سياسة

غرايم غارارد و جيمس برنارد ميرفي

كيف تفكر سياسياً

مدخل إلى 30 حكيمًا وباحثًا وسياسيًا
شكّلت أفكارُهم العالم

ترجمة
محمد أ. جمال

مكتبة
دار الرافدين

سجل في مكتبة
اضغط الصفحة
SCAN QR

كيف تفكّر سياسياً

كيف تفكر سياسيًّا

مدخل إلى 30 حكيمًا وباحثًا وسياسيًّا، شكلت أفكارُهم العالم

غرايم غارارد وجيمس برنارد ميرفي

ترجمة: محمد أ. جمال

How to Think Politically

Sages, Scholars and Statesmen Whose Ideas Have Shaped the World

By Graeme Garrard & James Bernard Murphy

Translated by Mohamad Jamal

الطبعة الأولى: يناير ـ كانون الثاني، 2025 (1000 نسخة)

تمت ترجمة ونشر هذا الكتاب **كيف تفكر سياسيًّا** بالاتفاق مع بلومزبري ببلشنغ، لندن ـ المملكة المتحدة.

This book **How to Think Politically**, was translated & published under agreement with Bloomsbury publishing Plc, London-UK.

Copyright@ Graeme Garrard & James Bernard Murphy 2019
Arabic Translation Copyright@Dar Al-Rafidain 2024

مكتبة
t.me/soramnqraa

بغداد ـ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: +9647714440520/+9647811005860

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين
daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 721 - 65 - 1

غرايم غارارد
و
جيمس برنارد ميرفي

كيف تفكّر سياسياً

مدخل إلى 30 حكيمًا وباحثًا وسياسيًّا، شكلت أفكارُهم العالم

مكتبة
t.me/soramnqraa

ترجمة:

محمد أ. جمال

www.daralrafidain.com

الفهرس

الإهداء 7

تواريخ المفكرين 9

مقدمة: السياسة ـ حيث يقابل الحق القوة 11

القدامى 21

1 كونفوشيوس: الحكيم 23

2 أفلاطون: المحاور 31

3 أرسطو: البيولوجي 39

4 أوغسطين: الواقعي 46

القروسطيون 53

5 الفارابي: الإمام 55

6 ابن ميمون: المُشرّع 64

7 توما الأكويني: المُوَفِّق 72

المُحْدَثون 79

8 نيكولو مكيافيلي: الوطني 81

9 توماس هوبز: الاستبدادي 89

10 جون لوك: البيوريتاني 97

11 ديفيد هيوم: المتشكك 104

12 جان جاك روسو: المواطن 112

13 إدموند بيرك: الثوري المضاد 121

14 ماري ولستونكرافت: النسوية 129
15 إيمانويل كانط: النقيّ 137
16 توماس بين: المحرِّض 145
17 جورج فيلهلم فريدريش هيغل: المبهم 153
18 جيمس ماديسون: المؤسس 161
19 ألكسيس دو توكفيل: المتنبِّئ 170
20 جون ستيوارت ميل: الفرداني 179
21 كارل ماركس: الثوري 186
22 فريدريك نيتشه: السيكولوجي 194
المعاصرون 203
23 مهاتما غاندي: المحارب 205
24 سيد قطب: الجهادي 214
25 حنة آرنت: المنبوذة 222
26 ماو تسي تونغ: الزعيم 230
27 فريدريش هايك: الليبرتاري 238
28 جون رولز: الليبرالي 247
29 مارثا نوسباوم: مطوِّرة الذات 256
30 آرني نيس: متسلّق الجبال 264
خاتمة: الزيجة المؤسفة بين السياسة والفلسفة 273
قراءات إضافية مقترحة 281
شكر وعرفان 291
عن المؤلفين 293
عن المترجم 295

الإهداء

إلى طلابنا، في الماضي والحاضر والمستقبل

تواريخ المفكرين

كونفوشيوس Confucius	551 ـ 479 ق.م
أفلاطون Plato	428 ق.م ـ 347 ق.م (تقريبًا)
أرسطو Aristotle	384 ـ 322 ق.م
أوغسطين Augustine	354 ـ 430 م
الفارابي Al_Farabi	872 ـ 950 م (تقريبًا)
ابن ميمون Maimonides	1135 أو 1138 ـ 1204 م
توما الأكويني Thomas Aquinas	1225 ـ 1274 م
نيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli	1469 ـ 1679 م
توماس هوبز Thomas Hobbes	1588 ـ 1679 م
جون لوك John Locke	1632 ـ 1704 م
ديفيد هيوم David Hume	1711 ـ 1776 م
جان جاك روسو ـ Jean Jacques Rousseau	1712 ـ 1778 م
إدموند بيرك Edmund Burke	1729 ـ 1797 م
ماري ولستونكرافت Mary Wollstonecraft	1759 ـ 1797 م
إيمانويل كانط Immanuel Kant	1724 ـ 1804 م
توماس بين Thomas Paine	1737 ـ 1809 م
جورج هيغل Georg Hegel	1770 ـ 1831 م
جيمس ماديسون James Madison	1751 ـ 1836 م
ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville	1805 ـ 1836 م
جون ستيوارت ميل John Stuart Mill	1806 ـ 1873 م
كارل ماركس Karl Marx	1818 ـ 1883 م
فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche	1844 ـ 1900 م
مهاتما غاندي Mahatma Gandhi	1869 ـ 1948 م
سيد قطب Sayyid Qutb	1906 ـ 1966 م
حنة آرنت Hannah Arendt	1906 ـ 1976 م
ماو تسي تونغ Mao Zedong	1893 ـ 1976 م
فريدريش هايك Friedrich Hayek	1899 ـ 1992 م
جون رولز John Rawls	1921 ـ 2002 م
مارثا نوسباوم Martha Nussbaum	1947 ـ م
آرني نيس Arne Naess	1912 ـ 2009 م

مكتبة
t.me/soramnqraa

مقدمة:

السياسة ـ حيث يقابل الحق القوة

وصف السياسة بالمستنقع صار أمرًا رائجًا هذه الأيام، فقد أمست السياسة بالنسبة للكثيرين ساحة مبتذلة للخداع والطموح والانتهازية. الثقة في مؤسساتنا السياسية وقادتنا هبطت إلى أدنى مستوياتها، وبلغ احتقار السياسيين أعلى حد ممكن منذ أجيال، ويتزايد سخط الناخبين واستياؤهم بمعدّلات مقلقة. أدت الصراعات السياسية المخزية إلى تشتتنا حتى سمحنا للأسواق والبيروقراطيين بأن يتخذوا قراراتنا بدلًا منا، وبات المواطن منسحبًا منعزلًا عن السياسة، كالعادة. وسط كل هذا، يصعب تخيل أن يكون للأفكار، ناهيك عن المبادئ، أي دور.

كانت السياسة على الدوام مجالًا ملتبسًا، تحكمه المصالح والمساومات أكثر من المُثل النبيلة والمبادئ، مهما لاكت الألسنة المُثل والمبادئ. إنها غالبًا لعبة قاسية مزرية، «لعبة عروش»، تهيمن عليها المصالح المتضاربة والمشاعر والثروة والقوة. إنها في أكثر الأوقات أمرٌ مُحتقَر قذر، «مستنقع خبيث الرائحة» كما وصفها سياسي إنجليزي من القرن التاسع عشر (رئيس الوزراء لورد روزبيري Lord Rosebery). مخزية هي المناورات السياسية إلى حد أن أكثرها لا يدور إلا خلف الأبواب المغلقة. لهذا قيل إنه لا يوجد شخص محترم يريد أن يرى كيف تُصنَع النقانق أو القوانين.

تلك الرؤية الشائعة للسياسة صحيحة جزئيًّا لكنها ليست الحقيقة الكاملة. لعل السياسة، أكثر من أي مجال عداها، تستطيع أن تُبرِزَ أسوأ ما في البشر وأفضل ما فيهم على حدٍّ سواء. أمّا الأسوأ فنعرفه ونألفه، أما الأفضل فما عاد واضحًا أكثر الوقت، وكتابنا هذا يهدف لتذكير القارئ به في ظل احتياجنا الشديد له، نظرًا لما على المحك. سوف نسعى فيما يلي إلى توضيح أن السياسة هي حيث تلتقي الأفكار والمُثل مع الحقائق الصلبة، وحيث تمتزج الأقوال والأفعال العظيمة مع الدوافع الغريزية والمكائد المنحطّة.

إن السياسة في أفضل أحوالها يمكن أن تصبح «نشاطًا إنسانيًّا عظيمًا وحضاريًّا»، مثلما وصفها المُنظّر السياسي برنارد كريك Bernard Crick في دفاعه عن هذا الفن، فهي البديل عن التحكم في الناس بالقوة والغش فقط. كان كريك محقًّا في أن السياسة يمكن أن تكون وسيلة لأجل غايات طيبة متعمدة، والتاريخ يعجّ بأمثلة لهذا. إن بها متسع لنبل أخلاقي وعمق معرفي غريبَين عن زمن برامج تلفاز الواقع والحكم التويترية، مثلما سترى فيما سوف يلي. السياسة هي الميدان الذي سيتقرر فيه مصير الكوكب، ولهذا علينا نحن، المواطنين، مسؤولية الانخراط فيها. فمثلما قال تروتسكي Trotsky، بتصرف: حتى لو كنت لا تأبه بالسياسة، فهي تأبه بك.

نحن نفترض أنّ من الواجب إطلاع المواطنين على مجريات الأمور، لكن المواطنين بدورهم عليهم تحري المعرفة، بل وحتى تحري الحكمة. نحن اليوم نطفح بالمعلومات، لكن المعرفة والحكمة لا تزالان عزيزتان على المنال كما كانتا دائمًا. بفضل معجزات التكنولوجيا الرقمية، نحن نغرق في بحار البيانات والحقائق والآراء. ما نحتاج إليه الآن ليس

معلومات أكثر بل رؤى أكثر، ليس بيانات أكثر بل وجهات نظر أكثر، ليس آراء أكثر بل حكمة أكثر. ففي النهاية، أكثر ما يُقال عنه معلومات في الواقع مضلِّلات، وأكثر الآراء لا ترقى لكونها معرفة حقيقية، ناهيك عن حكمة. حتى أكثر النظرات سطحية نحو حال السياسة المعاصرة ستبدّد أي وهم يدّعي أن الانفجار المعلوماتي قد أدى إلى مواطنين أو سياسيين أكثر حكمة، أو حسّن من جودة النقاشات العامة. بل إنْ كان أدى إلى شيء، فهو ترجيح كفة التضليل أمام كفة المعرفة.

سوف يعينك كتابنا هذا على تجاوز المعلومات السياسية والمضي نحو المعرفة، ومن ثم، الحكمة. إن المعلومات محدودة وتُعنى بالحقائق، أمّا المعرفة فشاسعة وتتضمن الفهم والتحليل، والحكمة أعلى وأعمق مراتب التبصر في واقع أمر ما. نحن ندعوك إلى استراق السمع إلى حديث بعضٍ من أكثر دارسي السياسة حكمة في التاريخ. سنقدّم إليك عبر ثلاثين فصلًا قصيرًا مجموعةً متنوعة وبديعة من الأشخاص، من كونفوشيوس، حكيم الصين القديمة الجوّال، إلى آرني نيس، متسلق الجبال والمفكر البيئي المعاصر، ومن الفارابي، الإمام المسلم، إلى حنة آرنت، المثقفة الألمانية اليهودية المنفية، ومن أفلاطون، الفيلسوف اليوناني، إلى جون رولز، البروفيسور الأمريكي.

في هذا الكتاب تتداخل الحكايات من حياة وزمن كل مفكر مع مناقشة رؤاهم السياسية الأساسية بشكل واسع. لقد حاول كل منهم أن يستقطر معرفة حقيقية من خلاصة معلومات زمنه السياسية، وأن يحوِّل تلك المعرفة إلى حكمة عامة عن كيف نعيش حياتنا، أفرادًا وجماعات، على أكمل وجه. لقد اخترنا ثلاثين من أكثر المفكرين حكمة وتأثيرًا سياسيًّا

في التاريخ، من آسيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا، واختتمنا كل فصل بتأمل الحكمة التي يقدمها كل منهم لمواجهة تحديات اليوم.

إن أي بحث بسيط على جوجل سوف يكشف عن كم هائل من المعلومات حول حياة وأفكار كل من هؤلاء المفكرين. كان من المنطقي أن نبدأ ببعض الحقائق والآراء الأساسية. غير أن الكثير منا يتوق إلى ما هو أكثر، نحتاج إلى الارتحال أبعد وأعمق، وإلى دمج كل تلك المعلومات في فهم محكم متسق للسياسة. استنادًا إلى أكثر من 50 عامًا من خبرات الدراسة والتدريس بيننا، قمنا بتأليف كم هائل من المعلومات التاريخية والتأملات الفلسفية في كتاب واحد. وبدلًا من أن نثقلك بالحقائق، نهدف هنا إلى تعريفك ببعض من ذوي أعظم العقول السياسية والأفكار في التاريخ، كي نحفز اهتمامك ونقدح زَنْدَ مخيلتك.

إن السياسة أكثر من مجرد تضارب مصالح. تلعب الأفكار أدوارًا حاسمة في الشؤون الإنسانية التي قلّما تكون عملية بحتة. لا يتضح هذا بجلاء أكثر مما ظهر في تأسيس الولايات المتحدة، الذي كان صراع أفكار بقدر ما كان صراع سلاح، وكذا كانت الثورتان الفرنسية والروسية. والتمرد الشعبوي الغربي الحديث ضد العولمة والإسلام والمهاجرين هو صراع هويّاتي وقيميّ بقدر ما هو صراع قوة ومصالح. لهذا كان هناك دومًا جدل فكري ومفاهيمي في كل نظام سياسي وُجد من قبل. والنقطة التي تلتقي فيها الأفكار مع الواقع، غالبًا ما تكون محل التعاون والصراع، محل المثالية والتهكم، محل الأمل واليأس. هناك تلقي الفلسفة بأبهى نورها على السياسة. من دون هذا النور، لن يزيد المكان عن أرض معتمة تتقارع فيها الجيوش الجاهلة ليلًا.

لا يوجد مفهوم يُقرَن بالسياسة مثل السُّلطة. وما السياسة غير ساحةٍ للسعي إلى السُّلطة والاقتتال عليها وممارستها؟ صحيح أن السلطة موجودة في العائلات وفي الكنائس وفي محلات العمل، لكن السلطة المطلقة في يد الحكومات والسياسة فقط. الحكومة نفسها تُعرَف أحيانًا باحتكارها للممارسة المشروعة للسلطة القسرية.

لو كان الاتفاق العفوي على شكل الحياة المشتركة من طبع البشر، ما احتجنا إلى حكم ولا سياسة. لكننا ننزع إلى الخلاف، لذا ينبغي أن يحوز أحدهم السلطة كي يقرر متى نحارب وما الضرائب الواجب فرضها وغير ذلك من الأمور. إن سياسة ممارسة السلطة ليست حتمية فقط، بل هي وحشية كريهة أيضًا، إنها سعي صفريّ المجموع[1]؛ ما يحصل عليه فرد أو حزب من سلطة يساوي بالضبط ما خسره آخر. في ممارسة الاقتصاد، نظريًّا، يمكن جعل الجميع أغنى، أما في السياسة، فلا يتأتى للجميع الحكم، هناك دومًا رابحون وخاسرون.

إن كانت السياسة صراعًا على السلطة فقط، فما الذي يفرقها إذن عن سلوك الحيوانات؟ ففي النهاية نحن نرى الصراع على القوة والهيمنة والإذعان في مملكة الحيوان. هل النزالات السياسية لا تزيد عن طقوس التناطح بالقرون؟ هل القادة السياسيون ليسوا أكثر من قردة عارية تؤكد هيمنتها؟ في الواقع بعض الفلاسفة السياسيين يقارنون بالفعل بين

---

(1) صفري المجموع Zero-sum: مصطلح من نظرية الألعاب، ويصف الحالة التي تكون فيها حصيلة ربح بعض الأطراف مساوية لحصيلة خسارة البقية، مثل السرقة، حيث يربح السارق بالضبط ما خسره المسروق. تقابلها حالة الفوز لجميع الأطراف، مثل البيع، حيث يحصل البائع على المال والمشتري على السلعة. [المترجم]

السياسة البشرية وصراعات الحيوانات على القوة. لكن بحسب الفيلسوف الإغريقي أرسطو، نحن لا نسعى إلى القوة فقط، بل إلى العدل أيضًا. بقية الحيوانات تستطيع أن تعبر عن الشعور بالمتعة أو الألم، لكن البشر وحدهم من يستطيعون التعبير بلغتهم عن الفرق بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وبين العدل والظلم.

كي نرى أهمية كلٍّ من القوة والعدالة في السياسة، يمكننا أن نقارن بين حكومات تحوز القوة دون شرعية، وحكومات تحوز الشرعية دون قوة. أقامت ألمانيا النازية أيام الحرب العالمية الثانية الكثير من الحكومات في البلاد المهزومة من أوروبا، حكومات حازت القوة في تلك المناطق وافتقرت إلى الشرعية أو العدل. في الوقت ذاته، الكثير من الحكومات الشرعية الأصلية للبلاد المحتلة هربت إلى لندن. كل تلك الحكومات كانت مَعيبة في صميمها؛ الحكومة القوية بلا عدالة تنتهي عادة إلى الحرب مع مواطنيها أنفسهم، والعادلة بلا قوة لا تستطيع أن تحمي حقوق مواطنيها. من ذا الذي يرغب في العيش تحت حكم حكومة قوية فقط أو عادلة فقط؟ نحن نتوقع من الحكومات ممارسة القوة بعدل، وأن يتحكم العدل في القوة.

السياسة إذن هي تقاطع طريق القوة مع العدالة، حيث القوة العادلة أو العدالة المستقوية. السياسة هي حيث يصبح المنصف جبّارًا وحيث يُمارَس الجبروت بإنصاف. ممارسة السياسة هي محاولة جلب مفهوم العدل إلى السلطة. فما قيمة العدل لو لم يُطبَّق أو لو كان غير قابل للتطبيق؟ وما قيمة القوة إن لم ترشدها عدالة؟ الأولى خيال والثانية بلطجة. العدل هو ما يعطي القانون قوته التوجيهية من خلال تحديد ما هو الحق، والقوة هي ما

تعطي القانون قوته القسرية من خلال توقيع العقوبات لضمان الامتثال. لو كان البشر كائنات مثالية، كان القانون سيحتاج إلى توجيهنا فقط نحو الحق والعدل، لكن في مواجهة الطبيعة الأنانية المتمردة البشرية، تحتاج العدالة القانونية إلى الاعتماد على العقوبات القسرية أيضًا.

يحسب المثالي الساذج أن السياسة تتعلق بالعدالة فقط، ويحسب المتهكم الساذج أن السياسة تتعلق بالقوة فقط. أمّا المفكرون العظام الذين سنقابلهم في هذا الكتاب فأبعد ما يكونون عن السذاجة بكلا المعنيين، ويرون جميعًا السياسة على أنها تقاطع القوة مع الحق، بيد أنهم يختلفون على ماهية الحق والقوة وأين ينبغي أن يلتقيا. البعض، مثل أوغسطين ومكيافيلي وهوبز ونيتشه وماو، يركّزون على سياسة القوة: أوغسطين مثلًا يقارن الحكومات بالجريمة المنظمة، وماو يدّعي أنّ القوة السياسية تأتي من فم البندقية. والبعض الآخر، مثل أفلاطون والأكويني ولوك وروسو وبين وكانط وميل ورولز ونوسباوم، يركزون على سياسة العدل: أفلاطون يرى أن العدل لن يكون إلّا عندما يحكم الفلاسفة، ونوسباوم تجادل أن العدل لن يكون إلّا عندما يتأتى للمواطنين حكم أنفسهم بالكامل.

السعي إلى العدل هو ما يجعل السياسة نبيلة، وتحري القوة هو ما يحطّ من قدرها. ورد عن لورد أكتون Lord Acton مؤرخ القرن التاسع عشر العظيم تحذيرُه الشهير: «القوة تفسد، والقوة المطلقة مفسدة مطلقة». كان يشير إلى منصب البابا، موضحًا كيف يمكن أن تفسد القوة شخصية أفضل الناس. نحن نعلم جيدًا مدى الانحطاط الأخلاقي الذي قد يصيب الأقوياء، من الانحلال المريع لأباطرة روما إلى الرعب الدموي للنازيين والدكتاتوريين الشيوعيين. لكن انعدام القوة يفسد أيضًا. مخططات تحقيق

العدل المنعزلة عن مسببات القوة تجنح عادة إلى أن تكون يوتوبية عديمة المسؤولية وخطيرة. المفكرون الفرنسيون والروس قبل ثوراتهم الشهرية كانوا معدومي القوة بالكامل، وبالتالي وضعوا خططًا طموحة تريد إلغاء الزواج والطبقات الاجتماعية والدين والملكية والمال والتقويم. إن التفكير السياسي السليم يعتمد على رؤية واضحة لمتطلبات كلٍّ من العدل والقوة. ما دام الناس لم يتوقفوا عن مطالبة القوي بالعدل، سوف نحتاج إلى فلاسفة سياسيين كي يساعدونا على فهم ما الذي تتطلّبه العدالة.

كيف تفاعل المفكرون العظماء مع السياسة في زمنهم؟ بعضهم، مثلما سنرى، كانوا نظريين بالكامل، أبعد ما يكونون عن ممارسات السلطة؛ مثل الفارابي وولستونكرافت وكانط وهيغل ونيتشه وآرنت وهايك ورولز. كان هؤلاء إما أكثر تطرفًا أو أكثر أستاذية من أن ينخرطوا مباشرة في السياسة. وقلة منهم عملوا بالفعل في مناصب سياسية؛ مكيافيلي وهيوم كانا دبلوماسيين، بيرك وتوكفيل كانا مشرعين، وماديسون وماو كانا مؤسسي دول حديثة. غير أن أكثر الفلاسفة السياسيين لم يكونوا نظريين بالكامل أو عاملين بالسياسة، وإنما ناصحين حاولوا أن يؤثروا في قادة أزمانهم. كونفوشيوس مثلًا قدم المشورة الحكيمة إلى عدد من الحكام الصينيين المحليّين، وما لقي غير التجاهل والنفي، وأفلاطون خاطر بحياته في رحلة إلى صقلية بأمل كاذب في التأثير في طاغية محلّي، وأرسطو قدم النصيحة لتلميذه السابق، الإسكندر الأكبر، وتجاهلها تمامًا، وتوماس بين لعب دورًا بارزًا في تحريك الجماهير ليس في ثورة كبرى واحدة، بل اثنتين. أي بقول آخر، أكثر الفلاسفة السياسيين حاولوا التأثير في حكّام أزمنتهم. لكن الأهم، أنّ المفكّرين الثلاثين الذين اخترناهم هنا فعلوا ما هو أكثر، فكلهم

كتبوا أعمالًا أثارت مسائل وطرحت أسئلة وقدمت أفكارًا سياسية تتجاوز حدود ظروفهم اللحظية. نتيجة لذلك، ثمة الكثير مما يمكننا تعلّمه منهم الآن، والإنصات لهم في مصلحتنا.

قيل إن التاريخ لا يعيد نفسه أبدًا، لكنه يتناغم مع نفسه. لو كان هذا الكتاب وضع قبل مئة عام، ما كان غالبًا ليتضمن مفكرين قدامى أساسيين، مثل كونفوشيوس والفارابي وابن ميمون. بدا التاريخ في أول القرن العشرين وكأنه تجاوز الأفكار الكونفوشيوسية والإسلامية واليهودية السياسية ومضى، لكننا شهدنا مؤخّرًا على نحو مذهل بعث الكونفوشيوسية في صين ما بعد ماو، وانفجار النظرية الإسلامية السياسية عبر العالم، وانبثاق دولة يهودية في الشرق الأوسط. إنه مثلما يذكرنا ويليام فوكنر William Faulkner: «الماضي لم يمت، بل هو حتى لم يمض». أما فيما يخص المستقبل، اخترنا آرني نيس ليكون آخر المفكرين لدينا متنازلين قليلًا عن دقة التسلسل الزمني، فتأملاته عن علاقة البشر بالطبيعة ستزداد أهميةً عبر الزمن.

السياسة، كوسيلة لإدارة المجتمعات البشرية بالحجّة بدلَ القبضة وحدها، نشأت متأخرًا نسبيًّا في التاريخ البشري، ولعلها تختفي مستقبلاً. فيما يتحول المواطنون إلى مستهلكين، وبينما يحلّ البيروقراطيون محل رجال الدولة، قد يحكم المجتمعات البشرية في المستقبل مزيج من التجار والمحتسبة. إن اقتصاد سوق يحكمه تكنوقراطيون أكثر إحكامًا وكفاءة بلا شك من حكم حكومة سياسية فوضوية طائشة مثيرة للجدل. المستهلكون سيكونون أسعد، والحكومة قابلة للتوقع أكثر. لكن كي تدرك ماذا سيضيع في مثل هذا العالم، فإنّ قَلْبَ هذه الصفحة سيكون بدايةً مناسبةً لرحلتك.

القدامى

1

كونفوشيوس: الحكيم

قتل، خيانة، فتنة، حرب، تعذيب... كل هذا كان عاديًّا في ممالك الصين القديمة الإقطاعية، أطول حضارة مستمرة في العالم. خلال الفترة التي عُرفت باسم «الربيع والخريف»، والتي امتدت بين 771 إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، توحدت مئات الإمارات الإقطاعية الصغيرة تحت إمرة حكماء طموحين وصارت ممالك أكبر. ومثلما سيصبح حال إيطاليا في عصر النهضة بعد ألفي عام، كان زمن الصراع السياسي العنيف هذا زمن ازدهار فكري ومعرفي.

وسط كل هذا الاضطراب السياسي، وبين كل هذه الدول المتحاربة، حاول كونفوشيوس تقديم العدالة والتناغم إلى المجتمع من خلال تقديم المشورة لسلسلة من الأمراء. ومع أنه كان له بعض التأثير على قليل من الأمراء، خاصة في موطنه ليو Lu، إلا أن مساعيه التي دامت طيلة حياته نحو إقامة حكومة إنسانية، لم تؤدِّ به إلّا إلى محاكمته ونفيه، وظل يفر من مملكة إلى أخرى. كان مثل كارل ماركس في أوروبا القرن التاسع عشر، عاش حياته فقيرًا ومنفيًّا، ولم يُعترف به في حياته إلا بالكاد. وعندما جاء تلميذه الأثير ليزور معلّمَه المنهك ذا الثلاثة

والسبعين عامًا، يسأله الحكمة، لم يجد من كونفوشيوس إلا تنهيدة يأس محمَّلةً بالمعاني.

كونفوشيوس ـ الذي أطلق عليه المبشّرون اليسوعيّون المعلِّم الشهير كونجزي Kongzi (السيد كونج) ـ عاش قبل 25 قرنًا. ومثل الكثير من أكثر المعلمين تأثيرًا في التاريخ، مثل المسيح وسقراط، لم يكتب شيئًا قط، وعِلمنا به يستند إلى الأنباء التي تركها تلاميذه وأعداؤه، كثيرٌ منها وضع بعده بقرون. لذلك سيظلُّ الشك العميق دومًا يحيط بما يخصُّ الطبيعة الدقيقة لتعاليمه. ومرّةً أخرى، مثله مثل المسيح وسقراط، تعرَّض كونفوشيوس للاضطهاد والفشل في حياته، لكنه أثّر بعمق في الأجيال اللاحقة، وأصبح أكثر المعلّمين تأثيرًا في تاريخ الصين. الكتابات اللاحقة عن كونفوشيوس، مثل «المختارات Analects»، وهي مجموعة من الأقوال والأفكار التي نسبها التابعون لحكيمهم العظيم، لا تنقلُ ما قالَه فقط، لكنّها تقدِّمُ أيضًا أفعالَه وشكلَ حياته، وهو ما لا يقلّ أهميةً عن أقواله وأفكاره.

كان كونفوشيوس يفضّل بوضوح أخلاقَ الفضيلة الشخصية عن أخلاق القواعد والقوانين. ورد عنه: «أرشدِ النّاسَ بالقوانين، وحافظْ على انضباطهم بالعقوبات، وسيتجنّبون التورّط في المشكلات، لكن لا تتوقع منهم أيَّ حياء. أرشدْهم بالفضيلة، وحافظْ على انضباطهم بالشعائر، عندئذٍ لن يتّسموا بالحياء فقط، بل سيتحوّلون إلى أشخاصٍ أفضلَ أيضًا». إنّ هدف أخلاقيات وقوانين الغرب الحديثة هو مطابقة أفعالنا بمعايير أخلاقية أو قانونية عقلانية. على الرغم من وجود القليل من القواعد المشابهة فيما نُسب لكونفوشيوس، مثل «لا تفرضْ على الآخرين ما لا تُحِبُّ أن يُفرَض عليك»، فإنّ الفكر الكونفوشيوسي يركّز بشكلٍ عام على

شخصية الفاعل لا الأفعال. أخلاقه، مثل أخلاق سقراط والمسيح، هي أخلاق الكينونة أكثر ممّا هي أخلاق الفعل. قبل أنْ تتمكَّن مِن فعل الشيء الصحيح، تحتاج أن تصبح الشخص الصحيح.

إن التحدي في الحياة الكونفوشيوسية هو أن تصبح شخصًا من نوع معين: شخص ينسجم شغفه وشهواته وأفكاره وأفعاله جميعًا مع موقف طيب جوهري نحو كل الكائنات الحية. لكن الفضيلة تتضمن مهارات طيبة إلى جوار الإرادة الطيبة، فالرجل الفاضل ينمّي ميولًا حميدة يجب أن تعبر عنها أفعالٌ ملائمةٌ تمامًا. هذا «الطريق» أو «المسار» للانضباط الأخلاقي، يركز على السيطرة على الشهوات والأفكار الداخلية وكذلك السيطرة على الطقوس الخارجية. الخير الحقيقي يتطلب السيطرة على كلٍّ من النفس والمعايير الاجتماعية التي تحدد احترام كل مراتب الناس. لأن فكر كونفوشيوس يركز على الطقوس، فإنه يشدد على قواعد السلوك في جميع مناحي الحياة، والقيمة الأخلاقية للشخص تُقاس بمدى التوافق مع هذه القواعد التي تعكس انسجامه أو انسجامها الداخلي.

أفلاطون وأرسطو، اللذان سنلتقي بهما قريبًا، طوّرا مزيجًا مشابهًا من المُثل الجمالية والأخلاقية في فكرتهما عن «الجمال الأخلاقي». السلوك الفاضل يتضمّن الخير الأخلاقي والنبل أو الجمال، لا يكفي أن تكون لديك نوايا حسنة أو آداب طيبة فقط. والمثال الكونفوشيوسي للفضيلة مثل المثال الإغريقي، مثال جمالي وأخلاقي في الوقت نفسه، ويتعلق بحياة الشخص ككل. كلا المثالين يؤكدان على الوحدة الأساسية للفضائل المجسدة في شخص واحد ذي شخصية جيدة.

يصف كونفوشيوس رحلته نحو الفضيلة في مقطع مشهور من كتاب

المختارات: «في سن الخامسة عشرة وجهت قلبي نحو التعليم، في الثلاثين ترسخ موقفي، في الأربعين تخلصت من الشكوك، في الخمسين فهمت مرسوم السماء، في الستين أصبح سمعي متناغمًا، في السبعين اتبعت رغبة قلبي دون أن أتجاوز الخط».

أوّلًا، نرى هنا تركيزًا أسطوريًّا على التعليم. كونفوشيوس لا يعني بالتعليم التمكّن من المعلومات، إنما التعليم الكنفوشيوسي يعني «التعلم بالقلب»، أي دراسة الحكايات والأغاني والكتب والقصائد الكلاسيكية حتى تندمج بالكامل مع أعمق اعتقادات ورغبات المرء. قال حكيم لاحق إنّ الباحث الكونفوشيوسي لا يكتب في حواشي الأعمال الكلاسيكية، بل يدعها تكتب في حواشيه. صحيح أن هذا النوع من التعلم يتضمن قدرًا من الحفظ، غير أنَّ الهدف ليس حفظَ النصوص الكلاسيكية عن ظَهر قلْب، وإنما الحياة بها. إن الكونفوشيوسية أكثر من مجرد نظرية سياسية، إنها طريقة حياة.

وثانيًا، لا يقصد كونفوشيوس بترسيخ الموقف تبني إيديولوجيا معينة، وإنما تحمّل المرء لمسؤوليات منصبه ورتبته عبر إتقان الأخلاق الطقسية.

ثالثًا، التخلص من الشكوك يعني ما هو أكثر بكثير من مجرد اليقين بالمعتقدات، يعني تناغم قناعات المرء مع سلوكه. التحرر من الشكوك يعني التحرر من أي خوف أو قلق، يعني عدم المعاناة أبدًا من الصراعات النفسية أو الندم، وعدم انقسام المرء بين قلبَين.

رابعًا، تسهل إساءة تفسير «فهمت مرسوم السماء». إن الأخلاقيات الكونفوشيوسية لا تعتمد على إطاعة المرء لإله شخصي. وإنما يبدو أنّ

كونفوشيوس يقصد أن حياتنا يجب أن تتماشى بطريقةٍ ما مع نظام الكون ككل. فدراما الحياة البشرية بالنسبة له يجب أن تتوافق مع الدراما الأكبر للحياة الكونية، ما قد يشمل القَدَر وعالَم الأسلاف المقدَّس.

خامسًا، «أصبح سمعي متناغمًا» تشدّ انتباهنا إلى بُعدٍ جَماليّ وربما موسيقى للفضيلة أيضًا. إنّ الفاضل المثاليّ هو شخص يتشكل أسلوبه وسلوكه من التناغم الذي يتجسد في الشعر والمسرح والموسيقى، ومشاعره وأفعاله تتناغم مع أرفع المُثل الثقافية حتى أن سلوكه يوصف بـ «الشعر المجسَّد».

وأخيرًا، وعبر جهدٍ بالغ دام طيلة حياة كاملة من الانضباط والتطوير الذاتي، يستطيع الإنسان الفاضل أن يتبع رغباته دون خشية فعل شيء غير لائق. فهو لم يعد يحاكي أيَّ نموذجٍ خارجي، وإنما بات نموذجَ نفسه. رغباته الطبيعية أو العفوية تكاملت تكاملًا كاملًا مع الخير الحقيقي والأخلاق الطقسية.

هناك قدوتان أخلاقيّتان في نظام كونفوشيوس الأخلاقي: النبيل والحكيم. يرى كونفوشيوس عادة أن النبيل هو الهدف الأمثل للفضيلة البشرية، فالنبيل شخص متعلم ومهذَّب ومخلص لخدمة المجتمع. يقول كونفوشيوس إنه لم يلتقِ قَطُّ حكيمًا، وإن كان يشير إلى «الملوك الحكماء» في الماضي البعيد. مرارًا كان ينفي عن نفسه أنه حكيم، بيد أن الأجيال اللاحقة أطلقت عليه «الحكيم العظيم». لا شك أن كونفوشيوس عَدَّ الحكيمَ أسمى مكانةٍ يمكن لإنسانٍ بلوغُها، حتى وإن آمَنَ أن أكثر الناس يجب أن يطمحوا فقط لمكانة النبيل. من الواضح أن النبيل نموذج مثالي لثقافة معيَّنة توفّر النبيل المستنير، أمّا الحكيم فلا يُعرَّف بموقعٍ معيَّن في

التسلسل الهرمي الاجتماعي. إنّ الأخلاقيات الكونفوشيوسية بتوقيرها للحكيم، تتجاوز انحيازات طبقة اجتماعية بعينها.

أرسطو، مثلما سوف نرى، طوَّر أيضًا المعيارين الأخلاقيين ذاتَهما. فهو يشجع أكثر الناس على السعي نحو قدوة النبيل (صاحب الروح العظيمة)، لكنّه أيضًا يرفع فوق النبيل النموذج الكوني للفيلسوف أو الحكيم. كونفوشيوس، مثل أرسطو، يعبِّر جزئيًّا عن المُثل المعتادة في مجتمعه، لكنّه أيضًا يخلق مثالًا جديدًا يسمو فوق الأزمنة والأماكن المحدودة، ويوفّر قدوةً لجميع البشر. وعلى الرغم من مثاليّته العالية، كان كونفوشيوس واقعيًّا فيما يخصّ الطبيعة البشرية، ولا سيّما طبيعة القادة السياسيين. فقد قال ملاحظًا: «ما وجدت أحدًا قَطّ يكترث بالفضيلة قدرَ اهتمامه بالجنس».

السياسة الكونفوشيوسية مثل سياسة أفلاطون أو أرسطو، فرع من الأخلاق. لا توجد لديه أخلاق سياسية منفصلة، أو «أسباب للدولة» تسمح للحكام بانتهاك الأخلاق العادية. هناك خمس علاقات مقدَّسة في التقاليد الكونفوشيوسية، لكلٍّ منها مجموعةُ فضائل تميّزها: الأب وابنه، والزَّوج وزوجُه، والأخ الأكبر والأصغر، والصديق وصديقه، والحاكم ورعيَّتُه.

كلّ تلك العلاقات (عدا الصداقة) هرميّة، وتتطلّب فضائلَ مختلفة في السلطة والطّاعة. الواجب الأساسيّ للحاكم هو القيادة بتوفير المثال الشخصي، وهذا أكثر أهمّية من أيّ قانون أو سياسة: «فضيلة الحاكم كالرياح، وضعف الناس كالعشب. على الريح أن تهبّ فوق العشب».

نحن لا نعلم الكثير عن آراء كونفوشيوس الشخصية في الشأن العام،

لكن ثمّة فقرة شهيرة في «المختارات» تحدّد ثلاث أدوات أساسية للحكم السليم: ترسانة السلاح ومخازن الطعام وثقة الناس. وعندما سُئل عن أيّها يجب أن يتخلّى الحاكم إنْ لم تُتَحْ له الثلاثة، قال: «دعِ السلاح»، بما أنّ الطعام أكثر أهمية، عدا أنّه يقول إنّه حتى الطعام أدنى مرتبة من ثقة الناس، فهذه الأخيرة هي الأساس الحقيقي للحكومة الجيدة. وورد عنه تأييده لتخفيف الضرائب على المزارعين، لضمان وفرة مخازن الطعام. على الرغم من أوجه التشابه في الاضطرابات السياسية العنيفة بين الصين القديمة وإيطاليا في عصر النهضة، فإن تركيز كونفوشيوس على السياسة الداخلية وازدراءه للشؤون العسكرية يتناقض بشكل حاد مع نهج مكيافيلي، الذي، كما سنرى، نصح الأمراء بدراسة الحرب قبل أيِّ شيء.

صارت الكونفوشيوسية في آخر المطاف الإيديولوجية الرّسمية لحكّام الصّين لمدّة تقارِبُ ألفَي عام، وأمستْ النصوص الكونفوشيوسية أساسًا لجميع أشكال التعليم الموجه للخدمة العامّة في الصين. تجاوزت الكونفوشيوسية مجرّد أن تكون إيديولوجية رسمية، فالمُثل الكونفوشيوسية في التعليم وبر الوالدين تُعدّ الأساس الحقيقي للثقافة الصينية كلها. من هذا المنطلق لا يوجد مثيل للكونفوشيوسية في الغرب، ربما باستثناء المسيحية.

غير أن الكونفوشيوسية ذاتها تبدّلت مع احتكاكها بالتيارات الفكرية والأخلاقية الصينية الأخرى، خاصة الطاوية والبوذية، حتى تطورت إلى كونفوشيوسية جديدة، نيو ـ كونفوشيوسية. هاجم الإصلاحيون الكونفوشيوسية مع بدء تحديث الصين في القرن التاسع عشر باعتبارها إقطاعية وأبوية وجامدة ومعادية للعلم، وجاء النظام الثوري الشيوعي للقائد

ماو تسي تونغ ليقمع التعليم والطقوس الكونفوشيوسية، لكنها شهدت انتعاشة جديدة من بعد موت ماو عام 1976. لا يزال أثر آلاف الأعوام من الفكر الكونفوشيوسي مطبوعًا على الثقافة والسياسة والمجتمع الصيني انطباعًا لا يُمحى.

ماذا يتبقى من إرث كونفوشيوس؟ ربما قبل كل شيء مثالُ الحكومة التي يقودها أشخاص متعلمون، وكذلك مثال بر الوالدين. حتى الآن لا يزال أعلى ثناء يمدحُ به حكَّامُ الصين الشيوعيين أحدَهم هو: «إنه لم يقلّل أبدًا من احترام كباره».

لكن، عندما كانت الكونفوشيوسية في أدنى مستوياتها خلال الثورة الثقافية (1966 ـ 1976)، أبدى كوادر الشيوعيين الصغار قلة احترام وقسوة مفزعين نحو كبارهم. كانت الثورة الثقافية طريقة ماو في حثّ شباب الصين على اجتثاث الرجعية من بين كبار السن. لكن الفوضى الأخلاقية الناجمة عن الثورة الثقافية نبّهت القادة الشيوعيين إلى ضرورة استرجاع الروح الأخلاقية للمجتمع الصيني. ولما كان الحزب الحاكم للصين الشيوعية ملتزمًا رسميًّا بالإلحاد، بدت الكونفوشيوسية الخيار الأمثل للتعليم الأخلاقي، بما أنها ليست موجَّهة نحو إله أو آلهة، ولأنها صينية أصيلة.

الصين اليوم يحكمها «وصاة متعلّمون»، لكن البيروقراطيين الصينيين الطموحين الآن يميلون نحو دراسة الاقتصاد والهندسة بدلًا من تلقي التعليم التقليدي في الأدب والموسيقى. تحكم الصين اليوم نخبة تكنوقراطية أبوية بدلًا من النبلاء الكونفوشيوسيين. ماذا كان كونفوشيوس نفسه ليقول عن هذه التطورات؟ كان الحكيم، بعد تأمل صامت طويل، سيبتسم ويتنهد.

2

أفلاطون: المحاور

عام 399 ق.م، كانت الدولة المدينة[1] الإغريقية أثينا كلها مشغولة بمحاكمة سقراط Socrates. كان فيلسوف الشارع حافي القدمين مشهورًا بطرح أسئلة صعبة على كبار الكهنة والجنرالات والعلماء والفنانين والمحامين الأثينيين، ليرى ما إذا كانوا يفهمون حقًّا ما يقولون. لم يستطع أحد تقريبًا الدفاع عن معتقداته أمام براعة سقراط الشيطانية، فقد كان ينصب لمحاوريه الفخاخ اللّفظية حتى يتلعثموا ويتورّدوا خجلًا وإهانةً. ولما كان أكثر الناس، وخاصةً علية القوم، عندهم حساسية من إظهارهم حمقى، فقد استجابوا لهذه اللحظات التعليمية السقراطية كما يستجيب البشر في العادة: تآمروا على قتله.

رغم هرمه وفقره وبشاعة هيئته، اجتذب سقراط أتباعًا أثينيّين كثرًا من الشباب الجميل الثري، الذين تلذذوا برؤية كبارهم مضطربين مدحورين

(1) دولة ـ مدينة city ـ state: مصطلح يصف المدن المستقلة حد أنها تصبح دولة بذاتها. ظهر المصطلح لأول مرة في إنجلترا أواخر القرن التاسع عشر، ويُستخدم من وقتها لوصف المدن المستقلة الكلاسيكية (polis) مثل أثينا وإسبارطة وروما وقرطاجة، وحتى مدن إيطاليا عصر النهضة. [المترجم]

أمام هذا الفيلسوف الشجاع. أحد هؤلاء التابعين الشباب كان أفلاطون. عبَدَ أفلاطون سقراط وعدَّه أسوةً في الفضائل الأخلاقية والفكرية، لينتهي به الحال شاهدًا مذعورًا على إدانة أهل أثينا لمعلّمه وناصحه وصديقه الموقَّر، وحكمهم عليه بالإعدام.

بعد موت سقراط، سعى أفلاطون لتكريم معلمه الحبيب وإعادة خلق تجربة الحوار السقراطي من خلال الكتابة. كتب أفلاطون ثلاثين محاورة فلسفية، يلعب في أكثرها سقراط دور البطولة. كان أفلاطون واعيًا بخطر محاولته لتمثيل تعاليم سقراط في الكتابة، خاصة وأن سقراط نفسه لم يحاول أبدًا كتابة أي شيء. بل إن سقراط ادعى أنه نفسه لا يعرف أي شيء، وإنما ألقى على الناس الأسئلة أملًا في اكتشاف المعرفة التي تنصَّل هو نفسه منها. أطلق سقراط على نفسه تسمية «فيلسوف»، أي محب الحكمة، ليميز نفسه عن السفسطائيين، الذين ادعوا امتلاك المعرفة وعلموها للناس بمقابل مادي.

لماذا علّم سقراط الناس بالأحاديث فقط؟ ولماذا لم يكتب أفلاطون سوى المحاورات؟ لعل سقراط، مثل تلميذه أفلاطون، اعتقد أن القراءة تجمد الفكر وتقتله، تجعله مثل فراشة محنطة في كتاب. في الأحاديث السقراطية وفي المحاورات الأفلاطونية، نشهد انسياب الفكر بحيوية. كان كلّ من سقراط وأفلاطون مرتابين في إمكانية تعريف الحقيقة بعبارات لفظية. كثيرًا ما اقترح أفلاطون أن الحقيقة في النهاية شيء يمكن رؤيته (من خلال عين العقل) فقط لا قوله. سقراط التاريخي كان معروفًا بآرائه المتهكمة المتلاعبة، التي تخفي قدرَ ما تبدي. وأفلاطون اتبع مثال معلمه. لهذا لا يتفق الباحثون اليوم على إن كانت آراء سقراط المحاورات تمثل

سقراط التاريخي أم تمثل أفلاطون نفسه. نحن في هذا الكتاب سنعطي أنفسنا حرية نسب الآراء التي يعبر عنها سقراط في المحاورات إلى تلميذه أفلاطون.

تنبثق فلسفة أفلاطون من العلاقة بين ما يقوله سقراط في المحاورات وما يبديه أفلاطون في التفاعل الدرامي. نرى ذلك بأوضح ما يكون في تسجيل أفلاطون لمحاكمة سقراط في كتاب «دفاع سقراط». يحاول سقراط خلال المحاكمة الدفاع عن نفسه من تهمة الفسوق وإفساد شباب أثينا، بادعائه أن الفلسفة مفيدة للفرد وللمدينة ككل. قال «إنّ حياةً لم تُفحص ما تستحق أن تُعاش»، وإن الأثينيين لن يزدهروا بحق إلا إنْ تمكنوا من النهوض من غفلة الجهل والإجحاف. كان سقراط مقتنعًا بضرورة الفلسفة لأحبائه الأثينيين، حتى أنه بعدما أدانه المحلَّفون، اقترح أنَّ عليهم مكافأته لا عقابه. ونتيجة لذلك حكموا عليه بالإعدام.

نرى في محاورات أفلاطون تبرئة لسقراط جنبًا إلى جنب مع تحذير من خطر خلط الفلسفة بالسياسة. يؤكد أفلاطون على الخير الحقيقي الذي تقدمه الفلسفة إلى الأفراد والمدن بتوجيهها المعتقدات الشخصية والإجراءات العامة نحو السعي إلى الحقيقة، ويُحَاجُّ أنّ تصرّف الأشخاص أو المدن بناءً على معتقدات بلا أساس، يوازي التخبّط في ظلام الوهم والجهل. لكن في الوقت نفسه، سرده لمصير سقراط يشي بأن الفلسفة يمكن أن تكون خطرًا على الجماعات السياسية. إن السياسة، خاصة السياسة الديمقراطية، ينبغي أن تستند إلى معتقدات عامة، وغالبًا ما تكون عمومية هذه المعتقدات أهم من صحتها. هل نريد أن يتخذ مواطنونا موقفًا متهكمًا مستريبًا نحو معتقداتهم الديمقراطية؟ أم على المواطنين أن

يكونوا مستعدين للموت في سبيل معتقدات لا تتحمل النقد الفلسفي؟ إن للجدل دوره في السياسة، لكن الديمقراطية ليست نادي مناظرات. تعتمد السياسة غالبًا على قرارات حاسمة تؤخذ من دون رفاهية التمحيص الفلسفي. يتمكن أفلاطون من الدفاع عن الفلسفة وعن السياسة، حتى عندما تتواجهان في صراع مرير.

هل يستطيع الفلاسفة السياسيون العظام أن يتحرروا من انحيازات أزمنتهم وأماكنهم الأصلية؟ الإجابة هي نعم بكل تأكيد. لقد رأينا كيف صنع كونفوشيوس وأرسطو مثالًا جديدًا للحكيم، واعتبراه أرفع مكانًا من نبلاء المحتد في أزمنتهم.

أفلاطون وضع في محاورات كتاب الجمهورية رؤية فلسفية لمجتمع كامل عادل، هو العكس تمامًا من مجتمع أثينا المعاصر له. ووصف ثلاث «موجات» إصلاحية ضرورية من أجل إقامة مجتمع سياسي عادل. الموجة الأولى هي إتاحة فرص متساوية لكل الوظائف أمام الرجال والنساء. اقترح أفلاطون أن من الواجب تشجيع النساء على أن يصبحن عالمات ورياضيات وجنديات وحاكمات، لكن النساء لن تتمتع بتلك الفرص في الواقع طيلة القرون الأربعة وعشرين التالية. كان مدركًا بأن هذه الأفكار المتطرفة ستُقابل بالاستسخاف والاستهزاء، فقدم ذلك بشكل درامي في محاوراته. والموجة الثانية من الإصلاح ستكون أكثر غرابة: منع قادة المدينة من حيازة أي ملكية، أو حتى إقامة عائلات، كيلا يسعى الحاكم إلا إلى مصلحة المدينة كلها، لا إلى مصالح ثروته الخاصة ومستقبل أبناءه. ومثل الجنود كمثل الحكام، تُحرَّم عليهم حيازة ملكيات خاصة ولا يستخدمون إلا المنشآت العامة، وأبناؤهم سوف ينشؤون في مراكز رعاية

احترافية عامة. والموجة الأخيرة، والأكثر إدهاشًا من كل شيء، تتمثل في ادعاء أفلاطون أن «لن تنتهي الشرور أبدًا إلّا عندما يصبح الحكام فلاسفة، والفلاسفة حكّامًا». اقتراح أفلاطون بحكم الفلاسفة تلقّته شخصيات محاوراته بالاستهزاء مثل بقية موجاته الإصلاحية. الكل، حينها والآن، يتفق على أن الفلاسفة لا تُرجَى من ورائهم فائدة في الأمور العملية، ولا سيّما الحكم. غير أنّه مهما بدت موجاته الإصلاحية الثلاث هزلية أو غير معقولة، فهو يوضح أن لا شيء سوى هذه الخطة المتطرفة يستطيع حماية الفلاسفة من السياسة. جمهورية أفلاطون هي النظام السياسي الوحيد الذي ربما لن يقتل سقراط.

في العصور القديمة، كان يُطلق أحيانًا على هذا الحوار عنوان «الجمهورية» أو «عن الشخص العادل»، عندما كان موضوعها هو العلاقة بين السياسة والأخلاق، بين المدينة العادلة والشخص العادل. يصرّ أفلاطون على أننا لن نصل إلى المدينة العادلة بغير الوصول إلى المواطنين العادلين أولًا، لكن في المقابل، لا يمكننا الوصول إلى مواطنين عادلين حتى نصل أولًا إلى مدينة عادلة. كيف نكسر هذه الدائرة؟ يشدد أفلاطون على أننا يجب أن نطرد من مدينتنا المثالية كل من تجاوز العاشرة من عمره، حتى يتأتى لنا البدء من جديد بزراعة أرواح وأجساد الأطفال الصغار بشكل صحيح. ويقترح أن التعليم المدني السليم الوحيد، هو النشأة في مدينة عادلة. ويُحَاجُّ مطولًا أن العدل في أساسه هو التناغم بين أجزاء الروح. كيف لنا أن نأمل في تحقيق التناغم مع المجتمع من دون أن نخلق التناغم بين أرواحنا ورغباتنا ومُثلنا العليا؟ حريّ بنا أن نصبح أولًا تجسيدًا للعدالة التي نطمح في تحقيقها بالمدينة.

يدرك أفلاطون أن مدينته المثالية لم توجد قط ولن توجد قط. لكنه يؤكد أن أحد أنماطها موجود في السماء، وأن الشخص العادل حقًا سيكون مواطنًا في تلك المدينة السماوية وحدها. ربما لن نتمكن أبدًا من العيش في مجتمع سياسي عادل تمامًا، لكن يمكننا أن نعيش حياتنا وكأننا هناك من خلال زرع التناغم الداخلي في أنفسنا ومعاملة كل من نقابله معاملة عادلة. بذلك يمنحنا أفلاطون رؤية للخير الأخلاقي الشخصي، كي يهدينها عبر الفساد السياسي الذي لا مفر منه.

طور أفلاطون طريقة مختلفة للحديث عن المبادئ السياسية في محاورته المتأخرة «رجل الدولة» The Statesman. يشير هنا إلى أن الحكام الذين وصفهم في الجمهورية يحكمون المدينة بحكمتهم وليس بالقوانين، ويقارن حكم المدينة بعلاج المرضى: هل نريد من أطبائنا معالجتنا وفقًا لكتاب قواعد طبية ما؟ أم نريدهم أن يخصصوا العلاج وفقًا لمعرفتهم بعلل كل منا على حدة؟ يشير أفلاطون إلى أن تطبيق قواعد طبية عامة على العلل المتفردة سيكون شكلًا مؤسفًا من الطب، بالضبط مثلما سيؤدي تطبيق قوانين عامة على حالات خاصة إلى ظلم فادح. لكن في الوقت نفسه، لو أننا نشك في فساد أطبائنا، كنا سنفضل التزامهم بنظام طبي عام.

في محاورة «رجل الدولة»، يقارن أفلاطون نظامه المثالي (الأفضل)، حيث الفلاسفة يحكمون بحكمة غير مقيدة، بنظام آخر، «ثاني أفضل» نظام، حيث يفترض أن الحكام ليسوا فاضلين على الدوام، وبالتالي يلزمهم بحكم القانون. ويقول أفلاطون إن علينا أن نسعى مباشرة إلى ثاني أفضل نظام بدلًا من السعي نحو أفضل نظام نظري ثم القبول بثاني أفضل

نظام عملي، وذلك لتجنب أسوأ الأنظمة. إن حكم الفلاسفة، للمفارقة، مثل حكم الطغاة، لا تحده القوانين. لذا ثاني أفضل نظام ربما لا يكون كامل العدالة مثل حكم الفلاسفة، لكنه على الأقل يتجنب كارثة الطغيان.

من الجوانب الأساسية في العلاقة بين الفلسفة والسياسة هو طبيعة الدور الذي يجب أن تلعبه الخبرة العلمية في الديمقراطية. جادل أفلاطون في العديد من محاوراته أن العدالة والحكم السليم يجب أن يستندا إلى معرفة سليمة بالواقع. نحن اليوم ما زلنا نشتبك مع التحدي المتمثل في الاستفادة من المعرفة العلمية في صياغة السياسات العامة من دون التخلي عن فكرة السيادة الشعبية. على سبيل المثال، لدى الولايات المتحدة مجلس اقتصاديين اسمه لجنة التجارة الفيدرالية، من أجل تسوية النزاعات التجارية. لماذا إذن لا تكون هناك لجنة حياة وموت احترافية مكونة من أخلاقيين محترفين، تفصل في نزاعات الإجهاض والقتل الرحيم وغيرها من مسائل القتل المثيرة للجدل؟ ولماذا لا نكلف المهندسين بحسم قضايا السلامة في المناجم، والأطباء بحسم قضايا الممارسات الطبية الخاطئة، بدلًا من أن يبتّ فيها القضاة والمحلفون؟ كيف نثق في القضاة والمحلفين الذين يجهلون شؤون التعدين والطب؟ كان أفلاطون بالطبع واعيًا إلى أنه حتى الخبراء يمكن أن يفسدوا، ولهذا السبب رجَّح في النهاية حكمَ القانون على حكم الخبراء.

اليوم، تُمنح النساء فرصًا متساوية لتحقيق النجاح في أكثر المهن، لكن الكثيرات يتعذّر عليهن استغلال تلك الفرص بسبب مسؤوليات تربية الأطفال. توقّع أفلاطون تلك المعضلة عندما افترض أن الفرصة المتساوية للنساء مستحيلة من دون إلغاء الأسرة التقليدية. بحسب

أفلاطون، لن تتساوى النساء مع الرجال في معترك العمل سوى حينما يتحرّرن من مسؤوليات حمل الأطفال. لو كان أفلاطون قد سمع بتقنيات حضانة الأجنة خارج الرحم، لكان قد رحّب بالفكرة باعتبارها الانعتاق النهائيّ للنساء من الإنجاب ومن تربية الأطفال. حتى عندما نجد اقتراحات أفلاطون غير منطقية أو أخلاقية، فإنه دائمًا ما يوسّع خيالنا حول الممكن.

أفلاطون، كفيلسوف وكاتب دراما، خلق طيفًا واسعًا من الشخصيات التي تطرح مجموعة مذهلة من الحجج، ومن خلال هذا وضع أجندة للتراث اللاحق للفلسفة الغربية برمتها، التراث الذي قيل عنه برمته «هوامش على أفلاطون».

3

أرسطو: البيولوجي

كان أرسطو أعظم تلاميذ أفلاطون، الذي كان أعظم تلاميذ سقراط. ومع ذلك، على عكس سلفيه العظيمين، لم يكن من سكان أثينا الأصليين أو مواطنًا فيها، مع أنه قضى فيها أكثر سنوات نضجه، بما فيها 20 سنة عضوًا في مدرسة أفلاطون: الأكاديمية. وُلد أرسطو في ستاجيرا، وهي بلدة في الجزء المقدوني من شمالي اليونان. أرسطو بعدما ترك الأكاديمية، عمل مدرّسًا لجاره المقدوني الإسكندر الأكبر، حينما كان لا يزال مراهقًا حساسًا. عندما عاد إلى أثينا لاحقًا ليؤسس مدرسته الخاصة، الليسيوم Lyceum، تلقى دعمًا ماديًا من الإسكندر الشاب. وبينما كانت قوات الإسكندر تغزو العالم المعروف، أرسل إلى معلمه السابق آلاف العينات النباتية والحيوانية كي يدرسها.

روابط أرسطو المقدونية ستعود لتطارده في أواخر حياته، بعدما يموت الإسكندر وتبدأ إمبراطوريته تتداعى. اجتاحت أثينا بعد الإسكندر موجة عداء نحو المقدونيين. ولما كان أرسطو المسن الواهن يعيش هناك، فإنه أمسى هدفًا واضحًا وسهلًا لهذه الكراهية. فقرر أن يهجر المدينة ويعود إلى جزيرة وابية مسقط رأسه، وقال: «لن أدع الأثينيين يخطئون مرتين في

حق الفلسفة»، في إشارة واضحة إلى إعدام سقراط. مات أرسطو بسلام بعدها بقليل، ليكون فيلسوفًا آخر اصطدم مع أثينا الديمقراطية.

كان أرسطو أعظم متعددي التخصصات في التاريخ، «سيد العارفين» وفقًا لوصف دانتي Dante له. تراوحت موضوعات رسائله الثلاثين التي وصلت إلينا بين الأرصاد الجوية وعلم النفس والسياسة، وظلت مهيمنة على التعليم العالي في العالم الغربي حتى القرن السابع عشر. اخترع أرسطو بعض فروع المعروفة، مثل الأحياء والمنطق الصوري والنقد الأدبي، هذا غير مساهمته في كل فروع العلم البشري تقريبًا. إعادة اكتشاف أعمال أرسطو وأفلاطون في العصور الوسطى، كما سنرى، غيرت من شكل المسيحية واليهودية والإسلام. علما الفيزياء والفلك الحديثان قاما على أكتاف كوبرنيكوس وديكارت وغاليليو ونيوتن، بهدف دحض نظريات أرسطو الفيزيائية.

تهيمن صور أفلاطون وأرسطو على لوحة رافائيل Raphael مدرسة أثيناThe School of Athens. يشير أفلاطون في اللوحة إلى نطاق الحقيقة غير الملموسة، فيما يشير أرسطو إلى العالم المرئي. حتى الآن لا يزال أفلاطون بطل من يسعون إلى الحقيقة من خلال التنظير البحت، مثل الميتافيزيقيين والرياضيين، بينما أرسطو يلهم من يسعون إليها من خلال البحث الواقعي. كان أفلاطون يستخف بآراء «الأغلبية»، إذ كان يؤمن بأن الحقيقة ستكون دائمًا غير بديهية. في المقابل، كان أرسطو يبدأ بحثه بآراء الناس العاديين، ثم ينقحها من خلال الاستجواب. وبالتالي، كثيرًا ما كانت الفلسفة الأرسطية توصف بأنها «الفطرة السليمة المنظمة».

دافع أفلاطون عن أكثر الأفكار السياسية بعدًا عن البديهة، أي حكم

الفلاسفة. تتميز السياسة بتصادم الآراء المتعارضة، وأفلاطون حَسِبَ أن المعرفة الفلسفية الحقيقية وحدها يمكنها أن تحكم وتحل هذه التصادمات. وافقه أرسطو على أن العقل يجب أن يلعب دورًا مهمًّا في السياسة، لكنه ميّز بين العقل العملي الملموس للمواطنين والعقل النظري المجرد للفلاسفة. يسعى العقل النظري إلى إجابة سؤال «ماذا أستطيع أن أعرف؟»، العقل العملي في المقابل يهدف إلى إجابة سؤال «ماذا ينبغي أن أفعل؟». إن العقلانية العملية للمواطنين يجب أن تستنير باكتشافات العقلانية التنظيرية، لكن العقلانية العملية ترتكز في الأساس إلى الخبرات ولا يمكن اختزالها في التنظير. السياسي هو النموذج الأمثل للحكمة العملية، مثلما الفيلسوف هو النموذج الأمثل للحكمة النظرية. لا ينتظر أرسطو من السياسيين أن يكونوا فلاسفة ولا الفلاسفة أن يكونوا سياسيين.

الأخلاق والسياسة إذن بالنسبة لأرسطو علوم عملية تستند إلى تجربة اتخاذ القرارات. بل في الواقع السياسة بالنسبة له فرع من الأخلاق. يقول أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» إن كل قرار وكل اختيار يتخذه أحدهم يرمي إلى الخير بشكل ما. لكننا هنا نريد أن نعترض، فكثير من القرارات سيئة. فيوضح أرسطو أن كل الخيارات تهدف إلى شيء يبدو لصاحب القرار خيرًا. لا أحد سوى المختل عقليًّا يختار أن يفعل شيئًا يعدّه شرًّا.. ومع ذلك، نرتكب كلنا الأخطاء عندما نختار فعل أشياء تبدو طيبة في ظاهرها لكن يتضح أنها سيئة. تتباين أشكال الخير التي نسعى إليها، لكنها تشكل هرمية موضوعية. بعض أشكال الخير المادية هي أشياء وسيليّة بحتة، مثل المال، نحن نسعى نحو المال فقط كي نحصل به على أشكال خير أخرى. غير أن هناك بعض أشكال الخير نسعى لها من أجل قيم

وملذات جوهرية فيها، مثل المعرفة أو الصداقة. شكل الخير الأسمى هو السعادة، التي يسعى إليها الجميع من أجل ذاتها لا من أجل شيء غيرها. ما هي السعادة؟ إنها وفقًا لأرسطو تحقيق إمكانياتنا في ممارسة الفضيلة الأخلاقية والفكرية. السعادة هي الازدهار الإنساني، لا مجرد المشاعر السعيدة.

لكننا لا يمكن أن نحقق التفوق الأخلاقي والفكري وحدنا، نحتاج إلى العائلات والقرى والمدارس والمدن. يقول أرسطو في أطروحته «في السياسة» إن كل مجتمع ينشأ من أجل خير من نوع ما، والسياسة هي فن تنظيم الحياة الاجتماعية، كي يستطيع كل مواطن أن يحقق الفضيلة السياسية الفكرية. لكن إذا كانت الدولة ـ المدينة عملًا فنيًّا سياسيًّا عند أرسطو، فإنها نتاج للطبيعة البشرية أيضًا. يدّعي أرسطو أننا حيوانات سياسية بالفطرة، ونحن لا ندرك إمكانيّاتنا البشرية الطبيعية إلّا من خلال فن السياسة. ولأنه كان أيضًا عالِم أحياء، فقد فطن إلى أن البشر ليسوا الحيوانات الاجتماعية أو السياسية الوحيدة، فقد ذكر كذلك النحل والنمل، لكنّه يدّعي أن البشر هم الكائنات الأكثر سياسيّةً بين الحيوانات، بسبب قدرتنا على الحديث المنطقي. باقي الحيوانات حسب قوله تستطيع التعبير عن المتعة أو الألم فقط، وحدهم البشر قادرون على النقاش حول الخير والشر والعدل والظلم.

وفقًا لأرسطو، إحدى طرق فهم البوليتية Polity[1] هي تحليل العناصر المكونة له، أي المواطنين. المواطن بالنسبة لأرسطو هو شخص جاهز ومستعد وقادر على المشاركة في منصب عام، سواء ليَحكم أو ليُحكم.

---

(1) Polity: تعني الكلمة في الإنجليزية المعاصرة «نظامًا سياسيًّا» أيًّا كان شكل هذا النظام، لكنها في سياق أرسطو تشير إلى نظام حكم الدولة ـ المدينة plois. [المترجم]

بالتالي الأطفال والشيوخ بالنسبة له ليسوا مواطنين كاملين. السياسة عند أرسطو تعني المشاركة الفعالة لجميع المواطنين في المناقشة والتداول وتقرير المسائل أمام المجتمع، والمجتمع السياسي لديه هو ائتلاف من الرجال العقلانيين الذين يتفقون على فهم مشترك للخير عند الإنسان، والمدينة ـ الدولة عنده هي مجتمع تحسين متبادل فيه يساعد المواطنون بعضهم بعضًا على تحقيق التميز الأخلاقي والفكري. النظام البوليتي الأمثل عند أرسطو تعداده 10 آلاف مواطن فقط، وقد وُصف بأنه مزيج بين الكنيسة والجامعة.

ومثلما صنف أرسطو الكائنات النباتية والحيوانية في أنواع وأجناس، جمع أرسطو 158 دستورًا يونانيًّا وصنفهم. حتى في السياسة كان عالِم أحياء. في البداية قسم الأنظمة السياسية إلى عادل وغير عادل. كان مثل أفلاطون يُعرِّفُ النظام العادل بأنه النظام الذي يهدف حكّامه إلى خير المجتمع كله، وغير العادل هو الذي يهدف حكامه إلى مصلحتهم الخاصة فقط. وصنّفهم في الوقت نفسه تصنيفًا آخر بافتراضه أن الحكام يمكن أن يكونوا واحدًا أو قلةً أو كُثُرًا، وبالتالي النظام العادل يمكن أن يكون ملكيًّا أو أرستوقراطيًّا (أي حكم النخبة) أو بوليتيًّا، وإنْ فسد يكون دكتاتوريًّا أو أوليجاركيًّا أو ديمقراطيًّا. يهدف أرسطو في تصنيفه إلى أن يكون علميًّا وأخلاقيًّا في الوقت نفسه، ويدعي أن الأنظمة العادلة لها أولوية منطقية على الأنظمة غير العادلة بمعنى أننا لا يمكننا فهم ما هو منحرف أو فاسد إلا عندما نفهم أولًا ما هو صحي وعادل. يقول إننا سوف نفهم الطاغية فقط بعدما نفهم الملك العادل. ويُحَاجُّ أرسطو لاحقًا في «في السياسة» أنَّ ما يحدّد النظام، في أحيان كثيرة، ليس عدد الحكام بل الأساس الطبقي

لهؤلاء الحكام، ومن هنا فإنه يُعرِّف الأوليجاركية بأنها حكم الأغنياء من أجل الأغنياء، والديمقراطية هي حكم الفقراء من أجل الفقراء، ويبدو أن أرسطو نفسه كان يفضل نظامًا يرتكز إلى حكم الطبقة الوسطى، أو ما وصفه بالبوليتيّة. فقد اعتقد أنّ الطبقة الوسطى أكثر اعتدالًا وأقلّ عنفًا من الأغنياء والفقراء.

كان أرسطو واقعيًّا في رؤيته للسياسة، فافترض أن الكل تقريبًا يعيشون في أنظمة فاسدة. الهدف من السياسة عنده كان إدارة الحكومة السيئة حتى لا تصبح أسوأ، وبعدها، إن أمكن، محاولة تحسينها بالتدريج. كان ينصح بدلًا من محاولة تحويل الدكتاتورية إلى بوليتية، بمحاولة إصلاح الدكتاتورية إلى ملكية والديمقراطية إلى بوليتية. وصف أرسطو في نصيحته إلى دكتاتور كل التكتيكات الخبيثة التي سترتبط لاحقًا بمكيافيلي، لكنه على عكس مكيافيلي يحذر الدكتاتور من اللجوء إلى العنف والغش، وذلك لأنّ الطغاة نادرًا ما يموتون في أسرّتهم. بدلًا من ذلك ينصح أرسطو الطاغية الذي لا يحب أن يموت مبكرًا بأن يعتدل في حكمه ويسلك سلوك الملوك الطيّبين.

