرد، هو من التصحوة بـ «سكان». ويبدو أنه الأكثر دقة هو اعتبار الاجتماعي/الاقتصادي وحدة واحدة انفصلت عن الدولة أو تميزت منها هي الخطوة الأولى. وقد

وجد هذا الانفصال تعبيراً عنه في نظريات العقد الاجتماعي المختلفة. خاصة في حال جون لوك (John Locke) الكلاسيكية.

كذلك استمر أيضاً الفيلسوف السياسية التي كانت سائدة في أوروبا، قبل انطلاق المجتمع المدني إلى طريقه الخاص، وتقديمه المي، بالمكسات، كانت فلسفة أرسطو، أو بعض مدارسها. وتفسيراتها المتداخلة مع اللاهوت المسيحي، ولم تفقد حيويتها وتجدها في النجدة ذاتها^(٨٩). ولم يميز أرسطو في فلسفه السياسية بين المجتمع والدولة، فهما واحد (politike koinonia)، ولكن أرسطو ميز بين «polis» دولة/مدينة، مجتمع سياسي و«oikos» بيت، منزل، اقتصاد منزلي، وصاحب البيت هو «oikonomikos»^(٩٠).

وليس من قبيل المصادفة أن يصبح لفظ «oikos» الأساس اللغوي لفظ «economy»، أي اقتصاد في الانكليزية، وفي لغات أوروبية عدة. لأن المنزل كان هو الاقتصاد، أو الاقتصاد الواحد، هو الاقتصاد المنزلي (بذرة اليوم). فقد كان المنزل أيضاً مصدر التيم الاستعمالية، أي مصدر الإنتاج. وصاحب البيت، المواطن الحر، هو جزء من أقلية من السكاة، متحررة من العمل. ولذلك فهو جزء من الـ «polis» أو المجتمع/السياسة. وكل من يعمل في البيت/الاقتصاد يخضع لميادة صاحب البيت، أي أنه عضو تابع

(٨٩) أعتقد أن رفض المصطلحية الأوروبية، بما هي ذلك رفض التسليم بوجود خط نظري تصاعدي، من كذا القديمة إلى بريس ونسب المصاعير، وهو موقف صحيح جداً. يجب ألا يفتنى إلى رفض رؤية تأثير الفلسفة السياسية اليونانية في الفكر السياسي في أوروبا الحديثة. ولا إلى رفض تأثير كنزهم في أصول وأفكارنا السياسية، وإلا فسنأتي بمواقف لائقة سياسياً (politically correct) بدلاً من الدقة العلمية. وحفظاً، كما هو شأن اللاتوسيا، بين ما هو قديم وما يجب أن يكون، واكتفاء بالتعبير عن رغباته، فبدل لحظ مصالحت يتطلب رؤية الواقع، أكثر من مجرد تعبير تجريبي أو علمي. لأن، من غير الممكن هذه النظريات السياسية المتصارعة، بما هي ذلك عدد من الثوب، من دون فهم أصل الفكر الأوروبي. سدادته وأمنه المختلفة والمتناقضة، بما، على حد، (٩٠) غير فكرياً.

(٩١) وغير الفكر الأوروبي ذاته.

(٩٢) وكذا التواء من ردود الفعل ومحاولات التمدد مع هذا التعبير لحن العبير.

(٩٣) جرد أرسطو شعر هبوطاً وانت أولاً وفي كل شيء، هو وزوجة وتور لدراسة، على أساس أن التور (أي المقروء) هو سنة العدد، ولتعد هو بمثابة اندية لدى الأغنياء، مثاق البيت عمداً من رحمة البيت والمطلين لديه. ورجعت في الوقت ذاته، وهم الزوجية والآباء والعديد، وجميع الأشياء غير السعيدة أيضاً. الأمثلة الخاتمة

في هذه الوحدة الصغيرة، ولكنه ليس عضواً في المجتمع/ السياسة.

كما أن أرسطو لم يميز بين مجتمع (Society) وجماعة أو سبي اجتماعية عضوية بمفهومها المعاصر (Community)^(١١)، وعدم التمييز بين هذين التبعدين لتكوين الاجتماعي هو أساس الانتماء إلى الـ «polis». وهو في الوقت ذاته أساس الديمقراطية المباشرة، التي يصبو إليها مغربو العصر الحاضر ومستنبوه، وتغيب عن تفهم إليها وجهها الآخر. الديمقراطية المباشرة قائمة على عدم قبول العضوية الطوعية أو الاختيارية، كما أنها قائمة على الإقصاء، إقصاء الغرباء والنساء والعبيد. الديمقراطية المباشرة وحدها، أي من دون النظام التمثيلي، هي عملية تقنين أو تشكيل أو تنظيم (Formalization/ Systematization) للديمقراطية الأهلية المباشرة في القبيلة، أو العائلة الممتدة الأولى، التي يرتبط بها الفرد من خلال رباط الدم، أو ما يُعتقد أنه رباط الدم. ولكن ما يميز الديمقراطية اليونانية القديمة من «ديمقراطية القبيلة المباشرة» عدا الرسمية والمُكثفة، هو تمثُّل المنزل (oikos) من بقية المجتمع. وتحوُّل صاحبه إلى مواطن له حقوق وعليه واجبات. بالطبع ليس كل الأفراد مواطنين رئيس كل الناس أفراداً. صحيح أن أرسطو يستخدم في كتاب السياسة الثاني عبارات أو استعارات من الحياة المنزلية (مثلاً: الذكر والأنثى، والتراجع بين اثنين لا يستطیع أن يعيش أي منهما على حدة) من أجل تصوير علاقة الحاكمين والمحكومين، وصحيح أنه يستخدم استعارات سياسية لوصف العلاقات داخل المنزل، كأنها علاقة الحاكم بالترعية، ولكن هذا الاستخدام يعني أن الدولة والعائلة معطيان طبيعيان في المقام نفسه، ولا يعني أنه لا فرق بينهما. لكن الحاجة إلى ترسيم العلاقة بين المواطن والدولة ناجمة عن الانفصال الوظيفي بين الدولة والمنزل، وعن الفرق البنيوي بينهما. البيت الواحد، وحدة عضوية مجسدة برب الأسرة، لها إرادة واحدة ومصلحة واحدة، وليس فيه تعندية آراء، أما الدولة فمُكَثَّرة.

الدولة ليست مجرداً واحداً، لا كتجريد عن أفراد مختلفين، ولا كتجميع

(١١) سبق في هذا الكتاب باستخدام مصطلحات «أهل» و«مجتمع» لفدالة على «Community». لا اعتقاداً بأن أي أقرب المصطلحات العربية إلى هذه الدلالة. وسوب لترجم بـ «التر» «Communitarian Democracy» إلى ديمقراطية أهلية.

بين أفراد متساوين، الدولة جرماع لأفراد مختلفين، وأرسطو يعترف بالحق بالاختلاف، والمواطنة عنده لا تستنفد الخلق بين الناس، وبذلك يعارض أرسطو موقف أفلاطون الذي يرى في الدولة واحداً وليس أكثره، ولذلك أيضاً يعارض أرسطو المشاركة بالأموال في الدولة - بينما يرى أنها - أي المشاركة في الملكية - طبيعية في العائلة. وبهذا يستق أرسطو، بحسب سليم وفطري، استحالة الملكية المشتركة غير القائمة على بيئة اجتماعية عضوية، عملياً لا يدعي أرسطو أن «الاشتراكية» منافية لطبيعة البشر^(١١)، وإنما يدعي أنها منافية لوضع يحتاج فيه البشر إلى دولة، وهو وضع الانفصال والتعددية. أما في حالتهم العائلية، فالمملكية المشتركة هي طبيعتهم. أما نظرياً، فإنه يعتبر «الاشتراكية» أو المشاركة في الملكية، مخالفة لطبيعة البشر، لأنه يعتبر الدولة أيضاً معطى طبيعياً مثل العائلة والتعددية فيها معطى طبيعي، كما هو شأن الوحدة في العائلة. وهذا مفهوم، لأنه - كما قلت - لا يوجد في الـ «polis» تمييز بين المجتمع والجماعة الأهلية والدولة، فالدولة معطى طبيعي، مقابل معطى طبيعي آخر، هو العائلة.

وكما أن الدولة قائمة طبيعياً مثل العائلة، فكذلك الحال بالنسبة إلى وجود حاكمين ومحكومين، وأسياد وعبيد. ودخل هذه المعطيات الطبيعية يوجد مكاناً لعدة تميزات: سن السياسي (politikos) والملك (basilikos) ورب البيت (oikonomikos) والسيّد (despotikos). والفرق هو في طبيعة الوظيفة وحوهرها، ويرثي أرسطو، بخطئ من يعتبر الفرق مجرد فرق في عدد الواقعين تحت سلطة كل من المذكورين أنفاً، فالعلاقة في الدولة مثلاً، علاقة قائمة على التبادل والمنفعة المتبادلة. أما العلاقة في المنزل، فقائمة على المصلحة نفسها. ولا يوجد تبادل لأنه لا يوجد اختلاف، وإنما المهم هو القيمة الاستيعابية للأشياء وليس قيمتها التبادلية^(١٢).

(١١) ويجوز أن نقول إن الاشتراكية ليست منافية لطبيعة البشر، وإنما هي ملانمة لطبيعتهم ملات، ولكن لطبيعتهم محب. أي حالتهم المعطاة طبيعياً في العائلة وليس العسوة، وليس لحالتهم الاجتماعية غير العنصرية القائمة في الدولة.

(١٢) سيكون لهذا التمييز - فيما بعد - تأثير هائل في نظرية كارل ماركس في الطبيعة المزدوجة للبضاعة، وهي أساس نظريته في القيمة المتبادلة وذلك سنعرفه هو.

لا نجد لدى أرسطو فصلاً بين حيز عام سياسي (الدولة) وحيز عام (Public Sphere). 'الحيز العام' (توحيد هو الدولة/ المجتمع أو المجتمع/ السياسة). وكذلك فإن الدولة هي الواقع ليست حيزاً عاماً. واعتبارها حيزاً عاماً هو إسقاط لمفاهيم الحاضر على الماضي، كما أن العائلة أو المنزل ليست حيزاً خاصاً، أي أن الفصل بين الدولة والمنزل في حينه ليس فصلاً بين حيز عام وحيز خاص، كما نفهمه اليوم. وكما تتفاوت بينهما الحدود، تبعاً للحالة القانونية والثقافية السائدة وغيرها من الاعتبارات. ليست العائلة حيزاً خاصاً وإنما هي المركب الأصغر من مركبات الدولة ممثلة بسيدّها أو رب العائلة.

يتطور الحيز العام والحيز الخاص على نحو مستقل، عندما لا يتطابق الأول مع الدولة فقط، ولا يتطابق الثاني مع العائلة فقط، أي عندما يصبح هناك معنى لهذه التعريفات، بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصية صفة للعائلة كما قد تطلق على غيرها. والحيز العام في الحداثة هو فضاء اجتماعي/ سياسي، قانوني/ ثقافي يتسع ويضيق، وقد يكون له اهتمام بما يجري داخل العائلة كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة. ومن دون ذلك، لا معنى للحيز العام، كما أنه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث. الحيز الخاص كذلك لا يعني في الحداثة أن رب العائلة مثلاً، محلّل من القوانين. أي من نفوذ الحيز العام، في معاملته لزوج وأبنائه، كما لا يعني أنه لا توجد لأفراد العائلة حقوق عامة ينص عليها القانون. لا يقتصر الحيز العام على بداياته كتحرير من الدولة، ولكنه تحرز من التماثل مع الدولة، وطوراً حياته الخاصة حولها. والحيز الخاص تجريد من العائلة، لكنه تحرز من التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بداتها قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة خاصة، في علاقتها مع الحيز العام، هو المجتمع المدني، من دون هذا التمييز لا يطلق المجتمع المدني إلى تاريخه. في فضاء أرسطو تفكيري لا مكان لحيز خاص مستقل عن العائلة، يتجاوز حدودها بالانجابهين، كما أنه لا مكان لحيز عام في متخيله.

تقد تطور الفصل بين المجتمع/ السياسة، وبين المنزل/ الاقتصاد في أوج التطور القانوني، في العصور القديمة، في الإمبراطورية الرومانية، عندما وضعت الأسس القانونية لملكية خاصة تفصل بين الدولة وملكيتها

المواطنين^(١٤). واعتُبر القانون المدني (ius civile) القانون المدني لتنظيم العلاقة بين المواطنين. هذا الفصل الروماني القانوني أصبح مرجعاً يمكن العودة إليه والبناء عليه كتقليد قانوني في بدايات الحداثة، ولكنه لم يشكل شرعاً تاريخياً لها. والحداثة لم تنطلق منه، لأنه ترك حلبة التاريخ لنظام سياسي اجتماعي آخر هو 'الإقطاع الأوروبي'. وقد انطلقت الحداثة من مدن 'الإقطاع الأوروبي' وليس من روما أو أثينا، بعد ظهور الملكية المطلقة في نهايات 'الإقطاع ونظامه السياسي/ الاجتماعي'. عندما تحولت الدولة إلى أداء، أو إلى تنظيم مستقل يدير من المجتمع. وليس من الاقتصاد المنزلي فحسب. وقد تطور هذا المجتمع إلى مجتمع المواطنين في المدينة الأوروبية الحرة على هامش الإقطاع.

نتيجةً للامركزية الإقطاع، نشأ مجتمع المواطنين في المدينة الحرة، كما نشأت الأرستقراطية الإقطاعية. وعندما تميزت الدولة كهدف قائم بذاته، كسلكية مطلقة، وجدت أمامها (أو وراءها) وهذا ليس مهماً لغرضنا) كياناً يسمى المجتمع. والعلاقة بين الدولة وبين هذا الكيان، وبينهما وبين 'المواطن'، ستصبح فيما بعد قضية الفكر السياسي والنظرية السياسية. لكي تكون هناك نظرية، يجب أن توجد متغيرات بالإمكان تثبيتها كمجذبات منفصل بعضها عن بعض. لكي تبحث النظرية في 'قوانين' العلاقة بينها.

دخلت فكرة المجتمع المدني إلى الفلسفة السياسية كتعبير عن وجود علاقة بين فطرين هما المجتمع والسياسة، وذلك من خلال الصراع داخل فكرة الحق الطبيعي. وعندما فكرة العقد الاجتماعي، التي بنيت على الأولى، وفي الملاحظة النظرية التي جعلت فيها الدولة تقوم على العقد، بدأت مرحلة نظرية نهايتها اعتبار المجتمع سابقاً على الدولة، وقادراً على تنظيم نفسه خارج الدولة، ومصدر شرعية الدولة ورفقيتها. ومع أن هذه المرحلة

(١٤) هذه الجملة التاريخية تعبر عن بعض الجوانب الأساسية لتاريخي للعلاقة بين الدولة والمجتمع السياسي في الفكر الأوروبي. مثلاً: Ellen Meiksins Wood, «The Uses and Abuses of Civil Society» in: Ralph Miliband et al. (eds.), *The Element of the Inequality: The Socialist Register* (London, U.K. pp. 1, 1990).

بذات بغير الملكية المطلقة، إلا أنها انتهت بسفي الملكية المطلقة،
واعبارها نقيضاً لفكرة العقد الاجتماعي وروحه.

وفد أصبحت فكرة إعادة إنتاج المجتمع لذاته، خارج الدولة، فكرة
متداولة، خارج شروط تحققها التاريخية، بغض النظر عن كونها عبر ممكنة
من دون الاقتصاد الرأسمالي، أو متطق ما بعد التراكم الأولي لرأسمال
السوق المُستمر ذاتياً، والمُستغني عن ثبات القسر اللازمة، من أجل تملك
القيمة الفائضة في الأنظمة ما - قبل - الرأسمالية، ولكن بعض المفكرين
يعتبرون هذا الشرط التاريخي يُطور للمجتمع المدني شرطاً نظرياً ضرورياً،
أي يحملونه جزءاً لا يتجزأ من مفهوم المجتمع المدني، الأمر الذي يعني أن
المجتمع، نقي مجتمعه، لا بد أن يمر بمرحلة السوق الرأسمالية بمفهوم
التراكم الأولي قبل نشوء المجتمع المدني.

والحق، إنه ليس من الضروري أن يكرر هذا الالتزام التاريخي ذاته،
مما لا يحد على دته. والرأسمالية الناشئة في دولة تابعة اقتصادياً، أو
دولة غير متطورة، في محيط لمركز رأسمالي متطور - لا تشابه الرأسمالية
الأولى الثورية في انتكازها الاقتصادي، وفي دورها التاريخي السياسي. لا
تستطيع الرأسمالية التابعة، بطبيعتها، إعادة إنتاج ذاتها من دون وساطة الدولة
في حالات معينة، ومن دون حماية الدولة في حالات أخرى، ونشأ بشكل
متأخر ورأسمالية قعيدة، في دون متخلفة اقتصادياً، من خلال التحالف مع
جهاز الدولة البيروقراطي، ومن خلال آليات التفسير اندولتي. هذه الرأسمالية
معادية بالضرورة لفكرة المجتمع المدني. ليس هنالك إذا اقتصاد السوق
بعمامة، وإنما هنالك سوقان على الأقل: سوق المركز وسوق الهامش. كما أنه
ليس كل سوق ينبغي أن يسميت وفيرغسون وغيرهما من مفكري المجتمع
المدني في العصر الحديث، الذين انطلقوا من إمكانية النشاط الاقتصادي
للمنتجين مع أقل قدر من تدخل الدولة. كما أنه ليس ضرورياً أن تقتصر فكرة
المجتمع المدني، في عصرنا، على أفكار آدم سميث وفيرغسون وجون
ستوارت ميل. وحتى في عصر التنوير، لم يكن هنالك تنوير واحد. إذا صح
التعبير. وكانت هنالك نماذج أخرى للمجتمع المدني تختلف عن نماذج آدم
سميث وفيرغسون. مونتسكيو وروسو ودو توكفيل، وفي أثرهم دور كهايم،

مثلاً، انطلقوا في تطويرهم للمجتمع المدني مباشرة من قدرة الأفراد على نسج علاقات اجتماعية، خارج الدولة، وليس من نشاط السعي الاقتصادي أولاً.

وجد المجتمع المدني تعبيره السياسي والمدنسي الأول، في إعلان حقوق الإنسان والمواطن في أعقاب الثورة الفرنسية، حيث تحول عملياً إلى فكرة المواطنة بمعناها الحديث، أو حيث بدأ تاريخ فكرة المواطنة المعاصر، التي ما فتئت تتطور منذ ذلك الحين. ومنذ الثورة الفرنسية والتحولات المتلاحمة لها في أمريكا وبريطانيا، والمجتمع المدني يمرّ موقفاً عند محطات عديدة. ومحطة الحالية منذ ثمانينيات القرن الماضي، هي واحدة من المراحل التي ستؤدي إلى عزم جديد بين عناصره المكونة، يتم بعده إعادة إنتاج وحدة المجتمع المدني على درجة أعلى من التمايز والتركيب، وعلاقات أكثر عنق بين مركباته.

ومن الخطأ أن نكتب تاريخ المجتمع المدني عبر البحث عن معانيه الحالية في التاريخ؛ فإذا كانت المرحلة الحالية تعني توطيد المبادرات الاجتماعية الذاتية والمنظمات غير الحكومية (NGOs) والتنظيمات النسوية والبيئية، وما إلى ذلك من المؤسسات اللامرنمائية، فإن المطالبة بالبرلمان وحرية التعبير والاجتماع ومسؤولية حق التصويت هي مرحلة أخرى من مراحل تطور المجتمع المدني، ومن الخطأ البحث عن منظمات غير حكومية في أيام الثورة الفرنسية مثلاً، كأساط سابقة للمجتمع المدني. تاريخ المجتمع المدني ليس إذاً تاريخ المنظمات والمؤسسات الأهلية، وإنما التشديد على دور هذه المؤسسات هو من مميزات إحدى المراحل في تاريخه.

فلنا إن الشرط التاريخي الضروري لتبني ببلورة فكرة المجتمع المدني كعلاقة بين مواطن - مجتمع - دولة، هو تميز المجتمع من الدولة، وكما إن المجتمع المدني لا ينشأ إلا بتمييز المجتمع من الدولة، فإن الدولة، كتجريد قائم بذاته من غير المجتمع، لا تنشأ إلا بنشوء المجتمع. الدولة هي الأخرى وتبدا الحداث. وهي الحداثة أيضاً يصل تطبيقها مع مفهومها إلى ذروتها. الدولة هي مبنى إداري وفانوني يقوم عليه عمل منظم لطاغم إداري يثبع في عمله إجراءات وأنظمة، ولهذا النظام في الإدارة والقوانين سلطة على مواطنين (رعايا) وعلى أرض محددة بحدود، وعلى النشاط الجاري على هذه

الأرض. الدولة هي تنظيم قسري يحكم استخدام القوة على أرضه وداخل حدوده، واحتكار الدولة للسلطة ينقسم إلى مجالات عديدة:

- ١ - التشريع.
- ٢ - ضبط النظام العام.
- ٣ - تنظيم شؤون النقد والعمل.
- ٤ - الدفاع القومي.
- ٥ - إدارة القضاء والحكم في الخلافات.
- ٦ - جمع الضرائب.

وقد يضاف إلى ذلك المشاريع العامة، وبخاصة تلك المتعلقة بالبنية التحتية. كما قد يضاف إلى ذلك الاهتمام برفاهية المواطنين وليس بآمنهم فحسب. هذه المهام تُعزّز وتنفصل مع تطور الدولة، وتتخذ شكل أجهزة يتركز عليه مسئلة تؤلف معاً جسم الدولة.

لقد قامت الدولة القديمة، استبدادة كانت أم ديمقراطية، بجزء من هذه الوظائف. ولكن الحدود بين هذه الوظائف لم تكن واضحة، أي أن درجة التمايز كانت منخفضة؛ وبالتالي، كانت درجة تركيب الدولة وعلى علاقاتها الداخلية متدنية، إلى حدّ اقتصرها على القوة العارية، في حالة الاستبداد. لقد قامت الدولة بعدد أصغر من الوظائف، ولكنها كانت أكثر شمولية للكيان الاجتماعي، في حالة الديمقراطية الكلاسيكية اللاتينية، والملكيان الاجتماعي والفردية، في حالة الاستبداد. وكلما ازداد التمايز بين المجتمع والدولة تطورت وظائف الدولة. على الرغم من تقلصها واتساع حدودها. إن تقلص الحيز الذي تشله الدولة يعني، في هذا السياق، تكثفه وتنوعه.

مع بداية تاريخ المجتمع المدني كمنهوء. بدأ المجتمع، للمرة الأولى، كأنه منفصل عن الدولة كتجريد على الرغم من كونه متطابقاً معها. ولكن هذا انفكاك ليس طبعياً، كما أنه ليس معضناً طبيعياً، مثلما هي الحال عند أرسطو: إذ أصبح من الضروري تبرير هذا التطبيق وتفسيره، والتفسير الكلاسيكي للعلاقة بين المجتمع (وحالته الطبيعية المنبثقة من دون دولة هي

حالة حرب، أي حالته الطبيعية هي لا مجتمع، وليس دولة، هو العقد الاجتماعي الذي يتنازل فيه جميع الأفراد عن حقوقهم كافة. والمجتمع الوحيد الممكن إذاً كمجتمع مدني هو الدولة. المحديد لأول المجتمع هو تحديد ماله. إنه لا دولة، أي مجتمع طبيعي تسوده حالة الخوف والعدم لأمن والاستقرار، إنه باختصار لا مجتمع. ولكي يقدو اللامجتمع مجتمعاً، يجب أن يتحول إلى دولة. الدولة إذاً تعطي المجتمع تحديده السوجب أيضاً.

ولكن، على طريق تطور مفهوم العقد الاجتماعي، ما لبثت الحالة الطبيعية. حالة الحرب، أن تحولت إلى مجتمع قادر على تفسير ذاته، في حالة طبيعية متخيلة، من دون دولة، هي فكر جون لوك (John Locke)، وأدم فيرغسون (Adam Ferguson) وأدم سميث (Adam Smith)، والتنوير الاسكتلندي جملة، حتى التنوير الألماني وعمادونيل كانت (Immanuel Kant). ثم تطورت هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية، التي تحتاج إلى الدولة كعازل ليلي، وفاصي في النزاعات، ومنذ لقوانين الطبيعة، بموضوعية لا يقدر عليها الأفراد، إلى درجة الفرضية التبريرية عند توماس بين (Thomas Paine)، حيث يعني تطور المجتمع تصاؤل دور الدولة حتى زوالها. المجتمع هنا ما زال في تحديده النظري: لا دولة. وتجليه الأخير في إيجابيته يعني نفي الدولة وزوالها، ما زالت العلاقة بين المجتمع والدولة مجردة، إما نقياً وإما إيجابياً.

نعود الدولة لتلعب الدور الأساسي عند هيغل (Hegel)، بعدما استوعبت المجتمع انساني في داخلها كنفي ديبالكتيكي، وكمرحلة من مراحلها، وكتجريد من التجريبات التي ترقب في عييتها الدولة الحديثة، التي تتضمن مكانب المجتمع المدني كافة وتنفي مثالبه. العلاقة بين المجتمع والدولة هنا ليست مجرد علاقة نفي وإثبات مجردة، وإنما هي علاقة يتحول فيها كل من طرفيها إلى مركب مكون للطرف الآخر.

ثم يعود الانفصال بين الجمهورية الديمقراطية ذاتها والمجتمع المدني عند دو توكفيل (De Tocqueville). حيث لم يعد الأخير بمر دومة ديممراضية تنفي الحاجة إلى مجتمع مدني، لأنها تمثله. وبين مجتمع ديمقراطي ينفي الحاجة إلى ابدولة، لأنه قادر على إدارة شؤونه. ويصبح الموضوع موضوع دولة ديمقراطية تتعايش في الوقت ذاته وتتوازن مع مجتمع مدني يحدف

وَيُكْمِلُهَا فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ. إِنَّهُ لَيْسَ بَدِيلٍ لِلذِّمْمَةِ الْفَرَاطِيَّةِ، بَلْ هُوَ صَمَامٌ أَمَانٌ ضَدَّ
الْمُتَبَدِّلِينَ دِينَهَا نَفْسَهَا.

ثم يغيب مفهوم المجتمع المدني في المرحلة اللاحقة، على الرغم من وجود استثناءات، مثل إميل دوركايم (Emile Durkheim) الذي يعتبر عن الحاجة إلى شبكة أمان من المؤسسات المدنية بين الدولة والفرد، من أجل تأمين التعاون المتبادل والتضامن لحالة اغتراب الأفراد، وأمراض اجتماعية أخرى، ناجمة عن نهيار الهيكل العضوية للمجتمع في ظل التحديث⁽¹⁴⁾. لقد غاب المجتمع المدني، كمفهوم، من النظرية السياسي عموماً طويلاً في القرن العشرين، بعدما انقسم الفكر السياسي إلى ثلاثة معسكرات رئيسية، لكل منها تشعباته، ولكن ليس في أي منها مكان للمجتمع المدني. فقد بحث التيار النقاشي عن تساهي المجتمع مع الدولة تساهياً كاملاً إلى حد ذوبانه فيها، ووجه انتقادات حادة للبرلمانية الليبرالية، باعتبارها نظاماً غير عضوي وبعيداً عن روح الشعب وعبقريته، وكذلك باعتبارها تزيل خصوصية الشعب القومية في عموميتها الضيقة.

أما الفكر الاشتراكي فلم يترك متسعاً لفكرة المجتمع المدني، بعدما قضاها ماركس على المجتمع البرجوازي ونشأته لأقتصادي، وبعدهما ففكر الدولة على جهاز قمع للطبقة البرجوازية ضد الطبقات الأخرى، السجسج المدني هو السوق الرأسمانية، والدولة هي جهازه القمعي، والهدف إنفاذ كليهما. فمع حرور المجتمع من ضيقته، وتحرر الأفراد من اعتراهم عنه، وعن إنسانيتهم، تذوب الدولة هي المجتمع. في مثل هذه الأوتوسا، التي سبت بالطبع اشتراكية علمية، لا مكان للفصل بين الدولة والمجتمع المدني إلا كإيديولوجيا برجوازية، ومع استثناءات قليلة أهمها غرامشي، قاد هذا الفكر في النهاية إلى الاستخفاف بأفكار المجتمع المدني المستقل نسبياً عن الانتصاد وعن الدولة، كما استغفل أيضاً لإعطاء الشرعية لقيضه، أي ليس

Emile Durkheim: *Professional Ethics and Civil Morals*, translated by Corbetta (1961).
 Brookfield: International Library of Sociology and Social Reconstruction (Glencoe, IL: Free Press,
 1958); and *The Division of Labour in Society*, translated by George Simpson (New York: Free Press of
 Glencoe, 1964), p. 25, and John Kende. "Remembering the Dead," in John Kende, *Democracy and Civil
 Society* (London, New York: Verso, 1989), pp. 51-52.

لذويان الدولة في المجتمع، بل لتضاد المجتمع كله لقدرته في الدولة الاشتراكية، تحت اسم دكتاتورية البروليتاريه، التي كانت في الواقع دكتاتورية الحزب الشيروقرافي، بل دكتاتورية قائد أو قيادة الحزب.

ومع انتصار الليبرالية الديمقراطية على الفكر الديمقراطي الجمهوري في معظم الدول الديمقراطية، اندثرت أيضاً في الفكر الديمقراطي الحاجة إلى مفهوم المجتمع المدني^(١٥). والفكر الليبرالي المتأخر ينطلق من حقوق الأفراد وليس من حقوق المجتمع. والدولة تمثل رأي أغلبية الأفراد وإرادتهم، وتحافظ في الوقت نفسه على حقوق الأقلية. وبالتالي فإن فكرة المجتمع المدني القديمة، من وجهة النظر الليبرالية، قد أُنجزت من خلال النظام الليبرالي ذاته، ولا مكان لفوز سياسي وحقوقى بين المجتمع والدولة، يتجاوز الفوز الاقتصادي القائم، على أية حال، كأساس للفكر الليبرالي، والقاضي بعدم تدخل الدولة في الاقتصاد مبدئياً.

نقد عاد المجتمع المدني إلى الوجود في العقدين الأخيرين في السواحية مع الأنظمة الشيوعية التي انتهت إلى إخفاق تاريخي، اقتصادياً وسياسياً. لقد عاد أراتو (Arauto)، الذي أحب مفهوم هيجل للمجتمع المدني، إلى ثلاث محطات في هذا المفهوم، من أجل تطوير مفهوم هابرماس (Habermas) حول النجيز العام (Public Sphere):

١ - نظام الحاجات أو نظام البناء الاقتصادي - وهو ما نشق من المفهوم عند ماركس.

٢ - مؤسسات القانون الخاص (Private Law) مقابل القانوني الجنائي والدستوري.

(١٥) كان لنبير من الجمهورانية والليبرالية سبيلاً بسيطاً في البداية. تنطلق الديمقراطية الجمهورية من وجود مجموع هو الشعب أو المجتمع. ومن شير ومبادئ مشتقة منه تتلخص في مصطلح الحيز العام. وتفرّد مطالب من حيث الواجبات بالإسهام في هذا الحيز. أما من حانة الليبرالية فالانطلاق، نظرياً، ليس من الشعب أو المجتمع، وإنما من الأفراد. وحقوقهم وواجباتهم محددة قانوناً مبكراً منه إيجابياً فالصريح هو ما ليس ممنوعاً. الاشتقاق لا ينشأ من الإسهام في الحيز العام. وهذا الإسهام لا يربط من حقوق الأفراد. وأصبح أن المجتمع السياسي كمنزلة وكجود، جسم الحيز العام القائم بذاته، وهو أكثر حملاً في حانة الفكر الديمقراطي الجمهوري منه في حانة الفكر الديمقراطي الليبرالي.

مفهوم هابرماس حول التحيز انعام مشتق من العنصر الثالث، وهو يتعلق بالروابط والمؤسسات التي ينظمها المواطنون في وقتهم الحر، وهي ليست اقتصادية بالضرورة، كما أنها ليست تابعة للدولة، هذه الصفة الأخيرة هي ما أراد أراتو أن يشدد عليه في بحثه عن المجتمع المدني ضد الدولة في بوندس، أي في سياق كانت فيه بقية عناصر مفهوم مفغل للمجتمع المدني (الاقتصاد، الاتحادات، دور النشر، الشرطة...) تحت سيطرة الدولة. لذا فإن تشدد أراتو على هذا العنصر يتطلب على معنى. بالتأكيد^(١٦)، لم تكن هذه المحاولة بعد ذاتها مفرقة نظرياً، وإنما كانت مجرد محاولة لتطوير موقف أخلاقي خارج نظام الدولة الشيوعية في أوروبا الشرقية. أضاف إليها أراتو مفهوم الحيز انعام حسب هابرماس.

ولكن سرعان ما اختلفت فكرة المجتمع المدني هناك أيضاً، واسوعبت في التعددية الحزبية والبرلمانية واقتصاد السوق، وفي إيديولوجيات وبنى جمعية تؤكد على عضوية الثقافة، وعلى الحصوية القومية في المجتمعات التي تختص من الأنظمة الشيوعية.

في المعسكر اللبيري، بقي التوازن قائماً بين دولة تمثل الحيز انعام، وبين خصوصية الحيز الفردي واقتصاد السوق. وتم بترك مجال لحيز انعام خارج الدولة الديمقراطية، إلا أن المعسكر اللبيري مزّج بهيزات عدة ما لبثت أن أعادت الحياة إلى فكرة المجتمع المدني. هذه الهيزات هي:

١ - المعارك النقابية الكبيرة من أجل حقوق أكثر للأجراء وبخاصة الطبقة العاملة الصناعية، التي هدفت عملياً، وعلى نحو غير واضح في حينه، إلى تحرير العاملين من قبضة آليات السوق، وتحسين شروط عملهم، وتحسين صحتهم وثقافتهم وريثهم ومساعدتهم، وإخصائها لاغتيارات أخرى غير اقتصادية، على الرغم من أن النضال كان يتم تحت شعارات اقتصادية.

٢ - التحركات المعادية للاستعمار، في مرحلة التحرر الوطني، في العالم

الثالث، والتي فنّصت من التمهدي بين المجتمع والدولة وميادينها الخارجية.

٣ - الحركات النسوية التي اعتبرت النظام السياسي والاقتصادي قائماً على سيطرة الرجل على المرأة، وطالبت بمجتمع من نوع آخر، أي بتغيير لا يتوقف عند تغيير النظام السياسي للدولة. وحاولت في بعض الحالات خلق مجتمعات صغيرة بديلة بحكمها علاقات أخرى، وتستخدم في لغتها السياسية مفاهيم بديلة عن المفاهيم السائدة.

٤ - حركات السلام وحركات الحفاظ على البيئة. وكان هنالك تمازج بينها، في مرحلة الصراع مع التسليح النووي. وقد صورت هذه الحركات، علاوة على ديمقراطيتها الداخلية المباشرة، عملاً سياسياً لا برلمانياً، ورؤية لحير اجتماعي وحيز عام مختلف عن رؤية الدولة والأحزاب، ويعارض معارضة هجومية سيطرة اقتصاد السوق على قضايا التسليح والبيئة وإخضاعها لهدف الربح فحسب.

٥ - الثورة الثقافية في الستينيات، وقد جسدت في داخلها العناصر الأربعة السابقة، وبدأت مع أوهم وأوتومات فوضوية وماركسوية مختلفة؛ تكبد انتجت، على الرغم من إختلافها، إلى إحداث ثورة ثقافية حضارية في فهم المواطن الفرد لذاته ولعلاقته مع الدولة، وفي التحرر من مفهوم «الحبر العاد» المفروض من الدولة، والذي بدأ بزاجبات المواطن المقدسة، وبتبني إلى التحكم حتى في ذوقه في وسائل الإعلام.

ومع أن النظام الرأسمالي القائم استطاع أن يستوعب معظم هذه الحركات (Co-optation) ضمن مبادئه، إلا أن رؤية الأمر - بهذه البساطة، هي نعام عن مفهوم التطور. فلكي يكون المجتمع الرأسمالي قادراً على استيعاب هذه الحركات، واستيعاب بعض مطالبها - لا بد له من التغيير والتلازم (Adaptation) مع الحديد الزائد إلى مبادئه. إن إخفاق هذه الحركات في إحداث ثورة في النظام الرأسمالي لا يعني أنها لم تغيره أبداً، ومن لم يستطيع رؤية التغيير الكبير الذي طرأ على هذا النظام ودوله - منذ الحرب العالمية الثانية، يعاني مشكلة حقيقية في فهم ما يجري في عالمنا وهي تحجيد.

ومن ضمن هذه التغيرات، شوه حيز عام بضع ذاته حارج آليات السوق الرأسمالية وخارج آليات الدولة. وفي هذه الحالة فقط، حالة الدولة

الرأسمالية المتطورة، ينمو مفهوم متميز للمجتمع المدني، أي متميز من مجرد الضال من أجل الديمقراطية. بينما في أوروبا الشرقية نجد أن فكرة المجتمع المدني ترتبط، على العكس من ذلك، بالتشديد على الحاجة إلى السوق الرأسمالية والمنافسة الحرة.

مميزات هذا الحيز الأساسية هي إمكانية الانقسام إليه على أساس طوعي (تعاقدية) وأن يتم الإسهام فيه على أساس عقلاني، ويتم اتخاذ القرارات بالمشاركة القائمة على الحوار وتبادل الرأي. أساس التلاحم في هذا الحيز بين الأفراد هو التضامن من أجل تحقيق الهدف، ولكن الهدف ليس الربح، وإنما مهم معين للحيز العام للمجتمع: صحته، بيئته، ثقافته، وحتى سياسته، وقد تكون استراتيجية المؤسسات العاملة في هذا الحيز هي تغيير السياسة وتأثير في المجتمع ككل، وقد تكون استراتيجيتها ممارسة أسلوب حياة بديل لما هو سائد على شكل ثقافة قائمة بذاتها داخل المجتمع (Sub-culture). ويجدر بنا بالطبع أن نذكر أن هذه المحاولات لإقامة ثقافة بديلة في مجتمعات مغلقة، تواجه خطر الانتهاء إلى ميول لإحياء الجماعة العضوية (Community) والتحول إلى ملجأ ومفر من غربة الحداثة، ملجأ بعيد للفرد العائلة المفقودة ودفء علاقات ما قبل الحداثة وحميميتها، وهي في الواقع تشوبه يفتقد خصال علاقات العائلة المفقودة كما يفتقد خصال إنجازات الحداثة، لاسيما في ما يتعلق بحقوق الفرد.

ولكن طرح المجتمع المدني على هذا النحو، على شكل روابط ومؤسسات مدنية تعمل في الحيز العام، خارج الدولة والاقتصاد، هو طرح ذو معنى إذا سبق ذلك اعتبار المجتمع بأسره، نظرياً، رابطة طوعية؛ وبذلك، أصبح الأساس لمجتمع هو مصدر شرعية سلطة الدولة الديمقراطية المتداولة ديمقراطياً بالانتخاب، هذه الرؤية للمجتمع، بوصفه رابطة طوعية بين أفراد لهم إرادة، هي الأساس الفكري للنظام الديمقراطي. ويتطور المجتمع المدني ندي تحيه اليوم ضمن هذا النظام كحيز عام (في الدولة، بمفهومها الواسع) ومستقل عن الدولة، بمفهومها الضيق). هذا المجتمع المدني هو نتاج الديمقراطية وليس قاعدتها. ومحاولة إسقاطه على المناخي من قبل بعض منظري المجتمع المدني غي أياما هذه، كشرط تاريخي لتكون الديمقراطية، هي محاولة بمثابة

إرباك وخلط للمفاهيم. المجتمع المدني الذي شكل شرط الديمقراطية النظري، وليس التاريخي، هو اعتبار المجتمع ككل قائماً على التعاقد الطوعي، وليس إقامة هذه الرابطة أو تلك المؤسسة على المعاهد الطوعي.

أما في المجتمعات التي لم تقم فيها النظرية السياسية على اعتبار المجتمع بأسره مجتمعاً مدنياً، بشكل أصيل، أي لم تتوصل فيها بعد النظرية السياسية الناضجة إلى اعتبار المجتمع تعافداً بين مواطنين أحرار وبين الدولة كنتاج لهذا التعاقد وخاضعة له، فإن طرح المجتمع المدني بمفهومه المتأخر قد يعني عملياً هروباً من المبركة السياسية للديمقراطية الدولة، إلى مؤسسات غير حكومية، تهدف إلى الاستقلال عن الحكومة، كأنها تعيش في دولة ديمقراطية، بدلاً من الصراع مع الحكومة من أجل الديمقراطية.

وقضية خلق حيز عام، هو المجتمع المدني، في الدولة الرأسمالية المتطورة ليست مجرد حاجة لوضع حدود للدولة والاقتصاد، وإنما هي أيضاً حل لمشكلة متأخرة غير قائمة بهذه الحدة، في المجتمعات التي ما زالت تعتمد في تلاحمها على التبنّي العضوية أكثر مما تعتمد على التعاقد المفترض. وهذه المشكلة هي مشكلة تذرير الأفراد (Atomization)، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء ثقافة فردية مغتربة، وتضاؤل الاعتماد المتبادل والتعاون المتبادل غير القائم على التبرع، في علاقات الأفراد، وتدنّي المسؤولية تجاه الحيز العام، في سلوك الأفراد والشركات الاقتصادية^(١٧٧). أما المشكلة في المجتمعات الأخرى، فهي غياب الفرد، وليس غياب الحيز العام، الذي لا يمكن أن نشوء له قائمة أصلاً إلا بوجود الأفراد المواطنين. إن القضية التي تواجهها في بعض الدول اللاديمقراطية هي قضية تحويل الفرد إلى مواطن معترف به ككيان حقوقي قائم بذاته، وإحياء فكرة المجتمع المدني القديمة، مع عدم نسيان إنجازاتها الأخرى والمتأخرة في الغرب تلحظة واحدة. أما إحياء فكرة المجتمع المدني، بوصفه هدفاً قائماً بحد ذاته، وليس كوسيلة لطرح النظام الديمقراطي، فهو ما يشير التحفظ.

(١٧٧) في مراجعة ميكرا، استفد ذو تم كتب مثلاً غياب الحيز العام في أمريكا. وشئت على المجتمعات المدنية (Civil Organizations) تحل لهذه المشكلة. ألفها Alexis de Tocqueville (trans. J. P. March, New York, in: *ph.*, 1998), pp. 206-224.

ربما كانت هناك حاجة لتلخيص بين هذا الحفظ وتحفظ بعض اليساريين في الغرب على طرح فكرة المجتمع المدني هناك كمفكرة قائمة بذاتها، وليس كوسيلة من أجل الوصول إلى الاشتراكية، على نحو ما كانت عليه الحال عند غرامشي (Gramsci). من شأن طرح المجتمع المدني في الدول الرأسمالية المتطورة، بموجب هذا الرأي، أن يزيد من المقاومة أمام قوى السوق، الاقتصاد والرأسمال، لأنه يحول الاقتصاد إلى قطاع قائم بذاته، كأحد القطاعات أو الانتماءات التي ينتمي إليها الفرد، وبدلاً من مقاومتها يجري رسم حدودها، والحق، إن قوى المجتمع المدني، بمفهومه الحديث، تطرح استراتيجيات جديدة للتعامل مع الرأسمالية، تتخلى عن حله الأجيال الماضية بدورها وعزيمتها واسيادها بملكية اجتماعية. ولا تلبث أن تتحول إلى رأسمالية دولة، وتأخذ أسوأ ما في الرأسمالية التنافسية، ولا تأخذ حسناتها: الإنتاج، الابتكار، التجارة... الخ. لقد بات ضرورياً اجراء استراتيجيات أخرى، وهي الوحيدة الممكنة هي عصرنا: تحديد شمولية الرأسمالية وتوالتياتها السوقية (من سوق) ورفض اعتبار ثباتها كنظام لكافة جوانب الحياة، وبالتالي تجريده قطع بعد الآخر من سيطرة الاقتصاد (و، لاقتصاد الوحيد الذي نعرفه هو الاقتصاد الرأسمالي، ولا وجود لاقتصاد آخر قائم بذاته). والأداة الأساسية لتحرير قطاعات مختلفة من حياة البشر من دكتاتورية علاقات الربح والخسارة، بدءاً بصحة الناس وبيئتهم، وانتهاء بحقوقهم في الوصول إلى المعلومات الموضوعية غير المحكومة فقط بربح ومائل الإعلاء وخسارتها، والأداة النظرية المطروحة في أيامنا هذه، للدلالة على هذه المعاني، هي نموذج المجتمع المدني.

ثانياً: تناقضات المجتمع المدني

إذا انفتنا على أن المسيرة الحالية للمجتمع المدني بدأت بانتقادي لشمولية الدولة في أوروبا الشرقية، وانتهت إلى لقاء مع هموم وتجارب طويلة في البحث عن التوازن في معادلة المواطن - المجتمع - الدولة وأفكار تحررية أخرى، وأن هذا اللقاء أفرز المفهوم المعاصر للمجتمع المدني، فلا بد لنا من رؤية التناقض الكامن في المفهوم في هذه البداية.

هناك مثلاً من لا يكفي باعتبار الأنظمة الاشتراكية التي انهالت أنظمة

حديثة فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى اعتبارها قد شدت الحداثة إلى نهايتها،^(١٦) فالشوعية التي سادت في هذه الدولة كزيدولوجيا، تؤمن بالحداثة إيماناً مطلقاً؛ فهي تؤمن بتخطيط المجتمع تخطيطاً عقلانياً؛ إزالة فوضى الإنتاج وسوء التوزيع، كما إنها تؤمن بتحويله تحويلاً عقلانياً، بحيث تزول الحاجة إلى الدين والأساطير، وحتى إلى الإيديولوجيا، إنها تؤمن بالمعرفة العلمية وحلاص الإنسانية الكامل فيها، كما تؤمن بالمشاريع الكبرى لإنسانة المجتمع، لا شك في أن اشتراكية الدولة حديثة قصوى، ولذلك فهي حديثة مخفية.

ولكن المصداقي لشمولية الدولة على الشمولية الكاملة في هذه الرغبة الحداثية القصوى يشمل رد فعل ليس على الشمولية فحسب، بل على الحداثة أيضاً، أي أنه يحتوي على عناصر رومانسية ما - قبل - حداثية، تتعلق بالبحث عن حيز عام عضوي أهلي، خارج نطاق خطط وبرايمج الدولة الحديثة، ولا شك أن رد الفعل الأوروبي الشرقي على بعض الأنظمة الاشتراكية وعدم نجاحها، وخاصة في تلبية الحاجات التي خلفتها، علاوة على فمها للحريات المدنية والسياسية، ترافقه مشاعر قومية وإحياء التراث القومي والخصوصية الثقافية^(١٧)، وذلك بانحياز التشديد على الجانب الإيديولوجي/السياسي فيها، أي تحويلها إلى مطالب سياسية تشمل إقصاء الآخر المختلف، والانغلاق أمام الأجانب، ووضع الحنود ضد القوميات الأخرى في الدول المستعمدة الموميات، إلى حد التطهير العرقي والمذابح، والتخريب ضد الأقليات القومية والتشكيك بولائها. لقد وافقت المجتمع المدني كمفهوم مُعَامٍ للدولة القائمة، عناصر محافظة وتقليدية، وحيزاً عاماً عضوي الشدة يعبر الخصوصية القومية والثقافية إطاراً موحداً مقابل سقوط الدولة.

نجد، إذاً، في هذه البدايات للمتهم المعاصر المجتمع المدني، تناقضاً

Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London: New York: Routledge and Kegan) (١٩٨٦)
Ebd. 1993, p. 129

(١٦) لا بد أن نؤكد هنا أن الأنظمة الاشتراكية لم تنجح في التشديد على التراث والحضارة الثقافية؛ بل إنها استخدمت هذا الأخير في سبيلها من أجل إخماد سخطها الثقافية، بعدما أخطت الإيديولوجيات التطبيقية، والأهمية وعدم في نهجتها.

بين عناصره الحديثة وعناصره غير الحديثة الباحثة عن بديل اجتماعي حميم للدولة الحديثة، بالتشديد على الخصوصية القومية والثقافية، يعتبر كوهن وأرأتو أن الاعتراف بوجود الروابط المدنية وتمثيلها لمصالح معترف بها، وحققها في مناقشة القضايا العامة باعتراف الدولة، ولكن باستقلال عنها، مقياساً لمدى تطور المجتمع المدني، وبذلك، أي بتمثيل المصالح والاعتراف الدولي بهذا التمثيل، يمتاز المؤلفان الروابط المدنية من العائلة والقبيلة^(٢١)، ولوزار المؤلفان دولة صغيرة في منطقة الشرق الأوسط مثل الأردن، تُعترف على وضع اجتماعي/سياسي/قانوني يُعترف فيه بالعشيرة كحسيم في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الحقوقية، وأنها تمثل مصلحة مشروع اجتماعي، بل ونظرة خاصة من زاويتها للحياة العامة. باستثناء القضاء العشائري المعترف به إلى جانب القضاء المدني والتشريعي، وبامتناء الاستقلالات التي تتم لرؤساء العشائر وزيارتهم من قبل رموز النظام للتشاور معهم، قد يرى الزائر من حين لآخر في شوارع العاصمة الأردنية إعلانات باسم هذه العشيرة أو تلك، تعبر عن تأييد للنظام في خطوة من خطوات السياسة الخارجية أو الداخلية. كما قد يقرأ إعلانات من مختلف الألوان في الصحافة الأردنية تعبر فيها العشائر عن استحقاق لأمر في الحياة السياسية والاجتماعية العامة، أو عن امتنكار لها.

ويسمى التفاؤل الهرماني الذي يمثلها الكاتبان في عقيدة الواقع، أو في خلط ما هو قائم بما يجب أن يقوم، عند مناقشتهم لتكوت يارمونز (Talcoott Parsons)، الذي يميز، مثل أساتذته دوركهايم، بين اثنين الأعبئة (Community) والمجتمع (Society) ولكنه يُطبق مع ذلك على ما نسميه

Jean L. Cohen and Andrew Aron, *Civil Society and Political Theory: Studies in Contemporary Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), p. 45.

يرتكز المؤلفان على تحليلات أودنيل وشيمير حول التحول إلى الديمقراطية ومرحلة الانتقال إلى الديمقراطية. ونعتقد، في رأيهما، على وجود مجموعة من المؤسسات الوسيطة بين الدولة والعائلة، أو بين الدولة واثنين العشوية. وهي مؤسسة معترف بها كجزء من الحيز العام، وتمثل أيضاً مصالح معترف بها.

انظر: Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Progress to Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986-1991), vol. 4: *Transitions without a Certain Democracy*.

المجتمع المدني اليوم مصطلح «Societal Community» (وقد تكون ترجمتها العربية الجماعة المجتمعية). وسوف نرى أن مصطلح بارسونز، على أهميته الفائقة، يطمس الحدود بين المجتمع المدني وبين عدة مجالات مجتمعية أخرى؛ وهذا سر قوته وضعفه، في آن معاً. الصورة كما برأها بارسونز مركبة جداً؛ فالمواطنة، بدايةً، هي أساس التضامن (ولا نعلم أي كذلك أم يجب أن تكون كذلك^(١٤)) الذي حل محل التضامنيات الجزئية الإقطاعية، وأساسها هو تفرّد الفرد أمام الحاكم في عصر الملكية المطلقة. أصل المواطنة عملياً يكمن في التمايز بين السلطة (الدولة) والمجتمع في الحكم المطلق، وهي في الوقت ذاته آلية حماية من هذا التمايز؛ فهي إذاً وليدة وحماية منه في آن معاً. التضامن بين الأفراد في الدولة مباشرة، من دون واسطة أو واسطة أخرى، هو التضامن القومي. ويريد بارسونز أن يبني القومية الحديثة على أساس المواطنة، أي أن تكفي المواطنة من أجل الانتماء إلى الأمة^(١٥)، وواضح أن هذا الطرح متأثر بالنموذج الأمريكي، ولكنه طرح ثوري على أية حال. في العاصي كانت القومية هي أساس المواطنة، أي أن المواطنة كانت تترتب على الانتماء إلى الأمة العضوية (لغة، ثقافة مشتركة، إيمان بأصل مشترك وتاريخ مشترك. على سبيل المثال)، أما النظم الذاتي الثوري، فهو أن تُبنى الأمة على أساس المواطنة وليس على أسس مثولوجية ما قبل حديثة.

المرحلة الثانية في تطور المواطنة هي عملية المشاركة في الشؤون العامة، التي تدرّجت حتى الحصول على حق الاقتراع والمشاركة في انتخاب السلطة التشريعية. وقد ندرج حق الاقتراع حتى باتت يشمل النساء وعديمي الملكية. أما المرحلة الثالثة، فهي تطور حقوق المواطنين الاجتماعية.

إن المؤسسات القائمة على السعي إلى المساواة، في المجالات الثلاثة: حقوق المواطنة المدنية، الحقوق الأساسية بالمشاركة في الشؤون

(١٤) Takell Parsons, *Politics and Social Structure* (New York: Free Press, [1960], p. 51.

يؤمن بعضهم أن البحث الحائر عن الخصوصية الثقافية، والحدود القومية للمجموعات الإثنية المختلفة، في الولايات المتحدة، قلها في أوروبا الغربية، هو دليل على إغفال هذا الطرح الجدلي العفائي، وعلى عدم تعاضد مع الواقع، بل مع الأمن.

العامة، والحقوق الاجتماعية، هي التي تشكل أركان المجتمع المدني.

يرى بارسونز أن المجتمع المدني نشأ من تأثير المجتمع ووظائفه في الأحداث، نتيجة ثورات ثلاث، هي: الثورة الصناعية التي ورزت الاقتصاد كعجاء ومن بدته، والثورة التعليمية التي جعلت التعلم والثقافة قطاعاً اجتماعياً قائماً بذاته أيضاً، والثورة الديمقراطية التي ورثت السياسة كمجال للمشاركة العامة والرقابة العامة، وهو الآخر مجال قائم بذاته.

بعد هذا التفرز اتسع فضاء المؤسسات المدنية عبر التقليدية، تتبع حداثة هذه المؤسسات من:

١ - فيها عني أساس الانتماء إلى الأمة (المواطنة). وقد تبين أن هذا الأساس ليس حداثياً كلياً، وأن الانتماء إلى الأمة قد يتخذ أشكالاً تقليدية وعضوية (Genealogical Nationalism) لا تعتمد على المواطنة، بل على الدائرة الجماعية والاصل المشترك المتجلى.

٢ - إمكانية العضوية في أكثر من مؤسسة في الوقت ذاته: والحقوق، إن هذا التصنيف غير كافٍ للدلالة على حداثة المؤسسات. ففي المجتمع التقليدي ينتمي الإنسان إلى أكثر من مؤسسة في الوقت ذاته، وعلى صغر مختلفه: العشيرة والقبيلة والطائفة مثلاً. ونوقشنا مثلاً أن أساس العضوية هو الطوعية أو الإرادة الحرة والتعاقد، لكن التصنيف أكثر دقة بكثير.

٣ - مساواة بين أعضاء المؤسسة: وهي مساواة شكلية مرتبطة بالثورة الديمقراطية في المجتمع وليست مسجلة عنها بأية حال. وحتى بعد تحقيق الثورة الديمقراطية في المجتمع، يحتفظ بعض المؤسسات المدنية بهيمنة مدنية لها قد حقيقته. سياسة من مساواة شكلية. وتكمن الخطورة في أنها قد تعبر هذه الهيمنة خصوصية من خصوصياتها كمجال مستقل عن السياسة.

٤ - لأنظمة الإجرائية: أي أن المؤسسة المدنية تنود على قواعد شكلية معترف بها من قبل الأعضاء، حول كيفية اتخاذ القرار وكيفية إدارة المؤسسة. وضع الأعضاء الحدود وغير ذلك، بحيث تُفسح هذه الإجرائية في المجال أمام الحجة والإقناع والحوار وتبادل الرأي. وكلها جوانب تدغم العقلانية في عملية اتخاذ القرار. ولكن يطرح السؤال: ما الذي يجعل هذه الآليات

تعمل، وما الذي يخلق الشعور النقي. يرى أعضاء المؤسسة هذا الشعور الذي تنبع في ظنه المساقشات المسامحة والعقلانية؟ ألا يوجد عنصران أساسيان لا عقلاني. كإيمان مثلاً، بأن المؤسسة تجسد قيمه معيارية مشتركة لأعضائها في أفضل الحالات؟ أو تجسد رابطة دم مشتركة في أزمائها؟ هذا النظام هو بالذات ما يميز المؤسسة المدنية من المؤسسات الاقتصادية القائمة على المصلحة المتبادلة الربح، ومن المؤسسة السياسية القائمة على عنصرين لا عقلانية القوة والسيطرة، وعقلانية البيروقراطية.

علاوة على التناقضات القائمة في الظاهرة المركبة التي تعدد بارموني وغيره من علماء الاجتماع، عنصران حداثياً قائماً بذاته. فإن بارموني بطمس الحدود باتجاه آخر. إنه يرى أن المؤسسات الاقتصادية الصناعية، وبخاصة الشركات المساهمة الكبرى، والمؤسسات المهنية الكبيرة (وهناك فرق هائل بين الاثنين) أخذت شيئاً فشيئاً بتبني المساواة والإجرائية، وبتخريب إدارتها من قبل المساهمين ونزع النقاش العقلاني الذي بدور في هذه الإدارات يُذكر بمؤسسات المجتمع المدني. وطمس الحدود هنا بين مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات النشاط الاقتصادي مُركب على نحو خاص، ليس لاختلاف الأهداف الإيجابية لهذه الأنماط المختلفة فحسب، وإنما لاختلاف جوهري أيضاً في نوع العلاقة بين المساهمين في شركة، والقائمة على الحساب المارد (أو الساحب لهذه الغرض) للمصلحة المادية، وبين الرابطة الأيديولوجية أو المعيارية أو المصلحية الحمية، بين أعضاء المؤسسة المدنية.

مؤسسات المجتمع المدني قائمة إذاً على عنصر حداثي وغير حداثي، وهو أمر واضح بخاصة في المثال التاريخي الذي اختاره بارموني مسابقة تطور المجتمع المدني في الولايات المتحدة، وهو مؤسسة الدين أو المدارس المدنية البروتستانتية المختلفة في الولايات المتحدة على أسس التعددية والتسامح والمشاركة في الروت ذاته^{١١١}. ولا بد أن بارموني يقول عن العناصر الجديدة التي حلت محل هذه الطوائف البروتستانتية المبعدة في

Robert Putnam, *The System of Modern Societies: Foundations of Modern Sociology Series* (١٩٩٠)
(Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993).

أمريكا، من عصبية دينية وسلعية سياسية رافقها استخدام أحدث وسائل الاتصال والمحطات التلفزيونية، أحياناً، والسعي إلى جمع الأموال والربح السريع والائراء، أحياناً أخرى. ثم إن العنصرية ذات العصبية الفائقة في الشؤون الاجتماعية. وبخاصة في قضايا الزواج والأجهاض وحقوق المرأة، علاوة على التحديث الثوري الشامل في وسائل الاتصال، وبناء المؤسسة الدينية بناء اقتصادياً، هي أمور لا يمكن الاستغفاف بها عند دراسة الأوضاع الحالية للمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة.

لنتأقن الثاني هي المفهوم المعاصر للمجتمع المدني هو تناقض أكثر خطورة من الأول، لأنه متعلق بإحدى خصائصه المعاصرة، انكسبة في النور من الدولة، الذي لا بد له في نهاية الأمر من أن يعود بالضرر على قضية المجتمع المدني ذاتها. إن النور من الدولة هو في نهاية الأمر نور من السياسة، والنور من السياسة هو الذأ أعداء الديمقراطية، وبخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة، وهو العنصر اللازم الأكثر أهمية في تنمية مجتمع مدني. هذا عدا عن أن النور من السياسة هو نور تشجعه معظم التكنولوجيا، كما تشجعه التوجهات الانتخابية في حالة أنظمة الديمقراطية.

إن الدعايات الفكرية التي تثيرها فكرة المجتمع المدني، مقابل دولة، لدى العديد من اليساريين أو اليمينيين - بعد اليساريين - هي دعايات سلبية في حالة الدولة، وإيجابية في حالة المجتمع. فالدولة هي مجال القسر العسكري والسياسي، وهي مجال الدعاية الرسمية المبرمجة وغسل الدماغ وغير ذلك من كوابيس الأخ الأكبر (Big Brother)، عند جورج أورويل (George Orwell) حيث تمثل الدولة ادعاءً مستمراً نحو السيطرة على نفوس الناس وأرقام فراغهم وخصائصهم وميولهم، بانحاء توحيد نظرتهم إلى الحياة وتوحيد قيمهم وغير ذلك. أما المجتمع، فهو مجرد لدولة، أي نقي سجرد للدولة، واللدولة هي حالة تنظم ذاتها تنظيماً، وذلك بغفوية صحية، وتعبير عن خصوصية كل فرد على حدة. اللادولة هي حالة حرية تشكل الرأي العام وغير ذلك من الإلحاحيات الخرافية. هذه بالطبع دعايات أوغوبية تمثل رغبات في النفس التي تحتضنها أكثر مما تمثل حقائق حول المجتمع. فالمجتمع ليس لدولة، وإنما هو شرط وجود الدولة، مثلما أن الدولة هي شرط

وجوده. ومن دون إدراك ذلك يعيب تماماً البعد التحليلي في مفهوم المجتمع المدني، ويبقى البعد المعياري وحده.

والبعد التحليلي لازم لفهم المجتمع المدني وتعريفه، كما هو لازم لكي ندرك أن تفكك الدولة لا يُنتج مجتمعاً مدنياً؛ على نحو ما تُثبت التجربة في كافة المناطق التي ضعفت، أو تفككت فيها الدولة المركزية. من يوغوسلافيا إلى لبنان. يزيد هذا التفكك من قوة أشكال التنظيم الاجتماعي البدائية وتصاميماتها في مواجهة شريعة الغائب. وهذا ما يحصل ليس حين تتحل الدولة المركزية فحسب، بل يحصل أيضاً حتى في انهوامش البعيدة عن تأثير الدولة المركزية الفاعلة، كما يزيد من أهمية ووظائف البنى العضوية والانتماءات المباشرة (بالولادة).

لا ينشأ المجتمع المدني من ضعف الدولة، فإذا كان المفهوم يشير مثل هذه المعاني والتداعيات. فهذا دليل على عدم دقته. المجتمع المدني هو وليد قوة الدولة، ومن أجل موازنة هذه القوة، إن موضوع الرقابة على الدولة قائم لأنه - فقط لأنه - باستطاعة الدولة أن تراقب المجتمع. المجتمع المدني هو نتاج تحديد صلاحيات الدولة، لأن الدولة بإمكانها أن تتجاوز صلاحياتها؛ وهو نتاج تحديد العلاقة بين المجتمع والدولة، لأن هناك خوفاً من أن تُخضع الدولة المجتمع كلياً باختصار، ليس المجتمع المدني نتاج هدم الدولة أو تراجعها أو زعزعها، وإنما هو نتاج تحديد العلاقة بينها، كمجال السلطة واحتكار القوة، وبين المجتمع المفترض فيه أن يكون مصدر شرعيتها. والحق، إن في عصر مجالات صراع المجتمع المدني - مثل مجالات البيئة والصحة والثقافة والتعليم وصناعات أوقات الفراغ الأخذ بالآراء - ليست الدولة هي الخصم اللدود في الدول المتقدمة، وإنما الخصم هو قوى السوق.

المجتمع من دون الدولة، إن لم يكن تصوراً معيارياً مبنياً على تحليل لوضع الحدود معها، هو المجتمع بكل تخلف وشرقيته وبعصبه وانغلاقه وذكوريته وكبره للأجانب وتعبير العالوف، واحتماره لفسرة الطفل ونجاور الحق العام من قبل المصالح الخاصة، وغير ذلك من القضايا. المجتمع ليس محوود عقوبة صحية وتنظيم ذاتي وراي عام مبلور ذاتياً. إن العلاج لمشاية المجتمع والتداعيات الأخرى التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني مثل منية

الدولة، هو في وضع تصور معباري لجميع «المدني»، يجعلنا نصبو إليه، كمثال، ونيسر إضفاء المثالية على المجتمع في مواجهة الدولة؛ وهو أيضاً، من جهة أخرى، في وضع حدود المصطنع، تحثيلاً، ليكون بالإمكان تمييز المحولات التي بطور فيها المجتمع المدني، مقابل الدولة والاقتصاد والسبني العضوي التقليدي للمجتمع، من دون الوهم، لحظة واحدة، أنه سيصل إلى مثاله في يوم من الأيام أو يلتقي معه، ومن دون الوهم الآخر بأنه بالإمكان تنقية المجتمع المدني تماماً من السياسة والاقتصاد، والنضام الماعقلاني القيمي على الأقل، والثقافي، في مجالات أخرى. وقد تكون وظيفة المجتمع المدني ليس الفصل بين المحلل الاجتماعي وهذه المجالات فحسب، وإنما التوسط بينها أيضاً؛ وسوف نرى أنه من دون هذه الوساطة لا يمكن أن نحصل تطور في السياسة أو الاقتصاد أو في علاقات أكثر ديمقراطية داخل العائلة مثلاً. وهي البنية العضوية الأساسية.

الأنثروبيا أو الاستقلالية المجتمعية كبرنامج، هي فكرة حديثة، وربما هي فكرة ما بعد الحداثة^(٢٢) (أي بعد الليبرالية والاشتراكية والعاشية) وهي مثال نصبو إليه أو نموذج لممارسة اجتماعية قائمة على الاتصال العقلاني والحوار بين البشر (عند هيرمانس «Kommunikatives Handeln»). أب من اتحداية التحليلية، فإن الفصل بين هذا المجتمع وبين اقتصاد، تسوق والدولة والسبني العضوية، هو في الوقت نفسه اتصال أيضاً.

يبدأ تاريخ فكرة المجتمع بالاستقلال عن الدولة مع تطور فكرة العقد في القانون الخاص، ونعصيم هذه الفكرة لتكون نتيجة نشوء «المجتمع» ك مفهوم يؤدي إلى استعمار كافة أنواع الانتماءات الأخرى لفكرة المجتمع الشامل^(٢٣).

(٢٢) لا أعني هنا فلسفة وفكر ما بعد الحداثة، وإنما أعي آخر مراحل الحداثة، أي بعد أزمة الأنثروبيا وال أنظمة الحداثة.

Ons Friedrich von Guericke, *Natural Law and the Theory of Society 1650 to 1800*, vol. 1 (1921) lecture on the ideas of natural law and hierarchy, by Ernst Troeltsch, translated with an introduction by Fred Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 45–60 and 112.

ننظر في المراحل، من انفرادي، مع فكرة حق أولئك بأن المجتمع، بدلاً من الحصول على الخير الحسن، منفصلاً عن الخير العام، يتحول الخير العام إلى عناية واحدة كبر، انظر: Hannah Arendt, *The Human Condition*, Charles B. Walgreen Foundation Lectures (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958], pp. 26-29.

التفريق بين الدولة والمجتمع يفسس كافة الفوارق الأخرى. وتخضع كافة الروابط والتولادات الأخرى نظرياً، في المرحلة الأولى، للمجتمع.

يتضمن المفهوم التمييزي للمجتمع إذاً، من لوك عبر مونتسكيو (Montesquieu) وحتى هغل، بفضل النظر عن المدارس المختلفة، بتصميم عنصر طمس الاختلاف واستعمارها لصالح «المجتمع»، هذا المجتمع الذي يرتبط بالفرد مباشرة نحو الداخل، ويتعامل كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مع المجتمعات الأخرى. فهو ليس مجتمعاً عالمياً، وإنما يفترض وجود مجتمعات أخرى، ونعميرة السياسي الحديث هو الدولة القومية، المجتمع، في تجريده، هو فكرة متطابقة مع فكرة الأمة. ولكنها متوجهة إلى الداخل وليس إلى الخارج، أي أنه مجتمع نحو الداخل وأمة نحو الخارج. المجتمع المدني إذاً لا يمكن أن يكتفي بهذا التصنيف. فمجرد الانفصال عن الدولة هو في الحقيقة تطابق مع الأمة. المجتمع المدني ليس إذاً المجتمع المجرد المنفصل عن الدولة.

مجرد الفصل بين الدولة والمجتمع يعني، من الناحية الأخرى، أن عملية إنتاج الحياة المادية المنفصلة عن عملية إعادة إنتاج الدولة، تقف مقابل الدولة في الحداثة، أي أن عملية الإنتاج الرأسمالية القادرة على إدارة وتنظيم ذاتها عن طريق يد السوق الخفية، تقف مقابل الدولة. المجتمع المنفصل عن الدولة هو إذاً السوق الرأسمالية. وهذا هو موقف الليبرالية الكلاسيكية، الذي إذا نحول إلى موقف فكري سائد، يكون كفضلاً بجمع وجود أي حيز عام قائم على المشاركة، إذ مجرد فصل الدولة عن الاقتصاد، بهذا المعنى، هو تدمير نهضة المساواة الاجتماعية. ولا شك في أن اللامساواة الحادة اجتماعياً لا تسمح بمشاركة سياسية أو اجتماعية، أي أنها تمنع إمكان خلق حيز عام. جاعلة عموماً عن ذلك مجتمعاً مدنياً نخبويّاً، أي متناقضاً لذاته لأن مدنيته لا تقوم على السواخنة، وإنما على الموقع الطبقي. ليس هناك مهرب إذاً من الحاجة إلى معالجة قضية اللامساواة التي تتجلى يد السوق الخفية؛ وتلك معالجة سياسية يتجاوز الانفصال عن الدولة، أي بدخل من قبل الدولة.

بمعنى ما «تسامحت» الرأسمالية مع الديمقراطية المجردة من الحقوق

الاجتماعية، أي من العدالة في توزيع منتج العمل الاجتماعي والثروة، واعتبرت الحقوق فردية قائمة ومراقبة للفرد، بعض النظر عن موقعه الطبقي، بخاصة بعد توسع هذه الحقوق لتشمل العمال والنساء وغيرهم من الفئات التي استثيت من الحقوق المدنية والسياسية في الجمهوريات الأولى. ومع تجدد الديمقراطية عملياً من موفئها الاجتماعي، تحولت من معاشها الأرسطي، أي حكم الفقراء، إلى المعنى الليبرالي الذي يعني نظرياً انقياد الطبقي، ويعني عملياً حكم النخبة، لأن يد السوق الخفية تزيح الفقراء عن شؤون الحكم، مع الاحتفاظ بحقوقهم في انتخاب من يحكمهم، وهو إنجاز يخطئ من يستخف به، لأنه ليس وحيداً بل ترافقه مجموعة مهمة من الحقوق المدنية والسياسيات. هذه هي المرحلة الأساسية والمهمة لشؤون الديمقراطية الحديثة. وقد أثبتت نحرية القرن العشرين أن الاستغناء عنها يكلف ثمناً باعظاً.

نقد قلنا إن مجرد فصل المجتمع عن الدولة يعني تطابقه مع الاقتصاد من جهة أولى، ومع الأمة من جهة ثانية، أي أنه يعني الأمة البرجوازية، في الخطوة النظرية الأولى، ثم قلنا إن ما يقرر عن ذلك هو الديمقراطية الشكلية التي تتوسع لتصبح شاملة بالتدريج، ومع شموليتها تصبح أكثر فردية وأقل اجتماعية، أي أنها كلما توسعت ضلحت، وهذه المرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في بناء الديمقراطية، ويحدها فقط من الممكن الحديث عن حقوق اجتماعية وعن مشاركة في التحيز العام، أي يصبح هناك معنى للطرح الحديث للمجتمع المدني، لا معنى للمجتمع المدني المعاصر إلا كموازنة ومكمنة لهذه الحالة الديمقراطية (وإلا كان موضوعه في حالة الأنظمة الدكتاتورية إنجاز الديمقراطية ذاتها)، وذلك لكي لا تتحول الديمقراطية السعيدة طبقياً إلى حكم النخب الاقتصادية والبيروقراطية والإعلامية، المجتمع المدني يأخذ ما تدعيه الديمقراطية عن ذاتها بجدٍ ويلاحقها إلى عثر دارها، لكي يشاركها، وسلاحه في ذلك أنه يشكر آليات حوار وتبادل رأي ومشاركة واجتماع وضغط هي ليست آليات السوق ولا آليات السلطة. المجتمع المدني لا يقوم على فراغ، ولكنه أيضاً لا يقوم على الأسس نفسها التي يقصد من وجوده موازنتها.

واعتبار المجتمع الأمريكي في الولايات المتحدة نموذجاً للمجتمع المدني في عصرنا بحمل، هي ما يحمل، كدفة انتفاضات الألفية المذكور. هناك مبل تاريخي للتأكيد على غياب الدولة المركزية في فترة التوسع الاستيطاني نحو الغرب الأمريكي في القرن التاسع عشر، وعلى لامركزية الدولة لاحقاً، كدليل على بدايات المجتمع المدني هناك، والنحو، كما أسلفنا، ليس مجتمع اللادولة بحد ذاته وبتحديد كهذا مجتمعاً مدنياً.

وغياب الدولة عن الحياة الاقتصادية في الساحة الأمريكية أدى إلى مفهوم لحقوق المدنية مشق كله من الحرية الاقتصادية، وقد تعصبت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مدة طويلة لهذه الرؤية^(٢٤). ومن الناحية الأخرى، فإن غياب الدولة، وبروز عنصر التنظيم المدني هو أساس اعتبار المجتمع المنظم في البلدة الصغيرة (Community) نموذجاً للمجتمع المدني. والمجتمع المحلي الصغير في البلدان المتأثرة. هي وسط الولايات المتحدة وغربها، مبني على الاتصال المباشر داخل البلدة، في اجتماع عام يُعقد لمناقشة القضايا العامة، وفي اجتماع مجلس البلدية المفتوح للجمهور، وفي عملية انتخاب سرقي البلدية، وغير ذلك من أنماط المشاركة المباشرة في شؤون البلدة. وقد يكون هذا الحوار موجهاً ضد تجاوزات شركة مائية كبيرة، أو من أجل الحفاظ على البيئة، أو لبحث شؤون مدرسة محلية (وقد زودت هذه العناصر الأفلام الأمريكية بالمشاهد والآلاف من المواضيع حول صراع سكان البلدة ضد الشر الوافد عليهم، تارة ينتصرون عليه بأنفسهم وتارة يساعدهم بطل من الخارج بعد مصادفة في البلدة) ولكن النقاش والحوار والمشاركة لا تنم بصفة الإنسان الفردية بل بصفة انتمائه إلى الجماعة (Community)، وتعرّيفها قد يشمل نمط الحياة المتنامية، كما قد يشمل الرجولة ونون العجذ في فترات تاريخية محددة، أو قد يشمل الانتماء إلى الكنيسة وغير ذلك مما عر عنه عادة بمصطلح «WASP». ونقاش الاجتماع العام في قضايا المدرسة المحلية كان يعني في الستينيات رفض انضمام تلاميذ سود للبطرة إلى المدرسة. وقد يكون الصراع حول ذلك مع

Daniel Bell «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society in Public Interest» (٢٤) (Spring 1989) p. 13

الدولة الأكثر مدنية هي هذه الحالة من المجتمع المحلي، "تحررية الفردية والرأي الخاص" البعبع عنه مباشرة في هذه الحالة، مبنية على الانتماء المحافظ إلى حد بعيد. قد يكون "الحفاظة" ورفض التغيير في حالة المجتمعات الصغيرة شرطين الليبرالية. إنها فردية ضمن إجماع، وحرية رأي ضمن نطاق "تعائلة الواحدة"، أو ما هو دليل من التعائلة "الواحدة". ويكون تناسب الثقافة ووحدةاتها والوضع الاجتماعي والذوق والمسالك وغير ذلك. . عبارة عن إشارات توفقت في حالة غياب الدولة. إن حكم المشاركة التبادلية وواقعها أموراً مختلفان. فقد تكون المشاركة العباشرة محافظة الطابع، رافضة للاستثناء، ولاأحر المختلف، معتبرة إياه تهديداً لسانك الجماعة.

كل ما سبق لا يعني استحالة المفهوم، وإنما استحالة البحث عنه في تجريدات منفصلة عن الأوضاع الاقتصادية والسياسية البائدة؛ فالمجتمع المدني وحدة قائمة بذاتها، وإنما يكتسب عيشته وموسمته، كمفهوم تحليلي وكمصطلح معياري، من علاقات بالدولة والأوضاع السياسية ونظام الحكم والاقتصاد. قد يعني المجتمع المدني في مرحلة تاريخية محددة مناهضة الدكتاتورية والوصول إلى الديمقراطية. وقد يكون في مجتمع آخر، في الولايات المتحدة مثلاً، حركات حقوق المواطنين في حالة المواطنين الأفارقة الأمريكيين (Afr-American)، وحركات تحرور المرأة والمبادرات من أجل الحفاظ على البيئة، والمبادرات من أجل تطوير مشاركة المواطنين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي الذي يمتد وغير ذلك.

نكس المجتمع المدني يسير في الحالات كافة إلى تعريف للخير العام أكثر قوة وكثافة (Public Good) والمفضائل المبنية عليه (Civil Virtues)، أي أنه يتضمن في العادة نوعاً من الجمهورانية المتميزة من الفردية الليبرالية المتطرفة. يدفعها نحو مشاركة الفرد على نحو أكثر فاعلية في الوصول إلى "خير العام". وقد يتضمن هذا التعريف التحيز العام بشديداً على الانتماء المباشر للمجتمع بأسره. في مراحل السعي من أجل الديمقراطية. وقد يعني التحيز العام، بحاجة بعد تحقيق الديمقراطية وفي إطارها، "تشديد على انتماءات أصغر من الانتماء، بحاجة، إلى المجتمع الذي يتم الاتصال به. بالمشاركة السياسية، وحتى الاقتراح، والسفاساة العلية وغير ذلك. وهذه

الانتماءات الجديدة تزود السواطين بإمكانيات التحكم والإدارة لوحدة اجتماعية تربي بالحبس المجردة، خلافاً للمدسة الدولة التي تتحكم به أكثر مما يتحكم بها. والاقتصاد الدولي الذي يُسمع عنه حصول هبوط في قيمة العملة أو غلاء في الأسعار أو هبوط في البورصة، التي تواجهها وكأنها من قوى الطبيعة الخارجة من نطاق تحكمها.

ولكن، تبقى المشكلة أن مثل هذه الوحدات الصغيرة، إنما تعطي السواطين شعوراً بالتحكم أكثر مما تعطي تحكماً على مستوى السجم، وهي توفر شعوراً بالإثارة والأمان في عالم منقلب بسرعة. كما أنها تزوده بإمكانية التعصب المشروع لتعريف محدد جداً للحبر الاجتماعي والشر الاجتماعي، بدلاً من التعصب البدائي العائلي أو العشائري. هذا أحد الأخطار الكامنة والذي قد يبدد الإيجابية الكامنة في المشاركة في الحبر العام، من مدة مداخل قد تكون مشروعة جداً ومؤثرة جداً، ولكن خسر استعادها غير النسبية قد يحولها إلى وهم، إلى مجرد وهم.

ثالثاً: السقوط من المعجم

في موسوعات الفلسفة والعلوم الاجتماعية لم يُفرد مكان خاص لمصطلح «Civil Society»، مع أن كلمة «Civil» تظهر كمكون لعدة مصطلحات أخرى. في معجم تاريخ الأفكار^(٢٢) يظهر المصطلح «Civil Disobedience» أو «العصيان المدني» وتطلق عليه هذه العفة لأنه عصيان للقانون المدني (Civil Law)، أو لأنه عبارة عن مقاومة حضارية أو متميزة (Civilized Resistance) أو لأنه اشتقاق من عصيان المواطنين الناجم عن انعدام الحقوق المدنية (Civil Rights). ولكن لم يتعرض المؤلفون حتى في هذا السياق، لذكر المجتمع المدني، على الرغم من أن كل الاشتقاقات السابقة تقتضي أصلاً وجود مجتمع منفصل عن الدولة، وهذا الانفصال هو الفكرة السبالة أو التجريد الأول غير المستعكس للبلد. بتحليل موضوعه المجتمع المدني، إنه يفترض مجتمعاً ويفترض دولة ويفترض إمكانية التعبير عن كل منهما على حدة.

Pr. lip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, 5 (1993) vols. (New York: Scribner, [1973-1974], vol. 1, pp. 434-442.

وفي معجم الفكر الحديث^(١٧) تظهر مفاهيم العصبان المدني وحركة الحقوق المدنية (Civil Rights Movement) هي السياق الأمريكي، ولكن يغيب مصطلح المجتمع المدني تماماً، أما في معجم بولدوين (Baldwin) للفلسفة وعلم النفس، فيظهر مفهوم «Civil» ومفهوم «Civil Law» ولكن المجتمع المدني غائب أيضاً^(١٨). وربما من المفيد أن نتوقف عند دلالات مفهوم «Civil» كما ترد في هذا المعجم:

١ - متعلق بالدولة.

٢ - متعلق بالتعامل العدوي للدولة مع مواطنيها لتمييزه من التعامل العسكري والجنائي، والاكليركي أو الديني.

٣ - يتعلق بالتعامل مع مواطني دولة ما لتمييزهم من القوى الأجنبية، كما هي الحال في «الحرب الأهلية» (Civil War). ومفيد أن ننبه هنا إلى أننا لا نقول بالحربية حرباً مدنية، بل حرباً أهلية. والمشتراك بين معنى الحرب الأهلية ومعنى «Civil War» أن الحرب هنا تدور بين مواطنين؛ الأمر الذي يذكر أن الاشتقاق «Civil» ليس من «Civilization» مدنية، وإنما من «Civis» مواطن. وتذكر ترجمة «Civil War» إلى حرب أهلية بالمسؤول حول جواز ترجمة «Civil Organization» إلى المؤسسات الأهلية بالنعربية، وبالتالي اعتبارها، مهما كانت تركيبتها ومعناها التقليدية، جزءاً من المجتمع المدني.

من ناحية أخرى، يدكر نعامل هذا المعجم مع مفهوم «Civis» لا كمفهوم مستقل عن الدولة، بل كمفهوم متعلق بالدولة. بنقاشنا في الجزأين السابقين من هذا الفصل، بخصوص أن المجتمع المدني متعلق بوجود الدولة، فانفصال المجتمع عن الدولة مفهوماً لا يعني إلا ارتباطهما في الواقع، وأن انفصل المفهوم يخدم في النهاية قضية تأثير المجتمع في الدولة، وربما من المفيد أن نحافظ في الذاكرة على المعنى الثاني لمفهوم

Alan Bullock and Oliver Stalkin, eds., *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: London: [Harper], 1971), p. 101.

James Mark Baldwin, ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Cincinnati, MA: Smith, 1960), Vol. 1, p. 124.

مدني الذي أوردته المعجم، لتعبيزه من دلالات "عسكري، جنائي، ديني". أي تسييره من المجال العسكري ومن المجال المدني. المدني (Civil) إذاً هو علماني، أي منفصل عن شؤون الدين ومنفصل أيضاً عن الشؤون العسكرية. ولكن لماذا يرد منفصلاً عن «الجنائي»؟ القانون الجنائي جزء من القانون المدني، بالمعنى الواسع، ولكنه ليس جزءاً منه بمعنى الضيق؛ وذلك لأن الدولة، في القانون الجنائي، تدخل بوصفها طرفاً يمثل الحق العام. أما في القانون المدني، بمعنى الضيق، والذي ينظم تلك العلاقة بين المواطنين، لا تدخل الدولة طرفاً فيها، إلا إذا تحولت إلى جنائية. وبالطبع تذكر هذه التسميات بالاستخدامات المدنية لمصطلح مدني بالانكليزية والعربية، لوصف ما هو متميز من كل من نيس الذي الرسمي (Uniform)؛ شرطة، جيش،... الخ، الأمر الذي لا يعني في الحقيقة إلا كونه غير رسمي، أي متميزاً من الدولة. ويحمل المفهوم العامي للمصطلح هنا جزءاً كبيراً من حقيقة المفهوم.

في موسوعة ماكميلان (Macmillan) للمعجم الاجتماعية^(٢٩) نجد السفاهير التالية: الحرب الأهلية (Civil War)، جهاز الدولة المدني (Civil Service)، الحقوق المدنية (Civil Rights)، الحريات المدنية (Civil Liberties)، القانون المدني (Civil Law)، العصيان المدني (Civil Disobedience) (في سياق التحرر الوطني في الهند فقط). ولم يجد المؤلفون مكاناً للمجتمع المدني (Civil Society)، بين كل هذه الاشتغافات، ولكن هذه الموسوعة التي حرّرت العام ١٩٣٠، وجدت من المناسب أن تورد مفهوماً قريباً جداً من دلالات المجتمع المدني في أيامنا، وهو «Civil Organizations». ويُذهب المعجم في شرح هذا المفهوم، ولكن من منطلق الواقع السياسي الاجتماعي للولايات المتحدة؛ وهذا أمر مفهوم. فبسبب مصدر الموسوعة فحسب. وإنما لأن هذا المدلول التاريخي، المنظمات المدنية، اتخذ شكله الأكثر تطوراً في الولايات المتحدة، في تلك الفترة التاريخية.

والمنظمات المدنية كما ترد هنا هي اسم نوع لكل مجموعة من

Edwin R. A. Seligson and Alvin Zellison, *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: (1961) Macmillan, 1948), pp. 492-499.

المواطنين الذين ينفقوا، أو نظموا أنفسهم، من أجل دعم أو إيجاز قضية عامة. أي قضية مدنية (Civil Cause) أو مشروع عام، وتتعدد هذه المنظمات بتناسق طردي مع التركيب والتعقيد المتزايد للعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولذلك فهي تكثر في المدن، بالنسبة إلى المناطق الريفية، ونتحول كل هذه المنظمات تقريباً إلى مجموعات ضغط (Pressure Groups) للدفاع عن مصالح محتثة لا تستطيع الأفراد الدفاع عنها وحده في غمرة الحداثة، وبخاصة في المجتمعات الكبيرة. ولكن نميل هذه المنظمات لمصالح عسية لا يعني أنها تمثل أمانة بالضرورة، فقد تكون المصلحة عامة في منظور بعض المواطنين، وقد تكون في تلبية مطلب مجموعة الضغط مصلحة عامة للمجتمع بأسره.

المنظمات المدنية هي أيضاً دليلاً على ضعف تصور الأنظمة الديمقراطية الليبرالية أن النظام البرلماني التعشيفي يقدم حلاً ناجحاً، لجميع قضايا المشاركة والتأثير اللازمة للمواطنين، وذلك بتوفير حرية التعبير، والانتخابات الدورية. فنحنقد المجتمعات الحديثة وتركيبها لا يؤيدان هذه المسألة في الطرح، لاسيما بالنظر إلى الاغتراب عن الأجهزة البروقراطية الفسلفة والمحفزة، التي تقوم بالحكم فعلاً، وأزمة الثقة بينها وبين مواطني، والقوانين الداخلية التي تحكم عملها، إضافة إلى ذلك فإن العديد من المواطنين يشعرون بعدم القدرة على العمل من خلال الانتظام في أحزاب، وهي أداة التعبير السياسي الأساسية في النظام البرلماني. وذلك لأن الأحزاب ذاتها اتخذت بالانقسام إلى مجموعات ضغط ومصالح، ولأنه من الصعب التمييز بين المصلحة التي يمثلها الحزب بوصفه حافزاً على العمل، ومصلحة جهاز الحزب بوصفها حافزاً آخر مستقلاً وقائماً بذاته^(٣٠).

ولكن بدلاً من توجيه انتقاد نفسه إلى المنظمات المدنية، فقد تقوم هذه المنظمات بتغطية مصالح جزئية لمجموعات ضغط صغيرة، مدعومة من أوساط ضيقة ومتمولة، وذلك بطرحها كأها قضايا أخلاقية وقضايا عامة،

(٣٠) عدم اعتبار الأحزاب جزءاً من التنظيمات المدنية يجب ألا يخرجها من مفهومنا للمجتمع المدني بأي حال من الأحوال، لأنها أهم مؤسسة، فالمجتمع المدني، من دور أحزاب، يعني حماية الغنى على الديمقراطية البريانية، وهي الديمقراطية الوحيدة المتوافرة في عصرنا.

من دون التصريح عن المصلحة الضيقة التي تختبئ وراءها. لذلك تُعزى الحاجة إلى العتبة وإلى اضطراب هذه المؤسسات في النظام الديمقراطي^(٣١) إلى تقديم بيانات عن نظامها الداخلي وإجراءاتها ومصادر تمويلها، ليس من أجل استخدام هذه المعلومات لمنعها، وإنما من منطلق حق الجمهور في الوصول إلى المعلومات.

وقد انتبه المفكر الإيطالي الاشتراكي نوربرتو بوببو (Norberto Bobbio) لضيق وجزئية المصانع التي تمثلها المؤسسات المدنية، ولكنه اعتبر الأحزاب أكثر عمومية من هذه المؤسسات. فالمؤسسة المدنية، في رأي بوببو، تمثل أسوأ ما هي: النظام البرلماني من دون إيجابياته^(٣٢) مثل: انجريتية، انحرافية، والمصانع الضيقة وتحكم الممولين من دون حكم الناخبين. كما أنها تحول هذه المساوئ إلى شيء وايدولوجيات بفاخر بها. ولكن بوببو ينسب للعتبة عندما يركز على هذه السلبات، أن المقصود من التجمعات المدنية^(٣٣) ليس التحول بها محل البرلمان بل تكملته. ومن هنا أيضاً أهمية أن نفهم أن وظيفتها ليست مجرد الفصل بين المواصل والدولة بل التوسط بينهما أيضاً. تقع البساطة بالطلع في حالة الدولة الديمقراطية عندما يعتقد بعض المفكرين أن هذه المؤسسات هي نموذج مدلل من الديمقراطية البرلمانية.

يورد معجم أكسفورد الكبير الدلالات التالية للمفهوم «Civil»^(٣٤):

١ - بمعنى بالحقوق الخاصة للمواطنين (Private Rights) وللداء غير متعلق أيضاً بالجسد الاجتماعي المؤلف من مواطنين (Commonwealth). وهو يعني أيضاً: مدني، عمومي، ويعني كذلك: متعلق بالمواضع العادية خلافاً

(٣١) سر هنا بالفتح بين اضطرابها، في اللغة الديمقراطية، إلى السنة، وبين إحداها على شديم غاربر. هي لأظمة عبد الديمقراطي، من أجل التوبة عنها، وغشها من منعها حجة التمويل من الخارج وتمثل مصالح أخيرة.

Norberto Bobbio, *The Future of Democracy: A Defense of the Role of the Civic*, translated (٢٠٠٠) by Roger Gifford, edited and introduced by Richard Bellamy (Cambridge, UK: Polity Press; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991), pp. 31-91.

(٣٢) كتب عليها في أبعد حدودها، غير الحكومية (Non-governmental Organizations).

(٣٣) *Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1970), vol. 2, pp. 446-447. (٣٤)

للجندي، وأيضاً: مواطني، مؤدب، حصري (Urban)، وهي جميعاً مدلولات للفظ الثلاثيني «civil» وبالانكليزية والقانونية تتخذ هذه الدلالات امتداداً دقيقاً فحسب.

٢ - خاص بالمواطنين، مؤلف من مواطنين أو من «رجال» (Men) يقطنون في جماعة (Community) كما في المفاهيم: «Civil Society» (حيث يرد المصهور لأول مرة)، والحياة المدنية (Civil)، أو متعلق بطبيعة المواطن كإنسان مدني (Civil Man) أو مخلوق مدني (Civil Creature) ومصطلح المجتمع المدني هنا لم يرد إلا بمعنى مجتمع.

٣ - متعلق بالجسم بأكمله المؤلف من مواطنين أو متعلق بالتنظيم الداخلي للجسم السياسي أو للدولة، كما هي الحال عند غلامستون (١٧٦٥): «الدولة لمدينة تُؤلف من النبلاء والإكليروس» (خلاقاً للرعايا الاقنان من جهة أولى، والملك والجيش من جهة ثانية)، أو كما وردت عند ماكنتوش (١٨٣٠) في مصطلح المؤسسات المدنية (Civil Institutions) (خلاقاً للمؤسسات العسكرية واقتصادية للدولة).

٤ - أهلي كما هو في الحرب الأهلية.

٥ - مدني، محلي، بلدي.

٦ - متعلق بالمواطن الفرد، كما هي الحريات المدنية (Civil Liberties).

٧ - لائق بالمواطنة.

٨ - ذو نظام عام (Public) مناسب ونظام اجتماعي مناسب، منظم، محكوم جيداً.

٩ - متمدن كما في «Civilized»، غير بربري، عالم بأصول الحياة في المجتمع ومنمّر في فن ومهارات الحياة (Arts of Life).

١٠ - مثقف، متعلم، مدجن، منعم أو ناعم (من تعومة العيش).

١١ - صالح، راجع، مستقيم منمّر بعددات المجتمع الخيرة.

١٢ - إنساني، رقيق، عطف.

١٣ - غير خشن، غير فظ، مؤدب، كثير الكياسة.

وبعد أن «Civil» متعلق بالمواطن بصفته العادية، فإن هذا يعينه من أنفاذ عديدة لعا دالات خاصة أي غير عادية، وبالتالي يميز منها سلبياً، أي بالنقي.

١٤ - غير عسكري.

١٥ - غير ديني، غير إكليريكي.

١٦ - متميز من القانون الجنائي كقانون مدني، أو متميز بالعلاقات الخاصة (Privat) لأعضاء المجتمع والإجراءات القانونية التي تنظمها. مدني هنا متميز أيضاً من سياسي ومن دستوري^(١٣٥).

١٧ - في التقويم السنوي كتميز من التقويم الطبيعي أو الفلكي أو الشمسي، وذلك لأنه يوضع من قبل البشر لتنظيم حياتهم المدنية.

١٨ - قانوني كتميز من طبيعي. فهناك مثلاً مروت مدني (وضع هذا التمييز في الفروع الوسطى في أوروبا) لدى حصول النقي السياسي أو الحرمان. في هذه الحالة يكون الإنسان حياً طبيعياً، ولكن ليس مدنياً^(١٣٦).

١٩ - متعلق بالقانون المدني الروماني.

الاسم الأكثر أهمية، هي رأيي، هو اشتقاق اللفظ من مواطن أو باللاتينية «civis»، ومدلولات المواطنة المختلفة، وهذه دلالة متوفرة أيضاً في اللفظ الألماني «Bürger» المشتق من مدينة «Bourg». ولكن لفظ «مدني» العربي من «مدينة» أو «مدنية» أو «مدن» لا يحمل دلالات المواطنة. وربما كان من الأصح أن نترجم «Civil Society» إلى مجتمع المواطنين أو مجتمع

(١٣٥) هذه الدلالة يذكرها مجتمع المدني بمصوغة المحدث. كنمو من سنسي. ولكن القانون المدني هو مستوى تحليلي مختلف عن المجتمع المدني. والقانون المدني يحدد علاقات الناس الخاصة مدني علاقتهم بالدولة (الحق العام)، وعالي القانون الدستوري، في حين يتعلق المجتمع المدني بالخير العام.

(١٣٦) وهناك أيضاً ما يطرح المجتمع المدني مقابل المجتمع المدني. في آخره، لقد الاجتماعي، والقانون المدني مقابل القانون الطبيعي أو مشق منه. كما نشأ من مبادئ كونية وثابتة تنظم العقل موضوع العدالة.

مواطني. باللغة العربية. ولكن هذه الترجمة، وهي أكثر دقة من مجسم مدني، قد ترد من الأرباب نتيجة تعريبه وبعدها عن الأدب، ولكنها مفيدة للتذكير بمدلولات اللفظ المترجم من اللاتينية، لتكون حاضرة في الأذهان، يضاف إلى دلالات اللفظ العربي: «المدني، والمدنية، والمدينة، والتمنن»^(٢٧).

ونجد في مدلولات اللفظ الانكليزي هذه كافة المعاني المختلف عليها اليوم، فمدني يعني سياسي، كما يعني غير سياسي، ويعني ندولة كما يعني غير ندولة. ولكن لا أحد في أي من الاستخدامات إلا ما يذكر بفلسفة الحق الطبيعي، أي التعامل مع المجتمع المدني بوصفه محسرة العلاقات المنظمة للمجتمع، أو للمجتمع المنظم سياسياً، أو ما يدكر بالتقاليد المنبثقة عن القانون الروماني، التي تناول العلاقة بين المواطنين خلافاً للعلاقة بين المواطن والدولة، ولا نجد ذكراً لنظريات المجتمع المدني المتأخرة التي سميه من العائلة من جهة أولى، ومن الدولة من جهة ثانية، أو من الدولة فحسب، أو من الاقتصاد من جهة أولى، ومن الدولة من جهة ثانية، إلا حين يلعب اللفظ دوراً تمجيدياً بين ما هو رسمي/عسكري وما هو غير رسمي/غير عسكري، وعليه أن يدكر أن الفاظ «Civil Service» (خدمة مدنية) و«Civil Servant» توصف موظفي الدولة، ترد في سياق الدولة أي في سياق رسمي ولكنه غير عسكري.

ثمة أمر آخر يجوز التركيز عليه، وهو أن استخدام المدلولات الوصفية، نجد هنا أيضاً نغمة إيجابية في المصطلح، نطور إنني أن يصح

(٢٧) نيات هذه الدلالات جعل إجاري لفظ بفرقة المجتمع المدني هو أولاً مجتمع المدن. انظر محمد صادق الجبري، «البنية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي»، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣)، ص ٨.

والحق، أن هذا الكلام واضح تاريخياً، وليس نظرياً، فإمدنية أكثر عمومية من أن تشكل حصصية المجتمع المدني، وشروط التاريخي هو مفهوم المواطنة. وقد تطور مفهوم المجتمع المدني، الذي بدأ في الثمانينيات، ولا شك في ذلك، مع مفهوم المواطنة عينا ألا تنس قدس. أنه في المدنية العربية هناك اشتدات لمعاصير كبيرة غير مدنية، بمفهوم الجبري المجتمع المدني، على أنه مجتمع المؤسسات الحديثة، برحمة، قدام مستور، غريب، قدسات، حميات (البحر ١٩٩٥).

ردبناً للتمدن والاستقامة واللباقة والحياسة، وغيرها من معايير مجتمع النخبة: البرجوازية، الأرستقراطية... الخ، التي تجد ذاتها، مستخدمة هذه المصطلحات، غير «الرعاع» في الداخل والبرابرة في الخارج، الأمر الذي يحمل المجتمع المدني منذ البداية معاني إقصائية تستثني الآخرين غير المتمدّن وغير المؤدّب، كما تبرز هنا أيضاً وفي هذا السياق بالذات نواة اعتبار المجتمع المدني مجتمع النخبة.

ثم نجد طعة دائرة المعارف البريطانية (*Encyclopaedia Britannica*) مكاناً لمصطلح المجتمع المدني. أما طبعة ١٩٧٠، فقد أضافت إلى مصطلح «Civil Service» الذي يظهر في الأولى مفاهيم مثل «Civil-military Relationship» و«Defense»، وأيضاً «Civil Liberties and Rights»، وهي مفاهيم أضيفت على مر السنوات. ومن الحدير بالذكر أن «مدني» بوضع في طبعة ١٩٧٠ في دلالة مقابلة لعسكري. ولكن يبدو بوضوح أن مصطلح المجتمع المدني غائب. في هذه الفترة في القرون العشرين، عن الفكر السياسي والاحتماعي المنتشر على الأقل، ولذلك سقط من المعجم، ولكن من الصعب تصور صدور نسخة في التسعينيات من دون هذا المصطلح، بخاصة بعد التطورات في أوروبا الشرقية.

وبالألمانية ثم استخدام مصطلح «Bürgerliche Gesellschaft» لترجمة «Societas Civilis» أو «Civil Society». والمصطلح في الحقيقة يحوي المعنى نفسه والاشتقاقات نفسها، لمواطن، ومدينة، ومدني... الخ، ولكن نسب أيضاً ترجمة مصطلح المجتمع البرجوازي إلى اللفظ نفسه في الألمانية، وعند ماركس مثلاً «Bürgerliche Gesellschaft» لا تعني إلا المجتمع البرجوازي، وهو يفسر ذلك على أنه في الواقع، وليس باللفظ فقط، المجتمع المدني هو المجتمع القائم على قوانين السوق الرأسمالية. وهو بالتالي المجتمع البرجوازي. أما التيار الفكري الذي أصر على التمييز بين البرجوازية، بوصفها طبقة اقتصادية، وبين دورها السياسي والاجتماعي، فقد ترجم «Bürgerliche Gesellschaft» إلى «Civil Society» عندما تُرجمت كتب هيجل إلى الإنكليزية مثلاً، وعند عودة المصطلح إلى الاستعمال الجدد بالألمانية، في النصف الثاني من هذا القرن، ومتعاً لالتباس مع مصطلح المجتمع البرجوازي، عاد في بعض لفظ جديد، هو تعديل للفظ الثلاثيني

والإنكليزي «Zivile Gesellschaft» وبذلك تم تمييز اللفظ من الاستخدام الماركسي كتعبير عن نشاط البرجوازية الاقتصادي، أي اقتصاد السوق.

وإذا نظرنا في أحد أهم المعاجم الألمانية نعلم الاجتماع، وهو معجم المصطلحات التاريخية الأساسية⁽³⁴⁾، نجد أن مانفريد ريدل (Manfred Riedel) قد وضع كافة اشتقاقات المصطلح «burger» (مواطن). ولكنه لم يجد من المناسب أن يفرد مكاناً وشرحاً خاصين بمصطلح «bürgerliche Gesellschaft» أي مجتمع مدني. كذلك الحال في معجم ريتز (Ritter) الألماني الكبير للفرسفة، ترد مصطلحات مواطن، وحقوق المواطن، ولكن المصطلح قيد بحثنا غائب هنا أيضاً⁽³⁵⁾.

مصطلح مواطن (Civis, Citizen, Burger, Bourgeois, Choyen) هو مصطلح سياسي كلاسيكي، ويعني باللاتينية عضواً في الدولة أو جزءاً منها. وهو في حقيقة الأمر ليس كلاً، بل جزءاً من كل، وليس كل قاطن في الدولة عضواً فيها، بل فقط ذلك المسؤول عن «*oorken*» عن بيت (أي اقتصاد منزلي)، أي كل من هو «رب عائلة».

المواطن هو جزء من الدولة وهذا ما يميزه عن الإنسان. وشيئة المواطن تختلف عن شيئة الإنسان، لأن شيمة المواطن تعتمد على دستور الدولة المتغير والنسبي وعلى القوانين المتغيرة في الزمان والمكان. ويلتقي المتغيران فقط في الدولة المثالية. في هذا الشرح، وفي هذا الانفصال بين الإنسان بصفته الخاصة كإنسان وبين المواطن بصفته العامة، نجد مصدر كل أوتوبيا في الفكر الثوري. في الأوتوبيا يتم البحث عن لقاء المنفصل، عن توحيد ما شقته المدنية إلى نصفيين: الإنسان - المواطن، الإنسان - الله. وفيما بعد طبعاً الإنسان - المجتمع عندما يدخل الاغتراب أيضاً إلى علاقة الإنسان مع المجموع وإلى علاقة الإنسان مع ذاته. وترى أكثر الأوتوبيات تطوراً من حيث اعتمادها على محاولة تحليل عنصري للتاريخ. أن هذا

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon und Politisch-sozialer Sprache in Deutschland (T. 4)
(Stuttgart: [n. ph.], 1979; vol. 1, pp. 672-725).

Josiah Ritzel, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Zürich: W. de Gruyter, 1974)
Buchgesellschaft, 1971; vol. 1, pp. 962-967.

الانفصال بصل إلى قمته في المجتمع البرجوازي حيث المواطن حر كمواطن مجرد ونظري، ولكنه عبد كإنسان عملي في علاقاته الاجتماعية والاقتصادية. المحرك الأساسي لأوتوبيا ماركس الشيوعية، هو توحيد المواطن والإنسان ليصبح المواطن إنساناً عانياً حراً.

المجتمع الحديث هو وليد الانفصال المنبعث من المصدر التاريخي نفسه، ومحاولة لحل التناقض بين الإنسان والمواطن الذي يتخذ شكل تناقض بين الدولة والمجتمع، وهو المأفة الهائلة التي يولدها هذا التناقض باتجاه جسر الهوة. ويتخذ هذا الجسر في كل مرة شكلاً أكثر تطوراً ليعود الانفصال من جديد، مؤثداً طاقة سياسية واجتماعية وعاطفية باحثة عن وحدة أكثر تركيباً وتطوراً.

في القانون الروماني (Ius Civile) هناك نوعان من التمييزات:

١ - «Status Libertatis»: أي السؤال إذا كان الإنسان حراً أم غير حر.

٢ - وتمييز آخر «Status Civitalis»، أي هل الإنسان مواطن أم غير مواطن؟ وهذا مرتبط بـ «Status Familialis» فأب البيت مواطن، أما الابن، حتى لو تزوج، فهو ليس مواطناً كامل الحقوق، ما دام ليس رب بيت، أي ما دام جزءاً من الاقتصاد المنزلي للأب (Pater Familias). الشعب (Civitas, Populus) مؤلف من رجال لهم بيت، سموا أولاً «Quirites» ثم «Cives». روما فقط هي «Civitate»، أما بقية الإمبراطورية فهي «Imperio». في انعام ٢١٢ قبل الميلاد تم ضم بقية أراضي الإمبراطورية إلى حق المواطنة الرومانية التي أصبحت مواطنة عالمية (طبعاً لا تشمل النساء والعبيد والأتباع).

في أواخر العصور الوسطى يظهر المجتمع المدني (Societas Civilis) كنسبة مقابلة للكنيسة (Societas Ecclesiastica). أما القانون الروماني (Ius Civile)، فأصبح يعني القانون المدني.

المواطن في العرون الوسطى هو مواطن المدينة الحرة المتميز من الفلاحين ومن المدن التابعة لإقطاعيات، ومن الأحرار والأتباع، وبالطبع من النبلاء والإكليروس أيضاً. إنه مواطن حر، أي حر من علاقات التبعية الإقطاعية. وحقق هذا في الحرية مرتبط بالملكية كما هو حتى موروث أيضاً.

ولكن حربته من علاقات التبعية الإقطاعية تعني أيضاً أنه حر من السياسة، أي ليس له حقوق سياسية. وبهذا المعنى فإن المواطن الحقيقي في القرون الوسطى ليس المواطن الحر في المدينة، وإنما الإقطاعي وعضو طبقة (Stand) النبلاء أيضاً، أما فئة المواطنين الأحرار، وهي التي سيبت فيما بعد بالطبقة الثالثة، فقد تمثلت عموماً في مجالس الدولة أو مجالس الأقاليم. ولكن الاعتراف بها كطبقة سياسية رافقه قيام السلكيات المطلقة، وبالتالي تحول كافة الطبقات السياسية (Stand) إلى طبقات اجتماعية، واتخاذ الانفصال بين الإنسان والمواطن شكلاً الانفصال بين الدولة والمجتمع.

عند ذلك يتحول المواطن إلى مجرد «Bourgeois»، أي مجرد قاضٍ في المدينة (Civil Urbain). وهو مواطن تابع لصاحب السيادة. لقد أصبح المواطن جزءاً في الطبقة الثالثة، ثم عاد ليصبح رعية تصاحب السلطة، وهو ذاته صاحب السيادة في دولة الملكية المطلقة. عندما أصبح لمواطن مواطناً فعلاً أصبح أيضاً محكوماً. ولكنه محكوم في السياسة، وحر في حياته الاقتصادية، الحرية هي حرية النشاط الاقتصادي. وبصبح الهدف بوسعة الحرية الاقتصادية للمواطن البرجوازي، لتشمل حقوقه المدنية والسياسية؛ أي ليتوحد البرجوازي (Bourgeois) مع المواطن (Citoyen). وعليه أن نذكر أن هذا يعني، في البداية على الأقل، أن الحرية السياسية تتوافر لمن يملك حرية اقتصادية، وله فحسب. مرة أخرى نعود للملكية، أي الحرية من عبوس الحياة اليومية (كما يصفها كانت) لشكل وجود شرط للحرية السياسية، أي ما إن انتفى الأساد والمواطن على شكل لقاء بين البرجوازي والمواطن، حتى عاد الانفصال من جديد؛ ويعني ذلك، في وعي الديمقراطيين الراديكاليين، انعطافية بأن يصبح الفقير أيضاً مواطناً، وتعود الديمقراطية من جديد لتصبح حكم الفقراء بعدما أصبحوا مواطنين أفراداً.

وعندما تم هذا اللقاء وأُسست المواطنة تدريجياً، لتشمل الفقراء والساء في عمليّة تاريخية طويلة، عاد انفصال جديد هو الانفصال بين الانتخابية الحاكمة والمواطنين المحكومين، بين حرية الناس كمواطنين وعبوديتهم كمنتجين، أي تحولهم إلى أدوات في عمليتي الإنتاج والاستهلاك، وكذلك المناقض بين فرديتهم وانتعائهم إلى المجموع، وبين المجموع وتعبيره

السياسي في الدولة؛ وتلك هي معضلات الفكر السياسي والنضال السياسي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إذا قبلنا مقولة جبر أن الحاجة هي وعي النفس، نستطيع أن نرى التطور التاريخي في هذا المجال على أنه سد حاجة يعقبها وضع جديد، يمتد فيه وعي النفس آخر يتحول إلى حاجة يتم البحث عن سدها. وفي مبادئ اكتشاف الإنسان تدريجياً لنفس الحرية، أي تحول الحرية إلى حاجة. في العلاقة مع الدولة وفي العلاقة مع المجتمع. وفي العلاقة مع الأفراد الآخرين، نرى أن التطور يتم عبر رسم حدود جديدة، في كل مرة بين دولة والمجتمع والفرد، بين الحيز الخاص والحيز العام، وغير ذلك من الحدود التي تنتزع من خلالها أيضاً حقوق جديدة لا تسد الحاجة إلى الحرية. وإنما تجعل بالإمكان في كل مرة تعريفها تعريفاً جديداً؛ وما دامت الحاجة إلى الحرية قائمة. فهي ما دام وعي نقصها قائماً، تبقى آفاق التطور مفتوحة.

الفصل الثاني

من «الضيتان»
إلى يد السوق الخفية

أولاً: نظرية المجتمع المدني التنويرية

في العام ١٦٨٣ أدانت جامعة أوكسفورد توماس هوبز (Thomas Hobbes) جراء كتابه *الدولة* (١٦٥٢) ولفيثان (١٦٥١). وقد أدين هوبز لأنه استنتج أن المجتمع ككل سلطة مدنية من أصل مجتمعي دنيوي، واعتبر بذلك انطاقة والحدود على النوع قوانين أساسية من قوانين الطبيعة^(١). لقد حارب هوبز ليس بسبب نشره لفكرة السلطة المظلمة، وإنما بسبب عدم الشكافه لهذه السلطة المظلمة من الحق الإلهي، وعده تأسيسها على لاهوت كوني، ولأنه - وهذا أنكى من ذلك كله - ثم يعتبر السلطة المظلمة معضناً قائماً في الطبيعة أو بالطبيعة، وإنما جعلها كائناتاً اصطناعياً مستعملاً، وبالحرف الواحد الإنجاً اصطناعياً، أي إنه من صنع البشر، المعضيات الطبيعية الوحيدة بالنسبة إلى هوبز هي صفات الأفراد الطبيعيين كذرات المادة الخام، وحركة هذه المادة.

وموقف هوبز من عدم طبيعة المجتمع البشري هو الذي جعله يتناقض مع أرسطو ومع اختراع أرسطو بأن الناس ولدوا غير متساوين، بالطبيعة، لقد جعل أرسطو - في رأي هوبز - الحالة الاعريفية حالة طبيعية، ويرفض هوبز الحيوان السياسي الأرسطي رفضاً قاطعاً، فالسياسة ليست طبيعية، والحيوان في كل حالاته محروق طبيعي. وأي تواصل بين ملكة الإنسان وملكه الحيوان هو تواصل خارج الحالة الاجتماعية، أي هو تواصل مرفوض بالنسبة إلى هوبز؛ فالإنسان موجود في حرب مستمرة مع ذاته، بوصفه كائناً طبيعياً، وفي محاولة لإنتاج مضادات اجتماعية لطبيعته، وفي كل يوم يعيد الإنسان إنتاج الحدود بينه وبين الطبيعة.

