المنظمة العربية للترجمة

جون إهرنبرغ

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة

ترجمة

د. علي حاكم صالح
د. حسن ناظم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)
جميل مطر
جورج قرم
خلدون النقيب
السيد يسين
علي الكنز

المنظمة العربية للترجمة

جون إهرنبرغ

المجتمع المدني
التاريخ النقدي للفكرة

ترجمة

د. علي حاكم صالح

د. حسن ناظم

مراجعة

د. فالح عبد الجبار

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المنظمة العربية للترجمة
إهرنبرغ، جون
المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة/ جون إهرنبرغ؛ ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار.
509 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 481 ـ 495.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1139-4
1. المجتمع المدني ـ تاريخ. أ. العنوان. ب. صالح، علي حاكم (مترجم). ج. ناظم، حسن (مترجم). د. عبد الجبار، فالح (مُراجع). هـ. السلسلة.
301.09

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Ehrenberg, John
Civil Society: The Critical History of an Idea
© New York University Press, New York; London, 1999
جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط (فبراير) 2008

المحتويات

كلمة شكر 11

المقدمة 13

القسم الأول:
أصول المجتمع المدني

الفصل الأول : المجتمع المدني والموروث الكلاسيكي 29

خطر المصلحة الخاصة 31

الحكومة المختلطة 39

المجتمع المدني والمصلحة العامة 57

الفصل الثاني : المجتمع المدني والجماعة المسيحية 73

الغرور، والإيمان، والدولة 76

الجماعة المسيحية 91

الانشقاقات المبكرة 108

الفصل الثالث : المجتمع المدني والانتقال إلى الحداثة 121

الفضيلة والسلطة 125

المجتمع المدني والضمير المتحرر 134
السيادة، والمصلحة، والمجتمع المدني 149

القسم الثاني:
المجتمع المدني والحداثة

الفصل الرابع : نشوء «الإنسان الاقتصادي» 169
الحقوق، والقانون، والميادين المحميّة 170
الأسس الأخلاقية للمجتمع المدني 183
ظهور المجتمع المدني البرجوازي 193

الفصل الخامس : المجتمع المدني والدولة 215
المجتمع المدني والجماعة الأخلاقية 216
«المِكنسة العملاقة» 232
«نظام الحاجات» 237
سياسة الثورة الاجتماعية 255

الفصل السادس : المجتمع المدني والتنظيمات الوسيطة 277
الجمهورية الإرستقراطية 278
المجتمع المدني والجماعة 287
أعراف المجتمع المدني 300
الدروس الأمريكية 306

القسم الثالث:
المجتمع المدني في الحياة المعاصرة

الفصل السابع : المجتمع المدني والشيوعية 327

النزعة الشمولية (التوتاليتارية) 329

الثورة «المحدودة ذاتياً» 351

بلوغ الحدود 362

الفصل الثامن : المجتمع المدني والرأسمالية 375

أسس التعددية 378

تسليع الميدان العام 391

أحلام التجديد 420

الفصل التاسع : المجتمع المدني والسياسة الديمقراطية 437

الثبت التعريفي 471

ثبت المصطلحات 475

المراجع 481

الفهرس 497

لن يرغب أحد من المشتركين في النقاش الدائر حول المجتمع المدني (وقليلون هم العلماء الجديون غير المنخرطين في هذا النقاش) أن يُهمل كتاب جون إهرنبرغ حول تلك الفكرة الرائعة. . . فهو كتاب موسوعي مشغول جيداً وبشغف ونَفَس حاد.

إنه مساهمة كبرى في كتابة تاريخ النظرية السياسية يقدّمها واحد من ألمع نجوم كوكب النظر النقدي.

برتل أولمان، جامعة نيويورك،

ومؤلف كتاب «تحقيقات جدلية»

هذا الكتاب دراسة وافية عن فكرة بزرية في تاريخ النظرية السياسية. . . إنه عمل مكتوب بأسلوب جميل وهو يحمل منظوراً نقدياً مهماً. إنه مساهمة علمية أصيلة في تبحّرها.

ستيفن إريك برونر

جامعة روتجرز

كلمة شكر

لم يكن هذا الكتاب ليرى النور لولا إلحاح زوجتي كاثلين علي بأن أكتب شيئاً «ذا قيمة». وهذا عادة أمر يصعب على منظّري السياسة القيام به. إلا أن رغبة طلابي في الإبحار وسط أمواج عالم معقد أعطتني دافعاً مبكراً ودعماً متواصلاً. كما أنني وجدت العون في اهتمام وتشجيع ومساعدة أصدقاء وزملاء كثر، أذكر منهم بوجه خاص ستيفن برونر، مارك نايسون، وبرتل أولمان. وأخيراً فإنني أود أن أشكر سيسيليا كانسيلارو لأنها أدخلتني في الأمر، وإريك زينر ونيكو بفوند لإخراجهما لي منه...

المقـــدمـــة

في الأيام الثلاثة الأخيرة من شهر نيسان/ إبريل من العام 1997، تابع الأمريكيون سلسلة من الأحاديث، والحلقات الدراسية، والمعارض في فيلادلفيا لمناسبة انعقاد مؤتمر الرئيس بشأن مستقبل أمريكا. وفي هذا المؤتمر جمع الرئيس كلينتون كلاً من جورج بوش، وجيمي كارتر، ونانسي ريغان، وكولن باول، وثلاثين محافظاً، ومجموعات من مدراء الشركات، وأوبرا ونفري، لمطالبة الأمريكيين بالتطوع في الخدمة الاجتماعية. فكتبت صحيفة **نيويورك تايمز** في تقريرها: «إن الحملة التي يرأسها الجنرال كولن باول ترمي إلى حشد المتطوعين وجمع الأموال لمساعدة مليوني طفل خلال العام 2000». «إذ يأمل هذا المؤتمر بتعويض تقصير الحكومة الفيدرالية ـ والجزء الكبير من هذا التراجع حدث في فترتي رئاسة جورج بوش الأب وبيل كلينتون ـ وذلك من خلال توفير مرشدين للأطفال، وأماكن آمنة يقصدونها بعد المدرسة، والرعاية الصحية، والمهارات العملية، وفرصة لخدمة المجتمع بأنفسهم». وكشف الرئيس كلينتون عن الموضوع المركزي لإدارته، فدعا المتطوعين إلى إحاطة الأطفال بالعناية والاهتمام، وتحسين مظهر المدارس، وإنعاش المجتمعات، وتقوية أعراف المواطنة الحسنة والخدمة العامة.

إن تشديد مؤتمر فيلادلفيا على الجهود المحلية والتجمعات التطوعية استغلّ لحظة مهمة في حقبة اتسمت بالتغير السريع، والهجومات الكاسحة على دولة الرفاهية، والانسحاب العام من الانشغال بالشأن السياسي. كما عبر المؤتمر عن طريقة أمريكية مميزة في التفكير بـ «المجتمع المدني» (Civil Society)؛ وهو مفهوم برز في الخطاب الأكاديمي والسياسي معظم العقد الماضي. فنتيجة لغياب الأهداف العامة النبيلة، والقادة المميزين، والقضايا الملحّة، شخّص الملاحظون تآكلاً خطيراً في الروح المدنية وانهياراً مماثلاً في نوعية الحياة العامة. فبرزت أدبيات ساخطة بشكل متزايد تحذّر البلد من الضرر الذي يلحق به من جراء معايير السلوك الرخيصة، واللغة السياسية الفظّة، وهياج الشارع، والنكات الجارحة. أبدى الخبراء قلقهم من أن المجتمع المُرهق، واللامبالي، والاستحواذي، والمنطوي على النفس قد أسهم في ضمور الروابط الأخلاقية، والالتزامات الاجتماعية، والمشاركة السياسية. ولم يقتصر خوف الخبراء على عادات السلوك السيئة، بل تعداها إلى الشؤون السياسية، وأدى ذلك إلى ظهور اقتراحات عديدة بشأن سبل تحسين الحياة العام في حقبة اتسمت بتنازع المجتمعات، واللامبالاة المستشرية فيها، وبلوغ ازدراء الشأن السياسي مستويات غير مسبوقة. فنظّمت الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، مثلاً، «مشروع التربية المدنية للقرن القادم» من أجل دعم البحث، وتحفيز التعليم، تطوير الثقة المدنية، والمشاركة المدنية، والتعليم المدني. ومن أجل مقاومة السوداوية والغضب المتفشيين إزاء الشؤون المدنية، فقد أحيا هذا المشروع توجهاً أمريكياً معيناً نحو «العمل المدني للناس العاديين الذين يعملون من أجل جماعاتهم المتنوعة والمتعددة، ويسعون بحماسة من أجل المصالح المشتركة، كبيرها وصغيرها». إن قسماً متنامياً من العمل المعاصر، وهو يستشعر الانهيار بقلق، وتُحركه ريبة

عميقة في الدولة، يتمسك بقدرة المجتمع المدني على إحياء الحياة العامة.

ولكن النظرة القائلة إن النشاط التطوعي المحلي يعزز الديمقراطية هي مجرد طريقة واحدة في فهم المجتمع المدني. ومن المفارقة أن أولئك الذين نقلوا هذا المفهوم إلى مركز الحياة السياسية المعاصرة صاغوه بلغة مختلفة جداً. ففي مطلع عقد الثمانينيات من القرن العشرين، بدأت سلسلة ضخمة من المنتديات المدنية، والنقابات المستقلة، والحركات الاجتماعية بانتزاع مساحات حرة للنشاط السياسي في بلدان «الاشتراكية القائمة» في أوروبا الشرقية. وتحدث قادة هذه الحركات عن «انتفاضة المجتمع المدني ضد الدولة». وعندما شرعوا بارتقاء سدة الحكم في العام 1989، كانت المرحلة مهيأة لانفجار المصالح التي اكتسبت زخماً منذ ذلك الحين. فعادت الحياة إلى النظرية السياسية الليبرالية في مطالباتها بـ«دول يحكمها القانون»، دول تحمي الحياة الخاصة والنشاط العام من تدخّل البيروقراطيات الطفيلية. ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يصوغ الأوروبيون الشرقيون مفهوم المجتمعَ المدني على أساس الحدّ من سلطة الدولة المحدودة، وأن يعبر عنه الأمريكيون بلغة توكفيلية جديدة عن التنظيمات الوسيطة. فإذا كان المجتمع المدني يعني، في مكان معين، النزعةَ الجمهورية الدستورية، ويعني، في مكان آخر، الروح الطوعية المحلية المدعومة بمعايير غير رسمية من التضامن والتعاون المتبادل، فإن كلا التوجهين الفكريين يسعى لأن ينظر إلى المجتمع المدني بوصفه ميداناً للفعل الحر الديمقراطي الذي يحدّ من غلواء تدخّل سلطة الدولة.

وعلى أهمية هذه الصياغات، التزمت الأدبيات الحالية الصمت عن أشياء كثيرة وابتعدت عن النظر فيها. وتظهر المفاهيم التي تبدو

جديدة، والمستخدمة بتسرّع، أن بينها أحياناً قرابة قديمة كاشفة ومضيئة. إن المجتمع المدني مفهوم قديم جداً، وقد وفّر، لمدة طويلة، منطلقاً مناسباً لتقويم مقولاتِ الفكر السياسي المركزية. لكن البيئة السياسية المقيدة التي تحتضن العمل المعاصر تحجب عنا العديد من دروس الماضي المفيدة. ولكون المقدمات الأولى للمجتمع المدني لم تُسبر بما يكفي من حيث أشكالها القديمة، فإن المجتمع المدني غالباً ما يُعرض بصيغة واهية، وغامضة، ولم تخضع للتنظير. إن محمولات هذا المفهوم أوسع مما تلتقطه العين، والعرض المفصّل للتراث سيساعدنا على تقويم الفرضيات المعاصرة حول الإمكانات الديمقراطية التي ينطوي عليها المجتمع المدني.

يدرس هذا الكتاب التطور التاريخي، والسياسي، والنظري للطريقة التي صيغت بها نظريات المجتمع المدني خلال ألفين وخمسمائة عام من مسيرة الفكر السياسي الغربي. وبتعبير عام، ثمة ثلاثة متون فكرية وسمت تطوره، رغم أن هناك عمليات تهجين خصّبت دائماً كلَّ تراث من هذه الثلاثة. لقد توجه الفكر الكلاسيكي والقروسطي نحو المقولات التحليلية الواسعة، لهذا فإنه ساوى بين المجتمع المدني والجماعات المنظمة سياسياً (الكومنولث). وسواء أكان المصدر النهائي لشرعيته دينياً أم دنيوياً، فإن المجتمع المدني جعل من قيام الحضارة أمراً ممكناً؛ لأن الناس عاشوا في تجمعات محكومة بالقانون ومحمية من سلطة الدولة القسرية. فشكلت هذه المفاهيم الطريقة التي فُهم بها المجتمعُ المدني لقرون عديدة. وحينما بدأت قوى الحداثة بتقويض الاقتصاديات الضمنية والمعرفة الكلية التي سادت العصور الوسطى، أدى التشكيلُ التدريجي للأسواق القومية والدول القومية إلى نشوء تراث ثانٍ أخذ يصوغ مفهوماً جديداً عن المجتمع المدني، بوصفه حضارة ممكنة نشأت بفضل المصلحة

الفردية، والمنافسة، والحاجة. ويرى بعض المفكرين أن عصر التنوير أطلق فرصاً غير مسبوقة للحرية في عالم دنيوي يشمل التجارة، والعلم، والثقافة. بينما يرى بعضهم الآخر أن ما يتسم به المجتمع المدني من اضطراب، ولامساواة، وصراع، قد أحبط إمكانية التحرر فيه، واستدعى قدراً من الرقابة العامة. ومع ذلك، كان من الواضح، كيفما تمّ تصور المجتمع المدني، أن العالم لم يعد بالإمكان فهمه باعتباره نظاماً من جماعات سياسية متماسكة. لقد تطور المجتمع المدني بالترادف مع نزعات تمركز الدولة الحديثة وتسويتها، فجاء متن فكري ثالث مؤثّر يصوغ المجتمع المدني باعتباره ميداناً مألوفاً للروابط الوسيطة يسهم في الحرية، ويحد من سلطة المؤسسات المركزية.

يتناول **الفصل الأول** أصول المجتمع المدني التي يمكن العثور عليها في الموروث الكلاسيكي الذي فهم هذا المجتمعَ بوصفه جماعة منظمة سياسياً (كومنولث). و«التمدن» الذي نظر في الهيمنة العامة للمقولات السياسية، وصف متطلبات المواطنة أكثر مما وصف المشاعر الفردية الخاصة أو طرق السلوك الحسنة. إن نزوع أفلاطون إلى الحديث عن مركز أخلاقي ثابت للحياة العامة قاد محاولته لتوحيد العناصر المتنافرة، وحفّز تلميذه الأعظم [أرسطو] على توجيه نقد قوي لأستاذه. كان المجتمع المدني عند أرسطو لا يزال رابطة سياسية تحسّن من وضع مواطنيها، ولكن المجتمع المدني بُني على احترام الميادين المختلفة والروابط المتعددة التي تُعاش فيها الحياة. ومثلما كان تقدير أرسطو للتنوع والتمايز هنا، كان المجتمع المدني لديه، مع ذلك، ينتظم حول العلاقات المباشرة التي تربط الأصدقاء الذين تمكنوا، لما يتسمون به من خيريّة أرستقراطية مترفة، من اكتشاف الصالح العام والإفصاح عنه. وسعى شيشرون وآخرون إلى

بلورة مفهوم أوسع عن المجتمع المدني، عبر استثمار اعتراف الرومان المميز بوجود مجال خاص يحميه القانون، ولكن انحلال الجمهورية الرومانية وانهيار الامبراطورية أوقفا مسيرة النظرية الكلاسيكية.

ثم جاءت المسيحية لتقدم المقولاتِ المركزيةَ للحياة والنظرية السياسيتين، على امتداد القسم الأكبر من الألفية الأولى، ابتداءً من النقد الأوغسطيني المدمّر الذي وجّهه لكفاح العصر الكلاسيكي المغرور، من أجل الاعتماد على الذات. يتعقب **الفصل الثاني** طريقة خضوع تصورات الحياة السياسية الدنيوية للنظريات المسيحية عن المجتمع المدني، تلك النظريات التي نُظّمت حول حال السقوط التي ترسف بها الإنسانية وفسادها، وتبعيتها وتراتبيتها، وإنكار هذه النظريات لقدرة الفعل الخلقي على توجيه أعمال البشر. وبقدر ما كانت هذه الإدانة الشاملة للإرث الكلاسيكي قوية، فإنها دخلت في صراع مع متطلبات الكنيسة التي كانت تشقّ طريقها في العالم. إن إقرار أوغسطين بأن الدولة هي نتيجة للخطيئة وتصحيح لها مهّد الطريق لمفاهيم أكثر تطوراً لم تزدرِ «الآن» والـ«هنا». فزيّن توما الأكويني النظامَ الدنيوي بدرجة من الإمكان الأخلاقي أكبر مما كان يسمح به أوغسطين، وأعاد إحياء نظرية المجتمع المدني لدى أرسطو بوصفه جماعة منظمةً سياسياً، مبنيةً على منطق متميز لأنظمة الخلق المختلفة. وما دام الوحي لم يطمس محتوى الشؤون الإنسانية الأخلاقي، صار مجتمعٌ مدني متشكل سياسياً شيئاً أساسياً للحياة الإنسانية، معبراً عن طبيعة الإنسان، ومحققاً غايات الله. تعامل توما الأكويني مع أفكار أرسطو قدر ما يستطيع ضمن قيود الأرثوذكسية المسيحية، ولكن المفاهيم التي تدور حول مجتمع مدني متشكل دينياً لن يُكتب لها البقاء طويلاً. وعندما بدأت محاولات القرون الوسطى

التنظير للأمة المسيحية بالتفتت أمام تآكل الأسواق وضغط الملوك، استبق دانتي أليجيري، ومارسيليو البادوي التصوراتِ الحديثةَ عن مجتمع مدني يتشكل بقوة واحدة هي سلطة صاحب السيادة الدنيوية.

ويتعقب **الفصل الثالث** الانتقالَ التدريجي إلى التصورين الحديثين عن المجتمع المدني. فالأنظمة الملكية المركزية حفّزت ظهور نظريات حديثة متميزة حول السلطة، والشرعية، والسيادة. فانعكست غاية المحاولات الكلاسيكية والقروسطية للتنظير للمجتمع المدني بمصطلحات كلية على إقرار نيكولاي مكيافيللي بأن تراث النزعة الجمهورية المدنية في روما مكّن الإمبراطورية من تحويل الصراع إلى استقرار. ولكن انشغاله المفهوم بالانهيار السياسي صعّب عليه مهمةَ التنظير في مجال العمل الخيّر، خارج فهم ذرائعي محض للسياسة. أما اكتشاف الفرد فكان من مهمة حركة الإصلاح. وكما ساق مارتن لوثر الضمير إلى الباطن، فإنه تركه للأمراء لتنظيم المجتمع المدني واختيار دين أتباعهم. لقد أفضى عالَمٌ مسيحي موحّد ومتشكل دينياً إلى استقلالية الإيمان، وإلى تمييز حادّ بين ميادين الحياة الباطنية والظاهرية، وإلى تسويغ جديد لسلطة الدولة، وإلى مجتمع مدني رتّب علاقات المؤمنين المتساوين. ولكن ليس التصورات الانتقالية كلها كانت متجذّرةً في اللاهوت. فلقد أعلن كتاب **اللوياثان** لتوماس هوبز، وهو عمل عظيم في تلك الحقبة، عن ظهور الفرد الحسابي الجديد الذي تعين عليه أن يضع في حسبانه الكائنات الأخرى المنشغلة بذاتها. فكان المجتمع المدني لدى هوبز شيئاً مختلقاً لأغراض البقاء، ولكن سلطة صاحب السيادة التأسيسية هي التي تتيح الاستفادة من منافع الحضارة. فالعدالة، والمبدأ الأخلاقي، والثقافة، والفن، والعلم اعتمدت على قدرة الدولة على تشكيل مجتمع مدني يتيح للناس الانصراف إلى أعمالهم بأمن

وسلام. وإذا كان هوبز قد نظر إلى المجتمع الكلي المنظم سياسياً، فإنه رأى مستقبلاً موسوماً بسعي الفرد وراء مصلحته الذاتية.

لقد حلّت الحداثة في هيئة دول قومية مركزية، وأسواق واسعة، وحركات سياسية تطالب بالحرية. فلم يعد المجتمع المدني يُفهم باعتباره أمة شاملة، إنما صار يعني مِلْكية خاصة، ومصلحةً فردية، وديمقراطية سياسية، وحكماً للقانون، ونظاماً اقتصادياً مكرّساً للازدهار. يبدأ **الفصل الرابع** بفهم جون لوك للمجتمع المدني الذي مؤداه أن المجتمع المدني الذي تشكله المِلْكية، والإنتاج، والاكتساب يستلزم دولة يحكمها القانون لحفظ النظام وحماية الحرية. فالمجتمع المدني يعني إمكانية عيش الناس ضمن شروط الحرية السياسية والنشاط الاقتصادي. أما آدم فيرغسون فكان قلقاً من التفسخ والشقاق اللذين يتسبب بهما السعي التنافسي وراء المصلحة الذاتية، فحاول وضع الشعور الأخلاقي الفطري في قلب المجتمع المدني. وكان آدم سميث قد شارك فيرغسون إدراكه للفساد الذي تتسبب به التجارة، ولكنه كان أول من أفصح عن المعنى البرجوازي المتميز الأول الذي يقول إن المجتمع المدني ميدان للإنتاج والتنافس ينظمه السوق وتسوقه الصراعات الخاصة للمالكين المنكبين على مصالحهم الذاتية. والدور المهم الذي أناطه بالدولة لا يتعارض مع فهمه للمجتمع المدني ميداناً للمشاعر الأخلاقية، والفنون، والعلوم، والمبدأ الأخلاقي، ومنافع الحياة المتحضرة الأخرى كلها. إن نزوع سميث لمنح أفعال الناس الاقتصادية امتيازاً لخّص فرعاً فكرياً ليبرالياً قوياً افترض أن السوق هي التي تكوّن المجتمع المدني.

يقتفي **الفصل الخامس** الدلالاتِ الضمنية لهذا التصور الحديث الأول. إن تفريق إيمانويل كانط بين الجوهر والمظهر قاده إلى عدّ المجتمع المدني ميداناً محمياً يمكّن الناس من اتخاذ قراراتهم ضمن

شروط الحرية. فالميدان العام الحر، والعدالة، والإجراءات المطبقة بالتساوي، والحريات المدنية الواسعة، والمؤسسات الجمهورية الشرعية تؤسس «الجمهورية»، وتدفع السعي وراء المصالح الفردية نحو الصالح العام. بيد أن أخلاقيات كانط لم تجد لها مرجعية تجريبية، فأدى نقد هيغل لمفهوم «الانطواء على الذات» لدى كانط، أدى به إلى التنظير لثلاث لحظات أخلاقية: العائلة، والمجتمع المدني، والدولة. كان المجتمع المدني عند هيغل يسكنه «الإنسان الاقتصادي»، وكانت مصالح هذا الإنسان الخاصة هي التي تشكله، وكان ميداناً للفعل الخلقي. فثمة شبكة من العلاقات الاجتماعية تقوم بين العائلة والدولة، فتربط الأفراد المنكبين على مصالحهم الذاتية أحدهم بالآخر، في ميدان وسيط من الروابط الاجتماعية والحرية الخلقية. غير أن مجتمع هيغل المدني فشل في تحقيق درجة الحرية القصوى، لأنه لم يستطع حل مشكلة الفقر الثابتة، وانتهى إلى مذهب رجعي يرى أن دولة بروسيا البيروقراطية بمقدورها حلّ النزاعات الاجتماعية. رأى كارل ماركس أن المجتمع المدني كان مشكلة يجب التغلب عليها، ولكنه رفض حلّ هيغل. وقاده استنتاجه القائل إنه لا يمكن التنظير للدولة بمعزل عن العمليات الاقتصادية، إلى نظرية في الثورة الاجتماعية وضعت البروليتاريا في مركز السياسة الاشتراكية، وتطلعت إلى دولة انتقالية تأخذ زمام القيادة لدمقرطة المجتمع المدني. لقد أوصل ماركس التراث الفكري الحديث الذي يتصور المجتمع المدني ميداناً يتشكل عبر الإنتاج، والطبقة، وما يرافق ذلك من علاقات اجتماعية وسياسية، أقول أوصله إلى نهاية مطافه. لم يكن هذا التراث الحديث، من حيث المبدأ، عدائياً تجاه الدولة؛ لأن تصوره للمجتمع الحديث أثار سؤالاً ملحاً حول كيفية إخضاع ميدان تنافسي مشوش لإشراف عام. وبهذا الشكل طرح هذا التراث علاقة المجتمع المدني بالدولة بوصفها التساؤل الأساسي

للحياة الحديثة، ونبّه تنبيهاً قوياً إلى أن المجتمع المدني ليس ميداناً مستقلاً لنشاط ديمقراطي قائم بذاته.

يبين **الفصل السادس** كيف أن الفرع الرئيس الثاني من النظرية الحديثة أفضى إلى اتجاه مختلف. فهو صاغ تصوره عن المجتمع المدني في ضوء أوضاع فرنسا، حيث حفّز تراث الأنظمة الملكية المركزية والدولة القوية أفكاراً عن الجماعة والتنظيم الوسيط. واستناداً إلى مفهوم أرسطو عن الدساتير المختلطة، ورغبة في حماية التقاليد المحلية للامتيازات الأرستقراطية من السلطة المركزية، وضع البارون دو مونتسكيو الهيئات الوسيطة في صميم النظريات الجمهورية عن المجتمع المدني. أما جان جاك روسو فقد شنّ هجوماً رومانطيقياً على مفاهيم عصر التنوير عن التقدم، والفنون، والعلوم، ولكنه لم يكن راغباً في الدفاع عن الامتيازات الموروثة. فهو يرى أن المجتمع المدني كان جماعة يوفق تضامنها بين ذاتية المصالح الفردية وموضوعية الصالح العام. غير أن لا مبالاته بالهيئات الوسيطة عرّضه لدفاع إدموند بورك عن التقاليد المحلية ضد تمركز الثورة الفرنسية وتسويتها للمراتب. لقد بلغ هذا الفرع الثاني من الفكر الحديث ذروته في محاولة ألكسيس دو توكفيل لفهم كيف أمكن للنزعة الأمريكية المحلية، والمعايير غير الرسمية للتجمع التطوعي، وضع حدٍّ لإقحام الدولة الديمقراطية نفسها في حالات المساواة الاقتصادية والحرية السياسية. فعنايته بالحياة العامة خارج الدولة هيمنت على التفكير المعاصر في المجتمع المدني، رغم أن مسلمته البدئية للمساواة الأمريكية أعفته من النظر في آثار القوى الاقتصادية على التقاليد المحلية المتمثلة بالاعتماد على الذات والتجمع الطوعي.

يفحص **الفصل السابع** كيفية التنظير للمجتمع المدني في الخطاب السياسي المعاصر عبر التركيز على تجربة أوروبا الشرقية.

لقد تشكل المسار التاريخي لشيوعية القرن العشرين عبر الثورات التي حدثت في المجتمعات المتخلفة. وبدا أن استراتيجية التصنيع التي تقودها الدولة والمبنية على أساس احتياجات الفولاذ، تستلزم «دوراً قيادياً» من حزب عالي التنظيم. فدول الحزب البيروقراطية، التي تحتضن «الاشتراكية القائمة»، لم يكن لها أبداً سجل معقول من المسؤولية الديمقراطية، ولم تكن قادرة على القبول بمستويات ذات بال من النشاط الحرّ، بسبب التزامها التخطيط المركزي، وارتيابها بالسوق، وحذرها من المبادرات الاجتماعية العفوية. ولأن الخضوع، والتظاهر، والرياء صارت من سمات الاشتراكية على الطريقة السوفياتية، فقد كان من المنطقي أن ينظّر المثقفون المنشقون للمجتمع المدني بمصطلحات ليبرالية مألوفة للجمهوريات الدستورية والدول المقيَّدة. ولكنّ ربطهم التنظيم الاقتصادي بالطغيان السياسي، وفهمهم المناهض للدولة في دراسة المجتمع المدني، حالا دون رؤية مخاطر السوق. وفي النهاية، فإن المنتديات المدنية كلها، وتجمعات المواطنين، و«جامعات الطيران»، والحركات الاجتماعية كلها جُرفت تقريباً عندما ظهرت البنى السياسية التقليدية لتطبق منطق السوق الحديدي. إن الخطاب الذي يتناول المجتمع المدني، والذي كان متهوراً يوماً ما، كان قد خبا بريقه في المنطقة منذ أمد بعيد قبل إعادته إلى قلب القضايا المعاصرة.

إن القيود الدستورية على سلطة الدولة في الولايات المتحدة سحرت المنشقين الأوروبيين الشرقيين بشدة، ويعرض **الفصل الثامن** التسلسل الزمني لنمو النظرة التوكفيلية الجديدة المسيطرة على المثقفين الأمريكيين والتي تفيد أن المجتمع المدني يقيم مجموعة من المعايير غير الرسمية لدعم التجمعات المحلية الوسيطة. صار اعتماد التعددية على الثقافة السياسية وعلى الجماعات ذات المصالح الاتجاه

المهيمن على الفكر المعاصر نتيجة تجذره في تقاليد الفيدرالية الأمريكية وتشكله على يد جيمس ماديسون. ورغم أن فشله في مواجهة العقبات البنيوية حال دون أن تكون بعض المصالح واضحة، فإنه يظهر في جزء كبير من النظرية المعاصرة، لاسيما في الحنين إلى نزعة إقامة التجمعات والافتتان الأخلاقي بالنزعة المحلية . ومع ذلك فإن حنة أرندت، وآخرين مثل ريتشارد سينيت، ويورغن هابرماس، الذين كانوا جميعاً بمثابة ثقل يوازن هذا الاتجاه، بحثوا في كيفية قيام نشاط ثقافي قوي بتحديد قدرة المجتمع المدني على إنجاز الوظيفة التوسطية التي اقتضتها منه النظرية التوكفيلية الجديدة. فلفت كلّ واحد منهم بطريقته الخاصة الانتباه إلى الغزو الذي تتعرض له ميادين الحياة الاجتماعية الواسعة من قبل منطق التسليع الشمولي. إن الثقة المطمئنة إلى أن المجتمع المدني هو الموقع المعاصر الأهم للنشاط الديمقراطي سوف تكون ثقة إشكالية ما لم يوسّع منظّروه من حقل بحثهم ويختبروا افتراضاتهم الموروثة.

ويثير **الفصل التاسع** بعضاً من هذه المسائل، ويقترح أن النزعة المحلية ربما لا تكون كل ما يجب إكماله، بسبب أن المستويات العليا من اللامساواة الاقتصادية وضعت افتراضات توكفيل موضع تساؤل. وثمة أساس قدمه عمل دشّن طريقاً جديدة، وقام به كلّ من غرانت ماككونيل وجين مانزبريدج وسدني فيربا ورفاقه، يرى أن التنظيمات الوسيطة التي تلاقي الاستحسان الكبير لا تستطيع أن توفر ثمرة الديمقراطية التي تنادي بها النظرية المعاصرة. وهناك قسم من العمل النظري والتجريبي البالغ التأثير يوحي بأن المجتمع المدني هو مقولة تمّ التنظير لها دون المستوى المطلوب وبشكل سيئ؛ لأنها لا تستطيع أن تفسر بعضاً من تطورات الحياة المعاصرة. لقد حان الوقت للذهاب إلى أبعد من التفكير المحدود، وأبعد من الاحتفاء بالتشظي

المحلي للتعاطي مع الأسئلة الكبيرة التي تطرحها العدالة الاقتصادية والنظرية الديمقراطية. فإذا ما كان على المجتمع المدني أن يؤدي دوراً ما في النظرية الديمقراطية المعاصرة، فستقوم الحاجة إلى إعادة صياغته تصورياً، وإغنائه، وتهيئته لشروط العالم الواقعي الملموسة. فالتنظير للمجتمع المدني بمصطلحات محدودة مناهضة للدولة كما هو الحال في الخطاب المعاصر سيحول دون الإمساك بالممكنات المنبثقة عن الفعل السياسي. وثمة تقليد فكري مهمّ يمكنه مساعدتنا على الإمساك بممكنات أنماط التفكير الحالية وحدوده كلما توغلنا في مستقبل تستلزم فيه العدالة الاقتصادية والديمقراطية السياسية الشيء الكثير، وليس القليل، من الدولة.

القسم الأول

أصول المجتمع المدني

الفصل الأول

المجتمع المدني والموروث الكلاسيكي

تلقّى الفهم الكلاسيكي للمجتمع المدني، بوصفه جماعة (كومنولث) منظمةً في كيان سياسي، صياغتَه المتماسكة الأولى في مدن اليونان القديمة. إذ كان يدور، أيضاً، في فلك الفهم الذي مؤداه أن الرجال والنساء عاشوا حيواتهم في أوضاع منفصلة. كما أن النظرية الإغريقية تأملت طيفاً واسعاً من العلاقات الإنسانية. فالحب، والصداقة، والتعليم، والزواج، والمواطنة، وواجبات العبيد، ومسؤوليات السادة، ومهارات الحرفيين، وتقسيم العمل؛ كلّ تلك المسائل دُرست من حيث فرادتها وترابطاتها. وقد أثارت الملاحظة التي ترى أن الناس يعيشون في تجمعات متميزة ومترابطة مع ذلك نقاشاً حول التفرد والعمومية، والجزئية والكلية. نجمت عن هذه المناقشات نظرية سياسية منهجية. وصاغت المقولاتُ السياسية المقاربةَ الأولى للمجتمع المدني.

دافع الفكر الكلاسيكي دفاعاً مكيناً عن فكرة أن السلطة السياسية هي التي جعلت قيام الحضارة أمراً ممكناً. و التمييز المشهور الذي أقامه الإغريق بين أنفسهم والبرابرة عزل أولئك الذين تمكّنهم عضويتهم في تجمّع سياسي من العيش في مجتمع مدني عن أولئك

الذين كانوا غير قادرين على فعل ذلك. وإن السياسة، بوصفها النشاط الأوسع والأكثر «اكتفاءً ذاتياً»، تتيح للرجال أن يسموا على ظروفهم المباشرة ويؤسسوا بوعي مبادئ الحياة الأخلاقية. ولئن كان المواطن اللامنتمي (Idiots) هو الرجل المعتزل الذي تشكّل الدوافعُ الفردية حياتَه، فإن المواطن (Citizen) الذي يحكم نفسه بنفسه يجسّد ما يمكن أن ينجزه العمل المشترك الذي يوجهه بالعقل. وقد قال بيركليس (Pericles)، في عهده المشهور للأثينيين: «هنا لا نقول للإنسان الذي ليس له مصلحة في السياسة إنه إنسان يعنى بشؤونه الخاصة؛ بل نقول له إنه لا عمل له هنا على الإطلاق»[1].

كانت الرغبة في إخضاع مصالح المرء الخاصة إلى مصالح المدينة طوعاً هي العلامة الفارقة للمواطن الجندي. وقد أدرك بيركليس إدراكاً مباشراً القوة التي يمكن أن تكون عليها الروح المدنية (Civic). لم يضعف أحد من هؤلاء الرجال لأنه أراد مواصلة التمتع بثروته؛ ولم يتخلص أحد من تعاسة يومه آملاً في أن يتخلّص من فقره ويصبح غنياً. بل كانوا أشد رغبة في كبح جماح الأعداء من مثل هذه الأشياء»[2]. تبلورت الفلسفة السياسية الكلاسيكية الإغريقية، في أعقاب الحرب البيلوبونيزية (Peloponnesian) المدمرة، وقد تركزت على أن الصالح العام يمكن اكتشافه من خلال المناظرة العامة والعمل الجماعي المنظم. فترتب على ذلك أن الفساد المدني سيكون النتيجة المحتومة للحسابات الشخصية البحتة والمصلحة الفردية.

كان أفلاطون أول من عبّر عن توجّه النظرية السياسية نحو

---

(1) Thucydides, *History of the Peloponnesian War* (New York: Penguin Books, 1967), pp. 118-119.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

الحياة العامة الشاملة لأيّ مجتمع أخلاقي. وبذلك كشف بعض نقاط قوة (ومخاطر) مجتمع مدني منظم على أساس مشروع أخلاقي مشترك.

خطر المصلحة الخاصة

سعى أفلاطون، وهو ابن عائلة أثينية بارزة، إلى مراجعة الاضطراب السياسي والأخلاقي لعصره بواسطة عالم فلسفي من المقولات المطلقة المعززة بمقترب معرفي عقلاني. ولد أفلاطون في العام 428 ق.م. بعد وفاة بيركليس بسنة واحدة، ونضج في بيئة شكّلتها هزيمة أثينا العسكرية، والاضطراب الاقتصادي، والتأزم السياسي، والفساد الأخلاقي. وكان دافعه لتأسيس المبادئ الأخلاقية للحكم استجابة مباشرة للتقلّب والاضطراب في عصره. وشكلت الأولوية التي منحها للمعرفة والسلطة السياسيتين نظريةً في المجتمع المدني تدين لتصورها الموحد عن الحقيقة بقدر ما تدين للنفور الشديد من المصالح الخاصة والميادين المنفصلة. ولما كان أفلاطون غير قادر على التنظير حول الفرد، والجمال، والخير، أو أيّ مقولة أخرى من مقولات الحياة الاجتماعية بمعزل عن الدولة، فإن فهمه للمجتمع المدني قد خذلته الشمولية نفسها التي جاءت به إلى الوجود.

إن مجادلات سقراط المبكرة مع ثراسيماخوس (Thrasymachus) أرسى الأطروحة المركزية في كتاب **محاورة الجمهورية** ومفادها أن المصلحة الفردية لا يمكن أن توفر أبداً أساساً كافياً لحياة سعيدة، وعادلة أو متمدنة. فالقوة الشرعية، والسلطة، والمعرفة توجد فقط لخدمة أولئك الذين تُمارس لأجلهم. تماماً مثلما تكمن مهارة الطبيب في معالجة المرض، ومثلما يمارس القبطان

سلطته نيابة عن طاقمه، فإنه «لا يجوز لأي حاكم، بقدر ما يتصرف بصفته حاكماً، أن يتوخى أو يفرض ما يصبّ في مصلحته الخاصة، فكلّ ما يقوله ويفعله سيقال ويتحقق بموجب ما هو مفيد وملائم للرعية التي من أجلها يمارس مهنته»[3]. ذلك أن السلطة السياسية وجدت لتقوم بخدمة رفاه المدينة ورفاه مواطنيها. ولا يمكن فهم المجتمع المدني إلاّ بموجب المبادئ الناظمة للدولة.

أدرك أفلاطون أن الناس يعيشون في ميادين مترابطة، وأن لكل ميدان منطقه التنظيمي الجوهري الخاص. وكان من المهم، بالنسبة إليه، أن يحيط بكلّ واحد من هذه الميادين؛ ذلك أنه أراد بلوغ فهم شامل للكلّ. يتألف المجتمع المدني، مثل جسم الإنسان أو طاقم السفينة، من عناصر مختلفة لها مهارات مختلفة وتؤدي مهمات مختلفة. فهو يستند إلى الحاجة المادية للكائن البشري للطعام، والمسكن، والملبس. وفي الحقيقة، فإن تقسيم العمل القائم على الاستعدادات الطبيعية يقع في قلب نظرية أفلاطون عن العدالة، والسياسة، والمجتمع المدني. فالعدالة، التي ترشدها فضيلة العقل الأساسية، تتيح لكلّ جزء المساهمة في رفاه الكلّ، بأداء ما يتناسب مع طبيعته؛ وهذا يجري سواء في الحياة العائلية، أو الصداقات، أو الشؤون السياسية. إن نظرية أفلاطون نظرية وظيفية؛ إذ يعتمد صلاح الروح والجسم والدولة على الانسجام المتوازن الذي يتحقق عندما يقوم كل عنصر مكوّن بأداء وظيفته المناسبة. وقد بحث دائماً في هذه العلاقات المتبادلة، لأنه «من دون العدالة، لا يمكن للرجال أن

(3) Plato, *The Republic of Plato*, Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford (London; New York: Oxford University Press, 1977), p. 24.

يعملوا معاً على الإطلاق»[4]. فالعدالة والصحة تتطلبان فهماً لتقسيم العمل، وما يترتب على ذلك من علاقات الإخضاع والتوجيه الملائمة للاستعدادات الطبيعية للعناصر المعنية.

كانت مهمة النظرية السياسية، بالنسبة لأفلاطون، تتمثل في مواجهة مشكلتي الفساد والتحلل المتلازمتين. وقد كان واثقاً من مصدرهما حين أثار السؤال الآتي: «أليس أخبث شرٍّ بالنسبة للدولة هو الشيء الذي يتولى تقطيعها إرباً ويدمر وحدتها، بينما لا يصلحها شيء أكثر من ذلك الذي يشدّ لحمتها ويرصّها في كل واحد؟»[5]. إن هذا البحث المطّرد عن الوحدة هو الذي سابق فهمه للدولة والمجتمع المدني، وكمن وراء تصوره المعروف بأن أمراض السياسة تسبّبها القوى نفسها التي تصيب الأفراد بالمرض. وإذا كانت العدالة توازناً وصحة، فإن الظلم تنازع والتحلل فوضى. ويمكن أن تعزى أعمال الشغب كلها إلى عجز الأجزاء المكوِّنة للدولة عن أداء دورها بالاستناد إلى طبيعة وظيفتها، وإلى الاعتلال الناتج من ذلك في صحة الكلّ. ومثلما أن الشرّ ينبع من الجهل تماماً، فإن الفساد الذي ابتلي به الأثينيون يتأصل في الفُرقة. وإذا كان «الظلم مثل المرض ويعني انقلاباً للنظام الطبيعي رأساً على عقب»[6]، فلا بد أن تنشد النظرية السياسية تحديد مصدر الاضطراب الاجتماعي والسياسي. ولما كانت الحياة تعاش في ميادين منفصلة، فإن أهم الأشياء طرّاً هو اكتشاف المبادئ السياسية التي يمكن أن تنظم المجتمع المدني في كلٍّ متماسك.

(4) المصدر نفسه، ص 37.

(5) المصدر نفسه، ص 163.

(6) المصدر نفسه، ص 143.

وعليه فإن الوحدة مهمة للروح مثلما هي مهمة للدولة. وكان أفلاطون يسترشد بحكمة سقراط التي مؤداها أن الإنسان السعيد سيوجه نفسه طبقاً لمعرفته بالغايات الجوهرية للحياة، وأن الخير (The Good) يدل على ما يستحق السعي إليه لذاته أكثر من الانشغال بمنافع ثانوية أو تابعة يمكن أن يأتي بها. وفي زمن الفساد، لا بدّ للقيادة السياسية الفاعلة من معرفةٍ ذات سعةٍ منقطعة النظير. وقد كانت خلافات أفلاطون الممضّة مع السفسطائيين مدفوعة باعتقاده بأنهم حطّوا من قيمة المعرفة باختزالها إلى جملة من المهارات المحدودة التي تستخدم من أجل المنفعة الشخصية. إن وضع المصلحة الخاصة في مرتبة فوق الصالح العام شجّع القوى الفوضوية التي أضعفت أثينا، بيد أن السفسطائيين كانوا عنصراً واحداً فقط من مشكلة أكبر. انتظمت محاورة كتاب **محاورة الجمهورية** على أساس محاولة أفلاطون احتواء النزعات النافرة كلها التي شكلت أزمة المدينة. وكانت الوحدة التي ينشدها تتطلب خُضوع المصالح الخاصة والعواطف الجامحة لسيطرة وعيه. فالرغبة في الثراء تولّد النزاع. وكان مفهومه الزهدي للاستقرار يقتضي إزالة كل «إفراط في البذخ»[7]. إن المصالح الخاصة التي غالباً ما تثير أفعال كلٍّ من الغني والفقير يمكن فقط أن تفتت الروابط التي تشدّ مفاصل المجتمع المدني معاً. «فالأول ينتج الرفاهية والعطالة، والثاني ينتج المعايير الواطئة في السلوك والعمل؛ ولكليهما نزعة هدّامة»[8]. ولا شيء أخطر على الوحدة العضوية التي ينشدها أفلاطون من الفوضى التي تولدها مراكز ثقل مختلفة، تدور حول الاهتمام الأناني بالذات.

(7) المصدر نفسه، ص 59-63 و87.

(8) المصدر نفسه، ص 112.

«يحدث هذا الشقاق عندما لا تُطبَّق كلمات من قبيل (لي) (وليس لي)، (للآخر) و(ليس للآخر)، على الأشياء نفسها داخل الجماعة. وأفضل الدول تنظيماً ستكون تلك الدولة التي يستخدم فيها أكثر الأشخاص هذه المصطلحات بالمعنى نفسه، والتي ستمثل طبقاً لذلك وعلى وجه التقريب شخصاً واحداً. فعندما يؤذي أحدنا إصبعه، تحسّ أوصال الجسد كلها، التي تلتئم في الروح وتتوحد عناصرها المسيطرة بالألم، وتتشارك كلها في الإحساس بألم العضو الذي يعاني من الأذى؛ ومن هنا نقول إنه يتألم من إصبعه. والأمر نفسه يصحّ على الألم أو المتعة المحسوسة عندما يعاني أيّ عضو آخر أو يستشعر الراحة»[9].

«ما لم يتمَّ القضاء على الأنانية الذاتية في المهد، فإنها ستتسرب من قيادة المدينة إلى عامة السكان، ذلك أن التنوع، واللامساواة، والتنافر ستسبب الكراهية والحرب الأهلية كما هو دأبها دائماً، وتلك هي، كما في كلّ مكان، ولادة الصدام المدني وأصله»[10]. كان أفلاطون موقناً من أن الطموح والجشع والتخاصم والتنافس هي تهديدات ثابتة للمجتمع المدني؛ لأن من الصعب التحكم في الأهواء الخاصة بعقوبات خارجية في حال غياب الالتزامات المشتركة. والقسر مهم طبعاً، غير أن المجتمع المدني يعتمد، في النهاية، على أنماط ثابتة من الفكر. وإن الدول المعتلة تشبه الأرواح المريضة لأن افتقارها إلى التوازن سيوجهها نحو الغايات الفردية، فيجردها من المبالاة بالصالح العام. إن المساعي الخاصة تقف خلف الشخصيات والصياغات السياسية المنحرفة،

(9) المصدر نفسه، ص 163-164.

(10) المصدر نفسه، ص 270.

لأنها تعطّل فضيلة العقل الكبرى وتسبب الانهيار النفسي والحرب الأهلية. إن القوى الموحدة في العقل توفر العامل الذي يجمع الروح والمجتمع المدني معاً، فقوة العقل هذه هي التي تظهر الحقيقة المفردة التي تنظم العالم.

إن الريبة في الأهواء الخاصة بلورت نظرية أفلاطون عن الرقابة. ففي كتابه **محاورة الجمهورية** هاجم فنّ الرسم، وطرد الشعر لأنهما سايرا الانفعالات، وأغرقا الحقيقة في الذاتية، وقوضا ملكة العقل الرشيدة. فسعيهما وراء الإشباع الفوري للذة جعل من المستحيل تبيّن الخير بسبب إثارة مخاوف المواطنين وانفعالاتهم وأحكامهم[11]. ويمكن للقيادة القوية والفاعلة أن تقاوم قوة الشقاق النافرة لأنها يمكن أن تجذّر المجتمع المدني في كلية أخلاقية معينة. وقد كان مرمى أفلاطون واضحاً دائماً: «في الوقت الحاضر، نحن نبني، كما نعتقد، الدولة التي ستكون سعيدة ككل، ولا نحاول أن نضمن رفاه قلّة مختارة»[12]. إن المجتمع المدني يصهر الحقيقة، والجمال، والخير مع المعرفة والقوة والدولة. أما اندفاع أفلاطون لتوحيد كل جوانب التجربة الإنسانية في خير ثابت فقد أدّى به إلى أول دفاع منهجي عن رقابة الدولة. وبتأسيس المجتمع المدني لدى أفلاطون على اعتراف بالتنوّع وفهم عميق لتقسيم العمل، انتهى هذا المجتمع إلى وحدة جامدة واستقرار خامد.