أحيانًا ما يرفض المعاصرون فكر أرسطو بالكامل، لأنه برّر لوجود العبودية الطبيعية، ورفض أن النساء يمكن أن يكن مواطنات، ونقد الديمقراطية. لكن أرسطو كان يدين العبودية القائمة على الغزو والقوة، أي ذلك النوع من العبودية الذي كان يُمارَس في أثينا القديمة وفي الولايات المتحدة قبل الحرب الأهلية، علاوة على أن أرسطو أعتق عبيده في وصيته، على عكس توماس جيفرسون Thomas Jefferson الذي لم يعتق عبيده قط، والفيلسوف جون لوك الذي مع أنه لم يملك عبيدًا فقد روّج

لتجارة العبيد. أمّا بالنسبة للديمقراطية، فأرسطو يرغمنا على إلقاء الأسئلة الصعبة عن ديمقراطياتنا المزعومة. قال إن الطريقة الديمقراطية لتعيين المسؤولين ينبغي أن تكون القرعة، أما الانتخابات، فبما أنها تهدف لتعيين أفضل الناس، فهي أرستوقراطية. ولو أن الديمقراطية هي حكم الفقراء، فالنظام الأمريكي يبدو أقرب للأوليجاركية، مثلما يستنتج بعض علماء السياسة الحاليين. صحيح أن أرسطو قصر المواطنة على الرجال الأحرار المشاركين بنشاط في المناظرات واتخاذ القرار والحرب والحكم، ونحن الآن لدينا مفهوم أوسع للديمقراطية، تمتد فيها المواطنة لكل من وُلدوا في البلد. لكن ديمقراطية أرسطو أشد وأكثف، لأن على كل مواطن الخدمة في الجيش والمناصب العامة.

إن أرسطو يفتح عيوننا على ما فقدناه وعلى ما اكتسبناه في ممارستنا الحديثة للديمقراطية.

4

أوغسطين: الواقعي

لم تعد روما العاصمة الرسمية للإمبراطورية التي تحمل اسمها بحلول عام 410 م، ومع ذلك، عندما حاصر القوط البربر «المدينة الأبدية» ثم نهبوها في ذلك العام، كانت الصدمة هائلة على الإمبراطورية المتداعية التي لا تزال روما مركزها الرمزي والروحي. تلك كانت أول مرة يدخل فيها أعداء أجانب المدينة منذ 619 عامًا. ولن يطول الوقت بعدها قبل أن تحلّ على أوروبا ما يُسمى «العصور المظلمة».

تلك الهزيمة التاريخية دفعت الرومان المصدومين إلى الكثير من التأمل في أسبابها وعواقبها. كان الكثير من النخبة الرومانية يحتفظون بعقيدتهم الوثنية القديمة، رغم أن الكثير من الأباطرة الرومان كانوا مسيحيين منذ التحول الشهير لقسطنطين إلى المسيحية عام 312 م، ووجهت تلك النخبة اللوم على سقوط مدينتهم إلى صعود نجم المسيحية؛ فالمسيحية في النهاية كانت تروج للوداعة والتواضع، ويسوع أعلن المساواة والأخوّة بين كل الناس، وكثير من المسيحيين كانوا رافضين للحرب ومقاومين لدفع الضرائب. كيف لا تزعزع تلك القيم الجديدة القيم العسكرية والوطنية الرومانية الأصيلة؟

هل كانت المسيحية مسؤولة عن الانهيار الكارثي للإمبراطورية الرومانية، أم كان المسيحيون كباش فداء ملائمة لا أكثر؟ معالجة تلك الأسئلة كانت دافع أوغسطين، الذي كان أسقف هيبو (اليوم مدينة عنابة بالجزائر) وأحد أهم اللاهوتيين المؤثرين في الكنيسة المسيحية المبكرة، للشروع في وضع عمله الأعظم «مدينة الله». كان أوغسطين أيضًا من بين المصدومين من انهيار الإمبراطورية، عندما كان مواطنًا رومانيًا بحكم ولادته في شمال إفريقيا الروماني. وبدأ كتابة مدينة الرب بعد فترة وجيزة من نهب روما، وأكمل كتابه قبل اقتحام جيش قوطي آخر أسوار مدينة هيبو وحرقها بقليل.

سعى أوغسطين في هذا الكتاب إلى دحض اتهام المسيحيين بالتسبب في انهيار روما من خلال طيف واسع من الحجج. أشار على سبيل المثال إلى أن شيشرون، فيلسوف روما الأبرز، قد وصف بالفعل فساد الجمهورية الرومانية قبل ميلاد المسيح. وقال إن كل مسيحي هو مواطن في مدينتين، مدينة الرب السماوية والمدينة الأرضية التي وُلد فيها، وكلا المدينتين تعودان للرب، ما يعني أن حفاظ كل مسيحي على مؤسسات الإمبراطورية الرومانية واجب ديني ومدني في الوقت نفسه. لا شك أن الوطنية المسيحية والوطنية الوثنية لا تتخذان الشكل نفسه. قدم أوغسطين تعليقًا موسَّعًا على أعمال المؤرخين الرومان ليبرهن أن قادة الدولة والجيش الرومان القدامى كان يحفزهم السعي إلى المجد والشوق إلى الهيمنة وحب الثراء وإراقة الدماء. باختصار، كانت فضائل الوثنيين عند التمحيص الدقيق فيها مجرد رذائل مبهرة. أما المواطنون المسيحيون فدافعهم أكثر نبلًا: الرغبة في السلام والعدل.

كان أوغسطين أفلاطونيًّا وناقدًا عنيفًا لأفلاطون في الوقت نفسه. في جمهورية أفلاطون، يقرّ سقراط بأنّ مدينته المثالية لن توجد على الأرض أبدًا، «لكن ثمّة نمطٌ في السماء، والعادل من الناس بنور المدينة السماوية وحدها سوف يعيش». بذلك كانت عند أفلاطون نسخته الخاصة من «قصة مدينتين». عندما تأمل أوغسطين في صباه، تذكر أنه سرق ثمار الكمثرى من بستان الجيران. بحسب رؤية أفلاطون للنفس، فإن جريمة أوغسطين ترجع بالتأكيد لتغلب شهوته الجسدية على حسّه العقلي. غير أن أوغسطين تذكر أيضًا أنه ورفاقه لم يأكلوا الكمثرى التي سرقوها. هذا الفهم قاده إلى إدراك أن أفلاطون كان مخطئًا بشأن اعتبار الجسد مصدر الشرور. وجد أوغسطين مفتاحه لفهم جرائم صباه في قصة السقوط التوراتية؛ لم تأكل حواء من الفاكهة المحرمة لأنها جائعة، بل لأنها تأمل أن تصبح «مثل الرب». الشر إذن ينبع من الانحراف الروحي الناجم عن الغرور. صحيح أن الانحراف الروحي يمكن أن يؤدي إلى إفساد الشهوات الجسدية، مثلما في حالات الاغتصاب أو الشره، لكن لوم أجسادنا على الشرور بمنزلة لوم خالقها. أدرك أوغسطين أنه ما دام الجسد ليس مصدر الشرور، فآمال أفلاطون بأن الانضباط العقلاني والفلسفي الصارم يمكن أن ينقذ حكام الفلاسفة من الفساد ليست ذات أساس. حكام أفلاطون عرضة لعلة الكِبْر الروحية مثلهم مثل غيرهم.

والآن نستطيع أن نرى كيف أن أوغسطين المثالي المسيحي يمكنه أن يكون واقعيًّا سياسيًّا أيضًا. إن أخذنا برؤيته أنَّ الشر متأصّل في الإنسان تأصّلًا يتجاوز أيّ انضباط عقلاني بشري، فلا يسعنا أن نأمل بعقلانية في حكامٍ فاضلين. السياسة وفقًا لأوغسطين لا تنبثق من فطرتنا الطيبة التي

خلقها الرب، فلم تكن هناك سياسة في جنة عدن، بل السياسة (ما يتضمن الحروب والعقوبات والعبودية) شرٌّ لا بدَّ منه للتحكم في نزوع البشر إلى الخطيئة.

واقعية أوغسطين القاتمة تتجلّى في تأييده لقصة الإسكندر والقرصان. الإسكندر في تلك الحكاية على رأس أسطول عظيم، يقابل قرصانًا يقود سفينة وحيدة، فيسأله الإسكندر: «كيف تجرؤ على إفساد البحر؟»، فيجيب القرصان: «وكيف تجرؤ على غزو العالم؟ إنّما أنا بقاربٍ صغير أفعل ما تفعله أنت بأسطول عارم». يؤيّد أوغسطين ردَّ القرصان: «وما الإمبراطورية إلا قرصنة على نطاق واسع؟ وما القرصان إلّا إمبراطور صغير؟».

نرى واقعية أوغسطين السياسية في مراجعته للتعريف الكلاسيكي للدولة. يستشهد بتعريف شيشرون للدولة بأنها: «اتحاد من الرجال المجتمعين على فهم مشترك للحق»، لكن للأسف، بما أنّه لم يحدث أنْ كان لدى أي دولة وثنية فهمٌ حقيقي للعدالة، فلم توجد من قبل أيّ دولة حقيقية قَطُّ طبقًا لتعريف شيشرون. هنا يأتي أوغسطين ويقترح تعريفًا أكثر واقعية للدولة: «زمرة من الكائنات العاقلة تجتمع حول اتفاق مشترك على هدف حبهم». غير أن تعريف أوغسطين للدولة قد يكون واقعيًّا أكثر من اللازم، خاصة وأنه بذلك لا يتضمن فقط المجتمعات السياسية الوثنية، بل والعصابات الإجرامية أيضًا.

واقعية أوغسطين السياسية لها جذورها في خطاب بولس القديس إلى الرومان، حيث قال بولس إن الحكومات إرهاب للأشرار لا للصالحين، وأنها أداة توقيع غضب الرب على الخاطئين. مهمّة الحكومة هنا بوضوح ليست زرع الفضائل الأخلاقية والفكرية في الناس، وإنما ببساطة معاقبة

الفاسدين. يشير أوغسطين في أطروحته «عن الإرادة الحرّة» إلى أن الفضيلة تعتمد على حسن النوايا الداخلية للمرء، أي أن الفضيلة هي فعل الخير بنيّة الخير. أما القوانين المدنية فلا تبلغ إلّا الأفعال الخارجية لا دوافع فاعلها. لذلك تنظّم قوانينُ البشر الأفعالَ الخارجية وحدها، بينما قانون الربّ الأبدي وحده من يستطيع أن يحكم على صلاح أعمق نوايانا ودوافعنا. القوانين المدنية تُحرِّم الجرائم فقط، والقانون الأبدي يُجرّم كلّ الخطايا. الدولة البشرية إذن عليها ألّا تهدف إلى تحقيق الفضيلة والعدالة وإنما إلى تحقيق السلام فقط، بما أن السلام هو الشيء الوحيد الذي يريده الجميع. توماس هوبز، مثلما سوف نرى، سوف يحذو حذو أوغسطين ويُحَاجُّ بأنّ تحقيق السلام هو الهدف الأسمى للحكومة المدنية. يدرك أوغسطين أن السلام الحقيقي هو «سكون النظام»، هو التناغم الداخلي بين أرواح البشر والعدالة بين الناس. لكن السلام المدني ـ الذي لا يزيد عن انحسار النزاعات ـ على الأقل يسمح للكنيسة أن تقوم بعملها في بناء السلام الحقيقي.

يقترح أوغسطين في كتاب مدينة اللّه أن حب النفس هو أساس مدينة الإنسان، بينما حب الرب هو أساس مدينة اللّه. ويدّعي أيضًا أن الكنيسة المسيحية تمثل مدينة اللّه بينما الإمبراطوريات الوثنية تمثل مدينة الإنسان. لكنه يعود ويوضح أن هذا التشابه أبعد ما يكون عن التطابق، هنالك الكثير من أعضاء مدينة الرب خارج الكنيسة المسيحية، مثلما هنالك الكثير من أعضاء مدينة الإنسان داخل الكنيسة المسيحية. يقول إنّه شعر ذات مرّة بجاذبية فكرة إمبراطورية رومانية مسيحية يمكن فيها تحويل مدينة الإنسان الإمبراطورية إلى المسيحية، لكنه يأس من فكرة إمكانية وجود إمبراطورية

مسيحية. واستنتج أن هناك مجتمعًا مسيحيًّا واحدًا ممكنًا وهو الكنيسة. يجب على المسيحيين أن يتعلموا العيش في مجتمعات سياسية دينية تعددية، ما دامت تلك المجتمعات تحترم استقلال الكنيسة المسيحية. الدولة المثالية عند أوغسطين على رأسها بالتأكيد رجال دولة مسيحيون، لكنه مع ذلك رفض فكرة المجتمع السياسي المسيحي المثالي.

كي نفهم كيف يمكن للاهوتيٍّ مسيحيّ أن يضع الأساس لتصور سياسي علماني، نحتاج إلى تذكر الحكاية الإنجيلية عن الحنطة والزوان، التي كانت مركزية في فكر أوغسطين السياسي. يقول عامل المزرعة لصاحبها أن الزوان ينمو بين الحنطة، فيسأله: «هل أقتلع الزوان؟»، لكن صاحب المزرعة يجيب: «لا، دع الزوان والحنطة ينموان معًا؛ لئلا تقلع الحنطة معها، وساعة الحصاد نفرز الحنطة عن الزوان». فسر أوغسطين ذلك بأن البشر لا يمكنهم التمييز بين من ينتمي إلى مدينة الرب ومن ينتمي إلى مدينة الإنسان، لأن الرب وحده يستطيع تمييز طبيعة الحب في قلوبنا. وبالتالي، فإن الجهود السياسية لفصل المسيحيين عن غيرهم ستضر على الأرجح أكثر مما ستنفع. يجب علينا أن نسمح للحنطة والزوان بالنمو معًا في مجتمعات التعددية الدينية حتى يخلق الرب بنفسه مدينته الحقيقية في نهاية التاريخ. غير أن أوغسطين لم يوقِّر مبدأه في التسامح الديني طوال الوقت، فقد سمح على مضض للسلطات الرومانية باستخدام الإكراه القانوني والسياسي ضد الهراطقة في شمالي إفريقيا، ممّا خلق سابقة خطيرة لاضطهادات دينية أسوأ سوف تحدث في أوروبا العصور الوسطى والعصور الحديثة المبكرة.

أكد أوغستين أن المسيحيين يمكن أن يصبحوا خير مواطنين، لأنهم

مؤمنون بواجب ديني لإطاعة حكوماتهم. سيسعى المسيحيون إلى تحقيق الصالح العام من دون الشهوة الوثنية للمجد الشخصي. ولكن ميول أوغسطين المسيحية تنزع إلى تقويض بعض أنواع الولاء التي تعدّ مركزية في الفضيلة المدنية، فهو مثلًا يتساءل: «بالنظر إلى قصر عمر الإنسان الشديد، فهل يهم شكل النظام الذي نعيش في ظله، ما دام لا يجبرنا على عبادة الأوثان؟». بالطبع سيجيب أنصار الحكومات الوطنية والديمقراطية أنه يهمّ ويهمّ ويهمّ. لو أخذ آباء الولايات المتحدة المؤسسين بوجهة نظر أوغسطين، لكانت أمريكا ستظل مستعمرة بريطانية.

يقول أوغسطين كذلك عن الحرب: «وما الذي يهم فيما إذا كان المقتولون من مواطنينا أو من العدو؟ فهذا كله دمٌ بشري يُراق». ومع ذلك، بالنسبة للوطنيين، فإن هذا مهمٌّ جدًّا. إذا اتّبعنا نصيحة أوغسطين فإننا لن نقيم النُّصب التذكارية لجنودنا القتلى فقط، بل ولقتلى العدوّ أيضًا. لا شكّ أن من منظور مدينة الرب كل الاختلافات بين الأنظمة تافهة وكل الحروب حروب أهلية، لكن الفضيلة المدنية في مدينة الإنسان تتطلب ولاءات أكثر وضوحًا.

ومع ذلك، تقليل أوغسطين من قيمة السياسة التي كانت تُبجَّل على نطاق واسع باعتبارها شكل الخير البشري الأسمى، إلى كونها مجرد شر لا بد منه، لم يزل يؤثر على مواقفنا الحديثة تجاه السياسة. عندما قال توماس جيفرسون: «الحكومة التي تحكم أقل، تحكم أفضل»، أو عندما قال جيمس ماديسون: «لو كان البشر ملائكة، لما احتجنا إلى حكومة»، يمكننا سماع صدى صوت أوغسطين.

القروسطيون

5

الفارابي: الإمام

بعد سنوات عديدة دعم فيها أمير حلب الفارابي ورعاه، نفد صبر الأمير. كان الفارابي معروفًا بالتجول مرتديًا العباءة الرمادية الرثة نفسها في كل مكان، وترديد أقوال متفائلة مثل: «الفاضل غريب تعيس في هذا العالم، والموت خير له من الحياة». لا عجب أن الأمير لم يجد الفارابي خير أنيس في الحفلات!

نستطيع أن نرى الآن أن ضعف مهارات الفارابي الاجتماعية وملابسه البائسة وزهده، كلها علامات على استجابته لنداء الفلسفة. تجنب الفارابي أي اهتمام بمكاسب مالية أو سلطة سياسية، وعاش حياة متواضعة إلى حد أننا لا نعلم عنه شيئًا تقريبًا سوى كتاباته. عدا أن تلك الصفات نفسها ضمنت له أن يكون مفكّرًا حرًّا مستقلًّا. إننا عادة نعدّ من يُلقَّب بالإمام رجل دين مسلمًا، لكن الفارابي ادّعى بجرأة أنّ الإمام الوحيد هو الفيلسوف.

ولد الفارابي بالقرب من فاراب، مدينة قديمة تقع فيما صار اليوم كازاخستان، ونشأ في دمشق، وعاش عقودًا في بغداد، ومات في حلب في سن الثمانين. يُعتبر الفارابي اليوم أعظم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق،

ويكرّمه الفلاسفة المسيحيون واليهود والمسلمون القروسطيون بلقب «المعلم الثاني»، أي الثاني بعد أرسطو، لكن مع ذلك نعتَهُ عالِم الدين القروسطي الإسلامي الرائد الغزالي بالكفر واستنكره. كان الفارابي معلّمًا جريئًا خلف مظهره المتواضع، وحاول أنْ يقدم المثال الإغريقي القديم للملك الفيلسوف، إلى سياق جديد جذريًّا في الدولة الإسلامية.

كانت الاعتقادات الدينية دومًا تهدد الفلسفة، فسقراط قُتِل بسبب كفره المزعوم. لكن التحدي الذي تفرضه الأديان على الفلسفة زاد باطّراد بعد الأديان الإبراهيمية، التي تقدِّم نفسها باعتبارها حقيقةً أوحت بها السماء على نحو مستقل عن الفلسفة. ما دامت الحقيقة موجودة في الإنجيل أو القرآن، فما الداعي لتساؤلات الفلاسفة؟

نجد في جميع الديانات الإبراهيمية المتشدّدين المصرّين على أنّ الكتاب المقدَّس هو مصدر الحقيقة الوحيد الموثوق. كيف يمكن لتحقيقات الفلاسفة الوثنيّين البشرية القابلة للخطأ أنْ تقارَن بكلمة الرّب الموحى بها؟ في الوقت نفسه، نجد في جميع الديانات الإبراهيمية العقلانيّين الذين يعتقدون أن الفلسفة وحدها تقودنا بثقة نحو الحقيقة، ويتشككون في صدق الأساطير والقصص الموجودة في الكتب المقدسة. الفارابي لم يكن متشدّدًا دينيًّا ولا عقلانيًّا متشككًا.

هل من الممكن النظر في ادعاءات الفلسفة والدين من منظور محايد؟ هل على المرء تبني منطق فلسفي لتقييم ادعاءات الدين أم تبنّي معتقدات دينية لتقييم ادّعاءات الفلاسفة؟ بعض الفلاسفة القروسطيين يفترضون صحة النصوص الدينية ثم يحاولون رؤية إذا ما كانت آراء الفلاسفة تتوافق معها، والبعض الآخر يبدأ بالتزام العقل ثم يقيم النصوص في ضوء المنطق.

الفارابي بلا شك اعتبر الفلسفة معيارًا للحكم على كل الحقائق، وصاغ حججًا متنوعة ليظهر أنّ وحي اللّه للنّبي محمد يوافق الحقيقة الفلسفية.

حاول الفارابي أن يسلك مسلكًا وسطًا بين الأصولية الدينية والعقلانية المتشككة. احترم كلًّا من الحكمة الموحى بها في القرآن والحكمة العقلانية للفلسفة اليونانية القديمة. يمكن وصف موقفه بـ «الإنسانية الإسلامية»، ولهذا هاجمه الإسلاميون والإنسانيون على حد سواء. كيف وفّق الفارابي بين الإسلام والفلسفة؟ بمعالجة محمد كفيلسوف، ومعاملة نصوص أفلاطون ككتاب مقدَّس. أي أنّه حَاجَّ بأن محمَّدًا فهم الأسسَ الفلسفية لنبوّته، وكتابات أفلاطون يجب أن تُفسَّر بعناية كالقرآن. إنّ حوارات أفلاطون أبعد ما تكون بلاغيًّا عن القرآن، لكنْ لعلّ تلك الاختلافات البلاغية تعكس اختلافَ جمهور أفلاطون عن جمهور محمّد أكثر ممّا تعكس اختلاف آرائهما. ففي النهاية أفلاطون كتبَ أنّ «الرب لا الإنسان هو مقياسُ كل شيء». ربما كان أفلاطون محمَّدًا يكتب باليونانية القديمة؟

مع أن أرسطو، كما لاحظنا، رفض جوانب مركزية من فلسفة أفلاطون (بما في ذلك فلسفته السياسية)، إلّا أنّه بعد وفاة أرسطو حاول «الأفلاطونيّون الجدد» التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو وتنسيقها. الفارابي هو مؤسس الأفلاطونية الإسلامية الجديدة، وقد كرس حياته من أجل تعزيز هذا التوفيق. ومع أنه لُقِّب بأرسطو الثاني، فإنّ فلسفته السياسية أقرب لأفلاطون منها لأرسطو. إنّ أطروحة أرسطو «في السياسة» لم تُترجَم إلى العربية حتى الأزمنة الحديثة، ومع أنّ الفارابي كان بلا شكّ يعرف عنها، فإنّ أكثر عمله لم يعتمد على سياسة أرسطو. الأفلاطونية

السياسية للفارابي سيكون لها تأثير مصيري على مستقبل الفلسفة السياسية الإسلامية.

اختلف أفلاطون وأرسطو، كما رأينا، في مسألة العلاقة بين المعرفة الفلسفية والسياسة. يقارن أرسطو بين الحكمة النظرية للفيلسوف والعقل العملي لرجل الدولة، ويؤكد على أن الحكمة العملية لا النظرية هي الحكمة الضرورية للحكام الجيدين، ولا يتوقع أن يكون رجال الدولة فلاسفةً أو أن يحكُم الفلاسفة.

أفلاطون في المقابل لا يميز بوضوح بين الحكمة النظرية والعملية. ولا سبيل لنهاية شرور الحياة السياسية وفقًا له حتى يحكم سادة الحكمة النظرية (أي الفلاسفة). ويدرك أيضًا بالطبع أهمية الخبرة العملية في السياسة، ولذلك يصرّ على أن يكتسب ملوكُ الفلاسفة هذه الخبرة قبل أن يتولّوا الحُكم.

يصطفّ الفارابي بحسمٍ مع أفلاطون، ويصرّ أنَّ الحكّام المثاليين للمجتمعات السياسية يجب أن يحوزوا الحكمة النظرية والعملية معًا. ينبغي على الملوك الفلاسفة اتقان الهندسة والفيزياء والفلك والموسيقى والميتافيزيقا والمنطق. يعتقد الفارابي أن الحكمة العملية في الشؤون الإنسانية مستحيلة ما لم تستند إلى حقائق قابلة للإثبات حول طبيعة الكون ومكانة الإنسان فيه. تدور أخلاقياته وسياساته حول مجموعة من التشبيهات التفصيلية التي تقارن بين هيكل الكون والروح والجسد والدولة. يرى الفارابي أن الهرمية السياسية يجب أن تعكس الهرمية التي نجدها في الكون وروح الإنسان، فمثلًا ما دام ربٌّ واحد يحكم الكون كلَّه، فيجب أن يحكم فيلسوفٌ واحد الدولة، والعقل يجب أن يحكم الجسد مثلما يجب

أن تحكم الفلسفةُ المجتمعَ. يؤكّد الفارابي مثل أفلاطون وأرسطو أنَّ ثمّة تفاوتًا طبيعيًّا بين البشر، بعض الناس كُتِبَ عليهم الحكم وبعضهم كُتب عليهم أن يكونوا عبيدًا.

أدرك الفارابي مثل أفلاطون أن كل نظام سياسي فعلي لا يرقى للمثال، فمتى حكم الفلاسفة فعلًا؟ وصنّف بعناية الأنظمة الجاهلة والمتوحشة والشريرة والمارقة، التي كرَّس حكّامها أنفسَهم لا إلى حبّ الحقيقة، وإنما إلى حبّ الثروة أو المجد أو الغزو أو المباهج. ومع هذا يصرّ الفارابي على أننا، في إطار جهودنا نحو إصلاح الحكومات، يجب أن نتأكّد من اعتماد السياسة على الفلسفة؛ فإذا لم يكن الحكام فلاسفة، فعليهم على الأقل أن ينصتوا إلى فلاسفة.

كانت عبقرية الفارابي السياسية العظيمة تتمثل في إدراكه أن الفلاسفة وحدهم لا يمكنهم الحكم. فالفلاسفة لا يشبهون الناس العاديين بما يكفيهم كي يصبحوا حكّامًا جيّدين. على الفلسفة أن تستفيد من الدين والقانون والبلاغة والأدب والموسيقى كي تشكّل سلوك الناس بما يتوافق مع متطلبات الحقيقة. إن أكثر الناس لا يستطيعون فهم الأفكار المجرَّدة أو اتّباع البراهين المنطقية، ويحتاجون إلى صورٍ مرئيّة أو قصص لفظية من أجل الاقتراب من الحقيقة. يجب أن يساعد رجالُ الدين والقضاة والفنانون والأدباء والموسيقيون كل بطريقته الخاصة من أجل جعل حقائق الفلسفة في متناول الناس. دعا الفارابي الشعراء مثل أفلاطون قبله كي يُلبِسوا الحقائق الفلسفية لباسًا جذّابًا.

دفاع الفارابي عن مفهوم أفلاطون للملك الفيلسوف يتحدى سلطة النبي تحديًا حقيقيًّا. إن موسى ويسوع ومحمد قد وُصفوا في النصوص

المقدسة بأنهم حُكّام مُعيَّنون بمراسيم إلهية فوق أقوامهم. مع أن هؤلاء الأنبياء كانوا جميعًا رجالًا ذوي حكمة عملية، وذوي خبرة في إدارة الشؤون الإنسانية، إلا أن أحدًا منهم لا يمكن وصفه ولو من بعيد بالفيلسوف. إذا كانت كل السلطات السياسية الحقيقية تستند إلى الفلسفة، فكيف يرى الفارابي سلطة النبي؟

فيلسوف القرن التاسع عشر الألماني فريدريك نيتشه استخف بالمسيحية ووصفها بالأفلاطونية المبسطة للجماهير. مع ذلك مدح الفارابي الإسلام لجلبه الحقائق الأفلاطونية للعوام. نبيُّه الحقيقي هو شخص يقترب من العقل الإلهي من خلال التمكن من قدراته الفكرية والأخلاقية، ويكافئ الرب فضيلة النبي المعرفية بالكشف عن مجمل المعرفة الفلسفية. بينما يجب على الفلاسفة العاديين اكتساب حكمتهم تدريجيًّا من خلال البحث المضني والمناظرة، يحصل الأنبياء على حكمتهم الفلسفية مباشرة من الله. ما يكتبه النبي في النصوص المقدسة إذن هو التوضيح العملي للمبادئ الفلسفية التي أوحى له بها الله. إن كان على النصوص المقدسة إرشاد السلوك البشري، فيجب أن تكون في متناول الإنسان العادي، الذي لا يفهم إلا من خلال الحكايات والأوامر، عدا أن هذه الحكايات والأوامر كلها تستند منطقيًّا على الحقائق الفلسفية التي تلقّاها الأنبياء بالوحي الإلهي.

ولمّا كان الكتاب المقدس والشريعة الدينية التي يحتويها يستندان إلى المعرفة الفلسفية الضمنية للأنبياء، فيجب أن يكون تفسير الكتاب المقدس وتطبيقه على الشؤون الإنسانية تحت سيطرة الفلاسفة. هنا نرى لماذا اعتبر الفارابي أن الفيلسوف هو الإمام الحقيقي: فالحقيقة الدينية كلها تستند إلى مبادئ مجردة لا يعرفها إلا النبي الحقيقي وخلفاؤه الفلاسفة.

بالإضافة إلى تطبيقه نموذج الملوك الفلاسفة الأفلاطوني على الأنبياء القادة في الأديان الإبراهيمية، يطبق الفارابي النموذج الأفلاطوني والأرسطي للمدينة الفاضلة على الإمبراطوريات القروسطية الضخمة. كانت الدولة المثالية عند كلّ من أفلاطون وأرسطو عمادها مجتمع صغير من المواطنين المتحدين في رؤية مشتركة للفضيلة الأخلاقية والفكرية. بحسب اليونانيين القدامى، فالدولة المكرسة للتعليم المشترك لمواطنيها يجب أن تكون صغيرة جدًّا، بين خمسة آلاف وعشرة آلاف مواطن. الفارابي كان أول من اقترح تمديد هذا النموذج حتى يشمل الأمة كلها أو حتى إمبراطورية من الأمم. كان رائدًا في فكرة اعتبار الأمة أساس الحياة السياسية: هل تعتمد الوحدة الوطنية على لغة مشتركة، أو عرق أو دين أو أدب أو موسيقى مشتركة؟ تشير كلمة «الأمة» في الإسلام إلى مجتمع عرقي وثقافي بعينه وتشير أيضًا إلى «أمة الإسلام». كان الفارابي قد شهد بالفعل انهيار حلم الإمبراطورية الإسلامية الموحدة، لكنه دافع عن فكرة الإمبراطوريات متعددة القوميات كدول فاضلة محتملة.

لقد جادل أرسطو في أطروحته «في السياسة» أن ضخامة الأمم والإمبراطوريات وتنوعها يمنعانها من أن تصبح مجتمعات ذات فضيلة مشتركة. الدولة التعليمية يجب أن يتشارك مواطنوها في اللغة والدين والأدب والمدارس والثقافة. وتساءل أرسطو كيف للمواطنين أن يحوزوا الفضائل المدنية من دون فرصة تبادل أدوار الحاكم والمحكوم؟ الحجم وفقًا لأرسطو مهمٌّ في السياسة، والأمم والإمبراطوريات قدَرُها الفساد والاستبداد. غير أنّ الفارابي مع ذلك، ببصيرة عملية مذهلة، يتأمل في كيف يمكن للحاكم أن يخلق

إمبراطورية فاضلة بينما يحكم مجموعة متنوعة من الأمم، لكل منها لغتها ودينها وتقاليدها وآدابها المميزة.

ما هو إرث الفارابي اليوم؟ لو كان هدفه خلق مساحة مبجلة للتقصي الفلسفي في المدارس الإسلامية، فقد نجح بلا شك... على الأقل في القرون الوسطى. ولو كان هدفه جعل الفلسفة مركزًا للدين الإسلامي والسياسة الإسلامية، فقد كان أقل نجاحًا. إن الإسلام مثل اليهودية في أنه في الأساس دين قانون، كانت السلطة العليا فيه دائمًا للفقهاء. في الإسلام، الفقه، لا اللاهوت أو الفلسفة، هو ملك العلوم.

كانت الفلسفة السياسية الإسلامية في العصور الوسطى أفلاطونية لا أرسطية، بسبب الفارابي إلى حد كبير. ما المهم في ذلك؟ سياسة أرسطو تضم حججًا غير قليلة لحكم الشعب الديمقراطي، حتى رغم آرائه الأخرى. غياب العلم السياسي الأرسطي عن اللغة العربية، كان أحد أسباب أن هذه الحجج لم تدخل فضاء نقاشات الفلاسفة المسلمين في القرون الوسطى، ونادرًا ما كنت تجد حجة في صف الحكومات الشعبية في العالم الإسلامي حتى القرن التاسع عشر. لعل هذا يفسر التحديات التي تواجهها المؤسسات الديمقراطية عبر العالم الإسلامي اليوم.

كلما تغيرت الأمور أكثر، ظلت على حالها أكثر. كان الإسلام في القرون الوسطى منقسمًا بين الأصوليين المتدينين والمتشككين العقلانيين، بالضبط كما هو حال الإسلام اليوم. كان الإنسانيون العلمانيون في القرن العشرين مقتنعين أن الدين سوف يتلاشى قريبًا مع الجهل والفقر. لكن الدين لن يتلاشى في أي وقت قريب. كان الفارابي من رواد إقامة طريق وسطي بين الأصولية الدينية والإنسانية العلمانية.

إنسانيته الإسلامية مهدت الطريق للإنسانية اليهودية اللاحقة عند موسى بن ميمون والإنسانية المسيحية عند توما الأكويني. كل من هؤلاء الفلاسفة جادل بطريقة مختلفة أن الأديان يجب إصلاحها في ضوء العقل، والعقل يجب أن يحيا في نور الدين. لقد شهدنا، منذ العصور الوسطى وحتى الآن، كمًّا هائلًا من العنف السياسي على يد أصوليين متدينين وعلى يد فاشيين وشيوعيين علمانيين. لكن الفارابي وابن ميمون والأكويني آمنوا جميعًا أنّ التديُّن الإنساني يوفّر الأساسَ الأفضل لسياسة معتدلة لائقة. والتاريخ لم يثبت خطأهم حتى الآن.

6

ابـن ميمون: المُشرّع

موسى بن ميمون، الحاخام الذي عاش في فاس المغربية في بدايات ستينيات القرن الثاني عشر، واجه معضلة رهيبة. الحكام الموحدون[1] الجدد في جنوبي إسبانيا وشمالي إفريقيا كانوا يخيّرون جميع المسيحيين واليهود بين اعتناق الإسلام والموت. طبقًا لأحد مؤرِّخي هذا الزمن، زيَّفَ ابن ميمون اعتناقه للإسلام، وردد الدعوات ودرس القرآن وارتاد المساجد. وبعدما بلغ القاهرة آمنًا، حيث لا جُناحَ على اليهود، كتب الحاخام ابن ميمون خطابًا ينصح فيه إخوانه اليهود الذين لا يزالون يعانون الاضطهاد في المغرب. اختار بعض اليهود الاستشهاد كيلا يتخلوا عن إيمانهم، لكن الكثيرين غيرهم اختاروا اعتناق الإسلام، بإخلاص أو من دونه. لقد حَاجَّ ابنُ ميمون أنّ الاستشهاد غير ضروري، حتى لو كان في بعض الأحيان محمودًا. وأكد أنّ بوسع المرء تلبية متطلبات القوانين الإسلامية مع إضمار اليهودية. لكنّه أصرّ مع ذلك أنّه حتى بعد «اعتناق» الإسلام، على اليهود مغادرة بيوتهم والارتحال

(1) الدولة الموحّدية: دولة أسسها «محمد بن تومرت» في المغرب والأندلس بين 1121م و1269م، ادّعى أنه المهدي المنتظر. [المترجم]

إلى حيث يُتقبَّلُ اليهود، ولن يتخلّى اللّه عنهم. لا أحد يستطيع اتهام ابن ميمون بالنفاق، فكلماته وأفعاله متّسقة كل الاتساق.

موسى بن ميمون، الذي سُمّي على اسم المشرّع اليهودي الأوّل العظيم، يُبجَّل اليوم باعتباره أعظم الفلاسفة والفقهاء اليهود. لكنه طمح إلى ما هو أكثر، فقد سعى إلى نبذ التراث القانوني اليهودي برمّته وإحلال نظامه الخاص بدلًا منه، وبهذا سوف يصبح موسى الثاني. طموحه هذا حدا باليهود التقليديين في أوروبا إلى حظر كتاباته وحرق كتبه.

وُلد موسى بن ميمون عام 1138 في قرطبة الإسبانية، أضخم وأغنى المدن الأوروبية آنذاك، ومركز التعليم الإسلامي واليهودي. قرنان من الحكم الإسلامي المستنير والمتسامح هناك خلقا ملتقىً للتبادل العلمي والفني بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. استوعب موسى الصبيُّ بسرعة الفقهَ اليهودي والفلسفة الإسلامية، بحكم كونه ابنًا لعالم شهير، وتلقّى على يد والدِه التوراة. لكنه عندما بلغ العاشرة دمّر الحكام الموحدون الجدد يوتوبيّته الإسبانية، وقمعوا المسيحية واليهودية. قضت عائلة موسى الأعوام الثمانية عشر اللاحقة في الفرار من مدينة إلى مدينة داخل الأندلس، ثم من بلد إلى بلد في شمالي إفريقيا، قبل أن تستقرّ في القاهرة حيث مات والده. لم يستمتع ابن ميمون مجددًا بعد مغادرة قرطبة برفقة مجتمع مماثل من الأقران المثقفين. وظلّ يشير إلى نفسه بالقرطبيّ، حتى بعدما عاش سعيدًا ثلاثين عامًا في القاهرة، حيث أصبح في النهاية طبيبَ القصر للسلطان صلاح الدين.

الأمر الملفت ليس قلّة عدد الفلاسفة اليهود السياسيّين، بل وجود أيٍّ منهم أصلًا. إن الفلسفة السياسية في نهاية الأمر هي الدراسة العملية

لفن الحكم، وفي المقابل كان اليهود أكثرَ التاريخ قومًا بلا وطن يحكمُهم الغرباء. لهذا السبب كان أغلب الفكر السياسي اليهودي يُعنَى بالسياسة الداخلية لليهود؛ كيف تحافظ على مجتمعات محلية وكيف ترعى هوية وطنية داخل دول غير يهودية. ربما لم تكن لليهود مجتمعاتهم السياسية الخاصة، لكنهم كان عندهم قانونهم ومحاكمهم وسلطاتهم الخاصة.

لذلك كان موسى بن ميمون النموذج الأمثل للقائد السياسي اليهودي. بعد وصوله إلى القاهرة بوقت قصير، أمسى على رأس المجتمع اليهودي في مصر بأكملها، مسؤولًا عن إدارة الحياة اليهودية، وعن الحفاظ على علاقات وثيقة مع المجتمعات اليهودية الأخرى أيضًا، خاصة في بلاد الشام. صحيح أن ابن ميمون لم يمارس سيادة سياسية كاملة قط؛ لم يقدْ جيشًا أو أسطولًا أو يحكم دولة. لكنه جمع الضرائب ونظَّم سُبل إعانة الفقراء وأصلح الطقوس الدينية وترأس محكمة استئناف لحل النزاعات، ليس بين يهود مصر وحدهم ولكن بين يهود بلاد الشام أيضًا. ورغم أنه خدم سنوات قليلة فقط في منصبه، اكتسب خبرة سياسية أكثر من معظم الفلاسفة البارزين.

مثل الفارابي قبله وتوما الأكويني بعده، حاول ابن ميمون أن يسلك مسلكًا وسطًا بين الأصولية الدينية والشك العقلاني. يمكن اعتباره عن حقّ جسرًا بين الأفلاطونية الجديدة الإسلامية عند الفارابي والأرسطية الجديدة المسيحية عند توما الأكويني. قيل عنه إنّ قلبه كان في القدس (مسقط رأس معتقداته) وعقله في أثينا (مسقط رأس فلسفته). واُتِّهم بالطبع باستخدام أرسطو لتقويض اليهودية واستخدام اليهودية لتقويض أرسطو. لا يزال الدارسون يختلفون حول أين كانت ولاءاته الحقيقية. بيد أنّ ابن ميمون نفسه لم يرَ أي تعارض عميق، فقد أصر أن اليهودية كانت

بالفعل أرسطية ضمنيًّا، وأن أرسطو كان ضمنيًّا يهوديًّا، فقد جادل أرسطو بأن ذروة التفوق البشري هي الحب العقلي للّه، وهذا، بحسب ابن ميمون، جوهر الشريعة اليهودية أيضًا.

ابن ميمون، حاذيًا حذو أوغسطين وممهدًا للأكويني، يؤكد أن الإيمان بالكتاب المقدس يتضمن السعي إلى الفهم العقلاني. يميل الإيمان بالرب إلى إثارة أسئلة فلسفية مثل «مَن الرب؟» و«ما دام عظيمًا وطيبًا إلى هذا الحد، فلماذا يوجد كل هذا الشر؟». لطالما انخرطت القناعات التوراتية في مثل هذا التأمل الذاتي النقدي. لقد كان الأنبياء العبرانيون فلاسفةً محتملين، وأخضعوا الشريعة الكتابية ووعودها إلى نقد وتحليل لاذعَين. الإرث التفسيري اليهودي للشريعة الكتابية بأكمله يسعى إلى كشف المبادئ الأخلاقية العامة التي تحرك الأحكام الكتابية الخاصة. لذا، ينفي موسى بن ميمون أن تكون الفلسفة اليونانية أجنبية عن التقاليد اليهودية.

يسعى الإيمان إلى الفهم، وذروة الفهم البشري عند ابن ميمون كانت أرسطو. أرسطو يؤكد أن الرب فكرٌ مجرَّد، بلا صفات مادّية، بل وحتى بلا مشاعر، ووفقًا لابن ميمون هكذا هو الربّ التوراتي أيضًا، الذي يُعِدُّ كلَّ التمثيلات المرئية للإله وثنيةً صريحة. لكن إذا كان الربّ التوراتي فكرًا نقيًّا، فلماذا لا ينفك الكتاب المقدَّس يصف الرب بصفات بشرية، مثل أن يكون له ذراع يمنى وعرش وأنه مليء بالغضب؟ يفتقر أكثر الناس بحسب ابن ميمون إلى السعة العقلية اللازمة لفهم الحقيقة الإلهية، لذلك يتخيلون اللّه بسمات بشرية. يؤكد ابن ميمون، مثل أرسطو، أن الفضيلة بحد ذاتها هي ثوابها والرذيلة بحد ذاتها عقابها، لكنه يقول إنّ أكثر الناس لن يتحرّوا الفضيلة أو يجانبوا الرذيلة إلّا خوفًا من غضب اللّه، حتى مع أنّ اللّه، في

نظره، بلا مشاعر على الإطلاق. لم يُعرَفُ ابن ميمون بروح الدعابة، لكنه لاحظ أنّنا إنْ وصفنا الربّ بالغضب، فنحن نخاطر بإثارة غضبه.

بعض الدارسين يجادلون أنّ ابن ميمون كان يهوديًّا بحتًا في شرحه للعقيدة وأرسطيًّا بحتًا في فلسفته. لكن تسهل رؤية أنه كان أرسطيًّا في فقهه ويهوديًّا في فلسفته. أرسطو اعتبر بعض القوانين طبيعية، أي عقلانية في كل مكان، مثل «أكرِمْ والدَيك» أو «سدِّدْ ديونك»، لكن بعضها الآخر لا يزيد عن التقاليد المحلية ويختلف من بلد إلى آخر، مثل: ما الحيوان المناسب لتقديمه قربانًا للآلهة؟ يستخدم ابن ميمون هذه الأفكار الأرسطية لتحليل القوانين اليهودية، فيقول إنّ بعضها طبيعي أو عقلاني (مثل تحريم القتل والسرقة)، وبعضها تقاليد بحتة، مثل القوانين التي تحدد نوع وعدد حيوانات الأضحية. يدّعي أرسطو أننا بوسعنا فهم الهدف العقلاني للقوانين الطبيعية، لكن لا يسعنا هذا دائمًا مع القوانين التقليدية. ابن ميمون يوافقه، ويؤكد أننا يمكننا تمييز الغرض العقلاني من العديد من القوانين التوراتية، مثل تحريم القتل والسرقة، لكننا لن نفهم أبدًا مبرّرات بعض القوانين الكتابية الأخرى، مثل تحريم خلط اللّبن واللّحم، أو الكتّان والصوف. باختصار، نحن نطيع القوانين الطبيعية في الكتاب المقدَّس لأنّ العقل يأمر بها والرب أيضًا، بينما نطيع القوانين التقليدية فيه فقط لأنّ الربّ أمرَ بها. وفقًا لموسى بن ميمون، يبدو أن أرسطو دليلٌ ممتاز لفهم الشريعة اليهودية.

ومثلما يستخدم ابن ميمون أرسطو لمراجعة اليهودية التقليدية، يستخدم أيضًا العقيدة اليهودية لمراجعة أرسطو. كل الفضائل الحقيقية عند أرسطو تعتبر وسطًا بين الإفراط والنقص؛ فهو مثلًا يؤكِّد أنّ فضيلة الثقة في النفس تُعَدُّ وسطًا بين رذيلة الغرور (إفراط الثقة في النفس)

والتصاغر (النقص فيها). غير أنّ ابن ميمون يؤكّد، طبقًا للكتاب المقدَّس، أنّه لا يوجد حدٌّ أقصى لتواضع المرء، وأنّ أيَّ درجةٍ من الكِبْر تُعَدُّ إنكارًا لله. الكتاب المقدَّس بذلك «يُعلِّم» أرسطو أنّ بعض الفضائل ليست وسطًا بين شطَطَين. والأكثر جدلًا أنّ ابن ميمون يرفضُ حجّة أرسطو بأنّ العالَم سرمديّ، ويصر على أن العقل وحده لا يكفي لإثبات إنْ كان العالَم أزليًّا أم مخلوقًا. استخدم ابن ميمون في هذه الأمور وغيرها نورَ العقيدة لمراجعة حجج الفلاسفة، مثلما استخدم الفلسفةَ لمراجعة العقيدة.

ميّز أرسطو بين كمال الفيلسوف العقلي وكمال رَجُل الدّولة الأخلاقي. ثمّ جاء الفارابي وأصرَّ أنّ النبيَّ الحقيقي يحقّق كلًّا من الكمال العقليّ والأخلاقي، ممّا يجعله أسمى مِن الفيلسوف ورجل الدَّولة، وقال إنّ النبيَّ يجمع بين الكمال العقلي للفيلسوف والكمال الخيالي للشاعر، لأنّ النبيّ يجب أنْ يكون قادرًا على تجسيد الحقائق المجرَّدة بلغةٍ حيّة جذّابة لتصل إلى جميع أنواع الناس.

طوَّر ابن ميمون نظريّة الفارابي عن النبيّ مفرّقًا أيضًا بين الكمال العقليّ والكمال الخياليّ. الكمال العقليُّ وحدَه ينتج الفيلسوف، والكمال الخيالي وحده ينتج رجل الدولة، أمّا النبي فهو الوَحيد الذي يجمع بين الكمال العقلي للفيلسوف والكمال الخيالي لرجل الدولة. بمعنى آخر، النبي وحده مؤهَّل ليكون ملكًا فيلسوفًا، ممّا يجعل النبي موسى حاكمًا أفلاطونيًّا حقيقيًّا. مثل الفارابي، يجادل ابن ميمون بأن النبي ليس شخصًا منحه اللّٰه قدرات إعجازية على نحو اعتباطي، وإنما هو شخص جعل نفسه إلهيًّا من خلال إكمال فضيلته العقلية والأخلاقية. المعجزة ستكون أن ينكر اللّٰه الوحي الإلهي على مثل هذا الشخص. لكن بينما يقارن الفارابي

محمَّداً بموسى والمسيح باعتبارهم أنبياء حقًا، يصر ابن ميمون أن موسى وحده هو النبي والمشرِّع الأسمى.

جُمِعَت خلاصةُ قرونٍ من التعليقات على شريعة موسى في مجموعة كتب تُدعى التّلمود، تحوي تلك الكتب مناظرات الحاخامات وتصويتهم وقراراتهم بشأن كيفية تطبيق الشريعة على حالات بعينها. موسى بن ميمون عمد عن جرأة (أو عن غرور) إلى تنظيم هذه الكتلة الواسعة مترامية الأطراف من المواد القانونية في تصنيف منطقي صارم وفقًا لمبادئ عامة. لم يحاول أحد قبله ولا بعده أن ينظم الشريعة اليهودية بأكملها مثله. إنجاز ابن ميمون «مشناه توراه» بأجزائه الأربعة عشر، لا يمكن مقارنته سوى بتدوين الإمبراطور جستنيان القانون الروماني القديم أو تدوين نابليون القانون الفرنسي الحديث، وهاتان المأثرتان تطلّبتا جهدَ عشرات الفقهاء.

قوانين جستنيان ونابليون فُرِضَتْ رسميًّا بغرض إلغاء واستبدال كلّ القوانين والتشريعات والقرارات القضائية والتعليقات السابقة. لكن ابن ميمون افتقر للسلطة المطلوبة لفرض قانونه على المجتمع اليهودي، لهذا يقدَّم تلخيصه نفسه على أنه مجرَّد موجز أو ملخَّص منطقي للشريعة اليهودية. غير أنّ العديد من الفقهاء اليهود، حينها والآن، يستريبون في أنّ ابن ميمون كان يريد من عمله أن يلغي ويستبدل التقاليد التلمودية كلّها، ما يجعله موسى الجديد، المشرّع اليهودي الثاني العظيم. في الواقع عنوان عمله «مشناه توراه» يعني تكرار جديد لشريعة موسى.

قارنَ الكاتب السياسي مكيافيلي بين مؤسِّسي النظام السياسي ومصلحيه اللاحقين، وأطلق على اللاحقين «المؤسسين الجدد». يمكننا استخدام هذا التمييز في التاريخ الأمريكي لمقارنة الآباء المؤسسين للنظام

الأمريكي بأبراهام لنكولن، الذي أصلح جذريًّا الولايات المتحدة وأسسها من جديد على مبادئ المساواة العرقية والحكومة الوطنية القوية. وفقًا لمكيافيلي، يُصلح المؤسس الجديد النظام من خلال إعادته إلى مبادئه الأصلية، كما ادعى لنكولن أنه يفعل بإعادة الولايات المتحدة إلى مبدأ «خُلِقَ الناسُ جميعًا سواسية».

بالمثل، إذا كان موسى هو مؤسّس مجتمع إسرائيل القديمة السياسي، فإن موسى بن ميمون كان يطمح أن يصبح مؤسسها الجديد. فمثلًا أدان ابن ميمون بشدة عبادة التمثيلات البشرية للرب مثلما قمع موسى عبادة العجل الذهبي بين بني إسرائيل بحسم، وسعى موسى التوراتي إلى تنقية ديانة بني إسرائيل بقانون جديد، تمامًا كما فعل ابن ميمون، موسى الثاني. مع أن ابن ميمون لم يقدر على إلغاء التقاليد التلمودية، إلّا أنّ قانونَه غَيّرَ إلى الأبد طريقة تفسير وتطبيق الشريعة اليهودية، ومع أنه لم يقدر على تنقية التقوى الشعبية اليهودية من صورها التوراتية، إلا أنه فتح الباب أمام نقدٍ فلسفي جذريّ للدين الكتابي ونقدٍ كتابيٍّ جذريّ للفلسفة.

واليوم، تجد دولة إسرائيل نفسها منقسمةً بعمق بين إنسانيين علمانيين وأصوليين متدينين، بين من يسعون إلى الحقيقة بالعلم والفلسفة وبين من يسعون إليها بالشريعة التوراتية. موسى بن ميمون، بصفته حاخامًا مبجَّلًا وفيلسوفًا عظيمًا، سعى إلى الحقيقة من خلال نور العقل الطبيعي ونور الوحي جنبًا إلى جنب. وبينما تجد إسرائيل نفسها أيضًا في صراع مع جيرانها المسلمين، كان ابن ميمون قد بنى الجسور بينه وبين المسلمين، بحكم كونه مفكرًا يهوديًّا كتب أعماله الفلسفية باللغة العربية. تميز عمل ابن ميمون بالحوار المحترم العابر للتقاليد والمعتقدات، ما يعطي أملًا حتى في أكثر النزاعات تعقيدًا.

7

توما الأكويني: المُوَفِّق

في عام 1244، عندما كان توما الأكويني يبلغ من العمر 19 عامًا، قرر أن ينضم إلى الرهبنة الدومينيكية التي تأسست حديثًا. صُدم زملاؤه وأساتذته في نابولي عند رؤيتهم النبيل الشاب يتخذ هيئة الراهب الفقير. كان القديس دومينيك قد أسس رهبنته لنشر الإنجيل ومحاربة الهرطقة، ولهذا السبب كانت الرهبنة الدومينيكية في طليعة الحياة الفكرية خلال القرن الثالث عشر. عارضت والدة توما بشدة اختيار ابنها المهني وأصرت أن يتولى واجباته كما يليق بسيد مالك لممتلكات كبيرة. إخوته، الذين كانوا فرسانًا في خدمة الإمبراطور الروماني المقدس، اختطفوه وسجنوه في قلعة العائلة في مدينة روكاسيكا الإيطالية نحو عامين، أملًا في إجباره على تغيير رأيه. حتى أنهم أرسلوا إلى زنزانته فتيات لزعزعة عفته. وأجمعت المصادر كلها أن تفاني توما الشاب لندائه الديني لم يتزعزع، وفي النهاية استسلمت عائلته.

كانت القراءة في الفلسفة واللاهوت مسموحة للأكويني خلال إقامته الجبرية المنزلية، واستأنف دراسته الرسمية في باريس الفرنسية وكولونيا الألمانية. ولاحقًا، بعدما صار فيلسوفًا ولاهوتيًّا بارزًا، أصبح مستشارًا

لملك فرنسا لويس التاسع ولعدة باباوات. حَاجَّ الأكويني في تحفته الفلسفية «الخلاصة اللاهوتية» أنّ سلطة الوالدين على الأبناء ينبغي أن تكون محدودة، وقالَ إنّ ليس للأهل حقٌّ في الاعتراض على قرار ابن ناضج في الزواج أو الانضمام إلى جماعة دينية.

كثيرًا ما يُشار إلى العصور الوسطى على أنها «عصر السلطة»، لكن لعل «عصر السلطات» وصف أدق لها، بما أن السلطات المتنازعة على الهيمنة تعددت. المصادر الرئيسة للسلطة الفكرية في القرن الثالث عشر كانت ترجع إلى أثينا والقدس. ورثت أوروبا القروسطية من أثينا العلم والفلسفة، خاصة أفلاطون وأرسطو، ومن القدس الإرث الديني الإنجيلي، خاصة المسيحي. كانت أعمال أرسطو قد بلغت لتوها غرب أوروبا في القرن الثاني عشر، برفقة تعليقات إسلامية ويهودية موسعة. عندما ذهب الأكويني الشاب إلى كولونيا للتتلمُذ على العالم والفيلسوف الأرسطي الرائد ألبرت الكبير Albert the Great، بدأ مشروعه الطويل الذي حاول فيه دمج علم وفلسفة أرسطو مع التعاليم الإنجيلية. في الواقع، أفضل تعريف للحضارة الغربية هو أنها مزيج من الفكر العبراني والفكر اليوناني.

المنافسة بين ادعاءات الفلسفة اليونانية والعقائد القدسية كانت محل نقاش محتدم في يهودية وإسلام ومسيحية القرون الوسطى. الأكويني، حاذيًا حذو الفارابي وموسى بن ميمون، حَاجَّ أنّ الرب هو كاتب كلٍّ من كتابي العقل والوحي. لذلك لا يمكن أن يتعارض ما نتعلّمُه بأدواتِ العلم من «كتاب الطبيعة» من حيث المبدأ مع ما نتعلمه بأدوات الإيمان من «الكتاب المقدس». إذا بدا أن ما يُعلّمه العلم يتعارض مع ما يُعلّمه الكتاب المقدس، فنحن ولا بدّ مخطئون بشأن إما ادعاءات العلم أو ادعاءات

الكتاب المقدس. كرّس توما الأكويني جلَّ حياته الفكرية من أجل إظهار أنّ الحقائق الموجودة في كتابات أرسطو متوافقة مع الحقائق الموجودة في الكتاب المقدَّس. مجهوداته من أجل توحيد أثينا والقدس خلقت موقفًا ثالثًا بين الإنسانية العلمانية والأصولية الدينية يسمَّى «الإنسانية المسيحية». المدرسية أو السكولاتية في القرن الثالث عشر سوف تكون إحدى تجليات الإنسانية المسيحية، وكذا سوف تكون النهضة الإيطالية.

رؤية توما الأكويني، أن الإيمان الإنجيلي والفلسفة اليونانية متوافقان، صاغها في شكل آلاف الحجج، تتراوح بين علوم الفيزياء والأحياء والأخلاق والنفس واللاهوت. مبدأه المرشد طوال الوقت كان «الإيمان لا يهاجم المنطق ولا يستبدله، بل يكمّله».

دعونا نلقي نظرة سريعة على كيفية تطبيق إنسانية توما الأكويني المسيحية في مجالات الأخلاق والقانون. اكتشف توما من الفلسفة اليونانية نظرية الفضائل الأخلاقية، وخاصة ما أسماه «الفضائل الطبيعية» مثل العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال. ومع أن كلمة «فضيلة» غير موجودة بالكتاب المقدس، فإن هذه القيم الأساسية مذكورة بالتأكيد، كما هي في كتابات جميع الحضارات البشرية. توصل الحكماء من مختلف الثقافات إلى أن المجتمع البشري يعتمد على اكتساب أعضائه لهذه الفضائل. لا يمكننا العيش معًا بسلام إلّا إذا مارس عددٌ كافٍ منّا هذه الفضائل، وستكون حياتنا الفردية أفضل إذا تصرّفنا بعدالة وحكمة وشجاعة واعتدال.

واكتشف الأكويني أيضًا أنّ بعض الفضائل حصريّة في الكتاب المقدَّس، مثل الإيمان والأمل والمحبة، وعَدَّ هذه الفضائل «متجاوزةً

للطبيعة»، لأنّها لا يمكن إدراكها بالعقل وحدَه، وتتطلّب الإيمان بالوحي الإنجيلي. اليوم، يجادل الإنسانيون العلمانيون بأننا نحتاج فقط إلى الفضائل الطبيعية لتحقيق حياة إنسانية جيدة، في حين يجادل الأصوليون الدينيون بأننا نحتاج فقط إلى الفضائل الكتابية المتجاوزة. يصرّ الأكويني على أننا بحاجة إليها جميعًا، فالإيمان والأمل والمحبة لا يغنون عن العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال، بل يكملونها. يمكن وصف المتعصب الديني بالتأكيد بأنه شخص يعتقد أننا لا نحتاج إلّا إلى الإيمان والأمل والمحبة كي نعيش، من دون العدالة، والحكمة، والشجاعة، والاعتدال. عدا أنّ الفضائل المتجاوزة وحدها عمياء، والفضائل الطبيعية وحدها متقشّفة وقاسية.

بالإضافة إلى أعمال أرسطو، اكتشفت أوروبا الغربية في نهاية القرن الحادي عشر قانون روما القديم، الذي دوَّنه الإمبراطور جستنيان في القرن السادس. أوّل جامعة تأسست في أوروبا، في بولونيا، تأسست خصّيصًا من أجل دراسة القانون الروماني (نعم، أول الجامعات الأوروبية في التاريخ كانت كليات قانون). وبدأ كلٌّ من الحكّام المدنيّين والباباوات في تطوير قوانين مستوحاة من نماذج من القانون الروماني. عدّ الأكويني القانون الروماني نموذجًا للقوانين البشرية العقلانية، وسعى إلى إظهار كيف يمكن توفيقه مع قانون الوحي السماوي. يرى الأكويني أنّ كلًّا من القوانين العقلانية والسماوية تنبع من قانون الرب الأبدي، ولمّا كنا نفتقر إلى إمكانية الوصول إلى قانون الرب الأبدي، فلن يسعنا فهمُه إلّا على نحو غير مباشر، من خلال أدوات قانون الوعي البشري الطبيعي وأدوات قانون السماء الإنجيلي. يقول الأكويني إنّ كل إنسان يمتلك ضميرًا فطريًّا يستطيع

التمييز بين الخير والشر. وفوق ذلك أوحى الرب بالعديد من الحقائق الأخلاقية الأساسية في شريعة موسى القديمة وشريعة المسيح اللاحقة. لماذا نحتاج إلى قانون الكتاب المقدس ما دمنا نمتلك ضمائر فطرية؟ لأن ضمائرنا ليست معصومة عن الخطأ؛ فقد تخطئ الحكم في مواضع بعينها، وقد تشوبها شوائب من ثقافاتنا. لذا يشرف القانون الإنجيلي على ضمائرنا. وفي المقابل تفسيرنا للقوانين السماوية قابل للخطأ أيضًا، ويتطلب إشرافًا من الضمير الطبيعي. وبذلك يوفر الرب للبشر دليلين مستقلين للأخلاق: الضمير الطبيعي والقانون الكتابي.

إن تعقيد الحياة البشرية يتطلب بالطبع إرشادات أدق مما يوفره الضمير أو الكتاب المقدس. يخبرنا الضمير أنّه لا بد من عقاب الجناة، لكننا نحتاج إلى مشرّعين بشر لتحديد الجرائم وعواقبها بالتفصيل. وضمائرنا تطالبنا بالحذر في القيادة، لكننا نحتاج إلى قوانين مرور محدَّدة. المنطق نفسه يخبرنا أن القوانين الكنسية البشرية مشتقة من مبادئ عامة موجودة في الإنجيل، فمثلًا يخبرنا الإنجيل «وأما اليوم السابع ففيه سبتٌ للرب»، بينما يقدم القانون الكنسي البشري أوامر أدق تطلب منا حضور القداس أيام الأحد.

يقول الأكويني إن المشرّع للبشرية عليه استخدام حكمته العملية لتحديد المبادئ العامة للقانون الطبيعي (الضمير) وتحويلها إلى قواعد قانونية مدنية بشرية محددة. ويضيف أن كل قانون بشري يستمد قوته الأخلاقية من اشتقاقه من المبادئ الصحيحة للأخلاق في قانون الضمير الطبيعي. ولأن القوانين البشرية السليمة يمكن تتبعها إلى المبادئ الأخلاقية الأساسية، فضمائرنا تلزمنا بإطاعة القانون البشري. أما القوانين

المجحفة، فهي قوانين تنتهك مبادئ الأخلاق. مثل هذه القوانين تفقد قوتها الأخلاقية.

في رسالته الشهيرة من سجن برمنجهام، استشهد القس مارتن لوثر كنغ جونيور بتوما الأكويني لتبرير عصيانه المدني: «مثلما يقول القديس توما الأكويني: القانون الظالم هو قانون بشري ليس متجذرًا في القانونين الأبدي والطبيعي». جادل كنغ أن القوانين البشرية التي تفرض التبعية العرقية تنتهك الكرامة الإنسانية وبالتالي تتعارض مع القانون الطبيعي.

ملحمة دانتي Dante الشعرية في القرن الرابع عشر «الكوميديا الإلهيّة» تأثرت بأعمال الأكويني، ويمكن رؤيتها كتمثيل درامي للإنسانية المسيحية. يقود دانتي عبر أهوال الجحيم والمطهر في قصيدته الشاعرُ الروماني القديم فيرجيل Virgil، الذي يُعدّ رمزًا للعقل الطبيعي. يقودُ فيرجيلُ دانتي إلى أبواب الجنة، لكنّ هذه لا يمكن دخولها إلا بصحبة مرشد يرمز إلى الفضيلة المسيحية، وتقوم بهذا الدور امرأةٌ تدعى بياتريس. العقل الطبيعي لا غنى عنه ويقودنا طويلًا في رحلتنا الإنسانية، ولكن الخطوة النهائية نحو الحياة الأبدية تتطلب الإيمان والأمل والمحبة. تكمل بياتريس ما أنجزه فيرجيل، تمامًا كما تكمل القدس ما حققته أثينا.

مسيحية الأكويني الإنسانية مهمّة إلى أقصى حد في زمننا هذا، خاصة عند النظر إلى المعارك المحتدمة بين الإنسانيين العلمانيين والأصوليين الدينيين. يدعي العديد من المسيحيين، خاصة في الولايات المتحدة، أن نظرية داروين في التطور لا تتوافق مع رواية الخلق في سفر التكوين. الأكويني يشير إلى أن قصة خلق الرب للكون في ستة أيام الإنجيلية لا معنى لها إذا قُرئت حرفيًّا، لأن الشمس لم تُخلق حتى اليوم الرابع. لذا،

لا يمكن أن يكون «اليوم» الكتابي هو ما نعنيه الآن بكلمة يوم. لن تتناقض الكتابات المقدسة مع العلم إذا فُسّرت تفسيرًا صحيحًا. في الوقت نفسه، يدعي العديد من الإنسانيين العلمانيين اليوم أن العلم الحديث أثبت عدم وجود اللّه. كيف يمكن ذلك في حين لا يمكن للعلم إلا معالجة الأسئلة التجريبية، التي تخضع للملاحظة أو التجربة؟ من الواضح إذن أنّه حتى العلم يمكن أن يخطئ تفسيرَه حتى العلماء. يظلّ توما الأكويني واثقًا من أنّ الإيمان والعقل، الدين والعلم، لا يمكن أن يتعارضا إلا نتيجةً لسوء الفهم البشري، حتى رغم مناوشاتهما المريرة عبر القرون. إنّ الرب لن يعلمنا شيئًا في كتاب الطبيعة، ثم يناقضه في الكتاب المقدَّس.

المُحْدَثون

8

نيكولو مكيافيلي: الوطني

قبل خمسة قرون، في أوج عصر النهضة الإيطالية، جلس موظف مدني سابق عاطل في مكتبه بمزرعته المتواضعة في قرية سانت أندريا الصغيرة جنوب فلورنسا، وسكبَ كلَّ ما يعرفُه عن فن الحكم في كتيّب طويل. كان يأمل أنه حال تقديمه كتيبه هذا هدية لحاكم المدينة الجديد، سيستعيد وظيفته القديمة التي شغف بها حبًّا. غير أن الأمير الجديد غير المكترث بتأملاتِ بيروقراطيٍّ منسيّ سابقٍ في صنعة الحكم نحّى الهدية جانبًا بفظاظة. نُشر الكتيب في النهاية بعد أعوام خمسة من موت نيكولو مكيافيلي، تحت عنوان «الأمير». عمل مكيافيلي بلا كلل وبكل إخلاص لمصلحة فلورنسا مسقط رأسه لمدة 14 عامًا، دبلوماسيًّا ومسؤولًا عامًّا، مسافرًا باستمرار نيابة عن فلورنسا إلى محاكم ومجالس أوروبا حيث التقى بالباباوات والأمراء والحكّام. غير أن هذا لم يشفع له عند آل ميديتشي Medici، الذين أطاحوا بالجمهورية الفلورنسية التي خدمها مكيافيلي بوفاء شديد، وفصلوه فورًا، واعتقلوه وعذبوه ونفوه. تعذيب مكيافيلي كان ست وقعات على طريقة السترابادو Strappado (حيث تُعلق الضحية فوق الأرض، ذراعاها مقيدتان خلف ظهرها، وتشدّها رافعة إلى أعلى حتى تنخلع كتفاها، ثم تُترك لتقع

على الأرض)، لكنه تحمل التعذيب بشكل مذهل، حتى أنه كتب عنه لاحقًا قصائد مازحة. بالكاد أفلت مكيافيلي من الإعدام، بفضل البابا المنتخب حديثًا عمِّ حاكم فلورنسا الجديد، الذي أصدر عفوًا عامًّا عن مكيافيلي. لم يضمر مكيافيلي الضغائن، فالتعذيب كان جزءًا من لعبة السياسة في عصر النهضة، وسينصح هو نفسُه بما هو أسوأ في كتاب الأمير. لكن نبذه من الحياة السياسية الحيوية التي خلبت لبَّه ونفيه من المدينة التي أحبها «أكثر مما أحببت نفسي» كانا أكثر مما يسعه تحمله. كم افتقد الإثارة والمخاطر والتحفيز المستمر في حياة المدينة، وكم ضجر من رتابة الحياة الريفية. قضى أيامه في القراءة والكتابة لدرء الملل، ومطاردة الطيور ولعب الطاولة مع صاحب الحانة المحلي لإلهاء نفسه عن سأم الحياة الريفية.

رغم قرب مكيافيلي المضني من قصر فيكيو Vecchio، مركز الحكومة الفلورنسية حيث كان يعمل حتى وقت قريب، كان يعيش كما لو أنه على الجانب المظلم من القمر. وكان كما اعترف لابن أخيه، رغم عافية جسده، «سقيمًا بكل الطرق الأخرى» لانفصاله عن معشوقته فلورنسا. واشتكى لصديقٍ أنه «يتعفن» في المنفى. ومع ذلك رفض عرضًا سخيًّا براتب 200 دوكية ذهبية للعمل مستشارًا لنبيل روماني ثري قوي، فوطنيته الفلورنسية الشديدة أبت عليه أن يخدم إلا مدينته الأم. ولّت أيام مجد مكيافيلي بلا رجعة، فحتى مع استعادته بعضًا من اعتباره قرب نهاية حياته، كان دوره صغير جدًّا. تقول الأسطورة الشعبية الشائعة إن مكيافيلي حلم على فراش موته بأنه اختار البقاء في الجحيم كي يناقش السياسة مع المفكرين والحكام الكلاسيكيين العظام، على أن يعاني من الملل الأبدي في الجنة مع الطيبين العادلين.