(١) باستطاعة القارئ العربي مراجعة: بيير فرانكو: *موروث هوبز: فلسفة علم الدين*، ترجمة أسامة الحاج (بروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣). ص ١٢، وماكس هوركهايمر، *بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية*، ترجمة محمد علي أبو إسلي (بروت: دار الشروق، ١٩٩١).

وينطلق هوبز في فهمه للدولة/المجتمع من محاولة لفهم تصرف الأفراد. وهم أصغر الأجزاء المركبة لهذا الكائن الاصطناعي، كما هي متجسدة في دون دولة. المجتمع من دون دولة هو حالة اللا دولة، وهذه الحالة غير مسكنة إلا نظرياً. وذلك يعني أن حركة الأفراد باتجاه منظم لتلبية رغبتهم، ثم الصدام، ناتج عن هذه الحركة المنسظمة باتجاه إشباع الرغبة الأنانية، وحالة الحرب المترتبة عن هذا الصدام وعن كون الأفراد متساوين في قوتهم ومتساوين في ضعفهم، لكن ذلك كله غير قادر على إنتاج حالة اجتماعية، أي حيز اجتماعي عام منظم، وهي بالتالي حالة حرب ضرورية (أي نظرية!).

غياب الدولة هو الحالة الطبيعية نظرياً. وهي حالة حرب، أي حالة خوف متساوٍ في توزيعه بين الأفراد، وجزع لانهاضي من الموت، وهي الدافع إلى أعمال قوانين العقل، التي يسميها هوبز قوانين الطبيعة، من أجل الخروج من أحوال الحالة الطبيعية. وبذلك يتابع هوبز التقاليد التي افتتحها غودنبوس حول قانون الطبيعة، كما صلاه العقل الصائب الذي يدفع إلى عمل ما يتلاءم مع الطبيعة العقلية. ويغدو ما يتلاءم مع العمل مع الطبيعة العقلية، يتلاءم مع الضرورة الأخلاقية. وبناء عليه، يكون القانون الطبيعي أيضاً إنهاءً، أي يلتقي فيه الصواب مع الخير، الله هو العقل الذي يسكن القانون الطبيعي، والله بطبيعته لا يستطيع إلا أن يكون عقلانياً. وهو لا يستطيع أن يحول الخطأ عواياً أو الشر خيراً. قوانين الطبيعة إذاً هي قوانين العقل الأزلية الحالدة، وإذاً، تتخذ علمنة السلطة في البداية، أي في حالة فلسفة هوبز، شكل يقف من الحكم المؤسس على الحق الإلهي إلى الحكم المؤسس على العقل الإلهي.

الحالة الطبيعية هي حالة ينعدم فيها فعل العقل، والحالة السياسية المدنية هي الحالة التي يحكم فيها العقل عملية الانتقال إليها، وهي. أي الحالة المدنية، ناجمة عن تعاقد بين الأفراد الجرعين الذين أحكموا عقولهم لتتحكم بطبيعتهم قوانين الطبيعة. وتذكر نظريات هوبز في هذا المجال بتحليلات سيمونود فرويد في كتابه قلق في الحضارة. ولكن، ما يعتبره هوبز تحليلاً نظرياً يؤسس الدولة تأسيساً عقلانياً، يتوصل إليه فرويد بتحليل النفس العصابية الحدائية. إذاً، قوانين الطبيعة هي نوع من «أنا» علوي، أو المعزى من

الدقة، «نحن» عليا، Super Ego) اجتماعي ينقل المجتمع من حالة التفراتز (Id)، أي الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، حالة الأنا أو الـ «نحن» (Ego)، التي نعيد إنتاج الحدود بينها وبين الطبيعة يوميا، هي حالة قسعية، ولكنها حالة قسعية تسكن من وجود المجتمع أو نحمل المحافظة على نوع ممكنة. الدولة عند هوبز أداة قمع ضد الحالة الطبيعية، ضد الإنسان الطبيعي، في حين يعتبرها فرويد مؤسسة اجتماعية، وأداة قمع ضد طبيعة الإنسان. وكان موقف ماركس ومطابقاً بين هوبز وفرويد، فقد اعتبره بالطمع أداة قمع في يد الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الأخرى.

بناء على هذا التحليل، فإن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع، في حالة هوبز، هو «الدولة» المجتمع المدني». ويعني المجتمع السياسي المنظم في دولة. وعندما يتعاقد الأفراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الاصطناعي، وهو الدولة، وبمشد حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها محتمة، وبملاحة في إرادة واحدة هي إرادة الداعل صاحب السيادة، الذي في حضرته تغيب الحرية، لأنه يتضمنها، وتحضر في غيابها.

لقد تنازل الأفراد عن حريتهم تنازلاً مطلقاً تقوم على انقراضها سلطة مطلقة، ذلك لأن الحالة الطبيعية افترضت كحالة شر مطلق، لا يوجد فيها حتى جيبوب خيرا، وليفيها نفياً مطلقاً، هنالك حاجة لتخيّل سلطة مطلقة. المجتمع المدني ليس دولة فحسب، وإنما هو دولة مطلقة الصلاحية، يحكم تعريفها، والأفراد أو المواطنين فيها هم رعايا أو محكومون في علاقتهم معها. المجتمع المدني هو مجتمع بلا مواثيق. مع أنه ناشئ بفعل إرادي، ولكنها إرادة لئمة واحدة، وكأنما الأفراد كانوا مواطنين كاملي الإرادة والوعي، في تلك اللحظة النظرية، التي قدروا فيها بكامل وعيهم التنازل عن كامل إرادتهم، ووضعها «أمانة» في يد الحاكم الذي لم يوقع عقداً، وإنما نجم عن توقيع العقد، وبالتالي فإنه غير ملزم بأي علاقة متبادلة، وهو غير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين.

الدولة، أنواعها تتحرك على التطور والتمتع العاص بين عالمين نظريين، عالم الفوضى والحرب الأهلية وعالم السيادة والمؤسسات، الذي

تقرب من معناه حالة الحرب الأهلية، وعالم السلام المطلق الذي مقرب منه السلطة المطلقة^(٢). التحيز انحاء الوحيد المعروف هو حيز الدولة، والتحيز الخاص غير قائم إلا كحالة سلبية في تلك التجيوب التي لا تنظمها إرادة الحاكم ولا تظالمها تشريعاته، أي أوامره، الحيز الخاص هو الحالات التي يصمت عنها القانون، والمؤسسات والهيئات، أو ما يسميه هوبز بالتروابط (Leagues)، هي عملياً جزء من التحيز الخاص الذي اختار القانون ألا يمس إليه. ولكن هذه المجالات غير محمية ولا تشكل بحد ذاتها، كما لا تشكل العائلة، نطاقاً محمياً من إرادة الحاكم وسفوفته. وبذلك، فهي لا تشكل بحد ذاتها فكرة المجتمع المدني، وإنما هي شكل من أشكال التحيز الخاص، كحالة سلبية لتحيز العام أو كحالة عباره، الخاص لا يعني أكثر من نقيض مجرد للعام. أي الخاص، عكس العام؛ وهو بحد ذاته ليس حالة، وإنما انعدام حالة، إنه ليس غيباً بالتعريفات، وبالتالي غير حقيقي.

اعتبار هوبز المجتمع المدني حالة سلبية اجتماعية اصطلاحية هو السبب الأساسي الذي دفع إلى إحراق كتبه، لم يكن الدافع في الحكم المطلق وإنما في تأصيله، لا إلهياً ولا طبيعياً. بل في الإرادة الاجتماعية التي جعلت جسماً مصطنعاً، قائماً على العقد. المجتمع المدني هو المجتمع القائم على التعاقد ولو اتخذ شكل الحكم المطلق، في المصنف الأول من الفصول السبع عشر. علينا ألا ننسى أن الفقرة الكبيرة كانت في اعتبار السلطة قائمة:

١ - على إرادة أفراد مؤسسة على قانون العقل.

٢ - على احترام التعاقد. العلاقة الاجتماعية لا تبدو طبيعية غير متوسطة (Unmediated)، وإنما هي علاقة انعكاسية موسطة (Mediated) ناتجة من تدخل عنصر الوعي، والوعي انعكاسي ومتوسط، بحكم تعريفه.

(٢) ومما زاد من الكتاب المصنفين إلى ما لا يحصى من إصدارات المصنفين من «سلام هوبز» (Hobbesian Peace) كمنهجية ضرورية لأي إصلاح في المجتمعات والمؤسسات المدنية، في روسيا خاصة، وقد أثيرت عن أي محاولات بتأجيل التدبيرات. ونموذج ذلك هو النموذج الصيني. حيث نشر التحولات نحو اقتصاد السوق في ظل «سلام هوبز» (John Gray, «From Post Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model», *Social Philosophy and Policy*, vol. 11, no. 2 (Summer 1993), pp. 30-41).

لقد أنجز بودان (Jean Bodin) (١٥٣٠ - ١٥٩٦)^(٣١) الخطوة النظرية الأولى قبل هوبر عندما جعل المواطنين (أعضاء الطبقات السياسية) وغير المواطنين، والذين لا ينتمون إلى طبقات سياسية، رعايا في علاقتهما مع السلطة المختلفة، وذلك بنفيه للحق الطبيعي الذي كان سائداً في فكر القرون الوسطى كنظام حقوقي. يجعل الكيان الاجتماعي (الكثبة) سابقاً على الكيان الفردي (الجزء)، ويجعل الكيان الفردي يشتر معناه من انتموية، أو الانتماء إلى الكل. في نظرية بودان لم يعد المواطن عضواً في الدولة، بل بات مجرد قاطن؛ وبذلك تساوى الجميع، أعضاء وغير أعضاء في الطبقات السياسية، كرهاً لتسوية؟ وبذلك أيضاً أزيل، نظرياً، الفرق بين المواطن بتعريفه السابق. أي صاحب الامتيازات، وغير المواطن. تتخذ المساواة الأولى شكلاً سلبياً. انكل متساوون أمام الدولة كونهم رعايا لها. ويتخذ الدفاع عن المواطنة في هذه الحالة لا شكل دفاع عن حقوق المواطن الفرد المجرد، المدنية، أمام سلطة الدولة، وإنما شكل الدفاع عن امتيازات السخبة المنزلة والقدمة، أي النبلاء والاكابر، ثم الطبقة الثالثة فيما بعد.

لا يقع هوبر في هذا النمط من الدفاع عن المواطنة، إما بمضي قدماً من فكرة النهضة (بودان ومكيافيللي) إلى الفصل التام بين المواطن والإنسان، بفصله بين الحالة الطبيعية التي يجعل الحق الطبيعي سائداً فيها، وهو حق الإنسان بتحقيق رغباته مستخدماً كافة الوسائل، وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الإنسان إلى مواطن، أي رعية. وبذلك يفتح المجال، في تاريخ الفكر السياسي المدني، لتنفيذ نحو المواطنة لا على أساس العودة إلى الامتيازات الموروثة، أو القائمة على الانتماء، وإنما على أساس التقدم تدريجياً نحو المواطنة العامة الحديثة، القائمة على الحقوق والواجبات، في العلاقة مع الآخرين، ومع الدولة في الحالة الليبرالية. أو على أساس القضية الثورية إلى أوتوبيا تعيد إنتاج الوحدة بين الإنسان والمواطن. ولكن على أساس اجتماعي (لا طبيعي) في الحالة الديمقراطية الثورية أو الشيوعية.

(٣١) في لعام ١٥٧٦ نشر بودان كتابه سنة كتب حول الجمهورية. انظر أيضاً: W. T. Jones

Studies of Political Thought, 3 vols (London [n. d.], 1968), vol. 2. Machiavelli in Bodin, pp. 53-64

فكرة العقد أو التعاقد هي الجانب الحدائي لنظرية العقد الاجتماعي. ولكن هذه الفكرة بالذات تتحول عند مفكر معاصر مثل تاييلور (Charles Taylor) إلى فكرة أوروبية. فهو يدعي أن علاقة الفن والإقطاعي كانت تقوم - حتى في القرون الوسطى الأوروبية - على أساس الحقوق والواجبات أي - عبارة أخرى - على التعاقد^(١). ونحن، أُنوعاً من الحقوق والواجبات يتوفر حتى في العائلة والقبيلة والبنى الجماعية الأخرى، ولكنها حقوق وواجبات معطاة وطبيعية. وهي ليست مرتبطة بالتعاقد وإنما بقراءة الدم والحسب والنسب وغير ذلك. لكي يتعاقد الإنسان يجب على المجتمع أن يعتبره صاحب إرادة حرة. «الحقوق والواجبات» الطبيعية انقائمة - بوصفها نظاماً عضوياً مقدساً - ليست من صفات الإقطاع الأوروبي بالذات، وإنما من صفات كافة المجتمعات العضوية. ومحاولة تاييلور هنا تساوي محاولته اتوصل إلى فكرة المجتمع ثماني في القرون الوسطى الأوروبية من التعايش بين منطومتين حقوقيين: حق الكنيسة وحق الدولة. أو من وجود النبلاء ككيان مستقل في القرون الوسطى الأوروبية، مقابل غيابها في الشرق، روسيا مثلاً، حيث قضى إيفان الرعيب على هذا التوازن^(٢). هذه المحولة النظرية تنفذ في الواقع مهتين متوازيتين:

١ - مركزة الديمقراطية والمجتمع المدني، في أوروبا أو جعلهما من صفات الحالة الأوروبية.

٢ - نفى صفة الحدانة عن المجتمع المدني وبالتالي قطع الطريق أمام إمكانية فهمه تاريخياً، أي ك مفهوم محدد تاريخياً.

تلتقي نظرية العقد الاجتماعي مع ذاتها، أو تتخذ شكلها النظري المتلائم مع جوهر فكره التعاقد عندما تصبح السلطة ذاتها طرفاً في التعاقد الاجتماعي، ويصبح عليها أيضاً حقوق وواجبات، وذلك في معالجاتي جون لوك حول الحكومة في العام ١٦٨٩، حيث لم يعد الحاكم إلهاً (Leviathan)، كما لم يعد المواطن مجرد رعية. عاد الإله حاكماً أرضياً وعادت الرعية

Charles Taylor, «Modes of Civil Society & Public Culture», vol. 3, no. 1 (Fall 1990), p. 103 (١)

Ibid., p. 101

مواطني. ولكن على أساس التعاقد الاجتماعي وليس على أساس العضوية في الطبقات السياسية باعتبارها، يخضع الحكام وبقية البشر للقوانين نفسها لأنهم أيضاً معرضون للأهوال ولتطوير مصالح شخصية منفصلة عن مصلحة الحكمة، تجذب بهم عن واجباتهم التي نعاقدوا على القيام بها^{١١}. لذلك لا بد من أن يخضع الحاكم والمحكوم والغني والفقير لطائفة القانون.

ولكن ما هو القانون؟ إنه التجلي المدني أو التعبير المدني عن القانون الطبيعي أو قانون العقل الذي نسميه ونفسه وتطبيقاته سلطات المجتمع المدني. وقد كان هذا القانون، بحسب جون لوك، سائداً في الحالة الطبيعية وليس في الانفصال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية فحسب. المجتمع المتخيل من دون دولة ليس حالة غرائزية ولا حالة حرب، وإنما حالة مستتبطة من صفات الإنسان، وهي لا تشمل الغرائز والشهوات فحسب، وإنما العقل والإرادة والأخلاق أيضاً، الأخلاق التي لا توجد من دون دولة في نظرية هوبز العقدية. والأخلاق كفكرة عند هوبز كانت فكرة مدنية.

التجرد من الدولة عند لوك لا يتركنا مع حالة يتحرك فيها الأفراد حركة الدرات، كما اعتقد هوبز، وإنما يبقى العقل والأخلاق وبقية المجتمع والحالة الاجتماعية، أي بالإمكان تخيل وتصور المجتمع من دون دولة، لا يسي لوك هذا المجتمع المتخيل من دون دولة المجتمع المدني وإنما الحالة الطبيعية. ويطلق اسم المجتمع المدني على الحالة السياسية، أي على الدولة أو المجتمع المنظم سياسياً. ولكن الانفصال بين المجتمع والدولة قد وقع، وبغض النظر عن التسمية، وهي فعلاً ليست ذات شأن هنا، أصبح بالإمكان تخيل المجتمع من دون دولة، أصبح بالإمكان تخيل مجتمع منظم ذاتياً من دون دولة وبقوانين العقل الطبيعية. لقد كان بالإمكان في الماضي تخيل الجماعة العضوية، أو القرية، أو العشيرة، أو العائلة (Community) من دون دولة أو خارج نطاق الدولة. ولكن الحديث هنا عن إمكانية تخيل مجتمع من الأفراد من دون دولة.

John Locke, "An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government," (1690) in Peter Laslett, ed., *Two Treatises of Government* (New York: Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 1963), pp. 336 and 399.

هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية هي حالة يسودها القانون الطبيعي، أي حالة سلم وحرية يتابع فيها الإنسان مصالحه بحرية طالما لا تنتقص من حرية الآخرين. ولكن، تنقص هذه لحالة الضمانات اللازمة لنس وتفسير وتطبيق القانون عينياً. واتمجمع المدني هو الرد على هذه الحاجات. أي إيجاد سلطة نس القوانين وتفسرها ويفذها على نحو محايد ومعترف به اجتماعياً وبانسجام مع قانون الطبيعة. وبذلك تنظم السلطة الاستثناء - أي بواقص الحالة الطبيعية - وليس القاعدة، والقاعدة هي أن المجتمع ينظم نفسه تلقائياً. السلطة نس نفاً مطلقاً للحالة الطبيعية (المتحضر)، فالحالة الطبيعية هي حالة سلم لا حالة حرب، ولدت السلطة إداً محدودة نتيجة لاستنباظها من حالة طبيعية تتدبر ذاتها من دون دولة، الدولة غير قانونية، وهي تتدخل لمنع الاستثناء (حالة الحرب، مخالفة القانون الطبيعي، الجريمة...) الخ وليس لتنظيم القاعدة (السلم الاجتماعي). وقدرتها على تحويل القانون الطبيعي الذي قد تتعارضه المبادئ والأهواء المستتعة إلى قانون مدني تسنه السلطة التشريعية وتفسره وتطبقه سلطة قضائية محايدة هي ما نسميه بـ «حكم القانون». ولكن هذا القانون لا يلزم أحداً أو لا يخضع له أحد. ولذلك فهناك حاجة إلى صلاحية إقراره حتى يقوم حكم القانون.

يضاف إلى ذلك، بالطبع، أن لو كان يمنع الدولة أو السلطة السياسية من انتهاك حرمة المنزل حيث الرجل، الأب هو صاحب السيادة وله سلطة مفضة على زوجته وأولاده وخدمه. يختلف هذا الحاجز الذي يضعه لو بين الدولة والعائلة عن الحاجز الأول بين الدولة والمجتمع القادر على تنظيم ذاته. هت يكرر لوك حاجز أرسطو نفسه. فحدود الدولة هنا من التدخل في نس القوانين التي تنطبق على العلاقات داخل المنزل، هي حدود قتل حد شبه خلافاً للحدود المحدائية بين الدولة والمجتمع، لأنها تعني أنه لا يوجد نمرأة وأفراد لعائلة الآخرين أية حقوق كمواطنين حتى في ظل سلطة حكم القانون^(٧). فهي

(٧) نمرأة هي الآخر لمنسني من لحدائهم الأولى، وانكتها الآخر اللحل لفظ. أما الآخر لحدوي فهو ليد، الأعراف تدب، الذين لا نضكس لحدائهم بالأرض عسلاً ومانسني لا نمنع عسكة، انعدام معهم مثل انه مل مع نساء ينظر من اعشارهم لمر مونة أدس من الأسد وهو الفرح الأوروبي الأسس المثلث.

المراحل القادمة سيكون المجتمع المدني المنزل أيضاً. وبعد إزالته إلا أنه الثاني من رأس الدولة يجب أن يزال من رأس العائلة ليسري حكم القانون هناك أيضاً. وطالما كان تعريف المواصر على أنه الفرد الذي يملك، أي الذي يستطيع إعادة إنتاج ذاته اقتصادياً، فإن هذه المهمة غير ممكنة. لأن المنزل يبقى ضمن مملكة رأس العائلة المالك، كما يبقى غير المالكين بمن فيهم النساء والأطفال غير مواطنين. هذا إذا وافقنا بالطبع على استثناء الآخر المختلف دينياً أو عرقياً... الخ.

يمكن عقد نوك الاجتماعي من عرش السلطة إذا التمردت ضد العقد الذي وضعته بتحاوّلها إملاءات القانون الطبيعي بالاعتناء على أصلاك المواطنين، حرياتهم، وحياتهم من دون وجه حق. وهو فصل العزل المنظم عن طريق الانتخابات الدورية، بدلاً من العصيان العنيف والحرب الأهلية، وهي - أي الحرب الأهلية - لا تتم عادة لأسباب ثقافية، فليس الناس محتري حروب أهلية أو عصياناً، وإنما يميلون بطبيعتهم إلى الحصول. يدعو نوك (إذاً) وموضح تام. إلى انتخاب السلطة التشريعية وذلك بتجديد الثقة بها أو بعزلها. ولكن إنجاز لوك الأساس يكمن في تصويره لمجتمع منظم بالتبادل بين البشر، مجتمع يجب إنتاج ذاته تلقائياً من دون دولة. بهذا التمييز جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة وهو قادر على مراقبتها وعزلها.

يميز نموذج نوك للمجتمع المدني بين المجتمع والدولة، ولكن هذا التمييز في نهاية المطاف هو تمييز بين المجتمع والسياسة. مجتمع نوك المتخيل خارج الدولة هو مجتمع اقتصادي غير سياسي (لادولة)، ويمنح هذا النموذج من التفكير مجالاً لاحقاً.

١ - تخيل المجتمع المدني كافتصاد مبر ذاتياً، وهذا التخيل موجود بين العناصر المكونة للمجتمع المدني عند هيفل. كما سنرى لاحقاً، أما عند ماركس، فقد أصبح المجتمع المدني هو السوق: علاقات التبادل المسفطة عن السر السياسي.

حول آراء نوك وغيره من مفكري التنوير في هذا المجال، انظر: Richard H. Popkin, *The Deep*, London: Duckworth, 1994. وكذلك: Richard A. Wasser and James E. Fox, *San Diego, CA: Asher Hill Press, 1996*, pp. 34-36.

٢ - تطور أوتوبيات معادية للسياسة تصور مجتمعاً مدنياً من دون دولة، كبديل من الدولة وخارج عنها، كما في حانة توماس بين (Thomas Paine) (١٧٣٧ - ١٨٠٩) مثلاً. عند توماس بين يتحول الاعتبار الذي يمثله جون لوك في نظرية العقد الاجتماعي إلى عبء كامل لسلطة الدولة، ودعوة عالمية لتحديدها، ولكي يتم ذلك هناك حاجة إلى تحديد البطيريركية في المعادلة. فالدولة بحسب رأيه بحاجة، من أجل بقائها، إلى النظام الهرمي البطيريركي الذي يبدأ بالعائلة^(٨). ويتم تحديد السلطة عن طريق التحالف الأفراد في جمعيات ومؤسسات طوعية تقوم على التعاون والتمثيل بين الأفراد، ثم على التعاون بين الجمعيات ذاتها، إلى أن تقوم جمعية واحدة عامة من الأفراد لأحرار هي بديل عن الدولة^(٩).

ويجوز لنا أن نوه هنا بأمر مشترك يجمع بين الماركسية والليبرالية المتطرفة، يتمثل في أنهما يريان في المجتمع كياناً لاسياسياً، ولا يقردان السجال لحيز عام سياسي اجتماعي في الدولة ومنفصل عنها في الوقت ذاته. وتلك أيقاً يسهل على العديد من الماركسيين الذين حلموا يوماً باستبدال الدولة برابطة المواطنين الأحرار، الانتفاك مباشرة إلى الليبرالية المتطرفة التي لا ترى المجتمع المدني إلا كصوف بخاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي.

الحاجة إلى موازنة هذه النزعات التي تميل لتهميش السياسي أو ابتلاع الدولة من قبل المجتمع، تبنت لمفكرين جاءوا من تقليد فكري آخر، غير إنكليزي، وهو التقليد الذي بدأ مونتسكيو في سياق نظري آخر ولأدب اجتماعية وسياسية أخرى جعلته المدافع عن مصالح طبقة النبلاء. وتصوره للمجتمع المدني ليس تصوراً للمجتمع مستقل عن الدولة كما عند لوك، ولا تصوراً للدولة وحدها كما هو عند هوبز، وإنما هو تصور لتوازن بين السلطة/ الدولة، ومؤسسات اجتماعية سياسية. وهذا التوازن هو الذي يجعل حكم القانون ممكناً. تصور مونتسكيو هذا يبقى للمجتمع المدني وظيفة

(٨) Paine, *The Rights of Man*, edited by Henry Collins (Harmondsworth: in pb.), 1977, p. 103.

(٩) Ibid., p. 186.

خارج السلطة، ولكن في توازن معها وفي إطار حكم القانون^(١٠١). ومنعوه للحديث عن مونتيكيو في هذا الفصل.

تبدو نظريات الحق الطبيعي جميعاً، من غروتيوس (Grotius) وبوفيندورف (Pufendorf) مروراً ببلوك وروسو، وكأنها عودة إلى المجتمع المستقل عن الدولة، أي مجتمع القرون الوسطى، ولكنها في الواقع تؤسس للمجتمع في الدولة، وإن كان ذلك في المقام الأول تبريراً دنيوياً للسلطة المطلقة، فإنه يتحول في النهاية إلى تأسيس رقابة المجتمع على الدولة، إما بالانتخاب، كما في حالة لوك، وإما في خلق الرقابة والموازنة (Checks and Balances) كما في حالة مونتيكيو. وكل ذلك في الدولة وليس خارجها، أي من خلال علاقة حدسية معها. هكذا جاء المفهوم المجرد بتحويل الحد السلبى الذي يحدد المفهوم من الخارج بوضع حدوده مع الآخر، إلى حد داخلي، أي فرق داخلي في المصطلح ذاته، الفرق بين المجتمع والدولة ثم يعد بين مجتمع خارج الدولة ودولة خارجة عن المجتمع، بل هو فرق داخل الدولة كما يرى مونتيكيو وداخل المجتمع المدمى كما يعتقد لوك.

تكتب نظرية العقد الاجتماعي قصة الدولة النظرية أو تحكي حكيمه نظرية، وخلافاً لتحكاية أرسطو فإنها لا تبدأ بالجماعة كمعطى طبيعي للعائلة، وامتداداتها في القرية ثم في الدولة...، بل تبدأ أصحاب عقد الاجتماعى بالفرد وصفاته، أي بتخيل الجماعة (Community, Gemeinschaft, Society)، أي علاقة منعكسة متوسطة بين أفراد ذوي إرادة حرة. هكذا يبدأ أيضاً تخيل الإنسان (الرجل الأبيض المالك) كفرد المجتمع هو عبارة عن تعاقد أو على الأقل علاقة متبادلة بين أفراد من منطقتين نخبية أو أخلاقية أو عمالية، فهو ليس إذاً تعبيراً عن منظومة كوسية عقلانية زرقية منجذبة في قوانين الطبيعة فحسب، وإنما هو أيضاً تعبير عن مصلحة فردية، أو مصالح فردية معقنة أو عقلانية، ولذلك فهي متفقة مع مصالح الآخرين وملتبقة مع سنة تكون: قانون الطبيعة، القانون الإنهبي.

(١٠١) يعتبر شارلر تانور مثلاً من مؤيدي لوك: مونتيكيو من جهة المجتمع المدمى، ويعبر هذا التعبير مصداقاً للتمايزات الملاحقة في النظرية السياسية حول موضوع المجتمع المدمى
Tanon, *Modes of Civil Society*, p. 107-115.

تحرك الإنسان عند هوبز قوى الميكانيك، قوى التحاذب والتشاعر، والمشاعر هي نوع من هذه القوى. هكذا هو الأمر بالنسبة إلى حب الحياة والخوف من الموت اللذين يحركان الإنسان في حط مستقيم جذباً أو تنافراً، وهو يتحرك كأي جسم مدفوع إلى أن يوقفه عائق. وهذا هو أيضاً المعنى الوحيد للحرية الذي يدركه هوبز، حرية الحركة. الموجودات الوحيدة هي موجودات جزئية في حادثة حركة. كذلك انحنى بالنسبة إلى المجتمع. والمادة الملائمة التي تجعل المجتمع يتماثل تأتي من خارج الأمور الأخرى الدين يتحركون نظرياً في كافة الاتجاهات، ولكن لاحقاً في التنوير الاسكتلندي تتخذ قوتها الجذب والعطش شكل نوعي من الأخلاق: أخلاق الأثرة والأنانية وحب الذات من جهة أولى، وشكل الإنثار والعطف والعفة وغير ذلك من المشاعر التي يشعر بها الإنسان تجاه الآخرين من جهة ثانية، والأهم من ذلك، تلك المشاعر التي يريدون أن يشعروا بها تجاهه، هي هذه الحالة، وبخاصة عند آدم سميث (Adam Smith) (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، ثم بعد البحث عن الكلي التامع خارجياً بالنسبة إلى الأفراد، وإنما أصبح موجوداً في الفرد ذاته. المشاعر الأخلاقية، احترام الآخرين، ورغبة الإنسان في أن يكون محبوباً هي بذل الكلي في العزلة، أو هي التي تلعب دور المادة الملائمة. وهي التي توحد العقل مع الأخلاق في آن.

في كتاب تاريخ الأخلاق المقنن بسيمون ماركسبر (Alasdair MacIntyre) المصنف بين ماندفيل (Mandeville) من جهة أولى، وبين شافنبيري (Shafesbury) وأنطوني آشلي (Anthony Ashley) من جهة ثانية، الأول يؤكد أن دافع العقل الإنساني هو جزئي، خاص، أناني، نفسي، مصطنع... الخ. وأنه لمن محاسن الصدق أن تؤدي الأفعال الناجمة عن الدوافع الفردية إلى حيز اجتماعي ينشأ عنوةً بمنجور أن يتابع كل فرد مصلحته هو. بينما يرى الآخرون أن الانسجام مع المحيط ومع الآخرين هو النسبة الأولى المولودة للإنسان، وأن ميل الإنسان الطبيعي هو لتسل. ويدعي ديفيد هيوم (David Hume) التنويري الرعبي المعروف، أنه لا يوجد

على العسوم ، يؤكد عاطفة إنسانية اسمها حب الجنس البشري مستقلة عن علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بالآخرين ، وأن الإنسان لا يطيع القوانين السائدة في المجتمع بسبب وجود شعور عميق وأصيل بالتضامن بين البشر ، وإنما لأنه يرى في ذلك صفحة بعيدة المدى. فالإنسان يطيع القانون لأنه يعتقد أنه إذا تجاوز الجميع القانون ، سوف يكون لذلك تبعات صارمة في المستقبل. العلاقة إذن بين الموجود: ميرتنا، ورغباتنا الإنسانية، والمرغوب: وجود مجتمع مدني، هي علاقة نفعيه وليس علاقة أخلاقية نابعة عن ميل في طبيعتنا.

ولكن التنوير الاسكتلندي بعامة، يرى في مشاعر تعذية والعطف والنبل تكسب احترام الآخرين وفضيلة عقلانية. يصل هذا التوجه التنويري لأخلاقي أعلى درجاته. حسب رأيي، عند آدم فيرغسون (Adam Ferguson) (١٧٢٣ - ١٨٠٦) في كتابه مقالة في المجتمع المدني^(١). ويظهر المجتمع المدني عند فيرغسون كعملية تطور من انفضولة إلى النضوج، أو من الخشونة (Rudeness) (وهي ليست كلمة ملبية عند فيرغسون) إلى التمدنية (Civilization).

وقفة فيرغسون من نظريات الحق الطبيعي وابعاد الاجتماعيين تكمن في انتقاده لاختيار الفرد، أو حتى لصفة أو الستين من صفاته، لمؤسس عبه منظومة فلسفية كاملة منطلقة من تخيله في حانة طبيعية نظرية. متجذرة المراحل التاريخية الحقيقية التي يستطيع الباحث دراسها فعلاً، ويقصد تلك التي مرت بها المجتمعات في مراحلها البدائية. لا يبدأ البحث بالإنسان البربر (وهذا يذكر بمقولة ماركس وإنغلز فيما بعد) في كتاب الإثنولوجية الألمانية، بل أن الفرد يتفرد في المجتمع (وإنما يبدأ بالمجتمع كمعنى. فالإنسان. منذ البداية التاريخية وليس النظرية، موجود في جماعة. وقد رحب هنالك تاريخ للأفراد وإنما هو تاريخ تعبرهم داخل الجماعة.

لقد تناول أرمسترونج المجتمع السياسي ذاته كمعنى طبيعي. وعمد على

(١٧٢) مع مقدمة من: مفهوم المجتمع المدني ومفهوم التنوير في الفكر الغربي من عهد التنوير. تمهيد طباعة هذا الكتاب من جديد هي صعبين على آلاف ولكن استحق هذا نسخة من النسخة القديمة المتداولة في المكتبات العامة. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 2nd ed. (London [n.], 1762).

المجتمع السياسي أو تم التحرر منه (Abstraction) بقي هنالك الإنسان الفرد للانطلاق منه من أجل إعادة إنتاج المجتمع نظرياً وفهمه من خلال هذه العملية. وفي هذا النقيض، أي نقي نظرية العقد الاجتماعي، لا يبعد المداية إلى مجتمع أرسطو السياسي أو الدولة الطبيعية، وإنما يبتلع من الحالة الاجتماعية كحالة طبيعية للإنسان. هذا لا يعني أن السلطة حالة طبيعية ولا أن العبودية حالة طبيعية (العبد، المرأة، الأبناء)، وإنما تعني هذه المداية النظرية الجديدة التي تنفي بداية العقد الاجتماعي، أن الاجتماع صفة طبيعية للإنسان فتعلم أن المهارات (Skills) أيضاً من طبيعة.

من ناحية أخرى، يعني هذا أن كل الحالات الإنسانية وكافة الحضارات الإنسانية طبيعية بالدرجة نفسها، سواء أكان ذلك في الجزر البريطانية أم في رأس الرجاء الصالح أم على طول الطريق، نقي اكتشافها ماحلان حول العالم. وبهذا المعنى يكون مصطلح طبيعي/ غير طبيعي الأقل دقة ودلالة^(١٤) من بين جميع المصطلحات التي نستخدمها من أجل فهم أعمق لنشوء الإنسانية، إذ إن ما يقابل المجتمع المدني هو نقي المجتمع الطبيعي، لأن المجتمع المدني هو أيضاً طبيعي بمعنى ما، وإنما ما يقابل المجتمع المدني هو المجتمع غير المنظور الموجود في حالة الخشونة البدائية.

وكما أن الحالة الطبيعية مصطلح غير موفق، لأن الحالة المدنية هي أيضاً طبيعية للبشر، كذلك فإن اشتقاق العقد الاجتماعي من المنفعة والأناية والمصلحة الذاتية يشوبه الالتباس والغموض. فمن الممكن اعتبار الشرف والكرم والتضحية أيضاً أناية بمعنى من المعاني، لأنها طالما كانت تشكل جزءاً من شخصية الإنسان وقسمه، فإن تدافع عنها يشكل مصلحة ذاتية، ودفاع الإنسان عنها هو دفاعه عن ذاته. هنالك أناية نبيلة وأناية غير نبيلة. وتنبل ليس عكس الأناية وإنما عكس الأثرة، لأن التنبل يفرد في أنايته ورجائه متسعاً لرفاهية وسعادة الآخرين أيضاً، ليس «لمصلحة» «الذات» إذ هي ما يعبر الصالح من غير الصالح، وليس حب التملك وحده هو القادر

على تطوير مصلحة إنسانية بل يستطيع، بليل أيضاً إنجاز ذلك.

وإذا حرمنا النظرية الناس من التبل غير لمقتصر على المصلحة الذاتية الضيقة، فإنها لا نستطيع تجاهل مشاعر أخرى مثل الغضب، والانتقام، والاستنكار، والاستهجان وغير ذلك. وعندما يسعى الإنسان إلى تحقيق مرفوع هذه المشاعر فإنه لا يسعى لتحقيق متعة ذاتية بالضرورة، وقد يصحح الإنسان حياته مدفوعاً بهذه المشاعر، المصلحة والأانية هنا يحملان مفهوماً أوسع بكثير من مجرد المصلحة الذاتية. هنا يلتقي فرعون القادم من خفية التنوير الاسكتندي، مع تقليد آخر هو تقليد مونسكيو الذي لا يتناقص بالضرورة مفهوم المجتمع المدني كمجتمع سياسي متطور مبني على التعاقد وإنما قد يكسله، وهو يلتقي معه في اعتماد الأنظمة المختلفة، أو تنوع المجتمعات المدنية مؤسسة على أنماط من القيم.

يتفق فيرغسون مع مونسكيو مثلاً على أن الجمهورية الديمقراطية هي أكثر الأنظمة حاجة إلى الفضائل (Virtue)، كبديل من فرض التصرف اللائق، بواسطة هرمية اجتماعية متوارثة تتضح فيها حقوق وواجبات الإنسان، أو عن طريق الاستبداد^(١٥). وبهذا يشق فيرغسون حربه بعيداً عن هيوم وغيره من متابعي طريق لوك. الأفراد لا يتصرفون في النظام الديمقراطي بدافع المصلحة الذاتية الضيقة بحسب، وإنما أيضاً من أجل اتصال العام أو أخذه بعين الاعتبار^(١٦).

كما أن مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة، كذلك فإن مبدأ الأرستقراطية هو الاعتدال أو التوسط، في حين أن مبدأ الملكية هو الترفعة أو الشرف. ولكن جميع هذه المبادئ تؤسس حالات نظرية أو نماذج، وفي الواقع تتوفر جميع العناصر في كافة الأنظمة، والسؤال هو على أي أساس تعامل السلطة شعبها وتعامل من قبله؟ ما هو العنصر الرئيسي الذي يحكم العلاقة بين الحاكمين

[15], p. 100

(١٦)

(١٥) فيرغسون عموماً يقول لنا، من دون أن يدري، إن الديمقراطية عليه حاجته إلى ثقافة ديمقراطية لغة عصره. في حين لا يحتاج الاستبداد أبداً لحافة استبدادية. ولا تحتاج الأرستقراطية أبداً لحافة أرستقراطية، ولا أقصى قائلها، لأر الأرستقراطية ثقافة الأرستقراطيين محض، وبنت ثقافة المحكومين. أم الاستبداد فلا ثقافة له غير الخوف، عدا الثقافة

والمحكومين. الديمقراطية، على أية حال، ليست مجرد شكل نظام الحكم وإنما هي مبدأ. وعبر دون توفير هذا المبدأ وتخلله للعلاقات الاجتماعية والمساوية السائدة، يصبح من السهل أن تندرج السلطة إلى مهاوي الاستبداد (Despotism). ونو كان هدف الديمقراطية هو مجرد توفير المساواة بين الناس في تحقيق الرغبة والشهوة والجشع، فسرعان ما سوف ينظم الناس في أحزاب، هدفها ليس الديمقراطية ذاتها وإنما السلطة والسطوة. عندها لا يكون هناك منع من دعم المستبد أيضاً، ما دام هذا المستبد يتبع للجمهور المشاركة في «الغنائم والأرباح»، أي يوفر للناس مستوى معيشياً بلغة عصرنا. يقول فيرغسون إن المساواة في السلطة قد تتحول بسرعة إلى مساواة في العبودية لنسالة. وهذا يعني في عصرنا عملياً تحول الجمهور التوري إلى فضيع يقاد بالتحريض والتعجئة، وتحول المواضع المستهلك المتوسط في الديسقاطيات المتطورة، إلى مواضع مسيطر عليه عن طريق ثوانيتارية وسائل الإعلام أو مستوى الحياة الاستهلاكي الرفيع، يعطي فيرغسون هنا مؤشراً مهماً إلى ما قد يحصل للديمقراطية، إذا لم يتوفر فيها الالتزام بالعبء الديمقراطي، بخاصة إذا أصبح الإنسان ذا بعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وأصبح من السهل قيادته والتحكم به. وإنما نحن المثير التفكير في السهولة التي تجري بها تعبئة المجتمع الأمريكي في حالة الحاجة لتجنيده ندعم السياسة القومية للتدخل في بلد أجنبي، وفي سهولة رسم صورة العدو الداخلي والخارجي وتسويقها، وكذلك السهولة التي يتم فيها تغيير في الرأي العام.

ولكن فيرغسون لم ير الخطر الآخر الثامن في مركزية «المبدأ الديمقراطي» وثانوية موضوع الشكل. ألا وهو الالتزام عشرات الدول في القرن العشرين بالعبء الديمقراطي نظرياً مع دوس شكل الحكم الديمقراطي بالأقدام. وكما يبدو فقد آتت القرن العشرون أن جوهر الديمقراطية ليس مبدأ كائناً وراءها، وإنما جوهر الديمقراطية هو شكلها ذاته، ويبدو أنه لكي يكتب لهذا الشكل النجاح في تأخير العمل السياسي، يجب أن يتوفر إجماع (General Consent) على شكل وقواعد تنظيم العمل السياسي؛ ولعل هذا الاتفاق الاجتماعي على الشكل، هو ما يجب أن يحل محل «المبدأ الديمقراطي»، وإن الأمر الوحيد الذي يقدم ضماناً ضد تدهور السلطة إلى

الاستبداد هو الالتزام بالشكل، الديمقراطية وحسب، أنتهذه شكليات الديمقراطية، وليس الالتزام بمبدأ عام أو فضيلة تميزها.

من هذه الناحية، نرى أن ديفيد هيوم كان أقرب في أخلاقياته الرينة من المنطق، الذي يعزز الحاجة إلى الضمانات الديمقراطية الليبرالية في أيامنا^(١٦). فقد اعتقد هيوم أنه عند وضع الدساتير والأحكام يجب أن يفترض المشرع أن الدافع والمحرك الوحيد للتصرف الإنساني هو المصلحة الذاتية، وعلى المشرع أن يحكم بموجب ذلك، أو أن يستغل هذه النزعة الإنساني لتحويلها إلى خير عام^(١٧) عن طريق قانون عقوبات حكيم وغير ذلك. وهذا هو متطلب المؤسسة الديمقراطية التامشخصية، أي غير المرتبطة بوجود شخص معين أو برغباته وميوله... الخ، والتي يحتاج إليها المجتمع الديمقراطية لمرقعة وموازنة المصالح الذاتية، ولاستيعاب تجاوزاتها لمصالح الآخرين وللمصلحة العامة، أو استغلالها لتسويات السلطة لخدمتها.

من غير الممكن، بنظر هيوم، الاعتماد على فضيلة خلقية من جهة أولى، ولا على سيادة العقل من جهة ثانية. فالعقل في التصرف الإنساني هو عبد الرغبات. والمعرفة، معرفة الصحيح، وتخطأ لا تقوم إلى العقل. الدافع للعمل الذي بقصد: هيوم هو الرغبة أو الأمنية بتحقيق شيء ما. وهذا تعينه، في نظر هيوم، شعوراً بالتجذب إلى ما يسهل السعادة وتنبؤ ما يجلب الألم^(١٨).

ليست قوانين الطبيعة عند هيوم، قوانين العقل ولا الفضيلة وإنما هي

(١٦) لم يأت ديفيد هيوم مطلقاً في التعميم السياسية، ومن الممكن بحث هذه الأراء من خلال أعماله ومفالاته في سياسة وأخلاق David Hume, *The History of England's State* (1789, 6 vols., Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983], the *Inquiry into the Causes of the Revolution of 1688*, 6 vols., Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983], first published 1748-1762, and *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, reprinted from the Posthumous edition of 1773 and joined with introduction, comparative table of contents and analysis, notes by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Niddich, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1955).

David Hume, *Of the Independence of Parliament* in David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by and with a foreword, notes and glossary by Eugene F. Miller (Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983]), pp. 42-43.

A. H. Basson, *David Hume*, Feltham Philosophy Series (Harmondsworth: Penguin Books, 1966) [1954], p. 41.

«ثلاث علاقات الملكية أو الحيازة وإمكانية نقلها بالاتفاق وضرورة تنفيذ انوعوده أو العقود»^{١١٢}، أساس المجتمع المدني هو ضمان وحماية الملكية وحرية التعاقد. إضافة إلى ذلك، فإن ما يشكل المجتمع المدني بطبيعته الحال هو الأرستقراطية كما في نظر مونتنسكيو أيضاً، فهي التي تضع أسس المجتمع المدني. ومن أجل أن تتوفر الرقابة والموازنة يجب أن ينشأ مجلس يحافظ على حكم القانون، وسيلة تنفيذية لها «الحق الوحيد في التنفيذ منعاً للتنافس بين الأرستقراطيين، المجتمع المدني المتميز، كما هي الحال عند لوك. ليس بالضرورة ديمقراطياً، ولكن يجب أن تتوفر فيه حماية مؤسسية للملكية وحكم القانون ونوع من الرقابة على السلطة وموازنتها. هذا هو الموقف الذي جعل روسو يسخر من الحرية الإنكليزية باعتبارها حرية لوردات وملثقيي نجل من بقية الشعب وعلا نتوجب عليهم اتضاعه. وسوف تتخذ جمهورانية روسو وشعبويته خط تطور مخالفاً تماماً في تاريخ فكرة المجتمع المدني، كما سنرى لاحقاً.

يعارض هيوم موروث أرسطو ونوما الأكويني (Thomas Aquinas) حول نظام كوني كلي يشمل في ما يشمل، المؤسسات الاجتماعية والعدالة وغير ذلك. هذه المؤسسات بالنسبة إليه هي من صنع البشر، وبالتالي هي اصطناعية (Artificial). وهي لا تحل أي معنى لا تاريخي، وإنما هي مجرد ممارسة إنسانية، أي من صنع البشر. ولكن، من ناحية أخرى، رفض هيوم التفسير التعاقدني لوجود المؤسسة الاجتماعية، لأنها براءه، قائمة قبلياً بالنسبة إلى الفعل الإرادي للإنسان الفرد الذي يولد على أساس وجودها ويعيش وينمو في ظلها، ولتفسير قيام المؤسسة الاجتماعية، امتداداً من وجود العائلة ككيان عضوي، يستخدم هيوم مصطلحات مثل: الحفظ، البصيرة أو رؤية العواقب والتقليد، ونشوء الشعور بالملكية. «لي» و«لنا»، وانتعوه على احترام هذا

(١١٢) هذا تفسير هيك لمفهوم الليبرالي لـ هيوم. انظر: Friedrich August von Hayek, *Law, Liberty and Laissez-faire*, *A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1978], vol. 1, *Rules and Order*, p. 46 and D. Stewart, «Government, Contended Development, Expectancy and Innovation» in: Louis Schneider, ed., *The Social Origins of Human Nature and Society, Heritage of Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), pp. 11-115.

الشعور في العلاقات خارج العائلة، وتطوير الثقة (Trust) (المقصود هو حالة الأمان الناجمة عن الالتزام بالعهود) بما يخص العلاقة مع ملكة الذات والآخر وديمومتها في المستقبل. وعندما يعمم احترام ملكية الآخرين وحفظ الرغود، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أنها عادات اجتماعية نافعة لأنها تمكن من ممارسة حياة اجتماعية منظمة. هذا النوع الاجتماعي هو نتاج الأعمال الفردية وليس نتاج خطة قونية، وأهم ما في نتائجها أن الفرد يعتاد على تقبل السلوك الذي يحترمها وعدم تقبل السلوك الذي لا يحترمها، وبذلك يستدخل الفرد النوع العام ويحوّله إلى أحد خصائصه، أي أن فضيلة احترام المصالح العام ليست مولودة بل مكتونة ومتبناة اجتماعياً.

يرمض هيوم نظريتي الحكم بالحق الإلهي والعقد الاجتماعي على السواء. فالتعاقد الاجتماعي قضية نظرية غير قديمة، والمواطنون لا يخبرون خلال حياتهم بالدخول في مثل هذا التعاقد الذي ينتج حكومة. والتعاقد الذي لا يعرف الناس بوجوده هو تعاقد غير قائم. يؤكد الإنسان في مجتمع خاضع لنوع من الحكومة، ويجد نفسه في وضع يضطر فيه لطاعة قوانينها، ما عدا قلة من الناس تفضل الموت على طاعة القوانين. وهي قلة خشي منها هيوم كثيراً لأنها بتعصبها وحماستها، قد تؤدي إلى الفوضى والخراب¹⁰⁰. تكن دلاء الفرد للحكومات يجب أن يتركز على أمر آخر غير هذا الولاء ذاته (لأن الولاء ليس مولوداً بالطبيعة ولا يوجد تعاقد). وهذا الأمر هو المنفعة أو المصلحة الإنسانية في وجود حكومة لأغراض الحماية الداخلية والخارجية. عندما تنعزز درجة استبطان هذه المصلحة من قبل الأفراد، وبعد أن تدل طاعة القوانين على منفعة منبטنة من قبل الأفراد يصبح الولاء شئمة مثله مثل العدالة، أي احترام الملكية والتعود كما أسلفنا.

وعندما بقيت مشكلة نشوء المجتمعات السياسية تاريخياً وليس نظرياً من دون حل، استنتج هيوم هذا المنشأ من مبدأ الحماية ذاته، وذلك عندما قرر أن أصل الحكومات التاريخي هو في طاعة القادة العسكريين في زمن الحرب

100 K. Hackmann, 'The Structure of Hume's Political Theory', in: David Fate Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 192-193.

والمنفعة المبتينة من ذلك. وهكذا نرى أنه حتى التجريبي هيوم لم يستطع التخلص من استنتاج أو استخلاص التاريخ الماضي من المبدأ النظري الذي يتبناه في الحاضر لتفسير الطاعة أو الولاء للحكومة. ويبقى أساس وجود السلطة هو هذا الولاء المؤسّر على اعتقادين:

١ - أن الحكومة تعلم الخير العام.

٢ - أن للحكومة خطأ في أن تحكم.

وأهم من في خدمة الخير العام هو حماية الملكية وحفظ الوعود أو التعاقبات، وهذه لا يمكن أن توجد من عفول ونسيات الأمور وحدها. وإنما هنالك حاجة لمؤسساتها أو لوجود مؤسسات ترشد السلوك الإنساني وتجعل فيه نوعاً من العدة والرتابة والتكرار، بحيث يصبح بالإمكان حساب وتوقع سلوك الآخرين. ومن دون ذلك يفقد لإنسان حريته الاجتماعية، أي قدرته على اتخاذ قرار مع حساب النتائج، ولذلك يرنى هيوم أهمية قصوى لوجود المؤسسات عبر المشخصة في أي مجتمع يعتبر نفسه مدنياً.

أما بالنسبة إلى حق الحكومة في الحكم فهو برأي هيوم لا يعتمد على شكل حكم واحد. فقد يكون جمهورياً كما في المبدأ الإبطالية، وقد يكون مختلطاً كما في الجزر البريطانية. وقد يكون ملكياً كما في ملكية فرنسا المطلقة، ولكن اعتماداً هو على تطوير نظام حكم القانون وعلى خدمة المصالح العام. قد يكون النظام الملكي كما أسلفنا نظاماً مدنياً إذا أثبت قدرته على تطوير مؤسسات تحترم القانون، وعلى احترام ملكية الأفراد وعقاداتهم. وإذا أضيف إلى ذلك نوع من التعددية ومن موزنه السلطة. وبداً النظام المدني قائماً وقادراً على تطبيق حكم القانون، فمن الممكن أيضاً أفراد حيز المجتمع لتصوير حياة اقتصادية تجارية يقطعة كما جرى في القرن الثامن عشر في فرنسا وإنجلترا.

إن أهم معيزات المدنية وانتمدن بالنسبة إلى هيوم هي الحرية الإنسانية في ظل نظام حكم اتقانون.

وإذا قلنا في البداية إن ربه الأخلاقية تصلح لتأسيس التملك بالفسادات التملكية المؤسسية لتطبيق الديمقراطية، فإن محافظته وخوفه من الحزنة،

وبخاصة تلك الحزبية القائمة على إيديولوجيات أو مبادئ عامة، واعتقاده بصيرورة تحويل احترام الخير العام إلى أولوية عند الأفراد، تؤسس جمهورانية كلاسيكية قائمة على احترام منكية السواطينين التقديرين على الدفاع عن حرية وطنهم بالسلاح، وتلك هي 'الجمهورانية' المحافظة التي يعاد اكتشافها في علم السياسة الغربي، وبخاصة الأمريكي حديثاً، على شكل ديمقراطية أهلية (Communitarian Democracy) ولها يعود قسم كبير من الرغبة المعاصرة في إحياء أفكار المجتمع المدني القائمة على الإيمان المشترك بالخير العام، وتحويل هذا الإيمان بتعريف محدود للخير العام إلى فضيلة مدنية (Civil Virtue) ^(٢٢١).

ولكن بفسر هيوم لنوعية المدنية لا يقتصر على هذه المقابلات، فبؤرة نظيراته لا نلتصق فقط في حماية الفرد وحرية، أي ملكيته، بالأساس عن طريق القانون وحماية عملية النباش المضاغي في المجتمع. وإنما هنالك أيضاً بؤرة ثانية للنظرية، وهي أن المدنية تعبر عن ذاتها أيضاً بتطوير العلوم والفنون، والفرق الأساسي بين الحياة المدنية وغير المدنية هو الفرق بين الحياة الإنسانية اللاتفة والمريحة ومجرد الحياة الانسانية، يجب إذا أن يتوفر حد أدنى من شروط الحياة المادية ومن المستوى التعليمي والفني من أجل الحديث عن حياة مدنية.

رأى آدم سميث أن هيوم قد اكتشف أهم مراحل تطور المجتمع المدني بتخلص المجتمعات الأوروبية من ماضيتها الإقطاعي، وهو أول من أظهر كيف أن التجارة والصناعة أتجتا بالتدريج النظام والحكومة الحسنة ومعهما الحرية والأمن للأفراد وسكان البلاد. الذين كانوا يعيشون في حالة حرب مستمرة مع جيرانهم وفي حالة تبعية مطلقة لأربابهم ^(٢٢٢). لقد أدى تطور التجارة برأي سميث إلى سقوط النظام الإقطاعي/ الفروسي أو العسكري.

(٢٢١) John Greville Agard Pocock's *The Macmillan Manuscript: The American Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1975]), and *Great Commerce and Liberty: Ideas in Context* (Cambridge [Cambridgeshire]: New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 125-41.

Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in R. H. (Ed.) Campbell, and A. S. Skinner, eds., *The Works and Correspondence of Adam Smith in 6 volumes* (Oxford [Oxfordshire]: 1976-1982, vol. 2, p. 412.

ويؤكد وفر الشروط لجدولة الحرية في سلم الأولويات معرفة كحفاظ على العدالة والملكية وأمن الأفراد في ظل حكم القانون.

ومع أن تطور التجارة والصناعة هو شرط الحرية الفردية، إلا أن سميت لم يره قادراً وحده على تحقيق العدالة، كما شوب كتاباته الاحتجاج على انعدام العدالة في توزيع الثروات والأعباء الاجتماعية. وقد اعتبر التدخل للحد من الظلم وانعدام العدالة وانتشار الامتيازات بغير حق إحدى أهم وظائف المشرع لأن جميعها عثرات في طريق تحقيق الحرية^(٢٢).

بقي آدم سميت ضمن التصور التنويري لتتجمع التطويرات انبثقي على عقلنة الأنانية أو دمجها في أخلاقية عامة. المجتمع المدني في هذه الحالة هو الحيز الذي يتم فيه نسج العلاقة المتبادلة، أو للدقة، علاقة التبادل بين الأفراد. ولكن هذا الحيز ليس محايداً أخلاقياً أو ناجماً عن تفقائه أو صدفة، انما هو الأعمال الفردية، بل هو حيز أخلاقي مبني على الاعتراف المتبادل. فالرغبة في إثارة الاحترام واكتساب العطف والمودة وثقت النظر والانتباه هي من الصفات الإنسانية^(٢٣). هنالك إذاً إلى جانب الحيز الخاص حيز عام، والحيز العام، وليس الخاص فقط، ذو قيمة أخلاقية، ومن دونها لا تقوم له قائمة. ولكن آدم سميت يوسع حدود الحيز الخاص عندما يتحدث عن يد السوق الخفية (The Invisible Hand) في سياق معارسته المبدئية للتدخل الدولة في شؤون الاقتصاد. لأنه يعتقد أن الانطلاق من المنفعة الفردية لكل عامل فرد ينظم المحصلة العامة في النهاية.

التفسير التلاحق لسميت يخرج هذه العبارة، المتلائمة مع سطر الإنتاج الرأسمالي في مراحله الأولى، من سياق نظريته الأخلاقية العامة. وفي هذه النظرية تعتبر دوافع الأفراد الفاعلين، بما في ذلك في السجل الاقتصادي، غير منفصلة عن اعتبار الحيز العام جزءاً أخلاقياً، وغير منفصلة عن دوافعهم

Stefan Collini, Donald Winch and John Burnham: *This Noble Science of Politics: A Study in* (1973) *Seventeenth Century Intellectual History* (Cambridge [Cambridgeshire], New York: Cambridge University Press, 1983) p. 29.

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (1791) (Oxford: Clarendon Press, 1982) p. 30.

الأخلاق الاجتماعية^(٢٥)، ولكن. ومع ذلك، هل بالإمكان تجاهل التناقض البارز لتعيين؟ وما هو الدافع المحرك الأول للفعل الإنساني في السوق الرأسمالية، ذلك الدافع الذي تخضع له بقية الدوافع؟ إن اعتبار الحيز العام في السوق الرأسمالية حيزاً أخلاقياً أو ذا طابع قيمي، هو من باب خلط المرغوب فيه بالمرجود عند تصوير منظري البرجوازية الفكرية لمنظ إنتاجها في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.

لا يطلق آدم سميث في نظريته حول ثروة الأمم من تراث لوك وحده، وإنما أيضاً من نقد هيوم لهذا التراث. هذا النقد الذي يؤسس نقطة جديدة في تصور المجتمع المدني يقود فيما بعد إلى الفكر الليبرالي. ولذلك يقترح سميث العديد من المؤسسات الاجتماعية التي من شأنها تحويل أو ترجمة المصلحة الذاتية الفردية إلى خير عام، وهو يحاول الموازنة بين الطبقات الثلاث: النبلاء والبرجوازيون والعمال. وعلى المنحى برأيه أن يستمع إلى البرجوازيين بارنياب وحذر، فهدفهم الأساسي ليس ازدهار المجتمع وإنما أرباحهم، وقد تنشأ تعارض بين أرباحهم وبين ازدهار المجتمع.

لقد مزق هيوم الوحدة التنويرية بين العقل والأخلاق. وقد بنيت نظرية المجتمع المدني التنويرية بأكملها على قدرة البشر على اعتبار الصالح العام فوق المصلحة الفردية، لا على فرض المصلحة الفردية ولا على رؤية الصالح العام كمجرد مجموع للمصالح الفردية^(٢٦). هذه هي أهمية النوعية التنويرية، وهذا هو أيضاً السر في محاولة العودة إلى هذه المبادئ في أيامنا، بعد مازق إيديولوجيات القرن التاسع عشر ووصولها إلى طريق مسدود في نهاية القرن العشرين. وحدة العقل والفضيلة في التنوير هي أساس المجتمع المدني، وقد كانت هذه الوحدة ذاتها قاتبة عند لوك، ولكن في حكمة قوانين الطبيعة، قوانين الله. يفصل المجتمع المدني في عصر التنوير بين الصالح العام

(٢٥) انظر مناقشات آدم سميث عن هذا الموضوع، في Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, Toronto: Maxwell Macmillan International, 1992), pp. 32-35.

(٢٦) في هذا المجال، لا يخرج روسو عن التنوير. «في الواقع من يدعه حظه» وإنما خروجه عن إطار فكر التنوير هو في رومانسيته الغنائية. «في جعل الصالح العام يؤسس إرادة شعب». *الإرادة العامة*.

والمصالح الخاص، ثم يعود ليتوسط بينهما عن طريق العقل والأخلاق والمؤسسات الثلاثة معهما. وهنا تمت علمنة فكرة المجتمع المدني نهائياً.

المصلحة الذاتية، المعقولة عند هوم هي تلك التي تلائم بين قوانين العدالة، وبين أكبر قدر ممكن من الربح أو من تحقيق المصلحة الخاصة. المجتمع أو الحيز العام يحدد له ليس أخلاقياً وإنما هو مجموع الأفراد وعلاقاتهم. والمصلحة العامة هي التابعة من متابعة كل فرد تحقيق مصلحته الذاتية، ولذلك فإن قوانين العدالة ذاتها هي قوانين خرجية عن الفرد. الفرد يجري وراء مصلحته هو ومن المفضل أن يتبعها في إطار قوانين العدالة، ومن المستحسن أن يتم استدخال هذه القوانين، في نهاية الأمر، فإن ما يحافظ على تماسك المجتمع ليس قاعدة العقل ولا وحدة العقل والفضيلة، وإنما هو التحقيق المعقن للمصلحة الفردية. شر الفرد أو غيره، مثاليه أو فضائله ليست أساساً يستق منه المجتمع بأسره، فإذا ما تفقنا على أن الفرد شريك. ذهب بضمه (هومز) لاستثقت من هذه الطبيعة مجتمعاً من نوع معين، وتو عرّفنا الإنسان خيراً (التنوير الاسكتلندي) لاستثقتنا منه مجتمعاً ونظاماً أساساً من نوع آخر. ولما موضوع الأخلاق هو الحيز الخاص، أما موضوع الحيز العام، فهو العدالة. وهذا التمييز هو ما يحاول المجتمع المدني أن ينجبه حتى عصرنا هذا، ولا معنى لهذا المفهوم (إذ لم يكن المقصود منه هو الدولة ذاتها، بالطبع) إلا إذا حاول التوسط بين العدالة والفضيلة. وإذا حافظنا على هذا الانفصال الهومي بين العدالة والفضيلة، سيكون بالإمكان الاكتفاء بالنسبالية من دون الحاجة لمفهوم المجتمع المدني، ففي النظرية الليبرالية الكلاسيكية يجب أن تطبق الدولة العدالة القانونية في الحيز العام. أما الحيز الخاص، فمتروك في هذه النظرية لقرارات المواطنين الأخلاقية، ولا وجود لحيز عام يتوسطهما بحيث تطبق فيه العدالة من منطلق أخلاقي ويقوم على الأخلاق الثلاثة مع العدالة.

ثانياً: تقليد آخر: توازن القوى

بعد جتيار مونا غتره لويس الرابع عشر، ومع انتقال لسيكية من الإقطاعية المتوازنة بين الملك والنبل والأكابوس. انطلق صوت المجتمع المدني من بين صفوف النبلاء الذين يشكلون الطبقة المهيمنة النفوذ. وقد ليس هذا الصوت، صوت مونتكيو (Montesquieu)، تعبيراً آخر لمفهوم

المجتمع المدني وهو التقليد الذي جعل أسس التمدن تقوم على التوازن بين القوى التي تشكل الدولة أو بين السلطات^(٢٧)، ويختلف مونتسكيو عن هوبز ولوك في أنه لم يحاول وضع نظرية في المجتمع أو في الدولة. بعبارة، لم يفترض حالة طبيعية ولم ينطلق من فرد طبيعي مفترض. لقد استلحق مونتسكيو لقب مؤسس علم السياسة لأنه تحرراً على أن يجعل معابنة الدول والشعوب وعاداتها موضوعاً له، يستنتج منه المبادئ التي تحكم القوانين الوضعية لهذه المجتمعات، أي ما يسميه هو بروخ الشرائع (Esprit de la loi). وهو يقول في كتابه روح الشرائع من العام ١٧٤٨: «إن هذا العمل يتخذ الشرائع موضوعاً له وكذلك العادات والتقاليد المختلفة لجميع شعوب الأرض. ويمكن القول إن هذا الموضوع واسع جداً لأنه يشمل كل الناس»^(٢٨)، ولذلك يقول ألتوسير (Louis Althusser) إن الفرق بين علم مونتسكيو السياسي وعلم هوبز هو كالفرق بين غيزياد نيوتن الجبرية وفيزياء ديكارت التأميلية^(٢٩). وإذا أردنا أن نزيد هذا التنبيه وضحاً نقول إنه لفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية. استنتاجات مونتسكيو تحليلية استقرائية تعود إلى النظرية السياسية بتعميمات مستمدة من التأمل التاريخي، لتجعل هذه التعميمات أساس نظرية استدلالية. أما نظرية هوبز، فهي استدلالية تبدأ وتنتهي بكتاتيف نظرية.

يرفض مونتسكيو كون نظرية العقد الاجتماعي تحتوي على دور منطقي. فإن أي تعاقب أو اتفاق اجتماعي يفترض أصلاً مجتمعاً قائماً. وفي العلوم الاجتماعية قد يكون التفسير الذي يفترض ما يفسره أمراً مقبولاً خلافاً لعلم المنطق، مما يعني أن رفض مونتسكيو غير مؤسس جيداً. لا تشرح نظرية

(٢٧) مع أن هناك من يضع برزخ القوى والسمات، فالسلطة التنفيذية مثلاً لا تشكل قوة عند مونتسكيو، وعلى أي حال، هناك فرق أكبر بين مدلول توازن القوى وبين الفصل بين السلطات، الذي لم يفكر به مونتسكيو، من نحو ما تصورنا لتوزيع هيئات العربية في الأمم.

(٢٨) مونتسكيو، دفاعاً عن روح الشرائع، مقتبس في Louis Althusser, *op. cit.* Montaigne, la Philosophie et l'histoire, introduction philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 1984).

استمدت الترجمة العربية لهذا الكتاب لـ لوي ألتوسير، مونتسكيو، السياسة والتاريخ، ترجمة هادي دكري (بيروت: دار الشؤون، ١٩٨١)، ص ١٤.

(٢٩) ألتوسير، لهدايات نفسه.

العقد الاجتماعي قصة قيام المجتمعات، وإنما تعيد إنتاجها نظرياً، وعلى نحو يؤسس نظرية سياسية تفسيرية ومدرسة إثنولوجية. والأمران غير متفصلين تماماً في العلوم الاجتماعية. ومن غير الممكن تجاهل موقف مونتسكيو الإيديولوجي أيضاً. فنبذت نظرية العقد الاجتماعي الأولى هي رفض الهرم الاجتماعي «الطبيعي» والتوصل نظرياً إلى الحكم المطلق وهو، أي الحكم المطلق، خصم مونتسكيو النظري البدود وخصم طبقة النبلاء كافة.

المجتمع موجود في الطبيعة وتكفي لتفسير وجوده غريزة الألفة والاجتماع. النظريات التي تتجاوز ذلك تنقص ولا تزيد. الإنسان مخلوق من الله وهو من حيث كونه كائناً طبيعياً يعيش في الطبيعة مثل الحيوانات. والإنسان، في ثوبت نفسه، كائن عاقل يعيش في «مجتمع مدني» ويحتاج إلى قوانين وضعية. قوانين طبيعته (نكحي لا نقول قوانينه الطبيعية) مشتركة مع الحيوانات. ولكن ما يميزه كإنسان هو القانون المدني الذي يضعه هو والذي ينظم المشاكل الناتجة من حياة الناس في مجتمع مدني، وإدراكهم أنهم مختلفون أو غير متساوس. بحيث يكون القانون هو العلاقة الثابتة بين الوضعية. أنها تنظم العلاقة بين متغيرات، وإن أهم ما يميز مرحلة تطور الحكم المدني في فكر مونتسكيو هو اتخاذ هذا المفهوم، مفهوم المجتمع المدني، شكل حكم القانون. واعتبره أن أي حكومة جيدة يجب أن تخصص محدود أو قيود قانونية، والاسبغاد هو بالضغط غياب وانعدام هذه الحدود. وهو بذلك ليس نظام حكم محدد بل هو انعدام التحديد وانعدام النظام. ولذلك يمكن أن يكون تعريفه سلبياً فحسب. إنه «نظم الكامن في أي نظام. وعندما وصف مونتسكيو الاستبداد في الرسائل الفارسية فإنه رسم، عملياً، كاريكاتيراً للملكية المطلقة كما عرفها في أوروبا.

لا يبحث مونتسكيو عن شكل المجتمعات وإنما عن تطور قوانينها. عن القوانين التي يتصرف الناس بحسبها من دون علم بوجودها. والتي يخضعون لها عندما يضعون قوانينهم. ومن أجل تجنب الوقوع في فخ القانون الطبيعي الإلهي العقلاني الذي تشتق منه القوانين الوضعية، فإنه يقع في ازدواجية الشكل والجوهر. روح القانون والقانون، هذا النظام

السياسي وطبيعة النظم السياسي. ومثلما دفعت نظريته العقد الاجتماعي، على الرغم من غموضه، أساساً لا بأس به للمطالبة بأن يتناسب شكل نظام الحكم مع جوهر عمدة التعاقد إلى درجة التطابق بينهما كما في حالة روسو. كذلك يوفر نموذج مونتسكيو أيضاً موقفاً للتطور، وذلك في العلاقة الحديثة بين مبدأ النظام وطبيعته.

يتجنب مونتسكيو الحالة الطبيعية، ولكنه لا يستطيع تجنب افتراض حالة حدائية ممكنة، أو حدائية نظرية يقوم فيها الأفراد العاقلون بصنع قوانين معقولة. أقل أن تصنع القوانين وجدت العلاقات اللازمة للحدائية ممكنة. انقول بعدم وجود ما هو عادل وغير عادل خرج ما هو مسموح وممنوع من قبل القوانين الوضعية، هو كقولنا إنه قيل أن ترسم الدوائر لم تكن كافة أقطار الدائرة متساوية^(٣١).

تستل العدالة بالنسبة إلى مونتسكيو هي القانون ذاته أو طاعة القانون، كما تختزل عند هوز كشكل من أشكال الالتزام بالعهد. وإنما هي معطى أبدي لا يعتمد على اتفاق البشر. أو على إرادتهم المتبدلة والمتغيرة. لقد استقى مونتسكيو العدالة من اجتماعية الكائنات العاقلة ولبس من الإرادات الفردية لهذه الكائنات^(٣٢). والعدالة تستقي القوانين الوضعية التي تعبر عنها، كما تستقي في الهندسة تعريفات الأشكال الهندسية منيلائها.

القانون الطبيعي الذي أخرجه مونتسكيو من ألباب يعود من الشباك في متاهية مونتسكيو العلمية للتصنيف وفي اختبارات الجغرافيا السياسية التي تناولها، وفي محاولة تذكير بعلمية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يبحث مونتسكيو عن رابط بين الطبيعة والمجتمع يسمح بتوقع من التطورولوجيا أو التنميط. ففي نظريته يؤثر المناخ والمبى الجغرافي وخصوصة التربة واتساع دفة الدولة وغير ذلك في تشكيل ما يطلق عليه تسمية روح

Charles Louis de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, translated by Thomas (٢٠٠١) Nugent, with an introduction by Franz Neuman, Hafner Library of Classics 9, 2 vols. (New York: Hafner Pub. Co., [1962, 1969]) p. 2

Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu* (Cambridge, New York: Cambridge (٢٠٠١) University Press, 1972), p. 12.

الأمة. وروح الأمة بدورها تؤثر تأثيراً حاسماً في تشكيل القوانين وأنواع نظام الحكم. إذن، مع أن المجتمع المدني منفصل عن الطبيعة في تعريفه النظري، إلا أنه في الواقع، أي في التاريخ، تتحول الظروف الطبيعية إلى أحد مكوناته الأساسية.

الاستبداد مثلاً، يتلاءم مع الإمبراطوريات الشاسعة في مناطق لا تسمح بنشوء نقائيد الحكم الذاتي لدى السكان (والثقاليد من روح الأمة) وحيث تعزل الدولة عن العالم الخارجي خلف مناطق صحراوية، والمناخ المعتدل يلائم الأرستقراطية ومبدأها أصلاً الاعتدال والوسطية، والجمهورية تتلاءم بخاصة مع التكتلات السياسية الصغيرة. وفي ظروف لا تسمح بغنى ووفرة مفسدين للأخلاق ولا بفقير مدفع^(٣٢).

ونكرر، من ناحية أخرى، يميز مونتسكيو بين طبيعة السلطة أو الدولة ومبادئها جاعلاً من المبدأ أو الروح الكامنة وراء التشريع، الجانب الديناميكي في عملية التطور. طبيعة الجمهورية هي الحكم الجماعي للمواطنين (السؤال بالطبع هو: من هم المواطنون؟ فليس كل فاضل في الدولة مواطن)، وطبيعة الحكم الملكي هي حكم الفرد بواسطة قوانين وإجراءات وأجسام وسيطة تجري أو تمر عبرها السلطة على نحو شرعي، في النظام الملكي تدير الأرستقراطية القضاء، وتوحد برلمانات لها وزن سياسي وإكليروس له حقوق معترف بها، وروابط مؤسسة وحرفية نستحوذ على امتيازات تاريخية معترف بها، وطبيعة الاستبداد هي حكم الفرد الواحد، حكم تعسفي لا تسري عليه قوانين بل مزاج وأهواء صاحب السلطة. أما بالنسبة إلى طرف المعادلة الثاني، أي مبدأ الحكم فينقسم أيضاً إلى ثلاثة. مبدأ الجمهورية هو الفضيلة أو الشيم المدنية (Civil Virtue)، الذي يجعل المواطنين يتلاحمون في خدمة بلدهم ويدافعون عنه في مليشيات مسلحة، كما يجعل مصلحة المجموع قائمة في تصرف كل فرد، ومن دون ذلك تنهار

(٣٢) نذكر أفكار مونتسكيو بنظريات تاريخية، في القرن الثامن عشر، تحاول أن تقيم الاستبداد على الحاجة إلى مصاديح تربي التي تقوم بها الدولة في المساح الصحراوية الواقعة على حدود مجاري الأنهار. الدولة هي القوة الوحيدة القادرة على إغناء هذه المصاديح، ومن هنا تستمد أيضاً قوتها الحقيقية. هذا ما سمح برفوح بنقاء تربي وجعله أساس الاستبداد الشرقي.

الجمهوريات. ما يحافظ على تماسكها إذاً هو سيادة الفصل ونسب سيادة القانون. أو للدقة، نقول إن الأولى، أي الفصلية، هي شرط الثانية. أي سيادة القانون، في الجمهوريات ونسب العكس.

يسأل بالطبع السؤال: ألا يلاحظ هنا تناقض بين اعتبار الطبيعة والمنهج والنسب الجغرافي وغير ذلك من العوامل الطبيعية محددة لتطور الحكومات، واعتبار هذه المبادئ المذكورة آنفاً، أي الفصلية والشرف والخوف وهي مبادئ محتوية لا مادية، المتغير الأهم في السعادة؟ يمكن، بحسب رأيي، التمييز هنا بين البنية التاريخية والبنية النظرية لنموذج مونتسكيو، وهو نمييز لم يدركه هو ذاته، فالكانونات السياسية تشكل تاريخياً بناءً على الظروف الطبيعية المساعدة وبتأثيرها، إذا أردنا أن نراجع تاريخ تكوينها، فالبنية التاريخية الحقيقية هي في التفاعل مع هذه الظروف الطبيعية ونظور أشكال التعاون الاجتماعي المتلائمة معها واللازمة للتكيف حسبها، أما منطق النموذج النظري، أي القانون الذي يحكم صيرورتها، فهو الصراع بين مبدأ النظام المتشكل تاريخياً وبطبيعة هذا النظام. فإذا فقدت الجمهورية مبدأ الغضبية تصبح نظاماً فاسداً وتصدع^(٣٣)، وإذا فقدت الملكية مبدأ الشرف تنفد مقومات وجودها وشرعيتها. وإذا فقد الاستبداد مبدأ الخوف فإنه يتهاوى. والتنوع التاريخي ناجم بالضغط عن درجات التطابق والتفاوت بين مبدأ الدولة وخصيبتها الموحدة واقعية. يفتتح انكشاف الثاني من روح الشرائع بالمقدمة الثانية. إن فساد كل حكومة يبدأ دائماً بفساد المبادئ^(٣٤).

لقد ميز ماركس فيما بعد في المجلد الأول من كتاب رأس المال بين تاريخ نشوء طائفة رأس المال، أي عملية التراكم الأولي، والذي على الباحث فيه أن يكتب التاريخ السياسي والاقتصادي وتاريخ التشريعات وغير

(٣٣) إذا قمنا انظر وحدها أن جمهورية مونتسكيو هي أيضاً أرستقراطية. لمواظوبها مع انما تكون لأحرار العاكون. ولكن هو يتبين من هذه الحالة فرق بين الفصلية والشرف^{٣٤} نحن مشكلة مونتسكيو هذه فرق إن الفرق في نهاية الأمر ليس في مبدأ واحد في شكل توسعه الاجتماعي، لأن الشرف هو الفصلية الأولى في العهد الملكي، وفصلية الإخلاص شامخ في الجمهوريات الحديثة. تصبح أيضاً فصلية شرف.

ذلك التي أدت إلى نشوء النظام الرأسمالي، وبين تاريخ حيوية الظاهرة، أي عملية إعادة إنتاجها لذاتها، وهذا بطور ماركسي نموذجياً نظرياً يبدأ بالفساحة وينتهي برأس المال. ويذكر الصراع أو التوازن بين مبدأ نظام التحكم وطبيعته بنموذج نظري آخر طوره ماركس لفهم عملية التطور التاريخي، وهو نموذج الصراع بين قوى الإنتاج ووسائل الإنتاج، وهو بين الوحدة التي تولدهما، أي نمط الإنتاج وبين البنى السياسي والحقوقية للمجتمع الذي يجب أن يتكيف معها. كما يذكر كل ذلك بالصراع أو العلاقة الجدلية بين جوهر أي ظاهرة وشكلها، أي وجودها المعين في فلسفة هيغل، بحيث يصبح هذا الصراع هو التحريك الأساسي لأي ظاهرة اكتملت مقومات وجودها وقطعت العلاقة مع ظروف نشوئها التاريخية، أي تضمنتها في ذاتها. وتساعد هذه التعميمات في فكر ماركس وهيغل على فهم ظاهرة مونتسكيو السابقة عليهما. كما يساعد التحلي الناصح للفكرة ولتمييزاتها وتمفصلاتها عند هيغل وماركس على فهم بذورها أو شكلها لأولي عند مونتسكيو.

تتسم لجمهورية إنري الماضي بموجب نظرية مونتسكيو، لأن عهد الدول الصغيرة قد ولى، ولأن الاكتفاء بالقليل، وهو أساس الفضيلة، أي تفضيل المصالح العام على الخاص لم يعد من المبادئ المنتشرة في دول تتطور تجارياً وترداد احتياجاتها. علينا ألا ننسى أن جمهورية مونتسكيو هي ماضوية فعلاً، لأنها جمهورية أرستقراطية ومثاليها الذي كان حاضراً هو الممدد الإيطالية، أما مثاليها الماضي، فهو المدن الكلاسيكية اليونانية: أثينا واربازة، وجمهورية مونتسكيو لا تتجلى في حكم الشعب كله، بل في مثاليه من الشعب، أي الأرستقراطية. وهو يخشى حكم الشعب باعتباره استبداد الرعايا، وهو أسوأ أنواع الاستبداد، فالجمهورية هي حكم الرجال الأحرار وليس حكم العبيد ولا أخلاق العبيد. ويعمل مونتسكيو، بحرص، من تحلي عامة أثينا عن منصب القضاء للبلد اعترافاً من الشعب بعجزه وجهله، وهذا الاعتراف هو صف محمود، لقد كانت الديمقراطية القديمة برأي مونتسكيو في النهاية ديمقراطية أرستقراطية، أي نظرية على الرغم من بقاها في عصره عن كونها حكم الفقراء أو الرعايا.

نظام «الاستقلال» بالنسبة إلى مفكرنا هو المنكية، ولكن المقصود هو

الملكية المنظمة بحكم القانون. يحتل الملك الفرد العرش بموجب قانون أو عرف يحترمه هو أيضاً بدوره، كما يحترم توازن القوى القائم ومراتب الشرف القائمة في الدولة. يمارس حكمه عن طريق مؤسسات وسيطة (Corps Intermediaires) متشكلة بالأساس من فئة النبلاء التي يعتبر تحديد شرفها ارفع من سلطة الملك. والحاكم الفرد من دون طبقة أشراف ومن دون مراتبة هرمية، يكون في الواقع، الفرد الوحيد في الدولة أما الباقي، فرعايا. أي أنه بالضرورة فرد مستبد. وحين يمنع هذا الفرد السلطة لوزير ويتخلى عن الميمنة كعبد لأهوائه ويصبح أسير «الحريم»، فإنما يفعل ذلك عن مزاجية وهوى. إنه يمنع السلطة ليعود فيصدرها بالسلوك نفسه، وهكذا يتطابق الرؤوس بعثية لا يحكمها قانون. الاستبداد هو عكس القانون، كل قانون هو تحديد، والاستبداد عكس التحديد. أولئك الذين يتسلمون السلطة مؤقتاً من المستبد يجهلون دوافعه، فهم «يشاركون» في السلطة، ثم يقالون منها بالمقدرية والحسية نفسها التي لا يذكر كونها^(٣٥)، فلا استبداد لا يمكن من حساب خطوانه، ولو كان ذلك ممكناً لكان هناك قانون يحكمه. وبالتالي لا تنفص صفة كاستبداد. الاستبداد مباشر غير متوسط، ولا توجد فيه مراتب. الجميع يتساوون في كونهم ذئبة، وليس هناك وساطة، وحيث لا وساطة لا حماية. عندها يكون الشعب، أو الرعية، معرضاً للمستبد مباشرة. وهذا هو كابوس مونتسكيو.

في الجمهورية تقوم الغضبية التي ترى الصالح العام فوق الخاص أو الحكمة الموزعة بين أفراد الشعب، مقام حرة أساسي من سيادة القانون، ولذلك أيضاً تزداد أهمية التربية في الجمهوريات، وتكون التربية الخاصة والعامة منسجمة، ولا ينشأ تعارض بين التربية في العائلة والتربية الاجتماعية. هذا هو النظام الذي يصوره مونتسكيو في دولة شعب التروغلودايس (Troglydytes) الأوتوبية في الرسالة الثالثة عشرة من رسائله الفارسية. يفرض هذا النظام عبثاً كبيراً جداً على الأفراد. وقد علم الشيوخ أبناءهم هناك «أن مصلحة الأفراد يجب أن تكتشف دائماً في المصلحة العامة، وأن الرغبة في الانفصال عن المجموع هي ميل إلى تدمير الذات، وأن الغضبية يجب ألا

تعتبر مكلفة أو مؤلمة، وأن العدالة في التعامل مع الآخرين ليست صدفة وإنما حسنة تؤديها لأنفسها^(٣٦). ولذلك أيضاً تحقق أولئك في تحمل هذا لعب في النهاية وانخروا لهم ملكاً كما ورد في رواية مونتسكيو.

أصبح هذه المهمة أصعب فأصعب مع تطور المجتمعات لتتحول في نهاية إلى عملية قمع ذاتي وانضباط صارم. وأقرب ما يراه مونتسكيو إلى جمهورية سبارطة و«جمهورية أفلاطون» هي الأديرة في عصره^(٣٧)، ويحول هذا التشبيه الفضيلة الجمهورية (Republican Virtue) على نحو متناقض إلى استبداد، حيث إنه يسحور كل الجهد الإنساني بانجاء واحد. وفي عصرنا يذكر هذا بالنوتاتليارية، التي تتلخص بتسرب المبدأ الكلي إلى كافة أجزاء المجتمع أو تحول الأفراد إلى مادة أو موضوع الاستبداد. وكلما ازداد المجتمع تمفصلاً أو تمايزاً بزيادة تقسيم العمل وتوزيع التوظائف الاجتماعية وازدياد الثروة وتنوع الحاجات وغير ذلك. أصبح فرض مبدأ واحد كلي عليه يحتاج إلى عملية قسراً قسري، وازدادت عبية قمع الذات تشويهاً.

ويرأي مونتسكيو أن ما يميز النظام الملكي بدستوره المتوازن حيث تحدد فيه كل قوة في الدولة القوة الأخرى، أو كل سلطة السلطة الأخرى، وحيث يحدد الشرف والمقامات الاربعة سلطة الأفراد. هو أن هذا التوازن الموضوعي يقوم بدور الحكمة والفضيلة حتى لو لم يكن أصحابه المشاركون فيه حكماء أو فضلاء^(٣٨). أي أنه تجري عملية مأسسة للفضيلة بحيث لا تكون مرتبطة بفضائل الأفراد ولا معتمدة عليهم، وإنما تقوم المؤسسة بهذا الدور بتحديداتها للعشوائية والأعبائية التراجعية والمصلحة الفردية. ويذكر هذا التعريف الموضوعي، مرة أخرى، بحجة العقل (Last der Vernunft) عند هيجل، العقل الذي لا يعتمد على عقول الأفراد وإنما على بنية معينة للعمنية التاريخية في حانة فلسفة التاريخ، وعلى بنية معينة للسلطة السياسية في حانة

Charles Louis de Secondat Montesquieu, *French Edition*, edited by C. J. Beitz (London: [c. 1963], pp. 1933), pp. 54, 61.

Hannet G. Kohnen, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (1981) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), p. 409.

Ibid. p. 410.

(٣٨)

فلسفة الدولة، وهذا هو حكم الفرد، أمير محمي من تجاوزاته بواسطة مراتب متميزة، ومراتب محمية من الأمير بشرفها، أمير محمي من الشعب وشعب محمي من الأمير بواسطة هذه المراتب نفسها. كل شيء يتعلق بالنسالة، سلطة ملجومة بماهيتها الخالصة أو بمزاياها، أقل مما هي منحومة بالشروط الاجتماعية الثانية والمسببة التي تشكل سياق ممارسة السلطة لفردية، والتي تعطيها هذا الإيقاع وهذا المزاج اللذين يشكلان عقلها كله بوصف هذه الشروط حاجزاً ووسيلة. حيث يشد كل شخص الحبل نحوه وفي وجدانه مطلقه الخاص به، بحيث يفرض أنتوازاً على الجميع من التجاوزات المتعارضة ذاتها. يمكن وصف عقل الملكية تماماً بأنه تعارض أضراب الجنون بعضها ببعض^(١٣٩).

ثم يقدر مونتسكيو عقل الأرستقراطية ولا حكميتها بخاصة، وإنما اعتد أساساً على شرقها ومرتبته الاجتماعية. إنه لا يؤمن بالنخبة من منطلق التقدير تذكار هذه النخبة مقابل غيب الجماهير كما تؤمن انطريات النخبوية في القرن العشرين، حتى لو اعتقد أن العدة غيبة فعلاً. إن الشرف وهي صميم الشرف تكمن مشاعر العار، والغرور والنزوة والسخاير أو الاستعراضية. فيموجب هذا المبدأ يحكم على عمل الأفراد لا بفضليتها وإنما بلمعيتها. لا بعدالتها وإنما بعظمها، لا بعقلانيتها وإنما باستثنائيتها^(١٤٠).

لقد اتخذ المجتمع المدني عند مونتسكيو شكل:

١ - حكم القانون.

٢ - الفصل بين المجتمع والدولة.

٣ - التوازن بين السلطات أو التوازن بين القوى في الدولة.

ويخطئ العديد من المفسرين في جعل هذا التوازن بظهر وكأنه مبدأ الفصل بين السلطات. لقد انطلق مونتسكيو من قوانين الحركة نفسها التي انطلق منها هوبز، بمعنى أن كل جسم يتحرك بالسرعة نفسها ويحط مستقيماً

(١٣٩) توماس، مونتسكيو، ص ٧٢.

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 2 p. 28 and Mark Hullings, *Montesquieu and the Enlightenment* Berkeley: City University of California Press, 1978, pp. 27-29.

إذا لم توجد علقات في طريقه. وموضوع توازن القوى هو إيجاد هذه العثرات بحيث تحدد كل قوة أو سلطة حركة السلطات الأخرى. والأهم أن نقول إن مونتسكيو هو صاحب الدستور المتوازن ونيس صاحب نظرية الفصل بين السلطات. ولكن مونتسكيو هو صاحب المساهمة الكبرى في سوء الفهم هذا نتيجة لعدم فهمه لدستور الإنكليزي الذي أعجب به كثيراً أثناء مكوثه في الحزب البرلمانية بين العامين ١٧٢٩ و ١٧٣٠. فالتوازن الدستوري الثوري من العام ١٦٨٩ كان في طريقه إلى الزوال، إلا أن هذا ما رسخ في وصف مونتسكيو. السلطة التنفيذية منفصلة عن البرلمان المقسم إلى مجلسين، وبالتالي متوازن بدوره، والسلطة القضائية منفصلة عن كليهما، ولكن قوة البرلمان كانت قد ازدادت كثيراً في تلك المرحلة، وأصبحت الحكومة مسؤولة أمامه وفقدت بالتدريج استقلالها. وأصبح أعضاؤها أيضاً من ضمن أعضاء البرلمان، وهذه كلها تطورات لا تتلاءم مع مبدأ الفصل بين السلطات كما فهمه مونتسكيو.

وقد أدى سوء الفهم هذا إلى تشويهات دستورية في الولايات المتحدة؛ فقد حاكت تلك الدولة الدستور البريطاني مترسلاً بتفسير مونتسكيو له، وحوّلت السلطة التنفيذية إلى سلطة متصلة عن السلطة التشريعية، من حيث عضويتها، وهكذا أصبح منصب رئيس الولايات المتحدة لا يتلاءم مع منصب رئيس الحكومة في بريطانيا، وليس مع سلطات الملك في بريطانيا، بل مع تصور الملك جورج الثالث لما يجب أن تكون عليه سلطته هو في صراعه مع البرلمان. ويتلخص التاريخ الدستوري للولايات المتحدة في محاولات متكررة لتحصير التهمة المشوهة، بين السلطات التشريعية والتنفيذية، الناجمة عن فهم مغلوط لسبدأ انفصل بين السلطات واعتباره مبدأ أكثر شمولية من مجرد التوازن أو التحديد والرقابة المتبادلين بين السلطات^{١١١}.

هنا يكمن سر أهمية نظريات مونتسكيو، ومع أنه تحدث باسم الماضي، باسم الليبرالية والنخبة الحقوقية في الدولة، إلا أن نموذج النظرية ونبريات هذا النموذج وحججه النظرية كانت جزءاً لا يتجزأ من أي تصور محاصر

Kingsley Martin, *The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from 1680 to 1815* (London/Westport: C.J. Greenwood Press, 1988), pp. 162-163.

للمجتمع المدني باعتباره وسيطاً وحاجتاً بين الدول والأفراد. ولكن أفكاره تشكل أيضاً جزءاً من التراث الليبرالي بتطويره التوازن بين السلطات إلى الفصل بين السلطات، وبخاصة في دستور الولايات المتحدة الأمريكية. لقد نمازت الوحدة الاجتماعية/السياسية من جديد في أفكار مونتسكيو لكي يعود المجتمع المدني كعملية توسط بين التمايزات والتفصلات المختلفة. وتبين أفكاره، من جديد، أن عملية التمدن هي عملية فرد وتوسط مستمرة تصبح بعدها الوحدة الاجتماعية/السياسية أكثر غنى وأكثر مدينية.

أصبح بالإمكان أن يتحول حتى نظام مونتسكيو الجمهوري إلى وحدة فدرالية بين جمهوريات منفصلة، تجمع بين حسنات الجمهورية الصغيرة والمملكة الكبيرة. بحيث تحافظ الجمهوريات المنفصلة سبياً على تعريف الأخير انعام منفق عليه اجتماعياً. وقد أصبح هذا التصور المحافظ للمجتمع المدني جزءاً من الجمهورانية المعاصرة ومن التصورات الجمعية أو الأهلية للديمقراطية (Communitarian Democracy) مقابل التصورات الليبرالية. وتبرز في التصورات الجمهورانية الحديثة للمجتمع المدني جوانب محافظة من دول شك، تلازم الجوانب النقدية الليبرالية. ومنها الوطنيات المحلية أو الجهوية، والولاءات الجزئية والتصورات الثابتة واللاتاريخية للخير العام، وأنماط وتشكلات أخرى لاخترال الفرد نسي للمجموع المجرد، أي «المجتمع» أو «الأمة». وإنما تصورات محدودة وجزئية تنصب نفسها كمصلحة المجموع، أي تنصب نفسها لاتاريخياً على أنها الخير العام.

نحول صوت مونتسكيو القادم من الماضي إلى جزء من الحداثة، لأن المبدأ الذي يعتمده، دفاعاً عن قوة النبلاء وبرلمانهم في وجه السلك، هو مبدأ معايير وتوازن السلطات.

وتجري في الوطن العربي بمجمله محاولات لمعارضة الاستبداد في عصر الدكتاتوريات بإحياء بنى الماضي وعمرته ومؤسساته التقليدية. كحماية من وحدانية واستبدادية السلطة ومبدأ الخوف، والحق، إن الماضي الذي يُدعى إليه ليس ماضياً سحيقاً. فقد عاشت الخلافة الإسلامية عصور استبداد رهيبة، وإنما المقصد هو إما الخلافة الواسدة، كما ارتسمت صورتها في الذاكرة الجماعية، وإما العصور المتأخرة للإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن

التاسع عشر، والبلدان العربية المستقلة في مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

في أوضاع التحديث القسري المشوه والتابع، يبدو مجتمع ما قبل الحديثة العربية أكثر قرباً من مفهوم «المجتمع المدني»، من مجتمع الحاضر المشوه. ولذلك قد تتخذ النزعة النافذة للأوضاع السائدة شكل توفيق إلى الماضي الغريب الذي يبدو أكثر مدنية. أي أقل استبداداً. ولذلك يطرح طارق البشري مثلاً، انفصال وظيفة بعض البنى الجمعية في الدولة الإسلامية، وبخاصة الأسرة الممتدة وانحازة والحاكم والطريقة، عن وظيفة الدولة كأنها أشكال من التنظيم الذاتي خارج السلطة^(٢٢). كما يطرح فهمي هويدي التوجه نفسه: «ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامي كان يعج بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بتلك الوظيفة من جماعات العلماء والقضاة والمفتين، إلى نقابات الحرف والصنائع، إلى شيوخ القبائل والعشائر ولبوخ الطرق وزعماء الطوائف، إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزاً للإشعاع الثقافي، وكان توقف مؤسسة كبرى مستقلة أقامها الناس بحضانتهم وأدت دورها الكسر هي تأمين مستمرات الدفاع الاجتماعي للأمة. هكذا كان المجتمع المدني يسير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة المجتمع المدني، التي ينشوق إليها البعض في هذا الزمان»^(٢٣).

ولكن الدافع الأساسي من وراء تنصيب المجتمع ضد السيادة أو المجتمع ضد الدولة الرائدة حالياً في الوطن العربي، هو ليس موازنة الاستبداد. من أجل ذلك يلزم تفعيل المجتمع في السيادة ونيل العزوف عن السيادة، ومن دونهما يكون المجتمع إضافة إلى تخلفه عن الدولة، بما في ذلك اجتماعياً، غلبة من الرأسمالية التابعة.

ويبرز أيضاً صوت آخر أمام الاستبداد، وهو الصوت المتحدث باسم المدن، والمدين فوق المسبب. والحق، إن مونتيكيو يذكرنا بأنه عندما تغيب

(٢٢) طارق البشري، «مسألة التصريف من الشريعة الإسلامية والذود الوضعي»، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأحالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت) مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٧، ص ٦٣٥.

(٢٣) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية»، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٦.

(تقارير الأوب/ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٠.

التوازنات وبغيت حكم القانون لا يبقى حداً للاستبداد سوى الدين، أي أن تحديد الاستبداد بالدين ليس من صفات توازنات المجتمع المدني، وإنما هو أحد صفات غياب وجود الاستبداد، وتحديد الاستبداد بالتقييم اندنية يتم في الاستبداد نفسه: «بإستطاعة المستبد أن يجعل رغبته تهيمن واجب رعاية الواندين أو حتى أن يحصها على قتل الواندين، ولكنه لا يستطيع أن يأمرها بترب الخمر إذا كان ذلك يخالف الدين لأن الدين يبقى فوق الرغبة وفوق المستبد»⁽¹¹⁾.

لمونتسكيو إذا أهمية بمعينين، بالنسبة إلى النقاش الدائر عربياً حول موضوعة المجتمع المدني، مثل أفكاره بالمعنى الأول للعدالة أو المستقبل، بطرحها الحاجة إلى التمايز والتمفصل المجتمعي والسياسي، وإقامة التوازنات بين القوى السياسية المختلفة منعاً للاستبداد، الأمر الذي لا يمكن فهمه في نهاية القرن العشرين، من دون التعددية السياسية ودواول السلطة ديمقراطياً ومسؤولية السلطة التنفيذية أمام السلطة التشريعية واستقلال القضاء⁽¹²⁾. أما بالمعنى الماصوي، أي إحياء التقاليد والأعراف والبس الجمعية المراسمة في مواجهة الاستبداد⁽¹³⁾، فهي صمن ما يصلح لأزمة الاستبداد ذاتها، بحيث تجبر السلطة الدكتاتورية على تأدية ضريبة شقوية أو خطابية للدين، أو عن طريق شراء دعم المؤسسة الدينية ونسئ أنواع مختلفة من الدين لشعبي.

ولكن ما تبقي من نظرية مونتسكيو في أوروبا ليس عنصر النبالة والشرف الذي قفت على مغاربه السياسية والاقتصادية أو حوته إلى مجرد

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 2, p. 29

(11)

إن الدين وجعاً آخر حد مونتسكيو الذي يؤمن بوجود جوهري للديانة، حد يتلاءم حد لا يتلاءم مع العدالة، وفي أية شئ لا يفسر «الحد المأمور» مثل كل النظريات الموهراية، أو الإسلام حر من الخوف» بذلك منه ملاتم للاستبداد.

(12) جيداً، تم حظر هذا الكلام ببال مونتسكيو، الذي لم يكن ليبرالياً ولا ديمقراطياً، والكلام أعلاه هو حيط من الديمقراطية والتبيرة، وحر تحاول ترجمة فكرة التوازنات لغة العصر، وهي فكرة مركزية في الديمقراطية الحديثة أيضاً، ولكن لا معنى لها من دون الأحزاب مثلاً التي كانت بعيدة كل البعد عن فضة فيلسوفا الفكري.

(13) لقد بشرت هذه المؤسسة بالنسبة التقليدية بأنها وإصده إلى انصر الجواني المشو في نظامها الاجتماعي، فإن صرحاً لا بد من أن ينشأ في النهاية بينها وبين لإرادة الحرة للأفراد، الذين صدمت إليهم العدالة من خلف ظهر هذه المؤسسة، أما هذه الدين حد ذاته فإنه قد يحصل.

استتار العملية المسماة بالعلاقات الرأسمالية، وإبنا تبقى عنصر التوازن والرقابة المتبادلة (Checks and Balances). معارضة الاستبداد بالعودة إلى بيئنا الماضي التقليدية ترسم تصوراً للمجتمع المدني لا يشمل 'الحريات المدنية، ولا يأخذ بعين الاعتبار تشويه الحداثة لهذه البيئنا وتفريقها من مضامينها الحميمية ليتبقى منها بالأساس عنصر المحافظة والتعصب.

ومع أن الدوافع إلى هذا الإحياء مفهومة، تبقى المشكلة الأساسية التي تواجه القوى الديمقراطية هي كيفية تحويل المعارضة التقليدية التي تبحث عن نوع من التوازن مع السلطة إلى مبدأ ديمقراطي حداثي يحول مبدأ الشرف إلى مبدأ التعددية الديمقراطية كأحد مبادئ المجتمع المدني الحديث.

ثالثاً: الإرادة العامة وانضمام الشعب إلى المجتمع المدني

يسمى مفهوم المجتمع المدني بتجربة فكرية مكثفة عند روسو (Jean Jacques Rousseau) الذي يحتل موقفاً متميزاً بين فلاسفة التنوير^(١٧). ومع أن روسو ينطلق أيضاً من حالة طبيعية ومن إنسان طبيعي^(١٨)، فإنه لا يعتقد بوجود قانون طبيعي أو حقوق طبيعية مثل الملكية وغيرها (كما هو في حالة لوك) وهو لا يفترض الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعي ليؤسس نظرية في فهم المجتمع أو تبرير منطقته القائم. وإنما يؤسس نظرية نقدية لفهم أسباب نشوء الإنسان أخلاقياً في المجتمع، ولهم أصل اللامساواة بين البشر على الرغم من أنهم ولدوا متساوين وأحراراً بالطبيعة. إن يفعل ذلك لا ليبرر العقد الاجتماعي القائم بقيام المجتمع أو ليبرر وجود الدولة، وإنما من أجل تصوير العقد الاجتماعي كما يمكن أن يكون، وذلك بالبحث في الناس كما هم وهي الفئتين كما يمكنها أن تكون^(١٩)، أي أن عقده الاجتماعي يهدف للتوصل إلى كيفية تجاوز تشوهات ومصائب الحالة المدنية. والمجتمع

١٧١) العديد من المفكرين لا يميزونه من فلاسفة التنوير، ولكن هذه الدراسة تصور على عتده كذلك، لكونه سلفاً لفلسفة التنوير وهولتر بالأساس، من مطلقات تنويرية قريبة. أي أن فكره يشكل رد فعل على التنوير من داخله.

١٨) إن إنسان روسو الطبيعي، في رأي روسو، هو إنساناً لا يترشح لإحياء المدنية على لحالة الطبيعية. إنه، بمعنى آخر، إنسان الحالة المدنية، وقد حرّاه روسو من سيطرة الطبيعي.

المدني والتمدنية لا يحملان تداعيات إيجابية بالضرورة. إنهما وقائع تاريخية لا عودة فيها، فالتاريخ لن يعود إلى العصر الذهبي الذي يقع بين حالة الطبيعة وحالة الدولة في التنظيمات الاجتماعية الأولى. ولكن السؤال هو كيف يصبح بالإمكان دفع المجتمع المدني إلى الأمام ليصبح أكثر عدالة ومساواة ليس على أسس طبيعية قطرية بل على أسس مدنية واعية؟

نشوء المؤسسات الاجتماعية السياسية الإنسان الطبيعي الذي يحيل إلى الاكتفاء الذاتي والتعاضد. ويخطئ بعضهم أو يرتبك ويجعل صفات الإنسان الطبيعي عند روسو تبدو كأنها صفات الطبيعة الإنسانية. ولكن صفات الإنسان الطبيعي على الرغم من تشوئها تبقى أساساً راسخاً للأخلاق. ونولد المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، ورغبات جديدة وحاجات جديدة تنزع في الغالب إلى مزيد من الملكية ومزيد من السلطة. الرجل الأول الذي سيج قطعة أرض وقال هذه لي، ووجد من الناس من هم من البساطة إلى درجة أن يصدقوه، هو أول من أسس المجتمع المدني^(٥٠). ولكن الفساد يبدأ من أساس الاجتماع ذاته، وهو الانتقال من الحب الطبيعي وغير المشوه للذات إلى حب أن تكون الذات محبوبة، مرغوبة في نظر الآخرين، أي في الانتقال من «amour de soi-même» إلى «amour-propre».

والإصلاح يتم في المؤسسات، ولكن ليس في المؤسسات فحسب وإنما أيضاً في تربية تجعل المصلحة الفردية تتلاءم وتتوافق مع المصالح العام. وهذا ما يسميه روسو تربية الأفراد كمواطنين. وهو يرفض رفضاً قاطعاً أية محاولة لفصل السياسة عن الأخلاق، فلا يمكن فهم أي منهما من دون الآخر.

لقد تطورت فكرة المجتمع المدني بداية من خلال التناقض مع فكرة المجتمع السياسي، ولكن يتميز وانفصال عن الطبيعة^(٥١). ومن الممكن

Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated and introduced by Maurice Cranston. (1981) Penguin classics, L201 (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 40

Ibid., p. 192

(٥٠)

(٥١) حول رؤية الحالة الاجتماعية، حد روسو، بوصفها حالة انحراف عن الطبيعة. نشأ عند

كثير من الإنسان أنه نبيل. أي أنه مختلف عن الطبيعة. انظر: Keith Tester, *Civil Society* (London: New York: Routledge and Kegan Paul, 1992), pp. 66-67

نقول إنها تصور لتطور المدنية/والمدينة والرحاوية الوسطى - الطبقة الثالثة - مقابل الإقطاع الريفي وطبقاته القديمة. كما تطور مفهوم الإنسان المعتمد من خلال مقابله مع الإنسان المتوحش العسير طبيعياً وجرارياً وتمثيلاته المعاصرة، التي بدأت ترد مع تقارير الرحالة والمكتشفين من العالم الجديد، أوروبا المرحلة العاركتينينة، مرحلة المدينة، هي أيضاً أوروبا الانفصال عن صورة الطبيعة في الأذهان.

نقد تطورت العلوم الطبيعية بانذات مع إقصاء الطبيعة وتحويلها في الوقت ذاته إلى موضوع لبحث والاكتشاف، وتبعاً لذلك فإن كل ما بقى من الطبيعة في المجتمع هو محاولة لتطبيق القوانين الطبيعية. وبخاصة قوانين الميكانيكا المكتشفة حديثاً. على المجتمع لتأسيس العلوم الاجتماعية أو فلسفة المجتمع بدايةً، أي قبل نشوء العلوم الاجتماعية الحديثة. من ناحية أخرى، وبالإضافة إلى قوانين الطبيعة، رسب أيضاً القانون الطبيعي كمصدر للقوانين الوضعية أو كعلمة للقانون الإلهي والعناية الإلهية والنظام الإنجي في الكون.

تم تصور المجتمع المدني، في حاشي لوك ومونتسكيو أو في تقليدي لوك ومونتسكيو، في مقابلة مع الدولة أيضاً إضافة إلى المقابلة مع الطبيعة. وفكر روسو هو محاولة لإعادة الوحدة إلى هذا الانفصال، محاولة لإقامة الكلية من جديد لتشمل كافة العناصر، الشعب في عقد روسو الاجتماعي هو الحاكم وهو الرعية، هو صاحب السيادة، وهو المحكوم. الوظائف هي عناصر أو أبعاد مختلفة في الكنية ونفسها، وتنطلق بذابة الفكر الديمقراطي الحديث من فكرة السائل بين الحاكم والمحكوم، وفكرة السائل هي نقيض فكرة التوازن الميرانية التي تتضمن بالضرورة تعددية وليس وحدة^(٥٢١).

الانفصال عن الطبيعة هو عملية شر، إنه خراف أليم تبدأ معه تشوهات الحالة الاجتماعية. ولكن روسو يعلم تمام، نعلم أنه لا عودة إلى الوراء،

(٥٢١) لقد تصرف غارل سمند طريفته إلى حد انتفاص، بين الديمقراطية والميرانية. معتزاً أن الميرانية تقوم على مبادئ الحوار المستوعب والتوازن. ونعم، الديمقراطية على مبدأ السيادة والتساوي. ويمكن من حيث المبدأ أن نجد شكلاً ثنائياً، أما تطور الديمقراطية التاريخي، بحق، لا يراعي عدم هذا هي إلا أمور ثانوية بالمسألة إيه، لقد اجتمع بالنسبة إلى العديد من مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ولكن يجب فهم ما حصل من أجل التقدم إلى الامام على نحو يصلح أفات الحانة المدنية. ولا يكفي من أجل ذلك تحكيم قوانين العرف السليم. كما لا يكفي الإيمان بالتقدم والتنوير كحل لجميع المشاكل، التي يكمن أساسها في الجهل بالنسبة إلى فلسفة التنوير. بل يجب السؤال عن المصدر اللاعقلاني للأشياء وإعادة الاعتبار للعاطفة، وطرح سؤال حول عقلانية الحلول العقلانية. وذلك كله يلعب دوراً أساسياً في تربية روسو، وفي تكوين شخصية مواضع جمهوريه.

وعند إعادة إنتاج صورة المجتمع المدني عند روسو ترسم كأنها صورة السراة السعوية لمعهم هوبز. حالة الطبيعة ليست حالة حرب بقطع لصفة مع قوانين العقل السليم وإنما هي حالة محايدة أخلاقياً تتميز بالانجاء مع الذات والاكتفاء الذاتي، ويتم الابتعاد عنها نتيجة نشوء مؤسسة الملكية أو مع نشوء الحضارة التي تحتاج إلى مؤسسة تعاكسية الاجتماعية لحمايتها ومشروعية الامساواة التي تصاحبها.

وإذا كانت الدولة تعادلاً اجتماعياً في فكر هوبز يتخلى فيه كل فرد عن حريته كاملة للعاهل، والحاكم المطلق، فإن الدولة عند روسو ليست كذلك وإنما يجب أن تكون عقداً اجتماعياً يتخلى فيه كل منا عن كامل حريته للجميع، أي يتخلى كل إنسان عن حريته لنفسه العسولة للجميع، وذلك لكي يحوز بحرية مدنية من حريته الطبيعية أو استغلالة الذي زال بالاعتماد الاجتماعي المتبادل، إنه يتخلى عن كل شيء، كما هي حالة هوبز، لكي يكسب كل شيء بصورته الجديدة في الحانة المدنية. وكان التعاقد هو عملية تفي للفي بعد الإنسان المفقود لا كإنسان طبيعي وإنما كإنسان مدني، أي كمواطن، وهذا مغزى قول روسو: "لن نصبح بشراً إلا إذا أصبحنا مواضعين"^(٥٤). والحالة التي تسبق ذلك، أي الحالة الاجتماعية المثالية من دون عدد، بعد عقد اجتماعي أولي طالم^(٥٥)، هي حالة فقد

J. A. Shaker, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: J.C. Pbs.), (١٩٦٤) 1981, p. 212

(٥٤) من المستطع من يعتقد أن روسو نظرية صحوي على عقد اجتماعي (David Smith)

(Contract) "الأول هو القديم، الذي لم تجوز الحانة الضميمة ونشوء الملكية، وهو الذي يمكن =

الناس فيها إنسانيتهم ولم يكتسبوا المواطنة. وهي أسوأ حالة ممكنة.

إذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز يؤسس عاملاً، إلهياً فانياً إذا سلطه سيادة مطلقة، فإن العهد «الذي يجب أن يكون» عند روسو يؤسس شعباً قائماً برؤسائه أو من دونهم، وإرادة عامة لا تتجرأ، ولا تنقل، ولا يمكن التنازل عنها، إلا إذا تنازل الشعب عن كونه شعباً. الصلاحية المطلقة نتعامل نلقب ونصبح سيادة الشعب ولكنها تبقى مطلقة، وهي سيادة كلية تستند إلى الإرادة العامة (Volonté générale) وهي إرادة الجميع وليس مجموع الإرادات. أي أن العقد الاجتماعي، كما في حالة هوبز، يشكل كائناً جديداً، لكن له إرادة مستندة إلى القاسم الأعظم بين المصالح، أو مستندة إلى ما يجب أن نكون عليه الإرادات، لو تصرفنا كما لو أن الصانع العام هو بوصالتها الوحيدة. وهو موقف يذكر بقانون عمايوثيل كانت (Immanuel Kant) الأخلاقي فيما بعد الذي يعقل من «تفرد أن يتصرف بحيث تصلح القاعدة التي يستند إليها سلوكه، أن تكون قاعدة عامة. ولكن كانت وضع القضية كقانون خلقي للأفراد وليس كعقد اجتماعي يفرض على الناس أن يكونوا أحراراً.

لم يتمكن روسو الذي كان أكثر عملية في مواقفه السياسية واقتراحاته العملية مما كان في عقده الاجتماعي، من التخلص من عناصر خلاصية في نظريته. كتعبير عن رد فعل على أزمة التحديث الأولى. نجد في صياغة نظريته بذور النظريات الخلاصية التي سوف تميز انديمقراطية الراديكالية فيما بعد، خاصة ما يتعلق بمحاولة تنع الكتل في الجزء والجزء في الكل في علاقة الأفراد بالمجتمع، وإعادة الوحدة للإنسان المضروب عن إنسانيته كوحدة بين الإنسان والمواطنة، تلك الوحدة التي سيبحث عنها ماركس أيضاً فيما بعد، وليس هذا وحده ما يميز النظريات الديمقراطية الراديكالية، وإنما الاعتقاد، إضافة إلى ذلك، بأن الحل يكمن في إقامة نظام اجتماعي/سياسي يضطر فيه الإنسان إلى أن يكون حراً.