كان لمثل هذا الاتجاه نتائج مؤسساتية مهمة. وكانت القيادة تُحفظ «لأولئك الذين عُرفوا، حين ننظر إلى السياق الإجمالي لحيواتهم، بالحماسة التامة لفعل ما يعتقدون بأنه لصالح الأمة وأنهم

(11) المصدر نفسه، ص 333-337.

(12) المصدر نفسه، ص 110.

لن يعملوا ضد مصلحتها»[13]. وإذا أمكن ترسيخ المعرفة الأخلاقية المطلقة عند ثلّة من الخبراء المدرّبين تدريباً عالياً، فإن الديمقراطية ستغدو مهلهلة لضعف مقدرتها ورخاوتها وفوضاها. وفي الوقت نفسه، يمكن لأي شخص أن يكون وصياً حتى النساء، وتلك سمة من سمات تفكير أفلاطون التي غالباً ما يفاجئ بها مَنْ يقرأه لأول مرة. لقد كانت الزعامة تعتمد نظام المقدرة الشخصية حقاً، وكانت القيادة السياسية تمثل وحدة السلطة والمعرفة التي تقوم على التضحية الذاتية. وقد أوضحت «أسطورة الكهف» الشهيرة أن الفيلسوف - الملك كان مجبراً على تولّي السلطة رغم إرادته. غير أن السلطة السياسية الشرعية تتطلب ما هو أكثر من الدُربة والمعرفة.

كان مبعث شيوعية أفلاطون، التي احتفظ بها كتاب **محاورة الجمهورية** للقيادة، إيمانه بأن الملكية، والعائلة، والمؤسسات الأخرى للحياة الخاصة تميل على الدوام إلى تأسيس قطب المصلحة الخاصة، وتصرف القادة عن التوجه إلى مصلحة الكلّ الموضوعية. إذ ليس للحراس ملكية خاصة تتجاوز حدود الضروريات الخالصة، وليس لهم ارتباط عائلي دائم، كما أنهم يحصلون على طعامهم من مواطنيهم، ويأكلونه على نحو مشترك، ويحيون حياة الجنود الزاهدة. وإذا شرع الفساد المديني بدفع من المصلحة الفردية، فلن يكون بوسع الحراس التمتع بحياة خاصة. ولن يكون أولئك الذين ينظمون المجتمع المدني ويدافعون عنه جزءاً منه.

«ستكون هذه الطريقة في الحياة خلاصهم، وستجعلهم مخلصين للجماعة. وإذا صادف أن امتلكوا أرضاً خاصة بهم وبيوتاً وأموالاً، فإنهم سيتخلون عن حراستهم لصالح إدارة مزارعهم وشؤون بيوتهم

(13) المصدر نفسه، ص 104.

ليصبحوا مستبدين يكنّون البغضاء لمواطنيهم بدلاً من أن يكونوا حلفاء لهم. وهكذا سوف يقضون حياتهم كارهين ومكروهين، يكيدون ويُكاد لهم، وفي حال خوف من أعدائهم الداخليين أشدّ بكثير من أيّ خصم خارجي، وذوي نزعة تدميرية كاسحة سرعان ما ستُطبق على بلدهم وعلى أنفسهم»[14].

كان أفلاطون يعرف، رغم كل تشديده على الوحدة، أن المجتمع المدني ينسّق فاعليات البشر ذوي المهارات والكفاءات المختلفة. وثمة فهم لتقسيم العمل يقع في صُلب نظرياته السياسية والنفسية، ويشكّل نظرية المعرفة (الإيبستمولوجيا) لديه أيضاً. غير أن التنوع، والميادين المختلفة، وتقسيم العمل هي التي تحدد المشكلة فقط. فالأشياء الزائلة لا تمثل الحقيقة. وأن عالم الأشياء الحسية غير المحدد والمتغير والفاني هو المظهر الخارجي للمُثُل الأبدية والباقية، ومعرفة هذه المُثُل هي مفتاح السلام والعدالة. ولا يمكن للمجتمع المدني أن يبلغ السمو الأخلاقي الكامن، إلا إذا نُظِّم على الأساس الثابت نفسه الذي نُظّمت عليه المُثُل. وربما يكون أغلب الناس قانعاً بالعيش بين ظلال الكهف، لكن القيادة تستدعي فهم أن الإمكان الأخلاقي لا يمكن أن يُختزَل إلى المتعة. ولا تدور السياسة حول تنسيق الأفعال المحدودة لخدمة الذات أو حلّ النزاعات المصلحية، بل حول تهيئة الشروط، التي يتوجه بموجبها الأفراد نحو العام، ويمكن تبيّن الكلي في الجزئي؛ وذلك لأن:

«القانون غير معنيّ بتحقيق السعادة لأي طبقة واحدة بشكل خاص، بل هو معني بضمان رفاهية الجماعة ككلّ. وبإقناع الناس بالقانون أو التهديد به سوف يتحقق الانسجام بين المواطنين، وسوف

(14) المصدر نفسه، ص 109.

يجعلهم يتشاركون المنافع التي يمكن أن تساهم بها كلّ طبقة في الصالح العام؛ ولم يكن غرضه من تشكيل الناس على تلك الروح هو لزوم ترك كل واحد وشأنه، بل لزوم أن يكونوا مفيدين في توحيد الجماعة»[15].

حاول أفلاطون أن يوفّر قوة معادلة للتنازع النافر بين المصالح المختلفة، عبر فلسفة عامة ترسي السياسة على قاعدة الحكمة الأخلاقية والحياة الخيّرة. غير أن سعَةَ الأفق في محاورة **الجمهورية** بدت في النهاية أنها العلاج الذي قتل المريض. فالبشر يتحركون في ميادين مختلفة، والمجتمع المدني مركّب من وظائف مختلفة، ولكن بدا أن هذا يجعل من المهم أن يوفر لأفلاطون مركزاً ثابتاً للحياة العامة. إذ إن توجّهه نحو الوحدة يرتكز على الخير الواحد، وهو ما يطمس بصيرتَه العظيمة التي مؤداها أن الحياة العامة المتماسكة المتألفة من عناصر مختلفة تتطلب غرضاً أخلاقياً تكاملياً. أما توكيده أن المجتمع المدني يمكن الاحتفاظ به موحّداً بالسلطة السياسية فهو يفترض أن التنظيم الاجتماعي كان محدّداً ضمن مجموعة من الحدود السياسية المتمايزة. وقد كان على تلميذه الأعظم تطوير مفهوم أكثر اختلافاً للمجتمع المدني، حتى عندما رأى أن السياسة هي «العلم الأساسي للخير».

الحكومة المختلطة

أمضى أرسطو، المولود في العام 384 ق.م.، عشرين عاماً في أكاديمية أفلاطون، ويبدو أنه استنتج، مبكراً نوعاً ما، أنه من المستحيل توحيد جوانب الوجود كلها مفهومياً. فكلّ تركيب عقليّ ناقص بالضرورة لأن كلّ مجال من مجالات الحياة والفكر المختلفة

(15) المصدر نفسه، ص 234.

إنما يحكمه منطقه الجزئي الخاص به. ومثلما كان هذا القول مهماً بالنسبة للنظريات الكلاسيكية عن المجتمع المدني، فإن القول بالنسبة لأرسطو كان أسهل من التنفيذ. ظلّ أرسطو، الذي عاش السنوات الأخيرة لدولة المدينة الأثينية المستقلة، وهو أحد مفكري الإنسانية الأكثر موسوعية، حبيس النظرة الأرستقراطية المحدودة نسبياً للحياة العامة، ولم يكن بقادر قطّ على ملاءمة تفكيره الضيق مع الاتساع الهائل الذي بلغته الإمبراطورية المقدونية العالمية.

أسست الفقرة الأولى من كتاب السياسة فهم أرسطو أن البشر يعيشون في ميادين متعددة، وتأكيده الراسخ على أن السياسة هي المجال الأكثر شمولاً بين سائر هذه الميادين. إن لمستويات التنظيم الأقل إتقاناً منطقها الخاص، ولكن يمكن استيعابها كلياً فقط في علاقتها بالمستويات الأكمل التي تساهم بها. أما نظرته الكلاسيكية إلى أن المؤسسات الثانوية كلها تبلغ أوجها في الدولة فإنها تؤطّر توجّهه نحو المجتمع المدني باعتباره جماعة منظّمة سياسياً:

«أولاً، تبيّن لنا الملاحظة أن كلّ مدينة (Polis) أو دولة إنما هي ضرب في ضروب الاجتماع، وتبيّن ثانياً أن كلّ الجماعات تتأسس من أجل تحقيق نوع من الخير؛ ذلك أن الرجال جميعهم يمارسون أفعالهم بغرض تحقيق ما هو خير من وجهة نظرهم. ولذلك قد نؤكد ... أن جميع الجماعات ترمي إلى خير ما؛ وقد نؤكد أيضاً أن الاجتماع، الذي يسود ما عداه، والذي يحتوي على كلّ شيء آخر، سوف يلاحق هذا المرمى على الأغلب، وسوف يتوجّه للسيادة على الخيرات كلها. إن هذه السيادة والاجتماع الشامل هي المدينة، كما تسمى، أو الاجتماع السياسي»[16].

Aristotle, *The Politics*, Translated by Ernest Barker, World's Classics (16) (Oxford; New York: Oxford University Press, 1965), p. 1.

شاطر أرسطو أفلاطون في فهمه أن الصلات الإنسانية تتجذر في الحاجة المادية، وأن تقسيم العمل يقع في صميم المجتمع المدني. وما دامت الأسرة هي الوحدة الإنتاجية للعالم القديم، فهي أساس الدولة لدى أرسطو. وفي الحقيقة، كانت بضع عائلات تؤلف قرية. وكان ميدانا التنظيم، كلاهما، يتشكل، جزئياً، بفعل الحاجات والأغراض المحددة التي جرى تنظيمه على أساسها. وفي الوقت نفسه، لا يمكن فهم الأسرة أو القرية إلا في انتماء هذين المجالين إلى كل أكبر وأكمل منها. بيد أن أرسطو أمضى وقتاً قليلاً نسبياً في تحليل هذه الميادين الثانوية، وسرعان ما أضحى جلياً أن اهتمامه الحقيقي كان ينصبّ على المدينة. صحيح أن على الكائنات البشرية أن تقتات قبل أن تفعل أي شيء آخر، لكن هدفهم الأساسي لا يمكن اختزاله إلى الاغتذاء.

إن المنهج الغائي لدى أرسطو أدّى به إلى اعتبار أن المدينة هي الرابطة أو الاجتماع الأكثر شمولاً وسيادة على الروابط الإنسانية كلها، لأنها تهدف إلى أن تشمل الغايات الإنسانية كلها وتسود عليها. إن العائلة أو القرية توجد من أجل «مجرد الحياة»، لكن المدينة توجد من أجل «الحياة الصالحة»، وهي الاكتمال التام والمكتفي ذاتياً للتطور الأخلاقي الإنساني[17]. ولئن كانت العائلة والقرية تسبقان الدولة زمنياً، فهي سابقة عليهما من حيث الطبيعة، لأن إمكانهما الأخلاقي يكتمل فيها[18]. إن الحياة الأخلاقية المكتفية ذاتياً للمدينة هي الغاية المتضمنة في أشكال التنظيم كلها غير المكتملة. ويؤكد أرسطو أن «الإنسان، لذلك، مهيّأ لأن يكون جزءاً من الكلّ السياسي، ولذا يكون ثمة دافع متأصل لدى الجميع للارتباط بهذا

(17) المصدر نفسه، ص 4-5.

(18) المصدر نفسه، ص 6.

النظام». «والإنسان، عندما يكون كاملاً، هو أفضل الحيوانات؛ ولكنه حين ينفصل عن القانون والعدالة يكون أسوأها»[19].

يمكن للبشر أن يحققوا قابليتهم الفريدة للحياة الأخلاقية من خلال التشاور السياسي والعمل المشترك، غير أن الدولة ليست الميدان الوحيد الذي يمكن التعبير عن هذه القابلية من خلاله. ولئن كان أفلاطون ينشد تنظيم ميادين المجتمع المدني تنظيماً متيناً، فقد كان أرسطو على أتم الاستعداد للاعتراف بما تنطوي عليه مستويات التنظيم الثانوية من إمكان جوهري وإن كان محدوداً. إن الأسرة والقرية هما ميدانان من ميادين الفعل الأخلاقي، غير أن مداهما مقيّد لأنهما تشكلا بحكم الضرورة والكفاح الشخصي واللامساواة. فالشروط الضرورية، ولكن غير الكافية، للحياة الأخلاقية التامة للشخص المكتفي ذاتياً، ولميادين النشاط الثانوية لا يمكن أن توفر الحرية الخلقية والاستقلال بنفسها. ولكنها تساعد على تهيئة الشروط لتحقق تماماً ما تنطوي عليه الإنسانية من إمكان تحقيقاً تاماً، وهكذا تشارك في المحتوى الأخلاقي للمدينة.

لم يكن أفلاطون ليتفق أبداً مع رأي أرسطو القائل إن الأسرة تتشكّل من ثلاث مجموعات من العلاقات الأخلاقية المشروعة: علاقة السيد والعبد، والزوج والزوجة، والآباء والأطفال. وكان فنّ التدبير المنزلي (Oikonomia) شبكة متناقضة من الضرورة الشخصية والاعتماد المتبادل، شبكة تخدم غرضاً خلقياً وتساهم في المقدار الأكمل للتطور البشري في المدينة. وقد عبّر وصف أرسطو لهذا الفنّ، بوصفه فنّ إدارة العبيد وممارسة سلطة الزوج والسلطة الأبوية، عن النظرة الكلاسيكية للعائلة باعتبارها ميداناً للذكور الأثينيين

(19) المصدر نفسه، ص 6-7.

الأحرار. غير أن هذا لم يقضِ على مكانة العائلة بوصفها رابطة خلقية. وإن السلطة الممارسة داخل العائلة تسهم في التطور الأخلاقي لأولئك الذين تمارس هذه السلطة بالنيابة عنهم. ورغم أن الأسرة بُنيت من علاقات الحاجة واللامساواة، فإنها تخدم الأغراض الأخلاقية لأعضائها، ومن ثمّ تساهم في خدمة المدينة.

على الرغم من الدور المهم للرقّ في الحياة الاقتصادية الإغريقية، لم يكن الرقُّ بالنسبة لأرسطو مقولة عرقية، كما لم يكن عاملاً من عوامل الإنتاج، بل كان بالأحرى نظاماً للخدمة المنزلية (الأسرة)[20]. كان العبيد والسادة مترابطين معاً في شبكة من الاعتماد المتبادل تبلغ عمقاً أبعد من العجز المنزلي أو كسل الثريّ. فالعبيد ساهموا في تطوير السادة بتخليصهم من العمل المنزلي؛ والسادة ساهموا في تطوير العبيد بتوفير الإرشاد الأخلاقي والروية العقلانية لهم. نظر أرسطو إلى الرقّ بوصفه علاقة بين العناصر الحاكمة طبيعياً والعناصر المحكومة طبيعياً، وفي ذلك منفعة للجانبين وحفاظ عليهما. فكلّ شيء معتمد على كلاّ الطرفين اللذين يقرّان ويقبلان بالدور الذي يؤديانه. «فالجزء والكلّ، مثل الجسم والروح، لهما مصلحة متطابقة؛ والعبد جزء من السيد، بمعنى أنه يحيا ولكن بشكل منفصل عن جسد سيده. هناك إذاً مجتمع المصالح، وهناك علاقة الصداقة، بين السيد والعبد، عندما يحوز كل منهما طبيعياً الموقع الذي يكون فيه عن جدارة. غير أن العكس يكون صحيحاً، ويسود هنا تضارب في المصالح وهناك العداوة عندما تكون القضايا خلاف ذلك ويكون الرقّ قائماً على مجرد الردع القانوني والقوة القاهرة»[21].

(20) انظر، على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 10.

(21) المصدر نفسه، ص 16-17.

تصور أرسطو أيضاً سلطة الزوج والأب بوصفها علاقة الضرورة واللامساواة التي تربط البشر في علاقات منفعة تبادلية، ومن ثمّ تخدم غرضاً أخلاقياً حقيقياً وإن يكن محدوداً. إن التفوق الخلقي للزوج على الزوجة والآباء على الأطفال يقوم بتطوير الجميع على نحو أساسي. وحتى لو كان الأمر كذلك، فقد كان الإمكان الأخلاقي للأسرة محدوداً. فما دامت «المحافظة على الأسرة» وُجدت من أجل دعم الحياة، فلا شيء يتولد منها غير ذاتها. كان الميدان الخاص، المقيد بشروط الاقتصاد الطبيعي، موجّهاً نحو إنتاج الكفاف، ولم يكن منخرطاً في عمليات البيع والتبادل. وقد لاحظ أرسطو أن «من المحال العيش من دون وسائل الكفاف»، وإذا كانت العائلة وحدة إنتاجية فيتبع ذلك أن التبادل يؤدي دوراً محدوداً، أو لا يؤدي دوراً في علاقات الأسرة؛ لأن كلّ شيء كان يُملك على نحو مشترك، وكان الإنتاج للاستعمال، ومن النادر إنتاج أيّ فائض[22]. أصبح التبادل عاملاً في القرية فقط. واتخذ ابتداءً شكل المقايضة البسيطة، ولكنه سرعان ما أصبح بالإمكان مراكمة ما يفيض عن حاجات الكفاف. كانت العواقب وخيمة إلى حدّ كبير، وقد كان أرسطو يشارك أفلاطون قلقَه من أن التراكم الفردي والربح الخاص يمكن أن يدمرا المجتمع المدني.

كانت الأسواق جزءاً من الحياة الإنسانية لأمد طويل، غير أنها لم تهيمن على الشؤون الاجتماعية إلا مؤخراً. وقد شكّلت مجموعةٌ معقدة من التطلعات والمؤسسات تنظيم الحياة الاجتماعية لآلاف من السنين، وكانت هذه المؤسسات في الأصل مؤسسات غير اقتصادية بطبيعتها. وإن معايير المعاملة بالمثل، وإعادة التوزيع، والتكافل،

(22) المصدر نفسه، ص 19 و23.

والاعتماد أسهمت في تنظيم إنتاج ضرورات الحياة وتوزيعها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية. وقد أدت الأسواق دوراً محدوداً ولم تكن متطورة بما يكفي لتنظيم الحياة الاجتماعية بنفسها. إذ لم تكن هناك إمكانية ولا حاجة للتجارة الواسعة، ومن ثمّ لا توجد إمكانية لتأكيد وجود الدوافع الاقتصادية على نحو متميّز. في مثل هذه الظروف يصعب ظهور مجموعة مستقلة من المؤسسات الاقتصادية، وكان من العسير التنظير للنشاط الاقتصادي بمعزل عن الممارسات والمؤسسات التاريخية لجماعة كان تنظيمها الأساسي يُفهم إلى حد بعيد في ضوء مصطلحات غير اقتصادية.

كان الاقتصاد «مطموراً» في التنظيم الاجتماعي، فالشؤون الاقتصادية لم تكن متميزة عن العلاقات الأخرى، ولم يكن النشاط الاقتصادي يُدار لأسباب «اقتصادية» بحتة. كان البشر يشبعون حاجاتهم الأساسية من خلال مؤسسات الدين والقرابة التي لا يمكن أن تُفهَم على نحو أوليّ، أو حتى على نحو واسع، بوصفها مؤسسات «اقتصادية» من حيث طبيعتها. كانت الشؤون الاقتصادية، بطبيعة الحال، أساسية للمجتمعات المنظمة على الكفاف، غير أنها لم تقتضِ استقلالها ووضوحها الظاهرين حتى جاءت الرأسمالية لتطلق باعثاً على نزعة حديثة متميزة إلى متابعة الكسب الاقتصادي لذاته. حتى ذلك الوقت، لم يكن لا التطور المادي للمجتمع المدني ولا مجموعة الأعمال النظرية المنصبّة عليه تتيح تمييزاً فاصلاً بين المؤسسات «الاقتصادية» والمؤسسات أو القيم الأخرى[23]. هذا هو السبب الذي حدا بالمنظرين الكلاسيكيين للمجتمع المدني إلى أن يفهموه بوصفه جماعة منظّمةً من طرف سلطة سياسية.

(23) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

تميل المقايضة بين المراكز البعيدة إلى خلق علاقات تبادلية واسعة على نحو متزايد، وتستدعي هذه العلاقات الحاجة إلى النقود، وقد عرف أرسطو مقدار الاضطراب الذي يمكن أن يسبّبه هذا الوضع. وحالما خلقت النقود إمكانية تبادل السلع عبر المسافات الطويلة ومراكمة الثروة، أصبحت تجارة التجزئة لغرض الربح نشاطاً لازماً. ويحلّ كسب المال محلّ إشباع الحاجات بوصفه هدفاً للتبادل، وقد كان شكّ أرسطو في التجارة مبنياً على خشيته من أن ليس هناك حدود طبيعية لمبلغ المال الذي يمكن مراكمته[24]. إن السعي إلى الثروة لذاتها سيصبح هدف النشاط «الاقتصادي» الذي يهدد بالانفلات من قيود النظام الخلقي في حقبة ما قبل نشوء السوق. هذه الخشية هي التي أدّت بأرسطو إلى استنكاره الشهير والمؤثر للفائدة الربوية والربح. كان فنّ التدبير المنزلي محدداً إلى حد بعيد بحاجات العائلة المباشرة، لكن السعي إلى الثروة شجّع الناس على أن ينحرفوا بعيداً عن فنون الكسب «الطبيعية»، وأشكال الثروة المستمدة مباشرة من الطبيعة والموجّهة إلى حاجات الأسرة. لقد فصلت التجارة كسب الثروة عن غرضه الخلقي في توفير أسباب العيش. «إن عمل الطبيعة هو أن تزوّد كلّ من جاء إلى هذا العالم بأسباب العيش» غير أن ملاحقة الثروة شوّهت ما ينطوي عليه النشاط الإنساني من إمكان خلقي لأنها هَددت بإخضاع الفضائل كلها لحاجتها الخاصة:

«لأن المتعة تتوقف على امتلاك الوفرة، يوجّه الرجال أنفسهم إلى الفنّ الذي يقدّم الوفرة باعتبارها ضرورة للمتعة؛ فإن لم يستطيعوا نيل ما يريدون باستخدام ذلك الفنّ ـ أي فنّ تحقيق الكسب ـ فإنهم

(24) Aristotle, Ibid., pp. 24-25.

يحاولون نيل ما يريدون بوسائل أخرى، مستخدمين كلّ مقدرة بطريقة لا تنسجم مع الطبيعة. فالوظيفة المناسبة للشجاعة، مثلاً، ليست تحصيل المال بل منح الثقة بالنفس. والأمر نفسه يصحّ على القدرة العسكرية والطبية: إذ ليست وظيفتهما تحصيل المال، فالأولى لها وظيفة إحراز النصر، والثانية الشفاء من المرض. ولكن هاتين القدرتين اللتين نتحدث عنهما تحوّلان مثل هذه القدرات إلى أشكال لفنّ الكسب، وكأن كسب المال كان الهدف وكل شيء آخر يجب أن يساهم في ذلك الهدف»[25].

كان شكّ أرسطو بالتجارة يتغذى من قلق آخر. إن كلّ كسب من التبادل ـ وهذا يتضمن الربح والفائدة الربوية أيضاً ـ إنما هو كسب غير طبيعي لأنه يتحقق «على حساب الآخرين»[26]. وقد ظهر المال باعتباره وسيلة للتبادل؛ ولم يكن يُقصَد منه أن يكون مستودعاً للقيمة، واكتسابه يقطع العلاقة المناسبة بين النشاط والمكافأة. وهو يجعل من التوزيع العادل للثروة أمراً مستحيلاً ويرفع الرغبة الخاصة إلى مستوى خطر من التسلّط. والمالُ، أخلاقياً، خطرٌ لأنه يكسح ميادين النشاط الأخرى ويُخضعها إلى منطق شمولي غريب.

شجب أرسطو للنشاط الاقتصادي من أجل الكسب ودفاعه عن الإنتاج من أجل الاستعمال عن جوهر الفكر السياسي الإغريقي. وإن النزعة إلى فصل الدوافع الاقتصادية عن العلاقات الاجتماعية الموجودة ضمنها هي نزعة يمكن معالجتها فقط بالإصرار على طبيعة السياسة التي تشفي أخلاقياً. وبخلاف التجارة، لا تنكر السياسة منطق الميادين الثانوية. وقد أتاحت غائية أرسطو له أن يضع تنظيره حول

(25) المصدر نفسه، ص 26-27.

(26) المصدر نفسه، ص 28.

السياسة بوصفها الاكتمال الأخلاقي لكل المستويات الجزئية للنشاط الإنساني.

لقد كان أرسطو مستعدّاً لأن يأخذ بالاعتبار الولاءات المتنوعة والروابط المتشعبة، لكنه لم يكن مستعداً لأن يمضي بالأشياء بعيداً جداً. إذ إن ارتفاع المصلحة الخاصة التي تقع في صميم عملية التبادل، والمال، والربح، والفائدة الربوية، من شأنه أن يدمّر، على نحو متزايد، التوازن الهشّ الذي علّق عليه آماله من أجل الحياة الخلقية والعقلية العامة للجماعة. كانت الأسرة لديه مجالاً للرّقّ، والسلطة البطريركية وسلطة الأبوين المتشكّلة من خلال علاقات الهيمنة واللامساواة، غير أنها تقوم بتأدية غرض خلقي بقدر ما تعنى برفاهية الكائنات الإنسانية. وحتى إذا لم تكن الأسرة ميداناً شاملاً للعمل الخلقي مثل المدينة، فقد كان موقفها الخلقي مستمداً من صلتها الغائية برابطة أكثر شمولاً. لقد عجّلت هذه الاعتبارات بنقد أرسطو المهمّ لنظرية أفلاطون في الدولة؛ النقد الذي أفضى إلى طريقة جديدة في صياغة مفهوم المجتمع المدني.

كان أرسطو متسلحاً بقناعة مؤداها أن دافع أفلاطون لفرض الوحدة على المجتمع المدني يدمّر إمكانية قيام الاجتماع السياسي. فالمدينة ليست مثل العناصر التي تكوّنها. والأفراد والأسر ظواهر موحّدة، لكن «المدينة مؤلّفة من عدد من الرجال؛ وهي كذلك مؤلفة من أنواع مختلفة من الرجال، ذلك لأن المتشابهين لا يمكن أن يُوجدوها»[27]. وقد ورث أفلاطون فشله في فهم هذا الأمر من سقراط، وكانت له نتائج مدمرة تماماً:

(27) المصدر نفسه، ص 41.

«إن الشيء الذي يفترضه سقراط مقدمةً متضمن في المبدأ الذي مفاده أن «الوحدة العظمى الممكنة للمدينة ككلّ هي الخير الأسمى». مع أنه من الجليّ أن المدينة التي تستمر في الوجود حتى تصبح وحدة أكثر فأكثر ستتوقف في النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق. فالمدينة بطبيعتها هي ضرب من ضروب التجمّع: أي أن لها خاصية احتواء عدد كبير من الأعضاء. وإذا أصبحت وحدة إلى حد بعيد، فستصبح أولاً أسرة بدلاً من مدينة، ومن ثمّ تكون فرداً بدلاً من أسرة؛ ذلك أن علينا جميعاً أن نعدّ الأسرة أكثر وحدةً من المدينة، والفرد أكثر وحدةً من الأسرة. ولذلك علينا بذل قصارى جهودنا لكي لا يتحقق ذلك، إذ سيكون دماراً للمدينة»[28].

إن المدينة هي المقولة الوحيدة التي يمكن ضمنها أن نفهم الحياة المشتركة للمواطنين خارج العائلة، لكن أفلاطون أخفق في فهم ما يميز خصوصيتها. فالبشر يتحركون في ميادين مختلفة ولا يمكن أن نتوقع منهم اتفاقاً موحّداً عمّا هو لهم وعما هو ليس لهم. ربما يستند الفرد والأسرة إلى درجة عالية من الوحدة المادية والخلقية، غير أن المدينة «تقتضي، ضرورة، تفاوتاً في القدرات بين أعضائها، الأمر الذي يمكّنهم من أن يخدموا بعضهم بعضاً، ويحققوا حياة أسمى وأفضل عبر تبادل خدماتهم المختلفة». لم يتابع أفلاطون تبعات اكتشافه والتي مؤداها أن الدولة تعتمد على تقسيم العمل، لأن «الوحدة الحقيقية، كتلك المتمثلة في المدينة، يجب أن تتألف من عناصر مختلفة النوع»[29].

رفض أفلاطون في **محاورة الجمهورية** منح الملكية الخاصة أو

(28) المصدر نفسه، ص 40-41.

(29) المصدر نفسه، ص 41.

حياة العائلة لأي من الأوصياء على المدينة؛ لأنه خشي من أن أيّ تعبير عن المصلحة الخاصة سيحدّ من قدرة قيادة الأوصياء على تنظيم المجتمع المدني. وكان أرسطو، مثل معلّمه، يشكّك في السعي إلى الكسب لذاته، ولكنه كان على قناعة بأن ليس هناك غاية عامة يمكن أن تتحقق بإلغاء الحياة الخاصة إلغاءً تاماً. إذ يمكن لمقدار معتدل من الملكية أن يقوّي المجتمع المدني إذا ما وُضع للاستعمال المشترك. واقتراحه الآتي يثير الرعب لدى أفلاطون: «عندما يكون لكلّ امرئ ميدان مصلحته الخاص والمنفصل، فلن يكون هناك الأساس نفسه للنزاعات؛ وسوف يزداد مقدار المصلحة، لأن كلّ رجل سيشعر بأنه يكرّس نفسه لما هو ملك له»[30]. إن الشؤون الخاصة ليست، بذاتها ولذاتها، ضارة بالحياة العامة على نحو مؤكد. و«الإفراط في حبّ الذات» هو المشكلة، لا يكمن الحلّ في التخلص من الرغبة الإنسانية الطبيعية في الخصوصية، بل في تهذيب هذه الرغبة من خلال التعليم وتوجيهها نحو الصالح العام. ولقد غالى أفلاطون كثيراً في ذلك. «صحيح أن الوحدة ضرورية إلى حدّ ما، سواء أكانت في الأسرة أم المدينة، غير أن الوحدة الكلية غير ضرورية. إذ ثمة نقطة ستكفّ عندها المدينة، بتقدمها في الوحدة، عن أن تكون مدينة: وهناك نقطة أخرى، أقرب من تلك النقطة السابقة، ربما ستظلّ عندها المدينةُ مدينةً، لكنها، مع ذلك، توشك على فقدان جوهرها، وستكون بالتالي أسوأ مدينة»[31].

وكما كانت الدولة المختلطة لدى أرسطو مبنية على الأسرة الموحدة، فإن الميدان العام معتمد على الميدان الخاص، وكان العام

(30) المصدر نفسه، ص 49.

(31) المصدر نفسه، ص 51.

متجذراً في الخاص. ولئن كانت العائلة مجالاً ضرورياً خاصاً، فقد خلقت إمكانية الحياة المشتركة الحرّة للمواطن الفاعل. وإن الحرية الناقصة التي تتمتع بها الأسرة تسدي خدمة مفيدة للحرية بالشكل ذاته الذي يسدي فيه قصور الجزء خدمة مفيدة للكل التام. ومثلما قامت الأسرة على اللامساواة، فإن المساواة خلقت إمكانية بلوغ الشرف، والامتياز، والفخر في المجال العام العام. وينتج من ذلك أنه ليس من الضروري أن تشكّل الجماعات البشرية التي تعيش عيشة مشتركة مدينة بالضرورة. إن المواطنين هم العناصر الأساسية للمجتمع المدني والدولة، ولكن سيختلف أحدهم عن الآخر لأن جذورهم تمتد في الميدان الخاص والجزئية. وإذ عدّ أفلاطون الاختلاف علامة ضعف، فقد عدّه أرسطو علامة قوة. إذ لا يمكن لتكافل المجتمع المدني إلا أن يكون مجتمع التنوّع فحسب. «تنتمي المدينة أو الدولة إلى نظام من «المركبات»، بالطريقة نفسها التي تكون عليها الأشياء الأخرى كلها التي تشكّل «كلاً» مفرداً، غير أن «الكلّ» مؤلّف، مع ذلك، من عدد من الأجزاء المختلفة»[32].

إذا كانت المدينة وحدة من العناصر غير المتشابهة، فلا يوجد، نتيجة ذلك، امتياز يشترك به جميع المواطنين. وكان أفلاطون قد دمج الدولة والفرد، العام والخاص، السياسة وعلم النفس، اعتماداً على أساس مذهب سقراط في أن «الفضيلة» وحدة لا تمايز فيها، وأنها سوف تمهّد دائماً طريقاً محددة للعمل. وإن اقتراح أرسطو بأن هناك فضائلَ مختلفةً ملائمة لمواقف مختلفة يخترق لُبَّ مفهوم أفلاطون عن المجتمع المدني ونظرية الدولة. أكّد تعريف أرسطو الشهير للمواطن النشاط الواعي العام والتحديد الخلقي الذاتي: يُعرَّف

(32) المصدر نفسه، ص 92.

المواطن، بالمعنى الحصري، أفضل تعريف عن طريق معيار واحد هو أنه؛ إنسان يشارك في إدارة العدالة وإشغال المناصب[33]. ويعيش المواطن طبقاً للقواعد التي يضعها من أجل رفاهية الجماعة ككلّ. إن الغرض من المدينة هو العيش بصورة جيدة، وليس العيش فقط، فالدولة توجد من أجل تعزيز الصالح العام وهي تجمّع فريد من نوعه. والمواطنة مقولة خلقية تتحدد بأشياء أكثر من الولادة، والإقامة، وطاعة القانون.

قد يتألف المجتمع المدني من عناصر مختلفة تتحرك في ميادين ملائمة لطبيعتها، بيد أن أرسطو كان واعياً مثل أفلاطون لخطر الرأي الخاص والمصلحة الخاصة، حتى وإن كان يرغب في الاعتراف بهما باعتبارهما أساساً لوحدة الحياة العامة. فالبشر يتشاركون في العيش لأسباب متنوعة، ولكن من الممكن تصنيفهم في مراتب والوصول إلى منهج في تصنيف أنواع مختلفة من الروابط بينهم. فالضرورة تجبرنا على العيش في الأسرة، لكن البحث عن «الحياة الخيرة» يحوّلنا إلى السياسة، وهي الحياة العامة الجماعية التي أراد أفلاطون أن يفرضها آلياً؛ فهي «الغاية الرئيسية لكلّ من الجماعة بأسرها ولكل فرد فينا»[34]. والتمييز الذي أقامه أرسطو بين الدساتير الصالحة والدساتير الطالحة إنما كان بين تلك التي تتوجّه إلى الصالح العام وتلك التي تتوجه إلى رفاهية السلطة الحاكمة. ولكن كيف يمكن اكتشاف «الصالح العام»؟

يدخل الناس في أنواع الروابط المختلفة كلها، ولكن يمكن أن يُستمدَّ من ذلك معيار كليّ نظراً لأن الصالح العام شيء أكثر من كونه

(33) المصدر نفسه، ص 93.

(34) المصدر نفسه، ص 111.

مجموع المصالح الخاصة كما أنه يمكن تحديده موضوعياً. «فتلك الدساتير التي تراعي المصلحة المشتركة هي الدساتير الصحيحة، وهي التي تحكمها معايير العدالة المطلقة. أما الدساتير التي تراعي فقط المصلحة الخاصة للحكّام فإنها الدساتير الخاطئة، أو هي انحرافات عن الأشكال الصحيحة»[35]. إن معايير «العدالة المطلقة» هذه متاحة لأغلب بني البشر إذا ما استخدموا عقولهم، وقد مكّنت هذه البصيرة أرسطو من أن يصل إلى تصنيفه المشهور للدول. إذا كان الصالح العام يربط ثلاثة أشكال قويمة هي النظام الملكي، والأرستقراطية، و«الحكومة المختلطة»، فإن المصلحة الخاصة ومنفعة الطبقة مشتركتان في الانحراف: «فالاستبدادية حكومة يديرها شخص واحد لمصلحته؛ والأوليغاركية (حكم القلة) تدار لمصلحة الأغنياء؛ والديمقراطية تدار لمصلحة الطبقات الأفقر. ولا شكل من هذه الأشكال يدار لمنفعة المواطنين ككلّ»[36]. إن مفهوم أفلاطون القائل إن الظلم هو نزاع ناجم عن الانحياز الأناني للذات يجد تعبيرَه المؤسساتي في مخطط أرسطو للتصنيف السياسي. لقد كان أرسطو، الإصلاحي أبداً، يأمل أن يحقق إطاراً دستورياً يمكن أن يعزّز المدنية.

إن سائر المجتمعات المدنية تتألف من عوائل مختلفة، ومن طبقات، وصنائع، وأنساب، ومراتب. واستبق أرسطو كلاً من البارون دو مونتسكيو وجيمس ماديسون، ليمضي أبعدَ من أفلاطون، ويرى أن الدساتير المختلطة لا يمكن أن تكون قوية إلاّ إذا اعترفت بالتعددية المتأصلة في الحياة الاجتماعية. «لا بدّ أن تبدو الحكومة

(35) المصدر نفسه، ص 112.

(36) المصدر نفسه، ص 115.

المختلطة (The Mixeal Polity) على نحو مناسب كما لو أنها تحتوي على عنصريْ الديمقراطية والأوليغاركية؛ وكما لو أنها لا تحتوي على أيّ منهما. ولا بدّ من أنها تدين باستقرارها إلى قوتها الداخلية، وليس إلى دعم خارجي؛ ويلزم ألاّ تكون قوتها الداخلية مستقاة من حقيقة أن أغلبية معينة تعمل لصالح استمرارها... بل من حقيقة أن ليس هناك قسم مفرد في الدولة كلها يساند تحوّلاً إلى دستور مختلف»[37]. تبنى الحكومة القوية والمنيعة على الطبقة الوسطى وملكيتها وتجمع بين حكمة الأرستقراطية وقوة الديمقراطية. وإن الاعتدال وحده يمكن أن يروّض التطرف ويحوّلْ التنوع إلى قوة من خلال دستور مختلط.

يقول أرسطو: «في الدول كلها، هناك ثلاثة أقسام أو طبقات متميزة من المواطنين؛ الطبقة الغنية جداً، والطبقة الفقيرة جداً، والطبقة الوسطى التي تشكل الحال الوسط. والآن من المعترف به باعتباره مبدأ عاماً هو أن الاعتدال والوسط هما الأفضل على الدوام. وقد نستنتج من ذلك أن الحال الوسط هي الأفضل من حيث تمتعها بهبات الحظ كلها»[38]. إن الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة تنقادان، على الأرجح، بالجشع، والخوف، وعدم الشعور بالأمان. فالطبقة الغنية لا تعرف شيئاً غير الحكم، والطبقة الفقيرة لا تعرف شيئاً غير الطاعة، أما الطبقة الوسطى فمن المرجح أن يكون لها أعداء أقلّ من الطبقتين الأخريين. الراجح أن تكون الطبقة الوسطى، بإذعانها للعقل، والانضباط، والاعتدال، أقلّ عنفاً، وطموحاً، وطمعاً من الطبقتين الأخريين. تقتضي الدولة القويمة مواطنين يعرفون كيف

(37) المصدر نفسه، ص 178.

(38) المصدر نفسه، ص 180-181.

يحكمون ويطيعون في الوقت نفسه، وهذه المعرفة أكثر ملاءمة لأولئك الذين يتيح موقعهم الاقتصادي المعتدل لنظرائهم وأصدقائهم أن يمارسوا سياسة نزيهة مبنية على الفضيلة. «تهدف الدولة إلى أن تكون، بقدر إمكانها، مجتمعاً مؤلفاً من الأنداد والنظراء [الذين يمكن أن يكونوا، أنفسهم، أصدقاء وزملاء]؛ وللطبقة الوسطى، أكثر من أيّ طبقة أخرى، هذا الضرب من التركيب. ولذلك فإن من المؤكد أن الدولة التي تبنى على الطبقة الوسطى هي الدولة المتشكلة على نحو أفضل في ما يتعلق بالعناصر [أي الأنداد والنظراء] التي تتألف منها الدولة طبيعياً بحسب وجهة نظرنا»[39]. إن الدولة القويمة هي حكومة مختلطة متأسسة على الطبقة الوسطى وتجمع الطبقتين الغنية والفقيرة.

مثل هذه الدول تكون أقلَّ عُرضة للعصيان والثورة لأنها تستطيع أن تحمي الغنيّ من طمع الفقير، والفقير من جشع الغنيّ. كما ينبغي وضع حدٍّ لنزاعات الوجهاء، وتنظيم الواجبات الضريبية باستمرار، ووضع الدستور موضع التنفيذ. ولكن يجب اتخاذ تدابير كبيرة لتجنّب السبب الأصلي للانحطاط السياسي. «والقاعدة الأهم بالنسبة للجميع، في أنواع الدساتير كلها، هي أن يوضع شرطٌ ـ ليس فقط بوساطة القانون، بل بوساطة النظام العام للاقتصاد أيضاً ـ يمنع الحكام من استخدام مناصبهم للكسب الخاص»[40]. تحمي البنى السياسية القويمة الطبقات المختلفة من بعضها بعضاً، وتحترس من الأشكال المنحطّة التي تقوم على الخصوصية، والشكّ، والامتياز، والجشع، والعنف.

أخفق أفلاطون في فهم المصلحة الخاصة باعتباره جزءاً ثابتاً من الشرط الإنساني. ذلك أن الناس يعقدون روابط مختلفة لأنهم يبحثون

(39) المصدر نفسه، ص 181.

(40) المصدر نفسه، ص 228.

عن المنفعة لأنفسهم، أو لأن عليهم أن يوفروا مستلزمات العيش. أما أرسطو فقد أدرك أنه حتى الجماعات الضيقة ترمي إلى تحقيق الخير لأعضائها. «ولكن الجماعات بأسرها تبدو مطوّقة بمجتمع أوسع هو الدولة؛ ذلك لأن المجتمع السياسي لا يرمي إلى منفعة اللحظة الراهنة، بل إلى ما هو نافع للحياة بأسرها»[41]. إن إدراك أرسطو للتعددية جعله يتخطى أفلاطون. لقد كان المجتمع المدني هو الجماعة المتشكّلة سياسياً والتي تنظّم المجالات المنفصلة للحياة من خلال الدولة فتتيح لهذه المجالات، بمرور الزمن، التعبير بشكل كامل عن إمكانها الأخلاقي المحدود. وقد أفضت الرغبة الآلية في الوحدة بأفلاطون إلى أن يلغي عواقب تقسيم العمل الذي كان يقع، على الرغم من ذلك، في قلب نظريته عن الدولة. أما أرسطو فقد حاول أن يجمع الميادين المختلفة في داخل الحياة المشتركة للمدينة. وقد اتفق كلا الرجلين على أن العضوية في مجتمع سياسي تشمل حياة مشاركة جماعية، وعلى أن الدولة تعبّر عن الحياة الخلقية المشتركة للجماعة. كانت السياسة هي «العلم الأساسي للخير» لأنها تكيّف المصلحة الفردية مع عمومية الشؤون المشتركة.

كان فهم أرسطو للمجتمع المدني المتميز أكثر تطوراً من فهم أفلاطون على نحو لافت للنظر، غير أن نظريته في المواطنة كانت متأثرة، بعمق، بالحساسية الأرستقراطية التي تغذّى بها إبّان شبابه. إذ ينخرط الرجل الحرّ في المدينة في نقاش وتشاور مع أصدقائه ونظرائه. وإن شبكة التفاعل المشترك والمباشر هي محيط الارتقاء الأخلاقي، ومحيط تحقيق شخصية الفرد. والتوجّه الخيّر والنزيه

(41) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated, with Introd. and Notes, by Martin Ostwald, Library of Liberal Arts; 75 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1962]), p. 232.

صوب الصالح العام سيتيح للرجال من ذوي الملكية الكافية ووقت الفراغ الكافي أن يخدموا القضايا العامة، بلا اعتبارات مادية فاسدة. لم يكن بوسع هذه النظرة أن تستمر في الوجود بعد انقراض الحكم الجمهوري الأرستقراطي للأثينيين، حتى وإن كان صداها ماثلاً في النظريات المعاصرة عن المجتمع المدني.

المجتمع المدني والمصلحة العامة(*) (Res Publica)

مات أرسطو عندما كانت دولة المدينة الإغريقية المستقلة في

(*) يتكون التعبير اللاتيني «res publica» من «res» التي تعني «شيء، مسألة، شأن»، و«publica» التي تعني «عام»، فيأتي التعبير بمعنى «الشيء العام، أو الشأن العام»، أو «الصالح العام». ويستخدم للإشارة إلى أي شيء يقع خارج حدود أي ملكية خاصة. فهو ملك للجميع، وبهذا المعنى يكون مساوياً للدولة. فالدولة ليست شيئاً خاصاً، إنما هي ملك للجميع. وقد استخدمه الرومان بهذا المعنى، أي معنى الدولة، سواء أكانت إمبراطورية أم جمهورية. ولكي يتجنّب المترجمون أي التباس استخدموا تعبير الكومنولث (Commonwealth) مقابلاً له. ولكن المترجمين لم يتفقوا على مقابل واحد لهذا المصطلح. فهو يرد بأشكال مختلفة، بحسب السياق الذي يكون فيه. والمقابل الإغريقي له هو «Politeia». واللفظ الأخير هو عنوان ثلاثة من الكتب الأمهات. فمحاورة أفلاطون التي تحمل عنوان **الجمهورية**، وكتاب **السياسة** لأرسطو، وكتاب **حكومة الأثينيين واللاسيدومينيين** لأكزينوفان، كلها معنونة أصلاً بعنوان «Politeia». أما كتاب شيشرون المعنون باللاتينية *De Re Publica* المكتوب بشكل محاورة تحاكي المحاورات السقراطية، فيترجم إلى «الجمهورية»، أو «رسالة عن الكومنولث» وإلى «في الحكومة» أو «في الدولة». وحتى في داخل المتن، طبعاً، يرد المصطلح بأشكال غير متشابهة بحسب مقتضى السياق، الذي يحدده فهم المترجم، فمرة يترجم إلى «سياسة»، ومرة ثانية إلى «الشأن العام»، ومرة أخرى إلى «الكومنولث». وقل الشيء نفسه حين يرد لدى بلين أو أوغسطين. وفي ترجمتنا نحن له هنا، لن نخرج بالطبع عن هذه التنويعات، فمرة يرد بمعنى الجمهورية، التي يفيد معناها الصالح العام، أو الشأن العام، ما دامت الجمهورية، بمعناها الحديث، هي كذلك، ومرة أخرى بمصطلح الصالح العام، أو المصلحة العامة، خصوصاً حين يرد، وقد ورد فعلاً، مقابلاً للصالح الخاص، لا سيما أن مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا، يضع التعبير «Common Good» مقابلاً له. وسنثبت، مع ذلك، هذا المصطلح برسمه اللاتيني حيثما يرد. فاقتضى التنويه. [مايشار إليه، في الهامش، بعلامة (*) هو من وضع المترجمَيْن]

طور التواري، وتلك واحدة من أكثر صدف التاريخ نبوءةً. ونزعته التفاؤلية بقدرة البشر على حكم أنفسهم سرعان ما أخلت مكانها للشك المستشري في السياسة التي ميّزت الفكر الهللينستي. والحس الإغريقي القائل إن الكائنات الإنسانية يمكن أن تخلق شرائط حياتها الخلقية الخاصة في تراجع تام وسريع. وبانحلال الإطار الشامل للعمل المشترك، برز فهم جديد، مؤداه أن الشؤون الخاصة توفر حماية من تهديد العالم الخارجي، وقد اصطبغ ذلك بصبغة دينية. وقد وفّر مبدأ الاكتفاء الذاتي والسعادة الفردية أسساً لنظريات الاستقلال الفردي، والمساواة الخلقية، والاستقامة الشخصية. وقد دفع الكلبيون، والأبيقوريون، والرواقيون في بواكيرهم - وهم يتوجهون في خطابهم إلى عالم منحلّ - بالمفهوم المسيّس لأرسطو عن «الحياة الخيّرة»، دفعوا به نحو العالم الداخلي.