لم يكن مكيافيلي فيلسوفًا بالمعنى الضيق للكلمة، بل ولم يكن حتى مفكرًا منهجيًّا على نحو خاص. كتاب الأمير، الذي كُتب على عجل في 1513، لم يكن أطروحة فلسفية صارمة، ما يفسّر ربما شعبيتَه المستمرة. عدا أنه حظي بمكانة رفيعة دائمة في قائمة أعظم الأعمال في تاريخ الفكر السياسي، نظرًا لعمق تحليلاته لطبيعة الحياة السياسية بشكل عام وجرأة وأصالة آراء مؤلفه المدهشة.

الصورة الشائعة لمكيافيلي، الذي صار بين قلة من الكتاب تحولت أسماؤهم إلى صفات، هي صورة مفكّر واقعيٍّ قاسٍ، يشير على الحكام بتنحية الأخلاق جانبًا في خضم سعيهم عديم الرحمة إلى السلطة السياسية. هذه الرؤية ليست بلا أساس في كتاب «الأمير»، الذي يبرِّر القتلَ والخداع والحرب باعتبارها وسائل مشروعة تُمكِّنُ الحكّامَ من الحفاظ على قبضتهم على السلطة وتحقيق المجد. أدان مكيافيلي الطغاة الذين حازوا السلطة، لكن دام حكمهم قليلًا وتوحَّش كثيرًا، بينما أشاد بتلك الفئة النادرة من رجال الدولة الذين أسسوا دولًا وإمبراطوريات دائمة، وبالتالي حققوا المجد. لكن، بالنسبة له، السلطة حتى ولو بلا مجد أفضلُ بكثير من الشكل السياسي الأكثر شيوعًا في التاريخ: الفشل. فالتاريخ يطفح بالساسة ورجال الدولة والحكام الفاشلين، الذين خسروا سلطانهم إما لأنهم لم يفهموا الطبيعة القاسية للحياة السياسية أو لأنهم ما كانوا مستعدين أو غير قادرين على التصرف بناءً عليها.

على عكس أفلاطون أو أوغسطين، لم يقدم مكيافيلي إلى قرّائه «جمهورية متخيَّلة»، بل هو يخبرنا بالحقائق القاسية عن الممارسات الفعلية للسياسة، بعدما خبرها عن كثب. في الواقع شهد أفلاطون وأرسطو

وأوغسطين السياسة عن كثب أيضًا، وفهموا واقعها الوحشي. في أطروحة أرسطو عن السياسة سرد الطرق التي يحافظ بها الطغاة على السلطة، وهي قائمة تشمل جميع توصيات مكيافيلي. لكن الفارق هو أن القدماء اعتقدوا أن القسوة وانعدام الأخلاق سمات تدمّر صاحبها، في حين اعتقد مكيافيلي أنها قد تكون واقية له. بالنسبة لمكيافيلي، الافتقار إلى القسوة الكافية طريق مؤكَّد لهزيمة سياسيّة حتميّة، ما يعدّ في إيطاليا طريقًا للموت المبكر أيضًا. لم يعش مكيافيلي في أوج النهضة الإيطالية فقط، بل شهد الحياة السياسية القاسية عن كثب أيضًا. كانت النهضة زمن الثقافة الرفيعة والسياسة الوضيعة، زمن ميكيلانجيلو Michelangelo وسيزاري بورجيا Cesare Borgia[1]. ما كان صادمًا في «الأمير» حينها هو الصراحة الوقحة التي دعا بها مكيافيلي إلى وسائل مثل القضاء على عائلة الحاكم بأكملها، وليس الوسائل نفسها التي كانت شائعة في السياسة عندئذٍ.

غير أن مكيافيلي لم يدَّعِ ببساطة أنَّ السياسة الناجحة تتطلّب تنحية الأخلاق جانبًا، ولو على مضض. وإنما في عالم السياسة الوحشي، على الحكام أن يختاروا عادةً بين شرَّين، لا بين خيرَين أو خير وشرّ. اختيار الشر الأقل في تلك الظروف المأساوية يعدّ الفعل الأخلاقي السليم، مهما كان هذا الاختيار قاسيًا منفّرًا. هذه المعضلة السياسية الكلاسيكية تُدعى الآن معضلة «الأيدي القذرة»، والتي فيها يواجه السياسيّون مواقفَ جميعُ

(1) ميكيلانجيلو أو مايكل أنجلو (1475 ـ 1564) هو الرسام والنحات والمهندس والشاعر الإيطالي الشهير، أما سيزاري بورجيا (1475 ـ 1507) فكان مغامرًا وسياسيًّا ورجلَ دين إيطالي، عُرف عنه ممارسة ألاعيب سياسية ملتوية وسعي وحشي نحو السلطة حدّ أن البعض يعدّه مصدر إلهام مكيافيلي لكتابة «الأمير». [المترجم]

الخيارات المتاحة فيها مستهجَنة أخلاقيًّا، لكن ليس بالقدر نفسه. في كتابه «نقاشات حول ليفي Discourses on Livy»، الذي كتبه بعد الأمير بقليل، يوضح هذه المعضلة وموقفه منها باختصار في قوله: «لو كانت أفعاله تعذله، فمآلاتها تعذره». الحاكم القوي الواقعي عند مكيافيلي، المستعد لارتكاب أفعال شريرة (كالخداع والتعذيب والقتل) بغية منع شرور أعظم، قد يستحق آيات التقدير والاحترام. كان مكيافيلي عواقبيًّا أخلاقيًّا، مؤمنًا بأن الغاية تبرر الوسيلة، وليس شخصًا منافيًا للأخلاق أو غير مؤمنٍ بها كما يُشاع عنه. دعا مكيافيلي إلى إعادة تعريف الأخلاق حسب الغايات التي تعززها، بدلًا من تنحيتها جانبًا لتحقيق الأهداف السياسية. فإن التحفظ على الوسائل في السياسة، يكون عادة خطرًا على الغايات، وهي كل ما يهم بالنسبة لمكيافيلي.

تجلّت تلك الحقيقة لمكيافيلي عند زيارته إلى بلدة بستويا في توسكاني، والتي كانت حينها مستعمرة فلورنسية، ويحكي تفاصيل تلك الزيارة في كتاب الأمير. البلدة كانت ممزقة بين عائلتين متنافستين، وعلى شفير حرب أهلية، ولذلك أرسل الفلورنسيّون مكيافيلي للتوسط بينهما. لكنه عندما كتب إلى فلورنسا أنّ الأمور تفاقمت بغير رجعة وعلى فلورنسا التدخل بقوة، وبدموية لو تطلّب الأمر، تجاهل الفلورنسيون النصيحة، خوفًا من أن يوصموا بالقسوة. ولم يمضِ الكثير قبل أن تتحقّق مخاوف مكيافيلي وعمّت الفوضى بستويا، وتسبب ذلك في عنف ودمار أكثر مما كان سيحدث لو كانت فلورنسا قد أخذت بنصيحته وتدخلت بحسم قبل هذا، ما كان سيعدّ الشر الأقل. ومثلما يقول الفيلسوف كاي نيلسن Kai Nielsen: «عندما يكون الاختيار بين شر وشر، سيكون من الحق دومًا

وليس من الخطأ أبدًا اختيار الشر الأقل». إن من الصواب الأخلاقي، بل ومن الواجب أحيانًا، ارتكاب أفعال جيدة في عواقبها رغم أنها بغيضة في ذاتها لأنها تمنع شرًّا أكبر. لهذا السبب، يطالب مكيافيلي الحكّام بتطبيق القسوة «المستخدمة جيّدًا» بحكمة لمنع قسوة أكبر. هذه القسوة الوقائية هي «شفقة الأمراء». السياسة المكيافيلية هي نوع من اقتصاد العنف، حيث يرتكب الأمراء الناجحون أفعالًا قاسية في الوقت المناسب وبالنسب المناسبة للحفاظ على دولهم، ولدرء شرور أكبر بالاستخدام الحكيم لشرور أقل.

أحد أهم ابتكارات مكيافيلي في الأمير، هو إعادة تعريفه لمفهوم الفضيلة، حيث يعادل الفضيلة بالصفات والمهارات اللازمة للنجاح السياسي، بما في ذلك القسوة والمكر والخداع، والاستعداد لارتكاب أفعال تعدّ شريرة بالمعايير التقليدية. المنظور الكلاسيكي للفضيلة كما رفضه مكيافيلي عبر عنه من قبل رجل الدولة الروماني القديم شيشرون، الذي كان كتابه «عن الواجب» يُنسَخ ويُقرَأ في عصر النهضة أكثر من أي عمل نثري لاتيني كلاسيكي آخر. جادل شيشرون أن الحاكم ينجح فقط عندما يكون طيّبًا أخلاقيًّا، أي من خلال التزامه بالفضائل الأساسية الأربعة: الحكمة والعدالة والاعتدال والشجاعة، بالإضافة إلى الأمانة. وفقًا لشيشرون، فإن الاعتقاد بأن المصلحة الذاتية أو النفعية تتعارض مع حسن الأخلاق ليس اعتقادًا خاطئًا فحسْب، بل وهو ضار بالحياة العامة والأخلاق. في أوروبا عصر النهضة، عززت المسيحية هذه الرؤية المثالية للسياسة بالعقاب الإلهي في الآخرة على الخطايا والظلم الذي يُرتكب في هذه الحياة، وزادت على الفضائل الأساسية الأربع الفضائل

اللاهوتية الثلاث: الإيمان، والأمل، والمحبة. لكن مكيافيلي اعتقد أن الرؤية الأخلاقية لشيشرون والمسيحية رؤية جامدة وغير واقعية، وتسببت في الواقع بأضرار أكثر مما منعت. في عالم السياسة غير المثالي المترع بالذئاب، سيكون الالتزام الساذج بهذا النوع من الأخلاق كارثيًّا. يقول مكيافيلي إن الناس «ناكرو الجميل، متقلبون وكذابون ومخادعون، يخافون الأذى ويتكالبون على الربح»، ومعاملتهم على هذا النحو واجبة.

السياسة المكيافيلية «رجولية»، حيث ينال أجرأ المقامرين أعظم الجوائز، أي أولئك الذين يقيمون أنظمة جديدة لا من يحافظون على سلطان الوضع القائم كما هو من دون تقديم أي شيء جديد قوي. يتخلى مكيافيلي عن فكرة العناية الإلهية المسيحية لصالح التصور الوثني القديم للقدر أو الحظ. الفضيلة بالنسبة له «ذكورية» والحظ «أنثوي». في الأمير، يصور الحظ بشكل سيِّئ السمعة مثل امرأة يجب على الرجل الشجاع أن «يخضعها» بقوة إذا أراد فرض إرادته على الأحداث. في حين أن التمثيل التقليدي للحظ كان أنثويًّا («ليدي فورتونا[1]»)، فقد كانت تُمثل عادة في هيئة امرأة مخادعة لطيفة. لكنها في يد مكيافيلي تصبح ربة متقلبة وشريرة تستمتع بإفشال خطط الرجال وقيادتهم إلى الفوضى والبؤس. بينما كانت المسيحية تعظ بالاستسلام لإرادة الرب، جادل ميكافيلي بأن الحاكم «الفاضل» يقدر أن يفرض إرادته على القدر ولو قليلًا من خلال كونه دمويًّا وجريئًا وحازمًا.

كان مكيافيلي من أول كتّاب الغرب الذين ذكروا صراحةً أن معضلة

(1) فورتونا Fortuna: ربة الحظ الرومانية القديمة. [المترجم]

الأيدي القذرة جزء حتمي من ممارسات السياسة اليومية، وقبلوا التداعيات الأخلاقية المزعجة لتلك الحقيقة الصعبة دون تردد. كان يؤمن أن من ينكر هذا من السياسيين ليس فقط غير واقعي، بل قد يؤدي بالمواطنين إلى شر أكبر وبؤس أكثر من الضروري. لا يزال من المفيد أن نضع هذا في اعتبارنا اليوم عندما تغرينا إدانة السياسيين على أفعال قد تكون خاطئة في عالم مثالي، والعالم المثالي لا يمكن أن يكون أبدًا عالم السياسة.

أحيانًا ما يكون لا مناص من ارتكاب شرٍّ لفعل الخير، مثلما في الحرب، والسياسة عند مكيافيلي نوع من الحرب. عدا أن ما حسبه مكيافيلي ضروريًّا في عالم جزّ الأعناق في زمن النهضة الإيطالي، لا ينطبق بسهولة على الديمقراطيات الحديثة والمجتمعات المفتوحة التي تتمتع بحكم القانون والصحافة الحرة، وهي أمور يمكن من خلالها مراجعة الحكومات والرقابة عليها وكشفها باستمرار. بالطبع، لا يزال السياسيون يمارسون الكذب والفساد والحروب، ولديهم من الفرص الكثير للتغطية على أفعالهم، لكن عواقب فعل ذلك زادت بشكل كبير منذ زمن مكيافيلي. هذه التغيرات جعلت بعض أجزاء كتاب الأمير بلا أهمية الآن، غير أن هذا ينطبق على كل الكتب السياسية بدرجة أو بأخرى، فلا يوجد منها كتاب تام الكمال. لكن ما لا ينطبق على كل تلك الكتب، أنها كلها لا تزال تحتفظ ببعض أفكار ونصائح مهمّة تصلح لكل السياقات، والأمير بلا شك من بين أفضل تلك الأعمال الاستثنائية.

9

توماس هوبز: الاستبدادي

الحدث الأهم في حياة توماس هوبز الطويلة كان الحرب الأهلية الإنجليزية، التي ثارت عام 1642 عندما كان في منتصف عقده السادس. كان حتى ذلك الحين يعيش حياة هادئة متواضعة، كعالِمٍ خاصّ يخدم عائلةً نبيلة مدرّسًا ومستشارًا. تعرّضت تلك الحياة للتهديد عندما تمرّد أوليفر كرومويل Oliver Cromwell وأتباعُه على سلطة الملك تشارلز الأول، وانخرطت إنجلترا في الحرب الأهلية. ما إنْ اشتمّ هوبز المذعور دائمًا أوّل رياح القلق، حتى أصبح «أول من فرّ» وابتغى الأمان في فرنسا قبل أن يقع وطنه في براثن الصراع المفتوح. كان قد قضى هناك بعض الوقت خلال حرب الثلاثين عامًا (1618 ـ 1648) التي مزقت أوروبا إربًا من قَبْل وتسببت في دمار غير مسبوق، ولم يكن لدى هوبز الخائف أي نية للتواجد في إنجلترا حال حدوث شيء مماثل.

والخوف ثيمةٌ رئيسةٌ في كلٍّ من حياة هوبز وأعماله. بينما كان أرسطو يقول إن البشر بطبيعتهم ينزعون للسياسة ويطمحون للعدالة، اعتقد هوبز أن الخوف من حالة الطبيعة هو دافعنا إلى السياسة. فنحن نركض صارخين من وحشية عالم ما قبل السياسة إلى أحضان أي دولة تحمينا

من هذا الرعب. ادعى هوبز أن العواطف تهيمن على العقل، وأن الخوف أقوى العواطف. ولد هوبز في إنجلترا في العام الذي خرج فيه الأسطول الإسباني لغزو بلده. كتب أحد معاصريه أن والدته «جاءها المخاض في صباح 5 أبريل 1588 بسبب الخوف من غزو الإسبان»، مما دفع هوبز إلى ملاحظة أنّه والخوف توأمان.

بعد أن هزم كرومويل الملك (الذي دعمه هوبز في البداية) وأصبح حامي إنجلترا وسيدها، عاد هوبز بهدوء إلى وطنه من المنفى في فرنسا وتصالح مع النظام الجديد. لكن عندما مات كرومويل وعاد الملك الجديد (تشارلز الثاني) إلى إنجلترا ليطالب بعرشه، وجد هوبز نفسه مرة أخرى في موقف حرج. أصبح هدفًا للانتقاد بسبب تخليه عن الملكية في المنفى، ولإلحاده المزعوم، وهو أمر خطير في إنجلترا القرن السابع عشر. كان لديه بالفعل الكثير من الأعداء الغاضبين من آرائه السياسية غير التقليدية، وحقق البرلمان معه بتهمة الهرطقة. لكن تلميذه السابق الذي أصبح الآن الملك تشارلز الثاني، حمى معلّمه القديم الذي لم يزل يكنّ له العاطفة. وهكذا، رغم أنه عاش أزمنة خطيرة عديدة خائفًا على حياته، وانتهى به الأمر مرارًا إلى الجانب الخطأ من المعادلة، نجا هوبز دون أن يُمسَّ حتى بلغ عامَه الواحد والتسعين، وهو عمر غير عادي في القرن السابع عشر المحفوف بالمخاطر.

وعلى الرغم من كونه شخصًا هيابًا، أبدى هوبز شجاعة فكرية مذهلة في كتاباته، متحديًا العديد من المعتقدات التقليدية السائدة في زمنه. فقد كان مثلًا يشكك بشدة في إمكانية اكتشاف حقائق أخلاقية أو دينية في عصر شديد التدين والأخلاقية، ولا توجد أي حقيقة أخلاقية موضوعية يمكن

اكتشافها بالعقل، فكما يلاحظ هوبز: «من يشيرون إلى العقل السليم، يقصدون عقولهم الخاصة». وقال إن كل شخص يقول عما يحبه «خير» أو «عدل»، وما يكرهه «شر» أو «ظالم». هوبز، على النقيض من الادعاءات الكلاسيكية بوجود العدالة الطبيعية أو العقل الطبيعي، ينظر بدلًا من ذلك إلى الأعراف القانونية. إذ يقارن بين اللغة الأخلاقية، فيما يخص الحق والخير والعدل، وبين لغة المقاييس الاعتباطية، مثل الرطل والأرباع. العقل الطبيعي كما هو واضح لا يسعه اعتبار الرطل والربع «حقًّا»، فهذه أمور غير موجودة فعليًّا. لكن في عالم الأعراف البحتة، لا تهم «حقيقة» العرف، وإنما وجود اتفاق حوله. وبالمثل يقول هوبز إن المهم في خلافاتنا الدينية والأخلاقية والسياسية هو تسويتها، وليس تسويتها «بالحق» بمعناه الموضوعي. من يمتلك السلطة لتحديد معنى الرطل أو الربع أو ما هو جيد وعادل وصحيح حسبما يشاء هو السياديّ. إذا كنا نأمل أن نعيش في حد أدنى من السلام المدني، فيجب أن نقبل بأنّ ثمّة حدودًا جذريةً على المعرفة البشرية. العقل لن ينقذنا من الصراعات الأخلاقية والدينية والسياسية العنيفة، السلطة الحاكمة وحدها تقدر على ذلك. هوبز لا يهتم بمن أو ماذا يصدر القواعد قدر ما يهتم بوجود قواعد. فمن دونها، لن نجد إلا الفوضى والموت.

كثيرًا ما يقال إن ابتكار هوبز الأهم في النظرية السياسية، كان دفاعه عن أولوية الحق على الخير. كانت نظريات أفلاطون وأرسطو الكلاسيكية تتجه أول شيء إلى تعريف أنواع الخير التي تشكل حياةً إنسانية سعيدة ومزدهرة، وما إن يتم تعريفها حتى تُعرَف العدالة على أساس حقوقنا في هذا الخير. تشكيك هوبز في خيرات الحياة هذه حدا به إلى رفض أولوية

الخير على الحق الكلاسيكية. رغم أن التوصل إلى إجماع حول خيرات الحياة أو الفضائل غير ممكن، كما ادعى، فالعاقلون من الناس يتفقون على الأسوأ: الموت العنيف. يبني هوبز على مركز حجته السلبية الثابت هذا دولتَه كليّةَ القوة، أو اللوياثان Leviathan كما أسماها على اسم وحش البحر التوراتي. غير أنه في الواقع لم يقلب مفهوم أولوية الخير فوق الحق، وإنما رفض المفهوم الكلاسيكي للخير لمصلحة مفهومٍ آخر: الحياة نفسها. ما يقدّمه لنا هوبز في الواقع أولوية نوع خير متفق عليه (أي الحياة) فوق أي نوع آخر لن نتفق عليه أبدًا، مثل الفضائل الأخلاقية. هذا يناقض تمامًا موقف سقراط الذي ادّعى أنّ «ما يجب أن يحظى بكل تقدير ليس الحياة، وإنما الحياة الخيّرة».

هذا الحق الطبيعي الأصيل في الحياة شديد الهشاشة في الواقع من دون حكومات، لأنه يؤدي إلى وضع تبدو فيه التدابير التي أراها ضرورية للدفاع عن حياتي تهديدًا لحياة الآخرين، والعكس صحيح، ما أراه دفاعًا أنت تراه هجومًا. شكوكي في نواياك تدفعني إلى ضربك ضربات استباقية، مثلما شكوكك تحفز عدوانك ضدّي. من دون سلطة سائدة يخشى منها الجميع، سيخاف الكلّ من الكلّ، وهذا وضعٌ انفجاري سيؤدي في النهاية إلى صراعٍ عنيف.

ليزيد الطين بلّة، يجادل هوبز أنّ البشر بالإضافة إلى أنهم «غير مؤهَّلين للمجتمعات بالفطرة»، لديهم أيضًا شهوة غريزية للتسلّط بعضهم على بعض. نحن لسنا كائنات غير اجتماعية فقط، بل كائنات مضادة للمجتمع. ونحن أيضًا كائنات جشعة ذات شهوة لا تشبع للمجد والقوة، «لا تنتهي إلا بالموت». وذلك سبب آخر يجعل حالتنا الطبيعية هي الصراع، حالة العيش

في خوف دائم من موت عنيف. لو أننا تُركنا لحالنا في وضعنا الطبيعي قبل السياسي، من دون حكم مهيمن يفرض علينا النظام ويحفظ السلام، لن تكون خيرات الحضارة مستحيلة فحسب، بل سوف نعيش أيضًا في خوف دائم على حياتنا. في هذا الخوف المتبادل المستمر وغير المحتمل وانعدام الثقة، تمسي الحياة «منعزلة، وفقيرة، وشريرة، ووحشية، وقصيرة». لن يبقى أي شخص عاقل في مثل هذا الوضع إذا لم يكن مضطرًا لذلك، وكل شخص عاقل سيدفع أيَّ ثمن، باستثناء الحياة نفسها، للهروب منه.

بحسب هوبز، تأسّست السلطات السيادية لإنقاذنا من هذا النوع من الصراعات العنيفة، مثل الذي انحدرت إليه بريطانيا في حربها الأهلية بالقرن السابع عشر. يجب أن يكون لدى النظام السيادي كل السلطات الضرورية، لكن فقط السلطات الضرورية، لتسوية النزاعات أيًّا كان مصدرها. هذا يعني من حيث المبدأ سلطة غير محدودة على الجامعات والكنائس والعائلات والشركات والمدن، والسلطة فوق كل أشكال الخطاب والتعبير المثيرة للجدل. لكن حيث يمكن أن تُثار الجدالات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية من دون خطر اندلاع صراع عنيف، يرى هوبز أنْ لا حقَّ للنظام السيادي في التدخل. الحرية لدى هوبز أصلية، إلا حينما تهدد الحرية حياتنا، ولدى السيادي وحده الحق والمسؤولية في تقرير متى يكون ذلك. سلطة السيادي مطلقة نظريًّا، لكن يجب أن يقتصر تدخله على الحفاظ على السلام، وفيما عدا ذلك عليه أن يتركنا نسعى إلى مصالحنا بطرقنا الخاصة. الدولة الهوبزية القوية لا تحتاج أن تكون ضخمة، بل في الواقع قد يؤدي تمدّدها إلى ضعفها. والنتيجة مزيج غريب من الليبرالية والسلطوية.

وعلاوة على ذلك، فإن حقنا الطبيعي في الحفاظ على أنفسنا يجعل عصيان أوامر السيادي أحيانًا مشروعًا. فبما أنّ الهدف الوحيد من الوصفة السياسية الهوبزية المتطرفة هو توفير حَكَم وقاضٍ للمتقاتلين يحافظ على السلام بينهم، فلا معنى لإطاعة حاكم يفشل في تأمينك، من الآخرين ومن نفسه على حد سواء. فمثلًا، لو أمَرَ السياديُّ باعتقالك حتى ولو عن حق، فأنت أيضًا يحق لك محاولة تجنب الاعتقال، ولهذا وفقًا لهوبز يرسل الحاكم رجالًا مسلَّحين لاعتقالك. ولو حكم عليك بالإعدام لاقترافك جريمة أنت مذنب بها حقًا، فهوبز يعتقد أن من حقك محاولة الهروب، «إذ لا يُتوقع من أي شخص في مؤسسة السلطة الحاكمة أن يتخلى عن حقه في الحفاظ على جسده». في الواقع إن أكثر التصرفات عقلانية لمذنبٍ محكومٍ عليه بالموت هو محاولة الهروب، بما أن الحياة هي أثمن أشكال الخير البشري.

كان هوبز سيعاني كي يرى رفض سقراط للهروب من حكم الأثينيين عليه بالإعدام تصرفًا عقلانيًّا. وبالمثل، فإنْ أمرَكَ النظامُ السياديُّ بقتال عدوٍّ مشترك كمجنَّد، فيعتقد هوبز أنّ بوسعك الرفض «دون أن يُعَدَّ ذلك ظلمًا»، لمّا كان الهدف الأصلي لرضوخك لسلطانه هو الحفاظ على حياتك لا المخاطرة بها. هنا نرى مرة أخرى جوهرًا ليبراليًّا لعقيدة سياسية استبدادية. لم يتوقع هوبز أو يطلب قط من الرعايا تجاوز أنانيتهم الطبيعية في مجتمع سياسي، على عكس مكيافيلي، الذي كان مثاله الأعلى هو مواطن وطني يكرس نفسه بالكامل للمصلحة العامّة. تلك الأمثلة تبدو أنها تجعل الحكم السلطوي عند هوبز ليس مطلقًا بالكامل.

وصف هوبز نظامًا سياديًّا مطلق القوة تقريبًا، وهو الدولة اللوياثانية،

باعتباره الحل الوحيد لتأمين السلام للبشر. يعتمد النظام السياسي شديد السلطوية الذي يقترحه ليس على الرب وإنما على رضوخ المحكومين، حتى لو كانت النتيجة النهائية لن تتغير: السلطة المطلقة. كان هوبز متيقنًا أن أي إنسان عاقل سيوافق على وضع نفسه تحت حماية أي حاكم قادر على تقديم الأمن والسلام ونظام سياسي مستقر، خاصة وأن البديل الوحيد هو الحرب. نظرًا لأن حالة حرب الجميع ضد الجميع هي أسوأ العوالم الممكنة، فتجنبها مطلوب بأي ثمن، حتى لو عنى ذلك التخلي عن بعض أشكال الخير المحببة والرضوخ إلى سلطة حاكم مطلق.

قدم هوبز حلًّا سياسيًّا متطرفًا لما رآه مشكلة متطرفة. علمته الحرب الأهلية أن يعود إلى الأصول السياسية ودفعته إلى تبرير قضية نظام سيادي شبه مطلق القوى، هدفه الأسمى والأوحد الحفاظ على السلام وحماية حياة الرعية. وفقًا لهوبز، لا شيء أقل من ذلك يقدر على منع انهيار النظام المدني. السلام والأمان هما الشرطان الأساسيان الضروريان لجميع أنواع الخير الأخرى، وبالتالي ينبغي تأمينهما أولًا قبل أن يتمتع الناس بباقي أنواع الخير. السؤال السياسي الأول الذي يجب أن تجيب عليه أي دولة شرعية، كما كتب الفيلسوف المحدث برنارد ويليامز Bernard Williams، هو كيفية تأمين النظام والأمان أولًا. كل شيء آخر يأتي بعد ذلك.

لا مكان في سياسة هوبز للمثل العليا، فقد اعتبرها شديدة الخطورة، وتثير السخط ضد القواعد والأنظمة القائمة وتغذي الخلافات التي قد تتصاعد بسهولة إلى صراع وربما إلى حرب أهلية. ولهذا السبب احتقر أرسطو، ووصفه أنه «أسوأ معلّم على الإطلاق». فقد اعتبر أرسطو البشر كائنات سياسية بالفطرة، ووضع الفضيلة والسعادة في قلب

الحياة السياسية، وفرق بين أشكال الحكم السليمة والأشكال المَعيبة (بحسب ما رآها)، واستثنى النساء من المشاركة في الحياة العامة. كل هذه الأفكار المؤثرة كانت بالنسبة لهوبز ليست فقط خاطئة، بل وتهدد الحكومة القوية والمستقرة، والتي من دونها لا يمكن تحقيق النظام. كان أرسطو في نظر هوبز فوضويًّا من دون قصد، أفكاره عن العدل والفضيلة تؤدي إلى الاستياء من أي شيء أقل من الكمال التام، وبهذا يعرّض كل شيء للخطر. يعتقد هوبز أن ثمة عواقب للأفكار، وبما أن أكثر الأفكار السياسية سيئة، فإن أكثرها مدمر وخطير. وكان أحد أوائل الفلاسفة في تاريخ الفكر الغربي مساواةً بين الرجل والمرأة، ولم يرَ أيَّ سبب يمنع النساء من أن يكنّ حاكمات.

في زمن مثل زمننا، مُعرَّض للإرهاب، لا شكَّ أنّ آراء هوبز السياسية سوف تجد صدى لدى الكثير من الناس. وبينما يتصاعد تهديد الإرهاب (أو على الأقل الإحساس بوجود تهديد)، يُرجَّح أن يستعد البعض لمقايضة بعض أشكال الخير، مثل الحرية والخصوصية، مقابلَ الأمن، الذي هو أول واجبات الدولة. فهم هوبز أنّ حججه لمصلحة السلطة السياسية المطلقة لن تجذب سوى الأشخاص الذين لديهم ما يعتبره خوفًا عقلانيًّا وحكيمًا من الموت العنيف. لكنه أدرك أن بعض الناس، مثل مَن يعتزمون الموت من أجل قضيتهم، لا يَعتبرون الموتَ أسوأ الشرور. لم تكن لديه إجابةٌ على هذا إلّا باعتباره أمرًا غير عقلاني. من الواضح أنّ هناك الكثير من الناس «غير العقلانيين» بالمعنى الهوبزي، والمستعدين للقتل والموت في سبيل معتقداتهم. كيف يمكن إقناع مثل هؤلاء بقبول شرعية اللوياثان؟

10

جون لوك: البيوريتاني

بعد جيل من فرار توماس هوبز من ويلات الحرب الأهلية الإنجليزية، هجر الفيلسوف جون لوك إنجلترا وذهب إلى هولندا لأسباب مشابهة. في هذا الوقت، كان جون لوك باحثًا في جامعة أوكسفورد وحاصلًا على شهادة طبية. وكان طبيبًا وسكرتيرًا خاصًا لإيرل شافتسبري، الذي سوف يُعيَّن لاحقًا كبير مستشاري إنجلترا. لكن معارضة شافتسبري لملوك أسرة ستيوارت الحاكمين لإنجلترا وإسكتلندا وضعته، ووضعت بالضرورة تابعَه الوفيَّ لوك، في محلّ شبهةِ التاج. في النهاية هرب شافتسبري إلى هولندا البروتستانتية، حيث سيموت قريبًا، تاركًا خلفه في إنجلترا لوك هشًّا، من دون حماية راعيه وسيده القوي. بدأت الحكومة المتوترة تضيّق خناقها على لوك إثر إحباط مكيدة لاغتيال الملك وشقيقه. ومع أن لوك لم يكنْ متورطًا على نحو مباشر، فقد شعر بالمشنقة تضيق حول عنقه في الجامعة الموالية لآل ستيوارت. وعندما نشرت الجامعة قائمة بـ «العقائد الملعونة» التي زعمت أن لوك يدعمها، قرر أن الوقت قد حان لفراره، وعبر القناة إلى الأمان النسبي في هولندا.

رحيل لوك لم يؤكد في وطنه إلا الشك في ولائه، واستفز الحكومة إلى

مطالبة عميد كليته في أكسفورد بفصله الفوري منها. استُدعي لوك للعودة إلى أكسفورد للدفاع عن نفسه، لكنه ردّ بحكمة من خلال رسالة ادعى فيها براءته من جميع التهم. وُضع اسمه في قائمة سوداء من الشخصيات البارزة التي طلب الملك جيمس من الحكومة الهولندية نفيها من البلاد لتقويضهم الملكية في إنجلترا. ثم انقلبت الأمور انقلابًا دراميًّا لصالح لوك عام 1688، عندما قاد الملك البروتستانتي الهولندي جيشًا إلى بريطانيا، يريد الإطاحة بملكها الكاثوليكي الذي فرَّ ذعرًا. الآن بعدما أصبحت العودة آمنة مع وجود ويليام على العرش، أبحر لوك عائدًا إلى إنجلترا، حيث كتب العديد من الكتب والمقالات التي تدافع عن الحرية والتسامح الديني والحكومة الدستورية المحدودة. كان لأفكاره تأثيرٌ كبيرٌ على الآباء المؤسسين الأمريكيين على وجه الخصوص، الذين سيخوضون فيما بعد نزاعهم الخاص مع ملك بريطانيا. النظام السياسي الأمريكي الذي أسسوه في أواخر القرن الثامن عشر كان إلى حد كبير مستوحى من أفكار لوك حول الحكومة المحدودة والحقوق الطبيعية والحرية والملكية الخاصة. لذلك، يمكن القول إن العالم الذي نعيش فيه اليوم هو عالم لوكيّ بقدر ما هو عالم أمريكي.

بدأ لوك، مثل هوبز من قبله، يتأمل في طبيعة الحكومة من خلال تخيل كيف كانت الحياة ستكون من غيرها. لم تكن رؤيته لحالة الطبيعة الافتراضية حربًا لا تطاق بين الجميع مثلما تخيّلها هوبز دائم الخوف والتشاؤم. وإنّما استبدلَ لوك برؤية هوبز الكابوسية حالةً طبيعيّةً غير مريحة وغير مستقرة، وليست أناركية ومرعبة على الدوام. لقد رأى أن الحياة من دون حكومة لن تكون مثالية أبدًا لكنها محتملة على مضض. إننا بحسب لوك أحرار

حرية طبيعية ونمتلك أجسادنا امتلاكًا طبيعيًّا (أي بقولٍ آخر، لا يوجد عبيدٌ بالسليقة مثلما اعتقدَ أرسطو)، ولكن لا توجد سلطةٌ مشتركة تحكم في النزاعات والصراعات التي سوف تندلع حتمًا في الحالة الطبيعية عندما يتفاعل البشر الأنانيون في غياب الدولة. لهذا حريتنا وحياتنا معرضتان للخطر بغير نظام قانوني تفرضه الدولة لحماية حقوقنا الطبيعية. لهذا اعتقد لوك أننا رغم أن حياتنا محتمَلةٌ من دونها، يمكننا تحقيقُ ما هو أفضل من خلال إقامة حكومة محدودةٍ تفرض وتحمي الحقوقَ التي نمتلكها طبيعيًّا.

أكثر أفكار لوك تأثيرًا كانت أن الدافع الأساسي لجعل الأشخاص يؤسسون حكومات، هو ضمان «الحفاظ على ممتلكاتهم» المعرضة دائمًا للخطر في حالة الطبيعة. وتتضمن الممتلكات الحياةَ نفسَها، بما أننا نمتلك أنفسنا. استدل لوك على هذا من أن الرب «منح العالم مشاعًا لجميع البشر»، لذا لا أحد يملك على نحو طبيعي ما يزيد عن جسده الخاص. ولكن الرب أمر البشر أيضًا بالعمل لتطويع الأرض وتحسينها «لصالح الحياة». وكان لوك يَعِظُ الناس: «لا تكونوا كسالى»، إن العالم خُلِقَ كي يستخدمه «الجادون والعقلانيون». يمكننا من خلال العمل تحويل الأشياء الطبيعية عديمة الفائدة إلى منتجات مفيدة، تزيد من ثرائنا ورفاهيتنا. هذا يحول الشيء من كونه جزءًا من المشاع، جزءًا من الإرث الذي منحه الربُّ للبشر، إلى ملكية خاصة للأفراد الذين عملوا على تحويله. نحن بالنسبة للوك المُلّاكُ الشرعيّون لكلِّ المنتجات التي نصنعُها بهذه الطريقة. لكنّ ممتلكاتنا، مثلها مثل حياتنا وحريتنا، شديدةُ الهشاشة في حالة الطبيعة، لذا يتعيّن على كلٍّ منا حمايةُ نفسه وممتلكاته مِن الذين لا يحترمون ذلك. يجادلُ لوك أنَّ الحكومات نشأتْ للحفاظ على ملكيّاتنا من خلال إقامة

نظام قوانين وعدالة جنائية وقوة لحماية الحقوق الطبيعية الضعيفة. من مصلحتنا أن نُسلِّمَ إلى الدولة طواعيةً حقوقَنا الفردية في عقابِ المخالفين وتطبيق قوانين الطبيعة، وسيكون بوسع الدولة تنفيذ العدالة على نحو أكثر حيادية وفعالية من كل منا وحده، في مقابل طاعتنا لقوانينها. هذا هو أصل وغاية الحكومات.

استثناءُ جون لوك لقداسة الملكية الخاصة يَظهَرُ في حالة الشخص الذي يُجبَرُ بسبب «حاجةٍ ملحّة»، مثل الجوع، على السّرقة من فائض الآخرين كملاذٍ أخير. يستمدُّ لوك هذا الحقَّ من الادّعاء بأنّ «الربَّ لم يتركْ إنسانًا تحتَ رحمةِ آخَر لدرجةِ أنْ يجوِّعَه إنْ أراد». لذا، إذا اضطررتَ إلى سرقة رغيف خبز من شخص لديه أكثر ممّا يمكنه استهلاكه شخصيًّا لإطعام نفسك وعائلتك، فإن لوك يرى أن ذلك من حقك. أما بخلاف ذلك فالسرقة جريمة، وعلى الدولة مسؤولية منعها والعقاب عليها. هذا الاستثناء ينطوي على تداعيات راديكالية محتملة للفقراء حول العالم اليوم، حيث يمنحهم حقًا عادلًا في فائض الأغنياء إذا ضربتهم المجاعة، والمجاعة هي ما يعانيه الملايين كل عام بالفعل. وكأن هذا يتضمن شرعية نقل الثروة نقلًا جذريًّا من العالم المتقدم إلى العالم النامي.

رأى لوك الحكومة منتجًا بشريًّا مؤسَّسًا على التوافق المشترك ومصمّمًا لخدمة مصالحنا، مثلما رآها هوبز، وليست نتاجًا طبيعيًّا (مثلما ادعى أرسطو) أو منحة ربانية. لكن لوك فضل حكومة دستورية محدودة على النوع المطلق الذي أصر عليه هوبز. لما كانت الحياة عند لوك من دون دولة لن تكون غير محتملة كما خاف هوبز، رأى أنه لا يوجد سبب للتخلي عن أنفسنا بالكامل للسيادي، الذي قد يطغى علينا أكثر مما قد

نفترس بعضنا البعض في حالة الطبيعة. ونتيجة لذلك، اعتقد أن اتفاق إقامة الدولة يجب أن يكون مشروطًا. المشكلة عند لوك كانت أقل فداحة مما هي عند هوبز، بالتالي كذا كان الحل. لو أن السيادي لم يقم بوظيفته، التي هي حماية حياتنا وحرياتنا وممتلكاتنا، فهو إذن قد أخل بالعقد الذي نصبه في مكانه في المقام الأول، وفي تلك الحالة لن تعود طاعته ملزمة. أي بقول آخر، يحتفظ الرعايا بحق التمرد ضد حكامهم عندما ينخرطون في مجتمع سياسي. هذه الحجة اجتذبت الآباء الأمريكيين المؤسسين، الذين أعلنوا الملك جورج الثالث طاغيةً لاغتصابه حقوقهم الأساسية، وبذلك خرق عقد الحكومة المفترض. واعتبروا أن الملك هو من وضع نفسه في حالة حرب مع رعاياه الأمريكيين، الذين بذلك ما عادوا ملزمين له بأي طاعة.

اعتقد لوك مثل هوبز قبله أن الحكومة تكتسب شرعيتها من توافق المحكومين. ذلك كان تجاوزًا جذريًّا للمألوف قبلهما. فقد آمَنا أن السياسة منتج إنساني نتج عن اتفاق بين الناس لتحسين ظروفهم. عدا أن لوك اختلف عن سلفه بتفضيله خضوع السلطة السيادية إلى هيئة تشريعية منتخبة. عند هوبز كان السيادي وحده، متمثلًا في شخص الملك، هو سلطة الدولة الأعلى، وبوسعه إلغاء أو تجاوز الهيئة التشريعية وفقًا لتقديره. أما السيادي الذي يمكن مساءَلةُ سلطته فليس سياديًّا بالتعريف، ومن دون سيادي فنحن نعود إلى حالة الحرب غير المحتملة بحسب هوبز. كما اختلف لوك مع هوبز في أن حل الحكومة يعني حل المجتمع. بالنسبة لهوبز، التمرد ضد الدولة سيؤدي بالضرورة إلى انهيار اجتماعي كامل، وهو أسوأ نتيجة ممكنة. ولكن بالنسبة للوك، المجتمع لا يحتاج إلى دولة

للحفاظ على تماسكه، مما يجعل التمرد السياسي أقل خطورة بكثير مما هو بالنسبة لهوبز.

كان القرن السابع عشر زمن الصراعات الطائفية والعنف في أوروبا، وهذا أدركه كلّ من هوبز ولوك عن قرب. إسهام لوك الفكري لحل هذا النزاع كان في كتابه المؤثر «رسالة في التسامح». لوك تجاوز هنا هوبز الذي اقترح على نحو متوقع أن الحل الوحيد للنزاعات الدينية هو انصياع الجميع لكنيسة واحدة معتمدة (في إنجلترا، تلك كانت كنيسة إنجلترا). أما لوك ففضل انفصال الكنيسة عن الدولة، وعارض تزاوج الدولة بالإيمان. قال إن الدولة يجب أن تتسامح مع التنوع الديني ولا تحاول فرض المعتقدات، رعاية الروح هي مسؤولية الأديان لا الدولة. هذا الدرس نقله عن لوك الآباء المؤسسون للولايات المتحدة، مثل توماس جيفرسون، الذي أرسى دستورُه جدارًا قانونيًّا بين الكنيسة والدولة. غير أن ما قدمه لوك بيمينه أخذه بيساره، وذلك بقوله إن التسامح مع الملحدين غير ممكن، لأن لا وعد ولا عهد لمن لا يؤمن بالرب. واستثنى كذلك من تسامحه المعلن الكاثوليك الرومان، لخشيته من تلوث ولائهم للدولة بارتباطهم بقائد كنيستهم الروحي في روما. كان تسامح لوك تسامحًا محدودًا جدًّا، غير أن بعض التسامح أفضل من عدمه.

الكثير من مصطلحات الحياة اليومية في عالم السياسة اليوم، مثل مفردات الحقوق والملكية والتجارة والتسامح الديني، يمكن إيجادها في كتابات جون لوك بالقرن السابع عشر. ورغم التوسع الهائل في نطاق العمل الشرعي للدولة منذ ذلك الحين، يظل الجوهر الليبرالي الذي دعا إليه موجودًا في حقوق الإنسان والحرية الدينية والحكومة الدستورية. ما

ينقص لوك هو إدراك كيف أن الحق المطلق في مراكمة الأملاك قد يهدد غيره من الحقوق والحريات المهمة. لقد عاش لوك قبل النهضة الرأسمالية الصناعية وما بعد الصناعية، ولهذا لم يكن في موقع يستشرف منه التشوهات والتداعيات السلبية التي تسببها الأسواق غير المنظمة عندما تنمو بلا حدود تقريبًا. لقد تكيفت الليبرالية تدريجيًّا مع الطابع المتغير للرأسمالية منذ زمن لوك حتى توسع دور الدولة في تصحيح التجاوزات السوقية وتوفير الرفاه للعاجزين عن توفيرها لأنفسهم. ولكن لوك كان يسعى إلى تقييد سلطة الدولة خشية من خطورتها على الأفراد.

يدور جدل هائل في الغرب الديمقراطي اليوم عن أين يكمن الخطر الأكبر، في الدولة أم في السوق. الإجابة كانت واضحة تمامًا عند لوك القرن السابع عشر، كما كانت لآباء الولايات المتحدة المؤسسين الذين وضعوا دستورهم في القرن الثامن عشر لتحييد مخاطر الحكومة الاستبدادية. لكن ماذا عن مخاطر الأسواق الاستبدادية؟ علينا أن نبحث عن إجابة هذا السؤال في مكان آخر.

مكتبة
t.me/soramnqraa

11

ديفيد هيوم: المتشكك

كانت إسكتلندا في زمن ديفيد هيوم مركزًا من أهم مراكز التنوير في القرن الثامن عشر، وكانت أيضًا مجتمعًا شديد التدين يتبع كنيسة كالفينية قوية. ديفيد هيوم كان أحد أعمدة التنوير الإسكتلندي، إذ دعم التسامح الديني والعلم والتجارة، وكان في قلب دائرة الفلاسفة والعلماء المؤثرين، الدائرة التي شملت صديقه الحميم الاقتصادي آدم سميث Adam Smith. كان هيوم شهيرًا بآرائه المتشككة في الفلسفة والدين، ووجد نفسه منخرطًا في حروب ثقافية بإسكتلندا القرن الثامن عشر، ودفع ثمن تشككه في وجود الإله والمعجزات وخلود الروح والخطيئة الأصلية. عندما سمع هيوم عن شخص أنه متدين، كما يخبرنا الإسكتلندي جيمس بوزويل James Boswell كاتب سيرة صمويل جونسون Samuel Johnson، «استنتج أنه وغد».

لذا ليس من المستغرب أبدًا أنه عندما رشّح نفسه لمنصب أستاذ فلسفة بجامعة إدنبرة، قابلته المؤسسة الكنسية الإسكتلندية بمعارضة حازمة، ونجحت في منعه. وبعد بضع سنوات حاول أن يصبح أستاذ فلسفة في جامعة جلاسجو، وهو المنصب الذي تركه آدم سميث شاغرًا، لكن أعداءه

الدينيين دحروا طموحه الأكاديمي مرة أخرى، واستمروا في حملتهم ضد «الكافر العظيم» (مثلما وصفه بوزويل). تُوِّجَت هذه الحملة بتحقيق كنيسة إسكتلندا في «كتابات هيوم الكافرة»، في محاولة لنبذه وربما محاكمته بتهمة الإلحاد، وهو المصير الذي كاد أن يكلف هوبز من قبل رأسه. الاتهام الذي وُجّه إليه زعمَ أنّ هيوم يفسد الدين، وبالتالي الأخلاق، مثل التهم التي وجهها الأثينيون إلى سقراط من قبل. لم يكن هيوم ملحدًا، ولم يدّعِ قط أنه كذلك. كان متشككًا دينيًّا يشكّ بشدة في وجود إله، لكنه لم يعتقد أن من الممكن عقلانيًّا تأكيد أو نفي وجود الإله بيقين. كان بكل تأكيد ضد رجال الدين، وأدان بحسم ما اعتبره العواقب الضارة للأديان المنظمة في التاريخ البشري، خاصة الأديان التوحيدية المتعصبة، مثل المسيحية والإسلام. في النهاية أسقطت الكنيسة اتهاماتها لهيوم، وتُرك من بعدها في سلام نسبي، وإن كان مع ذلك تراجع بحصافة عن نشر هجومه على الدين الطبيعي، المتمثل في فكرته أن دراسة الطبيعة تخبرنا بشيء عن الرب. الكثير من الفلاسفة الحاليين يعدّون كتاب «محاورات في الدين الطبيعي» عمل هيوم الأهمّ، وموضوعه لا يزال محل مناقشة حيوية بين مؤيدي ونقاد مفهوم «التصميم الذكي».

أكثر كتاب يُعرف عن هيوم اليوم هو «رسالة في الطبيعة البشرية»، وكان قد كتبه في عشرينياته، لكنه خاب أمله عندما «مات فور ولدته المطبعة»، مثل أكثر الأعمال الأكاديمية، حينها والآن، وعندما لم يجد الكتاب في بدايته قراء، اشتكى هيوم لصديقه أنه لم يثر حتى «همهمة بين المتعصبين»، وقد أمل أن ردود الفعل العدوانية كانت لتثير على الأقل ضجة فضائحية. في الواقع كان المتعصبون متحمسون بما يكفي لأن

يقفوا في طريق هيوم الأكاديمي مرتين. اتجه هيوم بعدها إلى كتابة «تاريخ إنجلترا» في ستة مجلدات، وهذا العمل صار من أكثر الكتب مبيعًا، حتى أن هيوم عندما وصل إلى باريس ليعمل في منصب السكرتير الخاص للسفير البريطاني في فرنسا، أصبح وهو العاشق الأبدي لفرنسا، شخصًا شهيرًا بارزًا مدعوًا في كل الصالونات الأدبية، حيث استمتع بصحبة كبار المفكرين والكتاب الفرنسيين في زمنه. كانوا يدعونه الإسكتلندي البدين le bon hume، أي هيوم الطيب، لطبيعته الودودة وخلقه الفاضل وشخصيته المتسامحة اللطيفة. أثنى الفيلسوف فولتير Voltaire على تاريخ هيوم قائلًا إنه «ربما أفضل كتاب كتب بأي لغة على الإطلاق». أما السياسي البريطاني هوراس والبول Horace Walpole فكان أقل إعجابًا وأكثر غيرة، وأعرب في يومياته في باريس عن انزعاجه قائلًا: «لا أصدق التقدير الذي يناله»، وأضاف بحدة أن «فرنسية هيوم غير مفهومة مثل إنجليزيته». فقد كان هيوم يتحدث اللغتين بطلاقة ولكن بلكنة إسكتلندية قوية تستدعي سخرية معجبيه وناقديه على السواء. اليوم نادرًا ما يقرأ أحد تاريخه لإنجلترا، على عكس رسالته في الطبيعة البشرية، التي تعدّ من أكثر الأعمال أهمية وتأثيرًا في تاريخ الفلسفة، وهو رأي لا يشارك فيه هيوم، فقد كان يفضل أن يكون معروفًا كمؤرخ بدلًا من فيلسوف وحتى أنه تنصل من الرسالة وعدّها عملًا معيبًا.

رسالة هيوم كانت شديدة التأثير في تحدي دور العقل في جميع مناحي الحياة والفكر، على العكس من تقاليد الفلاسفة الأقل تشككًا مثل أفلاطون. رأى هيوم أن العقل يصمت في مواجهة أسئلة الحياة المهمة، ويعجز عن إخبارنا بأي شيء جوهري بخصوص الإله أو الأخلاق أو

الجمال، حتى أنه قال: «لن يكون منافيًا للعقل تفضيل دمار العالم على خدش إصبعي». هيوم هو البطل الفكري للمتشككين، مهاجمي ادعاءات العقل والفلسفة، على عكس المؤمنين بالعقل مثل هيغل، الذي غالى في تقدير العقل إلى درجة هائلة (أو مريعة عند البعض) مثلما سوف نرى. كانت الرسالة بمثابة الدبوس الذي يسعى إلى فرقعة فقاعة المنطق. صوّر هيوم العقل كأداة واهنة سلبية، «عبد للأهواء»، يفتقر إلى القدرة على تحفيز البشر لفعل شيء أو إرشاد الفكر نحو الغايات التي ينبغي علينا السعي إليها.

رأى هيوم العقل صحيفة خاوية تُنقش عليها الانطباعات الحسّية. ليست لدينا وفقًا له معرفة فطرية بالأفكار، وعقولنا تقتصر على مقارنة انطباعاتنا الحسّية واستنتاج العلاقات بينها. هيوم أيضًا لم يعتبر الإله مصدرًا للمعرفة الأخلاقية، نظرًا لاحتمال عدم وجوده ولضعف الموثوقية التاريخية للإنجيل. كما أنكر إمكانية استنباط القيم الأخلاقية منطقيًّا من الحقائق الطبيعية، على عكس أرسطو، الذي كان أخلاقيًّا طبيعيًّا. لاحظ هيوم في رسالته شيوع انتقال الناس بسرعة من التصريحات الوصفية (مثل: «إنها امرأة»)، إلى تصريحات توجيهية (مثل: «ولهذا ينبغي ألّا يُسمَح لها بالتصويت»)، دون أي حجة توضيحية تبين كيفية استنباط القيمة من الحقيقة. اليوم، هذه القفزة المعرفية الشائعة من الوصف إلى التوجيه يُطلَق عليها أحيانًا «المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy»، أو «قانون هيوم Hume's Law».

ومع أن هيوم شكّك في الصحة المنطقية لاشتقاق القيم من الحقائق، فقد قدم تفسيرًا نفسيًّا طبيعيًّا (بدلًا من تبريرٍ منطقيّ) لوجود المشاعر الأخلاقية، إذ ادعى أنها تنبثق تلقائيًّا من التعاطف البشري الطبيعي. هيوم،

على عكس هوبز، اعتقد أننا على الرغم من أنانيتنا الفطرية، فنحن نتحرك أيضًا من فكرةٍ ما يشعر بها شخص آخر (بالضيق مثلًا) إلى تجربة هذا الشعور بأنفسنا، وهذه عملية يسميها التعاطف. أي أن إحساسنا الطبيعي بالخير والشر الأخلاقي ينبع من نزوعنا الغريزي إلى الاستجابة التعاطفية نحو الآخرين (وهي وجهة نظر يشاركه فيها معاصره جان جاك روسو، ويسميها «شفقة»). وفقًا لهيوم، فنحن نوافق طبيعيًّا على السمات والأفعال التي تفيدنا وتفيد الآخرين أيضًا، بسبب تعاطفنا الطبيعي. لذا لم يقلقه أن مصدر الأخلاق لا الإله ولا العقل، لأن المشاعر التعاطفية جزء من طبيعتنا، وتدعم الفضائل الطبيعية مثل الإحسان والكرم واللطف والإنسانية. يعني النزوع الطبيعي والتعود. إنّنا نعتمد دون تفكير على طبيعتنا الخاصة كي ترشدنا أخلاقيًّا، من دون حاجة لإله أو عقل.

مع أن هذا يشبه الطبيعية الأخلاقية الأرسطوية كثيرًا، إلا أنه استدلال وصفيٌّ تمامًا، وليس توجيهيًّا مثلما كان أرسطو. كان هيوم يفسّر وجود السلوك الأخلاقي الظاهر لدى البشر، ولا يبرّره. لا يدعي أن هذا السلوك صحيح بالضرورة، بل إنه سلوك طبيعي. لو كان قد خلص إلى أنه صحيح لأنه طبيعي، لكان مذنبًا بالمغالطة التي تحمل اسمه.

تعزّزت هذه الفضائل الطبيعية، وفقًا لهيوم، على مرّ التاريخ بما يسمّيه الفضائل الاصطناعية، مثل العدالة، والتي لا تنبع من أي دوافع طبيعية. بل إنّ البشر أقاموا الفضائل الاصطناعية لحل المشكلات العملية التي تحدث نتيجة لظروف مثل ندرة الموارد ونزوعنا للاهتمام بأقرب الناس منا فقط، ما يمكن أن يؤدّي إلى نزاعٍ مجتمعيّ. كان هيوم يعتقد أنّ شعورَنا الطبيعي بالإحسان تجاه الآخرين يمتدّ فقط إلى دائرة محدودة من الأشخاص الذين

تربطنا بهم علاقات قرابة وصداقة وثيقة، في حين أنّ تفضيلنا الطبيعي لأنفسنا «نَهِم، دائم، شامل، وتأثيره على المجتمع مدمر». ولهذا ابتكر البشر قواعد العدالة المحايدة، مثل احترام حقوق الملكية الخاصة والوفاء بالوعود، لتلطيف وكبح تحيّزاتنا. والحكومة التي هي من «أبدع وأفضل وأدقّ الاختراعات التي يمكن تخيّلها»، تُعتبَر وسيلةً لتصحيح أهوائنا تجعلُ حياتَنا الجماعيّة تعمل بفعالية. رفضَ هيوم أيضًا كلًّا من الفضائل المسيحية «الرهبانية» القاسية، مثل التبتُّل والصيام والتوبة، والفضائل التقشّفية الحادّة التي يحبّذها الجمهوريّون الكلاسيكيّون، مثل مكيافيلي وروسو. وفضل الفضائل والعادات التي تصقل حواف طبيعتنا الخشنة، التي ترقّق لا تقسّي، وتجعل الحياة أيسَر وأسلَس، وهي نظرةٌ تتماشى تمامًا مع طبيعته الدَّمثة.

راديكالية هيوم الفلسفية قادته إلى رفض الراديكالية السياسية. نظرته المتشكّكة العامّة جعلته يستريب بعمق في المشاريع والخطط السياسية الطموحة. كان لديه تقديرٌ واقعيٌّ لعدم كمال المجتمعات ومحدودية العقل البشري، ممّا جعله أميلَ إلى الإصلاحات المعتدلة والعمليّة والتغيير التدريجيّ، بدلًا من المثالية السياسية والثورة العنيفة، وهي أمورٌ لم تُوافِق طبيعتَه الفلسفية والنفسيّة. كان بحكم تشكّكه حذرًا من المبادئ السياسية التي يبرّرها العقل أو الإيمان. وآمن أنّ التمرد لا تبرّره إلّا حالاتُ «الطغيان والقمع الشديد»، ولا ينبغي استسهاله. وما دامت المؤسسات، والحكّام، تحافظ على السلام ولا تقمع أو تستغل رعاياها بإفراط، فطاعتها واجبة.

ممهّدًا لرجل الدولة والفيلسوف المتحفظ إدموند بيرك، نبه هيوم أي قائد إصلاحي كي «يعدل من ابتكاراته قدر الإمكان للحفاظ على البنية القديمة،

وللحفاظ على أعمدة ودعائم الدستور الرئيسة». حدا هذا بتوماس جيفرسون إلى وصم هيوم بأنه توري[1] ومنع تداول تاريخه لإنجلترا في جامعة فيرجينيا (التي أسسها). ورأى حزب الويج[2] في بريطانيا الشيء نفسه، واعتبر كتاب تاريخ هيوم دعاية تُوريّة. في المقابل، اعتبرَ أكثرُ التوريّين الكتابَ دعاية ضدهم، ورأى التوريُّ صامويل جونسون Samuel Johnson أن هيوم انتهازيٌّ عديم المبدأ. لا عجب إذن في شكوى هيوم من أنه «هَجَمَ عليه بصيحة واحدة لائمة مستنكرة، بل وحتى كارهة، الإنجليزُ والإسكتلنديون والأيرلنديون والبرلمانيون والملكيون والمفكرون الأحرار والمتديّنون. اتّحدوا جميعًا في سخطهم» ضده لسبب أو لآخر. أما عن رؤية هيوم السياسية بشكل عام، فقد أعلن على نحو غير مفصح: «رؤيتي للأمور تتماشى أكثر مع مبادئ الويج، ورؤيتي للأشخاص تتماشى مع انحيازات التوري».

كان هيوم مؤيّدًا للمجتمع الحضري اللطيف الذي ازدهر في مسقط رأسه إدنبرة خلال القرن الثامن عشر. كان يعتقد أن الصحبة المهذبة والترفيه والتعليم والتجارة جميعها تميل إلى ترقيق البشر وأنسنتهم، وتلهمهم التواضع والتحفظ، مما يجعل الحياة أمتع ويثبط التطرف والصراع. في المقابل رأى روسو، كما سنرى، أن هذه الأمور تؤدي إلى تأثير معاكس، ولهذا السبب كان يعارضها. كان هيوم يؤيد حرية الصحافة والتسامح الديني والتجارة الخاصة، وكان يدعو إلى توسيع حق الانتخاب (ولكن ليس إلى الديمقراطية بحد ذاتها)، ودستور مختلط ومتوازن، وإلغاء مركزية السلطة السياسية.

---

(1) حزب المتحفظين Tory Party الموالين للملكية. [المترجم]

(2) حزب البرلمانيين الليبراليين Whig Party. [المترجم]

شارك ديفيد هيوم الكثير من القيم الإنسانية مع فلاسفة التنوير الذين عرفهم وأحسن صداقتهم في إدنبرة وباريس، لكنه كان أيضًا متطرفًا فلسفيًّا، شكوكه في قوة وأهمية العقل قوضت الكثير من افتراضات عصر المنطق[1] الذي ارتبط به ارتباطًا وثيقًا. إن كثيرًا من نقاد هذا العصر استلهموا نقدهم في الواقع من رؤية هيوم المتواضعة للعقل وتركيزه على اعتبار الأهواء والمشاعر المحفزات الأساسية للأفعال الإنسانية، ومصادر القناعات والأهداف التي نسعى إليها. تلك الشكوك جعلته حذرًا سياسيًّا، بل ومتحفظًا، لكن أبعد ما يكون عن الرجعية. ينضم هيوم إلى تقليد فكري متحفظ قديم يحذّر من أن التنظير السياسي بمعزل عن الظروف التاريخية الملموسة عبثيٌّ في أفضل أحواله وخطيرٌ في أسوَئها.

إنّ تاريخ بني جنسنا، قبل القرن الثامن عشر وبعده، لا يقدم الكثير من الأدلة التي تناقض نظرة هيوم المتشككة للعقل. لكنه أيضًا في الوقت نفسه، لا يوفر الكثير من الأدلة المؤيدة للتعاطف والإحسان البشري الطبيعي، أو على التأثير المدني والإنساني للتجارة على الإنسان. وكأن شكوكية هيوم قد هجرته فيما يخص هذه الأمور، ويبدو أنه كان يؤمن بأصالة الاعتدال والكياسة في الطبيعة الإنسانية، وهو إيمان يتعذر الحفاظ عليه نظرًا لسجل الحماقة والقسوة البشرية المذهل. لكن نظرة هيوم العامة للشكوكية الصحية والتواضع الفكري قد تساعدنا في تجنب بعض أسوأ الحماقات التي تميل إليها السياسة في كثير من الأحيان.

---

(1) عصر المنطق (وأحيانًا عصر التنوير): تسمية تطلق على الحركة الفلسفية الفكرية التي انتشرت في أوروبا القرن الثامن عشر بعد الثورة الفرنسية. [المترجم]

12

جان جاك روسو: المواطن

عندما وصل روسو إلى باريس من جنيف عام 1742، كان فقيرًا مجهولًا لم يُنشر له حرف من قبل، وكان في الثلاثين من عمره، قليل التعليم الرسمي وواسع القراءة، ماتت أمه وهي تضعه وهجره أبوه صانع الساعات عندما كان لا يزال في العاشرة. وعندما سيموت، بعد ذلك بستة وثلاثين عامًا، سيموت روائيًّا من الأفضل مبيعًا، وملحِّنَ أوبرا فائق النجاح، وواضع العديد من الكتب والمقالات حول التعليم والموسيقى والدين واللغة والسياسة والاقتصاد بل وحتى علم النبات، ومنافسًا لفولتير، وأحد أشهر رجال أوروبا، وذا طائفة من الأتباع. تلك كانت رحلة صعود مذهلة. وقبل أن ينتهي القرن سيتمدد جثمان روسو في بانثيون باريس[1]، حيث وضعه هناك اليعاقبة، أكثر طوائف الثوار تطرّفًا، باعتباره «أبو الثورة الفرنسية» (ووُضِعَ أمامَ عدوّه الغريم القديم فولتير بالضبط، ما يضمن ألّا يرتاح أيٌّ منهما في مرقده أبدًا). بحلول القرن العشرين، سُيلام روسو على تحفيز ظهور حركات الرومانسية والأناركية والقومية، بل وحتى الشمولية (إن لم

(1) بانثيون Pantheon باريس، أو مقبرة العظماء: مبنى بالحي اللاتيني من العاصمة الفرنسية، يضم رفات بعض العظماء الفرنسيين. [المترجم]

يكن التسبب مباشرة بظهورها). ولا يزال أحد أهم وأكثر الشخصيات تأثيرًا وإثارة للجدل والقراءة في تاريخ الفكر.

وصف روسو نفسه ذات مرة بأنه «رجل المتناقضات»، وهذا ليس غريبًا على شخص ذاع عنه ادعاؤه أنَّ مِن الضروري أحيانًا إجبارُ الناس على أن يكونوا أحرارًا. وكتب في مرّة محاوَرة فلسفية بين شخصَين، أسماهُما روسّو وجان جاك، لا يتّفقان على شيء. وأشاد في أطروحته عن تربية الأطفال بالرضاعة الطبيعية وبمشاركة الأب في التربية، لكنه وضع أطفاله الخمسة كلهم في مستشفى للأطفال المهجورين (حيث مات على الأرجح معظمهم). وادعى ذات مرة أنه لديه «نفور بالغ من الثورات»، ومع ذلك كان مصدر إلهام قادة الثورة الفرنسية، مثل روبسبير Robespierre وسانت جاست Saint ـ Just، واعتبروه بطلهم. ويُعدّ عادة من أكبر فلاسفة قرن التنوير الثامن عشر، وشارك في مشروعهم العظيم الموسوعة Encyclopédie، لكنه مع ذلك مدح الجهل وحَاجَّ أن مراكمة الفنون والعلوم ضارّة بالأخلاق. كان العديد من أكثر معجبيه حماسةً وإخلاصًا في القرن الثامن عشر من النساء والأرستوقراطيين، ومع ذلك كان متحيزًا ضد النساء وصرح بكراهيته ورفضه للأثرياء «الكبار» (قال: «أكره طبقتهم وقسوتهم وتحيزاتهم وتفاهاتهم وكل رذائلهم»). وكان أحد أكثر الكتّاب المحبوبين ذوي الكتابات الفاتنة المتقنة، لكنه مع ذلك لم يتلقَّ إلّا أقلّ القليل من التعليم الرسمي، وتزوج من خياطة جاهلة. دعم الرقابة، وبالأخص ضد مسرحيات موليير Molière، ومع ذلك اعترف «أنا لا أفوِّتُ أيًّا من عروضه». كان روسو كاتبًا وموسيقيًّا واسع الشعبية، مع ذلك كَنّ إعجابًا لإسبارطة القديمة، التي لم تتسامح مع الكتابة ولا

الموسيقى. كان أشهر مؤلفي عصره، وقال مع ذلك «أنا أكره الكتب»، وادعى أنها «بلا فائدة».

روسو، الذي وُلد بروتستانتيًّا كالفينيًّا مثل لوك، واعتنق الربوبية[1]، كان عدوًّا للمسيحية الكاثوليكية، لكنه مع ذلك أسس سيرته الذاتية على نموذج «اعترافات» القديس أوغسطين. تأثير روسو، مثل أوغسطين، يمتد في الثقافة الحديثة إلى ما هو أبعد من أفكاره السياسية. فقد خلق حساسية حديثة جديدة، وطريقة جديدة للتفكير والشعور. نحن نفضّل الصِّدق والأصالة الآن أكثر من غيرها من الفضائل الكلاسيكية بسببه إلى حد كبير. قناعته بشأن الأصل الطبيعي للخير البشري، التي فسرها معاصروه بأنها معادية للمسيحية لرفضها مبدأ الخطيئة الأصلية، قادته إلى الاعتقاد بأن الفساد الاجتماعي هو أصل كل الشرور.

ومن أسباب اعتباره مؤسس التعليم التقدمي، كان قوله إن الأطفال يجب ألا يفسدهم البشر، بل تعلمهم الطبيعة. لم يكن يمتثل للأعراف الاجتماعية الفاسدة، بل كان يأكل حينما يجوع، وينام حينما يتعب، ويرتدي ملابس غير معتادة، ما حدا بالكثير من الباريسيين المتحضِّرين إلى وصمه بالهمجية. ونبذ الثروة باعتبارها مفسدة للأخلاق، وعاش ببساطة شديدة. وكان أول شخص يتسلق جبال الألب فقط كي يستمتع بالمشهد، ما أثار ذهول معاصريه المتنورين في فرنسا، الذين عدّوا ذلك برهانًا إضافيًّا على خبله.

أشهر أعمال روسو السياسية، «العقد الاجتماعي»، أدانه برلمان باريس

---

(1) الربوبية Deism: مذهب فكري لا ديني يؤمن أتباعه بوجود خالق عظيم، يمكن إدراك حقيقته بتأمل العالم الطبيعي من دون حاجة إلى أي دين. [المترجم]

على الفور، ووُضع في قائمة الفاتيكان للكتب المحرَّمة، إلى جوار أعمال ابن ميمون وهوبز ولوك وهيوم. لم يستغرب أحد ذلك، ولا سيَّما روسو نفسه. لكنه صُدم واستاء عندما حُظر كتابه في مدينته الأصلية جنيف، التي أمرت بحرق الكتاب واعتقال مؤلفه إذا تجرأ على العودة إلى المدينة مرة أخرى. جرح هذا روسو جرحًا عميقًا، لأنه كان دائمًا مواطنًا فخورًا بجنيفيته وادعى أنه اتخذ دستور المدينة نموذجًا (كان يوقع كتبه بـ «مواطن جنيف»، على الأقل حتى حظرت السلطات المحلية كتبه). روسو عدوّ رجال الدين لام على ذلك فولتير، المقيم حينها في جنيف، واتهمه بتأليب المعارضة عليه والتحالف مع المتعصبين الدينيين المهيمنين على المدينة. بل إن العقد الاجتماعي حُظر حتى في المدينة الليبرالية المتسامحة نسبيًّا أمستردام. بدا كما لو أن أوروبا كلها قد اتحدت ضد روسو، مما حدا به للهروب من بلد إلى آخر والتفكير في الانتحار. بل إنه بلغ به اليأس الانتقال إلى إنجلترا، البلد الذي يحتقره. كتب روسو: «لم أحب إنجلترا ولا الإنجليز قط». ومع أن إنجلترا منحته الملجأ حينما بخل به عليه الكثيرون، مثلما سيحدث لاحقًا مع ماركس، لم يُبدِ كلاهما نحوها أيَّ امتنان. بل إنّ روسو رفض أيضًا معاشًا من الملك جورج الثالث رتَّبه له هيوم، مثلما رفض معاشًا من الملك لويس الخامس عشر. كان روسو موهوبًا موهبة استثنائية في صنع الأعداء.