- من وجه المجتمع القسم غير العادل؛ والثاني، العهد الاجتماعي «الحقيقي» (خلاقاً للقائم) أي ذلك الذي يجب أن يكون. - Maurice Wilmet Cranston, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau, 1714-1762*. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 102-122.

ردة روسو رومانسية، ولكنها رومانسية من قلب التنوير ذاته وليس من خارجه. صحيح أنه يعتقد أن المال والشجاعة قد أفسدا العمل الإنساني وجعلاه يقتصر على البحث عن مردود مادي أو معنوي، ولكن روسو يتفق مع فلاسفة التنوير في أنه لا عودة إلى الوراء، ونحن نحصل الإنسانية على براءتها من جديد إلا بثورة قد تكون برأيه أشد وبالأ من الشر الذي حالت لتعالجه⁽⁵⁰⁾، كما بين نظام بول بوت في كمبرديا فيما بعد عندما أراد التخلص من البنية وإعادة الشعب إلى «برائته» الفلاحية.

صحيح أن روسو يعتقد أن أخلاقي عصره، أي أخلاقي عصر التنوير، لا يعلمون الناس الفضيلة وإنما في إرضاء الآخرين لكسب ودهم، ولكنه يعتقد أيضاً أن الاكتفاء الذاتي قد ولى إلى غير رجعة. وصحيح أنه يسمي سيادة الشعب ضد نجوبة التنويريين أمثال فونثير، إلا أنه لا يؤمن بحكمة الشعب ولم يعجب بذلك بسلطان الناس، ليست حالة الإنسان الطبيعية حالة اجتماعية وإنما هي بمعنى ما حالة مادة خام مكتفية بذاتها ومجبة لذاتها على سحر طبيعي وعفوي. والعملية الاجتماعية هي تجزئة وتحطيم لهذه الوحدة المتناقضة مع ذاتها من أجل احتلال حيز في المجتمع، وسج العلاقات الاجتماعية والحصول على اعتبار من الآخرين.

ويجب أن يبحث عن المحرك والدافع لعمل الإنسان في الإنسان ذاته وليس خارجه. هذا المحرك لا يمكن أن يكون الفهم أو العقل، فقد يترك الإنسان أن أمراً ما عاد، ومع ذلك لا تفتح بالتحاجة إلى القيام به البحث يجب أن يكون في مصلحة الإنسان، وعلى النظام الاجتماعي العادل أن يعلم الإنسان اكتشاف مصلحته في الخير العام بدلاً من الحالة السائدة، والتي يظهر فيها دعم الخير العام وكأنه تضحية: «الجميع يتظاهر بأنه يضحي من أجل مصلحة المجموع والجميع يكذب... لأنه لا أحد يرى الخير العام إلا إذا كان يتلاءم مع مصلحته، ويجب أن يتحول هذا التوجه إلى موضوع سياسة الصحيحة السائدة عن سعادة البشرية»⁽⁵¹⁾.

Krohn, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, p. 323 (323)

Ibid., p. 336

(37) من رسالته إلى ديموت وردت في:

لا تتلخص المهمة إذًا بالتبشير العقلائي أو في إظهار العدالة أو إقناع الإنسان عقلاً بما هو عادل، وإنما يكمن التحدي في إقناع الإنسان أن مصلحته هي فعل ما هو عادل، من غير الممكن إيجاز الانساق أو البحث عن التماس بين المصالح الأنانية الخاصة كما اعتقد علماء الأخلاق في عصره، بحاصة في الجزر البريطانية، وناقنوا أفكارهم إلى فرنسا من الفلاسفة التنويريين، ولكن من الضروري التوصل إلى مصلحة عامة واقعية حقيقية، وهي ليست حبالاً، ولا هي يد السور الخفية وإنما هي حيز عام قائم على الإدارة العامة، لا يقوم المجتمع نتيجة للندجة إلى حل التعارض بين المصالح الخاصة، لأنه إذا لم يكن هناك سوى التعارض فلا يمكن أن يقرم الرابط الاجتماعي الذي يجب أن يعتمد على أمر مشترك إيجازي ما وليس على غناه فحسب.

تربية الإرادة بحيث تتنجم مع الإرادة العامة هي المسألة وليس تربية العقل. وتربية الإرادة أمر غير عقلائي. إنها تنمية لشعور الانتماء لمجموع، وهذا يعني تنمية الشعور الوطني. وهذا مرتبط أيضاً بأن المجموع الذي ينتمي إليه المواطن يشمل بعضهم ونحصى بعضهم الآخر، ولا وجود للمواطن العالمي، ولكي لا يندهور إلى التعصب يقوم رومو بوضع تمييزات صحيحة نظرياً، ولكن من غير الواضح ماذا يمكن أن نعي عن الناحية العملية مثل: المقصود هو ألا تذوب النفس الفردية في المجموع وإنما أن تمتد أو تنوع لتشمله، أو أن الشعور الوطني ليس غاية بذاته وإنما وسيلة، فعبئاً قد تنحول الوسيلة إلى غاية، وقد يفسر ذوبان النفس في الجماعة على أنه ذوبان الجماعة في النفس.

نقد حضر رومو على تنمية الشعور الوطني في رسائله حول دستور بولندا. ومنذ رومو ارتبط المفهوم الجمهوراني للمجتمع المدني المرتكز على تعريف واضح للخير العام، بوجود وجه آخر له وهو تنمية الشعور الوطني الإقصائي الذي يهدف إلى التحميد الإرادة الخاصة بإرادة المجموع، عن طريق المشاركة في مظاهر احتفائية بهذا الانتماء من أنواع تجسيل السياسة (Aestheticization of Politics) بالمراسم والطقوس الجماهيرية والأعياد المدنية وانتصب التذكارية والأناشيد الوطنية الحماسية، وغير ذلك من

مظاهر «الديانة» النمدنية التي دعا روسو إلى ممارستها في الحيز العام. إضافة إلى الدين المسيحي في الحيز الخاص^(٢٨).

يرفض روسو سلطة الأحكام المطلقة بقوة، معتبراً إياها عبودية، وهو يرفض العبودية في فصل طويل من العقد الاجتماعي باعتبار أن القوة لا تصنع حقاً. وباعتبار العبودية تسلب الإنسان إنسانيته، فجوهر الإنسان هو الحرية ومن دونها تنتفي عن أفعال البشر طبيعتها الأخلاقية، وباعتبار أن العبودية لا يمكن أن تكون ناتجة من تعاقد، فلا تعاقد يعطي لطرف كل شيء ولطرف آخر لا شيء^(٢٩). ولكنه مع ذلك يؤسس سلطة مطلقة، سلطة الشعب مطلقة. ولكن الشعب يعني كياناً مجرداً إذا لم تتوفر الديمقراطية كشكل لسلطته، أي يعني الشعب كياناً معنوياً لا توجد وسائل لترجمته وممارسة قوته. ويفرد النجل لمن شاء من الدكتاتوريين الشعبيين للتكلم باسمه^(٣٠). يعتبر يعسوب تلسون (Jacob Talmon) و كارل بوبر (Karl Popper) وغيرهما من المفكرين روسو أمراً روحياً ومسؤولاً أصاب عن تطور الديمقراطية التوتاليتارية التي تبرز الدكتاتورية الشمولية بصدأ سيادة الشعب وروح الأمة وغير ذلك. ولكن روسو يحاكم في هذا السياق بمفاهيم لم يعرفها ولم يستخدمها وبناء على التقييمات الإندبولوجية في القرن العشرين، أي أن المحاولة العلنية لتفسيره تتم هنا بتصنيفه بناء على تصنيفات وصراعات الحاضر. كان روسو شعبوياً (Populist) ولكن ليس مثلاً لتيار الشعبوية (Populism)^(٣١) بمفاهيمنا نفسها اليوم. وإنما كنوع من التمرد، ليس فقط على النظام القائم وإنما أيضاً على تعويل تنويري تلك المرحلة، ولأستعما فولتير. على الحكم الملكي الممتنور أو حتى على المستبد العادل. وكرد على احتقارهم لبسطاء الناس أو ما يسميهم القرن العشرون بجماهير الشعب، ولكن في عصر روسو لم يقم بعد المجتمع

(٢٨) لغوي يوه وبي هو رائد مكنائاً لديانة في الحيز الخاص، في حين لا يترك هوزر حراً حتى لتعريف الفرد. أما في الحيز العام، فهناك مقرب بين الرأيين؛ إلا أن أخيراً في حالة هوزر، فيجب ألا تكون مدنية. وقد تكون مسيحية إذا اختر العمل ذلك، وإلا ما عي هو رئيس الخيصة المدلي.

(٢٩) لم يدع هوزر بلعجب أن هناك تعادلاً بين الحاكم والمحكوم.

Jacob Leis Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1952) p. 6

Shklar, *Man and Citizen*, pp. 216-217

(٣٠)

الجماهيري ولا مفهوم الجماهير الذي تمتلئ شعبوية القرن العشرين. شعبوية روسو هي رد على نخبويه فونفير وانتوير بعامة. وليست رداً على الديمقراطية الليبرالية ولا على غيرها من تيارات القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد رفض روسو النظام التمثيلي واعتبره عملية تروير للسيادة الشعبية، فممنثو الشعب ينحولون في النهاية إلى أوصياء عليه. وعلى عكس مونتسكيو الذي يعتقد أن كل ديمقراطية بلا ممثلين هي استبداد شعبي مرتقب، فإن روسو يعتقد أن أي حكومة تمثيلية هي تعهد لتحول الديمقراطية إلى استبداد حيث إنه ينظر بعين الشك إلى كل سلطة تمثيلية، وتذلك يترك التمثيل للسلطة التنفيذية فقط، وهي التي يجب أن تكون منتخبة ومسؤولة أمام الشعب. ويبقى الشعب محتفظاً بالسلطة التشريعية فهي لا تنقل. ولكن علينا هنا أن نجل أربعة استنتاجات قبل الاستمرار:

١ - إن روسو وإن كان ينهم المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، بالمسؤولية عن فساد الإنسان في أطروحته حول أصل اللامساواة بين البشر، إلا أنه في العقد الاجتماعي لا يرى حلاً إلا بالمؤسسات الاجتماعية. ولا معنى لعبارة "إجبار الإنسان أن يكون حراً" عند روسو إلا بتفسيرين: الأول هو حكم القانون، أي أن تتم سيادة الشعب عن طريق حكم القانون، والثاني هو طاعة رأي الأغلبية، ومع أن سيادة روسو تقوم على الإجماع، إلا أنه لا تفسير عملياً لمثل هذه العبارات إلا في إجبار الفرد على إخضاع إرادته لإرادة الأغلبية.

٢ - إن روسو راديكالي ولا يعرف الحلول الوسطية في النظرية، أما عملياً، بخاصة في اقتراحاته حول دستور بولندا، فقد كان وسطياً وواقعياً. فهو لم يعتقد مثلاً أنه بالإمكان التخلص من نظام الفئانة بسرعة، ولم يقترح تغيير النظام الفاشم بقطيعة وثورية، وإنما اقترح تحسينه تدريجياً. ولكنه لم يصح الحلول الوسطية في النظرية ذاتها. ومن المفيد أن يذكر ذلك منظور المجتمع السدني في الوطن العربي في المرحلة الراهنة.

٣ - لقد جعل روسو الديمقراطية جزءاً من مفهوم المجتمع المدني، وبعد أن كانت حتى عصره تعتبر حكم الرعاع، جعلها روسو نظام الأشر، ولكن هذه المثالية هي السبب في عدم قدرتها على التحقق، فانديمقراطية رأي

روسو نظام للألوية وليس للبشر. ولكن مع ذلك منح مفهوم سيادة الشعب، وهو تأسس أنة ديمقراطية مستقبلية، رواج وكثافة لم يسبق لهما مثيل.

٢ - يعارض روسو وجود الأحزاب لأنها تشكل إرادات جماعية داخل الإرادة العامة، أي أنها تحاول تشكيل أمة أو أمم داخل الأمة، وبذلك تزدور العلاقة المباشرة بين الأفراد وبين الإرادة العامة وتشوه بالتالي محصنة الإرادة العامة. وفي الحقيقة فإن منطلق روسو يقوم على أن كل فرد يشكل بذاته حزباً وله إرادة متكاملة. ولذلك فإن الترجمة الأولى لآية هي إجماع استفتاء شعبي حول كل قرار مصيري. ولكن إذا وضعنا الأمور في قالب نظري نسبي فإن رأي روسو هذا لا يعني أنه كلما قل عدد الأحزاب كانت الأوضاع أفضل، وإنما على العكس من ذلك، روسو يفضل عدم وجود أحزاب. ولكن إذا أردنا تفسيره بروح نظريته، فإنه كلما ازداد عدد الأحزاب واقترب عددها من عدد الأفراد كان هذا تعبيراً أصدق لتعددية الأفكار والمشاريع، وهي واسعة كعدد الأفراد ذاتهم. ولذلك فإن أعنى أعداء نظرية روسو بمفاهيم اليوم ليسوا التعددية الحزبية والتنظيمية والمؤسسات المدنية على أسسها وإنما نظام الحزبين.

حتى فترة روسو كان يبدو أن هناك تناقضاً بين عصر الفصل بين السلطات والحريات المدنية من جهة أولى، وأي فكرة حول السيادة من جهة ثانية، جعل روسو هذا التناقض في وحدة واحدة جزءاً من منظومته، فسلطة الشعب المطلقة ليست نقيض الحريات بل شرطها. وقد رسخت هذه الفكرة في أذهان الديمقراطيين بعد روسو إلى درجة جعلت جون ستيوارت ميل ودونوكسبييل بذلان جهداً خاصاً لإقناع مثقفي القرن التاسع عشر أن سيادة الشعب شرط غير كاف وأنه من دون إقامة نظام من الحماية القانونية لحريات الأفراد والافئات قد تتحول سيادة الشعب إلى قمع أفراد الشعب وقمع حرياتهم^(١١).

يعترف روسو الحرية المدنية هي العقد الاجتماعي يكونها تأمين الإمكانية لكل إنسان هي أن يحصل على سعادته بطريقته الخاصة وبحماية من الإرادة العامة وقوانينها. هدف روسو، مثل هدف ماركس، ليس السلطة بل الحرية

من خلال النظام الاجتماعي الذي يؤمن بالإنسان لثمة مع جوهره، وجوهره عند كليهما هو الحرية. ولكن تفسيرهما النظري محتمل وجهين، إن كان ذلك في الثورة الفرنسية، وإن كان ذلك في الثورة السوفيتية، ولكن الارتباك النظري الذي نتج عن النظريات يجب ألا يؤدي إلى التضحية بالقمع مع الثورة التي فرت رباح التغيير التاريخي. فكل منهما موقف جوهري يجب ألا يصحى به في سبيل إزالة الارتباك أو خجلاً أمام ليبرالية نهاية القرن العشرين.

ويتنحصر هذا الموقف في أنه لكي تتلاءم الحرية مع السلطة يجب أن يتوفر قدر من المساواة، وإذا لم تتوفر المساواة تتناقض السلطة مع الحرية لأن هدفها يغدو حماية وتأمين المساواة بين البشر. ليس هنالك مكان في عقد روسو لمواضع غني إلى درجة يمكنه من أن يشتري الآخر، أو فقير إلى درجة يضطر فيها إلى بيع نفسه. لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدني. وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية وشرط أن تتسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة.

ويحتفظ هذا الموقف بأهمية خاصة في مناقشات الدائرة في العالم الثالث، ومن صمم الوطن العربي، حول المجتمع المدني. ومع أن حلم لمساواة أصبح بعيداً عن التحقيق إلا أن هدف تأمين مستوى معيشي لائق لأفراد الشعب هو شرط لتطوير مجتمع مدني يشمل المجتمع بأسره وليس حب الطبقة الوسطى فحسب، وهذا الهدف مسجل لتحقيق من دون دور نموي وفاعل للدولة، فطالما بقيت جماهير الشعب تعيش في ظروف أدنى من مرتبة الفقر المعرفة اجتماعياً في مرحلته التطور المعطاة، ولذلك يعني أنها مستثناة من المجتمع المدني. ولذلك أيضاً يجد العديد من مثقفي العالم الثالث أنفسهم عندما يتحدثون عن المجتمع المدني، أنهم يتحدثون عن أنفسهم والطبقات الاجتماعية التي يتواصلون معها، لأن الإرادة الخاصة للأفراد من بسط، الناس غير منسجم مع «الرأي العام» الذي يمثلونه ويحاولون عرضه كمنسجم مدني.

الفصل الثالث

انفصال المجتمع المدني عن الدولة
لكي يعود إليها

بالإمكان تلخيص اعتراض النصارى التعبيرية (Expressionism) وتطوراتها الرومانسية فيما حد على فكر الأنوار بأنه تعامل مع الإنسان كذات (Subject) تشكل بؤرة لحزمة من الرغبات الانسانية والحاجات الطبيعية. لا نلت أن تجعل من الطبيعة والمجتمع أداة لتحقيقها أو موضوعاً لها (Object). ان فلسفة التنويرية نفعية في أخلاقياتها، وذرية أو تذريرية (Atomized) في نظريتها الاجتماعية ونحليلية في نظرتها للإنسان، فلا عجب أن تجد نفسها إذاً تتطلع إلى إيجاد نوع من الهندسة الاجتماعية لإعادة تشكيل أو إنتاج ما حلت في النظرية والأخلاق. تنظيم المجتمع وجلب السعادة للإنسان يتخذان شكل هندسة اجتماعية تنطلق من الأركان الأساسية أو العناصر المكونة الأولى التي تحفل إليها الإنسان والمجتمع.

تنطلق الفلسفة التعبيرية، وخاصة عند هيردر (Herder)، من أن الناس كائنات تعبيرية يحكم انتسابها الضروري إلى ثقافة (Culture)، والثقافة تنمو في جماعة ولا يمكن اختزالها أو تحليلها إلى ما هو أبعد من ذلك. الإنسان ذات تعبيرية، والجماعة ذات تعبيرية على مستوى آخر، لا يمكن اختزاله لمستوى الأفراد. إنها ليست أداة بيد الأفراد ولا هي نتاج تعاقد أو هندسة اجتماعية، يقوم بها الأفراد لتحقيق رغبة أو رغبات أو لتأمين مصلحة أو معيشة. للمجموعة خصوصية ثقافية أو شخصية ثقافية غير قابلة للاختزال إلى مجموعة من الثقافات الفرعية، كما أن للفرد فردانية التي لا يمكن تحليلها إلى غرائز ونزوات وصفات بسيطة كما لا يمكن قصرها على الجماعة. بناء على ذلك، فإن تعبيرة هيردر الأولى، خلافاً لتطوراتها الرومانسية، تنويرية في جوهرها، لأنها تركت الفرد منفرداً وغير قابل للاختزال في الجماعة أو للاشتقاق من روح الشعب أو الأمة. إضافة إلى ذلك فإن الشخصية الثقافية المنفردة لم تكن بنظر هيردر خصوصية شعب بعينه، بل صفة جوهرية لكل شعب متطور.

أما الاعتراض الخامس الثماني فقد جاء امتداداً لفلسفة التنوير ذاتها ومحاولة
 للتعامل مع تناقضات هذه الفلسفة. لقد صدر هذا الاعتراض عن فلسفة الحرية
 الأخلاقية عند إيمانويل كانت (Immanuel Kant)، تلك الفلسفة التي أصبح أيضاً
 ان نطلق عليها تسمية الفردانية الأخلاقية (Moral Individualism). لقد فصل
 كانت السعادة عن الأخلاق فصلاً حاداً مفاجئاً وحدتهما التي كانت تشكل
 ميزة فلسفة الأنوار، وتحول الحكم الأخلاقي عند كانت إلى حكم شكلاي،
 إلى أمر منطوق بدافع ذاتي هو اندفاع الأخلاقي كما فقد كل مضمون أو
 موضوع له خارج ذاته. لقد تحول القرار الأخلاقي إلى واجب أخلاقي، أي
 إلى حكم هو واجب بذاته من دون صلة بأية اعتبارات مادية خارجة عنه. هذا
 الحكم الأخلاقي هو عبارة عن حق تفرس المصير الحر للفرد الإنسان، إنه
 قاعده استقلالية الفرد (Autonomy) وتفرده. ليس الفعل الأخلاقي فعل العدالة
 أو فعل الخير، وإنما هو فعل يتم بدافع الأخلاق أو العدالة أو الخير، إنه
 فعل تم بدافع القوانين الأخلاقي الذي ينص على أن يعمل الإنسان أو بسلك
 بحيث يصلح سلوكه قاعدة عامة أو قانوناً عاماً للسلوك الإنساني.

لا يشكل القانون الأخلاقي (Moral Imperative) وإزعاً أخلاقياً فحسب،
 وإنما يشكل أيضاً عقلنة للإرادة الإنسانية، وذلك بجعلها تتحدد على أساس
 صالح إنساني جمعي، أو كميات أخرى على أساس صالح للعالم، ولا
 توجد عقلنة من دون معييم^{١١}.

الاعتراض الأول على فلسفة الأنوار يوحد الأخلاق والجماعة سيما
 يوحد الاعتراض الثامن الفرد والأخلاق دافعاً بالفردية إلى درجة الاستقلالية
 الأخلاقية (Moral Autonomy) لكل فرد.

وقد حاول هيجل، مهما بدا ذلك مسيحياً، أن يوحد الاعتراضين عن
 طريق العقل. لقد اتخذ هيجل عند هيجل وظيفة تركيبية تتجاوز الوظيفة

(١١) - يحاول في هذا الفصل انتقاص لاني لتعريف فلسفة إيمانويل كانت الأخلاقية، أو حتى
 نظريته السياسية، وهو درس هذا الموضوع بتفصيل لا حاجة بنا إلى تكراره هنا. ونكت احتجاً إلى
 هذه العبارات، حول الفلسفة الأخلاقية، كمقدمة لدراسة هيجل في المجتمع المدني.

نفسه، ر. أيفان: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Modern European Philosophy, (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 429.

التحليلية التي عهدناها في فلسفة الأنوار، لقد أشغل التركيب في فكر الأنوار ووظيفة الفن وأشغل عبد هيجل ووظيفة الفلسفة العقلية. ويكون البحث عن الوحدة بين الاعراضيين بظهور كل منهما إلى صده الأقصى: الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، المواطن والجماعة، الحرية والاحتية، إلى أن يلغى الفطاد في اللانهاية الذي يشمل على النهائي في ذاته، أي إلى أن يتقيا في المطلق.

نعرض لفلسفة التعبيرية اعتمد الطبيعة بمعانيها الشاعرية مجرد أداة للحاجة الإنسانية. كما نرفض اعتبار الجماعة بشخصيتها الثقافية المميزة مجرد موضوع للرغبة الفردية. أما الفلسفة الكاثية التنفيذية، فإنها ترفض تمخير الأخلاق لأي هدف حتى لو كان الاجتماع ذاته^(١٧) أو السعادة الإنسانية ذاتها. الأخلاق حرة بل هي أساس الحرية الفردية المترفعة عن الحاجات والرغبات ويحاول هيجل في فلسفة الحق، وفي تقسيمه خطة تطوير مفهوم الأخلاق إلى أخلاق داتية وموضوعية ومطلقة، أن يوحد بين الفيلسفين^(١٨). وبشكل هذا التجريد الأول حول فلسفة هيجل الأخلاقية السر الكامن وراء واقعة وحاصرية^(١٩) مذهب هيجل الفلسفي في عصرنا - لأن هذا الهدف، أي وحدة الجماعة التي حصل معنى يتجاوز الأدانة من دون التخلي عن فردية الفرد وحرية الفرد والاعتراف بفردانية من دون تذكير - هذا الهدف يبقى هدف الإنسان المحاصر ودافعه الأساسي للإنتاج الفلسفي والفني، وربما أيضاً الدافع الأرقى لتعمل السياسي.

لقد فتحت براعم النظريات الغربية التي حاولت التعامل مع سببيات النظام الرأسمالي على أعصاب فكر التنوير. وتلك هي حل فكرة المساواة والعدالة في توزيع الثروة الجماعية، كما هي حل أفكار البضائ والتكافل الاجتماعي. حتى الفكر الرومانسي أسهم أيضاً بذلك في اعتراضه على تذكير

(١٧) مع أنها ترتقي لواجب ملحة كأساس للاجتماع، على دعدة القانون الأخلاقي الذي يصعب قبوله عمداً.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٩) انظروا هذه الكلمة من معجم الحاضر، أي الحضور والوقت الحاضر في آية. والفصل هو أن فلسفة هيجل ذات علاقة بوحدة (RELEVANCE) بالحاضر.

الأفراد وتجيئش تنظيم العمل، وتفكيك وحدة المجتمع العضوية التي تعرضها
 نفعه رأس المال ذات الطبيعة التجريدية، وذلك بتشديده على فردانية الفرد كما
 على فردانية البنى الاجتماعية، هذه الفردانية تحولت إلى التشديد على حرية
 كل فرد الشخصية وكيانه. كذلك على حرية وتفرد الأقليات، وغير ذلك في
 الفكر الليبرالي عند ميل (John Stuart Mill) وفرد هومبولدت (Von Humboldt)
 وغيرهما فيما بعد. ثم ينشأ الفكر الليبرالي باشتقاق مباشر من فكر التنوير
 الاسكتلندي، كما أن الرومانسية لم يكن مجرد معارضة لليبرالية، فكلاهما
 وليد روح التعامل التقني نفسه مع فكر الأنوار، ولم يكن تعارضهما من
 دون لقاء. لم يكن فكر الأنوار ليبرالياً بداته، كما لم تكن الفكرة الرومانسية
 من دون أثر في الفكر الليبرالي.

من أهم مميزات فكر الحداثة الأولى مقابل الفكر التقليدي الذي استند
 إلى أفلاطون وأرسطو، اعتبار رغبات الإنسان وحاجاته من المعطيات التي
 ينطلق منها التعليل والمحااجة الأخلاقية. وليست المعطيات بذاتها موضوع
 حكم أخلاقي وإنما منطلق لهذا الحكم. لقد أصبح عمل العقل الأساسي هو
 التقدير والحساب (Reckoning) وأصبحت مهمة العقل العملي الحساب الواعي
 لكيفية الوصول إلى أهداف ليست بحد ذاتها موضوع حساب.

لم يعد العقل العملي يسرر بظلم قنوبي للأشياء ذي طابع قمبي.
 وأصبح العقل السياسي ذا طابع عملي وليس مجرد التزام أو محاكاة لنظام
 الأشياء في الطبيعة، أو في الجماعة الإنسانية. حتى طاعة السيادة طاعة
 عمياء، عند نوماس هوبر، تنبع من قرار مني على حسابات عقلية يجربها
 الإنسان، وعلى عواقب يفادها تقديراً عقلياً. يحدد الإنسان التزاماته للعقد،
 كما رأينا، بإرادته. من هنا أهمية أسطورة العقد الاجتماعي (أو نظرية العقد
 الاحتساعي، والتسمية متوقفة على وجهة نظر المستكلم). من هذه الناحية،
 أي من ناحية اعتماد المجتمع والدولة والطاعة وغير ذلك، مبنية كلها على
 حسابات عقلية لأفراد، فإن لوك بقبوله قانوناً طبعياً إنشياً، يمثل ردة جزئية
 إلى الفكر التقليدي. ما قبل الحداثي. إذا كان القانون الطبيعي هو العقل
 القائم في نظام الأشياء. فهذا يعني أن القانون الطبيعي غير ناجم عن قرار
 الإنسان العقلي، لوك أكثر ليبرالية من هوبر، ولكنه بالتأكيد أقل عقلانية

منه، أو توجهاً للدقة، أقل تشديداً على استغلال العقل المثري. واحتكاكه بالممارسة الاجتماعية^(٢٠).

لقد بدأ التحدي بهذا النوع من الفكر من داخل فكر الأنوار ذاته بروسو، وبعد ذلك بلوره كانت فلسفياً. وبكمن هذا التحدي في رفض سماهي الخير مع المصلحة والتعقل مع مجرد الحساب. ولا ينبع الالتزام الأخلاقي بموجب هذا التفكير من أمر ما خارجه مثل الخوف من الموت أو الرغبة في تحقيق السعادة وإنما من ذاته. أما العقل الكامن فيه، فإنه لا يتحلى بمجرد المقدرة على حساب المواقف، وإنما بالقدرة على تعسيب الحكم الأخلاقي ليتحول إلى قانون عم.

ولكن فكرة الحرية التي يأتي بها هذا التوجه الأخلاقي هي فكرة عن حرية شكلانية، وهي بالتالي لا تصلح قاعدة أو أساساً لاستنتاج نظرية سياسية، ولذلك ستهي هذه النظرية إلى الافتراض من النظرية النفعية عند ولوجها عدم السياسة. إنها مضطرة إلى البدء بأفراد يسمعون إلى تحقيق رغباتهم ومصالحهم، هي حين تتدخل أوامر الأخلاق والواجب وعالمية العقل كتحديدات وقيود على هذا السعي، وذلك لكي تتوافق الحرية الشكلانية السلبية للأفراد اجتماعياً، ندلك نرى أن نظرية كانت الأخلاقية ثورية للغاية، وبخاصة في تأسيسها لأتوموسيا الفرد الأخلاقية، وقصليها فصلاً تاماً بين الاعتبار الأخلاقية والاعتبارات الأخرى، ونسمع نظرية كانت حول الفرد الأخلاقي بالوصول إلى استنتاجات سياسية عذبة، ولكنها مأثومة.

لا تقبل نظريته العبودية وتحترم الحرية التي تشمل حرية اختيار الذين والمهنة. كما تتطلب عقلانيته حكم القانون وترى في الاعتبارية ونزوة الحكم عدلين. والمساواة أمام القانون تتلاءم تماماً مع نظرية كانت الشكلية. ومن دون هذا النمط الشكلي المسمى بحكم القانون الوضعي في الحياة

(٢٠) ويختلف بعض الفلاسفة أن هناك علاقة بين المسيحية المعروفة وفكرة التنويرانية، وبين الديمقراطية الحديثة وأدعاء المعرفة المطلقة، ولا أوافق على وجود مثل هذه العلاقة الضرورية، كما لا أعتقد أن موقف نوك من القانون الطبيعي الإنساني كان بعيداً عن سلبية التبعثرولوجية.

الاجتماعية، والذي يتحول إلى حكم القانون الأخلاقي (الممكن التعميم) في الحالة الفردية، لا يمكن تخيل الديمقراطية ولا الجاهزية الفردية عند الاسناد الحديث لتقبل حكم القانون^(٦).

ونكن ثم يمكن باستقاعة هذه النظرية الأخلاقية الثورية تأسيس نظرية سياسية، ولذلك تبدو النظرية السياسية مألوفة، لأنها لا تتعدى كثيراً الرغبة التنويرية في إيجاد الانسجام بين الإرادة الفردية ومصلحة الجماعة، والتي تعرفنا عليها قبل كانت.

من هنا نجد هيجل لأفكار كل من كانت وزوسو، ويدرجة أكبر نقده للأخير، لأنه في مثل هذا النوع من التفكير بالحرية الإنسانية الفردية يفرض العاد على الخاص من خارجه فرضاً، ويفرض الكل على الجزء^(٧). ويذهب هيجل بعداً في تحليله إلى رؤية الدمار الذي حل بالشود الفرنسية في مرحلتها العنقوبية نتيجة طبيعة لهذا التفكير الذي يفرض العموم (المصلحة العامة، الإرادة العامة) على الخاص (إرادة الأفراد وحريةهم) من خارجه، هنا تتحول الحرية الشكلانية المطلقة التي لا مادة لها ولا مضمون، بما هي حرية إرادة فردية اعتباطية، إلى قوة تدميرية مطلقة عندما تقمعها الإرادة العامة على مستوى الأفراد وتقمصها في الوقت ذاته على مستوى المجتمع المتظم أو الدولة.

البحث عن الحرية يجب أن يتو برأي هيجل في الجماعة وليس ضدها، والعام يجب أن يتصور من داخل الخاص لا أن يفرض عليه من خارجه. وبكي يتبنى ذلك لا يكفي أن تصور الخاص فكرة العام كتجريد، كما هي حال قانون الأخلاقي عند كانت، وإما يجب أن يتدرج الانتقال السياسي

(٦) يعني لمرس حول ما إذا كانت هذه التجربة الفردية شرطاً لشيء نظمه الديمقراطي غير محصور. إذ إن هناك فرقاً لا يود ان يفرق إليه من، بين الشروط النظرية لتدبيره وفرضه فيما يتعلق به.

(٧) انظر نقد هيجل لتكرني كانت وزوسو حول حرية الإرادة في المقطع ٢٩ والمقطع ٢٥٨ من كتاب فلسفة الحق. المصدر "مستحاج" في هذا الكتاب هو التفسير الألماني. Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in Zwanzig Bänden. Reclam Universal-Bibliothek*; Nr. 5788-9 (Stuttgart, Reclam, [1970], Bd. 3, pp. 30-41).

الاجتماعي من الحاصل إلى العام في المؤسسة الاجتماعية ذاتها^{١٨} هذه الحاجة إلى تطوير العموم من الخصوص أو الكلّي من الجزئي هي التي تضمن عدم الانتقال التعاقدي المفاجئ من الفرد إلى الدولة بل تحججه انتقالاً متوسطاً من العائلة إلى الدولة. وهذا التوسط بين العائلة والدولة هو الذي أوجد مؤسسات المجتمع المدني.

ومثل كل خطوات هيغل المثبثة في منطق، تبدأ وحدة العام والخاص هنا أيضاً كوحدة مباشرة غير متوسطة وغير منعكسة. أي غير واقعية لذاتها في تعالته. ثم تنفصل إلى خاص وعام في المجتمع المدني، حيث يفرد الفرد في جزئيه ويكون عليه أن يتعاقد مع الأفراد الآخرين لكي يوجد العام، ثم تأتي مرحلة الدولة، حيث يلتقي العام والخاص في وحدة متوسطة ومنعكسة، وبالتالي عيبة؛ فالواقع العيني هو واقع الدولة، والنظرية في النهاية هي نظرية الدولة. وخلافاً لتكرر الحدائث الأولى، لا ينشئ التعاقد عند هيغل دولة وإنما مجتمعاً مدنياً، وبذلك تتميز فكرة المجتمع المدني فعلاً. وللمرة الأولى، من الدولة.

المجتمع المدني نتاج رؤية الأفراد أحراراً، إنه الحيز الذي يتصرف فيه البشر كأفراد جزئيين خصوصيين لا كأعضاء مباشرين في تعالته أو منعكسين في الدولة. وإن حق خصوصية الذات هي أن تكون راضية، أو بكلمات أخرى، التحق في الحرية الذاتية تشكل نقطة التحول والمنعطف بين الأزمنة القديمة والحدائث^{١٩}، أي بكلماتنا إن نشوء حيز عام جديد هو المجتمع المدني وعدم اختصار الحيز العام على الدولة ولا الحيز الخاص على العائلة هو ما سمى الحدائث برأي هيغل، إنه لا يتوقف على فصل السلطات وتوازنها داخل الدولة كما هي الحال عند مونتنسكيو، ولا هو الدولة القائمة على التعاقد ولا المجتمع الموجود بالطبيعة قبل التعاقد عند نوك، بل يسمي من الدولة بكونه مجتمعاً ومؤسسة تقوم على التعاقد، أي إنه ليس مجتمعاً ضيقاً كما أنه ليس دولة.

(١٨) الأمر سيان حيناً عند هيغل، لأنه كما نرى من مرحلة تاريخية فكرة بعينها، في نظر ابنجدو المنطقي، كذلك فإن كل مؤسسة اجتماعية تعكس فكرة. فبدلاً من تطور المؤسسات ونشأها إلى مراحل فكرية هي تطوير مصطلح الدولة.

Ibid., p. 233, section 124

(١٩)

ومثل دو توكنبيل يبحث هيجل على جماعات ذات معنى في الدولة (أو في الطريق النظري المؤدي إلى إنتاج مفهوم الدولة)، وهذه الجماعات تصلح كأطر جزئية يتماهى الأفراد معها ويشمون إليها، لكي لا يختصر التماهي في دوكانة الفرد في الكني. هذه الأطر تشكل أيضاً فاصلاً بين الفرد والمجتمع الكلي (الدولة/ الأمة) وتحافظ على تنوع ما داخل هذا المجتمع الكلي.

هذا التماهي هو الذي يشكل في نهاية المطاف «الأخلاق الاجتماعية» أو «الأخلاق المنصوصة» (Sittlichkeit) خلافاً للأخلاق (Moralität) التي يتحدث عنها هيجل. الأخلاق الفردية تواجه ما هو قائم بما يجب أن يكون على نحو مجرد. في حين تمثل الأخلاق الاجتماعية المنصوصة في المؤسسات الاجتماعية القاسمة عبر التاريخ وحدة جدلية في الواقع بين ما هو قائم وما يجب أن يكون.

وتبدو هذه الأفكار حول الأخلاق الاجتماعية المنصوصة في المؤسسات المجتمعية غامضة بالنسبة إلينا، لأن ثقافتنا، في الحالة التقنية، تتعامل مع المؤسسة الاجتماعية، وكأنها هي نوسعة للعائلة وقيمها. نعرف وعادة غير مطروحة للمساءلة؛ أما في حاله كونها ديمقراطية، فتكون عادة ثقافة ليبرالية تهتم بالأخلاق بشكل فردي فردي فقط، ولا ترى قيمة أخلاقية للحيز الاجتماعي القائم. ولحق، إن العقلية التقليدية تستطيع تصور القيمة الأخلاقية للمؤسسة الاجتماعية القائمة، مثل العائلة الممتدة والوقف والعشيرة وغيرها، لكن الفرق، أنها تتعامل معها كأنها عائلة موسعة. ومن غير الواضح تماماً، ما إذا كان هيجل يفرح عند تعامله مع الحيز الناعم الأخلاقي عودة إلى قيم الأهل (Community) التنفيذية ثم أنه ينفذ إلى الأمام، انطلاقاً من الفرد المنحدر، عند كانت. اعتقد أنه في نظرية المجتمع المدني الهيجلية تصادف النزعتين: نزعة حديثة تعاقدية في تناولها للمؤسسة الاجتماعية، ونزعة عضوية تتعامل معها، بوصفها عرقاً وعادة.

ويميل فكر التنوير إلى التعامل مع إصلاح الدولة على أنه يتلخص بفرض فصل دستور ممكن عليها، في حين يرى هيجل أن انقضية لا تحل بهندسة اجتماعية ولا بفرض الدستور المثالي المنشور (التنوير عكس الحيل) على الشعب. فمن غير الممكن زرع الدساتير في دول غريبة وبيئات غريبة لا تتماهى

معها. ويجب على العملية أن تتم بالتدرج بحيث يكون التتابع بين التماحيات من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الخاصة في المؤسسات الاجتماعية إلى الدولة.

لم يكن باستطاعة هيجل أن يكشف أن المجتمع الحديث لا يمتد بصراع بين أخلاقيات مختلفة فحسب، وإنما ما يميزه في الواقع هو وجود مبادئ مختلفة تعبر عن القيم نفسها أو مفاهيم قيمة مختلفة للسياسة فيها، ولذلك فهو لم ير أن الأخلاق الموضوعية المماسة يجب أن تتضمن إجماعاً إجرائياً بالأساس، بحيث يتم انصراع بين هذه المفاهيم المختلفة^(١١) في سياق هذا الإجماع الإجرائي ومن خلال احترامه. وقد يقود هذا الإجماع الإجرائي - على قواعد اللعبة الديمقراطية - إلى هوية مشتركة مبنية على مقدمات أولية مشتركة ومفهومة في ذاتها^(١٢)، بعض النظر عن صحة هذه النظرية وعن قدرة الإجماع الديمقراطي على تزويد الفرد بهوية أو بديل من الهوية.

على أية حال، لم يكن هذا التصور هيجلياً، وما كان بالإمكان أن يكون في ذلك السياق التاريخي. ولكن نظرية هيجل في المجتمع المدني تُفسح في المجال - على الرغم من ذلك - أمام وجود معارضة ضمن نظام التحكم الفاعل في الدولة، لأنه بموجب نظريته يوجد دائماً مجالاً للصراع بين الأخلاق الموضوعية المماسة وبين الممارسة المؤسسية ذاتها، أي بين القيمة التي تقوم المؤسسة على أساسها والممارسة العملية لصانعي القرار فيها. وهذه الفجوة هي النافذة لوجود معارضة سياسية، كما أنها هي النافذة للتفكير والتغيير. المؤسسات الاجتماعية ليست تموضع الأفكار الديمقراطية، بل هي تموضع مفاهيمها أو أفكارها ذاتها؛ الأمر الذي يخلق صراعاً وتوتراً بين مفهوم المؤسسة الأخلاقي وواقعها، وإذا دعينا بتفسير سخي لهيجل فقد يصنع هذا التوتر أساساً لترجيح النقد الديمقراطي إلى المؤسسة.

(١١) انظر: Andrew Arato, *A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society*, in Donald G. Cornell, Michel Ruffe and David Gray Carlson, eds., *Hegel and Legal Theory* (New York: London Routledge and Kegan Paul, 1991) p. 361.

(١٢) هذا ما أطلق عليه هابرماس، حيث يجد - حسب مبدأ - أنه الوطني الديمقراطي (Constitutional Patriotism) ونسبج لأنفسنا معجازه نظريته عندما أن هذه يمكن هذه الوطنية الدستورية من شكل هوية، أو بديل من الهوية، هو أمر في محاولة إحياء جمهورانية المجتمع المدني في الممارسة المعاصرة حول.

المجتمع المدني هو الإطار الأكثر شمولاً الذي حصل فيه التوتر بين ما هو قائم وما يجدر أن يكون، وذلك بسبب التقسيم الداخلي لهذا الحيز المؤسسي. المجتمع المدني هو نظام للحياة الأخلاقية ضائع بين قطبيه: الوجود والعدم. إنه موضوع للأخلاق الاجتماعية كمنظير مجرد وخارجي، ثم نفي أنه يعود وتحقق على نحو أكثر عينية في كل مرة إلى أن تصل المطالب إلى الدولة. ولكن حتى في الدولة التي من المفروض أن تستريح فيها تناقضات المجتمع المدني، يبقى التقسيم الوظيفي قائماً ويبقى تدخلات المجتمع المدني مع الدولة قائمة. الانتقال من المجتمع المدني إلى الدولة تدريجي، لأن الدولة قائمة في المجتمع المدني، والمجتمع المدني قائم في الدولة كما سنرى. ونظهر هذه التدخلات في أول تعريف مقتضب ومحدود للمجتمع المدني في المصع ١٥٧ من كتاب فلسفة الحق: «إنه رابطة للأفراد كأعضاء في عمومية شكلية وذلك بواسطة حاجياتهم، ثم بواسطة النقاء الحقوقي كأداة للحفاظ على أمن الأفراد وعلى مكتباتهم كنظام مفروض من خارجهم ينظم مصالحهم الخاصة والعامة»^{١١١}. يوحد المجتمع المدني إذاً بين الرابطة القائمة على الحاجة المادية والرابطة الحقوقية المفروضة على الأفراد بتنظيم تعاقداتهم.

تتوضع الأخلاق الاجتماعية أولاً في عمومية نظام الحاجات (System of Needs) (أو السوق)، ثم تنعكس عن ذاته بأنشكاز أكثر فأكثر وعياً لذاتها، إلى أن تصل إلى تدخلها مع الدولة، عن طريق الرأي العام ومحسّس التطبيقات، وتبقى الحركة قائمة في الدولة، إذ لا يوجد دولة حققت انعكاساً عتياً، أو وعياً مطلقاً للأخلاق الاجتماعية إلا كمنظور نظري.

الوسيط الأول إذاً هو، كما ذكرنا، نظام الحاجات الذي حتمه العمل الإنساني والتبادل، أما الوسيط الثاني، فهو التعاونية الأهلية (Corporation) زراعية، تجارية، وإدارية، وتشمل في حالة هيغل النقابة والأخرى الحرة وأنظمة الامتيازات المهنية والتطبيقية وغير ذلك. أما الوسيط الثالث، فهو الشرطة والقضاء. وتعني الشرطة في حالة هيغل الرقابة الاجتماعية، أي الحماية

والأمم. كما تعني قضايا الرفاه الاجتماعي، هذا يبدأ التداخل بين المجتمع المدني والدولة، حيث تظهر الدولة في المجتمع المدني وبخاصة في القضايا التي لا يمكن تركها للأفراد ومصالحهم الحزبية، ولا حتى لتعاقداتهم، وهي في نهاية المطاف جزئية لأنها تعاقبات بين مصالح جزئية، وتشمل هذه القضايا الحاجات الاجتماعية الأساسية كالأمن والحفاظ على منكية الناس وحبائهم وحرابهم أو قضايا مثل الطاقة والمواصلات، أو في لغة عصرنا مسائل الطاقة والبنية التحتية وحماية البيئة مثلاً. يتعامل هيجل مع هذه الحقائق البسيطة: القضاء والشرطة وكأنها جزء من المجتمع المدني، مع أنهما لا ينتميان إلى الاقتصاد أو ما يسميه هو بنظام الحاجات، كما أنهما بحاجة إلى قوة وليس إلى تعاقد فقط لفرضهما، وهي قوة الدولة في النهاية - ولكن في النهاية فقط - فمن حيث المبدأ والأصل هذه فروع من المجتمع المدني.

أولاً: جماعة الحاجات (The Community of Needs)

في مقالته حول قانون الإصلاح الإنكليزي (The English Reform Bill) يجد هيجل الحرية المتجسده في المجتمع المدني الإنكليزي. مقابل الأوضاع المختلفة في القارة الأوروبية، ولكنه، في الوقت ذاته، يحذر من انعدام المساواة كما يحذر إسقاطات نشوء هذا المجتمع، ويرى هيجل أن إحدى سمات المجتمع المدني الإنكليزي هي تطور الوعي السياسي ورقبه بالنسبة إلى دول أخرى في القارة الأوروبية، وانتشار الشعور بالكرامة الوطني والنظرة العملية للسياسة. ولكن التمايزات الطبقيّة^(١٣) وانتشار المساواة هي من سمات المجتمع المدني، وفكرة الحكومة في هذه الحالة على التدخل محدودة، لأنها تحتاج إلى دعم البرلمان المؤلف أساساً من أصحاب الامتيازات، لم يعد المجتمع المدني قادراً منذ فترة طويلة على محاربة الفقر في إنكلترا برأي

(١٣) يستخدم مصطلح "Class" لدى حديثه عن الطبقة الإنكليزية، في حين يستخدم مصطلح "Estates" عند حديثه عن لدول الأوروبية الأخرى. والفرق واضح ومعلق بأن الطبقة تشكل جزءاً من الاقتصاد الرأسماني في حين تشكل الطبقة السوسية "Estates" صناعة الامتيازات، وهي نوع من الجماعة المعصورة أيضاً (Community) في الوقت ذاته، وقد تكون منظمة على نمط معارفي (Compartment). انظر: Z. A. Polzanski, "An Introduction to Hegel's Political Theory", in: Thomas Malmgren, Knud and Z. A. Polzanski, eds., *Hegel's Politics Theory* (Oxford: 1994), pp. 64-67.

هيجل، ونولا نعيمز البرلمان للأغنياء الخضع موضوع، انفقر لمعالجة السلطة منذ فترة طويلة هناك.

في هذه المرحلة المبكرة من فلسفته لا يرى هيجل بدلاً من الدولة للتدخل في قضايا أو سرعات ثلاث رئيسية للمجتمع المدني، وهو تطور الأوليغارشية والسيطرة الطبقية وإفقر فئات واسعة من الناس. يظهر البرلمان هنا كجزء من المجتمع المدني خاضعاً لتوازنات القوى نفسها فيه بما في ذلك الطبقة. ولكن تقوم السلطة بدورها هنا يجب أن تتحرر من البرلمان. ولكن العملية التاريخية اتخذت كما اتضح فيما بعد مساراً آخر غير الذي اقترح هيجل: يبقى البرلمان جزءاً من المجتمع المدني وتحرر الدولة من البرلمان، بمعنى قدرتها على استيعابه وتجاوزه. ويتلخص مسار التطور التاريخي الفعلي للديمقراطية في اعتماد البرلمان عن المجتمع المدني واصطفاه كجهاز من أجهزة الدولة، وازدياد صلاحياته في الدولة كسلطة تشريعية وليس مجرد سلطة عليمة ومفتوحة لتثقيف المواطنين في الشؤون العامة. كما يتلخص أيضاً، ومقابل تحرر البرلمان إلى سلطة دولة، في توسيع مجال حق الاقتراع والترشيح تدريجياً، على نحو لا يشمل فيه البرلمان أصحاب الامتيازات فحسب.

في نظرية هيجل حول المجتمع المدني محاولة مستمرة لحل مشكلة الفقر والافتقار. تناجمة عن مبدأ الذاتية الفردية والملكية الخاصة، التي يقوم عليها المجتمع المدني من دون المساواة عن الفرد وحريته وحقه في التعاقد. ومن أجل ذلك ينطلق هيجل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني. وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة أو التبادل بين أصحاب الملكية الخاصة أو ما يسميه بنظام الحاجات.

اكتشف هيجل عملية موضوعة الذات الإنسانية في العمل أو في نتائج العمل، وما العمل إلا عملية التبادل بين الإنسان وشروط حياته الطبيعية. ولكن العمل الاجتماعي وليس منعزلاً. وبالتالي فإن عملية كفاية الحاجات الإنسانية، أي العمل، هي عملية من الاعتماد المتبادل، وتنظيم هذه العملية، أي عملية الاعتماد المتبادل، وقيام جماعة الحاجات كأساس لوجود مجتمع مدني أو تنظيمها في مجتمع مدني هما إنجاز الحداثة.

في المنطع ١٨٢ من فلسفة الحق يبين هيجل كيف يتحول الخاص والمجزي إلى عام بواسطة نظام الحاجات. يبدأ المجتمع المدني بالخروج من نطاق العائلة. الإنسان فيه هو كيد فردي حاصر جزئي، وليس عضواً في كلية أخلاقية هي العائلة. الشخص العيني الذي يتحول إلى غاية خاصة، ككلية من الاحتياجات وكخليفة من الضرورة الطبيعية واعتباطية الإرادة هو أساس المجتمع المدني. ولكنه الشخص الحاصر في علاقة مع خصوصيات شبيهة به، بحيث يحقق كل منها ذاته ويعمل على سد حاجاته عن طريق العلاقة مع الآخر. الخصوص يحصل ذاته بالتحول إلى عموم، والعموم يظهر كأنه انحدار الآخر المختلف بالنسبة إلى الخصوص^(١١). وفي الإضافات إلى هذا المصطلح يشرح هيجل في هذه المرحلة المبكرة من تطوير مفهوم المجتمع المدني أن المجتمع المدني هو الفرق أو الاختلاف الذي يدخل بين العائلة والدولة. مع أن تشكيله يتم بعد بناء الدولة لأن كطرف أو كاختلاف بين العائلة والدولة يفترض وجود الدولة.

وينتمي بناء المجتمع المدني إلى انعام التحديث لأنه يترافق مع تحيل الدولة كوحدة بين أشخاص مختلفين، أي كقاسم مشترك. وهذا التحويل للدولة كتجمع أو كقاسم مشترك هو عنصر المجتمع المدني/ البرجوازي في تشكل الدولة. في المجتمع البرجوازي/ المدني كل فرد هو غاية ذاته وغاية بذاته، ومن هذا المنطلق كل آخر هو لا شيء. ولكن الفرد لا يصل إلى غاية ذاته من دون الآخر، الآخر يصبح وسيلة للذات لتحقيق غاياتها. لكي يتم ذلك تصبح الغاية الخاصة ذاتها بصفة أو بصفة العموم، ويتعلقها بالآخرين تكفي حاجة ذاتها في الوقت الذي تكفي فيه حاجات الآخرين. تحقق الخاص يفترض وجود العام، والعام يتحول إلى الوسيط بين ما هو خاص وفيه يجد الخاص تعبيراً عن نفسه^(١٢).

وقد شكل تطور الخصوصية، الفردية في الدولة القديمة تلك الملاحظة التاريخية المعبرة عن انهيار القيم وفساد الأخلاق^(١٣). وعندما كانت الدولة

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 139

(١١)

Ibid., pp. 139-140

(١٢)

Ibid., pp. 141-142

(١٣)

تقوم على مبدأ ديني أو بطريركي أبوي كانت الخصوصية أو الفردية تظهر كمنقضى سائب، أي كهدم للعمومية أو لتكسية، إذ لم يكن العموم ناجماً عن تحقّق الخصوصية، إن تحطّ بناء المجتمع المدني في الحداثة هي لحظة الهدم بالنسبة إلى انقبح التقليدية وفي فهمها لذاتها، ففيها لم تكن الذات قائمة في الموضوع، وأي تعبير عنها كان يعي هدم البنيان الاجتماعي، إن كان ذلك في جمهورية أفلاطون أو في نظام العقبات الهندي في حينه. ويتقدّ هبعل بما بالطبع التصور الذي يرجع الإنسان إلى حانة طبيعية بدائية حرة، فالتصور بأن الإنسان يعيش بحرية في ما يسعى بحانته الطبيعية من خلال سد حاجات بسيطة تكفيها مباشرة، وبالأدوات التي توفرها طبيعته هو تصور خاطئ حذرياً^(١١٧). الحاجة الطبيعية المباشرة وسدّها المباشر ليست حانة الفرد الإنساني الحر وإنما حالة النفس الخام وقد غاصت في الطبيعة، بحيث يصعب تمسّكها بها، وبحيث يصعب تمييز الحرية من الضرورة الطبيعية، والحرية لا تكمن في الطبيعة وإنما في تمييز النفس الإنسانية من الصيغة وقدرتها على الانعكاس عن ذاتها.

وفي مرحلة مبكرة من تطور هبعل التفكير وفي تعليقاته على حياة إبراهيم الخليل في كتابه روح المسيحية ومصيرها، يفصل هبعل فصلاً تاماً بين الاستقلال المعنوي على الاكتفاء والحرية، فالحرية مرتبطة كمفهوم بتحقيق الذات في نظام اجتماعي عقلاني قابل للإدراك، أما في ظروف من شظف العيش وخشونة، فلا يبقى مجال لتطور ثقافة الفرد، وبالتالي لا مجال للحديث عن حرية، ولا شك في أننا نلاحظ هنا تأثيرات المثنويين الأتكيين مثل جيمس ستوارت ميل الذي أكد أن الحرية لا يمكن أن تنشأ في أشكال حياتية غير مرمّكة وغير متطورة^(١١٨).

يتطور نظام الحاجات الحديث مع غنى هذه الحاجات وتعقده وتركيبها ومع تطور الأمرين معاً: الفردية الخصوصية والاعتماد المتبادل في مجال

[117] p. 190.

(117)

[118] انظر تحليل Raymond Plant, *Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy*, in: Gerald D. Velle, ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of the Objective Spirit* (New Jersey: Humanitas Press, Sussex: Harvester Press, 1983), pp. 99-96.

العمل، حيث ظهر الخصوصية كمساهمة في خير المجتمع أو نظير كعمومية. ولكن في الوقت ذاته تنطور الخصوصية كاستخدام للمساواة في السهات وفي السكنية وفي الشرة. واللامساواة والإفقار هما الوجه الآخر للمجتمع المدني، ومع ازدياد حدة اللامساواة والإفقار يظهر أيضاً مفهوم المساواة كمنهوم جديد، هو مجرد نقي للمساواة. لقد أظهر هيجل أن المجتمع المدني هو ما يميز المجتمع الحديث من المجتمعات السابقة، وهذا يعني في الحقيقة وبكلمات أخرى أن الحديثة هي ما تميز المجتمع المدني من المجتمعات السابقة. ولكنه بين أيضاً أن معالجة تناقضات المجتمع المدني هي التي تقود نحو تطور وظائف الدولة الحديثة أو السياسة الحديثة.

بعد تموضع الرغبات والحاجات والمصالح الفردية في الاعتماد المتبادل بيناً عموم يخضع الفرد له، ولكنه إخضاع يتطور إلى ما هو مخالف لإخضاع العائلة أو القينة للفرد، إنه فرد وهي فردية تكس علاقة حقوق وواجبات. أي ذات حقوقية. والحقوق تنظم أول ما تنظم الملكية الخاصة، ومن دون هذا التنظيم لا يكون الاعتماد المتبادل ممكناً. فالمجتمع الحديث يقوم ويتقدم في بعضه عن الانسجام في الاختلاف أو عن المشترك في التباين، ويتم اندمج في السجال الاقتصادي في عسية سد الحاجات. حيث يظهر أن العمل والملكية، كعس متموضع لا تحدد أهميتها بما هي بالنسبة إلى الفرد وإنما بما هي بالنسبة إلى الآخرين، أو بقدر ما يعترف به من قبل الآخرين. الملكية الخاصة لا تعني شيئاً من دون الاعتراف الاجتماعي بها. إنها إذا خاصة بقدر ما هي اجتماعية. وعندما تنظم الملكية الخاصة حقوقاً يصبح للقانون وجوده الكوني (Universal) المتمثل عن إرادات الأفراد الخاصة. هنا تظهر حدود علاقات التبادل وحدود السوق. فالمتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم من دون القانون ومن دون عملية تنظيم أو إدارة. بعدالة. ولكن السوق وحدها وبحد ذاتها لا تنتج قانوناً وعدالة. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى السلطة، السلطة العامة (Public Authority; Oeffentliche macht).

الملكية الخاصة الفردية هي أساس المجتمع المدني. ولكن للملكية الخاصة حدودها، وبخاصة أنها تعبر عن تشؤ الإرادة الإنسانية وموضعها في الأشياء. صحيح أنها تعبر بدائي وأساسي هي أنه عن الحرية الحديثة.

ولكنها حرية مضمونة في أشياء مادية. وبالتالي خاصة بتقنيات وتغيرات واعتبارات اجتماعية لا يستطيعمالك أن يتحكم بها^(١٦).

وفي حين يكمن الحل لهذه المعضلة عند كارل ماركس في إلغاء الملكية الخاصة والانتقال إلى الملكية الاجتماعية، لكي يتحقق الانسجام بين الطبيعة الاجتماعية للعمل القائمة هي تقسيم العمل والاعتماد المتبادل وبين الملكية، يدفع هبغل الإنسان إلى تجاوز الحرية الإرادية المرتبطة بالملكية، وذلك عن طريق ترسيخ فهمه للأخلاق، وعن طريق استثمار مؤسسات العائلة والمجتمع المدني والدولة، حيث لا يكون الإنسان كائناً اقتصادياً ولا يتصرف كإنسان اقتصادي إلا في حيز محدد من تكليبه الاجتماعية، ويتصرف تبعاً لاعتبارات أخرى غير اعتبارات الربيع في المؤسسات المختلفة.

ليس المجتمع المدني عند هبغل شرط الحرية الطبيعي وإنما هو مجال أخلاقي ناشئ تاريخياً بين الدولة والاقتصاد المزدوج. إنه فسيخس من الأفراد والطبقات والجماعات والمؤسسات التي ينظم علاقاتها المتبادل القانون المدني المبني على التعاقف والذي لا تشكل الدولة طرفاً مباشراً فيه خلافاً للقانون الجنائي والنسبوري. المجتمع المدني ليس معطى خارج الزمان، وإنما هو نتاج الاقتصاد الحديث الذي نشأ مع العلم الحديث والذي يؤدي إلى القفص الكامل مع المحيط الطبيعي، ويجعل الإنسان ينظم حياته الاجتماعية لا بمحاكاة الطبيعة وإنما باستقلال عنها، وليس بناءً على الروابط العاطفية ودسيسة البنى الاجتماعية وإنما على المصالح الخاصة، أي على كسر علاقات التعاطف داخل العائلة. والنتيجة هي قيام مصالح جزئية متنافرة لا تجد بينها لغة مشتركة إلا من وراء ظهر الفاعلين^(١٧).

المبادل بين أرواب العلاقات هو ما يؤلف المجتمع المدني بداية، وبذلك يؤسس على المصالح الخاصة، ويتم التبادل عن طريق التعاقد الذي

(١٦) كارل ماركس، *Property, and Civil Society in the Philosophy of*، Peter Stillman (Ed.)، 1994.

(١٧) تحولت هذه النظرية إلى مرتكز أساسي في نظرية ماركس حول صميمية رأس المال. العلاقات الاجتماعية المبنية. وبسببها على الفرد الذي صنعها. بدلاً من أن يسيطر هو عليها. جعل ماركس هذه الظاهرة أساساً لكل الإيديولوجيا والوعي انطوياً من التصور الرأسمالي.

يهدف إلى تداول منتجات العمل الخاص أو الملكية الخاصة. الاستخدام بالملكية الخاصة وحميتها مصلحة عامة تشمل، كما سنرى، إدارة العدالة، أي النظام الحقوقي والشرطة والمجالس والجمعيات على أنواعها. ولا يوجد بعد خط فاصل واضح بين التمييز بين العائلة والمجتمع المدني من جهة أولى، والتمييز بين الخاص والعام من جهة ثانية؛ فالتفصيل بين التمييزين وحده تطور تاريخياً^(٢٦). ولذلك فإن تعاقد أرباب العائلات من الذكور هو ما يظهر وكأنه تعاقد المصالح الخاصة. التحيز الخاص ليس هو التحيز الفردي (سواء أكان الفرد رجلاً أم امرأة) وإنما هو تحيز رب العائلة في بته.

بته في نظرية المجتمع المدني عند هيغل تحاوز الملكية حدياً، أي نصيبها والاحتفاظ بها في الوقت ذاته في حيز أشمل منها، وذلك بالتقدم نحو علاقات إنسانية لانعاقدية. التعاقدات أساس المجتمع المدني عند هيغل، وهو يقصر التعاقدات على رؤساء العائلات، أي بين الأفراد المالكين المذكور. ولكن مع تقدم البناء المفهومي من المجتمع المدني نحو الدولة تبدأ أهمية التعاقد بالتناقص إلى أن يرفضها هيغل رفضاً كئيباً كأساس للدولة. فمن غير المعقول أن تبنى الدولة على الإرادة التعاقدية المفارقة والعرضية والتصلية للأفراد. نظرية هيغل في الدولة مبنية ليس على التعاقد وإنما على نفي التعاقد^(٢٧) كأساس للدولة واعتباره أساساً للمجتمع المدني فحسب.

(٢٦) من المصعب في هذا السياق دراسة تطور الحقوقي المدنية التي نرسم إلى توسيع الحيز الخاص وحديها مع مفاهيم الحركة النسوية، التي قد ترى في توسيع الحيز الخاص محلاً لسيطرة الرأسمالي، وتدعو بالتخلي عن اعتبار الحيز العام كحيز العائلة، لكي تستند المرأة بالصفة الحقوقي وسادة لقانون. في صراعها مع الزوج.

(٢٧) وعدم بقاء ماركس على نظرية هيغل حدياً، لا بد من أن نشعر عند هذه ما إلى التعاقد. على الأقل، من المراسم وجود مجتمع متقدم. قبل الدولة، وإمكانية وجوده في المستقبل. أقدم من هي أفراد، أي أن في بني ماركس ليعمل هناك حوزة إلى أفراد لقد لا أحد من. الذين يعرفنا عليهم عند جورج وولف. ولكنها عودة إلى لأحد التسميتين. كما في كتاب الإيديولوجيا الألمانية، حيث يهبط ماركس ويهبط. كما يدعيه من الأفراد المدعومين المتحسين. الأسس التي قد نحن قد نلجأ اعتبارها وإسناد مقدمات خفية وقوية تستطيع الأسس من حيثها فقط أن يتحدد منها. إنها الأفراد المحققون. شأنهم ونهروهم حياتهم المدنية المعقدة والتي يقومون مع بناتها. انظر: Karl Marx and Friedrich Engels, «Die Deutsche Ideologie», Marx Engels Werke, Bd. 3, Berlin, 1969, p. 26.

لدولة من هذا المنظور، منظور عينية الأفراد، هي عبارة عن تحريف، وليس جوهر، كما هي عند هيغل. المعلنين الوحيد هو الأفراد، ربما سيادة لا روح مجموع إلا ذات الفردية.

يتمتع المجتمع المدني القائم على الملكية الخاصة والتعاقد بنظام الطبقات (Estates)، كما يتمتع اتفاقية العوز وصيغة العدل الأجيرين، وهي هي نظر هيغل، المؤثر الأكثر سلبية لاستفاضات المجتمع المدني، إذا ما أطلق العدان لقوانين السوق والتعاقد لتحكم وحدها. والفقر بحد ذاته لا يمنع الحالة العقلية التي يسميها هيغل «الرعب»، وإنما تنشأ خصوصية هذا النوع من الفقر من إضافة الاغتراب عن الدولة والمجتمع والنظام القائم، وذلك بتعطيل اتنى الأهلية.

تبين عملية تطور المجتمع المدني مستفدة عن عملية التضاد التدريجي للهوية عند الأغنياء. وعند الفقراء على حد سواء. والأغنياء، لتحده الذين يقوم مركزهم على الثروة المكتسبة، ولا يمنع من رابعة إثنية، يحتاجون باستمرار إلى إثبات أنفسهم وهويتهم، وبالتالي فإن نشاطهم الاجتماعي هو مظاهرة مستمره ومحمومة لإثبات الذات بما في ذلك من مظاهر مشوهة.

وكما يمثل المجتمع المدني هي صيرورته كمفهوم بالتدريج من نظام الحاجات إلى السلطة وحكم القانون كرابط بين الأفراد المتوزين، فإنه يتقل كذلك إلى اتعاونية الأهلية أو ترابطة الأخوية التضيدية كوسيط وبديل من نهوية السفقودة والعائلة، ولكن ثبت أيضاً أن التعاونية محدودة ونهاية لأنها تبقى على السلطة العامة، سلطة إدارة العدانة الخارجية. أي مفروضة عليه من الخارج، وبالتالي يتوجب الانتقال إلى الدولة.

إن التردد بين اعتبار تعاونية هيغل تنظيمياً قروسطياً واعتبارها بديلاً لانتهار التنظيمات القروسطية الأهلية الناجم عن تدوير العلاقات البشرية، هو الذي يجعل تردد بين اعتبار هيغل فيلسوفاً محافظاً أو حديثاً. والنقطة، إنه كلا الأمرين معاً، وإنه لا بد من رؤية الجانب القروسطي المحافظ على التنايد في مفهومه للتعاونية على نسط التفادية الحرفية والطائفية وغير ذلك، هالئك عنصر محوط في تعاونية هيغل باعتبارها غير قائمة على التعاقد وغير مشتقة من الأفراد، بل إن منزلة الأفراد مشتقة منها. هنالك إذأ في التحيز العام الذي نطوق عليه تسمية المجتمع المدني مجالاً لحصول مختلفة، يتعامل فيها الأفراد مرة على أساس التعاقد ومرة على أساس العرف والعادة والتقليد

والامتيازات المولودة. وهذه التعددية ضرورية في مفهوم هيجل للمجتمع المدني. الأول من دون الثاني سوق يُسجَب إفقاراً رعاغباً لا تصبته إلا الدولة، بتدخل من أعلى، على شكل الإرادة العامة وفرض المساواة المعجدة. والثاني، من دون الأول، أي من دون مفهوم الفرد ذي الحقوق، مجتمع تقليدي مختلف لا يستحق تسمية المجتمع المدني.

ثانياً: التعاونية الأهلية (Corporation)

يعتقد بعض منظري الديمقراطية الغربية أن مشكلة هذه الديمقراطية الأساسية كامنة في الاغتراب الاجتماعي عن المؤسسات الديمقراطية النسبية. أي في انعدام الديمقراطية المشاركة. وتظهر هذه الفكرة في عدة أشكال، منها تبحث عن الديمقراطية الأهلية (Communitarian Democracy)، كما تظهر في التشديد على الاعتراف عن مؤسسات الدولة التي تزداد تعقيداً وتركيباً وفي انعدام الشفافية. أو في انتشار الثقافة الجماهيرية (Mass Culture)^(٢٣) الناجمة عن اجتماع تذرر الأفراد مع سطوة ثقافة وسائل الإعلام. ثم ينتج الفرد الاستهلاك الذي يجعل الواحد. إنه زومبي في تعامله مع الحزب، الخاص وتجسدهات المختلفة، وبفهي عفلاسي في تعامله مع الحزب العام وفي المشاركة الاجتماعية. ومن حين إلى آخر نتفجر القوي الروعاسب المصادرة إلى الحزب الخاص على شكل مشاعر قومية جماعية تجرف ما في طريقها. ولكن في الحياة اليومية العادية، حين يظهر نول مثل «ما أطرب الموت من أجل الوطن»، أو «إما الموت أو النصر» وغيرها، كأنه كلام

(٢٣) Norberto Bobbio, *Overcoming Democracy: Socialism and Democracy*, translated by Roger Griffin, edited and introduced by Richard Heffrey (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997), p. 28.

- ١- ذلك برسم أربعة تدفقات لديمقراطية الحديثة وهي واحدة عن آليات نظورها
- ٢- الأوليها كيان أو المنظمة الدائمة عن اوريداد قوة المؤسسات وقائمة التنفيذية منها.
- ٣- الديمقراطية الناجمة عن إزدياد حجم مؤسسات الدولة.
- ٤- التكنوقراطية الناجمة عن إزدياد المعادلات اللازمة وعن الحاجة إلى التخصص. تحليل
- ٥- انتشار الثقافة الناجمة عن خلق نظام ديمقراطي.
- ٦- اوريداد الديمقراطية يؤدي إلى إزدياد المشاركة الجماهيرية في نشاط سياسي، والثاني اوريداد تأثير المراجيح المحفوظ عند اتحاد الحزب.

مجانين، تكون السيطرة في صانع النمر الاجتماعي المفترية وليس لرومانسية الفردية، بل وتنحون إلى تسخير تلك الأخيرة لخدمتها في الدعايات التجارية مثلاً أو في الدراما الإعلامية الإخبارية المتكررة (نظر قضية سبمسون في الولايات المتحدة ومقتل إسحق زابن، وكيفية استثمارها إعلامياً في الحيز الخاص الرومانسي الذي يوصله الإعلام إلى النبت عن طريق التلفزيون).

يرجع الإغراء الكامن في فكر هيجل، وجاذبيته لمنظري الديمقراطية المعاصرين، إلى محاولته وساطة ووسطية مفهوم المجتمع المدني بالذات، أي إلى تأسيسه على سلسلة من الوسائط بين الفرد والدولة من جهة أولى، وإلى عدم التخلي نظرياً عن البنى العضوية المشاركة التي لا يغترب فيها الأفراد عن الجماعة، بل واعتبارها جزءاً لا يتجزأ من المجتمع المدني الحديث من جهة ثانية. من هنا تنبع أهمية التعاونية الأهلية الهيجل في نظرية المجتمع المدني.

يبدأ المدرج في الانتماء من نظام الحاجات الذي يحلص إلى أن الفرد ينتمي إلى طبقة وجساعة مهنية ونقابة وغير ذلك مما يمنعه من التدرج من جهة أولى، أو من الانسواء في رابطة اجتماعية مجردة (المجتمع، الإدارة العامة، الأمة) من جهة ثانية. لقد أثبتت الثورة الفرنسية، بنظر هيجل، عدم إمكان تحقيق الديمقراطية المباشرة والشاملة. ويتوجب على النظام الديمقراطي التمثيلي ألا يحاول تمثيل الأفراد في سائرهم أو في كونهم جزئيات متناثرة، بل يجب أن يمثلهم كأعضاء في جماعات، أي أنه يجب أن يكون للجماعة تمثيل بصفتها جماعة.

منذ كتاب علم ظهور الروح رفض هيجل الديمقراطية المباشرة من نوع لسيادات روسو، كما رفض في كتاب فلسفة الحق الديمقراطية التمثيلية المبينة على حق الاقتراع العام. وقد بين في كتاب علم ظهور الروح أن عقل التنوير قد اشترط على المؤسسة الاجتماعية، لكي يكون باستطاعتها إعداد إنتاجها نظرياً والتعرف عليها، أن تكون أولاً نافعة للإنسان، وثانياً أن تكون من إنتاجه. وتكن هيجل يحالف عقل التنوير في أن الإرادة الحزبية التي تتصور ذاتها برادة كونية هي أساس شرعية المؤسسات، فهي غير قادرة على إلزام

داتها نجاء ذاتها، وما أودته بالأمس قد لا نريده اليوم، فكيف يمكن أن تكون ملزمة نحاه الآخرين^(٢٤).

المهرب الأول من هذا الوصف هو فرض الإرادة العامة، مرض الكلّي على الجزئي بعقد روسو الاجتماعي، والمهرب الثاني هو تقمص الجزئي للكلّي في شخصيته. وعندما يتقمص الجزئي الكلّي يفترض أن بقية الأجزاء تشكل تهديداً له. الحل الذي يقترحه هيجل هو التوسط بين الجزئي والكلّي توسطاً قبله الأجزاء، وتعني معناه بل وتضمّنه معه، أي يكون جزءاً من تركيبها الاجتماعية والفرضية. وهي كتاب فلسفة الحق يرفض هيجل أن يكون حق الاقتراع العام وساطة كافية ومقبولة بين الجزئي والكلّي. فعندما يدلي بصوته يبقى الجزئي جزئياً^(٢٥)، ولم يخطر في بال هيجل أن المواطن المعني الرأي والاعتصامات هو ذلك الذي يدلي بصوته سراً، كما لو كان خلسة في حماية الدستور المعاصر، بل وقد يقرر الجزئي عدم الإدلاء بصوته نتيجة لفقدان معنى عملية الاقتراع بالنسبة إليه، كما يحصل في العالم المعاصر بعد أن توسع حق الاقتراع ليشمل السواطين جميعاً، فالمواطن العادي قد يشعر بعدم قدرته على التأثير، وبالتالي يفقدان معنى عملية الاقتراع، وهذا ما يقصده هيجل من منظورنا اليوم، أو هكذا نفهمه عندما يتحدث عن عدم وجود وساطة ذات معنى للفرد بينه وبين الكلّي.

يواجه هيجل مشكلة روسو نفسها، وهي التوفيق عملياً ونظرياً بين الجزئي والكلّي. يقفز روسو مباشرة إلى الدولة والعقد الاجتماعي الكلّياني الشسولي الذي ينظم كل شيء. أما هيجل، فإنه يتدرج مثل مونتسكيو، لينتقل من الجزئي الخاص مع الحيز العام، والمجتمع المدني مع الدولة. وإذا لم يحصل مثل هذا الانتقال التدريجي، كانت الدولة والإرادة العامة تجريئاً مفروصاً على الجزئي، أي مجرد أداة قسّ عامّة للإرادة الخاصة. حل هذه المعضلة، كما ذكرنا، هو التوسط، وحتى عند الاقتراع، يجب أن يضمن التصويت ليس أحد أصوات الأفراد بعين الاعتبار فحسب، وإنما أخذ

W. Ver Eecke, «The Relation between Economics and Politics in Hegel», in Verne, ed., (٢١)
Hegel's Social and Political Thought, p. 95

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 301, section 311

(٢٤)

المجالات والمصالح المختلفة التي يتجلى فيها أولئك الأفراد بعين الاعتبار. فالسلطة التشريعية يجب أن تكون عمثلة للطبقات المختلفة (Folke). هذا هو حل مشكلة فرض الكلي على الجزئي.

أما بالنسبة إلى مشكلة تفضي الجزئي لدور الكلي، وباتتاني استثناء الآخرين من السلطة، فإن حلها يتم بتحديد سلطة السلك والفصل بين السلطات، وتحديد الرقابة على السلطة التنفيذية من أعلى بواسطة السبني انصومي للسلطة، وعن الأسفل بواسطة التعاونيات الأهلية والمؤسسات وغيرها. ولكن يجب تحديد سلطة السلطة التشريعية أيضاً وذلك جعلها مثل التنفيذية خاضعة للرقابة والمحاسبة^(٢٢).

يختلف فيلسوفنا موقف روسو الخاص بالتنظيمات أو المؤسسات «الجزئية» داخل المجتمع من جميع النواحي. ديمقراطية روسو الراديكالية الشمولية وعقد الاجتماعي يتظاهران أن يشارك الجميع في كل قرار، وهما بذلك استثنائية صالحة للجمهوريات الصغيرة وعبر صالحة للدول الكبيرة. ولكن معارضة هيجل، كما رأينا، لا تنوقف على عدم ملائمة هذه الطريقة للدول الكبيرة الحجم، وإسا نتيجة للحاجة الجوهرية لوجود وساطة بين الجزء والكلي. إضافة إلى ذلك فإنني أجد هنا تصوراً آخر لموضوع الصلات بين الفرد والأمة (Nation). ويعتقد روسو وبعد، أو في إثرد، مييز (Emanuel Joseph Süsser)، أن المؤسسات والروابط لا تؤدي إلى تعزيز زيادة الأفراد بتقليل عدد الأفراد واحتوائهم في عهد الروابط التي تمثلهم بحسب وإنما تؤدي إلى إقامة أهم داخل الأمة^(٢٣). قد يؤدي الموقف «الديمقراطي الراديكالي» إذاً إلى تصور

(٢٢) «...بأن الناس يطيعون أنفسهم غير أن الأفراد موجودون حرة أيضاً. أي وجود مراقب للمدنية حرة، لا اتحاد للمر الاقتصادي، استقلال عن الدولة، وهذا لعدم شمول عليه المجتمع المدني». ولتحديد هيئة الدولة أيضاً، لهذه أمور التعزيب، كتحديد السلطة، لا يعني دوافع إنشاء الاقتصادي أحد الأفراد في المجتمع المدني. لقد ألقى مييز للاقتصاد في ميز المجتمع المدني، هي حرة الخرج للدولة (من دون أن يخصصها يطيع). لتوقف ماركس المجتمع المدني على السور الراديكالي، لا على باريسوز وغيره مني وأشرح، الاقتصاد من المجتمع المدني. أما نظريته بترك العشرين قد حسب تحديد دور توليف، برعاية المرفأ لا اجتماعية متعددة، بل وفهم المجتمع المدني عليها.

Emanuel Joseph Süsser, *What is the Third Estate*, translated by M. Blondel, edition 1974 (1975).
Historical notes by S. L. Lind. Introduction by Peter Campbell (London: Pall Mall Press, 1963) p. 159.

كليا يسمولي للأمة كعلاقة صامتة بين المجموع والأفراد. والتصور التقليدي الذي يحدد على دور الحلقات والمؤسسات الوسيطة يغيى، خلافاً للموقف الجمهوري، آفاقاً لحدثة تعددية تخلق حاجزاً ليس فقط بين المجتمع والدولة، وإنما بين الفرد والمجتمع العام المحرد، أي الأمة. وسوف نعود إلى معالجة هذا الموضوع لاحقاً في الفصل. المتعلق بالمجتمع المدني والأمة والقومية. ولكن لا بد من بعض الملاحظات هنا لأننا لن نغرد لهيكل مكاناً خاصاً عند معالجة موضوع المجتمع المدني والقومية، فهو ليس أحد منطقتي هذا الموضوع المشهورين، ولم يول الموضوع جل اهتمامه لأن القومية بدت له أقل عقلانية وأقل عاطفية من أن تصلح أساساً للدولة.

هنالك بحسب رأي هبغل نوعان هدامان تهديدان المجتمع الحديث. ترعة فردانية وأتانية. المجتمع المدني التي لا حدود لها، والتي يؤدي إلى استقطاب المجتمع المدني بين غني وفقير، ونزعة الإرادة العامة التي تزيل جميع الفوارق وتفرض المساواة العامة^(٢٨).

قد يؤدي تجانس (Homogenization) المجتمع الحديث. الناجم عن تذويب الأفراد إلى تحطيم البنى التقليدية من دون الاستعاضة عنها بشي وسبعة أخرى. مما يؤدي إلى نزوع نحو تقومية المتطرفة والإيديولوجية الشمولية. لم يعد بالإمكان العودة إلى التوازن الذي يفترض أنه كان قائماً بين الجزء والكلي، بين الفرد والمجموع في المدنية/ الدولة اليونانية. وبالتالي فإن البديل الوحيد لهذه النزعة القومية الشمولية المخارفة التي تهدد المجتمع الحديث. هو إيجاد بوز تضامنة داخل المجتمع تخفف من وحدانية المجتمع المحرد ذاته. المفروض هو خلق نوع من الهويات والتضامات كان قائماً في المجتمعات التقليدية، ولا تصبح القومية أساساً لمثل هذا التنوع لأنها تسيل إلى إقصاء للتنوع. ولهذا السبب ذاته فإن الدول المتعددة القوميات مهددة في الحداثة.

لم تستطع النضية العقلانية وحدها أن تحيى عن سواك الهوية بعد انهيار البنى التقليدية أو تفريغها من محتواها أو إضعافها. ولذلك غالباً ما حافظ

(٢٨) في ما عد. أد. قد نسب هذه الشرح لأخيرة يعرض هوية واحدة. هي هوية الأمة على الأفراد. كهوية موحدة واحدة. وبعدم الاختلاف بوجود هويات ومؤسسات أخرى جزئية عديدة.

المجتمعات على اتبني التقنيديية بعد الحداثة بإعادة إنتاجها كنوع من المحافظة في ظل الحداثة، أو استعاضت منها بعصبيات حديثة، أو بالنجوى إلى دين علماني جديد هو الإيديولوجيا القومية، وحتى في دول مثل الولايات المتحدة، والتي بدت وكأنها تقوم دستورياً على نمط مبتكر من انتفعية كأساس فكري، عقائدي، برزت بسرعة فائقة الحاجة إلى دين مدني وإلى ميولوجيا المكشفين، أو الرواد الأوائل، وإيديولوجيا القرض غير المحدودة والأرض المنكر وغير ذلك، علاوة على ذلك، فإن قيام الكنائس الأهلية والجهوية، التي ميرت مناطق بعضها في أمريكا، قد مثلت أيضاً نوعاً من اتبني الوسيلة التي سدت رمق الحاجة إلى الهوية.

إن تحانس وزنه الحداثة السادية في تدمير الأفراد يزيد من اغتراب الفرد، كما يزيد من اغتراب الأقليات، في مجتمع تسيطر عليه ثقافة حماهيرية هي عادة ثقافة الأكثرية. الليبرانية تحاول حل المشكلة بواسطة أسبابها^{١٢٠}، وذلك بوضع برامج لإزالة الفقر مفروضة من الأعلى ومحاولات دمج الأقليات في المجتمع كأفراد، أي كمواطنين، وبالمزيد من التنمية والتحديث باعتبار أن التخلّف عائقاً أمام الاندماج والمساواة. أما الديمقراطية الراديكالية، فإنها تصرّح مطالب المشاركة الكاملة والنشطة للشعب في الحكم، والرقابة على البيروقراطية المهيمنة، وذلك من أجل التغلب على اغتراب الأفراد عن البنى التمثيلية. ولكن المشكلة الأساسية تبقى قائمة وهي غياب «الأهل» أو الجماعة العضوية، من دون أن تحل محلّها أي تضامنية أخرى، وقد أصبح القومية هي التعبير الأكثر بروزاً عن الهوية في العصر الحديث. وقد برافق القومية مطلب المشاركة الراديكالية، كما قد توطّر القومية مثل هذا المطلب، أو قد يتخذ هذا المطلب من القومية غطاء من أجل شرعنته، خالطاً بين الديمقراطية الراديكالية وشعور المشاركة داخل العائلة الواحدة.

تبدأ أخلاق المجتمع المدني بالظهور كحلقة وصل بين أفراد متنافرين بمجرد الانتقال من العائلة وأخلاقيتها إلى انعائلات التي يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر كفاعل أشخاص عييين وجزئيين، ويظهر المجتمع المدني لأول

وهذه كآفة توسع العائمة إلى شعب، ولكن ما تبين أن تظهر الأمة بدورها كأنها توحيد لعدة عائلات، إما عن طريق نظام الحاجات والتبادل، وإما بالقوة والسفوة، أي بالترديد العنيف.

ولا تتبع الحاجة إلى نظرية المجتمع المدني من ضرورة فصل الدولة عن المجتمع فحسب، وإنما أيضاً لتجنب الأمة دور العائلة الكبيرة، ولكي تؤسس على قائمة من القواعد والأسس والعلاقات لا توجد في العائلة، إن القواعد والأسس والعلاقات التي يجب أن تفصل بين بصورتنا للعائلة وتصورتنا للأمة، هي المجتمع المدني بتطام الحاجات القائم فيه، ثم التعاونية الأهلية، ثم السلطة وحكم القانون، ثم السلطة التشريعية، ثم الرأي العام وغير ذلك.

لقد اكتشف هيجل منذ مرحلة مبكرة في مقالة «الدستور الألماني» أن الدولة ليست عائلة كبيرة، وكما فصل الدولة عن الترابط العائلي فصلها أيضاً عن رابطة الدين. ولكن الفرق بين الدولة والمجتمع المدني هو أيضاً بداية الدولة في الوقت ذاته. وتنطلق من نقي جذري لرابطة التعاقد في حين بدأ المجتمع المدني على أساس رابطة التعاقد، أي أن المجتمع المدني يختلف عن العائلة بكونه قائماً على التعاقد في حين تختلف الدولة عن المجتمع المدني بنفيها لتعاقد نقياً جديلاً، أي بالتسليم بوجوده في المجتمع المدني والتقدم به إلى مستوى أعلى لا يقوى على التعاقد أو على الرابطة العائلية أو الدينية، بل على قدرة الإنسان الأخلاقية على التمييز بين الخير والشر، وهو الدولة. عندما ينفي المجتمع المدني العائلة فإنه ينفي الأهل (Community) واضعاً التعاقد أساساً للتبادل. وعندما تنفي الدولة المجتمع المدني تعيد إنتاج الأهل، ولكن ليس كعائلة، وإنما كجساعة أخلاقية استوعبت في داخلها حقوق الأفراد وواجباتهم.

ثالثاً: الدولة

في فترة مبكرة من حياته الفلسفية كتب هيجل مقالة «الدستور الألماني» الذي لم ينشر إلا بعد وفاته. وفيه ادعى أن الدولة جوهر وعرض. وأن أعراض الدولة هي أمور مثل تنوع الإمكانيات القانونية وحقوق الملكية والامتيازات السياسية والصراخ وكيفية إدارة العدالة، أي النظام الحقوقي السائد. ولكن جوهر الدولة هو وجود سلطة عامة عليها أو سلطة مجتمعية

عليها. تتطلب هذه السلطة من الأفراد فعل ما هو ضروري للحفاظ عليها، وفي ما عدا هذه الأمور الضرورية تنترك السلطة لحرية لإرادة الأفراد. في هذه المرحلة يفضل هيغل وجود إدارة ذاتية لقطاعات المجتمعية المختلفة خارج إطار الحد الأدنى الضروري لوجود السلطة العامة، أي أنه يعارض بشدة الدولة (etatisme)، أو إحصاع كافة لقطاعات المجتمعية لمبدأ الدولة. وهذه المعارضة رابعة من نخيل الأمة الألمانية كحصاعة، أو كسبب في حالة أهلية، قبل قيام الدولة.

بما عدم المجتمع، الأمل في قيام الطبقة البرجوازية، أي طبقة المواطنين، وبما عدم كبر من المواطنين الأحرار الذين يطلبون على أنفسهم اسم الشعب مع أنهم في الحقيقة الطبقة الثالثة (Third Estate) بحسب هذه الطبقة الكبيرة تتألف من المؤسسات والجماعات التي تشكل سوية المجتمع. وهذا المجتمع المدني يسيطر بالتدريج على الحياة القومية ويخضعها لحاجاته ونصواته. إن أهم ما يميز طبقة المواطنين الأحرار في هذه المرحلة من بقية قطاعات الأمة هو الفردية، وما يجمعهم هو الدولة.

تحذف مؤسسات المجتمع المدني الذاتية وتُسهم في تجميع الأفراد، ولكنها لا تغير مفهوم الحرية عند هذه الطبقة. ومفهوم الحرية في منظور انقياس الفردية هو غياب الالتزامات السياسية. أو تخفيفها. الدولة والحرية متدفوران. وتقتصر مهمات الدولة في هذه الحالة على اندفاع عن الملكية الخاصة وانقانون في الداخل. وعن الأمن تجاه الخارج. في ما عدا ذلك فإن الدولة تجسد مفهوم الحرية هي مقولة فلسفية تعني أن الدولة تحرر الإنسان من شروط وجوده الطبيعية. كما أن مقولة أن الدولة تمثل حرية الأمة، هي مقولة قومية تعني أن الأمة لا تصبح أمة ذات سيادة من دون دولة. تكون الأمة حرة عندما تحكم ذاتها. وبكلمات أخرى، عندما تنترك الحكومة المركزية تفاصيل قضايا إدارة العدالة والإدارة العامة لنشاط المواطنين، أي أن ما يقبل السلطة المركزية هو السلطات المحلية التي تشكلها المواطنون في المدن. إن النخيل الأبرز للمجتمع المدني، مقابل الدولة. هنا هي التدييات (ولاحقاً يتجاوز المفهوم "الديمقراطي الليبرالي" هذه المرحلة ويبني عليها لينفي أن الدولة تجسد حرية الأمة، وليؤكد أنه

ينبغي على الدولة أن تحترم حرية الأمة والمواض ونوازل بينهما).

ولكن هذه النظرة الليبرالية في علاقة المجتمع مع الدولة، وغير الليبرالية في علاقة الفرد مع الجماعة، تنطوّر لاحقاً باتجاه تصوّر أكثر جوهرانية وشمولية للدولة، باعتبارها كياناً أخلاقياً/عقلانياً قائماً بذاته، يجسد الحرية القائمة على العقل، الوحيدة الممكنة في المجتمعات الحديثة.

ويعتقد بعضهم أنه محاولة هيغل اللاحقة في فلسفة القانون، ما هي إلا محاولة في فهم الدولة كشيء عقلائي بذاته. لا مكان في فلسفه هيغل لصيغ الواقع من خارج 'المنطق' الداخلي لتطور الظواهر، بما يجب أن يكون. ولذلك فهو لا يقوم بتركيب الحق المجرد والعائنة والدولة كما يجب أن تكون، وإنما يبحث عن العقلانية الكامنة فيها، كب هي قائمة. من هذا المنطلق فإن نظريته في التعاونة هي أضعف الحقائق النظرية في تركيبه. فالدور الذي يخرده هيغل لتعاونة غير النور الذي تلعبه في الواقع⁽³⁰⁾ فهي بالتالي مجرد تركيب نظري لإيجاد الواسطة، وهذا الاعتراف مبني، في رأيي، على سوء فهم للعلاقة بين الظاهرة ومفهوم الظاهرة في فلسفته، أي فكرتها، أو بكتعبات أخرى: الإمكانية الكامنة فيها، والتركيز على جانب واحد هي هذه الحديثة (أي إما الواقع وإما المفهوم وإما الفكرة) هو ما يقوم به كل من التفسير المحافظ والتفسير الثوري لهيغل؛ فتارة يظهر لك هذا الفيلسوف كحافظ محافظ ورجعي يفتقر إلى ما هو قائم، وطوراً يعرض نفسه لتبرير أكثر النظريات الثورية راديكالية. والحق، أن فلسفته الاجتماعية تشمل هذه الأبعاد جميعاً باعتبارها خطوات على طريق فهم العالم الاجتماعي والإمكانات الكامنة فيه.

رابعاً: المجتمع المدني كدولة، الدولة كمجتمع مدني

من أجل أن يتم الاندماج بين الأفراد يجب أن يتجاوز هذا الاندماج نظام الحاجات. ولكي يتمكن اقتصاد السوق من أن يحسّر يجب أن يترخّص عنه اندماج ما ينشأ من خروجه. ولكن هذا الاندماج لا يتم من خارج العملية

B. Shilk, «The Inherent Rationality of the State in Hegel's Philosophy of Right», in (30) Cornell, Rosenfeld and Carlson, eds., *Hegel and Legal Theory*, p. 330.

الاجتماعية عن طريق الدولة انبثابية، كما أنه لا يقوم على أساس قوانين طبيعية، وإنما هو بطبيعته اندماج اجتماعي، أي أن هنالك مجتمعات يتجاوز عملية التبادل في السوق وهو ليس دولة بعد. أرست هذه النظرية واحداً من أسس علم الاجتماع كعلم أو، على الأقل، كبراديسم (Paradigm) طور: فيما بعد كل من دور كايم وبارسونز وآخرون.

يتألف الدمج الاجتماعي في نظرية هوبل برأي أراتو من ست خطوات:

- ١ - الإطار القانوني.
- ٢ - السلطة العامة (الشرطة).
- ٣ - التعاونية والمؤسسة.
- ٤ - السلطة التنفيذية البيروقراطية.
- ٥ - مجلس الطبقات أو المجلس التشريعي.
- ٦ - الرأي العام.

قبل ذلك بخطوة نظرية واحدة كان الاندماج يتحقق بين المشاركين الألمان في عملية التبادل التجاري الجارية. ولكن العمومية التي تنشأ هي عمومية مشاركة أو مصادفة^(١٢)، ويعالج هوبل المراحل النظرية الثلاث الأولى من تلاحم أو اندماج المجتمع في نظرية المجتمع المدني، في حين يحالج القضايا الثلاث الأخيرة في نظرية الدولة، ولكن من نافل القول أن المستويين متداخلان في الواقع متساجلان في النظرية. فالمجتمع المدني يخترق الدولة عن طريق المجلس التشريعي ونظام الطبقات الذي يشملته ويمثله. بغض النظر عن أسلوب انتخابه، وعن طريق الرأي العام كما نسميه اليوم، أو الملاء (Öffentlichkeit)، أو العناية. كما أن الدولة تخترق المجتمع المدني عن طريق "السلطة العامة" والشرطة.

لهذا التدخل مغزٍ كثيرة تلخص النظرية بأجمعها بحداثتها وأهميتها الزاهية. فالدولة تظهر في المجتمع المدني كقوة خارجية، كدولة طوارئ ودولة

Araato, *A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society*, p. 306.

(١٢) :

رفاه اجتماعي في الوقت ذاته، فهي قائمة لتجيب عن الحاجة التي يخلقها المجتمع المدني أو، لندقق، عن تناقضات المجتمع المدني، إنها هي هذه المرحلة مجموعة وظائف: إدارة العدالة، وتنظيم الاقتصاد ضد الإفقر، وحفظ القانون والنظام والأمن العام. هذا الظهور الأول للدولة هو الظهور الذي يبدو فيما بعد للاشتراكيين مثلاً أنه جوهر الدولة: كأداة قمع في حالة الرأسمالية أو كأداة لرفاه الاجتماعي في حالة الاشتراكية. في كلا الحالتين تعتبر الدولة مبدأ خارجياً بالنسبة إلى المجتمع المدني، إنها وظيفية وليست مبدأ أخلاقياً.

ولكن حتى في هذه المرحلة، يمكننا أن ندرك أن أية عملية لمأسسة الحق أو الحقوق على شكل قوانين أو على شكل سيادة القانون، تتطلب إضافة إلى عمل الدولة عملية ثقافية مستقلة تربي على احترام القانون والتعامل معه كمبدأ كوني لتنظيم الحقوق. هنا أيضاً، أي في مجال التربية والثقافة يبرز دور للمجتمع المدني، فدوره ليس محدد ينتج للتناقضات التي نحتّم قيام الدولة كوظيفة خارجية، وإنما ترقفب عليه عملية إنتاج ثقافة سيادة القانون. فالمجتمع المدني ينتج أداء كما ينتج التفكير بالموت، أو ينتج الحاجة، كما ينتج إمكانيات مسددة.

ترتبط نزعة هيغل أندولتية، التي نستبق نظرية ماركس، بضرورة المجتمع المدني كوحدة بين الأخلاق الموضوعية وبقضايا، كما ترتبط هذه النزعة في تحليل نظام الحاجات ونتائج الوخيمة، أي التناقض بين الغنى والفقر، والنعوز والرفاهية. هنا يوجد هيغل نزعة البيروقراطية الكونية للتعامل مع هذه التناقضات استباقاً لفكرة رفاه الاجتماعي المتأخرة.

نكمن وظيفة البيروقراطية السياسية في «إخضاع» الخاص للعم، وتنفيذ القوانين التكوينية العامة في الحالات الخاصة. ويغل هيغل، بعامة، الفرضية البرلمانية الفاشلة إن البرلمان - كمجلس تطبيقات (Estate Assembly) - قادر على توليد إرادة عامة.

وكما هو واضح، لا نعتبر عنده على ذلك التعارض، الذي يعلق عليه روسو أهمية. ويبلغ أوج أهميته عند اليعاقبة، بين لإرادة العامة وإرادة المحسوس، فما الإرادة العامة بنظره إلا تعبير عن إرادة المحسوس، ولكنها تعبر عن إرادة المجموع كمواطنين في الدولة وليس كمجرد أفراد في المجتمع.

المدني. وهذا يعني أن ذلك التعارض بين إرادة مجموع الأفراد والإرادة العامة غير قائم في الدولة، حيث يتصرف الأفراد كمواطنين منطوقاً في مواطنتهم المنفعة والمصلحة العامة بقبولهم التصرف بموجب قوانين. تقع مشكلة روسو هنا من أنه يخطئ بين إرادة مجموع الأفراد في المجتمع المدني والإرادة العامة في الدولة، وبالتالي نشأ التناقض بينهما. ولو ميز بين الفرد والمواطن وبين المجتمع المدني والدولة لما نشأ تعارض من هذا النوع.

لأننا نرى من المجتمع المدني إلى الدولة هو أيضاً انتقال من الفرد إلى المواطن. والمواطن عضو في المجتمع المدني وفي العائلة أيضاً. ولكن ما يميزه كمواطن ليس رابطة الدم غير المشروطة أو الحب غير المشروط ولا رغبته في الاكتفاء، وإنما قدرته على التحكم في ما هو خير وما هو شر. وعلى هذا المستوى لا يجد الفرد حريته في العائلة ولا في المجتمع المدني، وإنما في الدولة فقط. لا يحافظ العنف وحده على الدولة إذاً وإنما النظام الذي يشمل في ما يشمل انضباط الأفراد لينجم عن حكمهم على ما هو خير وما هو شر. تتجاوز الدول إذاً كونها وظيفة خارجية من وظائف المجتمع المدني لتصبح تحدياً لمثال أخلاقي، إنها كيانات تتحول فيه الأفراد إلى مواطنين، أي إلى مواضيع وقنوات القرارات السياسية التي نعيش في نصائحهم مع الجماعة. وتحلق الدولة أطراً تمكن الفرد من العيش مع مشاكل المجتمع المدني غير المحلولة.

نقد اعتقد هيجل بأنطبع أن الملكية الدستورية هي إطار من هذا النوع، وربما يكون هذا غير مقنع في أساسه. ولكنه يذكرنا على الأقل بأن وظيفة الدولة الخارجية، أو موقعها الوظيفي، بالنسبة إلى المجتمع المدني، أو بكلام آخر، لا يكفي لتصور التبراني للدولة تفهمها. وهناك مبررات عديدة ننظر إلى الدولة من مطلق المشاركة (أو الديمقراطية المشاركة، بحسب مصطلحات هذه الأيام). وذلك بغرض إيجاد قاعدة يتصالح عليها الفرد مع الجمهور، أو الخاص مع العام.

نقد التجا كانت إلى الأخلاق الفردية كحل لمعضلة الصراع بين الخاص والعام ليضع في النهاية الأخلاق فوق الدولة. أما روسو فقد جعل المنفعة العامة أو المصالح العام فوق الدولة. ولكن هيجل يرى أنه إذا لم تتمكن

الدولة من تحقيق مصالح بين المصالح الخاصة والعامة فإنها تنهار. لأنها لا تتطابق، بل وتتنافى مع مفهومها. والدولة لا يمكن أن تكون تعاقداً أو شركة مدنية. لأنها تنمو وتعمل لحل تناقضات المجتمع كشركة مدنية أو تعاقداً، ثم تؤسس كبنائها وقوانينها الخاصة بها، كما أنها لا يمكن أن تكون تابعة للحكم الأخلاقي الفردي، لأنها تجد تموضعاً للأخلاقي في حالتها الاجتماعية وليس الفردية. وكما هي الحال دائماً في مقولات ومفاهيم هيغل النظرية، نستطيع القول إن المقصود بعبارة مثل: "الدولة هي تجد وتموضع الأخلاق في حالتها الاجتماعية، هو أن على الدولة أن تكون كذلك، أي أن تسعى لكي تتطابق مع مفهومها، وأن وجود المجتمع البدني هو حلفة في هذا السعي لتطابق الدولة مع مفهومها. هذا التوتر بين واقع الظاهر ومفهومها هو الطاقة الفعلية الكامنة في نظرية هيغل.

تظهر المصالح الحزينة من جديد في المجتمع المدني، ولذلك يجب على البيروقراطية أن تفتلح بمهمة تنفيذ "العمومية"، ولكن المجالس والتعاونيات الأهلية المختلفة تتحول عند ذلك إلى حاجر يحد من تأثير موظف الدولة ومن مظهرته ومن مزاجيته أيضاً^(٣٣٧). ويتميز هذا الطيف المتركب بين مصطلح البيروقراطية الكونية كمسئلة للعمومية وواقعها كطبقة تنمي مصالح خاصة مقابل كل من "الحكام والمحكومين، البيروقراطية إذاً هي إحدى الطبقات، ويسبب على ذلك ألا تكون كلية القدرة، ويتحول نسبها الحكومية إلى دور ضمن توزيع للأدوار يحد من هذا الدور نفسه أيضاً^(٣٣٨).

نواب المجتمع المدني عند هيغل هم نواب الجماعات الأهلية والتعاونيات (Corporations)، في البرلمان^(٣٣٩). مجالس الصيغ إذاً هو ونوع

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 467, section 275

(٣٣٧)

يصف ميخائيل انجرمي وثلاثة بيروقراطية ونواباً أيضاً. فهو من مساعدة نوع النزاعية من استخدام السلطة، إضافة إلى التوافق التي غرضها المجتمع المدني ولكنه لا يثبت أن بذلك أنه هي نوع، بين العمومية المتعددة والخاصة الفردية. قد يجد البيروقراطية مصالح مشتركة لها مقابل المحصور المانع من جهة أخرى، والمثلث السلطة من جهة ثالثة. عند ذلك لا يرى الكاتب بداً من تدخل السلطة (في حالة الثالث، أو متداولة بالعمومية السلطة) لتضع حدوداً لسلطة الموظفين.

Azilo, «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society» p. 389

(٣٣٨)

(٣٣٩) أنه تشمل عدة العملية التبادلية الثنائية عند جمع قطع العمل لأجزاء

المجتمع المدني إلى الدولة. فالمجتمع المدني الممثل برلمانياً في الدولة هو مجتمع مدني منظم. والأفراد كما نلاحظ لا يدخلون الدولة أو السياسة كأفراد. وإنما يدخلونها منظمين في جماعات، الأمر الذي قد يعني في أبعادنا الأحزاب الإيديولوجية وجماعات المصالح ومجموعات الضغط بأنواعها، وانطلاقات الاقتصادية القادرة على تنظيم نفسها سياسياً، ومنظمات المرأة، والقبائل ومنظمات الأقليات القومية وغير ذلك.

لا يستخدم هيفل مصطلح المجتمع السياسي، ولكن في واقع الحال ينشأ من تدخل المجتمع المدني في الدولة "المجتمع السياسي"، حيث تبلور الجماعات المذكورة برامج سياسية ووسائل للضغط السياسي للتأثير في القرار السياسي^(٢٥). وعملية الانتخابات في عصرنا هي التعبير الأكثر بروزاً لاهتمام المجتمع المدني بالسياسة.

وعندما يعنى هيفل أهمية خاصة على المناقشة العلنية في البرلمان وأهمية تشكيل الرأي العام، فإن بفعل ذلك انطلاقاً من المفهوم النظري التنويري لنحوار، وهو التوصل بالجدل العقلاني أو بالتوصل العقلاني إلى حقيقة غير معروفة أو غير مفترضة سلفاً، "الحق"، إن العمل الحزبي أو الحزبي كما تطور في الديمقراطية البرلمانية، يفترض الدفاع في البرلمان أو في الحيز العام عن حقيقة معروفة سلفاً، ولا تهدف الخطابة إلى التوصل إليها بل إلى الإقناع بها ولو بوسائل غير عقلانية. ومن ضمنها التساموجية، والحنن العاطفي، والمهذبة الإعلامية، والاستعراضية وإلهاب المشاعر، وإبراز العواطف، ومخاطبة الغرائز، وغير ذلك. كل ذلك بهدف كسب الرأي العام في صراع على السلطة لم يصمم برلمان فندومنا ليكون مسرحاً له.

إن تفاؤل هيفل التنويري هو الذي يقف وراء دعوته إلى اتباع أسلوب الأبحاث العلنية في المجالس التمثيلية، وإيمانه بإمكانية تخفيف الرأي العام وتدريبه على اتخاذ القرار السياسي بعلم، والدافع هو تغليب العقل والنحوار

(٢٥) أو لثرموب إلى ذلك الحكم في الديمقراطية التي سجلت دور البرلمان الاستشاري
تخفيف، على نحو ما تصور هيفل.

العقلاني على التعرف والعادة أو استخدام العنف. عند ذلك ثم تكن قد ظهرت بعد نقانة الحيز العام الإعلامية ومشهدينها، ولكن حتى لو دعينا هذه الأخيرة إلى التمازج في تقدير أهمية الحوار العقلاني، لا بد من الاعتراف بأنه، إضافة إلى التغير الجذري في دور البرلمانات الذي يجعل موضوع العلنية موضوع تكافؤ فرص بين أطراف متنافسة كما هو موضوع إيستمولوجي قوامه التمازج أو التفاؤل في تشييم دور العقل - بل يستند أيضاً إلى موقف أخلاقي مرنكر على الإيمان بقدرة العقل على التمييز بين السوي وغير السوي. إنه إذاً موقف أخلاقي أيضاً، فديمقراطية الحوار وعلنيته لا تقتصر على مدى نجاحها.

خامساً: المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي

لقد لاحظ هبغل في المجتمع المدني ميلاً إلى التفرور والفردية، ولكن وفي الحيز الاجتماعي نفسه يضع الاعتماد المتبادل ثقله في كفه الميزان الأخرى، وذلك باصطراز الإنسان من خلاله إلى حساب مصالح الآخرين، ميولهم ورغباتهم عند اتخاذ خطواته، وذلك من أجل مصلحته ذاتها. ولكنه، خلافاً للبراليين الكلاسيكيين على أنواعهم، يعتقد أيضاً أنه في سياق نظام الحاجات أو علاقات التدرج والاعتماد المتبادل المتوازنة لا بد من أن يعلو شأن الحسابات، أي حسابات السوق من ربح وخسارة على الاعتبار الأخلاقية. ولذلك يجب أن يحصل تدخل من خارج نظام الحاجات، وذلك بواسطة التعاونية وإدارة العدالة وغير ذلك، حيث يقتصر الأفراد مفتوحين وحود مجموع ومصلحة مجموع، وتتم هذه العملية بالتدرج بين النفي والنفي إلى أن تصل إلى العدالة كتجسد تلكم الألفاقي، التدمج الاجتماعي (Social Integration) يتم في مجتمع هبغل المدني على نحو تدرجي وتعددتي، أي بواسطة العديد من المؤسسات الاجتماعية. وحتى مؤسسة التشريع ذاتها تعتبر في نظره مؤلفة من ممثلي الطبقات السياسية، أي من جماعات ومؤسسات اجتماعية.

رفض مادكس هذا الحل لمسألة تذكير الأفراد وصراتهم في المجتمع المدني. هذه المسألة التي تتخذ في نفسه أولاً شكل اغتراب الأفراد عن جوهرهم الاجتماعي وعن لجس البشري. أي عن نوعهم أو ذاتهم، وثانياً

شكل استغلال طبقي. واعتبر ماركس هذه الحلول الباحثة عن تماسك اجتماعي أو مائه لأصقة اجتماعية حولاً محافظة وقرسطة ومعادة للتقدم. وبالتالي كان ماركس، بخاصة في بدايات نشاطه الفكري، واستمر بذلك إلى حد بعيد، أقرب إلى المفكر الديمقراطي الذي ينادي بحق الاختراع العام، أي توسيع الديمقراطية والدفع بها إلى نهايتها المطلقة، من إني المفكر المحافظ الذي يرى في تعددية الجماعات الضمان الأول لتخلف عبي الحرية الأفراد^(٣٦). ولقد صاحب ماركس انشور من التوجهات الرومانسية للجماعة في سيرته الفكرية بأكدها وحتى مرحلة نصوحه الفكري، بل واعتبر ماركس هذه الرومانسية الأساس المرجعي انكاس في الاشتراكية التطوباوية، والذي يدفعها بعيداً عن سياسة. ولقد كان الخيار بين الفكر الديمقراطي التواكفي الذي مثله بالنسبة إلى ماركس ثور عدم ١٨٤٨ وثوار قومية باريس، وبين الاشتراكية بمفهومها التطوباوي لاختار ماركس الديمقراطية من دون تردد لأنها كانت أكثر مباسية وأكثر استهدافاً لتغيير النظام في الدولة، وفي نظره أكثر تقدمية أيضاً^(٣٧).

علينا ألا ننسى مانصيح أن رفض ماركس فكرة المؤسسات الطوعية المتوسطة بين الفرد والدولة كحل للاغتراب، يهدف في الواقع إلى أن تستبدل الدولة نفسها بمؤسسة طوعية بين الأفراد (Free Association)، عند ذلك يروى الفرق بين الفردي والاجتماعي والسياسي. ولكنه يزول لا لأن الدولة أو السياسة تسيطر على العناصر الأخرى: المجتمع والفرد، بل لأن الدولة تنحل في المجتمع ويذهب فيه. وروى الدولة تزول أيضاً الحاجة إلى مجتمع مدني يتوسط بينها وبين الفرد، لأن الفرد الوحيد. الإنسان، استوعب داخله كافة المتوسطات وتحول المجتمع إلى مؤسسة طوعية بين أفراد.

(٣٦) يرى بعض الباحثين المتأدبين لسياسة أنه هنا، أي في رفض ماركس فكرة وجود مؤسسات طوعية بين الفرد والدولة، تكمن صورة الشراكة بين ومن السلطوية (Authoritarianism) الاستبدادية التي النحت لحواف تطيقات الم: قبة الأسموية. انظر مثلاً: Leszek Kolakowski, "Marxist Roots of Stalinism in Robert C. Tucker ed., *Stalinism: Power in Historical Perspective* with contributions by Wladimir Brub (et al. (New York: Norton, 1977), pp. 283-295.

Arthur Rosenberg, *Thomasius und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der Logen* (19 (TV) Jahre (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgesellschaft, 1962).

يرفض ماركس إذا الجماعات الطوعية التي تتوسط بين الفرد والدولة كحل لمعضلة المجتمع الحديث، إنه يرفض الاشتراكية الأوتوبية، في صانع أوتوبيا الاشتراكية التي تعمم الرابطة الحرة إلى رابطة كوننة، أي أن ديمقراطية ماركس لا تقوده إلى الدولة الديمقراطية بل إلى الأوتوبيا من دون دولة. وقد ثبت تاريخياً بانطبع أن الفرق بين دولان المجتمع المدني في الدولة، ودولان الدولة في المجتمع المدني هو فرق نظري فحسب، فغياب الفصل بينهما يعني غياب التوازن بينهما وغياب مجموعة من الآليات التي تحد من استبداد الدولة. ويتولد بالتالي إلى النتيجة نفسها ولو كانت دوافعه النظرية مختلفة. لفصل بين المجتمع والدولة في الحداثة قيمة محد ذاته، وكما كان المجتمع أكثر مفصلاً وأكثر توازناً بين عناصره المنسجم بعضها من بعض، كان المجتمع أكثر تقدماً وحدانية. وقد أدرك ماركس هذا كله، ولكنه اعتقد أنه بقود بالضرورة إلى تحقيق الأوتوبيا، الوحدة الجدلية، كالتخلص في نهاية التاريخ.