كان جميع هؤلاء المفكرين على قناعة بأن البحث الكلاسيكي عن التقدير، والشرف، والمجد، لم يستطع تكوين مجتمع مدني، في ظل غياب الفعل الأخلاقي المستقل، والمتجذر في المفاهيم الخاصة عن الشرف والاستقامة. وقد طورت الرواقية المتأخرة معايير لضبط النفس، والسماحة، والتفاني في أداء الواجب، والخدمة العامة، فباتت هذه المعايير تؤدي دوراً بالغ الأهمية في الفكر الروماني. وعندما اقترنت هذه بقدرة العقل الشمولية على اكتشاف قانون الطبيعة، فإنها ستصبح ديناً دنيوياً مناسباً لمقتضيات إمبراطورية عالمية بيروقراطية. وعلى أي حال، ففي أعقاب انهيار الإمبراطورية المقدونية مباشرة، أخذت المبادئ الهللينستية للخلاص الشخصي تتطور بصورة مستقلة عن الأشكال السياسية والنشاط السياسي.

واتخذ الهجوم على فكرة الجماعة السياسية بادئ الأمر صورة فلسفة السخط، والاعتماد على الذات، والانكفاء. وحلّ الاكتفاء

الذاتي والأصالة محلَّ المواطنة والعمل المشترك. وأعلن أبيقور أن الطبيعة العمياء لا يمكنها أن توجّه السلوك الإنساني، ونبذَ الأديان والتشكّلات السياسية القديمة بوصفها نتاجات تعسفية ولّدها العرف. لا يمكن للبشر أن يحيوا حياة «طبيعية» إلاّ إذا حرروا أنفسهم من الخرافات، والأوهام، والآلهة المتراكمة. والرغبة الفردية في السعادة هي المرتكز الموثوق الوحيد في عالم فوضوي لا يكترث لشيء. وهذا يستلزم أولاً تجنّب الألم. ومنذ أن انبعث السخط والقلق من الصلات الحتمية التي أُكرهنا عليها مع الآخرين، أصبح الخلاص والانسحاب منها المتطلب الأساسي لحياة خلقية تُعرَّف الآن على أنها استقلال وأصالة. ولم يعد المجتمع المدني والسياسة مصدرين للتطور الأخلاقي، ولم تعد الذات تتكشف في النشاط المشترك. إن للبشر حياة داخلية مستقلة عن الارتباطات والمحددات السياسية. إننا نحيا حياة مستقلة.

يتكوّن المجتمع المدني من ذرات منعزلة لا توفّر تفاعلاتها المتقلبة أساساً طبيعياً للارتباط. وإن العلاقات العامة المتشابكة كلها إنما هي علاقات عرفية أصلاً ولا يمكن تسويغها إلاّ إذا كانت تسكّن ألماً، وتزيل بعض المعوقات التي تعترض تحقيق السعادة. وفي ظل غياب أي معايير موضوعية يمكن بها تحديد السعادة، كان ينظر إلى المجتمع المدني الهللينستي وسيلةً تحمي النظام العام، فتسهل بذلك البحثَ الخاص عن الرفاهية الفردية. ففي الكون اللامبالي يتوجب على الأفراد أن يعتنوا بأنفسهم. وفي تعبير جذري آخر عن مفهوم أرسطو للاكتفاء الذاتي، أكّد أبكتيتوس[*] (Epictetus) الحرية شرط

(*) فيلسوف إغريقي مات في العام 135 ق.م. كانت تعاليمه ذات صبغة دينية، ولذا راقت للمفكرين المسيحيين الأوائل. كان عبداً وأصبح في ما بعد حرّاً. ارتبط بالرواقيين، =

للروح التي تعي ما تعجز عنه، وقد تعلّمت كيف تقلّص صلاتها الاجتماعية إلى أدنى حدّ. فالذات الحقيقية تكمن في الداخل وينبغي البحث عنها في خلوة الفرد. وإن الطريقة المثلى لتجنّب الألم تكمن بتجنّب العلاقات الاجتماعية المتشابكة وما يترتب عليها من تبعيات شخصية. وقد أسدى لنا أبيقور نصيحته الآتية: «يجب أن نحرر أنفسنا من سجن العلاقات والسياسة».

هذا المبدأ التشاؤمي في تحقيق الانقطاع عن الآخرين لا يمكنه القيام بخدمة الحاجات الأيديولوجية لروما الواثقة والآخذة بالتوسع، وقد بدأت الرواقية المحدثة بتأكيد التطابق بين العالم العقلاني ومتطلبات الحياة الخلقية. ولم يعد «العيش طبقاً للطبيعة» يعني انعزالاً، بل يدلّ على أن الكائنات الإنسانية تتقاسم العقل الإلهي نفسه الذي ينظّم الكون. إن النار التي تضيء العالم تحيا بصورة شرارةٍ في كلّ فرد، وتتيح للمرء أن يحقق غاياته الملائمة، ذلك لأن العقل يوجّه كلَّ شيء نحو التحقق الذاتي. ولئن نشد الأبيقوريون والكلبيون الكمالَ بالانعزال عن العالم، فإن بعض الرواقيين راح يتماهى مع الطبيعة، بينما انسحب بعضهم الآخر إلى أخلاق تهذيبية خاصة. وحتى سينيكا (Seneca) كيّف العداء المبكر للصلات الاجتماعية في اعترافه بأن الخصوصية استدعت الحياة المشتركة وأن المجتمع المدني يمكن أن يتعزز بالانعزال.

«يجب أن نعتزل داخل أنفسنا أكثر فأكثر، لأن العلاقة بأولئك

= طرده من روما مع فلاسفة آخرين الإمبراطور المستبد دوميتيان. ليس له كتب، ونقل تلامذته تعاليمه. بوصفه منظّراً سياسياً، نظر إلى الإنسان بوصفه عضواً في نظام عظيم يستوعب الله والإنسان. ورأى أن كلّ كائن إنساني هو مواطن دولته الخاصة، ولكنه عضو أيضاً في المدينة الكبيرة للآلهة والبشر.

الذين لهم ميول مختلفة تشيع الاضطراب في الأشياء المنظمة أحسن تنظيم، وتوقظ الانفعالات الدنيئة والخسيسة، وتسبب القروح التي ما برحت واهنة في العقل ولم تُشفَ شفاءً تاماً. أما الاجتماع والانعزال فيجب أن يتمازجا ويتناوبا. سيولّد الأول رغبتنا في لقاء الرجال، ويولد الأخير رغبتنا في أنفسنا، وسيكون أحدهما علاجاً للآخر: إذ ستُبرئ العزلة كراهيتنا للناس، وسيُبرئ الناس كراهيتنا للعزلة»[42].

لم تتعارض النزعة الفردية لدى سينيكا ضرورةً مع الفهم المسيّس الذي مؤداه أن دولة عالمية شاملة يؤسسها العقل قادرة على أن تواجَه نزاعات المصلحة الذاتية، وأن تتغلب على ضيق أفق الواقع المباشر. بل إن هذه النزعة وضعت أساس أول نظرة منهجية للتضامن الإنساني والأخوة الكونية. وقد اتفق جميع الرواقيين على أن الكائنات الإنسانية مخلوقات عاقلة مفطورة على الحياة الاجتماعية، وأن الكون بأسره جماعة مدنية يشارك فيه كلّ شيء حيّ بالوحدة المتناغمة التي ينظّمها العقل. يمكن الآن التعبير عن العمومية الإنسانية باعتبارها أخوّة في العقل والعضوية المشتركة في مجتمع مدني شامل يلغي الفوارق الاجتماعية المصطنعة. وقد أكّد الإمبراطور الرواقي ماركوس أورليوس هذا الأمر بالقول:

«إذا كانت قوة الفكر شاملة عند البشر، فإن حيازة العقل شاملة هي الأخرى، ما يجعلنا كائنات عاقلة. ونتيجة ذلك يكلمنا هذا العقل على نحو شامل بصيغة «يجب عليك» أو «لا يجب عليك». ولذا ثمة قانون عالمي يعني، بدوره، أننا جميعاً مواطنون نتقاسم مواطنة مشتركة، وأن العالم إنما هو مدينة واحدة. فهل هناك مواطنة مشتركة

(42) Seneca, «On Tranquility,» in: Moses Hadas, ed., *Essential Works of Stoicism*, Library of Basic Ideas (New York: Bantam Books, [1961]), p. 79.

أخرى يمكن أن يدّعيها بني البشر؟ وإنه لمن هذه الدولة العالمية (World-Polity) يستمد الذهن والعقل والقانون أنفسهم. وإنْ لم يكن الأمر كذلك، فمن أين إذن؟»[43].

إن مثال الرواقية المحدثة للمجتمع المدني الشامل الذي ينظّمه العقل يفترض سلفاً مساواة أخلاقية أكثر سَعَةً مما كان ممكناً في بيئة مقيّدة لدولة المدينة. ذلك أن معرفة أرسطو الواسعة، ونظريته في المواطنية، لم تشملا أبداً النساء، والعبيد، والأطفال، والأجانب، أو البشر الذين يعيشون خارج أثينا. أما النظريات الهللينستية عن القانون الطبيعي فكانت تُثبّت مكانة المرء في النظام الكوني للأشياء. رأى ماركوس أورليوس أن المصلحة الخاصة عدوّ لدود للعقل، وأن المبادئ الحيوية الشاملة تتجاوز حدود هذا العدو بلفت الانتباه إلى المصدر الوحيد الذي تتقاسمه المخلوقات[44]. وقد حاولت الرواقية أن تطور مفهوماً موحداً عن المجتمع العالمي الموحد الذي بني على انتماءات ثانوية وتجاوز حدودها. وقد لاحظ ماركوس أورليوس ما يلي: «إن طبيعتي الخاصة طبيعة عاقلة ومدنية، فأنا لي مدينتي وبلدي؛ ولي روما بوصفي ماركوس، ولي الكون بوصفي كائناً إنسانياً؛ وتبعاً لذلك فإن ما هو نافع لهذه الجماعات هو الخير الوحيد بالنسبة لي»[45].

ولئن أدرك الرواقيون أن البشر عاشوا في روابط واسعة التنوع،

---

(43) Marcus Aurelius, Emperor of Rome, *Meditations*, Translated with an Introd. by Maxwell Staniforth, Penguin Classics (New York; Baltimore: Penguin Books, [1964]), p. 65.

(44) المصدر نفسه، ص 45، 66 و99.

(45) المصدر نفسه، ص 101.

فإن من المؤكد أن أكثرها إخضاعاً كانت روما نفسها. وعندما دخلت الجمهورية في أزمة مستديمة رسمت نهايتها، اندلعت حربٌ أهلية دائمة اقترنت بسلسلةٍ طويلة من المواجهات الخارجية. إن صراع الطبقات، وعصيان العبيد، والتمرد، والاغتيالات، والمؤامرات المستمرة، وتعاظم الاستغلال الاقتصادي، كلّ ذلك استنزف قوة المؤسسات الجمهورية عندما أسس أمراء الجند الأقوياء جيوشاً خاصة لتحقيق مآربهم. أما العراك في الشوارع، وأحداث الشغب المتكررة، واللامساواة المستشرية، والفساد السياسي غير المسبوق في المدينة، وأزمة الزراعة، فقد أذكت المطالبة بالأشغال العامة، والحكومة الديمقراطية، والإصلاح الزراعي، وتدابير أخرى للتخفيف من بؤس الفقراء. وعندما تشرذمت الأرستقراطية إلى زُمَرٍ مزعزعة، متنافسة ومستريبة، أصبحت روما آلة حرب ضارية تديرها أقلية ضيّقة لصالحها.

حاول ماركوس توليوس شيشرون، المولود في العام 106 ق.م.، أن يوقف، يائساً، الانهيار النهائي للجمهورية، وشهد صعود يوليوس قيصر وسقوطه. وقد أغنى ـ وهو الشكّاك فلسفياً، والمنجذب إلى المثال الرواقي للحكمة المكتفية بذاتها، والمجسّد لتوجّه الأرستقراطية الجمهورية المحافظة نحو الخدمة العامة (الحكومية) ـ أغنى إلى حدّ كبير المفاهيم الكلاسيكية عن المجتمع المدني. كما دافع ـ بوحي من عدائه للأرستقراطيين الفاسدين وإدراكه للحركات الشعبية ـ عن سلطة مجلس الشيوخ، وقاوم الدعوات كلها إلى الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعبر نشاطه السياسي، حاول أن يجسّد الفضائل الجمهورية الرواقية المتمثلة في الكرم، والتبصّر، والشرف، والتفاني من أجل الصالح العام، في سلسلة مناصبه العليا، وخطاباته النافذة، وكتاباته المؤثرة.

نظر شيشرون إلى العدالة، بتأصيلها في المفهوم الرواقي عن الطبيعة بدلاً من تأصيلها في المنفعة الأبيقورية، أساساً للحياة والقانون البشريين المنظمين. لقد نزعت نظرية القانون الطبيعي دائماً إلى مماهاة المجتمع المدني مع منافع الحضارة، ولم تكن نظرية شيشرون بِدعاً في ذلك. فقد شارك لوكريتيوس(*) (Lucretius) اقتناعه بأن الداء العُضال لروما قبل الجمهورية كان التنافس المحموم وغير القانوني على السلطة والمجد، الأمر الذي اختزل السياسة إلى الاغتيال، والزيف، والسرقة، والحرب. وأوشك الرأي الخاص، والطموح، والشهوة، والرغبة، على تدمير الحياة المتحضّرة آنذاك، وهي تهدّد الجمهورية الآن. كانت «الجمهورية» (res publica) «مِلكاً للشعب» وتدلّ على أن الشعب (populus) يُنظَر إليهم ككلّ؛ «جمع من البشر بأعداد غفيرة يتوحدون بالاتفاق حول العدالة والشراكة من أجل الصالح العام»[46]. كان المجتمع المدني تنظيماً للسلطة السياسية التي جعلت من الحضارة أمراً ممكناً. وكانت العدالة مبدأه التنظيمي الأساسي. ولئن استند المجتمع المدني عند أفلاطون إلى تقسيم العمل، وكان عند أرسطو متشكّلاً من قدرات طبيعية وأخلاقية مختلفة، فقد اعتمد عند شيشرون على القدرة الإنسانية الشاملة على المشاركة في العقل القويم الذي يتناغم مع الطبيعة، ويوجد مستقلاً عن التاريخ الإنساني، وينظّم الكون. إن الفوضى المتأصلة في عالم المصالح الخاصة والأحكام الشخصية يمكن التغلب عليها عن طريق

(*) فيلسوف وشاعر عاش في القرن الأول قبل الميلاد. عُرف بقصيدته الطويلة **في طبيعة الأشياء** التي بيّن فيها مذهبه الأخلاقي والمنطقي، كما أنها انطوت على أفكار الفيلسوف الإغريقي أبيقور.

(46) Marcus Tullius Cicero, *The Republic*, Translated by Walter Keyes (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 65.

تنظيم المجتمع المدني طبقاً لمبادئ العقل[47]. رجّع شيشرون صدى كلمات سقراط لقريطون[*] (Crito) وخطاب بيركليس الموجّه إلى مواطني أثينا عندما قال:

«لم يمنحنا بلدنا النشأة والتربية إلا وهو يأمل منا بالمقابل أن نمد له يد العون، إن جاز التعبير؛ وحين يوفر لأوقات فراغنا المأوى المريح، وللحظات هجوعنا الملاذَ الآمن، فإنه لا يفعل ذلك لمجرد توفير الراحة لنا فقط، بل على العكس؛ فهو يحيطنا بكل هذه الميّزات ليخصص لأغراضه الخاصة أكبر وأعظم قدر مهم من شجاعتنا، ومواهبنا، وحكمتنا، تاركاً لنا فقط القدر الذي يتخلف بعد تلبية حاجاته»[48].

ومحاولة شيشرون صدّ انزلاق حال اللاقانون إلى فوضى عارمة أفضت به إلى الإعلان أن المجتمع المدني متأصل في «روح اجتماعية» غرستها الطبيعة في البشر. فالناس الذين يحركهم استعدادهم الفطري على الاجتماع، ويقودهم العقل، منجذبون للارتباط بعضهم ببعض. ولكن العواطف الجميلة وحدها لا تكفي لتشييد صلة اجتماعية قوية ودائمة؛ فالمؤسسات ضرورية أيضاً. وتستطيع الملكية الخاصة أن تحمي المواطنين من الطغيان، والدولة من الفساد. فضمان حق الامتلاك شرط لا مناص منه للحياة العامة لأنها تحمي استقلالية الأرستقراطية وحريتها. كان شيشرون معارضاً

---

(47) المصدر نفسه، ص 15 و67.

(*) قريطون صديق سقراط وتلميذه، وهو الذي دبّر خطة هرب سقراط من سجنه بعد الحكم عليه بتجرّع السمّ، لكن سقراط رفض الهرب. وتحمل إحدى محاورات أفلاطون عنوان قريطون، وهي التي حاول فيها سقراط أن يبيّن لماذا لا يمكن أن يهرب من عقوبة الموت الصادرة ضدّه.

(48) المصدر نفسه، ص 23.

عنيداً لأي قانون زراعي يرمي إلى مصادرة الثروة وتقاسمها، ولكنه كان يريد أيضاً توفير الحماية للفقراء من ضراوة الأثرياء الجامحين. فأشار إلى أن للثروة حدوداً يجب ألاّ تتعدّاها، وإلاّ فإنها ستخذل الغايات الاجتماعية النافعة. والمسوغ الوحيد للملكية الخاصة هو أنها يجب أن تُستخدم[49]، فكان بذلك يرجع صدى شكوك أرسطو في الدوافع الاقتصادية المحضة عندما حذر من أن «الشجاعة العظيمة والبطولة، والكياسة، والعدالة، والشهامة، هي أكثر انسجاماً مع الطبيعة من الانغماس في ملذات الذات، والثروة، بل من الحياة نفسها. ولكن ازدراء هذه الأشياء [الانغماس الذاتي، والثروة، والحياة] والتقليل من أهميتها بالنسبة للصالح العام، يحتاج إلى قلب لا يعرف غير البطولة والنبل»[50].

يكشف لنا دفاع شيشرون عن الملكية احترامه الروماني المميز للخصوصية. ولكنه، في الوقت نفسه، يتبنى الارتياب الكلاسيكي في أن الميادين المنفصلة مجلبة للخطر. فملاحقة الفرد لمصالحه الخاصة [24]، على حساب مصالح شخص آخر، تقطع أوصال نسيج الحياة المنظمة. فامتلأ خوفاً، كما أرسطو، من أن هذه الحال ستشرع الباب واسعاً أمام الفساد والكوارث لأنها ستجتث مبدأ المنفعة من أساسه الأخلاقي والسياسي، وتنذر بخطر أن يستحيل قوة مستقلة. فالقوى الاقتصادية تُعمل جهدها لإخضاع ميادين الحياة الأخرى لمنطق الفائدة الفردية، ولا يمكن أن تُفهم باعتبارها نشاطاً مستقلاً لها ميدانها وقواعدها الخاصة بها. والمبدأ العقلاني الذي ينظم الطبيعة ينتج قواعد أخلاقية تقيّد النزعة الفردية، وتتيح إمكانية ولادة مجتمع

(49) المصدر نفسه، ص 49.

(50) Marcus Tullius Cicero, «On Duties,» in: Marcus Tullius Cicero, *Selected Works* (Baltimore: Penguin, 1965), p. 167.

مدني. صحيح أن المصالح الخاصة أمرٌ ضروري للإنسان الاجتماعي، ولكن:

«سلب شيء ما من شخص آخر ـ أي الاستفادة من خسارة شخص آخر ـ هو أمر منافٍ للطبيعة أكثر من الموت، أو الفقر، أو الألم، أو أي مصيبة طبيعية أو خارجية. فهو أولاً يضرب جذر المجتمع الإنساني والرفقة الإنسانية. فإذا ما ارتأى كل واحد منا سلب شخص آخر أو إنزال الضرر به، من أجل مكسب شخصي، فهذا يعني أننا سوف ندمر مخلوقات الطبيعة أكثر من أي شيء آخر في الطبيعة: وهو الرابط الذي يوحد البشر معاً. فلك أن تتخيل لو أن كل عضو من أعضائنا الجسدية كان له وعي ورأى منفعته في الاستيلاء على قوة أقرب الأعضاء إليه! فمما لا شك فيه أن الجسد كله سينهار حتماً ويموت. وبالطريقة نفسها بالضبط سيؤدي الاستيلاء على ملكية شخص آخر وانتحالها إلى انهيار المجتمع الإنساني؛ أي الأخوة الإنسانية»[51].

إن معارضة شيشرون لكل من الاستغلال الجشع وإعادة التوزيع الاقتصادية أكدت أهمية المؤسسات السياسية. إن المُثل الجمهورية القديمة والنصائح الأخلاقية، المهمة أهمية العقل والفكر القويم، لن تقنع وحدها الأفراد بالتنازل عن مقدار معين من مصالحهم الذاتية باسم الصالح العام. لقد كان واضحاً له «أن على كل فرد أن تكون له الغاية نفسها وهي: أن تتماهى مصلحة كل واحد بمصلحة الكل. فما إن يغتصب الناس الأشياء لأنفسهم، حتى ينهار المجتمع الإنساني برمته». ومع ذلك، كانت المعايير المؤسساتية الرسمية ضرورية[52].

(51) المصدر نفسه، ص 166-167.

(52) المصدر نفسه، ص 168.

يمكن للدستور المختلط أن يعطي الاختلافات الاقتصادية تعبيراً سياسياً، بينما يخفف من الأثر السياسي المدمر الناجم عن هذه الاختلافات. ويمكن تقييد نزوع الحاكم، والأرستقراطية، والعامة، نحو انتهاك حريات بعضهم بعضاً من خلال حماية مؤسساتية مناسبة، ما يخلق توازناً منضبطاً ومرناً للقوى الطبقية. إن التأثير الهائل الذي تركه شيشرون في النزعة الدستورية لعصر التنوير عبّر عنه تحذيره من أنه «ما لم يكن في الدولة توازن عادل في الحقوق، والواجبات، والوظائف، فإن الحكومة التي يكون لحكامها قوة كافية، وتحظى فيها مجالس المواطنين البارزين بنفوذ كاف، ويتمتع الشعب بحرية كافية، أقول إن هذا النوع من الحكومات لن يكون بمأمن من الثورة»[53] إن الدستور المختلط يتفادى الطغيان، أو حكم الغوغاء بأن يمنح مبادئ الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، تعبيراً مؤسساتياً. بحثَ شيشرون، مستنداً إلى نزعة أرسطو الدستورية الأرستقراطية المعتدلة، عن تنظيم سياسي يوازن بين مصالح القلة المالكة والكثرة التي لا تملك شيئاً. إذ يمكن برأيه صدّ الانحطاط والفساد إذا ما حيل من دون أن تتخذ الصراعات الاقتصادية شكلاً سياسياً.

لم يوازن الدستور المختلط لدى شيشرون بين مصالح الطبقات. فتعبيراً عن مفهومه السياسي المحافظ، ولما يوليه للمِلكية من أهمية في المجتمع المدني، وضع شيشرون مجلس الشيوخ في صميم سلطة الدولة. فقد كان يدرك أن مجلس الشيوخ، الذي يبقيه المدافعون عن العوام في حال اتزان، يمثّل مصالح الأرستقراطية، وكان على ثقة من أن هذا المجلس حال دون تعرض الجمهورية

(53) Cicero, *The Republic*, p. 169.

للمزيد من الانحلال. وسوف يتأثر مكيافيللي، ومونتسكيو، وماديسون بشكل كبير برغبته في تنظيم المجتمع المدني على أساس المِلكية الموروثة والحكمة السياسية التي تمكن أصحاب الثروة المتوسطة من حماية فاحشي الثراء والفقراء المدقعين، الواحد من الآخر. لقد عكست المساواة التناسبية نظرةَ شيشرون إلى أن المصالح الفردية ليست ذات قيمة متساوية، وإدراكه أن الاستقرار يستلزم حماية الجميع. وأخيراً اعتمد المجتمع المدني عنده على تنظيمات سياسية تصهر معاً مبادئ الملَكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. فهذا المجتمع يعكس توزيع السلطة الاقتصادية ويوفر الفرصة أمام الطبقات غير المتساوية للعيش بسلام في الوقت نفسه، «وكما أن في أنغام القيثارة والفلوت، أو في أصوات المغنين تناغماً معيناً بين النغمات المختلفة يجب المحافظة عليه، بحيث إن الأذن المدربة لا تحتمل أي قطع أو نشاز في هذا التناغم، وكما أن هذا التوافق والتناغم التامين يتولدان عن مزج النغمات المختلفة بتناسب، كذلك الدولة بالضبط؛ فهي تعمل على خلق التناغم من خلال التوافق بين العناصر غير المتشابهة، ويحدث ذلك عبر مزج عادل ومعقول لطبقات المجتمع العليا، والوسطى، والدنيا بالضبط كما لو أنها أنغام موسيقية. فما يسميه الموسيقيون تناغماً هو اتفاق حسب منطق الدولة، وهو الرابط القوي والأفضل لوحدة دائمة للأمة؛ ولا يظهر هذا الاتفاق من دون مساعدة العدالة»[54].

لقد أغنى شيشرون التراث الكلاسيكي في صياغة مفهوم المجتمع المدني بلغة سياسية، من خلال منح العدالة استقلالية عن آراء الأفراد الخاصة، ووضعها في صميم «عمل الشعب». فالمجتمع

(54) المصدر نفسه، ص 181-183.

هو أكثر من اجتماع أفراد ساعين إلى مصالحهم الخاصة لكي يبرأوا من آلام وحشة العيش في عزلة. إنه مؤسسة طبيعية، والتعبير السياسي عن هذه المؤسسة هو رابطة شاملة ومهمة ينتمي إليها الأفراد. فأساس المجتمع المدني سيكون دائماً هو العدالة التي يشكلها العقل الذي يُفهم بوصفه الصالح العام، وتشكيلات الدولة الشرعية كلها تتأسس على (العدالة)، هذا المبدأ الأول؛ لأن الفساد السياسي يعني زوال المجتمع المدني. «فماذا يمكن أن تكون الدولة غير رابطة أو شراكة في العدالة؟»[55].

في النهاية فشلت محاولات شيشرون للمحافظة على الجمهورية، وحماية المِلكية الأرستقراطية، وتقوية سلطة مجلس الشيوخ لأن الحملات العسكرية المستمرة والاضطراب المحلي لإمبراطورية توسعية غذت الخطى نحو تمركز القيادة. فظهر يوليوس قيصر حفاراً لقبر الجمهورية، ودلّ اغتيال الرجلين [شيشرون ويوليوس قيصر] في بحر سنة واحدة على الانتقال إلى الإمبرطورية التي أعادت تعريف المعنى الروماني للمجتمع المدني. أنهى السلام الإمبرطوري الذي أحلّه أغسطس(*) (Pax Augusta) الغزوات الخارجية موقتاً، وضبط الأرستقراطية ومجلس الشيوخ، وحاول فصل السياسة عن المصلحة من خلال نظام قانوني بيروقراطي. وكان مفهوم «الصالح العام» (res publica) الذي انطوت عليه الفكرة الرومانية عن الجماعة، قد دلّ على مجتمع مدني للمزارعين، والجنود الذي حموا الجمهورية وحصدوا معظم منافعها. ولكن توسع الإمبراطورية حوّل روما إلى مدينة عالمية شاسعة واجهت فيها جبهة من أساطين الثروة

(55) المصدر نفسه، ص 77.

(*) تعني كلمة «pax» السلام (Peace) الذي عرفته الإمبراطورية الرومانية مع الإمبراطور أغسطس. لذلك عُدّ المخلّص، أو إله السلام.

(المنظمة سياسياً) والمال محيطاً من البروليتاريا، والرعايا، والعبيد. كانت حقوق العامة وحرياتهم أساس عظمة المدينة دائماً، وإذا كان يُؤَمَّلُ من الإمبراطورية أن تنظم الحياة السياسية على أساس العقل والمساواة الطبيعيين، فإنها ركزت أيضاً السلطة الهائلة بيد أغسطس. لقد حاولت الإمبراطورية إقامة نظام من الضوابط والموازنات تُمثّل فيها جميع الطبقات الاجتماعية من خلال مؤسسات معينة، ويتم تحييد العسكر. ولقد ثبت أن رغبة أغسطس الصريحة في الحد من صلاحيات مجلس الشيوخ، ومن الأهمية المتعاظمة لحرسه الإمبراطوري، أنها أكثر ضرراً على المدى البعيد من المشكلات الآنية التي صُمِّما من أجل التصدي لها.

ومع ذلك زعم النظام الروماني أنه يمثل الغاية والشمولية اللتين لم تستطع الأنظمة البديلة في الحياة الخاصة والعامة أن تدعيهما. وزعم هذا النظام، وهو يقف وسط حطام الإمبراطوريات القائمة على الطغيان والاستغلال، أنه يكافح من أجل الروابط «السياسية» العقلانية والأصيلة التي تتجاوز حدود الطبقة، والدين، والقومية. وإن الجهاز القانوني الذي أخذ يتشكل في عهد أغسطس حدَّد ابتداءً حقوق المواطنة الرومانية وامتيازاتها. ولكن بمضي الوقت ومع تمركز السلطة السياسية بات يعبّر عن عالم خاص معترف به قانونياً يقف جنباً إلى جنب مع التوجه العام للمدينة والجمهورية. فتضمن المفهوم الروماني عن الصالح العام (res publica) وجود الصالح الخاص (res private) باعتباره ميداناً ملازماً له. وهذا الصالح الخاص، الذي تشكله العائلة والمِلكية وتحميه شبكة من الحقوق، وسم بميسمه ساحةً للروابط الحميمية والمصالح الجزئية. فالقانون الخاص نظم العلاقات بين الأفراد، ومنح العائلة والملكية شكلاً قانونياً، وأدار توارث المِلكية، وأقام منطقة معترفاً بها قانونياً للحياة الخاصة التي كانت ذات تأثير عميق على الفهم اللاحق للمجتمع المدني. فانفصل الفرد الآن إلى

شخص خاص ومواطن عام. وصار الدين تدريجياً مسألة خاصة، حتى عندما استمر في كونه شأناً من شؤون الدولة. فما دام المواطنون يعبدون في الحياة العامة آلهة روما، فإنهم كانوا أحراراً في عبادة أي إله يريدونه في حياتهم الخاصة. ولقد قيل إن القانون الروماني العام كان يقف عند عتبة باب المواطن لا يتعداها. فإذا كانت الجمهورية تنتمي إلى «الشعب» فعلاً، فإن الحقوق الخاصة، والمِلكية، والعائلة، والدين، تشكل معيار المواطنة. إن القانون العام الذي حدد المصالح المشتركة، وعين الواجبات المدنية، ونظّم العلاقة بين المواطنين والدولة، كرس نفسه لمسائل الجرائم، والمؤسسات العامة، ومسؤولي الدولة. وإذا كانت الدولة «مِلكاً» للمواطنين، فإن الشعب يتكون من المواطنين الذكور الذين يرئسون أسرهم. لم يكن الرومان أقل قدرة من الإغريق على تجاوز محدوديتهم، ولكنهم أسهموا بنظرة مهمة وعميقة عن المجتمع المدني بوصفه ميداناً للعقل، والعدالة، والمشاركة، والحقوق؛ ميدانٌ سعى إلى فهم كلي للمواطنة حتى بعد الاعتراف بوجود مركز ثقل جبار للمصالح الخاصة.

بدا أن رؤية أفلاطون لقائد سياسي يجمع المعرفة والسلطة تجد تحققها في الدعوى الإمبراطورية القائلة إن الإمبراطور المقدس يجسد الدولة والشعب في الوقت نفسه. ورغم أن نظام أغسطس لم يكن قادراً أساساً على حماية روما من الانهيار الداخلي والتهديد الخارجي، ظلّ يمثل المحاولة الكلاسيكية لإنقاذ الإنسانية من البربرية، ويوفر لها إمكانية قيام حضارة منظمة سياسياً. لقد ميّز الانتقال من المدينة إلى الجمهورية إلى الإمبراطورية المجتمعَ المدني الذي أبدعه الإنسان حيث يمكن حماية العقل والحضارة. وقد شمّر آباء الكنيسة والقديس أوغسطين عن سواعدهم ضدّ هذا الأمل على وجه التحديد.

الفصل الثاني

المجتمع المدني والجماعة المسيحية

أضعف انهيارُ الحضارة الرومانية ـ الذي عزاه إدوارد غيبون (Edward Gibbon) إلى النصر الذي حققته البربرية والمسيحية ـ الفهمَ الكلاسيكي للمجتمع المدني باعتباره جماعةً منظّمة سياسياً. وأنتج تفسّخُها ثنائيةً في الفكر الغربي جعلت من المستحيل، لمئات من السنين، التنظير في السياسة باعتباره ميداناً للقيم الإنسانية السامية. وبينما ترسخت الإمبراطورية الشرقية بدولة مركزية مدعومة بالكنيسة البيزنطية ومتركّزة في القسطنطينية، جعل الغزاة الجرمانيون من العرف القبلي والشخصي أساساً للحياة السياسية في الغرب. وفي ظلّ اللامركزية الاقتصادية والسياسية في العصور المظلمة، لم تتطور أدوات سياسية موحّدة في الغرب لفترة من الزمن. وقد أعادت المنطقة تنظيم نفسها بوصفها بنية من الممالك الإقليمية ذات الأساس القبلي، بدلاً من كونها إمبراطورية كونية لا وجود لها الآن إلاّ في الذاكرة.

زوّدتْ المسيحية الغرب بما تيسرّ من أشكال وحدة اجتماعية وأيديولوجية حازتها على مدى ألف عام بعد سقوط روما. وقد حققت ذلك عبر توفير أساس الرفقة الروحية المشتركة، وبناء نظرية

متماسكة نسبياً عن الدولة والمجتمع المدني بوصفها أمةً مسيحية. كان الدين قد أخضع لمتطلبات النظام السياسي في اليونان وروما، غير أنه اكتسب موقعاً مستقلاً صُلباً طوال القرون الوسطى. وأياً كانت الشرعية التي انطوت عليها بنى الدولة، فقد استمدتها من الدين واللاهوت اللذين تسيطر عليهما كنيسة متمركزة على نحو متزايد. ومع ذلك، فقد أفضى نزوع تلك الحقبة إلى التنظير في السياسة بلغة دينية إلى توليد أفكار عن مجتمع منصهر، أفكار حالت دون فهم المجتمع المدني بمعزل عن المقولات السياسية الكلاسيكية. بيد أن الجهد لبناء نظرية موحّدة عن الشؤون الإنسانية لا يمكن أن يدوم إلى الأبد. وحلّت نهاية محاولة أوروبا القرون الوسطى لتنظيم سياستها على أساس روحي عندما أدّى ضغط الأسواق، وقهر الملوك الأقوياء، والأمراء الانتهازيين، وهياكل السلطة المحلية الأخرى الكثيرة، إلى منع اللاهوت من تقديم إطار شامل تُدار فيه الفلسفة والعلم والسياسة والأنشطة الأخرى. وعند نهاية الحقبة، بدأ مفهوم سياسي للدولة أكثر صفاءً بالظهور، صاحبه على نحو مماثل مفهوم دنيوي للمجتمع المدني منظَّم بصيغة اقتصادية.

يمكن إيجاز التحوّل من نظريات العالم الكلاسيكي إلى نظريات العصور الوسطى بالانتقال من مثال الاكتفاء الذاتي إلى إدراك أهمية الاعتماد على مصدر خارجي. وقد رأى المفكرون الإغريق أن علم الأخلاق والسياسة نشآ من الفعل العقلاني للرجال المتنورين الذين نشدوا حياة مستقلة خُلُقياً وتقديراً عاماً. لم تكن تلك الفضيلة حقيقة من حقائق الوحي، كما أن المتطلبات الخارجية لم تضع معياراً للاعتقاد والسلوك الإنسانيين. فالناس كانوا قادرين على تنظيم المجتمع المدني وفق المبادئ الأخلاقية التي أرسوها لأنفسهم. وكان فهم أرسطو أن المواطنة تعني التشاور المتعقل، والتشريع الحصيف،

والطاعة الطوعية، ذروة وجهة النظر هذه.

كانت المسيحية في بواكيرها لا تبالي نسبياً بقضايا الدولة، معتبرةً إياها شؤوناً عابرة سرعان ما ستزول. ولكن، عندما بات واضحاً أن المسيحيين يجب عليهم أن ينتظروا مجيء مملكة الله، اضطرت السلطات الكنسية إلى التصالح مع العالم. وإن العملية الطويلة التي توصلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطورية أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسية القسرية ومجموعة من الموجهات النافعة لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني. وسيؤدي مذهب الخطيئة الأصلية بالعديد من آباء الكنيسة إلى أن يستنتجوا أن الدولة كانت عاقبة إلهية بسبب طبيعة السقوط البشري. ولكن، بهدي من الكنيسة، يمكن للدولة أن تؤدي دوراً مهماً في التاريخ الكليّ بتصحيح الخطأ البشري. ولئن استنتج الإغريق أن السياسة طبيعية للكائنات البشرية، فقد نظرت إليها الكنيسة، شأن الحرب والرّق والملكية، على أنها نتيجة بديهية خالصة للإخفاق(*). وأما الفكرة الرومانية المتأخرة عن النظام الملكي المقدس ـ وهي آخر المحاولات لإعادة بناء النظام الإمبراطوري بدعم من أفكار مستمدة من الشرق الوثني ـ فقد نُبذت تماماً.

بيد أن هذا لم يكن مؤشراً على عودة إلى النزعة الإنسانية التي شهدتها المدينة الإغريقية والجمهورية الرومانية، التي فهمت الدين باعتباره من مستلزمات المجتمعات المدنية المنظمة. والآن، فإن مجالاً كبيراً من الحياة البشرية وُضع خارج نطاق «المصلحة العامة» (Res publica)، لأن وصية «إعطاء ما لقيصر لقيصر (render unto Caesar)» تضمّنت الكثير أيضاً مما وجب إعطاؤه لله. إن دمج

(*) أي الإخفاق الذي يلازم طبيعة الوجود الإنساني بما هو كذلك.

الكنيسة والدولة، الذي أعقب اعتناق قسطنطين المسيحية، حوّل الجماعة السياسية إلى مؤسسة متحيزة كشأنها أيام كانت تحت حكم الأباطرة الوثنيين، عدا أنها الآن أعلنت عن نفسها صراحة دولةً مسيحيةً .منحت بابوية القيصر شرعية متجددة للمؤسسات السياسية. إذ يمكن الآن استخدام السلطة لأغراض روحية وزمنية. وأصبح حفظ السلام، والدفاع عن الكنيسة، وتعزيز الأرثوذكسية اللاهوتية، شؤوناً تتولاها الدولة. ومورست السلطة على نحو غشوم ضدّ الهرطقات التي حفل بها عالم الكنيسة في بواكيرها، وأضحت المسيحية الفاعلة تدريجياً المبدأَ الأساسيَّ للتماسك السياسي. وسرعان ما تحول المنظّرون إلى تطوير نظرية مسيحية خاصة بالمجتمع المدني، مصحوبة بنقد للماضي الإغريقي والروماني.

اعتبرت الكنيسة النزعة الكلاسيكية إثماً وثنياً، ذلك لأن الكنيسة بحثت عن مبدأ خلقها وحركتها خارج نطاقها الذاتي. فالقناعة السائدة التي كانت تفيد أن البشر يمكن أن ينظموا حياة أخلاقية تامة بوسائلهم الخاصة كانت، بحسب الكنيسة، وهماً خطيراً وخطأ يركبه الغرور. وبما أن ضرورة الاختيار الفردي تكمن في صميم «لاهوت السقوط» والاعتقاد المرافق له بالخطيئة الأصلية لدى أوغسطين، حددت الكنيسة في بواكيرها الثالوث مبدأً خالقاً ومحركاً تدين له البشرية الساقطة بالطاعة العمياء. يكمن العائق الوحيد للفهم البشري في الحواجز التي نفرضها على أنفسنا من خلال التفكير الأعمى والرفض العنيد. وكان لأوغسطين معرفة كبيرة بكلٍّ منهما، وقد وجّهت شكّيتُه العميقةُ في عمل الإنسان لاهوتَه المتعلق بقدرة النعمة الإلهية على الافتداء، ورسمته بصفته أهمّ لاهوتي إبّان حقبة الكنيسة المبكرة.

الغرور، والإيمان، والدولة

شرع أوغسطين بكتابة مصنّفه **مدينة الله** (*The City of God*) في

العام 413 بعد الميلاد، بعد ثلاث سنوات من اجتياح ألارك (Alaric) وقومه القوطيين روما. فأنكر، في كلامه للنخبة المثقفة في «المدينة الأبدية»، الزعم السائد بأن الكوارث الحالية للمدينة إنما نجمت عن الاستخفاف بالطقوس القديمة. فالمسيحية لم تكن مسؤولة عن سقوط روما، وقد أصرّ على أن ضعف الإمبراطورية المتنصّرة حديثاً جاء من تسامحها مع الوثنية، والهرطقة، والفسوق. وسرعان ما توسّع دفاع أوغسطين عن الكنيسة ليغدو أول نظرية مسيحية منهجية في التاريخ والمجتمع المدني. فقد أمدّنا بتفسير فيّاض لقصص الكتاب المقدس، وربط ظهور الكنيسة وارتقاءها ومصيرها بعالم خلق البشرية وسقوطها وافتدائها. وفي أثناء ذلك، أعدّ العُدة لهجوم كاسح على الزعم الدنيوي القائل إن بوسع المرء أن يكتشف في الطبيعة والعقل المبادئ الأخلاقية التي توجّه سلوك الحياة الإنسانية، وقام بالدفاع عن المسيحية ضدّ التهمة الوثنية التي ترى أن المسيحية مجرد خرافة شرقية. إن تبجيل النزعة الإنسانية للعلم والعقل أخلى مكانه لصالح التوكيد الصارم على الإيمان والنعمة الإلهية اللذين يشكلان الأوغسطينية الناضجة.

إن الإحساس العام بالضعف الإنساني يقوم في صميم فهم أوغسطين للمجتمع المدني، و البشرية، عنده، فاسدة فساداً كبيراً بحيث لا تستطيع أن تختطّ لنفسها قيماً أخلاقية. وإن المعايير الثابتة للحقيقة، والجمال، والخير، والمعنى مستمدة كلها من عمل الروح القدس المكتنف بالأسرار. والتاريخ هو سجلّ لحضور الله في الشؤون البشرية ولا بد من البحث عن معناه، ليس في أيّ نتاج للعقل الإنساني، بل في ظهور المسيح. كان للإغريق والرومان فكرة مفادها أن أرضية السعادة البشرية تأسست بفعل القدرة على الكلام، والتدبر، والعمل في المجتمع المدني المنظّم سياسياً. أما أوغسطين

فيقترح الآن الإيمان، والكتاب المقدس، والكنيسة. فالمبادئ المسيحية هي الوحيدة التي يمكنها برأيه أن تضع أساساً للسياسة وتنظيم المجتمع المدني.

ولكن مع ذلك، ثمّة شيء قيّم يمكن تعلّمه من تاريخ روما، فالله جعلها إمبراطورية جبّارة لعلّة ما. وإن الحبّ العميم والمفرط للمديح والثناء قاد مواطنيها إلى إنجاز مآثر هائلة. لاحظ أوغسطين أنهم «أحبّوا المجد بحماسة متوقدة؛ ورغبوا في العيش من أجله، ومن أجله لم يتوانوا عن التضحية بأنفسهم. وكانت كلّ رغبة أخرى مقموعة بشدة ولعهم بالمجد وحده دون سواه». كانت تلك اللهفة للثناء والرغبة في المجد، إذاً، هما اللتين أنجزتا تلك المآثر العديدة، الجديرة بالثناء، والباهرة، والمجيدة في نظر الإنسان»[1]. كان أوغسطين مانوياً، وأفلاطونياً محدثاً، وخاطئاً، ومعتنقاً ديناً جديداً، وأسقفاً، وعالمَ لاهوت، وجدلياً، وقاضياً، في سيرته برمتها، ولقد فكّر ملياً في قضايا الروح والجسد. وكان يكنّ احتراماً كبيراً لإنجازات الإمبراطورية الرومانية.

كانت الدنيوية الوثنية تتناقض بشكل صارخ مع الإمكانات التي فتحها حضور المسيح في التاريخ الإنساني. فمنذ سقوط آدم، انقسم الجنس البشري إلى «مدينتين» كبيرتين، وهما رمزان روحيان لسلطتين متصارعتين من أجل السيادة على خلق الله منذ سقوط الملائكة. فاشتبك الإيمان والكفر في صراع سرمدي، وسادا العالم طولاً وعرضاً. ولم يتمَّ التعبير عنهما تعبيراً تاماً عن طريق أي مؤسسة محددة، بل مثّلهما في العالم بشر ينتمون إلى تراتبيات متوازية في

(1) Saint Augustine, *The City of God*, Translated by Marcus Dods ([New York: Random House, 1950]), p. 159.

كلتا الجهتين. فهذه المدينة تقوم بخدمة إبليس وشياطينه، بينما تقوم المدينة الأخرى بخدمة الله وملائكته. الواحدة تمثل الاضطراب والنزاع اللذين يصاحبان شؤون الجسد، وتمثل الأخرى الوحدة والسلام اللذين يتنزّلان من الله. ترمز الأولى إلى شقاقات الرغائب البشرية وجزئيتها، بينما ترمز الأخرى إلى وحدانية محبة الله وكليتها. يشكل هذان العالمان، المتشابكان تشابكاً معقداً في كلّ من الشؤون الدنيوية والكنسية، ميدانين متميزين ومترابطين من ميادين العمل الإنساني. وقد قُضي على مدينة الإنسان ومدينة الله أن توجدا معاً حتى نهاية العالم. أما علاقتهما فتشكل المجتمعات البشرية كلها وتستوعب كلية التاريخ البشري.

«طبقاً لذلك، تأسست مدينتان بنوعين من الحب: المدينة الأرضية بحب الذات، حتى وإن كان بمعصية الله؛ والمدينة السماوية بحب الله، وإن باحتقار الذات. وبكلمة، تمجّد الأولى ذاتَها، والأخيرةُ الله. والأولى تطلب من البشر تمجيد البشر، لكن المجد الأعظم للأخرى هو الله، الشاهد على الضمير. الأولى ترفع رأسها في مجدها الخاص، وتناجي الأخرى الله، «إلهي أنت مجدي، ورافع رأسي». في الأولى يُحكَم الأمراء والأمم التي تخضع لها بشهوة السلطان؛ وفي الأخرى، يخدم الأمراء والرعايا بعضهم بعضاً بالمحبة الخالصة، فالأولون [الأمراء] يحرصون على الجميع، والأخيرون [الرعايا] يقدمون الطاعة. المدينة الأولى تزهو بقوتها التي يجسدها الحاكمون؛ والأخرى تناجي ربَّها «أحبّك، يا إلهي، فأنت قوتي»[2].

أدرك أوغسطين أن روما تُحتَضَر، بيد أنه كان على قناعة بأن

(2) المصدر نفسه، ص 477.

في تاريخها عِبَراً أبدية. ذلك أن كلاً من مدينة الإنسان ومدينة روما متأصلتان في جريمة قتل الأخ التي تكمن جذورها في أعماق الإنسانية الساقطة في الخطيئة. لا يمكن فهم جريمة القتل التي ارتكبها قابيل وصنوها التي ارتكبها روميولوس[*] (Romulus) بمعزل عن الغيرة، وشهوة الاستحواذ، ودافع الهيمنة التي تميز الكائنات البشرية كلها. إن «المدينة الأرضية» (civitas terrena) ـ المتشكلة والمحددة بالأنانية، والغرور، والعناد ـ متأصلة في القتل والاضطراب. ولا يمكن لميادينها الأساسية ـ الأسرة، والمدينة، والإمبراطورية ـ أن تكون أساساً للحياة الأخلاقية بالمطلق[3]. وأفضل شيء بوسعنا فعله هو محاولة تدبير تفاعل متناغم قدر الإمكان بين المطالب المتنازعة لهذه الميادين[4]. إن مدينة الإنسان عالم من الصراع الدائم، والنزاع الدائم، والحرب الدائمة.

ولئن أقام الإرثُ الكلاسيكي المجتمع المدني على العدالة، فإن إنكار أوغسطين أيَّ خير ثابت يمكن أن ينجم عن عمل الكائنات الإنسانية إنما سدّد ضربة إلى صميم النزعة التفاؤلية الإغريقية والرومانية. فروما لم تكن أبداً جمهورية حقيقية لأنها لم تتأسس على العدالة، رغم أن شيشرون علّق آمالاً كبيرة على ذلك. فدافعها المغرور إلى المجد والهيمنة أوقعها في العجز عن إدراك أن الخير كلّه إنما يتنزّل من الله. لقد كانت مزاعم أوغسطين مثيرة في الواقع.