إن العقد الاجتماعي أكثر أعمال روسو شعبية وانتشارًا وتأثيرًا اليوم، مع أنه لم يكن كذلك خلال حياته. لم تتوقف طباعة الكتاب خلال قرنين ونصف القرن ظل خلالها يلهم أجيالًا من الديمقراطيين والمتطرفين، بقدر ما يثير حفيظة التقليديين والمتحفظين مثل إدموند بيرك، كما سوف نرى.

إنه مزيج أصيل من العناصر القديمة والحديثة يصعب تصنيفه، وكم أزعج مفسريه منذ نشره في القرن الثامن عشر. وضع فيه روسو «مبادئ الحقوق السياسية» العامة التي يجب أن تُبنى الأنظمة السياسية عليها.

يبدأ روسو نظريته السياسية من حيث بدأها هوبز ولوك، مع الفرد الأناني بطبعه في حالة الطبيعة النظرية. في هذا كان معاصرًا بالكامل. أما في السياسة، فكان مثل مكيافيلي الذي أحبه، واستلهم نماذجه السياسية من الأزمنة الكلاسيكية، لأن القدامى كانوا أفضل في فهم كيفية تعزيز روح الجماعة في الأفراد المفتقرين إليها بالطبيعة، وهو أمر لم يعدّه لوك ولا هوبز ضروريًّا في الحفاظ على تماسك الدولة. فقد حسبا أنّ المنفعة العقلانية الذاتية وحدَها ستكون رابطة كافية، في حين اعتقد روسو أن المجتمع سينخرط في حرب الجميع ضد الجميع ما لم يتمكن أفراده من تماهي مصالحهم الخاصة مع المنفعة العامة، مثلما في إسبارطة القديمة وجمهورية روما، وهي أنظمة أحبّها أكثر من كل ما عداها. كان روسو «معاصرًا بروح القدامى»، بقلب يقبل نصفه الحداثة ونصفه يرفضها.

في الفصل الأول من العقد الاجتماعي، يعلن روسو إعلانه الشهير: «ولد الإنسان حرًّا وهو في الأغلال حيثما كان». على العكس من مزاعم كثير من الكتاب (مثل فولتير)، لم يسعَ روسو أبدًا إلى تفتيت أغلال الحياة السياسية وإعادتنا إلى حالة الطبيعة قبل السياسية، وإنما هو يوضح كيف يمكن جعل هذه القيود شرعية على نحو يقضي على الانفصال بين الحاكم والمحكوم. هذا الانفصال هو جوهر الحكم الاستبدادي، حيث تُفرَض السلطة بالقوة لا بالحق. وأطلق روسو لقب «مواطن» على من يخضعون للقوانين ومن يضعونها، وهذا ما عدّه الشكل الشرعي الوحيد للسياسة.

ذلك كان السبيل الوحيد للتوفيق بين الحرية والخضوع للقانون، إذ «لا يطيع الفرد إلا نفسه ويظل حرًا مثلما كان من قبل». كان الآباء الأمريكيون المؤسسون، مثل جيمس ماديسون، لا يثقون أبدًا في الحكومات، ولهذا صمّموا عمدًا نظامًا سياسيًّا قاصرًا ضعيفًا من خلال نظام من الضوابط والتوازنات، واعتقد توماس جيفرسون أن «الحكومة التي تحكم أقل، تحكم أفضل». لكن روسو كان يسعى إلى إضفاء الشرعية على الحكومة القوية لا إلى تقييدها. في الواقع، تقييد حكومة شرعية يعني تقييد الحق السياسي نفسه، وهو ما يتعارض مع العدالة. لم يكن اعتراضه على توماس هوبز مثل لوك من منطلق دفاع هوبز عن السيادة المطلقة، وإنما لأن هوبز دافع عن سيادة غير شرعية. لذلك كان لوك أكثر ملائمة لقادة الثورة الأمريكية من روسو، الذي ألهم متطرفي الثورة الفرنسية.

وفقًا لروسو، يجب أن تكون السيادة في يد الناس، تتجلى في هيئة «إرادة عامة» هي مصدر شرعية القوانين. الإرادة العامة ليست مجرد تجميع لإرادات الأفراد الأنانيين، وإنما هي لا تكون إلا حينما يسأل المواطنون أنفسهم ما هو الصالح العام، بدلًا من البحث عن منافعهم الفردانية الأنانية الخاصة. غير أن روسو اعتقد أن مثل هذه الروح الجماعية غير طبيعية بالمرة، وبالتالي يجب تعزيزها اصطناعيًّا من خلال مؤسسات وممارسات «تحول الناس إلى مواطنين». أشهر هذه الممارسات وأسوؤها سمعةً هي الدِّين المدني، الذي يجعل كل فرد «يحب واجبه» نحو دولته أكثر من حبه لنفسه، وهي فكرة أخذها من زميله الجمهوري مكيافيلي. كلا الرجلين رأى أن المسيحية غير مناسبة لهذا بالكامل، لما كانت لا تبشر إلا بالعبودية والخضوع. وفي الواقع قال روسو إن «لا شيء يناقض الروح الاجتماعية»

أكثر من المسيحية، ولا شيء «يناسب الطغاة» مثلها. لا عجب إذن أنّ العقد الاجتماعي حُظِرَ في كلٍّ من جينيف الكالفينية وباريس الكاثوليكية.

من الأدوات الأخرى التي يقول روسو إنها ضرورية لحثّ الفرض الأناني بطبعه كي لا يفكر إلا في الصالح العام، هو ما يسميه «المشرع»، وهي فكرة أخرى يشاركها مع مكيافيلي. مثل هؤلاء الأشخاص النادرين يستحضرون الإله من أجل حثّ الناس على إخضاع أهوائهم الشخصية للصالح العام. ويذكر روسو موسى كمثال، فقد جمع اليهود المنقسمين في أمة واحدة متماسكة بقوانين ادعى أنه استمدها من الإله.

رغم سمعة روسو الشائعة أنه فيلسوف مثالي رأسه في السماء، كان واعيًا جدًّا بأن المبادئ السياسية التي أرساها في عقده الاجتماعي لن يمكن تبنيها أبدًا في الظروف المعاصرة، وإنما هي قابلة للتطبيق فقط في الدول المدن الصغيرة المتماسكة فقط، مثل التي كانت في اليونان القديمة، وليس في دول الشعوب الضخمة المعقدة في أوروبا الحديثة، والتي اعتبرها فاسدة إلى حد لا ينصلح. في الواقع، قال روسو إن جزيرة كورسيكا هي المكان الوحيد في أوروبا الحديثة الذي قد تنجح نظرياته السياسية فيه. ولهذا السبب، من غير المرجح أن روسو كان سيؤيد محاولة الثورة الفرنسية لتنفيذ نظرياته لو عاش ليشهدها، على الرغم من أنه أحسن التنبؤ بأن «عصر الثورات» سيجتاح أوروبا قريبًا.

الغربة التي أحسّها روسو تجاه حضارة التنوير الأوروبية التي عاش فيها يبدو أنها اكتملت في العقد الأخير من حياته، حينما سعى للهروب الكامل من صحبة البشر، محاولًا الحفاظ على نزاهته وفضيلته في عصر مليء بالفساد التام. وعندما استنتج أخيرًا أن «لا أمل في العلاج»، قضى

آخر أيامه في انعزال سياسي كامل وتشاؤم تام، وإن كان وجد بعض العزاء الشخصي في التواصل مع الطبيعة. كتابه الأخير غير المكتمل «أحلام يقظة جوال منفرد» يقترح أنّ استنتاجه النهائي بالهروب من الحضارة إلى العزلة الريفية لعلّه هو الخيار الوحيد الحقيقي للإنسان الفاضل. ويمكن أن نفهم من تماهيه مع سقراط أنه كان يرى نفسه رجلًا فاضلًا يعيش في زمنٍ فاسد، يُهاجم ويُشهر به لأنّ معاصريه تعميهم رذائلهم عن رؤية فضيلته. تلك الصورة تشكّل جزءًا مهمًّا من جاذبيته الباقية كناقد اجتماعي ومثير للجدل خلفًا لسقراط.

إنّ رفض أفكار روسو باعتبارها هلاوس مجنون، كما فعل الكثير من أعدائه ونقاده عبر القرون، لخطأ جسيم. كان روسو بلا شك غريب الأطوار وغالبًا صعب المراس، ومعرَّضًا إلى نوبات جنون الارتياب، حتى مع أنّه كان لديه العديد من الأعداء الأقوياء الذين نشطوا في ملاحقته. مع أنّ اغترابه عن العالم الذي عاش فيه كان شخصيًّا جدًّا، لكنه تجاوز بكثير أنْ يكون مجرد ردة فعل على زمنه. قوة وبلاغة كتاباته ألهمت عبر الزمن أجيالًا من المتمردين والمستائين والمنبوذين، الذين شاركوه الشعور بالنفور من مكان الفرد في العصر الحديث على عدة مستويات.

من أعمق تأثيرات روسو على الفكر الحديث، استبدال مصطلحات الفضيلة والرذيلة العتيقة بأفكار حداثية عن الصدق والأصالة. إذا كنا الآن نسعى كي نكون أصدق مع أنفسنا، ونعمل بنزاهة بدلًا من محاكاة النماذج القديمة، فإننا أتباعٌ لروسو سواء أحببنا هذا أو كرهناه. ومن هذه التأثيرات أيضًا كان دفاعه البليغ القوي عن فكرة السيادة الشعبية، وأن الشعب هو المصدر النهائي للشرعية السياسية، وهو من ينبغي أن يوجه

الدولة لا غيره. هذه الرسالة الشعبوية تردَّدَ صداها بقوة في أناس عاديين ساخطين على النخب الفاسدة النفعية في جميع أنحاء أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بدءًا من الثورة الفرنسية. عودة السياسة الشعبوية مؤخَّرًا وتصاعد السخط من نظام يفضل الأغنياء والأقوياء على حساب الأغلبية، في مجتمع يتزايد فيه عدم المساواة، يجعل من روسو مفكّرًا عاد وقته من جديد.

13

إدموند بيرك: الثوري المضاد

وقت اندلعت الثورة الفرنسية في صيف 1789، كان إدموند بيرك في الستين من عمره، وقد قضى قرابة ربع القرن عضوًا في البرلمان البريطاني. كان قد خسر مقعده البرلماني السابق لمدينة بريستول بعدما دعم عددًا من القضايا غير الشعبية، ما أدى لتراجع شعبيته لدى ناخبيه. عارض بيرك معاملة بريطانيا لمستعمراتها الأمريكية، ودعا إلى سوق حرة للذرة، وإلى التجارة الحرة مع أيرلندا، وإلى عتق الكاثوليك (فقد وُلد ونشأ وتعلم في أيرلندا، ابنًا لأم كاثوليكية)، وتقييد السلطة الملكية، وإلغاء العبودية، وشنّ حملة لإقالة حاكم البنغال العام الفاسد، وأدان عقوبة الإعدام. من الجلي إذن أن بيرك لم يكن رجعيًّا متعنتًا، لذا عندما قامت الثورة الفرنسية، كانت ردة فعله الأولية متسقة مع مسيرته البرلمانية الداعمة للمواقف «الليبرالية» حتى تلك اللحظة. كتب عنها أول ما كتب أن أحداث باريس كانت «مشهدًا بديعًا» له روح «يستحيل عدم الإعجاب بها». غير أنه لم يمض وقت طويل قبل أن ينقلب بيرك ضد الثورة، وسرعان ما تطور رأيه إلى سخط شديد عليها أعرب عنه في كتابه «تأملات في الثورة الفرنسية»، وهو أشهر ما يُعرف عنه. كان حينها عضوًا في حزب الويج الليبرالي، حيث استنكر

أكثر أفراد حزبه هجومه على الثورة الفرنسية، وصُدِمَ أكثرُ معاصري بيرك من شدة معارضته لها، ولا سيّما مع مسيرته الطويلة في مناصرة القضايا الليبرالية غير الشعبية. توماس جيفرسون رأى تأملات بيرك برهانًا على «عفونة عقله». لكن الليبراليين الذين احتفوا بأحداث فرنسا، يَبدون الآن سُذّجًا مقارنةً بتشاؤم بيرك. فقد تنبّأ بيرك في مرحلة مبكرة للغاية من الثورة، حينما كانت لا تزال تحت سيطرة المعتدلين، بتدهورها في النهاية إلى درجة الإرهاب وقتل الملك والأناركية، وأخيرًا الديكتاتورية.

كان بيرك مفكّرًا بالغَ التعقيد بل ومتناقضًا أحيانًا. كان أيرلنديًّا يدافع عن الدستورية الإنجليزية، ليبراليًّا وأبرز من هاجموا الثورة الفرنسية، وبرجوازيًّا يدافع عن امتيازات الأرستقراطية، وناقدًا قاسيًا للإدارة الاستعمارية الفاسدة في الهند يجلس في مقعدين برلمانيين يمثلان «أقاليم فاسدة» أهداهما له رعاته السياسيون، ومدافع بروتستانتي عن امتيازات الكنيسة الكاثوليكية الإنجليزية العتيقة، وسعى لحشد الدعم للكنيسة الكاثوليكية المحاصرة في فرنسا.

رغم أن تأملات بيرك تركز على الثورة الفرنسية، فهي تتجاوز الحدث اللحظي إلى التقديم والدفاع عن مفهوم أعم وأشمل للسياسة والمجتمع، ما يجعله من أبرز وأبلغ التعبيرات عن وجهة النظر المحافظة على الإطلاق. يقول بيرك إن الاضطرابات الأخيرة في فرنسا «حفزت تفكيره»، ما دفعه على مضض إلى التفكير في المبادئ الأساسية التي ينبغي أن تحكم الحياة السياسية. إن التفلسف السياسي ليس نزوعًا طبيعيًّا لدى المحافظية، لأنّ إحدى عقائدها الأساسية، طبقًا لبيرك، هو أن المبادئ العامة المجرَّدة خطيرةٌ سياسيًّا. كان يعتقد أنّ اختلاط التنظير بالممارسة لا تتبَعُه غالبًا إلا

المشكلات. ولمّا كان فنُّ الحكم عمليًّا لا نظريًّا، فمن الأفضل أن يكون الحكم من خلال الأعراف التقليدية التي تتطور بالتدريج عبر الزمن، بدلًا من تعديلها حسب «نظريات ورؤى جامحة»، تدّعي أنها مستقاة من العقل. إنّ الوصفات السياسية يجب أن تُقام وفقًا لاحتمال تعزيزها للخير أو للشر، وليس وفقًا لموافقتها للحقّ أو الباطل، فالمعيار الأخير مناسب للفلسفة وليس للسياسة العملية. وعظ بيرك: «لا يوجد مبدأ عام يمكن تأكيده عقلانيًّا على أي موضوع أخلاقي أو سياسي»، عدا أنه لم يفعل كما يعظ بالكامل ولم يؤمن به بالكامل أيضًا.

بيرك أكد بالفعل مبادئ عامة تتعلق بالعدالة الطبيعية والإنصاف، وكانت هذه المبادئ أساس نقده اللاذع للسياسة البريطانية في أيرلندا والهند وأمريكا. لكنه رفض فكرة أن بوسع المرء الاستدلال مباشرة ببساطة من حقوق الإنسان المجردة إلى دستور سياسي مثالي قابل للتطبيق العالمي، مثلما كان صديقه وناقده توماس بين يفعل. إنّ المعرفة البشرية بمبادئ العدالة مؤقتة وقابلة للخطأ دائمًا، ولهذا يجب أن نعتمد على عاداتنا وتقاليدنا لتفسير معاني الأفكار المجردة وتوجيه ممارساتنا. إن لكل مجتمع تفسيراته الخاصة لمعنى العدالة والحرية والمساواة، فبيرك يجادل على سبيل المثال أن حقوق الإنسان موجودة بالفعل في الأعراف الإنجليزية التي تعود إلى وثيقة ماجنا كارتا[1] في عام 1215، ولهذا السبب اعتبر شكاوى المستعمرين الأمريكيين مشروعة، لأنه اعتبرها تستند إلى

(1) ماجنا كارتا Magna Cart: تعني باللاتينية «الوثيقة العظيمة»، أول وثيقة إنجليزية رسمية تقيّد من سلطات الملك وتطالبه بعدم معاقبة أي رجل حر إلا بموجب القانون. [المترجم]

حقوق عرفية قديمة لم يحترمها الملك البريطاني المركزي. نادى بيرك بالتطور السياسي التدريجي المجزأ، باعتباره أفضل وسيلة لمنع الثورات العنيفة، وقال: «الدولة التي تفتقر إلى وسائل التغيير، هي دولة بلا وسيلة للحفاظ على بقائها». وقصد بالتغيير خطوات صغيرة تصاعدية تعدل وتحسن الهيكل القائم للممارسات التاريخية، مع الحفاظ على جوهرها الأساسي.

السؤال الأساسي الواجب طرحه وفقًا لبيرك ليس إن كان النظام السياسي يتوافق مع بعض المُثل المجردة، بل إنْ كان «يعمل» على نحو براجماتي، وقصد بكونه «يعمل» تعزيز السلام والنظام والحكم السليم على المدى الطويل، وذلك في ظل السياق الخاص القائم فيه. الاختبار الوحيد المناسب لهذا النظام هو الزمن، فالزمن وحده كفيل بإثبات قابلية النظام الحقيقية للتحمل والبقاء. واعتقد بيرك أن بريطانيا نجحت في هذا الاختبار خير نجاح، وربما أفضل مما فعل أيّ مجتمع على الإطلاق، وأنها الآن بحاجة إلى الاحتماء من العدوى الثورية التي اجتاحت فرنسا. في المقابل، قادة الثورة الفرنسية أسسوا سياستهم «ليس على الملاءمة، وإنما على الحقيقة»، ما يسهل توقع كارثية نتائجه. لهذا فإن نموذج الملوك الفلاسفة الأفلاطوني أبعد ما يكون عن رؤية بيرك لكيف تُحكم الدول، لأن السياسة يجب أن تعالج مشكلات عملية لحظية، وليس مسائل منطقية مجردة. لا شكّ أنّ اعتقاد أفلاطون بأن الدراسة المطولة للرياضيات ضرورة أساسية للحاكم المتنور، كان سيبدو لبيرك سخيفًا سخافةً خطرة. وفي هذا هو أقرب إلى أرسطو، الذي ميز بوضوح بين الفضائل الفكرية البحتة، والفضائل العملية التي تتطلب عقلًا مرنًا وبراجماتيًا لا فلسفيًا.

أفضل الفضائل الفلسفية عند بيرك (وكذا عند أرسطو) هي الحصافة، وتلك ليست أُولى الفضائل السياسية فقط، بل «الفضيلة الموجهة والمنظمة، ومعيار الفضائل كلها».

تقارن تأملات بيرك نوعين من الثورات، أحدها يدعمه والآخر يرفضه. من جهة، هو يؤيد مثل لوك تلك التي يُطلق عليها «الثورة المجيدة» عام 1688، عندما أطاح بجيمس ملك إنجلترا الكاثوليكي زوج ابنته ملك هولندا البروتستانتي. من الجهة الأخرى، يهاجم بيرك ثورة فرنسا عام 1789، التي أطاحت بالنظام القديم باسم «حقوق الإنسان». كان بيرك هنا يرد على خطبة شهيرة ألقاها القس ريتشارد برايس Richard Price تعتبر ثورة فرنسا الأخيرة استمرارًا وامتدادًا للثورة البريطانية السابقة، وأن الحدثَين يعبّران عن مبادئ الحرية والتقدم التنويرية الكوزموبوليتانية الواجب تلقّيها بالترحاب والتشجيع. الثورة الفرنسية في عين بيرك كانت نقيض «الثورة المجيدة» المعتدلة التي أُعجب بها هو وبرايس. بيرك وافق لوك أنّ ثورة 1688 كانت تدخُّلًا مُرحّبًا به للحفاظ على الدستور الإنجليزي القديم من الانتهاك على يد الميول الاستبدادية للملك جيمس وداعميه الكاثوليك المتعصبين. كان بيرك مقتنعًا أن التوازن الدقيق بين الملك واللوردات والعامة في هيكل الحكومة البرلمانية البريطانية قد تطور عبر الزمن، من خلال عملية بطيئة ومجزأة من التجربة والخطأ والتسويات والبراجماتية. وتجلت له مزايا النهج البريطاني السياسي التقليدي في الدستور البريطاني القريب من الكمال، والذي كان مثاليًّا لظروف إنجلترا الخاصة (إن لم يكن بريطانيا بأكملها)، ولا ينبغي تعديله إلا بأقصى درجات الحذر والتواضع. ورأى أن على رجل الدولة الحصيف أن يتعامل مع مؤسسات وممارسات

الدولة العتيقة الراسخة «بحذر سياسي»، ويسترشد بالتاريخ والخبرة، لا بأي عقيدة شاملة حول الإنسان والمجتمع. ورفض بيرك رفضًا تامًا قول لوك إن «الثورة المجيدة» في 1688 كانت توضح المبدأ المجرد القائل إن «الحكومة توجد بموافقة المحكومين».

أما الثورة الفرنسية بالنسبة لبيرك فكانت مختلفة تمامًا وأخطر بما لا يقاس؛ كانت «ثورة فلسفية»، مجردة، طوباوية وعالمية، ذات نزوع طبيعي للانتشار العابر للحدود مثل فيروس، تُصيب الأجساد السياسية أينما حلت. ثورة 1688 بطبيعتها كانت في المقابل من نوع محدود محلي من الثورات، لا تمتد أبعد من نطاقها، كانت في أساسها مجرد تقويم صحي لنظام سياسي سليم، لا اقتلاعًا جذريًّا للأساس. أما ما حدث في فرنسا فكان نوعًا جديدًا متطرفًا من الثورات، «ثورة عقائد ونظريات». فرنسا بعد 1789 أمست «جمهورية فلسفية» يحكمها «لوردات فلاسفة» مترَعون بالغرور ومتحمّسون لمبادئ أولية مجرَّدة. كان هؤلاء «السياسيون الميتافيزيقيون» المتعصّبون مغرمين بأفكار وقيم فلاسفة التنوير؛ فولتير وروسو وكوندورسيه Condorcet ودالمبير d'Alembert وديدرو Diderot، الذين يدينهم بيرك جميعًا بأسمائهم في تأملاته. كان بيرك من أوّل أعداء الثورة الذين لاموا هؤلاء الفلاسفة على الانهيار الكارثي للسلطة السياسية والنظام الاجتماعي في تسعينيات القرن الثامن عشر، وفي العقود التالية ستشيع رؤيته هذه باطراد. كتاب بيرك ساعد كثيرًا في ترويج فكرة أن التنوير كان سببًا رئيسيًّا للثورة. مكتبة سُر مَن قرأ

ميّز بيرك بين مفهومين مختلفين لدور الممثل المنتخب. الأول هو «المندوب»، الذي يعبر عن إرادة ناخبيه في البرلمان؛ والثاني هو

«الوصي»، الذي يستخدم ضميره وحكمه الشخصي لتقرير ما هو أفضل للأمة. وَعد بيرك ناخبيه في خطاب شهير ألقاه عليهم في بريستول، باعتباره ممثلهم في البرلمان، بأنه سيتبع دومًا ضميره كوصي، ولن يكون أبدًا مجرد مندوب. وما كان منهم إلا أن صوتوا ضده ليخرج من منصبه (وهي مشكلة تغلّب عليها بسهولة بعد شهر، عندما تولّى مقعد مدينة مالتون في مقاطعة يوركشاير، «إقليم فاسد» في جيب راعيه السياسي، لن يضطر غالبًا لزيارته أبدًا، وبالتالي سؤال الوصاية لن يزعجه بعدها أبدًا). أصر بيرك في مداولاته أن أعضاء البرلمان لا يجب أن يضعوا نصب أعينهم إلا «أمة واحدة ومصلحة واحدة، مصلحة الكل»، ولا يجب أن يقتصروا على آراء وتفضيلات المناطق المعينة التي يمثلونها. للمفارقة كان ذلك أيضًا رأي النظام الثوري الفرنسي، الذي نص دستوره الأول على منع الممثلين المنتخبين أن يكونوا مندوبين لناخبيهم. حقيقة أن 5% فقط من سكان بريطانيا كانوا قادرين على التصويت في عام 1790 كانت تعد ميزة لبيرك النخبوي، في حين أن روسو الشعبوي رآها دليلًا على أن البلاد في جوهرها تحت حكم استبدادي. لا يزال طلاب السياسة الديمقراطية اليوم يناقشون مزايا هذين المفهومين. وعندما يُطلَب من السياسيين الاختيار بينهما، يدّعون بإبهام أنّهم مندوبون وأوصياء في آن واحد.

القدرة التنبؤية التي أبداها بيرك في تأملاته تمتد إلى ما هو أبعد من الأحداث الثورية الفرنسية. فقد رأى بعين البصيرة زمنًا جديدًا فظًّا يبزغ على أوروبا، يهيمن عليه «المتفلسفون والاقتصاديون والمحاسبون»، وهو اتجاه كان واعدًا في زمنه أصبح سائدًا في زمننا. تحذيراته بشأن تطبيق نظريات طموحة ومجردة على السياسة العملية دون مراعاة السياق،

وشكوكه السياسية العامة التي تبرز تعقيد وهشاشة الحياة الاجتماعية، لا تزال صالحة لليوم مثلما كانت على الدوام. إنّ فكرة أنّ التغيير يجب أن يحدث عادةً بتواضع هي جزءٌ جوهري وخالد من الحكمة السياسية التي عبّر عنها بيرك بقوّة وفصاحة. لكن رعبه ونفورَه من غوغاء الثورة في باريس، قاده على ما يبدو إلى ثقة ساذجة في أن النخبة الأبوية التقليدية عندما تتحالف مع الطبقة الصاعدة من السادة المُلاَّك، سوف تعتني برفاه الجميع خيرَ عناية، وتلك سمة بارزة في الثقافة السياسية البريطانية لم تكن بحاجة إلى مَن يؤكّدها (لا حينها ولا الآن). هذا التبجيل البالغ دفعَ كارل ماركس إلى ازدراء بيرك ووصفَه بالتملّق، وهو انتقادٌ سبق أنْ وجّهته له ماري ولستونكرافت معاصرة بيرك قبل ماركس بجيلٍ كامل.

كان تشككه السياسي أحيانًا على ما يبدو انتقائيًّا يلائم أغراضه إلى حدٍّ يثير الشكوك.

14

ماري ولستونكرافت: النسوية

ماري ولستونكرافت كانت عانسًا إنجليزية فقيرة تبلغ من العمر 33 عامًا، وكانت معلِّمة ومديرة مدرسة سابقة عندما أبحرت إلى فرنسا وحدَها بتفاؤل (والبعض قد يقول بسذاجة)، في الوقت الذي بدأت فيه الثورة التي تناصرها هناك تصل إلى أكثر مراحلها عنفًا وتطرفًا. ذلك كان المقابل السياسي لمطاردة العواصف. كانت في هذا الوقت معتادة على السباحة ضد تيار الظروف، فقد كانت امرأة كاتبة ومناصرة لمساواة الجنسين في زمن لا يقبل هذا ولا ذاك. والآن ها هي طواعية في قلب العاصفة الثورية التي تجتاح أوروبا. وصلت ولستونكرافت باريس في الوقت المناسب لتشهد الملك يُقاد إلى مقصلته وهو «يمر تحت نافذتي» مثلما ستسجل لاحقًا. تأثرت ولستونكرافت ذات الميول الجمهورية فجأة بتلك الصورة المحركة للمشاعر، وكتبت إلى صديق «انهمرت الدموع من عيني دون أن أشعر، حينما رأيت لويس في عربة تجرها الأحصنة نحو حتفه، جالسًا بوقار أكثر مما توقعت من شخصيته». عما قريب ستصبح رأسها هي المعرضة للخطر، بعد أسبوعين من إعلان فرنسا اللاحق الحرب على بريطانيا، واعتقال مئات المواطنين البريطانيين بتهمة التجسس أو مناهضة الثورة.

حتى الكاتب الراديكالي الأنجلو ـ أمريكي توماس بين تعرض للاعتقال، رغم كونه مؤيّدًا نشطًا للثورة الفرنسية ومواطنًا فرنسيًّا شرفيًّا ومُعيّنًا في المؤتمر الوطني في باريس. كانت ولستونكرافت صديقة وحليفة لبين، وكان لديها كل الأسباب لتتوقع أنها أيضًا سوف تسجن وربما تُعدم في فورة العنف التي تجتاح فرنسا حينها.

ومع ذلك، نجت ولستونكرافت ونجا بين من «عهد الإرهاب» التالي، حينما سيطهّر اليعاقبة فرنسا من عشرات آلاف «أعداء الدولة»، بآلتهم «الإنسانية» عالية الكفاءة: المقصلة. كتبت ولستونكرافت بأسى إلى صديق: «كم يؤسفني التفكير في الدماء التي لطخت قضية الحرية في فرنسا». غير أن إيمانها بالمبادئ الأساسية للثورة الفرنسية لم ينكسر، ولعله ما كان قابلًا للكسر. حتى أنها كتبت «نظرة تاريخية وأخلاقية في أصل الثورة الفرنسية وتطورها» عام 1794، لتفسير وتبرير تفاؤلها بأن «عصر العقل والسلام» سينهض في النهاية من بين فظائع وتجاوزات هذا الزمن. لكن للأسف لم يشمل الأمل الذي كنّته ولستونكرافت للبشرية حياتَها الشخصية، فبعد عام من كتابة تلك الكلمات المتفائلة، حاولت مرتين قتل نفسها هربًا من وجع قلبها المكسور. وعندما وجدت في نهاية المطاف الرضا في علاقتها مع الفيلسوف الأناركي ويليام جودوين William Godwin، لم يدم ذلك طويلًا، وتوفيت بعد بضعة أشهر من زواجهما بسبب مضاعفات نشأت عن ولادة ابنتهما ماري، التي ستصبح مؤلفة رواية «فرانكنشتاين» وزوجة الشاعر الرومانسي بيرسي بيش شيلي Percy Bysshe Shelley. ماتت وهي في الثامنة والثلاثين من عمرها فقط.

العمل الذي تشتهر به ماري ولستونكرافت الآن هو «دفاع عن حقوق

المرأة»، الذي نُشر عام انتقالها إلى فرنسا. يعدّ ذلك عملًا راديكاليًّا بالنسبة لزمنه، حينما كان للنساء في أوروبا أقل الحقوق القانونية الممكنة، وكن مستبعدات من الحياة العامة، وتَحُوْلُ الأعرافُ والتقاليد الاجتماعية دون التحاقهن بالوظائف والأعمال. بشكل عام، كانت النساء محصورات في أدوار الحياة المنزلية، ولا يتلقين من التعليم إلا أقله الذي لا يزيد عما يتعلق بأدوارهن المفترضة. كانت المرأة عندما تتزوج، تفقد حقوقها القانونية القليلة لمصلحة زوجها، وفقًا للرؤية التقليدية التي تدمج شخصيتها القانونية بشخصيته. لهذا السبب وصفت ولستونكرافت الحياة المنزلية بأنها غالبًا «قفص مذهب» و«سجن» لا يمكن لمعظم النساء فيه تحقيق إمكاناتهن البشرية الكاملة. عانت ولستونكرافت بشكل مباشر وشخصي من هذا الوضع. وهذا كان أحد أسباب تجنبها الزواج حتى السنة الأخيرة من حياتها، رغم الضغط الاجتماعي الهائل على النساء في ذلك الوقت للزواج وإنجاب الأطفال. كانت قبل نجاحها ككاتبة مضطرة للعمل في وظائف متواضعة، محبِطة لامرأة بمثل مواهبها الطبيعية وطموحاتها. فقد عملت مثلًا مربية لدى أسرة ثرية في أيرلندا، وهي وظيفة وجدتها مهينة وقمعية. اختيارها لمهنة الكتابة في مواجهة ظروفها كامرأة عازبة تعيل نفسها بلا وسائل دعم كان اختيارًا شجاعًا ومخاطرًا، وسيكون مصدر إلهام للنسويات اللاحقات بقدر ما سوف تكون كتاباتها، التي جعلتها أمًّا للفكر النسوي الحديث.

كتاب ولستونكرافت «دفاع عن حقوق الإنسان»، الذي بيعت طبعتُه الكاملة في ثلاثة أسابيع فقط، كان أوَّلَ أعمالها السياسية المهمّة. قدّمت نفسَها في هذا الكتاب صوتًا لفضائل الطبقة الوسطى البسيطة (البروتستانتية

في الأساس)، الفضائل التي تتمثل في العمل الجاد والتقشف والتواضع والانضباط. وكانت أيضًا داعمة لقيم التنوير، مثل العقل والتطور والليبرالية، في مواجهة دفاع إدموند بيرك في كتابه التأملات عن التقاليد والامتيازات الأرستقراطية والملكية الوراثية، ورأته متكلفًا مبهرجًا (بل وحتى أنثويًّا). لم تقدم ولستونكرافت لقرائها تنظيرًا أو برنامجًا سياسيًّا أصليًّا أو منهجيًّا في هذا العمل، وإنما كانت أقرب إلى واعظة أخلاقية منها إلى فيلسوفة سياسية بالمعنى الضيق، تشبه في أسلوبها صديقها وزميلها الراديكالي توماس بين أكثر من توماس هوبز. واعتقدت مثل جان جاك روسو أنّ المجتمع الذي تعيش فيه مفلسٌ أخلاقيًّا تهيمن عليه التعاسة والنفاق نتيجةً لذلك، ولهذا كانت تدعم الثورة الفرنسية. ورأت أن الإصلاح السياسي الكبير والدائم من غير المرجح أن يحدث دون إعادة تشكيل أخلاقية أساسية، تبدأ من تغيير المواقف تجاه النساء.

حجة ولستونكرافت لحقوق النساء كانت تتحدى الفصل التقليدي بين المجالين العام والخاص، وهو فصل يعود إلى أرسطو ويسود تقريبًا تاريخ الفكر السياسي الغربي بأكمله. الشعار الذي سوف ترفعه حركة القرن العشرين النسوية: «الشخصي سياسي»، كان موجودًا بالفعل في رأيها بأن المؤسسات التقليدية، مثل الزواج والأسرة، هي مصدر قمع النساء الأساسي، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقضايا السياسية التقليدية. ولهذا جعلت من المسائل الاجتماعية محل نقاش سياسي. الحقوق السياسية، رغم ضروريتها، لن تكفي لعتق النساء وحدها من دون تحول جذري وأخلاقي أوسع، فإن التغيير السياسي الحقيقي بالنسبة لولستونكرافت يعتمد على إطاحة أساسية وجذرية بالمعتقدات التقليدية التي تخص قدرات النساء،

وعلى ثورة أخلاقية واسعة من النوع الذي ناضل من أجله فلاسفة التنوير الفرنسيون الذين كانت توقرهم. رغم أنها دعمت الثورة الفرنسية بحماس، إلا أن الثورة لم تكن مستعدة لتقديم إلا أقل القليل للنساء؛ فالثورة لم تشمل النساء في حقوقها السياسية، ناهيك عن إثارة ثورة اجتماعية أوسع في العلاقة بين الجنسين. كانت ولستونكرافت تعتقد أن تغيير العلاقة بين المواطنين في المجال العام يتطلب تغييرات جوهرية في العلاقة بين الأزواج في المجال الخاص بحيث يكونون شركاء متساوين في الشراكة، تمامًا كما يجب أن تقوم السياسة على الصداقة المدنية بين أفراد متساوين من الجنسين. ونددت بالزواج التقليدي واعتبرته «دعارة قانونية»، وأدانت الصورة الشعبية للمرأة باعتبارها زينة سلبية وسطحية لزوجها، الذي عليه تعتمد وسعادته هي غاية حياتها. أرادت ولستونكرافت أن يُعامَل الرجال والنساء بالطريقة نفسها في جميع المجالات، لأن معاملتهم بغير تساوٍ في أحد المجالات سيقوّض بالضرورة المساواة في المجالات الأخرى. ورأت أن الثورة الفرنسية بدايةٌ مناسبة، لكنها ليست كافيةً أبدًا لعتق النساء، اللواتي استُبعدن مرة أخرى من حقوق المواطنة.

وكان من الموضوعات المركزية في دفاع ولستونكرافت عن حقوق المرأة، هو كيف أن التعليم والتربية وحياة النساء المنزلية، قد أضعفت وضيّقت عقولهن خلال عمليةِ جعلهنّ كائنات ممتعة للرجال. هذا جعلهنّ «كائنات حسّية» بدلًا من معرفية، تحكمهن عواطفهن المتضخّمة بدلًا من عقولهن، ذوات عقول تمّ عن عمد إضعافها وتحجيم تطويرها، حياتهن غير المتوازنة خارجيًّا ليست إلّا انعكاسًا لعدم توازن حياتهن الداخلية. عندما كتبت ولستونكرافت أنّها تأمل في إقناع النساء «أنْ يصبحن أكثر

ذكورية»، فقد كانت تقصد أنّها تريد توسيع وتقوية عقولهن لكي يستطعن التفكير والتصرف بأنفسهن، تمامًا كما يفعل الرجال. فقد ركزت المفاهيم التقليدية للأنوثة على الرِّقّة والحسّية والرّقي، وتدّعي ولستونكرافت أنّها جعلت النساء ضعيفات العقل والبدن، بالتالي يعتمدن على الرجال ولا يستطعن العمل خارج النطاق المنزلي. مساءلة ولستونكرافت للمفاهيم الجندرية التقليدية، مثل انتقادها للتفريق التقليدي بين المجال العام والخاص، كان أمرًا راديكاليًّا للغاية في ذلك الوقت، وسيظل كذلك حتى الحركة النسوية في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية.

دعت ماري ولستونكرافت إلى تحوّل جذري في تعليم النساء كجزء أساسي من تحررهن السياسي الأشمل. كان أول كتاب نشرته «أفكار حول تعليم البنات» قد قدم لقارئاته نصائح عملية حول تربية الأطفال بناءً على قيم برجوازية خالصة، مثل الصدق والانضباط والعقل. ومع أنها تبنت مبادئ روسو التقدمية في التعليم المتمركز حول الطفل، إلا أنها رفضت آراءه في التعليم المنفصل على أساس الجنس للبنين والبنات، وخصصت فصولًا طويلة في كتابها الثاني (الدفاع عن حقوق المرأة) لتحدي موقفه تجاه النساء بشكل عام. كان روسو رغم أفكاره الراديكالية في السياسة والتعليم، موافقًا للتيار الغربي السائد في إصراره على الفصل الصارم بين المجالين الخاص والعام، وأنْ يُحكَم كل منهما بمبادئه الخاصة، وكان يعتقد أن النساء يمثلن تهديدًا للمجال العام لأنهن يفتقرن إلى إحساس طبيعي بالعدالة، وبالتالي يجب أن يبقين في المجال الخاص. لكن ولستونكرافت ردت بأنه إذا كان روسو محقًا بشأن هذا النقص، فإن ذلك يعود فقط إلى أن النساء قد مُنعن من الوصول إلى المجال العام حتى

يطوّرن إحساسًا بالعدالة والفضيلة السياسية. إنها مسألة تربية سيئة، وليس طبيعة سيئة. وعارضت ولستونكرافت بقوة الأساليب التقليدية القائمة على الجنس في التعليم لصالح نظام تعليمي مشترك، كما فعل أفلاطون في جمهوريته. ورأت أن تعليم البنين والبنات يجب أن يركز على التفكير التحليلي والمهارات العملية التي تمكّن الجميع بغض النظر عن الجنس من عيش حياة مستقلة خارج المنزل، والتي توسع العقل كي يشارك بفعالية في واجبات المواطنة. أكدت ولستونكرافت أن الحرية والمساواة التي يجب أن تسود العالم العام يجب أن تسود أيضًا المجالات الخاصة مثل الزواج والأسرة والعمل. لا يمكن أن يتحقق أحدهما دون الآخر، وهو ما فشل روسو والثوار الفرنسيون في فهمه.

لقد تغيّر الوضع السياسي للنساء في الغرب وفي العديد من الأماكن الأخرى تغيرًا كاملًا منذ أواخر القرن الثامن عشر. يستمتع الرجال والنساء الآن بالمساواة المدنية الرسمية، ولديهم الحقوق والحريات نفسها. لكن ماري ولستونكرافت جادلت بأن هذا ليس كافيًا. التحرر الكامل للنساء يتطلب ثورة في الثقافة العامّة وموقفِها تجاه النساء، بما في ذلك التصورات الراسخة عن الجنس. لقد أرادت أن تُمنَح النساء التعليم والخيارات الحياتية نفسها كالرجال، كي يحظين بالفرص نفسها لعيش حياة مُرضِية، ولتطوير قدراتهن إلى أقصى إمكانيّاتهن. وهذه الحجّةُ نفسُها التي سيطرحها أيضًا جون ستيوارت ميل دون نجاح كبير في أواخر القرن التاسع عشر، كما سوف نرى. لكن اعتقاد ولستونكرافت بالتماثل الجوهري بين النساء والرجال لا يزال محلَّ جدالٍ عنيف، حتى بين النسويّات. لقد كانت تجادِلُ في القرن الثامن عشر ضد التقليديين، الذين آمنوا أنّ ثمّة فروقًا جوهرية

بين الجنسين، وهو ما استغلوه لتبرير معاملتهم المختلفة (والسيئة) للنساء. أما اليوم، فحجة الاختلاف الجوهري بين الرجال والنساء تطرحها بعض النسويات، اللواتي ينتقدن قول ولستونكرافت أنّ على النساء أنْ «يصبحن أكثر ذكورية». وهذا الجدل يشمل العلوم الحديثة إلى حدٍّ ما، لأنه يتعلق بالحقائق بقدر ما يتعلق بالقيم. ونظرًا إلى التزامها بالعقل والعلم، فيمكننا أن نتأكد من أنها كانت ستريد منا على الأقل أن نُبقي عقولنا مفتوحة لما يمكن أن يخبرنا به العلم عن الجنسين.

15

إيمانويل كانط: النقيّ

إيمانويل كانط ولد في مدينة كونيغسبرغ البروسية (الآن هي مدينة كالينينغراد الروسية، وهي مدينة ستُدمَّر بالكامل في الحرب العالمية الثانية) على شواطئ بحر البلطيق، حيث عاش جُلَّ عمره (79 سنة). يشيع الظن أنه لم يغادر مسقط رأسه قط. عاش كانط هنا حياة هادئة متقشفة في عزلة إقليمية، ولم يتزوَّج قط، يتبع الروتين اليومي نفسه بلا تغيير لعقود. لكنه عندما بلغ السبعين، تعكرت حياته الهادئة بخطاب من الملك، يوبخه فيه على كتاباته النقدية عن الدين. كانت بروسيا حينها تحارب فرنسا الثورية، ولذا كانت الحكومة المتوترة تقمع أيَّ آراء مخالفة. أمرَ الخطابُ كانط، المتعاطف مع الثورة والذي يشاركها العداء للمنظومة الدينية، بعدم الكتابة أو التحدّث علنًا عن الدين مرّة أخرى، «وفي حال عدم الامتثال، عليك أن تتوقع إجراءات غير سارة جرّاء استمرار عنادك». وامتثل كانط، لكن حتى وفاة الملك فقط.

اندهش العديدون من خضوع كانط للدولة حينها، ما يبدو أنّه خيانة مخيّبة للآمال لالتزامه الشديد بالحرية الشخصية والإخلاص للحقيقة. كان كانط قد قال إنّه كمواطن وفيلسوف، يجب أن يكون حرًّا في استخدام

عقله لتنوير الجمهور وانتقاد السلطات والقوانين القائمة علنًا، أي حرًّا لقول الحقيقة للسلطة كما نقول اليوم. لكنه أيضًا بحكم كونه أستاذًا بالجامعة العامة، أي موظَّفًا مدنيًّا، شعر أنه ملزم بإطاعة الملك، مثل جندي ملتزم بأوامره. كانت نصيحته لمن يمزّقهم الصراع بين حقوقهم الفردية والتزاماتهم كأصحاب المناصب العامة: «جادِلْ بقدر ما تريد وعما تريد، ولكن أطِعْ». يعني هذا عمليًّا أنَّ العقول ينبغي أن تكون لها الحرية في اتباع المنطق إلى حيثما يقودها، لكن مراسيم الدولة وقوانينها ينبغي أن تُطاع، حتى لو كانت تخالف الحقيقة.

تذكَّرْ أنّه قبل 2200 عام واجَه سقراط المعضلة نفسها، كفيلسوف مخلص للحقيقة وكمواطن أثيني مطيع للقانون. ومثل كانط وجد نفسه عالقًا بين مطالب الفلسفة والسياسة المتضاربة. واستمر سقراط في ممارسة فلسفته العلنية، فحكم عليه في النهاية رفاقُه المواطنون بالموت جرّاء قلة احترامه لآلهة أثينا، بالضبط مثلما هُدِّدَ كانط بـ«إجراءات غير سارة» جرّاء نقده لدين الدولة البروسية. رغم ذلك، عندما رتب صديق لسقراط طريق هروب لصاحبه من السجن قبل الإعدام، رفض الفيلسوف. وقال إنه ملزم بواجب مدني لاحترام القوانين التي عاش طويلًا مواطنًا آمنًا وحرًّا في ظلّها، حتى لو كانت القوانين نفسها تقضي الآن بموته. لم يكن سقراط أكثر من كانطٍ أناركيٍّ؛ جادل، لكن أطع.

مع أنّ كانط كان رجلًا من عصر التنوير، ملتزمًا بالحرية والحكومة المفتوحة وحقوق الأفراد، إلا أنه آمن بأن الثورة لا يمكن تبريرها تحت أي ظرف من الظروف. القوانين التي يقرها السيادي ينبغي أن تطاع، أيًّا كان ما تأمر به، ذلك لأن التمرد مدمِّر للنظام القانوني، مثلما جادل هوبز من قبل،

وحتى الدولة السيّئة ذات القوانين السيّئة أفضل من عدم وجود دولة ولا قوانين. نقدُ الحكومات ممكن، بل وواجب، لكنْ لا ينبغي أبدًا الإطاحة بها. الخروج على طاغية عند كانط خطأ «لأقصى درجة»، وذلك على النقيض من جون لوك، الذي رأى أنّ الرعايا يتحرّرون من الطاعة عندما يخرق حكامهم العقد الأصلي الذي قام عليه المجتمع السياسي. عدّ كانط ذلك خيانةً عظمى ينبغي أن يُعاقب عليها بالموت. الآراء المقبولة لديه فقط هي تلك التي لا تنادي بإسقاط الدستور. كان واضحًا تمامًا في هذه النقطة: «على الناس تحمل حتى أسوأ الإساءات من أفظع السلطات».

غير أنّ عناد كانط السيادي ليس فوق القانون الأخلاقي، وهو القانون الذي يمنع الحاكم من أمر المواطنين أو دفعهم إلى ارتكاب أفعال غير أخلاقية، مثل الكذب والقتل. يجب الحكم على الحكام من خلال المبادئ العامة للحق، ونقدهم علنًا، لكن إلى جوار طاعتهم. ولا ينبغي أبدًا وفقًا لكانط عقاب أي حاكم على إصدار قانون ظالم أو ارتكاب أفعال سياسية خاطئة، حتى لو كان ينبغي الحكم عليه أخلاقيًّا. ومع أن الدولة عند كانط ليس دورها تطبيق الأخلاق، فهذا أمر شخصي، فكانط كتب إنّها يجب أن تتسق في أفعالها مع الأخلاق. قال: «السياسة السليمة لا ينبغي أن تخطو خطوة واحدة من دون أن تقدِّمَ الولاء للأخلاق أوّلًا».

إذن، ما هو القانون الأخلاقي الذي يخضع له الجميع (بما في ذلك الحكام)؟ وكيف نعرفه؟ وفقًا لكانط هذا القانون متضمن في كل منطق بشري مشترك، لذلك يعتبر متاحًا لكل شخص عاقل. أي أنه عالمي، على الأقل بالنسبة للبشر، لما كانت الحيوانات تفتقر للعقل وبالتالي لا تنطبق عليها الأخلاق على نحو مباشر. تمنحنا طبيعتنا العقلانية مكانة فريدة يتعيّن

علينا احترامها لدى بعضنا البعض وفي أنفسنا، وذلك من خلال معاملة البشر كغايات في حدّ ذاتهم، وليس كوسائل لتحقيق غايات أخرى. نسبَ كانط الفضل إلى روسو في توضيح هذه النقطة له، قائلًا: «روسّو دلّني على الصواب». هذا شيء، وفقًا لكانط، نكتشفه بواسطة عقولنا وليس من خلال التجربة العملية، مما يجعله قابلًا للإدراك الفوري وغير قابل للدحض. تفرض الأخلاق واجبًا مطلقًا على الجميع بعدم استخدام الأشخاص (بما في ذلك النفس) لتحقيق غايات أخرى، لأن ذلك يقلل من قيمة البشر إلى مستوى الأدوات بدلًا من احترام طابعهم الخاص ككائنات عقلانية. على الحكومات واجبُ إصدار قوانين تتماشى مع هذه الأولوية الأخلاقية، حتى لو كنا نحن كمواطنين لا ينبغي علينا أبدًا التمرّد ضدّ الحكّام الذين ينتهكونها.

كانط إذن نصيرٌ لمطلقيّة الأخلاق. ما دامت الأخلاق تفرضها علينا عقولنا، فهي غير مشروطة، مما يعني أن طاعتها واجبة على الجميع في كل المواقف والظروف. ولا تقبل الاستثناء أبدًا، مثلها في ذلك مثل المنطق والرياضيات، لما كانت هذه كلها «حقائق منطقية» مستقلة عن السياقات. تتكون الأخلاق من قوانين ملزِمة تمامًا ونقيّة وقاطعة. لهذا أكّد كانط على أنّ الحقّ «لا يجب أبدًا أن يتكيّف مع السياسة، وإنّما على السياسة أنْ تتكيّف دائمًا مع الحق». لا توجد ببساطة أيُّ مساحةٍ في الكون الأخلاقي الكانطي، الذي يشمل السياسة، للمصلحة الذاتية أو التملّص أو التساهل في المبادئ، رغم وجود مكان مهمّ للتعقل والمرونة ضمن حدود الأخلاق.

كان مثلًا يؤمن أنَّ الكذب خطأ أخلاقي، ما يعني أنّه غير مسموحٍ به

تحتَ أيِّ ظرف، مهما كانت العواقب، فتلك لا تأثيرَ لها على الأخلاق. كلُّ ما كان يهمّ كانط أخلاقيًّا كان الإرادة الطيبة، وتلك مسألةٌ داخلية عند كلٍّ منا، وليس العواقب الطيبة، والتي هي مسألة خارجية ليس لنا عليها أيُّ تحكّم، وبالتالي لا نتحمّل عنها أي مسؤولية. وفي حين كان الكذب جزءًا لا غنى عنه من أدوات الأمراء اليومية وفقًا لمكيافيلي، فإنه عند كانط محظورٌ تمامًا، حتى إذا أدّى قولُ الحقيقة إلى موت جماعي وتدمير الذات والدولة. بل كان كانط أحيانًا يذهب حتى ترديد عبارة fiat iustitia pereat mundus والتي تعني «لتتحقّق العدالة حتى لو هلَكَ العالم»، باعتبارها «مبدأ الحقّ السليم». وهذا لعلّه أبعد ما يكون عن مكيافيلي، الذي كتب، لو تذكُر، عن جرائم أحدِ الأمراء: «لو كانت أفعاله تعذله، فمآلاتها تعذره». ومع ذلك، قرّر كانط أنَّ مِن المقبول أخلاقيًّا أنْ تلتزم الصمت وتحجب الحقيقة، ما دمت لا تكذب تحت أي ظرف من الظروف.

رفض كانط الأبوية رفضًا قاطعًا، أي عندما تقسر الحكومة مواطنيها على التصرف عكس إرادتهم من أجل مصلحتهم، مثلما قد يعامل الوالدان أبناءهم بنيّةٍ حسنة. هذا الرفض ينبع من احترامه البالغ لكرامة الإنسان، الشيء الذي يعدّه الخير الوحيد غير المشروط في الطبيعة. مهما كانت تلك الأبوية متنورة وطيبة، فهي تظل «أعظم استبداد يمكن تصوره»، لأنها تعامل الكائنات العاقلة كوسائل لغايات (والغاية هي مصلحتهم)، بدلًا من كونهم الغايات في حد ذاتها. للسبب نفسه جادل كانط أنّ الدولة ليست معنية بضمان رفاه أو سعادة مواطنيها، خلافًا لآراء أرسطو قبله (ومارثا نوسباوم لاحقًا) الذي اعتقد أنهما الهدف النهائي للحياة السياسية. رأى كانط أن السعادة هدف مبهم وذاتي، على عكس

العقل الذي يعدّ موضوعيًّا ومطلقًا. يجب إذن أن تضع الترتيبات السياسية إطارًا مستقرًّا من القوانين والمؤسسات التي تتيح للأفراد العيش في حياة أخلاقية، وتحقيق السعادة بحسب طريق كل منهم المختلف. هذا الموقف سيؤثر بشدة، كما سوف نرى، في التفكير الليبرالي في أواخر القرن العشرين. بالنسبة لكانط فإن النظام العادل سيحكمه دستور يسمح بأكبر قدر ممكن من الحرية البشرية مع الحفاظ على حرية الآخرين. ينبغي على الحكومات أن تحمي الحرية الفردية باستمرار، مما يعني أحيانًا إزالة العوائق من أمامها بالقوة، مثل اعتقال مواطن يهدد آخر ويمنعه من التصرف بحرية. هذا ما يسميه كانط «كبح كوابح الحرية»، أي استخدام القوة القانونية لتعزيز الحرية. وهذا أيضًا قد يبرر سياسات الرعاية التي تدعم العاجزين عن مساعدة أنفسهم وبالتالي تتقيد حريتهم، بشرط ألّا تُفرض الرعاية على المستفيدين بطريقة أبوية.

وربما ليس من المستغرب أنّ هذه النظرة الأخلاقية القوية جعلت كانط شديد الحذر من الديمقراطية، وقال عنها «استبدادية بالضرورة». كانت الديمقراطية التي يقصدها هي الديمقراطية التشاركية المباشرة، النوع الذي كان يمارسه الأثينيون القدامى، لا الشكل الذي نمارسه الآن منها. كان كانط قلقًا على الحقوق والحريات الفردية من الاستبداد، سواء من الأعلى أو من الأسفل، وهو قَلَقٌ شاركَه مع ليبراليّي القرن التاسع عشر مثل جون ستيوارت ميل وألكسيس دو توكفيل. كان يفضّل دولة دستورية محدودة، السلطة السياسية فيها تنظمها القوانين المتّسقة مع الأخلاق، والحقوق المدنية للمواطنين فيها محمية من ممارسة السلطة التعسفية، بما في ذلك سلطة «الكتلة الكبرى غير المفكرة» من الناس. رغم احترام كانط

البالغ لروسو (حتى أنّ لوحة روسو كانت الوحيدة المُعلَّقة في مكتبه)، لم يشاركه إيمانه بالحكم الديمقراطي، الذي يمكن بسهولة أن يصبح طغيانيًّا. شكل الحكومة المثالي والآمن عند كانط هو شكل يفصل بين السلطة التشريعية والتنفيذية، ويمزج بين السلطة والحرية والديمقراطية التمثيلية (وليس المباشرة)، بحيث يشارك فقط أقلية من الرجال المستقلين أصحاب الأملاك (وليس النساء) مشاركة فعالة في صنع القوانين، وإن كان سمح للنساء بسخاء أن يصبحن «مواطنات سلبيات». في هذا، كان كانط أقرب بكثير إلى المحافظ هيوم من الشعبوي روسو.

الترتيبات السياسية الداخلية المتسقة مع القانون الأخلاقي، مثل هذه، ستكون مهددة دومًا في عالم الحروب المستمرة بين الدول. لذا اقترح كانط أن تتحد جميع الأمم في اتحاد عالمي فيدرالي للدول ملتزم بالسلام الدائم. في الواقع، بل وادعى أن على كل شخص واجب أخلاقي في تعزيز هذا الهدف، كونه الهدف الوحيد المتوافق مع القانون الأخلاقي العالمي الذي تيمليه علينا عقولنا. كان متفائلًا بأن التاريخ العالمي كان يتحرك وسيستمر في التحرك نحو هذا الاتجاه السلمي، وإن كان ببطء، وهو استنتاج غير مفاجئ من شخص لم يترك أبدًا أمان وراحة منصبه الأكاديمي على شواطئ البلطيق.

مثالية كانط الأخلاقية لاقت حفاوة عظيمة بين الفلاسفة الأكاديميين المحدثين، مثل جون رولز، الذي كتب من شرفته الأكاديمية العالية في نيو إنجلاند. كتابُ رولز الهامّ «نظرية في العدالة» ساهم في إثارة نهضة كانطية في أواخر القرن العشرين، مثلما سوف نرى. بل إنّ شروط النقاش المعاصر في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في الواقع قد تشكّلت بشكل

أساسي من خلال كتابات كانط، على الأقل في الغرب. وخارج البرج الأكاديمي العاجي، تجد تلك الكتابات صدىً قويًّا اليوم في لغة القانون الدولي والمناقشات السياسية حول العدالة العالمية وحقوق الإنسان. فقد كان اعتقاد كانط الأساسي بكرامة الإنسان المتأصلة فكرة جذابة للغاية في عالم تمزقه الحروب والاستغلال والوحشية باستمرار.

عدا أنّ كانط لم يستطع طردَ شبح هيوم بالكامل، الذي لا يزال تشكُّكه المزعج يطاردنا. تشقّ علينا مشاركةُ كانط قناعتَه بالعقل مصدرًا معصومًا للحقائق الأخلاقية المطلقة، الحقائق التي اعترف بنفسه بأن أسسها النهائية كانت غامضة. ويرى كثير من المتشككين شيئًا شديد المحلية في عالميته، وشيئًا أقرب للشر في سعيه نحو النقاء الأخلاقي. إن تصور كيفية عمل أي نظام سياسي أو اجتماعي ضمن القيود الأخلاقية المطلقة التي أصر كانط على أن عقلنا يأمرنا باتباعها لأمر بلا شك صعب. حظره الكامل للكذب مثلًا، بلا أي استثناء مهما كان، إما سوف يؤدي إلى كارثة سياسية أو سوف يحول جميع السياسيين إلى منافقين. قال مكيافيلي، لأسباب أخلاقية، إن الكذب جزء لا غنى عنه من الحياة السياسية اليومية، وقال كانط، أيضًا لأسباب أخلاقية، إنّه لا مكان له في السياسة على الإطلاق. بين هذين النقيضين تقع مساحة كبيرة تلتقي فيها الأخلاق مع السياسة.

16

توماس بين: المحرِّض

توماس بين، المفكر شديد التأثير والرواج لدفاعه عن الثورة وعدائه للملوك، لم يقترب من الإعدام ويهدده الموت يومًا قدر ما هدده عندما اعترض علنًا على إعدام ملك. فلقد كان بين، رغم مناصرته الحماسية لإلغاء المَلَكية، يعارض إرسال الملك الفرنسي المخلوع إلى المقصلة، واقترح بدلًا من ذلك نفيه إلى الولايات المتحدة، وهو مصير أسوأ من المقصلة لدى كثير من الفرنسيين، حينئذٍ والآن. لهذا السبب ولجرائم أخرى، اعتقلته الحكومة الثورية في فرنسا، التي كان يعيش فيها حينها. لاحقًا في السجن، كان من بين مجموعة من المساجين المجهزين للإعدام في اليوم التالي، وتم تعليم أبواب زنازينهم بالطباشير كي يعلم السجانون عندما يأتون أن هؤلاء هم المختارون للذهاب في رحلة المقصلة. لكن باب بين كان مفتوحًا بالصدفة لحظة وضع العلامات، فلما جاءوا في اليوم التالي لم يجدوا علامة واضحة على بابه المغلق، ولم يُعدَم مع البقية بالصدفة البحتة. سرعان ما أطاح الثوّار المعتدلون الذين يدعمهم بين بالثوار المتطرّفين الذين أمروا بقتله، ونال حريته أخيرًا بعد قرابة

العام خلف القضبان. إيمانُ بين بالثورة الفرنسية، مثل صديقته ماري ولستونكرافت، لم يتضرّر كثيرًا قطّ رغمَ دنوّه من الموت.

بين، مثل ولستونكرافت، ألقى بنفسه في المعمعة الثورية في باريس، وكتب منشورًا تحريضيًّا بعنوان «حقوق الإنسان»، باع من النسخ أكثر حتى من عمله الأسبق الرائج الذي دافع فيه عن الثورة الأمريكية: «المنطق السليم»[1]. ومثل ولستونكرافت أيضًا في كتابها «دفاع عن حقوق الإنسان»، كان كتابه ردًّا مباشرًا على الهجوم العنيف الذي شنّه إدموند بيرك على الثورة، والذي صدم بين بشدة. كان بين يعرف بيرك شخصيًّا، وكان بيرك يقول عن بين «الأمريكي العظيم»، عدا أنّ هذا استمرّ فقط حتى الثورة الفرنسية التي دفعت كلًّا منهما إلى اتجاه معاكس، مثلما قسمت العالم السياسي الذي انبثق عنها إلى «يمين» و«يسار»، ومنحت خلال ذلك أصواتًا قوية لتقليدَين متنافسَين في الفكر السياسي.

تأثيرُ بين على أحداث زمنه السياسية لا يمكن المبالغة في تقديره، فقد قرأ مئاتُ الآلاف كتبَه ومنشوراته في أمريكا وحدها (التي كان تعداد سكانها حينها 2.5 مليون نسمة فقط)، وأدى ذلك إلى تحفيز القضية الثورية في مستعمرات بريطانيا الثلاث عشرة بأمريكا الشمالية وفي فرنسا تحفيزًا شديدًا. ومع ذلك عاش على الدوام حياة متواضعة، رافضًا

(1) اسم الكتاب الأصلي Common Sense، وهو تعبير اصطلاحي ترجمته الدقيقة «الحسّ المشترك» أو «المعنى المشترك»، لكنها ترجمة، مثل كثير من ترجمات التعبيرات الاصطلاحية، لا تنقل الدلالات الثقافية للتعبير الأصلي، لذا يلجأ المترجمون إلى تعبيرات اصطلاحية تنقل ولو جزءًا من الدلالة الأصلية، مثل «المنطق السليم» و«الفطرة السليمة»، وهي تعبيرات ظهرت على أغلفة بعض ترجمات الكتاب المقصود إلى العربية. [المترجم]

من حيث المبدأ الاحتفاظ بعوائد أعماله. كان مروّجًا ممتازًا للأفكار الراديكالية، ذا قدرة عبقرية على التعبير عنها في لغة بسيطة ومحفِّزة في الوقت نفسه. جون آدامز، الرئيس المستقبلي للولايات المتحدة، كتب بقليل من المبالغة: «لولا قلم بين، لما كان سيف واشنطن ليحقّق شيئًا». كان بين عندما وصل إلى بنسلفانيا من وطنه الأم إنجلترا عام 1774، الرجل المناسب في الزمن المناسب، مع الرسالة المناسبة، والأهم، ومع الطريقة المناسبة للتعبير عنها.

الجدير بالذكر أن توماس بين عندما وصل إلى الولايات المتحدة، قبل بدء التمرد هناك بقليل، كان في السابعة والثلاثين من عمره فقط، لم يحصّل من قبل سوى القليل من التعليم الرسمي، ومجهول تمامًا، مثل روسو المفلس عندما وصل إلى باريس قبله بجيل. نشر منشوره «المنطق السليم» في 1776، بعد اندلاع الثورة بقليل، ثم انفجر مثل قنبلة، ما دفع بين إلى الشهرة البالغة بين ليلة وضحاها. كان قد جلب أفكاره السياسية المتطرفة معه من إنجلترا، وأصابت تلك الأفكار وترًا حساسًا لدى المزاج التمردي المتأجج لدى سكان المستعمرات الثلاث عشرة.

أخبر بين رفاقه المستعمرين بمصطلحات صريحة وجياشة أن المَلَكيّة نظام حكم غير شرعي، ذو نزوع فطري للفساد والطغيان، وأن عليهم الانفصال بالكامل عن بريطانيا وإنشاء جمهورية جديدة السيادة فيها للشعب. ولم يجفل من الحاجة إلى العنف لتحقيق هدفه. ووصف الثورة الأمريكية بأنها حدث تاريخي ذو أهمية عالمية. إذ رأى أن المبادئ التي ترتكز إليها الثورة، أي الحرية والمساواة والديمقراطية، مبادئ كونية، ولهذا يدعمها، ويرى أن على الجميع دعمها أيضًا. كتب بين: «ما شدني

للدعم لم يكن الناس ولا المكان، وإنما القضية نفسها كانت لا تُقاوم». كان في صف المتمردين لأن قضيتهم كانت «قضية البشر أجمعين». تلك كانت بدايةَ «الاستثنائيّة» الأمريكية، أيْ الاعتقاد بأنّ إنشاء الولايات المتحدة بمثابة خلق شيء جديد بالكامل في التاريخ البشري، يحمل على عاتقه عبء إرشاد العالم كله نحو الحرية والجمهورية، وهذه فكرة لا تزال شائعة في بلدٍ بين بالتّبني. حثَّ بين قراءَه على نبذ الماضي بالكامل و«بدء العالم من جديد» في أمريكا الشمالية، من خلال تأسيس شكلٍ جديد كليًّا من الحكومة والمجتمع يستند إلى العقل والمساواة والحقوق الطبيعية. تنبأ عام 1776 بأن «ولادة العالم الجديد وشيكة»، متوقعًا أن لو استطاع هؤلاء المستعمرون بناء نظام حكم جديد يجسد تلك المبادئ، فإنَّ «الجيل الحالي سوف يبدو للأجيال القادمة مثل آدم العالم الجديد».

كان صميم هجوم بين على المَلَكية والأرستقراطية يكمنُ في قناعته أنّ الشعب هو الأساس الشرعي الوحيد للسيادة، وهو اعتقادٌ شاركه مع روسو، وإنْ كان رفضَ اشتراطَ التعليم والملكية للتصويت، وذلك كان موقفًا متطرّفًا في زمنه، وإنْ كان لم يصل إلى حدّ المطالبة بديمقراطية مباشرة أو حقِّ الانتخاب الشامل. كان مثل غيره من ثوّار الولايات المتحدة وفرنسا، يريد أنْ يقتصر حقُّ الانتخاب على الرجال، حتى صديقته ولستونكرافت لم تستطعْ إقناعَه بغير ذلك. وكان بين جمهوريًّا لا ديمقراطيًّا، بحسب الفهم السائد في القرن الثامن عشر لتلك المصطلحات، أي أنّه دعمَ حقَّ الشعب في انتخاب ممثليه عوضًا عن مشاركته المباشرة في الحكم. كما أراد أن تكون الإرادة السيادية للشعب مقصورة على الغرض الرئيسي للدولة: حماية الحقوق الطبيعية لأعضائها. في هذا كان بين أقرب إلى

لوك منه إلى روسو، الذي كانت الإرادة العامة عنده مطلقة. لكن حتى فكرة بين عن الحكومة الجمهورية التمثيلية كانت أكثر من اللازم عند أكثر الآباء المؤسسين، مثل جيمس ماديسون، الذي خشي من حكم الغوغاء وفضل وجود ضوابط وتوازنات في الحكومة تحد من قوة الإرادة الشعبية. واعترض جون آدامز على أفكار بين لأنها «ديمقراطية أكثر من اللازم، تفتقر إلى القيود أو حتى محاولة تحقيق التوازن، ما سوف يؤدي حتمًا إلى الفوضى وشتى الأفعال الشريرة».

وفيما يخص سؤال الثورة، انحاز بين إلى جانب لوك، وليس إلى هوبز الذي اعتقد أنّه لا يمكن أن يقوم مجتمع من دون حكومة، وأن إسقاط الحكومة سيدمّر المجتمع ويدفع الجميع إلى الحرب ضد بعضهم. بين، مثل لوك، اعتقد أن وجود المجتمع لا يعتمد على الحكومة. فالمجتمعات تنشأ على نحو طبيعي لتلبية احتياجاتنا على نحو أفضل، أمّا الحكومات فقد أوجدها البشر لاحقًا من أجل حمايتنا بعضنا من بعض من خلال «كبح رذائلنا». المجتمع نعمة، والحكومة «شرٌّ ضروري». والمجتمع من دون حكومة ليس فقط ممكنًا، بل هو أفضل من وجود دولة تدعس حقوقنا الطبيعية، وحينها تصبح شرًّا غير ضروريّ إزاحتُه واجبة، بالقوّة لو تطلّبَ الأمر. حقوقُنا الطبيعية بالنسبة لبين «مبدأٌ ثابت ومستقرّ»، عليه تقومُ شرعية أيِّ حكومة.