ينور نقد ماركس لفلسفة الحق عند هيجل في بدايته في فلك العنانيه الهيغلية ذاتها. وذلك لأن العنصر الأساسي في نقد، يتألف من اختياره إلى جوهر العنانيه الهيغلية ذاتها ضد تطبيقاتها في الواقع البرجوازي المعاش. فهو في بدايات نقده يدافع عن الحرية ضد المجتمع والدولة البرجوازيين المقتصرين أنهما تطبيق لها. ويدافع عن العائمة أو الكونية ضد جهاز الدولة البرجوازية البيروقراطي الذي يفترض أنه تجسيد لها. وعندما يقوم بهذا النقد فإنما يفعل ذلك انطلاقاً من استيعابه النظري لمفهوم الدولة، ومفهوم المجتمع المدني ومفهوم الإنسان الذي يتحول إلى سلاح بقدي عند يتقابل واقع الدولة البرجوازية، وواقع المجتمع المدني البرجوازي، مع أن ذلك كله يكتسي طابع الفلسفة السادية الذي يعود إلى تأثير فيورباخ فيه في المرحلة الأولى من نقده.

وإن أول ما يلفت النظر في نقد ماركس لفلسفة هيجل هو رفضه قبول انفصل بين الدولة والمجتمع المدني، واعتباره هذا الفصل بالذات دليلاً قاطعاً على اغتراب الإنسان بل وعلى عبوديته أيضاً. هذا انفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو الدليل على أن عالم الإنسان الحديث منقسم إلى

عالمين: عالم السياسة الذي يفترض أنه يعيش فيه بحرية كمواطن، وعالم الواقع الاقتصادي، المجتمع المدني، الذي يخضع فيه لسيطرة علاقات الاستغلال الاقتصادية^(٣٨). وانعكاس هذا الشرخ في عالم الإنسان الروحي هو انضمامه إلى عالم السعاه الديني الأبدي الكامل وعالم الأرض الموقوت الجزئي الناقص، وفيه يعيش الإنسان عبوديته، ويمراجعة سريعة يثبت أن عالم الدولة البرجوازية الحر نظرياً بالنسبة إلى المواطنين ليس حراً فعلاً في ظل هذا الانقسام، وأنه يخضع في الواقع لسيطرة البيروقراطية، وهي على الرغم من وصف ميغل لها بالعائمية، إلا أنها في الواقع عبارة عن طبقة مغلقة أو طغمة (Caste).

نقد ادعى ميغل أن البيروقراطية طبقة عالمية يحكم التعريف لأنها تمثل مصالح وإرادة المجتمع ككل. وبموجب نموذجها فإن البيروقراطية غير خاضعة لاعتبارات مادية جزئية، وذلك مترتب على السياسات الدونية الحديثة انقاضية بتحديد أجور ثابتة لأفرادها وتوفير مستقبل مهني وأمان وظيفي لهم على أساس الموهبة، يضاف إلى ذلك امتحانات التأهيل التي يخضع لها الموظفون عند قبولهم ولا شخصية حكم القانون الذي يطبقه، والأخلاقي المهنية الراسخة في بنية المؤسسة والقائمة على الشعور بالواجب. أما ماركس، فإنه يعتبر كل هذه سميزات دحضاً لعائمية هذه الطبقة ودليلاً على انعلافها وامتيازاتها وهرميتها. وهذا لا يعني أنه يرى في البيروقراطية مجرد طبقة أخرى من طبقات المجتمع المدني، وإنما هي وحدة مغلقة تطور مصالح خاصة تتلخص بحركة القوة والسطوة والتوسع الدائب. وهذا الموقف الذي يقدمه ماركس في نقد فلسفة الحق عند ميغل كان بمثابة العرة الأولى والأخيرة التي يحلل فيها توزيعاً اجتماعياً منيراً من الطبقة، بحيث لا تنق مفاهيم تحليله للدولة من العلاقات الطبقية داخل المجتمع المدني وأدائها فيها^(٣٩). وكما هو معروف يقوم ماركس فيما بعد بانحصار الدولة في تحليله، بما في ذلك جهازها البيروقراطي، لخدمة مصالح هذه الطبقة

Karl Marx, «Zur Judenfrage», in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin (n. p.), 1963. (٣٨)

Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Cambridge) (٣٩) University of Massachusetts Press, 1982, p. 12.

الحاكمة أو تلك، أي أنه سيتم اشتقاقها من مفاهيم الصراع الطبقي^(٤١).

استهدف نقد ماركس، إذًا، ومنذ بداية تنظيره، الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، ليس كفكرة هيغلية بقدر ما هو تعبير نظري عن واقع الدولة البرجوازية. وعندما انتقد ماركس مادية هيورباخ في أطروحته الشهيرة، فإنه ربط المادية المنطقية من الإنسان الفرد (مادية هيورباخ) بحالة المجتمع المدني المنفصلة عن الدولة، أي حالة المجتمع/ البرجوازي، الذي يتأخر فيه الإنسان من علاقاته وفي علاقاته الاجتماعية ويظهر وكأنه كائن فرد. ولذلك يقول في أطروحته التاسعة: إن أعني مستوى اتصاله المادية الحسية (المقصود مادية هيورباخ) هو منظور الفرد في المجتمع المدني/ البرجوازي. كما يقول في أطروحته العاشرة إن وجهة النظر المادية القديمة هي وجهة نظر المجتمع المدني/ البرجوازي. أما وجهة نظر المادية الجديدة (ويقصد بذلك مادته هو) فهي «المجتمع الإنساني» أو «الإنسانية المجتمعية»^(٤٢) لو صحت الترجمة^(٤٣).

ولم سمحنا لأنفسنا بتلخيص أولي ومجرد للموقف، نقول إن مثالية هيغل تعبر عن وجهة نظر الدولة، في حين تعبر مادية هيورباخ عن وجهة نظر المجتمع المدني البرجوازي. وإن كلا وجهتي النظر من خلال هذا التلخيص النقطي والسطحي هي نتاج الانفصال في التوافق بين المجتمع المدني والدولة، هذا الانفصال الذي يسعى ماركس الشاب إلى تجاوزه في «المجتمع الإنساني».

وسؤال الفرق بين المجتمع المدني والدولة في هذا «المجتمع الإنساني» يزول أيضًا بالفرق بين الإنسان والمواطن، عندما يستوعب الإنسان في ذاته المواطن المحدود، ويصبح في وجوده الفردي هو النوع الإنساني في حالته اليومية في عمله الجزئي وحالته الجزئية. بعدما يتعرف الإنسان على

(٤١) تجد بالطبع كتابات ماركس التاريخية. وأما الثامن عشر من برومير، لويس بوناپورت والحرب الأهلية في فرنسا، عن هذا النموذج، أي عن نموذج الصراع الطبقي، على الرغم من محاولة ماركس تطعيمه فيها، ولكن تحقيقاته التاريخية البغلة تنعز عن نموذج هي فهم دور الدولة لمستقل. أكثر غنى وثقافة من نموذج الصراع الطبقي الماركسي ذاته.

Karl Marx, -Thesen über Feuerbach-, in: Marx Engels Werke, Bd. 1, p. 555

(٤٢) (٤٣)

قواء الذاتية وينضمها كقوى اجتماعية، وتبعاً لذلك لا تنفصل قواء الاجتماعية عند عني شكل دولة، يكون بذلك قد تم تحرر الإنسان^(١٢٧).

إن أول ما ينتقده ماركس في فلسفة الحق عند هيجل من حيث المنهج الفلسفي هو ما يسميه بنقل أسبنداً والخير، الموقوس والمحمول. الذات والموضوع. ينطلق هيجل من المفهوم العقلاني للدولة، محاولاً العائلة والمجتمع المدني إلى مراحل في تطور هذا المفهوم، مع أنه في الحقيقة لا يمكن أن نشأ الدولة من دون فاعلتها الحقيقية في العائلة، والاصطناعية في المجتمع المدني، إنها لمروطها الضرورية^(١٢٨). ولكن التمرط في فلسفة هيجل يبدو مسترخاً والسبب يبدو وكأنه النتيجة.

في هذه المرحلة من نظوره الفكري يبدو المجتمع المدني بالنسبة إلى ماركس هو الواقع المتغير السبند والمتنوع، هو الذات المتطورة في التاريخ والتي تعمل وتؤثر في شكل الدولة ونظامها. وليس صدفة أن ماركس في هذه المرحلة ديمقراطي راديكالي يؤمن بأن أصدق تعبير ممكن عن المجتمع - في حالة انفصاله عن الدولة بالطبع - هو الدولة الديمقراطية. وبهذا المعنى فإن كل أنظمة الدولة هي مجرد شكل سياسي تعضون خارجه، أما الديمقراطية فهي شكل ومضمون في الوقت ذاته، لأن الشكل فيها هو تعبير صادق عن المضمون وهو إرادة الشعب. ولذلك تظهر الديمقراطية لماركس، في هذه المرحلة، وكأنها تلغز المحلول لكافة الدساتير^(١٢٩) وجوهر الدساتير جميعاً. هنا ينبغي الدستور كما يجب أن يكون، أي كمنهج لفاعلية الإنسان الحرة. وكما أن الدين لا ينتج الإنسان، وإنما الإنسان ينتج الدين، كذلك لا يصنع الدستور الشعب، وإنما الشعب يصنع الدستور.

هذه الديمقراطية التي يشدها ماركس لا تقوم على غياب الفصل بين المجتمع والدولة أو بين الاجتماعي والسياسي وإنما هي نائمة عن تجاوز هذا الفصل. إنها ليست عودة إلى ما قبل الحداثة بل منطلقة من أزمة

Mars, «Zur Indentlage» p. 355

(١٢٧)

Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» in Marx Engels Werke, Bd. I

(١٢٨)

Ibid., p. 10

(١٢٩)

الحدثة من أجل تجديدها. الديمقراطية اليونانية القديمة ليست حديثة لأنها لم تكن قائمة على الفصل بين المجتمع والدولة، وإنما على ذوبان المجتمع في الدولة والامساك في المواطن. لقد لاحظ ماركس أن ديمقراطية الجوس اليوناني - ريسفراطية أكانت أم جمهورية، تميزت بعبء الفصل بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني، إذا صبح التعبير، كان محتاجاً تماماً من قبل الدولة، والحياة الخاصة محتاجة من قبل الترخيص العام^(٤١). وكل ما هو خارج السياسة، أي ليس له وضع سياسي، ليس له وضع على الإطلاق، إنه عبد، والعبودية السياسية معناها في الوقت ذاته عبودية اجتماعية. ما هو خارج السياسة ليس التحيز الخاص ولا المجتمع، بل هو العبودية (عبودية العبد أو عبودية المرأة وأطفالها في الدالة).

في القرون الوسطى الأوروبية يبقى هذا الوضع سائداً من الناحية السيدية، ولكن بشكل مقنن، بمعنى أن المجتمع أو الوضع الاجتماعي هو الذي يحدد الوضع السياسي، ومن هنا مفهوم الطبقة السياسية (Estate) التي توحد الاجتماعي والسياسي، أو تحول المجتمع الاجتماعي إلى امتيازات سياسية، وإذا كانت هذه ديمقراطية، أي إذا كان انعكاس المجتمع في السياسة هو الديمقراطية، فإن القرون الوسطى لأوروبية هي ديمقراطية عديمة الحرية، أي ينعكس فيها الاجتماعي في السياسي مباشرة من دون أن يتوسطها مفهوم الحرية^(٤٢).

خلافاً لما يدعي بعض المنظرين، لا يحاول ماركس إذاً أن يعيد الوحدة بين المجتمع والدولة، إنه يدرك تماماً أن هذا الانفصال والانعكاسات، بين الاجتماعي والسياسي، ثم بين العام والخاص هو انفصال تاريخي، من لحظة تخطوها الرجوعية إلى الأمام تاريخياً. وهو ينقد هيجل على محاولته إعادة الملحمية، من خلال استعارة مفهوم «الطبقات السياسية» (Estates) من

١٤٥١ استخدم هذا التعبير لحدثة هي فهم تصور انكلاسيكية واضح، إذ هذه العصور لم تكن منفصلة من تلك العصور حتى تثبت في مدعيات تاريخية وتخصص العلاقة بينها كعلاقات بين دولة ومجتمع، أو تعلاقات بين حيز عام وحيز خاص. ونسب ذلك لكي يترك آثاره التعليل. صطوى الأدوات التعاقبية المستخدمة التي تحفز مدعيات التعليل المتشابهة هي، وبعدها دلتلي لكي تلتهم، ولكنها من الواقع لا تفهم، بل تعيد وضعاً آخر شكك في.

حديد، في برلمان ومجتمعه المدني، بعامه^(٤٧). لا يهدف ماركس إلى إعادة انوحدة وإنما إلى تجاوز الانفصال بالتقدم إلى الأمام وليس بالعودة إلى ما قبل التحديث. ويبدو أنه من الضروري لذلك البحث عن العوامل التاريخية، التي أدت إلى الانفصال بين المجتمع والدولة، ويجدها فيما بعد في نظريته البادية التاريخية، وفي تحليل علاقات الملكية السائدة ثم في تحليله لنشوء رأس المال، وخاصة في المجلد الأول حيث يقدم وصفاً تاريخياً للانفصال بين العاملين وشروط عملهم المادية، ولتطور الرأسمالية والعمل المتأجور بآلياتها التي تعيد إنتاج الاقتصاد والمجتمع البرحوازي خارج آليات انفسر الدولة. ولكن هذا التحليل العلمي لماركس في العقد السابع من القرن التاسع عشر وأوتوبيا ماركس الشاب في العقد الخامس منه، لا يتجاوزان الانفصال بين المجتمع والدولة إلا نظرياً. ولكن هذا التجاوز للانفصال بين المجتمع المدني والدولة، بقي لفترة طويلة أداة مهمة في نقد المجتمع الرأسمالي. والذوال المهم هو بالطبع: هل فقد هذا السلاح قوته النقدية، وأصبحت هناك حاجة إلى فصل جديد قائم على الازدواجية دولة/مجتمع مدني بمفاهيم أخرى أم لا؟

لقد حاول هيغل أن يجعل هناك وساطة بين جزئية وفردية الإنسان في المجتمع المدني، وبين العالمي والمطلق في دولته، وذلك بإعادة الاعتبار للطبقات السياسية ذات المصالح الأعلى، ولكن بما أنه من المستحيل أن تقوم الطبقات الحديثة - بمفهومها الذي ساد في نهاية القرن التاسع عشر - بدور الطبقات السياسية التي حسنت بين العزلة والمسكنة الاجتماعية والنفوذ السياسي في القرون الوسطى، تبقى وساطة هيغل نظرية ومجردة، إذ عنصر لطبقة السياسية هو وهم المجتمع المدني^(٤٨). ومن اللافت للنظر تكرار هذه الحجة من استجدته بنى أهلية فقدت طابعها الأهلي للعب دورها في غير

Ibid., pp. 285-286

(٤٧)

ربما أن الآراء التي ذكرها هنا بأن مفهوم الطبقة السياسية (Frisse) الذي يستخدمه هيغل ليس هو مفهوم الطبقة عند ماركس (Gibson) وأن هذا المفهوم الأخير يستخدمه هيغل فقط لوصف العمال الأحرار، وهو خارج المجتمع المدني بالنسبة إليه.

Ibid., p. 265.

(٤٨)

سياقه التاريخي في النزاعات الدائم الثالثة لتضيق الروح هي ما نفترضه مجتمعاً مدنياً ضد الدولة، وهو في الواقع مختلف بحسن التعامل مع عصف الدولة.

ولكن نقد ماركس لميلب المبحول والنسوخ في فهم هيجل الفلسفي حيث يظهر المجتمع محمولاً على الدولة، والعدد محمولاً على انتمائه الطبقي وليس العكس. يفوده هذا النقد هي النهاية إلى التخلي عن المجتمع المدني كأداة تحليلية، وإلى تبني مفهوم أكثر تحليلية أو أكثر قدرة على التحليل لواقع المجتمع في نهاية القرن التاسع عشر، هو مفهوم الطبقة المبنية على مفهوم علاقات الإنتاج، أو بكنهيات أخرى علاقات الملكية السائدة، فالطبقة الداملة مثلاً تشكل السخزون الأساسي لعلاقة نفي علاقات الملكية الرأسمالية. وهي قائمة خارج الدولة ولكنها في الوقت ذاته ليست جزءاً من المجتمع المدني بمفهومه الهيجلي وغير الهيجلي في القرن التاسع عشر، بل ورأى فيها فلاسفة القرن التاسع عشر تهديداً محدقاً به. تصحح علاقات الملكية التي من المفروض أن تبنى عالمية أندولة على تحييدها عند ماركس أساس الدولة، ومن الضروري فحصها. وبالتالي فحص المبنى الطبقي السائد لكي نفهم وظيفة الدولة ومبناها في آن.

لا يصلح المجتمع المدني أداة تحليلية في هذا السياق لأنه يخفي أكثر مما يكشف، ويغمس الفروق أكثر مما يوضحها. في هذه المرحلة يبدأ ماركس بوصف «المجتمع المدني» في كتاباته داخل هلالين، لأنه بانتفاء طابعه الغرومطي وتبنيته لمواظني القرون الوسطى وطبقاتها السياسية، لا يبقى منه في الواقع إلا المجتمع النرجوزي، وربما كانت مساهمة ماركس بين المجتمع المدني والسياسي هي السبب وراء اهتمام العديد من المنظرين الماركسيين بالعودة إلى مفاهيم المجتمع المدني ما قبل الهيجلية والتي تميز القرن الثامن عشر، أي التي تقتصر بظهورهم على السوق والقواعد الحديثة للحياة الاقتصادية المستقلة عن الدولة. ونحن، إن المفاهيم ما قبل الهيجلية للمجتمع المدني لم تقتصر بتناً على الاقتصاد الرأسمالي، وإن كان تحليل الماركسية لهذه النظريات يجعلها تؤسس وتشرعن اقتضاء السوق وتطلو من مفاهيمه.

هل يعني إهمال ماركس المتأخر لمفهوم المجتمع المدني ووضعه بين

هلاليس، أو إسقاطه تخلياً ماركسياً عن مفهوم المجتمع مقابل الدولة، والتخيز الاجتماعي مقابل السياسي لصالح مفاهيم مثل الطبقة والمبنى التحتي مقابل المبنى الفوقي، كما يدعي نقاد ماركس في عصر انتعاش مفهوم المجتمع المدني وبعث الحياة فيه^(٢٩) محاولاً في ما يلي الإجابة عن هذا السؤال وننطرق إلى بعض المناقشات تدائرة حول هذا الموضوع والتي تمس إلى حد بعيد النظر لسهمة اليسار في المرحلة الرابعة.

نقد انشأت فلسفة ماركس المبكرة التي يمكن تبنيها في نقد ونسفة الحق الهيغلية وحتى «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» مروراً بمفادته المهمة «بصدد مسألة اليهود»، بشكل شبه استحواذي، إلى مسألة ثنائية الدولة/ المجتمع، ووجود هذه الثنائية في واقع الحداثة. نقد تشكلت الدولة انحصاراً بنظر منظريها، واخروهم وأهمهم برأي ماركس هو هيغل. بإلغاء دور الدين السياسي أو بتحييد الدين سياسياً (بخاصة عند عبدنوسل كانت)، وهكذا نشأت الدولة السياسية، هذا لا يعني بانطبع أن الدولة السابقة لم تكن سياسية، بل إنها لم تكن سياسية فعليه، أي أن العناصر المختلفة لنشاطها لم تنشأ ولم يفرز بعضها عن بعضها الآخر. وكما نشأت الدولة السياسية من تحييد الدين كذلك نشأت من توحيد الاقتصاد، بمعنى انفصالها عن علاقات الملكية السائدة أو إلغاء الدور السياسي للملكية، كما أسلفنا عند انحدث عن مفهوم «الطبقة السياسية»، كان ذلك إما بإحضار المالكين وغير المالكين لسلطة الدولة المطلقة، وإما بالسماح لغير المالكين بالمشاركة في الاقتراع، أي السماح لهم بولوج عملية اتخاذ القرار في ما يخص المالكين^(٣٠). ولكن ما يستوقف ماركس هنا، هو أن إلغاء الدور السياسي للدين لم يبلغ الدين، وأن إلغاء الدور السياسي للملكية لم يبلغ الملكية، وكلاهما بقي شريط السياسة من خارجها.

عملية العزمنة وتعني تحييد الدين سياسياً، وعملية الدمقرضة وتعني توحيد الملكية (أو كلمات أخرى توسع المشاركة السياسية) تشكلان سوية،

(٢٩) انظر مثلاً: Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Analogies in the Development of Ideas* (London: Macmillan, 1980).

Mata, «Zur widerfrage», pp. 357-358.

من دون أدنى شك. عملية التحرر السياسي. ولكن التحرر السياسي ليس آخر أشكال التحرر بنظر ماركس، وإنما هو آخر أشكال التحرر في إطار الدولة القائسة. وهذا ينسحب مثلاً على التحرر من الدين ومحويله قانونياً من حيز الحق العام إلى حيز "الحق الخاص"^(٥١). وعندما يتم تحييد الدولة دينياً يصبح الدين روح المجتمع المدني بدلاً من روح الدولة كما كان سابقاً. والحادثة المهمة التي استوقفت ماركس. في هذا السياق، كما استوقفت دو توكفيل، في المرحلة التاريخية نفسها، هي تنوع الديانات، أو ندافت، متعددة الانتماءات الكنسية في أمريكا. ومع هذا التنوع إلا دليل على خصخصة الدين وتحوله إلى جزء من المجتمع المدني، وهو مجال الملكية الخاصة والتبادل والكثرة والتنوع. وفي الحادثة الكلاسيكية لتطوره خارج السياسة، أي في أمريكا، تسري هذه الكثرة والتعددية على المدرسة الاجتماعية للدين أيضاً.

ولكن حادثة الانقسام، حادثة الازدواجية، تبقى قائمة بنظر ماركس الشاب. وفي صفاته حول المسألة اليهودية يعبر عن هذه الازدواجية في مقطع شهير نورد، مما كاملاً: "الدولة السياسية المكتملة هي من حيث الجوهر حياة النوع الإنساني في تناقض مع حياته المادية. وتبقى أسس الحياة الإنسانية خارج الدولة في المجتمع المدني/ البرجوازي، ولكن كصفات له. وحيث يكتمل بناء الدولة السياسية يعيش الإنسان في التوافق، وليس في الفكرة أو الوعي فحسب، حياة مزدوجة. واحدة سماوية، وواحدة أرضية، حياته في المجتمع السياسي"^(٥٢). حيث يعتبر كائنًا اجتماعيًا، وحياته في المجتمع المدني/ البرجوازي. حيث يعتبر إنساناً خاصاً، يتعامل مع البشر كأدوات ويبدو هو نفسه إلى مرتبة الأداة المعرضة لقوى غريبة. وتتعامل الدولة السياسية مع المجتمع المدني/ البرجوازي بروح تعامل السماء نفسها مع الأرض، وتتناقض معه التناقض نفسه وتجاوزها كما يتجاوز الدين حدود الحياة الدنيوية... الإنسان في واقعه المباشر في المجتمع المدني/

Foot. 196

(٥١)

(٥٢) في اعتقادي أنه بإمكان ترجمة Ph. Arache Gienne archalio باستخدام تعبير "المجتمع السياسي"، علماً بأن ماركس لم يميز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، كما فعل دو توكفيل مؤلفاً.

البرجوازي كائن أرضي دنيوي. هنا حيث يعتبر نفسه، ويعتبر فرداً حقيقياً، هو ظاهرة غير حقيقية. مقابل ذلك، في الدولة حيث يعتبر الإنسان عضواً في النوع الإنساني، يكون عضواً متخيلاً في سيادة منخبة، حيث تتزخ منه حياته الفردية نبعاً بعمومية غير حقيقية^(٥٣).

في هذه المرحلة من إنتاجه الفكري يرى ماركس العملية السياسية انديمقراطية (ونقص تدعيم الملكية وتحييد الدين) كعملية خلق عمومية تمثل الدولة وشرعيتها بنعم عن هذه العملية في الوقت ذاته ازدواجية بين المجتمع المدني والدولة. في الأول يعتبر الإنسان فرداً (إنساناً خاصاً)، ولكن ليس فرداً هو تحول إلى أداة بيد الأفراد الآخرين الذين ينظر إليهم هو أيضاً بدوره كأدوات في يده. إن فردية وخصوصيته لا تتعديان الوهم لأنه ليس هدف ذاته، كإنسان بل أداة، أما في الدولة، حيث يظهر الإنسان كإنسان النوع، فإن حياته الفردية تكون قد انترحت منه. والعملية يكاملها تكريس تناقضاً بين فردية الإنسان وعمومته، أي إنسانيته.

فيما قبل «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» يصور ماركس الدولة الحديثة كعملية ولادة الدولة من رحم المجتمع المدني. ولذلك يدر التحور الإنساني برأيه في مرحلة الحدثة البرجوازية كتحرر سياسي، وعندما يذهب هذا التحور السياسي (الديمقراطية) حتى نهايته القصوى فإنه ينضي إلى إلغاء الدين وإلغاء الملكية الخاصة، وذلك بفرض الضرائب لتمصاعذة على التدخل والثروة، ليصل حتى إلغاء الحياة الفردية ذاتها «المتصلة»^(٥٤) ومرحلة البعافاة في الثورة الفرنسية التي تلغي الدين لتستبدله باتدين المدني الرسمي، دين العقل، هي النهاية تقصوى أو تمنطقية للديمقراطية. في هذه المرحلة نحاول الدولة الضغط على المجتمع المدني وعناصره المختلفة، لأنها ترى ذاتها ممثلاً للنعام مقابل الخاص والمجزي، وممثلاً للعقلاني مقابل الديني، وتنوع الأساسي مقابل الإنسان الفرد، وهي تريد أن تنفرد بمثل ذلك كله من دون منازع، ولذلك فإنها تنقلب على المجتمع المدني/ البرجوازي الذي أنجبها والذي يجد الحرفي والخاص والفردية وبالتالي اللاعقلاني.

نقد الغلب الثورة السياسية الناصح السياسي للمجتمع المدني في الوقت نفسه الذي أزلت فيه الطابع الاجتماعي للدولة، وذلك بأن قوضت امتيازات الأخويات والتعاونيات والطبقات السياسية، وبذلك حلت المجتمع المدني إلى عناصره المكونة: الأفراد المذروون من جهة أولى، والعناصر المادية والروحية التي تشكل مضمون حياتهم من جهة ثانية^(٥٤). وبتحرر السياسة من قبوه المجتمع شكلياً، تحرر المجتمع أيضاً من قبوه السياسية، وبذلك انفلت عقل الأناية الفردية المتحررة حتى من مطهر العمومية الذي نغمصته الدولة، وأصبح مسؤوليتها المختصرة عليها.

إن أساس الدولة السياسية الحديثة، أساس الدولة غير الاجتماعية أو المنفصلة عن المجتمع هو الإنسان الفرد الأناي الذي تم بتحرر من الدين، بل انتزع لنفسه حرية الملكية. وإن الأفق الاجتماعي الذي يسعى المجتمع المدني إلى تحقيقه، وذلك بتنظيم عملية الصراع الاجتماعي بين الأفراد المذروين في ظل سيادة حكم القانون، لا يهدف إلى إلغاء الأناية الفردية وإنما يهدف إلى تأميمها.

ماركس هنا ديمقراطي راديكالي، زديمقراطيته الراديكالية نفوذه مباشرة إلى الشيوعية، وهو لا يرى، ولا يستطيع أن يرى أن هذا التناقض الذي يتحدث عنه هو بالذات سر تطور النظام الديمقراطي المستمر. وبدلاً من ذلك يحاول أن يبحث عن حل لهذا التناقض، لكن معاناة التاريخ منذ ذلك الحين لا تقودنا إلى الاعتقاد أنه بالإمكان القضاء على التناقض بين الفردية والإنسانية أو حله، بل إلى رؤية إمكانية دفعه نحو تفصيلات وتنوعات حقوقية وضمانات لفردية الإنسان وإنسانيته في الوقت ذاته، وذلك على شكل حقوق مدنية وسياسية واجتماعية، وإلى محاولة مد جسور بين فردية الإنسان وإنسانيته. من دون الوقوع في وهم أنه بالإمكان التغلب على الازدواجية أو الذاتية. ولكن تقع الأوتوبيا الماركسية هي هذا الوهم. إنها تهدف إلى إلغاء هذا التناقض في الشيوعية، كما ينبغي ذلك هي «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» من العام ١٨٤٤ والتي لم تشر إلا بعد وفاة ماركس. وتدعي،

على لسان إنغلز على الأقل، أنها محلها بالنظرية بتحويل الأوتوبيا إلى علم. والتحق. إن التحويل المزعوم من الأوتوبيا إلى العلم لم يذهب بالعلم فحسب، بل أيضاً بالتماسك الأخلاقي اللازم لمقاومة التكنولوجيا المستبعدة بلويس "المركسية فيما بعد".

ولكي يكون بالإمكان إلغاء الازدواجية، يجري البحث عن، والانطلاق من جوهر إنساني كما من تتوحد فيه كافة العناصر وتتصل وتغرب في التاريخ، ثم تعود إلى اكتشاف ذاتها. وكما في حنة معاصرة الفكرة الهيغلية في التاريخ ونعرفها على ذاتها في الفلسفة، يكتشف ماركس أن العمل جوهر الإنسان^{١٤٥} (إذا فُتِل العمل نسو "نوعي، وإذا فُتِل الوعي نسو "تحررية) وأن العنصرية التاريخية بمجسها هي أشكال مختلفة لعملية اغراب الإنسان عن عمله، وبالتالي عن إنسانيته. وذلك بتطور الأشكال المختلفة للملكية الخاصة. وبصبح الهدف التحرري للعنصرية التاريخية هو إلغاء واقع الإنسان مع جوهر الإنسان. أي مع الإنسانية، وذلك بإلغاء الملكية الخاصة ولا يمكن أن نضع هدفاً للتاريخ إلا إذا وضعنا له أصلاً وجوهرأ وقانوناً.

هنا يستغل ماركس من النقد الديمقراطي الراديكالي لنظرية الدولة عند هيجل، إلى نبيّ تلمنيج الهيغلي مقلوماً - أو واقعاً على قدميه كما كان يحلو لماركس أن يقول - فيحتل العمل المادي محل عمل الفكرة، كوسيط بين الذات والموضوع في التاريخ. ويعتبر العالم الاجتماعي موضوع الذات الإنسانية واعترايها خارج نفسها بواسطة العمل، وبصبح الهدف هو التحرر من هذا الاغتراب. ولقاء الإنسان مع ذاته في انطواء الشيوعي، بيد أن فكرة هيجل نلتقي مع ذاتها في "فلسفة فقط" وهذه الحقيقة مغرى مهم، إذ تعني أنه لا يعض وجود حل مطلق للازدواجية والتناقض في الواقع المادي "الحيني اقتصادياً كان أم سياسياً، على مستوى المجتمع أو على مستوى الدولة، بل في لفكرة فقط. أما قلب تنهج هيجل ويخافه على رأسه، فيعني في ما يعنيه الوهم الكارثي، أن الحل المطلق ممكن في الزايف المادي السعاش.

Karl Marx, "Philosophische und ökonomische Manuskripte", in Marx Engels Werke, Bd. 3 (1953).

١٤٥ - ص ١٧٤.

عندما يندفع ماركس في مشروعه الكبير إلى نقد المجتمع المدني/ البرجوازي متلمساً الطريق لتجاوز ازدواجيته المختلفة، يكون قد خنف وراءه موضوع الثورة السياسية والتحرر السياسي، الذي يحل نظراً للمجتمع إلى عناصره المختلفة: فرد، دولة، مجتمع، حيز خاص، حيز عام، دين، دولة، وغير ذلك، من دون توير هذه العناصر. ومن منظور اليوم يبدو هذا الموقف غاية في البسيط، فحتى لو لم يكتشف الإنسان الفردية في اجتماعه والاجتماعية في فردية. كما يريد ماركس أن يعمل في الشيوعية، وذلك بالتنظيم الواعي لقوة الاجتماعية. فإن الجدلية الماجعة عن العلاقة بين العناصر المتمفصلة والمتفرزة، هي جدلية خلافة، وإن بين الإنسان العنصر، إنسان التراكم الرأسمالي الأولي، وبين إنسان ماركس الشيوعي، أنوياً كبيرة ومتعددة من الشخصية الإنسانية. والتحرر السياسي لا يمكن أن يبنى من دون أثر في عناصره المختلفة.

في سعي ماركس لحجوز الازدواجيات جميعاً في أوتوبياء الشيوعية، لا يكتفي بوضع الأوتوبيا كمثل أخلاقي مقابل الواقع المتطور، الأمر الذي قد يحولها إلى قوة معنوية مثلة من دون أن يمس بالضرورة بقدرة النظرية على تقديم فهم عقلائي لتوابع مفصل عن هذا المثل الأخلاقي. على العكس من ذلك، إنه ينتقل بالتدريج لتحويل الأوتوبيا إلى نظرية علمية، إنه يحاول تأسيسها علمياً، وبأسلوبه التيفغني يعني هذا الكشف عن القوانين والقوى الكامنة في المجتمع والتي تؤدي بالضرورة إلى تحقيقها. في هذا السياق لا يصنع المجتمع المدني أداة تحليلية. لأن الجدلية التي يحاول ماركس التوصل إليها ليست جدلية فرد/مجتمع/دولة، وإنما هي جدلية تحكم هذه الجدلية وتقع في أساسها. وأساس الدولة الحديثة بالنسبة إلى ماركس واضح منذ المرحلة الأولى، إنه المجتمع المدني/ البرجوازي كما أسلفنا، ولكن تفكيك المجتمع للوصول إلى ذراته المكونة لا يوصل إلى الفرد، كما يصل إليه منظرو العقد الاجتماعي، بل يوصل إلى أفراد حقيقيين في مرحلة تاريخية محددة يتجاوز حياتهم المادية بطرق معينة، ويتبادلون العلاقات على مستوى معين من تطور قوى الإنتاج، بقوه إلى أفراد متقسمين طبقياً.

يكشف ماركس الذات الاقتصادية السياسية في مخطوطاته الاقتصادية

وفلسفية، وبذلك يبدأ الانتقال من مقولة المجتمع المدني إلى انشادى
 المنظمة للمجتمع المدني. بخاصة تلك التي تنظم العلاقة بين العمل
 والملكية. لقد انتقل ماركس من مواجهة المؤسسات البرجوازية الديمقراطية
 وفضحها ميّناً انبؤر الشاسع بين واقعها ومفاعيلها، وبالتالي فضح انماضها
 ذاتها كإيديولوجيا ضيقة تهدف إلى تصوير مصالح البرجوازية كأنها مصالح
 المجتمع عامة. انتقل ماركس من هذا النوع من المواجهة إلى التصدي لها
 بنظرية علمية لحركة التاريخ، ثم بسحاوئه إظهار صحة هذه النظرية في
 تحليل نشوء وارتقاء الرأسمالية وتناقضاتها وحتمية انهيارها. وفي هذا السياق
 يكتشف ماركس: الطبقة (Class) كوحدة تحليلية للمجتمع المدني. ومن
 المفروض أن يكون بوسع هذه الأداة التحليلية من خلال كشفها للصراع
 الطبقي، أن تظهر آليات عمل لقوانين العامة لحركة التاريخ، وهي قوانين
 الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

كان المجتمع المدني موضوع النشاط الفكري للتيارات التي شكلت
 مصدر الفكر الماركسي: الاقتصاد السياسي الأنكليزي، الديمقراطي
 والشيوعية الفرنسية، والفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ولكنها أصبحت الآن
 بظفر ماركس تعبيراً عنه. وهو، أي المجتمع المدني، بناء إيديولوجي يخفي
 جزئياً ويظهر جزئياً واقع المجتمع البرجوازي الذي يقوم على أساس العمل
 المأجور واقتصاد السوق. إنه مجتمع يتنازع الصراع الطبقي لكن فقط بمعنى
 أنه نشأ تنوياً للصراع الطبقي مع الإقطاع والملكية المعطلة فيما بعد، وإما
 بمعنى أنه حتى في موسم ازدهاره يعيش حالة صراع بين المالكين وغير
 المالكين لوسائل الإنتاج^{٥٦}، والتيارات الفكرية التي تنصب المجتمع المدني
 على عرش اهتمامها الفكري تخفي في الواقع هذا الصراع.

لقد أصبح المجتمع المدني/ البرجوازي بالإنسبة إلى ماركس ظاهرة
 محددة تاريخياً، أولاً بصرية نشوئها. وهو ستعرض هذه العنينة الفريدة في
 المجلد الأول من كتابه رأس المال، كاتسيلية التاريخية لانحصال المنتجين
 عن الشروط المادية لعملية الإنتاج، وامتداد الملكية الرأسمالية من وسائل

George Lukstheim, *The Origin of Socialism* (London: Weydenfeld and Nicolson, New York (1971)

Prague, 1964), pp. 202-204.

الإنتاج لتشمل الأرض والصناعة والنقل، وثانياً بالفكر الذي يعبر عنها وهو أولاً الاقتصاد كسا صممه الفيزيوقراطيون (Physiocrats) وأدم سميث وآخرون، وثالثاً بجمعية زوال هذه الظاهرة، نتيجة للتناقض بين قوى الإنتاج وطبيعتها الاجتماعية، وعلاقات الإنتاج وطبيعتها الخاصة، أما منفذ هذا الحكم التاريخي، فهو انطفئة الوحدة القائمة على ترجمة هذا التناقض اجتماعياً، وهي الطبقة العاملة.

سادساً: النموذج الجديد

قلنا إن تحليل المجتمع المدني لا ينتج - في رأي ماركس - «الإنسان» ولا «الفرد» ولا «الحاجات الإنسانية»، وبالتالي لا يمكن الانطلاق من «الحاجات الإنسانية» أو «علاقة الإنسان بالإنسان» أو «الإنسان بالطبيعة»، هكذا وبشكل مجرد، من أجل إعادة إنتاج المجتمع المدني نظرياً، وفهمه وإعادة إنتاجه. إن الانطلاق من هذه الأمور المجردة يؤسس بنظر ماركس انعطافاً من الاشتراكية الطوباوية، التي انتشرت في وطنه ألمانيا في حينه. وهي انظاهرة التي انتقدها تحت عنوان «الاشتراكية الحقيقية». تبكّل الاشتراكية الحقيقية عند موزس هس وغيره وآخرين «حاجات انحرافية، بدلاً من الحاجات الحقيقية، وتمثل بدلاً من مصالح البروليتاريا، مصالح الجوهر الإنساني - الإنسان بشكل عام... الإنسان الذي لا ينمي إلى أي طبقة ولا إلى الواقع، بل إلى سواب فلسفي سماوي»^(٥٧). لقد أنهى ماركس الحساب مع «الجوهر الإنساني» و«حاجات النوع الإنساني»، في سلسلة من الملاحظات المنفضة المسماة «الأطروحات حول فيورباخ».

ينتج الأفراد ويعينون علاقاتهم الاجتماعية بإنتاجهم وإعادة إنتاجهم لحياتهم المادية. هكذا يبدأ ماركس وإتغلر نظريتهما المادية التاريخية، في كتاب الإيديولوجية الألمانية (١٨٤٥). «كيف يحصل أن تتشأ هذه العلاقات ضدهم، وأن قواهم الحياتية ذاتها تسيطر عليهم؟»^(٥٨). إن تحديد جوهر

Karl Marx, «Das Fremd des Philosophen» in: Marx-Engels Werke, Bd. 4 Berlin [u. pl.] (١٩٧١) 1964, p. 486.

Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie» Bd. 3, s. 540.

(٥٨)

إنساني عام، ولو كان صحيحاً من حيث السبب، مثل حاجه الإنسان لأن يعمل، وأن ينتج حياته بحمله، لا يكفي وحده للإجابة عن هذا السؤال، لأنه عدم إلى حد أنه لا يشرح الكثير؛ ولذا، يصبح السؤال أكثر عينية، نيتول ليس اضطراب الإنسان إلى أن يعمل، بل كيف يعمل الإنسان وبأي أدوات؟

في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» اعترى ماركس تقسيم انحصار تعبيراً عن التعاون من خلال لاغتراب، على مستوى الاقتصاد القومي، في بلد من البلدان. في المجتمع المدني/ البرجوازي، تقوم على الإنتاج الصناعي والعمل المجبور والملكية الخاصة، على وسائل الإنتاج، «يظهر التبادل والتواصل والتكامل بين الأفراد، كأنه تقسيم للعمل يحول الإنسان إلى كائن مجرود، إلى مجرد آلة وبشوهه بالتالي أخلاقياً وروحياً»^(٤٩). ولذلك عندما يطالب ماركس وإنغلز بإلغاء العمل كشرط لقيام التعاقد الشيوعي أو الرابطة الإنسانية المحرة، فإنهم، يقصدان إلغاء العمل المأجور القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

في استعراض ماركس وإنغلز لنظريتهما التاريخية لم يطلقا من البنى الإرثية: العائلة، القبيلة، الجماعة العنصرية - أو كل ما أضلفت عليه سابقاً تسمية «الأهل» - وإنما من الأفراد، وهذا أمر عرير معلّم به. فهل يوجد الأفراد في الطبيعة كأفراد أم كأعضاء في بنى إرثية معطاة؟ قد يتفرد الأفراد في هذه السى، وقد يدخلون في صراع معها، ولكنها معضى تاريخي لا يقل صلابه عن الأفراد. ولما تدخل هذا بالطبع المناقشة حول أبنوية العرير أم الجماعة، لأنها لا تقود إلى حقيقة علمية، بل إلى موقف أخلاقي. إن اختيار ماركس وإنغلز البنى، بأفراد عيبين يتجون حياتهم المدنية، بينهم على قاعدة إنجاز المجتمع المدني/ البرجوازي على الرغم من محاولتهما مغادرتها بعدم قول مقولة «الإنسان الفرد» بشكل عام، إنما مثل كل أصحاب الفلسفات الحديثة أو الحديثة، ينطلقان من وجود أفراد: «إن الأفراد يطلقون دائماً وفي كل الظروف من أنفسهم... ولكن لأن حاجتهم أي طبيعتهم، وشكل طبيعة هذه الحاجات تربطهم بعضهم ببعض (علاقة جنسية، تبادل، تقسيم

العمل) فإنهم يدخلون في علاقات، ولأنهم كأفراد يقفون على درجة معينة من تطور قوى الإنتاج عند اتصالهم بعضهم ببعض اتصالاً يعيد تحديد شكل الإنتاج وينوع الحاجات، فإن السلوك الفردي والشخصي لكل تجاه الآخر هو الذي ينتج العلاقات القائمة كل يزعم من جذبه^(١١٠).

يبني الأفراد طبقة فقط بحيث ما يخوضون صراعاً ضد طبقة أخرى، في ما عدا ذلك نفورهم العلاقات التنافسية في ما بينهم إلى العداء. من الناحية الأخرى تنشأ الطبقة مقابل الأفراد، بحيث يشق أولئك وضعهم الحياتي، ويكثفي إمكانيات تطوّرهم الفردي. من اهتمامهم لهذا، وهذه ظاهرة اختزال الأفراد نفسها. في تقسيم العمل^(١١١).

إن علاقات الأفراد لدى إنتاج حياتهم المادية هي الشرط الأساسي للتاريخ، وبالتالي لأي نظرية تاريخية. وفي عملية مد الأفراد لحاجاتهم نفسها يقومون بإنتاج حاجات جديدة. هذه هي عملية التطور، وهي التي تدب الحياة في عملية إعادة إنتاج المجتمعات والدول، أي أنها القاعدة المادية لهذا كله.

تظهر هنا لأول مرة فكرة القاعدة (Basis, Infrastructure) التي يتحدث عنها ماركس في مقدمته الشهيرة لنقد الاقتصاد السياسي. كمصر أساسي في نظريته المادية في التاريخ. هنا أي في مخطوطة الإيديولوجية الألمانية، يظهر العمل والتبادل كقاعدة «رأس المال»، وعلاقات الإنتاج كقاعدة الملكية الخاصة، والملكية الخاصة كقاعدة «العرض والطلب»، والصناعة الكبرى كقاعدة «الاتصالات العالمية»، والتنظيم الاجتماعي كقاعدة «الدولة» وبقية المبنى القوي الإيديولوجي، ومجموع قوى الإنتاج ورؤوس الأموال وعلاقات الاتصال الاجتماعية كقاعدة واقعية أو حتمية لتاريخ^(١١٢).

ومع أن مفهوم القاعدة هنا يظهر كمترادف للعامل المحدد أو العنصر

Mart and Engels, «Die Deutsche Ideologie» Bd. 3, p. 421

(١١٠)

Ibid. Bd. 3, p. 54

(١١١)

Ibid., Bd. 3, pp. 30, 367, 39, 54, 76, 79, 74 and 396

(١١٢) انظر

الأساسي (هذا لا يعني بالضرورة علاقة سبب/نتيجة)، إلا أننا نرى منذ الآن أن الدولة تظهر كجزء من المبني الفوقي، وقاعدتها «التنظيم الاجتماعي»، التعبير «مبنى فوقي» محل محل مصطلح الشيوع، إنه تشيؤ مركب أو ذو بنية، بنية العلاقات الإنسانية السياسية والحقوقية وأشكال الوعي المعشيتة التي ستحوذ على البشر. ونعتقد بعضهم أن ماركس هنا يعبر تعبيراً حقيقياً عن مراقبه المتابعة، من حيث إن المجتمع يحدد الدولة وبقيّة السنى والمؤسسات الأيديولوجية والسياسية. ولكن ما هو الفرق، ولماذا لا يقول مجتمعاً مديناً ودولة بدلاً من مبنى فوقي ومبنى فوقي؟

قد يرجع السبب إلى أنه أصبح بيد ماركس أداة علمية لتحليل مجتمع التاريخ الإنساني، وبالتالي أكثر عمومية من المجتمع المعنوي/البرجوازي والدولة البرجوازية^(١٧١). ولكن الأمر الانفصال إلى مبنى فوقي ومبنى فوقي، وإلى تنظيم اجتماعي/اقتصادي من جهة أولى، ودولة من جهة ثانية، أليس هذا التفسير ذاته ولابد المرحلة الرأسمالية؟ فكيف يصلح إذاً لمجمل التاريخ الإنساني، وكيف بالإمكان الفصل بين الدولة والسياسة والعلاقات الحقوقية وأشكال الوعي وغيره مما يصنفه ماركس كمبنى فوقي، وبين القاعدة المادية للإنتاج والمجتمع في العصور ما قبل الرأسمالية؟ يبدو أن إنجاز ماركس في التوصل إلى نموذج عالمي لفهم بنية المجتمعات هو المشكلة بحد ذاتها. يقول ماركس وإنغلز في الأيديولوجية الألمانية إن التنظيم الاجتماعي الناجم عن الاتصال والإنتاج هو الذي «يبني» على مدى التاريخ والأرض قاعدة الدولة وبقيّة المبنى الفوقية الفكرية^(١٧٢). ولكن بما أن الفكر وأشكال الوعي هي جزء من «الاتصال والإنتاج»، فقد يصل هذا النموذج إلى وضع يدخل فيه الفكر وأشكال الوعي في «المبنى التحتية والفوقية»، وبالتالي يبقى الفرق بينهما في تعريف الوظيفة الاقتصادية/الانتاجية/التبادلية للنشاط الإنساني.

Hans-Peter Jarek, »Die Materialistische Erklärung des Gesellschaftlichen Formations (١٧١) Processes « in Ernst Engelberg and Wolfgang Kuentler, eds. *Formationsbewegung und Gesellschaft* (Berlin Akademie-Verlag, 197١), p. ١٥.

بالإمكان اعتبار هذا الكتاب حصنة ماصحة للفكر الماركسي لأولئكس حول المادية التاريخية في آمانا الشرقية مابداً.

Mars and Engels, »Die Deutsche Ideologie, « Bd. 3, p. 36

(١٧٢)

بما فيه الفكر من جهة أولى، والأنشطة السياسية والحقوقية والروحانية من جهة ثانية. هذه هي المشكلة النظرية، أما المشكلة العملية، فمماثلة في استحالة الفصل بين هذه الأنشطة، في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وفي تداخلهما، بعد انفصال نسبي، في ثورات الاتصال والإدارة الحديثة واتحارب، التي لم يشهدا ماركس.

نعكس مفاهيم «القاعدة» و«المبنى» «القوي» في الواقع ابتعاداً عن التقسيم إلى «مجتمع مدني» و«دولة» باتجاه أكثر عمومية، هذا لا يعني أن هذا التقسيم المتأخر هو نقيض للتقسيم الأول، وإذا ما فصلنا القاعدة والمبنى الفوقي من وجهة النظر المادية التاريخية، سنرى أن التكثير مما يتضمنه مفهوم ماركس لـ «المجتمع المدني» أصبح قائماً في المبنى الفوقي، وأن العلاقة التحديدية ليست مجرد تعديل على مفهوم المجتمع أو الدولة، وإنما محاولة لإيجاد تحديدات داخل المجتمع المدني نفسه باتجاه عملية الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والمبنى الطبيعي، والعلاقات التعاقدية وأشكال الوعي... الخ. لم يعد مفهوم المجتمع المدني كافياً كأداة تحليلية.

هذا النموذج ليس مجرد تمكين للمجتمع المدني، والانتقال من العلاقة مجتمع مدني/دولة إلى العلاقة مبنى/تحتي/مبنى فوقي هو الانتقال إلى مستوى مختلف من التحليل، في نقدة لفلسفة الحق عند هيجل مثلاً، أصّر ماركس على أن تكون الشرطة جزءاً من الدولة في العلاقة بين مجتمع مدني ودولة، وليس جزءاً من المجتمع المدني، كما ورثه من هيجل، يدقق التحليل هنا في بنية المجتمع المدني، أما الانتقال إلى العلاقة قاعدة/مبنى فوقي، فليس تدقيقاً في بنية المجتمع المدني أو الدولة، بل انتقال إلى مستوى آخر أكثر عمومية ونظرية في التحليل. وعندما ينتقل ماركس إلى دراسة حالات تاريخية محددة سوف يجد نفسه مضطراً إلى الاستعانة من جديد بالعلاقة مجتمع/دولة كوسيط بين النموذج النظري العام والأواقع التاريخي المعيني المعقد^(٦٥).

(٦٥) من هنا مني أسل إلى الرأسي القائل بأن ماركس لا يتخلل عن المجتمع والاجتماعي،

كحين قائم بذاته، لصالح الاقتصاد، كما يدعي بعضهم. النظر John Keane, «Despotism and Democracy», in John Keane, ed., Civil Society and the State of London, New York, Verso, 1993.

الخطوة الثانية بدأ بعد الحديث عن «القاعدة» في التحول من مفهوم «المجتمع» إلى مفهوم «التشكيل الاقتصادي للمجتمع»، هو مصطلح يترجم خطأ إلى العربية عادة «كـتشكيل اجتماعية اقتصادية»، والمصطلح الذي استخدمه هو هو في ثوبت ذاته، ترجمة حرفية تعكس المضمون للتعبير الألماني «ökonomische gesellschaftsformation». ماركس لا ينتقل من المجتمع المدني إلى كائنات تاريخية قائمة بذاتها هي «التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية»، وإنما ينتقل إلى محددات المجتمع الاقتصادية: التشكيل أو التنظيم الاقتصادي للمجتمع وأنماط هذا التنظيم.

لقد حوّلت الماركسية هذا المفهوم إلى مفهوم عام للتاريخ، وهي في واقع الحال نموذج لا بأس به إذا اقتصر على تحديده كوحدة تحليلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة (علاقات الإنتاج). وقد أظهر ماركس فاعليته في فهم نشوء النظام الرأسمالي، وبالإمكان، من دون أدنى شك، استخدام هذه التحليلية في فهم انهيار انتفاة الاشتراكي كتناقض بين تطور قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة (ملكية الدولة)، التي أصبحت عائقاً أمام تطور قوى الإنتاج. أما إذا فهم «التشكيل الاقتصادي للمجتمع» على أنه كائن تاريخي يجمع بين «المبنى التحتي» و«المبنى العلوي» محافظاً على هذا التقسيم بينهما. فحين ذلك يصبح المفهوم قاصراً بخاصة عن التفاعل مع تلك المراحل التاريخية، التي يصعب فيها الفصل بين التشكيلات الأيديولوجية والسياسية، والمبنى الاجتماعية العضوية، والبنية الاقتصادية للمجتمع.

لم يحاول ماركس أن يضع سقفاً من المفاهيم والتعريفات يصلح لكتاب مدرسي، ولذلك تختلف عنده في الكثير من الأحيان القاعدة المادية مع المجتمع، والمجتمع المدني عنده عندما يتقابل مع الدولة بتمحيز في ذاته الجانب «الاقتصادي» وغير ذلك. وفي كتاب «الأيديولوجية الألمانية نحوه

ونكتفي مع ذلك لا أضف أن «المبنى» نفسه هو مفهوم تاريخي لا «قاعدة» على أنه الاقتصادي. وأن هذا العهد هو مصدر النظريات المختلفة. Mark Noyland > From Class Society to the Social > Society Journal of Sociology, vol. 46, no. 1 (September 1992), p. 169

لماذا لا شك فيه أن مصر الاقتصادي هو العصر الأساسي في مفهوم «القاعدة» ماركسي، حتى لو نبها أكثر نظريات ماركس لثرائياً.

يستخدم مصطلح «الاتصال» (Verkehr) في الأماكن التي استخدم فيها لاحقاً مصطلح علاقات الإنتاج، كما نجد تراجاً كثيفاً بين مصطلح «الاتصال» و«المجتمع المدني»، فمثلاً نجد عنده، في فقرة واحدة، التشابك الثاني بين هذه المفاهيم جميعاً: «شكل الاتصال الذي تشترطه قوى الإنتاج على درجة معينة من تطورنا التاريخي/ والذي يشترطه بدوره هو المجتمع المدني...» السرح الحففي لتاريخ. ويشمل كامل الاتصال المادي بين الأفراد على مستوى معين من تطور قوى الإنتاج. إنه يشمل الحياة التجارية والصناعية، ويتجاوز بهذا المعنى الدولة والأمة، مع أنه يظهر نحو الخارج طارحاً نفسه على شكل أمة ونحو الداخل على شكل دولة^(٦٦). إذاً معنا الضر في هذه الشبكة من المفاهيم نجد أن التأكيد هو على أن سرح التاريخ الحففي هو علاقات الاتصال بين الأفراد المحددة بمسوى معين من تطور قوى الإنتاج. هنا، المجتمع المدني ليس مجرد مفهوم مقابل للدولة، وإنما هو يتجاوز المستقبل معها، وبالدولة إلا انعكاسه نحو الداخل، والأمة ما هي إلا انعكاسه نحو الخارج. والحق، إن ما يتم تعينه هنا هو التجربة الرأسمالية الحديثة. وهذا السياق الثاني يصفه ماركس هنا، يستخدم الكلمة الأدق - في رأبي - من علاقات الإنتاج، وهي «علاقات الاتصال»، يصفه منذ العام ١٨٤٧ بمصطلح النمط الإنتاج (Produktionsweise).

وفي مقدمة نفده للاقتصاد السياسي، التي نستحضر عادة كتلخيص لنظريته المادية في التاريخ، بما في ذلك العلاقة بين المادي والفوقي والنتي. وبين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، يعيد ماركس إلى الأذهان مفهوم المجتمع المدني، ولكن كمفهوم يصور مجمل شروط الحياة المادية: «لا يمكن فهم العلاقات القانونية وأشكال الدولة من ذاتها، كما لا يمكن امتدافها مما يُسعى لتصور العقل الإنساني. بل إن لها جذوراً في شروط الحياة المادية، التي أطلق عليها هيجل بحملها - جراً على عادة الانكليز والفرنسيين، في القرن الثامن عشر - اسم المجتمع المدني^(٦٧)». في سياق

Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie» Bd. 3, p. 36

(٦٦)

Karl Marx, «Vorwort zu Kritik der Politischen Ökonomie» in: Marx Engels Werke, Bd. 13 (19) (Berlin [s. p.], 1956), p. 3

عرض نظرية شاملة، في فهم التاريخ الإنساني، ينصبّ الاهتمام على بلورة مفاهيم أكثر عمومية. فعلاقات الإنتاج مثلاً تحدد «صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، بعاقبة. ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، وإنما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدده وعيه»^(٦٨).

وإذ دعا ماركس أن هيغل، جرياً على عدة الإنكليز، أطلق تسمية المجتمع المدني على جملة شروط الحياة المادية، لا يعني بأية حال من الأحوال أنه قصر المجتمع المدني على نظام الحاجات مثلاً عند هيغل. وإنما هو يشمل كل ما حدده هيغل عن المجتمع المدني، كتعليم اجتماعي بين العائلة والدولة، في إطار شروط الحياة المادية. هذا هو التفسير الأصح لماركس، وخاصة في سياق مقابلة الوجود الاجتماعي لتفرد مع وعيه الاجتماعي. فالوجود الاجتماعي لتفرد لم يقتصر بحسب ماركس، في يوم من الأيام، على «نظام الحاجات»، وإن انتقد أن نظام الحاجات بشكل قاعدة الوجود الاجتماعي، كما اعتقد أن الوجود الاجتماعي يحدده الوعي الاجتماعي.

ولكن فكرة الوجود الاجتماعي للتفرد بانفصال عن الدولة تحديداً هي فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي الذي يعبد إنتاج نفسه. نظرياً على الأقل، باستقلال عن الدولة. لقد نفت ماركس الانتباه إلى آليات السوق وعملية التبادل القائمة في السوق باستقلال عن الفسر الدولي، وبخاصة في ما يتعلق بعلاقة تبادل بين رأس المال كوحدة واحدة وبين العمل المتأجور. ثم بين رؤوس الأموال المتعددة في ما بينها بوصفها ركائز المجتمع المدني أو البرجوازية، وهما بالتالي مترادفان بنظره، ولأنهما مترادفان أصبح من غير الممكن استخدام مصطلح المجتمع المدني لفهم مجمل التاريخ الإنساني.

وانوجه الآخر لوجود المجتمع المدني المنفصل عن السياسة (نقح) هو وجود الدولة السياسية المنفصلة عن مهامها الأخرى. فالدولة السياسية هي أيضاً فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي.

نقد ننسأ المجتمع المدني/ البرجوازي برأي ماركس في الفترة المتأخرة لتفرد الثامن عشر، بعدما أحدثت علاقات الملكية بالانفصال عن الجماعة

الاهلية القروسطية. وبكلمات أخرى، تصور المجتمع المدني مع نشوء البرجوازية، ويتبنون في تفسير هذا الموقف رأبان. الرأي الأول ينسب إلى ماركس ما جرت عليه المؤسسة الأكاديمية في الغرب عموماً، وهو الاعتقاد بأن البرجوازية نشأت كتابع لتطور المجتمع المديني في القرون الوسطى المتأخرة، أي نتيجة لتطور التعدونية الأهلية التي تحررت من التبعية للدولة، ونشئ الإقطاعية السائدة مولدة نشاطاً اقتصادياً مستقلاً لمواطني المدينة غير مكبل بقيود دينية أو سياسية. وقد جعلت هذه البنى الجديدة من تراكم رأس المال والثروة شيئاً مقبولة اجتماعياً ونشاطاً اجتماعياً بناءً، كما أدت إلى قيام الترتيبات المؤسسية والحقوقية التي منظم عملية تراكم الثروة^(٧٩)، وذلك بتحريرها الملكية من مفهوم «الوقف» (Trust) الإقطاعي، لقد تمت مؤسسة مطالب الحركة التعاونية في المدن بتسوية عام ١٦٦٠ في بريطانيا، وفيما بعد إبان الثورة المجيدة (Glorious Revolution) عندما أزيلت القيود السياسية عن الملكية، وأصبحت حرية ورثة ونوريث الأملاك كحق مرتبط بحرية الملكية. بموجب هذا الرأي فإن الشرط الماركسي لنشوء الرأسمالية هو استباقها بقيام المجتمع المدني. بمفهوم مجتمع المدينة التجاري الذي يمتد بالتدريج ليحول ملكية الأرض والزراعة إلى ملكيات تجارية أيضاً. إذاً، كما أن شرط الاشتراكية التاريخي يرآي ماركس هو تطور الرأسمالية، فإن شرط تطور الرأسمالية هو نشوء مدينة الإقطاع المتأخرة، أو المجتمع المدني التاريخي. من هذا المنظور يشكل التاريخ الأوروبي كنية شاملة ومتروطة، تربط بعلاقة تاريخية بين نشوء المجتمع المدني ونشوء الرأسمالية. ولهذا انرآي شعبات كثيرة تربط أيضاً بين المجتمع المدني القروسطي والسوق ونشوء الديمقراطية في أوروبا، وبالتالي وبمعالطة منطقية متشعبة تربط غياب الديمقراطية أو عدم نشوئها في المجتمعات غير الأوروبية بعدم نشوء المجتمع المدني، أي بطبيعة الإقطاع الشرقي^(٨٠).

Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 155.

٧٩) جينس أنتوني هو فرمته هذه على رسالة ماركس إلى إيجر المعروفة في ٢٥ تموز/يوليو ١٨٥٢.

٨٠) سمود إلى هذا الموضوع لاحقاً، لأنه يشكل مركز النقراية الأوروبية في نظرية الديمقراطية. وهي المناقشة المنتشرة حول المجتمع المدني في العالم الثالث.

ويرى الرأي الثاني أن الماركسية باختزالها الطواهر الاجتماعية إلى قئصء من جهة أولى، ومباسة وعلاقات حقوقية من جهة ثانية، لم نول التنظيم الاجتماعي أو المجتمع المنظم الانتباه اللازم. الأمر الذي أدى إما إلى تحول مفهوم «المجتمع المدني» إلى مصطلح تجميعي يشمل كل ما يتبقى بعد حسم الدولة، أي باحتصار (Residual Category)، كما يظهر الاقتباس المذكور أعلاه، من «مقدمة الاقتصاد السياسي»، وإما أن تذهب انماركسية إلى انقلب المعاكس وتقتصر المجتمع المدني على العملية الاقتصادية وحدها، أي اقتصاد السوق.

إن العنصر الحاسم في تطور المجتمع المدني بموجب هذا الرأي، هو قدرة المجتمع على التنظيم الذاتي وشكيل المؤسسات باستقلال عن الدولة، ونبس بالضرورة كشكل من أشكال النشاط الاقتصادي. بل قد يكون العكس هو الصحيح، أي قد يكون التنظيم الاجتماعي، بأنماطه وأشكاله، مر العامل الحاسم في تحديد نوع وشكل النشاط الاقتصادي. على عكس ما يدعيه ماركس. وهو يدعي، بموجب هذا الرأي، أن النشاط الرأسمالي للبرجوازية هو الذي أنجب المجتمع المدني، تقبداً لمقولته بأن المجتمع المدني هو شكل من أشكال نشاط البرجوازية.

المجتمع المدني كمبرورة يتجاوز عملية تدوير الأفراد فقط إلى نمج أواصر الروابط الاجتماعية بينهم، كتنظيم اجتماعي ذاتي (مجتمع) خارج نطاق آليات عمل الدولة، ولذلك لم تخش الأنظمة الملكية المطلقة نشاط البرجوازية الاقتصادي، بل ودعته في العديد من الأحيان، وإنما نوجست من إقامه المؤسسات المستقلة في المدن، تلك المؤسسات التي تنظم عمليات التبادل والعقود وغيرها^(١١) ويدعي غولدر أن نشاط التنظيم الذاتي امتد في أوروبا من المدن إلى الريف، ليشمل عملية انتخاب مجالس بلدية ريفية، بل ليشمل أيضاً انتخاب المؤسسة الكنسية المحلية والكاهن. في مناطق معينة على تخوم الحديثة، لم يتفكك النظام الإقطاعي إذا نتيجة النشاط الاقتصادي التجاري، أو نتيجة نشاط رأس المال الذي أنجب المجتمع

المدني، وإنما تطور النشاط الاقتصادي الرأسمالي من خلال علاقته المتبادلة مع آليات التنظيم الاجتماعي الذاتي. وكما في صعود البرجوازية كذلك في أعمال القنانة - وهما لعب وجهين للعملة نفسها - تحولت قدرة الأوروبيين الغربيين على التنظيم ونقلهم التنظيمية المشتركة والمجربة في الإدارة الذاتية لعملة عليها، وباختصار قابليتها الجماعية لاستخدام التنظيم لغرض المصلحة الذاتية. تحولت إلى مجتمع مدني لعب دوراً مبرزاً في الأحداث. لم يكن المجتمع المدني مجرد «شكل» صلب من خلاله البرجوازية تاريخها، وإنما كان شرطاً ضرورياً لذلك التاريخ. لقد أسهم المجتمع المدني في تطور عادات الإدارة الذاتية والاعتماد على النفس، وفي مراكمة القوانض اللازمة لصعود البرجوازية^(٧٦).

يذهب أتوانان إذا إلى الإصرار نفسه على وجود شرط اجتماعي تاريخي لتطور الرأسمالي المتأخر. وهذا في الواقع تطوير اجتماعي لنظرية ماكس فيبر (Max Weber) التي تسبق التطور الرأسمالي بانتشار الأخلاق البروتستانتية لدى الطبقة الوسطى في المدن. ولكن أحد أتوانين يدعي أن التنظيم الاجتماعي الذاتي متضمن في فهم ماركس للمجتمع المدني، بينما يرغم الرأي الآخر أن مفهوم ماركس إما أن يقتصر على النشاط الاقتصادي، وما أن يجعله شموليته، في حالات أخرى، غير صالح كمفهوم تحليلي.

لقد أصبح المساق التاريخي لوجود كيان اجتماعي مطم بالبيات مختلفة عن العلاقات الوشائج وعلاقات القرابة والأسباب، وعن آليات القسر الدولة، هو القاعدة لتطور علم الاجتماع. فقد ارتبط هذا العلم منذ نشأته بافتراض وجود فرد ومجتمع. أي بافتراض وجود المجتمع ككي ومؤسسات، وتشكلات طوعية (Voluntary Associations).

لقد نشأ علم الاجتماع من خلال التبحر عن حل وسط، بين تدمير الأفراد من جهة أولى، واستطره الكاملة للدولة أو نفوذ الدولة بمهمة الجامع بينهم من جهة ثانية؛ فهو يبحث عن المجتمع كوحدة في الحيز الثقافي بين الأفراد والدولة. ولذا، فإن علم الاجتماع يميل أيضاً، وبخاصة

في بداياته، ليكون دفاعاً عن حق المجتمع في التنظيم الذاتي خارج الدولة، لأن هذا الكيان اتسمنى بالمجتمع بشكل قاعدة هذا العلم التاريخية، ثم صرر وجوده النظري أيضاً. وفي هذا السياق علينا أن نفهم لماذا اتبرق سان سيمون (Saint-Simon) للدفاع عن "المجتمع"، في مواجهة توسع دولة الثورة الفرنسية، وتوسع جهازها: إن الرجال الذين صنعوا ثورة ١٧٨٩ "بحسبوا جميعاً عن وسائل لتحسين الآلة الحكومية، في حين كان عليهم إخضاعها ووضع الإدارة اندائية في المكان الأول... لقد اتجهت الأمة إلى الثورة بهدف تخفيف وطأة الحكم وليس زيادته، نكنها حتى الآن قد نالت زيادة في الحكم وليس نقصاناً، وزيادة في تكاليف الحكومة عما قبل الثورة... وأدى وضع الحكومة في قمة الإدارة إلى نتائج وخيمة"^{١٣٣}. كما لم يكن هذا السوجه غريباً عن علم الاجتماع، فعندما وضع أوغست كونت (Auguste Comte) كتابه نسق الفلسفة الوضعية، وكان ما زال متأثراً بسان سيمون، جعل النظام السياسي تعبيراً (Expression) أو (Enonce) عن النظام البرجوازي/المدني القائم، كما جعل هذا الأخير يعبر عن درجة معينة في تطور العمران، وهكذا فقد أخضع كونت أيضاً النظام السياسي لتأثير حيز أشمل منه أو أعم منه، أي العمران (Civilization). وعمران كونت يحدد بدوره بمستوى التطور العلمي أو الروحي وليس المادي.

المنافشة إذأ في نهاية القرن التاسع عشر هي ليس بين وجود أو غياب المحددات للدولة، أو للنشاط السياسي وغير ذلك أشمل وأعم منها، وإنما حول تعيين هذه المحددات. ونعط الإنتاج الماركسي بشمل، في ما يشمل قوى الإنتاج كعامل الأكثر دينامية في نظوره، وقوى الإنتاج تشمل برأي ماركس مستوى انتطور العلمي كقلبها النابض - بحاصة عند الحديث عن بناء الصناعة الحديثة. بتناول نمط الإنتاج كمفهوم ماركسي النشاط الإنساني، ولو كان نشاطاً علمياً أو روحياً، بما هو نشاط اقتصادي إنتاجي، الاقتصاد إذأ ليس مفهوماً لا إنسانياً يحدد دولة ووعي البشر السياسي والحقوقي من خارجهما، وإنما هو قطاع في النشاط الإنساني أكثر دينامية في تحديد القطاع الآخر.

Claude-Henri Saint-Simon (Compte des Sciences Sociales), edited and translated with an (VF) introduction by S. M. H. Markham (Oxford: B. Blackwell, 1953), pp. 74, 76 and 78-79.

وإذا كان نمط الإنتاج كوحدة جدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة هو درجة قصوى من درجات التجريد والتحليل في النظرية المادية في التاريخ، فإنه لا بد من الاقتراب من الواقع موضع حلقات وسطية بين هذا المستوى من التجريد والوقائع الملموسة لدى أي محاولة لنهم الأحداث التاريخية الكبرى ذاتها. إذ لا يمكن تطبيق هذه المفاهيم العامة والشاملة مباشرة. وكما أن الوصول إليها مر بالأفراد والمجتمع السدني والدولة وغير ذلك، كذلك فإن طريق تطبيق النظرية يجب أن يعرود بشكل معكوس مستخدماً هذه المفاهيم الوسيطة كمفاهيم أقل تجريداً.

نأسساً على ذلك، فإن المفاهيم مجتمعة/دولة تعود لتصدر التحليل في كتابات ماركس التاريخية إلى جانب انصراف الطبقي، الأمر الذي يعني أن ماركس لم يتخل عن مفهوم "المجتمع" لصالح الاقتصاد ونمط الإنتاج، وأن هذه المفاهيم هي مراحل مختلفة من التجريد في النظرية المادية نفسها في التاريخ. والسودج العام الذي يقدمه ماركس يصلح لنهم الانتقال من تشكيل اقتصادي معين للمجتمع إلى تشكيل اقتصادي آخر. أما عند البحث في الوضع السياسي لمجتمع من المجتمعات، فلا يصح استخدام الأدوات نفسها مباشرة عند التعامل مع الوقائع والخصائص.

وقدم ماركس في كتاباته التاريخية مثل الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت والحرب الأهلية في فرنسا تطبيقاً مثيراً بالندروس لنظريته التاريخية من دون أن يفهم نمط الإنتاج في كل تفصيل، والمثال الأفضل على ذلك هو كيفية تعامله مع مفاهيم مثل المجتمع والدولة. هكذا رأى ماركس أنه في حالة حكم العاقبة مثلاً وإمان الحكم البابليوني بفرنسا، ظهرت الدولة كقوة مستقلة مقابل البرجوازية أيضاً وليس كمجرد أداة في خدمة مصالحها الاقتصادية. هذا في حين اعتقد ماركس واعتزل أن البرجوازية في الولايات المتحدة قد نجحت في جعل الدولة قوتها وسلطتها هي، أي أنها كانت قادرة على طرح نفسها كطبقة سياسية^(٧١). ولكن في الحالتين نطرح الدولة نفسها كتعبير عن المصلحة العامة مستقل عن المصالح الطبقية المتناحرة في المجتمع.

في الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت يستعرض ماركس استقلالية الدولة إلى درجة البونابرتية، أي نشوء وضع من التوازن الاجتماعي القابل للانفجار في كل لحظة نتيجة لاحتدام الصراع الطبقي يؤدي بدوره إلى زيادة قوة الدولة واستقلاليتها عن القوى الاجتماعية، بحيث يقوم ما يشبه التحل الوسط التاريخي أو تقسم العمل بين البيروقراطية السياسية وجهاز الأمن من جهة أولى، والبرجوازية من جهة ثانية، بحيث يتروك جهاز الدولة لاستغلال الاقتصادي للبرجوازية، ويترك هي شؤون الحكم له حتى لو كان هذا التحكم لادكتاتورياً فحسب بل كانتكتاتورياً أيضاً^(٧٦).

في مثل هذه الأوضاع نرى البرجوازية في كل نبض حياة يظهره المجتمع خطراً على الاستقرار. فكيف تتعايش مع النظام البرلماني وهو نظام من عدم الاستقرار يوضع على قمة المجتمع، يعايش البرلماني بحسب قول حطباء البرجوازية من خلال الصراع وفي الصراع. يعايش النظام البرلماني على المناقشة، فكيف يمنع المناقشة؟ كل مصلحة وكل مؤسسة اجتماعية تطرح نفسها في البرلمان على أنها فكرة عامة أو مصلحة عامة، فكيف تستطيع مصلحة ما أو فكره ما أن تطرح نفسها فوق الأفكار، أي تطرح نفسها كعقيدة؟ والمناقشة في البرلمان تكملها بالطبع مناقشة في الصحافة وفي انصاليوات^(٧٧). في هذه المرحلة يدخل النظام البرجوازي في صراع مع الديمقراطية، ومع توسيع الحقوق الديمقراطية.

ولا ينتظر ماركس النهاية الممثلة في تكيف البرجوازية مع توسع الديمقراطية والنظام الديمقراطي، على أساس إعادة بناء المجتمع المدني على درجة تفصل أعلى بعد كل هزيمة للديكتاتورية - وربما لا يستضع أن يقوم بذلك، فهو يراقب في تلك المرحلة تواطؤ البرجوازية مع

(٧٦) ربما يدرك نحن هي شعلة كانت قبلة هذا التعليق. ويجب بمكر أن تدعى البرجوازية البراءة والعدلية، مع أنصة حكم تزداد غرابة في الأملور وإثارة لسطوته. قلما ازدادت استقلالاً من المجتمع. وطالما كانت الدولة قدرا على هذا السباق من تقسيم العمل بينها وبين السلطة. يكون الشؤن حول كيفية الحكم ثابرة. وإن الوجه الآخر لكتاتوريته هو أيضاً تحوّل المروءة منه إلى ما يشب التجربة غير المؤدية.

Karl Marx, «Der Acherontische Epimachos Louis Bonaparte», in: Marx Engels Werke, Bd. 3 (1963), Berlin, [n. pub.] 1964, pp. 153-154.

الدكتاتورية، وقد أصبحت الرئيسية خصرًا عليها ورافعة لتأجيل الصراع الطبقي.

مع صعود الدكتاتورية، يقول ماركس، تبدأ تعبئة جديدة بين الدولة والمجتمع، وبخاصة بعد انهيار حكم النطشة البرجوازي والصحافة البرجوازية. وبعد نخفي الجميع عن البرلمان. يكسر الدكتاتور المعتد سيطرة البرجوازية السياسية لكي يحمي سيطرتها الاقتصادية. ولكنه من ناحية أخرى، ولغرض كسر سلطة البرجوازية السياسية، شعوري يمثل الفقراء أمام هذه البرجوازية: «إنه يمثل الفئات الدنيا من الشعب داخل المجتمع المدني/ البرجوازي»^(٧٧).

إن انفصال الدولة عن المجتمع وتشويهها المؤسسي مقابلها بما استخدمته الضرورية للدكتاتورية الحديثة، وعشية فترة حكم بوناپرت الثاني كان جهاز الدولة قد حصن نفسه مقابل المجتمع المدني، لدرجة أنه بسع نفسه باستدعاء «فارس قمار من الخارج يرفعه إلى سدة الحكم جنود سكارى...» لذلك تشعر الأمة، ويشعر المجتمع أن كرامته أهينت بهذا النوع من السلطة. ويبقى الأساس هو استقلال الدولة عن المجتمع^(٧٨).

تقد دعت هذه الحالة العينة ماركس إلى أن يفحص العلاقة بين الدولة والمجتمع، على نحو أكثر عمقًا، ولذا، نراه في كتاباته بين عامي ١٨٥١ و ١٨٧١ يتعمق في دراسة هذا الموضوع، أكثر من السابق^(٧٩). ولكن نظريته إلى الدولة نسم، بعامة، بالسلبية في ما عى علاقتها بالمجتمع، فهي أجس طفيلي واورم على جسد المجتمع، و«مولود مشوه يصنع المجتمع»، وكلمة، ازدادت الدولة تشيؤًا واستقلالًا عن المجتمع، ازدادت صيرورتها ملية إلى أن تصل مرحلة لويس بوناپرت، حيث «وصل الجسد الطفيلي المسمى دولة درجة نظيره الأعلى... فنسطة الحكومة والجيش الذي يأسر بأوامرها ويبرفر خطيتها أنكلبة القدرة على الرقابة والتحكم، وروحها المؤدية إلى

Ibid., Bil. ٩, pp. 2٠4-205

(٧٧)

Ibid., Bil. ٩, p. 1٩٢.

(٧٨)

Engelberg, «Theorie und Praxis des Fortschrittsbewusstseins» (1846-1852) in: Eng. and Kauter, eds., *Lebensbewusstsein und Fortschritt*, p. 142

الخيال وجهازها القضائي الهرمي، أصبحت جميعاً مستفدة عن الدولة إلى درجة أن مغامراً مثيراً للسخرية مع عصاية من تطموحين الجشعين أصبح كافياً للسطرة عليها^(١٩١). لقد أصبح هذا ممكناً بعد أن جعل نفسه العمل المتمتع المدني/ تيرجوازي مجموعات مصالح، أي موضوعاً لإدارة الدولة، وبعد أن فصلت كل مصلحة مشتركة عن المجتمع، ووضعت مثابه كمصلحة عامة عليها انتزعت من نشاط التنظيم الذاتي لأعضاء المجتمع وجعلت موضوع نشاط الحكومة^(١٩٢).

وتدلك من الطبيعي، بعد هذا التحليل، أن ينظر ماركس إلى الكومونة في باريس، وإلى النظام الشيوعي بعامة، كتحرير من هذه الازدواجية وكاستيعاب المجتمع لوظائف الدولة في داخله كوظائف تنظيم ذاتي: «الكومونة هي استعادة المجتمع لسلطة الدولة كقوته الحيوية، وبدلاً من السلطة التي يخضع لها المجتمع وتقمصه بدورها، نستعيد الجماهير سلطة الدولة وتنشئ سلطتها هي بدلاً من سلطة الاضطهاد المنظمة، وسلطتها هي الشكل السياسي لتحررها الاجتماعي بدلاً من السلطة الاضطهادية للمجتمع... التي تستغل من قبل أعدائه لاضطهاده»^(١٩٣). وكانت بدايات هذه الروح نفسها أيضاً واضحة قبل ذلك في نص هدف الشيوعيين في البيان الشيوعي كتحويل الدولة إلى «رابطة اجتماعية طوعية وحرة بين الأفراد»، وانجاب الآخر، الإيجابي، لتغير موقف ماركس بعد تجربة كومونة باريس، هو توصله إلى حاجة المروئيتارية نفسها إلى جهاز الدولة بعد الثورة وتمخييره بفرض تحطيم سلطة البرجوازية. لقد وصل ماركس إلى هنا، ولكنه لم يتابع نحو نظرية متكاملة في نظام الحكم.

المشكلة إذاً ليست في إضفاء الماركسية أهمية على التنظيم الاجتماعي الذاتي مقابل الدولة. وإنما المشكلة الحقيقية هي في عدم إيلاء هذا الشكل

Karl Marx, «Der Bürgerkrieg in Frankreich» in: Marx Engels Werke, Bd. 17 (Berlin [n. 1964] p. 593.

Marx, «Der Bürgerkrieg in Frankreich» in: Marx Engels Werke, Bd. 17 p. 593.

(١٩١)

Marx, «Der Bürgerkrieg in Frankreich» in: Marx Engels Werke, Bd. 17 pp. 599-640.

وقارن مع:

Marx, «Der Bürgerkrieg in Frankreich» in: Marx Engels Werke, Bd. 17, p. 640.

(١٩٢)

السياسي لتحرير الاجتماعي، أي شكل التنظيم الذاتي للمجتمع، أهمية خاصة. فماركس يعتمد في نهاية المطاف على جدلية الجوهر/الظاهرة والمضمون. يجب أن يجد الجوهر التحرري لنفسه شكلاً سياسياً تحررياً، ولذلك يحرر ماركس نفسه من الحاجة إلى وضع نظرية في الشكل السياسي، شكل نظام الحكم المطلوب في الاشتراكية أيضاً. إن مشكلة المركزية الأساسية، هي هذا السياق، هي غياب نظرية في شكل السلطة أو الضوابط المطلوبة للشكل السياسي الذي ترجم التحرر الاجتماعي. وهذا هو السر في عدم وجود المرام ماركسي واضح بالديمقراطية كالشكل السياسي الوحيد الممكن وغير الأوتوكراتي للتحرر الاجتماعي^(١٣١). ولأن ماركس رأى أن الشكل السياسي للتحرر الاجتماعي يعني، في نهاية المطاف، غياب الدولة فإنه لم يتوقف تبضع نظرية في نظام الدولة الأفضل تعبيراً عن التحرر الاجتماعي. إن ما ينقص الماركسية إذاً ليس نظرية في المجتمع المدني وإسا نظرية في الدولة^(١٣٢).

تتطور نظرية ماركس في الدولة بقدر ما تطورت في نفي الدولة، بما في ذلك مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، وعلى الرغم من اهتمام ماركس البارز باستقلالية الدولة ووظائفها إلا أنه بقي من حيث النظرية يميل إلى طرح سؤال حول هذه الاستقلالية. وعندما يشدد عليها فإنه يفعل ذلك بكتابات سلبية كما رأينا مثل «الطيفية»، «النور الخيبي»... الخ، وعلمياً لم يتحرر ماركس طيلة إنتاجه الفكري من طرح سؤال حول وجود الدولة إنه يسعى إلى إزالة الانفصال بين الدولة والمجتمع. وتعتبر مناقشاته مع الفائد العمالي لاسال (Lassalle) مثلاً، والذي ما لبث نظرية هيغلبية في الدولة، من أبرز إسهاماته في هذا المضمون، أي ضد افتراض استقلالية الدولة. وقد فسر ماركس تشديد لاسال الاشتراكي على دور الدولة تعبيراً عن انتهازيته وتحالفه مع نظام بسمارك، غير انديمقراطي في حينه. ولكن المناقض الماركسي يتجلى عندما يكشف الباحث أن ماركس لم يكن أقل حدة في مناقشاته ضد

(١٣١) هذا لا يعني بالطبع أن الديمقراطية تمكس بالضرورة تحرراً اجتماعياً، ولكن هذا يعني أن الشكل السياسي الوحيد الممكن للتحرر الاجتماعي هو نظام الحكم الديمقراطي.

Bubba, "Black Socialism" *Monthly Social and Political Journal*.

(١٣٢)

ماكورنين Bakunin) والفوضوية عموماً، التي لا تفرد بشأناً جزءاً للدولة في رؤيتها الاجتماعية والسياسية^(٤٢).

إن التناقض بين رفض نظرية لاسال الهبغلية في الدولة ورفض الفوضوية هو انعكاس للفرق بين ما هو موجود وما هو مرغوب. وهذا الفرق الذي لا يجد مكاناً له في النظرية الماركسية، التي وُجدت العلم (تحليل ما هو قائم) مع الأوتوبيا (ما يرجى أن يكون). ولذا، فإن حله الوحيد يكون في تصور إنسان خبير أفسده الانفصال - أي تقسيم العمل - ولكنه قادر على استبطان قواه الاجتماعية، بما فيها وظائف الدولة عندما يصبح إنساناً شريعياً، وفي الحقيقة، فإننا من هذه الناحية، لم نبتعد كثيراً عن روسو، ولكن هذه الناحية جانبية في الماركسية. ففي الطريق إليها قدّدت الفكر الماركسي في زوايا نظرية تاريخية، ثم نخطر ببال روسو. وهي إنجازات ماركس الرئيسية.

لقد أنكر ماركس كسوية الدولة، وجعلها تعبيراً عن صراع المصالح الخاصة الجزئية في المجتمع العنصري، وليست حلاً لهذا الصراع، على درجة أعلى، كما هي عند هيجل. إنها ليست وحدة الصراع بين الأضداد أو تعبيراً عنه. وكانت البداية التي انصقت منها ماركس هي الفصل، في الاقتصاد السياسي الاسكولري، بين الدولة والمجتمع. ولكن النهاية عنده كانت إزالة هذه المقابلة يستهدف إذانها في المجتمع المدني، أو جعلها مجرد أداة قمع في المجتمع الرأسمالي. أي أداة بيد انصراع الأخصاي. استمر هذا إلى أن عاد غرامشي وأحيى هذا العنصر، أي المقابلة بين الدولة والمجتمع المدني في الماركسية، كما سترى في الفصل الثاني.

سابعاً: تقليد آخر في الحداثة الثانية

في مقابل استيعاب المجتمع المدني في تطور مفهوم الدولة عند هيجل، هذا الاستيعاب الذي يجمع بين التحليلي والمعياري في مفهوم الدولة عنده،

Leszek Kolakowski, «The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political», (١٩٨٤) *Secrets in Secretist Thought: on Chlodan Kolakowski*, David W. Lowell and William Miles, eds., *The Transition from Socialist State and Civil Society in the USSR* (Melbourne, Australia: Longman Cheshire, 1991), pp. 41-69.

وفي مقابل اعتبار التمييز بين المجتمع المدني والدولة من تبعات تطور البرجوازية والسوق الرأسمالية تحليلياً. وزوال الحاجة إلى هذا التمييز معيارياً، وهي حركة التاريخ ذاته عند ماركس التي تؤدي إلى زوال الفصل بين المجتمع المدني والدولة، بذوبان الدولة في المجتمع، مقابل هذه النماذج المنسزة في تركيبها وبتزامن معها، تلقى نموذجاً نظرياً يؤكد على الحاجة إلى الفصل بين الدولة وما نسب إليه اليوم مجسماً مذبذباً، من خلال بحث الديمقراطية وفي مباحثها. ويبحث ألكسي دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) في الديمقراطية كحالة عينه وحيدة في القرن التاسع عشر، هي الحالة الأمريكية.

وهو حين يبحث الحالة الأمريكية، المعنية إنما يطور نموذجاً نظرياً للديمقراطية باعتبارها مستقبل أوروبا الأكيد. وكذلك يختلط الإمبريقي بالنظري في بحثه الشهير حول الديمقراطية الأمريكية، ولكن هذا الاختلاط برأيه هو سر قوة كتاب الديمقراطية في أمريكا وليس ضعفه. لقد نشر دو توكفيل هذا المؤلف في كتابين، الأول في العام ١٨٣٥ وتناول العنصر السياسي والمؤسسي للديمقراطية الأمريكية أساساً، والثاني نشر عام ١٨٤٠ وتناول ثقافة فضائيا الثقافة والاعادات ومؤسسات المجتمع المدني. وكان في كتابه الثاني أكثر نزوعاً إلى الطورية والتعميم مما كان في كتابه الأول.

وتأكيد دو توكفيل على الحيز العام الاجتماعي لا يشكل حلاً أوروبياً لمسألة الفصل بين المجتمع والدولة في نهاية التاريخ، وإنما لا يتعدى المحاولة المدركة لحدودها لحل مشاكل عميقة تنبؤ من النظام الديمقراطي بالذات، والديمقراطية ليست مستقبلاً خيالياً وإنما حالة عينية هي الحالة الأمريكية بمشاكلها، ونموذج نظري هو في الوقت ذاته أفق تنظير لأوروبا.

ولا بشكل هذا النموذج النظري خطة خلاصية وإنما منافساً حديثاً لنموذج نظري آخر هو الأرستقراطية، وهي تعميم مبسط عن حالة أوروبية تقع بين العصر الوسيط والملوكيات المطلقة في القرنين التاسع عشر والثامن عشر. وقد بقيت آثارها السياسية والاجتماعية ماثلة في النظام القديم (Ancien Regime) بعد أن شاخت ونفت تحفظ بالشكليات فحسب.

والمنفصود في هذه التفسيرات بين الديمقراطية والأرستقراطية هو تحديد أنماط العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، وبين الاجتماعي والسياسي،

وبين الخاص والعام في نموذجين عامين كبيرين أحدهما تنحى للحدثة، والآخر إلى ما قبلها (أوروبياً بالطبع). بحيث تنغير في كل نموذج المفاهيم ذاتها: فرد، مجتمع، دولة، خاص، عام وغيرها، وليس فقط العلاقة بين هذه المفاهيم. ليس المقصود إذً نظرية في التاريخ تنتقل فيها حركته من نمط إلى نمط، كما في تفهيمات مكيافديني (Machiavelli) لأنظمة الحكم أو تفهيمات ماركس لأنماط الإنتاج، فانهيار الأرستقراطية لا يؤدي بالضرورة إلى الديمقراطية، بل قد يؤدي إلى الاستبداد بأنماطه الحديثة المختلفة. ولكن دو توكفيل الأرستقراطي المشاة والسيول الثقافية يحدث على تحول الأرستقراطية إلى الديمقراطية. إن أكثر ما يخشاه دو توكفيل هو أن تحطم الحدثة روابط الأرستقراطية الحميمة. روابط التكافل الأصيل، من دون استبدالها بنظام من الحقوق الديمقراطية.

وهو مثل ماركس غير رومانسي ولا يؤمن بإمكانية العودة إلى الوراء، ولكن الحل بالنسبة إليه لا يكمن بإزالة تناقضات الحدثة أو حلها، وإنما بالتقدم إلى الأمام نحو الحقوق الديمقراطية. إن البديل برأيه للموطنية الأرستقراطية القديمة المنهارة هو في بناء وطية جديدة عقلانية تبنى على المصلحة الشخصية للمواطن ذي الحقوق السياسية^(٨٦).

الأرستقراطية نظردو توكفيل نسق ثانوي انقصامي بين أقلية ذات امتيازات وشعب موحود خارج دائرة الامتيازات، هنالك حاكمون ومحكومون، ولكن للمحكومين ليسوا هم الأمة ولا المجتمع. المجتمع الوحيد مركب من أصحاب الامتيازات، وفيه يسو الفصل التشريعي بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني هو المجتمع السياسي وهو الأمة. تقوم بين هذا المجتمع وبين الدولة والملك شبكة من العلاقات التقليدية والحقوق الموروثة، سبق أن تناولتها مونتكيو بالبحث، وهي تقوم بدور التوازن والرقابة المتقابلاً، لعلاقة بين الدولة والمحكومين ليست مباشرة، بل يتوسطها هذا المجتمع المدني/ السياسي. الأرستقراطي. والأرستقراطي من ناحيته يرتبط مع الفلاحين بعلاقة اجتماعية/ سياسية تشكل جزءاً من عملية الحكم اللامركزي.

Alexis de Tocqueville, *Démocratie en France*, edited by J. P. Mayer (New York: [n. ph.], 1951), vol. 1, p. 26

في مثل هذا النمط من علاقة المجتمع بالدولة يكون القانون أقرب إلى الحقوق السوروثية، والحقوق أقرب إلى الاميازات التي يحميها نظام الأشياء المقدس القائم، كما تحميها القوة الشرعية. ولا تقوم الحقوق نتيجة توتر مجموعة شروط، لينطبق عليها قانون مجرد، والحقوق ليست نسبة تُطلق على التوافق بين حالة عينية وقانون مجرد، وإنما حقوق قائمة بذاتها؛ إنها تبرر ذاتها وتبررها التقاليد. القانون لا يبرر الحقوق وإنما الحقوق والامتيازات هي القانون، في مثل هذا النظام هناك متسع ضيق جداً لعملية التشريع^(٨٧) ووضع الأنظمة المستحدثة.

يشكل البلاء، وهم المجتمع، التوحيد القائم على مستوى قومي^(٨٨)، أعضائه في حسم ذي طابع أهلي تعاوني وليس تمثيلاً. ومن الخطأ بالتالي التعامل مع نشاطهم كنشاط سياسي، عيباً إذاً أن يعدل ما قلناه بغرض تسهيل الفهم حول وحدة العدني والسياسي في المجتمع الأرستقراطي، فقد أطلقنا تسمية السياسة على عنصر أو وظيفة غير منفصلة في الواقع عن محمل النشاط الاجتماعي الأرستقراطي المركب. النشاط الاجتماعي للأرستقراطية واسع ومركب والمشاركون فيه فلائذ. لكن للسياسة معنى فقط عندما يضيء ويتحدد تعريفها، ويتسع عدد الفاعلين فيها، ليصبح هناك تناقض على تحديد الأخير العام في حيز عام، الأمر الذي يصل إلى قمة تطوره في النظام الديمقراطي. لا سياسة من دون تحديد للحيز العام وتوسيع للمشاركة، إن عملية تطور الفصل بين الاجتماعي والسياسي هي عملية تنفصل في الوظائف واتساع في دائرة المجتمع، فيصبح السحكور مواطناً والشعب جمهوراً، أي موضوعاً للعمل السياسي.

الأرستقراطية نظام من الاميازات ومن التكافل والتكامل في أد معاً، وهي نظام حكم، ولكنها أيضاً نظام توازن ورقابة بين الحاكمين، وحاجز بين

(٨٧) انظر تحليل: Giovanni Poggi, *Judges of Youth: Essays on the Sociological Theory of* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1972), p. 12.

(٨٨) تشكل الكنيسة كاتوليكية مجتمعاً عالمياً يتحدر حوله الدولة من جهة أولى، ومجلساً حث، في الدين من جهة ثانية، أما برعونة الحدث الشهية في نفس امبراطورية، فقد كانت محتملة محلية لم تشكل هذا على مستوى قومي.

الدولة والملكومين. وعندما يصف دو توكفيل انهيار الأرستقراطية تعود إلى الأذهان الدراما التي ألفها ماركس وإنجلز في مرحلة لاحقة لوصف أخول الإقطاع وصعود الرأسمالية حلبة الترويج في البيان الشيوعي. ولكن دراما ماركس وإنجلز متفائلة من تقدم الصناعة والتعليم وتقويض نظام الإقطاعي بغير مية وفدسبته وجارجه وزخرفته، كمقدمة تاريخية ضرورية لنظام اجتماعي عقلائي وعادل ما تلبث أن تأتي به البروليتاريا، وهي صنعة الصناعة الحديثة ومتبنية عقلاستها في تعليم المجتمع غير القائم على الاستبداد.

أما دراما دو توكفيل مخذرة، إنها تحشى أن يحل الاستبداد محل النظام الأرستقراطي، ولذلك فإن لديه برنامجاً وفي مركزه الديمقراطية بنواقصها وليس الشيوعية بكاملها: «ألا ترى الديانات تضعف وفدسية الحقوق تزول؟ ألا ترى العادات تتغير والمفهوم الأخلاقي للحقوق يزل بروائها؟ ألا تلاحظ أن العقائد تخلي مكانها للحجج، والعشاعر تنسحب لتحل مكانها الحسابات؟ إذا لم ننح وسط هذا الانهيار أن نربط فكرة الحقوق مع المصلحة الشخصية، التي توفر الميراثز الثابت الوحيد في قلب الإنسان، فماذا يبقى من وسائل لحكم العالم سوى الحق؟»^(٨٩).

تعتمد الديمقراطية على المواطنة العامة أساساً لبنائها. وشكل السواطين المجتمع، وهم عدة أولئك الذين ولدوا على الأرض السياسية (Territory) التي تحكمها الدولة. تميز الديمقراطية بين المنزل الاجتماعية (Status) وممارسة الحكم. إذ يتجمع الحكم في يد إدارة مركزية. وبهذا حوّل أشخاص ممارسة الحكم من التحويل لا يتم من قبل شخصهم بل من قبل السلطة. وتقوم شرعية النظام الديمقراطي على اليادة المشتركة للأعضاء فيه وهم المواطنون انفي يشكلون المجتمع. إذ تجوهر النظام الديمقراطي هو السادة المطلقة لإرادة الأغلبية^(٩٠).

القانون في النظام الديمقراطي ليس مجموعة من الحقوق الموروثة الملازمة لأشخاص بعينهم (Ascriptive Rights)، وإنما هو نسق من الأنظمة

Toqueville, *Democracy in America*, vol. I, p. 244

(٨٩)

ibid., p. 246.

(٩٠)

والعليمات، للمواطنين حقوق، ولكن هذه الحقوق مشتقة من القانون، وليس هو منها. وتشريع القوانين هو وظيفة السلطة بامتياز. والتشريع عملية مفتوحة ومستمرة وديناميكية. فحيز القانون ليس إلهياً موروثاً ثابتاً، بل هو حيز التشريع المتغير بين أحداثين: إرادة الشعب وحاجات الحكم. وهي أمور دينوية ومتغيرة. الولاء للسانور ليس شخصياً، والأشخاص الذين يتعدون القانون لا يتصرفون بمزاجية واعتباطية، ولا بناء للعادة أو النية الحسنة كحكم، وإنما بناء على أهداف وغايات ومقاصد عقلانية حددها المشرع كما حدد كريمة تشذه.

نقد اعتقد دو توكفيل مثل مونتسكيو بوجود مبدأ واحد مرجع إلى كل من المجتمعات المختلفة، ولكن هذا المبدأ غير قائم في بنية المجتمع الاقتصادية مثل قانون القيمة في حالة الرأسمالية عند ماركس، وإنما هو قائم في قلوب وعقول الناس، بزرع فيهم النظام انقائهم، ويعضد نموه ذلك النظام، وإذا أصر الإنسان على أولوية ما في هذه الدائرة بين العبد ونظام الحكم، فلا بد من أن يدخل في حكاية البيضة والدجاجة. ولكن الأولوية في المبدأ نظرية. إن حب الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية، وهو ما يحافظ عليها، ناجم عن شعور أعمق هو حب المساواة. المساواة هي المبدأ المرجع في الديمقراطية برأي دو توكفيل^(٩١). وخلافاً لنظرية لا يعبر هذا المبدأ التوافقين إليه في كل الحضارات وفي كافة المراحل التاريخية، وإنما هو علامة مميزة للمجتمعات الديمقراطية المدنية، إنه الشعور المسيطر بامتياز على إنسان انتقاء الديمقراطية (human democratic).

وسوف نرى أن فكرة المبدأ الذي يتحكم بالنظام الديمقراطي عن طريق تحكمه بإنسان هذا النظام، أو ربما العكس، ما تلبث أن تتحول إلى مبدأ فكري، أو إلى تصور وجود ثقافة ديمقراطية حيوية جداً للنظام الديمقراطي، تتحول دون تحوُّله إلى استبداد. وتوجد هذه الفكرة في أساس تصور "الجميع المدني" عند دو توكفيل، وفي محاولات إحيائه

(٩١) André Jardin, *Tocqueville: A Biography* (transl. from the French by Lydia Dowry with Robert Hurwainy) (London: P. Harlow, 1988) p. 203.

Tocqueville *Ibid.* vol. 2, p. 394

التمعاصرة أيضاً، والتي غالباً ما تعيد إنتاج أفكار دو توكفيل بأصالة أقل.

إن الفضاء على المؤسسات الوسيطة هو البداية التاريخية للديمقراطية، وقد قامت بذلك الملكية المطلقة، بالتحالف مع البرجوازية أو الطبقة الثالثة، وتحمل الديمقراطية منذ البدايات ميلاً إلى المركزية: مركزية السلطة، عمومية النظام، تجانس القوانين. ولكن مبدأ المساواة يدفع باستمرار إلى دور أكبر للدولة. والسلطة المركزية القوية التي تحتكر الحكم هي أيضاً محط أنظار قوى مختلفة تتنافس عليها، ويحري في النظام الديمقراطي تنافس شرس على السلطة. يعني التنافس في ما يعنيه محاولة كسب ود المواطن بالوعود والإغراءات وغير ذلك. والآن جاء إلى مخاطبة أوساط واسعة من الجمهور بهدف الوصول إلى السلطة من أجل وضع سياسة جديدة وأنظمة جديدة، واعتبار مصلحة الجمهور التوسع السعيار المتفق عليه من قبل المتنافسين المختلفين على تعريفه هو ما نطلق عليه اليوم تسمية «سياسة». المناقشة على الحيز العام والصالح العام مناقشة مفتوحة ومن دونها لا توجد سياسة بالمعنى الحديث للكلمة.

مقابل مركزية الدولة التي يخشاها دو توكفيل والتي تنتج لامساواة من نوع جديد ناتجة عن تركيز السلطة والموارد في يد الدولة وجهازها البيروقراطي بطور النظام الديمقراطي، في عصر دو توكفيل مجسومة آليات في المجال السياسي وهي: الفصل بين السلطات، وجود سلطة تشريعية حاصصة للاثحاب الدوري (وتقصير مدة ولايتها قدر الإمكان في الولايات الأمريكية المختلفة)، وسلطة تنفيذية (منتخبة هي أيضاً في حالة الولايات المتحدة). أما التوازن الثاني مع مركزية السلطة، فهو ما يقع بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني ونظم داخلهم، وهو الحقوق المدنية والسياسية. وهي عند دو توكفيل ثلاثة: حق الاقتراع، وحق تشكيل التروابط والمؤسسات، وحرية التعبير عن الرأي.

لقد ميز دو توكفيل بين الحكومة والإدارة، ووجد بموجب تفسيراته أنه على الرغم من مركزية الحكومة، تبقى الإدارة في الولايات المتحدة لامركزية. ولذلك فإنه امتشعر بالخطر الأكبر من الاستبداد في النظام الديمقراطي المركزي في تلك الدول التي تمت فيها مركزة الحكم والإدارة

من قبل الملكية المطلقة قبل قيام الديمقراطية. كما في فرنسا: «ولكن إذا قامت دولة دستورية شبيهة بالولايات المتحدة في بلاد أقام فيها حكم الفرد مركزية إدارية، وجعل هذه المركزية مقبولة بحكم العادة والقانون، فلا أتردد بالقول إنه في مثل هذه الجمهورية يكون الاستبداد أشد وطأة من أية ملكية مطلقة في أوروبا، وتمكن مقارنته بذلك الذي نعرفه عن الدول الآسيوية فقط»^(٩٢). ولا يحتاج المرء إلى خيال واسع ليدرك كم كانت صحيحة هذه النسوة التراجيدية، عندما اختلط الميل الديمقراطي إلى المساواة بسلطة وإدارة مركبتين، من دون وجود ما يوزن هذه المركزية في بلدان أوروبية عديدة في القرن العشرين. لقد كان باستطاعة دو توكفيل أن يتخيل «ديمقراطية توتاليتارية» من دون أن يقرأ تحليلات يعقوب تلمون المتأخرة حول الموضوع.

ولكن نزعة النظام الديمقراطي لأكثر تهديداً بالاستبداد هي نزعة السوازية للمركزية، وهي النزعة للتدبير بوحى العبد لنفسه. مبدأ المساواة وما يخلق دو توكفيل هنا هو ليس الفرد أو الفردية، أي تحول الإنسان إلى فرد هو كيان قائم بذاته، وإنما ما يقلقه هو:

- ١ - التجانس الرهيب في الدوافع والتزوات والاهتمامات وضيق السلوك.
- ٢ - الأناية المفرطة والانغلاق في الشؤون الفردية الخاصة والمعزوف عن الحساب العامة، أي عملية اللاتسييس.

والتدبير الذي يتحدث عنه دو توكفيل غير ناجم عن الاغتراب، ولا هو نتيجة ضرورية لتقييم العمل كما هي الحال عند ماركس، وإنما هو مترتب على عوامل ثقافية، بالمعنى الواسع للثقافة، كاسمة في صميم النظام الديمقراطي، وبخاصة الميل الشديد للمساواة.

وهناك تشابه كبير بين تحليل ماركس ودو توكفيل لآثار عملية التدور، ففي رأي دو توكفيل العلاقة المتبادلة النموذجية في النظام الديمقراطي هي العلاقة القائمة على شأن عيني واحد يمكن قياسه بمعايير مادية، وحالته

البسيطة هي حالة التبادل التجاري النقدي. النقود تعالمنها وموضوعيتها وعموميتها، ومنها إلى المساواة بين حاملها كأطراف في عملة تبادل تجاري هي وسيلة اتصال مميزة للنظام الديمقراطي، كما هي للنظام الرأسمالي في حالة ماركس.

عملية التذرع ليست عملية إفقار روحي وجسدي كما نرد في وصف ماركس لما حل بالطبقة العاملة، ويرى دو توكفيل هذه العملية بانذات ويرى آفاقها عند العمل التصاعين، ولكنها ليست العملية المميزة للديمقراطية، صحيح أن المواطنين يتنافسون بذواق وطموحات متجانسة، وصحيح أيضاً أن الشخصية المتوسطة تصبح ملكة الساحة الجماهيرية، وهي تعكس أيضاً في نوعية تسياسيين المتوسطين الذين ينتخبهم الناس في الديمقراطيات، ولكن من ناحية أخرى توسع مذكر الإنسان التبسيط عند إتاحة الفرصة له للمشاركة في اتخاذ القرار. كيف؟ بطرق عدة تبسطها تضطراره إلى التصود أمام عدد هائل من الأقوى والعقول المتنوعة التي تحاول الحصول على تأييده إما بالحجة، وإما بالجدال. التذرع شيء يقصده دو توكفيل إذا تبس معاً مقدرة الناس العقلية وقدرتهم على الحساب، وإعنا أخلاقهم في حسابات ذاتية. ويشير دو توكفيل في عدة مواقع من كتابه إلى قدرة النظام الديمقراطي، على المعنى البعيد، على ابتكار حلول لمشكلاته الناشئة على السدي القريب: الحرية غير المنضبطة بقوانينها انتشار اليوم الدينية الصاعدة لتتصرف عند الأفراد، والجبهة المربدة للضرائب تقابلها زيادة في الإنتاج والاستهلاك، وبالتالي في الأرباح أيضاً. تنفيذ الأمور في النظام الديمقراطي يتخذ أقل، ولكن كمية ما يتخذ أكثر بما لا يقاس، وبالتالي إمكانية التطور على المدى البعيد^(٩٣).

الإنانية ضرورية لنظام الديمقراطية، إنها الدافع للحراك الاجتماعي والديناميكية الثماسة في هذا النظام. ويعمل الإنسان لصالح الدولة، من

(٩٣) Jon Elster, *Consequences of Capitalism: The case of Reflections on Tocqueville*, in: *نظر* (٩٣) Jon Elster and Rune Slagstad, eds., *Constitutionalism and Democracy: Studies in Rationality and Social Change* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 82-102.

ومما مازجني باحثاً مثل جون أنسر يعلق على هذا الكتاب، أن الديمقراطية في أمريكا، أصبه منهجية للعلوم الاجتماعية بدمه. لأنه يضع مقاييس جديدة لتحكم على التنمية. وعلى نظريه تحتل المراتب في العلوم الاجتماعية.

منطقتها رئيس من منطلق الواجب أو التكليف، بل «واحد أجرو على القول انطلاقاً من التجسس»^(٩١). ولكن هذا العنصر الضروري نفسه قد يؤدي في غياب ما يوازيه إلى التذرع والمعروف عي المباشرة، وبالتالي إلى استبداد السلطة المركزية واستئثارها بالحكم. إن ميل المواطن نفسه للمساواة وإنانته قد تجعله يميل إلى نقل الاستبداد ما دام يوفر له الرخاء والأمن العيشي^(٩٢).

تبدأ المروعة الديمقراطية تاريخياً باتخاذ حب المساواة شكل نزوع قوي إلى الحرية ضد علاقات الاستعباد الاقطاعية، وما إن تنتهي انتفاضة الحرية، حتى يصبح ميل المجتمع الديمقراطي الطبيعي نحو الاستبداد، وذلك بدافع المساواة نفسه الذي يفرد المواطنين إلى الاهتمام بشؤونهم. لا تتم مصالحة الحرية مع المساواة بموجب تطور الأمور الطبيعي، بل بتدخل سياسي وثقافي واسع في شؤون المجتمع. أي أن على السياسة الديمقراطية ألا تعتمد على قانون تاريخي يدفع بطبيعة الأحوال إلى تعايش بين الحرية والمساواة، بل يجب أن تعمل بوعي على التوفيق بينهما لكي تتخذ المساواة شكل الحرية وليس شكل الاستبداد.

مقابل مخاطر التذرع دو توكفيل أفكاره المشابهة للفكر المعاصر حول المجتمع الحدي والمشفقة بخاصة من التجربة الأمريكية، وهذه الأفكار في الواقع هي أيضاً خواص المجتمع الحدي في النظام الديمقراطي:

١ - ما يمكن أن نسميه بالأنانية المختنونة (interet bien entendé; Enlightened Self-interest) وهو مبدأ ثقافي يدفع بالفرد للاهتمام بمصلحته، ولكن من خلال أخذ المصلحة العامة ومصلحة الآخرين بعين الاعتبار، في هذه الحالة يصبح الحفاظ على النظام الديمقراطي مصلحة أنانية للفرد.

٢ - إفاة الروبط والمؤسسات الطوعية عني كافة المسئويات كفاءة تتيح للمجال للأمراد للتدخل في الشؤون العامة عبر اهتماماتهم، وتحدد مركزية السلطة في الوقت ذاته.

^(٩١) Tocqueville, *Democracy in America*, vol. I, p. 237.

(٩١)

^(٩٢) Ibid., vol. 2, pp. 691-692.

(٩٢)

٣ - توفر الثقة المتبادلة أو الشعور بوجود قيم اجتماعية مشتركة بشكل مريحة يمكن الاعتماد عليها عند حساب سلوك الآخرين وتوقع تصرفاتهم.

هنا يلعب اندرين دوراً مهماً جداً برأي دو توكفيل، وذلك بنشر روح الجماعة وقيمها المشتركة. وتجميعات دو توكفيل النظرية هنا مشتقة أيضاً من التجربة الأمريكية. المجتمع المدني الذي يترسم تدريجياً عند دو توكفيل، بخاصة في كتابه الثاني، هو حاجز أمام مركزية السلطة وأمام تدمير الأفراد في آن. ومع أنه يشمل فيه التحلقات العلمية والأدبية والمدارس ودور النشر والبنادق، والمؤسسات الترفيهية والبلديات والمؤسسات الاقتصادية، أي كافة الاهتمامات الصغيرة الممكنة الترجمة إلى المصلحة العامة، إلا أن المبدأ الذي تركز عليه جميعاً يبقى التقييم والفضائل الجمهورية (Republican Virtues) التي تجعل المواطن يسهم في الشؤون العامة ويعبر عن رأيه ويمارس حق الاقتراع.

يدعي دو توكفيل أن المفتاح لفهم الديمقراطية الأمريكية هو مجموعة من المنظمات المدنية النشطة والفاعلة في الحيز العام، والتي توازن العلاقات التجارية والأنانية، إضافة إلى السلطات المحلية اللامركزية في النظام الفيدرالي التي تصقل الرأي العام وتهذيبه، وتعد الفرد للمشاركة في الحياة العامة. لقد شكلت البلدة الأمريكية وحدة المشاركة الأولى للمواطن. وقد سيطرت فيها فضائل أمريكية مثل المبادرة الفردية جنباً إلى جنب مع العرف والعادة وقيم الجماعة الكنسية البروتستانتية. وقد أعاد التوسع نحو الغرب إنتاج هذه الجماعة الأصنية في أسطورة أخرى هي أسطورة الأرض البكر. وقد جمعت البلدة التاريخية النموذجية في ذاتها، أولاً في منطقة نيو إنغلند شمال شرق الولايات المتحدة، ثم في عملية انتقال النموذج نحو الغرب، كلاً من المجتمع السياسي والمدني والديني^(٩١).

والمشير في الحالة الأمريكية هو ذلك التطابق بين التطور التاريخي ذاته والتطور النظري لمفهوم الدولة. فالمجتمع الأول الذي ندار ذاتياً هو البلدة

(٩١) يرى جيمس شلاغر أن دو توكفيل يعبر في تحليله لنظام سياسي الاحتشامي الأمريكي نقباً ثلاثياً بين السياسي والمدني والديني. انظر: James T. Schieder, *The Making of Tocqueville's* (Chapel Hill: NC: University of North Carolina Press, 1988), p. 3.