(*) التوأم روميولوس (771 - 717 ق. م.)، وريميوس (771 - 753 ق. م.)، هما كما يرى البعض شخصيتان أسطوريتان، فيما يراهما بعض الباحثين شخصيتين حقيقيتين. دخلا في اشتباك قاتل من أجل تأسيس روما بسبب اختلافهما على الموضع الذي أرادا إقامة المدينة عليه. فقتل رومولوس شقيقه التوأم، وبنى المدينة، وسماها روما على اسمه.

(3) المصدر نفسه، ص 482-487 و502-504.

(4) المصدر نفسه، ص 692-693.

فحيثما تكون العبادة اللائقة غائبة، لا يمكن برأيه أن يكون هناك بشر، أو أمة، أو مجتمع مدني حقيقي. فيقول: «إني أقرّ بأنه كانت هناك جمهورية من نوع ما، وكان يديرها الرومان القدماء بصورة أفضل بكثير من النواب الرومان المحدثين. غير أن الواقع هو أن العدالة الحق لن يكون لها وجود إلاّ في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها وحاكمها إذا ما اختار أيٌّ كان أن يدعوها جمهورية، وفي الحقيقة، لا يمكننا إنكار أنها تمثل مصلحة البشر»[5]. كيف يتسنى للبشر أن يحققوا العدالة إذا كانوا يخدمون الشياطين الدنسة والأرواح الشريرة؟[6] هنا يستغلّ أوغسطين شيشرون في مواجهته الإرث الكلاسيكي. ويتساءل: «كيف يمكن أن يوجد حقّ حيث لا توجد عدالة؟».

«ما الممالك، حين تغيب العدالة، غير سرقات كبرى؟ وما السرقات نفسها إلاّ ممالك صغيرة؟ والعصابة نفسها إنْ هي إلاّ زمرة من البشر، محكومة بسلطة أمير، وهي متكاتفة بموجب اتفاقية اتحاد، أما الغنائم فيجري تقسيمها بحسب القانون المتفق عليه.... في الحقيقة، كان ذلك ردّاً شافياً وحقيقياً قدّمه للإسكندر الكبير قرصان كان قد أُلقي القبض عليه. لأنه عندما سأل الملكُ الرجلَ عمّا عناه باستيلائه العدواني على البحر، أجاب بجسارة المتعجرف، «ما عنيتَه أنت بالاستيلاء على الأرض كلها، ولكن لأني أنفّذ ذلك بسفينة صغيرة، أُسمّى لصّاً، بينما تنفّذه أنت بأسطول ضخم، فتُلقَّب إمبراطوراً»[7].

إن مساواة أوغسطين الدولَ بعصابات اللصوص، والأباطرةَ

(5) المصدر نفسه، ص 63.

(6) المصدر نفسه، ص 699.

(7) المصدر نفسه، ص 112-113.

بالقراصنة مستمدة من نقده للإرث الكلاسيكي. فبنو البشر لن يتمكنوا وحدهم أبداً من تنظيم علاقات اجتماعية سلمية وأخلاقية. وأعظم خير للمدينة الأرضية سيكون دائماً ظرفياً ومضللاً، وذلك بسبب الشهوات الجامحة التي تقود الإرادات المتنافرة في المجتمع. وما من كائن إنساني مستثنى من الحاجات المادية للجسد، غير أن الأعضاء في المدينة الأرضية يعدون هذه الحاجات كافية بحدّ ذاتها. وإن غرور الإنسان يحبس شؤون العالم في نظام مغلق، ويتخيل، خاطئاً، أنه يمكن تحقيقه بجهده.

سوف يسمُ الشِّقاقُ والنزاعُ المدينةَ الأرضية على الدوام، لأن حسد قابيل وغرور روميولوس يمثلان صنوين للشرّ. ومحتوم على بشر بلا مُعين أن يسقطوا فيهما[8]. فأن تحيا من أجل الحاجات المادية للجسد هو اعتبار الجزء عوض الكل، ولكن يصعب على بني البشر الاعتراف بحاجتنا إلى الله وتوكّلنا عليه. وإن الجرائم التي تُقترَف في صميم الحياة السياسية تفسّر تاريخ الصراع البشري. فالرومان أسسوا أعظم إمبراطورية في التاريخ، ولكن لا ثرواتهم الطائلة ولا فتوحاتهم مكنتهم من إنقاذها من الشقاق المستشري، أو معالجة علّتها. فالصراع من أجل المال والسلطة صراع مدمّر، وفقدان الأمان المستمر والخوف المتبادل، والحرب الأهلية، والتمرد، والعصيان، والعبودية كلها وسمت حياة البشر بميسمها. ليس لمؤسسات المدينة الأرضية محتوى أخلاقي قويم. والخلاص لا يمكن أن يأتي إلاّ عن طريق «حب الله بتحقير الذات»، وذلك ما وفره الإيمان المسيحي والكنيسة الرومانية لأول مرة في التاريخ.

علّمنا أوغسطين، دائماً، أن إخفاق النزعة الكلاسيكية الوثنية

(8) المصدر نفسه، ص 481-482.

إنما يكمن في عجزها المتعجرف عن الاعتراف بالله مصدراً وحيداً للعدالة. والمجد والشرف اللذان أكبَرَهما الإغريق والرومان اعتمدا على تمجيد الرجال الآخرين والإعجاب بهم، فأصاب هذا الأمر المفاهيم الكلاسيكية عن المجتمع المدني بجرثومة الغرور التي أوردتْها مواردَ التهلكة. لقد بَهُتَ مشروع أرسطو الأخلاقي الشامل عن المجتمع المدني المنظم سياسياً والمحكوم ذاتياً. «لأنه ما من شيء اجتماعي من حيث طبيعتُه، وغير اجتماعي بفساده، مثل هذا الجنس البشري»[9].

إن نزعات البشر كارثية. فهم ميّالون إلى الخطأ دوماً. أما الخطيئة فهي محببة لدى البشرية الساقطة التي لا سبيل إلى التصدي لها من دون تأثير خارجي مكين. والإخاء والوفاق اللذان سادا جنة عدن انفرط عقدهما، أما القانون الطبيعي الذي سيّر المجتمع المدني فموجود في كلّ شيء إلاّ القلب، فهو غائب عنه. وفي عالم مسكون بالبشر الخطّائين، يستقيم القسر شرطاً أساسياً للعمل الأخلاقي.

كان أوغسطين مشغولاً بالحاجة إلى وضع القيود، فبحث عن آلية تستطيع حماية مجتمع مدني ممعناً في الخطيئة إلى حد التهلكة من خطر التفكك. ولا يمكن للتأثير الروحي الخالص أن يحفظ البشر من الخطيئة، لأن مصدرها يكمن في جوهر طبيعتنا نفسها. فحتى أعظم منجزاتنا ما كان لها أن ترى النور لولا وجود قيود قاسية وراسخة ردعت أسوأ رغائبنا. وما دام أغلب الناس بلا خلاص، وسيظلون كذلك حتى نهاية العالم، لا بدّ لبنية مؤسساتية معينة من أن تفرض قدراً من السلم، والنظام، والاستقرار، للجم الصراع والفوضى اللذين يجعلان الحياة مستحيلة. لقد قدّر أوغسطين،

(9) المصدر نفسه، ص 410.

كأفلاطون، أهمية التوازن، ورأى أن «بركة أي جماعة، وبركة أي فرد إنما تنبع من المصدر نفسه: فما الجماعة إلاّ مجموعة أفراد منسجمين»[10]. كانت الدولة ميداناً ضيقاً ومجالاً مقيد الحركة، وضئيل المسؤوليات.

إن الخصائص المركزية للمجتمع المدني ـ ومن بينها الحرب، والمِلكية، والرِّق، والدولة ـ تحدث بسبب الخطيئة، ولكنها تعالج هذه الخطيئة أيضاً. وكلّها مبنية على اللامساواة بين الكائنات البشرية. فاللامساواة لا تنتمي إلى نظام الطبيعة، ما دام الله كتب للإنسان العاقل الهيمنة على الحيوانات غير العاقلة وليس السيطرة على بني جنسه. بيد أن الخطيئة تمخضت عن تراتبية في التاريخ الإنساني، وخلقت، في الوقت نفسه، إمكانية أن يكون لمؤسسات المجتمع المدني تأثير إصلاحي[11]. حوّل أوغسطين المجتمع المدني الكلاسيكي ـ الذي قام لدى الإغريق والرومان مقام حلبة للنقاش العام والفعل الأخلاقي ـ إلى آلية قسرية تحقق غايات الله عن طريق إنزال العقاب بالفئة الضالة والتخفيف من وطأة الخطيئة. وحتى إذا كان المجتمع المدني لا يستطيع مخاطبة القلب، فإنه يستطيع أن يجبر الإنسان الفاسد، قاتل أخيه، على التصرّف كما لو أنه يرعى إخوانه.

إن السلم الذي تبسطه الدولة يتيح إمكانية أن يحيا البشر معاً وأن يعملوا معاً كذلك، غير أنه سلمٌ متأسس على العنف والخوف بدلاً من الالتزام المشترك بمشروع أخلاقي عام. «إن البراءة لا تعني الكفَّ عن إلحاق الأذى بالإنسان فقط، بل تعني أن نردعه عن ارتكابه الخطيئة، أو معاقبته عليها، ولذلك فالإنسان المعاقَب إما أن

(10) المصدر نفسه، ص 21.

(11) المصدر نفسه، ص 693-694.

يَعْتَبِرَ أو أن يأخذ الآخرون العِبْرةَ منه»[12]. توجد الدولة لكي تحمي المؤسسات التي لا تتمتع بموقع أخلاقي مستقل، ولكنها ضرورية للحياة الإنسانية المتحضرة. ومهمتها الأولى مدّ يد العون للكنيسة في ممارسة تعاليمها، ونشر الهداية، وحماية رجال الدين. لقد صاغ أوغسطين ـ في ظلّ التسوية بين الدولة والكنيسة، وفي ظلّ تبرير اللامساواة والعنف باعتبارهما وسائل تحقيق غايات الله ـ أول نظرية مسيحية شاملة عن الواجب، وعرض على الملوك دعمَ جهازٍ كنسيّ متعاظم القوة. وإذ بين أوغسطين إمكانية توظيف عنف الدولة الموقوف على خدمة المسيح لردع البشر عن الخطيئة، فقد كان أولَ فيلسوف لمحاكم التفتيش.

ولكن، حتى لو كُرِّس تنظيم سياسي لخدمة الأهداف المسيحية، وكان على رأسه أمراء مسيحيون، وجرى تنظيمه بحسب القانون المسيحي، وإدارته بحسب الشرعة المسيحية، فإنه لا يمكن مطلقاً أن يحلَّ محلَّ قوة الخلاص المودعة في النعمة الإلهية. فالتنظيم السياسي سطحي في أحسن أحواله. وإذا ما وفّى بالأغراض الإلهية، فإنه يحققها على نحو غير مباشر، عن طريق المعاقبة على الخطيئة والدفاع عن الكنيسة. إن الدولة، المولودة من رحم الخطيئة، أداة لضبط الجانب «الظاهري» (Exterior) من الإنسان، ولكنها لا تستطيع أن تسبر أغوار البواطن العميقة للضعف الذي يحمله على الضلال. أما قسر الدولة فيمكن أن يخفف من الخطيئة بزرع الخوف، لكن جذور الحياة الأخلاقية التامة إنما تكمن في مكان آخر.

كان أوغسطين واقعياً في تفكيره بشأن سلطة الدولة، وقد أودع المسؤوليةَ الكبرى بالنسبة للمجتمع المدني عند الكنيسة التي تقوم

(12) المصدر نفسه، ص 694-695.

بتوفير قدر من الأمان في عالم محكوم بالفوضى التي تبثها القوة الشيطانية. كانت مثل هذه النظرة سائدةً كفايةً في السنوات المبكرة من تنظيم المسيحية، غير أن مساهمة أوغسطين الفذة تمثّلت في جعل الكنيسة في قلب الجماعة الكونية الجديدة. وقد تشكلت نظراته في سياق صراعه المهمّ ضد الهرطقة الدوناتسية(*) (Donatist).

رأى أتباع هذه البدعة، مرجّعين صدى نزعة قديمةٍ قِدَمَ الجماعات المسيحية المبكرة، أن رسالة يسوع المسيح بديل جذري عن الفساد المستشري حولهم. إذ يجب على الكنيسة، في نظرهم، أن تكون خالصةً في علاقتها بالله والعالم، وطقوسها جملة من القواعد الثابتة والمحددة التي تؤسس العلاقة الصحيحة بين البشر والله. وما دام الجسدُ الموضعَ الوحيد الذي تحيا فيه الروح، فلا بد من أن يكون مثالاً نقياً على البراءة المقدسة، والطهارة الشعائرية، والمعاناة الواجبة. فالأسرار المقدسة تربط البشرَ بالله، والذين يديرون هذه الأسرار لا بدّ لهم من أن يكونوا وسطاء لا غبار على استقامتهم.

كان ردّ أوغسطين على هذه النظرات متمثلاً في أن الروح القُدُس موجود على نحو مستقل عن نوعية وسطائه من الكائنات البشرية. وتعتمد الأسرار المقدسة على وعود المسيح ووصاياه، ولا تعتمد طقوس الكنيسة على الحال الباطنية لأولئك الذين يتلونها، أو أولئك الذي يتلقونها. أما المفهوم الدوناتسي عن أن الكنيسة هي صفوة مختارة ممن يحافظون على سرائرهم طاهرة من إغراءات العالم

(*) فرقة منشقّة من المسيحية، ظهرت في بواكير القرن الرابع الميلادي، واتخذت اسمها من الأسقف دوناتوس (Donatus) (311-355). أُعلنت هرطقةً في العام 405، في شمال أفريقيا، ومعتقدها الأساسي هو أن القربان المقدس يعتمد على أهلية الكاهن الذي يقوم به. وقد كان أوغسطين من أكبر مناوئي الدوناتسية.

الدنس، فقد كان مفهوماً بالغ التعصّب، وسلبياً، ودفاعياً، ويحول دون قيام كنيسة عالمية. فليس بوسع المسيحية أن تفصل نفسها عن العالم، وأن تركن إلى القناعة بصون التحالف الثابت بينها وبين الله. وينبغي ألا يُقحم البشر الحيطة المحترسة بين تاريخهم وبين المطالب اللازمة لكون غائي. ولم يعد كافياً أن تقوم الكنيسة بالدفاع عن نفسها. فثمة جملة من القضايا أهم بكثير من قضية نقاء جماعات مسيحية منعزلة. فللحقيقة الكبرى الآن حليف قوي في الدولة، وسوف يتوسع مجتمع مدني مسيحي شامل حتى يطبق آفاق العالم. وقد برر أوغسطين بقوله المعروف «أحبَّ، وافعلْ ما شئت» (Love, and Do What Thou Wilt)، استخدامَ الدولةِ الإكراهَ دفاعاً عن الكنيسة، وأعلن أن دخول المسيح في التاريخ الإنساني قد غيّر كلَّ شيء.

إن «الكنيسة الحقة» هي جسد المسيح، بينما الكنيسة الحسيّة التي تحيا في مدينة الإنسان الناقصة إنما هي ظلّ الكمال. وكان قدر الإنسان المسيحي أن يتعايش مع الشرّ، أما الكنيسة فهي ملجأه الوحيد الذي يعصمه من الخطيئة. وإذا اعتبرها الدوناتسيون ملاذاً من العالم، فقد آمن أوغسطين بأن مصيرها هو التعايش مع المجتمع الإنساني ككل. إذ تستطيع الكنيسة، بتحالفها مع الدولة، أن تحقق غايات الله عبر استيعاب، وتحويل، وتوجيه الصلات التي تشدّ الكائنات البشرية بعضها إلى بعض، بعد أن فقدت صلتها الجوهرية بسبب الخطيئة. إنها كون صغير يمثل رغبة الله في توحيد البشرية المتفرقة والمتباعدة، التي كان قد ذرأها من إنسان واحد. وهكذا حلّ المجتمع المنظم كنسياً لدى أوغسطين محلّ مدينة أرسطو وجمهورية شيشرون. واستأصل الإيمان والنعمة الإلهية العقل والعمل المشترك.

إن مثل هذا التصور عن الجماعة المسيحية نزع إلى كسر

الحواجز بين المقدس والمدنس، بين العقاب الروحي الذي تمارسه الكنيسة والعقوبة القسرية التي يُنزلها الإمبراطور. لقد ولّى زمن الكره القديم للدولة، باعتباره بقايا نافلة من عصر الاضطهاد. لقد ادعى الدوناتسيون الحصانة ضدّ الواجبات المدنية لجهاز سياسي شرير متأصل، لكن أوغسطين وضع أساساً لمنظري الحقّ الإلهي اللاحقين، عندما طالب الحكّام بأن يخدموا الله بصفتهم ملوكاً لأن الدولة حاجة طبيعية مدعومة من السلطة الإلهية. وبمقدار ما كان أوغسطين عدائياً للتقليد الكلاسيكي في الاعتماد على الذات، احتفظ منه بقطعة مهمة للسلطة الدنيوية. غير أنه كان عالم لاهوت قبل كلّ شيء، وكان توجهه نحو الدولة جزءاً من رؤية متماسكة للعالم تنتظم حول قوة الإيمان ومعنى الوحي. إن البشرية الساقطة بحاجة إلى شيء أكثر من العقوبات الروحية لمنعها من ارتكاب الشرور، ويجب على الكنيسة أن تطلب مساعدة الدولة ضدّ حركات الانشقاقيين، والهراطقة، والوثنيين، واليهود.

التزم أوغسطين دائماً بالتشديد المسيحي المعتاد على الإرادة الحرة، ورأى أن الفعل النهائي للإيمان يجب أن يكون بلا قسر وعفوياً. لكن غايات الله يمكن تحقيقها بإجراءات قسرية قد لا يرغب فيها الناس، ولا يختارونها بحرية لأنفسهم. والعملية التصحيحية، عبر التعليم والتعلم والضبط، يمكن فرضها على الفرد، حتى رغم إرادته، وذلك لتهيئة النفس لتقبل المسيح والكنيسة. فالناس يحتاجون سياط الخوف والأغلال في معركتهم مع الخطيئة. ورغم ذلك، لم يتردد الله، في العهد القديم، في أن يبتلي شعبه المختار بسلسلة من المصائب والكوارث لكي يكفّروا عن أخطاء الغرور. ولئن أدّى القسر دوراً أساسياً في تاريخ بني إسرائيل، فلعله يكون مهماً بدرجة مساوية بالنسبة لتقدم الكنيسة، في العصور كلها، أن تتولى الدولة إدارة

القسر. إذ لا بدّ من أن تكون يد الكنيسة نظيفة.

لا يمكن أبداً للشكّاكين الوثنيين الأذكياء، في أواخر أيام الإمبراطورية، أن يقبلوا بادعاء المسيحية المتطرف بأنها الطريق الوحيدة للخلاص، والمعرفة الكلية، والحقيقة. فمثل هذا الزعم لا معنى له عندهم، وكان بورفيرس(*) (Porphyry) العظيم قد اعترض عليه بدعوى أنه كان مناقضاً في العمق للطبيعة البشرية. إن الأديان ذات الآلهة المتعددة أكثر تسامحاً من الأديان التوحيدية؛ ذلك لأنها تميل إلى الاعتراف بأن للحضارات المختلفة تواريخ وآلهة متميزة. غير أن أوغسطين اعتبر المسيحية الدين الطبيعي والصحيح للجنس البشري كله، والطريقة الوحيدة لإعادة بناء العلاقة بين الله والبشر، تلك العلاقة التي كانت قد انفصمت عراها بفعل الخطيئة. بات كتاب أوغسطين **مدينة الله** مخططاً لتاريخ كليّ. وكان وجود مجتمع مدني مستقل أمراً غير وارد بالمرة. والانهيار العام للجنس البشري يعني أننا لا يمكن أن نرتقي بأنفسنا بجهودنا الخاصة. فالله وحده يخطّ أقدارنا، والكنيسة وحدها يمكن أن تفسر كيف تتحقق العدالة في معاناة الرضّع الأبرياء. ومهما أُديرت الجمهورية والإمبراطورية الرومانيتين إدارة حسنة، فلا عدالة حقيقية قامت فيهما، ولا وجود للعدالة إلاّ في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها وحاكمها. إن الكنيسة الشاملة سوف تنظم البشر في مجتمع كوني وتحمي معرفته الكلية.

(*) بورفيرس الصوري (232 أو 233 - 304). فيلسوف أفلاطوني محدث. ولد في صيدا ودرس في أثينا على يد لونجينيوس، وفي روما على يد أفلوطين وصار من مريديه. أُحرق كتابه ضدّ المسيحيين بأمر من ثيودوسيوس الثاني في العام 435. وله أيضاً من المؤلفات: **مقدمة لمقولات أرسطو، وحياة أفلوطين.**

«ما دام الخير الأقصى، إذاً، لمدينة الله هو السلام الكامل والأبدي، وليس سلام الفانين الذين تأتي بهم بطون أمهاتهم وتختطفهم يدُ المنون، وإنما سلام التحرر من كلّ شر، ذلك السلام الذي يسكنه الخالدون إلى أبد الآبدين، فمن ذا الذي يسعه التنكّر لحقيقة أن الحياة الآخرة هي النعيم الأعظم، وأن الحياة الدنيا، المليئة بمسرات الجسد والنفس والأشياء الظاهرية، أشدّ بؤساً، مقارنةً بتلك الحياة؟ ومع ذلك، فلئن استخدم أيُّ امرئ حياتَنا هذه وسيلةً لتلك الحياة التي يمتلئ قلبه حباً بها، وتشده إليها آمال واثقة، فإنه يمكن أن يوصف بالمرء السعيد، رغم أن سعادته في الواقع ليست كتلك التي تنشدها آماله. غير أن التمتع الفعلي بالسعادة في حياتنا الدنيا، من دون أمل في حياة آخرة، ليس سوى سعادة زائفة وبؤس عميق. فمسرات النفس الحقيقية لا يمكن نيلها الآن؛ لأنه ما من حكمة حقة إلا وتوجه أحكامها الحصيفة كلها، وأفعالها الشريفة، والضبط الفاضل للنفس، وتنظيماتها العادلة، إلى تلك الغاية النهائية التي يكون فيها الله الكل ويكون الكل في أبدية آمنة وسلام كامل»[13].

لم يضع أوغسطين نظرية شاملة للعلاقة بين الكنيسة والدولة، لكنه عمّق نزعة بولس التوفيقية، ووضع الأسس لنظرية مسيحية عميقة ومهمة عن الواجب السياسي والمجتمع المدني. وعلى الرغم من تأييده اللفظي لمفهوم الإرادة الحرة، فإن إصراره العنيد على أن الأفعال البشرية كلها مدنسة بالخطيئة الأصلية، حمّل علماء اللاهوت المتأخرين عبئاً ثقيلاً، وبذلك قلل منهجياً من قيمة الواقع المباشر. فإذا تغلغلت محبة الله في البشر، من خلال أفعال لا تليق بالروح

(13) المصدر نفسه، ص 698-699.

القدس، يتضاءل مجال الاستجابة الإنسانية الحرة الأصيلة لتلقي نعمة البركة. وإذا كان الله هو المصدرَ الوحيدَ لكلّ حركة إنسانية نحو الخير، فإن أعمالنا تتحقق في ظلّ الخطيئة دائماً. ونحن لا يسعنا أن نرتب شؤوننا الزمنية في العالم المدنس إلاّ لأن الله وهبنا الفرصة لتدريب النفس وتهذيبها. إن حياة المسيح ونعمة الكنيسة، كما رأى أوغسطين، لا تضعان المجتمع المدني في مهبّ الريح، بل تنجزانه وتكملانه. فالتاريخ الإنساني هو جدل الخير والشرّ، وهو حب الله وحب البشرية. والآن صار بوسع الكنيسة توحيد البشرية الساقطة والمساهمة في خلاصها. وإن النعمة الإلهية أتاحت استخدام السلطة دفاعاً عن الحق والخلاص من الخطيئة. وقد استندت هذه النظرة إلى نظرية في المجتمع المدني دمّرت المقولة نفسها التي جاءت لتوحيدها في كلّ واحد. ورغم نقد أوغسطين للوثنية، فقد عانى من مشكلة أفلاطون نفسها عند قيامه بوضع الأساس لنظرية مسيحية متميزة عن المجتمع المدني.

الجماعة المسيحية

إن مسعى أوغسطين لتحويل بابوية القيصر (Caesaropapism)، التي دمجت الدولة والكنيسة، إلى أداة لخدمة الله، بات بحاجة إلى تطوير دقيق بسبب اقتران تنصير الإمبراطورية بتفككها ودمج الدولة بالكنيسة من أجل طاعة الله؛ ذلك أن تنصير الإمبراطورية صاحب تفتّتها. وإن التطور البطيء للعالم المسيحي بوصفه عالم الدولة ـ الكنيسة الموحد شجع مفكري العصور الوسطى الأوائل على تطوير بنية شاملة تتيح لهم أن يستوعبوا ضمن حدودها علاقات الشعوب والميادين المختلفة. إن تقسيم العمل بين البنية الكنسية الرسمية والبنية المدنية للإمبراطورية والمملكة وَسَمَ مسارات السلطة المتحولة بين ميادين يكمّل بعضها بعضاً في أمة مسيحية واحدة.

دلّتْ نظرية «السيفين (Two Swords)» التي طورها الكتاب الآباء، وعززها بعد القرن الخامس البابا غيلاسيوس الأول (Gelasius I) ـ دلّت على تنظيم وسيطرة مزدوجين على المجتمع المدني، خدمة لطائفتين كبيرتين من القيم تمثلان جوهر علاقة الله بالبشر. فهما فئتان تعبران عن مجموعتين كبيرتين من الحاجات البشرية. وكان غيلاسيوس نفسه وصف «السلطتين، اللتين يُحكَم بهما هذا العالم على نحو أساسي»، بأنهما سلطتا البابا والإمبراطور. وكانت الشؤون الروحية وقضايا الخلاص من اختصاص الكنيسة، بينما كانت الشؤون الزمنية المتعلقة بالنظام، والسلام، والعدالة، من اختصاص الحكومة المدنية. وقد ميّز مبدأ غيلاسيوس عن سلطتي «السيفين» ميدانين للشؤون الإنسانية مستقلين ولكن متواشجين معاً، تديرهما هيئتان مسيحيتان متلازمتان تندمج سلطاتهما القضائية المتمايزة في غاية واحدة. فالدولة وجدت لحفظ النظام في الشؤون العامة. والكنيسة وُجدت لهداية جميع أعضائها. وكلّ سلطة كانت سلطة عليا ضمن مجالها الخاص، على الرغم من أنه افترض، على العموم، أنه في حال التصادم، فإن الغَلَبَةَ تكون لسلطة الكنيسة الروحية.

كان مفهوم الجماعة المسيحية الكونية هو التراث المهيمن الذي نقله آباء الكنيسة وأوغسطين إلى العصور الوسطى. وقد أسست محاولة غيلاسيوس ترسيم ميادين مختلفة للسلطة الكنسية والسلطة السياسية، أسست برنامجاً سيعتمده فلاسفة علم السياسة لمئات من السنين، ومع ذلك فإن التباس هذا البرنامج، وكذلك سلسلة التناقضات الحتمية بين الكنيسة والدولة لم تستطع أن تحول دون اندلاع التصادمات الخطيرة. وإذا كانت الغيلاسيوسية(*)

(*) الغيلاسيوسية نسبة إلى غيلاسيوس.

(Gelasianism) تنطوي على تمييز معين بين الكنيسة، والدولة، فإنها افترضت مسبقاً أيضاً وجود مجتمع مدني مسيحي بحد ذاته. وقد تميزت الفلسفة الكنسية برمتها في قمة العصور الوسطى بالميل إلى الدمج، والتنظيم، والتوحيد، والترتيب المنهجي، والتصالح. وبقيت السياسة، والاقتصاد، والعلم، والأخلاق، والفنّ، تحت التأثير المسيطر لعلم اللاهوت، ولم تجد إمكانية لتطور مستقل في هذه الحقول إلى أن كسر عصرُ الإصلاح الديني وعصر النهضة وحدةَ الفكر المسيحي الوسيط.

وعلى المدى القصير، جاء التتويج المشهور لشارلمان على يدي البابا ليو (Leo) في العام 800 ليرمز للنزعة التي كانت مهيمنة لصهر الكنيسة والدولة معاً. كان الزعم الأساسي للنظرية السياسية والأخلاقية في القرون الوسطى هو أن المثال المسيحي يمكن تطبيقه على مختلف شروط الحياة. وهذا ما ولّد توجّهها المتميز نحو معاملة كلّ شكل من أشكال التنظيم البشري باعتباره وحدة عضوية مستقلة من جهة، وباعتباره تجلياً لغاية عليا واحدة لا يمكن إدراك كنهها النهائي إلاّ بالكنيسة من جهة أخرى. كانت المقدمة المنطقية المحدِّدة لهذه الفكرة هي الكلّ الموحد الذي عبّر عن الطبيعة المركبة والمتسقة لخلق الله. إن النظام الكلي لكل الأشياء يفترض سلفاً انسجاماً خلقه الله، يعمّ الكلّ وسائر الأجزاء المكوّنه له. فالكون نظام عضوي متكامل ومتسق، وكلّ جزء منه يشارك في طبيعته الجوهرية، وإن كل جزء هو النسخة عن الكلّ الشامل. فكلّ فرد بشري وكل جماعة بشرية هي عالم صغير يعبِّر عن العالم الأكبر. وكلّ الأشياء المخلوقة هي ذاتها، وهي أيضاً صور الله في الوقت نفسه.

إن ماهية الله وحدة موجودة قبل التعدد، وخلقت النظام من العماء. والوجود بأسره منظم على درجات، وكلّ مرتبة تتلقى المعنى من الطبقة الأعلى وتنقله إلى الطبقة الأسفل. وكلّ شيء في الكون

يشغل مكانه المحدد، وكلّ صلة بين هذه الأشياء إنما تتوافق مع قضاء الله. إن اللامساواة المتمايزة تسِم العالم المخلوق بميسمها، ويصدر كلّ من الوجود والاستحقاق من الأعلى في «سلسلة الوجود الكبرى»[14].

وما دام الكون تراتبياً، فإن الانسجام والعدالة على الأرض يقتضيان أن تفهم البشرية موقعها في خلق الله. والمفهوم القروسطي عن النظام الاجتماعي العضوي (Organism) والمتسق حتّم ظهور نظرية العضوية (Membership) تعزو لكلّ فرد مكانه ومهمته المناسبين ضمن وحدة أكبر لم يخلقها هو. إن أيَّ نظام عضوي موحد يدلّ ضمناً على وحدة يتكامل فيها المتشابه وغير المتشابه، وعلى توازن بين كل المتفاوتات والمختلفات في الرتبة، والطبقة، والمهنة، والسلطة السياسية. وكل فرد، أو جماعة، أو طائفة مهنية، أو طبقة، تشغل مكاناً محدداً ضمن نظام يمتد من الفرد الأدنى إلى الكلّ الأعلى الأوحد. وإذا لم يكن الإيمان كافياً، يمكن إيضاح المعنى عن طريق كنيسة تدعم سلطتها دوماً بالسيف.

نقل أوغسطين للعصور الوسطى المفهوم الإغريقي الذي مؤداه أن لكلّ جزءٍ مخلوقٍ مكانَه المحدد في نظام شامل للأشياء، ويعبّر في الوقت نفسه أيضاً عن نظامه، وقوامه، وغايته الخاصة. إن هذه النظرة التراتبية لكون مركّب تعكس طبيعة المجتمع في العصور الوسطى، وقد وفرت في الأساس دفاعاً مستميتاً عن النظام القائم. والطيف المعقد من الرتب، والطبقات، والطوائف المهنية والحرفية في هذا المجتمع، لا يمكن إيضاحه إلاّ بوضعه في بنية أكبر لكون

(14) Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).

من خلق الله. لقد كان الفكر السياسي القروسطي هو الباعث على ظهور نظريّة عن الهيئات الوسيطة المتحدة، ولكنها أدرجتها كلها ضمن وحدانية الله. إن الرغبة الدائبة في التفكير بالروابط البشرية ذات المستوى الأكثر شمولاً حال دون تطوير نظرية المجتمع المدني بصورة مستقلة عن علم اللاهوت. فبينما حاول الإغريق تنظيم كلّ شيء حول المدينة؛ وجّه كتّاب العصر الوسيط تفكيرهم حول تنظيم الخالق للكون[15]. وكان التزامهم المتشابه في البحث عن نظرية شاملة عن الحياة الاجتماعية مهمّاً في الأقلّ كأهمية تفسيراتهم المتباينة لطبيعتها (الحياة الاجتماعية). وكان انشغال النظرية القروسطية بالوحدة والنظام متجذراً في محاولتها تبرير السلطة الأرستقراطية وسط مجتمع قروسطي تسوده اللامركزية، والتمايز، والجماعية (Corporatism).

إن قبول التراتبية لم يَحُل دون النشاط المحلي اللافت، وشملت شبكة التفاعل الاجتماعي المعقدة مدى واسعاً من البشر خلال تلك الحقبة. وإن المنزلة الشخصية، وصراع الطبقات، والأعراف، والمراتبية، والتعاون الطوعي حددت بنية السجالات حول حقوق الجماعات وواجباتها التي كانت سمة دائمة في شؤون القرون الوسطى. وإن النظام الاجتماعي الريفي اللامركزي القائم لم يتح غير فرص محدودة للنشاط السياسي العام، لكن بنية المجتمع القروسطي كانت تقوم على مستويات مختلفة من الصراع والتعاون ضمن الجماعات المتنوعة وفي ما بينها. كانت المعايير المسيحية تخترق اختراقاً كلياً، أما القوى الأفقية المعقدة فقد ساعدت على تشكيل علاقات متداخلة في نظام اجتماعي يشترك في توجه ديني

(15) Otto Friedrich von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Translated with an Introduction by Frederic William Maitland (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987).

واحد[16]. وإن تطور المجتمع الوسيط تشكل بفعل صراع عنيف بين نزعات التمركز ونزعات التشظي السائدة فيه.

إن السلطة المتعاظمة للبابوية الرومانية، من جهة، والسلسلة المصاحبة من التجديدات اللاهوتية في القرن الثاني عشر أخذت بتعزيز وحدة الكنيسة القروسطية، وتسهيل دورها في تشكيل مجتمع مدني مسيحي موحد. وهناك ثلاثة معتقدات دوغمائية قروسطية ـ نعني سلطة البابا الكنسية الكلية، وأولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، ومنح البركة من خلال الطقوس المقدسة السبعة ـ عبّرت تماماً عن دعوى الكنيسة باستقلالها عن الدولة وأولويتها عليها. وقد أبرزت الحضارة التي نظمتها الكنيسة سطوة الكنيسة البابوية الشاملة لجهة ادعائها أنها تجسد المبدأ الذي ينتظم المجتمع الإنساني بأسره انتظاماً متسقاً[17]. كانت عملية تعزيز الكنيسة قد جرت بموازاة تطورات مماثلة في الميدان السياسي، إذ لم يمض كثير وقت حتى شرع الملوك بتحدّي دعوى الكنيسة بالتفوق المطلق.

ولئن وسمت المركزية والادعاءات بالشمولية جانباً مهماً من الحياة في العصور الوسطى، فإن القوى الاقتصادية الجبارة كانت أيضاً تعمل على تشظية التنظيم الاجتماعي، وتدفع إلى إنشاء زمر من الجماعات الزراعية الصغيرة المكتفية ذاتياً. فالانهيارات المنتظمة التي منيت بها التجارة جاءت مناقضة لما كانت تدعو إليه بإلحاح لا ينقطع

---

(16) Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984).

(17) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), chap. 5. وفيه وصف ممتاز لتطور نظرية عضوية عن ترابط الكنيسة والدولة في القرون الوسطى.

كلٌّ من البيروقراطية الكنسية والبيروقراطية الدنيوية المتمركزتين. ومال الملوك إلى رؤية أنفسهم يتربعون على قمة هرم الولاءات الشخصية أكثر من كونهم نمطاً من الملوك الرومان أو البيزنطيين. وكانت القوة المحركة للتضامن الاجتماعي هي الإحساس العام بأن كلّ امرئ ينتمي إلى الجماعة المسيحية، ولكن كانت هناك طرق عديدة للتعبير عن معنى ذلك.

لم يستطع أبداً الاقتصاد الزراعي اللامركزي لتلك الحقبة أن يولد نظرية موحدة عن الدولة، تقوم بمعزل عن علم اللاهوت. فقد رسخت الحياة الريفية شبكات من العلائق الشخصية، وعزّزت مشاعر التضامن المحلي في تنظيم الحياة الاجتماعية، وطورت نظاماً أخلاقياً رفيعاً في الاعتماد على الذات والتعاضد المتبادل. وإن السلطة الأبوية (البطريركية)، والتابعية، والرفقة والتعاضد، والولاء والاحترام، ساعدت على بناء الحياة الاجتماعية في ظل غياب الأسواق الضخمة والدول المركزية. فما من سلطةٍ مركزيةٍ دنيوية تستطيع أن تنظم الحياة الاجتماعية اعتماداً على أساس عريض، وما من ادعاء بالسيادة الدنيوية يستطيع لبعض الوقت تحدّي ادعاء الكنيسة، وما من مدوّنة رسمية من القوانين العامة بوسعها أن تنافس دعاوى القساوسة والأساقفة. إن التأثيرات والقيم الدينية اخترقت كلَّ مسامات الحياة في العصور الوسطى. وإن التنظيمات أو المثل العليا المستقلة، التي يمكن أن تكسب الولاء بمعزل عن الكنيسة أو بالتعارض معها، لم تكتسب قوة كافية لكي تولد مراكز حيوية قادرة على إنتاج أو ممارسة نظرية مستقلة[18]. ولم تكن خلافات تلك الحقبة قائمةً حقيقةً بين

(18) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Translated by Olive Wyon; with an Introd. by H. Richard Niebuhr, Harper Torchbooks; TB71. Cloister Library (New York: Harper, 1960), vol. 1, p. 201.

الكنيسة والدولة بوصفهما سلطتين متمايزتين، بل كانت بالأحرى بين فرعين من المجتمع المدني المسيحي الواحد نفسه. إن الدمج التام بين الدين والسياسة لم يسمح بأكثر من مجادلات مقيدة حول سبل تنظيم نظام اجتماعي مسيحي موحد، وأي سلطة يلزم أن تحكم ميادينه المنفصلة. وفي ظلّ هذه الظروف، كان من المحال إنتاج نظرية عن المجتمع المدني متحررة من قيود الكنيسة.

إن تنظيم المجتمع القروسطي جعل من العسير أيضاً التنظير حول المجتمع المدني بصورة مستقلة عن الكنيسة. وحتى حينما كانت الكنيسة والدولة المتمركزتان تتصارعان من أجل قيادة العالم المسيحي، كان عليهما أن تعالجا مصالحهما وشؤونهما المحلية الضيقة. فكان الباباوات يشتبكون دوماً مع الأساقفة الذين كانوا يخشون على مراكز قوتهم ضد دعاوى السلطات الرومانية المتطفلة، وكان الملوك مقيّدين دوماً بمطالب الأمراء المحليين، ومطالب الأصناف الحرفية، والبلدات المستقلة. لقد كان التأثير السياسي للسلطة المحلية نافذاً خلال العصور الوسطى، وكان الحديث عن كيان سياسي مسيحي موحد سائداً رفقةً بنية اجتماعية معقدة وهشّة في الغالب قائمة على الامتيازات والأعراف المحلية. وحتى حينما حشدت البابوية والملوك الدنيويون قواهم بشدة من أجل مركزة أجهزة الإدارة وشدّ لحمتها، فقد كان عليهم أن يتشاوروا ويتفاهموا مع رعاياهم التابعين ومع الهيئات المحلية. وكانت التنظيمات التشاركية تتشكل داخل كلّ من «الكنيسة والدولة». وتكاثرت في المجتمع القروسطي جماعات الرهبان، والأخويات الكنسية، والأصناف (النقابات) المهنية التجارية، والمجالس البلدية والمدنية، والجامعات، والتعاونيات، وظلت هذه على الدوام في سعي دؤوب لحماية استقلالها الذي ظفرت به بجهد جهيد. وشكّل نجاحُها في

هذا الأمر عائقاً قوياً، وإنْ يكن موقتاً، أمام المزيد من التمركز. ففي الكنيسة، لم يكن هناك تناقض يذكر بين دور البابا بصفته سيداً إقطاعياً ودوره بصفته قائداً عاماً لمجتمع كنسي. وفي الدولة، لم يكن هناك تناقض يذكر بين دور الملك بصفته سيداً إقطاعياً ودوره بصفته قائداً عاماً لمجتمع سياسي. وكانت السيادة معقدة ومشتتة، فكان كلٌّ بارون، أو تعاونية، أو جماعة طريقة دينية سيدَ ميدانِه الخاص، حتى وإن كان الباباوات والملوك يتصارعون على قضية من سيقود المجتمع ككلّ.

إن الصراع الشهير بين البابا غريغوري السابع والإمبراطور الروماني المقدس هنري الرابع، خلال القرن الحادي عشر، ساعد على البت في العديد من القضايا التي شغلت بال مفكري القرون الوسطى. وكان البابا نقولا الثاني ـ مدعوماً بمطالبة حركة الإصلاح العظيمة التي قادها كلوني(*) (Cluny) بكنيسة روحية مستقلة عن السلطات الدنيوية ـ قد أسس مجمع الكرادلة في العام 1059، ومنحه السلطة الحصرية لانتخاب الباباوات اللاحقين. وعلى الرغم من أن الحكّام الدنيويين ظلوا يمارسون تأثيراً غير مباشر في شؤون الكنيسة، فإن خَلَفَ نقولا، الإسكندر الثاني، كان أول بابا منتخب من الهيئة الجديدة حصراً.

كان خَلَفُ الإسكندر، غريغوري السابع، هو الذي ترجم مطالب الكنيسة الثابتة بالاستقلال إلى «الخلاف الشهير حول تقلّد المناصب الكنسية». وسّع غريغوري ـ متأثراً تأثراً عميقاً بنظرة كلوني الصارمة للحياة الكهنوتية عندما كان يمثل موقع الكاردينال هلدبراند ـ

(*) صاحب حركة إصلاح دعم البابا نقولا الثاني مؤسس مجمع الكرادلة في العام 1059.

وسّع برنامج هذه النظرة في التجديد الأخلاقي والتمركز البابوي. واقتضى مطلبه في «حرية الكنيسة» إنهاء تقلّد المناصب دنيوياً؛ أي انتخاب رجالات الكنيسة وتعيينهم عن طريق السلطة الدنيوية. فأعلن في العام 1075 أن أيَّ شخص ينتمي إلى السلطة الدنيوية يجرؤ على تقليد القساوسة والرهبان المناصب سوف يواجه من الآن فصاعداً الحرمان الكنسي. وفي الحال، احتجّ على ذلك هنري الرابع رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ووليم الفاتح في إنجلترا، وفيليب الأول في فرنسا.

جاء ردّ الفعل الأقوى من ألمانيا، انطلاقاً، بوجه خاص، من أعضاء الكنيسة المضطلعين بمهمات الحكومة الإدارية، في مجرى التنافس مع المساعي البابوية للسيطرة على شمال إيطاليا. كان مرسوم غريغوري قد أثار مسألة الدور المناسب الذي يضطلع به ملك مسيحي في مجتمع مدني مسيحي موحد. هل كان للملك السلطة المطلقة على جميع رعاياه، أم أن بعضهم كان يتجاوب مع البابوية التي أعلن تكوينُها لمجمع الكرادلة استقلالَها عن الملوك؟ وجد هنري نفسه، الآن، مأموراً من البابا لكي يحوّل الإمبراطورية المقدسة إلى إمبراطورية دنيوية؛ ولكن لم يكن ليخفى على أحد أن قرار غريغوري كان مجرد خطوة أولى لكي تتقلد البابوية الصاعدة السلطة المطلقة على العالم المسيحي.

نجم عن ذلك تبادل ممضّ للرسائل، اتهم فيها البابا غريغوري الإمبراطور هنري بعدم احترام الكنيسة، وأبلغه بأن عصيان البابا هو عصيان لله. وقام الأمراء المحليون، التوّاقون إلى إضعاف الإمبراطور، بدعم روما. وردّ هنري بالإعلان عن عزل البابا غريغوري في رسالة شهيرة استُهلّتْ بما يأتي: «من هنري الملك، لا بالاغتصاب، بل بقضاء إلهي ورع، إلى هلدبراند، الذي لم يعد الآن البابا، بل راهب

مزيّف». ومن المفارقات أن الأساقفة الألمان، على العكس من موقف الأمراء، ائتلفوا في وورمز (Worms) وأعلنوا دعمهم لهنري والاستقلال عن روما. فردّ غريغوري بالحرمان الكنسي لهم وللإمبراطور، وبتحرير رعايا هنري من بيعة الولاء المبرمة له. وفي أعياد الميلاد من العام 1076، كان رجالُ الدين يدعمون الإمبراطورَ، والنبلاءُ الكبارُ يدعمون البابا.

إن ثورة الأمراء التي تلت ذلك أجبرت الإمبراطور هنري على التوصّل إلى التصالح مع البابا غريغوري. ففي الحدث الأشدّ إثارةً في ذروة العصور الوسطى، رحل الإمبراطور إلى قلعة البابا المنزوية في كانوسا (Canossa)، ووقف حافيَ القدمين في الثلج لثلاثة أيام في كانون الثاني/ يناير من العام 1077. فجاء غفران غريغوري ليسم الموقع الأعلى للسلطة البابوية بميسمه، لكن الخلاف على تقلّد المناصب استمرّ مدة خمسين عاماً أخرى، حتى سمحت اتفاقية وورمز بالتقليد البابوي للأساقفة مناصب عليا في حضور حكّام دنيويين. ولئن تسلّم الآن رجال الدين مناصبهم من السلطات الكنسية حصراً، فإن الملوك ظلوا قادرين على التأثير فيهم بإقطاعهم الأراضي ومنحهم مكاسب دنيوية أخرى. كانت السلطة البابوية تتعزز نوعاً ما، غير أن التأثير الأكبر للاتفاقية كان في ضبط العلاقة بين فرعي مجتمع مدني موحد، هما الدنيوي والديني، بطريقة تقوّي الأمراء المحليين وتعجل في انقسام الإمبراطورية وضعفها.

إن انتصار غريغوري على هنري شجع روما لكي تؤكد سلطتها الحصرية على العالم المسيحي. وعندما استمرت الكنيسة في مركزة تنظيمها وفكرها اللاهوتي، تخلّى الحزب البابوي فعلياً عن التسوية التي أجراها غيلاسيوس وطالب بأن تُعَدَّ التدابير السياسية كلها جزءاً من التنظيم الكنسي. لعل الله قد شاء فصل الميدانيْن وإقرار الدولة

الدنيوية، ولكنها لن تحوز السلطة الزمنية على التخويل والتفويض الإلهيين بتوسط الكنيسة. وتحتاج الدولة، وهي المتأصلة في الخطيئة والموسومة بالعنف، إلى سلطة الكنيسة المقدسة. كانت النظرية العامة للكنيسة الغريغورية هي أن الإمبراطور وجميع الحكّام الدنيويين الآخرين يتلقون مناصبهم من الله بالوساطة، ولكنهم يتلقونها من البابا من دون توسط، البابا الذي يؤدي دور ظل الله في الأرض، ذلك أن يسوع قلّده كلا السيفين من خلال بطرس. يحتفظ البابا بالسيف الزمني [السلطة الزمنية]، ولكنه يقلده للملوك والأمراء شريطة استخدامه في خدمة الكنيسة وتحت وصايتها. إن الشرعية التي تمنحها الكنيسة تتطلب خضوع الدولة للنظام الكنسي في كلّ الأمور، وفي الأوقات كلها.