إذا كانت الحكومات تنشأ من الرغبة في حماية حقوقنا الطبيعية، فمِن أين تأتي تلك الحقوق؟ مصدرها بحسب بين هو الربّ، كما أعلنت وثيقةُ استقلال الولايات المتحدة الشهيرة: «نحن نعتبر هذه الحقائق بديهيّة؛ كل الناس خلقوا على قدم المساواة، وإنّ لديهم حقوقًا حباهم بها الخالقُ لا يجوز التصرّف فيها، منها الحياة، والحرية، والسعي لتحقيق السعادة».

وهذه وجهة نظر بين نفسها، أنّ أصل الأساس الأخلاقي للحكومة إلهيّ، حتى وهو ينكر أنّ ذلك يتضمّن فعلًا إيمانيًّا. كان مؤمنًا إيمانًا متفائلًا بأنّ معرفة الرب والأخلاق أمور يمكن أن يدركها أي شخص ينصت إلى «صوت المنطق والطبيعة البسيط»، ولا تُغشي رؤيتَه المشاعرُ والتحيزات، والأعرافُ التي اعتزّ بها بيرك وعدّها أساسية للنظام الاجتماعي والسياسي.

كان بين مثل معظم الكتاب البارزين في عصر التنوير ربوبيًّا، يؤمن بإله خالق عالمي طيب وعقلاني. كان ينتقد بشدة كل الأديان الموحاة المنظمة، غير المبنية على ما كان يعده المصدر الوحيد لأي معرفة: العقل والبرهان. سوف يؤدي انتقاده الشديد للمسيحية إلى تضرر سمعته في الولايات المتحدة لاحقًا، التي عاد إليها قبل أعوام قليلة من وفاته في 1809، عندما بدأت موجة تديُّن تجتاح البلد الشاب. نبذه الكثيرون باعتباره «ملحدًا قذرًا صغيرًا»، مثلما سوف يصِمه الرئيس الأمريكي المستقبلي ثيودور روزفلت Theodore Roosevelt لعدائه للمسيحيين، مع أنّ بين كان يرفض الإلحاد قدر ما يرفض التعصب، بل هو حتى ساهم في إقامة كنيسة ربوبية جديدة في فرنسا تُدعى «كنيسة الثيوفيلانثروبي Church of Theophilanthropy»[1]. اعتمد بين على حجج شائعة في القرن الثامن عشر للدفاع عن الربوبية، مثل حجة التصميم (ما يُعرف اليوم بالـ«التصميم الذكي»). لو أنّ بين قد قرأ نقد هيوم المؤثر لهذه الأفكار في «محاورات في الدين الطبيعي»، فيبدو أنّها لم تؤثر فيه عندما كتب دفاعه عن رؤاه الأخلاقية والدينية في كتابه «عصر العقل». وهذا أمر مؤسف، فهو قد أقام مبادئه الأخلاقية والسياسية

(1) الثيوفيلانثروبيون أو أصدقاء الرب والإنسان: طائفة ربوبية ظهرت في فرنسا خلال الثورة الفرنسية، لتستبدل الكنيسة الكاثوليكية القديمة. [المترجم]

على حجج دينية كانت قد تعرضت بالفعل لنقد شديد على يد هيوم.

أمّا ما اتفق عليه هيوم وبين فكان أن التجارة تعتبر قوة حضارية أساسية في التاريخ البشري. لقد تفاءل كلاهما بقوة الأسواق عندما تنظمها وتصححها الحكومات، لتنسيق المصالح المتنافسة ودمج المجتمع وتعزيز الرفاهية البشرية. توقع بين وهيوم على السواء أن التجارة ستعزز من الوحدة بين الأمم، وداخل الأمم. وأدان بين «يد الحكومة الجشعة» لأنّها «تدفع بنفسها في كل زاوية وركن من الصناعة، وتستولي على غنائم الجماهير». لكن لم تفُتْ على أعداء بين فرصةُ تسليط الضوء على المفارقة الكامنة في أنّ هذا الشخص كان في شبابه في إنجلترا جابيَ ضرائب للملك جورج الثالث، ما اعتبروه منه نفاقًا بيّنًا.

ومع أنّ بين اعتبر الملكية الخاصة حقًّا منحه الربّ وعلى الدولة حمايته، لكنه دعم حق الدولة في مصادرتها من أجل المصلحة العامة، وهو موقف أثار التساؤل حول اتّساقه مع نفسه. لقد انتفع بين نفسه من هذا عندما منحته ولاية نيو يورك مزرعة صغيرة صودرت من مُوالٍ للتاج البريطاني منفيّ، واشتكى لاحقًا قائلًا إنه يستحق أن يُمنَح ما هو أفضل. كتب بين عن مثل تلك المصادرات: «هذا لا يسمى انتقامًا، وإنما هو تعبيرٌ لطيف عن استياء الناس». وأيد أيضًا نظام ضرائب للحد من تفاوت الثروات ولتمويل الرفاهية العامة، والتأمين الاجتماعي، والتعليم العام المجاني للفقراء، والمعاشات للمسنين، وهي أفكار لن يحين وقتها حتى القرن العشرين. ومن السياسات العامة الأكثر تطرفًا التي دافع بين عنها، كان منح جميع المواطنين دفعةً مالية لمرة واحدة قدرها 15 جنيهًا عندما يبلغون سن 21، ليبدأوا حياتهم بفرصة عادلة للنجاح. رغم أن بين لم يكن اشتراكيًّا، ولا حتى اشتراكيًّا

ديمقراطيًّا، فإنه ألهم كثيرًا من اليساريين واليساريين المتطرّفين بعد وفاته بحججه الداعية إلى بعض التدابير العامة لرعاية المواطنين المحتاجين، بتمويل من الضرائب المفروضة على من يطيقونها.

الحجة التي قدمها بين في صالح الجمهورية التجارية ما كانت لتعجب هيوم أو روسو، اللذَين آمنا أن الفضائل الجمهورية تتعارض مع المجتمع التجاري، وعلى المرء الاختيار بين هذا أو ذاك، فاختار هيوم التجاري وروسو الجمهوري. وبالنظر إلى حال الولايات المتحدة اليوم، يتعذر على المرء الاختلاف مع هيوم أو روسو على ذلك؛ لقد هيمنت التجارة لفترة طويلة في الولايات المتحدة إلى حد أن فكرة الجمهورية تبدو الآن قديمة وعتيقة. ما أيده بين من جمع بين الجمهورية والتجارية في الجمهورية الأمريكية المبكرة، الصغيرة نسبيًّا والزراعية أساسًا، ما عاد معقولًا اليوم. إن الجمهوريات تزدهر فقط، كما رأى روسو، على نطاق ضيق وفي ظل شروط البساطة والتكافل والمساواة، التي يسعى المجتمع التجاري إلى تقويضها. يكاد يكون من المستحيل الحفاظ على مثلها اليوم في المجتمع الرأسمالي الضخم والمعقد والمعولم، والمتناقص باطراد في معدل المساواة المتاحة لمعظم الناس الآن في الغرب.

كتابات بين كانت ناجحة جدًّا في حياته، وهذا يرجع جزئيًّا إلى قدرته على الربط بين الأحداث المعاصرة في أمريكا وفرنسا، بسردية قوية للتقدم البشري والتنوير، جذبت على الفور العديد من الناس العاديين، الذين كانوا يطمحون فيما هو أفضل. وستظل تلهم القراء ما دامت للسرديات المتفائلة جاذبية، وسوف تظل كذلك دائمًا إلى حد ما. بيد أن هناك العديد من السرديات القوية الأخرى المنافسة، كما رأينا على مر تاريخ الأفكار.

17

جورج فيلهلم فريدريش هيغل: المبهم

هزم نابليون الجيوش البروسية عام 1806 ثم استولى على مدينة ينا Jena، التي كانت موطن جورج فيلهلم فريدريش هيغل الأكاديمي. حينما رأى الفيلسوف الألماني نابليون يدخل المدينة منتصرًا، ورد عنه أنه قال مذهولًا: «لقد رأيت روح العالم اليوم على ظهر حصان». هيغل، الذي قيل إنه أطلق على نفسه لقب أستاذ المعرفة العالمية، كان يملك خيالًا فلسفيًّا لا مثيل لسعته وطموحه، فقد طمح إلى تفسير كل شيء، من الفيزياء الذرية إلى السياسة الحديثة. هذا الطموح الفلسفي الكوني يراه بعض الفلاسفة مبالغًا به ومدَّعِيًا إلى حدٍّ يثير السخرية، في حين يراه آخرون ملهِمًا ومثيرًا للإعجاب.

رغم أنّ بعض «الهيغليين» المعاصرين قد حاولوا توقع المستقبل، فقد أصر هيغل نفسه أن الفلسفة بالضرورة تتطلع إلى الماضي، فنحن لا نفهم حقًا إلا بأثر رجعي. فقد قال: «بومة مينيرفا [رمز الحكمة اليوناني] لا تحلّق إلا عند الغسق». مع أن الحياة يجب أن تعاش بالتوجه إلى الأمام، إلا أنها لا تُفهَم إلا بأثر رجعي. لم يتوقع هيغل انتصار نابليون، ناهيك عن «نهاية التاريخ»، لكنه حاول أن يفسر هذا النصر (قصير العمر) فلسفيًّا.

التاريخ البشري كله، وفقًا لهيغل، يعكس أفعال العقل الإلهي (الذي أطلق عليه «geist»، أو «روح») في خضم السعي نحو الحرية البشرية. التاريخ هو «ثيوديسا Theodicy»، أي قصة العدالة الإلهية، حيث يقف جميع القادة والطبقات والشعوب والإمبراطوريات أمام قاضي ومقصلة التاريخ. كثيرًا ما يبدو الخير مدحورًا والشر منصورًا، لكن لا شيء يحدث بالصدفة، كل حدث تاريخي يمثل بطريقته الخاصة تطورًا للعقل والحرية، وإن كان هذا لا يتضح في الغالب إلا بأثر رجعي. في التاريخ الإنجيلي، حتى «هزائم» إسرائيل تحولها العناية الإلهية إلى أدوات نحو الانتصار النهائي. وبالمثل في تاريخ العالَم، ما يسمّيه هيغل «مكر العقل» يضمن أنّه حتى الحروب والعبودية والاستعمار، كلها أشياء تساهم في النهاية في تعزيز الحرية البشرية.

قال هيغل إنّ الثورة الفرنسية، بل وحتى «فورة التدمير» كانت أمورًا ضرورية من أجل القضاء على النظام الإقطاعي في فرنسا وتحرير الشخصية الإنسانية. لقد احتفل هيغل في كل عام من أعوام حياته الراشدة بيوم الباستيل[1] وأشاد بالثورة. لكنه أقرّ أيضًا بقيودها؛ فلما كانت الثورة مستوحاة بالكامل من مبادئ الحرية والمساواة والأخوة المجردة، فقد كانت سلبية ومدمرة فقط، قادرة فقط على تدمير النظام القديم، وليس على إقامة نظام جديد. التاريخ لا يتطلب ثورةً مضادة لإلغاء التقدم ومحاولة استعادة الوضع السابق، وإنما قائدًا يوطد مكاسب الثورة في نظام سياسي

(1) يوم الباستيل: اليوم الوطني الفرنسي، وهو الرابع عشر من يوليو، اليوم الذي اقتحم فيه الثوار سجن الباستيل عام 1789، وقد كان نقطة تحول هامة في مجريات الثورة الفرنسية. [المترجم]

جديد مستقر قابل للتطبيق. بهذا «أنقذ» نابليون الثورة عندما هزم معارضيها الرجعيين. إذا كانت الثورة هي الأطروحة والثورة المضادة هي نقيضها، فإن نابليون كان توليفة مؤقتة بينهما، جمع بين المساواة القانونية لجميع المواطنين (بما في ذلك اليهود لأول مرة) مع استقرار الحكم التقليدي. بالطبع، فإن الهزيمة النهائية لنابليون يفسرها أيضًا هيغل: حاول نابليون فرض المؤسسات والقوانين السياسية الفرنسية على إسبانيا وروسيا، مما أدى إلى تأكيد عنيف للتقاليد الوطنية في مواجهة «العالمية» الفرنسية.

مع أن هيغل اعتبر تدمير نابليون للأوتوقراطية[1] الأوروبية ضرورة، إلا أنه رفض بقوة كلًا من الإمبريالية الفرنسية والإقطاعية التقليدية البروسية. ومن قلب هذا الصراع المميت، رأى هيغل قيام أطروحة مركبة جديدة قابلة للتطبيق في الدول الدستورية الحديثة، يحمي فيها القانون المساواة والحرية الإنسانية، لكن في إطار التقاليد الملكية البيروقراطية الزراعية البروسية. وصف هيغل الدولة البروسية الحديثة مثل مسيرة الرب عبر التاريخ؛ انتصار الحرية الحديثة في سياق المؤسسات التقليدية، وانتصار المبادئ العالمية في سياق محلي.

لما كان هيغل قد قدم نظرية شاملة للسياسة، تتضمن كل شيء من الأسرة والأخلاق إلى الجمارك والأسواق والقانون والحكومات، فكثيرًا ما كان يُساء فهم نظريته وتُعتبَر «شمولية». حتى أن الصراع الهائل في الجبهة الشرقية وقت الحرب العالمية الثانية وُصَف أنه صراع بين هيغلية هتلر اليمينية وهيغلية ستالين اليسارية. في الواقع لا تخلو فاشية

(1) أوتوقراطية autocracy: حكم الفرد المطلق. [المترجم]

هتلر التعاونية وماركسية هتلر من علاقات بالفكر الهيغلي، وإن كانت علاقات مشوهة. لا شك أن هيغل كان سيصف الفاشية والشيوعية على أنهما ارتكاسات حتمية على تحديات الصناعة الحديثة والمجتمع الجماهيري؛ وكان سيشير أيضًا إلى أنّ كلًا من الفاشية والشيوعية، من خلال تدميرهما للأرستقراطيات البروسية والروسية، يمكن اعتبارهما تمهيدًا لطريق نجاح الديمقراطية الاجتماعية الحديثة. فقد ظهر أن هتلر قد ساهم من غير قصد في تعزيز ديمقراطية ألمانيا ما بعد الحرب، وهو مثال ممتاز على ما أسماه هيغل «مكر العقل»، أو كيف يحقق التاريخ هدف الحرية من خلال استراتيجيات غير متوقعة على الإطلاق. كل ما يبدو شديد السوء يخدم في النهاية غايات طيبة، أي توسع مدى العقل والحرية. من هنا يمكن استخدام فلسفة هيغل لتفسير أي شيء، مما يدفع الكثيرين للشك في أنها في الواقع لا تفسر أي شيء.

المنهج الفلسفي لهيغل، المدعو بالـ «جدلية Dialectic»، معروف أكثر من نظرياته الفلسفية. وفقًا لهيغل، عندما تبدو فكرتان في حالة تعارض، مثل أطروحة ونقيضها Thesis and Antithesis، يمكننا غالبًا التوفيق بينهما باللجوء إلى أطروحة مركبة Synthesis ذات مستوى أعلى. كيف تعمل هذه الجدلية في التاريخ الفعلي؟ أحد أكثر أمثلته المفضلة يأتي من تباين الدولة المدينة اليونانية القديمة مع الدولة الدستورية الحديثة. لم تستطع دولة المدينة اليونانية القديمة الهروب من الصراع المأساوي بين المجتمع وضمير الفرد، رغم كل عظمتها الفنية والفكرية والعسكرية. يقول هيغل إن أعظم المآسي الدرامية اليونانية القديمة تتجلى في مسرحية أنتيغوني Antigone لسوفوكليس Sophocles. يتعارض هنا

حق المجتمع في معاقبة الخونة تعارضًا صارخًا مع حق الضمير الفردي. كريون، حاكم ثيفا، يحظر عن حق دفن بولوينيس الخائن، لكن أنتيغوني تدعي أن القانون الإلهي يأمرها عن حق بدفن أخيها رغم أمر كريون. وبالمثل، نرى في التاريخ الفعلي لأثينا سقراط وقد أدانه مواطنوه الأثينيون بالتجديف وإفساد الشباب، وسقراط يدعي أنه ما ارتكب شيئًا غير اتّباع صوت ضميره الإلهي.

فوفقًا لهيغل، ينبغي لأنتيغوني وسقراط أن يموتا، لأنه في إطار الدولة المدينة اليونانية القديمة، لا توجد وسيلة للتوفيق بين المطالب المتنافسة للدولة (الأطروحة) وضمير الفرد (النقيض). فقط مع ظهور المبدأ المسيحي بحرمة الضمير الفردي، كما تعترف به الدولة الليبرالية الحديثة، سوف يمكن التغلب على تلك الصراعات المأساوية. يقول هيغل إن المجتمعات السياسية الحديثة أفضل بشكل موضوعي من الدول المدينة القديمة، وذلك لأنها تتجاوز تلك الصراعات المأساوية من خلال حماية حقوق المجتمع وحقوق الضمير الفردي على حد سواء.

مهما كان رأينا في رؤية هيغل الشاملة للتاريخ، لا يزال بوسعه مساعدتنا في التفكير في كثير من النزاعات بين حقوق الفرد والأعراف المجتمعية التي نشهدها داخل مجتمعاتنا الليبرالية. هاجم هيغل مُنظّري الحقوق الطبيعية، من هوبز إلى كانط، لأنهم بدأوا نظرياتهم السياسية من الأفراد وحقوقهم المجردة. فلو أننا بدأنا بفرد مجرد من أي سياق اجتماعي، ومنحناه مجموعة حقوق مجردة، مثل الاستقلالية والمساواة وحرية التعبير وما إلى ذلك، فنحن إذن نخلق صراعات لا حصر لها ما إنْ نعيده إلى المجتمع، إذ إن تلك الحقوق شاسعة وغير محدودة إلى حد يتعذر

معه أن يعيش الأفراد معًا. إن كل المجتمعات الفعلية تتضمن حدودًا على الاستقلالية والمساواة والحرية، كي يتمكن الناس من التعايش والتعاون في العائلات والشركات والجيوش والكيانات السياسية. بل إنّ هيغل يعزو فشل الثورة الفرنسية لمحاولتها منح جميع الوطنين حقوق الحرية والمساواة والأخوة على نحو مجرد، ما استخدمه الأفراد في القضاء على جميع ادعاءات المؤسسات الاجتماعية القائمة.

يقول هيغل إننا علينا أن نبدأ بمجتمعات وأخلاق وأعراف حية، بدلًا من البدء بأفراد منفصلين عن سياقهم الاجتماعي ومسلحين بحقوق مجردة. إن لم تكن مُثلنا وحقوقنا القانونية متجذرة في تقاليدنا وعاداتنا الاجتماعية، فإنها سوف تظل دائمًا غريبة علينا وأجنبية على سلوكنا. ينبغي التعود على العادات حتى تصبح الحقوق الطبيعية الحقيقية طبيعةً ثانية. غير أن هيغل رفض الدعوة المحافظة إلى التزام الوصفات المسبقة والأعراف والتقاليد باعتبارها حقائق قاسية، فما يمنح عاداتنا الاجتماعية قوتها المعيارية ليس كونها فقط من التقاليد، وإنما قدرتنا أيضًا على رؤية غرضها العقلاني.

حينما يقول هيغل إن «العقلاني هو الواقعي والواقعي هو العقلاني»، فهو لا يعني بذلك أن «العقلاني هو أي شيء موجود» أو أن القوي هو المحق. بل العقلاني دائمًا هو تحقيق الحرية الإنسانية، وليس ما صدف أنه كان قائمًا، فلعل ذلك يحتاج إلى إزاحته بالثورة. إنّ وجود مجموعة من الممارسات الاجتماعية لا يعد حجةً لشرعيتها؛ فالعادات والتقاليد ضرورية للحرية الاجتماعية الحقيقية، ولكن فقط إذا حققت الاستقلالية العقلانية. بهذا يتجاوز هيغل ويتضمّن كلًا من بيرك، المدافع عن التقاليد الخاصة، وكانط، المدافع عن الحقوق الكونية.

يقترح هيغل نظريةً للحقوق في سياقها، حقوق يمكن تعريفها كما تُعاش في العائلات والشركات والدول، وليست كمبادئ مجردة. بدلًا من حقوق الأشخاص، ينبغي أن تكون هناك حقوق الوالدين، وحقوق العمال، وحقوق المسيحيين، وحقوق المواطنين. يرفض هيغل كلًّا من المطلقات الكونية والخصوصيات الملموسة، ويدافع بدلًا من ذلك عما يسميه «المطلقات الملموسة». ينبغي علينا أن نفهم العادات الاجتماعية والمؤسسات الخاصة وإصلاحها حتى نرى كيف تجسد الحقوق العامة، ويجب تجسيد الحقوق المجردة في التقاليد والممارسات الخاصة. ينزع الليبراليون إلى اعتبار تأكيد هيغل على العادات الأخلاقية مجرد تبرير للأعراف التقليدية باسم الحرية، بينما يميل المحافظون إلى رؤية تأكيد هيغل على تقدم الحرية كتبرير للتغيير الثوري والمدمر.

كيف يمكننا التفكير في رؤية «الحقوق في سياقها» الهيغلية، فيما يتعلق بالجدالات الأخلاقية والسياسية المعاصرة؟ جدلنا حول الإجهاض مثلًا استقطابي ومرير إلى أبعد مدى، وهذا لأننا نرى التعارض الشديد بين الحقوق المجردة لفردين مختلفين: حق المرأة في الاستقلالية وحق الجنين في الحياة. يمكن وصف كلّ من المرأة والجنين كفرد معزول مسلح بحقوق مجردة. لا يوجد «حل» لهذا الصراع في إطار نظرية الحقوق الليبرالية، بل مجرد نتيجة. كيف يبدو هذا المأزق إذا قمنا بتفسير الحقوق في سياقها؟ في سياق العلاقة بين الأم وطفلها، نجد أن الأمهات تقليديًّا لديهن حق قانوني وعرفي في التنازل عن أطفالهن للتبني، ما يعنيه هذا هو أنه حتى المرأة الحامل لديها من حيث المبدأ حق الانفصال عن طفلها غير المرغوب فيه. لكن لسوء الحظ، مع التكنولوجيا الحالية، فإن هذا

الانفصال يؤدي بالضرورة إلى موت الطفل، ما ينتهك واجب الأهل نحو أبنائهم. لكن في المستقبل، سيكون من الممكن فصل الجنين عن أمه من دون قتله، وبالتالي حماية كل من حقوق الأم والطفل غير المولود. بهذا يمكّننا مفهوم هيغل عن الحقوق في سياقها من التغلب على ما كان عادةً صراعًا مأساويًّا بين حقوق الفرد والعلاقات المركزية في حياتنا.

بحسب هيغل، يجب ألا نضطر إلى الاختيار بين الحقوق والعلاقات، وبين الأفراد والمجتمعات.

18

جيمس ماديسون: المؤسس

بعد الثورة الأمريكية، كانت المستعمرات المستقلة متحدة بغير تماسك بموجب الوثائق الكونفدرالية Articles of Confederation لعام 1781. ولكن هذه الحكومة الوطنية الناشئة لم تكن قادرة على جمع الضرائب أو تعزيز التجارة بين الولايات أو حماية الولايات الجديدة من العدوان الأجنبي. لذلك، اتفق القادة من مختلف الولايات على تنظيم حكومة وطنية جديدة أقوى، ودعوا إلى عقد مؤتمر دستوري في الولايات المتحدة عام 1787.

جيمس ماديسون، مبعوث ولاية فرجينيا، كي يستعد لهذا المؤتمر كرس نفسه لتعلم كل ما يمكن تعلمه عن الحكومات الفيدرالية والجمهورية. أرسل ماديسون لصديقه المقرب وحليفه السياسي، توماس جيفرسون، الذي كان المبعوث الأمريكي في البلاط الفرنسي، أرسل إليه طلبًا لبعض الكتابات القديمة والحديثة حول الجمهوريات الفيدرالية، «خاصة مؤلفات الإغريق والرومان». فتش جيفرسون مكتبات باريس، وأرسل إلى ماديسون في فرجينيا 197 كتاب، أكثرهم بالفرنسية.

سمعة ماديسون كـ«أبو الدستور الأمريكي»، والأهم، كأعظم مُنظّر

وممارس لتصميم الدساتير في التاريخ، تستند إلى تعلمه العميق. بيد أن ماديسون على عكس أكثر المفكرين السياسيين، جمع بين العلم النظري الغزير والخبرة الواسعة في العمل السياسي، ما جعله فيلسوفًا بين رجال الدولة، ورجل دولة بين الفلاسفة. سار ماديسون على نهج جيفرسون في المناصب السياسية، بدءًا من الهيئة التشريعية لولاية فرجينيا، إلى الكونغرس القاري، ومن وزير الخارجية إلى رئيس الولايات المتحدة. ورغم افتقاره إلى بلاغة جيفرسون العالية («خُلق الناس جميعًا سواسية»)، فقد خفف من مثالية الحكومة الشعبية الجيفرسونية، برؤية أكثر واقعية للطبيعة البشرية، وبصيرة أعمق للديناميكيات المؤسسية. جيفرسون مثلًا كان قد أراد أن يكتب كل جيل دستوره الخاص، فما معنى حكم الشعب إن كان يحكمه الأموات؟ لكن ماديسون أصر، في المقابل، أن السياسة الديمقراطية الصحية تتطلب إطارًا ثابتًا من القوانين الأساسية. التغيير المتكرر للدستور بمثابة تغيير قواعد اللعبة خلال اللعب، ما يقوض من عدالة المنافسة الديمقراطية على السلطة. ساهم ماديسون في «الأوراق الفيدرالية»، وهي مجموعة من المقالات التي تفسر وتدافع عن الدستور المقترح الجديد، ومساهمته هي التي جعلت من الأوراق أعظم مساهمة أمريكية في تاريخ الفكر السياسي.

في جامعة نيو جيرسي (الآن هي جامعة برنستون)، تلقّى ماديسون رؤية أوغسطينية تشاؤمية للطبيعة البشرية من معلّمه جون ويذرسبون John Witherspoon، وهو مسيحي كالفيني من إسكتلندا. أوغسطين، لو تذكر، قيل عنه إنّه أوّل واقعيّ سياسي، بسبب رؤيته أنّ الشر البشري العميق (نزوع الإنسان إلى الأنانية) يمكن تخفيفه من خلال التربية أو التعليم، لكن من غير

الممكن محوُه بالكامل. وبسبب هذا الشرّ البشري العميق «القوة تفسد، والقوة المطلقة مَفسدة مطلقة»، بحسب الكلمات اللاحقة للّورد أكتون. هذا يعني أنّ ائتمان أيِّ مجموعة من الحكام على سلطة سياسية كاملة غير ممكن، مهما كانوا «فاضلين». يتردد صدى أوغسطين في القول الشهير المنسوب لماديسون: «لو كان البشر ملائكة، لما احتجنا إلى حكومة». في قول مؤيِّد لآليات ماديسون المؤسسية للسيطرة على الممارسة التعسفية للسلطة، ادعى كانط أنّ دستورًا محكمَ التّصميم سوف ينجح حتى ولو مع «قوم شياطين». لكن ماديسون لم يصل إلى هذه الدرجة، ورأى أنّ الفضيلة المدنية لو نقصت بين المواطنين والسياسيين إلى حدٍّ كافٍ، فلن يصمد أمامَهم أيُّ دستور.

خشي ماديسون من أن المواطنين الأمريكيين، بعدما رفضوا الطغيان البريطاني، قد يصبحون هم طغاة لبعضهم بعضًا. فقد شهدت الولايات الكونفدرالية بالفعل مصادرة أعداد ضخمة من المدينين لثروات العدد الأقل من الدائنين، والأسوأ بالطبع الطغيان الدائم الذي تمارسه الأغلبية البيضاء على الأقليات العرقية. التحدي الأساسي الذي واجهه ماديسون طيلة حياته كان كيف يمكن الجمع بين الحكومة الشعبية والحرية الفردية، كيف يمكن تمكين الأغلبية الديمقراطية من دون طغيان على الأقليات. التاريخ الأوروبي يقترح أن الأقليات غير المحبوبة، مثل اليهود، كانت تحظى بحماية في ظل الملوك أكثر من التي تنالها في ظل حكم المجالس الشعبية.

كثيرًا ما يُقال إنّ ماديسون فضّل الحكومات الجمهورية عن الحكومات الديمقراطية، لكن لعل من الأدق القول إنه فضّل الجمهوريات الديمقراطية.

كان ينتقد ما أسماه «الديمقراطية الخالصة»، أي الديمقراطيات القديمة المباشرة، حيث كان بوسع كل مواطن التصويت على كل قضية. اعتقد ماديسون أن أهواء المواطنين سوف تقود في هذه الحالة إلى مجالس استبدادية، «حتى لو كان كل أثيني سقراطًا، سيظل كل تجمع أثيني غوغاء». فضَّل ماديسون التمثيل النيابي، حيث يحكم قلّةٌ من الناس نيابةً عن الآخرين، بهذا تستطيع مداولات الممثّلين تهدئة أهواء الشعب الصاخبة. مع أنّ كثيرًا من جمهوريات التاريخ كانت أرستقراطية، أصرّ ماديسون على الجمهورية الديمقراطية. قدّمَ العالمُ القديم نماذجَ ديمقراطية مباشرة غير تمثيلية، وقدّمت أوروبا العصور الوسطى نماذجَ حكوماتٍ تمثيلية غير ديمقراطية، أمّا ماديسون فكان رائدًا في تطوير ديمقراطية تمثيليّة حقيقية، تجمع بين أفكار القدماء والقروسطيين.

عبقريّة ماديسون كمفكّر سياسي تتجلّى في كيفية انقلابه على بعض الافتراضات الأساسية للفكر والممارسة السياسية التقليدية. من البديهيات الأساسية في السياسة القديمة والقروسطية كانت فكرة أن المجتمع لا يتوحّد سياسيًّا ما لم يكن موحَّدًا دينيًّا، كل الحكومات تقريبًا في تاريخ البشرية ادعت حقها في فرض الأصولية الدينية باسم الوحدة السياسية. بيد أنّ جيفرسون وماديسون رفضا هذا الافتراض التقليدي عندما سنّا قانون الحرية الدينية في فرجينيا، الذي أصبح نموذجًا لحرية الممارسة الدينية التي يحميها التعديل الأول في الدستور الأمريكي. جادل ماديسون أنّ كنيسةً تؤسّسها الدولة تفسِد كلًّا من الدِّين والدولة، وأنّ التعددية الدينية تؤدّي إلى كنائس أفضل وحكومات أفضل. وأصرَّ على أنّ تطبيق الأصولية الدينية لا يمنع النزاع السياسي، بل في الواقع يمهّد له. اتّضح في النهاية أنّ

كنيسة المسيحية الأمريكية انتشرت في ظل الحرية الدينية أسرع من أيّ كنيسة مسيحية أقامتْها أيُّ دولة.

ومن البديهيات الأساسية التقليدية الأخرى، افتراض أنّ الديمقراطيات يجب أن تكون صغيرة ومتجانسة. فالديمقراطيات الصغيرة في النهاية كانت دولًا ـ مدنًا صغيرة، وعندما تحولت الجمهورية الرومانية إلى إمبراطورية شاسعة، فقد الرومان حرياتهم السياسية. مؤيّدو حقوق الولايات في الولايات المتحدة، أولئك الذين عارضوا جمهورية ماديسون الوطنية الجديدة، أصرّوا على أن يكون الممثلون مسؤولين فقط أمام الشعوب الصغيرة لولاياتهم فقط. لكن ماديسون حَاجَّ بأنّ تاريخ الجمهوريات الصغيرة، القديمة والجديدة، يثبت أنّها كلّها تقع ضحيةً للصراعات الفئوية. كلّما صغر حجم الدولة، رجّح أكثر تفكّكها إلى فئتين متناحرتَين: أغنياء وفقراء، دائنون ومدينون، كاثوليك وبروتستانت. مَن ينظر إلى مدى تنوع طبائع وظروف البشر، يدرك أن أي مجتمع حر لن يتمكن أبدًا من الوصول إلى إجماع تلقائي، ولا سبيل لقمع الصراع والانقسام.

والسبيل إلى الحد من خطر التناحر الفئوي المهلك هذا، للمفارقة، هو تنوع الفصائل. لقد لاحظ ديفيد هيوم من قبل أنّ الحرية الدينية تنجح أكثر عند تنوع الطوائف الدينية، ما يمنع واحدة من اضطهاد البقية. عمَّم ماديسون هذه الفكرة من خلال محَاجَّته بأن دولة ضخمة متنوعة، ستحتوي على درجات متنوعة من الملكية، وعلى أديان متنوعة، والعديد من الهويات الجغرافية والثقافية، وبهذا لن يؤدي حدوث انقسام إلى التهديد بحرب أهلية. قال ماديسون إن كل مواطن سيكون له العديد من الهويات في أمّة كبيرة متنوِّعة جغرافيًّا: مثلًا فقيرٌ وكاثوليكيّ وحضريّ وشماليّ وأبيض. هكذا بدلًا من أن

يحثّ ماديسون على العمل من أجل المصلحة العامة، قَبِلَ بأنّ المصلحة الذاتية الضيّقة الأفق أمرٌ واقع، والفصائل لا مفرَّ منها، أمّا الأمان فيكمن في تعدد المجموعات المتداخلة. لم يجادل أحدٌ قبل ماديسون بأن الجمهوريات الديمقراطية الضخمة قابلة للحياة أكثر من الصغيرة.

وثمة بديهية تقليدية سياسية أخرى تتمثل في أنّ لكل حكومة سلطة سيادية. في الأنظمة السيادية الأوروبية إما الملك هو السيادي، أو البرلمان هو السيادي، أو «الملك في البرلمان» هو السيادي. ما هي السيادة على أي حال؟ السلطة السيادية نهائية لا يمكن تحدّيها، السلطة النهائية وحدة واحدة، لتفادي التجزئة، والسلطة السيادية لا يمكن تقييدها قانونيًّا، لأنّ ما يقيّد السيادي هو سيادي بالضرورة. ومع أنّ ماديسون كان سيقول إنّ «شعب» الولايات المتحدة هو السيادي، لكنّ عبقرية تصميمه الدستوري تكمن في أن السيادة في كل مكان، وليست موجودة في الوقت نفسه. فهو أوّلًا قد فصل الحكومة الوطنية عن حكومات الولايات. هل الحكومة الوطنية هي السيادية؟ أم حكومة الولاية؟ الإجابة «نعم» على السؤالين. أما في الحكومات الوطنية وحكومات الولايات أنفسهم، فكلٌّ منها مقسَّمة داخليًّا إلى فروع تنفيذية وتشريعية وقضائية، لكلٍّ منها سلطاته الخاصة التي توازن سلطات الفروع الأخرى. وحتى الكيان الحكومي بأكمله ليس سياديًّا، فالناس بوسعهم تنظيمُ مؤتمرات دستورية للولايات تلغي حكومات الولايات أو الحكومات الوطنية.

ماذا لو تآمر فرعان أو أكثر من الحكومة للاستيلاء على السلطة؟ أدرك ماديسون جيّدًا أنّ الأحكام الدستورية وحدَها، أو ما أسماه بازدراء «الحواجز الورقيّة»، لن تمنع سياسيين طموحين من تجاهل القيود

القانونية. وجادل أنّ الفصل المؤسَّسي بين المسؤولين سوف يؤدّي إلى تنافسٍ حميد بينهم، بهذا «سيواجه الطموح الطموح». سيحمي السياسيون بحميّة سلطاتهم وصلاحيات فروعهم من الحكومة أمام الفروع الأخرى، ليس بدافعٍ من الولاء النبيل للدستور، وإنّما فقط من أجل حماية قواعدهم الخاصة. يتماهى السياسيّون مع مناصبهم، وفقًا لعلم نفس ماديسون السياسي، «ومواقفهم تنبع من مقاعدهم». بهذا بدلًا من أنْ يحثّ الساسة على الدفاع عن الدستور، اعتمدَ على تضارب طموحاتهم للحدّ منها. أخذ ماديسون الناس كما هم، وليس كما قد يكونون.

لقبُ «أبو الدستور الأمريكي» الذي يُطلَق غالبًا على ماديسون، جاء من قيادته الفكرية لمؤتمر الدستور عام 1787. لكن خطته المقترحة المعروفة باسم «خطة فرجينيا»، التي نصّت على حكومة وطنية أقوى بكثير، وحق فيتو على جميع تشريعاتها لدى الولايات المستقلة، رُفضت. لكنه كان مسؤولًا مسؤولية مباشرة عن صياغة أول عشرة تعديلات للدستور، المعروفة باسم «وثيقة الحقوق»؛ وهي وثيقة الحقوق الأساسية الأكثر تأثيرًا في تاريخ العالم، وهي إنجاز ماديسون السياسي الأعظم.

كان ماديسون واعيًا بالنّفاق الكامن في كونه مدافعًا عن حقوق الإنسان، وامتلاكه لعبيد في الوقت نفسه. لم يتراجع قطّ عن إدانة العبودية واعتبارها شرًّا أخلاقيًّا، لكنه أيضًا لم يسعَ قَطُّ إلى إلغائها. لقد فهم جيّدًا بصفته فرجينيًّا أنّ الولايات الجنوبية لن تنضمَّ إلى الاتحاد أبدًا لو كان الثمن التخلّي عن العبيد. الكاتب الإنجليزي صمويل جونسون جعل من ماديسون وجيفرسون هدفَين لتوبيخه حينما كتب: «ما لنا نسمع أعلى صيحات الحرية من أصحاب الزنوج؟».

هدفُ ماديسون الأساسي في تصميم الدستور كان تجنّب تهديد الطغيان، خاصة طغيان الأغلبية. مبدأه كان: «فرِّقْ تحكم»: أوّلًا، من خلال توسيع الجمهورية وتقسيم المجتمع إلى العديد من الفصائل المتقاطعة بحيث لا يمكن لأغلبية مستقرّة أنْ تضطهد أقلّية؛ ثانيًا، بتقسيم السيادة بين الحكومة الوطنية وحكومات الولايات؛ وثالثًا، بتقسيم الحكومات داخليًا إلى فروع على نحوٍ يجعل المنافسة بين السياسيّين تمنع أيَّ مؤامرة ضدّ الشعب. يكمن خطر هذه السيادة المشتّتة في أنّها قد تؤدّي إلى طريقٍ مسدود، حينما لا يمتلك أيُّ فرعٍ السلطة الكاملة، وغالبًا ما يَستخدَم كلُّ فرعٍ حقَّ النقض ضدّ أجندات الفروع الأخرى. وأيضًا، نظرًا لأنّ فروع الحكومة بلا سيادة، فإنّ الناخبين لا يعرفون غالبًا مَن يشكرون ومَن يلومون. أيْ يتضمن تشتّتُ السيادة عادةً تشتتَ المساءلة. منذ عهد الرئيس وودرو ويلسون Woodrow Wilson (حكم بين 1913 ـ 1921)، جادل التقدّميون الأمريكيّون بأنّ دستور ماديسون يُضعِفُ الحكومة الوطنية إلى حدّ أنّ أيّ محاولةِ إصلاحٍ للمجتمع دائمًا تعرقلها المصالح المنظمة الخاصة.

دستور ماديسون هو الدستور الحديث الوحيد في العالم الذي لا يتضمن نصًّا عن الأحزاب السياسية. ومع ذلك، فإنه من دون تلك الأحزاب لن يكون هناك تعاون مستقر بين الفروع، وبالتالي لا سبيل للحكم. بيد أن الأحزاب تقوِّضُ قدرة الفروع على ضبط ومراقبة البقية، فعندما يسيطر حزبٌ على فرعين أو أكثر من الحكومة، تضعف الضوابط والتوازنات. الأحزاب إذن ضرورية من أجل الحكم، لكنها تزعزع أيضًا ضوابط ماديسون المدروسة بعناية لمراقبة السلطة.

منذ عهد ماديسون، قام العلماء السياسيون والاقتصاديون بتطوير حوافز

مؤسسية وقيود معقدة ودقيقة باطراد، لتوجيه الناس نحو اتخاذ القرارات الصحيحة. على سبيل المثال، نحن نضع الخيارات اليوم لكي يصبح التبرع بالأعضاء أو توفير المال للتقاعد هو الخيار الافتراضي «الأخلاقي»، ونوفّر حوافز مالية لتشجيع الشركات على التوقّف عن تلويث البيئة أو تقديم التأمين الصحي لموظفيها. بذلك نحن مثل ماديسون، نبني مؤسَّساتنا بإحكام كي يأخذ الناس الخيارات «الصحيحة» بالدوافع الخاطئة. لكننا على عكس ماديسون، قد تخلّينا إلى حد كبير عن لغة الأخلاق والفضيلة المدنية. وأصبح الآن استخدام المناصب العامة لتحقيق الثراء الخاص لاحقًا أمرًا مقبولًا عالميًا، بعدما كان من قبل محلَّ إدانة واستنكار. نحن نعلم مِن التاريخ والسياسة المعاصرة أنّه لا يوجد ترتيب دستوري ـ مهما كان مدروسًا بعناية ـ يستطيع التحكُّم بالسّاسة الذين يفتقرون للفضائل المدنية الأساسية.

19

ألكسيس دو توكفيل: المتنبِّئ

لم يحضر الكاتب الفرنسي ألكسيس دو توكفيل اجتماعًا بلديًّا في نيو إنجلاند قط، مع أنه سافر في شتّى أنحاء ماساتشوستس وكونيتيكت في خريف عام 1831. ومع ذلك، يبدأ كتابه الكلاسيكي «الديمقراطية في أمريكا» بمدح اجتماعات البلدات في نيو إنجلاند كأفضل مثال على ديمقراطية فاضلة قائمة. كان المزارعون والتجار المستقلون هناك يجتمعون دوريًّا لمناقشة القضايا المحلّية وللتداول واتخاذ القرارات، من جمع الأموال وتخصيصها إلى بناء الطرق والمدارس، وذلك بدلًا من الانتظار السلبي لحل حكومة الولاية أو الحكومة الوطنية لمشكلاتهم المحلية. يقرّ توكفيل أن الحكومات الأمريكية المحلية تفتقر للكفاءة غالبًا، لكنه يقول إنّ هذا لا يهم، فالبلدات الأمريكية تتسم بالفضيلة العظمى، أيْ فضيلة أنها تعلّم مواطنيها طريقة الاستفادة الشريفة من حرية حكم أنفسهم. تركيز توكفيل على اجتماعات البلدات في دراسته للديمقراطية الأمريكية محيِّر، إذ إنّ هذه الاجتماعات تشبه الديمقراطية المباشرة في اليونان القديمة أكثر من الديمقراطية التمثيلية الأمريكية الحديثة. بيد أنّ توكفيل كان يكتب ليعلّم أبناء وطنه الفرنسيين، وليس الأمريكيين.

توكفيل، الأرستقراطي الذي ناصَرَ صعودَ الديمقراطية، تمنّى أنْ يستلهم المواطنُ الديمقراطي المعاصر روحَ أسلافه الإقطاعيّين الأقوياء المكتفين بذاتهم. في ماضي أوروبا السحيق، قبل نهضة الدولة الحديثة، كان النبلاء الإقطاعيّون يجتمعون لبحث شؤونهم المشتركة، يحترم كلٌّ منهم حرية واستقلال أقرانه. أراد توكفيل من كل مواطن ديمقراطي أن يتسم بالفضيلة المدنية نفسها التي اتسم بها أولئك النبلاء المثاليون، أي أراد أرستقراطية للجميع. وادعى أن قيام المساواة الديمقراطية القانونية والأخلاقية، هي إرادة الرب التي لا تقاوم، وخياراتنا هي ما سوف يحدد إن كنا سنحظى بمساواة الحرية أو مساواة العبودية، بمجتمع مواطنين مستقلين أو مجتمع أتباع.

تنبأ توكفيل بخطرين رئيسيين للحرية السياسية العزيزة على قلبه: المركزية الحكومية والاستهلاكية السوقية، فكلاهما يؤدي إلى انسحاب الناس من متطلبات الفضيلة المدنية إلى حياة العبودية الهادئة الخاصة. مثل أنبياء العهد القديم، لم يتنبأ فقط بنهضة المساواة الديمقراطية، بل حذر أيضًا من مستقبل محتمل، سوف يسمن فيه «القطيع» الديمقراطي بالملذات الخاصة، بينما ترعى شؤونه سلطات بعيدة، وهي رؤية أطلق عليها «الاستبداد الناعم»، وتنطبق انطباقًا مخيفًا على شيوعية القرن العشرين، وربما على رأسمالية القرن الواحد والعشرين أيضًا.

ما الذي مكّن توكفيل من أن يكون ديمقراطيًّا وسط الأرستقراطيين؟ عاش توكفيل بعد موت الثورة الفرنسية وقبل ميلاد الديمقراطية الفرنسية. كان هدفه تحذير الأرستقراطيين من أن الديمقراطية لا مفر منها، وتحذير الديمقراطيين من أن الحرية السياسية ليست حتمية. لكن لا كرامة لنبي

في وطنه، ولم يقبل الديمقراطيون ولا الأرستقراطيون الفرنسيون توكفيل بينهم. واغترابه عن السياسة الفرنسية مكّنَه من اتخاذ الكتابة مهنة. وحده الأرستقراطي يقدر أنْ يكتب بهذه البراعة عن الديمقراطية، ووحده الفرنسي (أو الأجنبي) يقدر أنْ يكتب بهذه البراعة عن أمريكا.

عاش توكفيل في ظلّ ثورة 1789 الفرنسية، التي أعدمت الكثير من أقاربه، وحتى أبواه اقتربا من الإعدام جدًّا. كان معاصروه منقسمين بشدة حول عدالة هذا الحدث الجوهري، لكنهم جميعًا اتفقوا أنه يمثل انفصالًا جذريًّا عن الملكية الإقطاعية. بيد أن توكفيل وحده أصرّ على أنّ الثورة ما فعلت شيئًا سوى إزالة حطامِ نظامٍ إقطاعي دمّره الملوك بالفعل منذ عهد الملك لويس الرابع عشر. فقد صارت الإقطاعية الفرنسية مكروهةً بشدة بعد أن اختفت تقريبًا من الوجود؛ أمسى النبلاء الفرنسيون بحلول القرن الثامن عشر يمتلكون امتيازات عديدة لكن بغير أيّ سلطة حقيقية، يتمتعون بكل مكافآت الحكم دون الحاجة إلى الحكم، بعدما احتكر الملوك الطموحون السلطة السياسية كلّها في باريس. لم يفعل ثوّار 1789 وبعدهم نابليون شيئًا سوى استكمال مركزية الحكم التي بادر بها من قبل الملوك المستبدّين، الذين تجاوزوا النبلاء ليحكموا الشعب مباشرة.

ماذا أثار الثورة؟ سافر توكفيل إلى الولايات المتحدة بحثًا عن إجابات (وحلول) أمريكيّة للأسئلة الفرنسية. ومثلما كان مفتاحُ الديمقراطية الأمريكية في الحكومات المحلية، كذا كان مفتاح الثورة الفرنسية. كان الفلاحون في ظل إقطاعيات العصور الوسطى وحتى بدايات العصر الحديث، يعملون لمصلحة النبلاء المحليين ويدفعون الضرائب لهم، في مقابل أن يحكمهم النبلاء. ولكن بحلول القرن الثامن عشر، وجد

الفلاحون أنفسهم تحت حكم موظفين من باريس، ومع ذلك، ما زالوا يدفعون الضرائب لنبلائهم المحليين عديمي الفائدة، والذين انتقل كثير منهم إلى فرساي. هذا العبث لم يكن ليستمر، وبالفعل لم يستمر. كانت أحداث 1789 مجرد تتويج عنيف لثورة سياسية واقتصادية واجتماعية هادئة كانت قد غيّرت الحياة المحلية الفرنسية بالفعل. اكتشف توكفيل من خلال دراسة الحكومة المحلية، الأسرار الخفية لكل من السياسة الأمريكية والفرنسية.

يقول توكفيل إن تأمل الحكومات المحلية أمر منطقي، لأن عادات القلب، التي هي أساس كل السياسات، تشكلها خبرات حياة الناس اليومية. إن مفاهيم مثل الديمقراطية أو الدستورية عند أكثر الناس أمور مجردة مبهمة، والأماكن مثل العاصمة واشنطن أو باريس بلاد أجنبية غريبة. لم يكتسب الأمريكيون عاداتهم الديموقراطية من المدارس ولا من الكتب، وإنما من الخدمة في مجالس الكنيسة ولجان البلدية وهيئات المحلفين المحلية. إن الفضائل المدنية مجموعة من العادات يكتسبها المرء من تعاونه مع جيرانه، وتعلمه تحمل الاختلافات والتوصل إلى حلول للمشكلات المشتركة. الأمريكيون، بحسب توكفيل، نظموا في البداية البلدات ثم الولايات، وأخيرًا الحكومة الوطنية. هذا يعني أن الأمريكيين يعدّون غريزيًّا كل مستويات الحكومة تنوعًا على حكومات بلداتهم المألوفة. كان توكفيل إذن سيتفق مع ج. ك. تشيسترتون G. K. Chesterton في أن الديمقراطية مثل التمخط، فعل على المرء إتيانه بنفسه حتى لو لم يحسنه.

مع أن توكفيل كان مؤيدًا متحمسًا لفضائل الحكومات المحلية، لم

يتضمن تأييده دعمًا لحقوق الولايات. وفقًا له، فحكومات الولايات كانت بعيدة بقدر بُعد الحكومات الوطنية عن شؤون الحياة اليومية. تبنّى توكفيل تفسير الفيدراليين أو الهاملتونيين (على اسم ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton) لدستور الولايات المتحدة، مدافعًا عن حكومة وطنية قويّة، ورفض الدفاع الجمهوري أو الجيفرسوني عن سيادة الولايات. قَلِقَ توكفيل، ببصيرته المألوفة، من أنّ قدرة الولايات على تجاهل تفويضات الحكومة الوطنية تهدّدُ بقاءَ الاتحاد، وهو ما سوف يحدث خلال الحرب الأهلية لاحقًا. وعلّق توكفيل بأنّه كثيرًا ما سمع الأمريكيين يندّدون باستبداد الحكومة الوطنية، من دون أيّ برهان ملموس على ذلك. أيْ أنّه وفقًا لتوكفيل، حكومات الولايات هي الخطر الرئيس على الحرية.

من الأسئلة الفرنسية الملحة التي سعى توكفيل لإجابة أمريكية عليها، كان سؤال علاقة المسيحية بالسياسة. لقد اصطفّت الكنيسةُ الكاثوليكية الفرنسية لقرونٍ طويلة مع المَلَكية، ونتيجة لذلك، عندما انهارت المَلَكية في 1792، دُفِنَت الكنيسة تحت أنقاضها. اتفق اليمين واليسار الفرنسيان بعد الثورة إلى حدّ كبير على مبدأ واحد: الكاثوليكية مَلَكية ومناهضة للديمقراطية، والمساواة الديمقراطية والحرية أمور علمانية غير مسيحية. لم يكن توكفيل أكثر حماسًا وإصرارًا قَطُّ من تأكيده على العكس؛ على أنّ الديمقراطية الحديثة مبدأ مسيحي، وأنّ المسيح جاء إلى الأرض ليعلن المساواة بين جميع البشر. ذلك كان سؤالًا ملحًّا لدى توكفيل، الذي فقد إيمانه الكاثوليكي لكنه لم يخسر حبّه للمسيحية.

قال توكفيل إن الديمقراطيات القديمة كانت مبنية على العبودية والامتيازات الطبقية والأبوية. حتى أفلاطون وأرسطو دعما تفاوتًا راديكاليًّا

بين البشر. أما مبادئ المساواة العالمية بين الناس والحقوق والحريات، فكانت هدية المسيحية. وانتقد اللاهوتيين والوعاظ المسيحيين لعدم تطويرهم أخلاقيات مسيحية للمواطنة، حتى صار الملكيون والديمقراطيون والاشتراكيون والفوضويون مقتنعين على السواء بأن المسيحية تعارض جذريًّا المبادئ الديمقراطية الحديثة. وتوكفيل سبق نيتشه في الجدال بأن المسيحية، مهما كان فسادها المؤسسي الحالي، في واقعها أصلُ كلِّ المُثُل الديمقراطية. والأهمّ من ذلك، طبقًا له، أنها ضرورية لبقاء الفضائل المدنية الديمقراطية.

ذُهِلَ توكفيل من أمرين عند زيارته للولايات المتحدة، أولهما فصل الكنيسة عن الدولة (مع أن العديد من الولايات الأمريكية كانت وقت زيارته لا تزال تحتفظ بكنائس رسمية)، وثانيهما أنه رغم هذا الفصل ـ أو بالأحرى بسببه ـ كانت الديانة المسيحية «أبرز المؤسسات السياسية الأمريكية». كيف يمكن لدين خاص أن يكون أبرز المؤسسات السياسية؟ علينا أن نذكر أن السياسة تنبع من «عادات القلب»، وأن الأمريكيين أكثر ما تأثروا به من مؤسسات كان كنائسهم. فمثلًا، عند البيوريتانيين الذين استوطنوا نيو إنجلاند، كان الرعية هم من ينتخبون راعيهم، وحتى الأساقفة الكاثوليك الأمريكيون كان ينتخبهم في الأصل قساوستهم. أي باختصار كانت الكنائس الأمريكية ديمقراطية من قبل الحكومات الأمريكية. وقال توكفيل إنّه بغير الدين كان الأمريكيون سيغرقون عن بكرة أبيهم في الفردانية الأنانية، خاصة في السعي وراء الثروة المادية. عادات القلب، التي لم تشكلها التعاليم المسيحية بقدر ما شكّلتها المشاركة في المجتمعات المسيحية، هي ما قادت الأمريكيين إلى الفضائل المدنية. علماءُ الاجتماع المعاصرين، بإلهام من توكفيل، اكتشفوا

بالفعل وجود علاقة قويّة بين الذهاب إلى الكنيسة (في أيّ دين كان) والعديد من معايير الفضيلة المدنية.

كلّما تعمّق توكفيل في دراسة الديمقراطية الأمريكية، ازداد تشاؤمه. منبع تشاؤمه الأساسي تمحور حول العلاقة بين السود والهنود والبيض. كان توكفيل مثل جميع المتنورين الليبراليين الفرنسيين مرتاعًا من العبودية الأمريكية، ليس فقط من التدهور المروِّع لحال العبيد، ولكن أيضًا من فساد السادة. جادل توكفيل بأن العبودية أفقدت العمل شرفه، وجعلت من البيض الجنوبيين كسالى وجهلة ومغرورين. ادعى توكفيل أنه عندما أبحر في نهر أوهايو، وجد العمل في المَزارع على الجانب الحرّ من أوهايو منظَّمًا ومجتهدًا، مقارنة بالفوضى العشوائية على ناحية أصحاب العبيد في ولاية كنتاكي. لاحظ توكفيل أنّ العبودية القديمة كانت تقيّد الجسد ولكن ليس العقل، على النقيض كانت العبودية العرقية الأمريكية تحطُّ من قدر الجسد والعقل معًا، حيث كان العبد يعتبر نفسَه بطبيعته أدنى. وقال إنّ الجرائم المرتكبة في حقّ السود تستدعي الانتقام، وإنّ الحرب العرقية في الولايات المتحدة مرجَّحة أكثر من التعايش السِّلمي.

كان وصول توكفيل إلى الولايات المتحدة بعد فترة وجيزة من قانون إبعاد الهنود عام 1830، ما جعله يرى أنَّ لا مستقبل للأمريكيين الأصليين سوى الإبادة على يد المستوطنين البيض الجشعين القساة عديمي الرحمة. وقال إنّ المحاربين الهنود الشامخين، الذين فضّلوا الموت على المذلّة، ذكّروه بأسلافه النبلاء، الذين كانوا من أرستقراطيّي الجيش. لا شيء يكشف عن شخصية توكفيل الأرستقراطية أكثر من إعجابه العميق بشجاعة وصمود المحاربين الهنود الأمريكيين في وجه الدّمار الكامل.

قال توكفيل إنّ الثقافة الديمقراطية عمليّة تمامًا، ومادية وتجريبية، وأضاف أنّه لهذا يبرع الأمريكيون في تطوير التقنيات الجديدة، ما دامت مربحة على المدى القريب. قد يبدو منطقيًّا أن تتطلب الثقافة الأمريكية البراغماتية تعليمًا أمريكيًّا براغماتيًّا ومهنيًّا، وبالفعل كان التعليم الأمريكي عمليًّا بشدة في العموم. ورفض توكفيل كعادته المنطق السائد في عصره وأصرَّ على أنَّ ما يحتاجه الديمقراطيون الأمريكيون البراغماتيون حقًا هو تعليم أرستقراطي غير ذي نفع في اللغات الكلاسيكية والأدب والفلسفة والفنون الجميلة والموسيقى. يجب أن تهدف المدارس إلى ترفيع الثقافة الديمقراطية من خلال حثّ الطلاب على توجيه قلوبهم وعقولهم نحو حب الحقيقة الخالصة والمثل الأخلاقية النبيلة والجمال المجرد. من دون مثل هذا التعليم، ستنحدر الديمقراطية إلى مهنية محدودة، ما سوف يقوض في النهاية تقدم الفنون والعلوم الذي يعتز به الأمريكيون. نعم، يحتاج الأمريكيون العمليون البارعون إلى دراسة الباليه قبل كل شيء.

اليوم، ثمة استياء واسع النطاق من الافتقار الملحوظ للفضيلة المدنية في الديمقراطيات المتقدمة. صار أكثر الناس مجرد متابعين، لأن السلطة السياسية الحقيقية تتواجد الآن في العواصم الوطنية البعيدة أو حتى في المنظمات الدولية، وأصبحت السياسة نفسها مشهدًا مؤسفًا للصراعات القبلية الفظّة بين المصالح الذاتية المتعصبة. نتيجة لذلك، يلجأ العديد من مواطني أمريكا وأوروبا إلى مدارسهم لتعلم الفضيلة المدنية التي تفتقر إليها الحياة العامة. هل يمكن تعليم الفضيلة المدنية في المدارس؟ توكفيل لم يعتقد ذلك، «إن المؤسسات المحلية بالنسبة للحرية مثل المدارس الابتدائية بالنسبة للمعرفة، تأتي بها لمتناول الناس». تعلم فضائل الحريات

السياسية يجب أن يحدث من خلال المشاركة الفعالة في الكنائس والمنظمات والحكومات المحلية. الفضائل المدنية في النهاية نتيجة لعادات القلب، وليست لدروس العقل.

ولكن إذا كانت مؤسساتنا المحلية قد فتّتتها الاستهلاكية الإنترنتية والمركزية السياسية، فأين يمكن للمواطنين اكتساب عادات القلب الصحية؟

20

جون ستيوارت ميل: الفرداني

لأكثر من خمسة وثلاثين عامًا (أكثر من نصف حياته) عمل جون ستيوارت ميل موظفًا مدنيًّا في المقر الرئيس لشركة الهند الشرقية في لندن، وهي شركة خاصة ذات امتيازات مَلَكيَّة تدير التجارة البريطانية في الشرق الأقصى، وهي الحاكم الفعلي للهند. وكان حين تقاعده يشغل منصبَ كبير الفاحصين، المنصب الذي شغله والدُه جيمس ميل قبله. غنيٌّ عن الذكر أنّ لا ميل الأب ولا الابن قد زارا يومًا البلد الذي ساعدا في إدارته من لندن لعقود طويلة، ولا يوجد أيُّ دليل على ما يبدو أنّ أحدهما قد قابل حتّى هنديًّا في حياته. مع أنّ ميل كان ليبراليًّا وديمقراطيًّا ووصف نفسه بالراديكالية، آمن أيضًا أن الاستبداد «نمطُ حكم شرعي عند التعامل مع الهمج»، ما يتضمّن السكان الأصليين للهند في وجهة نظره. في هذا الصدد كان ابنًا بلا شك لزمنه. وآمن أيضًا أن جميع البشر قادرون فطريًّا على الترقّي إلى مستوى «التحضر»، مثلما ترقّت بريطانيا بشكل ما (ميل، الذي دُفِن في فرنسا، كان من أغرب الناس على الإطلاق؛ إنجليزي يعشق فرنسا). ومع أنّه ما كان لديه وقتٌ للنظريات العِرقية البيولوجية التي كانت شعبيّتها في ازدياد مطّرد في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر،

كان موقنًا أنّ المجتمعات المختلفة تقف على درجات مختلفة مِن سلّم التطوّر البشري، وأنّ «المجتمعات المتخلّفة» عن التطور لا ينبغي أنْ تتمتّع بالحريات الفردية والحقوق الديمقراطية مثل تلك الموجودة عادة في أكثر الدول «المتطورة»، وذلك حتى تبلغ تلك المجتمعات درجة التطور نفسها. تمنى ميل وتوقع أن أكثر الناس سيبلغون درجة التطور هذه في النهاية، وإن كان لم يعتقد أن هذا سهل أو حتمي في جميع الحالات. يصبح الاستبداد شرعيًّا فقط إن كان مستنيرًا، وإن كان في مصلحة المُستبَدِّين، وهذا موقف تبنّاه كارل ماركس الذي كتب «ينبغي أنْ تحقق إنجلترا مهمّتين في الهند، إحداهما تدميرية والأخرى تجديدية؛ تدمير المجتمع الآسيوي القديم، ثم وضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا».

بيد أنّه حتى لو كان ابن زمنه في أمور الاستعمار، فإنه كان سابقًا له في أمور أخرى عديدة. كان أعظمَ مُنظِّري ومؤيِّدي مساواة المرأة مع الرجل في القرن التاسع عشر، وهو موقفٌ غير شعبيٍّ بالمرّة حينها، أكسبه من العداوات الكثير في بريطانيا الفيكتورية. كانَ أوّل سياسيٍّ في المملكة المتحدة يدافع عن منح النساء حقَّ التصويت في برنامجه السياسي عندما ترشّح للبرلمان، حيث ناضل من أجل حقِّ النساء في الاقتراع. وقدّم ميل إلى مجلس العموم خلال فترته كعضو برلماني (ثلاث سنوات فقط) أوّل عريضة جماعية تطالب بحق النساء في التصويت، مقترِحًا تعديلًا يشمل النساء في قانون الإصلاح لعام 1867 الذي وسّع حقوق التصويت لمعظم الرجال أصحاب الممتلكات (تم اعتماد القانون، لكن تعديل ميل رُفِض). ولن تصبح بريطانيا مستعدة لمثل هذا التغيير قبل نصف قرن آخر. كتب ميل عملًا نسويًّا رائدًا بعنوان «استعباد النساء»، يدافع فيه عن معاملة النساء

والرجال على حد سواء في كل الأمور. جادل في كتابه أن استثناء النساء من الحياة العامة والمهن هو «أحد أكبر العوائق أمام تحسن البشرية». كان متأثرًا في ذلك وفي غيره من الأمور تأثرًا شديدًا بزوجته، هاريت تايلور Harriett Taylor، مؤلفة مقال مؤثر بعنوان «عتق النساء». قال ميل في سيرته الذاتية إن ديونه الشخصية والفكرية لها «بلا نهاية تقريبًا»، وادعى أن كل كتاباته المنشورة كانت «إنتاجات مشتركة» مع زوجته، حتى لو كان اسمُها غيرَ موجود في أيٍّ منها. يبدو أنّه حتى ميل كانت لنسويّته حدود.

إنّ إرث ميل الأعظم ليس في مشواره الوظيفي الطويل كموظَّف مدنيٍّ إمبرياليّ، أو القصير كسياسي، وإنّما هو يُذكَرُ الآن لكتاباته، وأبرزُها مقالته «عن الحرية» الصادرة عام 1859، والتي لعلها أشهر دفاع عن الحرية الفردانية كُتب على الإطلاق. وتلك كانت أكثر ما يفخر به من أعماله، وتنبّأ بأنها «سوف تدوم أكثر من أي شيء كتبته عداها».

أكثر ما كان يشغل بال ميل في زمنه «طغيان السائد من الرأي والشعور» على الأفراد الاستثنائيين، وهو قلق شاركه مع ليبراليِّي القرن التاسع عشر الآخرين، مثل صديقه ألكسيس دو توكفيل، الذي خشي على الحرية بالأخصّ من تهديد الضّغط المجتمعيّ والإذعان. كان ميل مقتنعًا بأنّ نهوضَ المجتمع الجماهيري يخاطر بسحق الفرديّة وكبت الاختلاف، عاقبةُ ذلك قد تكون إبطاءَ أو حتى وقفَ التقدم البشري المعتمد على التعبير الحرّ عن الأفكار و«التجارب في الحياة».

توجُّه ميل السياسيّ كان الليبرالية الكلاسيكية، إذْ اعتقد أن أفضل سبيل لتحقيق الرفاه البشري يكمن في تبنّي سياسة عامة تتيح أكبر مساحة ممكنة من الحرية الفردية، شريطة ألّا تتعارض مع حرية الآخرين. أما توجهه

الأخلاقي فكان نفعيًّا، مثل والده، حتى أنه قال إنّ النفعية «دينه». لكنْ خلافًا لمعظم الليبراليين، رفض ميل ووالده أيَّ مبدأ يتعلق بالحقوق الطبيعية.

كان جون لوك مثلما رأينا مؤسِّس الليبرالية الأنجلوساكسونية، صاحب إعلان أنّ كلَّ إنسان وُلِد بحق طبيعي في الحياة والحرية والملكية، وتبنى توماس جيفرسون مبدأ لوك في الحقوق الطبيعية في إعلان الاستقلال الأمريكي. لكن ميل اختار أنْ يدافع عن الحرية الفرديّة والمساواة بين الجنسين من دون اللجوء إلى عقيدة الحقوق الطبيعية في الحرية أو المساواة، ومن دون استحضار الربّ كما فعل توماس بين. استندَ دفاع ميل عن هذه القضايا إلى نفعيّتها، وقدرتها على تعزيز الرفاه البشري، وهو شيءٌ كان يحظره كانط حظرًا تامًا، واصفًا هذا النهج بأنه «يقتل كل الأخلاق».

لو أن المرء تُرك حرًّا ليسعى إلى «مصلحته بطريقته»، فهو بحسب ميل أقرب لإيجاد الحقيقة، والحقيقة هي أفضل سبيل لتحسين الرفاه البشري عمومًا على المدى البعيد. إنّ المجتمعات ينبغي أن تنظَّم على نحوٍ يتيح «للعباقرة من الأشخاص» (ذكورًا وإناثًا) أكبر حرية ممكنة لتوسيع عقولهم والتعبير عن آرائهم، ويسمح بالنمو الحر لشخصياتهم الفردية. في مثل هذا المناخ فقط يمكن أن تزدهر المواهب الفردية الاستثنائية وتحفّز التقدّم، وتجرَّ المجتمع بأسره معها في مسيرةٍ تصاعديّة نحو الحضارة. أدرك ميل بشدة مدى ندرة وصعوبة الظروف التي يمكن أنْ تزدهر فيها العبقرية. واعتقد أنّ قدراتنا العقلية تشبه العضلات التي تضعف ما لَم تُستَخدَم بانتظام وبقوّة. الرقابة تعيقنا عن ممارسة ملكاتنا النقديّة والتأمّلية، فتصبح بسهولة مترهّلة باهتة. يجب بدلًا من ذلك تعزيزُ مناخٍ يشجِّعُ الناس على

«تحفيز بعضهم البعض باستمرار من أجل استخدام قدراتهم العليا»، من خلال النقاش المفتوح وتبادل الأفكار والآراء بحرّية.

ميل، مثل كانط، رفضَ بشدّةٍ الأبويةَ، أيْ إجبارَ الناس على أمور من أجل مصلحتهم، ما قد يصل إلى معاملة الراشدين مثل الأطفال. وفضَّل عوضًا عن ذلك سياسة عدم التدخل، أي ترك الناس يجدون أشكال الحياة الملائمة لكل منهم على حدة. عدا أن هذا ينطبق فقط على من «بلغت ملكاتهم النضج»، ما لا يشمل الأطفال ولا «الهمج»، فالهمج تلائمهم الأبوية، لكن فقط حتى يصبحوا ناضجين متحضرين قادرين على اتخاذ قراراتهم بأنفسهم. بخلاف هذه الحالة، يجب ترك الأفراد في حالهم، شرط أن يَترُكَ الواحدُ منهم الآخر في حاله.

ولما كان البشر غير معصومين عن الخطأ، فنحن وفقًا لميل عرضة للمعتقدات الخاطئة. لذلك لا غنى عن السماح بالتعبير عن الآراء علنًا، حتى يتمكن الناس من اختبار معتقداتهم في مواجهات فكرية غير مقموعة، ورؤية مدى صمودها أمام النقد. لم يفترض ميل بسذاجة أنّ الحقيقة ستنتصر بالضرورة في هذا الصراع، لكنه اعتقد أنَّ ظهورها في ظل هذه الظروف أرجح منه في ظلّ الحجب المنهجيّ للأفكار وحمايتها من النقد والتشكك.

كلّنا قابلون للخطأ، لذا لا ينبغي أن يُعَدَّ أيُّ معتَقَدٍ مقدَّسًا معصومًا مِن الشكّ. التطور البشري يعتمد على حرية النقد والمساءلة. هذا كان الدرس الذي تعلَّمه ميل من حياة وموت سقراط، الذي كان عنده رمزًا وبطلًا في التفكير الحر والوقوف أمام استبداد الأغلبية، الأمر الذي دفع ثمنه في النهاية.