الأمريكية. تنظمت الجماعة المحبية قبل المنطفة، والمنطفة قبل الولاية. والولاية قبل الاتحاد الفدرالي^(٩٧). ثم تقم الدولة بالتالي بينه كذاورها الإداري من أصغر مؤسسة محلية، وحتى الحكومة، كما حصل في فرنسا النابوليونية والتي يعرفها دو توكفيل جيداً، وإنما نمت الدولة برأيه في أمريكا نمواً عضواً حافظ على استقلالية المؤسسات التي وجدت على مستوى البلدة والمنطقة والولاية.

يمكن العلاج للتذمر والفردية التي يتبعها النظام الديمقراطي ونتجه في انتشار الروح الدينية، وروح الاتحاد في روابط طوعية في أمريكا. ولكن هذه الروح ليست كفتنة محل مشكلة أخرى اهتم بها دو توكفيل كما اهتم بها معاصره وصديقه جون ستيوارت ميل^(٩٨). حكم الأغلبية هو جوهر النظام الديمقراطي ومبرر وجوده الأساسي، ولكنه يشكل معضلة تحتاج إلى حل وهي معضلة طغيان الأغلبية ضد الأقلية. ولا توجد ضمانات حقيقية ضد هذا النوع من الطغيان، فإين يبحث عنها المرء في النظام الديمقراطي؟ هل في رأي العام؟ إنه هو الأغلبية، أم في السلطة التشريعية؟ إنها ليست إلا سلطة الأغلبية، أم عند الشرطة؟ الشرطة هي سلطة الأغلبية، أم لدى المحلفين؟ إنهم ليسوا إلا الأغلبية. حتى القانون لا يشكل ضمانات، وإنما الظروف والعادات والتوازنات القائمة في النظام^(٩٩)، أي باختصار، لا توجد ضمانات.

يميز دو توكفيل بين الطغيان والتعسف: فالتعسف ضد القانون، أما الطغيان، وبخاصة طغيان الأغلبية، فقد يكون بموجب القانون، ولكن يمكن دو توكفيل من إدانة طغيان الأغلبية لا بد من وجود صداً فوق القانون، أي فوق قانونها. وهذا المبدأ عند دو توكفيل هو العدالة. وإذا كان القانون هو قانون شعب من الشعوب فإن العدالة قانون الإنسانية، وهي مرجعية أعلى من القانون ومن الدولة. لقد عدنا إذاً، من حيث ندري أو لا ندري، إلى القانون الطبيعي القائم فوق القوانين الوضعية.

Tocqueville, *Democracy in America*, Vol. I, p. 61

(٩٧)

(٩٨) وحصاة في فنته «في الحرية».

Ibid., vol. I, pp. 223-229

(٩٩)

والمشكلة أن المجتمع المدني نفسه - وأقصد في حالة دول كفل روح الاتحاد، وروح المدين، وحرية التعبير والأناية المعتنزة وبغية الفضائل الجمهورية. والتي كانت الضمان ضد مركزية السلطة والتأثر - لا يقدم ضماناً ضد حكم الأغلبية، وإنما يسهم في تقديم المشكلة. حتى نشو-ديمقراطية، كان الاستبداد يحاول الوصول إلى روح الإنسان فيصطدم بجسده. ونفى الروح خارج نطاق سيطرته على الرغم من آلام الجسد. أما طغيان الأغلبية، فيترك الجسد وشأنه ويصل إلى الروح مباشرة، تسيطر الأغلبية على فكر الإنسان مستخدمة سلاحاً حاداً ضد الأقلية، ألا وهو العر-وتنفي خارج الجسم الاجتماعي المحافظ فكرياً. وأمام إرادة الأغلبية هذه بنحني سياسيون. وحتى انكتاب الأحرار المدين وقعوا ضد الاستبداد في نهايات المعنكية المطنقة يغيبون عند الحديث عن طغيان الأغلبية. إنهم يتدلقون استبداد الأغلبية في حين كانوا ينتقدون استبداد الفرد.

بل وقد يتميز من قضايا عديدة مثل تحرير الأمريكيين الأفارقة من العبودية، أن الدولة كانت أكثر تحراً من المجتمع المدني وأقل محافظة. وفي حين بادرت الدولة إلى قوانين ضد العبودية، بقيت انعصورية قسمة في المجتمع المدني لفترة طويلة من الزمن. ولديها أمثلة كثيرة في التاريخ تضطر فيها الدولة إلى تقديم ضمانات لحقوق الفرد، والأقلية، وغيرها أمام طغيان المجتمع المدني. مثلما لدينا أمثلة كثيرة على العكس.

وكما أن التطور التاريخي يظهر نوعاً من اللوئية هي تطور طغيان الأغلبية والحمية منه وتوزيع الأدوار في هذا السياق بين الدولة والمجتمع المدني. كذلك فإن عملية تطوير آليات ضد التأثر، لم تجر على نحو تصاعدي في المجتمع المدني، فقد ضورت الحمية الأمريكية كافة أنواع العلاجات النفسية والاجتماعية، وكذلك المهنة التي تؤذيها. لخلق توازن بين الخاص والعام، وذلك على أساس التسليم بوجود المصلحة الخاصة والأناية في أساس المجتمع المعاصر والاندماج فيه بشكل ممكن لتحقيق اقتصادياً. ونسبة هذا كله وتحقق الذات^(١٠٠).

(١٠٠) انظر تحليل Robert Bellah (ed.), *Spirit in the Desert: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper and Row, 1986), p. 47-48.

ومقابل سيطرة الخاص على الحياة العامة، نجد أيضاً أن الحياة العامة، في عصرنا، اختزلت العائلة والحياة الخاصة عن طريق وسائل الإعلام والدعاية وكافة أنواع الخدمات، النفسية والاجتماعية الخاصة لقوانين السوق، قوانين العرض والطلب. لم يعد التدور أو التوقع يقابل الاهتمام بشؤون الحياة العامة والحيز العام، بل أصبح هو مبدأ الحياة العامة، كما غدت الحياة العامة تتحكم بالحيز الخاص، من العلاقات داخل العائلة، وحتى أذواق الأفراد وميولهم ووعائهم، وأصبح الفرد عندما يحقق ذاته إنما يحقق صورة ذاته التي تلقاها من الحيز العام، ومن صياغة الصور فيه حول «التحقيق الذاتي» وحول «الخاص» و«المسير» وغير ذلك، ولذا، وبطريقة ما، لم يعد المتميز يعني متميزاً فعلاً، ولا الخاص خاصاً فعلاً. ولكن هذه التطورات لم تحظر ببال دو توكفيل.

والحق، إن مكان هذه التطورات هو في النظرية الاجتماعية. وربما كان علينا أن نسأل ما إذا كان من الحكمة نقلها إلى نظرية السياسة والحقوق، وما هي فائدة الحق والنظرية الدستورية وتنظيم علاقة الفرد/المجتمع/الدولة والخاص والعام وعندها إذا تعددت فيها هذه التسييزات؟ ألا يتوجب على نظرية الحق أن تسمم بالعمل مع الفرد على أنه فرد مطلق؟ ومع التعبير العام على أنه حيز عام؟ وإن تدافع عن الحدود كما لو كانت فعلاً موجودة؟ هذه هي الفائدة من دراسة دو توكفيل وأمثاله من منظري الديمقراطية الأولى، ما تبقى ليس النظرية الاجتماعية، وإنما الآليات الشكلية الحقوقية لنظام الديمقراطي. وبهذا المعنى فإن المحافظة الفعلية على النظرية الحقوقية الديمقراطية بعداً نقدياً في التعامل مع الواقع الحالي.

إن السياق الذي بعالج فيه دو توكفيل مخاطر المركزية والتدور في المجتمع الديمقراطي هو السياق الحديث لمفهوم المجتمع المدني، من دون استخدام التسمية. وهو يشبه أيضاً المثل لجمهوري الأصني لدى منظري «المجتمع المدني» المعاصرين، إنه يتحدث عن روابط من المواطنين المميزين بشؤون العامة وحرية التعبير وحقوق الاقتراح، والمندوعين بالفضائل الجمهورية. المجتمع المدني هنا هو نتاج عملية تنفصل في النظام الديمقراطي ذاته. بالطبع لا يرى دو توكفيل الجمهوراني خطر هذه الجماعات

من المواطنين الواعين، ولا يعيش في سياق تعبر فيه ميديشيات اليمين المتطرف والاصولية الدينية في الولايات المتحدة عن مبادره لمواطنين واعين. ضد ما يسونه بالسلطة الفدرالية المركزية والبيروقراطية، من الضروري الاستفادة من التحليلات حول تفصيل النظام الديمقراطي وثقافته والضمانات الموجودة في هذه الثقافة، ولكن من الخطر الانزلاق إلى اعتبار أي تنظيم ذاتي للمواطنين الواعين مندفع إلى خدمة الحياة العامة، ومعاد للسلطة المركزية، أمراً إيجابياً بالضرورة. وهذا هو الخطأ الذي تقع فيه نظريات المجتمع المدني المعاصرة، التنظيم الذاتي وروح الانتماء كلها أمور مهمة وحسنة كما رأينا، ولكن السؤال هو: هل تتم في سياق ديمقراطي أم معاد للديمقراطية؟ وإذا عالجت الأمور من هذه الزاوية، زاوية الانحداد والروابط للمواطنين الواعين، فإن للديمقراطية أولوية على المجتمع المدني.

ثامناً: مخاطر أخرى

إلى جانب الميل إلى المركزية والتدور، تعامل دو نوكفيل بجدية مع خطرين آخرين على النظام الديمقراطي، مثل كل ديمقراطي القرن التاسع عشر، وخلافاً لديمقراطي هذه الأيام، رأى دو نوكفيل خطراً مائلاً في الأرستقراطية الجديدة المؤلفة من الرأسماليين الصناعيين، كما رأى خطراً في توسع الجيش والناخبية وتعميم الجندنة.

تقد تناول دو نوكفيل عملية التصنيع والاندفاع الرأسماني نحو الآثار كعملية إهمال واسعة للعمال. هذه الفئة من العمال المسعدين الذين ليس لديهم ما يخسرونه هم الذين يعانون أي ملكية خاصة في أوروبا. وهم ضد الملكية الخاصة لأنهم بأنفسهم لا يملكون شيئاً، وآراء دو نوكفيل هذه يذكرها بأحكام ماركس: في غياب حركة ضد الملكية الخاصة في أمريكا خلافاً لما هو في أوروبا، لأنه لا توجد بروتيناريا، ولأنه لكل مواطن هناك ملكية الخاصة التي يدافع عنها وموقفه القائل إنه «بين الأمم، الحضارة تتعبد فقط تلك التي ليس لها ما تخسره».

بالضغ هناك من يختلف مع دو نوكفيل على التحليل الشعبي لتحالة الأمريكية، فقد شهدت الولايات المتحدة صراعاً طبقياً لا يقل في حدته عن

الصراع الطبقي في أوروبا: المزارعون في التريف ضد النبوك، النقابات الكبرى في صناعات الفحم والفولاذ والسيارات والمطاط ضد العمال. ولكن الفرق ظلّ دوماً بين هذه الانفصالات وتلك الأوروبية أنها لم تهدف في يوم من الأيام إلى تغيير السلطة أو الإطاحة بها، بل حاولت في صدامها مع رأس المال أن تعيد انزوله وانستور^(١). انطلاقاً من الفرق الأصلي بين الثورة الفرنسية والأمريكية، حيث تم فصل الأولى بين الثورة السياسية والاجتماعية، أما الثانية، فقد أحدثت انفصال منذ انبداها.

المهم من الناحية النظرية أن دو نوكفيل توقع نزعه مستمرة للمساواة في النظام الديمقراطي، ولكنه عاش ليري تطوراً لأرستقراطية رأسمالية تعيد إنتاج قصر العمال مهيناً وجدياً. وتشكل من حيث الانفصال ردة إني الورا بالنسبة إلى سابقتها من حيث الاهتمام والتكافل الاجتماعي مع العمال الأجيرين.

لقد توقع ماركس أن توجه الحداثة نحو استقطاب المجتمع بين طبقتين رئيسيتين: الرأسماليون والعمال الأجيريون. وتتميز عملية الاستقطاب هذه بزوال كافة الطبقات الأخرى وازدياد الفجوة بين العمال والرأسماليين. بحيث يزداد العمال فقراً والرأسماليين ثرى. وعملية الإفقار (Pauperization) عند ماركس هي التجلي الأكثر أهمية لمناقض بين قوى الإنتاج الحديثة. وعلاقات الإنتاج الرأسمالية، ويتم عبر مظهرين، الأزمة الدورية من جهة أولى. وانخفاض معدلات الربح، نتيجة تقلص مركب العمل الحي، في قيمة البضائع المنتجة، من جهة ثانية. هذا الانخفاض الناتج من التطور التقني وازدياد الاستثمار في رأس المال الثابت. وهذه معادلة ماركسية تثير الكثير من الجدل، ولكنها كانت محاولة علمية لتأسيس الثورة البروليتارية التحررية على أساس من الواقع التاريخي. ولقد أسس ماركس ثورة العمال على اعتبارين:

١ - إن العمال هم الطبقة الحداث بامتياز وأكثر الطبقات تنظيمياً وقوة

Daniel Bell, «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society», Public Affairs, January/February 1991, pp. 37-56.

بالضبط يتعد دانييل بين أي الثورة كانت محادثة فعلاً. ولكن هناك فرقاً بين تصور الثورات الحديثة وبين حياضها فعلى. وتشكل حالة بورجوازية الامتداد وليس نقادة، في التاريخ الأمريكي.

عنى الاتصال وشمل الاقتصاد وغير ذلك. إنهم الطبقة المستغلة الوحيدة
التي نتيجة لعملية الاستقطاب، وتحررها يعني تحرر المجتمع بأسره.

٢ - إن إفقار وتعمية البروليتاريا تزداد باستمرار مع كل أزمة اقتصادية
يعمر بها الاقتصاد الرأسمالي.

على عكس هذا الاستقطاب، توقع دو بوكفيل أن يزداد عدد الطبقة
الوسطى في الديمقراطية، كما توقع أن تميل النزعة الرأسمالية في التطور نحو
المساواة، كما توقع أن النظام الديمقراطي ديناميكي ومتطور، ولكنه في
الوقت ذاته يقاوم الثورة والتمرد.

إن الاستنتاج الأسهل من هذا الوصف هو الادعاء أن ماركس صدق في
البدى القريب، وأخطأ على المدى البعيد، في حين أخطأ دو بوكفيل في
البدى القصير وصدق على المدى البعيد، ولكن الاستنتاج الأكثر برزاً هو:
لا هذا ولا ذلك، فلم يقتصر انتقام المجتمع الرأسمالي على طبقتين كما
توقع ماركس، ولا توجه المجتمع الديمقراطي نحو المساواة كما توقع دو
بوكفيل، وإنما ازدادت الفجوة في الوقت ذاته الذي ارتفع فيه مستوى معيشة
الجميع وتحسنت نوعية الحياة بالنسبة إلى الآخرين، على الرغم من ازدياد
الفجوة بينهم وبين الرأسماليين، أي ازدياد الفجوة من دون أن يزداد
الإفقار. لقد زداد حكم الطبقة الوسطى فعلاً، ولكنها ليست الطبقة الوسطى
القديمة وإنما نتاج جديد للحدثة مثل الطبقة العاملة. إنها ليست الطبقة
الوسطى التي تهددها الحدثة، وإنما هي شاح أحدث من الطبقة العاملة
داتها، ومرتبطة بتطور قطاع الخدمات والعلوم ومقانة الحدثة ونظم الإدارة
وغير ذلك.

لقد اتضح أن العامل الحاسم في اندفاع العمال للتمرد ليس الاستغلال
النسبي أو الفجوة النسبية بينهم وبين الرأسماليين، وإنما الاستغلال المطلق،
أي ظروفهم المعيشية الحقيقية من غذاء ومسكن وثقافة وتعليم وأمنيات
وتروية وغير ذلك، وأنه إذا توفرت هذه جميعاً - وجزء منها أنجزته الحركة
العسائية والاشراكية - فإن دوافع العمال للاندفاض ضد النظام القائم تقل
على الرغم من الزيادة استغلالهم بمفاهيم نسبية.

إن المحافظة على السجّيع المدني المتماثل، الذي يعيد إتاح نفسه من وراء ظهر الانتماءات الطبقية ويجعل أحراراً ما مشتركاً بين أبناء المجتمع بأسره، تتطلب مستوى معيشياً لائقاً وشروطاً ضرورية لنجاة الإنسانية الحديثة. ومن دون ذلك، يبقى المجتمع المدني مجتمع الأرسقراطية، حتى في الحداثة.

ناسعاً: المجتمع المدني والهيمنة الثقافية

مع انحلال فكرة المجتمع المدني في التيارات الفكرية الثلاثة الأساسية التي تصارعت على الساحة الأوروبية حتى منتصف القرن العشرين، نشهد انتقال المناقشة، داخل المعسكر الليبرالي، إلى مناقشة حدود الديمقراطية وأنماطها وعلاقتها باقتصاد السوق، واعترايب الفرد فيها وعلاقتها بالانتماء الانساني القومي وحقوق الجماعات. أما المعسكر الماركسي، فقد شهد محاولة معزلة لإحياء فكرة المجتمع المدني لم يعرف لها أهمية في حينه. وقد كانت الفكرة معزلة حرفياً - أي تمت في سجون نقاشية الإبطانية، وربما كان أيضاً مرئاً لتسامها يكتم في انعزاجها عن محرق تطورات الفكر الماركسي والحركة الشيوعية. وقد أعيد إحياء الفكرة مرتين، مرة في سياق صرخ الشيوعية الأوروبية مع النظام السباني في الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية، في الستينات والسبعينات في محاولة لطق طريق خاص بالشيوعية في أوروبا الغربية تختلف جذرياً عن رأسية الدول ودكتاتورية الحزب الشيوعي في الدول الاشتراكية. ومرة مع إحياء فكرة المجتمع المدني عموماً في الثمانينات في سياق محاولة الفكر الماركسي البحث عن موضع قدم في هذه المناقشة^(١٠٢). وسوف نتوقف في هذا الفصل عند محاولة غرامشي (Gramsci) في المجتمع المدني، التي تتم خطتها مع الحوار الدائر حالياً في الفكر السياسي الغربي، والذي يرتكز على مقومات ومنطلقات جمهورية ديمقراطية تختلف تماماً عن مقومات فكرة غرامشي وأهدافها.

(١٠٢) انظر، على سبيل المثال، في الاستدلال فكر غرامشي في المجتمع المدني تاسر سبيل
 Nohetta Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society," in: *الديمقراطية الجديدة: النظر في*
 Korten, ed., *Civil Society and the State*

من غير الممكن فهم هذه المحاولة الفكرية من دون التاريخ الخاص بإيطاليا، فقد تم توحيد إيطاليا من دون أن تحقق فكرة الوحدة القومية فعلاً، ومن دون أن تشكل وحدة ثقافية متجانسة. لقد قدمت إيطاليا من دون إيطاليين، ويمكن فهم استحواذ فكرة الهيئة الثقافية تماماً على نظريات غرامشي في هذا السياق التاريخي. إضافة إلى ذلك فإن نجوبة هذا المنكر العملية جعلته يتعرف على الطاقة الديمقراطية الهائلة الكامنة في المجتمع المدني، وذلك عندما قد عملية تنظيم المجالس العمالية في تورينو، وعرفها كديمقراطية مباشرة أرقى من الديمقراطية البرلمانية، وكانت هذه التجربة بالنسبة إليه براءة المجتمع المنظم الذي سجل مكان الدولة مستقبلاً.

عندما كتب غرامشي دفاتر السجن بين العامين ١٩٢٩ و ١٩٣٥، كان الصراع على الساحة الأوروبية بين التيارين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، البرجوازية والطبقة العاملة، يتخذ شكل أنظمة شمولية، ثم يعثر غرامشي حتى يرى تجاوز الرأسمالية للشمولية والتغيرات التي طرأت على النظرية الديمقراطية الليبرالية ونظامها بعد هزيمة الفاشية. لقد اتخذ الصراع بظوره شكلاً ثوراتياً كما يجب أن تكون سياسة فعلاً بنظره، كما اعتقد معاصره جنتيلي (Gentile) اندي فسر نظرية هيغل في الدولة نفسراً فاشياً (الطبقة العامة صوّرت نظامها الشمولي في الاتحاد السوفياتي، والبرجوازية متجهة إلى تطوير أنظمة شمولية في الغرب). ولم يكن هذا شعور غرامشي وجنتيلي محسب، ففي الفترة نفسها التي كتب فيها غرامشي من السجن، كتب في الجامعة مفكر آداسي سميني هو كارل شميت (Carl Schmitt) حول أزمة الديمقراطية البرلمانية متوصلاً إلى استنتاجات أخرى. واشعر أن أفكار كارل شميت الحقوقية اليمينية المتطرفة واللامع في الوقت ذاته، تشهد أيضاً إحياء في المرحلة الراهنة من قبل الأوساط نفسها أحياناً.

يسجل غرامشي خمس مراحل للعلاقة بين المجتمع والدولة حتى نشوء الدولة الشمولية.

١ - في المراحل الوسطى لم تكن هنالك فصل بين الدولة والمجتمع، وكان التنظيم التعاوني للمؤسسات السياسية يجمع بين الاقتصاد والسياسة في المواقع الاجتماعية نفسها.

٢ - فصلت دولة الحكم الملكي المطلق بين الاقتصاد والسياسة في عملية لتسييس الطبقات.

٣ - انحلال البنى العضوية التقليدية ذات الطابع الأخوي، الطائفي وانحرفي في مرحلة الاتحادات المبكرة.

٤ - قيام ثنائية الدولة والاتحادات الاجتماعية الطوعية والمؤسسات المدنية من نقابات وأحزاب واتحادات، والمؤسسات الثقافية والتعليمية المدنية والنوادي وغير ذلك.

٥ - قيام التنظيم الدولي الشمولي للمجتمع ومؤسساته في خدمة مبدأ واحد^(١٠٣).

يميز غرامشي بين نظامين شعوريين للدولة والمجتمع وهما التقدمي والرجعي. يحمل النظام التقدمي ثقافة جديدة صاعدة وفكراً جديداً ومرحل مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية القديمة من أجل إعادة بناء مجتمع مدني جديد، نزول فيه الفوارق بين الطبقات إلى درجة انحلال الدولة أخيراً في المجتمع، على نمط الأمثلة انمازكية التي سبق أن تناولناها. أما النظام الشموني الثاني، فإنه يحل مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية، من أجل منع الثقافة الجديدة من الصعود، ولذلك فهو توتاليتارية رجعية. ومن نافل القول أن غرامشي الذي يعيش مرحلة هذا الصراع منحرب لواحد من المعسكرين على الرغم من تحفظاته الكثيرة (المسدكائية الطابع) (Syndicalist) عليه. والهم الذي يشغل غرامشي هو عدم انهيار المجتمع الرأسمالي بفعل تناقضاته الاقتصادية، وعدم تحرك الطبقة العاملة إلى الثورة المنتظرة نتيجة للاستغلال الاقتصادي، والتركود الذي يؤدي إلى تدهور أوضاعها المعيشية. يبحث غرامشي فيجد أن المحط الأساسي لاشتراكيي الأممية الثانية هو في تفسير نظرية المادية التاريخية عند ماركس كأنها تقول إن القاعدة الاقتصادية

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin (1971) Hume and Geoffrey Newell Smith (New York: International Publishers), pp. 54 and 265.

Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 47-144.

هي الجانب الحقيقي في العملية الاجتماعية، في حين النسبي الفوقي هو المظهر الكاذب. ويصل غرامشي إلى نتيجة مفادها أنه بالنسبة إلى النظام من أجل تغيير المجتمع العكس هو الصحيح، لأن الصراع الطبقي يترجم أساساً في مجال الحسي الفوقي للمجتمع، مجال الصراع السياسي والحزبي.

ولا يتوقف غرامشي عند هذا الحد، بل ينتقل إلى العزم في أن الطبقة العاملة تستطيع أن تصل إلى السلطة فقط، بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية (Cultural Hegemony) على المجتمع. ولكن كيف بالإمكان تحقيق هيمنة ثقافية لأفكار النخبة الاجتماعية الجديدة على المجتمع، من دون سيطرة اقتصادية أو سياسية عليه بواسطة رأس المال أو بواسطة الدولة؟ هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي المرتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم الهيمنة (Hegemony) مقابل السيطرة (Domination). هناك حين اجتماعي تطور في ظل الرأسمالية هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع. وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد، هو جزء من المبنى القومي، ولكنه ليس حيز الدولة.

وبعد في البداية أنه في تطوير غرامشي هذا للمعركسية، هناك عودة إلى هيجل، وذلك باكتشاف حيز اجتماعي ممتد من الاقتصاد والسياسة. ولكن في ما عدا اكتشاف غرامشي لمجتمع مدني روليتاري عمده مجالس العمال والأحزاب ونسب الجمعية الهيجلية لأهلية، في ما عدا ذلك، يقلب غرامشي المعادلة الهيجلية حول الدولة تماماً. الدولة بالنسبة إلى هيجل هي الحيز الأخلاقي باستمر، أما بالنسبة إلى غرامشي، فهي لا تتضمن أي قيمة أخلاقية أو مضمون أخلاقي. إنها ببساطة سيطرة وملاحها القسر ونسب الانتفاق أو الانتفاخ⁽¹⁾. فصر الدولة على مهمة القمع هو عملية قلب كامل لفكره المدنية. فكرة جيتسي، حول أخلاقية الدولة (وعينا أن ميزتها من أخلاقية فكرة الدولة عند هيجل)، والنتيجة بالطبع هي النتيجة التوتالتارية، ولكنها معكوسة: لكي تحتل أخلاقية الدولة يجب حلها في المجتمع المدني. ومنه ذلك بزوال أسباب الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني،

Walter D'Almeida, "Gramsci and the Politics of Civil Society," *British Journal of Sociology* (1982), vol. 33, no. 3-4 (Winter 1982), p. 422.

عند تحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج وازوال المجتمع الطبقي.

تتم الصراعات السياسية في المجتمع المدني، وتتخذ هناك شكلاً تقابلياً. ليس المجتمع المدني هنا تلك القاعدة المادية للدولة التي تحددها، ولا هي حيز السوق الذي تجري فيه التعاقدات الاقتصادية المتبادلة بين الأفراد. المجتمع المدني هنا هو، بالمفاهيم الساركسية، مبنى فوقي، وهو المبنى الفوقي الذي لا نتم فيه مجرد انعكاسات للصراع الاقتصادي، بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادي وحسمه. وبمعنى ما، فإنه بالنسبة إلى الوعي الإنساني، المبنى الفوقي الذي يشكل المجال الحقيقي والحاسم، واستغلال أساس الاقتصادي ليس ذا قيمة إذا لم يخترق وعي الناس وثقافتهم، وإذا لم يقنع الناس بضرورة مفاوضته، وإذا لم يحركهم الجدل للنظام الاجتماعي الرأسمالي القائم.

فهذا يعني هذا أن مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي هو مفهوم الاتحادات الطوعية والمؤسسات المدنية القائمة على التواصل العقلاني، التي نعرفها في نظرية التحيز العام عند هارماس في عصرنا؛ لقد أدرك غرامشي وجود النمط الجديد الاتحادي التعاقدي على أساس المصالح المشتركة والإيديولوجيا المشتركة. كما أدرك أهمية هذا النمط الجديد في دمج المجتمع كبديل للبنى الأهلية، كما انطلق في تنظيره لمفهوم المجتمع المدني على العموم. من تجربته الرائدة في تنظيم السجالي العمالية عام ١٩١٩ في مدينة تورينو. وهو يعلق أهمية خاصة على الدور السياسي/الثقافي للأحزاب السياسية في هذه المرحلة من الحداثة. ولكن كل هذا لا يعني أن المجتمع المدني، أي مجال الهيمنة، هو مجال التواصل العقلاني. على العكس من ذلك، يعتقد غرامشي أن مسألة الهيمنة الثقافية لا يمكن حسمها عقلياً، وأن الحرب القادر على الهيمنة الثقافية هو ذلك القادر بمعتقداته، أي الذين يتحيزون بوضوح لفئة اجتماعية بعينها، على التحول من ثقافة النخبة إلى ثقافة الجماهير، وعلى تسلك مشاعر وأحلام الجماهير والتحول إلى مركب من مركبات هويتها الثقافية، والتحول إلى دين جديد يزود الناس بمعنى لحبانهم، ولكن يجتهدهم باتجاه التغيير نحو مجتمع أفضل، وعلى الطبقة العاملة وحريها أن تنجح بهذه المهمة على مستوى الأغلبية الساحقة في المجتمع.

لم يكن طرح غرامشي هذا غريباً في عصره، فاللاعنوت السياسي ومهمة خلق الأسطورة لنجماهير شغلا العديد من مفكري اليسار في عصره مثل جورج سوريل (Georges Sorel) مثلاً، أسطورة الإضراب العام، كما شغل اليمين الذي نجح بهذه المهمة، كما يبدو بدرجة أكبر من اليسار، بخاصة في الحالات التي انتفت فيها مسائل الهوية الثقافية مع الهوية القومية والمدينة بدل المحث عن بدائل جديدة لها.

يبحث غرامشي إذاً عن وسائل تتحول فيها الفلسفة إلى ثقافة، أي إلى سياسة، أي إلى ممارسة. وقد تلعب المؤسسات الطوعية دوراً مهماً في ذلك، إلا أنه غير كافٍ ويجب أن يكمنه نوع من الدين الشعبي الجديد. اختلفت تدي نحده في المؤسسات المدنية والحوار والنقاش الديمقراطي فيها نيس برأي غرامشي هدفاً بحد ذاته، ويجب أن يكون بالإمكان تأطيره ضمن وحدة ثقافة حاصلة تتحقق فيها الهيمنة لثقافة واحدة. ويتأكد هنا من دون شك الرأي القائل إنه في نظريات المجتمع المدني عموماً، هنالك ميل من طرف اليساريين كما هو من طرف الماركسيين للمحذ عن فضائل جامعة للوحدة الاجتماعية وموحدة لها، أي أن في نظرية المجتمع المدني عناصر جمهورانية واضحة^(١٠٥).

إضافة إلى ذلك، فإن غرامشي يعتبر الاتحادات المدنية والمؤسسات الطوعية الاجتماعية، ذلك المجال الذي بواسطته حققت البرجوازية هيمنتها الثقافية. وبهذا المعنى هو المجتمع المدني ببنته الحالية برحوازي قطعاً ويكرس هيمنة البرجوازية. المؤسسات الطوعية البرجوازية هي أداة اندماج المجتمع البرحوازي بامتياز، ولذا، فإن غرامشي على الرغم من إضافته الهيمنة الثقافية وجعلها ساحة الصراع الأساسية في المرحلة ما قبل الثورية، إلا أنه بعيد كل البعد عن إحالة مبادرات التغيير على عائق مؤسسات المجتمع المدني المائعة. إن أدوات غرامشي الأساسية والتي يجب أن يعمل من خلالها المثقفون العضويون الذين يحملون فكر التغيير، هي برأي الحزب الاشتراكي ونوادي العمال ومحاسنهم، تلك المجانس التي تشكل برأيه نواة

(١٠٥) انظر: Hudson Meadwell, *Post-Marxism: No Future in Civil Society*, ed. John A. Hall, 1995.

ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, 1995, pp. 133-139.

الدولة الجديدة التي يصبو إليها، ولا يمكن بحسب رأي غرامشي صنع الثورة من أجل العمان. ففي نهاية المطاف يجب أن يكون التحرر ذاتياً. ولذلك أيضاً فإن انتقاداته للاتحاد السوفياتي لم تكن موجهة ضد عدم ليبرالية النظام وإنما ضد عدم تحويله إلى الإدارة الذاتية للعامل.

وقد كان بالإمكان الكتابة عن غرامشي هي السيميائيات والتسعينيات، أي قبل إحياء فكرة المجتمع المدني، من دون إغلاء هذا المفهوم أي اهتمام خاص^(١١٦)، باعتبار أن إسهامه الأساسي لم يكمن في إحيائه لفكرة المجتمع المدني، بل في إعادة الاعتبار لثقافة والإيديولوجيا وعدم الاكتفاء بوسم الإيديولوجيا وعياً كاذباً. وفي إعادة الاعتبار لتعامل الإنسان الذاتي في فعل التغيير.

لم يتفق غرامشي مع التسليحات الليبرالية للماركسية، وهناك أساس للاعتقاد أنه لم يقرأ كتابات لينين الفلسفية، ولذلك كن له أعظم الاحترام باعتباره رجل معارضة وسياسة، أي فيلسوفاً بالمعنى الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة الماركسية، وليس كما نظر لها لينين في كتابه المادية والتفقد التجريبي. لقد اشتق غرامشي مادته مباشرة من أطروحات ماركس عن فيورباخ (Feuerbach)، وخاصة في ما يتعلق بوحدة الذات والموضوع في المعارضة، لذلك رفض غرامشي حملة برخارين (Bukharin) ومتطري الأحزاب الشيوعية الآخرين على الدين، وتحولهم المادية التاريخية إلى نوع من قوانين علم الاجتماع الوصفي، الذي لا يملك مفاتيح إلا صفوة مختارة من المسحورين الحريبيين^(١١٧)، فالمادية التاريخية ذاتها حرة من انحبس التفوقي، وعلميتها لا تكمن في موضوعية مطلقة، بل في قدرتها على أن تكون أداة تغيير في مرحلة تاريخية محددة، ونقد تحول الصياغة العلمية الموضوعية

(١١٦) انظر مثلاً المعدلة حول غرامشي. هي كتب فولاكومسكي الموسوعي، التيارات الرئيسة في الماركسية من العام ١٩٧٨. وقد استفاد فولاكومسكي التفرغ على مصنفات مثل تلك والمحصلة، من دون ذكر مفهوم المجتمع المدني. Leach Kulikowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus: Einführung, Entwicklung, Zerfall* (München, F. Uch. Pögg. 1977), vol. 3, pp. 243-276.

(١١٧) انظر تحليل كل من Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pasdà to the Present* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1983), pp. 121-123, and Richard K. Rorty, *Politics and Method: A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci, and the Early Frankfurt School* (Cambridge, MA: Knowledge and Reason Press, 1979), p. 129.

للمادية التاريخية فعلاً، إلى أداة إيديولوجيا لسيطرة بيروقراطية الدولة والحزب في الاتحاد السوفياتي.

ويرفض غرامشي النزعة الاقتصادية المنتشرة في حينه عند ماركسبي الأامسية الثانية. ويعتبرها سطحيةً لماركس الذي يتلخص بسهامه الفكرية بإعادة الاعتبار للإنسان^(١١١). ونهدف الحاجة لشهم الاقتصاد إلى تحرير الإنسان من قوانين الاقتصاد التي تسيطر عليه وتحكمه برعيه، وهذا التحرير يكون دينياً بفعل الإنسان ذاته.

يصر غرامشي على إمكانية تداول أشكال مختلفة من «الخطاب» في المجتمع المدني (من دون أن يستخدم هذا التعبير بالطبع) بما في ذلك الدين والفلسفة وما يسمى عادة «التفعل السليم». وتؤلف هذه الأشكال سوية تشكيلاً ثقافياً محدوداً. ويتألف المجتمع المدني من كافة المؤسسات التي يمكن أن يطور عليها اسم «المؤسسات الخاصة»، وتشمل الطوعية «التعاقدية» والعضوية، «الطبيعية» كما يسميها^(١١٢). الثقافة البائدة في «المجتمع المدني» هي التي تحظى بقبول روتيني عند عامة الناس على الرغم من كونها تخدم مصالح فئة اجتماعية بعينها. وحيث تفشل ثقافة الطبقة السائدة في تحقيق هذا التوافق الاجتماعي تقوم الدولة بذلك بالتشريع المسنود باحتكار العنف.

وإذا اتفقت على أن هناك وجهين لعملية التحكم في الدولة بمعناها الواسع، أي الذي يشمل المجتمع المدني والسياسي، أحدهما انقسر أو

(١١٠) انظر تحليل بيكوسي الذي يذهب إلى درجة انشوب تحول الغرامشي إلى ماركسية الثنائيات. بعد نهاية الحاديه والثانية، في: Paul Fournier, «Gramsci & Marxism: Beyond Lenin and ...» English & French and German, vol. 1, in: 4/ Winter 1976, pp. 45-52.

ويعبر هذا المؤلف إلى تعوم غرامشي من عشرات رقيه مؤلفي، كما مع تحرير ماركس من بطر. هذا المؤلف كتب يدع في انعام ١٩٩٠ إلى إحياء فكر كارل شميث الميراثي ضد انسل المصاح به التشريع الموضوعي، على حسب التجديدات المصنوعة واستفلاجه اداني. انظر أربع مقالات «مراشات حول كارل شميث» في: Telos, no. 85 (Autumn 1990), pp. 95-138.

وندد دعه هذا شيار «راني» المدمر أصلاً عند مؤلف هذا الكتاب، بوجود خلافة ما بين نقد غرامشي بالحقاطة لبرلمانته وإحيائه وفكرة المجتمع المدني. وبين لغة شميث لبرلمانته، من مفضلات معيشته، في المرحلة نفسها.

Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 360.

(١١٩)

السيطرة، وثانيهما الانفاق أو الهيمنة، يصبح لدينا نموذج أكثر تطوراً لفهم آلية الحكم أكثر تركيزاً من ماركسية تلك المرحلة. لقد سبق أن طرح ماركسي نفسه في البيان الشيوعي المنكرة القائلة إن الأفكار السائدة في كل مرحلة تاريخية هي أفكار الطبقة الحاكمة في تلك المرحلة، كما ساوى نظريته في الدولة كأداة قمع. ولكن هذا النموذج يتجاوز ذلك ببيان أن الإنسان لا يحكم بالقوة فحسب بل بالأفكار أيضاً^(١١٠). وينظر غرامشي فإن الأفكار السائدة تحافظ على تماسك ما يطلق عليه تسمية «الكتلة التاريخية»، ويقصد تلك الوحدة المتوازنة المتمثلة من الدولة والمجتمع والتي تشكل نمطاً تاريخياً معيناً للسبى التاريخي على غرار أنماط الإنتاج عند ماركس.

وإذا نشأ وضع تاريخي تصعب فيه عملية الهيمنة نتيجة لتضعف مؤسسات المجتمع المدني، كما في روما القيصريّة مثلاً، يزداد دور العنف الدولة في إحداث التغيير اللازم كما في الثورة الفلسفية، من ناحية أخرى، قد يشأ وضع تاريخي تنعدم فيه الهيمنة الثقافية للطبقة الحاكمة، وتنهز القيم التقليدية، ويؤول احترام الناس للتراثية الثقافية، ويتشتر اعتبار السياسة نوعاً من النكذب، كل ذلك من دون أن تتمكن الإيديولوجيا الثورية من التحول إلى ثقافة مهيمنة، أي أن القديم يتآكل وينحرف من دون أن ينهر الجديد، عندها أيضاً يزداد دور العنف في إحكام قبضة الطبقة الحاكمة على السلطة، في حين تنتشر اللامبالاة السياسية والتفعية المادية للممارسة عند أوساط واسعة من الجماهير^(١١١).

وبالإمكان الدخول بهذا النموذج إلى ما سم بقصده غرامشي، أي إلى الادعاء أن الهيمنة هي أداة الحكم الديمقراطي الرئسية، في حين، السيطرة هي أداة الحكم الدكتاتوري الرئسية مع توفر انحرابين بهذه الدرجة أو تلك في أي نظام حكم. وتحسد الديمقراطية البرلمانية هيمنة البرجوازية، كما تسميتها هيمنتها الثقافية التي تسوق البرلمانية وحق الجماهير في الانتخاب. على أنها المساواة وسادة الشعب. إن سلاح المظلم البرلماني الأساسي هو

Thomas R. Bates, «Gramsci and the Theory of Hegemony», *Journal of the History of Ideas*, (١٩٧٤) vol. 36, no. 2 (April-May 1975), p. 351.

Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 276.

(١١١)

الرأي العام الذي تهيمن عليه ثقافة التراجوازية، هذه العلاقة المركبة بين المجتمع والدولة هي التي تشكل أيضاً الحصن المنيع. أمام الأزمات الاقتصادية التي لا تكفي وحدها للإطاحة بالنظام الرأسمالي، كما توقع أولئك الماركسيون الذين جعلوا التحول الاجتماعي خاضعاً لحتميات اقتصادية، فتحصينات هذا النظام ليست قائمة في الدولة التي تهزها الأزمات فحسب، بل في سلسلة مترابطة ثقافياً من المؤسسات الاجتماعية^(١١٢). واكتشاف غرامشي للهيمنة الثقافية كإجابة عن أزمة الماركسية المتجسدة بتأخر الثورة، وتعمد التحول نحو الاشتراكية على انزعاج من الأزمات الاقتصادية العاصفة عند بداية القرن، هو ما يحاول بعضهم إعادة اكتشافه كإجابة عن أزمته في نهايته^(١١٣).

لقد أجاب لينين عن هذه الأسئلة نفسها في كتابه ما العمل؟ بتأكيد أن أقصى ما يصل إليه العمال عفويةً من دون حزب سياسي، هو الوعي النقابي المظلي الذي لا يكفي لإحداث الثورة. كما طرح لاحقاً في نظرية الامبريالية أهلى مراحل الرأسمالية موضوعاً نشوء أرستقراطية الطبقة العاملة: نتيجة لإشراك نخب من هذه الطبقة في الأرباح الناعمة من عمية تصدير رؤوس الأموال. أما إحادة غرامشي، فقد تمحورت حول موضوعة الهيمنة الثقافية.

وربما نكسر نقطة ضعف هذا المفكر في ما يعتبر مصدر قوته من ناحية أخرى، وأفصد في موضوعة الهيمنة الثقافية. فالدولة الرأسمالية الحديثة لا تتبع مثل هذه الهيمنة الثقافية للقوى التي نفيها، لأنها غدت متداخلة مع المجتمع المدني على نحو لم يكن بإمكان غرامشي تصويره، وهذا التداخل

ibid., pp. 233-236

(١١٢)

(١١٣) برغم شباهات حول مثل كثير من مفكري اليسار الإنكليزي والأوروبي، إلا أني غرامشي الأدوار الفكرية اللازمة بعد جهة الأزمة له ماضية ليلبار. انظر: Stuart Hall, «Gramsci: The Hard Road to General Theory and the Crisis of the Left» (London: New York: Verso, 1992), p. 182.

ومثال بالتح موفف آخر يرفض هذه المقولة. مدعي أن غرامشي هو جزء لا يتجزأ من التقاليد السياسية الإيطالية. ولا يمكن فهمه إلا في سياقها. انظر بخاصة: Richard Bellamy, «Gramsci: Cross and the Italian Tradition» in *Journal of Political Thought* Vol. 11, no. 2 (Summer 1999), pp. 313-337, and Darro Schuster, «Gramsci: Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy» in *Journal of Political Thought* Vol. 11, no. 3 (Autumn 1999), pp. 493-508.

المفاهيم، من دون أن يستوعب أحد الطرفين الطرف الآخر استيعاباً كاملاً، حلاًماً للتوتاليترية، هو أيضاً سرّ تطور الديمقراطية الغربية المستمر وإمكانية التأثير فيها. ولذلك توجه الحزب الشيوعي الإيطالي أيضاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، نحو سياسة إصلاحية في إطار الدولة عن طريق المشاركة في الانتخابات النيابية، ليس لأهداف تكتيكية، بل بناء على تصور استراتيجي لقدرة جهاز الدولة البرجوازية على التغيير.

ولا يعني الانفصال الكامل للدولة عن المجتمع، وتأسيسهما على منطقتين مختلفتين جذرياً إلا استخدام العنف لتحقيق التوحيد بينهما في النهاية؛ وهو أمر برره غرامشي في حاشية الاتحاد السوفياتي. لاعتقاده أن الهدف النهائي في تلك الحاشية هو انحلال الدولة وتأسيسها في المجتمع المدني المعد تشكيته، وتعلم من الحالة العربية أن هذا الانفصال قد يعني إعادة إحياء البنى العضوية التقليدية. أما البديل الثالث لعنف الدولة وإحياء البنى التقليدية، وهو الديمقراطية الليبرالية المتطورة باستمرار على أساس من الوحدة والانفصال بين المجتمع والدولة، فلم يخطر ببال هذا المفكر الذي تكلم عن عضته في منهجه التحليلي، وليس في استنتاجاته.

لقد اعتقد غرامشي أن الدولة (السيطرة) منفصلة عن المجتمع المدني (الهيمنة) متطفاً من تحليلات كروتشي (Cruschi) الذي كان له أعظم الأثر فيه. وقد رأى كروتشي أن الدولة واسطة بين الاقتصاد والأخلاق، أي بين الموجود والمرغوب فيه بالمعنى الكائني. وقد تستخدم الدولة هذا القدر أو ذلك من العنف الضروري دائماً من حيث الجوهر، والخاطف دائماً من حيث المظهر؛ وتحكم على أخلاقية العنف هو التاريخ، ولكن قصر مهمة الدولة على استخدام العنف يعني عر رؤية مهماتها الأخرى المسبودة باحتكار العنف، مثل الحفاظ على حقوق الأفراد وحرمانهم، ضد تجاوزات الآخرين، أو لتنظيم المحاور والتنافس السياسي والصراع بين الأحزاب والجماعات والفتات الاجتماعية المختلفة، وليس غريباً أن مفكرنا لم يزل كل ذلك، أو راد واعتبره مظهراً لسيطرة البرجوازية؛ فقد كانت الديمقراطية البرلمانية تعيش أعنف أزمة تعصف بها.

الفصل الرابع

الأمة والقومية
والمجتمع المدني

سنحاول في هذا الفصل جمع ما ينصل عادة في الخطابات الأكاديمي إلى موضوعين متوازيين غير متقاطعين: القومية والمجتمع المدني، وإمكانية هذا الجمع، المستمر - في رأينا - بين الموضوعين؛ نأخذ من التمييز المفهومي بين الأمة (Nation) والقومية (Nationality) (وأقصد بها الهوية القومية)^(١). وللمقابلة بين الموضوعين إسقاطات تفسيرية مهمة نلشد مفهوم «المجتمع المدني» ولوضع حدود القومية. وسوف نلشد بذلك الحجة القائلة إن مصطلح الأمة يعرف بموضعتي ما يفترض أنه عجانه الأولي والجوهري.

ومن شأن هذا المفيد لإمكانية تعريف جوهري للأمة (Essential Definition) أن يفتح المجال للانتماء إلى قومية ما، ضمن أمة مدنية، كحق من الحقوق المدنية المترتبة على العضوية في هذه الأمة المدنية. وقد عكس ذلك، بالطبع، منح العضوية المدنية (المواطنة) للفرد، بحكم انتمائه إلى هوية قومية معينة.

سختلف منهج البحث في هذا الفصل عن النصوص السابقة الأكثر استعراضية لتاريخ الأفكار، من منظور المواقفات المعاصرة. وفيه يختلط التاريخي بالنظري البنوي. ونبدأ من «الأمة» كمفهوم مجرد وغير متوسط مرتبط إما بمفهوم الدولة، وإما بمفهوم الهوية القومية، ثم ننتقل إلى مفهوم عبي ومتوسط للأمة، وذلك عن طريق استخلاص المعاني والدلالات الكامنة فيه، عبر سلسلة من التفصيلات، إن عملية تعيين المفهوم تتم بشكل تولي، عبر عرض ونقد مواقف نظرية أساسية من موضوع الأمة/ القومية؛ وذلك من

(١) نستخدم بالعربية كلمة «قومية» للدلالة على Nationalism و Nationality وماستخدم في هذا البحث. نفرض التمييز، مصطلح «الإيديولوجيا القومية» أو «الحركة القومية» أو «القومية السياسية» للدلالة على Nationalism حسب السياق. وساحتفظ بمفهوم «الهوية القومية» للدلالة على Nationality. مع العلم القائل أن مصطلح Nationality مستخدم في لغتنا أيضاً، نعرض لتعريف بالحيثية أو المواطنة في دولة ما، ولكن سيتضح التمييز بين هذا الاستخدام واستخدام الهوية القومية في سياق البحث.

دون الادعاء بتغطية كافة الادبيات المتعلقة بكل مفصل. وبعد كل حلقة من حلقات هذا البرنامج نضيق الخيوط ونوضحاً بين الأمة والقومية.

في الدورة الأولى تعرض الأفكار الاشتراكية والليبرالية التي تخضع مفاهيم الأمة/ القومية إلى مبدأ أسس وأرفع منها. هذا التفرع من الموضوع لا يتم بنفيه من داخله، أي بتطويره، وإنما من خارجه. والتعامل مع الموضوع (الأمة/ القومية) من حارجه يؤدي إلى ضغط عنصره معاً، إخضاعها نسبياً أخلاقي أو علمي أسس منها (رئيسياً علمي/ أخلاقي) في حاله الماركسية، وإلى عدم رقة إمكانية تطوير الجدل بين الأمة والقومية، بموازاة ذلك الجدل بين المجتمع والجماعة الأهلية. إن إخضاع الأمة/ القومية لقيمة سابقة عنهما، في النظريات الماركسية والليبرالية، لا يلغي هذا التركيب، وإنما يفرمه مبرراً، ويضعه بشكل غير واضح كإحدى تاريخي ثقافي يظهر الاشتراكية والليبرالية.

عندما تم هذا الإخضاع، باتحال اسم الماركسية في ندوب الاشتراكية، كانت النتيجة حصر موضوع الظاهرة القومية في عديم الفرد المنقسم بين الفرد الخاص وفرد الحيز العام. ومع سيرة هذا الانقسام في العالم الاشتراكي تحول العديد الخاص إلى فرد بيتي، ونحوّل الفرد العام، أي المواطن، إلى فرد تقاعدي فردي. واختزل الموضوع القومي إلى مسألة ثقافة حيّله إلى قومية، من دون مفهوم الأمة، أي هوية قومية أو هوية ثقافية، في حين أن حضوره في المجال الخاص، أذى إلى أن يصبح بدلاً متخيلاً من الجماعة الأهلية^(٢٦). وقد برز هذا البديل على شكل حركات قومية، وبيدولوجيات قومية في أوروبا الشرقية. ونقول بدلاً متخيلاً لأن النظام نفسه حطم الحساسة الأهلية الواقعية وجعل إمكانه إنتاجاً قائمة في بيدولوجيا الأفراد المنعزلين الخاصة فحسب.

(*) تعريف الأسم بكونها اصناعات أولية متجيلة (Imagined Communities) - قد يفضل ذلك كتاب بديك أندرسون الشهير - هو في الحقيقة انتباهية احتواء الأمة إلى مجال الهوية. لغسية تحيئ الأمة كجماعته. هي عملية التمثال عنها مع الأمة. التحيز يصبح ممكناً بنوع خاص وفيه مثل البنية. وأندرسون الثالث، مثل العديد من المعسكرين الغروبيين أنفسهم، يصر لغة العامل الانساني في تشكيل الأسم. انظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London - New York: Verso, 2001), p. 140.

في الدورة الثانية نبحث في تحول الأمة إلى مجتمع مدني، وتحول المجتمع المدني إلى أمة ذات سيادة، وهنا نجد أن التمييز بين أمة وقومية ممكن فقط، عندما لا يتوقف المجتمع المدني عند حدود الهوية القومية. إن أي مجتمع معطى هو مجتمع مدني بفضل طاقة أعضائه المتشكلة تاريخياً على نخيل أنفسهم كأفراد، ونخيل مجتمعهم بالتفصال عن الدولة. وهو أيضاً أمة بفضل دوره كمصاحب سيادة ومصدر لشرعية أي نظام حكم. ليست الأمة في هذه المرحلة جماعة أهلية متحلة، بل هي مجتمع متحلل.

في الدورة الثالثة وفي سياق بحثنا لتحول القومية إلى أمة سبحة لقيام المجتمع المدني، سوف نعالج إمكانية ازدياد الأمة إلى القومية؛ وذلك بواسطة مصطلح الوطية (Patriotism). كما أن الانتقال من الجماعة الأهلية إلى المجتمع لا يتم في طريق ذات اتجاه واحد؛ وكما أن المجتمع يمكن أن يتردد إلى الجماعة، كذلك فإن الانتقال من القومية إلى الأمة يحمل في خباياه إمكانية العودة إلى القومية. المعبر ذو الاتجاهين بين الأمة والقومية يخفي الحدود بينهما، ولكنه يؤكد أيضاً وجود ما ينفخه.

وهذا المعبر ممكن أصلاً لأن الفرق بين الأمة والقومية يتم في وحدة جدلية بينهما. وتوفر بعض التقاليد النظرية الإمبريالية المحافظة بذوراً لهذا الموقف الذي يرى الفرق بين الأمة والقومية في وحدتهما، كما نجد هذه الذور عند مطوّري الفكر الماركسي من المدرسة الماركسية النمساوية (Austro-Marxism). وفي نظرياتهم حول المسألة القومية طاقّة نظرية هائلة غير مستغلّة، لبحث مسائل الأقليات وإمكانية وجود الأمم المذنّة متعددة القوميات.

عندما ينطلق الباحث من وجود هوية أصلية قومية معطاة تقود، كما يدّعي، إلى الإيديولوجيات القومية، فإننا يحدد الباحث بذلك في الواقع موقفاً إيديولوجياً يتجاهل الوقائع التاريخية التي تثبت أن الهويات الأصلية المفترضة هي هويات متشكلة تاريخياً، وأن الدولة أو القومية السياسية حدّدت وشكّلت الهويات القومية (الاثنية أو الثقافية) لا مقلّ معها شكّكت وتحدّدت من قبلها. وفي اعتقادنا، إن المرحّب بأسره. ثقافة، هوية إثنية، إيديولوجيا قومية، هو عبارة عن واقع تاريخي متشابك يلعب فيه العنصر السياسي؛ ذلك المتعلق بالأمة، دوراً مهماً، بحيث يُعاد إنتاج العناصر الأخرى في ضله.

رسوب ندعي في نهاية الدورة الثالثة من تطوير العلاقة بين المفاهيم، أنه عندما تتحد الأمة من تعريفها العضوي بالثقافة والهوية الذاتية، وتقرب من المجتمع المدني، تتحول القومية إلى هوية أخرى من هويات الإنسان المعاصر، إلى جانب انتعائه إلى تجمعات العضوية الأصغر. إنها هوية لا تخضع لمبادئ أسس منها، ولكنها من ناحية ثانية لا ترتفع إلى قيمة عليا بحد ذاتها. إن إخضاع الانتماء، مثل أمثله، بحول الهوية إلى قيمة ويسهم بالثاني في خلق الإيديولوجيا القومية.

أولاً: نهاية الإيديولوجيا القومية

قبل انفجار الصراعات القومية التي تحولت إلى حروب دامية في يوغوسلافيا السابقة، وجمهوريات انفكاز والاتحاد الفدرالي الروسي، أعلن إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) نهاية التاريخ القومي^(١٧). وقد شابه إعلان هذا إعلان فوكوياما (Francis Fukuyama) نهاية التاريخ عامة، وذلك بتأثير «ربيع الأمم» الذي نقب به إلهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات. وقد تحول ربيع الأمم هذا إلى خريف الأمم قبل أن يحف الحبر عن كتاب فوكوياما نهاية التاريخ والإنسان الأخير^(١٨). أما مما مثلاً لتيزين رئيس في الفكر الأوروبي الحديث: الليبرالية والماركسية توصلتا إلى نتائج عقلانية، أي نتائج لتحليل عقلاني، تلتقي، في رأيهما، مع نتائج العملية التاريخية التجارية في أوروبا منذ القرن السابع عشر والثامن عشر. وكان التاريخ نفسه عملية عقلانية.

أعلن هوبسباوم الماركسي انتصار الاقتصاد والسوق العالمية. أي عملية المعونة بعامة، وهزيمة الإيديولوجيات القومية. أما الليبرالي فوكوياما، فقد أعلن انتصار الديمقراطية الليبرالية، التي هزمت كافة التنظيم السياسية الأخرى، ما عدا بعض الجزر التي بقيت خارج منطقة التاريخ. مثل دول العالم الإسلامي، هناك، كما يبدو، لم ينته التاريخ، لأنه لم يبدأ أصلاً، على

Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (١٩٩٠) (Cambridge [England] New York: Cambridge University Press, 1992).

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, Toronto: 1992) (Maxwell Macmillan Canada New York: Maxwell Macmillan International, 1992).

الأهل ليس بالمفهوم الفوكوي، في كلا الحالتين تتحول العقلانية
المتجسدة في النموذج النظري، إلى عقل محقق في التاريخ، ونصبح نتيجة
البحث النظري هدفاً نضبو إليه العمل التاريخي.

بتمسك هوبسباوم بتفسير ماركسي يرى في الظاهرة الضوئية ظاهرة
اجتماعية، توافق تشكل الاقتصاد القومي، وتبنى على تشكل السوق الضوئية
الرأسمالية التي وحدتها الملكيات المطلقة في أوروبا كوحدة سياسية.
وعادة، يعبر التحليل النظري بين نموذج ماركس، كبريطانيا وهولندا، ونموذج
كلاسيكي وسطي هو فرنسا (ولسبب ما يُعتبر الوسط دائماً كلاسيكياً)،
ونموذج متأخر هو نموذج ألمانيا وإيطاليا وبولندا والبلقان وغيرها.

في نهاية القرن العشرين، تجلّى للعيان بوضوح أن علاقات الإنتاج
انقائمة في الاشتراكية الواقعية، في شرق أوروبا أصبحت باتمهايم
انعازكية عائقاً أمام تطور قوى الإنتاج. أما في الغرب، فقد تحولت الطبقة
العاملة إلى أقلية تملك أكثر من مجرد قيود، وأقل من الألق النظري اللازم
لنقد الواقع الجديد، في الغرب. وفي الوقت نفسه تراجعت حركة التحرر
الوطني في العالم الثالث - وهي الحركة الثورية الثالثة في مثلث العقيدة
الماركسية اللينينية المدرسية الجديدة التي نشأت في دول المعسكر الشرقي
بعد الحرب العالمية الثانية، واللازم بموجيها للانتصار على الرأسمالية. وهذا
المثلث هو: المعسكر الاشتراكي، الطبقة العاملة في الغرب، وحركات
التحرر الوطني في العالم الثالث. في مثل هذه الظروف، لم يُنتقد الماركسية
واقع كونها النظرية الوحيدة التي كانت قادرة على تفسير الانهيار في
المعسكر الاشتراكي. وكان يلزمها انتصار من نوع آخر، انتصار السوق
العالمية، يُعيد إليها الثقة بالذات. لقد توقعه ماركس أيضاً، ويستطيع
الماركسي أن يعزي نفسه بهذا الانتصار، وكان الماركسية بؤرة متحققة بأنة
حال مثل نبوءات الرهبان نوسترداموس.

يرى هوبسباوم أن الاقتصاد الوحيد في العالم الذي ما زال فاعلاً
كالاقتصاد القومي هو الاقتصاد الياباني^(٢٤). وكمثال على عملية العولمة المتعززة

بمستمر، فإنه يذكر النزاع الكبير في هذه المنظمات العالمية الحكومية وغير الحكومية. وحسبما يقول فإنه لا الدولة القومية منفردة، ولا الدول القومية المتعاضدة في منظمات دولية، قادرة على السيطرة على العملية الاقتصادية الجارية في السوق العالمية وميل هذه العملية لتجاهل الحدود القومية، وحتى لاتحد الأوروبي غير قادر على التحكم بسعر عمله.

والغائب عن هذا النوع من التحليل هو أن العمليات التي تبدو جارية هي الواقع، والتي نتواخر مع إطار التحليل النظري، تتمثل في ذات بعد واحدة فقط من واقع تاريخي أكثر تنوعاً وتركيباً. ونواحي هذا الواقع الأخرى هي أولئك الذين تفصيلهم العملية التاريخية «العقلانية» وأولئك الذين تستبعدهم حساباتها الماردة. وقد تحول الانعقلانية إلى أداة بيد أولئك المتبعدين عن التقدم التاريخي العقلاني الذي يفتر عن مناقض معينة، ويسحق غيرها بأفئداه أو يعيد تشكيلها بمقاماته. كما تجب عن هذا التحليل ظلال العمية التاريخية ذاتها. فالعولمة التي تنشئ قرية اقتصاد واتصال عالمية (Global Village) لا تخلق انعدام سيطرة وتحكم فسحب، بل تخلق أيضاً شعوراً إنسانياً بانعدام القدرة على السيطرة على العمليات الجارية والتحكم بنتائجها. هكذا وعلى نحو مناقض لما يبدو كأنه هدف العملية التاريخية العقلاني، فإنها تعزز الحاجة إلى رسم الحدود - حدود القوميات مثلاً^(٦) - بدل أن تضعفها. إضافة إلى ذلك، قد يكون لعملية العولمة تأثير آخر - غير الارتفاع بالدولة القومية لتمثيل «المصلحة القومية» - على الساحة الدولية، وهو تقويت الاتحاد السياسي للمجموعات القومية المركبة للدولة إلى مركبات الثقافية والإثنية، بحيث تسعى هذه الأخيرة للتحوّل إلى أهم تحول الحدود الثقافية والإثنية إلى حدود أراضي سياسية، وذلك بمحض وتسييس الأساطير حول الأصل المشترك، والأرض المشتركة والعلاقة بين السكان

(٦) يناقش توبج كلجون الساحة المتغيرة إلى أمة، في سياق عولمة: طريقة مختلفة. «نشجع الإيديولوجيا القومية تماثل الأخرى، لا مع امتدادات مباشرة، أو مع شبكة علاقاتهم الشخصية، وإنما مع مفهوم مجرد. ومفهوم الأمة المجردة يدخل رسالة بين المحلي والعاملي. واعتقد أن هذا عامل حاسم لعدم اختفاء الظاهرة القومية في المستقبل القريب، انظر Craig Calhoun, «Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-determination», *International Sociology*, vol. 3, no. 4 (December 1993), pp. 387-411.

والشخصية الثقافية. وتتخذ في هذا السياق مشاعر الغبن والتهميش وظلم النجبران أهمية خاصة.

ليست الإيديولوجية القومية الإثنية (Ethnic Nationalism) المعاصرة صيغة ما قبل حداثة. للإيديولوجيا القومية، وإنما هي نتاج حديث لتقاطع عمليتين تاريخيتين: العولمة والتحرز (Globalization and Particularization) وكلاهما يتجاوز حدود الدولة القومية، من الداخل ومن الخارج، وينجح هذا التوازن عندما لا تنجح الأطر السياسية المتجسدة في دول بالتحول إلى أمة حديثة، لأنها لم تشكل عفواً كسلاح لعسبة التصنيع وإقامة الاقتصاد القومي الحديث. وإنما كأداة لخلق الاقتصاد الحديث في دول أوروبا الشرقية مثلاً. ولكن هنالك مناطق تمت فيها هذه العملية بعد أن فات الأوان على تشكيل الأمة، بواسطة الدولة، لأن الوعي القومي قد تطور من دونه، فقد استخدم بلسر مصطلح «الأمة المتأخرة»^(١) للدلالة على الأمة التي وجدت من أعلى بواسطة الدولة، والتي تواجد حاضرها التبعي بمحاولات إحياء الدولة لخصم قومي وثقافة ذات جوهر قومي ثابت، ولكن هنالك بالتأكيد شعوراً تأخرت حتى عن أن تكون أمة متأخرة بهذا المعنى.

والأمر الثالث الذي غاب هوسبيوم رغبته من معضني التاريخ بخاصة، في ما يتعلق بالطائفة القومية المعاصرة، هو أن الإيديولوجيا القومية قد تكون أيضاً رداً على اللامساواة التي تخلفها السوق العالمية، ليس فقط بتدري شروط التسعيرة على هامش الاقتصاد العالمي، وإنما بربطها اقتصادات أجزاء من البشرية باقتصادات الدول المتقدمة وتحولها من اقتصادات بدائية مستقلة إلى اقتصادات متخلفة وغير مستقرة، بالنسبة إلى هذه الأجزاء من الإنسانية لا نمو الحداثة من الباطن، وإنما تفرض من «أعلى» بواسطة الدولة المستقلة كما كانت تفرض سابقاً بواسطة الاستعمار. عند ذلك تتخذ المظاهرة القومية أشكالاً عديدة ومتنوعة بواسطة استغلال رأس المال الرمزي (Symbolic Capital)، الذي يبدو وكأنه خارج نطاق سيطرة الاستعمار أو عماله التحديث. وقد يخذ رأس المال الرمزي طابعاً دينياً، بخاصة بعد أن تفشل

Helmut Peiser, *Die verspätete Nation. Gesamte Schriften*, S. Frankfurt am Main (V) Suhrkamp 1987.

الظاهرة القومية في بني نمادج التحديث المتفردة بنجاح في أماكن أخرى.

لقد انتفى التياران الفكرانيان الرئيسيان في أوروبا ليس فقط في نفسيهما للظاهرة القومية، وإنما أيضاً في إحيائهما البحثي للقومية والمجتمع المدني. ويبدو أن طوفاناً من الكتب والمؤتمرات ومراكز الأبحاث والمقالات الأدبية وشبه الأكاديمية والصحافية، بدأ بمعالجة موضوع المجتمع المدني ثم انتقل إلى موضوع القومية، يفرق السوق الأدبية في الغرب. هذا اللقاء المثير بين الأدبيات التي تعيد إحياء المجتمع المدني وتلك التي تعيد إحياء القومية، ليس محض صدفة، إنه ليس لقاء عابراً، فالظاهرتان الاجتماعيتان والمفهومان النظريان هما وجهان لعملة نفسه (1888): مجتمع حديث أو مجتمع مدني هو الأمة في علاقتها مع الدولة، والأمة هي مجتمع مدني في علاقته بالخارج، عندما تكون الأمة شاملة نحو الداخل، تكون مجتمعا مدنياً، وعندما يكون المجتمع المدني اقتصادياً نحو الخارج يكون أمة حديثة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حدود الاقتصاد والشمول متغيرات تاريخية. وهذا لا يعني أيضاً أنها مقيدة بواقعها الحالي وغير محررة من التطوع البشري لنظام اجتماعي أفضل. ويتقضي التمييز بين القومية والأمة فقط. في حالة عدم انتهاء شعورية المجتمع المدني وعدم ابتداء اقتصاديته عند حدود القومية، يكون هذا المجتمع مجتمعا مدنياً بفصل مقدرة أعضائه التاريخيه على تخيله بانفصال عن الدولة⁽⁸⁾. إنه أمة بفضل دوره التحديث كصاحب سيادة وعدم القدرة على تخيل السيادة من دون دولة.

لا تحول التيارات الفكرية الأوروبية الرئيسية الأمة إلى مجتمع مدني ولا المجتمع المدني إلى أمة صاحبة سيادة. وفي الفكر الأوروبي السياسي تغلب أحد المفهومين دائماً على الآخر واحتل مكانه. الفكر القومي لا يترك حيزاً لفكرة المجتمع المدني لأنه لا يرى فرقاً بين المجتمع والقومية التي على الفرد أن يندمج فيها. المجتمع والفرد بنالان حريتهما عندما نندمجان في قومية، وهذه الأخيرة تكتسب حريتها عندما تتحقق في دولة.

أما الفكر الليبرالي في حالته الأرثوذكسية، فلا يرى ممسكاً لمجتمع هو

(8) في عودة لتعديل مصطلحات أندريه، نقول إنه إذا كانت اغوية حساسة أممية سخطت من الأمة ميسع تحليل.

حين مختلف عن الأفراد الذين يألفونه. يتقابل في الفكر الليبرالي الفرد والحكومة بواسطة الحقوق والواجبات. وفي حالات نادرة لا تقف عند هذه المقابلة حتى الحدود القومية. وفي ما يتعلق بالمستعمرات، كانت الليبرالية دائماً ليبرالية راديكالية لم تحرم الحدود القومية للسكان المحليين. وقد واكبت هذه الأخيرة مداخل السوق الرأسمالية والحضارة الغربية.

شككت الماركسية الأرثوذكسية عادة بالحاجة إلى مفهومين، فكلاهما: المجتمع العنصري/البرجوازي والأمة (الطبقة البرجوازية التي تحولت إلى أمة) يندل على ضواهر عبثية لعبت دوراً «تقدمياً» في مرحلة الثورة البرجوازية، ودوراً رجعياً في المرحلة الإمبريالية، أي في مرحلة الثورة الاشتراكية. هذا النوع من الماركسية الأرثوذكسية، كما عبر عنه نينين، تصامح مع دور القومية كدور تقدمي في المستعمرات، وذلك ليس بسبب نضالها العادل بعد ذاته، وإنما لأنه رأى فيها عاملاً مقاوماً للإمبريالية ونفسياً بالتالي في انتمركه العالمية من أجل الاشتراكية، القومية تقدمية إذاً عندما تكون خليفة لـ «الطبقة العاملة العالمية». ولم يمر وقت طويل قبل أن تستبدل «الطبقة العاملة» تحالفها مع القومية في الخارج بتحالف مع القومية في الداخل وذلك بهدف الدفاع عن الوطن الاشتراكي.

ثانياً: ماركس وإنغلز

غاب «المجتمع المدني» لفترة طويلة من الفكر السياسي لتفرون العشرين كما أسلفنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وذلك بوظيفته التحليلية والمعبّدة. واشتق الفكر السياسي إلى ثلاثة تيارات: الفاشية، الاشتراكية (بنيرايها) والليبرالية (بنيراتها).

لقد رافق الفكر القومي الفاشي إلى تطبيق متكامل بين المجتمع والقومية والدولة إلى درجة نفي الفرق بين الأمة والدولة. وعندما تندمج الهوية القومية بالدولة اندماجاً تاماً، يختفي الأمة صاحبة السيادة، كما يختفي المجتمع المدني ليخلفها وراهما ظواهر قومية إثنية وعنصرية وثقافية شعبية، بدلاً من القومية السياسية المستتورة، وجساير بدلاً من المجتمع المدني.

أما تفكير الاشتراكي بعد ماركس، فلم يترك منبعا لمفهوم المجتمع

المدني، الذي جعله ماركس مؤسداً على السوق الرأسمالية. ومن دون السوق الرأسمالية لا يوجد تمييز بين المجتمع والدولة. كما لا يوجد مجتمع مدني. فالأخير مرهون بالقدرة على التمييز وتحريره بين المجتمع والدولة المبنية على قدرة المجتمع على إعادة إنتاج نفسه من دون تدخل الدولة. إضافة إلى ذلك فقد رأى ماركس وتبينه أن الظاهرة القومية نتاج لعملية توحيد السوق الرأسمالية، وتعبيرها هذا الوحيد الثقافي هي دمج التهجئات المحلية في لغة قومية مكتوبة وتعبيراتها السياسية، وهي تحول الملكيات المطلقة إلى دول قومية، والبرجوازية، أي الطبقة الثالثة، إلى ممثل الأمة. هدف الماركسية الكلاسيكية هو بالطبع حل الدولة قومية، أداة البرجوازية القومية، والدمج الدولة في المجتمع، وحل المجتمع المدني كحيز منفصل عن الأفراد يتم تشكيله من خلال عملية تبادل اقتصادية متشعبة تتم من وراء ظهورهم. وذلك عندما تصبح الشروط التاريخية لحياة الأفراد تعبيراً عن جوهرهم الإنساني. وقد حاولت اتجاهات ضمن الماركسية المحافظة على مفهوم المجتمع المدني بدلالات تتجاوز السوق الرأسمالية، وكان أبرز معتليها أنطونيو غرامشي. المجتمع المدني حسب غرامشي هو حيز الهيمنة الثقافية الإيديولوجية مقابل حيز السيطرة السياسية، حيز الدولة. ولكن الهيمنة الإيديولوجية هي في نهاية الأمر، عند غرامشي أيضاً، وسيلة لتحقيق الهدف الأوتوبي زيادة التعرق بين الدولة والمجتمع.

وتكس غياب تمييز بين المجتمع والدولة في الأوتوبيا الماركسية، وفيها ينظم المجتمع نفسه تلقائياً لأن أفراد اكتشفوا الإنسانية في فرديتهم، ما لبث أن تحول إلى إيديولوجيا. لقد حولت الدولة الأوتوبيا إلى إيديولوجيا في خدمتها، وتحولت أسنة، بل أمتونة، غياب التمييز بين الدولة والمجتمع من ناحية انحلال الدولة في المجتمع، إلى كابوس غياب هذا التمييز من ناحية انحلال المجتمع في الدولة. وتحولت ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج التي جعلها ماركس برادمجاً، وجعلها إنكلاً حلاً لتناقض الرأسمالية الأساسي، تحولت هذه إلى ملكية الدولة في وسائل الإنتاج، وكدت رأسمالية الدولة أكثر الرأسماليات قمعية وتخنفاً.

ويرى بعض المعلقين أن الأنظمة الاشتراكية التي انهضت في نهاية

الديمانيات لم تكن أنظمة حديثة فحسب، وإنما قادت الحداثة التي نهايتها
القصوى^(٩). فالشيوعية التي تحولت إلى إيديولوجيا حكومية هي ظل هذه
الأنظمة. كانت عقيدة حداثية تؤمن بإمكانية تنظيم المجتمع على نحو
شمولي وبإزالة التناقضات أو الإزعاجات، التناقض بين إنتاج الثروة وتوزيعها،
وبإمكانية تشييد مجتمع جديد يخلو من التقسيم الطبقي. إنسان هذا المجتمع
الشمولي لا يحتاج إلى تدين ولا الأساطير ولا القومية ولا الإيديولوجيا
بعامة.

يؤمن هذا النظام واسع بالعلم وقدراته اللامحدودة على جلب الخلاص
بدفع التقدم إلى الأمام إذا ما أوتي الأيدي الصحيحة وطبق على المجتمع،
وليس على الطبيعة وحسب، وذلك من خلال مشاريع ضخمة في الهندسة
الاجتماعية. لم تحف اشتراكية الدولة بمصادرها الحداثوية العلمية، كما
جعلت الحداثة وتعلم مصادرها شرعيتها. لقد كانت اشتراكية الدولة حداث
مقودة إلى نهايتها المنطقية القصوى، ولذلك أيضاً كانت حداث فاشلة.
فالحداثة تنفي ذاتها عندما تحول أساسها التاريخي: العلم، التحفظ،
الهندسة الاجتماعية، السيطرة على الطبيعة والإنسان إلى أساسها القيمي أيضاً.

وقد تضمنت معارضة الاشتراكية الدولة التي تقمت بحداثية توتاليتارية رد
فعل ليس فقط على التوتاليتارية وإنما أيضاً ضد الحداثة. وقد تجلى ذلك في
نزعة بعض معارضي الأنظمة الاشتراكية إلى الرومانسية. كما نجنى في نزع
الحركات اليسارية المعارضة إلى بث الحياة في حيز عدم عضوي أصلي نجا
من مشاريع السنوات الحس ومطقتها التي عدم كل شيء ونم يترك حراً
على حجر.

لم تلب اندونة الاشتراكية الحاجات التي أثارها وشرعت في الوقت
ذاته تطوير حاجات إضافية. لقد قمعت الحريات المدنية وميادة الأمة،
وأصبحت الأمة مجموعة من الأفراد المنفصلي الشخصية إلى أخلاقيتين،
واحدة للنحيز الخاص، والثانية للنحيز العام، (إنهم ليسوا أعضاء في أمة، بل

Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London, New York: Routledge and Kegan (1991).

Paul, 1992), p. 174

في جماعة خاوية جوفاء. ولم تنجح التوتاليتارية في ملء هذا الخواء بدين مدني جديد. وعندما انهارت الدولة، من دون إطلاق فتنة واحدة في معظم الحالات، وذلك لأن الكنيسة والخواء المعموي امتد، حتى إلى جهاز الدولة ذاته، الذي لم يكن يدانه مقتنعاً بشعاراته ولا مؤمناً بها على الأقل؛ عند حدوث الانهيار كانت ردة الفعل على هذه الحالة إحياء المشاعر القومية، وإحياء التراث القومي ونحويله إلى إيديولوجيا بديلة. لقد تحولت الخصوصية الثقافية التي اعترفت بها الدولة الاشتراكية، بل وأحببها في العديد من الحالات، إلى إيديولوجيا سياسية وإلى عامل تجزئة والعزل بقضي الآخر المختلف وبغير من الجيران الذين أصبحوا غاصبين ومعندين، وتحول تحديد الحدود في حالات متطرفة إلى «تنظيف إثني» ممارس ضد أولئك الذين اعتدوا على الأرض التي أصبحت قومية، لقد خرجت الشوفينية القومية مثل فيج من «الجرح» الموثق للشعور الجماعي للمجتمع، إذا استخدمنا مصطلح إسمايا برلين (Isaiah Berlin)، كما أرفع صولتها مع انهيار الامبراطوريات العثمانية والنمساوية. ولكن يبدو أنه في تلك الحالات كانت القومية على الأقل حداثوية وليبرالية في رؤيتها لذاتها في البداية في مواجهة امبراطوريات متخلفة وغير ليبرالية، كما يبدو أن القومية في حالتها المتطرفة تكون أقل تسامحاً، في ما يخص المسألة القومية من الامبراطوريات التي قامت على أنقاضها.

لقد نافت الأنظمة الاشتراكية إلى تحويل إيديولوجيا الدولة، مثل السوفياتية، إلى أمة حديثة لا تربطها العوامل الثقافية أو اللغوية، كما لا يربطها المجتمع المدني وحقوق المواطنة أبصاً. ولذلك كان من الضروري أن تتضمن المحاولة قمعاً ما للدوابط اللغوية والثقافية، ولكن هذا القمع كان الاستثناء وليس القاعدة. فالاتحاد السوفياتي لم يعترف قمعاً بالعوميات، بل ساعدها على تأسيس ذاتها كوحدات ثقافية وإدارية لها صلاحيات على أرض محددة. وقد نصم رفض محاولة تحويل السوفيات إلى أمة، على نحو طبعي، تحويل القوميات القديمة الممنسة والمعترف بها، إلى أمة، وليست بشكل فاطح أن الأمم غير المدنية متعددة القوميات ليست في الحداثة سوى إيديولوجيا مفروضة من أعني. وعندما عادت الأمة، على شكل ناعم بلهوية الثقافية، عاد أيضاً مفهوم «المجتمع المدني».

بعد انقطاع طويل عن النظرية السياسية عند «المجتمع المدني» إلى الحياة في أوروبا الشرقية كثورة مقاومة للدولة الشمولية^(١١). وقد استقبل المجتمع المدني في الغرب بالقبول والزمور، وبخاصة من قبل أوساط ما بعد الماركسية التي رأت فيه مخرجاً مشرفاً من أزمتها الإيديولوجية^(١٢). ولكن عندما وجه المجتمع المدني ضد الدولة فحسب، تحول إلى مجرد مجتمع قومي إثني. إن تحميل المجتمع ضد الدولة لا يتجيب مجتمعاً مدنياً، بل قد يأتي بحكسه. فالمجتمع المدني يوحد حيث توجد أمة سياسية من المواطنين مختلفة ليس فقط عن الدولة، وإنما أيضاً عن القومية، حتى لو التفت ونطابقت معها في مفترقات تاريخية معينة. إن نزعة أمثلة المجتمع مقابل تفويض الدولة، وهي نزعة منتشرة عند اليسار المهزوم، وبخاصة في العالم الثالث، لا تثبت أن تصحو على مجتمع أكثر شراسة من الدولة. إن كان ذلك في عملية مراكملة الثروة وسحق الفقراء، وإن كان ذلك في عملية إقصاء الآخر والمتنفذ والغريب ثقافياً، وإن كان في مجال «غنتصاف وامتياز» التحيز العام والثروة العامة والشوارع العامة وكل ما هو عام من قبل القادرين على ذلك.

نقد تعامل ماركسي وإنجليزي مع القوميات الأوروبية، على نحو أكثر واقعية من سعيهما من الماركسيين، وكانا مثل كل الحركات الاشتراكية في حرسه، تعاطفاً بخاصة مع حركة توحيد إيطاليا كماً مع حركة تحرير بولندا. مازيني، وهو منظر وأحد قبايلي الحركة القومية الإيطالية صم إلى الأمية الأولى (التي قامت عام ١٨٦٤ بمصادرة من الاتحادات العمال البريطانية في سياق التضامن مع صراع البولنديين ضد روسيا القيصرية، التي كانت تسمى

(١١) كيثال على إيماء، سعيه على محرم متردد مع قيام حركة التضامن في بولندا، انظر: Andrew Aron, *Civil Society Against the State: Poland, 1980-1981*, *Idem*, no. 47 (Spring 1981), pp. 22-47, and «Empire of Civil Society: Poland, 1970-1981», *Idem*, no. 50 (Winter 1981-1982), pp. 19-44.

(١٢) يكسر أيمد جيوالت الأثرة في عدم عدوه المبنية على تشكيل مجتمع سياسي، ولا حتى تحليل والمجتمع السياسي، إذ أكثر عدائية من ألام أو القومية كبديل للصفقة. مفروض نجيب أوساط واسعة من الجمهور، «ألم برنامج سياسي». وقد بدت هذه النتيجة أقل راتيكالية من الفواح «ومرر» أن «الحكومة» تشكل في السياسة، كشروط فقط، وليس كهيئات سياسية. انظر: Régis Debray, «Marxism and the National Question», *New Left Review*, no. 105 (September-October 1977), p. 37.

في حينه عد الأستراليين بسجن الشعوب^(١٢٢). وكتب إنغلز عام ١٨٨٦ لكارل كاوسكي: «إنه من المستحيل على أي شعب كبير أن يبحث مسائله الداخلية بجدية، طالما ما زال يفتقر الاستقلال القومي... حركة البروليتاريا الأممية ممكنة فقط بين الأمم مستقلة، وإزالة الاضطهاد القومي هو «المتطلب الأساسي لأي تطور حر وصحي»^(١٢٣). وقد كان إنغلز يتحدث في مؤتمر تضامني مع بولندا نظمته اتحادات العمال البريطانية في ١٩/١١/١٨٤٧ عندما أطلق عبارته الشهيرة، والتي نسبت في السنوات الأخيرة: «إن أمة تضطهد أمة أخرى لا يمكن أن تكون أمة حرة».

بشكل عام، أخصع ماركس وإنغلز مبدأ القومية لمبدأ التقدم المتمثل بالبرجوازية عندما تكون العلاقات السائدة رأسمالية، ونذلك عقد أدانيا الحركات القومية (النشكية والكرواتية) مثلاً، عندما كانت بتفديرهما، غير الدقيق وغير الخائني من الآراء المسبقة، متحالفة مع روسيا الرجعية. وللمعجب نفسه لم يتحلل ماركس وإنغلز بمشاعر التضامن مع الأمم «اللاتارية»^(١٢٤)، أي بلغتنا، تلك الأمم التي ليس لها تاريخ سياسي أو لا تستند إلى استقلال سياسي ما في تاريخها، وبالتالي تستند إلى عوامل إثنية وثقافية.

واختلفت الأحكام بالطبع خارج أوروبا؛ هناك بدت عجلة التاريخ عاتقة في مراحل ما قبل قوسيه. ولكن على أية حال لم يدع ماركس وإنغلز الاضطهاد القومي ولا حكم أمة لأمة أخرى. كما لم يخفيا مشاعر انتصام مع الأمم «المضطهدة» ولكن المآزق المطروح بالنسبة إليهما كان: هل من الضروري أن يتخذ تحرر الشعوب شكل التحرر القومي أم شكل الانضمام إلى مسيرة التقدم، التي تدفع بها محركات الاقتصاد الأكثر تطوراً حتى لو كان اقتصاد شعب آخر. وحتى عندما عبر ماركس وإنغلز عن تحيزهما ضد

Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus. Die Politischen Grundzüge der Lehre* (1919) (1962), pp. 145-157.

بحسب غريغور ديك سبيث، كانت العلاقات بين ماركس وإنجلز متوترة ونسبهما الشكوك المتبادلة. وهذا ماركس في أن ماريني هو الذي غشبه بعد الأسبوع الأول، وقد ذكر عدله عدداً جونا سميث، *Marxism (New Haven, CT: Yale University Press, 1994)*, pp. 198-202. فريدريك إنجلز، «A Letter to Karl Kautsky» (2 February 1882 in *Marx-Engels Collected Works* (NY: New York [n. ph.], 1962), vol. 46, pp. 191-192.

الملوك القومي للشعوب السلافية الصغيرة، وأحياناً ضد الشعوب السلافية ذاتها، فإنهما لم يفعلوا ذلك لصالح "قومية" لأحد، أو إيديولوجيات القومية عند الأمم المستعمدة الأخرى. علم تأسس معارضتهما لقومية الشعوب الصغيرة التاريخية على قومية الشعوب الكسرة، وإنما على مبادئ التقدم والسيور الأوروبي. وخلافاً لباكونين (Bakunin) لم يعتبر ماركس وإنجلز حق تقرير المصير حقاً مطلقاً وإنما خاضعاً لمبادئ أخرى مثل "العدد الحضاري"، وخلال مسيرة حياتهما ذاتها تقدم هذا المبدأ غير احتلالات استعمارية قاسية ووحشية، بما في ذلك في الجزائر، وفي وسط وجنوب آسيا، ولكنهما رأيا بهذه الاحتلالات وقائع حياتية لا مدُّ منها لغرض التقدم. ففي نهاية المطاف البرجوازي الحديث بالحضارة والصناعة والنظام والسيور النسبي الذي تنهه أفضل من السبب الانقطاعي أو قاطع الطرق وحالة المحسوس البربرية التي يتميَّان إليها:¹¹

من الصعب أن نكتشف في كتابات ماركس وإنجلز الفرق بين ما هو صحيح وما هو تقدمي، بخاصة قبل أن نتعرفا على حقائق هذا التقدم في ساحتهما الخلفية ذاتها، إيرلندا. ففي حالة إيرلندا دفعا بوضوح نداء مع الحركة القومية الإيرلندية ضد التقدم الإنكليزي، الذي أبى أن يصبح تقدماً إيرلندياً. ومثل كل التناقضات الأخرى في الماركسية فإن التناقض في الموقف من "قومية" كامن أيضاً في الفرق بين الواقع ومفهوم الواقع. أو الواقع كنمط عقلاي.

نفس من المفروض أن تحمل البروليتاريا كمفكرة كمصطلح ماركسي مزياً قومية، أما في الواقع، فقد تحول العمال إلى حمصرة حاملة لأفكار قومية وحركات قومية، وقبل ذلك للدولة القومية. ودائماً تنظم العمال على أساس قومي وفي دول قومية.

لم تطور التياران اللذان كملا التعليم الماركسي، الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية، نظريات متكاملة في القومية، وإنما مواقف موزعة على الأقطاب

History (Bancroft) Davis: *Immigration and Settlement, Barons and Labor (Journals of Apprenticeship)* (1912) at 1507 (New York: Monthly Review Press, 1967), pp. 63-64.

المختلفة للموقف الماركسي ذاته من المسألة القومية، وعلى تغير الحالة السياسية وعلى 'تمصالح' المؤسسة للحركات الاشتراكية والشيوعية ذاتها، إما كأحزاب، وإما كنظم حاكمة.

ومن بين المناقشات المثيرة التي دارت حول هذا الموضوع، مناقشة أوتو باور (Otto Bauer) وكارل كاوتسكي (Karl Kautsky). لقد مال باور إلى إعطاء المسألة القومية استقلالية ما في برنامج الحركة الاشتراكية، كما أكد على جانب الهوية الذاتي في تعريف القومية (الإيمان، الذاكرة... الخ)، كما عبر عن تعاطفه مع نضال القوميات الصغيرة مدخلاً تجديداً في نظرية 'المجتمع المدني'، وذلك بفكرته على تحيل دولة متعددة القوميات «اللاتاريخية». وقد أضاف باور تجديداً متعشاً لنظرية القومية، نعتبره اليوم تعدد القوميات، أي إمكانية قيام دول حديثة تتعايش فيها قوميات مختلفة، من دون أن تتحول إلى قومية واحدة بحسب النموذج الفرنسي. إنه تعايش بين القوميات من خلال الاعتراف بها كقوميات من قبل الدولة. لم يذهب أوتو باور إلى درجة التمييز بين أمة مدنية والقوميات التي تتألف منها، ولكنه نظر بعين الرضى إلى تطلع المجموعات القومية نحو أوتونوميا ثقافية ضمن دولة متعددة القوميات، وغاية باور هي كسبه المسألة القومية والاشتراكية الديمقراطية (١٩١٧) كانت الإشارة إلى ضرورة حل المسألة القومية من دون انتظار الثورة الاشتراكية، حتى في الدولة التي تعيش فيها القوميات متداخلة من دون حدود واضحة. ومن الواضح أن موضوعه الأساسي في هذا السياق هو مسألة القوميات الناشئة من انحلال الامبراطورية النمساوية - المجرية والتي ما زال العالم يعيش تبعاتها حتى يومنا.

أما كاوتسكي من الناحية الأخرى، فقد ثابر في تعنيل القطب الوصفي - العنفي في التناقض المسمى «اشتراكية علمية»، فقال إلى تأكيد الجانب الموضوعي في تعريف القومية. النع، التاريخ المشترك... الخ. إلى جانب ذلك، رأى في استعمار الأمم الرأسالية المتقدمة للأصم الأخرى عملية ضرورية متضمنة في التطور الرأسمالي ونمو السوق العالمية. وعندما يعتبر الواقع عقلانياً تتحول انواقعية غير المشروطة إلى نوع من أوتونوميا يفقد

إنها الواقع ذاته، بعد أن يكتشف العقل عقلانية نوافع. وبحسب كاروسكي تصبح الامبريالية ما فوق امبريانية، وهي نوع من الأونوبيا لاقتصاد عالمي منطوق بالسحر، يقود في النهاية إلى سيطرة البرجوازية من دون الحاجة إلى الحرب. في هذا السياق يصبح بالإمكان التعبير عن أهمية كاروسكي في ذلك اشتراكي إلى المساواة بين الألمان والفرنسيين، في عملية استعلان المغرب العربي^{١٢٥}. لقد تحولت الاشتراكية الديمقراطية فيما بعد إلى حزب حاكم أو حزب يسعى إلى الحكم، ضمن النظام القائم، وأدى ذلك إلى تعديل مواقفه من المسألة القومية التي تحولت بالسمة إليه إلى مسألة علاقات دولية. ثم طرأ تحول أساسي على هذه المسألة مع الثورات الثقافية في الاقتصاد والرأسمالية، التي غيرت موقع المستعمرات تماماً في الاقتصاد الرأسمالي وحديثه.

توزت المناقشة الرئيسية الثانية بين لينين وروزا لوكسمبورغ بخصوص مسألة حق تقرير المصير التي طرحتها مسألة استقلال بولندا، ومع أن روزا لوكسمبورغ خالفت ماركس في الموقف من بولندا، إلا أنها من حيث المبدأ كانت متفقة معه في معارضة إقامة الدولة الصغيرة وتأييد توحيد السوق الرأسمالية وتعزيز انقصاص العمالي، الذي لا يتوقف عند حدود قومية. مقابل ذلك، أخضع لينين حق تقرير المصير لقضية الثورة الاشتراكية بشكل مباشر، ولذلك قد يكون الانفصال وإقامة الدول الصغيرة مبرراً، إذا كان يخدم قضية الثورة الاشتراكية وفيما بعد الدول الاشتراكية. وقد استخدم لينين خلال مرحلة ما قبل الاشتراكية نمودجين ممكنين لحل مسألة القوميات: الولايات المتحدة وسويسرا، الأول اندماجي، والثاني متعدد الثقافات. أما في المرحلة الاشتراكية، عندما كثف ذات موضوع الثورة الاشتراكية عن أن يكون الطلبة العامة، وأصبح هو الدولة انشغالية ذاتها (وفيما بعد منظومة الدول الاشتراكية) ازدادت أهمية المسألة القومية، لأنها تحولت إلى مسألة سياسية في الصراع بين المعسكرين. في مثل هذا الوضع، عندما لم يعد

(١٢٥) Walker Lerner, *The Monroe Doctrine in American Foreign Policy and Strategy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966) pp. 28-43, and Ronald Munn, *The Dependent Doctrine: Meritism and Nationalism* (London, Atlantic High Lines, NJ: Zed Books, 1986), p. 15.

التعددية هو الرأسمالية، وإنما انعكس الدول الامبريالية، يصحح لفكرة القومية وتفكير التحرر القومي معاد جديدة. وتصبح الحركة القومية في الشرق حركة تقدمية، مع أنها اعتبرت حركة رجعية داخل الاتحاد السوفياتي ذاته. وأصبح توسعية الامبريالية للدول الرأسمالية وما يرافقها من شوفية الدول الاستعمارية، هي التعددية الأساسية.

لقد بدأ مؤخراً نوع من تطبيع العلاقة مع الماركسية، في المؤسسة الأكاديمية الغربية، حين لم تعد تشكل مهنياً إيديولوجياً، وأصبح بالإمكان الاستفادة بشكل معقول من نراتها "نظري"، على الرغم من إخفاها، وربما بسبب ذلك الإخفاق. والجدل الأساسي في الموقف الماركسي هو بين القومية: تقدمية أو رجعية، منورة أو غيبية، تاريخية أو لاتاريخية من جهة أولى، وأهمية الطبقة العاملة أو القوى التي نجدها دورها من جهة ثانية. وقد اتخذ هذا الجدل أشكالاً عديدة. بالمقابل لم يتصور في الماركسية الجدال بين المجتمع المذهبي الكوني - الذي يجمع أفراداً، مواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الاثنية والثقافية - والدولة من جهة أولى، وبين القوميات التي يتشكل منها من جهة ثانية. وكنا قد اخترعنا أن عدم حل المسألة القومية الإيطالية بمجود بوحيد إيطاليا، الذي لم ينتج إيطاليين، هو انسب غير الزاعمي لاهتمام غرامشي الخاص بموضوع الهيمنة الثقافية كأساس نظريته في السجن المذهبي، فقط في الماركسية المساوية استطاع معكرون مثل أوتو باور وكارل رينر أن يقترب من إلقاء الضوء على هذا الجدل.

ثالثاً: ميل ودو توكفيل

يعبر إسحاق برلين عن استعراجه من تجاهل الفكر الحديث لموضوع القومية، ويرجع الظاهرة إلى مفكري القرن التاسع عشر الذين آمنوا أن التنوير والثقافة العقلانية، لا بد من أن تؤدي في النهاية إلى احتفاء الظاهرة القومية، كما يؤدي التقدم، كما اعتقدوا، إلى تحويل الظاهرة القومية إلى مرحلة في تاريخ الإنسانية، مرحلة لا بد منها للوصول إلى الدولة القومية، ولكنها أصبحت في النهاية عائقاً لا ضرورة له في طريق التقدم. لقد رفض كل عقلاني وأوتوبيي القرن التاسع عشر القومية التي استعربت تنمو حتى بعد تأسيس الدول القومية فقد كانت القومية ظاهرة لا

عقلانية ولذلك توجب اختلالها وإدراكه تحتف فعلى الأقل تجاهلها^(١٦٦).

لقد تجاهل برليس نفسه استنافشات العاصفة بين اشتراكيي القرن التاسع عشر حول القومية. كما تجاهل فيلسوفاً مثل فيشته (Fichte)، جمع بظرفه بين الفكر القومي والنسور. ومع أن طرحه الأساسي يبقى صحيحاً، إلا أن برليس لا يرى أن التباين الليبرالي الذي ينتمي إليه، لم يتجاهل في أدياته موضوع القومية فحسب، وإنما موضوع المجتمع المدني أيضاً. هذان الموضوعان شكلاً حزباً جمهورياً أو اتحدتات جمهورية للبيت الليبرالي الذي بدأ يضي على الديمقراطية في الغرب.

ونطبق الليبرالية كان يتم في إطار الدولة بالطبع - الدولة القومية - مع أقليات إثنية أو من دونها. ولم يحتج الفكر الليبرالي إلى مفهوم المجتمع المدني، لأن البداية التي تطلق منها كما يدعى هي الفرد وليس الجماعة، والمصلحة الخاصة وليس الخير العام. وبالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية فإن النموذج الأساسي هو بين الدولة وهي الخير العام، والاقتصاد وهو خير السوق الخاص، وبين الدولة وخير الفرد الخاص. مؤخراً فقط بدأت الليبرالية بالاهتمام بالتوتر بين السوق والفرد. على الرغم من انتماء كليهما للخير الحاضر بنظر الليبرالية وفي ما عدا الدولة لا يوجد خير عام اللهم إلا كعقائد جمهورية عبر ليوانية، وبالتالي مخطوطة برأي الليبراليين.

وقد اعتقد جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، أنه من الأفضل ليبريتوني أو الباسكي أن يكون عضواً في القومية الفرنسية، وأن يقبل مواطناً فرنسياً كامل الحقوق (وفي النظرية الليبرالية الكلاسيكية، القومية والمواطنة مترادفان) وأن يشارك في الامتيازات والتمنيز التي تمنحها السلطة الفرنسية. من أن ينتمي إلى ماضيه نصف الوحشي وأن يعلق في عائمه انصطير الضيق الأفق بعيداً عن حركة التاريخ^(١٦٧). وبهذا المعنى فإن تعامل

Isaiah Berlin, «Nationalism: Past Neglect and Present Power», in: Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1969), the *Current Essays in the Theory of Liberty* and with a bibliography by Henry Hardy; with an introduction by N. Ruggie Hirschman (Harmondsworth, Middlesex, England; New York: Penguin, 1979), p. 341.

John Stuart Mill, *Three Essays*, edited by Richard W. D. Ross (London; New York: Oxford University Press, 1975), p. 87.

الليبرالية الكلاسيكية مع الأمم الصغيرة وعلاقتها بتاريخ العالم، وما هو إلا تاريخ الأمم الكبيرة (حتى لو كان تاريخ الصراع الطبقي) يشابه إلى حد بعيد تعامل الساركسية الكلاسيكية أيضاً معها.

وتختلف النظرية الليبرالية عن نظرية أخرى أكثر محافظة، ولكنها تدافع عن التعددية القومية، ويمثلها المفكر الأنكليزي الكاثوليكي المحافظ اللورد أكتون (Lord Acton)، لا تؤسس معارضة أكتون للانفصالية القومية دعوة إلى اندماج الشعوب الصغيرة في الكبيرة أو في التاريخ، تعانمي الذي يجب أن يقوم على الإنسان (الإنسان المالك في الليبرالية والإنسان الجومري في الماركسية). إنها مشتقة من رؤية واقعية وإنسانية في الوقت ذاته للحاجة للاعتراف بوجود تعدد قوميات في الدولة. ويعتقد أكتون أن هذا الاعتراف هو أحد الضمانات الأساسية لتحديد سلطة الدولة^{١١٢}. في الفكر الديمقراطي الغربي المتأخر يصبح المجتمع المدني هو محدد سلطة الدولة، أم بالنسبة إلى أكتون، فإن التعدد القومي هو أفضل ضمانة لتحديد السلطة، أي باختصار، فإن المجتمع المدني بالنسبة إليه هو تعدد قوميات. فقط في مرحلة متأخرة فيما بعد وصل الفكر الاشتراكي، أوتو باور، وبعض نيارات الفكر الليبرالي المعاصر إلى أفكار قريبة من هذه.

نجد استخدام مونتكسكو مصطلح الأمة (Nation) للدلالة على سكان منطقة، أرض محددة أو دولة. وقد استخدم معجم الأكاديمية الفرنسية من العام ١٧٤٠ هذا المصطلح، للدلالة على مكان ولادة الشخص^{١١٣}. ويقتبس (إيلي كدوري (Elie Kedourie) أنسيكلوبيديا دي لامبير وديدرو في تعريف الأمة: «كلمة جامعة تستخدم لتعريف مجموعة من الناس يقطنون غالباً في بلاد محددة ويخضعون للحكومة نفسها»^{١١٤} ولكن مع تضمن هذا تعريف

(١١٢) John Linnebach Edward Dalberg Acton, Baron, *Essays on Freedom and Power* (London: Thames and Hudson, [1956], pp. 60-75.

ولقد أكتون، العام ١٨٦٢، رداً على مازي.

(١١٣) Elvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 118.

(١١٤) Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchinson University Library Politics, 3rd ed. (London, 1970) Hutchinson Press, p. 14.

للمفهوم السياسي فإن الاستخدام الأكثر تذكيراً بغرضنا في هذا البحث، هو استخدام مونسيكو له من دون تعريف في قوله: «وعلياً ما كانت ندعى الأمة فلا تعقاد وأقصد التوردات والمطارنة»^(٢١).

ألم يكن مفهوم المجتمع المدني الذي تم التوصل إليه عند مونسيكو هو الأرستقراطية والإكليروس اللذان يحددان سلطة الدولة؟

نشير الأمة إلى الوجود السياسي والتعبير السياسي عن مجتمع ما. وقد كانت الوحدات السياسية الوحيدة القائمة في القرن الثاني عشر هي الطبقات السياسية (Estates). وقد تحولت هذه إلى طبقات اقتصادية في المجتمع الرأسمالي، عندما تحول الشعب كله إلى أمة، أي نبي فقط بعد أن أصبح أعضاء الطبقات السياسية مواطنين. وإنما بعد أن عدت المواطنة نفسها منزلة سياسية. لقد أصبح توسيع مفهوم «الأمة» إلى شعب بأكمله ممكناً، بعد أن أصبح يميز بين المنزلقة الاقتصادية والمزولة السياسية. هذا الانشقاق في الوحدة السياسية بين الاقتصاد والسياسة، هو أيضاً أب المجتمع المدني بالمفهوم النيبيرالي، أو ما أسماه تشارلز تايلور بـ «نسخة لوك». الأمة والمجتمع المدني وليدان للعملية التاريخية نفسها.

في كتابها المهم حول الظاهرة القومية تؤكد ليا عرينفيلد (Liah Greenfield) أن الوحدة القومية السبببسة وحدة جمهورية، وأنها في الأصل على الأقل، ديمقراطية: «كانت الظاهرة القومية هي شكل ظهور الديمقراطية في العالم مثل فواشة في شرنقة. في الأصل تطورت القومية كديمقراطية، حيث توقرت الشروط لهذا التطور الأصيل، وتكن مع انتشار القومية في ظروف مغايرة انتقل التنفيذ من عنصر سيادة الشعب إلى عنصر تفرد». وبذلك زال الترادف بين القومية والديمقراطية^(٢٢). تكن العلاقة المباشرة بين الظاهرة القومية والديمقراطية متمصمة في مفهوم سيادة الشعب، غير قائمة على أي مكان من العالم ولا في الدولة الديمقراطية. أما إذا كنا نتحدث عن ديمقراطية بيرالية، فالأمر مفروق منه. ونحادي الديمقراطية الحديثة الأساسي

ibid.

(٢١)

Liah Greenfield, *Nationhood: The Road to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), p. 16.

هو في إيجاد الأدوات المؤسسية اللازمة بوسط هذه الوحدة المنشوخة، ولكن هناك علاقة بين فكرة الديمقراطية، مباشرة أو تمثيلية، الليبرالية أو جمهورانية، وبين فكرة الأمة ذات السيادة. ولم نخلصنا للحظة من التفسيرات الدينية والإثنية لفهم الأمة وسنظننا النظر على الباقي السياسي. نوجدنا أن «الأمة» كانت دائماً مجسوداً لأممك الذين تحتضروا بمحنة مدنية، أي كانوا أعضاء في «تضارب السياسية» بمعنى «... الأمة كانت هي المجتمع المدني» أي كانت مجتمعاً سياسياً مقارن (خلف أو أمام غير مهم لهذا «العرض» النظام الملكي. لم نضمن الأمة الفلاحين، كما لم يشملهم المجتمع المدني.

بدأ نمثل الأمة مع القومية في الواقع، عندما أصبحت الأولى تضم الطبقة الوسطى أيضاً، أو لندقة عندما نوتت الطبقة الوسطى عملية تمثيل الأمة. قل ذلك كانت «الأمم» الهنغارية واليونانية مثل أمة لوزر الألمانية... تتألف من النبلاء الذين كانوا يعيشون مع «الملك على عمل الفلاحين...»^(٢٢) وقد انطبقت العقولة نفسها على الأمم الإنكليزية والفرنسية والنرويجية، هذه الأمم قامت - في رأي غرينفيلد - نتيجة علاقه النبلاء مع «الملك» في بلادهم، ومع التهديد الخارجي: «تهديد الإنكليزي لفرنسا، التهديد العربي بدعم روسيا.

لم نعمل الأمة في بداية العصر الحديث لقومية، وإنما لطبقات السيمية، أي مجتمع مونتنسكيو المدني. وقد اندمجت مع القومية في الحداثة الثانية. وسوف نحاول في هذا الفصل أن نعمل الرأي القائل، إن الفكر السياسي المعاصر يجب أن يستدعي من جديد فكر بداية الحداثة من خلال نفي جدلي له، وذلك يتجاوز القومية من خلال الاعتراف بوجودها وبوجود القوميات المتعددة، وتجاوز انهم الأرستقراطي للمجتمع المدني، بحيث يشمل المجتمع المدني الأمة، وبذلك يشمل كافة المواطنين.

لقد عر مفهوم الأمة بعدية تاريخية هي تعميم «ثقافة العليا» (High Culture) والتمسود هو تحويل الثقافة وبخاصة اللغة «الفصحى» إلى ثقافة لغة قومية. وقد تمت هذه العملية برأي غلنر (Ernest Gellner) بفضل عملية

Tony Juch, «The New and Old Nationalism», *New York Review of Books* 12 May 1981, p. 46 (1981).

التصنيع^(٢٣). هكذا تمت السقاية التاريخية بين الأمة والقومية، فهل زالت هذه المقابلة الفرق بينهما. أم ما زال هناك مجال للبحث عن هذا الفرق واستماره في الفصل بين الأمة السياسية والقوميات اللاحقة؟

إن تعريف الأمة على أساس الانتماء الذاتي لا يرى إمكانية الفصل بينهما، مثله في ذلك كمثل التفسير التاريخي لتطابق الأمة والقومية عن طريق التصنيع وانتشار الكتابة وغير ذلك. إنها بحلولاً طرفياً تدرجياً إلى حالة نظرية مطلقة، أو بحلولاً حالة تاريخية إلى حالة ضمنية، وهكذا يبدو لغزاً «طبيعياً» أن العملية التاريخية/الاقتصادية التي أسهمت في تأسيس المجتمع الليبرالي الاستهلاكي في الغرب أيضاً ألحقت القومية، يطيب للناس العيش في وحدات سياسية مكرمة للحفاظ على ثقافة هي ثقافتهم^(٢٤).

ويصبح تكريس الدولة للدفاع عن «ثقافة» معينها ضد الغرباء أو ضد «الثقافات الثقافية»، وهو نتيجة ادعاء التطبيق بين الدولة والقومية، موقف شوقيباً منصباً. وعلينا التاريخ أن الليبرالية تتطور في الدولة القومية، ولكنه يعلمنا أنها تتطور أيضاً في دولة متعددة القوميات، وما لا يقل أهمية عن كل ذلك، أنه يعلمنا أن الدولة القومية قد تكون وكراً لغاشية وليس ليبرالية بالضرورة. وامتداد الليبرالية الحقيقية ليس في قدرتها على التطور حيث «يها» للناس «اتجاس الثقافي وبقاء الثقافة وإنما في قدرتها على التعامل مع وجود الأقليات اللاتية والمهاجرين، وحتى مع التواقع المتعدد القوميات في البلد المعني حيث لا توجد علاقة أكثرية/أقلية واضحة المعالم.

ثم نعتبر الليبرالية عادة بوجود علاقة بين الدولة وثقافة محددة، فقد جعلت الثقافة مجال الحيز الخاص للفرد، ولكن هذا لا يعني أن الليبرالية عاشت خارج الثقافة، بل افترضت الثقافة السائدة كأمر مفروض منه. ولم نر في موضوع العلاقة بين الدولة والثقافة موضوع نزاع كما كانت الحال بين

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New Perspectives on the Past (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

وهذه هي الفرضية الأساسية في هذا الكتاب.

Ibid., p. 155, and Ernest Gellner, *Sprouts and Progenies: Essays in Social Theory* (1974) (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), p. 127.

الدولة والدين. لقد افترضت الليبرالية أن ضمير «نحن» ثقافي هو أيضاً حدود عمل المبادئ الليبرالية.

نعود للاختراقات الجمهورية للفكر الليبرالي من يمينه، إلى وعي دوامة الفكر الليبرالي المستنيرة لذاتها، مما يقود في بعض الأحيان إلى قرارات مؤلمة بخصوص حدود المواطنة الديمقراطية (مؤتمة ضد الغرباء). أما الاختراقات الجمهورية من اليسار، فإنها تدفع أيضاً إلى الأمام فكرة الحيز العام، ولكنها تقترح حدوداً للمجموع، لذا «نحن» في صراع من أجل ديمقراطية أكثر مباشرة، ومن أجل حوار حر ومؤسسات غير حكومية نشطة وأشكال أخرى من الحيز العام التي تعرف اليوم باسم المجتمع المدني. تؤدي الافتراضات الجمهورية من اليمين إلى تعريف الخير العام، وإلى تحذيد المجموع بحدود ثقافية وإثنية تحت شعارات معلة، هي الحفاظ على انطباع القومي للدولة وتقوته وتفيد المجتمع المدني واختزاله إلى «الرأي العام» القومي.

والليبرالية المعاصرة هي سطر من الحكم ملتزم بطريق وسط بين هذين التوجهين، مع ميل في المجتمعات الغربية الحالية نحو الجمهورية اليعينية.

ثم تعتبر الليبرالية في عصر جون ستوارت ميل ملائمة لكل شعب، ولم تكرر كلها على مستوى النضوح المطلوب لتبنيها. ولم يكن يحتاج إلى توضيح أن التقييدات والانتقادات التي تفرضها الليبرالية على العلاقات بين الشعوب، لا تنطبق على الشعوب التي لم يعترف سيادتها (وبالتالي لم تكن أمماً). والالتزامات والعهود «المقدسة» التي تدين بها الأمم المتحضرة بعضها لبعض ليس متزمة في العلاقة مع أولئك الذين يشكل استقلالهم إما شراً أكيداً، وإما حيراً مشكوكاً فيه، في أفضل الحالات^(١١١). على هذا الأساس رفض ميل فكرة استقلال الهند، ولكنه لم يذهب أبعد من رفض انتقادات الأخرى من مطلق تعاني ليبرالي كلاسيكي بمرح حكم الشعوب الأخرى من دون استخدام مبالغ فيه للقوة. ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه

John Stuart Mill, *A Few Words on Non-Interference* in John Stuart Mill, *Essays* in 1851. *Equality, Law and Education*, edition of the text John M. Robson, introduction by Stefan Collini, *Collected Works*, vol. 2 (London: Routledge and Kegan Paul 1964), p. 119.

دو توكفيل حول حق حمس الإنسانية (أوروبا) أن تحكم البقية^(٢٧).

لقد دبت الحياة مجدداً في أفكار دو توكفيل حول المجتمع المدني، كما عبر عنها في كتاب الديمقراطية في أمريكا. ولكن قلنا فقط لاحظوا العلاقة بين ليبرالية والاستعمارية العنيفة التي دافع عنها. وأقل منهم أوتت لديهم لاحظوا العلاقة بين توجهه الجمهوراني لموضوعه المجتمع المدني وتوجهه القومي الفرنسي. ومثل هذه العلاقة غير قائمة في ليبرانية ميل.

لقد رأى دو توكفيل بالظاهرة القومية خلاصاً من الفردية وثقافة الجماهير التي تنتجها الديمقراطية الأمريكية. وقد كانت القومية بالنسبة إليه، العامل الرئيسي القادر على الحفاظ على تماسك المجتمع الديمقراطي المولت من أفراد ذوي مصالح خاصة، واضعاً أمامهم مثلاً هو الخير العام. هذا المثال، أو هذه الأمثلة، هو ما يضطرهم إلى الارتفاع عن متوسطية ثقافة الجماهيرية. وهي نطاق بحثه لدور المنظمات المدنية في مكافحة نشر العلاقات الاجتماعية طرحت القومية كعلاج^(٢٨).