مال حزب الإمبراطور، في مواجهته مزاعم بابوية صارمة، إلى الاقتناع بمبادئ غيلاسيوس التقليدية، كما أنه خاض جدلاً مؤداه أن الكنيسة والدولة تتحركان في اتجاه واحد، وتعملان بوصفهما هيئتين. وسيطالب لاحقاً وليم الأوكامي (William of Occam)، ومارسيليوس البادوي (Marsilius of Padua)، ومفكرون آخرون، بموقع مستقل للسلطة الزمنية لا يستند إلى تفويض البابا. وبحسب موقفهم هذا فإن كلاً من «عالم الإمبراطورية وعالم المقدس» يستقي وجوده مباشرة من الله ولا يستند إلى الكنيسة. ومنح منظرون آخرون قدراً معيناً من الاستقلالية للكنيسة، بيد أنهم ظلوا يطالبونها بالاقتصار على القضايا الروحية الخالصة. وفي النهاية، اعترف أغلبهم بأن تفوق الروحي على الزمني كان له مغزى مؤداه أن للكنيسة الغلبة في أغلب حالات الصراع المستحكم مع ملك مسيحي.

لكن تمركز النظام الملكي والبابوي أرغم منظري العصور الوسطى على التخلي عن زعم آباء الكنيسة وأوغسطين بأن الدولة

كانت مجرد علاج قسري للخطيئة. وأتاح هذا الأمر إمكانية فهم أدقّ لمجتمع مدني آخذٍ بالتعقيد. وأتاحت العودة المهمة إلى أرسطو، في القرن الثالث عشر، إمكانية اعتبار السياسة شيئاً أكثر من ناقوس ينذر بالشؤم ليذكرنا بالخطأ الذي لا يوجد إلاّ بسبب الطبيعة المنحطّة للجنس البشري. ولأول مرة منذ سقوط روما، أضحى بالإمكان الشكّ بأن المجتمع السياسي خير إيجابي، حتى بصورة محدودة. إن التركيز الحصري على الجماعة الدينية - السياسية الموحدة أخلى مكانه شيئاً فشيئاً أمام الإمكانات الأخلاقية التي ينطوي عليها النشاط السياسي الدنيوي في مجتمع مدني مسيحي.

إن عمل توما الأكويني واحد من المنعطفات في هذا المشروع الهائل. فحين وصل الأكويني إلى باريس للدراسة مع العالم العظيم ألبرت الكبير (Albertus Magnus) في العام 1245، كان تدفق العلم العربي ـ الأرسطي يثير ردّ فعل عنيف داخل الكنيسة. وكان المؤمنون المسيحيون يواجهون أسئلة ملحّة تثيرها العقلانية العلمية. وفي الوقت نفسه، كانت الأهمية المتعاظمة للمراكز الحضرية، والتوسع البطيء للأسواق، يضغطان بقوة على الازدراء التقليدي للعالم الذي هيمن هيمنة جدّ مكينة على التفكير المسيحي منذ عهد أوغسطين. وتطلّب جهد الأكويني لتأسيس لاهوت مسيحي شامل أن يكون العقلُ رفيقاً للوحي، والقانونُ الطبيعي مدمَجاً بالأخلاقية الكاثوليكية. فلقد كانت المؤسسات كلها وميادين النشاط البشرية تخضع لمعيار مسيحي في الحياة غمر مجتمعاً مدنياً طبقياً وتراتبياً. فهناك مراتب مختلفة يخدم بعضها بعضاً، في بنية يشدّها قانون مطلق ومتماسك مستمد من الطبيعة. ربطت نظريةُ توما الأكويني عن الحضارة المسيحية برباط وثيق إدراكَ الاختلافات المتنوعة المتأصلة في خليقة الله بتراتبية أرسطية للغايات التي تشدد على التقدم باتجاه مثل أعلى إلهيّ،

ونزعت إلى التقليل من أهمية أفكار أوغسطين عن السقوط. وإن النظرية الموحدة التي نجمت عن ذلك لا تفترض أنه كان للكنيسة أسس مختلفة عن مؤسسات العالم الأخرى، غير أن توما الأكويني تناول مشكلات منفصلة من وجهة نظر مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأساسية. فصار المجتمع المدني المسيحي الآن نظاماً عضوياً مؤلفاً من مجموعات وطبقات اجتماعية مختلفة ضمن الكنيسة وخارجها، يوحدها حبُّ الله، وتسير على هدي هدفها المشترك في تحقيق الخلاص.

دلّ الجهد المبذول لإيجاد مكان للعقل دلالة قاطعة على أن الموقف الأخلاقي المتعلق بالشؤون الإنسانية موقف لم يقض عليه الوحي. وإن وجود قيم سامية لا ينفي وجود ميادين أدنى، لها مع ذلك دور محدد تؤديه، وربما يمكن تنظيمها بأشكال من الفهم ملائمة لها. فلا الخطيئة ولا الخلاص يبطلان الأعمال الإنسانية. لقد سار الأكويني على خطى أرسطو في اشتقاق الدولة من الطبيعة الإنسانية، وبذلك استخلص تبريراً قوياً للمجتمع المدني. فلم تعد الدولة مؤسسة حددها الله باعتبارها نتيجةً للخطيئة وعلاج لها، إنما هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، وهي تقوم بخدمة الله بمعنى إيجابي على نحو مباشر. كان الأكويني ـ ضمن حدود النظرة المسيحية للعالم ـ مستعداً لإجراء تسوية بين المفاهيم الكلاسيكية والمفاهيم المسيحية عن المجتمع السياسي. وقد وافق أرسطو على أن المدينة هي أعلى وأشمل رابطة كوّنها العقل الإنساني:

والآن، ما دام يجب على العقل الإنساني ألاّ ينظم فقط الأشياء التي يستعملها البشر، وإنما أيضاً البشر أنفسهم، الذين يحكمهم العقل، فهو يتبع في الحالتين مساراً من البسيط إلى المعقد: ففي حال الأشياء التي يستعملها البشر عندما يبني هؤلاء، مثلاً، سفينة من

الخشب وبيتاً من الخشب والحجر: وفي حال البشر أنفسهم عندما تنظَّم، مثلاً، مجموعة منهم لكي تكوّن مجتمعاً معيناً. وما دامت هذه المجتمعات على مراتب ومنازل، فإن المرتبة الأعلى هي مرتبة للمدينة التي نُظِّمت لإشباع حاجات الحياة البشرية. ولذلك، فإن المدينة هي المجتمع الأكثر كمالاً من بين سائر المجتمعات البشرية. ولأن الأشياء التي يستعملها الإنسان نُظِّمت من أجل غاية تخصّ الإنسان، غاية هي أسمى من الوسائل، فإن ذلك الكلّ الذي هو المدينة هو لهذا السبب أسمى بالضرورة من أي كلٍّ آخر يمكن أن يعرفه العقل البشري ويشكّله[19].

لقد تمّ التعبير عن المجتمع المدني ـ في مستواه الأعلى، المستوى الذي استقى منه معناه الأساسي ـ بوصفه الحياة السياسية الشاملة لـ «المدينة» بحسب أرسطو. والنظام السياسي هو الشكل الأعلى للتجمع البشري لأنه من عمل العقل، ولأنه يتوخى إشباع الحاجات البشرية، ويخلق إمكانية الحياة على نحو أفضل. كان إدراك توما الأكويني المهم للتعدد والاختلاف ينطوي دائماً على حدود لنزعته الأرسطية المتنصّرة. أما إنقاذه العقلَ من قبضة أوغسطين فقد مكّنه من إرجاع السياسة إلى موقع الصدارة النظرية بشكل لم تعهده منذ قرون. وما دامت المدينة هي «الأكثر أهمية من بين الأشياء التي يكوّنها العقل، ذلك لأن المجتمعات البشرية الأخرى كلها نُظِّمت من أجلها»، فإن علم السياسة هو العلم الأنبل والأهم من بين العلوم التطبيقية كلها، ويجب أن يقوم بتوجيه العلوم الأخرى «بقدر ما يعنى

(19) Thomas Aquinas, «Commentary on the Politics,» in: Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, with the Collaboration of Ernest L. Fortin, Cornell Paperbacks. Agora Paperback Editions (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963), p. 299.

بالخير الأسمى والكامل للشؤون البشرية»[20]. فيترتب على ذلك أن العديد من الأشكال الثانوية للتجمع البشري التي غطّت مشهد الحياة في العصور الوسطى بلغت ذروتها في النظام السياسي؛ ذلك أن:

«الكلّ له الأسبقية الطبيعية على الأجزاء، حتى لو كانت الأجزاء أسبق من حيث النشوء. لكن الأفراد من البشر مرتبطون بالمدينة ككلّ مثلما ترتبط أعضاء الإنسان بالإنسان. والسبب هو أنه مثلما لا يمكن لليد أو القدم أن توجدا بمعزل عن الإنسان، كذلك الإنسان أيضاً لا يمكن أن يعيش وحده مكتفياً بذاته عندما ينفصل عن المدينة.

والآن، لو حدث أن أحدهم كان غير قادر على المشاركة في المجتمع المدني بسبب من انحراف يعانيه، فإنه يكون أسوأ من الإنسان، بل هو وحش إذا جاز التعبير. ومن جهة أخرى، إذا كان غير محتاج لأيٍّ كان، وهو مكتفٍ بذاته إذا جاز التعبير، فإنه أفضل من الإنسان، لأنه إله، إذا جاز التعبير. ولذلك يظلّ صحيحاً، استناداً إلى العقل، أن المدينة لها الأسبقية طبيعياً على الفرد الواحد»[21].

استهلّ توما الأكويني إمكانية أن تقوم السياسة بخدمة الأهداف الأخلاقية العامة. وقد أكّد أن الحياة الاجتماعية والسياسية هي أمر جوهري للشرط الإنساني بحد ذاته، ولم يعد بالإمكان فهمها باعتبارها عاقبة مشؤومة للسقوط. ينتج من ذلك أن المجتمع المدني ـ بضمّ الجماعة السياسية لدى أرسطو والجماعة المسيحية الأوسع ـ أمر طبيعي بالنسبة للبشرية. وحتى لو لم يرتكب الإنسان الخطيئة، فإن هناك حاجة لنشاط منسّق وموجّه نحو الصالح العام. وكما أن «من الطبيعي للإنسان العيش في المجتمع، فمن الضروري وجود بعض

(20) المصدر نفسه، ص 300.

(21) المصدر نفسه، ص 311.

الوسائل بين البشر التي يمكن بها حكم المجموع. لأنه حيثما يكون هناك بشر يعيشون معاً، وكلّ واحد منهم يرعى مصلحته الخاصة، فإنهم ينقسمون ويتفرقون ما لم تكن ثمة هيئة نافذة ترعى كلّ ما يتعلق بالمصلحة العامة»[22]. لقد وهب الله العقلَ للإنسان لكي يوجّه أفعالنا، وإن عقلنا، لا خطيئتنا، هو الذي يهدينا إلى العيش مع الآخرين في تجمّع سياسي[23].

إن المجتمع المدني شرط ضروري للحرية أكثر من كونه تعبيراً عن خيبة الله، أو وسيلة لإنفاذ العقاب الإلهي على الخطيئة. أما الخطيئة فهي تبرير للرقّ، والظلم، والحرب، والقانون الجنائي، وصور العقاب الصارمة الأخرى كلها في الحياة المادية. غير أن الخطيئة لا يسَعُها تسويغ المجتمع السياسي المتأصل في الطبيعة البشرية، فهذا المجتمع سياسي يقوم بتأدية أغراض أسمى من تلك التي يؤديها القهر. وحتى الدولة الوثنية أو غير المسيحية تتمتع بمضمون أخلاقي معين، وهذا موقف حال دون قيامه اتهامُ أوغسطين لمثل هذه الدول بأنها دول نجمت عن اقتراف الخطيئة. نقلت التومائية (Thomism) السياسةَ بعيداً عن المفهوم الأوغسطيني الأحادي لتدبير فعل الفداء بأمر من الكنيسة. ولما باتت السياسة الآن وظيفة الطبيعة البشرية فقد أصبحت جزءاً من تدبير أمور الخلق، وإنها ستظل ضرورية حتى لو لم تُرتكب الخطيئة، ويجعل الفداء ضرورياً. ولئن رأى التراث الأوغسطيني أن المجتمع المدني مجتمع عرفي كلياً مرتبط ارتباطاً ضرورياً بالكنيسة، فإن تصور توما الأكويني للمجتمع

(22) Thomas Aquinas, «On Kingship,» in: Dino Bigongiari, ed., *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas; Representative Selections*, Hafner Library of Classics; no. 15 (New York: Hafner Pub. Co., 1953), pp. 175-179.

(23) المصدر نفسه، ص 176.

المدني، بوصفه نظاماً سياسياً لجماعة مسيحية، أتاح له استقلالاً محدوداً.

غير أن توما الأكويني كان لاهوتياً، ولم يستطع في النهاية أن يكون قريباً من أرسطو قرباً وثيقاً. فالدولة بحسب، فهمه، يمكن أن تكون أكثر من مجرد علاج جزئي للخطيئة كما هو الحال لدى أوغسطين، ولكن ينبغي إخضاعها لخطة الله للجنس البشري التي بيّنتْها الكنيسة. فمراحل التاريخ البشري كلها وأشكال التنظيم الاجتماعي البشري كلها ترتكز على علاقة الإنسان بالله إذا كانت تريد تحقيق قدراتها الكامنة. إن المعنى الأساسي لأي مؤسسة إنسانية يجب أن يوجد في تطابقها مع القانون الأخلاقي الإلهي الكلي. حاول توما الأكويني أن يحرر العقل من تقييدات الإيمان، لكنه انتهى إلى جعله مَلَكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الإلهي الأبدي. أما اختلافاته المهمة مع أوغسطين فلا يمكن أن تطمس اتفاقهما الرئيسي على أن الجهود الخاصة للكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون شرطاً كافياً للحياة الصالحة. قد توجد دول وميادين عديدة للنشاط الإنساني، غير أن هناك كنيسة واحدة فقط. كان توما الأكويني يعمل ضمن حدود مفهومة جيداً، وفي النهاية كان عليه أن يعدّ المجتمع المدني جزءاً من تراتبية تخضع للكنيسة أساساً. وكان على الإحياء الكامل للإرث الكلاسيكي أن ينتظر مجيء منظرين راغبين في مواجهة سلطة الكنيسة من خارجها مباشرة.

الانشقاقات المبكرة

على الرغم من المساومة غير الكاملة التي طرحها توما الأكويني، استمر النزوع إلى تحويل السيادة السياسية (Regnum) من فرع للجماعة المسيحية إلى هيئة جماعية مستقلة للدولة، وبقي هذا

النزوع يجد عداءً مستحكماً في دعاوى البابوات بأنهم يجب أن يشرفوا على الجماعة بكاملها، غير أن التاريخ كان قد بدأ بقلب ظهر المجنّ لروما. فقد خطا دانتي أليجيري (Dante Alighieri) خطوة مهمة نحو إرساء مفهوم للمجتمع المدني لا يستند إلى سلطة الكنيسة، غير أن أطروحة مارسيليوس البادوي التي رأت أن مصالح المجتمع كلها يمكن حصرها داخل حدود الدولة الدنيوية هي التي سبقت نظريات المجتمع المدني الحديثة.

عمل دانتي ضمن حدود فكرة غيلاسيوس القائلة بوجود ميدانين، لكن انتباهه كان منصبّاً مباشرة على استعادة السلام المدني الذي عطّلته الكنيسة بتطفّلها في الشؤون الإيطالية، وادعاءات البابوات بالحصانة الكنسية إزاء سلطة الدولة. فقد اعتبر هذه التعديات على واجبات الميدان السياسي مسؤولة عن تقويض التوازن الذي رسم حدود مجتمع مدني مسالم على نحو معقول. تطلّع دانتي إلى نظام ملكي مركزي قوي يمثل إمبراطورية الله الكلية، ويأخذ على عاتقه حصراً المسؤولية عن الشؤون الزمنية. إن صاحب السيادة هو وحده، من دون غيره، من يملك كلّ ما من شأنه إحقاق العدالة، لأنه لن يغويه تحويل الدولة إلى خدمة أغراضة الخاصة.

على الرغم من نزعة دانتي الغيلاسيوسية، فقد كان اهتمامه يتعدى السجال المألوف بصدد الكنيسة والدولة. فالبشر يكافحون من أجل أهداف عديدة، وهم يعيشون في روابط متنوعة، لكنهم يحتاجون إلى السلام ليحيوا حياة لائقة مهما كان مستوى تنظيمها. ولا يمكن لشيء أن يقدم لنا العون سوى حكومة واحدة، لكي نحقق ما تنطوي عليه روابطنا الزمنية التكميلية من إمكانات أخلاقية[24]. إن

(24) Dante Alighieri, *On World-Government*, Translated by Herbert W. Schneider (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949), pp. 9-10.

الحكومة العالمية (World-Government) التي تطلّع إليها دانتي «يجب أن تكون مفهومة، بمعنى أنها تحكم البشرية على أساس ما نشترك فيه جميعاً، وأنها تقود الجميع نحو السلام بقانون عام»[25]. وإن وجود إرادة واحدة توجه الجميع هو الشيء الوحيد الذي يضفي معنى على تنوع الغايات البشرية. فالملك يخدم الله لأنه هو فقط من يستطيع «حمل البشر على الخضوع لنظام واحد من القبول والرفض»[26].

ما دام الإمبراطور والبابا يمثلان «نوعين مختلفين من السلطة» التي لا يمكن المساس بها، فإن السلطة الزمنية للإمبراطور تتنزّل مباشرة من الله من دون توسط الكنيسة»[27]. وقائد الدولة مستقل عن الكنيسة، لأن «السلطة، بالنسبة للحكومة العالمية الزمنية، يجب أن تأتي مباشرة، وبلا وسيط، من المصدر الكليّ للسلطة الذي، رغم أنه يتدفق خالصاً من منبع واحد، يجري في قنوات عديدة بفيضٍ من خيراته»[28]. غير أن دانتي كان على معرفة بحدود محاججته. وبقدر ما رغب في تأسيس بنية سياسية واحدة وشاملة لا تعلو عليها أي سلطة زمنية أخرى، رأى أن الإمبراطور الكلي لا يستطيع أن يلمّ بكل تفصيلات الحياة الإنسانية. فللروابط المختلفة خصائص محددة، وهي تتطلب قوانين خاصة. والملك يحكم الأفراد، والأُسر، والمدن، والدول، غير أن لكلّ واحد منها طبيعته الخاصة وغايته الخاصة، ويجب تنظيمه طبقاً لذلك. وإذا «كان يمكن حكم البشر بحاكم أعلى واحد أو حاكم عالمي»، فإنه ليس من الخطأ القول إنّ «كلّ تنظيم

(25) المصدر نفسه، ص 20.

(26) المصدر نفسه، ص 68.

(27) المصدر نفسه، ص 52-80 و71-73.

(28) المصدر نفسه، ص 79.

لكلّ مدينة لا يمكن أن يأتي من الحكومة العالمية مباشرة، لأنه حتى القوانين البلدية تكون أحياناً قاصرة وبحاجة إلى تعديلات . . . فللأمم، والدول، والمدن قضاياها الداخلية الخاصة التي تقتضي قوانين خاصة»[29].

إن مسعى دانتي لاستقاء مبدأ موحد مفرد يمكن به استيعاب التعدد أفضى به إلى نظرية عن الحكومة العالمية، التي هي «مهمة جميع البشر بوصفهم جمعاً منظماً، مهمة لا يستطيع إنجازها إنسان واحد، أو عائلة، أو حارة، أو مدينة، أو دولة»[30]. غير أن هذا الطرح إنْ هو إلاّ أمل معقود على المستقبل ولا ينطبق إلاّ على القضايا الدنيوية. إن الميدان الزمني والميدان الديني كان ينبغي أن يتعايشا. وبنو البشر يتوقون إلى سعادتين: واحدة على الأرض والأخرى في السماء. والأولى متاحة من خلال الفضائل الأخلاقية والفكرية، وهي منطقة خاضعة للسلطة الدنيوية، بينما بلوغ الأخيرة يتحقق عبر اللاهوت، وهي منطقة مقصورة على السلطة الكنسية. وبطريقة غيلاسيوسية حقيقية، اعتقد دانتي بأن الخطين المتوازيين للتنظيم يخضعان أساساً الى الله وليس إلى بعضهما بعضاً[31]. إذ يمكن تضمين الشؤون الزمنية ضمن الإطار الشامل الواحد للدولة. وأما القضايا الدينية فتبقى من شؤون الكنيسة.

كان لدانتي خصوم ألدّاء، ذلك أن الغيلاسيوسية كانت تحت ضغط متعاظم من روما خلال القرن الثالث عشر، فقد واصل البابا إنوسينت الثالث (Innocent III) والبابا إنوسينت الرابع (Innocent IV)

(29) المصدر نفسه، ص 20.

(30) المصدر نفسه، ص 6.

(31) المصدر نفسه، ص 77-80.

الإعلاء من مقام السلطة البابوية، وادعاء السلطة على مجالات الحياة الدنيوية آخذ بالاتساع، لكن «المرسوم البابوي» (Unam Sanctum) الشهير الذي أصدره البابا بونيفيس الثامن (Boniface VIII) في العام 1302 دفع بالنزاع إلى أشدّ مراحله تطرفاً بالنسبة للسلطة البابوية. وكردّ فعل على سعي إدوارد الأول (Edward I) ملك إنجلترا وفيليب الجميل[*] (Philip the Fair) ملك فرنسا لفرض ضريبة على الأملاك الكنسية، أعلن بونيفيس أن الدولة لا يسعها أن تقيّد الكنيسة بأي حال. وقد طرح «المرسوم البابوي» ـ باعتباره أشد زعم متطرف من مزاعم القرون الوسطى بشأن السيادة البابوية ـ أن لا خلاص خارج الكنيسة الرومانية، وأن «كلّ مخلوق بشري خاضع للبابا الروماني». قَبِلَ بونيفيس فكرة ثنائية الميدان البشري نظرياً، لكنه أصرّ على أنه إذا استخدمت الدولةُ السيفَ الدنيوي، فإن ذلك لن يكون مشروعاً إلا إذا خضعت إلى رأي الكنيسة. إن السلطة الروحية هي الحاكم على السلطة الزمنية، ولا يمكن أن يحاكمها أحد إلاّ الله. والمجتمع المدني إنما هو شيء من خلق الكنيسة.

مثّلت صياغة بونيفيس نقطة الذروة في حياة السلطة الكنسية القروسطية، وكانت هذه الصياغة قد تأثرت تأثراً مباشراً بغيل روما[**] (Giles of Rome) أقرّ كتاب **في السلطة الكنسية** (*On Ecclesiastical Power*)، المكتوب في العام 1301، بوجود السلطتين، وأقرّ بأنه ينبغي ألا أن تستخدم الكنيسة السيف. ولكن حتى لو كانت

(*) فيليب الجميل (1268-1314)، ملك فرنسا الذي دخل في نزاع مع الكرسي الرسولي واستقلّ عنه. كما ألغى رهبانية فرسان المعبد وصادر أملاكهم.

(**) ولد في روما بين عامي 1243 و1247. من العلماء الغزيري الإنتاج والمؤثرين في نهاية القرن الثالث عشر. كان لاهوتياً مدرسياً، وفيلسوفاً، ومنطقياً، ورئيس أساقفة. أدّى دوراً أساسياً في الأحداث السياسية لعصره.

الدولة تنظم شؤون العالم، فإن للكنيسة السلطة العليا المطلقة وغير المحدودة على الأشياء كلها على الأرض، لأنها الحارس الأخير لمعنى حياة المسيح[32]. كانت الكنيسة تدّعي كامل السلطة والتشريع على مجالات المجتمع المدني كلها. وكان جلياً بالنسبة لغيل (Giles) وبونيفيس أن «السلطة والحكم الدنيوي يجب أن يطيعا ويخدما السلطة والحكم الروحي... لأن الحكم الدنيوي جزئي، ولأنه يدير ويدبّر القضايا المادية، ولأن هذه السلطة الدنيوية لا تبلغ ما هو أفضل ولا تناله على نحو بالغ الكمال كما تفعل الأخرى»[33]. إن السلطة الزمنية تخدم السلطة الروحية كما يخدم الأدنى الأعلى، وكما يخدم الجزئي الكلي. وإذا كان الإغريق والرومان عملوا على مفهوم مسيّس عن الكلي، وفكروا بالمجتمع المدني كمجتمع منظم سياسياً، فقد استندت الجماعة المسيحية القروسطية لدى غيل على رؤية دينية وكنسية.

أخيراً، حسمت هذه الخلافات النظرية مثلما تُحسَم غالباً: أي بالسلطة السياسية والسيف. ردّ فيليب على الادعاء المتطرف لبونيفيس بإرسال جنوده لإلقاء القبض عليه. ثمّ عاجل الموت البابا بونيفيس، فأعيد الخلاف إلى مجمع الكرادلة الذي ردّ على الضغط الفرنسي الشديد بانتخاب بابا قام على الفور بنقل مقرّه إلى أفينون، وبدأ «الأسر البابلي»[*] للكنيسة الذي استمر قرناً من الزمان. أثارت مزاعم البابوية أيضاً اعتراضات نظرية جدية، وقاومها الراهب الدومنيكاني جون الباريسي (Dominican John of Paris) بالدفاع عن السلطة

(32) Giles of Rome, «On Ecclesiastical Power,» in: Lerner and Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p. 329.

(33) المصدر نفسه، ص 396.

(*) بدأ ما يسمى بالأسر البابلي من العام 1309 إلى 1378.

المستقلة للإمبراطور. قد تكون الكنيسة مجتمعاً كاثوليكياً عاماً، لكن الروابط السياسية المستقلة وُجدت قبل المسيح. إنها متأصلة في الطبيعة الإنسانية، تلك التي جبلها الله ووهبها مكانة أخلاقية مستقلة. إن المجتمع المدني مجتمع طبيعي، وكان دائماً سمة لبني البشر المتوطنين، كما أنه جوهري لرفاه الإنسان. والحكومة لا تستمد سلطتها من الكنيسة، وهي ليست بحاجة إلى أن تخضع لها. والتنظيم الكنسي، تبعاً لذلك، لا يمكن أن يقوم بأداء دور نموذج تحتذي به الدولة. وقد يخضع القساوسة طُرّاً إلى زعامة البابا. لكن التنوع في الشؤون الإنسانية، ووجود المِلْكية الخاصة يبيّنان سبب عيش بني البشر في ظلّ صنوف شتى من الأشكال السياسية[34]. كان جون الباريسي راغباً في قبول قسم من مزاعم بونيفيس، غير أنه لم يكن مستعداً لأخذها إلى النتيجة التي خلص إليها البابا. وقد تكون السلطة الروحية أسمى من سلطة الدولة نظراً للغاية العليا التي تتوخاها، بيد أن هذا لا يعني أن تخضع إحداهما إلى الأخرى على الأرض. «فلئن يكن القسّ أسمى من الحاكم جلالاً وخطاباً بإطلاق، فلا يعني هذا ضرورةً أنه يعلو عليه في كلّ شيء»[35]. وحتى لو خضع ملك فرنسا المسيحي للسلطة الروحية للبابا لكونه مسيحياً، فهذا لا يعني أنه يخضع للسلطة الزمنية للبابا لكونه ملكاً.

مهما بدت هذه المحاججات متماسكةً، فإن العلاقة بين الكنيسة والدولة في العصور الوسطى كانت متقلبة دوماً. وأكثر الأشياء التباساً كان دور العلاقة المتحولة أبداً بين الميدانين الديني والدنيوي، لكن اللايقين المتأصل في النظريات نفسها أدّى دوراً مهماً. وكانت

(34) John of Paris, «On Kingly and Papal Power,» in: Lerner and Mahdi, eds., Ibid., pp. 411-412.

(35) المصدر نفسه، ص 413.

الغيلاسيوسية الحجر الأساس لكل المحاججات في تلك الحقبة، لكنها لم تدّعِ أبداً أنها تحلّ مشكلة الحدود بين هذين الميدانين في إطار ما اتفق على تعريفه بأنه مجتمع مدني مسيحي واحد. وفي أحسن الأحوال، قامت الغيلاسيوسية بتوفير إطار عام يمكن للكنيسة والدولة أن تخوضا، ضمنه، النزاعات بصدد مسؤولياتهما، وسلطاتهما، وعلاقاتهما. وحُسم النزاع أخيراً لصالح الدولة القومية بسبب التطورات الاقتصادية والسياسية أكثر منها بسبب وضوح نظري مكتشف حديثاً.

كان مارسيليوس البادوي هو الذي توقع نهاية تقاليد العصور الوسطى برمتها. فقد شرع، مثل دانتي وآخرين، بأن أنحى باللائمة على البابوية بسبب الفساد، والحزازات الفئوية، والعنف المستشري في شمال إيطاليا. في الحقيقة، حاول كتاب **مدافع عن السلم**(*) (*Defensor Pacis*) أن يعالج الشرور الناجمة عن التعديات البابوية في الميدانيْن الروحي والزمني، وأن يتقصى عواقبها الوخيمة على السلم المدني. بيد أن مارسيليوس ذهب إلى أبعد من اهتمام دانتي بمتطلبات النظام الكلي. فبدأ بالحاجات الإنسانية الأهم وتطلع إلى أن تنظم الدولة المجتمع المدني حتى يتمكن الناس من العيش المشترك بسلام. وقد مكّنه هذا التوجه من تثبيت دعائم محاججة أكثر تأثيراً مما أنتجته القرون الوسطى ضد روما.

(*) وهو كتاب فيلسوف السياسة الإيطالي مارسيليوس البادوي. وهو أحد الكتب الأساسية في النظرية السياسية خلال العصور الوسطى، كُتب في باريس بين عامي 1320 و1324. انتقد فيه السياسة البابوية، وبعد أن ذاعت شهرة الكتاب، هرب إلى بافاريا، إلى بلاط الملك لويس الرابع، فاتهم لاحقاً بالهرطقة. طبّق في كتابه هذا مبادئ أرسطو عبر تبني مفهوم دنيوي للدولة. ومن هنا دعوته لتقويض سلطة الكنيسة.

لا يمكن «للمجتمعات المدنية» ـ بوصفها مجتمعات ذات روابط منظمة سياسياً وأكثر سَعَةً من العائلة ـ أن تصبح مجتمعات كاملة ومكتفية ذاتياً كما أرادها الله من دون وجود السلام[36]. فالبشر يحيون نوعين من «الحيوات» الخيّرة»؛ الحياة الزمنية والكونية والحياة الأبدية السماوية. والمجتمع المدني هو منزل الحياة الأولى، وهو يشمل المدى التام لحياتنا على الأرض[37]. ولكونه وُجِدَ أصلاً من أجل الحياة، فإنه يتشكل من الفصل في النزاعات، وحبس المخالفين ومعاقبتهم، وحماية ما هو مشترك، والإعلاء من قيمة عبادة الله وتمجيده[38]. أما حياة الكنيسة فمتضمنة ومحددة بالمؤسسات السياسية لمجتمع مدني دنيوي.

كان جوهر موقف روما هو ادعاء البابا أنه الحارس المطلق للغايات الإلهية المقدرة التي تحكم الحياة. غير أن مارسيليوس أنكر أن تكون للغايات الخارجية أيّ صلة بالتنظيم السياسي، وأصرّ على وجوب استبدالها باهتمامات آنية تتعلق بتشكيل شؤون العالم. إن المجتمع المدني يجد منبعه في المبدأ الأساسي للرابطة الإنسانية، وهو «إن جميع بني البشر يرغبون في كفاية العيش، ويتجنبون العكس»[39]. وكانت مقتضيات الاستقرار والعقل هي المعايير الوحيدة التي يمكن بها تنظيم شؤون العالم، وقد كان هذا يعني أن الكنيسة كانت مجرد مؤسسة بين أخريات. وبينما كانت النظرية التقليدية القروسطية ترى وجود ميدانين، دنيوي وديني، كان يجب التنظير في

---

(36) Marsilius of Padua, «The Defender of the peace,» in: Lerner and Mahdi, eds., Ibid., pp. 445-446.

(37) المصدر نفسه، ص 449.

(38) المصدر نفسه، ص 449-450.

(39) المصدر نفسه، ص 479.

علاقتهما، رأى مارسيليوس ميداناً واحداً يخضع المهمة الكهنوتية في المجتمع المدني إلى المقتضيات السياسية للدولة. فالكهنوت ليس سوى عنصر من عناصر المجتمع المدني لا أكثر ولا أقل. وما دام هدف مارسيليوس وضع حدٍّ لمزاعم الكنيسة التي برهنت على أنها عائق كبير أمام السلام، فقد واصل وضع نظرية عن الحكومة الجمهورية التي تعترف بأن «البشر ينخرطون في المجتمع المدني لكي يتحصّلوا على ما هو نافع ويتجنبوا العكس. ولذلك، فإن تلك الأمور التي يمكن أن تؤثر في تحصيل المنفعة للجميع، وإلحاق الأذى بهم، يجب أن يعرفها البشر ويسمعونها؛ إذ يمكن أن يكونوا قادرين على نيل النافع وتجنب العكس»[40].

يعيد مارسيليوس صياغة كامل السجال بين الميادين التقليدية للجماعة المسيحية بنسف المضمون الديني لمقولة الأمة المسيحية. فقد كانت مراميه أوسع من حماية صلاحيات الميدان الزمني بسبب تدخّل الكنيسة. فقبل أن يُخضع الكنيسة للدولة، بدا دعاة البابوية أنهم أحرزوا قصبَ السبق في نزاعهم مع المدافعين عن الحكومة الدنيوية. فإذا وُضع خلاص أرواح البشر الفانين في مرتبة أعلى من الأمور المادية، ومثّلت كنيسة أوغسطين تدخّلاً في التاريخ الإنساني، فإنه كان من العسير على المدافعين عن الإمبراطورية أن يذودوا عن صلاحيات الدولة بإزاء دعاوى البابوية في امتلاك السلطة التامة (plenitudo potestatis) في مجتمع مدني مسيحي تنظمه الكنيسة. كان رفض مارسيليوس لوجود أي صلة بين عمل الدولة وعمل الكنيسة هو الذي حطّم توليفة العالم المسيحي القروسطي لوحدة الروح والجسد. فبوسع الكهنوت أن يشغل نفسه بالقضايا الإلهية، وأن يسيّر

(40) المصدر نفسه، ص 478.

أمور القربان المقدس كما يشاء، ولكنه حيثما تتعلق القضايا بأفعال البشر المادية، فإن السلطة الشرعية إنما تعود إلى الحكومة حصرياً. إن الدولة هي المصدر السيادي الأعلى للقانون، وهي التي تحدد وتشكّل الكنيسة، وهي التي يجب أن تطاع لأنها هي بذاتها التعبير عن العدالة، ومسؤولياتها أكثر سَعَةً من مسؤوليات تجمع عرفي لسلطة قسرية.

توقّع كتاب مارسيليوس نهاية الغيلاسيوسية والمجتمع المدني الكنسي الذي حاولت تنظيمه. وإن تقويض المفهوم التقليدي عن وجود ميدانين وسلطتين (دنيوية ودينية) ضروريتين لحكم الجماعة المسيحية، حطّم المقولة المركزية التي حاول ضمنها دانتي وجون الباريسي بناء معارضة للمزاعم البابوية بامتلاك السلطة الدنيوية. لقد بدأ مارسيليوس منطقاً جديداً حول السيادة غير المقسَّمة بالتشكل ضد الفهم التقليدي القروسطي لميدان يشكله اللاهوت وتقوم فيه مسؤوليات مزدوجة. استبقت نظرية مارسيليوس عن الدولة ظهور نظريات دنيوية تامة عن السيادة. وأدى ظهور هذه النظريات أخيراً بالعصور الوسطى أن تصل إلى نهايتها. فإذا كان المجتمع المدني مؤلفاً من ميادين مختلفة، وكان السلام يقتضي أن تؤدي هذه الميادين أنشطتها طبقاً للعقل ولطبائعها الخاصة، فإن البابوية لن تعود قادرة على ادعاء السلطة لتنظيم الحياة العامة. إن الحقائق الروحية المعلنة من الكنيسة والمحمية بها ليس لها قوة إلزامية بمعزل عن تنظيم الدولة وسلطتها القسرية.

إن إصرار مارسيليوس على معاملة الكنيسة باعتبارها عضواً تكميلياً تابعاً للدولة سجل بداية الأزمة النظرية الطويلة للجماعة المسيحية. كانت الدولة عند أوغسطين مسؤولة عن تنظيم الكائن البشري الخارجي بشهواته وجشعه، لكن العمل المهم في إرشاد

البشرية الساقطة في خطيئتها الداخلية وضعفها هو حِكر على الكنيسة. قلب مارسيليوس نظام الأولويات، وقام بشنّ هجوم كاسح على النظريات القروسطية حول المعرفة الشاملة، والجماعات الشاملة. وسرعان ما وُضعت السيادة في نقطة دنيوية واحدة. وشرعت الدولة بالمطالبة بالسلطة النهائية على الهيئات الوسيطة كلها، والأفراد القاطنين في منطقة جغرافية معينة. وعندما أخذ المفهوم القروسطي عن المجتمع المدني الموجّه لاهوتياً يتعرض إلى ضغط الأسواق النامية والبنى السياسية الصاعدة، أعاد المنظرون المحدثون حول السيادة تحديد الدولة باعتبارها مجتمعاً لا يعرف ما هو أعلى منه. وعندما انحلّت الأسس السياسية والدينية الكلية لأول إرث نظري، تطورت مجموعة جديدة من المقولات أمكن ضمنها التنظير للمجتمع المدني.

الفصل الثالث

المجتمع المدني والانتقال إلى الحداثة

إن الحقب الانتقالية ليست يسيرةً على الإطلاق، والانتقال إلى الحداثة ليس استثناءً. فلقد أسفر انحلال الحياة الدينية، والسياسية، والاقتصادية في القرون الوسطى إلى استشراء قدر عظيم من الفوضى والاضطراب، حال دون بلورة نظرية متسقة عن المجتمع المدني. إذ كان من الواضح أن المقولات القديمة لم تكن وافية، ولم تكن المقولات الجديدة قد برزت بعد، ولم يعد بالإمكان فهمُ المجتمع المدني بوصفه جماعة سياسيةً ودينيةً شاملةً، ولكنّ البنى الاقتصادية والسياسية الحديثة كانت لا تزال في طفولتها الأولى. وكانت السلطة النامية للأسواق القومية والدول القومية تطحن، لبعض الوقت، بنى الإقطاع التراتبية للمكانة والرتب، والدرجات، والطبقات الاجتماعية، قبل الهجوم المدمر الذي شنّه عصر النهضة وحركة الإصلاح. إن فهم السياسة، بوصفها أداةً قسرية بيد المجتمع المدني المسيحي، كان قد أثمر مبدأً قوياً للشرعية، ولكن الجماعة المسيحية كانت فريسة الفوضى السياسية في إيطاليا والاضطراب الديني في ألمانيا[1].

(1) Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Anchor Books (New York: Doubleday Anchor, 1954).

فنسيجها الكلي لم يستطع أن يكيّف نفسه لبروز المراكز السياسية المستقلة التي كان نموُّ الأسواق يعمل على بلورتها، فكان انهيار هذه الجماعة أمراً محتوماً، عاجلاً أم آجلاً.

إن انشغال نيكولاي مكيافيللي بالفساد السياسي قاده إلى الفضائل المدنية التي غذّت السلطة الرومانية، غير أن دَيْنَه للماضي جعله غير قادر على أن يُنظِّرَ للمجتمع المدني خارج المقولات الجمهورية المألوفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن مقاربته الدنيوية للسياسة استبقت الفهم الحديث للدولة والمجتمع. كان الفاتيكان لا يزال يستشهد بأقوال البابا إينوسنت الثالث والبابا بونيفيس الثامن بصفتهما مرجعيتين لدعم مطالبته بالسيطرة على العالم، أو حتى أنه يستشهد بأقوال البابا غيلاسيوس لدعم مزاعم أقل جموحاً، ولكن تآكل النظام القديم كان واضحاً للجميع. إن اقتصاد السلطة الدنيوية الذي جاء به مكيافيللي وحرية الضمير التي نادت بها حركة الإصلاح الديني استبقت نشوء مجتمع مدني منظم على أساس المصالح الخاصة. وأعلن توماس هوبز ميلاد فرد مصلحي جديد ينشط في مجتمع مدني تنظمه سلطة الدولة. وإنْ هي إلاّ مدة قصيرة حتى انهارت محاولةُ العصور الوسطى لفهم «الكنيسة والدولة» بوصفهما سلطتين تشريعيتين متكاملتين لجماعة مسيحية واحدة.

لقد دمج مكيافيللي عناصر من المحاولات الفكرية المبكرة لتحقيق الفضيلة والتوازن من دون تدخل قوة أخلاقية سرمدية. فالمركزية البابوية التي استنكر نتائجها مائَلَها استبداد ملكي مطلق صلب سيطر على أوروبا الغربية برمتها. وقد جاء تركيز السلطة في يد كلٍّ من الكنيسة والدولة على حساب نظام مركب من المؤسسات الوسيطة، والأديرة، والبرلمانات، والمدن، والأصناف الحرفية، والطبقات الاجتماعية التي ميّزت مشهد النظام الإقطاعي في أواخر

عهده. كانت بنى الهيئات المحلية والتمثيلية في القرون الوسطى تتفسخ وتنهار في كل مكان تقريباً. فالأسواق المتسعة باطراد، وأنماط التبادل المتطورة، والاتصالات المتقدمة، ووسائل النقل البعيدة المدى، بدأت تقوّض الاحتكارات المحلية التي كانت قد دعّمت مجموعات المصالح المحلية والفيدرالية. فالسيطرة على التجارة خرجت تدريجياً من قبضة الهيئات المحلية لتنتقل إلى الأجهزة البيروقراطية الملكية المركزية التي كانت تنمو، لتغذيها وتغتذي عليها. وأخذت تتشكل برجوازية تجارية اتجهت بدءاً إلى التحالف مع السلطة الملكية المتمركزة التي حمتها من خصومها الأرستقراطيين، واعتمدت عليها في ضريبة الدخل والقروض. لقد تعلمت الأنظمة الملكية كيف تستثمر الموارد الوطنية، وتوسع التجارة، وتشنّ الحرب، وتدير العلاقات الخارجية. فتحركت بيروقراطياتها لتفادي أو إزالة المؤسسات الوسيطة وذلك بتسويغ الحقل السياسي، وتوسيع نطاق أعمالها[2].

كانت عواقب التمركز ضخمة. فالسلطة السياسية خلال العصور الوسطى المتأخرة كانت مفتتة، موزعة، أما الآن فإن وحدة خيوطها تجمعت بين يدي الملك. لقد تلاشت الهيمنة الكنسية بالتدريج، وصارت السيادة البابوية ميزة لكنيسة تحوّلت مهمتها من تنظيم العالم المسيحي برمته إلى مجرد شريك صغير للدولة، وذلك عندما بدأ الدين تقهقرَه البطيءَ إلى عالم الورع الشخصي. فغدت الأنظمة الملكية المطلقة الشكلَ المميز للتنظيم السياسي في أرجاء أوروبا الغربية برمتها، وغدت فكرة مركز واحد لسيادة السلطة الدنيوية شيئاً مركزياً في الفكر السياسي.

---

(2) Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publishers, [1947]).

تميز شمال إيطاليا، بفضل قربه من البحر الأبيض المتوسط، بوجود تجارة وقوى تجارية متقدمة. بيد أن التطور المتسارع للعلاقات الاقتصادية الحديثة لم يجد هناك تعبيره السياسي إلا بحلول القرن التاسع عشر. فبينما شهدت الأنظمة الملكية الموحدة في فرنسا، وأسبانيا، وإنجلترا تطوراً متسارعاً، عانت إيطاليا من وهن في تطورها الاقتصادي والثقافي وفي تخلّفها السياسي. أنحى مكيافيللي ـ شأنه شأن دانتي ومارسيليو البادوي، والكثير من المثقفين الإيطاليين في زمنه ـ باللائمة على الفساد السياسي المستشري والكنيسة المتطفلة التي كانت تبلغ من الضعف مبلغاً عجزت معه عن توحيد البلاد، ولكنها كانت قوية إلى الحد الذي تمنع فيه أيَّ طرف آخر من القيام بذلك.

كان مكيافيللي يعي بحدة أن الكنيسة، بمزاعمها القديمة، لم تعد قادرة على أن توفر إطاراً ما للنشاط السياسي. فبقي موضوع فنّ الحكم ميداناً شاغراً لم يعد من الممكن تنظيمه بمبدأ عام من مبادئ الشرعية. أما القتل، والخداع، والعنف، والأنانية فهي وحدها التي كانت تقدم محفّزات للفعل، وكان «الأمير» يقف وحيداً بقوته، وحُنكته، وطموحه. كانت السلطة الغاشمة عنصرَ السياسة الأهم. فتطلع مكيافيللي إلى أمير خلّاق وإلى تقاليد المدنية الرومانية القديمة ليزيل بها المؤسسات البالية ووضع شروط قيام المجتمع المدني.

كان مكيافيللي، سواء أقدّم تحليلاً لإمارة أم جمهورية، معنياً بنشوء الدول وانهيارها، وبإمكانات تنظيم صيغ السلطة السياسية. كان يعرف أن ميادين النشاط المهمة تقع خارج السياسة، ولكنه اعتبر الدولة المتجددة والقوية شرطاً ضرورياً للحياة المدنية. أما الشؤون الخاصة المتعلقة بالدين، والعائلة، والاقتصاد، والأخلاق، فكانت ذات أهمية بالنسبة له بقدر ما تؤثر في قابلية الشخصيات السياسية على توحيد المجتمع المدني. وهذا يفسر لنا سبب رؤيته للدولة

باعتبارها قوةً سياسيةً منظمةً تسود على أرضها الخاصة؛ وتنشد أقصى قوة إزاء الدول الأخرى؛ وتكافح لأجل أن تسيطر على ميادين الحياة الثانوية وتنظمها وتضبطها تبعاً لمصالحها الخاصة. كان كتاب الأمير الذي وضعه مكيافيللي يروم دراسة طبيعة السلطة وشروط النشاط السياسي في بيئة مضطربة، حيث كان يتعين على الإمارة أن تكون «عملاً فنياً»[3]. ولكن الجمهوريات تمتعت بمقدار من الاستقرار والشرعية أكبر من الإمارات، فكان كتابه **الأطروحات** (*The Discourses*) ينظر إلى ما هو أبعد من أهداف القادة السياسيين القصيرة النظر، حين تساءل عن الكيفية التي تساعد فيها السلطة على حفظ الحياة المتحضّرة في المدن. فتركيز مكيافيللي السياسة، الذي انبعث من الانهيار والفشل، على السياسة استبق بعض عناصر نظريات المجتمع المدني الحديثة، حتى وإن كان لتركيزه هذا متجذراً مقولات قديمة لم تكن وافية للمهمات المطروحة أمامه.

الفضيلة والسلطة

كان كتاب الأمير يتناسب تماماً مع تلك البيئة غير المنظمة، المؤلفة من إرادات متصارعة تحركها مصالح مختلفة. فإنْ كان الحكامُ يفتقرون إلى الشرعية، وكانت المواطنةُ الحق أمراً محالاً، فإن القوة وحدها فقط تستطيع توحيد الشؤون الإنسانية. استبق مكيافيللي ملوك الكنيسة والدولة الجدد، فاعتبر المجدِّدَ السياسيَّ هو القوةَ الوحيدةَ التي يمكن لها أن تستعيد نوعاً من الكمال إلى الحياة العامة في عصر

(3) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Translation by S. G. C. Middlemore; Introd. by Benjamin Nelson and Charles Trinkaus, Harper Torchbooks; TB 40-41, 2 vols. (New York: Harper, [1958]), vol. 1, p. 22.

غارق بالفساد. وبقدر ما كانت السياسة مهمةً بالنسبة إليه، كذلك أولى انتباهاً للشؤون الخاصة؛ ولكنه عُني بها فقط بقدر ما كانت تؤثر في قدرة الأمير على التصرّف بحرية. فقد عرف أن النظام السياسي المتين يستند إلى رضا السكان، ويستلزم احترام عاداتهم، واحترام أسس النظام الاجتماعي القائم. فالأمير «يجب أن لا يغير قوانينهم ولا ضرائبهم»، وأن يحذر من التصرف غير المحتشم مع النساء، ويحاول أن يحكم المدن المفتوحة من خلال مواطنيهما ومؤسساتها هي بالذات. وقبل هذا وذاك، من الضروري ألاّ يغفل الأمير أبداً عن العنصر الأهم المتمثل في أملاك رعاياه الخاصة، «فعلى الأمير، قبل كل شيء آخر، أن يمنع نفسه عن المساس بممتلكات الآخرين، لأن الرجال ينسون موت آبائهم أسرع من نسيان ضياع ميراثهم»[4]. لعلّ الحُنكة السياسية تمكّن الأميرَ من إلحاق الهزيمة بمنافسيه في المدى القصير، ولكن ما من شيء يمكن أن يحلّ محلَّ «الجذور والأغصان القوية» التي تستطيع أن توحّد السلطة والمجد في توليفة أكثر فاعلية[5]. وسوف يخبو الظفرُ سريعاً إن لم يقف خلفه الدعمُ الشعبي ويُنظَّم من خلال المؤسسات السياسية. ويوضح مكيافيللي أنه «إذا كان الأمير هو الذي يبني سلطته اعتماداً على الشعب، وكان رجلاً قادراً على القيادة وشجاعاً، غيرَ آيسٍ في ساعات المحنة، وغيرَ هيّاب من اتخاذ التدابير، حائزاً الولاء بفضل المؤسسات التي شادها، وبما له من صفات شخصية، إذا كان الأمير كذلك فلن يخذله الشعب مطلقاً، وسيكون قد شاد سلطته بإحكام»[6]. فالأمير الحكيم

(4) Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Translated by George Bull, Penguin Classics ([New York]: Penguin, 1961), p. 97.