لم يكن ميل أناركيًّا، بل فضَّل مثل كانط الحرّيةَ ضمن حدود ينبغي

على الدولة أحيانًا فرضُها بالقوة. يجب أنْ تُتاح للناس ممارسةُ حرّيتهم لكن دون الوصول إلى حدّ التسبّب في ضررٍ لغيرهم. أعلن في كتابه عن الحرية أن «الغاية الشرعية الوحيدة من إجبار السلطة لأي فرد من مجتمع متحضر على شيء رغم إرادته، هي منعه من إيذاء غيره». ولم يؤمن ميل الرافض للأبوية أن من حق الدولة منع الراشدين من إيذاء أنفسهم. أي أن قوانيننا المطالبة بارتداء أحزمة الأمان مثلًا، ليس لها مكان في دولة ميل الليبرالية. ترك الناس يرتكبون الأخطاء كي يتعلّموا منها أفضل من التدخل لمنع الأذى الذاتي.

كان ميل ديمقراطيًّا صوّت لصالح توسيع حق الانتخاب في عام 1867 عندما كان عضوًا في البرلمان. وكان في الآن نفسه يشارك صديقه توكفيل قلقه بشأن سيطرة الأغلبية غير المتعلمة على الأقلية المثقفة. لذلك دعا إلى نظامٍ «متعدِّد الأصوات»، حيث ينال كلُّ بالغٍ قادرٍ على القراءة والكتابة وإجراء الحسابات الأساسية صوتًا واحدًا على الأقل، بينما ينال مَن حصَّلَ تعليمًا أفضل وتفوقًا عقليًّا أصواتًا إضافية «لموازنة الثقل العددي للطبقة الأقل تعليمًا». كان دعم مثل ذلك النظام شائعًا جدًّا في القرن التاسع عشر، للحؤول دون ما يعتبره الكثيرون قوة الأغلبية الديمقراطية الجارفة. كان ميل مثل معظم الليبراليين ديمقراطيًّا متوترًا، وليس شعبويًّا. كان يرغب في رفع مستوى الناخبين وتوسيع حقِّ الانتخاب.

ميل الليبرالي الذي يقدر الحرية الفردية، رأى الخطر الذي تشكله الأغلبيات على الأقليات، واقترح النظام متعدد الأصوات كسبيل لموازنة الكم مع الكيف. كما فضّل الديمقراطية التمثيلية على الديمقراطية المباشرة، ووافق حجة بيرك بأن يكون الممثلون المنتخبون وكلاء للناخبين وليسوا

مندوبين عنهم. يذكر ميل في سيرته الذاتية أنه أخبر مؤيديه المحليين بصراحة عندما طلبوا منه الترشح للبرلمان بأنه «إذا انتخبت، لن يمكنني أن ألتزم بتخصيص أيٍّ من وقتي وجهودي لمصالحهم المحلية»، بل إنّه حتى نوى أنْ يظلّ في فرنسا خلال الحملة الانتخابية، وإنْ كان اضطرّ للرضوخ في النهاية لضغوط مواجهة الناخبين. وكتب بتفاخر خلال الحملة في أحد الكتيبات أنّ الطبقة العاملة «عمومًا كاذبون»، وهو تصريح وجد طريقه إلى لافتةٍ استُخدِمَت في الانتخابات، التي ذُهِلَ عندما فاز بها، حتى أنّه كادَ أن يطالب بإعادة الفرز عندما أعلنوا فوزَه غير المتوقَّع ولا المحتمَل.

اليوم، قيمةُ وحدود حرية التعبير أمست محلَّ اختبار وجدال أكثر ممّا كانت لعقود طويلة. التطور في تقنيات التواصل جعل العالم «قرية عالمية»، فيها الصور والأفكار تنتقل لحظيًّا عبر الكوكب، مما يزيد من احتمال حدوث إهانةٍ أو إساءةِ فهمٍ زيادةً هائلة. هذا أدى للمطالبة بحدود لحرية التعبير. الجدالات الناجمة عن تلك الصدامات تذكّرنا بأن هناك قيمًا أخرى، مثل الانسجام الاجتماعي والتسامح والاحترام، تنافس الحرية، الحرية التي أصر ميل أنها لا ينبغي أن تكون مطلقة. الاعتقاد بتفوق قيمة حرية التعبير على ما عداها ليس بديهيًّا عند أغلب العالم غير الليبرالي. في هذا السياق، قد تكون الحاجة إلى مقال ميل الشهير «عن الحرية» أكثر من أيّ وقتٍ مضى، ليبرهن على أنّ الحرّية هي أعلى قيمة سياسية في الغرب، وربما الأكثر قدرة على تعزيز الرّفاه البشري. بالإضافة إلى أنّ مخاوفه من الديمقراطية الشعبية، التي كانت تُعتبَر لزمنٍ طويل نوعًا من التّعالي، تجدُ الآن جمهورًا جديدًا بين من يشعرون بالقلق من صعود الشعبوية والنجاح الانتخابي للأحزاب والسياسيين الذين يرون الليبرالية نفسها مشكلة أزمات عصرنا لا حلَّها.

21

كارل ماركس: الثوري

عندما جاء كارل ماركس من فرنسا إلى لندن عام 1849، منفيًّا مُعدَمًا، انتقل إلى شقة متواضعة من غرفتين في 28 شارع دين، كانت بيت دعارة سابق والآن هي مطعمٌ راقٍ في حيّ سوهو، الذي كان آنذاك أكثرَ أحياء المدينة ازدحامًا وتلوّثًا وتدهورًا. عاشَ ماركس هناك على حافّة الفقر ستة أعوام مع أسرته الصغيرة. مع أنّ ماركس وميل عاشا في المدينة نفسها طيلة 24 عامًا، إلّا أنهما كانا في عالمَين مختلفَين، ولم يلتقيا قَطّ. ماركس كان يعلم عن ميل وقرأ أعمالَه، لكن ميل لم يسمع حتى بماركس، الذي كان ثوريًّا ألمانيًّا مجهولًا بالكامل تقريبًا في بريطانيا خلال حياته.

لم ينقذ ماركس من الفقر سوى كرم ورعاية صديقه الثريّ فريدريك إنجلز، الذي كانت عائلته تمتلك مصانع نسيج في مدينة مانشستر. وحتى مع ذلك لم يستطع ماركس الحؤول دون الوفاة المبكرة لثلاثة من أبنائه في بيته الجديد الضيق البائس. حينما توفِّيَت ابنتُه الرضيعة فرانسيسكا، اضطر ماركس إلى الاقتراض ليدفع للحانوتي مقابل دفنها. فرص ماركس لكسب العيش في لندن الديكنزية كان يعيقها بشدة ضعفه في الإنجليزية، التي لم يتقنها أبدًا بما يكفي، مع أنه قضى أكثر عمره في بريطانيا.

كان ماركس مثل روسو الذي عاش منفيًّا في إنجلترا قبل قرنٍ مضى، لم يكن مولعًا بإنجلترا ولا أبدى أيّ امتنان نحو بلده بالتبني مقابل منحه ملاذًا من الاضطهاد في القارة التي تطارده سلطاتها لآرائه المتطرفة. قلما غادر ماركس لندن بعد انتقاله إليها، ولم يزر أبدًا مصنعًا إنجليزيًّا، رغم كونه محللًا للرأسمالية الصناعية ومناصرًا لمصالح العمال وداعيًّا للثورة البروليتارية، أي ثورة العمال من أجل العمال. خلفية ماركس لم تكن من الطبقة العاملة وإنما برجوازية تمامًا. معرفته بمعاناة العمال وقوانين وعواقب الرأسمالية، كما رآها، كانت مستمدة بالكامل تقريبًا من الأنباء المسجلة (مثل التي كتبها المفتشون الحكوميون مثلًا)، والتي كان يلتهمها بشغف في غرفة القراءة بالمتحف البريطاني، على بعد مسافة سير قصيرة من «غرفتي الشر والرعب» حيث كان يعيش مع عائلته ومدبرة منزله. قضى ماركس في الواقع ساعات طويلة على مقاعد المتحف الصلبة غير المبطنة، حتى أصابته الدمامل في مقعدته، ولام البرجوازيّين على الألم والانزعاج الناجمَين عن جلسته غير المريحة، حتى إنّه صرح لإنجلز: «أتمنى أن يتذكر البرجوازيون دمامليي حتى يوم موتهم. يا لهم من خنازير!».

تناولت دراسات ماركس الرأسمالية الصناعية المبكرة غير المنظمة، في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، وهي شكل خام قاسٍ من الإنتاج، قبل تأسيس دولة رفاه القرن العشرين وسنّ قوانين العمل وتنظيم تجاوزاته وحماية أطرافه الأضعف. وصف تشارلز ديكنز هذه الرأسمالية في أدبه بأكثر الصور حيوية وتأثيرًا، حتى أنّ ماركس كتب إعجابًا بالأديب الفيكتوري العظيم «صفحات ديكنز البليغة النابضة بالحياة وضّحت للعالم حقائق

سياسيّة واجتماعية أكثرَ ممّا تنطق به ألسنة جميع السياسيّين المحترفين والناشرين والأخلاقيين مجتمعة».

كان ماركس مقتنعًا بأنّ الرأسمالية قَدَرُها التدميرُ الذاتي، بسبب الطفرات والانهيارات العنيفة في دورات الأعمال والظروف التي تزداد توحُّشًا على العمال الفقراء. حلّل ماركس بعناية، وإنْ شابتها الانتقائية، آليات الرأسمالية الداخلية من الكتب والتقارير والصحف، وخلص إلى أنها محكوم عليها بالانهيار تحت وطأة تناقضاتها الداخلية التي تجعلها بطبيعتها مضطربة باستمرار. وآمن أن هذا مصير لا مناص منه. وفقًا لماركس، الرأسمالية مثل كل الأنظمة الاقتصادية القائمة على الطبقية، تعتمد على استغلال الأغنياء والأقوياء الوحشي للفقراء والضعفاء، وتلك الأنظمة كلها مقدَّرٌ لها الفشل في النهاية، حينما تصبح حياة الفقراء لا تطاق. لهذا قال إنّ البرجوازيّين الجشعين يحفرون قبورهم بأيديهم. وتنبَّأ بثقة أنَّ بَعد هذا السقوط الحتمي فقط يمكن أن يبدأ العمل الإيجابي على إنشاء مجتمع شيوعي، مجتمع خالٍ من الطبقات والاستغلال والعنف.

بالنسبة لماركس، فإنَّ «البرجوازية»، وهي الطبقة الحاكمة في النظام الرأسمالي، التي تملك وتسيطر على «وسائل الإنتاج» (المصانع، الأموال، والموارد)، تستغل الطبقة العاملة «البروليتاريا»، التي لا تملك سوى قدرتها الجسدية على العمل (قوة العمال). للعمال الحرية نظريًّا في بيع طاقة سواعدهم للبرجوازيين مقابل أفضل أجر يمكنهم الحصول عليه، عدا أنهم في أكثر الحالات بالكاد يحصلون على ما يكفي حياتهم. لذا يعمل أغلبهم بجهد كبير وساعات طويلة لإنتاج سلع يملكها ويبيعها آخرون يحققون الأرباح. إنه نظام استبدادي خالص، محكوم على الأغلبية

العظمى فيه بحياة بائسة، فيما تنعم الأقلية المحظوظة بثروات هائلة وتحتكر كل السلطة. كيف يضمن الرأسماليون بقاء الأجور منخفضة؟ من خلال خلق «جيش احتياطي من العاطلين»، الجاهزين لاستبدال العمال حالما يطالبون بأجور أفضل. ومع الزمن يزداد الأغنياء غنى والفقراء فقرًا، حتى ينفجر النظام كله في ثورة عنيفة، حسب اعتقاد ماركس.

جادل ماركس بأنَّ دعم الرأسماليين للمنافسة ليس إلا ادعاءً سطحيًا، بينما يفعلون كل ما في وسعهم لمنعها، لأنّ المنافسة تؤدي إلى خفض الأسعار ومن ثم نزول الأرباح. حتى آدم سميث، الاقتصادي الكلاسيكي والمحبّ المناصر للمجتمع التجاري، قد لاحظ أنّه كلما اجتمع رجال الأعمال تآمروا لخلق الاحتكارات والتكتلات للقضاء على الشركات الصغيرة شر قضاء. وفوق ذلك، فإن الضغط الرأسمالي المستمر لخفض الأجور إلى مستويات غير إنسانية لتحسين الأرباح، سيهزم نفسَه بنفسه، عندما لن يعود بوسع العمال تحمُّل شراء المنتجات التي ينتجونها بأنفسهم، ما سيؤدّي إلى «أزمة فائض إنتاج» تقضي على الرأسمالية. فائض سلع وندرة مستهلكين، وضع غير مستدام على المدى الطويل.

حينما اجتاحت أوروبا موجة ثورات عام 1848، حسب ماركس أن هذه قد تكون بداية نهاية الرأسمالية التي تنبأ بحتميتها. وعندما تبيَّنَ أنّ ذلك لم يكن إلّا فجرًا كاذبًا، قرَّرَ انتظارَ الثورة الحتمية في الملاذ الآمن لندن، التي كانت تتسامح نسبيًّا مع المتطرّفين والمحرِّضين، مثل أعضاء عصبة الشيوعيّين، التي كان مقرُّها هناك والتي كلّفت ماركس وإنجلز بكتابة «البيان الشيوعي» الشهير. بعد حلّ العصبة، أصبح ماركس عضوًا نشطًا وبارزًا في رابطة العمّال الأممية، وانتُخِبَ لمجلسها العام. وأصبحَ في هذا

الدّور أحد قادة حركة الشيوعية الدولية، واعتبروه العقلَ المدبّر لها. رغم ذلك عندما مات في لندن عام 1883، كان مجهولًا في إنجلترا. فقد كان يكتب حصرًا بالألمانية، ووحده «البيان الشيوعي» تُرجِمَ إلى الإنجليزية خلال حياته. وبحلول منتصف ستينيات القرن التاسع عشر، لم يعد أيٌّ من أعماله مطبوعًا. مات كارل ماركس منفيًّا منسيًّا، في انتظار الثورة التي كان مؤمنًا بحتمية قيامها يومًا. وعندما قامت أخيرًا، بعد ثلاثة عقود، كانت في مكانٍ لم يتوقعه أبدًا: روسيا.

مثل أوغسطين وهوبز قبله، نظرة ماركس للدولة كانت سلبية تمامًا. كتب إنَّ الحكومة ليست إلّا سلاحًا في يد الطبقة الحاكمة للسيطرة على البقيّة. كان يعتبر السلطة السياسية مجرد «قوة منظمة في يد طبقة، لقمع طبقة أخرى». الدولة ليست عادلة أو منصفة أبدًا، رغم واجهتها القانونية وإجراءاتها الرسمية الحيادية في الظاهر، فهي دائمًا تعمل لمصلحة الطبقة المسيطرة، فهذا هو غرضها الوحيد، وليس من أجل الصالح العام. ورغم أنّ الدولة تعتمد اعتمادًا كبيرًا (ووحشيًّا غالبًا) على القوة من أجل قمع المعارضة والحفاظ على النظام، فالرأسمالية تتلاعب أيضًا بعقولنا، وتشوّه إدراكنا للواقع القاسي الذي يعيش فيه الرازحون تحت وطأتها، من خلال الإيديولوجيا، ما يشمل الدين. هذا ضروري لأن الظروف التي تعيش وتعمل فيها الأغلبية قاسية واستغلالية إلى حد أنها إذا تعرضت لرؤية فاحصة، فإنها ستثير تمردات عفوية. طريقة عمل الإيديولوجيا مثل القمرة المظلمة[1]، تقلب فهمنا للواقع حتى نتقبل استغلالنا كأمر مشروع.

---

(1) القمرة المظلمة camera obscura: الفكرة الأولية لاختراع الكاميرا، أول من اكتشفها كان الحسن بن الهيثم، وهي باختصار جهاز بصري ينقل صورة الواقع الخارجية إلى غرفة مظلمة من خلال ثقب صغير، مقلوبة رأسًا على عقب. [المترجم]

مثلما عندما يُقال للعمال إنهم لديهم الحرية لتأجير عمالتهم مقابل أعلى أجر. هذا خيال مصمم للتوفيق بينهم وبين ما هو في الحقيقة أحد أشكال العبودية الجماعية بالأجر، الذي ليس للعمال فيه أي سلطة فعالة للتفاوض من أجل ظروف عمل أفضل وأجور أعلى. لهذا آمن ماركس أن الرأسمالية محكوم عليها بالفشل، بما أن الأثرياء فيما يزدادون ثراءً وسلطة ويتدهور حال الأغلبية العظمى رويدًا.

آمن ماركس أن بعد الثورة الحتمية وإلغاء الطبقات الاجتماعية، ستنتفي بالتدريج ضرورة الدولة. لكن ستكون هناك في البداية فترةٌ انتقالية، حينما تصادر البروليتاريا ممتلكات الطبقة البرجوازية وتستخدمها في سحق بقايا النظام القديم، وضمان النصر الكامل للعمال. أطلق ماركس على تلك المرحلة المؤقتة في الطريق إلى الشيوعية اسم «ديكتاتورية البروليتاريا»، وفيها تستخدم الطبقة العاملة الدولةَ البرجوازية التي صادرتها، بغرض تفكيك نظام الملكية الخاصة الذي قام تحت الرأسمالية، والقضاء على الطبقية. ظل الاتحاد السوفيتي عالقًا في هذه المرحلة لسبعة عقود، منتظرًا انهيار بقية العالم الرأسمالي حتى يتمكّن من الانتقال إلى المرحلة التالية، وهي الشيوعية. ولكن بدلًا من ذلك، انهار الاتحاد السوفييتي وعادت روسيا إلى الرأسمالية.

تفترض نظرية ماركس أنّه حينما تكتمل مهمة تفكيك النظام الرأسمالي، ستنتهي الصراعات الطبقية، فلن تكون هناك طبقات بعد ذلك. فوفقًا له، المنافسة والأنانية والعنف والخداع، كلّها سماتٌ أساسية لجميع المجتمعات الطبقية، لكنّنا لسنا مجبولين عليها. لذا، ستختفي تلك الشرور في ظلّ الشيوعية عديمة الطبقات، وستنبثق طبيعتُنا التعاونية أخيرًا، ما

يجعل الدولة القسريّة غير ضرورية، والدولةُ حينَها ببساطة «ستذوي وتختفي» كما يقول فريدريك إنجلز، فلن تعود ثمّة حاجة إليها. ستُخصَّصُ جميع السلع والموارد التي تُنتج وتُوزع في ظل النظام الشيوعي وفقًا للحاجة، إذ سوف يعمل المجتمع الشيوعي لصالح الجميع، وسوف تُلبّى احتياجاتُ الكلّ على السواء. لن يحتفظ المواطنون بما يصنعونه كملكية خاصة، فالملكيات سوف تُلغَى مع الرأسمالية، ولن يكون لديهم حتى رغبةٌ في الامتلاك في ظلّ النظام الشيوعي.

الغريب أنّ ماركس لم يقل الكثير عن شكل الحياة بعد انهيار الرأسمالية، بخلاف تلك الأفكار السطحية والمحدودة عن الشيوعية، في حين احتاج إلى العديد من المجلدات الطويلة كي يشرح آليات عمل النظام الرأسمالية بالتفاصيل الدقيقة، خاصة في عمله الهائل غير المكتمل متعدد الأجزاء «رأس المال». هذا التحفظ نحو الشيوعية ليس صدفة، فقد ادّعى ماركس أنّ «كل مَن يكتب عن المستقبل رجعيّ»، وسخر من الاشتراكيين الطوباويين الذين ما زادوا عن إعادة خلق شيوعية القرون الوسطى القروية في كتاباتهم عن المستقبل. أراد ماركس أن يترك مستقبلَ ما بعد الرأسمالية منفتحًا للتطورات غير المتوقعة. كانَ محلِّلًا وناقدًا للرأسمالية الصناعية قبل كل شيء، وليس لديه الكثير ليقوله عن المستقبل المحتمل للمجتمع الشيوعي، وتعمَّد تركَ طبيعته غامضة.

تاريخ الاتحاد السوفييتي، أوّل دولة ماركسية رسميًّا، وانهياره النهائي، أسهم كثيرًا في تشويه أفكار ماركس، بالضبط كما شوّه سمعة روسو في أعين الكثيرين استيلاءُ اليعاقبة على أفكاره خلال الثورة الفرنسية، وكما سيشوّه تبنّي النازيّين لأفكار الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه سمعتَه

لأجيال، كما سوف نرى. وهذا مؤسف، نظرًا لمحدودية علاقة النظام السوفييتي فعليًّا بأفكار كارل ماركس. كانت روسيا في 1917 لا تزال مجتمعًا إقطاعيًّا يحاول أن يقفز مباشرة إلى الشيوعية من دون المرور عبر الرأسمالية، ما ينتهك نظرية ماركس عن التطور التاريخي عبر مراحل متتالية. في المقابل، عدم انهيار الرأسمالية في الغرب وتطوّرها التدريجي إلى شكلها ما بعد الصناعي دحضَ تحليل ماركس، وكذا فعلَ نهوضُ دولة الرفاه وتوسُّع الطبقة الوسطى، وتلك أمورٌ لم يتوقَّعْها. والمفارقة أن تطور سياسات الاستقرار المالي في القرن العشرين، التي صُمّمت للحدّ من مخاطر قيام وانهيار دورات الأعمال، كانت مستوحاة جزئيًّا من أفكار ماركس. نتيجةً لذلك وُصِفت أفكارُه بأنها «نبوءة ذاتيّةُ التدمير»، ساعدَت على إنقاذ الرأسمالية.

ومع ذلك، فإنّ الكارثة الماليّة التي بدأت في الغرب عام 2008، أثارت اهتمامًا كبيرًا برؤية ماركس للرأسمالية، باعتبارها نظامًا ينزع باستمرار إلى عدم المساواة والاستقرار والعدل. يصف علماء السياسة الآن النظام السياسي الأمريكي بأنه أقرب إلى البلوتوقراطية، أي حكم الأثرياء، من الديمقراطية، وقد جادل بعض الاقتصاديين مؤخَّرًا بأن الرأسمالية على المدى الطويل تُراكِم الثروة لدى الأغنياء أسرع بكثير مما عداهم. في الوقت نفسه، تظلّ الظروف في الاقتصادات الرأسمالية النامية في عصرنا، مثل الصين والهند، مشابهةً جدًّا لتلك التي كانت موجودة في الغرب في القرن التاسع عشر، والتي حلّلها ماركس وانتقدَها بشدة. هذا يظهر أنّه طالما استمرَّت الرأسمالية، بأيِّ شكلٍ كان، فإنّ عمل ماركس سيكون بلا شكّ ضروريًّا لتشخيص أمراضِها، وربما في النهاية، ذات يوم، ليكون نعيًا لها.

22

فريدريك نيتشه: السيكولوجي

طاردت لعنةُ المرض العقلي فريدريك نيتشه طيلة حياته. فقد والده بسبب «تليُّن الدماغ» عندما كان لا يزال في الخامسة من عمره، وفي مراهقته بدأت تصيبُه أعراض مشكلاته العقلية المعيقة: الصداع الشديد، وفقدان الرؤية، وتقلبات المزاج العنيفة، والاكتئاب والتقيّؤ، وتفاقمت على مدى العقود الثلاثة التالية. في النهاية، ضربَه جنونٌ كامل لم يتعافَ منه أبدًا. ومنذ ذلك الحين، عاش نيتشه لعقد آخر عاجزًا تمامًا حتى وفاته عام 1900. المرض الذي أفقده عقله كان قد كلفه سابقًا وظيفته، فقد كان أستاذًا في جامعة بازل، لكنه تقاعد منها بمعاش متواضع وهو في الخامسة والثلاثين فقط. عاش بعدها السنوات التالية حياةَ الهائم الوحيد، وكتب الأعمال التي يشتهر بها الآن، لكن لم ينجح أيٌّ منها خلال حياته. وإلى الآن لم يُشخِّص مرضُ نيتشه تشخيصًا حاسمًا قَطّ.

أصرَّ نيتشه على أنّ الألم والسقم نعمة، إذ يحفّزان الخيال ويمنحان المبتلى بهما عمقًا يفتقر إليه الأصحّاء. كتب نيتشه أنّ «الألم الهائل أعظمُ انعتاقٍ للروح». كان يعتقد أنّ أكثر لحظات إبداعه الفكري تزامنت مع أسوأ معاناته. كما استخدمَ لغةَ المرض في «تشخيصه» للحضارة الحديثة.

أراد نيتشه أن يستبدل مصطلحات الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، بمصطلحات المرض والعافية، والضعف والقوة. اختار نيتشه «مجنونًا» ليعدّه نبيَّ العصر الجديد في كتابه «العلم المرح»، ويعلن على لسانه للجماهير الغافلة «موت الإله». وآمن أنَّ العدميّة التي ستلي حتمًا فقدانَ الغرب إيمانَهم بالمسيحية شيءٌ يمكن وينبغي التغلّب عليه. الترياق الذي وصفَه لتلك الحالة كان «السوبرمان»، أيْ العباقرة الاستثنائيون الذين لن يزدهر إبداعهم العاتي وإرادتهم للقوة إلا حينما يتحرّرون من قيد الأخلاق، فالأخلاق عنده كانت ضربًا من المرض. الآن وبعد الإيمان بموت جميع الآلهة، زعم نيتشه أنَّ الحضارة الغربية ستجد نفسها في بحر مفتوح لا تحدّه القيود الأخلاقية التقليدية، وسوف تصبح الأمور العظيمة والرهيبة ممكنةً مرة أخرى. لولا المرض العقلي لما بلغ نيتشه هذا الكَشف الهامّ، أو هكذا كان مقتنعًا.

ولعلَّ معاناة نيتشه الشخصية مع شياطينه الداخلية هي ما دفعته لوصف نفسه أنّه عالِمُ نفسٍ ذو موهبة خاصة في «فن التحليل النفسي». اتفقَ معه في هذا الرأي كلٌّ من سيغموند فرويدSigmund Freud وكارل يونغ Carl Jung، حتى أنّ فرويد المحلّل النفسي الفييّني العظيم تجنّب عمدًا أيَّ دراسة ممَنهَجة لأعمال نيتشه، لأنّه عرفَ عنهم ما يكفيه كي يشعر أنّ كثيرًا من نظرياته الخاصة قد تنبَّأ بها نيتشه بالفعل، وهو شيء يهدد ادعاءه بالأصالة. انجذب نيتشه أيضًا لعلم النفس حدَّ اعتباره بديلًا للفلسفة التقليدية، التي شعر نحوها بخذلان مرير. كان يفضّل «دحضَ» الأفكار من خلال تحليلها نفسيًّا. أمسى علم النفس بين يديه منهجًا (أو سلاحًا) لكشف الدوافع الفاسدة أو غير الملائمة (في نظره) الكامنة وراء أفكار

كبار المفكرين التي اختلف معها، مثل أفلاطون وروسو وكانط. نيتشه عالج أفكارهم وكأنها أعراضُ علل نفسيّة كامنة. كتب نيتشه: «لا يَسعُ المفكّرَ إلا تحويلُ حالته النفسية إلى أسمى أشكال الفِكر، وفِعلُ التحويل هو الفلسفة». مهما كان قَدْرُ الظُّلم الذي ينطوي عليه هذا النّهج، إلّا أنّ كتاباته تزخرُ بالرؤى النفسية الثاقبة والتحليلات البارعة والساخرة غالبًا للناس وعلاقاتهم النفسية بأفكارهم الخاصة، مثلما رآها نيتشه. وهذه تقنية تعمل بنجاح في حالته أيضًا، وهو أول المقرّين بذلك.

«فريتز»، كما كان لقبه لدى عائلته، كان ابنًا لقس لوثري ينحدر من سلالة من رجال الدين البروتستانتيين. أمه كانت ابنة قس آخر، ونيتشه وُلد بالقرب من مسقط رأس مارتن لوثر، الذي لا يزال إرثه يهيمن على الثقافة الدينية للمنطقة (نيتشه ولوثر ولدا على مسافة 70 كيلومتر من بعضهما بعضًا، فيما صارت الآن ولاية ساكسونيا أنهالت الألمانية). عدا أنّ هذه الخلفية الدينية لم تمنع نيتشه من اعتبار المسيحية مصدر ورمز كل شيء يحتقره بشدة، بل في الواقع لعلّها لعبت دورًا حاسمًا في رفضه النهائي للمسيحية، حينما شنّ ضدها حملة شخصية في صفحات كتبه، حتى أنه أطلق على أحد كتبه «نقيض المسيح». تمرَّد نيتشه على النظام الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والديني الذي نشأ فيه في أوروبا. كان يرى أن المسيحية هي التي نشرت ثورةَ أخلاق العبيد، تلك التي بدأها اليهود القدماء المضطهَدون، مدفوعين بالحقد والكراهية نحو مضطهِديهم الأقوياء. وجادل نيتشه أنّ اليهود والمسيحيين من بعدهم، بعدما فشلوا في الفوز باستخدام القوة، انتصروا انتصارًا غير عنيف على سادتهم عن طريق اختراع مفاهيم «الخير» و«الشر»، لإضفاء الشرعية على مصالح العبيد.

هذا هو «أصل» النظام الأخلاقي الذي هيمن على الغرب من حينها، الذي عدّه نيتشه نقيضًا لكل أشكال العظمة. كان يرى أن عداوة المسيحيين للساميّة ليست إلّا حيلةً غرضها إخفاء التحالف العميق بين المتآمرين، ضدّ الأقوياء والأصحّاء. ووصف المسيحية أيضًا بأنّها مؤامرةٌ يهودية للهيمنة على العالَم نيابةً عن المرضى والضعفاء، الذين يجب أن يكونوا في الوضع الطبيعي تحت حكم المعافين والأقوياء. مكتبة سُر مَن قرأ

الأخلاق عند نيتشه اختراعٌ بشريٌّ له بدايةٌ ونهاية، ونحن قد بلغنا نهايتها مع المسيحية الغربية. ومثلما كانت المجتمعات الأرستقراطية الكلاسيكية المحاربة موجودةً قبل الخير والشر، تنبّأ نيتشه أنّ عالَم ما بعد المسيحية المستقبليّ سيكون «بعد الخير والشر» (عنوان كتاب آخر له)[1]. كان مؤمنًا بأن الرب المسيحي ما عاد يمكن الإيمان به في الغرب الحديث، وكل ما كان يعتمد على هذا الإيمان، «مجمل أخلاقنا الأوروبية»، سوف ينهار معه. ورأى نيتشه في الخواء الذي سيخلفه الإيمان المسيحي ونظامه الأخلاقي فرصة لإقامة فضائل جديدة أرستقراطية غير أخلاقية، تناسب السادة عوضًا عن العبيد.

نيتشه كان مبهمًا في تفصيل ما دار في ذهنه بالتحديد حيال هذا العالم بعد المسيحي الجديد، وكان هذا جزئيًّا يرجع إلى أن العالم الجديد سيكون نتاج إبداع مستقبلي لهذا «النوع الأسمى من الأجناس»، الملقب بالـ «سوبرمان». الفكرة أن تلك «الأرواح الحرة» لن تمتثل إلى أي قواعد أو قيود سابقة قد تعيق إبداعهم المتدفق أو هيمنتهم الطبيعية. سيَخلِقُ هؤلاء

(1) Beyond Good and Evil، وتُرجم إلى العربية بعنوان «ما وراء الخير والشر». [المترجم]

الأولمبيّون[1] بدافعٍ من «إرادة القوة» التي لا تهدأ أشياءَ عظيمة على لوحة خاوية غير محدودة، وسوف يستخدمون بلا شفقة الأشخاص «الأدنى» طينًا لتشكيل أعمال جديدة. إن الإنسان بالنسبة لنيتشه ليس أكثر من «حجر قبيح» يحتاج إلى نحات يشكل منه السوبرمان. لهذا كتب تأييدًا لـ«التضحية بأعداد لا حصر لها من الناس، الذين يجب تقليصهم إلى أنصاف بشر، إلى عبيد، إلى أدوات، من أجل مصلحة الأرستقراطية». يتطلب ذلك أولًا تحطيم قيود الأخلاق المسيحية والتخلي عن قيم العبيد مثل الشفقة والتعاطف والرحمة. لم يكن الإغريق القدامى الذين هام بهم نيتشه عرضةً لمثل تلك المشاعر الدنيا، ولهذا كانوا قادرين على بلوغ ذروة الإنجاز الفني البشري، ولهذا تتدهور الحضارة الحديثة في حضيض الإبداع.

من «نحّاتي» الماضي العِظام الذين لم تزعجهم ضمائرُهم قَطُّ عندما يتعلَّقُ الأمرُ بالتضحية بحياة وراحة أعدادٍ هائلة من الرجال والنساء العاديين من أجل فرضِ إرادتهم على العالَم: الإسكندر الأكبر، يوليوس قيصر، سيزاري بورجيا، نابليون بونابرت. أحبَّ نيتشه كلَّ هؤلاء «الطغاة الفنّانين» عديمي الرحمة أقوياء الإرادة. لكنَّ أكثر رجلٍ معاصر احترمَه واعتبرَه نموذجًا مثاليًّا للعظمة، لم يكن طاغيةً فنَّانًا، وإنّما فنّانًا خالصًا: الشاعر والكاتب الألماني غوته Goethe.

الهدف والغاية من جنس السوبرمان هو خلق ثقافة وقيم تملأ الخواء الذي تركته الأخلاقيات المسيحية، وستخضع السياسة إلى هذا الهدف. لكن في عالم ما بعد الخير والشر، سيكون كل شيء ممكنًا، لذا لا بد من

---

(1) نسبة إلى سكان الأوليمب، أي الآلهة اليونانية القديمة التي آمن الإغريق أنهم يسكنون قمة جبل الأوليمب. [المترجم]

أن يظهر من حين لآخر فنانٌ طاغية مثل نابليون، ليفرض رؤيته المفضلة بلا رحمة على الشؤون الإنسانية، وفقًا لإرادته المتدفقة للقوة. لهذا أحب نيتشه نابليون باعتباره «فنان حكومة».

في ضوء ما سبق، يشقّ الحديث عن سياسةٍ نيتشوية. فهو لم يصف أيَّ نظام سياسي أو أهداف معينة، ناهيك عن نظرية سياسية. كان يرى نفسَه نبيًّا لعالَم ما بعد المسيحية، عالم بعد الأخلاق الذي سيسوده بالكامل الفنّانون الأحرار لتشكيله حسب إرادتهم للقوة فائقة التدفق. الفن بالنسبة لنيتشه هو «المهمة الأسمى والنشاط الميتافيزيقي الحقيقي لهذه الحياة». السياسة النيتشوية تخدم غايات فنية، وأعظم الفنون (بما فيها فن السياسة) يتحقّق من خلال التوازن الأمثل بين ما أسماه «المبدأ الديونيسي» للأهواء الجامحة والإرادة الصافية (نسبة لديونيسوس Dionysus، الإله اليوناني للنبيذ والرّقص، ابن زيوس ملك الآلهة)، و«المبدأ الأبولوني» للنظام والتناغم والشكل السليم (نسبة لأبوللو، إله الشمس اليوناني، وابن آخر لزيوس). والنتيجة هي «شغف تحت السيطرة» في شكلِ أعمالٍ عظيمة من الجمال والقوّة تُوازِنُ بين المتضادّات بطريقةٍ أصلية وممتعة جماليًّا.

وفقًا لنيتشه، على السوبرمان أن يُخضِعَ نفسَه قبل أنْ يفرضَ إرادتَه على العالَم الخارجي؛ عليه أنْ يكون محاربًا في ساحة معركة الروح الداخلية وينخرطَ في عملية «التغلُّب على النفس» ويشكّل نفسَه «سيكولوجيًّا»، قبل أنْ يصبحَ في وضعٍ يمكّنه مِن تشكيلِ العالَم الخارجي. يفضِّل نيتشه التعبيرَ المُتحكِّم والمنضبط عن الدوافع من أجل إنشاء الجمال وتأسيس القيم، فتلك أشياء لا يمكن أن تكونَ نتيجةً للغرائز المندفعة العمياء. رغم إعجابه بغريزة الهيمنة الغاشمة الصخْية المتحرّرة من قيود الضمير لدى

محاربي الفايكنج والساموراي، خاصةً عند مقارنتهم بالحياء والتواضع وإنكار الذات لدى المسيحيين والديمقراطيين، كان مثالُه الأعلى في هذا السياق أسمَى مكانة وقيمة؛ رأى نيتشه أنّ التعبير عن إرادة القوة الطبيعية ينبغي أن يكون من خلال الخيال الإبداعي، وضبطها من خلاله، مثلما فعل الإغريق بأفضل شكل ممكن في مسرحياتهم التراجيدية. هذا يعني تنظيم الفوضى الداخلية للعواطف والدوافع من خلال خلق نفس موحدة، فيها يهيمن دافع واحد على كل ما عداه، ومن ثم يصبح هذا الدافع دافعك التعريفي، ويصبح «أسلوبك» الشخصي. خلق الذات إذن هو الإبداع الأوّل الضروري للفنان.

لا تصعب رؤية سرّ شعبية نيتشه عند النازيين، ولا لماذا يعدّه الكثيرون فيلسوفًا فاشيًّا. فكتاباته تعجّ بالإشارات إلى «الوحوش الشقراء» و«إرادة القوة»، وهو قد رأى نفسه نبي أخلاقيات المحاربين القساة مبعوثًا إلى عرق السوبرمان الجديد الأسمى ممّا عداه، الذي سوف ينزل جموع الناس العاديين إلى مرتبة العبيد. غير أن المفارقة في هذا الربط هو أن نيتشه كان معارضًا عنيفًا للقومية الألمانية (وقد وصف الألمان بـ«عرق عبيد»)، وكثيرًا ما انتقد معاداة السامية. كان يحتقر علانية آراء شقيقته إليزابيث المعادية للسامية، واختار العيش والعمل خارج ألمانيا أكثر حياته الراشدة. كان نيتشه أيضًا نخبويًّا وفردانيًّا يحتقر غريزيًّا «القطيع»، ويزدري الديماغوجية الشعبوية التي سيمثلها هتلر والنازيون. من المرجح إذن أنه لو كان عاش بما يكفي، لاعتبر النازيين تجسيدًا لكل ما احتقره في المجتمع الجماهيري والسياسات السائدة.

لكن لسوء حظّ سمعة نيتشه بعد وفاته، زار أدولف هتلر أرشيف نيتشه

في فايمار زيارة مشهورة، بدعوة من إليزابيث شقيقة الفيلسوف ومؤسسة ومديرة أرشيفه، التي كانت نازيّةً متحمّسة. جاء هتلر برفقة مصوِّره الشخصي هاينريش هوفمان Heinrich Hoffmann، الذي التقط صورة للفوهرر وهو يتأمل تمثالًا نصفيًّا كبيرًا لنيتشه في غرفة استقبال الأرشيف الرئيسية. نُشرت تلك الصورة على نطاق واسع في الصحافة الألمانية، وظهرت في سيرة هتلر الذاتية الرائجة التي كتبها هوفمان «هتلر كما لا يعرفه أحد»، مع الوصف التوضيحي التالي: «الفوهرر أمام تمثال نصفي للفيلسوف الألماني الذي خصبت أفكاره حركتَين شعبيَّتَين عظيمتَين: الحركة الاشتراكية الوطنية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا». وللأسف رسّخت صورة هوفمان الربط الشائع بين نيتشه والنازيّين عند أجيال عديدة، وضربت مصداقية نيتشه في أوروبا ما بعد الحرب لعقود قادمة.

لكنّ سمعة نيتشه تعافتْ من هذا الربط غير العادل، بل وهي الآن أفضل من أيِّ وقتٍ مضى. أصبح نيتشه الآن من بين أكثر الكُتّاب قراءةً واقتباسًا في تاريخ الأفكار، إلى درجة كانت ستفاجئ وربما تفزع مفكّرًا كان يزدري علانية الرأي العام. كتب نيتشه ذات مرة: «الكتب الملائمة للجميع كتبٌ نتنة»، مضمِرًا على الأرجح استياءً من ركود بيع كتبه، وأضاف: «فرائحة صِغار الناس تعلق بها». إنّ ما لا يزال يتردّد صداه حتى زمننا هو تشخيص نيتشه لأزمةِ الحضارة الغربية، وليس علاجه الشخصي المقترح لها، الذي كان أسوأ بكثير من العلّة. لحسن الحظ، لا يأخذ وصفةَ نيتشه على محمل الجد الآن إلا قلّةٌ صاخبة. أما تحليله وهجومه على الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الحديثة اليوم فلا يسهل غضّ البصر عنها باعتبارها نتاجَ عقل مريض. فمثلًا يجادل العديد

من الليبراليّين العلمانيّين منذ زمن طويل بأنّ الليبرالية الحديثة والمساواة وحقوق الإنسان، كلّها نشأت من رفض المسيحية إبّان التنوير الفرنسي. لكن نيتشه أصرَّ على أنّ هذه المبادئ الحديثة ليست في الواقع إلّا نتاجًا مباشرًا للأخلاق المسيحية، لاهتمامها بأفقر وأضعف البشر. والآن يتّفق مؤرّخو المشاعر الأخلاقية الغربيّة مع تأصيل نيتشه للأخلاق، لكنْ ليس مع تقييمه القاتم لها. ليس في هذا تحدٍّ للصورة الذاتية للزمن المعاصر فقط، وإنما يربط أيضًا مصير العديد من قيَمِه الأساسية بفقدان الإيمان الديني، ما يعيد إلى الأذهان شبح العدميّة التي حذّر نيتشه من أنّها أزمةُ الحداثة المركزية.

مكتبة
t.me/soramnqraa

المعاصرون

23

مهاتما غاندي: المحارب

كثيرًا ما يُقدَّم غاندي رجلًا رقيقًا قدّيسًا، غير أنه كان قبل كل ذلك مقاتلًا في سبيل العدالة، ولعله كان مستعدًّا أن يضحّي بحياته وحياة أتباعه لو تطلّب الأمر. أكثر ما كان غاندي يُحترَم لأجله هو شجاعته، فكم من الهجمات المميتة واجهَها غاندي خلال حياته دون أن يجفل. أتقنَ غاندي استراتيجيات المقاطعة غير العنيفة والمسيرات والإضرابات خلال الحملة التي شنّها على وزير دفاع جنوب إفريقيا جان سموتس Jan Smuts نيابة عن الهنود العاملين هناك، للضغط على الحكومة كي تلغي قوانينها العنصرية. تحمّل غاندي إبان تلك المعارك نحو 20 عامًا من الضرب ومحاولات القتل وظروف السجن المروِّعة. وحدث أن كان عمال السكك الحديدية الأوروبيين في جنوب إفريقيا، في يناير 1914، مضربين عن العمل لأسباب اقتصادية، ما يهدّد بقاء الأقلّية البيضاء في الحكومة بالتزامن مع مسيرة احتجاجية كان قد أعلن عنها غاندي، حينئذٍ ألغى غاندي من فوره مسيرتَه، لأنّ استغلالَ ضعف خصومِه يُعَدُّ من الخطأ. هذا التراجع المفاجئ أوقع سموتس في حيرة. وصف أحد موظفي سموتس هذا المأزق لغاندي قائلًا:

«أنا لا أحب شعبك، ولا أريد مساعدتهم على الإطلاق. ولكن ماذا

عساي أن أفعل وأنتم تساعدوننا في وقت المحنة؟ كيف لنا أن نمدّ أيادينا عليكم؟ أحيانًا ما أتمنى لو كنتم لجأتم إلى العنف مثل المضربين الإنجليز، عندها ما كنا سنتردَّد في كيفية تعاملنا معكم. لكنكم لا تؤذون حتى العدو. تريدون النصر من خلال المعاناة الذاتية فقط، ولا تتجاوزون أبدًا الحدود التي فرضتموها على أنفسكم بشرف وفروسية. وهذا يجعلنا عاجزين تمامًا».

بحلول يونيو 1914، كان غاندي وسموتس قد تفاوضا على قانون جديد للإغاثة الهندية يعيد للجالية الهندية في جنوب إفريقيا حقوقها الأساسية. وفي الشهر التالي، أبحر غاندي إلى الهند، عازمًا على السعي إلى تحرير وطنه من قبضة الاستعمار البريطاني الجائر التي دامت قرونًا، مع الحفاظ على صداقة الهند وبريطانيا. حملة غاندي الهندية نجحت في النهاية، لكن بثمن باهظ تحمَّلهُ غاندي وآخرون... ثمن بلغ ذروته في اغتياله هو نفسه على يد هندوسيّ آخَر عام 1948. أعداؤه، سواء في جنوب إفريقيا أو الهند، واجهوا تكتيكاته غير التقليدية كلّ مرة بخمس مراحل: اللامبالاة، السخرية، الإساءة، القمع، وأخيرًا الاحترام. بل في الواقع أمسى جان سموتس صديقًا ومعجبًا دائمًا بخصمه الهندي الذي كان يحتقره سابقًا.

كان غاندي داهيةً استراتيجيًّا في الصراعات البشرية، نابليون اللاعنف. لغاندي مكانة فريدة بين أعظم محاربي التاريخ، استحقّها لتحقيقه انتصارات ضخمة ضد خصوم أقوى منه بكثير، من خلال مزيج من الاستعداد الشجاع للمعاناة حتى الموت، مع إصرار لا نهائي على عدم إيذاء أو قتل الآخرين. آمن غاندي أن العنف سلاح الضعفاء، الذين يَقتلون بدافع الخوف من الموت. أكثر ما بغضه غاندي كان الاستسلام الجبان

للاضطهاد، ورأى أنّ الموت أفضل من العيش ركوعًا. لم يستغرب غاندي أن أكثر محاربي الهنود ضراوة (البشتون Pathans) هم الأكثر ميلًا للمقاومة السلمية أيضًا. لطالما قال «لا يمكنك أن تعلّم اللاعنف للجبناء». كان غاندي نفسه قد كرّمته الحكومة البريطانية لخدمته الشجاعة في القتال كسائق سيارة إسعاف، خلال حرب البوير الثانية (1899 ـ 1902).

غاندي كان نتاجًا للقاءِ أسمى المُثل المسيحية الغربية والهندية الشرقية. وُلد غاندي في الهند وسافر إلى لندن شابًّا كي يصبح محاميًا. نما بداخله احترامٌ بالغٌ للقوانين والحريات البريطانية، حياتُه كلّها يمكن وصفُها كمحاولةٍ لجعل الحُكّام البريطانيّين في جنوب إفريقيا والهند يمتثلون لقيمهم الخاصّة في العدالة القانونية. غاندي، الراهب الهندي المستقبلي، ارتدى وهو في لندن القبّعات العالية والسترات وتعلَّم رقص الصالات، ودرسَ اللاتينية والفرنسية والعزف على الكمان، والأهمّ، التقى بالعديد من دعاة السلام المسيحيّين وغير المسيحيين، والنباتيين والنسويين والاشتراكيين. والمفارقة أنّ استكشاف غاندي للمُثل المسيحية في لندن قاده في النهاية إلى العودة إلى أصوله الهندوسية. أوّل مجتمعات غاندي التجريبية (الذي سيعرف لاحقًا باسم الأشرام Ashrams) أسماه «مزرعة تولستوي»، نسبةً إلى الروائي الروسي العظيم وداعية السلام المسيحي. كان غاندي أقل الحكماء الدينيين تعصُّبًا في التاريخ، فقد كان رفاقُه الهندوس يشتكون أحيانًا من أنّه يبدو مسيحيًّا أكثر من اللازم. أصرَّ غاندي على احترام جميع ديانات العالَم الكبرى على حدٍّ سواء. كان يقول: مهما كان دينُك بالوراثة، عليك أنْ تحاول أنْ تكون أفضل مثالٍ لهذا الدِّين.

جذور فكرة مقاومة غاندي السِّلمية تصلُ إلى لقائِه مع مسيحِ الإنجيل.

كان غاندي دائمًا يشير إلى المسيح باعتباره أعظَمَ ممارسي المقاومة اللاعنفية. قالَ المسيح لليهود الذين يعيشون تحت وطأة الاضطهاد الروماني: «لا تقاوموا الشرّ، بل مَن لطَمَكَ على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضًا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاتركْ له الرداء أيضًا، ومن سخَّرَك ميلًا واحدًا فاذهبْ معه اثنين». كان القانون الروماني يعطي الجندي الحقّ في مطالبة المدنيِّ بحمل متاعه له مسافةَ ميل، المسيحُ يقول إذن لو طلب منك الجنديّ الرومانيّ ظلمًا أنْ تحمل متاعه ميلًا، اعرضْ عليه أن تحمله ميلين. لماذا قد تُرَدُّ الإساءة الرومانية بالإحسان؟ لأنّك بمعاقبتك لنفسك، تردُّ جريمةَ معذِّبكَ في وجهه، ولو كان لديه أدنى ضمير، سيشعر بوخز توبيخك. مسيحُ غاندي هو بطل المقاومة السلمية للإمبراطورية الرومانية، وليس داعيةً للاستسلام السلبي للشر.

مسعى غاندي نحو القداسة كان شخصيًّا وسياسيًّا في آن. حتى في شبابه كانت تزعجه شهوته الشخصية الجنسية وغيرها من الرغبات. كان يتوق نحو السكينة الداخلية والانفصال الفلسفي عن دوافعه الجسدية. وفي الوقت نفسه، عندما كان محاميًا شابًّا في جنوب إفريقيا، استاء بشدة من الشهوة التي شهدها لدى البيض للهيمنة، والخضوع الجبان لدى الآخرين. ما إن وصل غاندي إلى جنوب إفريقيا حتى تعرض هو نفسه للطرد من مقصورة الدرجة الأولى في القطار بسبب لون بشرته لا أكثر. غايتُه كانت رؤية العلاقة بين سيكولوجية الفرد والاضطهاد الاجتماعي. أصبح غاندي مثل عالم الطبيعة الراديكالي الأمريكي هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau، ومثل جون روسكين John Ruskin وليو تولستوي Leo Tolstoy، أصبح مقتنعًا أنّ الرأسمالية المعاصرة تؤسّس

للطبقية والاضطهاد العِرقي من خلال تذكيتها لنارِ التّوق إلى المزيد من المُنتَجات، ومن خلال تحفيزها للحسد والمنافسة الاجتماعية. أصرَّ غاندي دائمًا، متأثرًا ببطله سقراط، أنّ السلام والعدالة في العالم يعتمدان على السلام والوئام داخل كلِّ روحٍ بشريّة. ومن ثمّ كانت حملاتُه من أجل العدالة الاجتماعية دائمًا متجذِّرة في الانضباط الذاتي لمجتمعاته الزاهدة، المكرَسة للفقر الطَّوعي.

زُهد غاندي كان دنيويًّا، زُهْدٌ في خدمة السلام والعدل. على كلّ الجنود وفقًا له أنْ يتعلّموا الانضباط الصّارم، حتى يتمكّنوا مِنْ تجاهل شهواتهم الجسدية وتعلّم تقبُّل المعاناة بل وحتى الموت. ينطبق الأمر نفسُه على الرُّهبان، الذين تكون ممارساتهم التقشّفية أقربَ لهذا النَّوع من التدريب، فهم مِن خلال تعلّم التضحية بالرغبات الصغيرة، يصبحون في النهاية قادرين على التضحية بأرواحهم ذاتها. الشجاعة المطلوبة للمقاومة السلمية تتطلب سنوات من التدريب المتقشف في التحكم بالنفس وتنقية النفس والمعاناة. يتعهد أتباع غاندي رسميًّا بالعفّة والفقر والخدمة، ويؤمَرون بالصيام وممارسة الرياضة والعمل والصلاة. تعدّ ممارسات التطوير الذاتي هذه غايات ووسائل في الوقت نفسه من أجل بناء محاربي عدالة اجتماعية شجعان، فالكمال الذاتي الفردي يرسخ الأساس المطلوب لشفاء العالم. يشتهر غاندي بإصراره أن المرء عليه أن يكون التغيير الذي يرغب في حدوثه في العالم.

صاغ غاندي كلمة جديدة لوصف زهده الدنيوي: «ساتياغراها Satyagraha». أصلها كلمة ساتيا الهندية بمعنى «الواقع» أو «الحقيقة»، وتعني الساتياغراها «السعي الثابت نحو الحقيقة»، وفسر غاندي

معناها ذات مرة بأنها: «هزيمة المرء لخصمه بمعاناة المرء نفسه». ثمرة الساتياغراها هي شجاعة المقاومة السلمية، أو «أهيمسا Ahimsa». إذا كنا مستعدين للموت، فلا حاجة للعنف لحماية حياتنا. كان الزهد الانضباطي محصورًا من قَبْل على النخب الدينية، ولم يتوقّع أيُّ تقليدٍ دينيّ من الجميع ممارستَه. غير أنّ غاندي آمن بأنّ الجميع يقدرون على مثل هذا الانضباط الصارم، وكان يهدف إلى دَمقرَطَة تلك المُثل التقشّفية. كادَ نظامُه الغذائيّ النباتي الصارم أنْ يقتل زوجتَه وأبناءه ونفسه، وعلاقته بأسرته أقلّ ما يُقال عنها أنها تأثرت بالسلب من هذه الممارسات وغيرها. لم تكن الغاندية ملائمة لجميع الغانديين، فمثلًا لجأ العديد من أتباعه الكثر إلى أفعال عنيفة صادمة خلال حملاته المختلفة، خاصة في الهند. عمل غاندي طيلة 30 عامًا على بناء صداقة مثمرة بين الهندوس والمسلمين في هندٍ متحدة، فقط ليشهد في النهاية مذابح مروعة وعنفًا داخليًّا وأول الحروب الهندو ـ باكستانية. حتى مع استقلال الهند وباكستان من دون الاضطرار لقتال بريطانيا، فقد عدّ غاندي نفسُه مسعى حياتِه كلّها فاشلًا.

كان غاندي محاربًا وحكيمًا في الآن ذاته. كان أكثر السياسيين فلسفة، وأكثر الفلاسفة سياسة. بالإضافة إلى نظرياته عن الحقيقة والعنف والزهد، غير غاندي التفكير في العلاقة بين الغايات والوسائل في السياسة. كان يؤكد دائمًا أن العنف واللاعنف ليسا وسيلتين لتحقيق الغاية نفسها، غاية مثل استقلال الهند، وأدرك جيدًا أنّ اللجوء إلى العنف يخلق مستقبلًا مختلفًا تمامًا عن استخدام اللاعنف. أولًا، شخصية الواحد منا تتشكل نتيجة لما اختار أن يفعله أو يكابده، لو اختار العنف سيصبح عنيفًا، وكيف يمكن أن يحقق السلام أشخاص عنيفون؟ وثانيًا، لطالما كان غاندي المقاتل الشهم

يتطلع إلى المصالحة والصداقة مع خصومه. وضع غاندي أسسًا للانسجام مع أعدائه السابقين من خلال القتال بسيوف الحب ودروع الحقيقة. وثالثًا، كان غاندي يقدِّر جيّدًا عدم اليقين السياسي، فنحن لا يسعنا التيقن سوى من اختياراتنا الحالية. لذا كانت التضحية بالخير الذي يمكن تحقيقه اليوم من أجل مستقبل غير مؤكَّد بلا معنى بالنسبة له. هكذا تصبح وسائلنا غاياتنا، ووحدها الوسائل السلمية سوف تقود إلى السلام الحقيقي. كان اللاعنف بالنسبة لغاندي ليس سياسة فقط، وإنما عقيدة أخلاقية أيضًا.

جادل غاندي أن عقيدة المقاومة اللاعنفية قابلة للتطبيق عالميًّا ونقيّة أخلاقيًّا. إنّ منطق المقاومة السلمية هو معاقبة المرء لنفسه على جريمة الظّالم، فيؤنِّبُ ضميرَه. لكن إذا كان الظّالم بلا ضمير، فالمناشدة السلمية لهذا الضمير بلا طائل. ليس للدول القومية عمومًا ضمائر، اللاعنف إذن بين الدول يعني استرضاء المعتدين، وحتى غاندي أدان استرضاء هتلر في معاهدة ميونيخ [1] 1938. في الأنظمة النازية والشيوعية، حجبت الإيديولوجيات الخبيثة ضمائر وكلاء تلك الأنظمة البشرية جزئيًّا أو كليًّا. لا يمكن إذن للمقاومة السلمية أن تتصدى للشر عندما لا يعود من الممكن مناشدة الضمائر البشرية. ربما تأثر ضمير الجنرال سموتس، لكن ضمير هاينرش هملر Heinrich Himmler لم يتحرك. وفوق ذلك تعتمد السياسة الغاندية على التواصل الحر من أجل تنسيق العمل. إن اختفى إذن كل قادة المقاومة اللاعنفية مرة واحدة، هل سيبقى أي أمل للمبادرات الجماعية؟

---

(1) معاهدة ميونيخ 1938: اتفاقية تمت بين ألمانيا النازية وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا، تسمح لألمانيا النازية بضم منطقة السوديت من تشيكوسلوفاكيا، أملًا في احتواء هتلر وتجنب قيام حرب كبرى جديدة. [المترجم]

لهذه الأسباب لا تنجح السياسة الغاندية إلا في البلاد التي تتمتع بالحريات المدنية الأساسية. وعندما سُئل غاندي عن اليهود في ألمانيا النازية، كل ما استطاع أن يقترحه هو الانتحار الجماعي.

وحتى لو كان غير قابل للتطبيق العالمي، هل اللاعنف الغاندي نقيٌّ أخلاقيًّا؟ للأسف العمل الجماعي دائمًا ما يضحّي بأطراف بريئة غير متورطة. مقاطعة غاندي للحكومة في الهند تسببت في فصل عمّال النسيج المتعاطفين في لانكشاير. ودائمًا ما تفرض المقاطعات والإضرابات العواقب على العديد ممّن لا علاقة لهم بالصراع. هذا غير أنّ صيام غاندي العقابي الذاتي بدا للكثير من معاصريه ابتزازًا أخلاقيًّا. كان يهدّد خصومه بصيامه حتى الموت: «إنْ لم تتوقف عما تفعله سأضرب عن الطعام». قد لا يكون هذا قسريًّا كالقتل، لكنه لا يزال قسريًّا بدرجة ما. إنّ السياسة مستحيلة من دون قسر من نوع ما، وقسر غاندي السلمي كثيرًا ما يكون أكثر فعالية وأسمى أخلاقيًّا من القسر العنيف، لكن حتى سياسة اللاعنف لا يمكن أن تكون نقية أخلاقيًّا.

غير أنّ عبقرية غاندي تكمن في إظهار أن الانضباط التقشفي يمكن أن يساعد في دعم سياسة بطولية في المقاومة السلمية. أبرز خلفائه في هذا المذهب كان القس الدكتور مارتن لوثر كينج Martin Luther King، الذي درَّب أتباعه على تقنيات الاحتجاج السلمي والصبر على المعاناة. كانت سياسة كينج اللاعنفية تهدف إلى إلغاء قوانين الفصل العنصري في الجنوب الأمريكي، ونجح بفضل وجود الحريات المدنية الأساسية في الولايات المتحدة، ولأن ضمير معظم الجنوبيين الأمريكيين لم يكن أصمَّ عن نداء العدالة العرقية. ولعل أنجح ممارسات السياسة الغاندية وأكثرها

درامية حققته الجماهير الغفيرة في شرقي أوروبا عام 1989. تحمَّلت الجماهير بصبر عنفًا فعليًّا لشهور، حتى أسقطوا الأنظمة الشيوعية في بولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا والمجر وألمانيا الشرقية ودول البلطيق. إنْ قرَّرَ جمعٌ ضخم بما يكفي من الناس عدم التعاون مع الشر، فلا سبيل لنظام إلى النجاة، إذ يجد علماء السياسة أن الاحتجاجات السلمية عادة هي أكثر الطرق فعالية في إسقاط الأنظمة القمعية.

ربما لا تنجح السياسة الغاندية في كلّ مكان، وليست نقيّة أخلاقيًّا تمامًا، لكنها في أكثر الحالات تقدم طريقًا للعدالة الاجتماعية والسياسية أفضل من طريق العنف. كان كثيرٌ من التقدميين زمن غاندي يستنكرون سياسته باعتبارها رجعيّة ومتخلّفة، لكن يبدو أنّ المستقبل أقرب لهذا الرّاهب المحارب من أجل السلام.

24

سيد قطب: الجهادي

عام 1948، سافر معلّمُ أدبٍ حديث ذو نزعة مثالية من بيته بالقاهرة في مصر، سعيًا إلى تدريب احترافي بكلية كولورادو لتدريب المعلمين في مدينة غريلي الصغيرة المتحفظة الجافة بولاية كولورادو غربيّ أمريكا. هذا المعلم، سيد قطب، تلقى التعليم بلا شك في غريلي وفي غيرها من الجامعات الأمريكية التي زارها، لكنه ليس التعليم الذي توقعه. كتب قطب الخطابات إلى وطنه من الولايات المتحدة معبّرًا عن ذعره مما عدّه انحلالًا جنسيًّا فاضحًا، وهوسًا بالرياضات الوحشية، وعبادة للدولار العظيم. قطب، مثل كل المسافرين، تعلم عن بلده ومعتقداته أكثر مما تعلم عن البلد الذي زاره. صدمة التعليم الأمريكي المشترك («اختلاط الجنسين كما الحيوانات») والمادية الأمريكية والعنصرية، حولت قطب من الإسلام المعتدل إلى المتطرف. بهذا يمكن إذن اعتبار غريلي كولورادو المهد غير المتوقع للإسلام المتطرف الحديث.

انضم قطب بعد عودته من الولايات المتحدة إلى جماعة الإخوان المسلمين في مصر. دعم في البداية انقلاب جمال عبد الناصر العسكري، لكنه سرعان ما اختلف مع الجنرال الأقرب للعلمانية. رغم اعتقال قطب

على يد عبد الناصر وتعذيبه المتكرر في سجنه، تمكن من كتابة ستة مجلدات تفسِّر القرآن في سجنه قبل شنقه في 1966، ما جعله أوَّل الشهداء العظام للإسلام السياسي الحديث.

يحسب الكثير من الغربيين أنّ الإسلام المسلَّح موجَّهٌ بالأساس نحو المسيحيّين أو اليهود، لكن يظهر من حياة وفكر وموت قطب أنّ التطرف الإسلامي الحديث كان موجهًا بالأساس نحو حكومات الدول الإسلامية، وضدَّ مَن يدعمونهم في الغرب. إنّنا لا يمكن أنْ نبدأ في فهم العنف الديني مِن دون فهم أنّ المسيحيين يقتلون بشكل أساسي مسيحيّين آخرين، واليهود يهودًا آخرين، والمسلمين مسلمينَ آخرين. العنف الديني في الأساس عنفٌ بين الإخوة، مثلما رأينا مقتل غاندي على يد هندوسيٍّ مثله.

قطب، مثله كمثل الكثير من المسيحيين واليهود والمسلمين المخلصين، انصدم بشدة من علمانية الحياة الحديثة، التي يتراجع فيها الدين إلى صلوات آخر الأسبوع. رأى قطب أنّ الشعوب الحديثة تتصرّف كما الحيوانات خلال أيام الأسبوع، يأكلون وينامون ويبيعون ويشترون ويتكاثرون، من دون التفكير في اللّه، ولا ينظرون إلى أرواحهم سوى في اليوم المقدَّس آخر الأسبوع. رفض قطب هذا الانفصال بين مادية الحياة اليومية والروحانية في المسجد فقط، ورأى أن السعادة الحقيقية لا تكون إلا من خلال تكريس حياة المرء بالكامل للّه، بهذا تكون كل وجبة، كل عمل، كل صداقة، كل فعل تربوي، عبادة. عالم قطب الإسلامي المثالي ليس عالمًا زاهدًا من الحرمان المستمر، بل عالمًا متكاملًا يتمتع فيه الناس بكل ملذّات الحياة بشكلٍ كامل في حدودٍ معتدلة وإنسانية للشريعة الإسلامية. يقول قطب إنّ الإسلام يطالبنا بحياتنا كلّها وليس بيومِ الجمعة فقط. ونحن

لن نحقّق السعادة أبدًا إلّا عندما تتكامل مساعينا المادية والروحية بالكامل. الإسلام وفقًا لقطب ليس دينًا، وإنما طريقة حياة كاملة.

كثيرًا ما يُتَّهم الإسلام المتشدِّد بالرجعيّة والقروسطية، وقطب كان يتبنّى رؤية الجيل الأول من المسلمين، ويقيس عليها فساد إسلام اللاحقين. لكن الإسلام القطبيّ، مثل كثيرٍ من الأنظمة الأصولية، حديثٌ تمامًا. إنّ دراسة القرآن في الإسلام التقليديّ تكون في ضوءِ مختلف التفسيرات المتوارثة والمدارس الفقهية، لكنّ قطب يرفض كلّ هذا، ويدعو إلى عودةٍ إلى النص القرآني الخالص، كما يفسّره بنفسه. هناك العديد من الوسطاء في المجتمعات الإسلامية التقليدية بين الشريعة الإسلامية والمسلمين الأفراد، بما في ذلك العادات العرفية وشيوخ القبائل والفقهاء والملوك، لكن قطب يدعو إلى محو كل ذلك حتى يمكن حكم كل فرد مسلم بحسب الشريعة الإسلامية وحدها. يقدّم قطب مساواةً راديكالية بدلًا من التسلسل الهرمي الاجتماعي والديني التقليدي، ويقدّم حرّية راديكالية من الهيمنة البشرية بدلًا من السلطات السياسية التقليدية. لا يمكن بحسب قطب تحقيقُ مُثُلِ الحرّية والمساواة والأخوّة الحديثة إلّا من خلال خضوع الكل على السواء للّه وحده.

رؤية قطب للسيادة الإلهية لا يمكن فهمها بمعزل عن الصورة التوراتية والقرآنية للإله الذي يصر على إخلاصنا له وحده، «لا يكنْ لكَ إلهٌ آخَرُ سواي». لا تلتزم الأديان الإبراهيمية فقط بعبادة إله واحد، وإنما بالتوحيد المطلق، فالربّ لا يقبل الخيانة، أيْ عبادة سواه. يصر قطب على أن البشر عندما يثقون في المال أو القوة العسكرية أو التكنولوجيا أو الحكومات البشرية، فهم يرتكبون الخيانة نفسها. السيادة الإلهية تعني أننا لا يجب

أن نخضع لإنسانٍ أيًّا كان، وإنما لله وحده. إنّ قطب مُحِقٌّ في رؤيته أنّ نظريات السيادة السياسية الحديثة تتعارض مع السيادة الإلهية؛ لو كانت الحكومة هي السيادي، فليس للرب سيادة، ولو كان الرب هو السيادي، فليس للحكومة سيادة. السيادة بتعريفها لا تتجزّأ. كل الحكومات الحديثة تدعي السيادة، وبالضرورة تنكر سيادة الرب. يرفض قطب فكرة أن الله ينصب بشكل ما حكّامًا أرضيين ويشارك سيادته معهم، فالرب يطالب بالولاء الكامل. «لا إله إلا الله» تعني أن لا سيادة سوى لله، ولا قانون سوى قانون الله، ولا سلطة سوى سلطة الله.

وبما أنه لا يوجد سوى إله واحد، فلا يوجد إذن سوى شعبٍ واحد. كان للإسلام على الدوام علاقة خاصة بالجزيرة العربية واللغة العربية والأمة العربية الأكبر. غير أن قطب يصر أن كل تلك الفوارق الوطنية والثقافية ينبغي أن تنمحي فورًا في سبيل أمّة إسلامٍ عالمية. ويهاجم اليهودية لكونها دينًا قبليًّا فقط، والمسيحية لكونها دينًا روحيًّا فقط، ويقول إنّ الإسلام وحده الدين الشامل المتكامل، الذي يوفر الإرشاد الكامل للحياة الشخصية والعائلية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكلّ إنسان.

تعني كلمة «الإسلام» التسليم، وقطب يجادل أنّ الحرية الحقّة لا يمكن أن تكون سوى بالتسليم الكامل لله. عندما نطيع البشر، فنحن نغرق في العبودية وفقًا لقطب، لأننا نصبح عرضة لإرادة بشرية اعتباطية، أما طاعة الله فتعني الخضوع لإرادة عقلانية عادلة بالكامل. هذا النوع من الخضوع يخلق الحرية البشرية الحقة. وفقًا لروسو، فإن التسليم للإرادة العامة هو الحرية، وقطب يتّفق مع روسو، وإنْ كان يُحَاجُّ بأن الإرادة العامة الحقة هي الإرادة الإلهية فقط، وليس الإرادة الشعبية.

الحاكم الإسلامي المثالي عند قطب، خليفةً كان أو إمامًا، لا سلطة مستقلة له ولا قدرة على التشريع، إنما هو مجرد نائب للّٰه فقط، مسؤولٌ عن تفسير وإنفاذ الشريعة. النظام المثالي عند قطب هو حكم اللّٰه (بمعنى حرفي، أي ثيوقراطية). لكن لمّا كانت الثيوقراطية تتطلب حكم الكهنة، ينكر قطب ثيوقراطية الإسلام لأنه بلا كهنة. الحاكم الإسلامي يفتقر إلى قدسية سلطة الكهنة أو المقدسين، والخليفة ليس إلا الأول بين نظائر، ويجب أن يختار المسلمون خليفتهم، وطاعتُه واجبة ما أطاع الشريعة.