لقد لاحظ تسفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) وغيره من المفكرين، التناقض بين نقد دو توكفيل العلاقة بين المستعمرين الإنكيز والسكان الأصليين في أمريكا وبين رسائله عن الجزائر^(٢٩). لقد كان دو توكفيل أخلاقياً دائماً تعلق الأمر بممارسات الآخرين، ولكن عندما قرر أن هناك مصلحة سياسية بالأمر متعلقة بقوميتيه أو أنه انجذب، انجذب إليها، تحول الحسم الأخلاقي إلى سؤال براغماتي: ما هي مصلحة فرنسا؟ عاصطهاد الجزائريين مثلاً قد يقود إلى التسرد، والتمرد ليس حسناً لفرنسا. ألام الجزائريين ليست موضوعاً يستحق النقاش بذاته، وإنما بفضل انصر الذي قد يسيبه لفرنسا. ألا يذكر هذا بالليبرالية الجمهورية الإسرائيلية التي تنتقد الممارسات الإسرائيلية في المناطق المحتلة من منطلق مصلحة إسرائيل؟

Edwards, Karl, «Nationalism, Human Rights and Interpretation», *Radical*, vol. 12, no. 3 (2001) (Winter 1993), p. 36.

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by J. P. Mayer (New York: [n. p.], 1966) 1981, vol. 2, pp. 504-524.

Tzvetan Todorov, *On Democracy: Nationalism, Racism and Ethnicity in French Thought* (1994) translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. 194-207.

رابعاً: الأمة والمجتمع المدني

تبين في الفصول السابقة أن مفهوم المجتمع المدني قد عبر عن مفهوم وضوئه مختلفة هي تاريخ تطور الفكر السياسي، بحيث ترتبط الدلالات بالمدنولات في سياق تاريخي معين، وقد قصد به توماس هوبز في منتصف القرن السابع عشر المجتمع المنظم سياسياً عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد. وبالنسبة إلى جون لوك يعني هذا المفهوم وجود مجتمع منظم سياسياً في دولة ينظم تشريع وتفسير ومن القانون الطبيعي القائم من دون دولة وفوق الدولة. بالنسبة إلى روسو في القرن الثامن عشر فإن المجتمع المدني هو المجتمع صاحب السيادة. إنه المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة لبتاعه فيها الحاكمون والمحكومون. في حين استخلصا من مونتسكيو، أو أخذت على أفكار مونتسكيو تسمية المجتمع المدني في سياق بحثه عن انبثاق الأرستقراطية البسيطة الشريفة، وتمتعرف بها من تسلطة والقائمة بين الحاكمين والمحكومين. ولاحظنا عند تحليل التقسيم النظري بين العائلة والدولة بحيث ينسبهما ويفصل بينهما في الوقت ذاته، محترفاً حيزهما في حدود، ومخترباً حيزه بانتقاله على هذه الحدود نفسها. ورأينا عند دو توكفيل بشدداً على دور المنظمات المدنية الفاعلة في نطاق الدولة بالمعنى الضيق، ولاحظنا محاولة غرامشي القفز على التعريف الماركسي للمجتمع المدني كمجتمع برجوازي وجعله النطاق الذي تتم فيه الهيمنة الثقافية، خلافاً لعملية السيطرة التي يميز المجال السياسي، وكنا قد عرّفنا في الفصل الأول على بعض المفهوم التي تشغل المفكرين المعاصرين وتناقضات مفهوم المجتمع المدني الذي يروحن له. ومن ضمن ذلك أزمة اليسار في إيجاد ذات تاريخية بديلة ترتبط بدورها بعملية التقدم التاريخي، ومن ضمن ذلك أيضاً انعزوف عن الأحزاب لسياسة، ومحاولات العودة إلى العمل الأهلي كمدلل للعمل السياسي.

وينفض النظر عن أسباب إعادة الاعتبار لفكرة المجتمع المدني في العرب، وإن وراءها تطوراً تاريخياً طويلاً لخصناه في الفصل الأول، بستة منفصلات مهمة في العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. ولذلك فإن عملية استيراد مفهوم المجتمع المدني المعاصر اتجاهاً إلى العالم الثالث أو الوطن العربي، قد يعرّج الصراع من أجله من أي محتوى. وتأخذ مثلاً على ذلك،

المتناقشات الدائرة غربياً في المرحلة البرهنة حول دور الأحزاب أو اختزيمه من الأحزاب كما نسمى حالياً في ألمانيا (politik verdrossenheit) والضرورة هنا ما بعد حداثة ذات علاقة بتأسيس الديمقراطية كجهاز دولة من ضمن الأحزاب الحاكمة والمعارضة، كما أن لها علاقة بالصراع بين الإيديولوجيا الحزبية والمشهدية الإعلامية، التي نتج عنها الأحزاب جميعاً إلى تبني الحطاب الإعلامي وغير ذلك. وهناك من يفتوح أن الأحزاب في الغرب لم تعد تنتمي إلى البحر الذي يشمل مجمل المجتمع المدني^(٣٠) كمجال الحوار والاتصال العقلاني في المؤسسات الاجتماعية الطوعية خارج نطاق سيطرة الدولة. ولكن بغض النظر عن الفائدة العلمية والعملية المرجوة من إطلاق أو عدم إطلاق تسمية المجتمع المدني على الظواهر الاجتماعية/ السياسية قيد البحث، وعن أهمية دور التسمية في فهم دور الأحزاب، يطرح السؤال: ماذا يعني إخراج الأحزاب السياسية من المجتمع المدني في دول غير ديمقراطية، مثل بلدان الوطن العربي، في وقت يصبح فيه المجتمع المدني تقليعة دارجة؟ إنه يعني، إذا استوردنا هذه المفكرة، التقليل من دور الأحزاب على أقل تقدير، لتكون الممثل إما المنظمات الأهلية، وإما البنى التقليدية للمجتمع، أو أن تكون مختلف الحركات الإسلامية السريعة عن الحرية والعمل الحزبي هي البديل السياسي/ الاجتماعي. وما هي المؤسسة البديلة للحزب السياسي، في عملية بناء الديمقراطية، في دول نفتقد إلى الديمقراطية، ونوسع أزمتهما الحزبية التي انعدام الديمقراطية، وليس إلى نخبتها من الأحزاب؟

هذا مثال على إخراج الأفكار عن سياقاتها التاريخية وعرضها للبيع جاهزة. كما يعرض الكومبرادور الاقتصادي بضائع غريبة جاهزة. ولكن «استيراد الأفكار»، وهو أمر لا يهمل منه طائفة نحن غير قادرين على تصديرها، ليس كومبرادوراً تقنياً، أي لا يجيء بها جاهزة لتعيد تشكيل السوق المحلية بحسبها، وإنما يحاول خلافاً لزميله الاقتصادي أن يفهم كيف أنتجت وفي أي ظروف ولماذا؟ عندها تصبح عملية استيراد الأفكار عملية مفيدة في البناء المعنوي المعنوي خلافاً لزميلتها الاقتصادية.

(٣٠) انظر مثلاً: Larry Diamond, «Rethinking Civil Society: Toward a Democratic Consolidation», *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 3, July 1994, p. 3.

وكذا أن استيراد الأمة كنمط أو كنموذج، لا يخلق أمة ولا قومية وإنما كاريكاتيرات لحركات قومية كذلك، فإن استيراد مفهوم المجتمع المدني على أنه مجموعة من المنظمات غير الحكومية، على أهميتها، يخفى وهماً بالعمل السياسي الديمقراطي في أفضل الحالات، ويؤدي في أسوأها إلى انفلاق أوساط واسعة من الشعب عن العملية الديمقراطية واعتبارها قضية نخب منسجمة بالتدريس على الوكالات. وكما توجد حروب على الوكالات الأجنبية في الاقتصاد، كذلك يوجد تباين بين النخب الثقافية على وكالات الأفكار. بخاصة أن مؤسسات المجتمع المدني، التي بحري الحديث عنها غالباً ما يتم تمويلها بأموال المساعدات الغربية. والعون المالي ليس بحد ذاته مدعاة للشجب أو للاستنكار، ولكنه يوضح حدود الظاهرة. فالمؤسسات المدنية، وهي ظاهرة مهمة بحد ذاتها، غير قادرة على إعادة إنتاج نفسها بالمعنى البادي، أي أنها لا تتركز إلى قدرة المجتمع على تنظيم ذاته مقابل الدولة، وإن لم يكن بإسهامات أعضاء هذه، بدعم البرجوازية المحلية ذاتها على الأقل. إن عدم قدرة هذه الظاهرة على إنتاج نفسها مادياً ولو بشكل جزئي، لا يقلل من أهميتها، ولكنه يوضح مدى هشاشة التصورات السائدة حول مفهوم المجتمع المدني في المرحلة الحالية في بلادنا. فالمستطعات المدنية التي وصفها دو توكفيل في أمريكا القرن التاسع عشر، وأشاد بدورها في عملية النسيج الاجتماعي كانت من إنتاج المجتمع الأمريكي بالتمعنى انمدي أيضاً، وتنظيمات المدينة القروسطية الأوروبية من دواط حرفية ومهنية وظيفية وغيرها، هي من ناحية قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها مادياً أمام الدولة، أقرب إلى المنظمات الأهلية العربية التقليدية والأوقاف العائلية والطائفية منها إلى منظمات المجتمع المدني الحديثة.

خامساً: الأمة والقومية

كما مر مفهوم المجتمع المدني بعملية نشوء وإثراء تاريخية، كذلك مر مفهوم الأمة بعملية مشابهة. فبينما قصد بها في بداية العصر الحديث، طائفة دينية أو مجموعة تسترك في مكان الولادة أو ذات أصل مشترك متخيل، أو تقاسم الأرض المشتركة نفسها، من الممكن أن نميز اليوم تميزات حديثة، بعد أن مر المفهوم بتفصالات عدة. فبإمكاننا أن

نميز بين الأمة والقومية وبين الإيديولوجيا القومية. كما بإمكاننا أن نفصل بين الكيان السياسي لدولة، والانتماء الاتني أو الثقافي لسكانها. وقد يكون هذا الانتماء أساس الكيان السياسي الإيديولوجي، وقد يكون للدافع الرئيسي من وراء التطلع إلى قيام هذا الكيان، بخاصة عندما يعني التجموع المنتمي إلى ثقافة معينة، أنه موزع بين كيانات سياسية عديدة ويعني نقص الوحدة السياسية، أي يصبح بحاجة إليها، ولكن مع ذلك، تتوفر في عصرنا الأدوات اللازمة للفصل بين الكيان السياسي والانتماء القومي الاتني/الثقافي. كما باستطاعتنا أن نميز بين هذين النوعين من التيارات الفكرية، التي تدعو إلى توحيد أبناء القومية في أمة سياسية واحدة وتحريرهم من الاضطهاد القومي أو واقع التجزئة... الخ. ومسحبح، من جهة ثانية، أن هذا التيار السياسي، قد يحصل نوعة إلى إقصاء كل من لا ينتمي إلى القومية من جسم الأمة، بخاصة عندما يكون ذلك ضمن مصلحته كتأثير حاكم أو كتهديد يسعى إلى السلطة.

إن كل محاولة لإعادة عمقنة التاريخ إلى الورا، وضمن الفوارق والتمفصلات التي أفرزتها العملية التاريخية، كل محاولة لاختزال الأمة إلى مجموعة قومية إثنية و/أو ثقافية، وإلى نوع من التمثيل الرمزي لرابطة عائلية: أب مشترك، رابطة دم، تكوين نفسي مشترك، عقلية أو ذهنية مشتركة، انتماء إلى طبيعة جغرافية مشتركة وغير ذلك، كل محاولة لاتاريخية كهذه تفرد إلى تأسيس تيار قومي ذي إيديولوجيا معينة ولكنها لا تبني أمة.

بإمكاننا اليوم أن نطرح تعريفاً نظرياً للأمة، وأن نسعى ليكون تعريفاً سياسياً، لمجموع المواطنين الذين يشكلون سيادة، أو على الأقل أولئك الذين يطمحون لسيادة ولا شك في أنه في مرحلة التطلع إلى تأسيس الأمة فإن المذاكرة التاريخية المشتركة هي ما يفصل بينها وبين الآخرين (الحارج)، وبالتالي يكون هنالك لقاء بين الثقافة المشتركة والأمة. ولكن من الداخل، تكون الأمة قد تميزت من الانتماء القومي بإضافتها لإرادة السيادة إليه. وهذا ما يميز الأمة من القومية المستوقفة على الاتني أو الثقافي. مع معرفتنا أن إرادة السيادة، لا تلوم وحدها في التاريخ، وإنما هي عنصر في

حادثة تاريخية مركبة، ولكن هذا العنصر بالتحديد، العنصر السياسي، هو ما يخلق الأمة الحديثة^{١١}.

في مرحلة الحداثة الأولى قامت لأمة من خلال توحيد اللهجات والأقاليم في قومية واحدة تتكلم لغة واحدة في انتمئة نفسها التي وحدت أيضاً السوق القومية، وقد رافقتها أشكال متعددة من العنف في فرض هذه اللغة الواحدة والثقافة الواحدة على المجموعات الإثنية المختلفة. ولكن في أياما تنقلب وحدة السويسريين والبلجيكيين والكنديين والإسبانيين (والبريطانيين والفرنسيين والألمان إذا أخذنا المهاجرين يعني الاعتبار) كنظم قدرتهم على الحفاظ على القوميات المتعددة، ثقافة بين ضحاياهم. وهذا ممكن في حالة واحدة فقط، وهي قدرتهم على محاصرة الرغبة في تحويل الانتماء القومي إلى سيادة من جهة أولى، وعلى رفض عمقية الاندماج القسري للقوميات في قومية واحدة، أو رفض تحويل الأمة إلى قومية من جهة ثانية. البديل الوحيد لهذا الحل الوسط هو التطابق بين الأمة والقومية، وتمكين الحركات السياسية القائمة وتنفيذ وحدة أراضيها. وتدل التجربة التاريخية على أن هذا النوع من التفكير قد يكلف كثيراً من سفك دماء أغنى بكثير من العيش سوية في حلول وسط. تفصل بين الأمة والقومية، وخاصة أن الدول التي تخرج عدة من هذه التوحيدات المتعددة القوميات. مرعدن ما نكتشف أنها هي أيضاً متعددة القومية أو تحوي أقبليات قومية كبيرة.

نقد توقع الساركسبور أن يوحد رأس المال السوق القومية محولاً البرجوازية إلى التعلق باسم الأمة ومثل كبائنها وأد يتابع عمله في السوق العالمية خائفاً الفرصة التاريخية لزول الحدود القومية، وهي فرض ما نلبث أن تخرجها الاشتراكية إلى حيز التنفيذ.

في الواقع قامت الرأسمالية بتعصده انتماءات بين الأمة والقومية، وتشديد الفوارق بين الأمم المختلفة، كما عززت العلاقة بين الدولة والثقافة القومية^{١٢}. لقد عكست التعاليمات الثقافية في المجتمعات ما قبل

Gellner, *States and Nations*, p. 17

(٣١)

الرأسمالية^(٣٢) تمايزات اجتماعية ليست قومية، ولذلك لم تشكل أساساً نوعي قومي. لقد كانت الطبقات سببية واقتصادية وثقافة في الوقت ذاته. وكانت الفوارق الطبقية تعني أيضاً فوارق ثقافية. وقد حولت الرأسمالية كما ذكرنا في الفصل السابقة الفوارق الطبقية إلى فوارق اقتصادية وصممت بالتالي الفوارق الثقافية بين الطبقات تدريجياً، فأصبحت التمايزات الطبقية قائمة في الثقافة نفسها أو على الأقل هي ثقافة نتج عن أنها الثقافة نفسها. وهي النظرية كانت حدود الثقافة هي حدود القومية حكماً، وتعني في الوقت ذاته حدود الدولة، ولكن عملياً لم يكن هناك تطابق كهذا في أوروبا (تجربة التصنيع الأولى تمت في أوروبا)، الحالة الوحيدة الاستثنائية والتي تحولت مع ذلك إلى الحالة الكلاسيكية لتطابق من هذا النوع بين الثقافة والقومية والدولة في مرحلة التراكم الرأسمالي الأولى كانت فرنسا. وقد أخرج هذا التطابق قسرياً في حالة الأمم المتأخرة، إيطاليا وألمانيا. ولكن في تلك الحالة كانت القومية كتيار إيديولوجي سياسي قد تطورت وأسهمت إسهاماً فعالاً في عملية توحيد الجماعات الثقافية والأثنية، والديورات المعقنة في أمة واحدة، ولم تنح هذه العملية فعلاً في إيطاليا إلى أن حل عهد الفلترزة، لم تتولد الإيديولوجية القومية في هاتين الحالتين من وجود الأمة، وإنما أسهمت هي إسهاماً فعالاً في إيجادها (كأمة تطابق مع الانتماء الثقافي). نشد تحول دمج الثقافة بالقومية بالدولة إلى برنامج، إلى إيديولوجيا، إلى حزب سياسي.

لقد تعرض النموذج الذي يقدم عملية الترسمة (أو التصنيع) تفسيراً لنشوء الظاهرة القومية، إلى نقد حاد، وبخاصة في النقاش بين كدوري وغلمر^(٣٣).

(٣٢) يستخدم علم مصطلح ما قبل صناعية. وعلى العكس نرى اندركسور يفهم بوسيلة الثقافة على سوق الرأسمالية هي جزء جوهري من طبيعة التصنيع. وهو يعتمد في ذلك على دور البيروقراطية الإدارية وعملية دمج الأعمال كآليات تاريخية. وربما يقصر على استخدام مصطلح التصنيع بدل الترسمة. لأنه منذ ذلك عبر نقرأ تطور برزت فيه دور صناعية حرة وأساساً في أوروبا الغربية وآسيا. ولكن حتى في هذه الدول حيث تولت الدولة عملية التصنيع، فإن ما قامت به عملياً هو التراكم التدريجي لوسائل الإنتاج. وعندما بدأت هذه على انقياد بعدد المهمة. لم يراج التصنيع كثيراً في التوحيد، ونهايات الدول إلى أنه معتد.

(٣٣) انظر التجميع على هذا النقاش في Ferdinand Mount, *Dr. Jung Passion, Royal* Instructions at Nationalism & Green Literature, *Supplement* 17 February 1995, p. 17.

وعامة، يستعين الموقف المضاد لهذا التفسير بأمثلة لغواهر قومية شديدة النضوج في بلاد مثل إيطاليا والبلقان، لم يرتفع في أجوائها دخان المصانع عند تطور حركاتها القومية، في حين لم تتطور حركات قومية تسحق الذكر في الدول الصناعية المتطورة في ذلك الوقت.

والحج، إن هذا الاعتراض يقع صحيحة عدم القدرة على التمييز بين الأمة والقومية. فبتحديد هي تلك الدول التي لم يتم فيها توحيد القومية على أساس رسة علاقات الإنتاج وتوحيد السوق والتصنيع، كان يجب أن تبرز الحركات القومية الإيديولوجية ليكون التوحيد السياسي في أمة، هو انصهار الأول والأخير لتوحيد القومية. وهذا ليس المثال الأول والأخير في التاريخ الذي تعرض به الراديكالية الإيديولوجية عن النقص في الواقع. ففي تاريخ الاشتراكية أيضاً أصبحت الاشتراكية حركة راديكالية في تلك الدول التي كانت فيها الطبقة العاملة ضعيفة، وتأخرت فيها عملية الرسة. هنا تلعب الإيديولوجية دور تعويض من تعاسة الواقع. وذلك ليس على المستوى النفسي، بل بالإسهام على نحو فعّال في تغييره.

وتتخذ القومية كتبر إيديولوجي من تناقض غالباً ما يتم التعالي عنه. وهو أن ما هو حكم في نظرية القومية هو استثناء في الواقع، ويتخذ التوتر بين الإيديولوجيا القومية الحديثة والواقع أحد شكلين:

١ - إن القومية المعروفة تعريفاً ثقافياً (ونقصد عادة لغوية) تكون منظمة في عدة دول. ولهذا الانقسام أشكال عديدة قطبها الأقصى أن تشكل القومية أغلبية عديدة في دول عديدة (الحالة العربية)، وقطبها الأقصى الثاني أن تكون أقلية في دول عديدة (الحالة الكردية). فقط في الحالة الأولى يكون توحيد كافة الأحزاب في أمة واحدة ممكناً عملياً إذا تقرر إضافة للشروط الموضوعية، اللازمة، الشروط الأساسية وهو: الإرادة السيادية والنخب الراغبة في إخراج هذه الإرادة إلى حيز التنفيذ. ولكن بعامة، فإن انصهار التوحيد لكي لا يؤدي عمله التوحيد إلى سفك دماء وعمليات تطهير التي وغيرها، هو انفصل بين الأمة والقومية فور الوصول إلى السيادة، بحيث تنسي الأقليات إلى الأمة من دون أن يفرض عليها الأسماء إلى القومية.

٢ - إن عدة قوميات تعيش في دولة واحدة معلاقة أكثرية/أقلية واضحة

(إسبانيا وإيطاليا مثلاً) أو من دون علاقة من هذا النوع (بلجيكا). وسطبق هذه الحالة على أغلبية دول العالم، والضممان الوحيد فيها لتجنب الحرب الأهلية أو الانفصال هو الفصل بين الأمة والقومية.

٣ - هنالك بالطبع نموذج ثابت، وهو أن يشكل كافة انتميين إلى الأمة قومية واحدة، وهذا النموذج قائم في النظرية فقط، كما يبدو أنه قائم في بعض البلدان، ولذلك فهو يبدو حائث واقعية خالية من التوتر، ونسوق الأيديولوجيا القومية إلى الانتقال من الحالات الأولى إلى الحالة الثالثة، لكي يزول التوتر بين الواقع والأمثلة، والحق، إن التجانس القائم في فرنسا وألمانيا بين القومية والأمة، تم بكن كفيلاً بحل التوتر الذي يغذي الحركات القومية. وقد شهد البلدان أعنى الحركات القومية في القرن العشرين، وما زالا يشهدان قيام حركات قومية متطرفة. ولم يؤد نوحيد ألمانيا إلى إضعاف هذه الحركات، بل إلى تقويتها، التطابق بين الأمة والقومية غير قائم في الواقع لا في ألمانيا ولا في فرنسا. والشرح بينهما قائم في وعي الحركات القومية.

وينعكس هذا الشرح بشعور التهديد الدائم لدى الحركات اليمينية والقومية المتطرفة من «التنوث الثقافي» والتعددية والأمركة وغير ذلك، إنهم يخشون حتى وسائل الاتصال الحديثة، وما هذه الخشية وهذا الشعور بالتهديد إلا وعي الفرق القائم في الواقع في عصرنا بين الدولة/السيدة/ الأمة والقومية حتى لو جمعتهم وحدة واحدة.

إن الاتحاد الأول للمجتمع المدني ك مفهوم معياري في الدولة الديمقراطية هو في قدرته على الصمود أمام الرغبة لإعادة الوحدة إلى ما هو متصل في الحداث، أي إلى الأمة والقومية. وقدرته على تحديد المسافة الفاصلة بينهما إلى حيز عام مشروع جاعلاً المواطنة تذكره الدخول إليه. عندما يحصر المجتمع المدني بـ «نحن» و«أنا القومي العام» فإنه لا يؤدي دوره الفريد تاريخياً ويتفحص من جديد إلى جماعة أهلية أو إلى بديل من الجماعة الأهلية، وما الجماعة الأهلية المتخيلة إلا القومية. تؤسس معيارية المجتمع المدني أيضاً لجاغته كأداة تحيلية. وما ضرورها كأداة إذا لم يكن هنالك ما يميزها من «قومية»؟

سادساً: الجماعة الأهلية والقومية والمجتمع المدني

يوجد بارثا شاترجي (Partha Chatterjee)^(٣٤) قسماً مشتركاً بين صيفي المجتمع المدني كما طرحهما تشارلز تايلور عند لوك ومونتسكيو^(٣٥)، ويشق تايلور، كما سبق أن أشرنا، صيغتين أو تقليدين في فهم المجتمع المدني من هذين القبلتين. ويعتبر لوك مؤسسة التنفيذ، الذي يعتبر المجتمع نتاجاً لعملية التبادل بين الأفراد، وهو على الرغم من إمكانية نخبته من دون دولة يقتصر إلى الأمر الذي تروده به الدولة، بواسطة وظائفها التشريعية والتنفيذية. في المقابل أتمد مونتسكيو على دور النسيطة الوسيطة الفاعلة بين المجتمع والدولة، وغير المنشقة من عملية التبادل بين الأفراد. وقد طور نلامذة هذا التقليد وفي مقدمتهم دو بوكفيل دور هؤلاء لوكلاء (البنى الوسيطة) إني وحدات غير حكومية (مدنية) يمارس فيها المواطنون نوعاً من الإرادة الذاتية، أو الديمقراطية المباشرة التي تعاش مع الديمقراطية التمثيلية.

ويدهي شاترجي أن التقسيم المشترك الأعظم بين هذين التيارين - هو لغة الحقوق الفردية. المؤسسة في الجماعة، وهو يجد نوعاً من الحلقة المغلقة في محاولة بناء الجماعة على حقوق أفراد لديهم حقوق، كونهم ينتمون إلى الجماعة، وتطور الحدائق على مستويات متوازية ومتزامنين الفرق بينهما هو الفرق بين الجمهورية والليبرالية، وكلاهما تطور تاجم عن رسالة علاقات الإنتاج في المجتمعات:

١ - إطلاقية الفرد.

٢ - إطلاقية المجتمع. وفي كلا الحالتين، التذير والتوحيد تكون النتيجة مجتمعاً فوقياً مفروضاً فوق الجماعات الأهلية والائتمانات العضوية الأخرى بافتراض أنه قائم على التعاقد المباشر بين الأفراد.

Partha Chatterjee, «A Response to Taylor's Model of Civil Society», *Public Culture*, vol. 3, (1991) no. 1 (Fall 1990), pp. 119-152, and *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton Studies in Culture Power History, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Charles Taylor, «Models of Civil Society», *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), pp. 95 (1991) 118.

إن أول نشأة لتفقد هو مجتمع/دولة، وبعد ذلك فقط مجتمع صاحب سيادة وله دولة. وعلاقة الفرد المباشرة مع المجتمع/الدولة هي أيضاً امتداداً للأمة وبالصيغ المتعلقة المباشرة هي نظرية وحقوقية، ولكنها اجتماعياً متوسطة عبر العديد من البنى مثل العائلة. الأهل، الثقافة... الخ. ولكن علاقة الفرد المباشرة مع مجتمع له دولة، ولكنه منفصل عن الدولة، هي التي تخلق حيزاً عاماً هو المجتمع المدني. وهي فترة طفولة الفكر السياسي الغربي كانت نسمة المجتمع العادي تطلق على العلاقات.

والصومية هي محاولة لتحقيق الرابطة النظرية المباشرة بين الأفراد والأمة كرابطة مباشرة في الواقع تجري من وراء ظهر الجماعات الأخرى مثل العائلة، وعلى أساس الولاء المقدس للأمة^(٣٦). مريدة القومية أن تغدو جماعة مقدسة تسائر بولاء وإخلاص الأفراد على حساب ولائهم الأخرى. إن الصومية العازية من وساطة الاستمارات الأخرى، ومن دون المجتمع المدني الذي يفصل بينها وبين الدولة، هي جماعة توتاليتارية تقيم كافة الجماعات الأخرى. وفي الواقع فإن بالإمكان إنتاج الحبر العام لجماعة متحيزة فقط بواسطة جماعات متعددة مثل العنة والنظافة والكنيسة وغيرها. وهل بالإمكان تحيل 'لأنتم' إلى الأمة في أي بلد أوروبي من دون الخدمة النهائية التي تقدمها هذه المؤسسات على مستوى العائلة والحي والغربة، في تربية الفرد وتوجيه بانتمائه الوطني.

الحقد الاجتماعي على حساب حرية الأفراد كملة (موز)، أو على حساب بعض حرية الأفراد (لوك)، أو على حسابها من أجل استرجاعها في حالتها المدنية (روسو)، هو في واقع الحال ليس أكثر من نموذج نظري لتفسير الدولة والمجتمع الحديثين، بإعادة إنتاجها نظرياً. ولكن إعادة الإنتاج النظري هي أيضاً تعبير عن معايير في الحكم على الحالة التاريخية الفاشلة. موقف ليبرالي، موقف جمهوراني، موقف دولتي مطلق. لا ينتج التفقد الاجتماعي القومية بطريقة سحرية ما، ولا في حالة انقومات لأوروبية، كذا

(٣٦) هذا هو السب الذي جعل كاتوليك المذهب ينقلب لثومي هو دولة النيم، في الحركات القومية المتطرفة، كتحريك لسلطة القومية خير عن عدائهم

يبدو أن بارنا شارجي يسيل إلى الاعتقاد. فما العقد إلا محاولة عقلانية لتأسيس موافق مثل: وحدة الأمة، الفصل بين السلطات، الملكية المطلقة وغيرها. بيد أن الانضمام إلى قومية هي قوة دافعة حقيقية لا خيالية (Imaginary)^(٣٧) في حين أن العضوية في "العقد الاجتماعي هي تحرير عقلاني مؤسس على الافتراض أن الفرد هو ذات مرودة بإرادة حرة، وأن المجتمع هو عبارة عن تعاقد بين مثل هذه الذات، وأن شرعية الحكومة قائمة على هذا التعاقد وليس على الإرادة السماوية، لكن الادعاء بأن الناس لا يموتون وهم يهتفون بحياة "العقد الاجتماعي"، وإنما بحياة الأمة لا يشرح الكثير. فلم يكن الهدف من عقد هوبز الاجتماعي أن يفسر لنا من أجل ماذا يرغب الناس بالموت، وإنما كيف يدفع الخوف من الموت إلى إطاعة الحاكم. وفضلاً عن ذلك فإن حقيقة أن نظرية العقد الاجتماعي قاصرة عن تفسير الشهادة لا يعني أن النظريات التي تعرف الأمة قوماً أو أنها قادرة على ذلك. لقد كان بعض الناس، كما يبدو في التاريخ، راغبين بالتضحية بأنفسهم من أجل ما اعتقدوا أنه مصلحتهم، كرامتهم، دينهم، أسلوبهم في الحياة، وأيضاً من أجل ما اعتقدوا أنه عادل. بعض الناس على ما يبدو مستعد لوضع حياته على كفة الميزان عندما يعتقد أن التضحية والتضحية ومشاعر معسة أخرى تعطي قيمة لحياته، ولكن الإيديولوجيا القومية تضيف إلى ذلك كله القدرة على تحريك الناس لنحرب بسبب استخدام جهاز الدولة لها عن طريق الحشيرة والتروية وغير ذلك. كل هذا لا يعني أن التعريف الاتي/ القومي للأمة أكثر صحة من غيره.

لقد قامت محاولة هيجل في فهم الدولة بنظراتها لدى أصحاب العقد الاجتماعي، لأنها تضمنت استيعاب الجماعات الأخرى اللاقومية (المضطهدة السياسية، الجماعات الأهلية) في المجتمع المدني. وهذا الأخير هي الدولة، بحيث تحافظ كل مرحلة على منطقتها وخصوصيتها، ولكن تخصصها في الوقت ذاته إلى المرحلة التي استوعبتها بالتدريج. وهكذا فلكل مرحلة عقلانية، ولكن المرحلة الأعلى هي المرحلة الأكثر عقلانية. ولكن

(٣٧) يقول "مياييه" (Miahi) التي فصلها عن "مياييه" (maginary)، لأن الخيال يبدو خائفاً.

لنحسب بل هو أهدأ وأهدأ. أي يشكل جزءاً أساسياً من الواقع.

الدولة المرحلة الأكثر عقلانية، هي ليست عقلانية إلا إذا استوعبت هي ذاتها المجتمع المدني، وهو القائم على التعاقد، والخيار الحر، والمجتمع المدني الذي يتحول إلى حتمية عمياء من وراء ظهر الأفراد ليس له معنى إذا لم يتوسط سن العائلة والدولة. وكلاهما، الدولة والمجتمع المدني، عبارة عن تجريدات إذا لم يسوعب العائلة قبل ذلك كله جدياً في بيته.

المجتمع القائم على العلاقة المباشرة بين الأفراد هو مجتمع نظري، وفي الواقع يبقى العديد من انتماءات الفرد الأخرى قائماً وينحل بعضها وتتم أخرى، ولكن وجود المجتمع ليس نظرياً فحسب، فقد يتحول الاعتقاد بوجوده إلى قوة سياسية وحقوقية فعلية ودافعة.

وقد يكون المجتمع عبارة عن إعادة إنتاج حديث للانتماء القومي، وقد يكون مجتمعاً حديثاً، وقد يتم تخيله كوطن، ولكنه في الواقع كل هذه العناصر سوية، متميزة ومتصارعة ومتناقضة هي وحدة اجتماعية تاريخية واحدة. وقد يكون الصراع إثراء مبادلاً عندما تتعايش العناصر كمروق في الوحدة نفسها، وقد يكون توحيداً متبادلاً عندما تحاول الدولة أو تحاول القومية إزاحة كافة الانتماءات الأخرى، فقد أدى نشاط رأس المال (التحديث، التصنيع...) التسمية متوقفة على الموقف) إلى دفع الجماعة الأهلية في مسارين متوازيين:

١ - تقليصها إلى العائلة الذرية.

٢ - ارتفاعها إلى مستوى القومية^(٢٨).

هذه القومية هي الجماعة الأهلية المتخيلة عند أندرسون: مجتمع إقليمي ذو زمان فارغ، ولذلك بالإمكان ملؤه بمضمون متجانس. وبما أن هذه العملية نفذت كونياً سامحة لنفسها تدمير الجسدة التي لا تنضم إليها أو لا تطور رأس مال وعملية تصنيع وتحديث خاصين بها. وعلى هامش هذه العملية محاولات متكررة لإعادة إنتاج الجماعة، أو على الأقل لإعادة زوיד المجتمع بأبعاد القدسية والحميمية الصائفة. وقد يعبر عن هذه المحاولات

Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Perspectives*, p. 235.

(٢٨)

عادة تفسير المجتمع المدني على أنه مجموعة من الجماعات الأهلية، وقد يعبر عنها بقومية راديكالية^(٢٩).

وقد شكل العنف الاستعماري حراً لا يتجزأ من هذه العملية في تدمير وتأمير الجماعات. وتركز في المجتمعات المستعمرة ثم تنشأ مجتمعات ودولة ديمقراطية. إلى جانب الجماعات المحيدة سياسياً، لقد حيدت الجماعة الأهلية سياسياً، ولكن لم يحل مكانها مجتمع مدني حديث أو نظام سياسي ديمقراطي. وقد كانت الجماعة الحديثة الوحيدة ذات الثبات النسبي والقادرة على تحقيق ذلك، بين النخب القديمة والحديثة. هي الجيوش. وبقي الفرد، الذي أصبح كمواطر موضوع حكم الدولة، من دون أن تصبح لديه حقوق، وحيداً في مواجهة الدولة الحديثة غير الديمقراطية، بسبب ما يحاوان بعض المصلحين الترويج بأنه لا يوجد وجه حداثة في الموضوع، وأن الفرد في المراحل الثالث اعتماد الاستبداد، ولكن الاستبداد الذي عرفت بلدنا يختلف عن استبداد الحدثة بوجهي اختلاف وتبيين. أولهما أن دولة الاستبداد القديمة كانت أضعف بما لا يقاس من لدولة الحديثة، فقد كانت مركزة في العاصمة وكانت تنقصها ثقافة القمع الحديثة. ومعنى ما فإن الدول الحديثة جميعاً، ديمقراطية وغير ديمقراطية. هي دول شرطة (Police States) قياساً بدول الاستبداد القديمة. وثانيهما أن الحكم كان يتم عبر رمى وسيطة عديدة تقابل المستبد والفرد وجهاً لوجه، وبهذا المعنى لم يتفرد الفرد لا في العظمى ولا أمام المستبد.

أما الاستبداد الحديث تجري عمليات إعادة اعتبار للجماعة الأهلية الثلاثة: الأولى في ما اعدنا على تسميته المحافظة والتقليدية: انتعاش الانتماءات الجهوية والطائفية والتبعية والإلنية، وغير ذلك مما يتفق معه ذهن إنسان الحدثة الخاسر.

وتورط العملية الثانية الدين في إعادة إنتاج الجماعة كأمة دينية. وهي

(٢٩) جرت العادة نظرياً على اعتبار الجماعات الأهلية عائقاً أمام تطور الوحدة القومية، وعلى رؤية القومية كجسدة أهلية مدوية. ولكن تاريخياً قد تتحول الجسدة الأهلية إلى موانع للقومية، ونسب في الغالب لتروسيه والتكاسر التبوليدي فقط. في فلسطين كانت مجتمعات اللاعنون أهم دفعة للقومية الفلسطينية الحديثة، وقد بسطت المحافظة في المجتمعات على التوالي، للقرية وجماعة القرية الحشوية. وكذلك تحول اللاعن إلى قرية بأهمه للانتماء إلى السلطة. وفي الأردن بشجع النظام على تحج حلفاء الانتماءات الجهوية والطائفية. اختارها أداة في تشكيل الوعي الأردني.

اتمازي، «الشرقي» للقومية «المضطربة في الغرب»، على الأمة بأجمعها أن تتحول إلى جماعة مؤسسية، وعلى الدولة أن تتحول إلى أداة في خدمة هذا الهدف. القومية، بما في ذلك المحاولة العربية، ليست رداً من هذا النوع على عملية التحديث القائمة ذاتها.

إن القومية العربية هي واحدة من القوميات «الكبيرة القليلة» في عالمنا، التي لم تحقق حق تقرير المصير بالتحويل إلى أمة سياسية، وحتى إن نجراً بعضها وطرح هذا الهدف كطرح فإنه يبدو خيالياً، ولعل ما قومياً متطرفاً فحسب. ولكن الاستغراب غير الساذج من الطرح القومي العربي مشير للاستغراب بعد ذاته، بحاجة أن عملية توحيد اليهود من قوميات مختلفة في أمة ميسية واحدة تبدو طبيعية للمستعربين أنفسهم. ولكن القومية العربية كما يبدو هي الوحدة العربية الوحيدة المتوافرة على أن تتحول في الوعي إلى أمة حديثة، إلى جانب الانتماءات الأخرى وليس في مكانها^(١٠).

وبذا عدنا إلى النموذج الأصلي الغربي، نجد أنه بين العمليتين اللتين تناوبت ههنا، أي تقرير الجماعة من جهة أولى، والسمو بها من جهة ثانية، إلى مستوى الأمة، يتطور وسط ثالث هو الحيز العام الذي يقوم بالوساطة والفصل بين العائلة والأمة. ولكن هذا الفصل يصبح ممكناً إذا تميز المجتمع المدني من القوم. عندما تتم مماثلة القومية بالأمة، لا يبقى متسع لمجتمع مدني بين الأمة والقومية، أو بين القومية والفرد. عندها تصبح القومية هي الجماعة الوحيدة المعترف بها. أما إذا تميزت القومية عن الأمة، فإنها تصبح

(١٠) لم نستطع التمييز بين القومية العربية الأخرى نظراً لهذا الدور. وفي حين دولة عربية قائمة ههناك صراع حول الهوية العنصرية والعرقية والأشبه بجمهوريه مع الدولة، وحسب الصراع الإيديولوجي السياسي في دولة عربية مثل مصر. بدأ ينفصل صراع بين هويتين، ولكن سرعان ما لم يمد في الحيز حيث يختلف الصراع الثقافي/العنصري تماماً لأسئلة حول الانتماء والهوية. ولكن حتى لو كانت الأمة العربية قائمة في الوعي على الأقل، على شعوب على الهويات الأخرى. بقسمها إليها والتمسكوا، عابثاً. التي لا يزال حيزاً وقعية خارج هذا الموضوع في المرحلة الرابعة. حيث يبدو أن الوحدة العربية تبدو مثلاً مبه في أي وقت مضى. ونحن، إن لم نزال أولاً حول الهوية، وبمقايير العرقية هيمنة تعاقبية، من دون وحدة سياسية، وحده تعيد شغل تلك الصراع بين الهويات. أما بخصوص الوحدة العربية، وطالما على تحقيق المجتمع المدني العربي والديمقراطي. يبدو أن محاولة التمسك بحسب التوحدة العربية تدوير الحزبية، التي تستعاضة بالديمقراطية في البلدان العرب هي شرط حضور أي شكل من توحده العرب القومية بين الدول القائمة.

أكبر الجماعات فحسب. وإن من يحاول تعريف الأمة بالقومية الإثنية بالمماثلة بينهما هو كس يعيد تعريف المجتمع المدني بعد تاريخ تطوره الطويل إلى السوق فحسب.

إن توجه العودة إلى التاريخ الذي يتبناه بعض المفكرين في اختزال الأمة إلى القومية الإثنية، بمصطلحات مثل الأمم الماقبل قومية، هذا التوجه ينفي ذاته لأنه بالعودة إلى الماضي يتجاهل التاريخ، أي يتجاهل العملية التاريخية الحديثة والمعاصرة التي أنتجت الفكرة القومية الحديثة. إن البحث الاختزالي عما يجمع الأمة بالقومية، ثم القومية بالإثنية، ثم الإثنية بالعائلة... الخ، ناجم عن الفرق الحادث بينهما في الوعي كما في الواقع، مع دخول البعد السياسي، أي بعد التعبير انسياسي عن الإرادة القومية.

فقط في لحظة الصراع من أجل حق تقرير المصير تلتقي الأمة بالقومية. وذلك لأن القومية ترتفع إلى مستوى الأمة. في هذه الحالة تكون محاولة بناء سياسية على أساس التمييز بين الأمة والقومية، وذلك باضطراد الأمة السياسية ومنح أوتونوميا ثقافية للقومية، كذلك اختزال المجتمع المدني، في حالة أمة تصارع من أجل كيانها المستقل إلى منظمات أهلية فحسب، هو عملية لانسياس استعمارية، ففي مرحلة انصراف من أجل الاستقلال القومي، تكون المنظمات السياسية أهم منظمات المجتمع المدني، وقد تكون أكثر عدنية من المنظمات الأهلية.

ونكس الإيديولوجيا التحررية ندرك أن ما يتحتم لقاءه في مرحلة التحرر الوطني، هو عناصر مختلفة قابلة لتمايز بعد الاستقلال، في هذه المرحلة يصبح الحكم على المجتمع المدني في قدرته على مواجهة الدكتاتورية وإسهامه في عملية التحول الديمقراطي.

سابعاً: الثقافة القومية والقومية الثقافية

في العام ١٨٨٦ أنشئ إرنست رينان محاضرة أصبحت منذ ذلك الحين قرناً إجمالية لباحثي الفكر القومي في القرن العشرين. في هذه المحاضرة رسم رينان الحدود بين الفكرة القومية القائمة على الإجماع المجتمعي، والتي تُعرف الأمة بكونها اتحاداً طوعاً بين الأفراد الأحرار، والفكرة

القومية القائمة على الترابطية الطبيعية المختصر من أنها معطاة سلفاً.

وقد عرف رينان الأمة بأنها "استفتاء يومي" كعبير عن رغبة بالعيش في جماعة^(١٢١). لم يكن هذا التعريف الأول من نوعه، فقد تناول سيزي في كتاب ما هي الطبقة الثالثة؟^(١٢٢) من العام ١٧٨٨ الأمة كاتحاد ضوعي بين الأفراد، إلى درجة أنه يحدد أحياناً أن الفرنسيين يطلقون تسمية "أمة" على ما اعتاد الإنكليز أن يطلقوا عليه تسمية "المجتمع المدني".

ويذكر ماكسيم سلفرمان أنه على الرغم من إقصاء رينان للعرق والدين واللغة والجغرافيا من تعريف الأمة، فإن خياره يتحدث لغة أخرى^(١٢٣). فالأمة نمتى عند رينان مبدأً روحياً: الأمة نفس ومبدأً روحي^(١٢٤)، وعندما يدعي سلفرمان ذلك فإنه لا يقصد حاجة رينان المشتركة مع العديد من علماء جيله، لرؤية الفوارق الإنسانية من خلال نموذج علمي يقسمها إلى أعراق (وقد آمن رينان فعلاً بالفوارق العرقية). فمسألة القومية بالنسبة إلى رينان ثقافية روحية لا بيولوجية، هنا بالطبع تبرز الحاجة إلى وجود التماثل المشتركة والذاكرة الجماعية، أي أن الجهد الروحي بحاجة إلى ماضي يؤسس. لقد آمن رينان ولم يخف إيمانه، بوجود ثقافة إنسانية عامة قبل الفرنسية والألمانية على وجه المثال لا الحصر، ولكن هذه الثقافة الإنسانية تبقى مجردة، ومن الصعب تعيينها أو وصفها بالصور والاستعارات، كما أنه من الصعب تخيلها مادة لاصقة لمجموعة من البشر. ناهيك عن شحنهم بالحماسة. ولذلك يتحدث رينان عن الماضي المشترك، ذلك الماضي الحي في الذاكرة (المنخيل بلفنتا) وليس ذلك التمت الذي قد يصبح موضوعاً للبحث العلمي، ولكن ليس للشخص العاطفي: "الأمة، مثل الفرد، هي تويج ماضي طويل من الجهد

Ernest Renan, "What is a Nation?" in Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (1990) (London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1990).

Emmanuel Joseph Sieyès, *What is the Third Estate?*, translated by M. Blomel; edited with historical notes by S. L. Finkel, introduced by Peter Campbell (London: Pall Mall Press, [1963]).

Maxin Silverman, *Disfranchising the Nation: Immigration, Race and Citizenship in Modern France* (London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1997), p. 20.

Renan, "What is a Nation?" p. 29.

(125)

والتضحية والإخلاص... لقد صنعنا أسلافنا وجعلونا على ما نحن عليه. السياسي السلطوي، الرجال العظماء، المجده... هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي تأسس عليه التفكير القومي^(١٤). هنا نحن إذا نرى رينان ينتقل من التعريف السياسي الاستثنائي للأمة، إلى مبرر لغوي لها عندما يبدأ بتأسيس مبدئها عبقرياً.

إن الاستعارات التي يستخدمها رينان وغيره من المفكرين في وصف الأمة «نحن» القومي، إن كانت مأخوذة من تراث ثقافي أو من مخزون نفسي ثقافي جماعي مفروض، هذه الاستعارات ليست مجرد أداة وصف، بل هي جزء لا يتجزأ من التعريف العقلاني الذي أقصاه في البداية. فالأمة ليست محايدة ولا متباعدة في العلاقة مع الكليات التي تستخدم للدلالة عليها. وهذه العلاقة بين الدلالات والسلوات لا تنبع من نقاش فلسفي مدرسي قدم حول وافية المصطلحات. وإنما في طبيعة الموضوع نفسه. فالأمة ومثلها كممثل انغمسي نشأ أيضاً بفعل النصوص التي تعد في وصفها، والأفكار المساندة بخصوصها، والاستعارات التي تستخدم في وصفها. وتتخذ هذه أهمية خاصة عندما تشكل جزءاً من الثقافة المهيمنة، فالقومية الحديثة نشأت مع الصناعة والاتصالات التي تجعل بالإمكان الحديث أصلاً عن هيمنة ثقافية أو ثقافة مهيمنة.

والثقافة تكون مهيمنة ليس لتكون أقلية تفهمها، وبهذا المعنى لم تكن الثقافة الثلاثينية مهيمنة في أوروبا القرون الوسطى، ولكن لأن الأكثرية تعتقد على الأقل أنها تفهمها أو، وربما كان أكثر أهمية، تشعر أنها تفهمها. ويخلق انتشار وسيط الثقافة المهيمنة ما نسميه «سب ماء» أو «روح» أو «نفس» الأمة. إن «المنطوق» من وراء سب روح أو نفس أو شخصية أو عقلية أو ذهنية لأمة هو أيضاً منطق تعريف الأمة على أساس غير سياسي، وبجعل تعريف الأمة بأنها استغناء، يومي مشددة نظرية من الممكن الاستغناء عنها. لأن نتيجة الاستغناء هي هذه الحالة واضحة، وقد أجاب عنها «الماضي البهولي» و«الأجداد» و«الأسلاف» وغير ذلك.

فما هو المهم في تعريف ريند لثلاثه الفرنسيه أعضائيه التي تجعلها حصيلة الإرادات الحرة للأفراد، أم استعزاته التي نخلق الـ «نحن» القومي؟ في الواقع إن لكل من الشقين أهميته، وبالنسبة إلى العضائي الذي لم يفتح أن التاريخ الفرنسي يثبت أن هناك «فرنساء» ثقافيه تتجاوز الإرادة الساسيه بتشكيل الأمة، جاءت فرنسا ما بعد الحداثه تثبت نه ذلك، ففرنسا ما بعد الحداثه ترفض أن يكون غطاء الرأس الذي تلمسه بعض التلميذات المصنعات اغريباء، تلفرنسيه إذا صورة في الذهن. ولكن الشق الثاني من التعريف، الشق السياسي، يسمح على الأقل بوجود حوار حول هذا الموضوع، ضمن السواطينه الفرنسيه بين أولئك الذين يريدون فرض صوره ثقافيه معينه (الفرنسيه)، وأولئك الذين يؤيدون التعدد الثقافي، ومنهم عنه غير قليل يقصدون به نوعاً من ألوان بيسون المتحدده (United Colors of Benetton). وصهم أيضاً من غصب أن التخلّف ثقافه مختلفه وحسب.

من الصعب تحليل وضع تنبه في حانئ النموذج الألماني الذي يرفضه ريند. يتحد النموذج الألماني الذي يؤسس الأمة أصلاً على الثقافه (اللغه) (Kulturnation) التي يقتصر العضويه فيها على المنتمين لهذه الثقافه يتخذ في هذا السياق أحد موقفين:

١ - إما أنه يرفض الأجانب على ثقافتهم.

٢ - وإما أن يقبلهم بثقافتهم (وقد يختارهم فيها). وهذا خطر آخر يتسمنه الموقف الثاني).

ولكن محاولة إنسانيه لفرض ثقافه ألمانيه على شابات مسلمات تبدو غريبه بالتأكيد في ألمانيا. فما هو النموذج الأفضل، هل هو ذلك الذي يقبل الآخرين أفراداً ويرفض ثقافتهم، أم هو ذلك الذي يرفضهم على ثقافتهم، يخرلهم فيها أو يدي في «الحالة الأفضل استعداداً لقبولهم على ثقافتهم؟ الصورة أكثر تعقيداً من ذلك، ونسب الأخذ بالانتشار بين ليبرالي تلك البلدان هو «التسامح» مع ثقافه الأخرى، بما في ذلك الأفراد المنتمين إليها. و«التسامح» هو عملية تهيش الفرد وربطه بثقافه بواسطة مفهوم الأصالة (Authenticity). ولكن على أية حال، من الأسهل تخيل المهاجرين الأتراك كمواطنين في ألمانيا من أن نتخيلهم المعتاداً. أما في

فرنسا، فإن الاعتراف بالأجنبي مواطناً، تعني أيضاً تحوله إلى فرنسي. وهذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، وجود تماثل بين المواطنة والفرنسية، كما لا يتطلب الأمر وطنية دستورية فحسب، كما يريد هازرماس للمجتمعات الأوروبية الحديثة.

وبالطبع لا توجد نهاية لهذه القصة، فالأحبي الذي يقبل تفسيراً للفرنسية يتجاوز المواطنة، لا يمكن أن يصبح فرنسياً «مئة بالمئة»، لأنه سيقصه دائماً إحساس بالتمسك بالذاكرة المشتركة والأبطال والأمجاد، التي حدثت عنها رينان، وعندما سيحاول، على الرغم من ذلك، أن يتقصد هذه الأمور، فسوف يتهم بالتظاهر وانعدام الأصالة. ويبدو جدير المشكلة إلى وضع نماذج عقلانية لقولية انتماءات لا عقلانية أو غير عقلانية، بدلاً من انفصل بين الأمرين، أي بين الانتماء إلى أمة انموطية، وهي أمة في العلاقة مع الخارج، وبين مجتمع مدني في العلاقة مع الدولة من جهة أولى، والانتماء القومي من جهة ثانية. إذا كانت الفرنسية تعني ثقافة محدودة تتضمن بحكم التعريف ذاكرة جماعية، فإن الفتاة العربية الشبان أميرية لن تصنع فرنسية، ليس إذا نرعت غطاء الرأس فحسب، بل إذا تألفت بحسب آخر صرعات دور الأزياء الفرنسية.

إضافة إلى خلق الذاكرة الجماعية عن الماضي لبطولي أو انماساوي (وغالباً يكون للكلمتين المعنى نفسه) يتطلب بناء القومية شيئاً جماعياً أيضاً للحروب الداخلية القديمة، والفوارق «الاثنية»، وفرض ثقافة مجموعة إثنية بالقوة على المجموعات الأخرى، والبحث عن الوحدة والسجاس هو الأمر الأساسي في هذا السياق، وتشكل اللغة بصورها واستعاراتها أداة ضرورية في استدعاء الاستجابات «الصحيحة» والإزالة الجماعية المحتفى بها في تشكيل الأمة. اللغة قلب الثقافة المشتركة النابض، والثقافة المشتركة كانت دائماً الواسطة بين الطبيعة والساسة، إلى حد استبدان مفهوم العرق في وظائف معينة، إلى درجة المعرّية اثلاثية تاريخية هي توزيع الثقافات.

لقد ناقشنا طويلاً عملية تحويل القومية إلى أمة أو تعريف الأمة بالانتماء القومي فحسب، أما محاولة رينان، فيمكن تلخيصها بتحويل الأمة

إلى قومية، وهي تؤدي في النهاية إلى التiche نفسها. وقد اتبه القومون إلى تنافسات هذه المحاولة، لأنه ليس بمقدور اتحاد طوعي للأفراد أن يخلق قومية، بأي حال من الأحوال. وبالنسبة إلى أمثال موزيس بارس (Barres) فإن الأمة بالنسبة إلى الفرد كاثرتية بالنسبة إلى الشجرة، والعلاقة بينهما ليست علاقة إرادة حرة. بل علاقة ضرورة: النحس التاريخي، الشعور الطبيعي العامي، قبول الضرورة، هذا ما تعنه بالقومية^(٤٦).

ومشكلة انقومية الثقافية، أنها خلافاً لما تدعيه لا تعبر عن موقف أكثر أصالة قياساً بالقومية السياسية، لأنها بذاتها ظاهرة سياسية ونيار قومي، وليست تياراً ثقافياً في نهاية المطاف. فالثقافة التي يحتفي بها القوميون هي ثقافة قومية، أي ثقافة سياسية. تماماً كما أن الأرض التي ترتبط بها هذه الثقافة ليست مجرد منظر طبيعي وإنما هي أرض سياسية. القومية الثقافية هي في النهاية قومية سياسية، ولكنها ببساطة تطرح توجهاً سياسياً مختلفاً، شوفياً هي العادة.

قبل أن يلقي رينان محاضرتة الشهيرة بنحو عشرين عاماً رد اللورد أكتون على مازيني بطرح نموذج إنكليزي مقابل النموذج الفرنسي، فبالنسبة إلى مازيني والقوميين من أبناء جيله كان النموذج الفرنسي هو النموذج انكلاسيكي. وهو نموذج وحدوي السياسة والثقافة. ولذلك بدت لمازيني حتى فكرة الكونفدرالية الإيطالية خيانة للأمة لأنها تتضمن تفسيرها، والنسبة إلى ديسراطي توري وقومي في الوقت ذاته وحدة الأمة هي ضمان المساواة. ولذا ذكر أننا لما كنا انديمقراطية بوصفها المماثلة بين الحاكمين والمحكومين. ولا مكان في مثل هذا النموذج للتمييز بين الأمة والقومية. فعملية توحيد إيطاليا كانت بعد ذاتها عملية خلق القومية الإيطالية. وعندما توحدت إيطاليا عام ١٨٦٢ كان هنالك حازج إقليم توسكانيا (مولد اللغة الإيطالية) ١٦٠,٠٠٠ إنسان فقط يقرأون ويكتبون الإيطالية^(٤٧). باستثناء روما وفرنسيا اللتين لم تشملهما المملكة. في مثل هذه الظروف تحولت اللغة والأرض

(٤٦) Indorov, *On Human Diversity, Nationalism, Racism and Coexistence in French Thought*, p. 29.

(٤٧) ومن لم يستشها قراءة وكتابة لم يجرها أصلاً. لأنه يست نهجه.

والإرادة السياسية إلى عناصر متشابكة في الإيديولوجيا القومية، وتحولت الإيديولوجيا إلى العصر الأساسي في الوحدة. وتحمل الأمة في هذه الحالة رسالة شاملة للإنسانية جمعاء¹³⁸.

في رد أكتون على ما زني يمثل مبدأ التماسك (Harmony) (أو التناغم) أهمية أكبر من مبدأ الوحدة والتجانس المشتقة من النموذج الفرنسي. واتحد الذي يضعه أكتون بين الدول والقومية هو حد محافظ، ولكنه على أية حال يفرق بين الاثنين. وهذا التفرق يجعل الدولة تتواءم مع قومية أو أكثر في داخلها. وتصبح التعددية القومية من مقومات الحرية وحمايتها من مبدأ الوحدة. وتفصل بين القومية والدولة في حالة أكتون، مثل الفصل بين الدين والدولة. لا ينتج حيزاً عاماً يتوسط بينهما هو المجتمع المدني أو الأمة. وهذا موضع محافظته ولا جدته. ومن أجل القول أن أكتون مثل بقية المحافظين المعادين للقومية، لا يعتبرون الأمبريالية البريطانية والمبدأ الأمبراطوري مناقضاً للتعددية القومية.

ومن أجل إنقاذ الفكرة العقلانية من هذا النموذج الأمبريالي سيكون علينا أن نؤطر التعددية القومية في إطار الأمة ذات السيادة المؤلفة من المواطنين الأفراد. هذا المبدأ الأخير يستثني الاستعمار بالطبع، ولكنه يستثني أيضاً انتحاس اقومي كشرط لوجود الأمة ذات السيادة.

لقد اعتبر كل من روسو وهيردر، وفي مرحلة متأخرة إميل برلين، الكوسموبوليتية (Cosmopolitanism) مفهوماً فارعاً. والشخصية الإنسانية تتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما، وقد يكون هذه العلاقة انتقادية. بل وتمرداً على هذه الثقافة¹³⁹. ويبدو هذا الموقف صحيحاً، فحتى الكوسموبوليتيني يتطور علاقة حميمة بثقافة واحدة يتمرد عليها. ولكن إضافة إلى ذلك فإن الكوسموبوليتية هي امتياز يحصل به مثقفي الدول المتحضرة، فبعد أن نوطدت حقوق المواطن بلامكان الحديث عن حقوق الإنسان، كنوع من

(138) لأمر الذي يذكر شخصيات فيسقة إلى الأمة الألمانية. برمان في سبيل عقله حول... لأمة

العرف ذات الرسالة الإنسانية الخالدة.

Janin Berlin, *The Concept of Nationalism: a Critique with National Facts*, New York (199)

Review of Books (21 November 1991), p. 22

الرفاهية. فأصعبا حقرى المواطن يطورون وجهة نظر مؤسسة على الإنسان. أما أولئك الذين لم يتوصلوا في واقعهم الاجتماعي والسياسي إلى حقوق الإنسان، و"يعصرون" بضائهم بـ "المواطن"، والكوسموبوليتية بالنسبة إليهم هي نوع من الرفاهية.

ويبدو أنه بالنسبة إلى ليبرالية ما بعد الحداثة، لا يشكل الاعتراف بتميز الآخر ثقافياً مشكلة، الإنسان غير المواطن ليس مشكلة، المشكلة تبدأ مع تطلعه للمساواة. بالنسبة إلى ليبراليي اليوم، يبدو التسرد على التجانس والوحدة قانوناً من قوانين الطبيعة، كما كان الإنسان الكوسي بالنسبة إلى ليبراليي التحاصي. ولا يعتبر ليبراليو عصرنا مطلب المساواة على قاعدة غير ثقافية هي قاعدة المواطنة قانوناً طبيعياً. وفي حين يرفض أولئك توحيد القوميات المختلفة في دولة واحدة بحجة القتل التاريخي في يوغوسلافيا وغيرها، لأن قانون الطبيعة يرفض الوحدة ويعيل إلى الفرق، فإنهم لا يرون أن توحيد أفراد مختلفين في قومية واحدة تمرداً على قانون الطبيعة هذا، وحتى لو اعتبرنا التميز الثقافي أمراً طبيعياً، فليس لمفهوم الثقافة إسهاماً يقدمه في حل معضلة المساواة داخل الأمة أو بين الأمم.

منذ أكثر من قرنين اكتشف روسو اللاعودة في الحداثة. لقد تحطمت الوحدة المفترضة بين الفرد والجماعة الأهلية والطبيعية ولن تعود. والطريق من واقع هذا الشرخ إلى مستقبل أكثر عدالة ليس طريقاً طبيعياً وإنما هو طريق تاريخي عبر الحكم العقلاني وعناصره العديدة. ولكن الحنين الذي تثيره ذاكرة الشرخ وهي قائمة شتى أم أبنا خيلاً أو حقيقة، لا تحله الأدوات المعدنية، ومكان التعامل معه هو الثقافة.

بالنسبة إلى روسو كان الحل وحدوياً وشاملاً، وبذلك تضمن الحل المدني أيضاً حلاً لمسألة الحنين إلى الجماعة. فالأمة عنده بديل عن الجماعة المفقودة وضمان للعدالة والعدام، إنهما ضمانان للمساواة ووسيلة ضد الاغتراب في آن معاً. وعلى الرغم من أن الطريق نحو المجتمع الأفضل لم يعد يمر بالطبيعة، إلا أن روسو جعله طريقاً عضوياً محولاً المواطن إلى ما يشبه الخلية في جسم الأمة الحي. وبدلاً من القومية الإنسانية، نرى هنا نموذجاً تحول الوطنية إلى قومية من هذا النوع، وبحسب روسو في رسائله

حول دستور بولندا تحولت المواطنة المدنية إلى قومية، إذ يجب أن تستق كل القيم من الالتزام الجديد إلى الوطن.

بالإمكان انطلاقاً من هذا النموذج، تطوير مواقف دستورية راديكالية كمواقف سيرر، وذلك بتصعيد الحجاب السياسي في فكرة روسو: الأمة هي مجموعة من الناس يرتبطون بسوية بقانون مدني موحد، وتمثلهم السلطة التشريعية نفسها. ولكن بالإمكان أيضاً قلب المعادلة وتنفيج عقيدة روسو إلى شعبيته من نوع جديد، لتتخذ شكل الوطنية المتطرفة التي تقدس وطناً أو أرضاً سياسية بعينها. وتتحول هذه الأرض السياسية (الفنمية أو المرغوب بأن تكون) إلى إطار للثقافة قومية، وهذا النموذج هو قلب للنموذج الذي يمنح الحقوق المدنية للمتمتعين إلى قومية معينة فحسب. ولكنه قلب لا يفيد كثيراً في التخصيص لأنه أيضاً يعاثل بين القومية والمدنية متحويلة المدنية إلى قومية.

بعض المفكرين لا يعبر الوطنية نوعاً من الفكر القومي. فكدوري، على سبيل المثال لا الحصر، يرى الوطنية الإنكليزية والأمريكية صفة إنسانية طبيعية على خلاف القومية التي يرفضها^(٥٠). وهذه الوطنية تبدو له طبيعية ولا يحد فيها معالم الإيديولوجيات القومية: اللغة، العرق، الدين وغيرها من الأدوات التي يقسم بموجبها بني البشر إلى تقسيمات توظف حتى تقرير التحصيل، وهو أساس الفكر القومي بظنه^(٥١). كذلك إساياب برلين الذي يعتقد أن الظاهرة القومية هي نوع من الوعي الملتهب، كرد فعل على الجروح التي يفتتحها عملية التحديث المفروض في جسد الجماعة، لا يعترف كما يبدو بوجود هذه الظاهرة في الحالة الإنكليزية. فالقومية بالنسبة إليه روسية أو بلقانية أو يمكن العثور عليها عند الأقليات في فرنـ وبريطانيا وبلجيكا وكندا وإسبانيا^(٥٢). لا تمثل الوطنيات الإنكليزية والأمريكية مكاناً في نموذج القومي ربما لأنها «مسترخية» أي غير «ملتجة». ولكن التاريخ الحديث يعلمنا أنه حتى القوميه «الممتزجة» قد لا تفل عدوانية عن الحالات

Kedourie, *Anglo-Saxons*, pp. 33-35

(٥٠) انظر:

(٥١) يشق كدوري الفكر القومي في حمله. من فكرة حق تحرير العبيد، ولذلك يحمل

جنودها عبد كاتبة!

Berlin, *Against the Current: Essays on the History of Ideas*, pp. 249-250.

(٥٢)

الأخرى، وبخاصة إذا تعلق الأمر بالدفاع عن «النقاء الثقافي» ضد «التلوث الثقافي»، أو على نحو أكثر حدة، عندما يشهد خطر خارجي المصالح الاقتصادية والرخاء، تتحول «نوطية المسترحية» إلى قومية عدوانية تقود الناس وتعين الولي العام نسيباً للحرب.

ثامناً: حول التعريفات

مثل غابرييل باجلي القومية الإثنية، بلغت ووكر كونور (Walker Connor) نظراً إلى حقيقة أن كلمة (Nation) مشتقة من مصدر (Nasci) باللاتينية والذي يعني أن يولد البرء، ونوعاً لكونور يحمل هذا الاشتقاق الاندغفي مفهوم الأمة بتداعيات مثل: المصدر، النشأة، المولد، العرق. وكانت هذه أيضاً دلالات المفهوم في إنكثيرية القرن الثالث عشر^(٥٣). وفقط عند القرن السابع عشر درج استخدام (Nation) بالإنكليزية ليدل على لقاطنين في دولة معينة، أي ليدل على شعب. يولي هذا التوجه التاريخي أهمية أكبر للمعنى ذي التاريخ الأطول والسبب ما يراه أكثر جوهرية من بقية المعاني، بما في ذلك تلك التي ترجع فقط (١١) إلى القرن السابع عشر. التعريف في مثل هذه الحالة يشبه عملية نزع قشور الثمرة في محاولة للوصول إلى لبها الذي يعتبر أيضاً جوهرها. بهذا المعنى لا تضيف العملية التاريخية ذاتها إلى اللب إلا قشوراً.

هذا التوجه لاتاريخي عنى الرغم من اهتمامه الفائز بالعودة إلى الماضي، لأن التوجه التاريخي لا يحاول العودة إلى «الأصل»، وإنما يولي اهتمامه للعملية التاريخية بما فيها عملية تطور المفهوم تاريخياً. وفي عملية تطور المفهوم يرجح وزن العملية التاريخية على وزن الأصل المفترض، فالبداية أو الأصل هي البداية كما تحددها العملية التاريخية ذاتها.

في لغتنا السياسية الحديثه نطلق تسمية (Internationa) على المنظمات التي تضم دولاً عديدة. ونقول الأمم المتحدة بدلاً من الدول المتحدة، وبسمي العلاقات بين الدول (International Relations) والقانون الدولي (International Law). وفي نظر الباحثين الذين يولون أهمية فائقة للمصدر

Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 93-94.

اللفظي لمفهوم الأمة، ما هذه إلا فوضى في استخدام المصطلحات، بل وفصيلة علمية لا يسكت عليها، فبرأيهم التعريفات الدقيقة ضرورية لأنها تعدد ولائات الإنسان الحديث، والفوضى في التعبير هي فوضى في دراسة الولاءات، وبالتالي في حساب أو توقع السلوك السياسي للإنسان الحديث. فإذا نحن افترضنا أن الولاء القومي ينبغي دوراً أساسياً في تحديد سلوك الإنسان المعاصر، ثم سبنا هذا الولاء إلى الدولة، كنتيجة للمماثلة الخاطئة برأيهم بين الدولة والأمة هي مفهوم (Nation State)، تكون النتيجة توقع سلوك مواطن للدولة، ولكن ١٦ بالمئة فقط من دول العالم نستحق تسمية (Nation State) لأن فيها الولاء للدولة يتطابق مع الولاء للأمة^(٢١)، أما بقية دول العالم، أي ٨٨ بالمئة منها، فهي دول مختلطة تعيش فيها أكثر من قومية (ولا فرق بين الأمة والقومية في تعريف أولئك). لا غربة إذاً أن بفاجتنا اكتشاف انتشار عدم الولاء للدولة، ولكن هو فري الولاء للمجموعات الإثنية/ القومية. علينا إذاً أن نعود للتعريف الاختصاصي للأمة كمجموعة إثنية.

المشكلة إذاً هي السيو العلمي، ولكن الحجة المذكورة أعلاه لا علاقة لها بالتميز العلمي، إنساني قياس منطقي من أبسط نوع، والارتباك في استخدام المصطلحات الذي يذنب أصحاب الدقة في التعبير، لم يجعل أي صحافي أو نصف صحفي يخطئ في توقع ولائات المستعبيين أو الصرب أو أبناء قبيلة تونسي، ذلك لأن التمييز بالسلوك السياسي لا علاقة له بتعريف المصطلحات، وإنما بدراسة الحالة العينية والشروط السياسية والاقتصادية وغيرها في البلد موضوع المراقبة. وليس بمقدور القياسات المنطقية المبنية على تعريفات "دقيقة" لقومية أو الأمة أن تحل محل المعرفة الاصرفية.

والباحثون الذين يدأبون على التوصل لتعريف للأمة والقومية كطاهرة ينساقون من دول أن يدروا، إلى الإيديولوجية القومية والسياسات السياسية الفكرية القومية والحركات القومية بأرائها وعقائدها ورموزها. وهم لا يدركون أنهم ينساقون أو أن البحث بمفاهيم إثنية وأن هذه العملية هي لب المسألة بأكملها. فالمشكلة التي لا حل لها هي عند أولئك الذين لا يستطيعون

لهذه الظواهر ويصرون على ابتداء تعريف اعنسي «الأمة» أو القومية، إنهم لا يريدون (ترسل السؤال) والوقوف في مخالطة منطوية، أي مهم الأمة والقومية من خلال فهم الحركات القومية والتغيرات الأيديولوجية والسياسية القومية. وهذه الأخيرة ليست إلا تعبيراً عن القومية أو الأمة، وبالتالي يجب التوقف ملياً عند تعريفاتها، لكي لا يوجد تعريف تاريخي للمفاهيم من دون ظاهراتها في التاريخ.

وليس صدفة أن تعريف حركة قومية أو فكر سياسي قومي أسهل من تعريف القومية، كما أنه ليس صدفة أن تعريف اليمين أسهل من تعريف اليمين، وما هو اليمين من دون يمين، أي من دون ممارسة اجتماعية تاريخية عينية له؟ إنه شأن غير واضح البند. كذلك فإن تجريداً غير تاريخي هو القومية لا يعني الكثير من دون حركات قومية وسياسات، حتى الجماعات الإثنية التي تشكل البداية، النواة، القومية من دون قوميين ليست معطى لتاريخي. وإنما هي ظاهرة اجتماعية/ثقافية تاريخية. وأن أي بحث أنثروبولوجي متوسط الكفيل يفضح كذب ادعاءات الجماعات الإثنية عن أصولها المشتركة وأثبت أنه ليس إلا عزيمة أو أيديولوجية، وليس بالإمكان دراسة التعقيدات والأيديولوجيا خارج السياق التاريخي مهما بلغ انتشارها صلبه.

لقد سبق الإيمان بالأصل المشترك للقومية الحديثة، ولكن تغيراً جذرياً طرأ على طبيعته وبنية ووظيفته وحدوده إقصائه وشموله. لقد أكد ماركس في كتاب رأس المال أن مقولة إن نظاماً اقتصادياً ما ينتج قيمة فائضة لا يشرح الكثير، لأن ما يميز نظاماً اقتصادياً/اجتماعياً من آخر ليس إنتاج القيمة الفائضة، وإنما كيفية إنتاجها، ومن الناحية المعهجة لا يختلف السؤال هنا. النقضية ليست متوقفة على الإيمان بأصل مشترك وأرض مشتركة وغير ذلك، وإنما كيف ينتج هذا الإيمان. هل ينتج في الشعور الملحمي أم في القصة الطويلة، وهل ينتج في مراكز الأبحاث المدعومة من الحكومات أم في قصص شيوخ القرية؟ وفي ظل علاقات اقتصادية زراعية أم صناعية؟ وكيف تخاض الحروب هنا في نظام مروسي أم بحبوش حديثة؟ إن ما يميز القومية الحديثة ليس انهوية المشتركة والرموز المشتركة والأساطير وغير ذلك، وإنما الإطار الحديث الذي يتم فيه إنتاجها.

وخلافاً لاختزال المفهوم إلى معنى أصلي وجوهري على نمط القومية هي الإثنية. تفقد عملية تعريفه التاريخية كإعادة إنتاج تطوره إلى النتيجة، أن الإثنية أصبحت قومية. وخلافاً لما يعتقد أنثوني سميث ليس للاسم أصل إثني^(٥٥)، وإنما هنالك سياق تاريخي معين يجعل الإثنية يظهر بأثر دحيمي كأنها قومية.

مثل سميث وكونور يؤكده إمرسون (Emerson) أيضاً على أهمية الإيمان والشعور في تعريف القومية، ولكنه أكثر منهم حذراً. تكن القومية (أو الأمة) لا فرق في حائتها أيضاً) لا تشكل المجموعة الأكبر التي تؤمن بأصل مشترك، وإنما هي المجموعة التي تؤمن أنها تشكل أمة^(٥٦). ومع أن هذا التعريف دائري إلا أنه لا يشكل غلطة منطقية (أو دور). فنحن لا نتعامل مع قياس منطقي في هذه الحالة. إذا كانت الإرادة الإنسانية هي العنصر المقرر في تعريف القومية. فمن المنطقي أن ما يصنع القومية هو إرادة تشكيلها وليس إرادة تشكيل جماعة ما تؤمن بأصل مشترك.

إذا أصبر المرء على تعريفات اختزائية لظواهر الاجتماعية بدلاً من تطوير مفاهيمها تاريخياً، تكون التعريفات الدائرية أفضل في هذه الحالة، لأنها تحاول التماس مع الظاهرة ذاتها وليس مع ظاهرة أخرى يجري الادعاء أنها أصل أو جوهر للظاهرة موضوع المناقشة. إن إيجاد تعريفات دقيقة لحدود القومية والأمة هي مهمة مستحيلة، ولكن هذه المحاولات تسمح لنا بتحديد عوامل عيبية وشروط تاريخية يتم في إطارها إنتاج الظاهرة. لقد حاول مثاليين التوصل إلى تعريف كامل للظاهرة في أعقاب لينين، معتقداً أن هذا التعريف ضروري في صنع السياسات، وقد توصل مثاليين إلى الشروط التاريخية التالية لتكون انظاهرة:

- ١ - اللغة المشتركة.
- ٢ - الاقتصاد المشترك.
- ٣ - الأرض المشتركة.

Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, UK: New York: B. Blackwell, 1986).

Corbin, *Environnementalisme*, p. 11.

٤ - التكوين الذاتي المشترك المنجسد في الثقافة المشتركة^(٥٧).

لا حاجة إلى إيضاح أن هذه المفاهيم ليست أقل ولا أكثر علمية من التعريفات الاختراعية الأخرى، وقد كان ستالين نفسه مستعداً لعدم الالتزام بمقاييسه عندما اصطدمت مع سياسته. ولكن من الواضح أيضاً أن كل مقياس من هذه المقاييس وحده يتحول إلى نقطة انطلاق في تشكيل القومية، لو توفرت الظروف التاريخية لذلك. لم يكن تأثير ستالين الكارثي في المسألة القومية ناتجاً من تعريفاته، بل من سياسته، وهي السياسات نفسها التي تطلبت تعريفات دقيقة للقومية من أجل أن تخرقها مرة بعد مرة.

تكمن المشكلة في السبب السياسي الذي يولد باستمرار حاجة إلى تعريف القومية، بحاصة عندما يتضمن هذا التعريف إسقاطات بعيدة المدى على حياة الأفراد والجماعات: حقوقهم، منزلتهم الحقوقية والاجتماعية، علاقتهم بالدولة وبالأقليات والأقليات وغير ذلك. ويسأل السؤال عما إذا كان الوقت لم يحن بعد، في عالمنا المعاصر، لتفكير في السبب السياسي الاجتماعي، الذي بعيد إنتاج الحاجة إلى تعريفات أكثر وأكثر للقومية. وربما أن الأوان لأن نهتم بحقوق فردية وجماعية غير مشتقة من هذه التعريفات، وإنما من مضمين مدنية أكثر كونية من المواطنة، هي المساق الحقوقية الكونية للمواطنة يصبح بالإمكان أيضاً، تقديم التعامل مع الفوارق بما في ذلك الحق في التعبير الثقافي في إطار من المساواة الحقوقية الكونية للمواطنين.

Joseph Stalin, *Maoism and the National and Colonial Question*, a collection of articles and (٥٧) speeches, Marxist-Leninist Library: 1211 London Lawrence and Wishart, [1942]: pp. 5-12

الفصل الخامس

واقع المجتمع المدني وفكره:
حوار عربي

أولاً: مناقشة حول المجتمع المدني

كما في بقية أنحاء العالم الثالث تم نفع الحياة في مفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي، في سياق مناقشة الخيارات الديمقراطية التي تطرحها أزمة الأنظمة السلطوية العربية الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية. وقد تم على الساحة العربية استحضار المناقشة الدائرة غربياً منذ ثمانينيات الأزمة البولندية. حول دور المجتمع المدني في مواجهة الدولة التوتاليتارية.

وقد بيّنا في موقع آخر تاريخ مفهوم المجتمع المدني والتفسيرات والمدارس الأوروبية المختلفة في التعامل معه، والتي تؤسس لمواقف إيديولوجية وحترقية مختلفة بالنسبة إلى علاقة الفرد/المجتمع/الدولة. وعلى أية حال، فقد نقلت مناقشة المجتمع المدني، التي تطورت بعد سنين من التمثيلات والتميزات، إلى سياق تاريخي مختلف تماماً.

وإعادة الاعتبار الجارية حالياً للمجتمع مقابل الدولة، والتي تجعلها عملية إعادة إحياء المجتمع المدني في تنابها، تحمل أيضاً، بما فيها من ابتعاد عن السياسة، مخاطر تحميل رأسمالية تابعة غير منتجة ما لا تحتمل من دور الدور التاريخي للطبقة الناشئة الأوروبية التي حولت مفهوم المجتمع المدني في عصر الثورة البرجوازية إلى مفهوم سيادة الأمة لتصبح هي الأمة.

ومع ذلك فإن حصن المناقشات الدائرة حالياً في الوطن العربي حول تعثر التحولات الديمقراطية في الوطن العربي بمفهوم المجتمع المدني، على الرغم من أنها مقتصرة على ظهور لا علاقة لها بإعادة إنتاج المجتمع لذاته مادياً وروحياً مقابل الدولة، وهي المؤسسات الأهلية من جهة أولى،

والانتفاضات الشعبية من جهة ثانية^(١١)، فهو دليل على محاضر التحول من الدولة الاستطوية أكثر مما هو دلالة على التحول إلى الديمقراطية. وقد تلعب الانتفاضات دوراً في إثارة الحاجة إلى الإصلاحات الديمقراطية من أعلى كما علمتنا التجربة، وبذلك تؤدي، خلف شعار الخبز، دوراً ديمقراطياً من دون أن تدري. وهذه الحقول بعد ذاتها لا توفر علينا إذا عتاء البحث عن إجابة عن السؤال: متى يجب نظام ما على انتفاضة شعبية بالعموم الحزبية، ومتى يجب عليها بمحاولة احتوائها بإصلاحات ديمقراطية من أعلى؟ كما أنها لا تعني عن ساقطة السؤال الأساسي في المرحلة الراهنة في الوطن العربي وهو: لماذا تبقى الإصلاحات من أعلى السائدة في يد السلطة تطورها متى شاءت وتصلبها متى شئت، في حين فقدت السلطة نفسها، التي بادرت إلى الإصلاحات من أعلى، المبادرة في دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية؟ لا تتوقف الإجابة النظرية عن هذا السؤال على بحث مفهوم المجتمع المدني بالمعاني المستوردة الجامعة، أي بعد أن تمت عملة ديمقراطية ولبرنة الدولة في الحرب وبعد أن طغى المجتمع المدني بحيث لنفسه عن مكان مميز خارج السياسة، وإنما بمعنى توسيع نطاقه ليشمل "الطاقة الاجتماعية السياسية المتحركة لخوض معركة الديمقراطية في الدولة".

يسير علي التكرار إلى أنه في الجزائر وحده قدّم أكثر من ٢٥ ألف منظمة واتحاد ورابطة وجمعية غير حكومية، منذ انهيار النظام الحزبي الذي كان سائداً هناك في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨^(١٢). ويذكر سعد الدين إبراهيم رقم ٧٠ ألف منظمة غير حكومية في الوطن العربي^(١٣). كثير من هذه المؤسسات وبخاصة في مصر والجزائر، وبخاصة تلك التي تقدم خدمات اجتماعية

(١١) نظير بيده: أهل الديمقراطية يطلبون: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، في: المجتمع المدني في الوطن العربي ونوره في تحقيق الديمقراطية - بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(١٢) علي التكرار: من الأحزاب بالدولة إلى اكتشاف الديمقراطية المستقبل العربي، العدد ١١، العدد ١٥٨ (نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ٧٧.

(١٣) Saïd Eddin Ibrahim, *Armed Society and Prospects for Democratization in the Middle East*, (٢٢) in: Augustus Richard Norton, ed., *Crisis in the Middle East, Social, Economic and Political Studies of the Middle East*, Vol. 2 (eds. London, New York: Brill, 1993-1995), p. 21.

ومساعدة وتربية دينية وبعض المؤسسات المهنية. تسيطر عليها قوى دينية (إسلام سياسي، قوى سلطوية، قوى دينية، تقليدية محافظة)، ويسيطر ناشطو العمل الوطني القومي واليساري سابقاً وحريجو العمل النقابي القديم على أشكال أخرى من التنظيم، وبخاصة مؤسسات حقوق الإنسان ومراكز الأبحاث وغيرها من المؤسسات التي تهوى تسمية «مؤسسات المجتمع المدني»، ويبحث أولئك عن استراتيجيات مختلفة للتغيير. مدعومين بفشل العمل الحزبي القومي واليساري، إما بسبب فسخ السلطة، وإما بسبب التحالف مع السلطة، أو مدفوعين بعملية احتراف (Professionalization) للعمل السياسي والاجتماعي، بحيث أخذت تجد لها تمويلاً في صناديق الدعم الأجنبية للمنظمات غير الحكومية بعد إفلاس العمل الحزبي. والحق، إن الاحتراف أو التهميش ليس ظاهرة سلبية فحسب، ذلك لأنه يحصل في ثيابه بعض جوانب عقلنة ما كان في السابق من الانحادة، وانحجاسة، وتقديس التقاليد وغير ذلك. ولم تكن هذه مقلوبة، وبخاصة عندما كانت أموال الداعم للأحزاب تقدم من قبل الأنظمة الثورية المحاورة بهدف شراء الولاءات السياسية. وقد استغل ناشطو العمل السياسي والاجتماعي الهامش الضيق الذي تتيحه القوانين العربية للعمل الأهلي خلافاً للحزبي من أجل ممارسة التأثير في مجالات محددة على الأقل.

لقد انشرت هذه المؤسسات إلى درجة تحولها إلى ظاهرة في أوساط نخب المثقفين وبعض فئات الطبقة الوسطى التي قادت العمل الوطني في المرحلة الثورية، وخلافاً للنسب التقليدية تكمن مشكلتها النسبية للأساسية في عدم قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها اجتماعياً وانفصالها عن عملية الإنتاج المحلية اقتصادياً، وبالتالي عدم تعبيرها عن قوى اجتماعية حقيقية ولو كانت برجوازية محلية مثلاً، إلا في حالة منظمات العمل الأهلي والكاهن الاجتماعي التقليدية من أوقاف ولجان وزكاة، والتي يدخل التعزوف عن أساسها في صلب تعريفها^(١). ولكننا نبقى مع ذلك أمام ظاهرة تشير إلى

(١) نذكر أميكارينو وبحر سميتي المجتمع المدني المتشترتين في الأدبيات الغربية التي تعبئة التقليدية والجمعية الليبرالية، وبكلمات أخرى تلك التي تعتمد على العضوية، وذلك التي نستخدم دور المؤسسات الطوعية) تعريفهم معددين أو محددين على الأقل دور الدولة. انظر: Annika Kaba, «Gender, State, and Civil Society in Jordan and Syria», in: Chris Hann and Elizabeth Dunn (eds.) *Civil Society: Challenging Western Models* (London: New York: J. P. L., 1998), pp. 155-177.

جانب مهم من عملية التحديث الجارية في الوطن العربي - تنوع وازدياد تركيب البنية الاجتماعية، ارتفاع في عدد الأكاديميين، نشوء مؤسسات متخصصة في مجالات الثقافة والتقنية والاتصالات وغير ذلك تستنفذ قدرة الدولة وحدها على الاستيعاب والرقابة، فتضطررها إلى الدخول في حلول وسط من ضمنها السماح مع نشاط المؤسسات غير الحكومية.

وعلى الرغم من حديثنا السابق عن الفكرة المستوردة، فإن أهمية المناقشة حول المجتمع المدني، أو «صناعة المجتمع المدني» القائمة، ينبغي استيراد المفاهيم ونقلها بحية الأمل العالمية من دور الدولة. لأن رواج الفكرة يتقاطع مع مصلحة محلية حقيقية بالبحث عن البديل للدولة السلطوية. وهذا التقاطع لا ينفك يشير إلى المصلحة الملحة، بالبحث عن بديل للاستبداد وإلى نقاد صبر فئات واسعة من المجتمع من تحمل الأوضاع القائمة من دون أن يقدم بديلاً سياسياً ديمقراطياً في العمل السياسي. ومما يعقد قضية العزوف عن ساحة التغيير السياسي هو تزامن البحث عن البديل للأوضاع القائمة مع انهيار النموذج الذي صممه الدولة في دول المعسكر الاشتراكي ونعاسته المعروفة في بلدانها، ولم يمر هذا الانهيار الشرق أوروبي للحلول التي تطرحها الدولة من دون أثر على أولي الأثباب.

كما تقاطع الاهتمام المتنامي بفكرة المجتمع المدني مع ازدياد الاهتمام في الدول الصناعية المتطورة بسياسة صندوق التنمية في العالم الثالث بعد إخفاق سياسة المعونات في الستينيات والسبعينيات. ويبحث عدد كبير من السموين العربيين في العائم الثالث ومن ضمنه الوطن العربي عن شركاء خارج الدولة وخارج البنى التقليدية في الوقت ذاته^(٥٢). وغالباً ما يتم تجاهل هذا العامل أو معالجته بالشعارات. فالمعظمات غير الحكومية التي تتلقى اندعم المالي تميل إلى تجاهل جدول أعمال المؤسسات المناحة وأهدافها وبرامجها، في حين تواصل التنظيمات الإسلامية وبعض الحكومات العربية

(٥٢) انظر في هذا السياق المقالات التي أحرها هتري ديغان مع مدير جمعية أوكسفورد. ومع الوزير الإسرائيلي لشؤون التعاون والتنمية ما وراء البحار. منشورة كالتقائسات في كتابها: Houthi, *Third World: The Politics of the Middle East and Africa* (London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1986), p. 46.

التي ترى أنها يجب أن تكون عنوان الدعم المالي الوحيد، اتهام المؤسسات المالية بالامبريالية والتأمر والاستعمارية لجديدة. ولا شك في وجود جدول أعمال لدى الممولين الغربيين. ولكن قصرها على الاستعمار الجديد هو تبسيط لا يأخذ في الاعتبار التغيرات البنيوية التي طرأت على اقتصادات الدول الغربية بما في ذلك علاقاتها مع دول العالم الثالث، كما لا يأخذ في الاعتبار أن المؤسسات غير الحكومية وحتى الحكومية العائمة في مجال التعاون والتنمية في العالم الثالث أصبحت أيضاً في الغرب، كما في البلدان العربية بعد أزمة العمل اليساري والقموي الحزبي، ملاذاً للعديد من العناصر ذات الماضي اليساري أو التحرري، الطلابي على الأقل، ممن يحاولون التأثير في برامجها. وينبغي رؤية أن هذه العناصر تعمل متأثرة بنظريات المجتمع المدني في الغرب، إضافة إلى نظريات العمل النسوي وتحولاته، بوعي أو من دون وعي، استنسخها في بلادنا.

نقد «عرفت أنبلدان العرب» عموماً بالحق بالانحياز الطوعي الذي نصت عليه المادة الحشرون من إعلان حقوق الإنسان عام ١٩٤٨، ولكن هذا الاعتراف تآكل عبر سلسلة من التقييدات التي غرضها القانون المحلي أو فرضتها الإرادة الاعتبارية للحاكم المحلي. وتفرض المادة الثاية من قوانين الاتحادات السورية والنسورية والليبية والنوسية والمادة ٢/٣ من القانون اللبناني، قيوداً على النشاط الاتحادي لاعتبارات أمن الدولة وحتى أمن نظام الحكم فيها^(٦٦). ولكن أهم القيود المفروضة هو التمييز بين النشاط السياسي غير المسموح به للمنظمات غير الحكومية، والنشاط الأهلي المسموح به - والحدود بين الأهلي والسياسي متغيرة - ولكن سلاح توسيع «السياسي» بلوح دائماً فوق رغبة الاتحادات.

كانت المنظمات غير الحكومية في الماضي خيرية الطابع^(٦٧). وكان أبناء الطبقات الميسورة يحتلون قياداتها كنوع من المنزلة الاجتماعية. وأيضاً كنوع

(٦٦) علي اصصاوي، «المنظمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي»، شؤون عربية، العدد ٧٥ (شون/أكتوبر ١٩٩٣)، ص ١١٤ - ١١٥.

(٦٧) وما زال هذا التقليد قائماً في تسمية المنصمات غير الحكومية قديماً نورزات المنزول الاجتماعية في الوطن العربي، مع أن العمل التجاري لم يعد غالياً عليها.

من تأكيد الترابطية الأهنية (Communal Ties) التي تربط المجتمع بعضه ببعضه الآخر في غياب منظومة واضحة من الحقوق والواجبات، وفي غياب سياسة وفاء اجتماعي على الرغم من انقسام المجتمع إلى طبقات بالمعنى الاقتصادي الحديث لتطبيقه. أما المنظمات غير الحكومية المحاصرة، فيستغل قياداتها أبناء انضمة الوسطى العليا والدنيا وتطمح إلى تجويز العمل الخيري باتجاه التأثير في سياسات الدولة في مجالات جزئية. ويخلف العمل «غير الحكومي» عن الخيري بأن هدفه هو التأثير في السياسة والتخفيف، في حين يختلف عن العمل السياسي في تعامله مع الجزئيات من دون تقديم تصور عام بديل في الحياة السياسية، أي من دون أن يهدف إلى تغيير السياسة القائمة ونظام الحكم.

وتنعكس جزئية الاهتمام في جزئية العضوية أيضاً، وفي تجانس تركيب هذه المنظمات وعدد شعبيتها وعدم شمولها لقطاعات من المواطنين ذوي الأصول المتباينة والاهتمامات المتباينة، ولذلك أيضاً يغيب تضام في ما بينها على الصراع داخليا، ويقر هذا التجانس في التركيب والاهتمامات والمستوى الثقافي والحوافز الإيديولوجية، درجة التسامح العائبة القائمة فيها ومهولة تطبيق الإحراجات الديمقراطية، ولكي هذه الحقيقة ذاتها تلقي ظلالاً من الشك على مدى ديمقراطية هذه المؤسسات الداخلية، ومدى صلاحيتها في ظل هذا التجانس كأداة للعودة على الديمقراطية (Democratic Habituation)^(٨١). إضافة إلى ذلك فقد يسمح التجانس الاجتماعي والإيديولوجي بغياب الشكليات الإحرائية ونظور أوليغاركياب صغيرة مستنيدة في أحضان علاقات حميمة، لتصبح هذه المنظمات شكلاً جديداً من أشكال «السي الأهلية» ونحظى المنظمات غير الحكومية المتداخلة مع البنى التقليدية والعشائرية، وبخاصة في بلدان الخليج العربي، بهامش أكبر من الحرية حتى في نقد السلطة ولكن الطبيعة الاتحادية لهذه المؤسسات غير واضحة. وهي تشتت همتها تحركها النوازع من التني التقليدية وليس من الحقوق المدنية.

وعند مناقشة دور «مؤسسات المحصن السنني» في الوطن العربي كما

(٨١) بدأ المصري مثلكه المذكورة أعلاه شعور أمته كبرى من دور هذه المؤسسات في مجال التثقيف في المدرسة الديمقراطية، ثم سبهي بعض النوازع في دورها، على بعض هذه المؤسسات. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ - ٩٩.

ننسى أحياناً، غامباً ما يعقل دور النقابات العمالية والمهنية، وذلك لأن موقعها غير واضح في النموذج الغربي المتأخر والذي يسلم بوجودها التاريخي ودورها المبكر، وبخاصة في الأخويات المهنية القروسطية كنواة لمجتمع المدينة، ولكنه لا يأخذ في الاعتبار دوره الأساسي المتميز في إنتاج المجتمع المدني الغربي الحديث، لاستيماً في تحويل الحقوق الاجتماعية إلى جزء لا يتجزأ من حقوق المواطنة، أما في الوطن العربي، فما زال دور النقابات، بخاصة في الدول التي تسمح بنوع من حق انتخابها ديمقراطياً، تاسيمياً بالنسبة إلى أي مجتمع مدني مقبل. وقد أثبتت الحركة النقابية أنها قادرة على لعب دور حاسم في عملية دفع الدولة العربية إلى إجراء إصلاحات ديمقراطية وبخاصة عند غياب دور فاعل للأحزاب السياسية^(٩٩).

لا نجسد المنظمات غير الحكومية، «منظمات المجتمع المدني»، في الوطن العربي صيغة عربية عن مجتمع مدني فلد البناء، ولكنها في الوقت ذاته ظاهرة تسحق الدراسة وليست مجرد مجموعة من الحالات الفردية. ولكن رد الفعل الثقافي المباشر على انتشارها في مرحلة انسداد البدائل السياسية كان اعتبارها نواة المجتمع المدني^(١٠٠).

ويُخارص هذا الترجمة الذي أود أن أسميه «التوجه الاتحادي الشكلائي» للمجتمع المدني، بالرأي، نقابل إن ازدياد استخدام المصنفين العرب لمفهوم المجتمع المدني داجع إلى التحجج لوضع أداة إبديولوجية جديدة، يد خطاب التحديث المناشئ في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي. ليس الهدف إذاً فهم أفضل لآليات تطور المجتمع المدني، وإنما أداة في مكافحة المد الإسلامي. والدليل على ذلك هو إقصاء البنى التمسيدية الأهلية من تعريفات المجتمع المدني المنتشرة. ولا يعلم هذا الرأي من الصحة، ولكن علينا ألا ننسى أن ما يحاول فضحه من طواعية يبدىها مصطلح المجتمع

(٩٩) انظر مثلاً لبعض دور النقابات النسبية في مواجهة الدولة الأحادية بين العامين ١٩٧٥-١٩٨٦، في: محمد كرو، «المنشؤون والمجتمع المدني في تونس»، في: الظاهر نيت (وآخرين)، الثقافة والموقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ١٠ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٢٢-٣٥٠.

(١٠٠) تعني مركز ابن خلدون في القاهرة، هذه الدراسة، بحيرة وخطوط.

المعني في خدمة أغراض إيديولوجية لا يقتصر عليه، فهذه حال قسم كبير من مفاهيم العلوم الاجتماعية، التي تتضمن جانباً أداتياً إيديولوجياً. ولكن هذا الرأي نفسه يخطئ خطأ فادحاً، إذ يتجاهل حداثة العهد الإسلامي، الذي سخرت هذه الأداة لمواحهته، ويعتبره جزءاً من عمليّة إحياء البنى التقليدية الأهلية. هذا إضافة لتجاهل التغيير الجذري في الوظيفة الاجتماعية والسياسية للبنى التي يعاد إحيائها في ظروف تمايز الدولة والمجتمع ضمن وحدتهما في حداثة المشوّهة.

ويخلط برهان غنيون، الذي يمثل هذا الرأي النقدي، بين المصطلحات «معني» وما قبل معياني ليكون باستطاعته أن يدعي فيما بعد، أن البنى الاجتماعية «ما قبل الدولة»، مثل العشيرة، بقبحها التكافئية وعصبيتها، تشكل جزءاً من المجتمع المعني الذي يبقى بعد تأسيس الدولة. وبحسب غنيون لا يختلف المجتمع المعني عن الدولة بمجرد أنه يطرح سياسة ديمقراطية أخرى، وإنما بنحبيده لأنماط مختلفة من علاقات الأفراد ليس كمواطنين بل كمتبعين لحياتهم العادية، ومعتقداتهم ومقدساتهم ورموزهم^(١١).

وهذا كلام صحيح طالما اعترف بحق الأفراد بالمشاركة في هذه الأمور، ولكن يبدو أن ترتيب الأمور تاريخياً كان معكوساً، إذ تغلب الاعتراف بالإنسان كمواطن ليكون هنالك معنى ما تفردت. وفي وصف إعادة إنتاج البنى الجمعية: العائلة والعشيرة والروابط الأخرى، يصح استخدام كلمة فرد ككلمة فقط وليس كمفهوم. وإن ما يميز هذه البنى هو أن مشاركة الأفراد هي إعادة إنتاجها غائية تماماً، أو متخيلة كغائية على الأقل في توارث هذه البنى. ومن نافل القول أنه لا شيء يعاد إنتاجه كما كان. فإعادة إنتاج العائلة كوظيفة إيديولوجياً لإلجاية عن أسئلة الهوية عند الإنسان الحديث، تختلف عن إعادة إنتاجها كبنية اقتصادية. ولكن حتى في هذه الحالة لا تتحول العائلة إلى اتحاد يشارك فيه الأفراد، بل قد يتم الارتداد إليها كبديل للنشاط الاتحادي في حداثة مشوّهة.

(١١) برهان غنيون، «ماه المجتمع المعني العربي»، دور العوامل الداخلية والخارجية،

المستقبل العربي، سنة ١٩٨٠، العدد ١٤٨ (سبتمبر ١٩٩٢)، ص ١٠٨.

إن الضحية بالتفريق النظري بين المجتمع المدني وما قبل السياسي والأهلي (Community) يعني عدم قدرة هذه المفاهيم على «أن تصنع فرقاً» (to Make Difference) تحليلاً وإيدئولوجياً أيضاً. وإذا كانت السببية العضوية تلعب دوراً مهماً في المجتمعات العربية، وهي تقوم بذلك قطعاً، فإنها تلعب هذا الدور من دون الحاجة إلى تسمية «المجتمع المدني»، وهو مفهوم ينتمي إلى سياق مختلف تماماً عن علاقة الدولة/المجتمع/الفرد. وهو سياق لا يفترض وجود الدولة فحسب (بل كان هو الدولة عند نوماس هوبز)، بل يفترض درجة تطور تاريخي تسمح بتحليل علاقة الفرد/المجتمع/الدولة.

يمثل المفكر المغربي محمد عابد الجابري توجهاً حديثاً على الرغم من كونه بسيطاً للمجتمع المدني. وهو مفهوم ليس أكثر من المجتمع الديمقراطي، مجتمع تحكمه الأغلبية وتتوفر فيه حقوق المواطنين الأساسية والتعددية واستقلالية القضاء^(١٢). وتنتمي مسألة المجتمع المدني برأيه إلى قيم المدنية ومؤسساتها الطوعية مقابل القرية وانتماءاتها الموروثة.

يوضع المجتمع المدني في هذه الحالة مقابل البنى الجسدية، الأمر الذي يعيد إلى الأذهان تمييزات أصحاب العقد الاجتماعي، والسؤال يحسم الجابري هو: أي القيم تحقق في النهاية هيمنة اجتماعية، قيم المدينة أم قيم البداوة؟ وفي الحقيقة بالإمكان تخيل مجتمع مدني يتضمن كل هذه القيم، ولكن مع ذلك بعيد إنتاج نفسه كمجتمع مدني، ما دامت الهياكل الطوعية التعاقدية الاتحادية تحترمه في الحيز العام من قبل الدولة ومن قبل القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة فيه، وكذلك من قبل الأفراد طوعاً أو بغفل سيادة القانون. وقد ينشكّل المجتمع المدني من خلال حوار وصراع بين البنى الجمعية لدفعها تدريجياً إلى الحيز الخاص والبنى الحداثية في الحيز العام، وقيم المدينة ليست بالضرورة ديمقراطية، قد تكون أيضاً توتاليتارية في أسوأ حالاتها، وقد تكون بنى محافظة تعوض من القرية المفقودة، كما لا تفقد فردية المدينة إلى الديمقراطية ضرورة، بل قد تقود إلى تدمير العلاقة

(١٢) محمد عابد الجابري، «الشكل الديمقراطي والمجتمع المدني في الوطن العربي»، المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٦٧ (قانون الثاني، يناير ١٩٩٣)، ص ٥. ويطور محمد كرو هذا الرأي معتبراً المجتمع المدني «فضاء المواطنة والحريات، نظراً لحرره، المنبسط عليه» ص ٣٣٦.

مع الأمة، ثم إلى علاقة مباشرة معها من دون وساطة السى الاجتماعية المحطمة، محولاً الأمة بالتالي إلى نوع من بنية جمعية عامة ومجردة (خاتمة) لا تقل قسمة عن البنى التقليدية، ولكن تقل عنها حجمية.

وكما قد تقود المقابلة المطلقة بين المجتمع والدولة إلى موقف متخلفه معادية للسياسة وإلى تفديس التخلف والولاءات الصغيرة من جهة أولى، والسوق الرأسمالية الكابحة ضد النسبة من جهة ثانية، كذلك قد تقود السدلة المتطرفة بين المجتمع المدني والبنى الجمعية إلى تزييت دولة الأمة أو المجتمع المجرد على حساب الانتماءات والولاءات الصغيرة.

إذا كان المجتمع المدني مجال المؤسسات الوسيطة (صيغة مونتيكيو بحسب نشارلز بايلور) وليس فقط مجال المؤسسات التعاقدية للأفراد مقابل علاقاتهم الطبيعية (صيغة جون نوك)، فإنه من الضروري الإصرار على أهمية كافة البنى الوسيطة. المؤسسات الأهلية والحركات والمنظمات (من التكنائس وحتى الأحزاب السياسية ومؤسسات الدعم المتبادل) كلها ذات أهمية كبرى. ومع أن النزعة القومية تميل إلى إدانتها كجزئية بحكم التعريف، فإن هذه الجزئية تحديدًا هي أفضلينها، لأنه في مثل هذه التوحيدات الاجتماعية الجزئية يجد الناس القدرة للتعبير عن صوت جماعي، كما يجدون إمكانية نسج العلاقات الشخصية المباشرة والتميزه، هذه البنى الوسيطة هي أيضاً الدافع الحاسم عن الهويات الجزئية المتميزة أمام الجماهيرية وصدا الأوليفاركية^(١٢). ولكن قبل إعادة الاعتبار لهذه البنى الوسيطة علينا أن نضيف أنه خلافاً لأوروبا القرن العشرين فإن الأمة في البلدان العربية ليست طاغية أو مهيمنة لتهدد هذه النسب، وإنما هي ذاتها مهددة، بل وغير معترف بها من قبل قوى عديدة محلية وعالمية^(١٣). وبخاصة، فإن تقسيم كاتهورن (Craig Calhoun) أعلاه لنقوى التي تولف المجتمع المدني صحيح بالنسبة إلى المجتمع الديمقراطي. أي لمجتمع أنجز الشروط

Craig Calhoun, *Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-determination* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 297.

(١٢) وليس من قبل المصداق أن يدعي المؤلف نفسه انحرافاً مع انصلاية كيبية، وأن يشاري (Pan-Arabism) أو (Pan-Islamism). مع أن المشترك التوحيد بينهم هو المجتمع.

التاريخية اللازمة لإعادة إنتاج الديمقراطية البرلمانية، والقضبة في بلد حديث غير ديمقراطي، أن البنى التقليدية قادرة على القيام بدور وسيط بين السلطة والفرز، لأنها تلعب دوراً قسيمياً في العلاقة مع الفرد بفضل بنوع من الحماية. ليس كفرد مستقل ذي حقوق وإنما كحماية فيها، ومن خلال اعترافها باستبدادية الدولة وليس من خلال رفضها لها. وليس بمقدور المنظمات ذات الطابع الطوعي القيام بدور الوسيط لأنها قائمة على أفراد، ولكنهم عديمو الحقوق. وربما كانت هذه معضلة هذه المؤسسات الأساسية أنها غير قادرة على تقديم حماية للأفراد أمام تعسف الدولة، أو على إعادة إنتاج ذاتها كإحدى مظاهر السوق المحلية.

تظهر هذه المناقشة التي لا مكان هنا للاستغاضة فيها، أن المسائل المتعلقة بها لا تستند من خلال تدفق تعريفات العسفة المدني. ولا بد من أخذ السياق التاريخي في الحسبان النظري. وفي مراحل تصعيد إرهاب الدولة قد تلعب البنى التقليدية دوراً مختلفاً من وطأة الاضطهاد، ولكن في مرحلة الإصلاح الديمقراطي، فإن هذه البنى قادرة على تبرير الإصلاح من أي معبر، وخاصة إذا احتلت تعدديتها محل التعددية السياسية. أما في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، فقد تشكل هذه البنى إحدى الإجابات عن مسألة هوية الإنسان المعاصر وغريمه.

قد يصلح مفهوم شمولي للمجتمع المدني من أجل إثارة المناقشة ولكن ليس أكثر. فتجاعته التحليلية مشكوك فيها في حالات كالحالة العربية، لا هي قبل حديثة ولا هي ديمقراطية^(١٥).

ويصدق الجابري وغيره من المفكرين العرب، بإشارتهم إلى أن الديمقراطية الليبرالية نشأت من خلال آليات داخلية وعملازة نشأة الدولة الحديثة ذاتها، وأن هذه الآليات قادت إلى تكون المجتمع المدني بمؤسساته الاقتصادية (شركات، بنوك) والاجتماعية (نقابات، ووسطاء) والسياسية

(١٥) يؤكد تحليلي أعلاه، أن حداً ما، وبرهة تقبل من دقة وعممة المجتمع المدني كإحدى تحليلي، وأنصافه التوكيدي على «التربة القوية» في بعض النواحي السياسية، كما دبر عن هذا نقلاً بصراحة عبد عبد الله. Anthony Giddens, *The Constitution and History of Cambridge* (in: pp.), 1983, pp. 2-31

(أحزاب، مجالس منتخبة) والثقافية (مدارس، جامعات، وسائل اتصال حديثة)، في حين أن الدولة في الأقطار العربية، مثلها في بقية المستعمرات، فرضت من الخارج. وقد شكلت الدولة كآداة التحديث الأساسية، أو ورثت عن الاستعمار المؤسسات التي احتاجتها. وقد كان الاستقلال يعني تأميم هذه المؤسسات وتوظيف النخب المحلية، ولم تختلف بذلك عملية رقابة الدولة على المجتمع، حتى في الفترة الأكثر تعذبية ما بين الحربين أو في السنوات الأولى بعد الاستقلال. لقد كانت مدينة ضخمة مثل القاهرة محرومة من مجلس بلدي محلي، حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعندما تشكلت البلديات في الوطن العربي كانت عموماً جهاز دولة أكثر منه اتحاداً محلياً يقدم خدمات للسكان.

إضافة إلى ذلك، فقد كان عامل تعاضد الديمقراطيات الأوروبية هو الأمة، والأمة هي الوجه الآخر للمجتمع المدني. والبلدان العربية لم تكن أمماً ولم تنسأ الأمة وإنما كانت دائماً، بنظر ذاتها أيضاً، متورطة في أزمة شرعية قومية على اعتبار أنها نتاج عملية تجزئة. لم يكن البلدان العربية أمة ولا مجتمعاً، بل دولة فحسب، أو للدولة سلطة (المعادلة التي يطرحها هذا الكتاب هي: دولة/أمة حديثة = سلطنة فقط).

لم تطور الدولة العربية عضوية من خلال علاقة مع القوى الاجتماعية السحلية: رأس المال، السوق، المجتمع المدني، كما لم تطور تدريجياً وظيفتها التعميمية الكونية بتوحيد قومي للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصانحه المتضاربة، وإنما جعلت وعاءً خارجياً يحتوي هذه النزاعات. في مثل هذه الحال نسجل القوى التقليدية نوعاً من المقاومة لأنها قوى طاردة عن المركز، وعند تصبح المقاومة مجرد المقاومة، فيمة تثير الإعجاب بنظر المهزومين لتصبح صفة «مدني» حتى بهذه القوى لأنها أصبحت محملة بمعاني إيجابية.

يحول نزيه الأيوبي التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي^(١١)

(١١) يميز الأيوبي بين المجتمع المدني (Civil Society) وأعرافه المدنية (Civil) الأقرب إلى لدولة والحيز السياسي، وتتضمن تلك الأطراف الاندماج والبروز والأحزاب السياسية. وكان من الأبرز التمييز بين المجتمع المدني والمؤسسات المدنية

جسراً لمرور كل ما من شأنه التقليل من أهمية دور الدولة، ليجد نفسه في النهاية، من دون أن يدري، في موقع واحد مع نظرية صراع الثقافات. لقد نجحت الدولة في رأيه بمحاصرة المجتمع في الخمسينيات والستينيات، وقد حلت انتعاج الكارثية في السبعينيات والثمانينيات. ولكن النتيجة المطلوبة ليست العمل انسياسي وتغيير نظام الحكم في مجتمعات لا يتضح فيها بديل للدولة، كأداة تنمية وتحديث وإنما الطريق الوحيد لتجنب انحصار هي بعث الحياة في كل المؤسسات تحت السياسة للمجتمع المدني بفضح دم جديد وإحياء القوى الاجتماعية المختلفة... وهذه تتضمن المساجد والروايا والأخريات والنضامات، التي عادت القوى الشعبية إلى تبنيها في وقت ما زالت فيه النخب القومية والبسارية تصارع لتحويل مؤسساتها المدنية، بما في ذلك منظمات حقوق الإنسان إلى بني حبيوة قادرة على تحديث المجتمع المدني (ويرجع ذلك جزئياً إلى أنها لم تخلص من رهانها على الدولة)... من غير السكّن إعادة بناء المجتمع المدني في العالم العربي على أساس تشكيل بعض الروابط الصغيرة لها وهناك للتفكير الاستراتيجي أهمية حاسمة ولكن هذا لا يعني التثبيت بالدولة أو سياسة الدولة، بل يجب استيعاب السياسة، في ما وراء أو فوق الدولة، ويفصل بعناهم المجالات الحضارية^(١٧٧).

يقع البحث عن السياسة خارج «ومن وراء» وما فوق الدولة بغير قصد في فرضيات أولئك الذين يطرحون السياسة بعناهم «الوحدات الحضارية»، كمفتاح لفهم الفرق بين السياسة الغربية والسياسة الإسلامية كما هي الحال عند هانتنغتون (Huntington). وكان آخرون قد أفردوا للحركات الإسلامية دوراً ديمقراطياً تلعبه على نحو موضوعي، من دون أن تدري؛ وذلك، بتبنيه دورها بالبروتستانتية والكانفزية في المجال الثقافي الأوروبي^(١٧٨). وتثبت التجربة أن الحركات الإسلامية تلعب دوراً في ديمقراطية الحياة السياسية العربية، ولكن ليس من خلال دورها الثقافي أو الأخلاقي وإنما من خلال

Nazih S. Ayubi, *Overruling the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: CUP, New York: I O Tauris, 1995), p. 101.

Elis Golcberg, «Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egypt», in *Sunni Radicalism: Comparative Studies in Ideology and History*, vol. 33, no. 1 (January 1991), pp. 3-15.

العملية، التسلل، والتكلاسيكية لتأسيسه وتطوير سى ومصالح سياسية جارية عند قوى إسلامية حزبية في مرحلة الإصلاحات الديمقراطية، التي تقوم بها الدولة، أو في سياق أزمة الخلافات الإسلامية في إيران والسودان، أو لتجديد مسافة بينها وبين ندهور العنف المنفلت انفعال إلى أحد أشد أعداء المجتمع بجانب الدولة القمعية، كما نالت عليه، تحالفاً في الحرائر في منتصف الثاني من التسعينيات.