(5) المصدر نفسه، ص 54.

(6) المصدر نفسه، ص 70.

سيشيد المؤسسات التي تستطيع حماية الحياة والممتلكات، وتقيم الاعتبار لميادين التنظيم الاجتماعي المختلفة، وتعين رعاياه على التماس أسباب رزقهم:

«يتعين على الأمير أن يبدي تثمينه للهبة، ويشجع الرجال المقتدرين، ويكرم المتفوقين في أعمالهم. وعليه من ثم أن يشجع مواطنيه كي يمضوا قدماً في أعمالهم بسلام، أتجارةً كانت أم زراعة أم أيَّ نشاط إنساني آخر. فعلى المرء ألاّ يخشى من تحسين ممتلكاته مخافةَ أن تُسلب، أو أن تَحولَ الضرائبُ الباهظةُ دون شروعه بأعمال جديدة. وعلى الأمير بالأحرى أن يكون مستعداً لمكافأة أولئك الذين يريدون إنجاز هذه الأشياء، وأولئك الذين يعملون بطرق عديدة لزيادة ازدهار مدينتهم أو دولتهم. وفضلاً عن ذلك، ينبغي على الأمير، في أوقات مناسبة من السنة، أن يُدخل البهجة في قلوب الناس من خلال الاستعراضات والمهرجانات. وما دامت كل مدينة منقسمة إلى أصناف حرفية أو عائلية، فعليه أن يوليها اهتمامه، ويلتقيها من وقت إلى آخر، ويكون مثالاً للكياسة والسخاء، بينما يتعين في كل وقت، رغم ذلك، المحافظة التامة على جلال هذا الوضع، لأن هذا يجب ألاّ يكون منقوصاً في أيِّ ظرف كان[7].

كانت الرغبة في الأمان هي التي تحرك مكيافيللي، شأنه في ذلك شأن دانتي ومارسيليو. ومثلهما أيضاً، عُني بالسياسة رغبةً في توفير ذلك الأمان. وبقدر ما كان الأمر مهماً في دعم درجة من النشاط الاجتماعي المستقل، فإن كل شيء كان يتوقف على بصيرة الأمير السياسية وحكمته. ففي البيئة الفاسدة، ليس ثمة سوى الاستخدام الخلاّق للسلطة السياسية يستطيع أن يحلّ محلَّ الروح العامة التي

(7) المصدر نفسه، ص 123.

خلقت في وقت من الأوقات عظمة روما. يجزلُ كتاب **الأمير** النصيحةَ العملية للقيادة في عصر فاسد، لكن هوى مكيافيللي كان ميالاً دائماً لروما الجمهورية. فبحث عن أساس للازدهار السياسي أصلب من نشاط الأمير، وكان يأمل في أن يكون قد وجد ذلك في دستور روما المختلط والحكومة الشعبية. ففي ظل ظروف مناسبة، يمكن للحياة المدنية الحيوية أن توفر الدعم للحرية، وللاستقرار، وللسياسة الحصيفة. وإذا ما استطاع المواطنون أن يقدموا المصلحة العامة على مصالحهم الشخصية، استطاعوا صون أنفسهم وصون غيرهم من الفساد الشخصي. ونتيجة اقتناعه بحاجة زمنه لدروس في الفضيلة السياسية، كتب مكيافيللي كتابه الأطروحات، والسبب كما يقول، لأن «رغبتي الطبيعية كان عليها، بصرف النظر عن كل شيء، أن تعمل على ما أعتقدُ أنه يمثل المنفعة العامة للجميع»[8].

مزّق الصراع الطبقي روما، غير أن المؤسسات الجمهورية الحرة، والمجتمع المدني المميز، وفرا إمكانية تحويل الانقسام الطبقي إلى خدمة الوحدة. وأولئك الذين ردّوا سقوط روما إلى الصراعات الدائمة بين الأرستقراطيين والعامّة ألقوا المسؤولية خطأً على ما كان يُعَدُّ فعلاً أهمَّ مصادر قوة روما. إن تأويل مكيافيللي للتاريخ علّمه درساً مهماً مفاده «أن في كلّ جمهورية نزعتين مختلفتين؛ نزعة العامّة ونزعة الطبقة العليا، أما التشريع الموائم للحرية فيتحقق نتيجة الصراع بينهما»[9]. لا يمكن إزالة الصراع

---

(8) Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, Edited with an Introd. by Bernard Crick; Using the Translation of Leslie J. Walker with Revisions by Brian Richardson, Pelican Classics; AC14 (New York; [Harmondsworth, Eng.]: Penguin Books, [1970]), p. 97.

(9) المصدر نفسه، ص 113.

الاجتماعي، ولكن يمكن جعله صراعاً مدنياً من خلال مؤسسات مناسبة، وحياة عامة نشطة، وقيادة خلاّقة[10]. تسقط الدولُ عندما ينحطّ الصراعُ الاجتماعي إلى مستوى نزاع سياسي. بيد أن مكيافيللي كان واثقاً من أن مثل هذا الصراع يمكن أن يعزز الحرية إنْ تمكنت المؤسسات السياسية من حلّ الجدالات الحتمية التي تنشأ عن الصراع الطبقي أو عن المصالح الشخصية. فأساس عظمة روما كان يتمثل في قدرتها على الاستجابة للصراع بالقوانين والمؤسسات التي يسّرت التمثيل السياسي للطبقات المختلفة، وحفظت لها وللمدينة ككل حريتها، وبذلك جنّدت الدعم المدني الواسع لقادة المدينة. فالسياسة المنظمة بشكل جيد بوسعها أن تنظم المجتمع المدني. إن تعيين المدافعين عن حقوق العامة ـ وهو نتيجة الثورة ضد محاولة الأرستقراطية الضارية لتحويل العامّة الأحرار رقيقاً ـ كان دليلاً مثالياً على الكيفية التي يستخلص فيها دستورٌ مختلطُ الفضيلةَ السياسية من النزاع المدني:

بهذه الطريقة عُيّن المدافعون عن العامّة، وساهم تعيينهم كثيراً في استقرار شكل الحكومة في هذه الجمهورية، ذلك أن الطبقات الثلاث تشارك فيها. ولحسن الطالع، رغم أن الانتقال من النظام الملكي إلى الأرستقراطية، ومن ثَمَّ إلى الديمقراطية قد حدث عبر المراحل نفسها، ولذات الأسباب التي أوضحناها آنفاً في هذه الأطروحة، فإنه لا تسليم السلطة إلى الأرستقراطية ألغى الطبقة الملكية تماماً، ولا مشاركة العامة في السلطة أزاح الأرستقراطية منها. بل على العكس، إن امتزاج هذه الطبقات كون كومنولث جماعةً

(10) ولغرض الاطلاع على إحكام مهمّ لهذه الموضوعة، انظر: John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

سياسية كاملةً؛ و. . .كان الاحتكاك بين العامّة ومجلس الشيوخ هو الذي خلق هذا الكمال[11].

تحمل الدول كلها بشكل طبيعي جرثومة الانحطاط، وبوسع أي فلورنسي أن يرى بيسر كيف رافقَ الفسادُ السياسي التألقَ الثقافي. وهنا تقدم لنا روما عِبرة مرة أخرى. لقد مكّنتها قوتها من إقامة إمبراطورية شاسعة. ولكن نجاحها جلب لها الثروة، وأدخل الفساد إلى حياة جمهوريةٍ عُرفت بالتعقّل والفضيلة. وهذه الحال جعلت من المؤسسات الحرة والقيادة الحكيمة بالنسبة لمكيافيللي أكثر أهمية من أي وقت مضى[12]. فالبنية السياسية السليمة يمكنها أن تواشج بين مصالح الميادين الاجتماعية المختلفة وتراعيها، وأن تحافظ على القدرة على الفعل السريع والحاسم. والمفتاح إلى ذلك كان خلط الفرد الواحد، والقلة، والكثرة، عبر دستور مختلط يتألف من مبادئ الملَكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. فالحكومة المختلطة تستطيع أن تحافظ على المرونة التي عدّها مكيافيللي شيئاً أساسياً في الأوقات العصيبة[13]. ولكن، ليس من اليسير المحافظة على التوازن خلال أوقات الصراع الطبقي الشديد، وقد بيّنت قوانين الإصلاح الزراعي ما يؤول إليه الفئوي من عواقب مدمرة. وفي هذه القضية تجاهل الناس درس روما العظيم ـ أي الاستعمال الحكيم للسلطة السياسية باعتبارها أداةً لتخفيف الصراع الاقتصادي ـ فجاءت النتائج قاتلة.

إن ضغط العامّة أدّى إلى إيجاد وظيفة المدافع عن حقوقهم،

---

(11) Machiavelli, Ibid., p. 111.

(12) المصدر نفسه، ص 334-339.

(13) المصدر نفسه، ص 123. انظر أيضاً الفصل الخامس والعشرين المشهور من كتاب **الأمير**، حيث يشبه مكيافيللي الحظّ بنهر هائج تكون بمقابله سرعةُ الخاطر والقدرة على التكيف هما الفضيلتين السياسيتين الأهمّ.

ولكنهم بدأوا بعد ذلك مباشرة يدخلون في نزاع مع النبلاء، طالبين تقاسم الألقاب والأملاك. كان مكيافيللي مقتنعاً بأن المعايير السياسية التي حمت الجمهورية هي نفسها التي ضلّلتها حتى جعلت الأمور تنحدر نحو الأسوأ. «فاستفحل هذا المرض، وأدى إلى مجادلات حول قانون الإصلاح الزراعي، وفي الأخير تسبب في تحطم الجمهورية»[14]. فتحت وطأة طمع العامّة، حدد القانون مساحة الأرض المملوكة، وألزم توزيع مغانم الحرب على العامّة. إن تحيز هذا القانون وتحزبه الواضحين ضربا بشكل مباشر مصالح طبقة النبلاء «الذين ظنوا أنهم، بمعارضتهم هذا القانون، إنما يمثلون المصلحة العامة»[15]. لم يكن بإمكان المؤسسات القائمة أن تصلح تحزب العامة أو النبلاء، ولم يطل الأمر حتى حُكم على الجمهورية بالهلاك. وبذا فإن قانون الإصلاح الزراعي جاء بما كان يراد منه أن يمنع حدوثه. «ففي ذلك الوقت، كانت سلطة خصوم القانون أكبر مرتين، ونتيجة ذلك كانت الكراهية المتبادلة بين العامّة ومجلس الشيوخ حادة ما أسفر عن صراع مسلح وإراقة للدماء لم يراعَ فيه اعتدال الأعراف المدنية واحترامها. ولذلك، كان الحكام العموميون[*] غير قادرين على إيجاد العلاج، ولم يعد أي من الفرقاء يثق بهم، فوجبت الاستعانة بالعلاجات الخاصة، إذ بدأ كلّ حزب يبحث عن رئيس يقوده ويدافع عنه»[16]. فجعل العامّة من ماريوس (Marius) قنصلاً لهم، وتحول النبلاء إلى سولا (Sulla) فوفرت الحربُ الدائمة الفرصة

(14) المصدر نفسه، ص 201.

(15) المصدر نفسه.

(*) Public Magistrates: موظفون عموميون، مسؤولون عن تنفيذ الأحكام والقوانين في روما القديمة.

(16) المصدر نفسه، ص 202-203.

لقيصر أن يسيطر على فريق ماريا (Marian)، بينما صار بومبي رئيساً لفريق سولا. وفي النهاية انتصر قيصر، فصار طاغية روما الأول، و«لم تستردَّ المدينةُ حرياتِها مرة أخرى أبداً»[17].

كانت الخصومة بين العامّة والنبلاء ذات مرة شرطاً لحرية الرومان، ولكن أثبت قانون الإصلاح الزراعي كيف أن التحزب الأناني صعّب من مهمة المؤسسات السياسية في مساعدة الجمهورية على التكيف مع الظروف المتغيرة. إذا كان العامّة يرغبون في قبول فقرهم لأنهم حظوا بالتمثيل السياسي، «فالفضيلة كانت تُلتمس مهما يكن البيت الذي تقيم فيه. فجعلت طريقة الحياة هذه من الثروات أقلَّ جاذبية»[18]. ولكن تبين أن ضغط طبقة النبلاء المتواصل، واشتداد قلاقل العامّة، وفشل المؤسسات السياسية، هي توليفة قاتلة. إن «الهيئات المركبة» مثل الدول المختلطة والمؤسسات الدينية يمكن أن تدوم وتزدهر مع وجود قيادة حكيمة وبيئة مواتية، ولكن الصراع الاقتصادي المتطاول يوهن قدرة هذه الهيئات على تنظيم مجتمع مدني سليم. لقد علّمت روما مكيافيللي أن المرض السياسي الأشدّ فتكاً هو المصلحة الشخصية الفالتة، وأن الشقاق الحزبي هو حامله.

إن دراسة مكيافيللي للتاريخ أسلمته إلى قناعة مؤداها أن الأخطار التي تتهدد فلورنسا هي الأخطار عينها التي كانت أودت بروما إلى الزوال من قبل[19]. والسياسة هي الحلّ الوحيد لوأد الفساد، والمواطنة هي فقط ما يبعد الناس عن الانشغال الأناني بأنفسهم الذي كان السبب وراء انحطاط الحضارات القديمة العظيمة.

---

(17) المصدر نفسه، ص 203.

(18) المصدر نفسه، ص 475.

(19) المصدر نفسه، ص 385-390.

ولكن ضعف المؤسسات السياسية يمكن أن يؤدي إلى المزيد من الضرر لا إلى الخير. وكما أن المصلحة الخاصة المنفلتة حطمت روما من قبل، فإنها كانت تتهدد فلورنسا بالطريقة ذاتها. ويُظهر التاريخ «أن الرجال لا يقدمون على الخير ما لم تكن هناك ضرورة تدفعهم إلى ذلك؛ ولكن حين يُتركون لأنفسهم ليفعلوا ما يحلو لهم، تشيع الفوضى والاضطراب في كل صوب. لذلك قيل إن الجوع والفقر يدفعان الرجال إلى الكدّ، أما القوانين فتجعلهم أخياراً. فلا حاجة للتشريعات ما دامت الأمور تمضي من دونها على خير ما يرام، ولكن عندما تتفكك العادات الخيّرة، تحل ضرورة التشريعات»[20].

وهذا هو السبب الذي دفع مكيافيللي إلى أن يتطلع إلى السلطة السياسية لكي تتولى تنظيم المجتمع المدني في أوقات التدهور. وفي عهده كانت إيطاليا ممزقة، وكانت الحياة مستحيلة في بيئة من حروب السلب والنهب والانهيار الاقتصادي. فالتوجه القوي نحو الخير العام الذي كان قد عزز روما انهار الآن بسبب الضعف المسيحي والسلطة غير الشرعية التي عملت من غير وازع أخلاقي. وفي وقت كهذا ما كان يمكن لأي مجتمع مدني أن يقف على قدميه، غير أن تاريخ الرومان يقدم لنا درساً مهماً مؤداه أن كلّ شيء يعتمد على السياسة.

«من السهولة أن نرى كيف ينشأ تعلّق الناس بحكم أنفسهم بأنفسهم، فالتجارب تبين أن المدن لا تتعاظم سيادتها ولا ثروتها مطلقاً ما لم تكن مستقلة. ومن اللافت للنظر حقاً أن نلاحظ العظمة التي أحرزها الأثينيون في فترة مائة عام بعد تحررهم من طغيان

(20) المصدر نفسه، ص 112.

بيسيستراتوس (Pisistratus). ولكن الأكثر إثارة للدهشة ملاحظة العظمة التي أحرزتها روما بعد أن أعتقت نفسها من ربقة ملوكها. ويمكن فهم سبب ذلك بسهولة؛ إن ما يخلق المدن العظيمة ليس رفاه الأفراد بل رفاه الجماعة، وما من شك في أنه في الجمهوريات فقط يمكن الاعتناء بالخير العام بشكل موات بحيث يتمّ تحقيق كلّ ما يعزز هذا الخير؛ ومهما يكن قدر الخسارة التي قد تلحق بهذا الشخص أو ذاك، بسبب من ذلك، فإن عدداً كبيراً من البشر يحققون المنفعة من خلال تحقيق الخير العام رغم القلة التي تعاني من بعض العواقب»[21].

وفي الأخير، تكمن عظمة مكيافيللي في صياغته وجهة نظر دنيوية حديثة شاملة، يمكن من خلالها تقويم الحياة الإنسانية. فهو أعاد الاعتبار إلى الحقل السياسي المستقل؛ لأنه أمّل منه أن يقوم بتنظيم المجتمع المدني ويجنب إيطاليا سقوطاً آخر. وبقدر ما كان تشديده على السلطة السياسية مهماً، كان مع ذلك رهين المقولات المتحدرة من الماضي. فالزمن قد تغير. والنزعة الجمهورية المدنية مهما كانت جذابة ما كانت بقادرة على أن تحيي المجتمع المدني المستقل بذاته. فلقد كان الأمر يقتضي أشياء كثيرة، فتعين انتظار انجلاء غبار العاصفة المدمّرة التي اكتسحت مفهوم العالم المسيحي الكلي المتشكل دينياً.

المجتمع المدني والضمير المتحرر

لقد كانت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا تدور حول فكرة مارتن لوثر بأن هناك دوراً مركزياً للتجربة الباطنية للإنسان، التي تقلل

(21) المصدر نفسه، ص 275.

تماماً من قيمة الخدمات الظاهرية التي يؤديها رجال الدين. وكان لهذا الدفاع عن ميدان الحياة الشخصية الذي لا يمكن النفاذ إليه أثره العميق في مفاهيم المجتمع المدني الحديثة. والحق أن صراع لوثر المبكر ضد اللايقين والشك هو الذي أفضى به إلى اعتناق كلمات بولس «سوف يعيش الحقُّ بالإيمان». وأجاب عن تساؤله المترع بالألم؛ لماذا يفتدي الله الباطلَ؟ وكما صارت البراءة من الإثم عبر الإيمان عنصراً مركزياً في سجالاته مع روما، فإنه سعى إلى التقليل من شأن المؤسسات، وأعمال الخير في العالم، و«الكنيسة الظاهرية» (Church Visible) بوصفها عناصر فاعلة في الإيمان الديني، أو بوصفها شروطاً تقرر الخلاص. «لا يمكن تلقّي كلمة الله والتعلق بها بأيّ عمل كان سوى الإيمان .ولذلك يتضح لما كانت الروح من أجل حياتها واستقامتها لا تحتاج إلى شيء سوى كلمة الله، فإن الإيمان هو الذي يبرئ من ذلك وليس أي عمل آخر، لأنها إذا ما بُرِّئت من قبل أيّ شيء آخر، فلن تحتاج عندئذ إلى كلمة الله، ولن تحتاج بالتالي إلى الإيمان»[22]. فالله لا تسترضيه الأفعال الظاهرية، والأعمال لا تمسّ حرية الروح واستقامتها. والمسيح والكتاب المقدس يقدمان الوسائط المشروعة الوحيدة للتوسط بين المؤمن والروح القدس. دخل لوثر بموقفه هذا في نزاع مباشر مع الكنيسة التي اعتبرت النعمة الإلهية واقعاً موضوعياً يوهب من خلال القرابين المقدسة، والنعم التي تحصل عليها الإنسانية من جراء ذلك هي البراءة ورضا الله. إن ما ذهب إليه لوثر في تأكيده أن كلّ إنسان عادي يمكنه إدراك معنى الكتاب المقدس قد ضرب المزاعم الكنسية في الصميم. فأصرَّ على

(22) Martin Luther, «The Freedom of a Christian,» in: Martin Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, Edited and with an Introd. by John Dillenberger, Anchor Books; A 271 (Garden City, NY: Doubleday, 1961), p. 55.

أن تمام الإيمان غير مرهون بالأفعال الظاهرية، «فكل شيء يعزى إلى الإيمان، أعني أن الإيمان هو وحده فقط، لا الأعمال، ما يحقق القانون والبراءة»[23]. كانت الكنيسة وحدة من المؤمنين المتساوين في الإيمان، وأدار لوثر ظهره لعالم مسيحي استند إلى تراتبية وسلطة كنسيتين .

وبينما كانت حركة الإصلاح الديني تستجمع قواها، كان لوثر، مع ذلك، مضطراً إلى أخذ المسائل السياسية في الحسبان. كانت الطريقة التي تصوّر فيها لوثر الضمير المستقل، وحدد فيها مسؤوليات الدولة في مجتمع مسيحي موحد (Corpus Christianum) لا تزال تستمد إلهامها من الماضي، لكن هذه الطريقة هي التي منحت لوثر المنزلة المهمة في نظريات المجتمع المدني الحديثة. إن لوثر الذي جابه الادعاءات البابوية بالسلطة والمرجعية الدنيوية أراد من الكنيسة أن تعظ بالأناجيل مباشرة (Gospel)، وتقدم القرابين المقدسة، وترعى جانب الروح، بينما ينشغل الحاكم بشؤون الجسد. إن سيادة الله الوحيدة والموحدة سوف تدار من جانب حكومات روحية وزمنية. وهذه النظرة كانت شائعة في العصور الوسطى برمتها، غير أن لاهوت لوثر عن الضمير المسيحي الحرّ ذهب به نحو نظرة حديثة عن المجتمع المدني. ولما كان لوثر مسنوداً، منذ البدء، من أمراء ألمانيا، فقد تمخض نقده اللاهوتي لروما عن حجة جبارة لإقامة دولة قوية وفهم مستقل للحياة المسيحية في العالم.

لا يمكن معالجة مفهوم النعمة الإلهية باعتبارها ثمرةً لصفقة تنال فيها الكائنات البشرية رضا الله بموجب أفعال ظاهرية. فلا البابوات، ولا القرابين المقدسة، ولا القوانين، ولا القساوسة ضروريون لأجل

(23) المصدر نفسه، ص 61-62.

الخلاص. فالتعبّد، والطقوس، والشعائر الدالة على الخضوع الظاهر لم تكن بدائل مقبولة عن طهارة القلب والعقل. كان الضمير هو مركز الإيمان؛ «فلا البابا، ولا الأسقف، ولا أيّ كائن آخر له الحقّ في فرض أمرٍ واجبٍ واحدٍ على الإنسان المسيحي من دون رضاه»[24]. عارض لوثر مباشرة الادعاءات الأكثر جوهرية للكنيسة المقدسة، وأنكر أن يستطيع الناس ـ أو أنهم بحاجة إلى ـ تبرئة أنفسهم أمام الله من خلال الأعمال. إن البشر لا يستطيعون التغلب على ابتعادهم عن الله من خلال أفعالهم الخاصة. فالأمر يحتاج إلى أكثر من ذلك.

إن تشديد لوثر على الضمير والإيمان لم يبزّ قولَ الكنيسة القديم بأن على المرء أن يعيش حياته من أجل الآخرين. إنما المسألة هنا هي مسألة أولويات. فالأعمال الخيّرة بذاتها ليس لها تأثير في الخلاص. هذه الأعمال ستكتسب معناها لأنها تصدر عن إيمان؛ والصالح يأتي أعمالاً صالحة، والطالح يأتي أعمالاً طالحة. إن الإيمان، والإيمان وحده، هو ما يوجه الأعمال الصالحة من أجل مجد الله وليس من أجل شر المنفعة الفردية[25]. «إذاً فنحن لا نتنكر للأعمال الصالحة، بل على العكس نحن نتعلق بها ونعظ بها بقدر ما أمكننا». ونحن لا ندينها لذاتها، بل بسبب ما أضيف إليها من كفر، وبسبب الفكرة الضالة التي تفيد أنه يمكن التماس الصواب من خلالها؛ لأن ذلك يظهرها ظاهرياً بمظهر الخير، في حين أنها في واقعها ليست خيّرة»[26].

في البدء كان لوثر يأمل في أن تُصلح الكنيسة نفسها، ولكن

---

(24) Martin Luther, «The Pagan Servitude of the Church,» in: Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, p. 304.

(25) Luther, «The Freedom of a Christian,» p. 64.

(26) المصدر نفسه، ص 72.

سرعان ما اتضح أنها لا يمكن أن توافق على الدور الصغير بالأعمال مما ينطوي عليه مبدأ الإيمان عند لوثر. وبفعل تبعات لاهوته، وأفكاره عن ميادين المسؤولية المنفصلة، والواقع السياسي في زمنه، لجأ لوثر إلى السلطة الدنيوية لمعالجة الكنيسة[27]. وهو لم يكن أول مصلح يفعل ذلك، إنما اتبع تقليداً قديماً عندما طلب من الأمير وضع حد لصكوك الغفران البابوية، وإساءة استخدام الحرمان الكنسي، وقُدّاسات الموتى، وغير ذلك من الممارسات الأخرى الراسخة التي بدأ بتوجيه مهارته الهجومية الكبيرة في السجال نحوها. فالجامعات كانت بحاجة إلى إصلاح، وإحلال تعاليم المدرسيين اللاهوتيين محل الكتاب المقدس، وتحرير الشعب الألماني من الابتزاز الروماني. لقد أدرك لوثر أن مسائل الإيمان لا تقع ضمن مسؤوليات الأمراء. وإن المجمع الكنسي هو فقط من يستطيع تناول المسائل اللاهوتية، ولكن في حال غياب المجتمع، فإن مسؤولية الأمراء عن خير مواطنيهم توجب عليهم التصدي لإصلاح الكنيسة أخلاقياً.

سرعان ما جابه لوثر المواقف الثلاثة الجوهرية التي حمت المزاعم «الرومانية» وهي: أولوية السلطة الروحية على السلطة الدنيوية، الحقّ البابوي في تأويل الكتاب المقدس، السيادة البابوية على المجمع الكنسي العام. فشرع لوثر في تهديم كلّ واحد من هذه «الجدران» على التعاقب، وبعمله هذا أوضح للأمراء المسؤوليات الزمنية، وقدم مساهمته المميزة للتصورات الحديثة عن المجتمع المدني.

---

(27) Martin Luther, «An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom,» in: Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, pp. 403-485.

إن مزاعم روما أن الشؤون الروحية أسمى من المسائل المادية في نظام الخلق عند الله عززت المطالب الكنسية بتنظيم المجتمع المدني لقرون. رفض لوثر هذه الادعاءات كلها، وعمل على إقامة أساس لاهوتي للفصل بين الكنيسة والدولة، وهذه هي الخطوة الحيوية نحو قيام نظرية حديثة عن المجتمع المدني. وأعلن أن للمسيحيين مهماتٍ مختلفةً في العالم، ولكنهم جميعاً أعضاء متساوون في الكنيسة. وإن التقسيم الاجتماعي للعمل لا ينطوي على تراتبية متفاوتة في الشرف أو الخلاص. فجميع أولئك الذين عُمّدوا هم أعضاء متساوون في المجتمع المسيحي؛ «في الواقع ليس هناك اختلاف فعلي آخر بين الناس العاديين، والقساوسة، والأمراء، والأساقفة، أو، بحسب التعبير الروماني، ليس هناك اختلاف بين الجانبين الدنيوي والديني غير الاختلاف في الوظيفة والمهنة، وليس في المنزلة المسيحية»[28]. إن جميع المسيحيين ـ القساوسة، والحدّادين، والمزارعين، والأساقفة، والإسكافيين، والأمراء سواء بسواء ـ مسؤولون الواحد عن الآخر وعن المجتمع ككل. إن تمايزات المجتمع المدني المميّز لا تمس البتة في مساواة المؤمنين. وإن النظام الدنيوي ضروري للروحي. وإن مجالات المسؤولية المختلفة لا تستتبع تفاوتاً في القيمة الخلقية.

كان من الأهمية بمكان، بالنسبة للوثر، أن يفهم الأمراءُ واجباتِهم تجاه الكنيسة الظاهرية، لأن «السلطات المسيحية الدنيوية يجب أن تمارس وظيفتها بحرية ومن دون عائق وخوف، سواء أكانوا يتعاملون مع البابا، أم مع أسقف، أم مع قسّ»[29]. وإن كانت

(28) المصدر نفسه، ص 409.

(29) المصدر نفسه، ص 411.

السلطات الدينية عاجزة عن إنقاذ الكنيسة، فعلى الأمراء المسيحيين، إذاً، أن يهبّوا لتحقيق ذلك. وحتى لو لم تستطع القوى الظاهرة المساس بالضمير، فإن الله والحواريين جعلوا جميع المسيحيين ـ بما في ذلك الكنيسة ـ خاضعين للسيف[30].

إذا كان الأمراء مسؤولين عن سلامة الكنيسة على غرار مسؤولية المسيحيين الآخرين عنها، فإن الادعاءات البابوية بالحقّ الأخير في تأويل الكتاب المقدس لن تدوم. فالمفاتيح قُدمت للجماعة المسيحية برمّتها. وفكرة لوثر القائلة إن الكنيسة هي «كهنوت لجميع المؤمنين» تتماشى مع متطلبات جماعة تألفت من ضمائر حرّة، وعادلة، ومستقلة. «فكلّنا قساوسة لأن لدينا إيماناً واحداً، وإنجيلاً واحداً، وسرّاً مقدساً واحداً؛ فما الداعي إذاً ألاّ نتذوق، أو نختبر، ونحكم على ما هو صحيح أو خطأ في الإيمان؟»[31].

ولم يستطع ما دعوناه «جدار» روما الثالث ـ أعني السيادة البابوية على المجمع الكنسي العام ـ الصمود إذا ما انهار الجداران الآخران. كان الأمراء والأباطرة قد دعوا في الماضي إلى عقد المجامع الكنسية بما في ذلك، كما لاحظ لوثر، تنظيم الإمبراطور قسطنطين لأهمّ هذه المجامع الكنسية على الإطلاق، وهو مجمع نيقيا (Nicaea) يستطيع البابوات مناقضة الكتاب المقدس، ويمكن للكنيسة أن يفسدها الشيطان. وعندما يحدث هذا، فيجب أن يحاكموا من طرف جميع المؤمنين في مجمع كنسي عامّ. وإن الأمراء يتساوون مع المسيحيين الآخرين، ولكن السيف يمنحهم مسؤولية خاصة لحماية الكنيسة. «ما من أحد يمكنه أن ينهض بأعباء هذا الأمر

(30) المصدر نفسه، ص 412.

(31) المصدر نفسه، ص 414.

كالسلطات الدنيوية، خصوصاً ما داموا هم أيضاً مسيحيين مثلنا، وقساوسة مثل غيرهم، الدين نفسه، والسلطة نفسها بالاعتبارات كلها. فيتعين عليهم أن يمارسوا وظيفتهم وعملهم بلا إبطاء أو عرقلة حيثما يكون من الضروري أو المفيد فعل ذلك، فالله منحهم السلطة على كلّ فرد»[32]. إن الحدود الضيقة التي فرضها لوثر على التنظيم الكنسي وضعت السلطة بيد الدولة التي كانت مهمتها المناسبة هي تطهير الدين والدفاع عنه بوجه تهديدات روما. تسلم الأمراء مسؤولية كبيرة من أجل رفاه المجتمع المدني، الذي حُدِّد الآن بأنه يمثّل العلاقات الخارجية بين المؤمنين المتحدين في الإيمان.

عندما أحرزت حركة الإصلاح الديني زخماً قوياً واتسع مدى التماسات لوثر للأمراء، نزع إلى تعتيم الخط الفاصل بين مسؤوليات الأمراء الدنيوية والدينية. فأرادهم أن يدافعوا عن ألمانيا ضد اللصوصية البابوية، ويبيحوا للقساوسة الزواج، ويلغوا قدّاسات الموتى، ويسيطروا على التحريمات والحرمانات الكنسية، ويضعوا حداً لأيام الأعياد والتضرع، ويجبروا النبلاء والأغنياء على ارتداء أزياء أقلّ بهرجة، ويصلحوا الجامعات، ويسقطوا التشريعات الكنسية، ويسيطروا على التجارة والصناعة، ويَحولوا دون تأثير البابا السياسي في ألمانيا[33]. إن التماس لوثر المقدم للأمراء الألمان، الذي كُتبت مسودته في صيف زاخر بالأحداث في العام 1520، سيّس ما كان سجالاً لاهوتياً جرى احتواؤه نسبياً، فأثار بذلك موجة من الشعور القومي ضدَّ روما. وخلال هذه الفترة قلّد لوثر السلطة الدنيوية مسؤوليةً جديرة بالاعتبار، موضحاً «أن مهمة أولئك الذين في

(32) المصدر نفسه، ص 416.

(33) المصدر نفسه، ص 434-483 ومواضع متفرقة أخرى.

السلطة أن يجدوا الخير لرعاياهم»[34]. وعليه فإن الضمير المسيحي المستقل وضع مسؤوليةَ سلامة المجتمع المدني على الميدان السياسي؛ فترتبت على ذلك «ضرورة انسحاب البابا من الشؤون الزمنية»، و«أن يدع السادة الزمنيين يحكمون البلد والشعب، بينما يكرس البابا نفسه للوعظ والصلاة»[35]. لقد قُلِّدَ الأمراءُ السيفَ كي يكبحوا الشرّ، ويعاقبوا الأشرار، ويذودوا عن الأخيار. فسلامة المجتمع المدني تستلزم منهم أن ينهضوا بهذه الأعباء.

بيد أن التماس لوثر إلى الأمراء لم يعن أنه كان مستعداً لأن يدع مساواة المؤمنين في الموقع الديني إلى مساواة داخل المجتمع المدني. فجميع المؤمنين متساوون أمام الله، ولكن هذا لا يعني أنهم كذلك على الأرض. فثورة الفلاحين في العام 1524 - 1525 أجبرته على التمييز بين حرية الروح وحرية الجسد، عندما أدان محاولات العامّة إقامة المساواة الاجتماعية بالوسائل السياسية. فانتقد التجاوزات المفرطة من طرف كلٍّ من مُلاّك الأرض والفلاحين، وحثهم على أن يسوّوا خلافاتِهم سلمياً، ولكنه أوضح أن المملكة الدنيوية لا يمكن أن تقوم من دون اللامساواة. فتساوي الأرواح لا يستلزم تساوي الأجساد. وقد قاده هذا إلى رفض التماسات الفلاحين لدعمهم ضد النبلاء بقوله إنهم كانوا:

«يجعلون الحرية المسيحية شيئاً جسدياً تماماً. أفلم يكن للنبي إبراهيم والآباء الآخرين عبيد؟ فاقرأ ما علمه القديس بولس بشأن الخدم الذين كانوا جميعهم آنذاك عبيداً. ولهذا فإن هذه القضية لا تصمد أمام الإنجيل. إنه لمن قبيل السرقة أن يأخذ كلّ فرد جسده من

(34) المصدر نفسه، ص 483.

(35) المصدر نفسه، ص 440-441.

سيده، الجسد الذي هو ملك السيد. يمكن للعبد أن يكون مسيحياً، ويتمتع بالحرية المسيحية، بالطريقة نفسها التي يكون فيها السجين أو المريض مسيحياً، وهو ليس حراً مع ذلك. فهذا البند سوف يجعل الناس كافة متساوين، ويحوّل مملكة المسيح الروحية إلى مملكة دنيوية ظاهرية؛ وهذا محال. ذلك أن المملكة الدنيوية لا تقوم لها قائمة من دون أن يكون الناس غير متساوين، لذلك يكون بعضهم حراً، وبعضهم سجيناً، وبعضهم سادة، وبعضهم رعايا، وما إلى ذلك»[36].

كانت لدعوى لوثر بأن الحرية مسألة تتعلق بالضمير نتائج فاجعة. فاعتماده على الأمراء والإخلاص لتراث بولس في التسويات السياسية قاداه إلى تقرير أن الرعايا يدينون لحكامهم دائماً بواجب الطاعة إلاّ إذا تعرّض الإيمان لخطر داهم أو شُنّت حرب غير عادلة. «على المسيحيين الخضوع لسلطاتهم الحاكمة، وأن يكونوا مستعدين لفعل كلّ ما هو خير، ولا يعني هذا أنهم بهذه الطريقة سيتبرأون من الخطيئة، نظراً لأنهم طاهرون بفعل إيمانهم، ولكن من جهة حرية الروح سيخدمون بفعلهم هذا الآخرين والسلطات نفسها ويطيعون إرادتها بحرية وحبّ»[37]. إن طاعة السلطات القائمة لا علاقة لها بالخلاص. فعلى المسيحي أن يأتمر بأمر السلطة الدنيوية ليس لأن ذلك ضروري للخلاص والاستقامة، إنما لأنه مهم للإعراب عن احترام الحكام الذين يصونون النظام ويؤازرون الإيمان. قد تكون

(36) Martin Luther, «Friendly Admonition to Peace Concerning the Twelve Articles of the Swabian Peasants,» in: Hans Joachim Hillerbrand, ed., *The Protestant Reformation*, Documentary History of Western Civilization. Harper Torchbooks; TB 1342 (New York: Harper and Row, [1968]), p. 83.

(37) Luther, «The Freedom of a Christian,» p. 78.

الطاعة مكلفة في هذه الدنيا، ولكن مستقبل المرء يعتمد على طهارة ضميره. فالإيمان يمكّن المسيحي دائماً من صون روحه مهما كانت الظروف المحيطة به عسيرة. «رغم أن الطغاة يكونون عنيفين وظالمين في مطالبهم، ولكنهم مع ذلك لا يتسببون في الأذى ما داموا لا يأمرون بمعصية الله»[38]. السيف موجود لمعاقبة الشرير، وحماية المستقيم. ولكنه إن شُهر لأغراض الشرّ، فهذا شأن من شؤون الله.

سعى لوثر إلى تفادي الصعوبات المترتبة على موقفه هذا بالزعم أن المسيحيين الصادقين سيفعلون كلّ ما يطلبه القانون من تلقاء أنفسهم، ومن ثمّ لن يكون هناك داعٍ لِلَسْعَةِ القَسْر. إن سلطة الدولة ليست ضرورية لأولئك الذين يحكمهم الروح القدس وليس السيف، لذلك فإن عدم الاكتراث سوف يهوّن من أثر عنف الدولة. «وإذا كان العالم كله يتكون من مسيحيين حقيقيين، أي من مؤمنين صادقين، فلن تكون ثمة حاجة لا لأمير، أو ملك، أو سيد، أو سيف. فما فائدة هؤلاء إذا كانت قلوب المسيحيين عامرة بالروح القدس، الذي يهديهم ويجنبهم اقتراف الخطأ بحقّ الآخرين، ويحثهم على حبّ كلّ فرد، ويدعوهم إلى تحمل الجور بطواعية وصدر رحب، بل وحتى الموت على يد أيّ كان. فحيثما تُتَقبَّلُ المعاناةُ من الخطأ، وحيثما يُفعل الخيرُ، لن يكون ثمة مكان للخلاف، والنزاع، والمحاكمة، والقاضي، والعقاب، والقانون، والسيف»[39]. ليس المسيحيون بحاجة إلى أن يرغموا على أن يحيوا حياتهم من أجل الآخرين، فهم يفعلون ذلك مدفوعين به لرغبة القائمة في إيمانهم والمسطورة في ضمائرهم.

---

(38) المصدر نفسه، ص 78-79.

(39) Martin Luther, «Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed,» in: Hillerbrand, ed., Ibid., p. 369.

ولكن أبناء الله مضطرون إلى العيش جنباً إلى جنب مع أبناء الدنيا، وتبرير لوثر لسلطة الدولة يتوقف على وجود غير مسيحيين أكثر مما يتوقف على نظرة أوغسطين إلى البشر بوصفهم أبناء الخطيئة. فالعالم يضمّ العديد من غير المسيحيين ومن المسيحيين الزائفين. لقد عرف لوثر، وكذلك روما، أنَّ تقدمَ الإصلاح الديني في ألمانيا يتوقف على الأمراء. ووعيه بهذه الحقيقة يفسر إعلانه أنّ الله خلق الدولة لتعزيز الجماعة المسيحية. «ولهذا السبب يجب أن يُقام تمييزٌ حادٌ بين المملكتين، وأن يُتاح لكلتيهما الدوام؛ إحداهما لبثّ التقوى، والأخرى لإحلال السلام ومنع الشرور؛ وكل واحدة منهما لن تفي بالمرام من دون الأخرى»[40]. إن عدائية لوثر الحادة للادعاءات البابوية بالسلطة الزمنية كانت مسوقة بمفهوم عن المجتمع المدني يقوم فيه القس بإرغام ضعيفي الإيمان على طاعة القانون. «ولهذا السبب خلق الله حكومتين؛ حكومة روحية يخلق بوساطتها الروح القدس، بهدي من المسيح، المسيحيين والناس الورعين، وحكومة دنيوية تكبح اللامسيحي والشرير، وبذلك يجب عليهم المحافظة على السلام ظاهرياً حتى وإن كان ضد إرادتهم»[41]. أما سيف أوغسطين فيظل موجوداً لأغراض تتعلق بغير المسيحيين. لا يحتاج المسيحي لغير الإنجيل، ولكنه سوف يطيع الدولة لأن سلطتها القسرية جُعلت ضرورية بسبب هزالة أخلاق الآخرين. «وبهذه الطريقة إذن تتوازن الأشياء توازناً جيداً. فأنت ترضي مملكة الله باطنياً ومملكة العالم ظاهرياً في الوقت نفسه، وتعاني من الشرّ والظلم ولكنك تعاقب الشرّ والظلم في الوقت نفسه، ولا تقاوم الشرّ وتقاومه في الوقت نفسه. لأنك من جهة ترى نفسك وما يخصّها، ومن جهة

(40) المصدر نفسه، ص 371.

(41) المصدر نفسه، ص 370.

أخرى ترى جارك وما يخصّه»[42]. إن التمييز اللوثري الشهير بين العالم الباطني لضمير المسيحي الحرّ والعالم الظاهري للامساواة والقسر سوف يسفر عن اعتدال (Quietism) سياسي ستكون نتائجه في القرن العشرين بالغة العمق فعلاً.

ولكن هذه الفكرة فتحت إمكانية قيام نظرية عن المجتمع المدني والدولة، لا ترتبط جوهرياً برفاهية الكنيسة. وافق لوثر رأي القديس بولس على أن المسيحيين يمكنهم خدمة الله في ضمائرهم، وإرضاء الدنيا بأجسادهم. كما أن حنوّ المسيحيين على اللامسيحيين في أوساطهم وجّه نظريته عن الواجب، ولكن الطاعة تخدم الله كذلك. إن المسيحيين أقلية في هذا العالم ويحتاجون إلى الحماية من لدن سلطة دنيوية ضد الطواغيت والأشرار. وتقوم السلطة السياسية بحفظ النظام، وحماية المِلكية، وتنفيذ القوانين، والعناية بالفقراء، ومعاقبة الأشرار، وإتاحة قيام المجتمع المدني. «إذاً، حين ترى نقصاً في الجلادين، والشمّاسين، والقضاة، والسادة، والأمراء وتجد نفسك مؤهلاً، فعليك أن تعرض خدماتك وتلتمس لك مكاناً، ذلك أن الحكومة الضرورية لا تُزدرى على الإطلاق فتصبح عاجزة أو تنتهي إلى الهلاك، فالعالم لا يسعه الاستغناءعنها أو أنه لا يجرؤ على ذلك»[43]. لعل المسيحي يحتاج إلى الدولة لخير اللامسيحي، ولكن لوثر اعتقد بلزوم الدولة لحياة الإيمان والعمل.

كان تشديد لوثر واضحاً على الدوام. فهناك ميدانان يتعايشان في الشؤون الزمنية، ميدان الله الذي يديره المسيح، وميدان العالم الذي تديره الدولة. ولكل واحد منهما قوانينه وأنظمته. فالله يقيم السلطة

(42) المصدر نفسه، ص 375.

(43) المصدر نفسه، ص 374-375.

الدنيوية ويطهرها، لأنه ما من مملكة يمكن أن تقوم من دون قانون وقسر. ولكن نطاق عمل الدولة المقبول يتحدد بحماية الحياة، والملكية، وغيرها من ضروريات الحياة الأرضية. «لأنه لا يستطيع أحد أن يحكم الروح ولن يدع الله أحداً غيره يحكمها»[44]. فالدين والإيمان لا يمكن أن يخضعا للقانون، والسلطة الزمنية لا تجرؤ على سنّ القوانين بالنيابة عن الروح. فلوثر، بفصله بين الجانب الخاص والجانب العام وضع شؤون الضمير خارج نطاق شؤون الدولة؛ «كلّ إنسان مسؤول عن إيمانه، ويجب عليه أن يحرص على صواب إيمانه»[45]. فالكنيسة لا شأن لها بالسياسة، والدولة لا صلة لها بالروح. ولا يمكن لأي منهما أن يوجد على حساب الآخر، فالضمير السليم والدولة القوية يدعم أحدهما الآخر. «إذن ما دام الإيمان أو الكفر مسألة تخصّ ضمير الفرد، وما دام هذا لا يفتّ في عضد السلطة الدنيوية، يتعين على هذه الأخيرة أن تقنع بشؤونها الخاصة بها وتعمل على خدمتها، وأن تتيح للناس أن يعتقدوا بهذا أو بذاك، على وفق قدرتهم وإرادتهم، من دون إكراه أحد بالقوة»[46]. حتى أن قمع الهرطقة شأن من شؤون الأساقفة وليس الأمراء. فللدولة سلطة شرعية على تعاملات الناس الظاهرة في ما بينهم. ويقع الميدان الخاص في الدين والإيمان خارج نطاق سلطتها[47].

كان إصرار لوثر على استقلال الضمير الفردي خطوة مهمة أتاحت التوجه نحو نظرية علمانية عن المجتمع المدني. وكانت «كهنوتية جميع المؤمنين» تنسجم تماماً مع المجتمع المدني المستقل

(44) المصدر نفسه، ص 383.
(45) المصدر نفسه، ص 385.
(46) المصدر نفسه.
(47) المصدر نفسه، ص 387.

والنظام السياسي القسري، ما دامت تُعرّف بموجب الضمير الفردي ومساواة جميع الأرواح أمام الله. إذا كانت شؤون الأسرة، والحياة السياسية، والكنيسة تشكل ثلاثة «أنظمة للخلق» في الوجود المسيحي، فإنها تحتاج إلى النظام السياسي، لأن المجتمع المدني لا يستطيع أن يولّد السلطة، والهيمنة، والمرجعية الضرورية لحياة الإنسانية الساقطة في الخطيئة. فالدولة تحمي الأرواح المسيحية المتساوية التي يوحّدها الإيمان في عالم نجس. إذا كان لوثر قد وضع الضمير في صميم الحياة المسيحية، فإنه حفظ للدولة سلطة عظيمة، وهذه الدولة التي تديم المجتمع المدني ضرورية للحياة، ولكنها عاجزة في شؤون الإيمان.

إن قيام لوثر بإقصاء السياسة من نطاق الدين ساعد على تحصينها في الدولة، وأضفى تشديدُه على باطنية التجربة الدينية بريقاً لاهوتياً لسلطة الأمير. كان المجتمع المدني ميداناً للصراع والشقاق. فاقتضى الأمر حكاماً زمنيين للمحافظة على النظام. لكن الحرية المسيحية باتت الآن قضية إيمان باطني. ومع ذلك، فإن مدّ حركة الإصلاح وجزرها جعلا، في النهاية، الخيارات الدينية تدخل عالم الاعتقاد الفردي وإرادة الأمير. كانت الطاعة في السياسة نظاماً يومياً. ونتيجة إرساء لوثر المجتمع المدني على سلطة الأمراء القسرية، ونتيجة الصوت المنبعث من أعماق المسيحيين، فإنه خَلُصَ إلى نتائج متناقضة ظاهرياً من محاولاته عزل الإيمان عن بلايا العالم.