أكثر ما يشتهر عن قطب هو نظريته في الجهاد. قيل عنه «فيلسوف الإرهاب الإسلامي»، حتى رغم إصراره على أن النساء والأطفال لا يجب المساس بهم أبدًا. يبدأ الجهاد عند قطب بمقاومة الروح للشهوات، ويرى أنّ المرء لن يحسن القتال من أجل العدالة الاجتماعية ما لم يتغلب على الظلم داخل نفسه أولًا. ومع أن الوعظ والشهادة والدعوة إلى الإيمان أنواع من الجهاد، إلا أنّ قطب يؤكد بوضوح أن الجهاد يعني أيضًا أن تَقتُلَ وتُقتَل، ويدافع عن الجهاد باعتباره نوعًا من الحرب المقدَّسة على من يجهلون اللّٰه، ويشير إلى أنّ العهد القديم دافع عن هذا والمسيحيين مارسوه في الحملات الصليبية. كان الجهاد من قبل مبرِّرًا للقضاء على الوثنية في جزيرة العرب، وبعد ذلك من أجل الدّفاع عن أراضي الإسلام من الغزاة غير المؤمنين، ابتكار قطب كان تحويل هذا الجهاد الدفاعي (والقَبَلي) إلى صراع عالمي لإقامة الإسلام. وكان رائد الجهاد الموجَّه بشكل أساسي نحو الحكام المسلمين للمجتمعات الإسلامية.

الجهاد القطبيّ نتيجةٌ طبيعية لرؤيته الشمولية للدين. إذا كان الإسلام يعني طريقة حياة كاملة، فإن المسلمين يجب أن يقاتلوا من أجل السيطرة

على جميع جوانب النشاط الشخصي والاجتماعي والديني والسياسي، لا يمكن أن يكون الإسلام اعتقادًا خاصًّا منفصلًا عن باقي مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية. قال إنّ حرّية الدين لا معنى لها عند المسلمين إلّا لو كان بإمكان المسلمين أنْ يعيشوا دينَهم في كل جوانب الحياة. هذا يعني أنّ المسلمين يمكنهم التسامح مع أقليات مسيحية ويهودية داخل دولة مسلمة، لكنهم لا يمكن أن يعيشوا دينهم كأقلية في دولة غير مسلمة.

كيف يتوافق الجهاد مع مبدأ الحرية الدينية للجميع؟ بحسب قطب، القرآن يؤيّد كلا المبدأين: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»، و«لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ». طالما أنّ المسلمين يعيشون في مجتمع لا يتوافق في كلّ جوانبه مع الإسلام، فهم مضطهدون دينيًّا، حتى من قبل الحكام المسلمين. لكن الدولة الإسلامية الحقيقية تتسامح مع الحرية الدينية للأقليات اليهودية والمسيحية، التي يمكنها ممارسة دياناتها بشكل كامل. عندما تقوم الدولة الإسلامية، يأخذ الجهاد حينئذٍ شكل الوعظ والدعوة، ما سوف يجذب ذات يوم أكثر اليهود والمسيحيين. من هنا يخلق الجهاد شروط تحقيق حرية دينية شاملة وحقيقية.

يجادل الكثير من الغربيين أن الإسلام بحاجة إلى إعادة تشكيل كي يتوافق مع الليبرالية الحديثة. لكن الإسلام المتشدد هو بالفعل نوع من الإصلاح. قطب، مثل اللوثريين والكالفينيين في الإصلاح البروتستانتي، يدين فساد رجال الدين واللاهوتيين والفقهاء. كان شعار لوثر «الكتاب المقدس فقط»، بينما شعار قطب «القرآن فقط». ومثلما سعى الكالفينيون إلى استعادة نقاء المسيحية المبكرة، دعا قطب إلى العودة إلى الإسلام النقي في جيل المسلمين الأول. إن الإسلام على مر القرون قد اكتسب

مثل المسيحية الكاثوليكية كثيرًا من العادات الدينية غير الموجودة في النصوص المقدسة، مثل التصوف وتقديس الشهداء والأضرحة والمواكب والموسيقى والفن الديني. الإسلام المتشدد متمرّد تمامًا كما الكالفينية، ويرفض كل هذه العادات الدينية وأشكال الفن باعتبارها وثنية. ومثلما خلق البيوريتانيّون مجتمعات سياسية يحكمها القانون الإنجيلي وحده، سعى قطب إلى عالم تحكمه الشريعة القرآنية وحدها.

آمن قطب أنّ البشر كائنات دينية أكثر من كونهم كائنات اقتصادية. لو أن ماركس ادعى أن الدين أفيون الشعوب، فقطب يدّعي أنّ كلًا من الرأسمالية والشيوعية هم أفيونات الشعوب الحقيقية. «يُخدّر» السياسيون المعاصرون الناس بموارد مالية متزايدة، في حين ما يحتاجه الناس حقًّا هو المزيد من المعنى الروحي. يستغرب الكثيرون اليوم من أن ثورات القرن العشرين العلمانية في الجزائر وليبيا ومصر وإسرائيل والهند وباكستان قد استفزت ثورات دينية مضادة، لكن قطب لم يكن ليستغرب. لو أن الطبيعة البشرية تتوق إلى المعرفة بالرب الواحد، فلن يلبي أي قدر من التطور الاقتصادي أو التكنولوجي هذا التوق. نرى اليوم بأثر رجعي أن التقدميين العلمانيين في منتصف القرن العشرين كانوا سذّجًا فيما يخصّ الطبيعة البشرية. إنّ كل صراع سياسي في جوهره صراعٌ دينيّ، وفقًا لقطب، والإمبريالية الغربية ليست بداعي السيطرة الاقتصادية ولا السياسية، وإنما الهيمنة المسيحية. وخيارُنا الوحيد في السياسة هو إمّا عبادة الربّ الحقيقي أو صنمٍ زائفٍ من صنع أيدينا.

لا ثورة مثل ثورة العودة إلى الماضي، مثلما أدرك الغربيون خلال الإصلاح البروتستانتي. عودة قطب إلى القرآن تعد بتحوّل دراماتيكي

مماثل لعالمنا. رأينا مبكرًا في هذا الكتاب أنّ أول فيلسوف إسلامي، الفارابي، كان واثقًا من أنّ الإسلام يمكنه أن يستوعب أفضلَ ما في الفلسفة والعلم الغربيّين. في المقابل، يخشى قطب من أن يتلوّث الإسلام تلوثًا قاتلًا بهذه الفنون والعلوم الغربية نفسها. يعتمد مصير العالم الآن اعتمادًا كبيرًا على أيٍّ من هاتين الصورتين المتناقضتين للإسلام سوف تسود.

25

حنة آرنت: المنبوذة

بالكاد هربت حنة من النازيين مرّتين. في 1933، اعتقلها الجستابو في برلين، وظلّت في الحجز ثمانية أيام. وفور إطلاق سراحها هربت إلى باريس، حيث جُردت من جنسيتها الألمانية بسبب يهوديتها (وستظل بلا وطن حتى تصبح مواطنة أمريكية بعد الحرب). لحق بها النازيون مجددًا عندما احتلوا فرنسا عام 1940، واحتجزوها باعتبارها «عدوًّا أجنبيًّا» في معسكر بالقرب من الحدود الإسبانية. لحسن الحظ، سُمح لآرنت بمغادرة المعسكر إبان الفوضى التي ثارت إثر سقوط فرنسا في ذلك الصيف. اختبأت آرنت بعض الوقت حتى أرخت الحكومة الدمية التي نصبها النازيون قبضتها على سياسة تصاريح الخروج مؤقتًا، وهربت عندها مع زوجها إلى الولايات المتحدة. عندما بلغت آرنت أمريكا عام 1941 كان عمرها 35 عامًا، وكل ما في جيبها 25 دولارًا فقط، ولا تعرف من الإنجليزية إلا اليسير. لم تكن قد كتبت كل الأعمال التي ستشتهر بها لاحقًا، لكن خلفيتها كضحية مضطهدة لنظام شمولي أُجبرت على النفي مرتين كانت قد شكلت بالفعل نظرتها للسياسة تشكيلًا لا يُمحى. هكذا بدأت آرنت في كتابة العمل الذي عرَّفَ الجمهور عليها لأوّل مرة، «أسس التوتاليتارية».

أكبر جدل أثارته آرنت كان في بداية الستينيات، عند نشر كتابها «أيخمان في القدس»، الذي ظهر أول مرة على صفحات مجلة النيو يوركر. كانت مراسلة المجلة عام 1961 في محاكمة أدولف أيخمان في القدس متَّهمًا بجرائم حرب لدوره في الهولوكوست. صوَّرت آرنت أيخمان بيروقراطيًّا عاديًّا عديم التفكير، شخصًا «عاديًّا إلى حدّ مخيف»، بدلًا من كونه أيديولوجيًّا نازيًّا متعصّبًا. أثارت تلك الصورة جدلًا واسعًا حينَها (ولا تزال محلَّ جدلٍ إلى الآن)، مثلما فعلت آراؤها عن شرعية المحاكمة نفسها. كما اتهمت بجرأة بعض الصهاينة بالتمسك بمعتقدات قومية قديمة نشأت من التربة الشعبوية نفسها التي نشأت منها القومية الألمانية. والأسوأ من كل ذلك كان حكمها القاسي على اليهود الذين عملوا في المجالس اليهودية التي سمح بها النازيون خلال الحرب، ما أدى إلى اتهامها بأنها «تلوم الضحية» من خلال تلميحها إلى تواطئهم في الهولوكوست. آرنت المنبوذة من بني وطنها الألمان قبل الحرب ليهوديتها، وجدت نفسها في النهاية منبوذة بين اليهود أيضًا. وحتى وهي لم تكن منبوذة تمامًا في الولايات المتحدة، فإنها، المهاجرة الأوروبية، المرأة المثقفة المستقلة، سوف تظل غريبة بين مجتمع المستهلكين في أمريكا الوسطى بعد الحرب، حيث قضت بقية حياتها.

درست آرنت في شبابها قبل الحرب في ألمانيا الفلسفة واللاهوت لا السياسة، ما لم يشغل اهتمامها كثيرًا حينها، غير أن هذا كله سوف يتغير عندما يتولى النازيون السلطة في 1933، وتُجبر على الفرار بحياتها. بعد عشرين سنة، في الولايات المتحدة، تغيرت نظرتها تمامًا. صارت آرنت ترى أن السياسة لها قيمة مستقلة وأهمية حيوية لم يفهمها العالم الحديث

ولم يقدّرها بما يكفي. وانتقدت هيمنة الفلاسفة على السياسة، وهي نزعة تتبّعتها إلى أفلاطون. زعمت آرنت أنه من وقت أفلاطون وحتى الآن بلا استثناء تقريبًا، كان ثمة تحيز مناهض للسياسة في أصول الفكر الغربي اشترك فيه الفلاسفة، أدى إلى تشوه الحياة العامة وإعاقة قدرتنا على الحكم، وتسبب غالبًا في عواقب كارثية. وفي مقابل كل هذه التقاليد الفكرية أملت آرنت في استعادة الفهم اليوناني الأصلي للسياسة، الذي يعتبر المشاركة في الحياة العامة أمرًا جوهريًّا لإنسانيتنا وليست مجرَّد شرٍّ لا بدّ منه، كما وصفها توماس بين. ورأت أنَّ الفلاسفة الغربيين من وقت أفلاطون قد فاتَتْهم الأهمية الوجودية المتأصلة للعمل السياسي وأنكروا كرامته الفطرية. أفضى ذلك إلى اتهام بعض نقادها لها بالحنين إلى العصر الهيليني، والعداء غير العقلاني للفلسفة.

تجادل آرنت أنّ عند الإغريق كان العمل labour أدنى وأبسط نشاط إنساني، نتشارك فيه مع جميع الحيوانات. إنه أقرب شيء إلى الطبيعة ويهدف إلى الحفاظ على الحياة نفسها من خلال تلبية الاحتياجات الجسدية الأساسية، مثل الأكل. في المقابل الحرفة work تتجاوز مجرد النجاة البدنية، وتنخرط في أنشطة تهدف إلى إقامة عالم من الأشياء الدائمة، مثل التكنولوجيا والعمارة والرسم، فتلك أشياء لا نستهلكها كي نظل أحياء، أشياء لا يفعلها الحيوانات. لهذا، وضع الإغريق الحرفة فوق العمل. والأعلى من هذا وذاك بكثير، هو الفعل action، مجال السياسة، الذي عدّوه المساحة العامة المشتركة التي يلتقي فيها المواطنون الأحرار لمناقشة شؤون مدينتهم المشتركة، وبذلك يمارسون سلطاتهم التي منحتها لهم فاعليتهم، ويكشفون عن هوياتهم الشخصية، ويؤكدون وجود عالم

عام مشترك. تخبرنا آرنت أنه لم يكن ثمة شيء أكثر إنسانية عند الإغريق من هذا الشكل الخاص للاجتماع، الذي رأت فيه جوهر السياسة في اليونان القديمة. نشاطات العمل والحرفة الأدنى كانت مقصورة على المجالات الخاصة (البيت، المزرعة، الورشة، السوق) المحكومة بأمر الضرورة، في حين أن الفعل لا يحدث إلا في المجال العام، الذي هو مجال الحرية. الحرية عند آرنت لا يمارسها سوى المواطن النشط المنخرط في الشؤون العامة، لا الفرد الوحيد المتروك ليفعل ما يشاء بعيدًا عن السياسة.

في عالم الدول ـ المدن اليونانية الكلاسيكي، كما تقدمه حنة آرنت، كانت الساحة السياسية هي المكان الذي يتجاوز فيه المواطنون الطبيعة وتتكون فيه الهوية الإنسانية من خلال العمل الجماعي. نحتاج إلى الفعل والتحدث معًا في مساحة عامة مشتركة لتأكيد واقعنا المشترك. لهذا السبب، أطلق اليونانيون بازدراء على المواطن الذي يهتم حصرًا بشؤونه الخاصة «إيديوتيس idiōtēs»، والتي تعني الآن بالإنجليزية أحمق، على العكس من «بوليتيس polītēs»[1]، المواطن المخلص للصالح العام قبل ما عداه. الفلاسفة الذين اختاروا إهمال الواجبات العامة للسعي خلف الفلسفة، والعبيد الذين استُبعدوا من السياسة باعتبارهم غير مواطنين، كلاهما إيديوتيس بالمعنى اليوناني الأصلي للكلمة، وذلك لأنه، بكلمات آرنت نفسها: «العيش حياة خاصة بالكامل يعني فوق كل شيء الحرمان من أساسيات الحياة الإنسانية الحقة». هذا تأكيد لادعاء أرسطو المركزي أننا لا نستطيع أن نعيش حياة إنسانية حقًا خارج السياسة، وإن كانت آرنت ترى أن السياسة صناعة بشرية خالصة وأبعد ما يمكن أن يكون عن الطبيعة،

(1) منها بالإنجليزية الآن Polite أي مهذب، وPolitics أي سياسة. [المترجم]

في حين آمن أرسطو أننا بطبيعتنا حيوانات سياسية. لقد أخطأ هوبز ولوك عندما دافعا عن السياسة باعتبارها في الأساس وسيلة للحفاظ على الحياة، فالسياسة وفقًا لآرنت موجودة في الأساس لإعطاء الحياة الإنسانية معنى.

وفقًا لآرنت، ثمة تقارب طبيعي بين الفلاسفة والطغاة. يدعي الفلاسفة معرفة الحقيقة ويتوقون لفرضها على الآخرين، بالقوة إذا لزم الأمر. لهذا رفض أفلاطون الديمقراطية وفضل عليها الملوك الفلاسفة الصالحين. رأى أفلاطون أن الحكم علم يمكن للنخبة المستنيرة أن تحصله بالتدريب الصحيح، وتمارسه لمصلحة الجميع. هذا الحكم الأبوي في الواقع هو العكس تمامًا من الفهم اليوناني الأصلي للسياسة، الذي تراه آرنت مشاركة عامة للأقوال والأفعال بين المواطنين، الذين يخلقون بذلك عالمًا مشتركًا بدلًا من السعي نحو الحقيقة. بالنسبة لآرنت، التخلي عن السياسة لمصلحة نخبة من ملوك الفلاسفة أو الأيديولوجيين أو التكنوقراط أو المستبدّين المستنيرين هو دمار للإنسانية التي تحتاج إلى هذا العالم العام المشترك ليحافظ على تماسك المواطنين بطريقة صناعية. وتعتقد آرنت أن مأساة اليهود التاريخية هي أنهم تمّ نبذهم سياسيًّا من المجال العام، ما حرمهم من إنسانيتهم وإحساسهم بالواقع السياسي. وخافت أن تصبح هذه الظاهرة سمة عامة للعصر الحديث، ما يجعله عرضة للأمراض السياسية مثل الشمولية والقومية القبلية. أفضل دفاع ضد هذه الميول الخبيثة، حسب آرنت، هو استعادة المفهوم اليوناني الأصلي للسياسة، وإعادة إحياء المؤسسات والمواقف التي تدعمه.

واعتقدت أن السياسة في العصر الحديث قد تدهورت إثر خضوعها للاقتصاد، وهذا عكس الرؤية اليونانية للعلاقة السليمة بين الفعل والعمل

والحرفة. تكرس السياسة نفسها كل يوم أكثر وأكثر لتعزيز ثروات ورفاه المواطنين، بدلًا من أن تكون المكان الذي فيه تُقال الكلمات العظيمة وتُفعل فيه المآثر الخالدة. هذا ينطبق على كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي، فهما عكس السياسة بمعناها الكلاسيكي كما تعرفه آرنت. في حين كان اليونانيون يحطّون من مسائل الإنتاج والاستهلاك إلى مجال الحياة الخاصة الأدنى، مع الحفاظ على المجال العام خاليًا من أي شيء يتعلق بالعمل والحرفة، ينشغل المعاصرون بالـ«الاقتصاد السياسي»، وهما مصطلحان متناقضان بالنسبة للعقل القديم كما تفهمه آرنت، أو كما تسيء فهمه، فكثيرًا ما كان الإغريق في الواقع يناقشون توزيع الثروات والضرائب. وانتقدت آرنت الثورة الفرنسية لأنها اهتمّت بقضايا العدالة الاجتماعية والفقر وعدم المساواة الاقتصادية، وكلها أشياء خارج نطاق السياسة السليمة كما تراها. فوفقًا لفهمها النقي والكلاسيكي للسياسة، يجب أن يبقى التعاطف مع معاناة الآخرين خارج المجال العام، الذي يجب أن يكون مخصَّصًا لإنشاء عالم مشترك من الكلمات والأفعال للمواطنين.

وفقًا لآرنت، تعدّ أفكار كارل ماركس أفضل مثال لهذا النزوع المعاصر، فقد رأت في تمجيده للعمل عرضًا آخر للنظرة نفسها المضادة للسياسة التي تتبَّعتْها حتى أفلاطون. وفي الواقع اعتقد ماركس وإنجلز أن الدولة في ظل الشيوعية لن تعود ضرورية، وستذبل في النهاية، وسيحل محلها مجتمع ذاتي التنظيم يقوم على التعاون العفوي والنوايا الحسنة، أي بقول آخر فالسياسة نفسها ستختفي. العمل، بالنسبة لماركس، هو «تعبير عن إنسانية الإنسان»، في حين أنه كان عند اليونانيين القدامى أدنى النشاطات إنسانيةً، بحسب آرنت. وعلى الصعيد الرأسمالي، فقد دافع جون لوك عن

فرضية أنّ الحكومة ليس لها غاية غير الحفاظ على الملكية، وهو اعتبار يجب، بالنسبة لآرنت، أن يُستبعد تمامًا من السياسة.

تجادل آرنت أن سؤال الغنى والفقر حينما يُطرح في الحياة العامة، مثلما يحدث على نحو متزايد في في الزمن المعاصر، فإن السياسة الحقة سوف تختفي في النهاية كما تنبّأ ماركس، وفي محلها سوف يحلّ ما تسميه مجتمعًا society، أي «هذا المجال الفضولي المختلط نوعًا بين السياسي والخاص». تتسم المجتمعات بامتثالية القطعان، ما يناقض التنوع والحرية اللذين يتسم بهما المجال العام. ترفض آرنت بشدة هذا الإقحام ـ كما تسميه ـ للمسائل الاجتماعية في السياسة، وللمسائل السياسية في المجتمع، وإلّا ستفقد السياسة سماتها الإنسانية.

فهي مثلًا لا ترى أيَّ معنى لتشريعات الحكومة ضدّ التفرقة والتمييز في المجتمع، فالمساواة، «المبدأ الجوهري» للجهاز السياسي، لا تنطبق إلّا على المستوى السياسي بين المواطنين، وليس على المستوى الاجتماعي بين المجموعات والأفراد. الممارسات التمييزية مسموحٌ بها على المستوى الاجتماعي، لكنها مرفوضة تمامًا على المستوى السياسي. وكان لهذا السبب أنْ عارضت آرنت محاولات الدولة لتجريم التفرقة العرقية في الولايات المتحدة بعد الحرب، وهو موقفٌ جعل لها من الأعداء بين اليسار الكثير. وفي المقابل، أيّدت إلغاء القوانين الأمريكية بعد الحرب التي تفرض التمييز العرقي في المجتمع، ما أكسبها بعض الأعداء في اليمين. كلا الموقفين يعتبر مثالًا على التداخل بين السياسة والمجتمع، وهو ما آمنت آرنت أنه شيء يجب مقاومته من أجل الحفاظ على سمات المجال السياسي الحقيقية.

لم يرسم مفكر معاصر صورة أنبل للسياسة من آرنت، أو لم يفهم أفضل منها المخاطر الجسيمة التي تنشأ عن ترك الاهتمام بالعالم العام لآخرين. الصورة المثالية التي رأت بها الدول ـ المدن اليونانية القديمة تذكّرنا أنَّ العالَم السياسي، في أفضل أحواله، هو المجال الإنساني حيث المآثر العظمى ممكنةٌ، والذي يمكن أن يكون مكانَ الشجاعة والخطب الملهمة، والأفعال المشتركة بين المواطنين التي ترفعنا فوق المسائل والمصالح التافهة وتوفِّرُ لنا سياقًا لنشاطاتنا وإنجازاتنا المشتركة. إنّ في ذلك لدَرسٌ عظيمُ الفائدة لعالَمٍ منعزلٍ بعمق وبشدّة عن السياسة مثل عالمنا. لكن الأمثلة على ممارسة مثل هذا النوع من السياسة في التاريخ شديدةُ النُّدرة، حتى أنّنا لا مفرَّ لنا من التساؤل إنْ كانت هذه السياسة مخصَّصةً لجنسٍ من الأبطال لا المواطنين العاديين. حتى الإغريق القدامى عجزوا عن التمسّك بهذا المثال الذي لعلّه طوباويٌّ بالكامل. الأمثلة المادية للفعل السياسي التي تقدّمها آرنت هي الثورات، وهي أشياء استثنائية، وبالتالي غير مناسبة لأنْ تصبح أساساتٍ لنظام سياسيّ مستقر. وحتى الثورات المعاصرة كانت تؤدّي في الغالب إلى كوارث سياسية حتى آرنت كانت تدينها. لكن لا شكّ أنّ وجود مُثُلٍ عُليا ترشد أفعالنا وتوفّر معايير سلوكيّة لتقييمها، أفضلُ من السياسة الخاوية عديمة الأهداف والبراجماتية البحتة.

26

ماو تسي تونغ: الزعيم

يوم 1 أكتوبر 1949، أعلن ماو تسي تونغ من ميدان تيان ـ آن ـ من (أو ميدان السماء) في قلب بكّين قيامَ أكبر دولةٍ شيوعيّة رسميًّا في العالَم. ماو فلاَّحٌ ماركسيّ ومعلّم سابق وأمين مكتبة من قرية صغيرة في الريف الصيني. في عام 1921، كانَ واحدًا من 13 مندوبًا فقط حضروا المؤتمر الوطني الأول للحزب الشيوعي الصيني، في فصل دراسي بمدرسة بنات في شنغهاي. من تلك البداية المتواضعة، جاء ماو ليقف الآن عند بوابة السلام السماوي في بكين مُطلًّا على الساحة المركزية المكتظة بالهاتفين المتحمسين، رئيسًا جديدًا للدولة. قاد ماو الشيوعيّين في بلاده بنجاح في حرب أهليّة استمرت بتقطُّعٍ أكثرَ من عقدين، والآن يخطو قدمًا كحاكم منتصر لأمّة من 500 مليون شخص، ربع سكان العالم آنذاك.

من تلك القمة سيحلق ماو إلى ما هو أعلى، إلى مكانة شبه دينية، وسوف يصبح ما يشبه الإله العلماني، تجسيدًا للإرادة الشعبية لأهل الصين، على الأقل رسميًّا. تدفّق الملايين إلى ميدان تيان ـ آن ـ من كي يجتمعوا لتكريم «قائد الدفة العظيم» للشعب الصيني و«الشمس الأكثر بهاءً في قلوبنا» كما كان يسميه الكثيرون، وهتفوا «فليحيا الزعيم ماو!»، و«طال عمر الزعيم

ماو». عندما كان ماو تلميذًا صغيرًا في الصين الإمبراطورية، كان ينحني تبجيلًا مع رفاقه الطلبة كل صباح أمام صورة المعلم الموقر كونفوشيوس، وبعد الثورة، سوف ينحني رفاقه المواطنون كل صباح أمام صورته. لا تزال ثمة لوحة ضخمة له ارتفاعها طابقان معلقة فوق ساحة تيان ـ آن ـ من، على مسافة قصيرة من الضريح حيث يرقد جسده المحنَّط كي يراه الجميع، في موقع ما كان ذات مرة المدخل الرئيسي للمدينة الإمبراطورية.

إيديولوجيًّا، كان ماو تسي تونغ ثوريًّا ماركسيًّا ـ لينينيًّا. قرأ باتساع وتعمق أعمال كارل ماركس وتلميذه الروسي فلاديمير لينين، الذي قاد بلاده إلى الاشتراكية في عام 1917، قبل فترة وجيزة من تحول ماو إلى الماركسية. لكن ماو عدّل أفكارهما تعديلًا جوهريًّا كي تناسب ظروف الصين الخاصة في القرن العشرين، ومن ثم أنشأ إيديولوجية سياسية مميزة «صُنعت في ظروف صينية». الإيديولوجية التي صارت تُدعى «الماوية» أصبحت الإيديولوجية الرسمية للدولة الصينية بعد 1949. في الواقع كانت آراء ماو وسياساته تتبدل باستمرار، وكثيرًا ما كان يلائمها مع الظروف المتغيرة. كان يفخر بكونه مفكرًا «جدليًّا» يتبنى التناقض علنيًّا كصفة أساسية للحياة والفكر، مما يجعل تحديد فحوى الماوية بالضبط أمرًا عسيرًا. بعض الماركسيين الأصوليين يزدرونها باعتبارها انحرافًا عن أفكار ماركس، في حين عدّ ماو نفسه يطبّق «الحقائق الكونية» الماركسية ـ اللينينية على الظروف التاريخية الصينية.

في النصف الأول من القرن العشرين لم تكن الصين قد صارت بعد مجتمعًا رأسماليًّا، وإنما كانت مجتمعًا زراعيًّا ريفيًّا شبه إقطاعي شديد الفقر، وذا صناعة قليلة نسبيًّا. أي أنها لم تكن تفي بالظروف المادية

التي أصرَّ ماركس على أنّها ضروريةٌ للشيوعية، والتي ما كانت لتكتمل إلا بعد انهيار اقتصادات صناعية رأسمالية ناضجة مثل فرنسا وألمانيا وبريطانيا (التي كانت الوحيدة التي عرفها ماركس عن كثب). الصين بالنسبة للشيوعيين الأصوليين لم تكن مستعدة بعد للشيوعية، فالشيوعية لا يمكنها أن تنهض إلّا من رماد الرأسمالية التي كان يجب أن تقضي أولًا على الإقطاعية وتحدِّثُ المجتمع، فتطلق عنان القوى المنتجة الهائلة الضرورية لتلبية الاحتياجات الأساسيّة للجميع في ظلّ الشيوعية.

رفضَ ماو تلك الحجة، وآمن أن «التخلّف» النسبي للصين ليس عقبةً أمام الاشتراكية. بل واعتقد أنّ الصين سوف تقود الطريق في بناء نظام ثوري عالمي مستقبلي. وجادل أنّ من خلال ثورة شعبية فلاحية تقوم من الريف، وبقيادة من الحزب الشيوعي، يمكن أن تقوم ديكتاتورية ديمقراطية تستخدم قوة الدولة لتحويل المجتمع الصيني شبه الإقطاعي جذريًّا في «قفزة كبيرة نحو الأمام»، نحو الشيوعية، وهو شيء اعتقد ماركس أنه مستحيلٌ تاريخيًّا، إذ إنّ السياسة تتبعُ دائمًا الاقتصاد.

آمن ماركس أيضًا أنّ الوعي الاشتراكي الحقيقي تحملُه الطبقة العاملة الحضرية الصناعية، التي سمّاها البروليتاريا، ورأى أنّ الفلاحين الآن غير مهمّين تاريخيًّا، وكتبَ بازدراء عن «حماقة الحياة الريفية». فقد عاش ماركس حياته الراشدة كلّها في مدنٍ كبيرة في الغرب الصناعي، حيث دمّرت الرأسمالية بشكل كبير الطبقة الفلاحية الزراعية في المجتمع الإقطاعي. غيرَ أنّه لم تكن هناك أي بروليتاريا صينية ذات أهمية في النصف الأول من القرن العشرين، بالتالي كانت آخرَ مكان قد يتوقع ماركس أنْ تقوم منه ثورة. لذلك توجه ماو نحو الفلاحين الريفيين بدلًا من العمال الحضريين،

كي يتخذ منهم القوة الثورية الرئيسة في الصين، إذ كانوا 90 % من سكانها. كان ماو نفسه ابن فلاح لا يثق البتة في حياة المدينة ونخبتها المتكلّفة، ولم يتخلّص أبدًا من إحساسه بقرويّته الأصلية، وهذا شيءٌ شاركه مع روسو، الذي قرأ ماو عقدَه الاجتماعي في صغره. كلاهما كان ينظرُ إلى المدن بعين الرّيبة، روسو رآها مصدرًا للرذيلة والفسق، وماو رآها مركزًا للثورة المضادة. قاد ماو خلال الحرب الأهلية الصينية الطويلة جيش فلاحين من الريف، وخلال الثورة الثقافية التي أطلقها في منتصف الستينيات أرسل سكان المدن إلى الريف كي يتعلموا «الفضائل البروليتارية» من الفلاحين. استراتيجيته الشعبوية كانت إطلاق عنان الإمكانيّات المكبوتة الهائلة لمئات ملايين الفلاحين الصينيين، الذين عانوا طويلًا من الفقر المدقع، للإطاحة بالنظام القديم الذي كان لا يزال مستقرًّا في المدن. لهذا السبب كانت للماويّة شعبيةٌ هائلة لدى مجموعات الاشتراكيين الثوريين في العالم النامي، مثل الخمير الحمر في كمبوديا والدرب الساطع في بيرو. لم تكن كلُّ الطرق التي تؤدّي إلى الشيوعية طبقًا لماو يجب أنْ تمرّ على الرأسمالية، مثلما أكد ماركس ولينين من قبل.

من أسباب عدم التزام ماو بطريقٍ موحَّد إلى الشيوعية، إيمانُه بأنّ التاريخ يُشكّله غالبًا النشاط البشري الواعي، بدلًا من الإيمان بأنّ العوامل الاقتصادية غير الشخصية وحدها هي ما يشكله. على عكس ماركس، أفسح ماو المجال لـ«العوامل الذاتية»، مثل الإرادة والثقافة والأفكار، في تطوير الحياة السياسية والاقتصادية. هذا الاعتقاد كان الأساس الإيديولوجي لمحاولتَيه الكبيرتين لتحويل الصين: القفزة العظيمة للأمام (1958 ـ 1962) والثورة الثقافية (1966 ـ 1976). يعكس انشغال ماو بـ«الوعي

الإيديولوجي الصحيح» إيمانه بقدرة الثوريين المخلصين على تشكيل الواقع الاجتماعي وفقًا لأفكارهم، وهو ما يميل الماركسيون الأصوليون إلى رفضه.

على الصعيد السلبي، هذا تضمن التدمير الممَنهج للثقافة والقيم الصينية. الشعار كان: «الهدم قبل البناء». أطلق ماو حملةً لتدمير «الأربعة القدامى»: الفكر القديم، والثقافة القديمة، والتقاليد القديمة، والممارسات القديمة. فهو مثلًا قد حدث العادات التقليدية للزواج، محطمًا، على حد قوله، «الأغلال الإقطاعية التي قيدت البشر، وخاصة النساء، لآلاف السنين». لكن هذا لم يكن إلا البداية. فمثلما كان الإصلاح البروتستانتي وعهد الإرهاب في فرنسا الثورية، أطلقت ثورة ماو الثقافية موجة دمار أخذته هو نفسه على حين غرة. هدم الثوار المتعصبون تماثيل ومعابد وخرّبوا قبورًا وأديرة ومزّقوا لوحاتٍ وكتبًا على أوسع نطاق، انطلاقًا من اعتقاد أنّ «الماضي يقمع الحاضر». شملت هذه الحملة حملة مناهضة لكونفوشيوس، حطّم فيها الحرسُ الحمر الماويّون تماثيل الحكيم القديم ودمّروا مقبرةَ عائلته في مدينة تشيوفو، حتى أنّهم فجّروا قبر المعلّم، الذي كان رمزَ الصين الإقطاعية التقليدية الأسمى.

على الصعيد الإيجابي، سعى ماو لملء الفراغ الذي خلّفه الأربعة القدامى بـ«الأربعة الجدد»: إيديولوجيا جديدة وثقافة جديدة وتقاليد جديدة وعادات جديدة. وصف ماو الشعب الصيني بأنه «فقير وخاو»، لأنّ على الصفحة الخاوية «يمكن كتابة أجمل الحروف وأحدثها، ورسم أجمل الصور وأحدثها». هكذا تغيرت أسماء الشوارع لتمجّد الثورة وأبطالها. وزوجة ماو المتحمّسة جيانغ كينغ Jiang Qing، كانت رأس

حربة إنتاج «أوبرا نموذجية» ثورية جديدة، تمجّد زوجها والشعب العادي في نضالهم ضد الأعداء الأجانب وأعداء الطبقة. وتلك أمست العروض الترفيهيّة الوحيدة المسموح بها في ذلك الوقت، وعُرِضَتْ باستمرار في المدارس والمصانع والحقول في جميع أنحاء الصين.

إنّ الماركسية في جوهرها إيديولوجية سياسية عالمية. آمن ماركس أنّ الطبقات العاملة في جميع البلاد لديها قواسم مشتركة أكثر من الخلافات القومية التي تقسمهم تقسيمًا مصطنعًا. تمنّى هو ولينين حدوث ثورة عالمية تقود نحو الشيوعية العابرة للأوطان. نقرأ في البيان الشيوعي: «ليس للعمال وطن». وافق ماو على ذلك، غير أنّه آمن أيضًا بدمج العالمية مع الوطنية، في تعديل آخر يوائم الماركسية مع الظروف الصينية. كان كثيرًا ما يلجأ للوطنية الصينية كوسيلة لتحفيز جماهير الفلاحين ضد الرأسمالية العالمية. ودعم ماو حركات التحرر الوطني المناهضة للاستعمار حول العالم للسبب نفسه. من الناحية الفكرية والإيديولوجيّة، لم تكن هذه التركيبة الوطنية الدولية تمثل أيَّ مشكلةٍ لرجلٍ تبنّى التناقضَ علانية، واعتقدَ أنّ «قانون وحدة الأضداد» هو «القانون الأساسي للكون». والحقيقة أنّ ستالين أيضًا لجأ للعاطفة الوطنية لدى الشعب الروسي، ولا سيّما خلال الحرب العالمية الثانية، حتى مع التزامه رسميًّا بكوزموبوليتانية المُثل الشيوعية.

أمّا موطن الاتفاق التامّ بين ماركس ولينين وماو، فكان أنّه «بالسلاح وحده يمكن تحويل العالم كلّه»، كما قال ماو. كان مقتنعًا مثله مثل لينين أنّ الغايات المثالية التي يبغيانها تتطلّب وسائلَ وحشية، وسائل لم يجفل أبدًا من استخدامها. انطبقَ على كليهما وصف مكيافيلي «أنبياء مسلّحون»، وهم أعلى أنواع الحكام حسب تقدير دبلوماسي عصر النهضة العظيم، الذي

رأى بوضوح ضرورة العنف لتحقيق النجاح السياسي. قال ماو بحكمة: «الثورة ليست حفلة عشاء، ولا هي مثل كتابة مقالٍ ولا رسم لوحة ولا ممارسة التطريز»، مردّدًا صدى رأي مكيافيلي. وحكمَ الصين طبقًا لمبدأ أنّ «السلطة السياسية تمرّ من فوهة البندقية». وقال إنّ التخلّص من السلاح يتطلّب أولًا حملَ السلاح، وهذا ما فعله باستمرار، سواء حينما كان في السلطة أو في خارجها، كي يبني مجتمعًا شيوعيًّا لا حاجة فيه للسلاح. الحرب والعنف بل وحتى الإرهاب عند الماركسيّين واللينينيين والماويين كلّها أمورٌ شرعية ما دامت تقدّم البشرية نحو الشيوعية. تقبّلوا جميعًا الثمنَ البشري الباهظ الواجب دفعُه لتحقيق الحلم الذي تشاركوه جميعًا من أجل البشرية. حيثما دعا كونفوشيوس إلى التناغم، وعظ ماو بـ«الثورة الدائمة»، ورأى أنّ «الاضطراب هو الطبيعي» في حين أنّ «الاستقرار مؤقّتٌ ونسبيّ». ورأى الحياةَ مترعةً بالتناقضات التي تؤدّي حتمًا إلى الاضطرابات والصراع المستمر، على الأقلّ حتى حلول الشيوعية.

آمن ماو أنّ الصراع الطبقي سيستمرّ حتى بعد الثورة، بل وقد يتأجّج حينما تضطرّ القوى الإقطاعية والبرجوازية المتبقّية إلى المقاومة. وكتب في بداية الثورة الثقافية إنّ قيام هزّة سياسية ومجتمعية عنيفة أمرٌ ضروريٌّ كلَّ سبع أو ثماني سنوات، لإعادة تنشيط الأمّة وإحياء روحها الثورية، التي خشي أن يخنقها الخمول البيروقراطي المؤسسي في صين ما بعد الثورة. لم تكن الثورة عند ماو حدثًا لحظيًّا، بل صراعًا دائمًا بين التوجهات المتناقضة في المجتمع.

خوف ماو من تلاشي الروح الثورية، التي عمل جاهدًا على تعزيزها في الصين خلال الثورة الثقافية ـ التي عدّها من أعظم مآثره ـ اتضح أنه

لم يكن بلا أساس. مع انجراف النظام بعيدًا عن المبادئ الشيوعية، حافظ خلفاء ماو التكنوقراطيين على صورته الأيقونية، لكنهم تخلوا تدريجيًّا عن إيديوليجيته، ما نجم عنه أكبر تناقض ظاهري في العين الماركسية: اقتصاد رأسمالي تديره دولة شيوعية. هكذا في حين لا يزال ماو محل تكريم رسمي في الصين، لا أحد يكترث بالماوية. أما الكونفوشيوسية فعادت محل تقدير من جديد، وهي علامة أخرى على أن الماوية تفقد قبضتها على الدولة الصينية. حذّر قائد الدفة العظيم رفاقَه من أن خلفاءه لو اتخذوا هذا المسار الخاطئ، فإن «أحفادنا سوف يثورون بالتأكيد ويطيحون بآبائهم». عدا أنّ لا دليل على حدوث ذلك، فجيل أحفاد ماو هم من يديرون الصين الآن. بيد أن في الصين اليوم أحد أعلى مستويات عدم المساواة في الدخل في العالم، أعلى حتى من الولايات المتحدة. إذا استمر هذا الاتجاه، فربما يعود أحفاد ماو إلى أفكار الرجل الذي كان أبو الصين الحديثة.

27

فريدريش هايك: الليبرتاري

الاقتصادي البريطاني الجنسية النمساوي المولد فريدريش هايك، فوجئ عام 1974 بفوزه بجائزة نوبل في الاقتصاد بالقدر نفسه من تفاجؤ الاقتصادي السويدي جونار ميردال Gunnar Myrdal لمشاركته الجائزة معه. كان هايك أول مناصري الأسواق الحرة فوزًا بالجائزة التي تأسست عام 1969. وكان مثيرًا للجدل حدَّ أن لجنة نوبل شعرت بضرورة تقسيم الجائزة بين هايك وميردال، المدافع عن الديمقراطية الاجتماعية ودولة الرفاه. كان جونار ميردال من دعاة التدخلات «الكينزية» الحكومية لتحقيق الاستقرار الاقتصادي من خلال السياسات المالية والنقدية، من قبل حتى الاقتصادي البريطاني الرائد جون ماينارد كينز John Maynard Keynes. في المقابل كان هايك المعارض الفكري الرئيسي لسياسات الاقتصاد الكلي الكينزية، أي السياسات التي اعتمدتها كل الدول الديمقراطية تقريبًا بعد الحرب. حتى إنه نُسب إلى الرئيس الجمهوري الأمريكي ريتشارد نيكسون عام 1974 القول المازح: «كلنا الآن كينزيون».

في أوج التفاؤل الكينزي بقدرة الحكومات على إدارة الاقتصاد، بدا دفاع هايك القوي عن الأسواق الحرة غير ملائمٍ لزمنه إلى حد كبير، حتى

أن ميردال قد دعا لاحقًا إلى إلغاء جائزة نوبل في الاقتصاد بدلًا من منحها لشخص «رجعي» مثل هايك. بيد أن هايك لم يدَّعِ أن على الحكومة ألّا تتدخّل أبدًا في الاقتصاد؛ فقد أيَّد توفير التأمين الاجتماعي العام لحماية جميع المواطنين من الفقر المدقع. لو كان الليبرتاري[1] الخالص يقصر دور الحكومة على خدمات الشرطة والجيش فقط، فإنّ هايك كان ليبرتاريًّا معتدلًا. رفض هايك تصنيف نفسه محافظًا، رغم تأثيره على بعض التيارات المحافظة الحالية، واعتبر نفسه «ليبرتاريًّا كلاسيكيًّا» يمثل تقاليد آدم سميث. ورغم وصم الديمقراطيين الاجتماعيين له بالرجعية، إلّا أنّه لم يكن ليبرتاريًّا بما يكفي عند كثير من الليبرتاريين الأصوليين، حتى أنَّ الكاتبة الليبرتارية الرائدة في زمنه آين راند Ayn Rand وصفته بـ «عدونا الأسوأ».

كان فريدريش أوغست فون هايك رجلًا من القرن العشرين. وُلد في فيينا عام 1899، وتعلّم في إنجلترا والولايات المتحدة، ومات في فرايبورغ الألمانية عام 1992. كان دائم السباحة ضد التيارات السائدة. ظل هايك دوليًّا كوزموبوليتانيًّا في قرن التهمته القومية الكارثية؛ وظل مدافعًا عن الأسواق الحرة في قرن الإدارة الشيوعية والفاشية والديمقراطية الاجتماعية للاقتصاد؛ وظل مدافعًا عن السلطة السياسية والاقتصاد اللامركزي في قرن المركزية السياسية.

من أين استمدَّ الفاشيون والشيوعيون في القرن العشرين فكرة أنهم

(1) الليبرتارية أو التحررية libertarianism: المذهب السياسي الفلسفي الذي من أولوياته الحفاظ على الحرية الفردية، ويدعو إلى التحرر وإزالة القيود المفروضة على الفرد من قبل الدولة، مثل القوانين واللوائح، والمجتمع، مثل التقاليد والأعراف. [المترجم]

قادرون على إدارة الاقتصاد الكامل لمجتمع صناعي كبير؟ ليس من كارل ماركس، بل من تجربة الحرب العالمية الأولى. وُلدت الشمولية من الحرب الشاملة. خلال ذلك الصراع، فرضت الحكومات الديمقراطية والاستبدادية على حد سواء سيطرة صارمة على النشاط السياسي والاقتصادي باسم الضرورة العسكرية. تم تجنيد الاقتصاد بأكمله وإدارته وتوجيهه لتوفير الرجال والعتاد. إدراك أن اقتصادًا حديثًا واسعًا ومعقدًا يمكن إدارته مثل شركة واحدة وتحويله إلى أداة للسلطة الحكومية، غيَّر وجهَ السياسة إلى الأبد. وجد الدكتاتوريون مصدرًا جديدًا للسلطة السياسية، ووجد الديمقراطيون الاجتماعيون طريقة جديدة لتعزيز المساواة الاقتصادية. لماذا لا ندع الحكومة تتخذ هذه القرارات، لصالح الدولة أو الحزب أو العمال، بدلًا من ترك الأسواق تقرر ما يجب إنتاجه وبأي سعر؟

تجربة اقتصاد زمن الحرب مرة أخرى، أي اقتصاد بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية، أقنعت هايك أنه حتى الدول الديمقراطية يمكنها أن تصبح شمولية من خلال التلاعب بالاقتصاد والمجتمع لأغراض سياسية. توصل جورج أورويل George Orwell إلى الاستنتاج نفسه من خلال تجربته الخاصة في العمل لمصلحة الحكومة البريطانية خلال الحرب، علينا أن نتذكر أن رؤية أورويل الكابوسية للمستقبل الشمولي في رواية 1984 استلهمها من حكومة بريطانيا زمن الحرب أكثر مما استلهمها من هتلر أو ستالين. تحذير هايك من زحف الشمولية جاء في كتابه الأفضل مبيعًا «الطريق إلى العبودية» عام 1944. جادل هايك بأن إغراء إدارة الاقتصاد لصالح أغراض سياسية يقود في النهاية إلى الاستبداد. ورأى

هايك خطط دولة الرفاه بعد الحرب خبيثة بشكل خاص، لأنها تقيد الحرية الاقتصادية باسم الإسكان والتعليم والرعاية الصحية؛ الطريق إلى العبودية معبَّدٌ بالنوايا الحسنة.

حينما كتب هايك كتابه، كان معروفًا بين الاقتصاديين بهجومه الحادّ على اقتصاد كينز الكلّي الجديد. لكن رغم اختلافاتهما في النظرية والسياسة الاقتصادية، كان كينز يشارك هايك مخاوفَه بشأن مستقبل الحرية الاقتصادية والسياسية في عالَم ما بعد الحرب، وفي الواقع أثنى كينز بحماس على كتاب الطريق إلى العبودية لدفاعه القوي عن الأسواق والحرية. عدا أنّ كينز أشارَ في خطابٍ إلى هايك، إلى أنّه برفضه الليبرتارية النقية وسماحه ببرنامج واسع نسبيًّا للتأمين الاجتماعي، فهو أيضًا على المنحدر الزلق نفسه نحو العبودية. قال كينز إنّ هايك ليس لديه مبدأ يميّز بين السياسات الحكومية التي تعزّز الحرية والتي تدمّرها.

هجر هايك الاقتصاد عقب نقد كينز واتجه إلى دراسة الفلسفة القانونية والسياسية، حيث أمل أنْ يكتشف الأسس النظرية لتمييز الغثّ والسمين من القوانين والسياسات العامة. قادَه هذا الاستقصاء إلى دراسة أسس المجتمع البشري والثقافة والمؤسسات. رفض هايك الرأي القائل بأنّ الثقافة البشرية شديدة التعقيد لأن البشر أذكياء جدًّا، بل على العكس، يقول هايك إنّ البشر أذكياء (رغم أنهم غير معصومين) في الأساس لأنّهم يمارسون لغةً وثقافةً معقَّدتَين. العقل مؤسسة اجتماعية، مجسدة في عدد لا يحصى من الممارسات الثقافية. اتفق هايك مع إدموند بيرك على أن الأفراد حمقى، لكن الجنس البشري عمومًا حكيم. مخزون كل منا من العقلانية شحيح، وعلينا أن نلجأ لمصرف ورأسمال تقاليدنا الثقافية. إن

مؤسساتنا تجسد معرفة وحكمة أكبر بكثير مما يستطيع الفرد فهمه ومستعد للاعتراف به.

حجة هايك البيركية أنّ الأسواق أكثرُ حكمةً من الأفراد هي أساسُ نقده للتخطيط الاقتصادي؛ لا يوجد مُخطِّط (حتى لو تسلَّح بحواسيب فائقة) قادرٌ على إدراك كلّ ما يعرفه البائعون والمشترون الذين لا حصر لهم. إنّ السوق يجسّد معرفةَ ملايين المنتجين والمستهلكين، وكيف لمخطِّط أن يصل إلى كل تلك المعارف المحلّية والفردية؟ يعلم المستهلكون ماذا يريدون وماذا يستطيعون تحمّل تكلفته، ويعلم المنتجون مواردَهم وتكاليفَهم. الكثيرُ من معارفنا الاقتصادية متضمَّنة في تعاملاتنا التجارية وتقاليدنا المحلّية وعاداتنا الفردية، ولا يوجد مُخطِّط مركزي قادر على استيعاب كل هذا النطاق المعرفي الشاسع، الذي يتجاوز وعي أي فرد فاعل.

ميز هايك بين نوعين من الأنظمة: النظام العفوي الذي نجده في الطبيعة والثقافة، والنظام المصمم الذي نجده في المصنوعات أو الجيوش. ينمو النظام العفوي عضويًّا، مثل اللغات والأخلاق، بينما ينشأ النظام المصمم عمدًا أو يُفرض. في النظام العفوي، مثلما في تشكيل بلورة أو في سوق، يمكننا التنبؤ بأنماط النمو، لكن ليس بالمكان الذي سينتهي إليه أي عنصر معين وحيد. وهذا يفسر، بحسب هايك، سبب أن الاقتصاد لن يحظى أبدًا بالقدرات التنبؤية للفيزياء، وإنما هو أقرب لعلم الأحياء، الذي لا يمكنه التنبؤ ببقاء أي كائن حي معين، ولكن يمكنه التنبؤ بأنماط الاصطفاء النوعي والانقراض. يقول هايك إن الاقتصاديين لا يمكنهم حتى التنبؤ بالأداء الاقتصادي، ناهيك عن التخطيط لأهداف اقتصادية.

كيف ترتبط أنواع الأنظمة المختلفة هذه بالحرية الإنسانية؟ الإجابة: إن النظام العفوي، مثل اللغة أو السوق، لا يملك غرضًا خاصًا، وإنما هو فقط ييسّر أغراض مستخدميه الأفراد، وهو بذلك يعزز حرية الاختيار الفردي. أما الأنظمة المصمّمة فهي تجسد أغراض مصمّميها، مثل الشركة أو الجيش، اللذين يفرضان أغراضهما على جميع أعضائهما.

يحاول هايك بهذا إظهار أن تفضيله للحرية الفردية متأصل في هيكل المعرفة الإنسانية والنظام الاجتماعي ذاته. إن الأسواق الحرة تخلق بيئات اجتماعية ذات تعقيد لا نهائي، وحري بنا أن نحذر من محاولة التلاعب بها من أجل أغراض سياسية زائلة، ونحن لا نفهم بالكامل كيف تعمل. على سبيل المثال أحد أسباب الأزمة المالية العالمية عام 2008 كان عجز المخطِّطين الماليين عن فهم الأنواع الجديدة من الأموال التي أنتجتها أدوات مالية معقدة. يُظهر تاريخ القرن العشرين مدى هشاشة النظام البيئي للأسواق، الذي يمكن أن ينهار بسهولة بسبب مشاعر سياسيّة عابرة.

كثيرًا ما كان هايك يصف الأنظمة العفوية والمصممة وكأنهما نقيضان لا يجتمعان. قال إن الأنظمة العفوية تشمل «الأخلاق والدين والقانون واللغة والكتابة والمال والسوق»، بينما الأنظمة المصممة تشمل «الأسرة والمزرعة والزراعة والشركة والمؤسسة والحكومة».

يُحَاجُّ هايك بأن الأسواق تنبثق عفويًّا، في حين أن الحكومات نتاجُ تصميم متعمَّد. ويقارن نشوء الأنظمة العفوية بتشكل البلورات. إن هايك محقّ في أننا غير قادرين على صنع بلورات من خلال وضع كل جزيء في مكانه، لكننا قادرون على خلق الظروف التي يمكن أن تتشكل فيها البلورات بنفسها. أي أن البلورات مصمَّمة بقدر ما هي عفوية. كي

يَصنع الباحث بلّورة في معمل، يصمِّم أوّلًا مصفوفةً تحفّز النمو. لا تحدد المصفوفة بدقة موقع كلّ جزيئات البلورة، لكنّها توفّر نمطًا للنمو العفوي. أيْ إنّ البلورة باختصار عندما تنشأ سوف تكون عفوية ومصمَّمة في الوقت نفسه.

وبالمنطق نفسه، حينما تخبرنا الدساتير والتشريعات ماذا يمكن أن نبيع ونشتري (من الأراضي إلى الأفكار)، فهي توفر لنا المصفوفة التي يمكن أن تنمو داخلها الأسواق، أيْ أنّ الأسواق عفوية ومصممة في الوقت نفسه. نحن لن نخاطر بالبيع أو الشراء إلا لو كنا نعرف ماذا يمكن بيعه وشراؤه قانونيًّا. أسواق الأراضي والعمل ورأس المال أصبحت ممكنة من خلال التشريعات المتعمدة التي ألغت حق البكورة[1] وحرّرت العمّال من أصحاب الأراضي وأباحت الربا. إنّ الأسواق تقوم كل يوم من خلال التشريعات واللوائح؛ تشريعات في التلوث أو في التأمين الصحي أو في التعليم المنزلي. حقيقيٌّ أنّ الأسواق تنشأ عفويًّا، لكن فقط عندما تكون هناك مصفوفة قانونية تحدّد حقوق الملكية بشكلٍ متعمَّد.

وفقًا لهايك، تعزّز الأسواق الحرّية الإنسانية لأنّها تنشأ بشكلٍ عفوي لخدمة أغراضنا الفردية، وعلى النقيض منها تُصمَّم البرامج الحكومية عمدًا لخدمة أغراض الحكّام، ممّا يقيّد الحرية الفردية. ومع ذلك فإنّ مثال هايك نفسه عن نموّ البلورات يُظهر أن النظام الاجتماعي دائمًا ما يكون مصمَّمًا وعفويًّا في آن واحد. فالأسواق الحديثة نشأت جزئيًّا نتيجةً للتشريعات، ودولة الرفاه الحديثة نفسها نشأت عفويًّا على مدى القرن السابق كردٍّ فعلٍ

(1) حق البكورة primogeniture: نظام يمنح الابن الذكر البكريّ الحقَّ في وراثة كامل ممتلكات الوالد أو أثمنها، بدلًا من توزيعها على جميع الأبناء. [المترجم]

تدريجيّ على فشل الأسواق. أي أنّ الأسواق والحكومات ليسا نقيضين تمامًا، كما هو الحال بين الحرية والقسر.

إنّ هايك محقٌّ في أن البيئة الاقتصادية للأسواق تفرض قيودًا على أنواع السياسات العامة القابلة للتطبيق. بيد أن هذه القيود تتّسق مع نطاقٍ واسع من السياسات، تتراوح من الليبرتارية المعتدلة التي روَّجَ لها هايك وحتى الديمقراطية الاجتماعية الخالصة. وهو محقٌّ في تحذيره من محاولة تحويل الأسواق إلى منظَّمات حكومية، كما يحدث عادةً في زمن الحرب. بهذا سوف تذبل الأسواق والحرية الاقتصادية التي تجعلها ممكنة في مواجهة التخطيط المركزي الشمولي. بيد أنّه في الوقت نفسه لا يمكن للأسواق والتشريعات العامة أن تزدهر من دون حكومات وقوانين ومحاكم لتطبيق حقوق الملكية وغيرها من الحقوق. لكن بين الأناركية والشمولية ثمّة نطاق واسع من الأمزجة القابلة للتطبيق من القوانين والتشريعات والأسواق والرفاه والمبادرات الخاصة والإدارة العامة.

هايك يتحدّانا اليوم لإيجاد طرق لحماية الاحتياجات الإنسانية الأساسية لجميع المواطنين من دون تقويض كفاءة الأسواق. فمثلًا كثير من العمال في صناعات معيَّنة يصبحون زائدين عن الحاجة بفضل التطورات التكنولوجية السريعة. ماذا بوسعنا أن نفعل لمساعدتهم؟ غالبًا ما تحاول الحكومات المساعدة من خلال تقديم إعانات عامة لدعم أسعار السلع التي ينتجها هؤلاء العمال، أو بفرض رسوم جمركية على استيراد السلع الأجنبية التي تنافس السلع المحلية. وهايك يصرّ على أن هذه السياسات العامّة تشوّه التوازن الطبيعي بين العرض والطلب تشويهًا فادحًا، وتضرّ الكفاءة ضررًا هائلًا. ورأى أننا علينا ببساطة ضمان حدٍّ أدنى من الدخل

لجميع المواطنين، بدلًا من دعم الأسعار أو فرض الرسوم الجمركية لحماية الصناعة أو الزراعة المحلية. حريٌّ بنا أنْ نحمي العمّال بدلًا من محاولة حماية وظائفهم القديمة. بهذه الطريقة يمكن جعل الاقتصاد السوقيّ الديناميكي متوافقًا مع الأمن الاقتصادي للجميع.

ادّعى هايك أنّ التخطيط الاقتصادي المركزي لا يمكن أنْ يضاهي إنتاجيّة المشاريع الحرّة، باستثناء محتمل للتعبئة في زمن الحرب. كان هايك محلّ سخرية أو تجاهل لأنّه قدّم حججه هذه إبّان تداعي الرأسمالية وأيّام الكساد الكبير، لكنه عاش طويلًا حتى رأى تأكيدَ آرائه بانهيار دولة الشيوعية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية والصين.

عندما يتعلق الأمرُ بالاعتراف بشرعية الأسواق، فكلّنا الآن هايكيّون.

28

جون رولز: الليبرالي

مثل مكيافيلي، كان جون رولز مدركًا تمامًا لدور الحظ المركزي في حياتنا، سواء للأفضل أو للأسوأ. فقد كان محظوظًا شخصيًّا لكونه وُلِدَ في أسرة مهنيّة وفّرت له تربيةً مستقرّة ومريحة وتعليمًا من الدرجة الأولى. ولكنَّ انتماءه للطبقة الوسطى الميسورة في بالتيمور بين الحربين لم يحمِ أسرتَه من المأساة. فقد توفّي اثنان مِن إخوة رولز بسبب أمراضٍ انتقلت إليهم منه عندما كان مريضًا؛ نجا هو ولم ينجوا، ما تركه مصدومًا. حارب رولز في المحيط الهادئ في الحرب العالمية الثانية ونجا، في حين قُتِلَ حوله الكثيرون. كتبَ لاحقًا عن مروره عبر أنقاض هيروشيما بعد وقت قصيرٍ من تدميرها، ولا يزال ينبعث منها الدخان، ما جعله شاهدًا مباشرًا على الآثار الرهيبة للقصف العشوائي، القصف الذي أدانه لاحقًا باعتباره «خطأ هائلًا». بالقرب من نهاية حياته كتب رولز أن تجربته الحربية تلك، التي نال عليها الأوسمة، حطمت إيمانه بالعدالة السماوية. كان مستعدًّا لبدء الدراسة الدينية كي يصبح كاهنًا بالكنيسة الأُسقُفيَّة قبل أنْ يلتحق بالجيش الأمريكي عام 1943، لكنّه بعد ثلاث سنوات فقد إيمانه. كرَّسَ بعدها بقيّة حياته لدراسة الفلسفة الأخلاقية والسياسية بدلًا من اللاهوت،

بحثًا عن نظرية علمانية للعدالة من شأنها أنْ تقضي على تأثير الحظِّ البحت على حياتنا. نتاجُ هذا البحث كان كتاب «نظرية في العدالة» في عام 1971، أحدُ أهمّ أعمال الفلسفة السياسية في القرن العشرين وأكثرها تأثيرًا.

يقول رولز إنّ المجتمع لن يكون عادلًا أبدًا ما دام مثل اليانصيب، يتحدد فيه نصيب الفرد من الحياة بتأثيرات الحظ العشوائية. ليس لأحد حقٌّ شرعيّ في الحظ الجيّد الذي قد يستفيد منه بالصدفة، مثل المواهب الطبيعية والثروة الموروثة، كما أن أولئك الذين يعانون من إعاقات جسدية أو أصابتهم مصائب الحياة لا يستحقون العواقب الناجمة عن مثل هذه الحوادث. تلك التأثيرات العشوائية «اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية»، ولذلك يجب ألّا يكون لها أي تأثير على آفاقنا وفرصنا في الحياة، وفقًا لرولز. إنها ببساطة غير عادلة. بدلًا من ذلك، يجب أن «يوافق الناس على مشاركة مصائر بعضهم بعضًا» كوسيلة لمعالجة التأثير العشوائي وغير المتساوي للحظّ، حتى يتمتع الجميع بفرص متساوية للعيش حياة جيدة، مهما كان فهمهم لتلك الحياة. يجب توزيع السلع والموارد وفقًا لمبادئ العدالة السليمة، وليس بالصدفة العمياء.

ولكن ما هي هذه المبادئ، وكيف سنجدها؟ في الإجابة عن هذه الأسئلة، يدعو رولز قُرّاءه إلى التفكير في شكلِ توزيع الثروة والملكية الذي كانوا سيختارونه إذا كانوا وراء «حجاب جهل» متخيَّل، يحجب عنهم ظروفَهم الشخصيّة في الحياة. تهدف هذه التجربة الفكريّة إلى حثّنا على تأمّل مثل تلك المبادئ بمعزل عن ظروفنا الشخصية التي قد تحيِّدُ حُكمنا نحو مصالحنا الأنانية. تشبه هذه الفكرة قاعة محكمة تُخفَى فيها عمدًا عن المحلَّفين الحقائقُ غير ذات الصّلة عن المدَّعى عليه، كي لا

يكون حكمهم في القضية متحيّزًا. لهذا نقول عن العدالة عمياء، لأنّها لا ترى ولا ينبغي أن ترى ما ليس بذي صلة. وإنْ قيلت للمحلَّفين حقائقُ ليس لها صلةٌ لكنها تُدينُ المدَّعى عليه خلال المحاكمة، على القاضي أنْ يوجِّههم إلى تجاهلها. هذا لا يعني أنّهم سوف ينسونها حرفيًّا، حيث إنّه من غير الممكن أن تجبر نفسك على نسيان شيء. ولكنهم ينحّون تلك المعرفة جانبًا عند المداولات حول القضية لضمان الإنصاف. إذا كنا لا نعرف ماذا سوف يكون مصير كلٍّ منّا في المجتمع عندما نفكّر في العدالة، فحينها حتى الأنانيّ سوف يختار بنزاهة. يسمّي رولز هذا المبدأ «العدالة كإنصاف».

بهذه الطريقة سوف يختارُ الشخص العاقل المهتمّ بصالحه الخاص الخيار الأكثر أمانًا للجميع، حال انتهى به المطافُ في أدنى مستويات مجتمعٍ غير متكافئ. هكذا لن يكون في وضعٍ أسوأ من غيره. خاصةً وأنّ العقلانيّين غير المتحيّزين تحت «حجاب جهلٍ» متخيَّل يمنعهم من رؤية مكانهم في المجتمع، سوف يختارون طبقًا لرولز مبدَأين من العدالة ليحكما الهيكلَ الأساسي للمجتمع ويضمنا التوزيع العادل لخيراته. الأول: حرية متساوية للجميع، والثاني: عدم المساواة غير مسموحة إلّا لو كانت «فائدتها الكبرى لصالح الأعضاء الأقلّ حظًّا في المجتمع» (وهو ما يطلق عليه «مبدأ الفرق»)، زائدًا تكافؤًا في فرص شغل المناصب والمراكز المختلفة. تشمل الحريات المتساوية بالنسبة لرولز الحقوق والحريات السياسية الأساسية، مثل حرية التعبير والتجمع والتصويت والترشح للمناصب العامة. تلك هي الخيرات التي كنا لنختارها لو كنا لا نعرف شيئًا عن أنفسنا، لأنّها أمور «يريدها أي إنسان عاقل مهما كانت رغباته

الأخرى». أنت لست بحاجة لمعرفة أيّ شيء عن نفسك أو مكانتك كي ترغب في تلك الحرّيات الأساسية، التي يفترض رولز أنّ جميع الأشخاص العقلانيّين سوف يرغبونها.

غير أنّ رولز يستثني على نحو مثير للجدل الحقَّ في امتلاك «أنواع معينة من الممتلكات (مثل وسائل الإنتاج) وحرية التعاقد كما تُفهَم من مبدأ عدم التدخل laissez ـ faire». أي أنَّ رولز لا يعطي الحقَّ في امتلاك المؤسسات الكبيرة والموارد الهامّة التي تشكل المكونات الأساسية للاقتصاد الصناعي الحديث، مثل المصانع والبنوك والمرافق، التي تشكّل معًا «وسائل الإنتاج». رولز، على عكس جون لوك، لا يرى أنّ لأيِّ شخص في مجتمع عادلٍ حقُّ التملّك أو التصرّف فيما يمتلكه امتلاكًا شرعيًّا (كما يرى لوك) بلا حدود. فمثلًا وراثة الثروة عن أسرتك الغنية ليس من العدل بمكان، مثله مثل الحظ السعيد، والحظ عكس العدل. رولز يعتقد أنْ على المجتمع العادل تحييدُ عواقب الأحداث العشوائية على احتمالات حياة أفراده إلى أقصى حدٍّ ممكن. العدالة تتطلّب تنظيمَ الهيكل الأساسي للمجتمع على نحو يجعل المزايا والعيوب العرضيّة أصولًا مشتركة للمجتمع كلّه بدلًا من أفراد، وهو ما يشبه فكرة ماركس عن الشيوعية («الكل يعطي حسب قدرته، ويحصّل حسب حاجته»). فمثلًا ليس على المولود بإعاقة جسدية أن يعاني من التكلفة الإضافية الناجمة عن إعاقته، لأنّها ليست ذنبه. وبالمثل، ليس على الشخص المولود بذكاء طبيعي استثنائي أن ينتفع من قدرته، التي لم يفعل شيئًا ليستحقّها. لهذا السبب يُعتبر رولز مثالًا رئيسيًّا لما يُعرَف الآن بـ«المساواة الحظّية».

بيد أن رولز ليس ماركسيًّا. في كتابه «نظرية في العدالة» يدّعي أنّ المحايدين العقلانيين في ظل حجاب الجهل سوف يوافقون على بعض عدم المساواة في الثروة لو أنها (ولو أنها فقط) سوف تحسِّن من حال فقراء المجتمع. إنّ السماح للبعض في حالات معينة أن يكتسبوا أكثر من غيرهم قد يسمح بنمو الاقتصاد، ومن ثم تحسين ظروف الفقراء لو نالهم منه نصيب. فمثلًا يمكن السماح لشخص موهوب موهبة خاصة بالاكتساب أكثر من غيره شريطة أن تعود الزيادة في دخله بالنفع على الفقراء، ربما من خلال زيادة الإيرادات الضريبية التي يمكن إعادة توزيعها على الفقراء في اقتصاد متوسع. رولز على عكس روسو يعارض فكرة تقليل الفوارق لتحقيق المساواة، ما يجعل الجميع أفقر من أجل جعل الجميع على حد سواء. كان روسو يتفق مع سقراط في أنّ الثروة تفسد الأخلاق، وأنّ المجتمع يجب أن يكون فقيرًا ماديًّا (وإن كان ليس فقرًا مفرطًا) ومتساويًا، وهذا عند رولز خطأ. يرى الكثير من الماركسيين والاشتراكيين تعقُّل رولز هذا تنازلًا للرأسمالية. غير أنه لاحقًا قال إنّ مبادئ العدالة الليبرالية قد تكون غير متوافقة مع الرأسمالية حتى لو في شكل معدَّلٍ منها.

ولمّا كان اهتمام رولز الرئيسي منصبًّا على مفهوم العدالة (بشكلها الأساسي)، لَم يقل الكثير عن كيفية تطبيقها. لكنّه أخبرنا أنّ الدولة القويّة النشطة ضروريةٌ «من أجل الحفاظ على قدر معقول من العدالة في توزيع أنصبة الضرائب، والقيام بالتعديلات الضرورية في حقوق الملكية». هذا يعني على الأرجح فرضَ ضريبةِ دَخلٍ تصاعدية وفرضَ قيودٍ كبيرة على الميراث، وهما أمران شائعان بالفعل في جميع أنحاء العالم المتقدّم. كما

يتضمّن ذلك قوانين لتنظيم الأسعار ومنع تجمّعات «القوة السوقية غير المعقولة»، وهو كذلك أمرٌ شائع (بدرجة متفاوتة) في أكثر الاقتصادات الغربية الناضجة، وإنْ كان ليس بالدرجة التي يفضّلها رولز.