إنه لأمر مدهش أن يعتقد باحث عربي بمستوى الأنوبي أن الحركات الإسلامية قوة مؤثرة معادية للدولة^{١٩٩}، على الرغم من أن العلاقة الفارقة في تحديثها للدين الإسلامي، هو تحولها الإسلام إلى إيديولوجيا دولة أو في معارضة الدولة، والأمر سيان، العداء للدولة (Anti-Statism) هو في المجتمع الحديث توجه معاد للديمقراطية. فالديمقراطية في نهاية الأمر عملية سياسية، هدفها نظام "تحكم" ديمقراطي وحلبة عملها هي الدولة. ولكن الحركات الإسلامية الأساسية ليست قوى معادية للدولة، ولا هي هادفة إلى تقوية إعادة إنتاج المجتمع لنفسه ضد الدولة. وإنما هدفها المعلن هو السيطرة على الدولة، هذه الدولة الإقليمية العربية كما نعرفها. وليسها من شأن دولة قومية، وتفترض الحركات الإسلامية الحديثة وتذوت ضمناً أو علناً الدولة وخطابها القومي وتقوم بأسلمتها^{٢٠٠}. والحركات الإسلامية ليست لاديمقراطية كالعائلة والعشيرة (باعتبارها خارج الدولة أو لا دولة)، وإنما هي غائب معادية للديمقراطية (في الدولة)، إلا إذا أحررت إصلاحاً ديمقراطياً كما يحصل عند بعضها حالياً، وذلك نتيجة لازمة البديل الذي تطرحه ولاندماجها في العمل السياسي والتقاضي وانصاتها مع بقايا العمل اليساري والقومي التي غالباً ما يستخف بها. وليس نتيجة تسيطرها على المساجد والروايا.

يمكن تفهم عزوف بعض المفكرين العرب عن السياسة في المرحلة

١٩٩٩، *Constructing the Arab State*, p. 100

(١٩٩)

(٢٠٠) يفتح الكتاب هذا مع مصطلح Hyper-nationalism الذي استخدمه ليبحث عزز العظمة، كما يفتح مع تلويع سامي ربيد في كتابه: سامي ربيد، الإسلام، الدولة والمجتمع، ترجمة عبد الله العيسى (دمشق: دار البعث، ١٩٩٥)، ص ٥٦ - ٥٧.

الواضحة، عودتهم إلى المجتمع هي نوع من الفروب من كل ما نبت إلى الدولة الفهرية بصله، بسا هي ذلك المؤسسات غير الحكومية الحديثة. وتأكيدهم على المي التقلدية التي نجحت بالصمود أمام قمع الدولة، هو هروب من السياسة كما تمليها الدولة الدكتاتورية، والجماهير بحسب برهان غليون استوعبت مبكراً الإمكانية الوحيدة المتبقية، وفي الوقت الذي كان التردد والذهول غائباً على المثقفين العرب، اكتنفت المساجد بشباب يبحثون عن هوية وإنشولوجيا معادية للدولة. لو كان الموضوع صائلاً هوياً وحسب لاتقفا مع برهان غليون، ولكن التوقع الاقتصادي/السياسي (واقع الحداثة المشوهة)، يطبع كل شيء بطابعه، فقد تحول النشاط الإسلامي عملياً إلى نوع جديد من النشاط السياسي وعبر الحكومي. والصورة معكوسة تماماً عن تلك التي يرسمها كل من نزيه الأيوبي وبرهان غليون، إذ إنه في الوقت الذي انشغل فيه التياران القومي واليساري بالمنظمات غير الحكومية، كان الإسلاميون يحولون إلى السياسة، إلى الدولة.

هل نحن أمام خيارين لا ثالث لهما. إما استيراد حاض لنماذج من عمل المنظمات المدنية في الغرب، وإما اعتبار المؤسسات الجمعية خارج الدولة هي مسرح التغيير؟ هذا الخيار وهم، لأن شغب يقتصر إلى علاقة ناصبه مع الواقع المركب. فكما لا يسكن استيراد الأمان، كذلك لا يسكن استيراد المجتمع المدني. أما وجود مؤسسات جمعية خارج الحداثة المشوهة القائمة، وغير ملوثة بلزتها، فهو وهم. مجرد وهم.

ومثل حوارات أخرى عديدة لا يتماثل الحوار حول المجتمع العربي نفسه، إلا أن ينشئ إلى قطيبي:

١ - حداثنة مستوردة جاهزة تحاول خلق حيز عام مقابل الدولة، ولكنها تحترق ممياء إلى مؤسسات أو المنظمات المجتمع المدني^(٢٢١).

(٢٢١) برهان غليون، إبراهيم المصطفى، على أنه المؤسسات المدنية، بما فيها الأحزاب السياسية والمؤسسات غير الحكومية. Ibrahim, «Civil Society and Prospects for Democratization in the Middle East» p. 28

وهو يتابع تطور هذه المؤسسات في الشرايح العربي الحديث. لكن توجهه لهذه المؤسسات شكلاي: فحقيقة أن قوى معادية للديمقراطية. مثل الحكومات نفسها، وفوق إسلامية تسيطر على -

٢ - محاولة أخرى في التأسيس تروج البنى التقليدية على عرش المجتمع المدني. تذكّر ما تلبث المناقشة حول الديمقراطية أن نتحوّل إلى مناقشة ثقافية، وما كان من المفروض أن يكون مناقشة سياسية حول الوكالة الاجتماعية - أيّاً كان تعريف كلمة اجتماعي - لحصل تصافح ديمقراطية وتطبيقها^(٢٢) في الوطن العربي، إلى مناقشة حول تعريفات المجتمع المدني.

ثانياً: مسألة ثقافة؟

في المناقشات الغربية المنطوقة إلى الدولة والمجتمع في التاريخ الإسلامي اعتاد الاستشراق الكلاسيكي أن ينسب لـ «الإسلام» على افتراض أنه أسلوب شامل في الحياة، تأثيراً تكويمياً: «يمكن وصف الحكم التقليدي في الشرق الأوسط على أنه استبداد شرفي... فالدولة أقوى من المجتمع... وواقع الحكم يساير النظرية الإسلامية في السياسة كما تُفهم في المؤمنين جيلاً بعد جيل»^(٢٣). وقد مع هذا التأثير المفترض تطور المجتمع المدني شرط الديمقراطية الأولي. ولكن هذا التوجه الاستشراقي أصبح عرصة لتفسير بعد اندلاع الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، فجأة تبين للمُشرقين أنه يوجد الكثير من المجتمع والقبيل من الدولة في «الإسلام»^(٢٤). لقد ادعى علم الاجتماع الغربي أن المجتمع الإسلامي كان يختلف إلى مؤسسات المجتمع البرجوازي المستقلة، التي كسرت قبضة

= بعد كسر من هذه المؤسسات، لا يمر في دورها أثناء عملية الديمقراطية، لأنها تؤدي إلى إضعاف هذه القوى (ص ٥). هذه إشكالية مسؤولة عن الحفاظ بين المؤسسات القاعدية في لبنان بالمؤسسات الكويتية، والإنداء به بوصفها متطورة، معربة بـ «الديمقراطية العربية» (ص ٢٣). إن كون هذه المؤسسات طليعة تعريف المجتمع المدني في العرب بعد سلسلة طويلة من الديمقراطية، ونسحق النظام الديمقراطي، لا يعني أن تاريخ المجتمع المدني، تاريخ هذه المؤسسات.

(٢٢) فقد إنه لا يمكن اعتبار المجتمع المدني، ولكن الكتاب يجرى على القول بأن يمكن اعتبار مداح حاكم (Modul) للديمقراطية المزمّنة، ونس من الضروري أن تتوفر شروط نشاطها التاريخية ذاته في أوروبا. لكي يكون بالإمكان تصفها إذا توفرت لتجنب المستعدة للصور بتواعد النظام الديمقراطي. أو المستعدة لتفرض هذه القوى.

(٢٣) Elie Kedourie, *Democracy and Arab Politics* (London: Frank Cass, 1994), p. 6.

(٢٤) حول هذا الموضوع، انظر: Yahya Sulewski, «The New Orientalism and the Democracy Debate», *Middle East Report*, vol. 23, no. 4 (July - August 1993).

الإفطاع العنيد على الغرب. وضد لوجه النظر هذه، كان المجتمع الإسلامي يفتقر إلى المدن المستنفة والعليقة البرجوازية المستقلة والبيروقراطية العقلانية والمحاسبة القانونية، والملكية الشخصية ومجموعة الحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية. ومن دون هذه العناصر المؤسسية والثقافية لم يكن هناك في الحضارة الإسلامية ما يتحدى قبضة التتالييد الرأسمالية السميطة. ومن الممكن تلخيص وجهة النظر الاستشراقية حول المجتمع الآسيوي بفكرة أن «المبنى الاجتماعي للعالم المشرقي تميز بغياب المجتمع المدني» أي بغياب تلك الشبكة من المؤسسات المتوسطة بين الفرد والدولة^(٢٩).

من ناحية أخرى، فإن مجتمع إرنست غلنر السدني المؤهل لإنجاب الصناعة والتجارة والتنظيم الحديث للدولة؛ يجب ألا يكون شبيهاً أكثر مما ينبغي، لأن عليه أن ينتج من دون التعبير عن طموحات بالسيطرة على الدولة^(٣٠). غياب الفاعلية السياسية سوية مع الفاعلية الإنتاجية الفعالية ومجتمع أنشط اقتصادياً منه سياسياً هذا الشرط التاريخي لشوء المجتمع الرأسمالي الحديث. وبين الكثير أو القليل من المجتمع أو الكثير والقليل من الدولة، لن يكون بالإمكان، كما يبدو، الوصول إلى تلك النقطة من التوازن الدقيق التي تؤدي إلى مجتمع الحداثة. أو، وهذا الاحتمال أكبر، يتم تركيب هذا التوازن نظرياً بأثر رجعي بعد تحقيق المجتمع الحديث والديمقراطية، وهو ما يفعله عادة المنظرون أمثال غلنر، ولكن ما الحاجة إلى إيجاد نقطة التوازن الدقيقة هذه حيث؟ فهي بحكم تعريفها وقعت مرة واحدة تاريخياً لحظة تشكل الحداثة الغربية.

لا أرجح حائدة ما من المناقشة النظرية للتوازن، لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الأوسط، لأن شوء الحداثة الديمقراطية في تاريخ العالم لم تكن القاعدة بل الاستثناء. وقد يكون مثمراً من الناحية النظرية

Bryan Turner, *Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam* in: Asaf Hossain, (Ed.) K. Olson and J. Qureshi, eds., *Orientalism: Islam and Politics* (Burlington: Vermont: Ashgate Books, 1984), p. 26.

Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge, UK: New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 266-287.

التعامل مع السؤال: لماذا نشأت الديمقراطية في أوروبا؟ ولا يمكن في مواقع الأجسام التاريخية المركب حصر العوامل بعينها التي أدت إلى نشوء الديمقراطية الحديثة في أوروبا تحديداً، وتبقى المهمة العنيفة في طرح نماذج تتنافس في قدرتها على تفسير عملية نشوء الظاهرة.

وفي أحد الأعمال الأصلية حول نشوء الديمقراطية يدعي بارنغتون مور (Barrington Moore) أن أهم جواب الإقضاع الأوروبي التي ساعدت على نشوء الديمقراطية هو فكرة حصانة بعض الجماعات والأفراد أمام الحاكم. إلى جانب مفهوم مقاومة النظام غير العدل ومفهوم التعاقد كعملية ارتباط متبادل يقوم به أفراد أحرار... هذا المركب من الأفكار والممارسات يشكل إرثاً قروسطياً حاسماً، في أهميته للتصورات الأوروبية حول المجتمع الحر. وقد نشأ هذا المركب في أوروبا وحدها، هناك فقط نشأ ذلك التوازن الدقيق بين الكثير والقليل من السلطة الملكية التي أصبحت مجالاً للبرلمانية...^(١٤) هذا المركب هو من المراكز إلى درجة أنه من غير الممكن ذكر بلد واحد من آسيا أو شرق أوروبا، من دون أن يحيد عنه بهذه الدرجة أو تلك. ولكن هذا لا يعني أكثر من أنه توجد عملية أصلية واحدة، وهذه بدئية. ولا يجب أن يعني ذلك بآية حال، أن تحقيق الديمقراطية كان ممكناً مرة واحدة، فهناك فرق بين عملية نشوء الديمقراطية تاريخياً واحتمالات تحقيقها.

يختلف التوجه إلى العلاقة مجتمع/دولة في الإسلام بحسب التغير في النظرية السياسية الغربية وتفسيراتها لتاريخ الديمقراطية في الغرب. فإذا اعتبرنا أن الخلفية التاريخية لنشأة الديمقراطية هي مجتمع قوي ودولة ضعيفة، يتم توم المجتمع الضعيف في العالم الإسلامي لانعدام الديمقراطية، وإذا اعتبر الشرط التاريخي ضعف المجتمع سياسياً وقانونياً اقتصادياً يتم تحصيل المجتمع الإسلامي الأقوى مما ينبغي مسؤولية غياب الديمقراطية.

في مقال نشره قبل خمسة وعشرين عاماً يعدد شارل عيساوي العوامل

Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Ideas and Politics in the 19th Century*, (New York: Oxford University Press, 1968), p. 415.

التي تعيق تطور الديمقراطية البرلمانية في بلدان الشرق الأوسط، ويخول عيساوي إن التفسير المنتشر في الغرب، ينطلق من استحالة غرس ظاهرة أوروبية مركبة، مثل الديمقراطية، فوراً في تربة غير ودودة لم تنتج حتى الآن سوى الاستبداد، كتربة الشرق الأوسط، في حين أن التفسير الأكثر انتشاراً في الشرق الأوسط يحمل مسؤولية عدم نجاح الديمقراطية لعوامل أجنبية وفي مقدمتها الاستعمار. وهناك تفسير ثالث، مفبر في الشرق كما في الغرب، ينطلق من أن الشرق الأوسطيين عاجزون بفرديتهم الشديدة عن تحقيق درجة التعاون المطلوبة لتطويف تاحج للديمقراطية^(٢٨)، ويضيف هو إلى هذه الصورة العوامل الاجتماعية؛ وباختصار فإن قباعة الكاتب هي أن الديمقراطية لا تزدهر في الشرق الأوسط المعاصر لأن قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية غير قائمة بعد^(٢٩).

من دون حاجة لمناقشة القاعدة الاجتماعية للديمقراطية التي نستخلص عادة بأثر رجعي كتعميم من التجربتين الأوروبية والأمريكية، وليس من المهم مثلاً، فإنه من الواضح أن الفردية ليست تفسيراً مقبولاً لانعدام النشاط الاتحادي الذي يقود إلى الديمقراطية. ففكرات التعاقد الاجتماعي مقبولة كنماذج نظرية فحسب لتفسير نشوء المجتمع المدني، ولتبرير مواقف بدولوجية وحقوقية في الوقت ذاته. ولكن هذا لا يعني أن التعاقد والاتحاد هما شرطان ضروريان وكافيان يقودان كوناً نحو الديمقراطية. وعلى أية حال تبقى الفردية من شروط التعاون والتعاقد وليس من معوقاته.

فضلاً عن ذلك، لا مجال لتثبيت الفردية كميزة ثقافية لشعوب الشرق الأوسط. إن تجريدات عيساوي الأبسط هي الأكثر إقناعاً، فادعاه أن الجماهير الواسعة في الشرق الأوسط متورطة في محاولة تأمين حاجاتها اليومية، وأن المشاركة في الحبة العامة هي رفاهية متاحة للقلّة. هذا الادعاء يبدو بسيطاً ولكنه أكثر عقلانية من الادعاءات السابقة.

(٢٨) Issawi, "Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East," (٢٨)

Ahmed M. Lutfiyya and Charles W. Churchill, eds., *Reaching for Arab Middle Eastern Justice and Change* (The Hague: Mouton, 1976), p. 261.

Issawi, *Ibid.*, p. 261.

(٢٩)

يقترن التوجه الثقافي للديمقراطية بمصدرين أساسيين للثقافة السياسية العربية، كلاهما غير ديمقراطي وهما «الإسلام» و«القومية»^(٣٠). وليس من الواضح كيف من المفترض أن يكون الدين ديمقراطياً. لذلك، كما يبدو، يفترض بالإسلام أن يكون أكثر من مجرد دين. إن مجموع الظواهر غير الديمقراطية في الوطن العربي هي ما يطلق عليه تسمية «إسلام أو قومية»، والسؤال هو فقط: من هو شريك المرحلة؟ ولكن بعد إدانة الإسلام بعامه، والقومية بخاصة، نفى مع الدولة النظرية المعادية للقومية والتي كانت حتى الآن حصص الدكتاتوريات. وحقيقته أن أي إصلاح ديمقراطي من الأعلى يتم الآن في هذه الدولة هو عبارة عن تنازل في الصراع مع القوى الإسلامية ليست ذات بال، بالنسبة إلى أصحاب التوجه الثقافي. وهذا لا يعني بالطبع أن «الإسلام» و«القومية العربية» وكلاهما للديمقراطية، ما يوجد في الواقع الاجتماعي والسياسي هو أنماط عينية من الدين الإسلامي وأنماط عينية من السياسة القومية العربية يتوجب الحكم عليها في مباحث التاريخي ودورها ووظيفتها وليس من مطلق مرغبات لجوهرها المزعوم.

وبحسب إيليا حريق يجد الباحث في «الإسلام» فكرة تكامل الفرد في مقابلة مع فكرة العضوية الكاملة في الجماعة الأهلية. ولكن أليست هذه قضية الجماعة الأهلية في كل الثقافات. وما وجه الإسلام في هذه المعضلة؟ وطبعاً ما دام كل ما في الثقافة الإسلامية إسلامياً يستطیع المرء أن يترك كلمة جماعة هكذا من دون ترجمة في النص الإنكليزي (Jama'at) لتترك طابعاً سحرياً غامضاً خاصاً، ثم يدعي أن الحقوقيين المسنعين المعاصرين يعتبرونها «المجتمع المدني»^(٣١). ويدعي الكاتب نفسه أن مصدر الثقافة السياسية العربية الثاني، أي القومية العربية، هو أيضاً الأكثر إرعاحاً. فقد أثبتت القومية أنها أقل تسامحاً، وفي النظرية والتطبيق سمحت بهامش من الديمقراطية أقل مما سمح به «الإسلام». لقد كانت القومية مهتمة بصفة خاصة بتأكيد الهوية

(٣٠) انظر مثلاً: Ilia Huri, «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World», *Journal of Democracy*, vol. 9, no.3 July 1994, pp. 45-56.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤. ومركز حدائق، مثل محمد حامد الحديري، يعتبر في هذا النص مفكراً إسلامياً.

الإنسانية وإنجاز الحرية من الاستعمار. وتدللت أكدت برأيه على الشحانس
والوحدة السياسية والشخصية القومية. مفسحة هامشاً ضيقاً جداً للتشوق.
ولكن من غير الواضح أبداً أي قومية أقل تسامحاً من أي إسلام؟

لا تترك القومية هنا هي قومية مجالاً للتعددية. لقد نالت القومية
الديمقراطية في أوروبا أيضاً إلى الشحانس والوحدة في الثقافة واللغة. وقد
جعل هذا التجانس من قبل بعض المفكرين أحد العوامل التاريخية المساعدة
على نشوء الديمقراطية. على العموم، لا تفسح القومية مجالاً للتشوق ويجب
أن تتوفر القوى الاجتماعية والسياسية التي تحررها على التسامح مع التعددية.
ليس هنالك في الواقع قومية ديمقراطية وإنما تيارات سياسية قومية عينية
مؤطرة في إطار ديمقراطي. هو إطار الدولة القومية الديمقراطية. وما
التعددية الثقافية التي تبني على التسامح المتبادل بين الانتماءات وثقافات
وهويات قومية متباينة إلا تطور متأخر في الديمقراطيات الليبرالية. وأخيراً
وليس آخر، طورت الحركة القومية العربية بعض الصيغ الليبرالية، وأخرى
ديمقراطية راديكالية وصيفاً دكتاتورية وسلطوية. وحالاً لما يدعي بعضهم لم
تطور الحركة القومية العربية نظرية تونائيتارية في الدولة. وقد تكون الحال
معكوسة، في النظرية على الأقل. ونحن لا ندعي أن القومية العربية كانت
ظاهرة ديمقراطية، ولكنها لم تكن السبب الجوهرية وراء انعدام الديمقراطية.
ومثل حركات قومية وتيارات قومية عديدة أخرى، لم يكن للفكر القومي
العربي نظرية مركبة في الدولة. أما مطلبها انتمت إلى الوحدة العربية أو بنوع
متطور من التعاون العربي. فلم يفيض له التحقيق، ولذلك بقيت إيديولوجيا
أنظمة سلطوية أو حركات معارضة أو أحلام أمة محبطة. وتبدو القومية
العربية للكثيرين في أيامنا مشروعة لاعتقالاتنا وجنونياً. ولكن يبدو لي أن
الكثير من الممارسات غير الديمقراطية في الوطن العربي يمكن تفسيره لا
بنجاح القومية العربية بل بإخفاؤها.

بالإمكان تلخيص الثقافة السياسية العربية برأي كدروري ببراديجمين :
أولهما حلفة لا تنتهي من الأنظمة القمعية التي تقود إلى العنف الذي ينجب
من جديد أنظمة قمعية، ليحدد الوطن العربي نفسه عالماً في تناقض :
«ويقتضي إصلاح الأنظمة القمعية والتفاسد باستخدام القوة هو الآخر، إلى

نظام من النوع الذي لا يمكن الهروب منه بأساليب قانونية منظملة^(٣٢). توازن تقوى بين ضباط عرابي وانقصر في مصر عشية الاجتياح عام ١٨٨٢، والسد والجزر في العلاقة بين السلطان العثماني ودستور عام ١٨٧٦، والانقلابات العديدة ضد وفي صالح ضباط الاتحاد والترقي، تمثل جميعها البراديسم نفسه، المتكرر في التاريخ السياسي للمنطقة كما يراه كدوري إلى العصر الحاضر، وحتى لو كان هذا البراديسم صحيحاً فإنه لا يفسر الكثير، لأنه يخلط سوية المحاولات الأولى لتحديد سلطة الاستبداد بالمحاولات غير الناجعة، لبناء حكم مدني في بعض الأقطار العربية بين الحرب العالمية الأولى وبداية الخمسينات مع الأنظمة القومية الشعبية، ومع أنظمة النفع الإرهابي العناري في السبعينيات والثمانينيات، ومع محاولات الإصلاح البرلماني في بعض البلدان العربية في التسعينات.

أما البراديسم الثاني برأي كدوري فهو التأثير الساحق للمجوة بين الضباط المحدثين وأنجماهير التقليدية، التي لا تفهم الإصلاح أو كيفية التعامل معه، محاولة الأجسام المفترضة أنها تمثيلية إلى أوتوقراطيات، ليحكم بها أولئك الذين يعرفون مداخل النظام ومخارجه^(٣٣).

إن علاقة «الجمهور» بالحدثة أكثر تركيزاً من أن ينسب له التقليدية صفة ثابتة تلازمه ولا تعارفه. وأجرى على الذهاب إلى أن أوساط الناس الواسعة في الوطن العربي علفت آمالاً كبيرة على الحدثة، وأن هذه الآمال تحولت أوهاماً. وبمعنى ما فإنهم قبلوا الحدثة ولكنها لم تقبلهم، والادعاء بأن الملايين من الناس الذين تأثروا في الخمسينيات والسبعينيات بانتعاش المجاني والجيش الحديث والصناعة والتجارة، وتغير المبنى المهني للمجتمع وانتعاش المدينة وللمنتجات والخدمات الغربية ووسائل الإعلام، والادعاء أن هؤلاء بقوا تقليديين وأنهم يفهمون ما يعنيه حكم الشريعة أكثر

Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, p. 21

(٣٢)

(٣٣) لا يمكن إغلي كدوري وحده إغراق المسألة (في الأمر ضرورية، انعام ١٨٧٦، وفي مصر العام ١٨٨١، وفي إيران انعام ١٩١٢، وفي تونس العام ١٨٦٠). على الفجوة بيننا وبين لقمة الجمهور أنواع ورواياته، بل إن محمد كدوري يعد ذلك أيضاً. انظر لمصدر نفسه، الفصل ٣، انظر أيضاً: محمد كدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي. دور الأفكار والمثل العليا في السياسة (بيروت: دار المتحدة للنشر، ١٩٧٢).

مما يفهمون ما نعنيه «الديمقراطية»^(٣٤). يخطئ الهدف تماماً، وبفوتة فهم معنى الوحدة خارج أوروبا وأمريكا الشمالية. لم نترك الوحدة المفروضة من الخارج الناس على نفيلينهم. لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تداً. ولم يذ شيء كما كان عليه، حتى معنى «تقليد ووظيفه تغيرت. وكذلك فإن فهم الناس للشرعة ليس أقل أو أكثر إيجاباً من فهمهم للديمقراطية. ولذلك لا معنى لقول بأنهم، أي الناس البسطاء، أكثر تمسكاً بها من الديمقراطية، اللهم إلا في قضاي الأخوان الشخصية التي تعدل فيها الشرعة الإسلامية إلى نوع من الأعراف الملزمة اجتماعياً.

إنني جالب هذه التطيرات الاستشراقية نعتق الحوار حول الديمقراطية في الوض العربي عن نماذج عديدة من التعامل مع الديمقراطية كموضوع ثقافه. وكما يدعي حسن حنفي فإن ما يسيطر على الملوك السياسي، هو نظام من القيم المتوارثه ثقافياً عبر التاريخ. وبهذا المعنى فإن ما تنم ممارسته في المعاصر هو التاريخ. وبجعل حنفي جدور العداء للديمقراطية خمسة: حربية، الضير، وتكفير المعارضة، وسلطوية الإيمان، والتوظائف التبريرية للعقل، وتدمير العقل^(٣٥).

بالنسبة إلى الظاهر لييب، كما بالنسبة إلى حنفي، تراكم الاستبداد عبر التاريخ العربي إلى درجة النموذج النفسي. ولا يفاجئه أن الكواكبي، متنور القرن التاسع عشر، استخدم في وصف الاستبداد كلمة «طبع». لقد وجد الكواكبي نفسه مضطراً للقفز فوق التاريخ العربي بسجمله من الخلفاء الراشدين الأوائل، وهم بحكم التعريف عكس الاستبداد، إلى الثورة القرآنية مباشرة في بحثه عن نظام غير استبدادي يتطوع إليه العرب. بفضل الظاهر لييب نفسه كلمة «برادغم» على طبعه، جاعلاً الطريق الوحيد نحو الديمقراطية، يمر بكسر برادغم الطاعة. ويقصد بالظاهرة، طاعة التقاليد الاستبدادية كما هي طاعة الأميرالية العربية التي تتعامل مع موضوع الديمقراطية بما يتلاءم مع مصالحها.

Kadour, Ibid., p. 1

(٣٤)

(٣٥) حسن حنفي، «المتنور التاريخي وأزمة الحرية والديمقراطية في وجدانا المعاصر»، في علي الدين خلا (أو آخرون)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، الم. ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ١٧٥.

ما زال الفكر العربي في الواقع مشغولاً حتى عندما يناقش موضوع الديمقراطية المعاصرة بسؤال الهضبة العربية إياه: لماذا تغلب العرب/ المسلمون في حين تقدم غيرهم؟ ولا يمكن فهم هذا النوع من الأسئلة من دون خلفية التقييم المضطرب للذات بعد أمال كبرى لحقتها سلسلة من الهزائم. عند مبسدون عام ١٩٢٠ عندما سحق الجيش الفرنسي أول جيش عربي مشتتاً أول حكومة عربية ومحطماً التفاؤل العربي والثقة بأوروبا وبالحدائق إلى أن تواتت الهزائم منذ عام ١٩٤٨ وحتى حرب الخليج، أصبح تقدم الآخرين يعني البقاء في الحلف. وبعد كل دورة تنتشر مثل الفطريات أدبيات التعامل مع الهزيمة. وسواء كانت هذه الأدبيات علوم العرب أم الغرب، فإنها لا تحاول الإجابة عن السؤال العيني المطروح في كل مرة، ولكنها تحاول الإجابة عن السؤال القديم إياه، ولكن هذا السؤال هو من نوع الأسئلة التي لا إجابة لها. ولذلك، وبدلاً من التفسير نبحث عن أحد للومه: الآخر، الذات، وكأن هنالك ذاتاً عربية جماعية أو داخلية. إن افتراض وجود ذات جوهرية أو آخر جوهري، هو المقدمة النهجية إلى التفسيرات الثقافية للفوارق السياسية والاجتماعية.

ولكن تبسيط التفسير الثقافي للديمقراطية، لا يتوقف عن تفسير ثقافي لانعدامها. بل يذهب إلى الادعاء أن شروط الديمقراطية السابق عليها هو تغيير عقلية العربي لكي يصبح مؤهلاً لممارسة الديمقراطية^(٣٦). ويذهب تسليح النظريات الثقافية في السياسة أبعد بكثير مما قصد بعض أصحاب هذه النظريات الغربيين. وهذه أمر يمكن فهمه من زاوية ضعف القوى الاجتماعية المؤهلة لحمل برنامج التعبير الديمقراطي في الوطن العربي، ولا يمكن فهمه إذا قصد به تبرئة المنتخب من أي ذنب، ورمي المسؤولية

(٣٦) كمال علي هذه النظرة للثقافة، انظر: شاذي مزاح عبد الله، «ضرورة صرح الديمقراطية في الواقع العربي»، ١٩ المسقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٥٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٩. هذه الحجاب إلى تغيير العقيدة لا تمتح الكتابة من الشك، في غاية العقيدة، على تحفة إمر التعميم عيناً مع القوى المؤهلة لحمل التعبير الديمقراطي وغير ذلك (ص ٢٦)، ولا، «فهم الذات والتعبير الجوهري»، ص ٢٥. في التوجه الثقافي لتجديده الديمقراطية يعرضت في تصديقه، الذي طرح حجابيته في الوطن العربي، مع ختمه بنظريات البهائية. في كتابها: شاذي مزاح عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي (سروك، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ٩٧ - ٩٤.

على الثقافة أو «التعلية» أو «الذهنية» غير الديمقراطية عند «الجنابير».

ويقترح استطيع العربي لنظريات الثقافة الديمقراطية من السببية الجديدة الأخذ بالانتشار في الغرب (Cultural Relativism) بما في ذلك الاشتراكية الجديدة، أما نظريات الثقافة السياسية «الأعرق» فقد وضعت قيدين، من دونهما لا تفسر هذه النظرية الكثير، وقد مندهور إلى بديل لنظرية العرق:

١ - تهتم النظرية بثقافة النخبة، هي بلد ما، في مرحلة تاريخية محددة، ولا تتعامل مع الثقافة «عربية أو الألمانية أو الإنكليزية» فالمصطلحات الأخيرة قد تعكس واقعاً، مثلما قد يعكس مفهوم لوني الجلد واقعاً أيضاً، ولكنه لا يفسر الكثير.

٢ - كذلك، فإن ثقافة النخبة ليست «واقعاً أو حقيقة صلبة» (Hard Fact)، وإنما متغير معرض لبد المصالح الخفية، وحسابات السلطة والقوة، أو على الأقل، لا تتحرك الثقافة بحرية مطلقة خارج مجال السلطة والقوة. وقد ينشأ قبول التعددية السياسية لدى النخبة، نتيجة لحسابات نوارن القوي في داخل النخبة الحاكمة المخلفة، وقد تنوع حدود التعددية أو نشت عن طريق التعود إذا أثبتت وظيفتها (Functionalism) في حدود علاقات القوي القائمة، وإذا نجحت قواعد اللعبة الجديدة بالتحول إلى فضائل بشكل جزءاً من الثقافة السائدة، فإنها تدعم إعادة إنتاج النظام القائم التعددي الجديد.

ووفقاً لروستو (Rostow) نشأ الديمقراطية عندما تقبل النخبة، إما بالتدريج، وإما عند مفترق تاريخي، مبدأ التعددية السياسية. وما يهم في هذه المرحلة هو ليس قناعات النخبة بل أفعالها. ويكتسب الخيار «الادني» الذي تم قبوله قيمة أو يتحول إلى قناعة في مرحلة التعود أو «ترويض»^(٣٧). وفي كتابه «الكلاسيكي النظام التعددي» (Pluralist) يؤكد روبرت دال (Robert Dahl)، أن نجاح الديمقراطية الليبرالية كان أكثر احتمالاً في حالة تطور النافس السياسي الديمقراطي في نخبة معلقة قبل مشاركة الجماهيرية اللاحقاً

(٣٧) - Lipset, S. M., «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics*, Vol. 2, No. 3 (April 1970), p. 347.

عندما سمح لقطاعات اجتماعية إضافية بالمشاركة، انضمت هذه إلى أعراف وممارسات تنافسية كانت قد طورته النخب، وبعمامة، قُبلت هذه الأوساط الكثيرة، إن لم يكن كافة انضمامات المتبادلة التي نشأت عبر الأجيال. كنتيجة لذلك لم تنحصر الطبقات الجديدة المنتهجة، ولا أصحاب المنصب المهددة بالعزل، أن تكاليف التسامح عالية إلى درجة أنها ترجح كفة قمع، وبخاصة أو القمع قد يتضمن تدمير نظام محكم من الأسس والضمانات المتبادلة^(٣٤).

لقد أثبتت دراسات معاصرة حول التحول إلى الديمقراطية، أن أهم محركات الانتقال هو الانشقاقات في أوساط النخبة الحاكمة وانتصار تلك الأوساط من النخبة المعقنعة أن أفضل طريقة لتأمين مصالحها هي نبذ السلطة إيجابياً^(٣٥). وتكون النتيجة عادة توسع العملية بالتدريج، بحسب أسوأ توقعات أوساط النخبة المعارضة التي حذرت من الليبرالية، أي أن كابوسها يتحول النبوة إلى مشاركة ديمقراطية واسعة يتحقق عادة.

يختلف تحقيق الديمقراطية بتسي نماذج حاضرة نسبياً عن عدلية نشوتها التاريخية، كما لا ينتظر بالضرورة نضوج كافة العوامل التاريخية الضرورية لنشوتها. وهذه ثم تتوفر كاملة في أي لحظة تاريخية، ولا في أي عقد أو حتى قرن من التاريخ. وما كاد يتقرر هو شروط حرية ديمقراطية جزئية. وقد أسهمت هذه الديمقراطية الحزبية بذاتها في إنضاج الظروف التاريخية لاستكمال عملية تطورها. ومشكلة الاستمرار الجاهل للنماذج الديمقراطية، وهو الأمر الوحيد المتنازع ولا يدين منه لتحقيق الديمقراطية، أنه يتعامل مع هذه النماذج في عصر لا تقبل فيه، وبحق، التطبيق الانتقائي لهذه النماذج على قطاعات معينة من السكان، فالمقروص أن يشارك جميع المواطنين باللعبة الديمقراطية. قيل أن تسخ الخرصية لتأسيس قواعدنا في أوساط النخب. ولكن

Robert Alan Dahl, *Pluralism and Democracy* (New Haven, CT: Yale U. Press, 1977), p. 33.

(٣٥) Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1985, 1986), vol. 4, *Political Conditions and the Challenge of Democracy*.

في غياب الترادف القوي السياسية المتنافسة بالقواعد الإجرائية الديمقراطية، قد تؤدي انتخابات حرة وواسعة إلى انقلاب كما حصل في الجزائر.

فيهل نقود هذه التركيبة التاريخية إلى توجه ثقافي في نظرية الديمقراطية غير مقصور على ثقافة الشعب؟ وبما أن «الجماهير» في نهاية القرن العشرين ليست خارج اللعبة، ليس من المفروض أن تأخذ ثقافتها في الاعتبار^{١٠٠} من المفارقات التاريخية أن الديمقراطية المطلوبة تحقيقها في الوطن العربي، كما هي الحال في معظم بلدان العالم الثالث، أوسع وأعمق بما لا يقاس من الديمقراطية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وطابع المشاركة الواسعة فيها والذي لا يمكن نخبه، أضاف تعقيدات جديدة على التعقيدات القائمة في تطبيقها. ولكن هذا كله لا يعني أن تجد النخبة نفسها حرة في توجيه الاتهام لها يسمى بالجماهير وثقافة الجماهير، وحتى الماضي القريب كانت النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية، وليس الجماهير، عدوة الإجراءات الديمقراطية، لقد شارك الشعب في الإجراءات الديمقراطية متعاملاً معها بجدية عندما كان الأمر متاحاً. ولم تكن معظم الانقلابات ثورات شعبية في الريف أو في أحياء المدن الفقيرة، بل كانت انقلابات تتم في المدينة، في أوساط الجيش والنخب الحاكمة، كما علينا أن نذكر أن سكان أحزمة الفقر (Poverty Belts) في المدن وأبناء الطبقات الفقيرة والفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، لم يبنوا برامج سياسية وإيديولوجيات معادية للديمقراطية في ظل نظام ديمقراطي، بل في ظل أنظمة قسرية وعلى حائبة اقتصادية واجتماعية أسهمت في هيمنة خطاب سياسي هو خطاب التخاسير من الحداثة.

ثالثاً: الدولة السلطية

لقد قسمت الانقلابات العسكرية الوطن إلى معسكرين من الأنظمة: «يعبد الأول في بقاته على رأس تلك السياسي المتجمع حول مفاهيم مثل التنمية والراдикаلية والثورة». أما الثاني، فيعتمد في بقاته على علاقات العربي والعشيرة. ولكن هل كل شيء على رأس العبد والثورة^{١٠١}، ويطلب

^{١٠٠} Ayubi, *Overstating the Arab Case: Politics and Reform in the Middle East*, p. 447.

^{١٠١} انظر: ...

الأمر بالضعف أن نضيف أن النمط الأول لم يعتمد في أي مرحلة على رأس المال السياسي وحده، وإنما أيضاً على سياسة التنمية والتخطيط وتأميم رؤوس الأموال الأجنبية، وأحراً وليس أخيراً على قوة الدولة. وقد تعاطف دور المركب الأخير بومাত্র متداعية منذ هزيمة عام ١٩٦٧، مع استفاد رأس المال السياسي والتخطيط الاقتصادي، كما علينا أن نضيف أن النمط الثاني تحالف ليس فقط مع البنية العشائرية للمجتمع، وإنما أيضاً مع المؤسسة الإسلامية، وفي بعض الحالات مع الأصولية الإسلامية ذاتها، ومع الدعم العسكري المباشر وغير المباشر من قبل الدول الغربية.

إلى جانب الأنظمة الثورية والأنظمة التقليدية، يتطلب التقسيم على هذا المستوى إضافة نمط ثالث وهو الدولة شبه النيرالية: السودان في بعض المراحل، واليمن ولبنان ومؤخراً الأردن^(٤٤)، والبحر، إن هذا النمط يشمل نماذج مختلفة تماماً. وتشابه تجربة اتحدية السودانية التجربة السورية بعد الاستقلال صائراً والمصرية قبل العام ١٩٥٢. أما الحالان الأردنية والمغربية. حيث يتجلى الإصلاح كليبالية مرسوم منكي، وعلى الرغم من هاشم الحريات التي تسمحان به إلا أنهما تطوران بذلك آلية تمنع الديمقراطية من الانتقال إلى ديمقراطية النظام السياسي بأسره.

في بعض الأنظمة العربية أقرت الدولة (أود أن اسميها هنا Senior State) دولة صغيرة (Junior State). الأولى تتألف من رأس النظام وعشيرته وجهاز الأمن والاستخبارات والجيش، أما الثانية. فتتألف من مجالس النواب والحكومة. تمارس التجربة الديمقراطية في الدولة الصغيرة بما في ذلك الانتخابات وحرية محدودة في التعبير، وشفافية ومساءلة ومحاسبة محدودة. وهذا كله لا يهيئ على السوية الكبيرة. وكل ما هو مسموح في حالة الدولة الصغيرة محرم في حالة الدولة الكبيرة. خلق هذا التقسيم انطباعاً بوجود ديمقراطية وبخدم في الوقت ذاته كصعاب أمان لأنه يقلل من الضغط الاجتماعي والسياسي على النظام الملكي.

قاعدة الدولة التسلطية الاقتصادية في الوطن العربي هي الاقتصاد

(٤٤) الجعفري، "مشكلة الديمقراطية والمجتمع العربي"، ص ٧.

الرئاسي، الذي يمنح الدولة مجالاً واسعاً للمناورة في علاقتها مع المجتمع. ويفيد التوسع النظري حول هذا النموذج ويشمل ليس فقط الأنظمة التقليدية التسلطية، وإنما أيضاً الأنظمة الجمهورية التسلطية. ويعدد حازم البيلالي مميزات الدولة الرعية في أربع نقاط هي:

١ - أن لها اقتصاداً ريعياً تسيطر عليه حالات رعية.

٢ - يعتمد الاقتصاد الريعي بشكل أساسي على الربح الذي يأتيه من الخارج. وهذا التبرير مهم بخاصة لأن حصة كبيرة للربح الداخلي قد تشير إلى وجود قطاع إنتاجي متطور في البلد المعني.

٣ - فقط فئة من القادرين على العمل في البلد المعني تعمل في إنتاج الثروة الرعية. أما الأغلبية، فموظفة في عملية التوزيع والإدارة والخدمات.

٤ - في الدولة الرعية تكون الدولة هي الطرف المستفيد والمتلقي الرئيسي هي عملية التبادل الاقتصادي، ويتركز فيها بدرجة عالية احتكار الاقتصاد والسلطة السياسية^(١٢).

ولقد كان للطغمة النفطية في السبعينيات دور أساسي في تطور صراع بين أخلاقيتين اقتصاديتين، الواحدة إنتاجية، والثانية رعية، وقد مانت الكفة بعامة، على مستوى برحوازيات المنطقة، لمصلحة الأخلاقية الثانية. وهي أخلاقية طفيلية وفاسدة وتسلطية وغير إيديولوجية. وقد أسهم في هذا الانتصار امتداد النشاط الريعي وسيطرته على المنطقة العربية بمجملها، بما في ذلك البلدان غير المصدرة للنفط، فقد انتقلت الثقافة الرعية مثل العنوى.

لقد تم تشويز دور الدولة المصطنع عنه في تقديم الخدمات مقابل احتكار حياض الضرائب. ففي الدولة النفطية لا تقدم الدولة خدمات وإنما صدقات أو حنات. إنها تنفضل عنى المجتمع وتوظف مبنى المجتمع العشائري خلال عملية إسداء المعروف له. وعبرة الأضرائب من دون

Hazem Bahlawi «The Rentier State in the Arab World», in Hazem Bahlawi and Giacomo (Eds.)

Luciani, eds., *The Rentier State* (London: Greenfield, 1974), pp. 5-32.

تمثيله" تلتزم معنها تماماً في هذا السياق. فالدولة لا تكاد تحمي ضرائب، وذلك ليس احتراماً للملكية الخاصة ومن مطلق ليبرالي، بل لأنها تعلمت أبداً وتبيع ثرواته مباشرة، وعند احتياط المبنى العشائري في جهاز الدولة بالعلاقة مع الحيز العام ذاته ملك خاص للعشيرة. تنمو خصوصية الأنظمة التشغيلية العربية أمام أعيننا، الدولة لا تحمي "الضرائب في الحقيقة لأنه لا يوجد دولة، من حيث العلاقة بين الحيز الخاص والحيز العام. عند بعض النخب الحاكمة، بل يوجد مبنى قبل - دولتي. وحيث لا توجد دولة بهذا المعنى فإنه لا معنى أيضاً لمفهوم "المجتمع المدني،

أما من ناحية المواطنين، فالمواطن أيضاً لا يتعامل بنفذة الحقوق، وذلك ليس لأنها غير متوفرة، بل لأن لديه امتيازات بدلاً من الحقوق، ولا سيما عند العلاقة مع الأيدي العاملة الأجنبية. الوطنية في هذه الدولة هي وضعية الحفاظ على الامتيازات وهي وضعية المشغنين، والمجتمع الذي بسلك بعض الحصانة في العلاقة مع الدولة، ليس مجتمعاً مدنياً، لأن حصائته لا تقوم على الحقوق بل على الامتيازات، وعلى الانتماءات العشائرية ما قبل القومية، ولأن العلاقة بين المجتمع والدولة غير قائمة على التفاعل من خلال الانفصال. وإنما على رابطة أهلية.

وحصل تأثير الدولة الربعية إلى الدول الأخرى، بشكل مباشر وغير مباشر. وقد وصل بشكل مباشر بواسطة الدعم المالي الذي قدمته الدول الخليجية، بعد انهيار المشروع القومي العربي، وبخاصة بعد عام ١٩٧٣، عندما ساعدت سدسة الدولة العربية الفقيرة بالنفط الدول الغنية به على رفع أسعاره. وقد تسبب مع الوقت أن بعض الأنظمة العربية قد تنحدر إلى عوامل عدم استقراره بالنسبة إلى الدول الخليجية، وقد حاول العراق وسوريا توظيف هذا الدور لتولي مهمة ربعية، هي مهمة حراسة أمن الخليج. وقد ساعدت حرب الخليج الثانية الدول النفطية على التخلص من عناق "الإلحوة الحروب"، والتوجه بشكل أكثر مباشرة إلى التحالف مع الولايات المتحدة وبريطانيا.

كما وصل تأثير الدولة الربعية إلى الدول غير المنتجة للنفط بواسطة عائدات "بعض العاملين في الخليج، في حالة اليمن تشكل هذه العائدات ٨٥

بالمنته من مجمل دخلها القومي، ولا تفصل المعدلات حتى إلى ما يقارب هذه النسبة في مصر وليبيا والأردن، ومع ذلك يبقى هذا المصدر لندخل مهباً.

وتمتد التريعية، بشكل غير مباشر أيضاً، مع ازدياد الأهمية الاستراتيجية للدول المحيطة بالدول النفطية، مما أدّى إلى تحول الدول المعتمدة، تصديقه للعرب، إلى متلقٍ أساسي للمعونات الأمريكية الأجنبية. والمعونة الأجنبية تشب الربيع من حيث تأثيرها في البنية الاقتصادية للدولة وعلاقتها بالمجتمع.

لقد انتشرت عدوى العمولات في كافة الأنظمة العربية بحيث يستفيد منها ليس فقط كبار الموظفين، بل الحكام مباشرة وعائلاتهم وأقاربهم. وانعدام الفصل بين الحيز الخاص للعائلات والحكمه والحيز العام للدولة هو الوجه الآخر لانعدام العلاقة مجتمع مدني/ دولة. فالدولة لا تتعرف كحيز عام في العلاقة مع المجتمع المدني، مجتمع المصالح الخاصة الحزبية، بل تتعرف كحيز خاص. وبدلاً من الضرب لمصالح الحيز العام، تجبي الدولة عمولات لحيزها هي الخاص. هذه البنية من العلاقة لا تتحب التركيب مجتمع مدني/ دولة.

ومنذ الثلاثينيات تبين أن المفظ هي العراق لن يكون مجرد أحد مركبات لندخل القومي. منذ ذلك الحين، وبخاصة منذ الخمسينيات، طورت الدولة استقلالية في مواجهتها للمجتمع. وبالمطيع تم تحول العائدات النفطية والمعونات الأجنبية والقروض وغيرها السياسة إلى نشاط اقتصادي. فقد كانت كذلك دائماً¹⁷ ولكن خصوصيتها تكمن بخاصة في تضخيم جهاز الدولة، وتحفيض اعتماد الدولة على المجتمع.

(23) على الدوام، كان النشاط السياسي في الحداثة العربية طريقة لتحصن على القوي. فقد كان معش الدولة احتدمية هو حاصر الضربات أيضاً، ثم تحول إلى المدد الكبير للأرض، مع صدور قوانين تسجيل الأرض وتجزئة الفلاحين من تسجيل أراضيهم. كذلك، في مرحلة التعددية السياسية، كان التنافس بين انتخاب السمية الصديعة والحديثة. امتنعت، الوجهاء، العتس، والمهاط، المتقرون للسلطة من حصر الدولة الحديث، الذي بدأ الإنكفيل والقرنبيد. كان تنافس على القوي، فقد أثبت هذا التحول استمراره هذا على الأثر.

في ظل الدولة الربيعية لا يكفي التحليل الطبقي لفهم وظيفة الدولة وبنيتها، حتى في دولة عريقة مثل مصر، حيث لم تقرأ الدولة على السجتم بفعل عوامل خارجية، مطردة مستقلة عن المجتمع المدني، كما في المشرق العربي، إن فهم دور الدولة: الدولة الاستعمارية، الدولة الربيعية، الجيش القلاحي وضباطه من السدد الصغيرة والطبقة الدنيا الوسطى، الشريف، هو مفتاح لفهم التركيب الطبقي وليس العكس، وإن استخدام مصطلح «برجوازية»^(٤٤) لوصف الأغنياء الذين يجمعون ثرواتهم في ظل علاقات القوة السائدة المذكورة، وفي قطاعات أهمها المقاولات والوكالات، يصح على سبيل المثال ولاستعارة فقط، ففي هذه القطاعات بالذات يثبت أن الغلبة للحكام أو العلاقة مع أقرباء الحكام ليست ظاهرة جانبية في الاقتصاد أو بنية فوقية له.

لقد نعت البرجوازية في المغرب انطلاقاً من المواضعين الأحرار في المدينة القروسطية أولاً، ثم تحول استخدام المصنوع ليشمل اتصال واستقلالية النشاط الاقتصادي الذي تحرر من السياسي، ومن انتبعية لعلاقات انقسم السياسية والانتبعية التنفيذية القطاعية، وقد تطلب الأمر جهداً عبر

(٤٤) حسب سميح الدولة الديمقراطية في الغرب، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت الدولة ليبرالية. في المصطلح السياسي، يشير إسماعيل خنطور، أو سبقي على الأقل، بأن الديمقراطية الليبرالية، مرادفها نظام حكم، هي إحداء التحوارية. وينسب هذا الاعتقاد للديمقراطية الليبرالية من المجتمع المدني، بتعريفه بأنه اقتصاد السوق. لكن الديمقراطية الليبرالية مشتقة من المجتمع المدني كشيء وسيطة استمرارية بدرجة لا تقل عن ذلك. كما أن هذا الاعتقاد لا يمر من القوى التي أدت التحول الديمقراطي الليبرالي في الغرب، وبين القوى التي استفادت منه ووحسب هذا الرأي، فإن الليبرالية حققت هيمنة اقتصادية، تبعها انتعاج إلى السيطرة السياسية التي أنجزها. بحققها أنظمة الديمقراطية. ولكن أوقعت التاريخية تحول هذا الاعداء إلى نسيب لها للرفع، أنه حرب الإمبراطورية الديمقراطية في بريطانيا بقيادة استراتيجي دنكي الأرض أنفسهم، الذين سيطروا على جهاز الدولة، شعبة القرن التاسع عشر. كما أن الليبرالية الغربية لم تحقق أي هيمنة اقتصادية على الاقتصاد الفرنسي من ثورة عام ١٧٨٩، بل العز، إن لاقتصاد الفرنسي لم يكن اقتصاداً رأسمالياً حقيقياً. أما في الولايات المتحدة، فقد سعت مزاج تعبد إلى جزء لم يتجرب من العمل التصاعدي الأمريكي، مشكلة عشرة أعوام من الديمقراطية وليس أعاد هو الرأسمالية. انظر: Moore, Jr., *Social Origin of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, p. 42.

الأجيال وافقه مشروع الطبقة الوسطى الثقافي والنظري، وما وافق كل ذلك من مؤسسات نطلق عليها تسمية المجتمع المدني. أما التطبيقات النشئة في الوطن العربي، فنقيم في الوقت الراهن بحالها مع الدولة ضد المجتمع المدني. وإد تطورها كطبقة وأسمانية، هو أمر يمكن تخيله ولكنه يبقى فرضية، إنني أن يطراً تغيراً على طسعة نشاطها الاقتصادي. أما مطالبه بعض هذه الفئات بـ "دولة أقل"، وسوق حرة أكثر، فتنبع من الرغبة بتحرير الدولة من التزاماتها الاجتماعية الموروثة عن الدولة الراديكالية: معونات الخير، التعليم المجاني، الصحة ومكتسبات أخرى موروثة عن الأنظمة "الشعبوية". إن ما نرغب به هذه الفئات هو ليس تحرير الاقتصاد من قبضة الدولة، بل احتكار العلاقة مع الدولة التي تبصر ذهباً (زهداً) وعدم مشاركة الفئات الشعبية بها.

لقد سيطرت على الجمهورية الراديكالية العربية في بداياتها محب تنتمي إلى أصول اقتصادية ضعيفة من الأقاليه. وقد حولت هذه الفئات الدولة إلى أداة لتعزيز قوتها السياسية والاقتصادية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان يجب إخضاع وتحديد نفوذ الفئات الممسورة أو حتى تجريدنا من ثروتها، وقد استفاد الفلاحون على المدى القريب من هذه الإجراءات. ولكن على المدى البعيد تمت فئات جديدة من الأثرياء تنتمي إلى أوساط من الأقاليه. أدت هذه التحول الجديدة "المنتجية" في أصولها إلى هوانش المجتمع الكولونيالي إلى جانب الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة والذي أدى إلى تريف المدينة. بدلاً من تمديد الريف، إلى تغيير شامل في الخطاب السياسي السائد، على موحدة من تعميم التعميم الشعبي وشعبوية الساسه. وقد بدأ الخطاب السياسي السائد بصعده شعبية قومية، تم تمت أسلمة الخطاب السياسي بعد الهزيمة في العام ١٩٦٧.

لم يكن الخطاب السياسي الإسلامي السعادي لخطاب الدولة الحداني، نتاج إحياء قوى الإسلام السياسي التقليدية مثل الإخوان المسلمين فحسب، بل كان أيضاً نتاج أسلمة سياسة الشعبوية القومية من النوع الجديد.

إن الادعاء أن استبداد الدولة العربية الحديثة يعتمد على بيروقراطية

الدولة التي تقوم بتسيير البنية التحتية، وبذلك تخترق المجتمع المدني^(٤٥)، عو ادعاء صحيح جزئياً فقط. فاختراق المجتمع المدني يتطلب شمولية الدولة ويفترض وجود هذا المجتمع تاريخياً ونظرياً، أي بموجب تعريف الدولة الشمولية (Totalitarian State). فالدولة الشمولية تعمل مستخدمة الأدوات نفسها التي أنحت المجتمع المدني: التقانة، الخطاب الجمهوراني، الحيز العام القائم الذي تم تأميمه، وأهم من ذلك كنه الفرد العذير الذي يميل إلى إعادة إنتاج التوحدة العضوية المنحلة للجماعة، عن طريق تقديس السياسة وفيم علمانيه أخرى مثل الدولة والأمة كرد فعل على علمنة الحيز العام، والذي يسر حداثه المجتمع المدني وصول الدولة إليه مباشرة. لقد أدت هزيمة التوتاليتارية في الحرب العالمية الثانية، ثم انهيار المجموعة الاشتراكية في نهاية الثمانينات، إلى تمايزات وتفصلات جديدة في تعريف المجتمع المدني في أوروبا كحيز عام عقلاني ديمقراطي، منفصل عن نشاط الدولة ونشاط رأس المال وعن البنى العضوية في الوقت ذاته.

ولكن الدولة السلطوية (Authoritarian State) تخلف في اختراق المجتمع المدني، إما لأنه غير قائم أصلاً، بمعنى حيز العلاقات المبادلة بين الأفراد المدربين، وإما لأن إيديولوجيا الدولة تخفق في التحول إلى دين علماني بديل. وعندما تحقّق الدولة السلطوية في هذا الاختراق، أو تفقر إلى الرغبة في تنظيم المجتمع على أساس مبدأ واحد، يكون الإرهاب العناري سبيلها الوحيد للسيطرة. وعندما لا يقف أمامها فرد مذرر تسلكه وتسيطر عليه، تقوم البنى العضوية التفتيدية بالتعايش مع استبداد الدولة حسابة لأعضائها منه، وفي الوقت ذاته تشكل حصن منيعاً أمام الاختراق الإيديولوجي وصولاً إلى السطح.

والدولة العربية حالة وسطية بين احتراقها الجزئي للمجتمع المدني، المشكّل جزئياً أيضاً في مرحلة الإيديولوجيا التوحدة العربية، والدولة السلطوية المسيطرة على المجتمع المدني بالإرهاب العناري وقوة الاقتصاد

(٤٥) عدنان حسن النقيب، الدولة السلطوية في المشرق العربي المعاصر: دراسة مثالية مقارنة

(بيروت)، ذلك دراسات التوحدة العربية، (١٩٩١)، ص ٢٢٠.

الزيمبي، إن الدولة العربية أضعف بكثير من أن تكون دولة شمولية، وهي في المرحلة الرابعة نفتقر إلى الإيديولوجيا أصلاً، إلا إذا أطلقنا تسمية إيديولوجيا على هذا الخلط من الإرهاب والتبراغمية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل تماماً من الحدانوية والإسلاموية والشعبوية.

لن نحقق دولة الاستبداد العربية بتحقيق الوحدة فحسب، بل أفشلت أية إمكانية للوحدة هي الظروف القائمة حالياً في الوطن العربي. والحق، إن إنجاز دولة الاستبداد العربية التاريخي في مرحلة الثمانينيات والتسعينيات، هو في تثبيت الحدود القائمة، وما نزاعات الحدود القائمة حالياً إلا دليل على أهمية الحدود وقديستها للدولة القطرية الحالية. وهذا يعني أن شعار القديم «الوحدة طريق الحرية» قد سقط، تاركاً وراءه فراغاً إيديولوجياً لشعار المستقبل «الديمقراطية طريق الوحدة» بمعنى أن مشروع الوحدة، انممكن تصويره حالياً في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حققت قدراً من الديمقراطية، والرهان في هذه الحال هو على انلقاء الطوعى والثأفي، وربما الاقتصادي بين المجتمع المدني المحلي المطلق سراحه بالإصلاحات الديمقراطية والأمة العربية

رابعاً: لمحة تاريخية

لأخذ بحث مسألة المجتمع المدني في الوطن العربي في الاعتبار جذية الأمة والمجتمع المدني، ليس فقط تقاربهما المفهومي كمجتمعين متخيلة من الأفراد وإنما أيضاً في علاقتهما التاريخية المتبادلة. لقد كان الإخفاق في بناء الأمة هو الداعي لعزدة هموم هذا الإخفاق إلى الظهور بلباس مسألة المجتمع المدني. فمن الواضح أنه لم يعد بإمكان الدولة السلطوية حل معضلة بناء الأمة بالقرمانات العليا. إن ادعاء هذا الفصل هو أن الشكل التاريخي المعنى الذي اتخذه المجتمع المدني، وبخاصة في المشرق العربي مع إطلااله القرن العشرين، كان «تجهد المدني الجساعي المستثمر في بناء الأمة، وقد أدى الفصل بين الأمة والمجتمع المدني إلى نشوء القومية كإيديولوجيا حزب أو دولة، وإلى توكيل مهمة التحديث إلى الدولة السلطوية. قلنا إن زدهار مفهوم المجتمع المدني في الثقافة

السياسة، هو محاولة التعايش مع أزمة الدولة السلطوية. ولكن هذا الاهتمام لا يصيب حدية المفهوم التاريخية إذا لم يضمن الاهتمام بالأمة، تماماً مثلما أفرغت الإيديولوجيا القومية مفهوم الأمة من أي مضمون ديموقراطي بشطبها المصنوع من جدول أعمالها.

١ - من الأمة كمجتمع مدني إلى الإيديولوجيا القومية

لم يكن للدولة في التاريخ الإسلامي مدخل متاح إلى حياة رعاياها كأفراد. لقد عثر «الأفراد» بين الأهل (Community)، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة. لم يكن المجتمع حاضراً كما لم تكن الدولة كلية الحضور. وعندما قامت الدولة الفرد فإنها قلما قابلته وحياً لوجه، إذ توسطت العلاقة أجسام عضوية عديدة. لم يكن الحاكم مستبداً معزولاً (ليس نه من يرأسه، إذا استعمرنا عمارة ماركيز)، وإنما كان محاطاً بنخب عسكرية أجنبية عالمياً، ودينية أرتودوكسية تحتل مع العائلات النجارية في المدينة غالباً، وحاشية وطانة شكلت مجموعها الدولة.

في إحدى المقالات الأولى التي كتبت عن العلاقة مجتمع/دولة من وجهة نظر الساقطة حول المجتمع المدني - كتب شريف مازدين أنه في نهاية القرن السابع عشر شكلت النخبة العسكرية التي شملت جهاز الدولة والعلماء جسماً وسيطاً من نوع ما. المد تزبد تأثير طبقة الحرس بالمعنى الأفلاطوني في نهاية القرن السابع عشر. وقد استطاع السلطان أن يصمم السياسة بعد ذلك التاريخ في حالات استثنائية فقط مع أنه بقي مصدر الشرعية ورأس النظام.^{١٩٦٦}

وقد أدى انصرام السلطان الأبوي لرعاياه في المدينة إلى إعاقة تطور التجارة مقارنة بتطور الحرف، وفي حين شجع الملوك في الغرب التجار أكثر من الحرفيين. كان العكس صحيحاً بالنسبة إلى الامبراطورية العثمانية. ولم تعترف الدولة بالمشخصية التعاونية للمدني، الأمر الذي أدى إلى منع تطور رأس المال التجاري. ولكن عدم إضفاء طابع قانوني على التعاونية الأهلية،

Şeref Mardin, «Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire», *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, no. 3 (June 1989), pp. 255-281.

لم يكن من نصيب المدن فقط، لدينا إذاً بنى تقليدية لم تتطور إلى شخصيات حقوقية. لا تتلخص البذائل التاريخية إذاً بأجسام مونسكيو الوسيطة الأرستقراطية من جهة أولى، وبالاستبداد الذي يتم تخيله عادة كدولة توتاليتارية تطلق الفرد من جهة ثانية. ولم يعش الفرد العربي في ألف عام من العزلة في مواجهة برهاب الدولة، ولا عاش في ظل أجسام وسيطة محترف بها حقوقياً؛ فالتوتاليتارية والمجتمع المدني كلاهما مفهوما حديثا ينسج الحداثة الأوروبية.

لم ينطور المجتمع المدني في المغرب كتعويض عن ضعف الدولة. ولقد كان المجتمع القوي والدولة القوية حصيلة التطور المتوازي نفسه. ولم تكن اللامركزية وتشتت الدولة شروطاً تاريخية لتطور المجتمع المدني بمفهومه الأوروبي الثاني، أي بمفهوم اقتصاد السوق. المجتمع المدني بهذا المعنى يسهم في تطوير النظام الديمقراطي إذا نما مع نمو مواز في تسرع وظائف الدولة وتركيبها، وإنه لخطأ قاتل الاعتقاد أن نمو المجتمع المدني يعني تقليص الدولة. وانحطاط الدولة الإسلامية ثم انحلالها لم يعن نشوء مجتمع مدني. والمؤسسات والروابط المدنية التي بدأت بالظهور في الهندان المغربية في القرن التاسع عشر، لم تكن محاولة لإضعاف الامبراطورية بل لتحديثها. وعند تعذر ذلك انتهى المجتمع المدني انشائي مع القومية كنزائم تاريخية كما كانت الحال في أوروبا.

أما البنى التقليدية، فإن توسع حيز حريتها مرتبط بتقليص حيز الدولة. وإذا وافقنا أن سبة الامبراطورية العثمانية كانت تفتقر إلى الأجسام الوسيطة، التي اعتبرها كل من مكيا فيلي و مونسكيو ما يميز الملكية الأوروبية من الاستبداد الطرقي، كما كانت تفتقر إلى الحيز العام القائم على حقوق الملكية الحاصدة التي تحكم المباحة ما بين العائلة والدولة والتي يطلق عليه عيغل نسيمية مجتمع مدني، يصل إلى نتيجة مفادها أن حيز البنى التقليدية يتسع كلما تقلص حيز الدولة. الأمر الذي قد يؤدي في مرحلة تفتت الامبراطورية إلى لقاء بين القوى المدنية/القومية والبنى التقليدية.

نجد هذا اللقاء يتنافسان في جيش الشرف حيناً، فكيف لم يكن

الخريف حسين قائداً قومياً كذلك لم يكن جيشه حدثاً، بل رابطة قومية لنزولات تقليدية. تلعب الولاءات التقليدية دور مجيد فعال فيقتل، ولكنها تتحول إلى عائق جدي في ساعات السحن والأزمات. وتضطدم البنى التقليدية في البداية مع مشروع التحديث الذي يشكل الأمة بالنسبة إليه المجتمع المدني، فالأمة ترفض أية وساطة بينها وبين الأفراد حتى تتحقق الديمقراطية. ولذلك كانت تحذيرات دور كهانيم من الحداثة، ومخاطر الديمقراطية بالنسبة إلى دو نوكفيل هي غياب البنى الوسيطة بين الفرد والدولة، وعلاجها: حقوق مدنية للمواطن أي كان تعريفه ونشوء بني وسيطة حديثة اتحادية. ولم تحسن الثوري التقليدية في البلدان العربية أمة «تركيا الفتاة» من قبل بسبب التتريك فحسب، وإنما بسبب كلفة حضور الدولة فيها، ولم يتوفر الوقت الكافي للدمقرطة ودمسرة الدولة «الحديثة الصاعدة»، وتحولت الأمة من أداة توسع الدولة إلى أداة وضع حدودها. وعندما انقضى العهد، لم تكن الحدود بين معسكرات الحداثة والتقليد في البلدان العربية واضحة المعالم.

وقد أسهمت المرحلة الاستعمارية سلباً في وضع الحدود بين المجتمع والدولة، في الماضي أفصت الدولة «المجتمع» الذي بدأ حزب «حرية» عند حدودها. أما الاستعمار، فقد أضاف إلى العلاقة بين الطرفين كسراً معرفياً^(١٢٧)، فمبدأ ذلك التحين عندما يعارض الحزب الدولة تراهم يصفونها بالخيانة والتبعية للاستعمار، لأن أسهل ما توصف به الدولة على الإدراك هو ما يبرر اندماجات أيها قوة أجنبية. والاصلاحات الدستورية هي ظل الاستعمار منذ بدايتها (تونس ١٨٦٦) كان ينظر إليها كزيادة في التعقيد والبيروقراطية، بالنسبة إلى الشعب، لاسيما أنها لم تذيب جذورها عندما تعارضت مع مصلحة المستعمرين أو رعاياهم في البلد المصني. لا الشعب أخذها بجدية ولا الدولة الاستعمارية تعاملت معها بجدية. وحتى العنائب الديمقراطية كانت توجه ليس لإصلاح الدولة، وإنما ضد الدولة، فقد كانت تهدف بطبيعة الحال إلى التخلص من السيطرة الاستعمارية وليس إلى ديمقريتها. من هنا التوجه التكتيكي الأدومي للديمقراطية منذ بداية المطالبة بها في المرحلة

(١٢٧) ليب. «دل الديمقراطية مطلب اجتماعي» علاقة لمشروع الديمقراطية بالمجتمع المدني

العربي، ص ٩٥.

الاستعمارية. ولم تتخلص الحركة الديمقراطية بعد الاستقلال من أذات هذه المرحلة.

لقد كان منطق عمل الجيش العثماني في العقود الأخيرة من حياة الامبراطورية الدافع عن المدن، مقابل الأقالييم الريفية والبدوية. أما منطق السيطرة الإنكليزية، فقد كان محاكساً. ففي الأردن والعراق وسوريا كان التدخل الاستعماري أداة للسيطرة على المدينة، وذلك بجند الأقالييم الريفية والبدوية^(١٤٨). وعلى نحو متناقض، فإن المهمة التمدينية (Civilizing Mission) البسيطة بالانتداب كانت تعني إعاقة تطور المدينة^(١٤٩). وإذا أخذنا الوطن العربي كوحدة واحدة، نلاحظ التناقض الذي أشرنا إليه عديدون في مهمة الانتداب منذ بدايتها. فقد حصنت المناطق الأقل تطوراً على الاستقلال، في حين أخضعت المناطق الأكثر تمدناً لعملية التحديث.

في محاولته تنفيذ الشوكة الوطني للقومية العربية، كأداة في يد النخب التقليدية ضد التتريك، يورد جيمس غلفن أدلة مفيدة تظهر أن القومية العربية لم تكن حركة واجهات تقليدية، وإنما حركة شعبية منطلحة جيداً في مؤسسات، وذلك بتصويره كيف فقدت الحكومة الفيصلية في دمشق نفوذها بنفسها في غضون زمن قصير، وكيف انتقل تنظيم الدفاع ضد الفرنسيين بما في ذلك السهام المدنية، إلى اللجنة القومية العليا ومقرها في دمشق وإلى لجان الدفاع القومي... وأكبرها في حلب. لقد عكست البنى التنظيمية الجديدة التي أقروها المؤسسون... اجتماعاً سياسياً جديداً، وأرسى الأسس لأوتونوميا التنظيمات الشعبية ولقيادة شعبية جديدة في سوريا. وبموجب الميثاق. فإن كل مواطن بالغ من الذكور استحق المشاركة في انتخاب ممثلين محليين إلى اللجان القومية العليا. وقد صودق على النتائج من قبل المنتخبين أنفسهم في عرائض وقمعوها بالتصيفة التالية: «نحن سكان

(١٤٨) انظر: سال سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مشروع استنفرد منسحب الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (سيرة) ما هو رقم غرسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١٥٩.

(١٤٩) هذا بالطبع من حيث المعاهد والقيادات. أما انقراض المشروع للمدينة، بفعل المعاهد الاقتصادية الحارة في حل الاستعمار، فقد تحدت حتى مختلفاً لمقاييس.

مأذنة الشام وبيننا أفندية وتجاره شباب وشيوخ نعلن أننا انتخبنا... الخ^(٢٢٢). وقد صدق غلغلن، إذ ترجم كلمة أمة إلى (Civil Society) بالإنكليزية. لقد استخدمت تعابير «الأمة» و«الرأي العام» في الصحافة السورية في تلك الفترة كمصادر لشرعية الحكومة.

لقد كان موضوع لوزات مصر وسوريا (١٩١٩) والعراق (١٩٤٠) هو حق تقرير المصير، والحق في انتخاب حكومات تمثيلية. وعند اكساب الدستور في مصر (١٩٢٣) وحتى إلغائه من قبل الضباط (الأحرار) (١٩٥٢) كان الصراع القومي من أجل الاستقلال مرتبطاً بمضاتب دستورية ضد المصير والإنكليز الذين علقوا الدستور أكثر من مرة لمواجهة الحركة الوطنية المصرية. وفي سوريا تفتت لجنة كنج - كرين في العام ١٩١٩ بعد وصولها لتحقيق في مظائب السكان ١٨٣٦ عريضة تشمل ٩١٠٩٧ توقيعاً؛ ٢٦٣٢٤ من جنوب سوريا (فلسطين) و٢٦٨٨٤ من الغرب (لبنان) و٣٧٨٧١ من الشرق (سوريا). ويعد هذا العدد من التواقيع على درجة عالية من التمثيل والمشاركة^(٢٢٣).

لقد رافق الصراع ضد التحكم الأجنبي نشاط تنظيمي اتحادي واسع يتحدى الروابط التقليدية العشائرية والجهوية وذو ضاوة ديمقراطية واعدة. وهذا وحده يكفي لتفنيد الزعم القائل إن هؤلاء عبقاً ثقافياً لآثارياً يصعب تعرب من إنتاج المؤسسات الحديثة الطوعية. ولكن كما أن مقولة العطب الثقافي لا تكون الكثير فإن تفيدتها بدوره لا يفسر الكثير. فالمسألة هي السبقي الذي يتم فيه هذا النشاط وسوء الروابط التي تربط هذه المؤسسة بالدولة، والمجوة المعرفية الهائلة بين فكرة الديمقراطية وواقع الدولة.

ولدينا الآن حالة تجريبية للمراقبة. على الرغم من الفارق الهائل في الظروف التاريخية، هي الحالة الفلسطينية، وقد أدى الفلسطينيون قدرة تثير الإعجاب على التنظيم الطوعي الاتحادي، في أحزاب سياسية ومؤسسات

James L. Gelvin, "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New (200) Framework," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, no. 4 (November 1998), p. 644.

(٢٢٢) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، ج ٢ (المدبرة - مصبعة الديني الحلبي - ١٩٢٤).

من ٢٠ - ٢١.

حدثت البنى التحتية للمجتمع في الصراع الوطني ضد الاحتلال. ولكن هذا الصراع كان إقتصادياً في علاقته مع الدولة، كونها بالطبع دولة استعمارية، ولذلك لا نشهد ترجيحاً مباشرة لهذه العلاقة العنصرية الديمقراطية إلى نظام سياسي ديمقراطي في ظل السلطة الفلسطينية. إلا إذا سمحت هذه السلطة للنشاط التأسيسي أن يبقى قائماً يندخل في تفاعل غير إقتصادي مع الدولة هذه المرة. ولذلك يرتبط الكثير بنظام السلطة الفلسطينية على تحمل استمرار هذا النشاط البشري أو عدم تحمله، والعودة إلى إحياء البنى التقليدية المجددة بتحالف بيروقراطية منظمة التحرير الفلسطينية الحاكمة وأجهزتها الأمنية معها، بواسطة سياسة التعيين بموجب ولايات عنصرية وجاهوية.

لم يكن النشاط الاتحادي الطوعي إقتصادياً في علاقته مع الدول الاستعمارية فحسب، بل تطور في ظروف تاريخية قللت من شرعته بإنتاج صورة سلبية عن المرحلة التعددية كمرحلة ضعف. فنحن نتحدث عن فترة تعاظم فيها حكومة نللو الأخرى على دفة الحكم في مصر بين العامين ١٩٢٤ و١٩٤٦. و١٩ حكومة على حكم العراق بين العامين ١٩٢٠ و١٩٣٧. ولم تطور الصراع بين الأحزاب السياسية والقوى المناصرة على شكل صراع في وحدة واحدة هي حركة وطنية منظمة، ذات صفات كما كانت عليه الحالة الفلسطينية منذ العام ١٩٦٨. لم يكن لصراع القوى إطار وطني وحدوي يحوله إلى تعددية ديمقراطية ضمن نظام، وكان باستطاعة القوى المستعمرة أن تستغل الصراعات بين القوى لتغيير سياسة تحالفاتها في كل مرة. وإضافة إلى طابع هذه الحركات الطبقية وميلها كبر السلاطين على الأحزاب الأساسية لم تسهم هذه الظروف التاريخية، في خلق صورة إيجابية عن مرحلة التعددية السياسية في أذهان الأوساط الشعبية، وأصبح بالإمكان تفسير كل واقعة تاريخية بما فيها الجريمة عام ١٩٤٨ على ضوء، تمثيل هذه الحالة كحالة ضعف أو كحالة لا قومية. وقد مر وقت طويل إلى أن أصبح بالإمكان تحليل مصالحة بين القومية والتعددية.

في منتصف الثلاثينيات، أي قبل مرحلة سجن الثورة بعشرين، بدأ صعود الأحزاب الإيديولوجية، ولم تكن هذه الأحزاب تحمل أفكاراً غير ديمقراطية، قومية وشبه قومية ومسيرة قومية وإسلامية، بل رافقتها أيضاً

مؤسسات جماهيرية شبابية ورياضية ونقابية. ومدلت تحت المواجهة بين إيديولوجيات نخوية وسياسات جماهيرية. وكان هذا ممكناً نتيجة لتحول الشعب إلى «جبهور» بفعل هجرة التريف والبلدان الصغيرة إلى المدينة وتطور وسائل النقل والإعلام. وكان ملاحظاً مشاركة أبناء الأقليات من ضباط ومثقفين في هذه الأحزاب الإيديولوجية ذات الساسة الجماهيرية.

كيف يصف كدوري هذه الحقبة؟ إنها تعني نظام حكم وافته نزيه الانتخابات والتلاعب في رسم حدود الدوائر الانتخابية والتعسف الإداري والمساءلة على نطاق واسع، وتعني فيه الانتخابات والتبرعات خداعاً مكشوفاً ومعروفاً. وإذا استخدمنا المصطلح الذي يظهر في عنوان كتاب مقروء على نطاق واسع، فإن هذا العصر لم يكن عصر «ثبيراليا»^{٤٧}، بل كان عصر «سبي السمعة» أحست خلاله النخب المثقفة والتوسعية بالحقائق المتزايدة وتطور من كل ما يوصف أنه ليبرالي^{٤٨}. ومن الصعب تجاهل المشه من هذا الدم السائب فيه لهذا العصر ومن وصف الضباط الانقلابيين في سوريا والعراق له في مرحلة لاحقة. ولا يخبر من الأمر شيئاً أن كدوري يصف هؤلاء الضباط بقدر كبير من عدم الاحترام. ولكن حتى لو كان هذا الوصف قريباً من الواقع، فإنه يرفض أن يرى أي جانب إيجابي للظاهرة في حدودها التاريخية مثلاً: الانتشار التواسع للصحافة الحرة نبياً، التعددية السياسية على علائها، والسبل إلى سماع صوت الشعب في المدينة على الأقل بالعرائض أو بالانتخاب، وأعم من ذلك كله: الاعتقاد التواسع لدى التيارات الثقافية المركزية في تلك الفترة بإمكانية الملاءمة بين أفضل العناصر في الثقافتين الأوروبية والإسلامية، هي حين اعتبرت فيه الديمقراطية، أو تصور عامض عنها، كإحدى أفضل خصائص الحضارة الأوروبية.

لم يكن الإسلامي في تلك المرحلة يشارك في الانتخابات، ويعبر في الوقت ذاته عن رأيه بأن الانتخابات نظام كفر، يمكن رفضه واستغلاله في أن واحد. كما يحتقد بعض قادة جبهة الانقاذ في الجزائر في عصرنا. ولم يكن

(٤٦) شير كدوري في كتاب: *Arab Thought in the Liberal Age, 1939-1959* (London, Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1970).

Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, pp. 56-87.

(٤٧)

الشرح الذي سبب الحادثة في الواقع مؤدياً إلى استقطاب إيديولوجي، إلى الحدث الذي نعرفه في أيامنا. كما أنه يمكن الترقى شاسعاً بين الإسلام السياسي الصاعد في حينه والنهضة الإسلامية السورية؛ فقد تشارك في نقد الثقافة الشعبية لأسطورية، وفي رغبة بالعودة إلى النص (سلفية) من أجل النهوض بالواقع الإسلامي، وفي الاستعداد لقبول عناصر من الحداثة الأوروبية، وفي الإيمان بانقواء المهانة الكامنة في الهوية الإسلامية الذاتية، وبفدريتها على التنافس مع الغرب، والحفاظ على ذاتها في الوقت ذاته، وفي موقف معتدل غير عدائي من العروبة.

ثم يكن الإسلام السياسي، بصورته الحالية في وطننا العربي، معروى في «مرحلة التعددية»، ولا يمكن فهم طبيعته الراديكالي من دون فهم:

١ - الصراع الدموي مع الأنظمة القومية العلمانية.

٢ - إخفاق الحداثة التي طمسها الدولة وتأثيرها الاقتلاعي في فئات واسعة من السكان، الذين فقدوا حميمية البنى التقليدية من دون استيعابهم البديل في الحداثة.

٣ - تعميم الثقافة والنساسة وشعبويتها بواسطة أنظمة المجالس الثورية التحديثية.

٤ - صعود تفسير ثقافي للصراع مع «الغرب» توافقه مشاعر عجيبة بالإهانة من الهزائم المستمرة في هذا الصراع.

اتخذت الانقلابات العسكرية ضد «النظام الحزبي الفاسد» أشكالاً متعددة في العراق منذ العام ١٩٣٦، وغالباً ما ورطت أيد عربية استعمارية في هذه الانقلابات. ولكن الانقلابات في الراديكالية ذات الخطاب القومي بدأت في الخمسينيات، ومنذ تلك المرحلة وحتى الانتخابات الديمقراطية في الجزائر، العام ١٩٩١، شهدت المنطقة العربية انتخابات ديمقراطية في سوريا العام ١٩٥٤، وفي السودان في العام ١٩٥٥ و١٩٥٨^(٢٥). وأنت

(٢٥) عاشت سوريا واحدة من أكثر التجارب البرجاء الديمقراطية أعمه في التاريخ العربي الحديث. وفي تاريخ لعلم الثالث ١٩٥٣، ١٩٥٨. ثلاث منها نسب سببها أسبي وثلاث هي غير الاسفلات.

الانقلابات العسكرية في مصر (١٩٥٢) والعراق (١٩٥٨) بأشكال جديدة من السلطة السياسية التي تتحدث باسم إرادة الأمة (Volonté Générale) ولا تترك مجالاً لأشكال أخرى هي بغير هذه الإرادة.

لقد كتب الكثير في التحليل الطبقي للحياة الناصرية وشيبتها العربية، من اعتبارها «محاولة نتاجير الصراع الطبقي»^(١٢٥) إلى «طبقة برجوازية منبذبة». والحق، إن هذه التعريفات المصّرة على تحليل طبقي لثمة بونا برتي، لم تنجح كثيراً في فهمه كونه بحكم التعريف مستقلاً بالياسة عن المبنى الطبقي السائد، إلى أن بدأ النظام ذاته بالتحويل من نخبة سياسية/عسكرية إلى نخبة اقتصادية/سياسية. لقد كانت الناصرية «دكتاتورية» تحديثية متنورة في سياستها الداخلية والخارجية، وأثبتت أن الطريق «الوحيد لتحريك الشعوب العربية معاً هو الإيديولوجيا الوحدوية، من دون أن تصعد القومية إلى حدة الشمولية، وقد خسر هذا النظام/التيار مخرونة أو رأس سته انتقدياً بالهزيمة العام ١٩٦٧، وسياساته الداخلية التي قوضت المجتمع المدني. وانتكست الناصرية سياسياً في العام ١٩٦٧ وزادت تنكستها مع وفاة عبد الناصر. وما تبقى منها مشابهاً (Simulations) عن الناصرية، تنفذها أنظمة دكتاتورية فاقدة شرعية الناصرية الأخلاقية ومضمونها، وهي شرعية تنتظر عملية إحيائها الفعلي، وما تبقى منها هو أدوات انفضية توطئها أنظمة دموية.

وبمثل المجتمع المدني وتفككت أوصاله قامت الأنظمة القومية عملياً بضرب أسس التيار القومي العربي، فالسبع الذي تعدده شبكة المؤسسات المدنية الطوعية هو الإمكانية الوحيدة لتوسط العلاقة بين الفرد والأمة كفاحية بيدة. وقد أدت تفكيك مؤسسات المجتمع المدني، وهو الأمة في مواجهة الدولة، إلى إعادة إحياء المبنى الأكثر تقليدية وجزئية صانعة، عشائرية، جهوية، وغير ذلك؛ وذلك ليس في الأنظمة المحافظة فحسب، بل في أوساط «الأنظمة الراديكالية» لجهورية ذاتها أيضاً، وفي داخل مؤسسات الحزب الواحد.

(١٢٥) شبيب، الدولة السلطوية في المشرق العربي المعاصر. دراسة بحثية مقارنة، ص ١٤٩.

لقد أدى اقوال الثبار القومي العربي كتيار سياسي قادر على منح الشرعية إلى تأكيد بعض الأنظمة القومية على الهويات المحلية. ولكن ما حصل على مستوى الهوية كان مخالفاً لتخطيط الدولة، فازدهرت الهويات السنية والشيعية والإسلامية والمسيحية والمجوسية والشمالية. حتى الصراع الأيديولوجي بين العلمانيين والإسلاميين في العراق، بدأ يقترن من شكل حرب أهلية بين هويات «إثنية» عربية إسلامية وفوققومية بدلاً من فتاعات وإيديولوجيات. ليس بدليل الهوية العربية هويات قومية أخرى إذاً، وإنما هويات ما قبل قومية.

قلّة من المثقفين العرب ما زالت تؤمن بأن الوحدة العربية السياسية ممكنة التحقيق في المستقبل القريب، ولا سيما في غياب بذات عربية مزدهرة اقتصادياً وقوية نسبي هذا المشروع. ولكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للمفكر القومي العربي، ولذا من الخطأ التسرع في نعي العرب، كهوية أو كتقطع سياسي. وهناك من أخذ يميز بين القومية الرمزية والقومية السياسية زاعماً أنه في الوقت الذي ضعفت فيه القوميات السياسية، تعززت مقابل القومية الفرعية^{١٢١}. ولكنني أفضل انقول إن المركبات «الموضوعية» الثقافية للهوية القومية والمنحورة حول اللغة العربية تبقى أكثر قوة وشدّة من أي وحدة سياسية عابرة يترحها العقلاء في السنطة. اللغة العربية المعروفة والمكتوبة والمسموعة، أكثر وحدة من أي وقت مضى، ولم تكن على هذه الدرجة من التجانس في أيام مشاريع الوحدة العربية.

حرّي بنّا أن نلاحظ أن الفيلم السينمائي المصري منذ أن فقد مركزته الثقافية، غدا الإعلام الحديث، وفي مقدمه التلفزيون، التعامل الأساسي في مرحلة التوحيد الثقافي. لكن المثير في الأمر، أن المسحطات التلفزيونية العربية، التي تعتبر العرب جميعاً مستهلكيها، هي تلك التي يسيطر عليها رأس المال الخليجي والسعودي. وقد كان نعدو السياسي المندود للقومية العربية السياسية، وحليف الحزب الرسمي ضد الناصرية باسم الإسلام.

Farid Ismail Khan, *Power and Control: Egypt and Syria in Arab World* (London, Saqi, 1981) *Review*, 1991, p. 118.

ويطبق هذا أيضاً على الصحف العربية الصادرة في لندن. وهي عربية لا بمعنى أنها موجهة إلى الوطن العربي كأنه وحدة واحدة فحسب، بل بمعنى أن أقلامها ومحرريها وكتابها وفيها هم من مختلف الأقطار العربية أيضاً، وهو وضع لم تعرفه الصحف المصرية، أو الصحافة العربية في بيروت. وأياً كانت أسباب الاندفاع السعوي لتطوير الإعلام العربي، بوزارة تحبس الأنفاس والسيطرة عليه بالوزارة نفسها، سواء كانت اقتصادية على المدى البعيد أم سياسية/ثقافية، فإن «خداع العقل في التاريخ»^(٤٧) يتخذ منها مركباً أكيداً. فمن أجل بيع المنتج للعرب يجد الباحثون أنفسهم يتكلمون لغة العروبة أو على الأقل يقلّدونها. ولم ير المشاهد العربي حتى اليوم هذا العدد من العبارات والسلسلات الدوية والأعاني البكاكية الخليجية. هذه غريبة لا بد من دفعها كما يبدو، ولكن خطاب الأصالة البدوية لا يكفي. وفي نهاية الأمر يطلب الطابع العربي على المضامين.

تقوم السوق العربية والإعلامية، بإنتاج حالة منجاسة ثقافياً في الوطن العربي ما قبل حساسة خطيئة، وأكثر رجاعة من شعارات بعض الأحزاب القومية. الضمان ضد الانقسامات الجهوية والإقليمية والطائفية على المدى البعيد، ليس العيش في دولة واحدة بقدر ما هو هيمنة ثقافة الأمة الواحدة، أو الشعور بأننا نشكل أمة واحدة، كأقوى جماعة متخيلة.

لم تكن العروبة والإسلام مركبين منفصلين في هوية العرب، حتى في أوج الشعبية الناصرية والبعثية. إن انفصالهما هو ظاهرة لحبرية بحثية بالأزمات التي يولدها هذا الانفصال. ولكن هذه العناصر بقيت متحدة في قلوب الناس وعقولهم. وقد اضطر كل من الإسلاميين والقوميين العرب إلى دفع ثمن باهظ من أجل اكتشاف هذه الحقيقة، ولكن، صائباً بقى وعي الانفصال لدى الشعب، مما يفتح تطور الواحد يفترض أنه على حساب الآخر.

ولا شك في أن رد الفعل الأكثر حضوراً على ضعف التيار القومي الأيديولوجي العربي، كمصدر شرعية، كان ازدهار فكر الإسلام السياسي،

(٤٧) نسبة إلى هيجل (Hegel) الذي يفترض أن انفصال التاريخية وتعلاتها هي حينئذٍ لحظة العقل ومكبته، التي تحقق مآزيتها في النهاية.

حتى إذ بعضهم يصفه بالتعديف عن المثالب عن القومية (Hyper nationalism). وبالطبع لا يمكن تحييد ظاهرة الإسلام السياسي التي بحثت بوساطة كونها مجرد رد فعل على أي شيء، لا يمكن تناولها، في سياق مناقشة مسألة الهوية والمجتمع المدني، إلا من خلال إخفاق المشروع القومي العربي. فالإسلام السياسي ليس المجتمع المدني المنتقم^(٢٨) من الدولة. بقدر ما هو دليل على أن الدولة لم تُبقي مجتمعاً مدنياً أو صورة أمة حديثة في الأذهان لكي يتقما.

لقد أخفقت الأنظمة العربية القومية في إنتاج مصدري شرعيتها، اللذين حافظا عليها حتى بداية التسعينات إلى جانب إزهاب الدولة وهما: سد الحاجات الأساسية للسكان وإنتاج إيديولوجيا شرعية. وإلى جانب انتطاعات إلى الوحدة العربية، تجاوبت هذه الإيديولوجيا مع المشاعر الشعبية ضد الاستعمار وضقة مالكي الأرض القديمة، كما جعلت الشعب يشعر أنه يخرج من الجهل، ويحول إلى حرٍّ من التنازع العالمي. وفي حين بدأ مصدر الشرعية بالنقص، إلى حدٍّ عجز الدولة عن إنجاحها. نجحت الدولة في إنتاج الأدوات التي سيحارب بها الإسلاميون دولة الدولة القومية الراديكالية المفتقرين إلى مصادر شرعيتها: السبابة الشعبية والشفقة الشعبية والخطاب القومي الحائلي من أي مضمود، ما يسهل إعادة تدينه. "ولذلك ليس من المستغرب أن يعيد المجتمع المدني انتهاك تيوباً، إنتاج نفسه بعزلة عن الدولة بواسطة الإيديولوجيا والأسطورة والثقافة. وإذا كان الإسلام السياسي انتقم المجتمع المدني، على نحو ما يرى يمانويل سيفان، فإن صاحب هذا الاعتقاد نفسه يرى أن الإصلاحات الديمقراطية التي تم تنفيذها في الوطن العربي في نهاية الثمانينات، بما في ذلك توسيع نطاق التعددية السياسية وازدياد استقلال القضاء، تؤدي في النهاية إلى تعزيز المجتمع المدني، أي المصلح الذي ينبعث منه النحلة الأصولية^(٢٩)."

ويحتاج الموضع برفته، في واقع الأمر، إلى رؤية أخرى بين

(٢٨) Emmanuel Siu, "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back," *Journal of Contemporary Islam*, 10, 25, no. 1, 1990, pp. 353-362.

الدمقرطة كعملية تاريخية على المدى البعيد، والانتخابات الأولى التي تجري في بلد ما بعد سنوات الدكتاتورية، وتفكيك أوصال المجتمع المدني، إن وصف الأصولية الإسلامية بكونها محاولةً لتفليس الدولة بعد عقود من تمتدّها، يعني أن الدمقرطة ليست الطريق للخروج من الأزمة. فالحلّ، وفقاً لهذا الرأي، هو المزيد من الدولة وليس القليل منها. ما يتركنا بين خيارين: فإما الدولة الاستبدادية، وإما الإسلام السياسي الذي تقود إليه الدمقرطة السياسية؛ إما الانقلاب العسكري على الإصلاحات الديمقراطية، وإما الانقلاب الإسلامي عليها. ومن الواضح أن هذه الخيارات لا تترك مجالاً واسعاً للعمل السياسي الديمقراطي، ولكن الواقع الشرّيب الذي ينشأ بعد كل إصلاح ديمقراطي، يُثبت أن هنالك أكثر من خيارين، وأن معضمان الحياة السياسية، والحرير العام النشط. والتجربة والخطأ في الموقف من العنف، كل هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل تحدث أيضاً تغييرات بنيوية فيها. الإسلام السياسي ذاته متغير وليس ثابتاً، والدولة متغيرة؛ وبالتالي، فإن استراتيجيات القوى الديمقراطية متغيرة أيضاً.

٢ - الأمة وانتماءات أخرى

لا يمكن تصور العلاقة بين المجتمع المدني والاستعمار، إذ لم تتوسطهما المسألة القومية، بأنها التحرر من الاستعمار ومسألة بناء الأمة. وقد ترك الاستعمار البلدان العربية في دوامتين متعلقتين سناء المجتمع المدني:

أ - دأمة الوحدة مقابل التجزئة: ونعني أن الأقطار العربية في محاولتها تأسيس شرعيتها على تاريخ إقليمي، أقصت مجموعات كاملة من السكان لانعدام التطابق بين تاريخ الإقليم وتاريخ الدولة. أما عند التشكيل في شرعية الدولة، بوصفها إفرازاً استعماريّاً، والانطلاق من الأمة العربية، فقد تمّ، من جهة أولى، فرض الأمة العربية على التاريخ ما قبل القومي، وإقصاء غير العرب من الأمة. ومن جهة ثانية، كان باستطاعة الدولة التي تتبنّى مفهوم الطوعية هذا، أن تدعي بأنها ما زالت حركة تحرر وطني، لأن مهمات التحرر الوطني لم تستكمل بعد بانوحدة العربية الشاملة. وهذا يعني أن علاقة الدولة بالمجتمع ليست علاقة طوعية بين دول مستقلة ومجتمعاتها.

والحق، إن الاستعمار لم يعزّز أمة عربية فاسدة بقدر ما أعاق شوهها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الأمة.

ب - دوامة الأكثرية والأقلية: إنني جانب تحالفه مع القوى التقليدية ضد المدنية، طوّز الاستعمار أيضاً خطاب تحالف مع الأقليات ضد الأكثرية، وقد عقد هذا الخطاب تتوازن المطلوب لبناء المجتمع المدني في العلاقة بين الأكثرية والأقلية، وأدى إلى إحداث الانشقاقات الطائفية والإثنية والإقليمية عن صريق سياسة التبعينات وطريقة بناء الجيش والأجهزة الأمنية.

كانت الوطنية السحلية معروفة ومعترف بها في الدولة الإسلامية، ولكن ضمن جماعة كونه متخيلة هي الأمة الإسلامية. ولم يكن ندى التسمية العثمانية ما نسطح على تسميته اليوم بمشاعر قومية، ولم تصف الحكومة ذاتها بأنها تركية. وإنما المتعلقون العربون هم من استخدم هذا المصطلح.

ومثل الأمة التركية، فإن الأمة العربية هي نتاج تاريخي للحدادة والتعدن. لقد خرجت الجماعة العربية المتخيلة من عباءة الإصلاحات المدنية المعروفة بالتنظيمات وإنهاء الذمية^(٦٠). ولكن العربي الذي نشأ في البداية كان عربياً عثمانياً، كما أن السوري في أيامنا هو عربي سوري. لقد فكر أصحاب التنظيمات العشمايون بجماعة متخيلة لا هي دينية ولا أهلية؛ ولكن الأساس المدني الذي أنشؤوه لم يكن كافياً لتحويلها إلى أمة مواطنين (Civic Nation) متعددة القوميات. بد أنهم شكّلوا مدخلاً إلى بداية تنظيم المجتمع على أساس مدني. وقد نجحت التماديه الجديدة بعدد الانتماءات الدينية، ولكنها تأخرت تاريخياً عن بناء الأمة المدنية. فقد كان الوعي القومي قد

(٦٠) من أجل مفهوم أسس النهضة المدفوعة بالدين، انظر هداد: «The Rise of Arab Nationalism: Reconsidering Ottomanism», *Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 3 (May 1994), pp. 201-222.

ومرجبه الاسمية أن العربية بدأت دستورية عثمانية، لا مركزية، والكثير من المصالحات العرب، الذين أسس الجمعيات العربية، أو كانوا أعضاء في نواد عربية ثقافية، انصموا إلى ملاحظتهم أنهم لم تكن في فروع جمعية الاتحاد والترقي، والشعب لاحقاً على خلفية سياسات اشتراكية. كانت القومية العربية في البداية، قومية نقابية ذات مغزى متعلّقة باستحداث عربية في التربة وهي الدولة، ونوقشت العرب في بلادنا وثقافتهم ومختلف مشاريع التحديث.

نشأ؛ وكل ما فعلته هو أنها ساعدته على التنظيم. وكانت خطواته الأولى توسط العلمانية كجامع لفرق بين جماعتين، العرب والأتراك. وكانت الخطوة الثانية، التطلع إلى ترجمة هذا الفرق دستورياً في اللامركزية، ولم يكن في هذا التطلع فرق كبير بين المسيحيين والمسلمين كما نزع اليوم^(١١). في واقع الأمر، كان مطلب القوميين العرب، مسلمين ومسيحيين، هو التعددية القومية بلغة عصرون. في زمن ذهب فيه القومية المهيمنة إلى تبرك الامبراطورية. وفي حين كان التبرك يشير مشاعر الاغتراب عند العرب، فإن ولاهم للهوية العربية الإسلامية المشتركة على الرغم من الفرق. كان أكثر من ولاء الأقاليم الأخرى. ومن الطبيعي أيضاً أن يجعل 'المعتقون المسيحيون' العرب رد الفعل الأكثر عصبية ضد التبرك. ولكن العثمانية بقيت حية في فكرهم أيضاً. وكانت فكرتهم القومية في البداية فكرة اللامركزية وتكونفدرالية أكثر منها فكرة الاستقلال.

وكانت الخطوة الثالثة شق الامبراطورية إلى أمتين، وقد نجحت إحداهما في المحون إلى أمة حديثة. في حين تبشرت انشائية قبل أن تشكل في أكثر من عشرين دولة. وفي بلدان شمال أفريقيا التي انفصلت عن الامبراطورية قبل تطور النشأة القومية بوقت طويل، بقي عنصر اليهودية،

(١١) لم يكون في هذا الفصل متبع لمناقشة دور المعتنقين المسيحيين العرب في سوريا. ونود أن نذكر فقط شوجهن آدسين في نعيم دورهم. الأوز يلقي على عاتقهم الدور الحاسم في باور القومية العربية. ويشترك فيه مشرقون وإسلاميون عادة. ويتفق هذا التوجه من القومية أو هوية العرب 'الأصلية' الوحيدة هي الإسلام. وأن القومية مستوردة، وليس أكثر طليعة من أن يكون المستوطنون المسيحيون واسعة الاستيراد لهم من الثقافة العربية، وانضمامهم في النشوء إلى جزء من الأكثرية مع مبدأ الهوية العرقية. أن التوجه الثاني فلا يوافق على مبدأ الاستيراد، حتى التبرك من أنه يعترف بدور النصيب المسيحي في إحياء اللغة والثقافة العربية، ولا أنه يرمي أن لا محال نشأة أمة هذا الدور بدور التعليم الحديث في مصر. هذا محدد عالي الذي يهواه أفسس القومية العربية بموجب هذا التوجه هي نتائج الحضارة الإسلامية في نهاية المطاف، وقد قامت لياؤه الحركة الانشائية العربية الإسلامية. ولبيت مسيحية انظر: Ernst Davis, *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 2.

ونكر الصحيح، أن القومية العربية، عند أبناء الأقليات، كانت أكثر إدمولوجية. وأكثر ديمقراطية. وينفصها الاشتراكية والنازك في قومية الأكثرية السنية. ذلك كانت حال قومية حزب الشعب العربي الاشتراكي، معارضة الفكرة العربية عند جمال عبد الناصر.

انفوسي والإسلامي، متحدين في الصراع مع الاستعمار الأوروبي. أما في مصر، فقد تطورت علاقة أكثر توازناً بين الهوية المصرية والإسلامية. علاوة على ذلك، أثار التحالف بين القومية العربية المشرقية والإنكليزارتيان في مصر المتورطة في صراع طويل مع الإنكليز، فقط، منذ العام ١٩٣٦، بدأت مصر تطور انتماء عربياً سياسياً. ولكنها كانت عربية قبل أن تكون عربية إيديولوجياً؛ فقد كانت المركز الثقافي العربي الأكثر أهمية للحرب - وليس للمسلمين - قبل أن تكون جزءاً من الحركة القومية العربية. وعندما طورت مصر قومية عربية في مرحلة لاحقة، كانت أكثر اعتدالاً عن السورية، التي بقي جرح النخبة يؤدي إلى التهابات إيديولوجية فرية فيها.

لم يحظ العرب، بعد انحلال الامبراطورية، بالحرية نفسها التي حظي بها الأتراك في اختيار نظامهم السياسي. أما الأنظمة التعددية المحدودة التي نشأت، فقد كانت عابثة، منذ البداية، في تناقضات العلاقة مع الاستعمار. طالب مؤيدو الديمقراطية بالديمقراطية ضد الاستعمار، وليس من أجل الديمقراطية، والاستعمار الذي أظهر تعاملاً كليباً (Cynical) مع الديمقراطية صيغت، زود أعداء الديمقراطية، بحجج دامغة ضدها كأداة استعمارية. لقد كان تأثير الاستعمار في المراحل الأولى من التطور الديمقراطي في الوطن العربي، أعمق من أن يكون مؤقتاً أو مجرد ورقة ستر بها عورة عمزنا اليوم. لقد كان تأثير الاستعمار في الديمقراطية مهلكاً. إن الأحزاب العربية التي نشأت من التجمعات العربية السرية ومن الطبقة الوسطى الجديدة، اشغلت في تنافسها بسؤال الولاء للمصالح القومية المحلية أو الأجنبية. واختصاراً، فإن الفرق بينها في هذا المساق، والمهم في نظر الجمهور، لم يكن أيها الأكثر ديمقراطية، بل أيها الأكثر قومية.

لقد قادت منافسة دور الاستعمار في تعطيل بناء الديمقراطية، في الوطن العربي، إلى موقفين سميطيين. فزعم الموقف القومي أن الاستعمار أعاق الديمقراطية بتفتيته للأمة. بينما زعم الموقف المتفرض أن العثرة الحقيقية أمام تحقيق الديمقراطية هي التطوع العربي إلى بناء الأمة الواحدة، بدلاً من شرعنة الكبتات السياسية الفاسدة ودمقرضتها، والحق، أن تجزئة الوطن العربي حرفت الحركة القومية عن السبيل الديمقراطية، بحلقها أزمة شرعية

للدول القائمة، ولكن على صعيد آخر، تحوّل التعرض المستمر لشرعية الدول، تحوّل بحد ذاته، إلى حجة لتعليل غياب الديمقراطية.

من الناحية التاريخية، يمكن دحض وتثبيت شرعية الدولة القائمة بالمجوء الانتقائي إلى حقائق تاريخية، ولكن المحيّر في الحقائق التاريخية، هو ليس موضوع دقتها أو عدده، بل تحويلها، بمجرد انتقائها، إلى جزء من تاريخ التكيد السياسي، الذي من المفترض شرعنته، ولذا، فإن حجة «الحقائق التاريخية الصلبة»، في إضفاء الشرعية على الدولة، هي حجة دائرية^(٦٢). فالحاضر يكتب عن الماضي كأنه تاريخه هو.

وكمثال على ذلك، لا شك في أن وحدة إدارية مسيحية كانت قائمة في أجزاء من لبنان المعاصر، إبان الحكم العثماني؛ ولكن، يطرح حجة لبنان التاريخي كوحدة مفصلة هو لبنان المعاصر الذي قام في إثر قرار فرنسي في العام ١٩٢٠. والتحقيضة التاريخية عن إمارة درزية في بعض المناطق، يفترض بها أن تؤسس ظموحات أخرى. ومع أن أجزاء من لبنان كانت تشكل تاريخياً وحدة إدارية قبل الاستعمار الفرنسي، إلا أن استقلالها الإداري كان أقل بما لا يقاس من استقلال المندقية وبقارب الذي لم يمنحهم من الانضمام إلى الوحدتين الإيطالية والألمانية، عندما توافرت الظروف التاريخية لذلك. ليس لإيطالية وألمانيا تاريخ كدول قومية، وثقومية طاهرة حديثة في أوروبا كما هي الشرق الأوسط. ولبنان هو الحال الأكثر تعقيداً في الشرق العربي، وما يصح بالنسبة إليه يصح أيضاً بالنسبة إلى بقية البلدان العربية.

ليس السؤال إذاً حول الخوارب (جمع تاريخ) الجزئية في مشرقنا العربي، فقد كان هناك بالتأكيد مثل هذه الخوارب، ولكنها لا تقود بالضرورة إلى الدول النحانة. السؤال هو حول الشروط التاريخية التي حوت هذه الخوارب إلى جزء من عمدة متربعة دول حديثة، ومنعتها من الاندماج

(٦٢) يراجع بهذا الخصوص مثلاً إلى فرضية الحركة القومية العربية الأساسية وال شجرة الوصل العربي في سياق اتصال الاستعماري عبر دقيقة حسية إلى معظم أبعاد الحركة. وإن هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى سوريا وسنهدا. وحتى ذلك فإن لشك تاريخية الإداري الخامس، انظر: Hark, «Rethinking Civil Society Practices in the Arab World».

كمعاصر في تاريخ قومي واحد. والتاريخ القومي لا يتألف مما يجب تذكره فحسب، وإنما أيضاً مما ينسى. بما في ذلك جزئيات وصراعات داخلية دموية وتوحيد قسري عنيف وغير ذلك. فالأساطير القومية دائماً هي خليط من الذاكرة والنسيان. من الأندثار والخلود.

شكل لبنان بين العامين ١٨٤٢ و١٨٦٢ وحدتين إداريتين: إحداهما درزية في الجنوب، والأخرى مارونية في الشمال. وقد انتهى هذا التقسيم بحرب طائفية، وتدخل غربي في لبنان، الذي منح استقلالاً إدارياً بوصفه سنجقاً في العام ١٨٦١. وقد ألغى هذا الترتيب في العام ١٩١٥ باحتلال علماني مباشر. فقط. بعد هزيمة الجيش الفيصلي في ميسلون في العام ١٩٢٠، قرر الفرنسيون إضافة أراضي سورية أخرى إلى لبنان الذي نعره حالياً. وكما يقول غسان سلامة، لم يكن هذا الأمر مفروغاً منه، لا بالنسبة إلى اللبنانيين القدماء ولا بالنسبة إلى اللبنانيين الجدد، الذين ضمهم هذا القرار الفرنسي للبنان. لقد حلم الموارنة بلبنان الكبير ما دامت امتيازاتهم مضمونة فيه. ولكن عندما حددت هذه الامتيازات في العام ١٩٢٥ مع اندلاع الحرب الأهلية مثلاً، طرحت بعض نخبة الطائفة فكرة تقسيم لبنان من جديد بحسب حدود طائفية. ومحاولة، لم يعد لبنان المعاصر مقدساً كما كان، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين حملوا به لبنان الكبير، أما اللبنانيون الجدد الذين حصلوا على هذه الهوية بقرار فرنسي، فغالباً ما طالبوا بالوحدة مع سوريا، وحتى بالوحدة مع سوريا ومصر، أيام الوحدة بين هذين البلدين. وقد تطور في لبنان تيار قومي عربي ذو طابع إيديولوجي خاصة. وعندما تحول السؤال إلى سؤال المشاركة بالسلطة والترجمة الدستورية الأكثر دقة للتوازنات الديموقراطية في ديمقراطية لبنان التوافقية، تحولت مسألة الدفاع عن وحدة لبنان إلى مسألة مبدئية عند القوميين العرب اللبنانيين ضد تقسيم الطائفي، وبالطبع ضد الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان.

لم تطور الدولة الطائفية في لبنان مجتمعاً مدنياً مقابل الفكرة القومية العربية، كما لم تجمع الفكرة القومية العربية في لبنان عملها المتمسك المدني للجسم اللبناني. وقد زجت الديمقراطية التوافقية في حرب أهلية ما لبثت أن تحولت إلى حرب طوائف. وما حافظ على نوع من الديمقراطية في لبنان في

مرحلة اتجهت فيها البلدان العربية جمعاً إلى الدكتاتورية، ثم يكن القومية اللبنانية، بل تعدد الفوائد في توازن مع مركزية الدولة^(٦٣).

وكما كانت الحال لدى بقية السوريين، ما عدا الموارنة وصماً من الدروز. ثم يكن لدى الفلسطينيين مشروع دولة مقابل دولة اليهود. ولم ير الفلسطينيون صراعهم مع الصهيونية كصراع بين حركتين قوميتين (لهما الحز نفسه على الأرض نفسها) كما يريدنا اليسار الصهيوني في إسرائيل أن نعتقد في محاولة لكتابة التاريخ من منظور رؤية العمارة السلمية، ولاعتراف المتبادل في أماننا. لقد نظر الفلسطينيون إلى الصراع مع الصهيونية نظراً لهم إلى مشروع استعماري مختلف عن المشروعين الإنكليزي والفرنسي، بذاته في البقاء، وإقامة دولة يهودية في فلسطين، ولذلك كان لابد بدور وقع أكبر بكثير عليهم من كتاب دولة اليهود لهرتزل، لأنه حوّن المشروع إلى مشروع استعماري حاد مرتبط بدولة استعمارية قوية. ولم تشكل فلسطين يوماً وحدة إدارية مستقلة في ظل العثمانيين^(٦٤)، وتقييم غسان سلامة لمشاركة الفلسطينيين في المؤتمر السوري ودعمهم تفصيل أكثر دقة، بعامه، من حكم أن ليس على هذه المشاركة بأنها تكتسبة^(٦٥). ويذكر هذا الحكم بالتعامل العربي المعاصر المتبادل، أو معامل منظمة التحرير الفلسطينية التكتيكي الحالي مع الأنظمة العربية. ويغرض بالتالي مفاهيم الحاضر على الساسي. ومنذ المؤتمر الفلسطيني الأول في حيفا عام ١٩٢٠، ترددت الحركة الوطنية الفلسطينية، ونفزة طوبى، بين تحرير فلسطين كوطن عربي (ميناف ١٩٦٤) وكجزء من تطلعات الأمة العربية للتحرر، وعقيدة دولة تضع

(٦٣) أشار إدوارد إلف إلى هذه النقطة في عام ١٩٣٩، في مؤتمر كان الأول من نوعه، حول الديمقراطية في الوطن العربي، عُقد في بيروت. وهي مقالة تذك، على: د. عبد الدكتاتوريات العربية المستحقة بصورته التحديث. انظر: إدوارد إلف، الديمقراطية في البلاد العربية، في: أعمال المؤتمر الأول للعلوم السياسية بيروت (١٩٦٩)، ج ٣، ص ٥٠.

(٦٤) في عام ١٩٨٣، فصل شمال فلسطين عن ولاية الفلبين إلى ولاية بيروت، وشكلت القدس والجنوب سحفاً لـ لا يملك دولة مستقلة، ينشئ عند سلامه هذا الفصل، بعامه، من خلال الاستمرار في تاريخي في كتيبه: المجتمع والدولة في الشرق العربي.

(٦٥) انظر: إلف، الديمقراطية في البلاد العربية، ص ٥٥. انظر أيضاً: Ann Mosely Lewis, Arab Politics in Jordan, 1945-1970: The Emergence of a National Movement (Ithaca, NY, London: Cornell University Press, 1979), pp. 236-281.

الفلسطينيين على أساس مشترك مع الحركة الصهيونية ومع الجنداء العربية الأخرى. وتجعل الصراع فلسطينياً - إسرائيلياً بالأساس. ومنذ تأسيسه، حارب الكيان الفلسطيني للحصول اعتراف من الإنكيز، ثم من العرب ضد الخصم الأردني. ومنذ نهاية السبعينات حارب هذا الكيان للحصول اعتراف من إسرائيل.