لم يكن على المسيحيين، كما يراهم لوثر، أن يقدسوا المجتمع المدني من خلال جهودهم الخاصة. فعلى الرغم من أن قيام لوثر بفصل الضمير عن العالم كان يشير إلى ممكنات مستقبلية واعدة، فقد بقيت عناصر مهمة في فكره تجري في قنوات قروسطية. فالمقتضيات الذاتية للضمير حركت مقداراً كبيراً من فهمه لمجتمع مدني شكلته ضرورات الحرب الدينية. وسيقوم هوبز بالقطيعة

الحاسمة مع الماضي عبر إزاحة الله تماماً من مجتمع مدني يقوم الآن على وجود مركز واحد للسيادة السياسية، ما يجعل الحربَ الأهلية مستحيلة إلى الأبد، يحمي مصالح نوع جديد من الفرد المصلحي.

السيادة، والمصلحة، والمجتمع المدني

كان ظهور كتاب **اللوياثان** (*Leviathan*) في العام 1651 البرهان البالغ الأهمية الذي قدمه هوبز على أن المجتمع المدني لا تقوم له قائمة من دون سلطة الدولة. فجهده القوي لإظهار «قلب»، و«أعصاب»، و«مفاصل» الجسم السياسي انتهى إلى نتيجة مؤداها أنه يجب دمج هذه الأعضاء في مصدر مهيمن واحد، إذا كان يراد للمجتمع المدني أن ينتظم، وللسلمُ المحلي أن يتوحد. إن إيجاد «كائن مصطنع (Artificial Man)» تُنفخ فيه «روح «سيادة مصطنعة (Artificial Soul of Sovereignty)» هو وحده الذي يستطيع أن يُنزل نِعَمَ الحضارة للأفراد الذين تتأتى أخطارهم الجماعية من مساواتهم ورغباتهم. لقد بحث هوبز، المذعور من الثورة الإنجليزية، عن ملاذ في إقامة دولة ذات حدود مشتركة مع المجتمع المدني، ومؤسسة لهذا المجتمع الذي يُفهم، بحسب التعبير الحديث، ميداناً يمور بنشاط المصلحة الشخصية.

إن مخطط نظرية هوبز العامة معروف بما فيه الكفاية. فانعدام الأمن المستشري الذي يقدم له المجتمع المدني علاجاً هو النتيجة الحتمية لرغبة الإنسان الدائمة في حيازة السلطة لغرض حماية نفسه. ونتيجة انعدام الأمن هذا، فإن جوع الإنسان إلى مراكمة السلطة ـ «وسائله الحالية للظفر بخير مستقبلي ظاهر»[48] ـ يتنقل به من شيء

(48) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by C. B. MacPherson (New york: Penguin, 1985), p. 150.

إلى آخر، وإحرازه لشيء ما هو إلا مجرد حافز لإحراز شيء آخر أيضاً. إن الفرد الجديد الذي يحسب حساب المصلحة (Calculating Individual) يحدد لنفسه أهدافه الشخصية في غياب «الخير الأعظم» الذي سوف يقصده الناس كافة طواعية. وسواء أكانت هذه الرغبة الدائمة في المزيد من المراكمة ناشئة عن تبصّر هوبز في جذور الطبيعة الإنسانية العميقة أم ناشئة عن تأثير مجتمع رأسمالي متطور[49]، فإنه أكد أن الإنسان يحركه «ميل عام تشترك فيه الإنسانية كلها، أي رغبة دائمة لا تهدأ في حيازة سلطة إثر سلطة، وهي رغبة لا تنقطع إلاّ بالموت فقط. وليس السبب في هذا دائماً أن الإنسان يأمل في الحصول على لذة أكبر مما كان قد حصل عليه، أو أنه لا يستطيع الاقتناع بسلطة معتدلة: بل بسبب أنه لا يستطيع أن يطمئنّ إلى كفاية ما يملكه حالياً من سلطة ووسائل العيش الجيد من دون كسب المزيد»[50]. إن الحاجة إلى مراكمة المزيد من السلطة أمر ملازم لجوهر الشرط الإنساني، ويسم الممارسة الإنسانية برمتها في الشرط ما قبل السياسة وما قبل الاجتماع الذي يدعوه هوبز، تبعاً لأعراف عصره، حال الفطرة التي عاشتها البشرية.

إن هذه «الرغبة في حيازة سلطة إثر سلطة» مع فرضية هوبز عن المساواة الإنسانية، يشكل تهديداً عارماً باندلاع حرب بلا نهاية ما لم

---

(49) انظر المساجلة الشهيرة بين ميكائيل أوكشوت (Michael Oakeshott) وسي. بي. ماكفيرسون (C. B. Macpherson)، قارن: Michael Oakeshott, «Introduction,» in: Thomas Hobbes, *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, Edited, with an Introduction, by Michael Oakeshott, Blackwell's Political Texts (Oxford: B. Blackwell, 1946), and Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

(50) Hobbes, *Leviathan*, p. 161.

توضع هذه الرغبة تحت السيطرة. والمفارقة العظيمة في حياتنا الإنسانية هي أن رغبتنا البسيطة في الأمن، وقابلياتنا المتساوية في العدوان، يُسفران معاً عن وضع لا يُطاق. فالطبيعة، كما ترى نظرية هوبز، تحلّ محلَّ الخطيئة والفجور سبباً لخراب الإنسانية وتحولها نحو الدولة. فالمساواة، وانعدام الأمن، والمصلحة، تذكي الحروب والمنافسة التي تحدد شرطنا الطبيعي[51]. فعندما يرغب الناس في الأشياء نفسها و«لا توجد سلطة قادرة على إرهاب الجميع»، فإن الاضطراب المتساوي، والقابليات المتساوية، والرغبات المتساوية تنتج حال الحرب الدائمة. من الواضح، كما قال هوبز «إن الناس الذين يعيشون في أوقات معينة من دون سلطة مشتركة ترهبهم، يكونون في حال تسمى الحرب؛ وهذه الحرب هي حرب الجميع ضد الجميع»[52]. إن غياب سلطة سياسية قسرية واحدة يدفع الناس إلى الاتكال على عقلهم، ورأيهم، وقوتهم الخاصة عندما يبحثون عن مصالحهم في حال يتنافسون فيها، أحدهم مع الآخر. وإن وصف هوبز الشهير لعواقب هذا الاعتماد الأناني والمريب على الذات جديرة بالذكر:

«في ظرف كهذا لن تكون ثمة صناعة؛ لأن ثمارها غير مؤكدة، ولا حراثة للأرض؛ ولا ملاحة للبحر، ولا فائدة مرجوّة من استيراد البضائع عبر البحار؛ ولا عمليةَ بناء واسعة؛ ولا وسائلَ للنقل، أو لرفع تلك الأشياء التي تحتاج إلى القوة؛ ولا معرفةَ لنا بوجه البسيطة؛ ولا تقدير للزمن؛ ولا فنون؛ ولا آداب؛ ولا مجتمع، لن يكون هناك سوى الأسوأ: خوف دائم، وتحسّب من خطر الموت

(51) المصدر نفسه، ص 183.

(52) المصدر نفسه، ص 185.

العنيف؛ وحياة يقضيها الإنسان منعزلاً، وبائساً، ومقرفاً، ومتوحشاً، وفظّاً، حياة قصيرة»[53].

من المستحيل قيام المجتمع المدني من دون «سلطة عامة»، ولسوف تجعل فوضى الشرط الطبيعي الإنساني من الحياة نفسها أمراً مستحيلاً. والمفارقة العميقة هي أن كلّ فرد يعتمد على عقله الشخصي ينتهي سريعاً إلى وضع لا يُطاق بالنسبة للجميع. «وعليه، ثمة إدراك، أو قاعدة عقلية عامة تفيد: أن كل إنسان عليه أن يسعى إلى السلام، بقدر ما يأمل في الحصول عليه؛ وعندما يُخفق في سعيه ذاك، فإنه يلجأ إلى ما يجنيه من الحرب من فوائد. إن الفرع الأول من هذه القاعدة يتضمن قانون الطبيعة الأساسي الذي هو الجنوح إلى السلم، واتباعه»[54]. إن المصلحة الذاتية العقلانية هي حافز فعل الفرد وبقاء الجماعة. فهي تقع في صميم الحياة الإنسانية في حال الطبيعة، وتتيح لنا اشتقاق «قانون الطبيعة الأول»، وتستلزم قيام المجتمع المدني. إن الانتقال من البربرية إلى الحضارة يجلب إلى التاريخ الإنساني الصناعةَ، والزراعةَ، والملاحةَ، والعلمَ، والأخلاقَ، والثقافةَ.

ولكن، ليس بوسع الناس العيش بسلام ما لم يرغبوا في التخلي عن «حقهم في الأشياء كلها»، ويقنعوا بدرجة محدودة من الحرية. ينتج هذا التخلي عن حساب مصلحي (Calculation) معين، مفاده أن منافع السلم تفوق ما يخسره الناس حين لا يعوّلون على فطنتهم أو لا يكونون هم من يبتّ في المسائل التي تهمّهم. إن العقل الاجتماعي، كما يراه هوبز، يحلّ محلَّ العالم المسيحي، والمرجعية

(53) المصدر نفسه، ص 186.

(54) المصدر نفسه، ص 190، والتشديد هنا لهوبز.

الكنسية، والعرف، والحقّ الإلهي للملوك، والسلطة الغاشمة، والتقاليد التراثية بوصفها أساساً للواجب. لا تقوم للمجتمع المدني قائمة ما لم تُنفّذ العهود وتُحترم الاتفاقيات. فإذا ما وثق الناس بأن الآخرين قادرون على السيطرة على أنفسهم، يكون بوسعهم العيش معاً بقدر كبير من الاطمئنان. وسلطة الحاكم المفرد هي وحدها التي تتيح إحقاق العدالة وحماية المِلكية؛ «قبل إمكان إطلاق كلمات العدل والجور، يجب أن تكون هناك سلطة قسرية تجبر الناس، سواءً بسواء، على تنفيذ مواثيقهم من خلال رادع العقاب الذي يكون أعظم بكثير من المنفعة التي يتوقعونها من نقضهم للميثاق؛ وعلى تحقيق التوافق، الذي يجني ثماره الناس بعقد متبادل، تعويضاً عن تنازلهم عن حقّهم الكليّ: ولا توجد مثل هذه السلطة قبل بناء جماعة ذات كيان سياسي (كومنولث)»[55].

أراد هوبز، قبل كل شيء، تفادي نتائج السعي المحموم وراء «السعادة». فعرف أكثر من معاصريه أن المجتمع المدني مسكون بالأفراد ومصالحهم. فكانت المشكلة هي كيفية تنظيم ذلك، بحيث يستطيع الناس السعي وراء مصالحهم في شروط من الأمن والسلام. إن المجتمع يستلزم مجموعة من القواعد التي تضعها وتفرضها سلطة سياسية قائمة[56]. فكان معيار هوبز العام نسخة من القاعدة الذهبية: لا يمكن تحقيق السعادة، وسط مجموعة من البشر، إلاّ بأن يمنع كلّ إنسان نفسه، في معاملته الآخرين، عن الأفعال التي لا يحبّ هو أن يعاملوه بها. وهذا يعني أنه يجب أن يكون مستعداً للتنازل عن حقّه الطبيعي في البحث عن السعادة، كما لو كان هو الشخص الوحيد

(55) المصدر نفسه، ص 202.

(56) المصدر نفسه، ص 227.

الموجود في هذا العالم. والسبيل الوحيد لتفادي التنافس الفوضوي المدمّر، ولوضع الرأي الفردي والمصلحة الفردية تحت السيطرة، هي التنازل الشامل والمتبادل عن الحقوق وإسنادها إلى عاهل. ولكن هوبز أدرك أنه إذا ما كان الاتفاق التعاقدي بين الأفراد الناكرين لذواتهم يعالج خطرَ التفكير الخاص الفردي، فإنه يناقض بعضاً من الرغبات الإنسانية الأساسية، حتى لو كان ذلك مدعوماً عقلياً ومدفوعاً بالخوف من الموت العنيف. لهذا تقوم الحاجة إلى شيء آخر يدعم الميثاق الأصلي؛ وأعني به السيف. فالجوهر الحقيقي للدولة هو سلطة القسر، والمجتمع المدني المنظم سياسياً، كما يراه هوبز، يستلزم فرض قوة إكراهية على نطاق واسع من شؤون الإنسان. فرغبة الإنسان في حفظ ذاته تقتضي وجود سلطة سيادية تستطيع أن تقيم الشروط الدنيا للسلم الاجتماعي. فالمجتمع المدني لا تقوم له قائمة إلاّ بالسيادة، ويتأسس بالسياسة، ولا يمكن تمييزه شكلياً من الدولة.

إن حال الفطرة (أو الطبيعة) عند هوبز، والعقد الاجتماعي المترتب عليها، كانا محض وسائل افتراضية استعملها لأغراض المجادلة والتوضيح[57]. ولكنه كان يرى المجتمع المدني شيئاً واقعياً وملموساً. فهو يتكون من أفراد ملموسين، وواضحين، ومعينين، تقودهم رغبتهم المفهومة تماماً نحو منافع الحضارة المادية والثقافية. والتخلي عن الحقوق الذي تحدث عنه هو في الواقع تنازل عن السلطة. فدافعُ الإنسان إلى مراكمة السلطة المتعاظمة دائماً، وقابليته للتعرض إلى الاعتداء سوف يبطلان سريعاً الاتفاقات كلها ما لم تتوافر القوة لغرض تنفيذ هذه الاتفاقات عينها. فالناس متساوون،

(57) المصدر نفسه، ص 187-188.

وغير آمنين، ووحيدون في حال الفطرة؛ ودافعهم لحماية أنفسهم سوف يقوّض أي جهد للسيطرة على التفكك ما لم يُنظم هذا الجهد وينفذ سياسياً. إذ لا يمكن لأي اتفاقات طوعية بين بشر منعزلين، وخائفين، ومتنافسين أن تدوم، في غياب آلية قسرية تستطيع إكراه الناس على التصرف كما لو أنهم يثقون أحدهم بالآخر. إنّ ما يوثّق عرى المجتمع المدني هو الخوف من الفوضى، والتغلب على هذه الفوضى بسلطة صاحب السيادة الذي هو العمل السياسي الذي يؤسس الدولة والمجتمع المدني في اللحظة عينها.

إن العنصر المهم في المجتمع المدني لدى هوبز يعود إلى الجماعة المنظمة سياسياً (كومنولث) في مفهومها القديم؛ أعني ذلك التعبير الشكلي لصهر الدولة والمجتمع المتبع قديماً. فالتأسيس عبر فعل طوعي واتفاق دائم هو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تُنظّم لإتاحة قيام المجتمع المدني من خلال توفير الأمن والطمأنينة. فهو الوسيلة الوحيدة التي يحمي بها البشر أنفسهم من النتائج المدمرة لحريتهم ومساواتهم الأصليتين. فالمجتمع المدني يتيح إمكانية حلول مصدر واحد للعقل العام محلَّ فوضى المصادر العديدة للعقل الخاص:

«إن الطريقة الوحيدة لإقامة سلطة عمومية كهذه، سلطة قادرة على الدفاع عنهم بوجه غزو أجنبي، وبوجه المظالم التي يسببونها، بعضهم لبعض، وبذلك يحيون في طمأنينة عندما ينالون قوت يومهم بنفس راضية بمعونة الصناعة، أو غلال الأرض؛ أقول إن الطريقة الوحيدة هي نقل سلطتهم كلها إلى شخص واحد قويّ، أو إلى مجلس من الرجال يصهر إراداتهم كلها، من خلال تعددية الأصوات، في إرادة واحدة: أي يمكن القول تعيين رجل واحد، أو مجلس من الرجال ليقودهم أفراداً وجماعاتٍ، فيقرّ كل واحد بشرعية

أيّ شيء يفعله هذا الرجل في ما يحملهم عليه، وما سوف يفعله، أو يساعد على فعله في الأشياء كلها التي تتعلق بالسلم والأمن العامين؛ وأن يُخضعوا إراداتهم، كل بمحض إرادته، وأحكامهم، لحكمه. وهذا أكثر من كونه مجرد قبول أو توافق، إنه وحدة حقيقية تجمعهم معاً في شخص واحد أوحد، من خلال ميثاق يربط الجميع، بطريقة كما لو أن كل شخص يقول لكل شخص: «أنا أقرّ وأتخلى عن حقي في حكم نفسي إلى هذا الرجل، أو إلى مجلس الرجال هذا على أساس هذا الشرط، وهو أن تقرّ أنت وتتخلى عن حقك له، وتقرّ بجميع أفعاله بالطريقة نفسها. فإذا ما تمّ هذا واتّحد الجمع في شخص، فإنه يُسمّى الجماعة المنظمة سياسياً أي الكومنولث (commonwealth) أو الشعب (civitas) باللاتينية»[58].

إنّ العمل السياسي هو الذي يؤسس المجتمع المدني. وليس ثمة اختلاف بين القانون والأخلاقية، وتوضع السلطة كلُّها في يد صاحب السيادة، أما القوة فهي التي تشكّل الدولةَ والمجتمع المدني بالطريقة نفسها. وسواء أكان صاحب السيادة شخصاً واحداً، أم قلة، أم كثرة، فإنه يجب أن يحوز سلطة قسرية كافية لتنظيم المجتمع المدني باعتباره بديلاً من حال الفطرة التي تشبه كومة من الرمل. وما من أحد يسعه التحرر من الخضوع لصاحب السيادة، فمن دونه يتفسخ المجتمع، ويسقط البشر في حال من حرب الجميع ضد الجميع. فحفظ الذات يدفع الرعايا جميعهم إلى طاعة سلطة قاهرة تقيم قواعدَ لتحكم السلوك الاجتماعي، وتنظم الحكومة، وتتخذ القرارات بصدد المسائل الخلافية كلها، وتدير العلاقات الخارجية، وتضطلع بأمور الحرب والسلم، وتمارس صلاحيات السيادة الأخرى

(58) المصدر نفسه، ص 227.

كلها. وفي النهاية، فإن تنظيم سلطة الدولة هو اللحظة المقررة التي تظهر فيها الحياة المتمدنة. يهاجم كتاب اللوياثان، بلا هوادة، نظريات العقد الاجتماعي لدى هوغو غروشيوس (Hugo Grotius)، وصموئيل بوفندورف (Samuel Pufendorf)، التي أوحت بوجود المجتمع المدني قبل تنظيم الدولة. أما هوبز فيرى أن المجتمع المدني إنما يتشكل ويُصان بفضل سلطة الدولة.

لم يرَ كتاب **اللوياثان** في الهيئات الاجتماعية الثانوية أو الوسيطة أيَّ أهمية تُذكر. فمن الناحية السياسية كان هوبز يعارضَ أيَّ شيء يمكن أن يُضعف من سلطة صاحب السيادة. فـ«صمت القانون» أقام ميداناً واسعاً للنشاط الفردي الذي أراد هوبز حمايته، ولكنه جادل أيضاً بأن التنظيمات الثانوية يمكن أن توجد بمشيئة صاحب السيادة فقط. فهذه الهيئات تكون «قانونية» إن اعترفت بها الجماعة السياسية، ويمكن أن تمثل جزءاً من الكلّ إنْ وافق صاحب السيادة، ولكن هذا التسامح لا ينبغي مطلقاً أن يمس مسؤولية الدولة في السلم والدفاع عن المجتمع المدني للخطر[59]. كما عارضَ هوبز أيَّ اقتراحات بشأن دستور مختلط أو تقسيم للسيادة على حد سواء. إن صاحب السيادة يجب أن يكون قادراً على التصرف إزاء الأفراد مباشرة في القضايا المهمة كلها. والمجتمع المدني هو جماعة سياسية، وإرادة صاحب السيادة هي التي تمثلها. فإن لم تكن ثمة حكومة ـ هيئة حقيقية من البشر تتمتع بالسلطة لفرض إرادة صاحب السيادة ـ فلن تكون ثمة دولة ولا مجتمع، إنما فقط «حشد لا رأس له». وقدرة صاحب السيادة على الثواب والعقاب تمكّن المجتمع المدني من التغلب على الآثار الفوضوية المعطّلة الناشئة عن تضارب المساعي الخاصة.

(59) المصدر نفسه، الفصل 22.

والسلطةُ الاجتماعية بأسرها متركزة في «الإله الفاني»، لأنه ما من هيئة اجتماعية يمكنها أن توجد بمعزل عن الرأس المدبِّر. وهوبز لا يرى وجود أيِّ تمييز ذي دلالة وأهمية بين الدولة والمجتمع. فاختفاء الدولة يسفر عن تفكك المجتمع. لقد انتصرت السياسة على الطبيعة.

لعل المجتمع المدني يحتاج إلى دولة قوية، غير أن هوبز أدرك أن الاقتصاد، والعلم، والفنون، والآداب تقتضي أيضاً احترام العالم الخاص لرغائب الفرد ورفاهه. فالمجتمع المدني ميدان لكلٍّ من الحياة العمومية الجماعية والمصلحة الذاتية. «إن حرية الرعيّة تكمن فقط في تلك الأشياء، التي يسمح صاحب السيادة بتنظيم أفعالها»[60]، بيد أن نطاق النشاط الخاص يثبت في النهاية أنه نطاق واسع على نحو مفاجئ. وهوبز يعيّن ميدان المصلحة الشخصية باعتباره ميداناً لا تتدخل فيه الدولة إلا إذا تعرض النظام الاجتماعي للتهديد. وسوف يحمي جون لوك هذا الميدان بنظام دستوري متأسس على الحقوق كي يقيّد مجال أفعال الدولة. غير أن هوبز هو الذي أقام التمييز النظري المهم بين الميدان العام والميدان الخاص. وهو لم يكن راغباً في تزيين الميدان الخاص بمضمون أخلاقي سوف يسم بميسمه الليبرالية الناضجة؛ لأن نظريته في الدولة كانت ضرورية لنظريته في المجتمع المدني. إذ لن «تكون هناك صناعة، ولا حراثة للأرض، ولا ملاحة، ولا فائدة مرجوّة من استيراد البضائع، ولا عملية بناء واسعة، ولا معرفة بوجه البسيطة، ولا تقدير للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع» قبل إقامة سلطة صاحب السيادة. ولكن من الصحيح تماماً أن هذه الأنشطة ساعدت على تحديد مزايا الحضارة التي يتيح المجتمع المدني إمكانية قيامها. إن صهر هوبز

(60) المصدر نفسه، ص 264.

للدولة والمجتمع في بوتقة واحدة تمت موازنته بالفصل بينهما لاحقاً بسبب من رغبته في ترسيخ منافع المجتمع المدني العديدة بسلطة دولة حصيفة. إن سلطة صاحب السيادة القاهرة توجد لغرض تمكين الأفراد المنعزلين، وغير المحصّنين، وغير الآمنين، من العيش معاً. وتشكل سلطة الدولة المجتمعَ المدني، ولكن هوبز يفسح مجالاً واسعاً للمبادرة الخاصة والنشاط غير المنظَّم.

كان هوبز مهموماً ببناء إطار يفسح المجال للسلوك الذي يمكن التنبؤ به، أما حدود سلطة الدولة فقد أقامتها مقتضيات الاستقرار. تقوم سلطة صاحب السيادة كيما تضمن السلم الداخلي والدفاعات العامة ضد الأعداء الخارجيين. فهي لا توجد من أجل جعل الجميع من طينة واحدة، إنما فقط لتمكنهم من السعي وراء رغباتهم المتمايزة بطريقة سلسة لا تخل بالنظام. «ولما كان من المحال انعدام وجود أمة سياسية في العالم، تدوّن قواعد كافية لتنظيم أفعال الناس كلها وكلماتهم؛ يترتب على ذلك ضرورة أن يمتلك الناس حرياتهم في أنواع الأفعال كلها التي تسمح بها القوانين، وأن يسترشدوا بعقولهم من أجل تحقيق أقصى فائدة لأنفسهم»[61]. إن إصرار هوبز على أن مركز سلطة الدولة غير المتجزئ يتيح قيام المجتمع المدني يجب ألا يشوش علينا رؤية نظرته المهمة تماماً، والقائلة إن تأسيس أيّ نظرية عن السيادة إنما هو لخير أعضاء المجتمع وأمنهم. فغرض الدولة هو حماية الملكية الفردية وحق الأشخاص في السعي إلى «السعادة»، وغالباً ما ذكّر هوبز قرّاءه بأن الناس العقلاء انتقلوا من حال الفطرة إلى المجتمع المدني لا لشيء إلاّ لأنهم كانوا ينشدون تحقيق مصالحهم الفردية الخاصة. فالمجتمع المدني لا يمكن أن تنظمه القوة

(61) المصدر نفسه.

وحسب. ونظريته عن الواجب تتوقع أن طاعة سلطة صاحب السيادة سوف تحقق قدراً من الفائدة الفردية أكبر بكثير مما كان يمكن تحقيقه في حال الفطرة.

إن عقلانية هوبز مكّنته من إنتاج نظرية عن الدولة من دون اكتراث بالتقاليد، والوحي، والحقّ الإلهي للملوك، والتأويل الفقهي الكنسي، أو أيّ من العناصر الأخرى في الجهاز النظري المعقد للقرون الوسطى. إن «الشرط الطبيعي» للإنسان في خوفه وعزلته ألغى إمكانية أن يكون الأفراد اجتماعيين بطبيعتهم. فالناس لا يحترمون حقوق بعضهم بعضاً بشكل عفوي ما لم يصبَّ ذلك في مصلحتهم. وما دام أيّ عقد اجتماعي يمكن أن ينهار بمجرد أن يقرر شخص واحد الخروج عليه، فإن تنفيذ المواثيق لن يصبح المعيار السائد إلا إذا استطاعت سلطة صاحب السيادة معاقبة حالات اللاتنفيذ كلها من دون محاباة ولا استثناء. ومع ذلك، لم ينأ هوبز بعيداً عن أوغسطين رغم نظريته الدنيوية الشاملة عن السيادة ونظرية الواجب التي تلازمها. ولكنه ذهب أبعد من وجهة النظر القروسطية الشائعة التي ترى أن الدول تطاع لأنها تمثل مجموعة من القيم المتعالية. فالحقوق والأخلاق لا توجد قبل الدولة، وصاحب السيادة هو الذي يحدد الأخلاقية.

إن تخلي هوبز عن نزوع العصور الوسطى إلى الجماعية (Corporatism) اختزل الدولة إلى وسيلة تستند شرعيتها إلى قدرتها على صيانة رفاه الفرد. فللحظة أزيل «الصالح العام» من النظرية السياسية، واستُبدلَ بمجموع المصالح الذاتية الفردية. والآن، فإن الجماعة السياسية (الكومنولث) «جسم مصطنع» متكون من حشد من الأفراد المصلحيين الذين تكون رغبتهم المحددة هي السعي وراء مصالحهم في شروط الأمن والسلم؛ وهذا وصف مثير نراه مرسوماً

على الغلاف المشهور لكتاب **اللوياثان**. فالدولةُ تحمي الفردَ في أدق مقتنياته الخاصة؛ لقد ابتكر هوبز سلطة بالغة القوة بيد صاحب السيادة بحيث لا يمكن للمجتمع المدني البقاء من دونها، ولكنه نبذ انشغال النظرية السياسية القديمة بتشكيل الطبيعة الإنسانية، وأراد فقط حماية بيئة يعيش فيها الأفراد الذين يسعون وراء مصالحهم. إن إقرار هوبز بالفائدة الفردية جعل منه رجل المستقبل.

غير أن هناك حدوداً لم يقدر حتى هوبز على تجاوزها. فحركة الإصلاح الديني قدمت شكلاً لاهوتياً للنظرة القائلة إن الفرد هو حاكم نفسه، ومحاميها، ومديرها، ولكن هوبز كان ينظر إلى النزعة الفردية بمنظار الشك في الحساب المصلحي الخاص. لقد أراد هوبز، بكل تأكيد، أن يطلق العنان للرفاهية الفردية، ولكنه ارتعد من الافتراض القائل إن الحقيقة كانت تحديداً ذاتياً. كان شمال أوروبا يعجّ بالطوائف البروتستانتية المتخاصمة التي ترعرعت في التربة الخصبة لمبادئ حركة الإصلاح الديني، المتمثلة في الرأي الشخصي، والضمير الفردي، وكهنوتية جميع المؤمنين. وكان هوبز هلعاً من هذه النزعة الذاتية الفوضوية، فلكونها مرتبطةً أشد الارتباط بالمصلحة الشخصية يمكنها أن تقوّض الوحدة التي رآها هو ضرورية للسلام. كان أحد المبادئ الشائعة الذي شعر بأنه «مبدأ بغيض للمجتمع المدني» هو المبدأ القائل «إنّ كل ما يفعله المرء بالضد من ضميره هو خطيئة»[62]. إن صاحب السيادة يزيل التأثير المفكك للرأي الخاص عبر تأسيس السلطة، والمعنى، والواجبات، والأخلاقية. لقد أقيمت سلطة صاحب السيادة لأن حال الفطرة (الطبيعة) تفككت عندما أصبح الناس يحكمون في قضاياهم الخاصة. أما السلطة

(62) المصدر نفسه، ص 365-366.

السياسية فهي التي أسست العقلَ العام، وكانت ضرورية لأجل السيطرة على الآثار الكارثية للمصلحة الفردية نفسها التي كانت تلك السلطة قد أُقيمت لحمايتها.

إن الانتقال من حال الفطرة إلى المجتمع المدني، يمثل ابتعاداً عن العقل الخاص والرأي الفردي بوصفهما معيارين للصالح العام، بيد أن هوبز لم يستبدلهما بأي نظرية تكميلية عن المصالح العامة أو المعرفة العامة. وإن أكبر إنجاز لهوبز هو أنه اشتق السلطة السياسية ذات السيادة من تصادمات كتلة غير مترابطة من أفراد متساوين. ولا توجد روابط مديدة تربط الجزئيات الذرية التي تكوّن المجتمع سوى مواثيقهم. وإن ما يوجد من روابط إنما ينتج من اتفاقات يدخل فيها، بحرية، الأفرادُ العقلاء المعنيون بمصالحهم الذاتية. فكلّ عضو من أعضاء المجتمع تحركه مصلحته المميزة. غير أن المصلحة ليست سوى التعبير العام عن الرغبة الفردية، ولقد استبق هوبز، في توجهه نحو التنظيم السياسي للحياة الاجتماعية، نموَّ الميدان الليبرالي الخاص. لم يحظَ أيُّ شيء بمنزلة عامة وكلية لدى هوبز مثلما حظي بها البحث عن الأمن والسلام، ولم يولِ عنايته بأي علاقة غير العلاقة القائمة بين صاحب السيادة والرعيّة. وإن حالات العقل الخاص كلها تندمج عنده في صاحب السيادة الذي يجب أن يكون، ما دام يحدد شروط السلام والاستقرار، ذا سلطة غير محدودة لفرضهما بالقوة، حتى وإن جاء ذلك على حساب إرادة الرعايا الأفراد. وإن الالتزام الاجتماعي الجامع هو التنازل عن الاستقلال الفردي لصالح إرادة صاحب السيادة، الذي هو الهيئة الوحيدة التي يمكن للمجتمع من خلالها أن يتكلم. ولكن مبرر وسبب وجود صاحب السيادة هو السلام والأمان، فاستبق هوبز، بكل ما أوتي من سَعَةِ رؤية، عجزَ الليبرالية الكلاسيكية عن استخلاص نظرية عن

الواجب تغوص إلى ما هو أعمق من المصلحة الفردية. والمبدأ «المسموم» القائل «إن كل إنسان هو الذي يحكم على صالح الأعمال أو طالحها»، إنما هو مبدأ يميّز حال الفطرة، إذ لم تكن هناك قوانين مدنية أصلاً[63]. إن سلطة القانون تأتي من إرادة صاحب السيادة؛ ولكن «نتيجة للاختلافات القائمة بين الناس، والحاجة إلى تحديد ماهية المساواة، وماهية العدالة، وماهية الفضيلة الخلقية، ولجعل هذه الأمور ملزمة، ثمة حاجة لأوامر سلطة ذات سيادة، ويجب إصدار أمر بالعقوبات لكل من يخرقها»، لأن عقل «الإنسان المصطنع» ـ الكومنولث، أي الجماعة السياسية ـ يحلّ محلَّ عقل الأشخاص الخصوصيين»[64].

كان هوبز شخصية انتقالية، فقد التفت وراءه إلى المجتمع المنصهر في بوتقة واحدة، وتوقع انحلاله. وكانت إمكانية تعرض أعضاء هذا المجتمع للأذى، على حد سواء، هي السبب وراء المنافسة الدائمة التي تهدد بتمزيق المجتمع المدني. فكانت هذه المشكلة ملازمة للحياة المتحضرة بحدّ ذاتها. ولا يمكن تطمين المصالح الفردية تطميناً تاماً أبداً. والفرد، كما يراه هوبز، كان «مالكاً» لنفسه في مجتمع مدني مؤلف من ذرات بدلاً من أن يكون عضواً في جماعة أوسع بمقتضى كون هذا المجتمع كلاً أخلاقياً. فعلاقات التملك صارت لا تحدد مضمون التعاملات الاجتماعية الإنسانية وحسب، بل تحدد طبيعة الإنسان بحد ذاته. وصار المجتمع المدني شبكة مصطنعة وُجدت لحماية المِلكية، والمحافظة على نظام مرتب للإنتاج والتبادل. وفي عالم من الخصوصيات المنعزلة والمهتمة

(63) المصدر نفسه.

(64) المصدر نفسه، ص 314 و317.

بالمصلحة الشخصية لم يعد لمفهوم «الصالح العام» من معنى سوى مجموع الرغبات الفردية. لم يعد العقل البشري قدرة تُدمَج وتُنسّق، بل انكسر، وانقسم، لأنه شُدّ إلى نير السعي الذاتي والتنافسي وراء المصلحة الفردية. وصارت السياسة تمثل القسر الخالص والبسيط؛ وبينما كانت مجرد آلية لتوفير الأمن، فإنها أتاحت أيضاً إمكانية نِعَم الحضارة. وأتاحت أولوية الميدان العام إمكانية ظهور ميدان للمشاغل الخاصة متميز نظرياً، حتى لو كان هذا الميدان في حال جنينية. ولقد أشار هوبز مسبقاً، وبطرق عديدة، إلى النظرية البرجوازية عن الدولة والمجتمع التي ستجد تفصيلها الضافي في أعمال جون لوك، وستبلغ الذروة عند آدم سميث.

بيد أن هوبز كان يشتغل أيضاً ضمن مقولات التفكير القديمة، والمثال الأهم على ذلك هو رغبته في الاحتفاظ بعناصر من الأمة القديمة. كان المنظّرون القروسطيون يفكرون في إطار مفاهيم لاهوتية، أما هوبز فكان، قبل كل شيء آخر، مفكراً «سياسياً». وعلى الرغم من إقراره بالمصلحة والرغبة الجلية في قبول مقدار معين من النشاط العفوي في المجتمع المدني، فإن السياسة تغمر الحياة العمومية وتنظم الشؤون الخاصة. فكل شيء إنما تنظمه سلطة صاحب السيادة، ولا وجود لتمايز مؤسساتي بين الدولة والمجتمع المدني، ولم يبلور هوبز نظرية متسقة يمكن أن تعيّن ميداناً للنشاط العمومي اللاسياسي. فسلطة الدولة عنده تضغط على الفرد بشكل مباشر. وتؤدي المؤسسات الوسيطة دوراً ضئيلاً في كتاب **اللوياثان**، وليس ثمة حجة تدلّ على أن هوبز يشارك الليبرالية رغبتها في تحديد السلطة العمومية ببنية حقوق محمية. ومع ذلك كان الاستغلال والقسر عنده يُنظَّمان على نحو واسع «خارج الاقتصاد»، وإذا ما استبق هوبز التركيز الحديث على المصلحة، فإنه يعتقد أن سلطة صاحب السيادة

هي وحدها التي تقف بين الحضارة والبربرية. إن القانون والأخلاقية يأتيان من دولة يقف الأفرد إزاءها بلا حقوق.

وسم هوبز بداية شيء ونهاية شيء. فالمجتمع الأوروبي سيبدأ بالتهشم عاجلاً، وسيعمل اتساع الأسواق على نشوء نظريات عن الميدان الاقتصادي المحمي، والمُنظَّم ذاتياً والمستقل عن الدولة، أو أنه أسمى من الدولة خلقياً. أما الأفكار القديمة عن المجتمعات المدنية العالمية القديمة، سواء اعتبرناها جماعات دينية أم سياسية، فستنهار عاجلاً بسبب منطق المصلحة الفردية. فلم تعد لسلطة الأمير، والنزعة الجمهورية المدنية، والضمير المتحرر، القدرة على العمل كمبادئ كافية ذاتياً لتنظيم المجتمع المدني. فكان أن أعلن هوبز عن القضية الدقيقة والحاسمة؛ وهي أن تحديد الأهداف الخاصة والسعي وراءها يستلزم سلطة عمومية قوية لتكوين المجتمع وحمايته في الوقت ذاته. أما ما تبقى فسيكون في انتظار لوك والأسكتلنديين.

القسم الثاني

المجتمع المدني والحداثة

الفصل الرابع

نشوء «الإنسان الاقتصادي»

عندما أخضع نيكولاي مكيافيللي الإيمانَ لمصالح الأمير والجمهورية المدنية، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى. وأفردَ تشديدُ مارتن لوثر على حرية الضمير الفردي قوة كبيرة للسلطات السياسية التي كانت مسؤولة عن تنظيم المجتمع المدني حول الحاجات الظاهرية لمجتمع مؤمن. والكثير من هذا يصدق على إعلان هوبز أن المجتمع وُجدَ بسبب فاعلية قوة السلطة التي يتمتع بها صاحب السيادة وحده، واستند إلى الفوائد التي يجنيها أفراده. ما من شخصية من هذه الشخصيات الانتقالية الثلاث السابقة قد عوّل على القوى السماوية لتطبيق المعايير العامة التي تمكّن من تعيين الأهداف الجزئية والسعي وراءها.

إذا كانت السلطة السياسية قد خفّفت من الجانب التدميري لآثار المنافسة غير المنضبطة، فإنها ساهمت في توفير منافع الحضارة العديدة المتجذّرة في الصراع غير المباشر من أجل البقاء. ولقد شدّد المنظّرون الكلاسيكيون بوضوح على دور الدولة تشديداً يفوق ما ذهب إليه مفكرو القرون الوسطى؛ ولكنّ الطرفين اتفقا على أن التمييز الجوهري كان بين الحضارة والبربرية. ويرى جون لوك أن

المجتمع المدني وفّر للناس، للمرة الأولى، إمكانية تنظيم حياة مشتركة حرة ومزدهرة. وقد بلور المجتمع المدني لدى آدم فيرغسون، الذي كان يردد صدى وجهات نظر العديد من مفكري عصر التنوير، مشاعر خلقية وقيمة مُهذّبة بطريقة كان من المستحيل سلوكها في المجتمعات «البدائية». أما آدم سميث، الذي كان يعي المحددات الاقتصادية للمجتمع المدني بصورة أكثر حدّة من وعي أغلب زملائه، فكان واثقاً من أن المجتمع المدني يمكن تنظيمه حول المنفعة الفردية بطريقة تجلب منافع الحضارة للجميع. وفي الوقت نفسه الذي قدم فيه هؤلاء المنظّرون الثلاثة الأسس النظرية للمفاهيم الحديثة عن الفرد، أعلنوا القضية الحديثة المميزة وهي أن العمليات المادية للحياة الاجتماعية سرعان ما أصبحت القوى المكوّنة للمجتمع المدني.

الحقوق، والقانون، والميادين المحميّة

في دفاع جون لوك عن «الثورة المجيدة» في إنجلترا، لم يبدأ بمهاجمة هوبز، بل هاجم حجة البلاط القائلة إن السيادة شكلٌ للملكية يمكن أن يورث من ملك إلى ملك، وهي حجة كانت أسرة ملوك ستيوارت(*) تسوقها لحقبة طويلة لدعم مزاعمها بالسلطة المطلقة. استُمدّ موقف التاج هذا من محاولة روبرت فيلمر(**) (Robert Filmer) تأسيس السلطة السياسية على السلطة الأبوية، ولكن جون لوك ذهب أبعد من ذلك ليجادل بأن سلطة الدولة اللامحدودة

(*) أسرة ملوك إنجلترا بين عامي 1603-1688.

(**) روبرت فيلمر، مفكر سياسي إنجليزي (1588 - 1653). كان المدافع عن حقّ الملوك المقدس في السلطة. وكتابه الرئيس هو البطريركية، أو حقّ الملوك الطبيعي بالسلطة. وضد هذا الكتاب بالذات كتب جون لوك كتابه رسالتان في الحكم.

سوف تقوّض الأمن الذي صُمّمت هذه السلطة لحمايته أصلاً، وسوف تجعل من قيام المجتمع المدني أمراً مستحيلاً. كان هوبز قد فشل في فهم مسألة أن الحفاظ على الذات لم يعد بحاجة إلى سلطة صاحب السيادة، السياسية الآمرة، فالحفاظ على الذات يمكن أن يندمج الآن مع حماية الملكية. ولم تدرك نظريته «السياسية» المحضة أن القوى الاقتصادية يمكن أن تنظّم المجتمع المدني، إن أتيح لها العمل في شروط الحرية، وفي وجود دولة ذات سلطات محدودة. قال لوك إنه بقدر ما تبدو الدولة بالغة القوة كما يراها هوبز، فإنها لا تستطيع أن توفر أساساً قوياً كفاية للمجتمع المدني.

لقد نقلت نظرية لوك عن الملكية الخاصة مناقشةَ المجتمع المدني إلى مستوى جديد تماماً. يقول لوك إذا أمكن تأسيس المواطنة على التملّك، فلن يكون للعقلاء مصلحة في الفوضى، ما داموا يصرّفون أعمالهم بسلام. وكان هوبز قد أشار من قبلُ إلى شيء من هذا القبيل، غير أن دعوى لوك بأن الشرعية تستند إلى قدرة الدولة على حماية مجموعة من الحقوق الطبيعية قبل السياسية حملت نظريات المجتمع المدني إلى منطقة جديدة. افترض هوبز الحاجة إلى الطاعة إذا كان يجب على صاحب السيادة أن يحافظ على النظام، لكن لوك أقام ميداناً محدداً للمِلْكية الخاصة، والحقوق، والرغبة الخاصة، الذي يمكن التنظير له بمعزل عن سلطة الدولة القوية.

إن الأرض وُهبت في الأصل لجميع بني البشر كي ينعموا بطيّباتها، ولوك بدأ بالموقف المعروف جيداً وهو أن لكل فرد الحقَّ في أن ينال رزقه من هبات الطبيعة. إن فرضية القانون الطبيعي هذه، بوصفها شرطاً أصلياً للمِلكية المشتركة، أطّرت محاولة لوك غير الحدسية لإرساء المجتمع المدني على الحق الطبيعي للمِلكية الخاصة والاستيلاء الفردي. يقول لوك: «لكني سأحاول أن أبيّن كيف تسنى

للناس أن يتملّكوا بضعة أجزاء مما وهبه الله للبشر جميعاً، ومن دون أي اتفاق صريح بين عامة الناس»[1].

إنّ تفسير لوك معروف جيداً. فالحقّ الخاص في تملك ما تهبه الطبيعة للجميع مستمد من الحرية الطبيعية ومِلْكية الفرد لشخصه بالذات. أما الاستيلاء الخاص على ذلك الجزء من الطبيعة الذي مزج عمله الخاص به هو، فهو واقع سابقٌ على الحياة الاجتماعية المُنظّمة ومستقل عنها. إنه حق للبشر في الطبيعة، ونظّم لوك المجتمع المدني ليدور حول حماية هذا الحقّ لأنه أدرك، على نحو أفضل من هوبز، أن الملكية الخاصة صارت شرطاً ضرورياً للحياة الإنسانية. فالحرية، والعمل، والتبادل، والمِلْكية الخاصة كانت موجودة في حال الفطرة (الطبيعة)، فأتاح هذا للوك أن يشتق وجود المجتمع المدني من ميدان الفعل الاجتماعي السابق على قيام الدولة. لقد شكلت الحقوق الطبيعية صميم نظرية لوك السياسية المناهضة للاستبداد المطلق، وكانت مصدراً لفهم جديد للمِلْكية الخاصة التي لم تنشأ على أساس الرضا.

اختلف لوك عن هوبز بشكل مثير في وصفه حال الفطرة باعتبارها شرطاً «للسلام، والإرادة الخيّرة، والتعاون المتبادل، والمحافظة على النفس». إن الشرط الطبيعي هو حال «الحرية الكاملة» لحفظ المرء، و«المساواة الكاملة» في السلطة للقيام بذلك. فأفضى هذا إلى النتيجة المهمة الآتية: إذا كان البشر عقلاء، وأخلاقيين، واجتماعيين قبل أن ينتقلوا إلى المجتمع المدني، فإن دولة المستبدّ

(1) التشديد هنا للوك، انظر: «John Locke, «Second Treatise On Government,» in: John Locke, *Two Treatises on Government*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 286, para. 25.

المطلق، كما رآها هوبز، لن تكون ضرورية. وإن المصلحة الفردية هي التي أدخلت «العداء، والحقد، والعنف، والتخريب المتبادل» في حال الطبيعة المسالمة التي لم تكن فيها سلطة عامة للفصل في الخصومات الخاصة[2]. فأصبح المجتمع والدولة ضروريين لأن خرق المجرى الطبيعي العفوي أعطى لكلّ فرد الحقَّ في معاقبة أيّ فرد آخر[3]. ولا يُتوقع من الناس أن يحكموا بنزاهة في شؤونهم الخاصة، فكان هذا «الاضطراب» المعروف سبباً في ضرورة المجتمع المدني والدولة[4]. وعليه يأتي المجتمع المدني لدى لوك يأتي ليعالج العيب القاتل المحتمل في حال الفطرة بأن ينزعَ السلطة التنفيذية من أيدي الأفراد الذين ينكبون على خدمة ذواتهم، وليجعل هذه السلطة نزيهة بأن يجعلها سلطة عامة. والآن، فإن الناس كائنات اجتماعية قادرة تماماً على العيش معاً من دون قوة صاحب السيادة الإلزامية كما رآها هوبز. فعدم قدرة الناس على حماية حقوقهم الطبيعية على نحو ملائم يجعل المجتمع المدني أمراً ضرورياً، ولكن هذا المجتمع لم يتشكل بفعل سلطة «قاهرة».

وبقدر الأهمية التي ظهرت عليها القطيعة التي أحدثها لوك مع هوبز، أقرّ لوك بأن المجتمع المدني قد شكلته السلطة السياسية، «إن حق سنّ قوانين تشمل عقوبة الموت، ومن ثمّ قوانين العقوبات الأدنى من ذلك كلها، لغرض تنظيم المِلْكية الخاصة وصيانتها، واستخدام قوة الجماعة لتنفيذ هذه القوانين، والدفاع عن الأمة بوجه الاعتداء الأجنبي، إن هذا كله إنما جاء من أجل الصالح العام»[5].

(2) المصدر نفسه، ص 280.
(3) المصدر نفسه، ص 271.
(4) المصدر نفسه، ص 274.
(5) المصدر نفسه، ص 268.

فالمجتمع المدني الذي وفر الفعلُ السياسي فرصةَ قيامه، وأسّسته حاجات المِلْكية الخاصة، لم يخلق أيَّ حقٍّ جديد؛ بل سجلّ فقط نقل السلطة التي كانت بيد الأفراد لحماية أنفسهم في حال الفطرة إلى سلطة عامة شرعية. فالناس شكلوا المجتمع المدني لأن قوة مصالحهم الجزئية جعلت من الصعوبة بمكان تنظيم سلطة عامة «لغرض تنظيم المِلكية الخاصة وحفظها». إن الغاية الرئيسية للرابطة الإنسانية، في المجتمع المدني، كما في حال الفطرة، هي الدفاع عن المِلْكية؛ التي هي التمثيل المجرد للحرية الفردية. ولكن الإنسان الفطري عاقل، وصعوبات حال الفطرة «جعلته راغباً في هجر هذا الشرط الذي وإن كان حراً فإنه مليء بالمخاوف والمخاطر المستمرة: ولم يكن عبثاً سعيُه ورغبته في الانضمام إلى مجتمع يضمّ أناساً متحدين، أو أن لديه الرغبة في الوحدة معهم لغرض أن «يحافظوا» بصورة متبادلة على حيواتهم، وحرياتهم، وطبقاتهم؛ التي أطلقوا عليها جميعاً اسماً عاماً هو المِلْكية الخاصة»[6]. أعطى لوك دفعة عامة قوية لفهم المِلْكية الخاصة أكثر مما فعل الآخرون، ولكن ما من شك في أنه أضفى على «الطبقات» مستوى الحماية نفسه الذي منحه «للحيوات»، و«الحريات».