ليس من المستغرب أنْ يستنتج الكثيرون أنّ نظريةَ رولز في العدالة هي تبريرٌ مفصَّل لدولة الرفاه الرأسمالية لعالَم ما بعد الحرب، باعتبارها النّظام الأكثرَ ملائمةً لمبادئ العدالة التي يدافع عنها. لكن رولز نفى ذلك لاحقًا، وتساءل علنًا عمّا إذا كانت الفوارق التي ينتجها هذا النظام تتوافقُ حقًّا مع تلك المبادئ. في كتابه «العدالة كإنصاف: إعادة صياغة»، الذي نُشِرَ قبل وفاته بعام، ذكر أنّه لا يوجد أيُّ شكلٍ من أشكال الرأسمالية، مهما كان معدَّلًا ومقيَّدًا، بإمكانه الحفاظ على مبدأيه في العدالة، والمجتمع العادل يتطلّب شيئًا أكثر جذرية، شيئًا يسمّيه على نحوٍ مبهَم «ديمقراطيّة امتلاك الملكية»، أو حتى دولةً اشتراكيّة تكون فيها المرافق الأساسية والشركات مملوكةً للحكومة بدلًا من الأفراد. أيْ بمعنى آخر، قد تتطلّب الليبرالية السياسية اقتصادًا اشتراكيًّا (أو اجتماعيًّا ديمقراطيًّا).

أثارت نظرية رولز في العدالة الجدل المكثَّف بين الدارسين لعقود، حتى تحوّلت إلى صنعة حقيقية، تهيمن على الفلسفة الأكاديمية السياسية في العالم المتحدّث بالإنجليزية لجيلٍ كامل. أصبحت الفلسفة الليبرالية السياسية بدرجة ما متعذّرة على التمييز عن الفلسفة السياسية الأكاديمية نفسها، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى رولز نفسه. إذْ اتضح أنّ أفكاره كانت محفّزة بشدة وتضيّق في الوقت نفسه نطاق التنظير في السياسة. أصبحت الولايات المتحدة أكثر تنوّعًا من حينها، مما طرح تحديات خطيرة أمام النظرية والممارسة الليبرالية لاستيعاب مجموعة متزايدة من أنظمة

الاعتقاد والأديان والقيم. في عمله الرئيسي التالي: «الليبرالية السياسية»، خاطب رولز هذه التحديات مباشرة.

على عكس الفلاسفة القدامى مثل أفلاطون وأرسطو، رأى رولز أنه من غير المعقول وغير الواقعي في المجتمعات المتنوّعة أن نتوقّع من الجميع الاتفاقَ مبدئيًّا أو عمليًّا على شكل واحد من الحياة واعتباره الأفضل. ومع ذلك، يمكنهم ويجب عليهم الاتفاق على مبادئ سياسية محدودة تتيح لهم التعاون بسلام، على الرغم من الاختلافات الميتافيزيقية الأعمق التي تفصل بينهم. سوف تكون هذه المبادئ بالنسبة للأفراد والمجموعات العقائدية التي تقبلهم، مثل قواعد اللعبة التي تتفق عليها الفرق المتعارضة ويطبّقها بإنصافٍ قاضٍ أو حكم، يأخذ شكلَ الدولة. بدائلُ هذا النهج هي إمّا إجبار الجميع على الخضوع لمجموعة واحدة من المعتقدات الشاملة، أو خوض حرب أهلية مطوَّلة بلا حدود بين المجموعات والأفراد المتنافسة، مثل الحروب الدينية التي دمرت أوروبا في القرن السابع عشر. لا يتوافق أيٌّ من هذين الاختيارين مع مجتمع عادل ومستقر، ومن دون هذا المجتمع (مثلما رأى هوبز) لن تعود الكثير من خيرات الحياة ممكنةً. إنّ ثمنَ السلام الاجتماعي الدائم في مجتمعٍ منقسمٍ بالقيم والمعتقدات المتنوّعة هو الامتناعُ عن إجبار الآخرين على قبول آرائك، وهو موقفٌ يطلِقُ عليه رولز «المعقولية reasonableness». هذه ليست نسبية relativism، فلا يزال التنوُّع مقيَّدًا بالمبادئ الليبرالية العامة للحياة السياسية، ولا هي بالأحادية monism، أي الاعتقاد بشكل حياة عالميٍّ واحد للجميع، لما كانت تقبل بتصورات متنوعة مشروعة للحياة الجيدة. إنّما هي طريقٌ وسط بين النسبية والأحادية، يوازن بين التنوّع والضوابط. مثل تلك الليبرالية السياسية تجمع

بين تعددية المعتقدات الخاصة والمبادئ العامة المشتركة، وهو شيء يراه رولز أفضلَ الطرق وأعدلَها لإدارة اختلافاتنا.

لكن ما يعتبره الليبراليون مثل رولز معقولًا ليس بالضرورة معقولًا للجميع. فمثلًا من يؤمن بأنّ نصًّا مقدَّسًا تأتي أوامره من الرب رأسًا، على الأرجح لن يقبل بالخضوع لمبادئ علمانية تعطي الأولوية لـ«نظام تعاوني عادل». والشيء نفسه ينطبق على من يؤمن بالحياة الآخرة مع احتمال النعيم الأبدي أو العقاب الأبدي. أيّ شخص يعطي الأولوية للمبادئ السياسية الليبرالية التي تفضّل التعايش السلمي على أوامر الإيمان لن يحتاج إلى الكثير من الإقناع من رولز. أمّا البقية، فإنّ وصفهم بغير العقلانيّين لا يحسم الكثير، سواء في النظرية أو الممارسة، حيث إنّ ما يُعَدُّ عقلانيًّا هو بحدِّ ذاته مسألةُ خلافٍ عميق، وربما سيظل كذلك دائمًا. أيُّ محاولة لتعريف ما هو عقلاني سوف تنتهي بجدلٍ دائري. وعلاوة على ذلك، فإنّ الفلسفة السياسية التي تتطلب من الأفراد فصل معتقداتهم الخاصة فصلًا حادًّا عن المبادئ العامة ستثير بالتأكيد أسئلة حول حيادها المزعوم.

كثيرًا ما يُنسَب لجون رولز إحياءُ الفلسفة السياسية الجادّة بعد الركود الذي صارت إليه بعد الحرب، فقد تناول بجرأة الأسئلة الأكثر أساسية ومحورية في السياسة والأخلاق بدقة وعمق نادرين، حد أنه غيّر مجرى الموضوع وحدّد شروط النقاش حول العدالة السياسية في العالم الناطق بالإنجليزية في النصف الثاني من القرن العشرين. قدَّمَ رولز تصوّرًا لاحتمال وجود توافقٍ مفاهيميّ بين الليبرالية من جهة والمساواة السياسية والاقتصادية والتنوع الثقافي والديني العميق من جهة أخرى، ممّا وسع

أفق الليبرالية بطرقٍ جديدة وضخّ الحياة في إيديولوجية سياسية كانت قد شاخت فكريًّا وما عادت ملهِمةً للكثيرين. تلك أمورٌ مؤكَّدة إلى حد كبير، وهي أساس أهمية رولز الهائلة في تاريخ الفلسفة السياسية. لكن قدرة العدالة كإنصاف والليبرالية السياسية على أن يكونا الكلمةَ لأخيرة في مواجهة التحديات المتراكمة أمام المجتمعات الليبرالية اليوم، فأمرٌ أقلُّ تأكيدًا بكثير.

29

مارثا نوسباوم: مطوِّرة الذات

مارثا نوسباوم، الطالبة المرموقة بمدرسة بالدوين الراقية بمدينة برين ماور في ولاية بنسلفانيا الأمريكية، لم تتعلّم هناك الفرنسية واللاتينية واليونانية فقط، بل وشغفت هناك بالدراما شغفًا سيدوم مدى الحياة. كتبت نوسباوم في المدرسة وأخرجت ولعبت دور البطولة في مسرحية عن حياة الثوري الفرنسي ماكسيميليان روبسبير. نجد فيها وهي لا تزال في المدرسة الثانوية العديد من السمات التي ستميز مسيرتها كفيلسوفة أخلاقية سياسية. قادها إتقانها للغات الكلاسيكية إلى كتابة كتب عن المسرحيات التراجيدية اليونانية وعن أرسطو. ظل أرسطو، مثلما سوف نرى، مرجعًا دائمًا لها. شغفها بالمسرح قادها إلى تطوير حوار ثريّ بين الفلسفة والأدب، فقد كانت تقرأ الفلسفة في ضوء الأدب والأدب في ضوء الفلسفة. كانت كتابة مسرحية عن روبسبير إشارة مبكرة إلى شغفها الدائم بالعدالة الاجتماعية والإصلاح السياسي، لكن من دون أن تتبنّى ممارسته المذمومة للإرهاب السياسي. شرعت نوسباوم من سنٍّ مبكرة في تطوير مواهبها الرائعة، ثم كرّست حياتَها للدفاع عن حصول مزيد من الناس على فرص للتنمية الذاتية التي تمتعت هي بها في مدرسة بالدوين.

يستمد فكر مارثا نوسباوم الأخلاقي والسياسي جذوره من التراث الغربي بأكمله، من أفلاطون إلى جون رولز. ومثل أرسطو، جادلت نوسباوم دائمًا أن الهدف الأساسي من الحياة الأخلاقية والسياسية هو سعادة كل إنسان. وأيضًا مثل أرسطو، تعريفها للسعادة لم يكن شعورَ الجميع بمشاعر سعيدة، وإنما بتطوير إمكانيّات كلّ فرد، ما تسمّيه الازدهار البشري. وهي قد كرَّست حياتها الأكاديمية كلّها من أجل استكشاف معنى الازدهار البشري؛ ممَّ تتكوّن حياة إنسانية سعيدة بحق؟ كيف يمكننا قياسُ التنمية البشرية؟ كرّستْ نوسباوم حياتَها كناشطةٍ سياسيّة من أجل الدّفاع عن الذين حُرِموا طويلًا من فرص الازدهار، خاصةً النساء والفقراء وذوي الإعاقة. ولقد جادلتْ أيضًا مِن أجل إتاحة فُرَصٍ أفضل لازدهار الحيوانات غير البشرية.

إنّ السعادة البشرية أو الازدهار أصعبُ على التعريف من العَقَبات أمامَ تحقيقها. شَغف نوسباوم المبكر بالتراجيديا اليونانية قدَّمَها إلى بعض العقبات الرئيسة أمام السعادة، مثل الموت، والجهل، والخيانة، والافتراء، والحرب، والاضطهاد السياسي. وإلى هذه القائمة القديمة بوسعنا نحن، المعاصرين، إضافة الإدمان والطلاق والخرف والتمييز غير العادل. إنّ العقبات أمام الحياة السعيدة والمزدهرة بلا شك كثيرة، حدَّ أننا قد نميل إلى الاتفاق مع أوغستين، في أنّه لا سبيل لنا في السعادة إلّا في الحياة القادمة، وهذه الحياة ليست إلّا بلاءً ومعاناة.

أفلاطون كان رائدَ تقديم استراتيجيّات حماية ازدهار المرء من المخاطر، وذلك بتعريف السعادة بمصطلحات الفضيلة الأخلاقية فقط. تذكَّرْ أنّ الفضيلة لدى أفلاطون سمة مكتسبة تدفع الفرد لاختيار القيام

بالأمر الصائب لأسباب صحيحة بشكل مستمر. لدى كل إنسان قدرةٌ قد تزيد أو تقل على فهم ما يتطلبه الخير وتحقيقه. وهذه القدرة بالطبع لن تتطور وتصبح فضيلةً مستقرّة من دون تنشئة صحيحة (مسألة حظ)، ومن دون اتخاذ الخيارات الصائبة باستمرار. ما إنْ نتملك تلك الفضائل حتى نتماهى معها، حتى أنّ حدوث أيّ شيء لأجسادنا أو عائلاتنا أو ممتلكاتنا أو سمعتنا لا يؤثّر فينا. ومن خلال الانضباط بتلك الفضائل، يصبح المرء مكتفيًا بذاته ومنيعًا، لا يمكن لأيّ شرٍّ التأثير في قلعته الداخلية من النوايا الحسنة. رأينا ذلك في سقراط الذي كان سعيدًا حتى وهو يتعرض للاضطهاد التعسفي، فلا يمكن لأيّ شرٍّ خارجي تهديدُ التزامه الذي لا يتزعزع بفعل الصّواب. لطالما قال سقراط الأفلاطوني: «أنْ تُظلَم خيرٌ من أن تَظلِم». إنّ المعاناة من الظلم لا يمكنها أنْ تمسّ النفسَ الحقيقية، لكن ارتكابَه إيذاءٌ للنفس، أيْ إيذاءٌ لإرادة المرء الفاضلة.

تأثّرت نوسباوم بقوّة هذه الرؤية الأفلاطونيّة للاكتفاء الذاتي الأخلاقي المنيع، لكنّها في آخر المطاف رفضتْها. جادلت على خطى أرسطو بأن كون المرء إنسانًا يعني أن يحيا المرء في جسده وأن يحب الآخرين، خاصةً أصدقاءَه وأسرته. هذا يعني أنّنا لا نستطيع الانسحاب إلى قلعة روحية داخلية حيث نكون في أمان. كونك إنسانًا يعني دائمًا أن تكون عرضة للمآسي، لأن أجسادنا هشة وعلاقاتنا مع من نحبهم هشة أيضًا. من الممكن أن نحاول الانفصال عن الممتلكات، عن السمعة، عن الآخرين، وحتى عن أجسادنا الخاصة، في الواقع بعض درجات هذا الانفصال قد تكون حكيمة، لكن في النهاية لن نجد السعادة ولن نزدهر إلا عبر هذه الارتباطات. قد تنقذنا الاستراتيجية الأفلاطونية للاكتفاء الذاتي من بعض

أنواع المعاناة المأساوية، لكن الثمن هو فقدان الكثير من إنسانيتنا. أيْ نصرٌ بطعم الخسارة في أفضل الأحوال.

يتبع أرسطو أفلاطون بتأكيده على ضرورة امتلاك الفضائل الأخلاقية والفكرية من أجل حياة مزدهرة وسعيدة. فإنّ أكثر أشكال المعاناة البشرية من صنع النفس، ناجم عن قراراتنا السيئة ومعتقداتنا الساذجة التي تعكس نقصًا في الفضيلة، وهذا على الأقل خطأ المرء نفسه. توافق نوسباوم أرسطو في أنّ تطوير الفضائل الأخلاقية والفكرية أفضلُ طريق للازدهار. لكن حتى الفضائل، على ضرورتها، لا تكفي لضمان السعادة. فنحن لم نزل عرضة لشرور كثيرة. إنّ تقبُّلَ حياة سوف تظلّ دائمًا مهدَّدة بالمعاناة المأساوية يتطلّب شجاعة، لكن مثل هذه الشجاعة ضرورية لتحقيق الازدهار الإنساني الحقيقي بين الأسرة والأصدقاء والرفاق المواطنين. المذهل في نهج نوسباوم في هذه القضايا هو قدرتها على الاستفادة من الرؤى الموجودة في الدراما اليونانية القديمة والروايات الحديثة، بالإضافة إلى الأعمال الفلسفية الكلاسيكية.

أهم إسهامات نوسباوم في الفلسفة السياسية نتج عن تعاونها مع الاقتصادي أمارتيا سن Amartya Sen. جادل سن وهو طالب في مجال التنمية الاقتصادية بأن مقاييسنا للتنمية الاقتصادية معيبة على نحو فادح. لطالما كان قياس التقدم الاقتصادي يهتم بنمو الدخل أو بتقارير ذاتية عن مدى رفاهية المرء، لكن سن أصرَّ أنّ ما يجب علينا حقًّا قياسُه هو قدرات الناس؛ أي قدرتهم على تفعيل القدرات الإنسانية القيّمة، مثل قدرة المرء على القراءة والكتابة والحساب، والقدرة على توجيه حياته الخاصة، وتكوين الصداقات والزواج، وقدرته على اللعب والاستمتاع

بالطبيعة وتقدير الجمال. بمعنى آخر، يجب أن يُفهَم التطوُّر الاقتصادي بمصطلحات أرسطية على أنه التفعيل الموضوعي للقدرات البشرية القيّمة، بدلًا من اكتساب المال أو مجرّد الاعتقاد الذاتيّ بأنّ الشخص سعيد. المجتمع المتطوّر هو الذي يحقِّق فيه جميعُ المواطنين القدرات الإنسانية الأساسية.

انجذبت نوسباوم إلى نهج سن الأرسطي في التنمية الاقتصادية، وعمَّمت رؤاه إلى نظرية العدالة الاجتماعية. تجادل نوسباوم أنّ المجتمع العادل هو المجتمع الذي يتيح لكلِّ فرد الوصولَ إلى الموارد والفرص الضرورية لتطوير القدرات الإنسانية الأساسية. في كثير من المجتمعات يفتقر الفقراء والنساء والأقليات العرقية وذوو الإعاقة إلى الوصول المطلوب، ولذلك قدراتهم أقل من المواطنين الأكثر حظًا. وتشير نوسباوم إلى أنّ إحدى مشكلات الاكتفاء بسؤال الناس عمّا إذا كانت حياتهم تسير على ما يرام، أنّ الأشخاص المظلومين غالبًا ما تكون توقعاتهم منخفضة. فإذا لم يتوقّع المرءُ أنْ يكون متعلّمًا أو أن يوجّه حياته الخاصة أو أنْ يشارك في السياسة، فلن يفتقدَ هذه القدرات. لكن هذا لا يعني بالطبع أنه لن يفضّل حياةً ذات احتمالات أكبر إنْ كان هذا ممكنًا.

بالإضافة إلى تعميم نهج سن لتطوير نظرية العدالة الاجتماعية، حدَّدت نوسباوم أيضًا هذا النَّهج من خلال وضع قائمة بالقدرات الأساسية، وهو شيء رفض سن فعله بوضوح. أن تكون قادرًا يعني قدرتك على ممارسة هذه الخيرات: الحياة، الصحة، السلامة الجسدية (حرية الحركة والحماية من الاعتداء)، استخدام الحواس، التخيل والتفكير (التعليم والإبداع)، الإحساس (الحرية في الحب وتكوين الارتباطات)، العقل العملي

(الحرية في توجيه الذات)، العلاقات مع الآخرين، والعلاقات بالكائنات الأخرى، واللعب والتحكم في بيئتك الخاصة (الحق في الممارسة السياسية والملكية). يتمتع الشخص بحياة سعيدة ومزدهرة قدر ما هو قادر على ممارسة هذه القدرات، ويعدّ المجتمع عادلًا ما دام يوفر للجميع الفرص لتطوير هذه القدرات.

قائمة قدرات نوسباوم تجمع بين أفكار جون لوك وكارل ماركس. يركّز لوك وخلفاؤه، مثل جيمس ماديسون، على القدرات السياسية، مثل حرية التعبير والتجمّع والتصويت. الأساس بالنسبة لهم لتحقيق المجتمع العادل هو ضمانُ الحريات السياسية الأساسية لكل مواطن، وهي حرّيات تعتمد كما افترضوا على الحقّ الأولي في الامتلاك. أمّا ماركس وخلفاؤه، مثل ماو، أصرّوا أن العدالة الاجتماعية تعتمد على الحقوق الاقتصادية الأساسية، مثل الحقّ في الطعام والملبس والمأوى والرعاية الصحية والتوظيف. بالنسبة لماركس، فإنّ الحقوق السياسية الليبرالية ليست إلّا خدعةً من دون هذه الحقوق الاقتصادية الأساسية. ما فائدة حرّية التعبير إذا كنتَ جائعًا أو مريضًا أو عاطلًا عن العمل؟ لاحظ أن قائمة نوسباوم تشمل كلًّا من الحقوق السياسية الليبرالية والحقوق الاقتصادية الماركسية.

يجمع نهج نوسباوم في العدالة الاجتماعية أيضًا بين أرسطو وجون رولز. تأخذ من أرسطو، كما هو واضح، أنّ الازدهار والسعادة البشرية ينبعان من تطوير قدراتنا الإنسانية القيّمة إلى فضائل أخلاقية وفكرية (ما تسميه «القدرات»). لكنها تتبنّى من جون رولز رؤيته أنّ الدولة الليبرالية لا ينبغي أن تجبر مواطنيها على أن يصبحوا قادرين أو فاضلين. تذكَّرْ أنّ رولز دافع عن «الليبرالية السياسية» التي تتسامح فيها الدولة العادلة مع نطاق واسع

من طرق الحياة الأخلاقية والدينية، طالما أن دعاة هذه الطرق المختلفة لا يحاولون إكراه أحد. إذن فالمجتمع الذي توجهه مبادئ الليبرالية السياسية سوف يسمح لمواطنيه بتطوير قائمة القدرات التي قدمتها نوسباوم دون أن يفرض عليهم ذلك. الضروري لتحقيق العدالة الاجتماعية هو أن تتاح لكل مواطن الموارد والفرص لتطوير قدرات نوسباوم، وليس من الضروري تحقيقها. وذلك على عكس أرسطو الذي رأى أن ليس على الدولة فقط أن تتأكد أن لكل مواطن فرصة لممارسة تلك القدرات، بل عليها أيضًا أن تتأكد من تحقيقه إياها. بما أن السعادة البشرية عند أرسطو تعتمد على تحقيق التفوق البشري، فالقادة السياسيون إذن ملزمون بضمان تحقيق المواطنين لقدراتهم، دون أن يضيعوا حياتهم في متع تافهة.

دولة أرسطو إذن بهذا النحو تعد أبوية، وتطالب مواطنيها بتطوير فضائل أخلاقية وفكرية، حتى لو كان المواطنون لا يرغبون في ذلك. لكن نوسباوم تتبع رولز في رفض الأبوية الأرسطية، إلا في حالة الأطفال. توافق نوسباوم أن من الممكن إجبار الأطفال على اكتساب القدرات الأساسية، من خلال التعليم الإلزامي مثلًا. لكنها مثل الليبرالية الرولزية ترفض حق الحكومة في قسر الراشدين على حماية صحتهم، أو تطوير عقولهم، أو السعي نحو فضيلة أخلاقية. هكذا يمكن بحسب نهج نوسباوم أن يكون المجتمع عادلًا تمامًا إن حصل الجميع على الفرصة لتطوير قدراتهم الأساسية، ولكنَّ أحدًا لم يفعل ذلك فعليًّا.

لقد علمتنا مارثا نوسباوم عبر كتبها ومقالاتها العديدة الكثير عن ازدهار الإنسان والمخاطر الكامنة فيه. تقدم لنا أولًا رؤية شاملة لهذا الازدهار تعكس الجوانب الجسدية والعاطفية والاجتماعية والعقلانية

للحياة البشرية. وتنبهنا ثانيًا إلى الضعف الحتمي للحياة الإنسانية، فكل قدراتنا يخيم عليها العجز. إن السعادة والكرامة الإنسانية أمور ثمينة لأنها هشة جدًّا.

في عالم يَعتبر الثروة معيارًا للتنمية البشرية، تنبهنا نوسباوم أن العديد من المواطنين، حتى في المجتمعات الغنية جدًّا، لا يستطيعون ممارسة القدرات الشخصية أو الاجتماعية أو السياسية الأساسية، بسبب التمييز غير العادل أو الفقر أو الإعاقة أو الإهمال. وفي عالم قد يكون فيه السعي نحو «معايير أعلى للحياة» غير مستدام بيئيًّا، تقدم لنا نوسباوم سبيلًا يركز أقل على الوفرة المادية ويركز أكثر على التعلم والحب والمواطنة، سبيل تقول إنه أفضلُ للسعادة البشرية، وللكوكب الذي نعيش فيه.

مكتبة
t.me/soramnqraa

30

آرني نيس: متسلّق الجبال

من طفولته وحتى وفاته، قضى آرني نيس فصولَ الصيف والعطلات في استكشاف الجبال شرقَ مدينة برغن النرويجية. حينما كان نيس في عشرينيّات عمره بأواخر ثلاثينيّات القرن العشرين، بنى كوخًا بسيطًا على قمة جبليّة نائية تسمّى «تفرغاستاين»، وكانت تلك القمة بعيدة جدًّا حد أنها تطلبت منه 62 رحلة بالحصان لنقل الأخشاب إلى الأعلى. أمسى كوخه أعلى كوخ خاص في الجزيرة الإسكندنافية، بارتفاع 1500 متر، يتطلب الوصول إليه مشيًا كثيرًا بأحذية الثلج أو التزلج. رغم قضاء نيس حياة كوزموبوليتانية تزخر بالمواقف العالمية والأبحاث والكتابة والتدريس، قضى أغلب حياته الراشدة في مخبئه الجبلي هذا، يستكشف الحياة الطبيعية المحلية، ويقرأ أفلاطون وأرسطو وسبينوزا وغاندي. سعى نيس لئلّا يترك أثرًا كبيرًا على جبله الحبيب والكوكب، فلم يأكل سوى الخضروات ولم يمتلك سوى الضروريات، وعاش في كوخه أكثر الوقت من دون كهرباء أو سباكة وأقل القليل من التدفئة. ما الذي يجعل فيلسوفًا مميزًا مثله ينسحب من العالم الحديث بل وحتى من المجتمع البشري إلى هذا الحد؟ لقد وقع نيس في حب قمته الجبلية، وقاده هذا الحب إلى التماهي مع جميع

الكائنات الحية، من البراغيث إلى البشر. بل إنه حتى فكر في تغيير اسمه قانونيًّا إلى آرني تفرغاستاين.

إننا لا ندرك قط أكثر ما نحبه حتى نفقده. إدموند بيرك، كما قد تذكر، دشن الفكر السياسي المحافظ في أعقاب الثورة الفرنسية. لم يكن هناك «محافظون» حتى تعرضت جميع التقاليد الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية للهجوم على يد ثوار عام 1789. وبالمثل، لم يكن هناك ناشطون بيئيون أو علماء بيئة أو دعاة حفظ الطبيعة حتى هددت الثورة الصناعية بتدمير ما تبقى من البرية والمناظر الطبيعية الريفية المألوفة. بالضبط مثلما يرى المتحفظون السياسيون التغيُّر السياسي من منظور ما فُقد، فإن العديد من دعاة الحفاظ على البيئة يرون التغيُّر الاقتصادي من منظور فقدان البيئات الطبيعية. ولم يكن هناك من هو أكثر بلاغة أو تأثيرًا في رثاء ما خسرناه لمصلحة التجارة والصناعة والتكنولوجية الحديثة من نيس، الذي ربط نفسَه ذات مرة إلى شلّال حتى لا يتمّ تحويلُه إلى سد.

يُعرف نيس بمفهوم «الإيكولوجيا العميقة». وفقًا له، يسعى معظم دعاة حماية البيئة إلى تعزيز القيم الإنسانية من خلال تقليل التلوث لحماية صحة الإنسان فقط، والحفاظ على الموارد لضمان الاستهلاك في المستقبل، والحفاظ على جزء من البرية للترفيه. قال نيس إن كل هذا «إيكولوجيا ضحلة» تتجاهل القيمة الذاتية للطبيعة إلا فيما يخص تأثيرها على رفاهية الإنسان. أما الإيكولوجيا العميقة فتؤكد أن ليس للبشر فقط الحق في الحياة والازدهار وإنما لجميع الكائنات الحية. كان نيس مصدومًا مما اعتبره غطرسة البشر الذين يتعاملون مع العالم الطبيعي بأكمله مثل كومة خشب تُستخدم وتُدمر أو تُهدر لراحتهم الخاصة.

في الإنجيل، منح الرب آدم الهيمنة على الطبيعة. لكن نيس رفض هذه الهيمنة البشرية، أو حتى الوصاية على العالم الطبيعي. من أين للبشر بالمعرفة الكافية لإدارة التعقيد اللامتناهي للطبيعة؟ يرى نيس أن كل محاولة بشرية كبرى لإدارة الطبيعة أدت إلى نتائج عكسية، وكشفت عن غطرستنا وجهلنا. العديد من السدود الكبيرة مثلًا تُعدَّلُ الآن وتفكك بسبب الكوارث البيئية غير المتوقعة التي تسببت بها، والزراعة الصناعية خلفت وراءها صحاري وعواصف ترابية. أراد نيس أن يكون البشر مواطنين طيبين في الأرض، وليسوا أسيادًا عليها.

وقال نيس إننا، باعتبارنا مواطنين طيبين لكوكب الأرض، يجب ألا يقتصر اهتمامنا بمصالحنا البشرية الضيقة، وأن يشمل الصالح العام للطبيعة. ما هو هذا الصالح العام؟ اتبع نيس قول فيلسوف القرن السابع عشر بنديكت سبينوزا Benedict Spinoza بأن كلمة الطبيعة ليست إلّا مرادفًا للربّ. بدلًا من أن يموضع الحقائق الروحية أو المقدسة بمعزل عن الطبيعة، آمن نيس بأن الإلهية ليست إلا جانبًا آخر من الطبيعة. إنّ أسمى أشكال الخير البشري وفقًا لسبينوزا هو الحب العقلي للرب، ما يعني، بحسب نيس، حب وتقدير التنوع اللامتناهي للحياة. كل مخلوق عند سبينوزا، ما يشمل البشر، يسعى إلى الحفاظ على نفسه وإلى تحقيق قواه، ونيس أصرَّ أنّ الصالح العام للطبيعة هو تحقيقُ الذات لكلِّ كائن حيّ. وتحقيق الذات البشريّ يتفرّد بأنّه يبلغ مداه بالقدرة على تأمّل وحبّ مجمَل الطبيعة، التي نحن جزءٌ صغير منها. وقال نيس إنّ ما يعنيه هذا أنّ الإنسان يدنو من الإلهيّ من خلال عثورِه على بيته الحقيقي بداخلها وليس عبر الابتعاد عنها. ومع أن البشر كانوا دائمًا يسعون إلى ترك بيوتهم

الطبيعية والارتحال إلى قارات جديدة والآن حتى إلى كواكب جديدة، فإن نيس أصر أنّ لا أحد يمكنه أنْ يَسعَدَ بحقّ إلّا مَن كان في علاقة حميمة مع مكانٍ طبيعيّ معيَّن. مِن هنا رفضَ نيس القيم الحديثة مثل العولمة والكوزموبوليتانية والسياحة، ناهيك عن ارتياد الفضاء. بل إنّه حتى قاوم انضمام النرويج إلى الاتحاد الأوروبي. كان يرغب ضمنيًّا في أنْ يحتذي الجميع مثاله الشخصي في إقامة علاقة حميمة مدى الحياة مع مكان طبيعي معيَّن.

نظرية الإيكولوجيا العميقة لنيس وعبادتُه للطبيعة غير البشرية دفعت بعضَ علماء البيئة الآخرين إلى وصفه بالمتصوِّف المعادي للبشر، والفاشيّ، وحتى النازيّ، رغم خدمته البطولية في مقاومة الاحتلال الألماني للنرويج. ولمّا كان البشر يشكلون تهديدًا فريدًا للطبيعة البكر، وربما لمستقبل الحياة على الكوكب أيضًا، فإنّ بعض أتباع الإيكولوجيا العميقة لديهم بُغضٌ عميقٌ للبشر، ويُحَاجُّون بأننا بحاجة إلى مزيد من الأمراض والحروب والفقر لتقليل أعداد البشر من أجل نجاة العالم الطبيعي على الكوكب. وافقَ نيس على أن احترام الصالح العام للطبيعة يتطلّب تقليلًا هائلًا لأعداد البشر إلى نحو مئة مليون، لكنّه كان مريدًا لفلسفة اللاعنف الغانديّة قبل أنْ يصبح ناشطًا بيئيًّا. غاندي، الذي تسامح مع الثعابين والعناكب والعقارب السامّة في بيته، شملَ بمبدأ اللاعنف الطبيعة كلّها. ونيس بالمثل رفضَ استخدامَ أيّ قوّة أو قسر لحماية الطبيعة، وإنّما أراد تقليلَ أعداد البشر من خلال التخطيط الأسريّ الطوعي. ورغم التداعيات الراديكالية أو حتى العنيفة لإيكولوجيته العميقة، والانتقادات الخبيثة التي قُذِف بها، كان نيس الأكثر حبًّا للسلام بين النشطاء. لم يلجأ

ولا مرّة إلى الهجوم اللّفظي أو الإساءة؛ بل كان يسعى دائمًا إلى التفاعل المحترم وإلى إيجاد أرضيّة مشتركة مع خصومه. اتّفقَ كلٌّ من قابلَه أنه تجسيدٌ للسلام وحسن النوايا التي سعى إلى تحقيقها في العالم.

تعرض نيس في شبابه لصدمة نجمت عن تجربته في النظر إلى الميكروسكوب، ورؤية برغوث يقفز في حوض من الحمض. المشهد المرعب لمعاناة وعذاب وموت هذا البرغوث جعل نيس يصبح نباتيًّا ما بقي مِن حياته. أصبحت هويّتُه المتعاطفة مع البرغوث المعذَّب حجرَ أساسِ فلسفة الإيكولوجيا العميقة. بدلًا من أنْ يطلب من البشر التضحية بمصالحهم لصالح الكائنات الأخرى، دعا نيس إلى التوحد مع هذه الكائنات، وإلى توسيع «أنفسنا» لتشمل الطبيعة بأكملها. من خلال هذا التوسيع النفسي ستصبح حماية الطبيعة نوعًا من الصالح الذاتي المستنير، لا تضحية إيثارية بالنفس.

رغم استخدام نيس أحيانًا للغة الحقوق والواجبات، فضَّلَ أنْ يلوذَ بالجمال والبهجة. كان يشير أحيانًا إلى «الحقّ في الحياة» لكلّ الكائنات، ما ينطوي على «واجبنا» في عدم قتلهم. ووسَّع مبدأ كانط في عدم معاملة الأشخاص كوسائل بل كغايات، ليشمل كل الكائنات الحية. بيد أنّ نيس لم يكن مهتمًّا بشكل عام بأيّ نوع من المبادئ الأخلاقية، وعدّها لا تزيد عن عدوان أخلاقي. كان يؤمن أن البشر يحركهم في الواقع فهمهم للعالم أكثر من الواجبات الأخلاقية. إذا أدركنا أننا لسنا أكثر من جزء صغير من شبكة حياة ضخمة، وإذا رأينا أنفسنا في الطبيعة لا فوقها، وإذا تعلمنا تقدير تعقيد وجمال النظم البيئية البكر، فإننا سنحمي الطبيعة بدافع من الفرح وليس بسبب شعور بالواجب. نيس اللاعنفي الغاندي، كره أن يفرض

واجبات أخلاقية، ناهيك عن قانونية، على الناس. بل فضَّل أنْ يعلّمهم من خلال قدوته الشخصية في الحب والعطف على جميع الكائنات، الكبيرة والصغيرة. ومن هنا كانت قواعده بخصوص القتل تتضمن دائمًا استثناءات: «لا تقتلْ كائنًا حيًّا آخرَ إلّا لو كان بقاؤك يعتمد على هذا». أدان نيس القتل للرياضة، لكن قبِلَه للجوع. ومع أنّه رفضَ أنْ يصنّف صراحة الكائنات الحية، إلّا أنه ضمنيًّا كان يفضل حياة الإنسان.

غالبًا ما يوصف نيس تحبّبًا أو ازدراءً بالـ «متصوّف». اعتقد نيس أنّ اللّغة، ناهيك عن الحجّة الفلسفية، لا تستطيع أنْ تحيطَ بالـ «رَوع» البشري الأولي تجاه الطبيعة. لقد كان في النهاية مفكرًا روحانيًّا يدّعي أنّ هيبةَ الإنسان من الطبيعة ينبغي أنْ تُغذَّى قبل الخوض في أيّ أخلاقيّات بيئيّة. استندَ نيس في روحانيته الطبيعية إلى وحدة الوجود[1] عند سبينوزا، وإلى البوذية وإلى الهندوسية الغاندية. لكنّه اعتقد أنّ الاستجابة الروحانية الصحيحة للطبيعة يمكن أن توجد أيضًا في العديد من التقاليد الدينية الأخرى.

إنّ كلمة «الطبيعة» تستدعي في أذهاننا صورًا متباينة بشدّة، بالضبط مثل كلمة «الرب». قد تشير الطبيعة إلى الأمّ الراعية، أو إلى دورةِ الحياة وعلاقات الاعتماد المتبادل، أو قد تشير إلى الصراع من أجل البقاء، وإلى المفترسات والفرائس، ودورات الانقراض. أمّا الطبيعة عند نيس فهي مملكةُ التعايش والتناغم المتبادَل في سلام، مثلما «الذئب والحمل يرعيان معًا» في الرؤية الإنجيلية. واقترحَ أنّ البشر وحدهم غير طبيعيين؛

(1) وحدة الوجود Pantheism عند سبينوزا (1632 ـ 1677) تعني باختصار مخل أن الجوهر في كل الأشياء واحد، لا متناهي وأزلي، وأن الجوهر هو الوجود ذاته، وهو الرب. [المترجم]

غرورنا المتضخّم وتكاثرنا الخارج عن السيطرة وذكاؤنا المدمّر يشكّلون خطرًا فريدًا على تناغم الطبيعة. كانت الطبيعة جنّة حتى جاء الإنسان وقلب النظام الإلهي. وما لم يعد الإنسان إلى مكانه السليم ككائنٍ واحد بين كثرة لا متناهية، فالطبيعة سوف تتدمَّر.

غير أنّه من وجهة نظرٍ داروينية، فالطبيعة ليست مكانًا متناغمًا على الإطلاق، والكائنات كلها محكوم عليها بالصراع لأجل البقاء، وكل كائن ينتج ذرية ضخمة، وكل مخلوق قاتل أو مقتول. التاريخ الطبيعي يعجّ بالمجاعات والموت بالتعرض لعوامل الطبيعة والافتراس بلا رحمة والانقراض. ومن خلال تحوُّرات جينيّة عشوائيّة طوَّرَ البشرُ مزيجًا فريدًا من الذكاء والمهارة، سمحَ لهم بأنْ يصبحوا المفترسَ الأقوى. الثقافةُ الإنسانية والتكنولوجيا والتحضُّر من هذا المنظور، كلُّها تعدّ مواطن تكيّف مع موقعنا البيئي المميز، تسمح لنا بالهيمنة على بقية الكائنات وإخضاعها.

هل عاش البشر يومًا في انسجام مع الطبيعة؟ يزعم نيس وغيره من البيئيين أن صيادي وجامعي ثمار ما قبل التاريخ والباقين منهم حتى اليوم كانوا قادرين على التعايش مع الطبيعة. لكن السجلّات الأحفورية تقترح العكس، فما إن هاجر هؤلاء الصيادون الجامعون إلى أمريكا الشمالية، مثلًا، فقد اصطادوا جميع الثدييات الضخمة في العصر الجليدي حدَّ الانقراض. إنّ «الدمار» البشري (إذا جاز إطلاق هذا الوصف على الافتراس) لم يحدّه يومًا سوى معرفة الإنسان وقدراته.

وفقًا لكارل ماركس، فإن البشر بطبيعتهم يحوّلون العالم الطبيعي إلى شيء مألوفٍ للبشر، أيْ إلى بيت بشري. أمّا حسب آرني نيس، فينبغي أنْ يتوقّف البشر عن تحويل الطبيعة ويبدؤوا في التوافق معها. هل نحن

بطبيعتنا أسيادُ ومُلّاكُ الأرض أم أنّنا بطبيعتنا مجرَّد مواطنين مشاركين مع كائنات أخرى؟ هذه أسئلة دينية وفلسفية كبرى من غير المحتمل الإجابة عنها في أيّ وقت قريب.

كيف لنا أنْ نفسِّرَ تمييز نيس بين الإيكولوجيا العميقة والضحلة؟ فعلى الرغم من رفضه لمنظور «المركزية الإنسانية» في الطبيعة (ما اعتبره إيكولوجيا ضحلة)، فإنّ احتفاءه بمباهج التواصل مع الطبيعة، وبالتنوع البيئيّ، وبازدهار جميع الكائنات وتناغم البيئات المحلّية، كلّها أمورٌ تعكس قيمًا بشرية مميَّزة. أيْ بقولٍ آخَر؛ فإنّ كلًا من الإيكولوجيا العميقة والضحلة تفهمان الطبيعة وتقدّرانها من خلال ما يتعلق بازدهار الإنسان. الإيكولوجيا الضحلة تقدر الطبيعة بقدر ما تخدم الطبيعة الرغبات الإنسانية المادية أو العابرة فقط. والعميقة تقدر الطبيعة بقدر ما تخدم الطبيعة الرغبات الإنسانية الروحية والدائمة في تأمّل الجمال والعظمة، وفي الإعجاب بالتعقيد الفكري للنظام الطبيعي، وفي التواضع أمام هبة غامضة ليست من صنعنا.

خاتمة:

الزيجة المؤسفة بين السياسة والفلسفة

عند النظر في تاريخ الفكر السياسي الطويل، من الطبيعي أن نتساءل عمّا إذا كانت الأفكار تُحدِثُ أيَّ فرقٍ في العالَم الحقيقي. كارل ماركس مثلًا رأى خلافَ ذلك، ولرؤيته بعضُ الاعتبار. لقد كانت هناك أنشطةٌ سياسية من قبل بدء التفلسف بشأنها بكثير، والبشر بطبعهم يتصرّفون قبل أنْ يفكروا في التصرف. بل إننا في الواقع نلجأ إلى التنظير أساسًا بدافع من الحاجة إلى التغلب على العقبات التي تواجه أهدافنا العملية. أنا لا أفكّر في كيفية عمل الأقفال إلّا عندما أعجزُ عن فتح أحدها بمفتاحي. باستخدام مثالِ الرماية من أرسطو، فلعلّ الفلسفة تساعدنا على تحسين رؤيتنا للهدف الذي نحاول إصابته من البداية. عندما نتفكّر في المفاهيم المجرَّدة مثل الحرية والمساواة والعدالة، يساعدنا الفلاسفة على السعي نحو تلك المُثل بتركيز أكثر. لكن الفلاسفة، لسوء الحظ، يختلفون في رأيهم بشأنها. كيف لنا أن نحسن تصويبنا بينما معلّمو الرماية يطالبوننا بالتصويب نحو أهداف متباينة؟ لعل حالنا أفضل من دون معلّمين على الإطلاق.

والأسوأ، بحسب نيتشه، أنّ مجرّد فعل التفكير يقوِّضُ من فعالية السياسة. فالقيادة الجريئة والعمل الحاسم يتطلّبان في النهاية اليقينَ والثّقة،

والفلسفة تقودُنا نحو الشكّ والتأمّل والتردّد. هاملت عند شكسبير درسَ الفلسفة، ولعلّ هذا ما يفسِّر عجزَه الشهير عن التصرُّف؛ فهو يفكّر أكثر ممّا ينبغي في ما عليه أنْ يفعل، ويجد مشقَّةً شديدة في فعل أيّ شيء. إذا كانت الفلسفة تجعل السياسة أفضل، فقد يتوقّع المرء أن يكون الفلاسفة حكامًا جيدين. لكن باستثناء أفلاطون، يعتقد أكثر الناس أن الفلاسفة سوف يكونون حكامًا مترددين وغير حاسمين، أو أسوأ من ذلك بكثير.

ربما نفكر في فلاسفتنا السياسيين باعتبارهم أصحاب رؤية أو أنبياء للمستقبل السياسي، يهتمون بالتفكير في وجهتنا أكثر من أين نحن الآن. هم بهذه الطريقة مبتكِرون، كليوناردو دافنشي مثلًا، الذي تخيل الطائرة والغواصة قبل قرون من إمكانية صنعهما. ربّما مفكّرونا السياسيّون العظماء بالفعل أصحابُ رؤى يتخيّلون أنواعًا جديدة من السياسة لن تصبح قابلةً للتنفيذ قبل زمن طويل. كونفوشيوس مثلًا اقترحَ أنَّ على الملوك أن ينصتوا لدارسي الآداب قبل أنْ يضعوا السياسات العامّة. وبعد بضعة قرون، طَبَّقت الصينُ نظامَ امتحاناتِ الخدمة المدنيّة لملء البيروقراطية الإمبراطورية بعلماء الآداب. وأفلاطون تصوَّرَ نظامًا شيوعيًّا ألهمَ ماركس ولينين وماو، واقتراحُه بإلغاء الأسرة النواتيّة[1] ألهمَ الكيبوتسات الإسرائيلية ولا يزال يُلهِمُ بعضَ النسويّات الراديكاليات حتى اليوم. الفارابي تخيَّلَ أئمّة فلاسفة في الوقت نفسه، كما تخيل ابن ميمون فلاسفةً حاخامات.

وبعضُ الأفكار السياسية كانت بالفعل نبوئيّة. دعا مكيافيلي إلى إيطاليا موحَّدة في عام 1513، في وقت كانت فيه منقسمةً إلى عشرات الممالك

(1) الأسرة النواتية أو النووية أو الأسرة النواة nuclear family: نظام الأسرة التقليدي المؤلف من الوالدين وأبنائهما فقط. [المترجم]

والجمهوريات المنفصلة، وسوف يستغرق تحقيقُ الوحدة الإيطالية في النهاية 350 عامًا. وكانط تنبّأ بقارّة مكوَّنة من جمهوريات دستورية غير متحاربة، في وقت كانت فيه أوروبا تهيمن عليها مئاتُ الملكيات الوراثية المتناحرة، قبل 150 عامًا من تأسيس الاتحاد الأوروبي. وروسو توقع حلولَ «عصر الثورات» في أوروبا قبل 25 عامًا من الثورة العنيفة التي أطاحت بالنظام القديم في فرنسا وغيّرت مسارَ التاريخ الأوروبي. وبيرك تكهّن بعهد الإرهاب والديكتاتورية العسكرية قبل أعوامٍ من ظهور روبسبير أو نابليون. وتوكفيل تخيَّل انقسامَ العالَم بأسره بين الولايات المتحدة وروسيا ذات يوم، مثلما حدث إبّان الحرب الباردة، في الوقت الذي هيمنت فيه على العالَم إنجلترا وفرنسا.

وبعض الأفكار السياسية كانت أقل نبوئية. مثل نبوءة كارل ماركس الشهيرة عن انهيار الرأسمالية «الحتمي». ولن يتفق الكثيرون اليوم على أن الدستور الأمريكي الذي ساعد ماديسون في كتابته في القرن الثامن عشر إطارٌ مثاليّ لمجتمع صناعي وما بعد صناعي ضخم ومعقَّد. وعصرُ السلام الدائم الذي تنبّأ به كانط لا يلوح في أيّ أفق قريب. وإصرار توماس بين أنّ المَلَكيات تنزع دائمًا نحو الطغيان تناقضه المَلَكيات الديمقراطية الدستورية في كندا وأستراليا ونيوزيلندا وشمالي أوروبا، وكلّها مجتمعات أكثر مساواةً من الولايات المتحدة التي رآها كمنارة للتقدم الإنساني.

بعض رؤى فلاسفتنا السياسيين قاتمةٌ جدًّا حدَّ أنّنا لا يسعنا إلّا أنّ نأمل أنها ليست نبوئيّة. روسو، توكفيل، نيتشه، آرنت، جميعهم قلقوا من مستقبلٍ قد يصبح فيه مواطنو الديمقراطيات الصناعية المتقدمة آمنين ومرتاحين حدّ تخليّهم بسعادة عن حريتهم السياسية المكتسبة بصعوبة من أجل متعٍ

عابرة من الترفيه الجماهيري والتسوُّق. قد تصبح السياسة نفسُها قديمةً في عالَم معولَم من الاستهلاك الخاص تديره نخب مترابطة ولا يحكمه أحد. أو كما في كابوس نيس، بعدما يدمّر البشر الكوكب بالاستغلال الجشع والعنيف للطبيعة، سيضطرون للعيش في المنفى من خلال استعمار الفضاء الخارجي.

بيد أنّه مع وجود بعض البراهين على رؤية أن الفلسفة السياسية تُعنَى بتخيُّل أنواعِ سياسة جديدة (إيجابية كانت أو سلبية)، فإنّ الفلسفة السياسية تتعلق بالماضي أيضًا قدر ما تتعلق بالمستقبل. حتى أكثرُ جوانبها ابتكارًا مستلهمةٌ من التاريخ. فعندما اقترح كونفوشيوس أنّ على العلماء أن يشيروا على الملوك، ادعى أنه يستند إلى عهد «الملوك الحكماء» العظماء. ورؤية أفلاطون الشيوعية تبدو مستوحاة من الطَّبقية المصريّة القديمة التي تضمّ الكهنة والمحاربين والعمّال. وكلٌّ من أوغسطين والفارابي وابن ميمون رجعوا إلى الكتب المقدَّسة القديمة بحثًا عن نماذج الحكومات، والأكويني عاد إلى موسى وأرسطو، وآرنت أصرّت أنّ المواطن الحديث عليه أنْ يتصرّف في المنتديات العامة بشجاعة الأثينيّين القدامى، وحلم مكيافيلي بإيطاليا موحَّدة كانَ أيضًا يستعيدُ عظمةَ روما القديمة.

حاولَ بعضُ الفلاسفة السياسيين الهروبَ من كل تأثيرات الماضي، لكنّنا كثيرًا ما نجدُ أثرًا لمُثُلِهم العليا في المصادر التاريخيّة بوضوح. هوبز ولوك وروسو وكانط ورولز، كلّهم وضعوا تجاربَ فكرية يتوافق فيها الإنسانُ ما قبل السياسي على مجموعةٍ من الحقوق القائمة على العقل البحت. لم يهتمّوا بالحقوق التي لدى الناس الآن، بل بالحقوق التي ينبغي أنْ ينالوها في مجتمعٍ عقلانيٍّ وعادلٍ تمامًا. ومع ذلك، فإنّ الحقوقَ التي

يُفترَضُ أنَّ العقلَ يطالِبُ بها، يتّضحُ أنّها يمكن تتبُّعها عن كثبٍ في تاريخ حرّيات القانون العام الإنجليزي، التي حُصِّلَتْ من التاج بالتدريج على مرّ الزمان، ابتداءً من الماجنا كارتا في 1215. الخطط المجردة للحقوق «العقلانية» التي صاغها فلاسفتنا السياسيون غالبًا ما تصقل وتجعل الحقوق التي ورثها الإنجليز من الماضي أكثرَ شمولية. بهذا المعنى فالثورة الأمريكية أقربُ إلى مطالبة إنجلترا باحترام تقاليد الحرّيات الإنجليزية في مستعمراتها الأمريكية منها إلى انفصالٍ عن الماضي. الفلاسفة الذين يفترضون استخدامَ العقل للهروب مِن التاريخ غالبًا ما ينتهون إلى تكرار التّاريخ.

ستظلُّ السياسةُ والفلسفةُ غيرَ مرتاحتَين في تجاورهما، لمّا كانتا تسعيان إلى أشياء متباينة، وأحيانًا متعارضة. لذلك تعرَّضَ العديدُ من الفلاسفة للاضطهاد بسبب معتقداتهم السياسيّة، وكانت هذه المشكلةُ قائمةً منذ مهد الحضارة الغربيّة، حينما اجتمعَ أهلُ أثينا القدامى على إعدام أعظم فلاسفتهم، سقراط، بتهمة إفسادِ شباب المدينة بالأفكار المتطرّفة. مكيافيلي وبين وغاندي وقطب، كلّهم تعرّضوا للاعتقال، وكونفوشيوس وأرسطو وابن ميمون وهوبز ولوك وروسو وماركس وآرنت تعرّضوا للنّفي. ولم يكن قبلَ وقت قريب نسبيًّا في تاريخ الغرب أنْ صارَ الحديثُ عن السياسة بصراحة والكتابة عنها من الأمور الآمنة. وبالكاد تكونُ تلك الحرية إنجازًا حديثًا ومكتسبًا، وتظلُّ هشّةً ولها من الأعداء الكثير.

وأفكارُ هؤلاء المفكّرين أحيانًا ما تكونُ خطيرةً على السياسة أيضًا. إدانة الأثينيّين القدامى لسقراط لم تكن إلّا لاعتقادهم أنّه كان يقوّض أسس مدينتهم بطيشٍ ويجعل مصالحها ثانوية أمام سعيه الشخصي إلى

الحقيقة. يمكن للأفكار أن تؤدّي إلى عواقب منحرفة قد تؤدي إلى الدمار السياسي. كثيرًا ما يكون التنبؤ بكيفية تطوّر الأفكار عندما تقوم في الحياة الحقيقية وتحيا حياةً خاصة بها متعذّرًا بشدّة، بل ولعلّه مستحيلٌ. فمثلًا ألهمَتْ نظرياتُ روسو في الفضيلة السياسيّة اليعاقبةَ الراديكاليين، وهؤلاء استخدموها لتبرير عهد الإرهاب ضدّ أعداء الثورة الفرنسية بحسب رؤيتهم لهم. كما زعمَ كلٌّ من لينين في روسيا وماو في الصين أنّهما يتصرّفان وفقًا لأفكار ماركس عندما اعتمدا العنف والإكراه للحفاظ على الأنظمة التي أسّساها. ورأينا كيف حاولَ النازيون الاستيلاء على أفكار نيتشه لدعم سياساتهم غير الإنسانية. واتُّهِمَ كلٌّ من أفلاطون وماركس وروسّو بالمسؤولية عن الشمولية.

تُذكّرُنا العلاقةُ المعقَّدة بين السياسة والفلسفة بحكايةِ القنافذ الذين تلاصقوا للاستدفاء من البرد ثم تباعدوا من وخز أشواكِ بعضهم لبعض. إنّهم بحاجةٍ بعضهم إلى بعضٍ لكنهم لا يطيقون بعضهم بعضًا، لا يتبادلون الراحة إلا بتبادل الوجع. السياسة والفلسفة مثل القنافذ، مفيدتان ومهدِّدتان لبعضهما بعضًا. في النهاية تقرر القنافذ أنّ الأفضل أنْ يظلّوا على مقربة نوعًا من بعضهم بعضًا، لكن مع الاحتفاظ بمسافة صغيرة تفصلهم. قليلٌ من الدفء يساوي قليلًا من الألم، وانعدامُ الألم يعني التجمّد حتى الموت.

إنّ الفلسفة والسياسة عالقتان مع بعضهما بعضًا، وهذا إنْ كان على نحوٍ متّزن فهو أمرٌ جيّد، رغمَ كلّ المخاطر التي تشكّلانها على بعضهما البعض. لا يوجد نظامٌ سياسيٌّ خالٍ تمامًا من الأفكار، والتأمّل الفلسفي في السياسة لا مناصَ منه، حالُه حالُ التفكير نفسه. إنّ الفلسفة من ناحيتها لا توجَد في عالَمٍ آخَرَ منفصلٍ عن الواقع، فهي تزدهر فقط داخل الأنظمة السياسية

التي توفر الحد الأدنى من السلام والاستقرار اللازمين للتأمّل. مثلما كتب هوبز: «الدَّعَة أمّ الفلسفة، والثراء العام هو أمّ السلام والراحة. حيثما كانت أُولى المدن العظيمة المزدهرة، كانت أُولى الدراسات الفلسفية». إذا كان هوبز محقًّا في أنّ السياسة شرطٌ مسبق للفلسفة، فإنّ الفلسفة يجب أنْ تَدرسَ السياسة لتحافظ على نفسها. وربّما لهذا السبب رفضَ سقراط أنْ يهرب من سجنه قبل إعدامه. عندما عرض صديقه كريتو ترتيب الهروب، رفض سقراط احترامًا للقانون، حتى وهو على وشك الموت باسمه. وفي المحاكمة التي قادت إلى موته، دافع سقراط عن الفلسفة باعتبارها ضرورةً لخير الدولة. فالفلسفة تُسائل الأمورَ التي تُعَدُّ في السياسة مسلَّمات، ليس كي تفهم تلك الأمور فقط، بل كي تجعلها أفضل أيضًا، من خلال تخيُّل مُثُلٍ سياسيّة جديدة، وأنظمةٍ سياسيّة، ومبادئ للعدالة وأشكال للحياة.

من دون الفلسفة، السياسة مجرّد مستنقع.

مكتبة
t.me/soramnqraa

قراءات إضافية مقترحة

أدرجْنا أهمَّ الأعمالَ السياسيّة لكلِّ مفكِّر أدناه. بالنسبة للمفكّرين القدماء والقروسطين، فقد أوصينا بترجماتٍ حديثة ممتازة إلى اللغة الإنجليزية. أمّا بالنسبة للمحدثين والمعاصرين، فقد وضعنا تاريخ النشر الأوّل لكلّ عمل بين أقواس بدلًا من تفاصيل الترجمات الإنجليزية المحدَّدة، نظرًا لوجود العديد منها متاحة بشكل واسع. كما أدرجنا سيرةً ذاتية لكلّ مفكِّرٍ متى وُجِدَت.

القدامى

كونفوشيوس

The Analects, translated by D. C. Lau (Penguin Classics, 1979)

Mencius, translated by D. C. Lau (Penguin Classics, 2005)

أفلاطون

The Trial and Death of Socrates, translated by G. M. A. Grube (Hackett, 2000)

Republic, translated by C. D. C. Reeve (Hackett, 2004)

Statesman, translated by Eva Brann et al. (Focus Philosophical Library, 2012)

The Laws, translated by Trevor Saunders (Penguin Classics, 2004)

أرسطو

Nicomachean Ethics, translated by Terrence Irwin (Hackett, 1999)

Politics, translated by C. D. C. Reeve (Hackett, 2017)

أوغسطين

Political Writings, translated by Michael Tkacz and Douglas Kries (Hackett, 1994)

City of God, edited and abridged by Vernon Bourke (Image Books, 1958)

القروسطيون

الفارابي

Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, edited by Joshua Parens and Joseph Macfarland (Cornell University Press, 2011)

The Philosophy of Plato and Aristotle, translated by Muhsin Mahdi (Cornell University Press, 2001)

موسى بن ميمون

Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, edited by Joshua Parens and Joseph Macfarland (Cornell University Press, 2011)

The Guide of the Perplexed, edited and abridged by Julius Guttmann (Hackett, 1995)

توما الأكويني

On Law, Morality, and Politics, translated by Richard Regan (Hackett, 2002)

St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics, translated by Paul Sigmund (Norton, 1988)

المحدثون

نيكولو مكيافيلي

The Discourses on Livy (1531)

The Prince (1532)

Maurizio Viroli, Niccolò's Smile: A Biography of Machiavelli (2000)

توماس هوبز

De Cive ('On the Citizen') (1642)

The Elements of Law (1650)

Leviathan (1651)

Behemoth (1679)

A. P. Martinich, Hobbes: A Biography (1999)

جون لوك

Second Treatise of Government (1689)

A Letter Concerning Toleration (1689)

Maurice Cranston, John Locke: A Biography (1957)

ديفيد هيوم

A Treatise of Human Nature (1738 - 40)

Essays, Moral and Political (1741)

An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751)

The History of England (1754 - 61)

Dialogues Concerning Natural Religion (1779)

Roderick Graham, The Great Infidel: A Life of David Hume (2004)

جان جاك روسو

A Discourse on the Origins of Inequality (1755)

The Social Contract (1762)

Leo Damrosch, Jean _ Jacques Rousseau: Restless Genius (2005)

إدموند بيرك

Reflections on the Revolution in France (1790)

An Appeal From the New to the Old Whigs (1791)

Letters on a Regicide Peace (1795 - 7)

Conor Cruise O'Brien, The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke (1992)

ماري ولستونكرافت

A Vindication of the Rights of Men (1790)

A Vindication of the Rights of Woman (1792)

Janet Todd, Mary Wollstonecraft: A Revolutionary Life (2000)

إيمانويل كانط

An Answer to the Question: «What is Enlightenment»? (1784)

Groundwork of the Metaphysics of Morals (1785)

Perpetual Peace: A Philosophical Sketch (1795)

The Metaphysics of Morals (1797)

Manfred Kuehn, Kant: A Biography (2001)

توماس بين

Common Sense (1776)

The Rights of Man (1791 - 2)

The Age of Reason (1794 - 1796)

Agrarian Justice (1797)

John Keane, Tom Paine: A Political Life (1995)

جورج فيلهلم فريدريش هيغل

Philosophy of Mind (1817)

Elements of the Philosophy of Right (1820)

Terry Pinkard, Hegel: A Biography (2001)

جيمس ماديسون

The Federalist Papers, especially numbers 10 and 51 (1788)

Memorial and Remonstrance against Religious Assessments (1785)

Noah Feldman, The Three Lives of James Madison: Genius, Partisan, and President (2017)

ألكسيس دو توكفيل

Democracy in America (1840)

The Old Regime and the French Revolution (1856)

André Jardin, Alexis de Tocqueville: A Biography (1984)

جون ستيوارت ميل

On Liberty (1859)

Considerations on Representative Government (1861)

Utilitarianism (1863)

The Subjection of Women (1869)

Richard Reeves, John Stuart Mill: Victorian Firebrand (2007)

كارل ماركس

The Manifesto of the Communist Party (1848)

The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon (1852)

The Civil War in France (1871)

Critique of the Gotha Programme (1875)

Capital, 3 volumes (1867 - 94)

The German Ideology (1932)

Francis Wheen, Karl Marx (1999)

فريدريك نيتشه

Thus Spoke Zarathustra (1883)

On the Genealogy of Morality (1887)

The Will to Power (1901)

Julian Young, Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography (2010)

المعاصرون

مهاتما غاندي

Non - Violent Resistance (Satyagraha) (1951)

Autobiography (1927)

Ved Mehta, Mahatma Gandhi and His Apostles (1976)

سيد قطب

The Sayyid Qutb Reader, edited by Albert Bergesen (2008)

Social Justice in Islam (1949)

Milestones (1964)

James Toth, Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual (2013)

حنة آرنت

The Origins of Totalitarianism (1951)

The Human Condition (1958)

Eichmann in Jerusalem (1963)

Anne Conover Heller, Hannah Arendt: A Life in Dark Times (2015)

ماو تسي تونغ

On Contradiction (1937)

Quotations from Chairman Mao Tse - Tung (the 'Little Red Book') (1964)

Philip Short, Mao: A Life (1999)

فريدريك هايك

The Road to Serfdom (1944)

Law, Legislation, and Liberty (1973)

The Fatal Conceit (1988)

Alan Ebenstein, Friedrich Hayek: A Biography (2001)

جون رولز

A Theory of Justice (1971)

Political Liberalism (1993)

Justice as Fairness: A Restatement (2001)

Thomas Pogge, John Rawls (2007), chapter 1

مارثا نوسباوم

The Fragility of Goodness (1986)

Creating Capabilities: The Human Development Approach (2011)

آرني نيس

Ecology of Wisdom: Writings of Arne Naess (2008)

Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World (2002)

شكر وعرفان

ندين بكتابة هذا الكتاب لأفضال كثيرين علينا، نَسعد بذكرهم هنا.

غرايم غارارد

خالص امتناني لجامعة كارديف لمنحي إجازة دراسية للعمل على هذا الكتاب، ولكلّية كلير هول في جامعة كامبريدج، حيث وُلدت فكرة الكتاب أثناء زيارتي كزميل زائر وحيث بدأنا العمل عليه لأول مرة.

تحسَّنَ عددٌ من الفصول التي كتبتُها تحسنًا كبيرًا بفضل القراءة والتعليقات البنّاءة من رونالد بينر، توبياس بانتلين، ديفيد رزفاني، بيتر سيدجويك، شيري سومرز، وهوارد ويليامز. أقدّر جدًّا الوقت والعناية المبذولَين لهذا.

وكنت محظوظًا بامتلاك عدد من الأصدقاء والزملاء الداعمين الذين أثروا حياتي المهنية، على رأسهم ماتيو بونوتي، ديفيد بوتشر، أندرو دولينغ، ديفيد هانلي، شون لافلين، نيك بارسونز، لويس بول بيولي، كارول باتيمان، وكريغ باترسون.

أوّل دراسة جادّة للأفكار السياسية حظيتُ بها كانت وأنا طالبٌ جامعي في جامعة تورونتو مع رونالد بينر. هو من قدح زنادَ اهتمامي بهذا الموضوع آنذاك، وكان قدوتي فيما ينبغي على الباحث أن يكونه منذ ذاك الحين.

أخيرًا، وقبل الجميع، لم أكنْ لأطلب شريكَ تأليفٍ وناقدًا وصديقًا أفضل من جيمس برنارد ميرفي.

جيمس برنارد ميرفي

اكتشفت الفلسفة السياسية عام 1976، خلال برنامج الدراسات الموجهة في جامعة ييل، حيث حصلت أيضًا على درجة الدكتوراه في عام 1990.

وأنا مدين بالقدر نفسه لكلية دارتموث، حيث حظيت بشرف تعليم الأفكار السياسية للعديد من الطلاب الموهوبين الذين تحدّوني وأبقوني صادقًا حول حدود معرفتي، وألهموني بحماسهم الشبابي. أودّ بشكل خاصّ أنْ أشكرَ طلابي الذين قاموا بمراجعة مخطوطة هذا الكتاب: ناتاليا مكلارين، كاتارينا نيسيك، جوزي بيرس، وجوزيف تورسيلا.

ولم يعلّمني أحد عن الفلسفة السياسية أو عن الصداقة أكثر من شريكي في التأليف غرايم غارارد.

وأدين بامتنانٍ عميق لزوجتي، كيرستن جيبوتوفسكي، التي تكرمت بقراءة فصول الكتاب. أيُّ جمالياتٍ أدبيّة قد تكون في الكتاب يعودُ فضلُها إلى تحريرها الدقيق.

لقد قسّمنا فيما بيننا الفلاسفة الذين تطرّقنا لهم في هذا الكتاب بالتساوي؛ كتب جيمس ميرفي عن جميع المؤلّفين القدماء والقروسطيين (من كونفوشيوس إلى الأكويني) وبعضٍ من المحدثين والمعاصرين (هيغل، ماديسون، توكفيل، غاندي، قطب، هايك، نوسباوم، نيس). بينما كتب غرايم غارارد عن البقية.

نحن الاثنين ممتنّان للغاية لوكيلِنا جيمي مارشال، ولمحرِّر بلومزبري جيمي بيركت، على نصائحهما الرائعة وتشجيعهما وحكمتهما البالغة.

عن المؤلفين

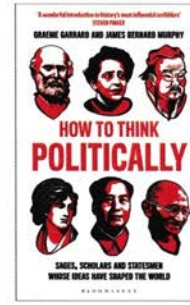
غرايم غارارد قام بتدريس الفكر السياسي بجامعة كارديف بالمملكة المتحدة منذ 1995، وفي مدرسة هارفارد الصيفية بالولايات المتحدة منذ 2006، وألقى المحاضرات في كليات وجامعات كندا والولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا على مدى 25 عامًا. وهو مؤلِّف كتابَي « Rousseau's Counter - Enlightenment» (2000)، و« Counter - Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present» (2006).

جيمس برنارد ميرفي أستاذ الحكومة في كلية دارتموث في هانوفر، نيو هامبشاير، الولايات المتحدة، حيث يدرّس منذ عام 1990. أحدث كتبه Your Whole Life: Beyond Childhood and Adulthood (University of Pennsylvania Press, 2020).

عن المترجم

كاتب ومترجم مصري، نُشِرَ له: «طيران» (2021)، و«كتاب خيبة الأمل» (2018)، و«أبناء نوت» (2024)، وعدد من الأعمال المترجمة من الإنجليزية إلى العربية، منها: «البطل بألف وجه» لجوزيف كامبل، و«إفطار الأبطال» لكورت فونيجت، و«أساطير إسكندنافية» لنيل غايمان، و«سباحة في بركة تحت المطر» لجورج سوندرز. حاز جائزة «أخبار الأدب» في الرواية عام 2017، ومنحة آفاق في الكتابة الإبداعية عام 2022.

"مقدّمة رائعة لأكثر الكتّاب تأثيراً في التاريخ" - **ستيفن بينكر**



بالنسبة للسياسة، ما أكثر القضايا إلحاحاً اليوم؟ ليس أقل من الطريقة التي يجب أن نعيش بها، كأفراد ومجتمعات. يتجاوزُ هذا الكتاب العناوينَ السطحيّة، والأخبار المزيفة، وجنون الميديا لاستكشاف الأسئلة الأساسيّة المطروحة، والإجابات التي تقدّمها مجموعة من أعظم 30 مفكراً سياسيّاً في التاريخ.

هل نحن كائنات سياسيّة أم اقتصاديّة أم دينية؟ هل ينبغي لنا العيش في مدن صغيرة، أم في دول، أم إمبراطوريات متعدّدة الجنسيات؟ ما هي القيم التي ينبغي للسياسة تعزيزها؟ هل يجب أن تكون الثروة ملكيّة خاصّة أم مشتركة؟ هل للحيوانات حقوق؟!

لا توجد فكرة قريبة أو بعيدة، متسامحة أو متطرفة بالنسبة لهذه المجموعة العالميّة من المفكرين، والتي تشمل: كونفوشيوس، أفلاطون، أوغسطين، مكيافيلي، بيرك، ولستونكرافت، ماركس، نيتشه، غاندي، قطب، أرندت، نوسباوم، وراولز.

في فصول مكثّفة، يرسّم المؤلفون صورةً حيّةً لهؤلاء المفكرين السياسيين ذوي البصيرة الحادّة، المقنعين دائماً، موضحينَ كيف نشأت أفكارهم من اللحظات الدراميّة في حيواتهم وتطورت إلى ما هو أبعد من ذلك.

نحن بحاجة الآن -أكثر من أي وقتٍ مضى- إلى التذكير بأن السياسة يمكن أن تكون فناً نبيلاً وملهماً وحضارياً. وإذا أردنا فهمَ العالم السياسي اليوم، فيتعين علينا فهم أسس السياسة على يد مهندسيها. وهذا الكتاب هو الدليل المثالي لذلك.

مكتبة
t.me/soramnqraa

تصميم الغلاف: **ماهر عدنان**