وتقد تطورت مسألة التحزبة إلى عائق مفصلي في بقاء علاقة طيبة بين الدولة والسجسيع في سوريا نفسها، التي قامت على بقية أراضي سوريا الطبيعية. لقد تحولت إعدده «الوحدة إلى سوريا إلى الإيديولوجيا الشريعة لدى أحزابها جسيماً. وقد تقلب الأمر زحداً طويلاً قبل أن تعترف النخب انسانية السورية بالواقع الجديد، وذلك في ظل السياسة المروغمانسة التي تتبعها النظام. في البداية عربت النخبة انسانية من فكرة الوحدة السورية إلى الأمام، إلى الوحدة العربية، في فترة بدأت فيها العروبة تتحول من إيديولوجيا سورية إلى برنامج مشروع سياسي عربي بعد أن نبأه أقوى وأكثر الأنظمة العربية شعبية، أي النظام الناصري في مصر.

لقد تطمع القومسون العرب عادة إلى دولة عربية قوية تقوم بدور بروسيا في التاريخ العربي الحديث. وقد ادعت العروق لنفسها هذا الدور، بين الحربي، كقوة دولة عربية ذات وزن، تحصل على الاستقلال. مستخدمة رأس المال الرمزي الهاشمي في الصراع العربي مع العشمانيين. لم تكن الوطنية المصرية، حتى في حالة اكتشافها للساحة العربية، معنية بهذا الدور إلى أن انزع عبد الناصر القيادة. ولم يرغب عبد الناصر بتوحيد الوطن العربي بالقوة. ولكنه استطاع أن يتحدث إلى الشعوب العربية، من فوق رؤوس زعمائها، منزعاً نفل مصر الحضاري والثقافي، إلى قوة عظماءية سياسية مع الغرب، ومع القوى التقليدية في الوطن العربي. وقد نجح عبد الناصر في عدم السجسيع بين الحزبة والقومية في الفكر السياسي العربي. بخاصة بعد انحلال تجربة «الوحدة مع سوريا. ومباحتاج الأمر إلى وقت طويلاً لكي يكون بالإمكان انجمع بين مفاهيم مثل الوحدة الوطنية أو القومية والتعددية الحزبية. كمفاهيم عبر متنافسة، بل حتى مكمل بعضها بعضاً. وتجد الناصرية حتى يومنا صعوبة كبيرة في التحول إلى حزب

سياسي، فقد كانت خطاباً سياسياً شعبوياً وخذوياً ولم تكن حزماً في يوم من الأيام.

لم ينجح الفكر الوحدوي العربي بتطوير مشروع يأخذ بالحسبان الوقائع القائمة، بل الاكتفاء بإدانتها باسم الوحدة. وبدلاً من اقتراح كوتنغوالية تأخذ في الاعتبار وتوظف الاقتصادات العربية المختلفة، أصبحت الأداة الوجودية المنتشرة في الخطاب السياسي الوحدوي هي التأميم. ولذلك أصبحت الوحدة العربية كايوساً لبرجوازيات الناشئة في مختلف البلدان التي تلقت مع بيروقراطيتها المحلية، في الخوف من سيطره مزعومة للبيروقراطية المصرية. وأصلاً لم يمض وقت طويل حتى انتقل الفكر السياسي العربي من يدانة الدولة القطرية إلى الموافقة الخجولة على اعتمادها أداة التحديث الرئيسية. ولم يكن ذلك غريباً في مرحلة ما بعد الاستعمار في العالم الثالث بأسره. لاسيما أن الدولة في أوروبا الشرقية كانت لا تزال تحقق نجاحات في التراكم الرأسمالي الأولي وإرساء البنية التحتية.

ووجدت الدولة مجازاً واسعاً للمناورة بعد أن تبين أن هيمنة الفكر القومي العربي الوحدوي هي سلاح ذو حدين. فهو من جهة أولى يُدين الدولة القطرية، لكنه من جهة ثانية لا يتوقع منها الكثير. باعتبارها حالة تجزئة ومرحلة انتقالية وإلزاماً استعماريّاً وغير ذلك، وكانت النتيجة أن الفكر القومي العربي لم يطور نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقعت من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤدي إلى زوال الدولة، بل إلى منحها حرية فائضة.

كان نمط الحدائث المسيطر في الدول العربية بعد الاستعمار نمطاً اندماجياً^{٦٦٦}. وقد أكد المفكرون القوميون الأوائل على حقوق الفرد في العلاقة مع الدولة، ولم يكونوا الانتماءات الأخرى أهمية خاصة من الناحية النظرية. وقد استمر عدم إبلاء الجماعة غير القومية أية أهمية من قبل الحركة

(٦٦٦) يروج ثروت حارس في كتابه الفكر العربي في العصر الحديث إلى هذه الفكرة العربية نحو دمج الأقليات، بالترجمة القائمة. منذ مرحلة الصراع مع الاستعمار، في الصراع أهم سلاح له لتعبيل الشعب، وهو حماية الأقليات اثنائية. انظر: Bourdieu, *Arab Thought in the 19th and 20th Centuries*, 1990/1999, p. 20n.

انقومية العربية. حتى بعدما نبى انعدام حقوق الفرد كمواطن. وقد كان انتشديد على الاندماج، رد فعل قومياً على السياسة غير الاندماجية بل انتقضية التي اتبعها الاستعماران الإنكليزي والفرنسي.

وقد تحالفت المستعمرود مع قيادات تقليدية في الأقليات ضد الأكثرية، واعتمدوا بخاصة على أبناء الأقليات في بناء أجهزة الأمن المحلية، وتم تجاوز هذا الواقع في مرحلة سيطرة الخطاب السياسي القومي الموحدوي. ولكن، تبين بعد انهياره، أن الدولة السلطوية في تلك البلدان، تعتمد في الأساس على ولاء الضباط وقيادات الحزب من أبناء الأقليات. وقد عقد هذا الواقع عملية اندمقرطة تعقيداً حاداً.

إن الديمقراطية عبر ممكنة من دون إجراء مصالحة بين الدولة والأغلبية في المجتمع. ولكن الأغلبية الديمقراطية التي نقصدها ليست الأغلبية الطائفية أو الجهوية أو الإثنية، وإنما المقصود بها هو أغلبية المواطنين الأفراد المعبر عنها بحق الاقتراع العام والرائي العام وغير ذلك، والمأساة، أن الحكم الدكتاتوري المعتمد بكثافة على انتماءات جهوية أو طائفية ولو بخطاب قومي، يشوه مفاهيم الأكثرية والأقلية في المجتمع، لتحول إلى مفاهيم الأكثرية والأقلية الطائفية، أي إلى مفاهيم تحدث وظبغة السي انتقيدية، التي يعمل هو أيضاً بحسبها، عند حساب الرولات والتعيينات وغير ذلك. في حين ينتظم المواطنون الأفراد في الدولة الديمقراطية في أحزاب واتحادات ونقابات ولجان ومجتمعات ضغط وغيرها. أما المنتميات ذات الطابع الإنساني الطائفي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح جماعة إثنية، فتبقى قائمة ولكن هامشية، ويمكن التسامح معها بخاصة في حالة الأقليات.

أما في الدول التي تراكم فيها شعور بالحرمان السياسي لدى الأغلبية الطائفية، فإن النزعة نحو الديمقراطية تنتفي بزرعة إلى حكم الاعابيه الطائفيه أو الإثنية. والحق. أن الأغلبية لن تحكم في مثل هذه الحالة، بل ستحكم نخبها فقط مستورة وراء خطاب يتملق المشاعر الطائفية للمحكومين. كما أنه في واقع الدولة السلطوية لا تتولى الأقلية الحكم، بل نخبها، وهذا هو الفرق بين الدولة السلطوية ونظام الأبارتهايد أو تر "Herrenvolk Democracy".

حيث نسود علاقات ديمقراطية وتعددية حزبية في أوساط الأقدسة الحاكمة على الآن.

في مثل هذه الأوصاف نكون الديمقراطية الديمقراطية هي التحول الوحيد والصالح الوحيد أمام تعرض لأقلية فيما بعد إلى الاضطهاد والملاحقة، بعدما خلق الانضام بأنها كانت الحاكمة، وأنها كانت مسؤولة عن القمع والاضطهاد السابقين في عهد الدولة السلطوية. وإذا لم تحصل الديمقراطية التدريجية من أعني يوافقها اتفاق بين الشعب السياسية والاقتصادية والعسكرية على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية، فإن أي اعجاز من القاعدة قد يؤدي إلى تصفية حسابات دموية.

قائمة المراجع والمصادر

١ - العربية والمترجمة إلى العربية

كتب

- أعمال المؤتمر الأول للعلوم السياسية. بيروت: [د. ن.]. ١٩٥٩.
- أنطوسير، نوي. مونتكيو: السياسة والتاريخ. ترجمة نادر ذكرى. بيروت: دار الشوير، ١٩٨١.
- البيديري، عيسى [وأخرون]. الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسات الديمقراطية، ١٩٩٥.
- السززي، دلال، غرامشي في الديوانية: في محل «المجتمع المدني» من الإعراب. بيروت: دار الحديده، ١٩٩٤.
- الثراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- خادوري، سعيد. الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة. بيروت: الدار للنقد والنشر، ١٩٧٢.
- زبيدة، سامي. الإسلام: الدولة والمجتمع. ترجمة عبد الله السعيمي. دمشق: دار المدى، ١٩٩٥.
- سعيد، أمين. الثورة العربية الكبرى. القاهرة: مطبعة أبيي النجدي، ١٩٣٤. ٣ ج.

سلامة، غسان. المجتمع والدولة في المشرق العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مسروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

عبد الله، ثناء فؤاد. آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

نبيب، انظار (وآخرون). الثقافة والمثقف في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي: ١٠)

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

موروا، بيير فرانسوا. هوبس: فلسفة علم الدين. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣.

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

هلال، علي الدين (وآخرون). الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي: ٤)

هوركهايمر، ماكس. بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية. ترجمة محمد علي النوسقي. بيروت: دار النوير، ١٩٨١.

دوريات

النجاري، محمد عابد. "إتكنية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي". المستقبل العربي: السنة ١٥، العدد ١٦٧، كانون الثاني/يناير ١٩٩٣.

الحنوي، علي. "التنظيمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي". شؤون عربية: العدد ٧٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٣.

عبد الله، ثناء فؤاد. «خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي». **المستقبل العربي**: السنة ١٧، العدد ١٨٧، أيلول/سبتمبر ١٩٩٤.

غلبون، برهان. «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/أبريل ١٩٩٢.

الكنز، عني. «من الإعجاب بالنزوة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/أبريل ١٩٩٢.

ليب، الطاهر. «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/أبريل ١٩٩٢.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٦٦، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

٢ - الأجنبية

Books

Acton, John Emerich Edward Dalberg (Baron). *Essays on Freedom and Power*. London: Thames and Hudson, [1956].

Althusser, Louis. *Montesquieu: La Politique et l'histoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Initiation philosophique)

Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: New York: Verso, 1991.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

Ayubi, Nazih N. *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: New York: I. B. Tauris, 1995.

Baldwin, James Mark (ed.). *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Gloucester, MA: Smith, 1960.

- Basson, A. H. *David Hume*. Harmondsworth: Penguin Books, [1958] (Pelican Philosophy Series).
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.
- Behlwe, Hazen and Giacomo Luciani (eds.). *The Rentier State*. London: Croom Helm, 1987.
- Bellah, Robert [et al.]. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper and Row, 1985.
- Bellamy, Richard. *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Paruto to the Present*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- Berlin, Isaiah (Sir). *Against the Current: Essays on the History of Ideas*. Edited and with a bibliography by Henry Hardy; with an introduction by Roger Hausheer. Harmondsworth, Middlesex, England; New York: Penguin, 1979.
- Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1990.
- Böhm, Norbert. *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Translated by Roger Griffin, edited and introduced by Richard Bellamy. Cambridge, U.K. Pulny Press, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.
- _____. *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*. Translated by Roger Griffin; edited and introduced by Richard Bellamy. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.
- Bullock, Alan and Oliver Stallybrass (eds.). *The Harper Dictionary of Modern Thought*. New York; London: [Harper], 1977.
- Campbell, R. H. and A. S. Skinner (eds.). *The Works and Correspondence of Adam Smith in 6 Volumes*. Oxford: [n. pb.], 1976-1983.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. (Princeton Studies in Culture Power History)
- Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.
- _____. and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought.)

- Collins, Stefan, Donald Winch and John Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.
- Comar, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- . *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson (eds.). *Hegel and Legal Theory*. New York: London: Routledge and Kegan Paul, 1991.
- Cranston, Maurice William. *The Noble Savage: Jean Jacques Rousseau, 1754-1762*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.
- Dahl, Robert Alan. *Pluralarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.
- Davis, Hinaze Bancroft. *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*. New York: Monthly Review Press, 1967.
- Deegan, Heather. *Third World: The Politics of the Middle East and Africa*. London: New York: Routledge and Kegan Paul, 1996.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. Translated by George Simpson. New York: Free Press of Glencoe, 1964.
- . *Professional Ethics and Civil Morals*. Translated by Cornelia Brookfield. Glencoe, IL: Free Press, [1958]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)
- Elster, Jon and Rune Slagstad (eds.). *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1988. (Studies in Rationality and Social Change)
- Engelberg, Ernst and Wolfgang Kuehler (eds.). *Formations, Theorie und Geschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1978.
- Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. 2nd ed. London: [n.p.], 1763.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983. (New Perspectives on the Past)

- _____. *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979.
- Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: [n. pb.], 1985.
- Gierke, Otto Friedrich von. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. With a lecture on the ideas of natural law and humanity, by Ernst Troeltsch, translated with an introduction by Ernest Barker. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Gouldner, Alvin Ward. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. London: Macmillan, 1980.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Grundbegriffe, Geschichtliches. *Historisches Lexikon und Politisch-soziale Sprache in Deutschland*. Stuttgart: [n. pb.], 1979.
- Hall, John A. (ed.). *Civil Society: Theory History Comparison*. Cambridge, UK: Polity Press, 1993.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London; New York: Verso, 1986.
- Hann, Chris und Elizabeth Dunn (eds.). *Civil Society: Challenging Western Models*. London; New York [n. pb.], 1996.
- Hayek, Friedrich August von. *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973-].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart. Reclam, [1970]. (Werke in Zwanzig Bänden. Reclam Universal-Bibliothek: Nr. 8388-93)
- Hobshawn, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*. Cambridge [England]; New York. Cambridge University Press, 1992.
- Hourani, Albert Habib. *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London: Oxford University Press. Royal Institute on International Affairs, 1970.

- Hallberg, Mark. *Montesquieu and the Old Regime*. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.
- Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the Posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Niddich. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *Essays: Moral, Political and Literary*. Edited and with a foreword, notes and glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1987].
- _____. *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983-1985]. 6 vols.
- Hussain, Asaf, R. Olson and J. Qureshi (eds.). *Orientalism, Islam and Islamists*. Brattleboro, Vermont: Amara Books, 1984.
- Jardin, André. *Tocqueville: A Biography*. Translated from the French by Lydia Davis with Robert Hemenway. London: P. Harlan, 1988.
- Jones, W. T. *Masters of Political Thought*. London [n. pb.], 1969. 3 vols.
Vol. 2: *Machiavelli to Bentham*
- Keane, John. *Democracy and Civil Society*. London; New York: Verso, 1988.
- _____. (ed.). *Civil Society and the State*. London, New York: Verso, 1988.
- Kedourie, Elio. *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass, 1994.
- _____. *Nationalism*. 3rd ed. London: Hutchinson, 1966 (Hutchinson University Library: Politics)
- Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Khalidi, Rashid [et al.]. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Khuri, Fu'ad Ishaq. *Imams and Emirs: State, Religion, and Society in Islam*. London: Saqi Books, 1990.
- Kilminster, Richard. *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Immanuel Kant and the Early Frankfurt School*. London: Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1979.

- Knox, Thomas Malcolm and L. A. Polkzynski (eds.), *Hegel's Political Theory*, Oxford [n. pb.], 1964.
- Kolakowski, Leszek, *Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, München, Zürich: Piper, 1977.
- Kuselbeck, Reinhard, *Kritik und Kritik. Ein Studie zur Pathogenese des Bürgertlichen Will.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- Kukathas, C. Pandran, David W. Lowell and William Maley (eds.), *The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR*, Melbourne, Australia: Longman Cheshire, 1991.
- Lasten, Peter (ed.), *Two Treatises of Government*, New York: Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1963.
- Lesch, Ann Mosely, *Arab Politics in Palestine, 1917-1989. The Frustration of a Nationalist Movement*, Ithaca, NY: London: Cornell University Press, 1979.
- Lichtheim, George, *The Origins of Socialism*, London: Weidenfeld and Nicolson, New York: Praeger, 1969.
- Lutfiyya, Abdulla M. and Charles W. Churchill (eds.), *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, The Hague: Mouton, 1970.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
- Marshall, Thomas Humphrey, *Class, Citizenship and Social Development: Essays*, With an introduction by Seymour Martin Lipset, Westport, CT: Greenwood Press, 1973.
- Martin, Kingsley, *The Rise of French Liberal Thought. A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Westport, CT: Greenwood Press, 1980.
- Marx-Engels Collected Works*, New York [n. pb.], 1992.
- Marx-Engels Werke*, Bd. 1, Berlin: [n. pb.], 1963, Bd. 3, Berlin: [n. pb.], 1969; Bd. 4, Berlin: [n. pb.], 1964; Bd. 8, Berlin: [n. pb.], 1964, Bd. 13, Berlin: [n. pb.], 1956; Bd. 17, Berlin: [n. pb.], 1968.
- Miliband, Ralph [et al.] (eds.), *The Retreat of the Intellectuals: The Socialist Register*, London [n. pb.], 1990.
- Mill, John Stuart, *Essays on Equality, Law and Education*, Editor of the text John M. Robson; introduction by Stefan Collini, London: Routledge and Kegan Paul, 1984. (Collected Works: vol. 2)

- _____. *Three Essays*. Edited by Richard Wollheim. London, New York: Oxford University Press, 1975.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Persian Letters*. Edited by C. J. Betts. London: [n. pb.], 1977.
- _____. *The Spirit of the Laws*. Translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neumann. New York: Hafner Pub. Co., [1962, (1949), 2 vols. (Hafner Library of Classics: 9)].
- Moore, Barrington (Jr.). *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Harmondsworth: [n. pb.], 1979.
- Morris, William. *A Dream of John Bull and a King's Lesson*. London: Longmans, 1928.
- Munck, Ronald. *The Difficult Dialogue. Marxism and Nationalism*. London: Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986.
- Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. London: New York: Brill, 1993-1996. 2 vols. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East: v. 50).
- Norton, David Fate (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1993.
- O'Donnell, Guillermo A., Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead (eds.). *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986; 1991.
- _____. Vol. 4: *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*.
- Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Paine, Thomas. *The Rights of Man*. Edited by Henry Collins. Harmondsworth: [n. pb.], 1977.
- Parsons, Talcott. *Politics and Social Structure*. New York: Free Press, [1969].
- _____. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1971] (Foundations of Modern Sociology Series).
- Plessner, Helmuth. *Die Verapetete Nation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 (Gesammelte Schriften: 6).
- Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. [Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1975].

- _____. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge (Cambridgeshire): New York: Cambridge University Press, 1985. (Ideas in Context)
- Poggi, Gianfranco. *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1972.
- Popkin, Richard H. *The High Road to Pyrrhonism*. Edited by Richard A. Watson and James E. Force. San Diego, CA: Austin Hill Press, 1980.
- Richter, Melven. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1977.
- Ritter, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Rosenberg, Arthur. *Demokratie und Sozialismus: Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre*. [Frankfurt am Main]: Europäische Verlagsanstalt, [1962].
- Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. Translated and introduced by Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin, 1968. (Penguin Classics; L 301)
- Saint-Simon, Claude Henri, Comte de. *Selected Writings*. Edited and translated with an introduction by F. M. H. Markham. Oxford: B. Blackwell, 1952.
- Schleifer, James T. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1989.
- Schneider, Louis (ed.). *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967. (Heritage of Sociology)
- Selgman, Adam B. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992.
- Selgman, Edwin R. A. and Alvin Johnson. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1948.
- Shaklar, J. A. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, [u. pl.], 1985.
- Sieyes, Emmanuel Joseph. *What is the Third Estate*. Translated by M. Blondel; edited with historical notes by S. F. Finer; introduced by Peter Campbell. London: Pall Mall Press, [1963].
- Silverman, Maxim. *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*. London: New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.

- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK; New York, B. Blackwell, 1987.
- Smith, Denis Mack. *Mazzini*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.
- Stalin, Joseph. *Marxism and the National and Colonial Question*. A collection of articles and speeches. London: Lawrence and Wishart, [1942]. (Marxist-Leninist Library, 12)
- Talmon, Jacob Leib. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.
- Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979. (Modern European Philosophy)
- Tester, Keith. *Civil Society*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. edited by J. P. Mayer. New York: [n. pb.], 1988.
- Todorov, Tzvetan. *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Tucker, Robert C. (ed.). *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*. With contributions by Włodzimierz Brus [et al.]. New York: Norton, 1977.
- Verne, Donald P. (ed.). *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of the Objective Spirit*. New Jersey: Humanities Press, Sussex: Harvester Press, 1980.
- Wiener, Philip F. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York: Scribner, [1973-1974]. 5 vols.

Periodicals

- Adamson, Walter. «Gramsci and the Politics of Civil Society». *Praxis International*: vol. 7, nos. 3-4, Winter 1987-1988.
- Arato, Andrew. «Civil Society against the State: Poland, 1980-1981». *Telos*, no. 47, Spring 1981.
- _____. «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979-1982». *Telos*: no. 50, Winter 1981-1982.

- Bates, Thomas R. «Gramsci and the Theory of Hegemony». *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, no. 2, April-May 1975.
- Bell, Daniel. «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society». *Public Interest*, Spring 1989.
- Bellamy, Richard. «Gramsci, Croce and the Italian Tradition». *History of Political Thought*, vol. 11, no. 2, Summer 1990.
- Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Nationalism». An interview with Nathan Fardella. *New York Review of Books*, 21 November 1991.
- Callhorn, Craig. «Nationalism and Civil Society, Democracy, Diversity and Self-determination». *International Sociology*, vol. 8, no. 4, December 1993.
- Chatterjee, Partha. «A Response to Taylor's Modes of Civil Society». *Public Culture*, vol. 3, no. 1, Fall 1990.
- Debray, Régis. «Marxism and the National Questions». *New Left Review*, no. 105, September-October 1977.
- Diamond, Larry. «Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation». *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3, July 1994.
- Ely, John. «The Politics of «Civil Society»». *Telos*, no. 93, Fall 1992.
- Gelvin, James I. «The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 4, November 1994.
- Goldberg, Ellis. «Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sinitic Radicalism». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33, no. 1, January 1991.
- Gray, John. «From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model». *Social Philosophy and Policy*, vol. 11, no. 2, Summer 1993.
- Haddad, Mahmoud. «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2, May 1994.
- Harik, Iliya. «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World». *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3, July 1994.
- Jarh, Tony. «The New and Old Nationalism». *New York Review of Books*, 2 May 1994.
- Mardin, Şerif. «Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, no. 3, June 1969.

Middle East Journal: vol. 42, no. 2, Spring 1993.

Modern China: vol. 2, no. 19, April 1993.

Mount, Ferdinand. «Ruling Passions. Rival Explanations of Nationalism». *Times Literary Supplement*: 17 February 1995.

Neocleous, Mark. «From Civil Society to the Social». *British Journal of Sociology*: vol. 46, no. 3, September 1995.

Piccone, Paul. «Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti». *Theory and Society*: vol. 3, no. 4, Winter 1976.

Rustow, Dankwart A. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model». *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate». *Middle East Report*: vol. 23, no. 4, July-August 1993.

Said, Edward. «Nationalism, Human Rights and Interpretations». *Rassian*: vol. 12, no. 3, Winter 1993.

Schecter, Darrow. «Gramsci, Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy». *History of Political Thought*: vol. 11, no. 3, Autumn 1990.

Sivan, Emanuel. «The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back». *Journal of Contemporary History*: vol. 25, nos. 2-3, 1990.

Taylor, Charles. «Modes of Civil Society». *Public Culture*: vol. 3, no. 1, Fall 1990. *Yebes*, no. 85, Autumn 1990.

فهرس عام

الاجتياح الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢):

٣٢٠

الأجهزة الأمنية: ٣١، ٣٤٧

الأجهزة البيروهراطية: ٨٤

احتكار الاقتصاد والسطوة السياسية:

٣٢٧

احتكار جنابة الضرائب: ٣٢٧

احتكار العنف: ٢٣٦، ٢٣٩

الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان: ٣٥١

أحداث بولندا (١٩٨٠ - ١٩٨١): ٢٥

الأحزاب: ١٤٣

الأحزاب الإسلامية: ١٥

الأحزاب الإيديولوجية: ١٧٨، ٣٣٩-

٣٤٠

الأحزاب السياسية: ٣٧، ٢٣٣، ٢٦٨

٢٦٩، ٣٠٥، ٣١٨، ٣٣٩

الأخلاق الاجتماعية: ١٥٤، ١٥٦

الأخلاق البيروهراطية: ٢٠٥

الأخلاق الفردية: ١٥٤-١٥٥، ١٧٦

الأخلاق القياسية في المؤسسات

للاجتماعية: ١٥٥

- أ -

الأراء المسبقة: ٢٥٦

السي، أنتوني: ١٠٨

آلات الدولة: ٦٥

آليات السوق: ٥٠، ٦٤-٦٥، ٧٨،

٢٠٢

آليات السوق الرأسمالية: ٦٥

إبراهيم، محمد الدين: ٣٠٠

الاتحاد الأوروبي: ٢٤٨

الاتحاد السوفييتي: ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٥-

٢٣٦، ٢٣٩، ٢٥٤، ٢٦٠

الاتحاد الفدرالي الروسي: ٢٤٦

اتحادات العمال البريطانية: ٢٥٥-٢٥٦

الاتحادات النقابية: ٣٧

اتفاقي إعلان المدي، بشأن ترتيبات

الحكومة الذاتية الانتقالية تمسكية

(١٩٩٢): (واشنطن)، ٣٣

أوتوموب الفرد الأخلاقية: ١٥١

الإثنية: ٢٨٢، ٢٩٤

أين: ٥٧، ١٢٦

- الأخلاق الموضوعية : ١٥٥ ، ١٧٥
أخلاقية العنف : ٢٣٩
الإخوان المسلمون : ٣٣١
أرثو ، أندرو : ٦٣-٦٤ ، ٧٠ ، ١٧٤
إرادة الأغلبية : ١٤٢ ، ٢١٦
الإرادة الجماعية : ١٤٠ ، ١٤٣ ، ٢٨٦
الإرادة الخاصة : ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٦٧
إرادة السيادة : ٢٧٤
الإرادة العامة : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٣-١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٧٦
الإرادة الفردية : ١٥٢ ، ١٧٢
الأردن : ٢٦ ، ٢٩ ، ٧٠ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٣٣٧
الأرسنفر طبة : ٥٢ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ٢١٣-٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٢٦
الارستقراطية الإقطاعية : ٥٧
أرسطو : ٢٠ ، ٥٣-٥٦ ، ٦٠ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٩-١١٠ ، ١١٤ ، ١٥٠
إرهاب الدولة : ٣٠٩ ، ٣٣٥ ، ٣٤٥
الارهابية دولة / مجتمع منفي : ١٨٦
أزمة الحداثة : ١٣٨ ، ١٨٥
إسارطة : ١٢٦ ، ١٢٨
إسبانيا : ٢٧٥
الاستبداد : ١٨ ، ٣١ ، ٦٠ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٧-١٢٨ ، ١٣١-١٣٤ ، ١٤٢ ، ٢١٧-٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٨٠ ، ٣٠٢ ، ٣٢١
استبداد الحداثة : ٢٨٠
الاستبداد الحديث : ٢٨٠
استبداد الدولة : ٣٦ ، ١٨١ ، ٣٠٩ ، ٣٣٢-٣٣١
استبداد الدولة العربية الحديثة : ٣٣١
الاستبداد الشرقي : ٢٦ ، ٢٣٥
الاستشراف الكلاسيكي : ٢١٤
الاستعمار الإنكليزي : ٣٥٥
الاستعمار الأوروبي : ٣٤٩
الاستعمار الفرنسي : ٣٥٠ ، ٣٥٥
الاستغلال الطبقي : ١٨٠
الاستقطاب الإيديولوجي : ٣٤١
استغلال القضاء : ١٣٣ ، ٣٠٧ ، ٣٤٥
الاستقلالية الأخلاقية : ١٤٨
استقلالية الفرد : ١٤٨
استمراد الأفكار : ٢٦٩
إمبراطور : ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦٧ ، ٣٥٢-٣٥٣
الإسلام : ٣٩ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣٤٣-٣٤٤
الإسلام السياسي : ٣٠٦ ، ٣٣١ ، ٣٤١ ، ٣٤٤-٣٤٦
الإسلاموية : ٣٢٣
أسلمة الخطاب السياسي : ٣٢١
أسلمة السياسة الشعبية القومية : ٣٣١
الاشتراكية : ٤٥ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ٢٠٣ ، ٢١١ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٥١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤

- الاشتراكية الخفيفة : ١٩٥
اشتراكية الدولة : ٤٧ ، ٦٩ ، ٢٥٣
الاشتراكية الديمقراطية : ٤٧ ، ٢٥٧ -
٢٥٩
الاشتراكية النظرية : ١٨٠ - ١٨١ ،
١٩٥
الاشتراكية العلمية : ٦٢ ، ٢٥٨
الاشتراكية الواقعية : ٢٤٧
الأصالة : ٢٨٥
الأصل المشترك المتخيل : ٧٢
الإصلاح : ٢٩
الإصلاح البرلماني : ٣٢٠
الإصلاح الحزبي : ٤٤
الإصلاح الديمقراطي : ١٥ ، ٣٠٠ ،
٣٠٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣١٨ ، ٣٣٣ ،
٣٤٥ - ٣٤٦
الإصلاح من أعلى : ٢٩
الأصولية الإسلامية : ٣٣٦ ، ٣٤٦
الاضطهاد القومي : ٢٥٦ ، ٢٧١
الاعتباطة ونزوة الحكم : ١٥١
الإعلام الحديث : ٣٤٣
الإعلام العربي : ٣٨
إعلان حقوق الإنسان والمواطن
(١٧٨٩) : ٥٩
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
(١٩٤٨) : ٣٠٣
الاعتراب : ١٥٨ ، ١٨٠ ، ١٩٦ ، ٢١٩
الاعتراب الاجتماعي عن المؤسسات
الديمقراطية التمثيلية : ١٦٥
اعتراب الأفراد عن جوهرهم
الاجتماعي : ١٧٩
اعتراب الأقليات : ١٧٠
اعتراب الفرد : ١٧٠ ، ٢٢٩
الاعتراب عن الدولة والمجتمع والنظام
القائم : ١٦٤
الاعتراب عن مؤسسات الدولة : ١٦٥
الأغلبية الإثنية : ٣٥٥
الأغلبية الجهوية : ٣٥٥
الأغلبية الديمقراطية : ٣٥٥
الأغلبية الطائفية : ٣٥٥
الأفراد المذربين : ١٦٤ ، ١٩١ ، ٣٣٢
أفغانستان : ١٥
الإفطار : ١٥٨ ، ١٦١ ، ٢٢٧
أولادون : ٥١ ، ٥٥ ، ١٥٠
أقول الإقطاع : ٢١٦
الاقتصاد الرأسمالي : ٤٨ ، ٥٨ ، ٦٨ ،
١٨٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٩
الاقتصاد الربيعي : ٣٢٦ - ٣٢٧ ، ٣٣٣
اقتصاد السوق : ٨ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٢٧ ،
٤٥ ، ٥٨ ، ٦٤ - ٦٥ ، ٧٦ ، ٩٠ ،
١٧٣ ، ١٨٧ ، ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢٢٩ ،
٣٣٥
الاقتصاد السياسي : ١٩٣ - ١٩٤ ،
١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢١٢
الاقتصاد السياسي الإنكليزي : ١٩٤ ،
٢١٢
الاقتصاد القومي : ١٩٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

الاقتصاد الشرقي: ٥٢-٥٣، ٥٧، ٩١، ١٦٢

الاقتصاد الياباني: ٢٤٧

الإقطاع الأوروبي: ٢٦، ٥٧، ١٠٢، ٣١٦

الإقطاع الشرقي: ٢٦، ٢٠٢

الأقليات: ٣٤٠، ٣٥٥-٣٥٦

الأقليات الإثنية: ٢٦٥

الأهلية للحاكم: ٣٥٦

الأقلية العنقافية: ٣٥٥

أكتون، جون إمبريس إدوارد دالبرغ (لورد): ٢٦٢، ٢٨٧-٢٨٨

الأكثوية العنقافية: ٣٥٥

الإكليروس: ٢٦٣

الالتزام الأخلاقي: ١٥١

الالتزامات السياسية: ١٧٢

التفسير، نوي: ١٢١

الفرق، لاستهلاكي: ١٦٥

الفرد الخاص: ٢٤٤، ٢٦١

الفرد العام: ٢٤٤

المناسب: ٤٥، ١٩٥، ٢٤٧، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٥، ٣٥٠

الإمبراطورية الرومانية: ٥٦

الإمبراطورية العثمانية: ١٣٦، ٢٥٤، ٣٣٥-٣٣٤

الإمبراطورية النمساوية: ٢٥٤، ٢٥٨

الامبريالية: ٢٥١، ٢٥٩، ٣٠٢

الامبريالية الغربية: ٣٢٦

الامة: ٨، ١٦٧، ٣١، ٧١-٧٢، ١٣٦، ١٦٧، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥١

٢٤٥، ٢٤٩-٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٢

٢٦٥، ٢٧١-٢٧٥، ٢٧٧-٢٧٨

٢٨٦، ٢٨٤-٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩١

٢٩٤، ٢٩٩، ٣٣٢-٣٣٤، ٣٤٢

٣٤٦-٣٤٧، ٣٤٩

الامة الإسلامية: ٣٤٧

الامة البرجوازية: ٧٨

الامة التركية: ٣٤٧

الامة الحديثة: ٣٦، ٢٧٢

الامة القديسة: ٢٨٠

الامة العربية: ٣١، ٣٢٣، ٣٤٦-٣٤٧، ٣٤٧، ٣٥٢

الامة المدنية: ٢٤٣، ٢٥٨

الامتيازات السياسية: ١٧١

إمبرسون، رالف: ٢٩٤

الامرأة: ٢٧٥

أمريكا: ٥٩

أمريكا اللاتينية: ٤٤، ٣٠٠

الأمم اللاتينية: ٢٥٦

الأمم المتقبل قومية: ٢٨٢

الأمم المدنية متعددة القوميات: ٢٤٥، ٢٥٤

الأمم المضطهدة: ٢٥٦

الأممية الأولى: ٢٥٥

الأممية الثانية: ٢٣٦، ٢٣٦

أمن الأفراد: ١١٨، ١٥٦

أمن الخليج: ٣٢٨

- الإنتاج الصناعي : ١٩٦
- انتخاب السلطة التشريعية : ٤٩ ، ٧١
- ١٠٥ ، ٢٣٩
- الانتقال للديمقراطية في العالم الثالث : ٢٩
- الانتماء الإنسي : ٢٢٩ ، ٢٦٥ ، ٢٧١
- ٢٨٠
- الانتماء إلى الأمة : ٧١-٧٢ ، ٢٧٧
- الانتماء الثقافي : ٢٧١ ، ٢٧٣
- الانتماء القومي : ٢٧١-٢٧٢ ، ٢٧٩
- ٢٨٦
- الانتماءات الجمعية : ٣٢ ، ٣٧
- الانتماءات الجهوية : ٣٣ ، ٢٨٠
- الانتماءات الحداثية : ٣٣
- الانتماءات الطائفية : ٢٨٠
- الانتماءات العضوية : ٢٨ ، ٣٣ ، ٣٨
- ٢٧٦
- الانتماءات القبلية : ٣٣ ، ٢٨٠
- الانتماءات ما قبل القومية : ٣١
- أنفوسون ، بنديكت : ٢٧٩
- الاندماج : ١٧٠
- الإنسان المتحد : ١٣٦
- الإنسان المترشح : ١٣٦
- الإنسان والطبيعة : ١٤٩
- الإنسانية المجمعية : ١٨٣
- الانسجام الثقافي : ٥٠
- الأنظمة السلطوية العربية : ٢٩٩
- أنظمة الملكية المطلقة : ٥١ ، ٢٠٤
- الأنظمة النفعية العربية : ٣٢٨
- التعداد الديمغرافية : ١٦٥ ، ٢٦٩
- ٣١٩ ، ٣١٦
- إيفنر ، فريدريك : ١٠٩ ، ١٩٢ ، ١٩٥-
- ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٧ ، ٢٦٦ ، ٢٥١-
- ٢٥٢ ، ٢٥٥-٢٥٧
- الانفصال بين الإنسان والمواطن : ٩٢
- الانفصال بين الدولة والمجتمع : ٥٢
- ٨٢ ، ٩٢ ، ١٨٣ ، ٢١١ ، ٢٣٢
- الانضائية القومية : ٢٦٢
- الانقلاب العسكري : ٤٤ ، ٣٤٦
- انبار انقيم : ١٥٩
- انبار المجموعة الاشتراكية : ٧ ، ٤٤
- ١٠٦ ، ٢٠٠ ، ٢٤٦ ، ٣٣٢
- انبار المشروع القومي العربي : ٣٢٨
- الأوتوبيا : ١٨١ ، ١٩٢ ، ٢١٣ ، ٢٥٩
- أوتوبيا الاشتراكية : ١٨١
- الأوتوبيا الماركسية : ١٩١ ، ٢٥٢
- الأوتوبيا الثقافية : ٢٥٨ ، ٢٨٢
- أورويو : ٢٢ ، ٢٦-٢٨ ، ٣٧ ، ٤٣-
- ٤٥ ، ٥٠-٥١ ، ٥٣ ، ٦٤ ، ٦٦
- ٦٨ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٢٢
- ١٣٣ ، ٢٠٣-٢٠٤ ، ٢١٣ ، ٢١٩
- ٢٢٦-٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦-
- ٢٤٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥-٢٥٦ ، ٢٧٣
- ٢٨٤ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٣٢
- ٣٣٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤
- أوروبا الشرقية : ٢٦-٢٨ ، ٤٤ ، ٥٠
- ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٢٤٤
- ٢٤٩ ، ٣٠٠ ، ٣٥٥ ، ٣٥٤

- أوروبا الغربية: ٢٧-٢٨، ٤٥، ٤٧، ٥٠، ٢٢٩
- أورويل، جورج: ٧٤
- الأوقاف العائلية والطائفية: ٢٧٠
- الأولمبية: ١٥٨، ٣٠٨
- الأيديولوجيا التحررية: ٢٨٢
- الأيديولوجيا الحزبية: ٢٦٩
- الأيديولوجيا الشمولية: ١٦٩
- الأيديولوجيا القومية: ١٧١، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٤٩، ٢٧١، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٧٨، ٢٩٢، ٣٣٤
- أيرلندا: ٢٥٧
- إيطاليا: ٤٧، ٢٤٧، ٢٧٣-٢٧٥، ٣٥١
- إيفان الرهيب (قبصر روسيا): ١٠٢
- الأيديولوجية: ٣١٠، ٣١٢-٣١٣
- ب -
- بادس، موزيس: ٢٨٧
- بارسونز، ماكس: ٧٠-٧٣، ١٧٤
- باكوتين، ميخائيل ألكسندروفيتش: ٢١٢، ٢٥٧
- باور، أوتو: ٢٦٠، ٢٦٢
- بيللوري، حازم: ٢٢٧
- براديج، الطاعة: ٣٢١
- البراعتية: ٣٤
- البراعة السياسية: ٣٣٣
- البرجوازية: ٤٧، ٥٢، ٦٢، ٨٩-٩٠، ١٧٢، ١٨٥، ٢٠٣-٢٠٥، ٢١٧-٢١٨
- ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٧٢، ٢٧٩، ٣١٥، ٣٣٠
- البرجوازية السياسية: ٥٢، ٢٠٩
- البرجوازية المحلية: ٢٧٠
- البرلمان: ٤٥، ١٥٨
- البرلمانية: ٦٤، ٢٠٩
- البرلمانية الليبرالية: ٦٢
- برلين، إسحاق: ٢٥٤، ٢٦١-٢٦٦، ٢٩٨، ٢٩٠
- البروتستانتية: ٣١١
- البروتستانتية: ١٩٥، ٢١٠، ٢١٦، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٥٧
- البروتستانتية الألمانية: ٢٥٦
- برعمان، ٢٦، ٥٩، ١١٦، ١٥٧، ٢٢٨، ٢٤٧
- بسمارك: ٢١١
- البشري، طارق: ١٣٢
- البربرية في العائلة: ١٠٦
- بلجيكا: ٢٧٥
- بنس، هلموت: ٢٤٩
- البلقان: ٢٤٧، ٢٧٤
- البنى الاجتماعية الغربية: ١٦٦
- البنى الأهلية: ٨، ٧٠، ١٦٤، ٢٣٣، ٣٠٤
- البنى الجمعية العضوية: ٤٧
- بوبر، كارل: ١٤١
- بويس، نوربرت: ٨٥
- بوت، بول: ١٣٩

بوحاريس ، نيكولاى : ٢٣٥

بودان ، جان : ١١١

بوفيندورف ، صمويل فريهوفن : ١٠٧

بولندا : ٢٢ ، ٦٤ ، ٣٤٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩

البيروقراطية : ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ، ٣٣٦

البيروقراطية الدولة : ٢٧ ، ٢٣٦ ، ٣٣١

البيروقراطية السياسية : ١٧٤ ، ٢٠٨

البيروقراطية العقلانية : ٣١٤

البيروقراطية المصرية : ٣٥١

بين ، توماس : ٦١ ، ١٠٦

- ت -

تاريخ الأفكار : ١٩ ، ٢٤ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٢٤٣

تايلور ، تشارلز : ١٠٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٣٠٨

التريك : ٣٣٦-٣٣٧ ، ٣٤٨

تنقيف المراتي لعدم : ١٧٨

التحالف الاجتماعي : ٣٠٤

التحالف الإيديولوجي : ٣٠٤

التحالف الثقافي : ٢٦٥

التحالف القومي : ٢٨٨

التجزؤ : ٢٤٩

التحرر الاجتماعي : ٢١٦

التحرر القومي : ٢٦٠

الحرك الشعبي في أوروبا الشرقية
(١٩٨٩) : ٢٦

تحيد النديس : ١٨٨ ، ١٩٠

تحديد الملكية : ١٨٨ ، ١٩٠

التحلف : ٢٣ ، ١٧٠

تداول السلطة : ٢٨ ، ١٣٣

التدين الإسلامي : ٣١٨

التنوير : ١٧٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٧٦

تدور العلاقات الاجتماعية : ٢٦٧

تدوير الأفراس : ٦٧ ، ١٤٠ ، ١٦٥ ، ١٦٩-١٧٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥

تدوير الجماعة : ٢٨١-٢٨٦

الثرية : ١٢٧

الثرية الاجتماعية : ١٢٧

الثرية الخاصة : ١٢٧

الثرية العامة : ١٢٧

الثرية في العائلة : ١٢٧

التريف : ٣٣٠

تريف المدينة : ٣٣١

التسطيحات اللينة لدمار كسبة : ٢٣٥

التشكيل الاقتصادي للمجتمع : ٣٠٩

تشوؤ المرأة الإنسانية : ١٦١

التضامن العمالي : ٢٥٩

التضامن وانتكاف الاجتماعي : ١٤٩

التطور التأسيسي : ١٨٦ ، ٢٠٥ ، ٢٥٨

التطور السياسي الغربي أحدث : ٢١

التعدد الاجتماعي : ١٠٣ ، ١١٥ ، ٣١٧

التعاقد الطوعي : ٦٧

التعاونيات الأهلية : ١٥٦ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٧ ، ٢٠٣

٣٣٤

- التعاونية الأهلية الهيفلية : ١٦٦
تعدد الانتماءات الدينية : ٣٤٧
التعدد الثقافي : ٣١٩ ، ٢٨٥
تعدد الطوائف : ٣٥٢
تعدد الانتماءات الكنسية في أمريكا : ١٨٩
تعدد الجماعات : ١٨٠
التعددية الحزبية : ٣٧ ، ٦٤ ، ١٤٣ ، ٣٥٣
التعددية الديمقراطية : ٣٣٩
التعددية السياسية : ١٣٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، ٣٣٩ - ٣٤٠ ، ٣٤٥
التعددية القومية : ٣٥٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٤٨ ، ٣٨٨
انعصب (الإيديولوجي) : ٣٨
انعصب الفكري : ٣٨
التعليم الشعبي : ٢٣١
التعليم انحنائي : ٣٢٠ ، ٣٣١
تفكير الدولة : ٧٥
تفكير وحدة المجتمع العنصرية : ١٥٠
ثقائيد المشتركة : ٢٨٣
بناءة حدائق : ٢٢٨
ثقافة خبز العام الإعلامية : ١٧٩
الثقافة : ٢٥٧ ، ٢٦٠
الثقافة الإنكليزية : ٢٥٧
التعليم احصاري : ٢٥٧
تقسيم العمل : ١٦٢ ، ١٦٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٩
اللون ، تعقوب : ١٤١ ، ٢١٩
- الثقوت الثقافي : ٢٦٥ ، ٢٧٥ ، ٢٩١
اتمايزات الطبقية : ١٥٧ ، ٢٧٣
اتصاف : ١٩ ، ١١٦ ، ١٢١
تدوين اريف : ٣٣٦
التعدد الطلاي في ميدان تيان إن مين (١٩٨٩ : الصين) : ٤٤
اتميز الثقافي : ٢٨٩
التميز الثقافي : ٢٩٥
التبؤ بالسلوك السياسي : ٢٩٢
التنبؤ العلمي : ٢٩٢
التنظيم الاجتماعي : ١٩٧ - ١٩٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١١
التنظيم الذاتي : ١٣٢ ، ١٧٩ ، ٢٠٤ - ٢٠٦ ، ٢١٠ - ٢١١ ، ٢٢٦
تنظيم العمل : ١١٢ ، ١٤٠
تنظيم المجالس العمالية (١٩١٩)
(نوريو) : ٢٣٠ ، ٢٣٣
التنظيمات الإسلامية : ٣٠٢
تنظيمات الأقليات القومية : ١٧٨
التنظيمات الشيعة : ٥٩
التنظيمات الحزبية العثمانية : ٣٤٧
التنظيمات الجمعية : ٤٧
تسمية الشعور الوطني : ١٤٠
تنوع المبادئ : ١٨٩
تنوع المكائات القانونية : ١٧١
التنوير الإسكتلندي : ١٠٨ - ١٠٩ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ١٥٠
التوازن بين السلطات : ١٢٩ ، ١٣١
التوازن بين القوى : ١٢١ ، ١٢٩

الثقافة الجماهيرية : ١٦٥ ، ١٧١ ،

٢٢٣ ، ٢٦٧ ، ٣٢٥

الثقافة الديمة قراطية : ٢١٧ ، ٣٢٣

الثقافة الربعية : ٣٢٧

الثقافة السائدة : ٢٣٦ ، ٢٦٥ ، ٣٢٣

ثقافة مبددة القانون : ١٧٥

الثقافة السياسية : ٢٨٧ ، ٣١٨ - ٣١٩ ،

٣٢٣ ، ٣٣٤

الثقافة السياسية العربية : ٣١٨ - ٣١٩

الثقافة الشعبية : ٢٤٥

الثقافة العليا : ٢٦٤

الثقافة القومية : ٢٧٢ ، ٢٨٢ ، ٢٨٧ ،

٢٩٠

الثقافة اللاتينية : ٢٨٤

الثقافة الليبرالية : ١٥٤

الثقافة المشتركة : ٢٧١ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥

الثقافة المهجنة : ٢٣٧ ، ٢٨٤

ثقافة الشعب : ٢٣٣ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥

ثورات ١٩١٩ (سوريا) : ٣٣٨

ثورات الاتصال والإدارة الحديثة : ١٩٩

الثورات العربية : ١٠ ، ١٢ - ١٣ ، ١٧

ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ (العراق) :

٣٤٢

ثورة ١٩١٩ (مصر) : ٣٣٨

ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ (مصر) :

٣٤٣

الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩) :

٣١٤

الثورة الأمريكية (١٧٨٣) : ٢٢٧

التوازن الدستوري : ١٣٠

التوتاليتارية : ١٢٨ ، ٢٥٣ - ٢٥٤

توتاليتارية وسائل الإعلام : ١١٢

توحيد ألمانيا : ٢٧٥

توحيد إيطاليا : ٢٣٠ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ،

٢٨٧

توحيد السوق الرأسمالية : ٢٥٢ ، ٢٥٩

توحيد القوميات : ٢٨٩

توحيد اليهود : ٢٨١

تودوروف ، تسفيتان : ٢٦٧

توكفيل ، ألكسى دو : ٢٠ ، ٢٤ ، ٥٨ ،

٦١ ، ١١٣ ، ١٥٤ ، ١٨٩ ، ٢١٣ -

٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ -

٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٣٣٦

نوما الأكويني (القديس) : ١١٤

نونس : ١٠ ، ١١ ، ٢٩

نير الشعبية : ١٤١

النير القومي العربي : ٣٤٢ - ٣٤٤

- ث -

الثقافة (إثنية) : ٢٤٩

الثقافة الإسلامية : ٣١٨ ، ٣٤٠

ثقافة الأكثرية : ١٧٠

الثقافة الألمانية : ٢٨٥

ثقافة الأمة الواحدة : ٣٤٤

الثقافة الأوربية : ٣٤٠

الثقافة البديلة : ٤٥ ، ٦٦

ثقافة النرجوزية : ٢٣٨ ، ٣١٥

الثورة البرجوازية السياسية : ٥٢

الثورة البلشفية (١٩١٧) : ١٤٤ ، ٢٣٧

الثورة التعليمية : ٧٢

الثورة الثقافية : ٢٧ ، ٦٥

الثورة الديمقراطية : ٧٢

ثورة رشيد عالي الكيلاني (١٩٤٠)

(العراق) : ٣٣٨

الثورة الصناعية : ٤٧ ، ٧٢

الثورة الفرنسية (١٧٨٩) : ٥٩ ، ١٤٤ ،

١٥٢ ، ١٦٦ ، ١٩٠ ، ٢٠٦ ، ٢٢٧ ،

٣٢١

- ج -

الجزائري : محمد عبد : ٣٠٧ ، ٣٠٩

الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الجزائر) : ٣٤٠

الجزائري : ٢٩ ، ٣١ ، ٢٥٧ ، ٢٦٧ ،

٣٠٠ ، ٣١٢ ، ٣٢٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ،

٣٤٣

- انتخابات ١٩٩١ : ٣٤١

الجزر البريطانية : ١١٠ ، ١١٦ ، ١٣٠ ،

١٤١

الجغرافيا السياسية : ١٢٣

الجليب : ٣١

الحسابات الإثنية : ٢٧٣ ، ٢٩٣

الحضارات الثقافية : ٢٧٣

حركات المصانع : ١٧٨

الخدمة الأهلية : ١٤ ، ٢٥ ، ٥٥ ،

١٧٧ ، ٢٠٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٥ -

٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٣١٨

جماعة الحاجات : ١٥٧ - ١٥٨

الجمعيات الأهلية : ٦٤

الجمعيات الطوعية : ٤٨

الجمهورية : ٢٧٦

الجمهورية المحافظة : ١١٧

الجمهورية البينية : ٢٦٦

جمهوريات الخفافاز : ٢٤٦

جمهورية أفلاطون : ١٢٨ ، ١٦٠

الجمهورية الديمقراطية : ٦١ ، ١١١

جيتلي - جيوفاني : ٢٣٠ ، ٢٣٢

جورج الثالث (ملك بريطانيا) : ١٣٠

الجيش الفلاح : ٣٣٠

الجورسي : ٢٠

- ح -

الحاجات الاجتماعية الأساسية : ١٥٧

حالة الدولة : ٩٨

الخصائص الاقتصادية : ٢٣٨

الحدائق : ٧ ، ٣٣ ، ٣٩ ، ٥٣ ، ٥٤

٥٦ - ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٦٩ ،

٧٢ ، ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٣١ ، ١٣٣ -

١٣٤ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٦٠ - ١٦١ ،

١٦٩ - ١٧٠ ، ١٨١ ، ١٨٨ ، ٢٠٤ ،

٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٣ ،

٢٤٩ ، ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ٢٦٤ ، ٢٧٥ -

٢٧٦ ، ٢٨٠ - ٢٨١ ، ٢٨٩ ، ٣١٢ ،

٣١٥ ، ٣٢٠ - ٣٢١ ، ٣٢٥ ، ٣٣٦ ،

٣٤١

الحدائق الأوروبية : ٣٣٥ ، ٣٤١

- الحدادة البرجوازية: ١٩٠
- الحدادة الغربية: ٣١٥
- الحدادة المشوهة: ٣١٣
- الحدائرية: ٣٣٣
- الحدائية الثوراتية: ٢٥٣
- الحدائية المؤسسات: ٧٢
- الحرب الأهلية: ٨٢-٨٣، ٨٦، ٩٩-١٠٠، ١٠٥، ٢٠٧، ٢٧٥، ٣٤٣، ٣٥١
- حرب الخليج (١٩٩٠-١٩٩١): ٣٤، ٣٢٨، ٣٢٢
- الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥): ٦٥، ٢٣٩، ٢٤٧، ٣١٠، ٣٣٢
- الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ٣٣٩
- الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٣٢٦، ٣٣١، ٣٤٢
- الحركات الإسلامية: ١٥-١٦، ٢٦٩
- ٣١٢-٣١١
- حركات التحرر الوطني في العالم الثالث: ٦٥، ٢٤٧
- حركات الحفاظ على البيئة: ٢٧، ٦٥
- حركات حقوق المواضع: ٨٠
- حركات السلام: ٢٧، ٦٥
- الحركات القومية التشيكية والكرواتية: ٢٥٦
- الحركات المعادية للاستعمار: ٦٤
- الحركات النسوية: ٢٧، ٦٥، ٨٠
- حركة تحرير بولندا: ٢٥٥
- حركة توحيد إيطاليا: ٢٥٥
- حركة الحقوق المدنية: ٨٢
- الحركة الصهيونية: ٣٥٣
- حركة فتح (فلسطين): ٣٤
- الحركة القومية الإيرلندية: ٢٥٧
- الحركة القومية الإيطالية: ٢٥٥
- الحركة القومية العربية: ٣١٩، ٣٤٩، ٣٥٥
- حركة النهضة (تونس): ١٥
- الحركة الوطنية الفلسطينية: ٢١، ٣٢
- ٣٥٢
- الحرمان العباسي: ٣٤٥
- الحروب الدينية في أوروبا الإقطاعية: ٥١
- الحروب في يوغوسلافيا السابقة: ٢٤٦
- الحريات المدنية: ٦٩، ٨٣، ٨٦، ١٣٤
- ١٤٣، ١٦١، ٢٥٣
- الحريّة: ٩٣، ٩٩، ١٠٨، ١١٨
- ١٤١، ١٤٣-١٤٤، ١٥١-١٥٢، ١٥٧
- ١٦٠، ١٦٢، ٢٢٠-٢٢١
- حرية اختيار الدين والمهنة: ١٥١
- حرية الإرادة الفردية الاعترافية: ١٥٢
- الحرية الإرادية: ١٦٢
- حرية الأفراد: ٨٠، ١٤٣، ١٤٩
- ١٨٠، ٢٧٧
- الحرية الاقتصادية: ٧٩، ٩٢
- حرية الأقليات: ١٥٠
- حرية الأمة: ١٧٢

حق المجتمع في التنظيم الذاتي: ٢٠٦
 الحقوق الاجتماعية: ٧٨، ٧٢، ٥٠، ٣٠٥
 حقوق الأفراد: ١٧١، ٦٦، ٦٣، ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٧٦، ٣٥٤-٣٥٥
 حقوق الأقلية: ٦٣
 حقوق الإنسان: ١٣، ٢٠، ٥٩، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٠٣، ٣١١
 الحقوق السياسية: ٥٠، ٧٨، ٩٢، ٢١٤، ٢١٨
 حقوق المجتمع: ٦٣
 الحقوق المدنية: ٢٩-٥٠، ٧٨-٧٩، ٨١، ٨٣، ٢١٨، ٢٤٣، ٢٩٠
 ٣٠٤
 حقوق المرأة: ٧٤
 حقوق الملكية: ١٧١، ٣٣٥
 حقوق المواضع: ٢٣، ٢٣، ٤٨، ٤٩، ٧١، ٨٠، ٩٠، ١٠١، ٢٥٤
 ٢٨٨-٢٨٩، ٣٠٥، ٣٠٧
 حقوق المواطنة: ٢٣، ٧١، ٣٥٤، ٣٠٥
 أحكام الأخلاق: ١٤٨، ١٥١
 حكم الأغلبية: ٢٢٣-٢٢٤، ٣٥٥
 حكم الفرد: ١٢٩، ١٢٩، ٢١٩
 أحكام باحق الإنجلي: ٢٤، ١١٥
 حكم الرعايا: ١٤٣
 حكم الفقراء: ٧٨، ٩٢، ١٢٦
 حكم القانون: ١٠٤-١٠٧، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٩
 ١٣٣، ١٤٢، ١٥١-١٥٢، ١٦٤، ١٧١، ١٨٢، ١٩١

الحرية الإنسانية: ١١٦، ١٥٢
 حرية الدين: ١٩١
 حرية التعبير: ١٤، ٥٩، ٨٤، ٢١٨، ٢٢٤-٢٢٥
 حرية الحركة: ١٠٨
 الحرية السياسية: ٢٢، ٦٩، ٩٢
 حرية الملكية: ١٩١، ٢٠٣
 حريق: ٣١٨
 الحرب الشيوعي الإيطالي: ٢٢٩
 الحزبية: ١١٦، ٢٦٩، ٣٥٣
 الحسين بن علي (شريف مكة): ٢٣٥
 الحصار الإسلامية: ٣١٥
 حضارة الأوروبية: ٣٤٠
 الحضارة الغربية: ٢٥١
 حق الاقتراع: ٥٩، ٧١، ٨٠، ١٥٨، ١٦٦-١٦٧، ١٨٠، ٢١٨، ٢٢٢
 ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٥٥
 حق الإنجلي: ٢٤، ٩٧-٩٨، ١١٥
 الحق بالاختلاف: ٥٥
 حق تشكيل الروابط والمؤسسات: ٢١٨
 حق تقرير المصير: ٣٢، ١٤٨، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٨١-٢٨٢، ٢٩٠، ٣٣٨
 حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني: ٣٢
 الحق الطبيعي: ١٥٧، ٨٨، ١١١، ١٠٧، ١٠٩
 الحق العام: ٧٥، ٨٣، ١٨٩
 الحق في حرية: ١٥٣

- خ -

- خصخصة الدين : ١٨٩
الخصوصية : ١٦٠ - ١٦١
الخصوصية الثقافية : ٦٩ - ٧٠ ، ٢٥٤
الخصوصية الفردية : ١٥٩
الخصوصية القومية : ٦٤ ، ٦٩ ، ٧٠
الخطاب الإسلامي : ٣٠٥
الخطاب الإعلامي : ٢٦٩
خطاب الدولة الحديث : ٣٣١
الخطاب السياسي الإسلامي : ٣٣١
الخلافة الإسلامية : ١٣٦
الخلافة الراشدة : ١٣١
الخليج العربي : ٢٢
الخبر العام : ٦٤ ، ٦٥ ، ٨٠ ، ١١٣ ،
١١٦ - ١١٧ ، ١٣١ ، ١٣٩ - ١٤٠ ،
٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧

- د -

- دائن ، روبرت : ٣٢٣
الدور : ٣٥٢
الدستور الإنكليزي : ١٣٠
دستور بولندا : ١٤٠ ، ١٤٢ ، ٢٩٠
الدستور العثماني (١٨٧٦) : ٣٢٠
الدستور الفنلندي : ١٣٠
دستور الولايات المتحدة : ١٣١
دكتاتوريات الحديثة : ٣٠ ، ٢٠٩
دكتاتوريات العالم الثالث : ٤٥
الدكتاتوريات العربية : ١٩

الحكم المطلق : ٧١ ، ١٠٠ ، ١٢٢

الحكم الملكي المنور : ١٤٦

حكم النخبة : ٧٨

الحكمة : ١٢٨

الحماية القانونية لحريات الأفراد
والأقليات : ١٤٣

حرية الملكية : ١١٤ ، ١١٦

حفي - حسن : ٣٢٦

الحياد الطبقي : ٧٨

الخيز الاجتماعي : ٢٤ ، ١٥٤ ، ١٧٩ ،
١٨٨

الخبر الخاص : ١١ ، ٢٣ - ٢٥ ، ٢٧ ،
٣١ ، ٥٦ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١١٨ ،
١٢٠ ، ١٤١ ، ١٥٣ ، ١٦٣ ، ١٦٥ -
١٦٧ ، ١٨٥ ، ١٩٣ ، ٢٢٥ ، ٢٥٣ ،
٢٦٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ - ٣٢٩

الخبر العام : ١٠ - ١١ ، ٢٣ - ٢٤ ، ٢٧ -
٢٨ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٥٦ ، ٦٣ -
٦٧ ، ٦٩ ، ٧٧ - ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ،
٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٨ - ١٢٠ ،
١٤٠ - ١٤١ ، ١٥٣ - ١٥٤ ، ١٦٤ -
١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٨ - ١٧٩ ، ١٨٥ ،
١٩٣ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ،
٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣ ،
٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ،
٢٨١ ، ٣١٧ ، ٣١٣ ، ٣٢٨ - ٣٢٩ ،
٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٤٦

الخبر العام الاجتماعي : ٢١٣

خبر العام الأخلاقي : ١٥٤

خبر العام الأساسي : ٢٧ ، ٥٦ ، ١٠٦

الدكتاتورية : ٢٠٨-٢٠٩ ، ٨١
 دكتاتورية البروليتاريا : ٦٣ ، ٢١١
 دكتاتورية الحزب الشيوعي في الدول
 الاشتراكية : ٢٢٩
 الدمج الاجتماعي : ١٧٤ ، ١٧٩ ، ٢٧٠
 دمج الأقليات في المجتمع : ١٧٠
 الديمقراطية : ١٤ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٦ ،
 ١٨٨ ، ٣٤٦ ، ٣٥٥
 الديمقراطية التدرجية : ٣٥٦
 ديمقراطية الحياة انسانية العربية : ٣١١
 ديمقراطية الدولة : ٦٧
 الديمقراطية السياسية : ٢٩ ، ٣٢٦ ، ٣٤٦
 ديمقراطية المجتمع : ٣٧
 دور كهايم ، إميل : ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٠ ،
 ١٧٤ ، ٣٣٦
 دول انشروطة : ٢٨١
 الدول المتعددة القوميات : ٢٨ ، ٦٩ ،
 ١٦٩
 دولة الاستبداد العربية : ٣٣٣
 دولة الاستبداد القديمة : ٢٨١
 الدولة الاستبدادية : ٢٤٦
 الدولة الاستعمارية : ٣٣٠ ، ٣٣٦
 الدولة الإسلامية : ١٣٢ ، ٢٣٥ ، ٣٤٧
 الدولة الاشتراكية : ١٢ ، ٢٢ ، ٦٣ ،
 ٢٥٤-٢٥٣
 الدولة الإغليمية العربية : ٢١٢
 الدولة الرحاوية : ١٨٦-١٨٣ ، ١٩٨ ،
 ٢٣٩

الدولة السلطية : ٢٠٢ ، ٢٢٥-٢٢٦ ،
 ٣٣٢-٣٣٥
 الدولة التوتاليتارية : ٢٩٩
 الدولة الحديثة : ٦١ ، ٦٩-٧٠ ،
 ١٦١ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٣ ، ٢٨٠ ،
 ٣٠٩ ، ٣٢٦
 دولة الحكم الملكي المطلق : ٢٣١
 الدولة الدكتاتورية : ٣١٣
 الدولة الديمقراطية : ١٧ ، ٣٦ ، ٤٧ ،
 ٦٤ ، ٦٦ ، ٨٥ ، ١٨١ ، ١٨٤ ،
 ٢٦٣ ، ٢٧٤ ، ٢٥٥
 الدولة الراديكالية : ٢٣١
 دولة الرفاه الاجتماعي : ٤٧ ، ٥١ ، ١٧٥
 الدولة الربعية : ٣٢٧-٣٢٨ ، ٣٣٠
 الدولة السلطوية : ٣٠٠ ، ٣٥٦-٣٥٥
 الدولة السيادية : ٣٣ ، ١٧٤
 الدولة الشمولية : ١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٥٥ ،
 ٣٣٣-٣٣٢
 الدولة الشيوعية : ٢٣ ، ٦٤
 الدولة الطائفية في لبنان : ٣٥١
 دولة الطوارئ : ١٧٤
 الدولة الفلسطينية : ٢٩
 الدولة في الإسلام : ٣١٤
 الدولة القطرية : ٣٥٤
 الدولة القومية : ٣٣ ، ٧٧ ، ٢٤٨-
 ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠-٢٦١ ،
 ٢٦٥ ، ٣١٩ ، ٣٤٥
 الدولة النخيلية : ٤٧
 الدولة المركزية : ٧٥ ، ٧٩

الديمقراطية التوافقية : ٣٥١	الدولة/ الأمة : ١٥٤
الديمقراطية التوتاليتارية : ١٤١	الديانة المدنية : ١٤١
الديمقراطية الجزئية : ٣٢٤	ديكرت : ريبه : ١٢١
الديمقراطية الحديثة : ٧٨ ، ٢٦٣ ، ٣٠٩ ، ٣١٦	الديماغوجيا : ١٧٨
ديمقراطية الحوار : ١٧٩	الديمقراطية : ٨-٩ ، ١١-١٣ ، ١٤-١٦ ، ١٩-٢٠ ، ٢٢-٢٤ ، ٢٦-٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦-٣٧ ، ٣٩ ، ٤٥-٤٥ ، ٥٠ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٧-٧٨ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ٩٢ ، ١١١-١١٢ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٤١-١٤١ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٥-١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٥-١٨٥ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢١١ ، ٢١٣-٢١٤ ، ٢١٦-٢١٩ ، ٢٢٤-٢٢٦ ، ٢٢٨-٢٣٠ ، ٢٣٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٣-٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٢١-٣٢٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠-٣٤١ ، ٣٤٩-٣٥١ ، ٣٥٥
الديمقراطية العربية : ٢٢ ، ٢٧	الديمقراطية الأثينية : ٦٠ ، ٥٠
الديمقراطية الغربية : ٢٦ ، ١٦٥ ، ٢٣٩	الديمقراطية الأرستقراطية : ١٢٦
الديمقراطية في أوروبا : ٢٦ ، ٢٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٥	الديمقراطية الأمريكية : ٢١٣ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧
الديمقراطية في الشرق الأوسط : ٣١٥	الديمقراطية الأهلية : ٥٤ ، ١١٧ ، ١٦٥
ديمقراطية لبنان التوافقية : ٣٥١	الديمقراطية البرلمانية : ٩٥ ، ١٧٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٣٠٩ ، ٣١٧
الديمقراطية الليبرالية : ٢٣ ، ٣٧ ، ٤٤-٤٥ ، ٤٧ ، ٨٤ ، ١١٣ ، ١٤٢ ، ٢٣٠ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٦٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢٣	ديمقراطية المولس اليونانية : ١٨٥
الديمقراطية المباشرة : ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٧ ، ٥٠-٥١ ، ٥٤ ، ١٦٦ ، ٢٧٦	الديمقراطية التمثيلية : ٢٣-٢٤ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ١٦٥-١٦٦ ، ٢٧٦
- انظر أيضاً ديمقراطية موجهة نوجه	
الديمقراطية المحايدة : ٧٨	
الديمقراطية المشاركة : ١٦٥ ، ١٧٦	
الديمقراطية موجهة نوجه : ٤٧	
- انظر أيضاً ديمقراطية المباشرة	
الديمقراطية اليونانية القديمة : ٥٤ ، ١٨٥	

الدين : ١٣٢ ، ٢٩٣

الدين الشعبي : ١٣٣ ، ٢٣٤

الرغبة الفردية : ١٤٩

الرغبة الاجتماعية : ٤٧ ، ٥١ ، ١٥٧ ،

١٧٥

- د -

دفاعية المواطنين : ٦٠

دقابة الاجتماعية : ١٥٦

دقابة المجتمع على الدولة : ١٠٧

الدوايط المدنية : ٧٠ ، ٣٢٥

روح الشرائع : ١٢١

روستو ، دنكوارت : ٣٢٣

روسو - جان جاك : ٥٨ ، ١٠٧ ، ١١٤ ،

١٢٣ ، ١٣٤ - ١٤٤ ، ١٥١ - ١٥٣ ،

١٦٦ - ١٦٨ ، ١٧٥ - ١٧٦ ، ٢١٢ ،

٢٦٨ ، ٢٧٧ ، ٢٨٨ - ٢٩٠

روسيا : ٢٦٤

روسيا القيصرية : ٢٣٧ ، ٢٥٥

روما : ٥٧ ، ٩١

الرومانية : ١٥٠ ، ١٦٦ ، ١٨٠

ريدل ، منغريد : ٩٠

الريعية : ٣٢٩

رينان ، إرنست : ٢٨٢ - ٢٨٧

ريتر ، كلود : ٢٦٠

- ر -

زيلقمان ، آدم : ٤٦

- ص -

سان سيمون ، كلود هنري دو (كونت) :

٢٠٦

السباعي ، مصطفى : ١٥

الذات والموضوع : ١٤٩ ، ١٨٤ ، ١٩٢ ،

٢٣٥

الذاكرة الجماعية : ٧٢ ، ١٣١ ، ٢٨٣ ،

٢٨٦

- ر -

الرابطة الدينية : ١٧١

الرابطة العائلية : ١٧١

الرابطة كالية : ٢٤

رأس المال الاجتماعي : ٢٨٤

رأس المال الخليجي : ٣٤٣

رأس المال الرمزي : ٢٤٩ ، ٣٥٣

رأس المال السعودي : ٣٤٣

رأس المال السوي المستير ذاتي : ٥٨

الرأسمالية : ٥٨ ، ٧٧ ، ١٧٥ ، ١٨٦ ،

١٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢١٦ - ٢١٧ ، ٢٣٠ ،

٢٦٠ ، ٢٧٢ - ٢٧٣

الرأسمالية الشارعة : ٥٨ ، ١٣٢ ، ٢٩٩ ،

٣٠٨

الرأسمالية التنافسية : ٦٨

رأسمالية الدولة : ٢٥٢

الرأي العام : ٧٤ ، ١١٢ ، ١٤٤ ، ١٥٦ ،

١٦١ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ، ٢٢٢ - ٢٢٣ ،

٢٣٧ ، ٢٦٦ ، ٢٩١ ، ٣٣٨ ، ٣٥٥

الرأي العام القومي : ٢٦٦

ربيع الأعم - ٢٤٦

- ستانين، جوزيف: ٢٩٥
- سلطة ثقافة وسائل الإعلام: ١٦٥
- السعادة الإنسانية: ١٤٩
- سلامة، غسان: ٢٥١-٢٥٢
- السلطة التشريعية: ٣٦، ٧١، ١٠٤-١٠٥، ١٣١، ١٣٣، ١٤٢، ١٦٨، ١٧١، ٢٣٣، ٢٩٠
- السلطة التنفيذية: ٣٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٢، ١٦٨، ١٧١، ٢٣٣، ٢٩٠
- السلطة السياسية: ٣٢، ١٠٤، ١٢٨، ٢٤٢، ٢٤٧
- السلطة الفلسطينية: ٣٥، ٢٣٩
- السلطة الطاعة: ٩٧، ٩٩-١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١٤١
- سنقرمان، عاكس: ٢٨٣
- النسب الاجتماعي: ١٠٤
- سميث، آدم: ٥٨، ٦١، ١٠٨، ١١٧-١١٩، ١٩٥
- سميث، أنتوني: ٢٩٤
- السودان: ١٥، ٢٢٦، ٢٤١
- سوريا: ١٠، ١٥، ٢١، ٢٢٨، ٢٢٧-٢٣٨، ٢٤٠-٢٤١، ٢٥١، ٢٥٣
- سوزيل، جورج: ٢٣٤
- السوق الرأسمالية: ٥٨، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧٧، ٨٩، ١١٩، ٢١٣، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٩، ٢١٥
- السوق العامة: ٢٤٦-٢٤٩، ٢٥٨، ٢٧٢
- السوق العمومية: ٢٤٧، ٢٧٢
- سوق المركز: ٥٨
- سوق الهامش: ٥٨
- سويسرا: ٢٥٩
- سيادة الدولة: ٢٣
- سيادة الشعب: ١٣٨-١٣٩، ١٤١-١٤٣، ٢٢٧، ٢٦٣
- السياسة البراعدية: ٢٥٢
- سياسة الرفاه الاجتماعي: ٣٠٤
- السياسة الشعبية: ٣٣١، ٣٤٥
- السيد سعيد، محمد: ٢٠
- السيطرة الضيقة: ١٥٨
- سينان، إيمانويل: ٣٤٥
- سييز، إيمانويل جوزيف: ١٦٨، ٢٨٣، ٢٩٠
- ش -
- شاترجي، مارتا: ٢٧٦، ٢٧٨
- شافنيسبي، أنتوني آشي كوبر (تورد): ١١٨
- الشخصية الثقافية المنفردة: ١٤٧
- الشرطة: ١٥٦، ١٩٩
- الشرعية المدنية: ٣١
- الشرف: ١٣٢
- الشرق الأوسط: ٣١٤-٣١٥، ٣١٧، ٣٥١
- الشرعية الإسلامية: ٣٢١
- الشعبوية: ٣٣٣
- تعبئة لسياسة: ٣٣١
- الشعوب الناعية: ٢٥٧
- الشفافية: ١٦٥

شمولية الدولة: ٦٨-٦٩

شعيت: كلزل: ٢٣٠

الشوفنة: ٣٤٢

الشيوعية القومية: ٢٤٤

الشيم المدنية: ١٢٤

الشيوعية: ٦٣، ٦٩، ١٩١، ١٩٣-
١٩٤، ٢١٦، ٢٢٩، ٢٥٣، ٢٥٧

الشيوعية الأوروبية: ٢٢٩

الضفة الغربية (فلسطين): ٢١

- ط -

طاعة رأي الأغلبية: ١٤٢

الطبقات الاقتصادية: ١٧٨

الطبقة البرجوازية المستقلة: ٣١٥

الطبقة العاملة: ٦٤، ١٨٧، ١٩٥،
٢٢٠، ٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٣، ٢٣٨

٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٩-٢٦٠، ٢٧٤

طبقة العمال الأجيري: ١٦٤

ضريح الإسلام هو الحل: ١٥

الظلمين والتعسف: ٢٢٣

الظفرة المتطية: ٣٢٧

- ص -

النصائح - نبيل: ٢٠

النصحافة الأردنية: ٧٠

النصحافة الحرة: ٣٤٠

النصحافة الحرة: ٣٤٤

النصحافة القومية العربية في بيروت:
٣٤٤

النصحافة الناصرية: ٣٤٤

النصران الاجتماعي: ١٩١، ٢١٢

النصران الوطني: ١٨٣، ١٩٤، ٢٠٧-
٢٠٩، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٦٢، ٣٤٢

نصران الهويات: ١١، ١٨

نصراحيات الدولة: ٧٥

نصايد التنمية في العالم الثالث: ٣٠٢-
٣٠٣

النصيرية: ٣٥٢

- ض -

ضباط الاتحاد والترقي: ٢٢٠

الضباط الأحرار (مصر): ٣٣٨

العدالة: ٤٦-٤٧، ٧٨، ١١٤-١١٥،

١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٨، ١٤٠،

١٤٤، ١٤٨-١٤٩، ١٦١، ١٦٣-

١٦٤، ١٧١-١٧٢، ١٧٥، ١٧٩،

٢٣٣، ٢٣٢، ٢٨٩

- العدالة الاجتماعية: ٤٦، ١٤٤، ٢٣٢
- العدالة في توزيع الثروة: ١٤٩
- العدالة القانونية: ١٢٠
- عدم الولاء للدولة: ٢٩٢
- عراي، أحمد: ٣٢٠
- الحراق: ٣٢٨-٣٢٩، ٣٢٧، ٣٤٠-٣٥٣، ٣٤١
- الحروب: ٣٤١، ٣٤٣-٣٤٤، ٣٥٣
- عصر التنوير: ٥٨، ١١٩، ١٣٩
- الحصائل المدني: ٨١-٨٣
- العظمة، عزيز: ١٧
- العقد الاجتماعي: ٨، ٢٤، ٥٣، ٥٧-٥٨، ٦١، ١٠٢، ١٠٦-١٠٧، ١٠٩-١١٠، ١١٥، ١٢١-١٢٣، ١٣٤، ١٣٧-١٣٨، ١٤١-١٤٣، ١٥٠، ١٦٧، ١٩٣، ٢٧٧-٢٧٨، ٣٠٧
- عقل التنوير: ١٦٦
- العقل السياسي: ١٥٠
- العقل المعلي: ١٥٠
- عقلانية البيروقراطية: ٧٣
- العملية التقليدية: ١٥٤
- علاقات الانتصاف: ١٩٧، ٢٠١
- علاقات الاستغلال الاقتصادية: ١٨٢
- علاقات الإنتاج: ١٨٧، ١٩٤-١٩٥، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٢٧، ٢٤٧، ٢٧٤، ٢٧٦
- علاقات الإنتاج الرأسمالية: ٢٢٧
- علاقات التبعية القطاعية: ٩١-٩٢
- علاقات التدور: ١٧٩
- علاقات الملكية: ١١٤، ١٨٦-١٨٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٧
- علاقات الملكية الرأسمالية: ١٨٧
- علاقة الفرد مع الجماعة: ١٧٣
- العلاقة بين المبني انطوحي والتحتي: ١٩٩، ٢٠١
- العلاقة مجتمع مدني / دولة: ١٩٩، ٢٢٩
- علاقة المجتمع مع الدولة: ٢٤، ٣١، ١٧٣
- علم الاجتماع: ١٧٤، ٢٠٥-٢٠٦، ٢٣٥، ٣١٤
- علم السياسة: ١١٧، ١٢١، ١٥١
- العنفة: ١٨٨
- العمل السياسي الحزبي: ٣٤-٣٥
- العمل المأجور: ١٨٦، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٢
- العمل النسوي: ٤٥، ٢٠٣
- عملية التطور التاريخي: ١٢٦
- عملية التمدد: ١١٧، ١٣١
- عملية ديمقراطية ونبرنة الدولة في الغرب: ٣٠٠
- عملية كفالة الحاجات الإنسانية: ١٥٨
- عملية الانتماء: ٢٢
- عملية الانتماء الاستعمارية: ٢٨٢
- عملية الانتماء الطبقات: ٢٣١
- المنصرية: ٧٤، ٢٢٤
- الحزب الاستعماري: ٢٨٠

عنف الدولة : ٢٣٧ ، ٢٣٩

العملة : ٢٤٦ - ٢٤٩

عميدوي ، شارل : ٣١٦ - ٣١٧

- غ -

غرامشي ، أنطونيو : ٦٢ ، ٦٨ ، ٢١٢ ،

٢٢٩ - ٢٣٩ ، ٢٥٢ ، ٢٦٠ ، ٢٦٨

غرونيوس ، هوغو : ٩٨ ، ١٠٧

غرين : ١٩٥

غريغيليت ، ليا : ٢٦٣ - ٢٦٤

غلاستون : ٨٦

غلزن ، جيمس : ٣٣٧ - ٣٣٨

غنر ، إرنست : ٢٦٤ - ٢٦٥ ، ٢٧٣ ،

٣١٥

غليون ، برهان : ٢٠٦ ، ٣١٣

غولدرن ، ألفس وارد : ٢٠٤

- ق -

القائمية : ٧٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٦٥

الفردانية الأخلاقية : ١٤٨

فردانية الفرد : ١٥٠

فردانية السيرة الاجتماعية : ١٥٠

الفرديية : ٨٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ ، ١٩١ ،

٢١٣ ، ٢٦٧ ، ٣١٧

الفردية الخصوصية : ١٦٠

الفردية الليبرالية المتطرفة : ٨٠

فريسا : ٢٦ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٤٠ ،

٢٠٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ،

٢٦٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠

فرنسا النابوليونية : ٢٢٣

فرويد - ميغنون : ٩٨ - ٩٩

عبد الأخلاق : ١٥٩

العصائل الفلسطينية : ٣٤

العصائل بين الاجتماعي والسياسي .

١٨٥ ، ٢١٥

العصائل بين الأمة والمجتمع المدني : ٣٣٣

العصائل بين الدولة والسياسة : ١٩٨

العصائل بين الدولة والمجتمع : ٤٧ ، ٤٩ ،

٥١ ، ٦٢ ، ٧٧ - ٧٨ ، ١٢٩ ، ١٧١ ،

١٨١ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢١٣

العصائل بين الدولة والمنزل : ٥٦

العصائل بين الدين والدولة : ٢٨٨

العصائل بين التسلطات : ١٢٩ - ١٣١ ،

١٤٣ ، ١٦٨ ، ٢١٨ ، ٢٧٨

فصل لدولة عن الاقتصاد : ٧٧

القضية : ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٣٩

قضية احترام المصالح العام : ١١٥

القضية الجمهورية : ١٢٨

الفتقدان التدريجي للهوية : ١٦٤

الفتقر : ١٦٤ ، ١٧٠

الفكر الاشتراكي : ٢٣ ، ٢٢ ، ٢٥١ ،

٢٦٢

الفكر الأوروبي الحديث : ٢٤٦

الفكر الأوروبي السياسي : ٢٥٠

الفكر التقليدي : ١٥٠

فكر التنوير : ١٤٧ ، ١٤٩ - ١٥١ ، ١٥٤

فكر الحداثة : ١٥٠ ، ١٥٣

الفكر الديمقراطي : ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٨٠ ، ٢٦٢

الفكر الروماني : ١٨ ، ١٤٩

الفكر القومي : ٢٣ ، ٢٥٠ - ٢٥١ ، ٢٤٣ ، ٢٦١ ، ٢٨٢ ، ٢٩٠ ، ٣١٩ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤

الفكر القومي الراديكالي : ٢٣

الفكر القومي العربي : ٣١٩ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤

الفكر الفيدرالي : ٢٣ ، ٥٠ ، ١١٩ ، ١٦٣ ، ١٥٠ ، ٢٥٠ - ٢٥١ ، ٢٦١ - ٢٦٣ ، ٢٦٦

الفكر الفيدرالي الاقتصادي : ٥٠

الفكر الليبرالي الكلاسيكي : ٢٣

الفكر الماركسي : ١٩٤ ، ٢١٢ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥

فكرة تقسيم لبنان : ٣٥١

فكرة التماثل بين الحاكم والمحكوم : ١٣٦

فكرة العقد أو التعاقد : ١٠٢ ، ٢٦٨

فلسطين : ٣٥٢ ، ٣٦١

فلسفة الأوبار : ١٣٧ ، ١٤٧ - ١٤٩

الفلسفة التعبيرية : ١٤٧ ، ١٤٩

الفلسفة التنويرية : ١٤٧

فلسفة الحرية الأخلاقية : ١٤٨

فلسفة الحق الطبيعي : ٨٨

الفلسفة العقلية : ١٤٩

الفلسفة الكاثوليكية القديسة : ١٤٩

الفلسفة الكلاسيكية الألمانية : ١٩٤

الفلسفة المادية : ١٨١

الفوضوية : ٢١٢

الفوضوية الليبرالية : ٦٦

فوكوياما ، فرانسيس : ٢٤٦

فرانك ، فرانسواماري أروي : ١٣٩ ، ١٤٢ - ١٤١

فبر ، ماكس : ٢٠٥ ، ٣٠١

فرغسون ، آدم : ٥٨ ، ٦١ ، ١٠٩ ، ١١٦ - ١١٢

الفيزيوقراطيون : ١٩٥

فيشته ، يوهان غوتفريد : ٢٦١

فصل الأول (ملك العراق) : ٣٥٢

فيوريخ ، لودفيغ : ١٨١ ، ١٨٣ ، ٢٣٥

- ق -

القانون الأخلاقي : ١٤٨ ، ١٥٢

القانون الجنائي : ٨٣ ، ٨٧ ، ١٦٢

القانون الطبيعي : ٩٨ ، ١٠٣ - ١٠٥ ، ١٢٢ - ١٢٣ ، ١٣٦ ، ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٦٨

القانون المدني : ٥٧ ، ٨٦ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١٢٢ ، ١٢٢

القاهرة : ٢٠ ، ٣١٠

القرون الوسطى الأوروبية : ٥٢ ، ١٠٢ ، ١٨٥

القضاء : ١٥٦

القضاء الدستوري : ٧٠

القضاء المدني والشرعي : ٧٠

قضية سيمبسون (الولايات المتحدة):
١٦٦

القضية الفلسطينية: ١١، ٢٩

قطاع غزة: ٢١

قواعد اللعبة الديمقراطية: ١٥٥، ٣٥٦

قوانين السوق: ٨٩، ١٦٤، ٢٢٥

قوانين السوق الرأسمالية: ٨٩

قوانين الطبيعة: ٦١، ٩٧-٩٨، ١٠٧

١١٣، ١١٩، ١٢٢، ١٣٦، ٢٨٩

قوانين العرض والطلب: ٣٨، ١٩٧،

٢٢٥

القوة العسكرية: ٢٩

انقوميات الأوروبية: ٢٥٥، ٢٧٧

القومية: ٨، ١٧، ٢٨، ٧١، ١٦٩-

١٧٠، ٢٤١، ٢٤٣-٢٥٢، ٢٥٤-

٢٦١، ٢٦٣-٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٠

٢٧٩، ٢٨١-٢٨٣، ٢٨٦-٢٩١،

٢٩٢-٢٩٥، ٣١٨-٣١٩، ٣٣٣،

٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٥-٣٤٦، ٣٤٨-

٣٥٣

القومية الإنسية: ٢٨، ٢٤٥، ٢٤٩،

٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩١

القومية الألمانية: ٢٥٧

القومية الإيطالية: ٢٤٥، ٢٦٠، ٢٨٧

القومية التنفيذية: ٢٥١، ٢٦٠

القومية الثقافية: ٢٨٢، ٢٨٧

القومية الحديثة: ٧١، ٢٧٤، ٢٨٢،

٢٩٣، ٢٩٤

القومية الديمقراطية: ٣١٩

القومية الراديكالية: ٢٨٠

القومية الرمزية: ٢٤٢

القومية السياسية: ٢٤٥، ٢٥١، ٢٦٣،

٢٨٧، ٢٤٣

القومية العربية: ٩، ١٧، ٢٨١، ٣١٨-

٣١٩، ٣٣٧، ٣٤٣-٣٤٤، ٣٤٩،

٣٥٥، ٣٥٦

القومية اللبنانية: ٣٥٢

القومية المتطرفة: ١٦٩، ٢٧٥، ٢٨١

القومية المشرقية: ٢٩١

القوميون العرب: ٣٥٣

القوميون العرب اللغتيون: ٢٥١

قوى الإسلام السياسي: ٣٣١

قوى الإنتاج: ١٢٦، ١٩٣-١٩٥،

١٩٧، ١٩٩-٢٠١، ٢٠٦-٢٠٧،

٢٢٧، ٢٤٧

القوى الدينية: ٣٠١

القوى اللغية: ٣٠١

قوى السوق: ٦٨، ٧٥

قيم الأهل: ١٥٤

قيم الدائرة: ٣٠٧

القيم الحديثة: ١٣٣، ٢٢٠

القيم الفردية: ١٧٢

قيم المدينة: ٣٠٧

القيمة المتناقضة: ٥٨، ٢٩٣

- ك -

الكلمية: ٣١١

كالهون، كريغ: ٣٠٨

- كانت، عمانوئيل: ٦١، ١٣٨، ١٤٨،
١٥١-١٥٢، ١٥٤، ١٨٨
كانوسكي، كارل: ٢٥٨-٢٥٩
الكتلة التاريخية: ٢٣٧
كدوري، إيسلي: ٢٦٢، ٢٧٣، ٢٩٠
٢٦٩-٢٧٠، ٢٤٠
كرونتلي، بنديتو: ٢٣٩
الكلية: ٢٥٤
كعبوديا: ١٣٩
الكنز، علي: ٣١٠
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٢١
كوثراني، رجب: ١٧
كوريا الجنوبية: ٤٤
كوزيليك، زينهارة: ٥١
الكوسموبوليتية: ٢٨٨-٢٨٩
الكومبرادور الاقتصادي: ٢٦٩
الكومبرادور الثقافي: ٢٦٩
كومونة باريس (١٨٧١): ١٨٠، ٣١٠
كونت، أوجست: ٢٠٦
الكونفدرالية الإيطالية: ٢٨٧
كونرور، ووكير: ٢٩١، ٢٩٤
كوهين، كلود: ٧٠
- = ل =
- اللاتيسيس: ٣١٤
لاسال، فرديناند: ٢١٦-٢١٢
اللامبالاة السياسية: ٢٣٧
اللامجمع: ٦١
لامركزية الإقطاع: ٥٧
لامركزية الدولة: ٧٩
اللامركزية في النظام الفدرالي: ٢٢٢
اللامساواة: ٧٧، ١٣٤، ١٤٢، ١٤٤،
١٥٧، ١٦١، ٢٤٩
اللاهوت المسيحي: ٥٣
لبنان: ٢١، ٧٥، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٥٠-
٣٥١
ليب، الطاهر: ٢٢١
لجنة كينغ - كرين (١٩١٩): ٣٣٨
لوفر، مارتن: ٢٦٤
لوك، جون: ٢٤-٢٥، ٥٣، ٦١،
٧٧، ١٠٢-١٠٧، ١١١، ١١٤،
١١٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٠،
١٥٣، ٢٦٨، ٢٧٦-٢٧٧، ٣٠٨
لوكسمبورغ، روزا: ٢٥٩
لويس بونافرت: ٢٠٧-٢٠٩
لويس الرابع عشر (ملك فرنسا): ١٢٠
الليبرالية: ٢٥، ٤٥-٤٦، ٤٨، ٧٦،
٨٠، ١٢٠، ١٥٠، ١٧٠، ١٧٣،
٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦١-٢٦٢،
٢٦٥-٢٦٦، ٢٧٦، ٣٢٤
الليبرالية الجمهورية الإسرائيلية: ٢٦٧
الليبرالية الديمقراطية: ٦٣
الليبرالية الراديكالية: ٢٥١
الليبرالية الكلاسيكية: ٧٧، ١٢٠،
٢٦٢-٢٦١
ليبرالية ما بعد الحداثة: ٢٨٩
الليبرالية المتطرفة: ٨٠، ١٠٦
النسبية المعاصرة: ٢٦٦

ليبيا : ١٠

الماركستيلية : ١٣٦

ليش ، آن : ٣٥٢

ماركير ، غابريل غارسيا : ٣٢٤

ليتين ، فلاديمير إيليتش : ٢٣٨ ، ٢٣٥

مازيبي ، جوزيبي : ٢٥٥ ، ٢٨٨-٢٨٧

٢٩٤ ، ٢٥٩ ، ٢٥١

المافيا في إيطاليا : ٤٧

ماكتوش : ٨٦

ماكتير ، الأندري : ١٠٨

ماندويل - برنارد : ١٠٨

مبادئ التقدم والتطوير الأوروبي : ٢٥٧

مبدأ الأنانية الفردية والملكية الخاصة :

١٥٨

مبدأ التعددية الديمقراطية : ١٣٤

مبدأ التعددية السياسية : ٢٢٣

مبدأ التقدم : ٢٥٦

مبدأ تمايز وتوازن السلطات : ١٣١

مبدأ التناقص : ٢٨٨

مبدأ الخوف : ١٢٥ ، ١٣١

المبدأ الديمقراطي : ١١٢

مبدأ سيادة الشعب : ١٤١

مبدأ الشرف : ١٢٥ ، ١٣٤

مبدأ الفضيلة : ١٢٤-١٢٧

مبدأ المساواة : ٢١٨-٢١٩

مبدأ الوحدة والتماسك : ٢٨٨

المبنى النحوي : ١٩٨-٢٠٠

المبنى الصرفي : ١٨٨ ، ١٩٧-٢٠١

٢٣٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٣-٢٣٢

اللقفون العرب : ١٤

المجتمع الإسلامي : ١٣٢ ، ٣١٦-٣١٤

المجمع الأمريكي : ٧٩ ، ١١٢

- م -

ما بعد الحداثة : ٨ ، ٥٠ ، ٧٦ ، ٢٨٥

٢٨٩

ما بعد الماركسية : ٢٥٥

ما قبل الحداثة : ٦٦ ، ١٣٢ ، ١٨٤

١٨٦

المادية التاريخية : ١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢٣١

٢٣٥

المادية الحسية : ١٨٣

ماردين ، شريف : ٣٢٤

ماركس ، كارل : ٦٢-٦٣ ، ٨٩ ، ٩١

٩٩ ، ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١٢٥-١٢٦

١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٦٢ ، ١٧٥ ، ١٧٩-

٢١٤ ، ٢١٦-٢١٧ ، ٢١٩-٢٢٠

٢٢٦-٢٢٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧-٢٣٥

٢٤٧ ، ٢٥١-٢٥٢ ، ٢٥٥-٢٥٧

٢٩٣ ، ٢٥٩

الماركسية : ١٠٦ ، ١٨٧ ، ١٩٢ ، ٢٠٠

٢٠٤ ، ٢١٠-٢١٢ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥

٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦-٢٤٧ ، ٢٥٢

٢٦٢ ، ٢٦٠ ، ٢٥٧

الماركسية الأرثوذكسية : ٢٥١

الماركسية الكلاميكية : ٢٥٢ ، ٢٦٢

الماركسية التمسوية : ٢٤٥ ، ٢٦١

- المجتمع الإنساني: ١٨٣
- المجتمع الأهلي: ٨، ١٧٢، ٣١٠
- المجتمع البرجوازي: ٢٣، ٦٢، ٨٩، ٩١، ١٤٩، ١٧٩، ١٨٣، ١٩٦-١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٣٤، ٣١٤
- المجتمع الجماهيري: ١٤٢
- المجتمع الحديث: ١٥٥، ١٦١، ١٦٩، ١٨١، ٢٧٧، ٣١٢، ٣١٥
- المجتمع البشري: ١٦، ٢١-٢٢، ٢٤، ٢٨-٣٠، ٣٢-٣٣، ٣٦، ٩٩، ١٠٩-١١٠، ١٣٥، ١٧٨، ١٨٩، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٢
- المجتمع السياسي الفلسطيني: ٢١، ٣٦، ٣٣، ٢٩
- المجتمع الطبيعي: ٧، ١٨، ٣٢، ١١٠
- المجتمع الفلسطيني: ٢١-٢٢، ٣٩
- مجتمع اللادولة: ٧٩
- المجتمع الليبرالي الاستهلاكي: ٢٦٥
- مجتمع ما قبل الحضارة العربية: ١٣٢
- المجتمع المدني الإنكليزي: ١٥٧
- المجتمع المدني البرجوازي: ١٥٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٩-١٩٠، ١٩٣-١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٩-٢١٠، ٢٣١، ٢٥١
- المجتمع المدني العربي: ١٦، ١٦، ٣١
- المجتمع المدني الفلسطيني: ٢٠-٢١، ٢٩، ٣٥، ٣٩
- المجتمع المدني اليمني: ١٠
- مجتمع المؤننين: ٥٧، ٨٧
- مجتمع الخبة: ٨٩
- مجموعات ضغط: ٤٥، ٨٤، ١٧٨، ٣٥٥
- مخارطة الفقر: ١٥٧
- المحاسبة القانونية: ٣١٥
- المد الإسلامي: ٣٠٦-٣٠٥
- المدرسة الليبرالية في الديمقراطية: ٢٤
- مدرسة الماركسية النحسايوية: ٢٤٥، ٢٦٠
- المدن المستقلة: ٣١٥
- المدنية: ١٩، ١١٦، ٢٩٠
- المرأة العربية: ٣٩
- مرحلة الثورة الاشتراكية: ٢٥٦
- مرحلة الثورة البرجوازية: ٢٥١
- مركز القاهرة للدراسات حقوق الإنسان: ٢٠
- المركزة: ٢٢٥-٢٢٦
- مركزة الديمقراطية: ١٠٣
- مركزية الدولة: ٧٩، ٢١٨، ٣٥٢
- المساجد والزوايا: ٣١١-٣١٢
- مسألة القومية: ٢٨، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٥٨-٢٦٠، ٢٩٥، ٣٤٦، ٣٤٨
- المساواة: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٧، ١٦١، ١٧٠، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣٧، ٢٨٩
- المساواة الاجتماعية: ٧٧
- المساواة أمام القانون: ١٥١
- المساواة بين أعضاء المؤسسة: ٧٢
- المساواة الحقيقية التكوينية للمواطنين: ٢٩٥

- المساواة في السلطة: ١١٢
- المساواة في العبودية للسلطة: ١١٢
- المسند العادل: ١٤١
- المشاركة الاجتماعية: ٥١
- المشاركة السياسية: ٤٥، ٥٠، ٨٠، ١٨٨
- المشاعر العنصرية: ٣٥٥
- المشروع القومي العربي: ٢٩، ٣٢٨، ٣٤٥
- المشهدية الإعلامية: ٣٨، ١٧٨، ٢٦٩
- المصالح الجزئية: ١٧٧
- مصر: ١٦-١٤، ١٦-١٦، ٢٩، ٣٠٠، ٣٢٠، ٣٢٩-٣٣٠، ٣٣٨-٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٣
- مصطلح النشيط: ١٩٨
- مصطلح المجتمع السيامي: ١٧٨
- مصلحة الجماعة: ١٥٢
- معادلة المواطن - المجمع - الدولة: ٦٨
- المعارضة النباشية: ١٥٥
- المعرفة العلمية: ٦٩
- معركة ميسلون (١٩٢٠): ٣٢٢، ٣٥١
- المعسكر الاشتراكي: ٧، ٤٤، ١٠٦، ٢٤٦-٢٤٧، ٣٠٢
- المعونات الأمريكية الأخنية: ٣٢٩
- معونات الخبز: ٣٣١
- المغرب العربي: ٢٥٩
- مفهوم الأخلاق: ١٤٩، ٢١٦
- مفهوم الأقلية: ٣٥٥
- مفهوم الأثرية: ٣٥٥
- مفهوم الأمة: ١٧، ٢٤٤، ٢٦٣-٢٦٤، ٢٧٠، ٢٩٢-٢٩١، ٣٢٤
- مفهوم الإنسان: ١٣٦، ١٨١
- مفهوم التراكم الأولي: ٥٨
- مفهوم الجماهير: ١٤٢
- مفهوم الحرية: ١٧٢، ١٨٥
- مفهوم «الخبر العام»: ٦٥
- مفهوم الدولة: ٨، ٥١، ١٥٤، ١٨١، ٢١٢، ٢٢٢، ٢٤٣
- مفهوم سيادة الشعب: ١٤٣، ٢٦٣
- مفهوم الطبقة: ١٨٥، ١٨٧-١٨٨
- مفهوم علاقات الإنتاج: ١٨٧
- مفهوم الوقف: ٢٠٣
- مقتل إسحق زابن (١٩٩٥): ١٦٦
- مكسافيلي، سيقولنو: ١٠٦، ٢١٤، ٣٣٥
- الملكيات المطبقة: ٩٢، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٥٢
- الملكية: ١١٦، ١٢٦
- الملكية الاجتماعية: ٦٨، ١٣٧، ١٦٢، ٢٣٣
- الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج: ٢٣٣، ٢٥٢
- الملكية الأوروبية: ٣٣٥
- الملكية خاصة: ١٥٨، ١٦١-١٦٤، ١٧٢، ١٨٩-١٩٠، ١٩٢، ١٩٦-١٩٧، ١٩٧، ٢٢٦، ٣٢٨، ٣٣٥

- الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج: ١٩٦
- الملكية انفرادية: ١٨٧، ١٩٤
- الملكية الشخصية: ٣١٥
- الملكية المشتركة: ٥٥
- الملكية المطلقة: ٥١، ٥٧-٥٨، ٧١
- ٩٢، ١٢٢، ١٩٤، ٢٠٤، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٤، ٢٧٨
- الممارسة الاجتماعية: ١٥٦، ١٦٥، ١٨٩
- المناطق المحتلة عام ١٩٦٧: ٢٦
- المنظمات الأهلية: ١٩، ٤٠، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٨٢، ٣٠٦
- المنظمات الأهلية العربية التنفيذية: ٢٧٠
- منظمات حقوق الإنسان: ٣١١
- منظمات حماية البيئة: ٤٥
- المنظمات غير الحكومية: ١٢، ٣٠، ٣٤، ٣٧-٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٨، ٥٩، ٢٦٦، ٢٧٠، ٣٠١-٣٠٥، ٣١٣
- المنظمات الفنية: ٣٦-٣٧، ٣٩، ٨٣-٨٤، ١٢٢، ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٠، ٣١٣
- منظمات المرأة: ١٧٨، ١٥٩
- منظمة التحرير الفلسطينية: ٢١-٢٢، ٣٥٢، ٣٣٩، ٣٥
- الموارد: ٢٥٢
- المواطن العالمي: ١٤٠
- المواطن والجماعة: ١٤٩
- تفويضات: ٨، ١١، ١٦، ١٨، ٢٣، ٣٢-٣٣، ٤٨، ٥٢، ٥٥، ٥٩، ٧١-٧٢، ٧٧، ١٠١، ٢١٦، ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٦٣، ٢٧٥، ٣٨٥-٣٨٦، ٢٨٩، ٢٩٥
- المواطنة الذبحراطية: ٨، ٣٣، ٢٦٦
- المواطنة الرومانية: ٩١
- المواطنة المعبرة للهويات: ١٨
- المواطنة الفرنسية: ٢٨٥
- المواطنة المدنية: ٢٩٠
- مواطنون المحكومون: ٩٢
- مؤتمر إشكالات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي* (١٩٩٦، القاهرة): ٢٠
- المؤتمر الفلسطيني (١ - ١٩٢٠: حيفا): ٣٥٢
- موزة بارنغتون: ٣١٦
- موريس، وليام: ٤٦
- المؤسسات الاجتماعية: ٢٤، ٣٦، ٤٧، ١١٤، ١١٩، ١٣٥، ١٤٢، ١٥٤-١٥٥، ١٧٩، ٢٣٨، ٢٦٩
- المؤسسات الاقتصادية: ٧٣، ٢٢٢
- مؤسسات الدولة: ٤٧، ١٦٥
- المؤسسات الدينية: ٨٦
- المؤسسات الدينية في الولايات المتحدة: ٧٤
- المؤسسات الطوعية: ١٨٠
- المؤسسات العسكرية: ٨٦
- المؤسسات غير الحكومية: ٣٤، ٣٠٢-٣١٣، ٣٠٣

مؤسسات القانون الخاص : ٦٣

المؤسسات المجتمعية : ٤٧-٤٩ ، ١٥٤

المؤسسات المدنية : ٢٨ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٦٢ ، ٧٢-٧٣ ، ٨٦-٨٥ ، ١٤٣ ، ٢٣١ ، ٢٤٢-٢٣٣ ، ٢٧٠ ، ٣٢٨

مؤسسة مؤخر - المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية (رام الله) : ٢٠

مونسكو ، شارل لوي دو سيكوندا :
٢٤ ، ٥٨ ، ٧٧ ، ١٠٦-١٠٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١٢٠-١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٥٣ ، ١٦٧ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢٦٢-٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٣٠٨ ، ٣٣٥

ميدان التحرير (مصر) : ١٤

ميل ، جون ستيفارت : ٥٨ ، ١٤٣ ، ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٦٠-٢٦١ ، ٢٦٦-٢٦٧

ميل ، جيمس ستيفارت : ١٦٠

- ن -

نابوليون بوناپرت الثاني : ٢٠٩
الناصرية : ٣٤٢-٣٤٣
النمالة : ١٢٩ ، ١٣٣

النخب الاقتصادية : ٣٢٥ ، ٣٥٦
النخب الثقافية : ٢٧٠

النخب السياسية : ٣٢٥ ، ٣٥٦
نخب السياسة السورية : ٣٥٣
النخب العسكرية : ٣٢٥ ، ٣٥٦

النخبة المعارضة : ٢٢٤

النخبة الحاكمة : ٢٩ ، ٩٢ ، ٣٢٣-٣٢٤
النخبة العثمانية : ٣٤٧

نظام الأرتمايد : ٣٥٥

النظام البرلاني : ٨٤-٨٥ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧
النظام التقدمي : ٢٢١

النظام التمثيلي : ٥٤ ، ١٤٢

نظام الحاجات : ٦٣ ، ١٥٦-١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ٢٠٢

نظام الحزبين : ١٤٣

النظام الحقوقي : ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٧١

النظام الديمقراطي : ٦٦-٦٧ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١٦٦ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٥-٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥-٢٢٨

٣٣٥

النظام الرأسماني : ٦٥ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ، ٢٠١ ، ٢٢٠ ، ٢٣٨

النظام لرجعي : ٢٣١

نظام الطبقات : ٥٢ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٧٤

نظام الفئاة : ١٤٢

نظام الكوننة (المحاصصة) الفلسطينية : ٣٣

النظام الليبرالي الديمقراطي : ٢٨

نظريات الحق الطبيعي : ١٠٧ ، ١٠٩

نظرية الدولة : ١٩٢

نظرية صراع الثقافات : ٣١١

النمط في العراق : ٣٢٩

- النفقة العقلاية: ١٦٩
 النفقة المادية المباشرة: ٢٣٧
 النقاء الثقافي: ٢٩١
 نقابة «تصانص» العمالية (بولندا): ٢٢، ٤٤
 النغب: ٢١
 نمط الإنتاج: ٢٠١
 نمط الإنتاج الرأسماني: ١١٨
 نمط الإنتاج الماركسي: ٢٠٦
 نمو السوق العالية: ٢٥٨
 النموذج التركي: ١٥
 نهاية التاريخ القومي: ٢٤٦
 نوستر داموس: ٢٤٧
 نيوتن: إسحق: ١٢١
 - ه -
 هابرماس، يورغن: ٦٣-٦٤، ٧٦، ٢٣٣، ٢٨٦
 هانغتون، صموئيل: ٣١١
 هدم الدولة: ٧٥
 هرتزل، تيودور: ٣٥٢
 هزيمة الأيديولوجيات القومية: ٢٤٦
 هس، مورس: ١٩٥
 الهندسة الاجتماعية: ١٢٧، ١٥٤، ٢٥٣
 هوبر، نوماس: ٩٧-١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١٢١، ١٢٣، ١٢٩، ١٣٧-١٣٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨، ٢٠٧، ٢٧٨-٢٧٧
 هوبسباوم، إريك: ٢٤٦-٢٤٧، ٢٤٩
 هولندا: ٢٤٧
 هومبولدت، ويلهلم هون: ١٥٠
 الهوية الإثنية: ٢٤٥-٢٤٦
 الهوية الثقافية: ٢٣٤، ٢٤٤، ٢٥٤
 الهوية الدينية: ٢٣٤
 الهوية العربية الإسلامية: ٣٤٨
 الهوية القومية: ٢٣٤، ٢٤٣-٢٤٥، ٢٥١، ٣٤٣
 هويدي، فحمي: ١٣٢
 هيردر، يوهان غوتفريد: ١٤٧، ٢٨٨
 هينغل، فريدريش: ٢٠، ٢٤، ٦١، ٦٣-٦٤، ٧٧، ٨٩، ٩٣، ١٠٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٤٨-١٤٩، ١٥٢-١٦٩، ١٧١-١٧٩، ١٨١-١٨٨، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠١-٢٠٢، ٢١١-٢١٢، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٦٨، ٢٧٨، ٣٣٥
 الهيمنة الثقافية: ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٨٤
 الهيمنة الثقافية للطبقة الحاكمة: ٢٣٧
 هيوم، ديفيد: ١٠٨، ١١١، ١١٣-١١٧، ١١٩-١٢٠
 - و -
 الوجود الاجتماعي: ٢٠٢
 الوحدة الاجتماعية السياسية: ٢٣
 ١٣١، ٢٧، ٢٥
 الوحدة الألمانية: ٢٥٠

- وحدة الأمة: ٢٧٨، ٢٨٧
- الوحدة الإيطالية: ٣٥٠
- وحدة الجماعة: ١٤٩
- الوحدة السياسية: ٥١-٥٢، ٢٦٣، ٣١٩، ٣٧١
- الوحدة العربية: ٣١، ٢٨١، ٣١٩، ٣٤٣، ٣٤٥-٣٤٦، ٣٥٣-٣٥٤
- الوحدة العربية الميسانية: ٣٤٣
- الوحدة القومية السياسية: ٢٦٣
- وسائل الإنتاج: ١٢٦، ١٩٤، ١٩٦، ٢٣٣، ٢٥٢
- وسائل التواصل الاجتماعي: ١٨
- انوصية: ٢٤٥، ٢٩٠
- الوطنية الأرستقراطية القديمة: ٢١٤
- الوطنية المتطرفة: ٢٩٠
- الوطنية الممنوحة: ٢٩١
- رعد ملغور (١٩١٧): ٣٥٢
- الوعي الاجتماعي: ٢٠٢
- الوعي الحساس: ١٥٧
- الوقف والعشيرة: ١٥٤
- الولاء للمجموعات الإثنية/ القومية: ٢٩٢
- الولايات المتحدة: ٤٥، ٧٣، ٧٤، ٧٩-٨٠، ٨٣، ١٣١-١٣٠، ١٦٦، ١٧٠، ٢٠٧، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٥٩، ٣٢٨
- ي -
- يد السوق الخفية: ٧٧-٧٨، ٩٥، ١١٨، ١٤٠
- اليسار الصغير في إسرائيل: ٣٥٢
- اتيعافية: ١٧٥، ١٩٠
- ايمن: ١٠، ٢٩، ٣٢٦، ٣٢٨
- يوغوسلافيا: ٧٥، ٢٤٦، ٢٨٩

هذا الكتاب:

- كتاب نظري يبحث في تطور المفهوم (أي في تعريفه التاريخي) عبر مراجعة تاريخ الفكر السياسي الغربي (..)
- يبحث في وظائف المجتمع المدني المؤدية للديمقراطية، بعد أن غاب المفهوم وعاد إلى الظهور من جديد بمعنى مختلف (..) عاد متطابقاً مع ما هو ليس سياسياً، غير أن "السياسي" عاد بقوة إلى الحراك الاجتماعي، وعبر الثورات العربية التي تداعت أحداثها بسرعة من تونس إلى مصر إلى اليمن وليبيا وسوريا، فأين يقع المجتمع المدني في هذا الحراك؟
- تشهد المجتمعات العربية عملية إعادة تشكيل، تعمل فيها الهوية العربية كخلفية ثقافية وحدانية مشتركة (..) ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين - الواعين لحقوقهم كمواطنين والمدركين أن عليهم واجباً سياسياً يتمثل بمشاركتهم الفاعلة في الحيز العام، إن ما يجري تشييده عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مواطنة في الوقت ذاته.

من مقدمة الطبعة السادسة

الدكتور عزمي بشارة

- يشغل منصب المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (معهد الدوحة) وهو عضو في مجلس إدارته.
- عمل سابقاً كأستاذ للفلسفة وتاريخ الفكر السياسي في جامعة بيرزيت لمدة عشر سنوات بين عامي ١٩٨٦ و١٩٩٦.
- أسس عدة مراكز بحثية في فلسطين.
- صدرت له كتب ومؤلفات في الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفة، من بينها: "العرب في إسرائيل، رؤية من الداخل"، "النهضة المعاقة"، "من يهودية الدولة حتى شارون"، "في المسألة العربية"، "أن تكون عربياً في أماننا"، "الثورة والقابلية للثورة"، "الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث"، "الثورة التونسية المجيدة".
- حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من "جامعة هومبولدت" في برلين -ألمانيا سنة ١٩٨٥، وكان بشارة قد انتخب عضواً في البرلمان ممثلاً عن العرب في الداخل، وممثلة الحزب العربي الذي أسسه وهو التجمع الوطني الديمقراطي، لأربع دورات متتالية بين سنة ١٩٩٦ وسنة ٢٠٠٧. تعرض للملاحقة من قبل السلطات الإسرائيلية بسبب مواقفه السياسية، يعيش حالياً في قطر.

الطبعة السادسة

السعر: ١٤ دولاراً

توزيع:



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.