إن التمييز الليبرالي الكلاسيكي المهم بين الدولة والمجتمع ماثلٌ هنا، غير أن هذه الحداثة موجودة بشكل جنيني فقط. وعلى غرار هوبز، انجذب لوك إلى نموذج الجماعة الواحدة المنظمة سياسياً. فصار المجتمع المدني أمراً ممكناً من خلال إضفاء طابع اجتماعي على «السلطة التي يملكها كلُّ إنسان في حال الفطرة (الطبيعة) ويتخلى عنها للمجتمع ومن ثمّ للحكام الذين نصّبهم المجتمع عليه

(6) المصدر نفسه، ص 350.

بثقة صريحة أو ضمنية، لتستخدم من أجل صالحهم، وحفظ مِلْكيتهم»[7]. فالدولة والمجتمع المدني يتكونان بالاعتبار نفسه من أجل الحرية الفردية والخيار الخاص. وكلاهما موجود من أجل المصالح الخاصة، فكما لاحظ لوك أنه من دون ملْكية خاصة «لا تكون العمومية مفيدة»[8]. ويصدق الشيء نفسه على الدولة التي يُنظر إليها الآن على أنها جهاز تنفيذ. فأساس الحياة الإنسانية في الطبيعة والمجتمع المدني هي المِلكية الخاصة، والدولة هي الجهاز الذي يحميها. «إن الغاية العظيمة والرئيسية للناس المتحدين في جماعات سياسية، يضعون أنفسهم تحت قيادة حكومة، هي إذاً المحافظة على ملْكيتهم»[9].

وفر القانون الطبيعي نظاماً للحقوق مكتملاً وقائماً بذاته؛ فالانتقال إلى المجتمع المدني والدولة يجعل الحضارة إمكانية قائمة على تأسيس وإنفاذ آلية قوية تستطيع التغلب على الانفلات الفوضوي للمصلحة الفردية. فالدولة بمقدورها أن تصحح الخلل الموجود في حال الفطرة (الطبيعة) لأنها تأسست من خلال قانون عمومي، وهو هيئة يمكن أن تصدر أحكاماً نزيهة، وسلطة تفرض التنفيذ. «إن أولئك المتحدين في هيئة واحدة، ولديهم قانون ونظام قضائي راسخان وعموميان يمكنهم أن يحتكموا إليهما، ويتمتعون بسلطة للفصل في النزاعات التي تنشب بينهم، ومعاقبة المعتدين، أقول إن أولئك إنما يعيشون في مجتمع مدني : أما أولئك الذين يفتقرون إلى مرجعية في هذا العالم يحتكمون إليها فما زالوا في حال الفطرة. فكل واحد منهم، بمعزل عن الآخرين، يحكم وينفذ لنفسه بنفسه، وهذه

(7) المصدر نفسه، ص 381.

(8) المصدر نفسه، ص 289.

(9) المصدر نفسه، ص 350-351.

كما بيّنت في أعلاه حال الفطرة بأتمّ أشكالها»[10] إن سلطة الدولة وحكم القانون يوفران إمكانية السعي وراء المصلحة في شروط من الحرية الفردية والأمن المتبادل. كان لوك واثقاً من أنه يستطيع تأسيس الواجب (Obligation) على الرضا الفردي، والإجابة، في الوقت نفسه، عن أهم سؤال يتعلق بالسلطة السياسية وهو:

«إذا كان الإنسان في حال الفطرة حراً جداً، كما يُقال؛ وإذا كان هو ذاته السيدَ المطلق على شخصه وممتلكاته، متساوياً مع أعظم السادة، وغير خاضع لأي شخص، فلماذا سيتخلى عن حريته؟ لماذا يتخلى عن هذه الإمبراطورية، ويُخضع نفسه لهيمنة سلطة أخرى وسيطرتها؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات بوضوح نقول إنه على الرغم من تمتعه بهذا الحق في حال الفطرة، فإن التمتع به غير مؤكد تماماً، فحقه هذا عرضة للانتهاك على الدوام من طرف الآخرين. فأن يكون الجميع ملوكاً مثله، وكلّ إنسان مساوٍ له، والأهمّ عدم وجود مراقبين حازمين يحرسون العدالة والمساواة، فإن تمتعه بمِلْكيته في هذه الحال أمر غير مأمون ولا مضمون أبداً»[11].

نظّمت نظريات المجتمع المدني القديمة نفسَها حول فكرة عامة عن الصالح العام. فقام لوك، في عمله، بإفراغ هذه الفكرة من مضمونها العمومي الجوهري؛ لأن غرضها كان حماية مصالح محددة. كان هوبز قد وضع أسس هذا الموقف، ولكن لوك أضفى على المصلحة أهمية بالغة في الوقت ذاته الذي اختزل فيه الدولة إلى وظائف تنفيذية في خدمة مجتمع مدني منظم حول المِلْكية الخاصة. فقوله إن البشر كائنات اجتماعية بطبيعتهم ذهب إلى أن الدولة ما كان يجب أن تكون جبارةً بالطريقة التي يرتئيها هوبز في كتابه **اللوياثان**.

---

(10) المصدر نفسه، ص 324.

(11) المصدر نفسه، ص 350-351.

غير أن النظرة المعتدلة لحال الطبيعة لم تَعْنِ أن المجتمع المدني يمكن أن يتشكل من المشاغل العمومية. فحتى لو كان المجتمع المدني قد تشكل أصلاً بعمل تعاوني، فإن المصلحة الفردية كانت واضحة دائماً وتفرض نفسها على تفكير لوك، بينما كانت المسائل العامة في أفضل الأحوال ثانوية، وواهية، وغير ذات شأن. والجزء الأكبر مما يراه لوك هنا قد تبلور خلال الثورة الإنجليزية التي شارك فيها مشاركة صميمة. ومثل العديد من مثقفي عصره، كان له أكثر من سبب ليعتقد بأن الإرستقراطيين والملوك المستبدين كانوا يمثلون أكبر تهديد للحرية. فبدا له أن هناك دليلاً قوياً على أن الصالح العام لا يعني، في الأساس، غير حماية الحقوق الخاصة.

إن الأسبقية التي منحها لوك للمصالح الخاصة ـ وللحقوق التي تحميها ـ تجعل الليبرالية ترى أن ما يهمّ الناس هو طريقة خلق الثروة ومراكمتها. والتمييز الحاد الذي أقامه هوبز بين «حال الفطرة» للبشر والنظام السياسي هو تمييز يؤسس تشديد كتاب **اللوياثان** على سلطة الدولة. أما لوك فإنه، بتسليط انتباهه على عمليات المجتمع المدني الاقتصادية، خطا خطوة مهمة بعيداً عن الدعوى القديمة القائلة إن السياسة هي في صميم التنظيم الاجتماعي. إن الدولة الليبرالية المحدودة، وحكم القانون، يتيحان للأفراد الراشدين السعي وراء مصالحهم المتنافسة من دون أن يضطر أحدهم إلى قتل الآخر.

وبقدر ما كانت نظرية لوك السياسية لافتة، كان رجلَ عصره إلى حد كبير. فانهيار الاقتصاد الضمني(*) (Embedded Economy) أزال

(*) صاغ كارل بولاني مصطلح «Embedded Economy» في كتابه **التحول العظيم: الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا** ليميز به اقتصاد مجتمعات ماقبل الرأسمالية، أو تلك الحقبة التي لم يتبلور فيها الاقتصاد نشاطاً مستقلاً له نُظُمه وقوانينه وآلياته القائمة بذاتها، إنما كان جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية العامة. وقد ارتأينا ترجمته إلى الاقتصاد الضمني، أي =

الحدود المفروضة على السعي وراء المصلحة التي حمت، لقرون، المجتمعات المدنية ماقبل الرأسمالية. والمبادئ القديمة من قبيل التضامن، والعدالة، والمبدأ الأخلاقي تنظّم التوزيع في الاقتصاديات الطبيعية حيث كانت حاجات الاستهلاك المباشر تقود الإنتاج، وحيث تؤدي الأسواق دوراً هامشياً فقط. أما تطورُ الإنتاج لغرض التبادل فقد أدى إلى اختفاء الاقتصاد الضمني، وإلى منح الأولوية لرأي الفرد، وإلى اختزال الحياة الاجتماعية إلى الاعتبارات الاقتصادية، وإلى ظهور تصور للسياسة بوصفها أداة حمايةٍ لشبكة الحقوق الفردية التي تؤلف بمجموعها الصالح العام. كانت علاقات السوق تتغلغل في كل مكان، وسرعان ما صارت المصلحة مقولة الاقتصاد والفكر السياسي المركزية[12]. فلم يعد الرفاه العام ينبع من الفعلَ الذي يقصد تحقيق هذا الرفاه. فقد أُخضع القانون الطبيعي لمنطق المِلْكية والسوق.

ولكن حتى عندما خطا لوك خطوة مهمة باتجاه الاقتصاد المستقل والمنظم ذاتياً، فإنه لم يكن قادراً على إحداث قطيعة صريحة مع الماضي. فالتمس الإبقاء على عناصر القانون الطبيعي المهمة، ولم يُرجع الروابط الاجتماعية كلها إلى علاقات السوق. فالعناصر المهمة في فكره ظلت تصف السياسة باعتباره مكوناً محدداً

= الموجود ضمن فاعليات المجتمع الأخرى كلها، اجتماعية وأخلاقية أو غير ذلك، من دون أن تكون له استقلالية ما. ويقابله مصطلح «Disembedded Economy» الذي ساد ويسود الحقب الحديثة. وعلى سبيل المثال، فإن إحدى سمات الاقتصاد الضمني اعتماده على المقايضة، على عكس الاقتصاد الحديث الذي يعتمد على التبادل النقدي. كما أنه يفتقر إلى وجود نظرية عن الأجور والأسعار مثلاً. ويمكن اعتبار الاقتصاد المنزلي القديم أحد تجليات الاقتصاد الضمني. وفي مراجعتنا لبعض المراجع العربية بحثاً عن ترجمات عربية لهذا المصطلح، لم نُوَفَّق إلى العثور على أيّ ترجمة له.

(12) ما زال عمل كارل بولاني هو أفضل معالجة لهذا الموضوع، انظر: Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

للمجتمع المدني. وكانت الدولة للتوّ قد بدأت، في أثناء حياته، تنفصل عن المجتمع، ولم يكن بالوسع بعدُ فصل السياسة بوضوح عن توزيع الثروة الاقتصادية والنفوذ الاجتماعي. فكان على النظرية الليبرالية الحديثة عن المجتمع المدني أن تنتظر.

إن قرناً كاملاً يفصل كتاب لوك **رسالة ثانية في الحكم** عن كتاب آدم سميث المدوّي **ثروة الأمم**[13]. تميز عصر التنوير باتساع الأسواق، وبتشديد متجدد على منافع الحضارة، وبخطوات إضافية نحو تصور حديث مميز عن المجتمع المدني. وبدأت الرأسمالية والليبرالية تتخذان شكلاً محدداً خلال هذه الحقبة، وعندما اكتسبتا تعبيراً شرعياً في الاقتصاد السياسي لدى آدم سميث، كانت الشروط قد نضجت لنشوء نظرية حديثة مميزة عن المجتمع المدني. إن برهان لوك على أن المِلكية مستمدة من الطبيعة وليس من العُرف أو الامتياز راق لمفكري عصر التنوير التواقين إلى استخدام القانون الطبيعي لتقويض شرعية الحقيقة الصادرة عن الوحي، وتقويض السلطة السياسية القائمة. فوافق جميعهم تقريباً على أن الملكية الخاصة شرط ضروري للاستقلال الخلقي .فبقدر ما يكون الفرد حائزاً على ممتلكات، يكون حراً في إعمال عقله ومقاومة الخرافة والخنوع.

قبل أن تهيمن الأسواق على المجتمع المدني، كان من المتفق عليه بشكل واسع أن هناك كياناً خارج ميدان الضرورة، يضمن النظام الاجتماعي والسلم المدني. لقد أُقيمت نظريات الواجب الكلاسيكية على الحاجة لتجاوز انقسامات الصراع من أجل البقاء، ومنافساته، واضطراباته. ولكن النمو المتسارع للأسواق في مجالات السلع،

Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, Norton Library; N870 (13) and N875, 2 vols. (New York: Norton, 1966), vol. 1, p. 17.

والعمل، والأرض، أفضى إلى اهتمام القرن الثامن عشر الشامل بالعمليات التي تمكّن العلاقات الاقتصادية من تنظيم المجتمع من دون الحاجة إلى الإكراه الذي تمارسه الدولة. فمنظرو عصر التنوير استبدلوا المُثُل الأفلاطونية، والله، والخطيئة والطبيعة بعمليات كانت جوهرية للعالم الاجتماعي. وإذا كانت المِلكية الخاصة حقاً طبيعياً وشرطاً للاستقلال الخُلُقي، يترتب على ذلك أن الحرية الاقتصادية على ترتكز على صميم أي تنظيم اجتماعي مناسب، وأن الدولة يجب أن تكفل أقصى مستوى من الحرية لجميع الأفراد الذين هم مالكون أحرار ومعنيون بمصالحهم الشخصية. وفي نهاية هذه الحقبة، كانت الفكرة القديمة، القائلة إن مصدر النظام الاجتماعي يقع خارج المجتمع المدني، في حال تقهقر تام.

وبدا أن الفلسفة المدرسية (السكولائية) واللاهوت قد طُردا أخيراً من ميدان النظرية السياسية. وإن مفاهيم عصر التنوير الرئيسة من قبيل إمكانية تحقيق الكمال، والتقدم، والحرية، والعقل قد عجلت في انحلال الوحدات القديمة، ونشوء نظريات عن المجتمع المدني تقوم على الواقع الملموس. إن عصر «استعادة الجرأة» واليقين من أن يوسع البشر استعمال عقولهم لتشكيل العالم الاجتماعي والسيطرة على الطبيعة قد تجلى في الالتزام الفلسفي القوي بالنزعات الدنيوية، والإنسانوية، والعالمية[14]. كما أن النشاط الاقتصادي المتزايد تطلب، وحفّز، معرفةً بالعالم أكبر من تلك المعرفة التي تضمنتها حدود الدوغمائية القروسطية والاقتصاد الطبيعي الموجّه لتلبية الحاجات المباشرة. فوحدة العالم المسيحي القروسطي اللاهوتي، الذي هاجمته حركة الإصلاح بعنف وهشمته الأسواق، كانت في

(14) المصدر نفسه، مج 1، ص 3 ومج 2، ص 5-6.

حال انحلال مطرد، وبدأت تظهر إلى الوجود ميادين متميزة من النشاط الفكري.

إن الثورة ضد الميتافيزيقا الديكارتية وبناء النظم الفكرية شجعت على تعيين حقول معينة من البحث الحرّ[15]. فأرسيت بذلك قاعدة العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة، مقرونة بالادعاء أن النشاطات المتمايزة لها قوانينها ومنطقها الخاص بها، حتى وإن جاءت اكتشافاتها متعارضة مع الكتاب المقدس. وتميّز التخصص الفكري المطرد بظهور الفيزياء، والكيمياء، وعلم النفس، باعتبارها فروعاً بحثية محددة، وبفصل علم الفلك عن علم التنجيم؛ وبتحرر الأدب، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية، من قيود اللاهوت. فشارف عصر «المعرفة الشاملة» على الأفول عندما أخذ تقسيم العمل الفكري يحاكي ما يجري في المجتمع ككل.

كانت المعتقدات الجامدة والجهل أكبر خصوم الحرية. ورفضت عقلانية عصر التنوير، في هجومها ضد مزاعم الكنيسة، رفضت أن يكون لأي مجموعة من الاعتقادات الحق في ادعاء شرعية مسبقة، ودافعت هذه العقلانية بقوة عن روح البحث العلمي المنفتحة. وأخذت هذه المقاربة الجديدة ـ التي تستمد قوتها من إسحاق نيوتن وليس من رينيه ديكارت ـ بالانطلاق من الجزئي لتصل إلى الكلي عن طريق التحليل والتجريب. وكان التسامح، وهو النظير السياسي لنزعة عصر التنوير الكلية، السياسةَ الوحيدة التي استطاعت حفز التقدم الحثيث في عالم متنوع ومتمايز بازدياد. وكانت الضحية الأولى

(15) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951).

لوجهة النظر هذه التفسير القروسطي القديم للمجتمع المنظم تراتبياً من طرف مصدر خارجي. وكانت نزعة الفردية في عصر التنوير تضرب جذورها في الدعوى القائلة إن كل فرد مسؤول عن نفسه لأنه هو وحده من يعرف مصالحه. فبدأ المجتمع المفتوح يزيل نهائياً الاعتباط التعسفي الذي ترعاه الخرافة، ويقيم الاعتبار للتعددية المتأصلة في الطبيعة والمجتمع على حدٍّ سواء.

بيد أن النزعة الفردية لم تفض بسهولة إلى نشوء نظرية متماسكة عن الواجب السياسي، وكان مفكرو عصر التنوير الأوائل عرضة لاتهام مفاده أن استقلالية الشخص العقلاني تهدد التكافل والمجتمع. فجاءت محاولة آدم سميث الشهيرة في نهاية هذا العصر للتوفيق بين الرغبة الخاصة والفضيلة العامة، ولكن متطلبات التجارة برزت للحظة من الزمان قبل بلوغ الفصل النظري للميدان العام عن الميدان الخاص. لقد عبر الاستبداد المطلق في فرنسا والنزعة البرلمانية في إنجلترا عن استقلال الدولة المتنامي. ففي كلا البلدين، بدأ جهاز رسمي للقضاء والقسر يبرز بصورة مستقلة عن شخص الملك. وغالباً ما تكلم مفكرو عصر التنوير على «حكم القانون»، وضغط العديد منهم باتجاه تنظيم النظم القانونية التي غالباً ما كانت اعتباطية وقاسية وتنسيقها[16]. فمالوا إلى الاعتماد على فهم دنيوي للقانون الطبيعي يقع خارج الأفراد الخواص ومستقل عنهم؛ أولئك الأفراد الذين تؤلف دوافعهم المنشغلة بمصالحهم الذاتية قوام المجتمع المدني. كان هوبز قد جادل بأنه إذا كان صاحب السيادة هو مصدر القانون، فإنه لا يمكن أن يُقيَّد سلفاً. ولكن التحالف بين الملوك ذوي النزعة

(16) من أجل مناقشة جيدة لسيزار بيكاريا (Beccaria)، انظر: Gay, Ibid., vol. 2, pp. 437-447.

إلى السلطة المركزية من جهة، والبرجوازية الناشئة، من جهة أخرى، كان قد أخذ بالانفراط، وكان مفكرو عصر التنوير يكنون عداء مستحكماً للاستبداد المطلق. وسعى أغلب المدافعين عن القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر إلى وضع حد للسلطة غير المقيدة بقولهم إن قانون العقل سابق لهذه السلطة ومقيد لها. وسيحاول الأسكتلنديون إثبات أن هناك حساً أخلاقياً فطرياً هو الذي يبعث الحياة في العقل، ويعلّم الطبيعة، ويؤسّس المجتمع المدني في الوقت نفسه.

الأسس الأخلاقية للمجتمع المدني

أراد آدم فيرغسون، وهو أحد قادة مفكري عصر التنوير الأسكتلندي في القرن الثامن عشر، أن يقيد السلطة السياسية الجزافية، وأن يخفف نفوذ المصلحة الخاصة عبر تأسيس المجتمع المدني على مجموعة من المشاعر الأخلاقية الفطرية[17]. فكان عمله جزءاً من توجه أوسع للنظر إلى المجتمع المدني على أنه شرط طبيعي للتطور الأخلاقي والتقدم العقلي، بدلاً من النظر إليه باعتباره وسيلة مصطنعة من أجل البقاء. واعتقد بعض مفكري عصر التنوير الأسكتلنديين أنهم يستطيعون إيجاد الدليل على البُعد الطبيعي للمجتمع المدني في ردود أفعال البالغين، لتوفير الحماية للأطفال العاجزين، وفي النزوع الإنساني العام للعيش في مجموعات اجتماعية. فشخّص فيرغسون من جهته جذور الروح الاجتماعية التي يتمتع بها البشر في قدرة كلٍّ واحد منا على أن يضع نفسه في مكان

(17) Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press; Maxwell Macmillan International; Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1992), pp. 25-36.

الآخر، وعلى رؤية العالم بعيني الآخر. وهذا «الإحساس بمودة الرفقة» يتيح للأفراد المشاركة في حيوات الآخرين، ويجعل الحكم الأخلاقي ممكناً عبر التوفيق بين الفردية ومجتمع مدني يقوم على العلاقات الأخلاقية المشتركة.

كان هوبز ولوك يريان في المجتمع المدني وسيلة ينتجها التعاقد وتضمنها السياسة بيد أفراد اجتمعوا لتحصيل غاية مقصودة. ولكن تشديدهما على الصراعات الشخصية فشل في تقديم تفسير مقنع للروابط الاجتماعية؛ فلم يكن خافياً أن الناس غالباً ما تقودهم الأثرة، والتكافل، والسخاء. شنّ فيرغسون هجوماً أخلاقياً على منطق المصلحة الشخصية، ومدّ جذور المجتمع المدني في «حب النوع البشري»، وهي خاصية تختلف بشكل مثير عن المصالح التجارية التي وضعها بعض المفكرين في صميم التنظيم البشري. فأكد «أن العاطفة، وقوة العقل، اللذين هما رباط المجتمعات وقوتها، كانا من نِعَم الله، وهما صفتان متأصلتان في طبيعة الإنسان»، وحذّر من أن المصلحة الذاتية وحدها ليست الباعث على الأواصر الاجتماعية في نطاقها الكلي[18]. لقد اتفق مع العديد من معاصريه على أن «همّ العيش والبقاء هو الينبوع الأصلي للفعل الإنساني»، ولكنه كان يدرك بوضوح أن الناس يشكلون المجتمعات لأسباب أوسع من مجرد البقاء[19]. فهم، قبل كل شيء، كائنات أخلاقية، ولا يمكن للعقل الذرائعي والتقدم الفردي أن يوفرا حياةً متحضرةً. «فالمرء سوف يقيم الاعتبار لأقرانه من البشر بقدر ما يؤثرون في مصلحته فحسب. وسيعمل منطق الربح والخسارة على وسم كلّ تعامل، وستعمل

(18) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995), p. 205.

(19) المصدر نفسه، ص 31.

أوصاف النافع أو الضارّ على تمييز رفاقه في المجتمع، مثل تمييز الشجرة التي تنوء بحمل الثمار من الشجرة التي ترهق الأرض أو تحجب الرؤية»[20].

أصرّ فيرغسون على «أن هذا ليس تاريخَ جنسنا البشري». ولاحظ ـ متفحّصاً حياة البشر «الحقيقية» في المجتمع ـ أن الرأفة، والتعاون المتبادل، والإحسان هي ما يميز التعاملات البشرية مثلما يميزها الجشع، والوحشية، والقسوة. فالأنانية سوف تدفع الناس إلى العيش وحيدين، وفي تنافس مع أقرانهم، ولكن القدرة على الاجتماع الطبيعي تمكّننا من العيش مع الآخرين، ومساعدتهم، والإفادة من ميلهم لفعل الشيء نفسه. إن الأنانية تفصلنا عن رفاقنا، ولكن التضامن يمكّننا من إطلاق العنان «لطبع الروح الأصيل الذي من خلاله ننظر إلى أنفسنا على أننا لسنا سوى جزء من مجتمع حبيب، وعلى أننا لسنا سوى أفراد أعضاء في مجتمع يكون رفاهه العام هدف **حماستنا السامية**، وقاعدة سلوكنا العظيمة»[21].

«في أيّ موقف، أو بأيّ وسيلة، تتشكل هذه السجية الرائعة؟ فهل هي موجودة في مواطن الزيف، أم السلاطة، والخيلاء التي تُروَّج فيها الموضة، ويتبختر فيها اللطفُ المُتكلَّف؟ أم في المدن العظيمة والغنية، حيث يعيش البشر متنافسين، بعرباتهم، وهندامهم، وصيت ثرائهم؟ هل في أفنية البلاط الباهرة، حيث نتعلم الابتسام بلا شعور بالمسرّة، ونبدي الحنوّ من دون عاطفة، وفي السرّ، يجرّح بعضُنا بعضاً بأسلحة الحسد والغيرة، ولا عمادَ لرِفعة قدرنا غير ظروف ليس بوسعنا نيلها بشرف دائماً؟ كلّا، ليس في هذا الموقف

(20) المصدر نفسه، ص 32.

(21) المصدر نفسه، ص 51.

ولا هذه الوسيلة: إنما في موقف تستيقظ فيه مشاعرنا القلبية الغامرة، وتكون طباع بني البشر، وليس منزلتهم أو ثرواتهم، هي الفيصل، وحيث يخبو القلق على المصلحة، أو الغرور، أمام اتقاد العواطف المشبوبة، والروح الإنسانية، وقد أحست وتعرفت إلى أشيائها، مثل حيوان تذوّق دم فريسته، لا تستطيع أن تنحدر إلى مساعٍ تعطّل مواهبها وقوتها»[22].

لم يكن فيرغسون راغباً في تأسيس المجتمع المدني على عقد، ورفض أن يتأمل في حال الفطرة (الطبيعة) السابقة على المجتمع والسابقة على السياسة. فمن البلاهة العودة إلى زمان كان فيه البشر من دون أواصر اجتماعية، لأنهم من دون هذه الروابط لم يكونوا بشراً. إن «المشاعر العظيمة» التي تؤسس طبيعة البشر الاجتماعية هي عواطف فطرية. والمجتمع المدني هو نمط الوجود البشري؛ فنحن ولدنا فيه وله، ولا يُتصور أننا نستطيع العيش خارجه. فتطورنا الخلقي ورفاهنا المادي يتحققان من خلال ارتباطنا الحميمي بالآخرين، وليس ثمة تناقض بين المصلحة الذاتية الفردية والرفاه الأخلاقي للمجتمع[23]. «يبدو إذاً أن ما يجعل الإنسان سعيداً هو أن تكون نوازعه الأخلاقية ينبوع مشاغله، وأن يجعل من نفسه عضواً في مجتمع، فينبض قلبه بحماسة متوهجة لخير هذا المجتمع العام، وقمع الرغائب الشخصية التي هي أساس القلق، والخوف، والغيرة، والحسد الممض»[24]. إن حال الفطرة (الطبيعة) ليست جنةَ عدن القصيةَ الغائبة، إنما هي موجودة هنا والآن، تتشكّل حيثما يعيش البشر معاً. وليس من الضروري أن نفسّر انتقال البشر إلى المجتمع

(22) المصدر نفسه، ص 39-40.

(23) المصدر نفسه، ص 56-57.

(24) المصدر نفسه، ص 54.

المدني؛ فنحن استخدمنا دائماً السلطة الأخلاقية التي منحتنا إياها الطبيعة لصياغة ارتباطاتنا مع الآخرين. فالمجتمع هو موطننا، وكان دائماً كذلك.

«إن هذا الشرط هو المناسب بالتأكيد لطبيعة أيّ كائن، ففيه تتعاظم قوته؛ وإذا كانت الشجاعة هي هبة المجتمع للإنسان، فإن لدينا سبباً للنظر إلى وحدته مع أبناء نوعه بوصفها أنبل جزء من حظه. فمن هذا المصدر لا يستمد القوة وحسب، بل يستمد وجود أسعد عواطفه؛ ولا يستمد منه أفضل شيء في طبيعته، بل يستمد جُماع طبيعته العاقلة تقريباً. فإذا ما بعثتَ به إلى الصحراء وحيداً، فسيكون نبتة اجتثت من جذورها، وقد يبقى شكله الخارجي، ولكن ستسقط كل ملكاته وتذبل؛ فتتلاشى شخصيته الإنسانية الفريدة وطبيعته الإنسانية»[25].

لكن تاريخ البشرية الأخلاقي والاجتماعي تاريخ غاصّ بالمفارقات. وفيرغسون لم يحاول أبداً وصف مرحلة الحياة الإنسانية السابقة على المجتمع، غير أن تنميطه لأنواع الروابط البشرية ابتدأ من «الفجة» الأصلية ثم مضت إلى درجات متنوعة من «الصقل». وكان التمييز الكلاسيكي بين البربرية والحضارة لا يزال مهماً. فالناس البدائيون كائنات اجتماعية من حيث طبيعتهم، ولكنهم لا يستطيعون تطوير روابطهم إلى أبعد من أواصر القرابة لأنهم يعيشون في حالي البؤس والخضوع. فلا يمكن تأسيس حياة أخلاقية متطورة تماماً في بيئة كهذه، ولكن الانتقال من البدائية إلى المجتمع المدني تميز في الرغبة بالأمان، وعزوف الأفراد عن «زج كلّ فرد في خدمة المنفعة

(25) المصدر نفسه، ص 18-19.

العامة»[26]. وعليه كان ثمن نضج الإمكانات الأخلاقية للمجتمع المدني باهظاً. فتراكمُ المِلكية الخاصة أدى إلى نشوء مؤسسات سياسية معقدة باطراد، وإذ وجد الفرد مصلحة منفصلة، وجب أن تصبح روابط المجتمع أقل رسوخاً، والاضطرابات المحلية أكثر تكراراً. ولما كان أعضاء أي جماعة يتمايزون بحصص غير متساوية في توزيع المِلكية، فإن ذلك وُضعَ أساس تبعية دائمة وملموسة»[27].

ليتحقق التقدم الخلقي في شروط اللامساواة المتزايدة، وتميز باشتداد التبعية. لكن العواقب مشحونة بالمخاطر، وفيرغسون يخشى من ألاّ يكون المجتمع مستعداً لهذا التحدي. وقد سبق كلمات جان جاك روسو الشهيرة في رسم ملامح المشكلة: «إن الذي كان أول من قال: «سأتملك هذا الحقل، وسأتركه لورثتي من بعدي»، لم يدرك أنه كان يضع أسس القوانين المدنية والمؤسسات السياسية. وإن الذي كان أول من يضع نفسه تحت إمرة قائد، لم يدرك أنه كان يضرب المثال على الخضوع الدائم بذريعة أن السلاّب كان يستولي على ممتلكاته، والمتغطرس يطالب بخدمته»[28]. وعلى الرغم من كل شيء دلّت اللامساواة والنزعة الفردية على أن المجتمع المدني لم يحقق تقدماً أخلاقياً على البدائية، خالياً من الشوائب.

كان لوك يدرك أن الاستيلاء اللامحدود على الملكية الخاصة سوف ينتج اللامساواة في الاقتصاد والسياسة، غير أن درجة الازدهار والحرية المتزايدة في المجتمع المدني تستحق دفع مثل هذا الثمن. وما دام فيرغسون يرفض أن يقيم المجتمع المدني والدولة على

(26) المصدر نفسه، ص 96.

(27) المصدر نفسه، ص 98.

(28) المصدر نفسه، ص 122.

أساس العقد، فقد اعتقد أن الازدهار والحرية لم يكونا نتيجة قرار واع إنما بالأحرى كانا نتائج غير مقصودة للفعل الإنساني. «إن كلّ خطوة وكلّ حركة للجموع جرت حتى في العصور التي اصطلح على تسميتها بالعصور التنويرية من دون تبصر بالمستقبل؛ والأمم تعثر مصادفة على المؤسسات التي كانت نتيجة الفعل الإنساني حقيقة، ولكنها لم تنتج عن تخطيط إنساني مسبق»[29]. وقام فيرغسون أيضاً، مثل أيّ مفكر من عصر التنوير متشبّثٍ بالعقل، بتأسيس المجتمع المدني على النتائج غير المقصودة للفعل الإنساني. «فما من دستور تكوّن بالتفاهم والتشاور، وما من حكومة نُسخت عن خطة»[30].

في الحقيقة كان قانون النتائج غير المتوقعة (Law of Unanticipated Consequences) أحد إسهامات فيرغسون المهمة في نظريات المجتمع المدني. فمن المهم ألاّ نتوقع الكثير من التفكير المتروي والعقلانية، لأن التقدم الأخلاقي في بلد ما قد يأتي من أفعال الناس المصلحية الرامية إلى ضمان ملكيتهم، أو زيادة التجارة، أو حماية حقوقهم. فالمجتمع المدني متشكل عبر ممارسات عرضية وعادات بقدر ما يتشكل بفعل قواعد صارمة. إن فرضية الوجود الفطري للمبدأ الأخلاقي والاستعداد الاجتماعي، مكّن فيرغسون من استخدام نظرية النتائج غير المقصودة وسيلةً للتقدم الاجتماعي. وسيقدم آدم سميث، الأكثر تركيزاً على المسائل الأيديولوجية، باستخدام هذه الفرضية بفاعلية كبيرة في اقتصاده السياسي. لقد خطا فيرغسون خطوة نحو إدخال مبدأ «النتائج المقصودة» إلى الشؤون الاقتصادية عندما استبق فكرة صديقه اللاحقة عن آلية السوق المكتفية ذاتياً:

---

(29) المصدر نفسه.

(30) المصدر نفسه، ص 123.

«المِلكية الخاصة، في المسار العام للشؤون الإنسانية، غير موزعة بالتساوي؛ لذلك فإننا مضطرون للمعاناة من تبديد الأثرياء للثروة، ومن وجوب إدامة الفقراء؛ ومضطرون لأن نحتمل وجود أنظمة معينة تضع بعض البشر فوق الحاجة للعمل، كي يكونوا، بحسب حالتهم تلك، موضوعاً للطموح، ومرتبة يتطلع إليها من يكدّ ويعمل. ولسنا مضطرين لذكر أعداد الذين قد يُنظر إليهم في اقتصاد صارم على أنهم فائضون عن الحاجة في القائمة المدنية، والعسكرية، والسياسية، ولكن لأننا بشر، ونفضّل الشغل، والترقي، والسعادة لطبيعتنا على مجرد كونها موجودة، فيجب أن نتمنى لكلّ جماعة، أن ينال أكبر قدر ممكن من أعضائها حصتهم من المشاركة في الدفاع عنها وفي حكومتها».

وفي الحقيقة، بينما يسعى الناس في المجتمع إلى غايات مختلفة، أو وجهات نظر منفصلة، فإنهم يحصلون على توزيع واسع للسلطة، ويصلون بنوع خاص من المصادفات إلى وضعية من الانشغالات المدنية أكثر انسجاماً مع الطبيعة الإنسانية مما قد تبتكره الحكمة الإنسانية بهدوء»[31].

إذا كان فيرغسون قد استخدم قانون النتائج غير المقصودة كيما يفسّر كيف يمكن للفعل المصلحي واللامساواة الاقتصادية أن يخدما في التقدم الأخلاقي، فإنه لم يقتنع تماماً بأن التحسن الاقتصادي كان نعمة لا تشوبها شائبة. فلعلّ الإفراط في الحضارة يمثّل كارثة للمجتمع المدني نفسه بسبب التشظي الذي تطلق عنانَه المصلحةُ الفردية وتقسيمُ العمل. والنمو الاقتصادي غير المقيد يعني أنّ «المجتمع قد خُلق ليتألف من أجزاء، لا شيء فيها من المجتمع

(31) المصدر نفسه، ص 237.

نفسه»[32]. كان فيرغسون ـ وهو يرجّع صدى التحذيرات القديمة بشأن قدرة الشؤون الاقتصادية على هدم الحياة الأخلاقية العامة للمجتمع المدني ـ قلقاً بشأن النزعة الفردية ذاتها التي كانت ينبوع التقدم الذي لا ينضب. «إن أعضاء جماعة ما قد يشبهون، بهذه الطريقة، مواطني إقليم محتلّ، فقدوا الإحساس بأي ترابط، سوى رابطة الدم أو الجيرة؛ ولا يشتركون في شؤون معينة يتعاملون بها، سوى التجارة: إن الترابطات، أو في الحقيقة الصفقات، قد تحوي الأمانة والصداقة؛ ولكن تفتقد الروح الوطنية التي نعاين الآن جَزرها ومَدّها»[33]. وبقدر ما بات الكثيرون يعتبرون المجتمع المدني إطاراً لتراكم الثروة، كان فيرغسون قلقاً من أن توسّعَ الحياةُ العامة بمستويات غير عادية من الفساد، والاستبداد المطلق، واللامبالاة. وكانت تحذيراته شبيهة بتلك التي عبّر عنها أسلافه ومعاصروه. «إن آثار بنيان كهذا قد يغرق كل مراتب الناس في مساعيهم المنفصلة وراء اللذة، التي قد يتمتعون بها الآن بأقلّ إمكانية لتعكير الصفو، أو مساعيهم وراء المكسب الذي قد يحافظون عليه من دون إعارة الجماعة الكبرى (الكومنولث) أيَّ اهتمام يُذكَر»[34].

إن مخاوف فيرغسون هذه قادته إلى المؤسسات السياسية وقانون النتائج غير المتوقعة. لم يستطع فيرغسون الزعم أن الناس في عصره كان يقودهم الالتزام النبيل نفسه بالصالح العام الذي قاد الإغريق. فالفاصل الزمني بين الاثنين مديد. كانت الرشوة والفساد يسودان النظام الاقتصادي الذي كان يتطور أمام ناظريه، وكان عليه أن يخفّض من سقف آماله. إذ لعل الاستعداد الاجتماعي الفطري لم

(32) المصدر نفسه، ص 218.

(33) المصدر نفسه، ص 219-220.

(34) المصدر نفسه، ص 222.

يكن قوياً بما فيه الكفاية باعتباره مبدأً ناظماً في المجتمع المدني الحديث.

«علينا أن نقنع باشتقاق حريتنا من مصدر مختلف؛ وأن نتوخى العدالة عن طريق القيود التي وضعت على سلطات الحاكم، وأن نعوّل، لأغراض الحماية، على القوانين التي سُنّت لحماية أملاك وشخص الرعايا. نحن نعيش في مجتمعات لا يكون البشر فيها وجهاء حتى يكونوا أغنياء؛ حيث تُلتمس اللذة نفسها بدافع الخيُلاء؛ وحيث الرغبة في سعادة مفترضة تُلهب أبشع الأهواء، فتغدو هي نفسها أساس البؤس؛ حيث العدالة العامة، مثل القيود المطبقة على الجسد، ربما تحول دون الارتكاب الفعلي للجرائم، ولكن دون استلهام مشاعر الصدق والتكافؤ»[35].

ربما كان هوبز على حق. إذ قد ينفع القسر في ديمومة الحفاظ على النزاهة في مجتمع مدني يهدِّد نشاطُه التجاري بإغراق الحياة الخلقية في لجة متطلبات الربح والخسارة الفرديين. كان فيرغسون لا يزال يعتقد أن «روابط المحبة» تكوّن الأساس الوحيد لحياة اجتماعية متينة، ولكنه كان يخشى من ألاّ تستطيع الروابط الأخلاقية مقاومة ضغط الأسواق. فالمجتمع المدني يتحول الآن إلى آلية لخلق الثروة أكثر منه إلى أساس لحياة خلقية ومدنية. فالانفصال والخصوصية حلاّ محلَّ الاجتماع والعمومية. أقنع فيرغسون نفسَه بالقول إن السعادة «تعتمد على درجة استخدام عقولنا بشكل مناسب أكثر من اعتمادها على الظروف التي تقرّر إعمالُ هذه العقول فيها، أو على المواد المتاحة لنا، أو على الوسائل التي نُزوّد بها»[36]. ولكنه كان في ريب

(35) المصدر نفسه، ص 161-162.

(36) المصدر نفسه، ص 49.

من السوق التي قبل هو بمجيئها، وكان قلقه الحادّ يعكس اعتماده على مقولات أخلاقية غامضة لقياس مستقبل لا تزال ملامحه معتمة.

كان فيرغسون يقف على أعتاب بدايات التطور الناضج لمجتمع السوق، واستبق ما سيفعله مجيء الرأسمالية بالجماعة الأخلاقية المتجسدة التي كانت بالنسبة له نموذجاً للمجتمع المدني. ولكنه لم يستطع أن يرى المستقبل بوضوح كبير. كان تسليع العلاقات الإنسانية حوالى العام 1767 ـ وهو وضع أكثر تقدماً على نحو لافت مما كان عليه الحال أيام جون لوك ـ كان هذا التسليع يقوض المجتمع المدني القديم ويقيم شروط مجتمع جديد[37]. كان فيرغسون قادراً على أن يعبّر عن بعض الموضوعات الأساسية التي ستؤطر مدارك الاقتصاد السياسي البريطاني الكلاسيكي في الوقت نفسه الذي سعى فيه إلى إضفاء صفة أخلاقية على أفكار لوك، وإحياء التقاليد القديمة للحياة الأخلاقية. ولكن سبر أغوار العلاقات الاجتماعية الرأسمالية كان لا يزال مقيداً بالمعايير الحديثة، وسوف تتطلب هذه المهمة رجلاً يتمتع برؤية أعظم من فيرغسون لإنتاج أول نظرية حديثة متكاملة عن المجتمع المدني.

ظهور المجتمع المدني البرجوازي

كان آدم سميث أول من صاغ الفهم البرجوازي للمجتمع المدني بصورة دقيقة. وسعيه إلى دمج النشاط الاقتصادي وعمليات السوق

---

(37) Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (New York: New American Library, 1962), chap. 1.

[وصدرت النسخة العربية منه لطبعة عام 2000 عن المنظمة العربية للترجمة. انظر: إريك هوبزباوم، **عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)**، ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007). (المترجم)].

في فهم وتشريح الحياة المتمدنة مَعلمٌ مهم في مسار تطور الفكر الحديث. فعمله الذي انصرف إلى ملاحظة انحلال المركنتلية(*) (Mercantilism) [أو الرأسمالية التجارية]، واتساع الأسواق، والظهور المبكر للإنتاج الصناعي الضخم، كان قفزة نوعية بالقياس إلى أعمال أسلافه ومعاصريه. فكتابه ثروة الأمم، وهو أحد النصوص الكلاسيكية للاقتصاد والفلسفة السياسيين الإنجليزيين، قد نُشر في العام 1776، ويقع في صميم النظريات الحديثة عن المجتمع المدني.

إن غزارة الموضوعات التي تناولها سميث تكشف إلى أي مدى كان تقسيم العمل الفكري لا يزال ناقصاً. ولكن القرن الثامن عشر كان قرن رجال الاقتصاد السياسي، وكشفت هيمنة علم الاقتصاد على الفروع العلمية الأخرى عن التقدم الكبير الذي بلغه تقسيم العمل. فالتوسع الصلب للأسواق وتغلغلها في العلاقات الاجتماعية استلزم من المفكرين التصدي لمسائل الضرائب، والعمل، والسعر، والقيمة وغيرها من المسائل بصورة منهجية. وكان نموّ السكان، والتعرفات الجمركية، والصادرات، والواردات، محور النقاشات التي دارت حول كيفية تحقيق موازنة تجارية ملائمة، وتأسيس الشروط المادية للحضارة الحديثة، وضمان المملكة وازدهارها(38).

إن هجوم سميث على المركنتلية بلورَ حججه ضد التقييد السياسي للشؤون الاقتصادية، واستبق المفهوم الحديث للمجتمع المدني بوصفه ميداناً للمنفعة الخاصة تنظمه السوق، يقف خارج سيطرة الدولة. فخالف بذلك النظرية الأرثوذكسية التي ترى أن ثروة

(*) إمتدّ ما يمسى بعصر التجار زهاء ثلاثة قرون، ابتداءً من منتصف القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر. وينتهي بوضوح في بداية العصر الصناعي. والرؤية فيه أن ازدهار الأمة يعتمد على حجم رأسمالها من الذهب والفضة.

(38) Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, vol. 2, pp. 344-368.

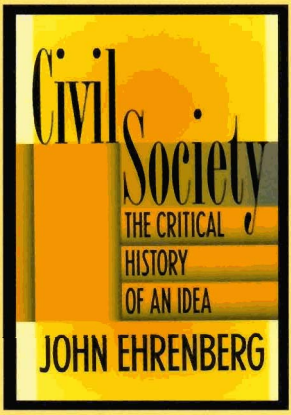
الأمة ترجع إلى مقدار الذهب والفضة المتكدس في خزائنها، كما خالف الموقف المتجذر الذي يقع في أساس تفضيل المركنتلية للسوق العالمية والفائض التجاري. فما دام مخزون المعادن النفيسة مخزوناً محدوداً، فإن الاقتصاديين المركنتليين افترضوا أن مساعي السلطة السياسية الوطنية لعبة خاسرة، وأن خسارة أمة هي مكسب لأمة أخرى. بيد أن سميث جادل قائلاً إن السوق الداخلية هي أساس الازدهار الوطني، ودعا إلى تدابير لتحفيز الاستهلاك، ورأى أن تدخل المركنتلية في التجارة الحرة كان في نهاية المطاف ضد مصالح كل فرد. فعارض رسوم قوانين الحبوب (Corn Laws)، تلك القوانين القاسية المفروضة على القمح المستورد، ورأى أن المستعمرات ينبغي ألا تُستخدم باعتبارها مصدراً للذهب والفضة، وقاوم الاحتكارات بأنواعها كافة. آخذاً بالحسبان التوسع الاقتصادي لتلك المرحلة، أشار آدم سميت إلى إمكانات الاقتصاد العالمي الحيوي الذي يكون فيه ازدهار كل واحد شرطاً لازدهار الجميع. كانت مهمة الاقتصاد السياسي والسياسة الحكومية توفير الحاجات الأساسية للسكان، والإيرادات للدولة بحيث يستطيع السكان السعي وراء مصالحهم في شروط من السلم والاستقرار. وكان هوبز ولوك قد قالا شيئاً من هذا القبيل بالطبع، ولكن سميث كان قادراً على أن يشيد عليه بنياناً متطوراً من الفكر الاقتصادي لم يكن متاحاً قبل قرن من الزمان.

لقد ساعد الفيزيوقراطيون الفرنسيون(*) (French Physiocrats) المنشغلون بالدفاع عن الزراعة، على دقّ المسامير أخيراً في نعش

(*) حركة نشأت في فرنسا، يقودها اقتصاديون، ومبدأهم الأساسي هو أن ثروة الأمم تأتي من الطبيعة، وبشكل أساسي من الزراعة تحديداً. وعلى الرغم من أنهم يسمون أنفسهم اقتصاديين، فإنهم يميزون أنفسهم بتسمية «فيزيوقراطيون»، وهي كلمة إغريقية تعني «حكومة الطبيعة» وتترجم أيضاً: الطبيعيون، أي القائلون بنشوء الثروة والقيم من الطبيعة.

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في هذا الكتاب متابعة نظرية تحليلية لتاريخ مفهوم المجتمع المدني ولتأثيراته في الفكر السياسي الغربي، خلال ألفين ونصف الألف من السنين، منذ أرسطو، مروراً بفلاسفة عصر التنوير وماركس، وتوكفيل، وبمتطوعي كولن باول من أجل أمريكا... إنّ المؤلّف يعرض فيه ما يمكن لهذا المفهوم، ذي الأهمية المتزايدة، أن يقدّمه للشؤون السياسية المعاصرة، كما يعرض فيه حدود هذا الإمكان.

«تحليل متين، يلقي الضوء، قويّاً، على تطوّر مفهوم المجتمع المدني. إنّ إهرنبرغ يضع أشكال فهم المجتمع المدني في سياق العلاقات المتغيّرة، تاريخياً، بين الدولة والاقتصاد والمجتمع، وبذلك يساعد على فهم نواحي الغموض والتناقضات التي تُحوّل هذا المصطلح، الساري استخدامه، إلى لغز».

Frances Fox Piven,
City University of New York.

- **جون إهرنبرغ**: أستاذ العلوم السياسية في جامعة لونغ آيلند في أمريكا، ناشط في الحقوق المدنية ومناهضة الحروب. له كتابات كثيرة في الماركسية والفكر الديمقراطي وتاريخ النظرية السياسية.

- **د. علي حاكم صالح**: أكاديمي ومترجم عراقي متخصص في الفلسفة الحديثة.

- **د. حسن ناظم**: أكاديمي ومترجم عراقي متخصص في النظرية النقدية والأدب العربي الحديث.

المنظمة العربية للترجمة

تهامة
ALMOJTMAA
30405311 SR-75.00

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها