مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

مواطن المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

A Contribution to the Critique of Civil Society

Azmi Bishara

This book is published with the support of the
Buntstift e.V. Foundation - Germany
and in cooperation with
Chr. Michelsen Institute - Norway

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute For the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, West Bank
December 1996

جميع الحقوق محفوظة
مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله
الطبعة الاولى – كانون أول ١٩٩٦

يصدر هذا الكتاب بدعم من مؤسسة البونتشتفت – المانيا
وبالإشتراك مع مركز ابحاث كرس مكلسن – النرويج

تصميم وتنفيذ مؤسسة الناشر للخدمات الفنية
ت. ٩٩٨٦٣٨٧

ما يرد في هذا الكتاب من اراء وافكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس او يمثل بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

المحتويات

مدخل	٧
مقدمة	٩
١- في حدود المفهوم وتاريخه	٢٥
٢- من "اللفتيان" الى يد السوق الخفية	٦٥
٣- انفصال المجتمع المدني عن الدولة لكي يعود اليها	١٠٣
٤- الأمة، القومية، والمجتمع المدني	١٧٥
٥- واقع وفكر المجتمع المدني حوار عربي	٢١٨
المراجع العربية	٢٥٩
المراجع الأجنبية	٢٦١
الفهرس	٢٦٩

مـــدخل

هذا الكتـاب هـو حصيلـة سـنتين او ثـلاث مـن البحـث والتفكير فـي أحـد المواضيـع التـي تصعب الصناعة الأكاديمية التجميعية في الوطن العربي عملية فصل قمحها عن زوانها، كما ان انتماء الباحث الاجتماعي واثاره الايديولوجية يصعبـان عليـه سـبر غـور جدليتهـا. فالباحث ينتمي الى الفئات الاجتماعية التـي تعتبر لفـظ المجتمـع المدنـي لفظا يخصهـا او يدلل عليها، وهـذا سـر الاسـترخاء والرضـى الـذي تسبغه عليهـا كثرة التعـامل مـع هـذا الموضوع، إما لانها تعتبر المدنية مشتقة من التمدن وإما لان تنظيـم النـدوات عـن المجتمـع المدني هو عمل نقدي دون ثمن سياسي، عمل فـي السياسـة مـع الابتعـاد عنهـا، وإمـا لان هذه الفئة الاجتماعيـة تحتكر العمـل فـي المنظمـات الاهليـة الجديـدة القائمـة علـى هـامش الديكتاتوريات العربية.

ان هدف الكتاب الحالي هو تحويل مقولة سـاكنة تثير الرضـى والاسـترخاء عند البعض والسخط والنقمة عند البعض الاخر الى مقولة تاريخية متحركة تظهر الطاقة الكامنة فيهـا من خلال بحث طريق تطورها التاريخي. فتاريخ التطور التاريخي للافكار لا يمكنه العودة اليها بمجرد الاستدارة الى الخلف والعودة القهقرى وانما يحتاج الى عملية حفريات. ان تاريخ المعرفة يكشف ويغطي، يحلل ويراكم في آن معا. ومقولة المجتمـع المدنـي قـد تكـون مفيدة فـي المعركـة العربيـة مـن اجـل الديمقراطية اذا تم فهمهـا فهمـا تاريخيـا أي نقديـا بكشف حدودها التاريخية وبالتالي الطاقة الكامنة فيهـا، وقـد تكـون مقولـة ضـارة بقضيـة الديمقراطية وتحرر الانسان العربي اذا تحولت الى اداة لتحييدها سياسـيا، أي الـى اداة تجنب طرح مسألة نظام الحكم.

وليست صدفة انني اخترت ورقة كتبت في مناسبة اخرى وتتطرق الى النقاش حول المجتمع المدني الفلسطيني وجعلتها مقدمة لهذا الكتاب في محاولة لتحديد موقعي التاريخي والجغرافي كمتحدث ثارت لديه الاسئلة النظرية وعاد الى ارسطو وهيغل وتوكفيل وماركس في سياق وفضاء محددين.

يبدأ الكتاب اذا بالاسئلة الفلسطينية وينتهي بالاسئلة العربية ويتناول بينهما في الفصول الاول الى الرابع التطور التاريخي لمفهوم المجتمع المدني كعملية تأريخ للتطور السياسي الغربي الحديث. وقد قمت بالقاء اجزاء من الفصل الاخير على مسمع بعض الزملاء والباحثين العرب، وذلك ضمن مؤتمر " اشكالات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي" (٢٩ شباط – ٣ اذار ١٩٩٦) في القاهرة والذي نظمته مؤسسة مواطن بالمشاركة مع مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان ومجلة السياسة الدولية.

لقد تم العمل على اعداد الكتاب في اطار مؤسسة مواطن "المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية" والتي ساهمت في اقامتها وتأسيسها وأعتبر هذا الكتاب تتويجا لعملي فيها، كما اعتبره تتويجا للنقاشات التي نظمتها في اطار المؤسسة حول موضوعة الديمقراطية في الوطن العربي وفي فلسطين.

وكذلك أوجه شكري الى كافة الزملاء العاملين في المؤسسة وخاصة الاخت والزميلة مي الجيوسي المديرة التنفيذية لمؤسسة مواطن التي بذلت جهدا دؤوبا ومخلصا في مراجعة جميع الفصول والاخ نبيل الصالح الذي اعمل معه على اعداد برامج تدريسية حول موضوع الديمقراطية في اطار المؤسسة. كما اتوجه بالتقديرللصديقين الزميلين وحيد عبد المجيد ومحمد السيد سعيد في القاهرة الذين ساهمت النقاشات المثمرة والمستمرة معهما في بلورة وتحديد العديد من الافكار الواردة في الكتاب.

ومع ذلك فلا بد من القول انني اتحمل وحدي مسؤولية الاخطاء الواردة دون شك في هذا الكتاب.

عزمي بشارة

مقدمة

كان لموضوعة المجتمع المدني الرائجة في العقد الاخير اثر بالغ في المناطق المحتلة منذ عام١٩٦٧، التي وجدت نفسها وقد اختزلت فلسطين فيها رغما عنها، تلعب دور فلسطين وتعشق الدور الذي تمثله، وهو تمثيل لواقع (simulation) اكثر مما هو واقع. وربما كان علينا ان نسأل، و نحن لا نفعل ذلك، هل يوجد مجتمع فلسطيني، قبل أن نسأل: هل يوجد مجتمع مدني فلسطيني؟ فبأي معنى يشكل فلسطينيو الضفة والقطاع والجليل والمثلث والنقب ولبنان وسوريا والاردن مجتمعا فلسطينيا؟ لقد كانت هنالك حركة وطنية فلسطينية تمثل بحضورها (مرة أخرى simulation) وجود كيان شعب فلسطيني مرموز اليه بوجود م.ت.ف، ولذلك ايضا هذا العشق الفلسطيني المدمر للرمزية والذي امتد من السياسة الى الشعر ثم الى الانتاج الفكري عموما. ولكن ماذا تبقى من هذا الشعب الاعتباري المعنوي المعبر عنه سياسيا؟ يعتقد البعض انه في غياب السياسة يبقى "المجتمع الفلسطيني" – والواقع انه مع أفول السياسة او المجتمع السياسي الفلسطيني بتركيبته القديمة يبدأ مجتمع الضفة والقطاع في افضل الحالات، وليس المجتمع الفلسطيني ولا المجتمع المدني الفلسطيني. فالاول، اي المجتمع الفلسطيني، غير قائم كوحدة اجتماعية من أي نوع، والثاني أي المجتمع المدني يجب ان يدلل على وجوده في الضفة والقطاع انطلاقا من تعريف نظري او نموذج نظري محدد له، ونماذجه النظرية كثيرة. هذا عدا الضرورة النظرية التي لا يمكن اهمالها لتبرير الحاجة الى استخدام مفهومه، أي للاجابة على السؤال: ماذا يساعد هذا الاستخدام من الناحية النظرية؟

وقد ترافق حلول مفهوم المجتمع المدني على المناطق المحتلة مع ضمور شديد في السياسة والمجتمع عقب ازمة الانتفاضة التي بدأت تستنفذ طاقاتها وطاقة المجتمع، ثم افولها

ونجاح اسرائيل في فرض شروط الهزيمة على السياسة والمجتمع الفلسطينيين، متمثلين بقيادتهما الشرعية والتاريخية م.ت.ف. ومرة أخرى لعب المجتمع المدني خارج اوروبا دورا مشبوها، دور القابلة المتسترة على عملية اجهاض سياسية، عملية لا-تسييس، او دور العميل المزدوج الذي يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهرة للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية، والواجب هو ليس خوضها وانما بناء المجتمع المدني. والمجتمع المدني دون سياسة وخارج سياق المعركة من اجل الديمقراطية هو عملية اجهاض.

وقد ارتفعت مؤخرا اصوات عربية تنتقد تقليعة المجتمع المدني الجديدة [1] هذه من منطلقات متنورة وديمقراطية، وليس من منطلق رفض الافكار المستوردة. ذلك لأن الديمقراطية العربية المتعثرة في مرحلتها الراهنة في امس الحاجة الى مفهوم المجتمع السياسي الديمقراطي، وليس الى الانتقال الى مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة في اسوأ الحالات، وتتيح كثرة معانيه وغموضه أن يتم تطويعه في خدمة عدة انواع من السياسات في أفضلها.

عاد المجتمع المدني الى الظهور في النظرية السياسية الغربية بعد غياب طويل لتأطير معطيات تمرد المجتمع (المدني) ضد الدولة الاشتراكية في مفاهيم نظرية، خاصة بعد تحدي حركة تضامن العمالية (التي ضمت ملايين العمال والمثقفين) النظام الاشتراكي في بولندا في نهاية السبعينيات. وقد غاب مفهوم المجتمع المدني من النظرية السياسية عقودا طويلة خلال القرن العشرين لفقدانه موطيء قدم في النظريات الاجتماعية والسياسية والقانونية الاساسية التي سادت خلاله في الغرب وفي الشرق، وذلك بعد ان زالت في هذه النظريات الحاجة النظرية التي يسدها والخصوصية التي يعبر عنها. وقد تذبذب الفكر الاشتراكي بين اعتبار المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي (وهو خطأ ولكنه ليس خطأ فادحا، لأن فيه جانبا من الحقيقة، خاصة فيما يتعلق بالتكون التاريخي للمجتمع المدني) وبين اعتبار المجتمع المدني قائما ما دامت الدولة قائمة. ولكن الهدف التحرري للمشروع الماركسي هو ذوبان الدولة في المجتمع وبالتالي زوال الحاجة الى مفهوم المجتمع المدني واندثار المجتمع المدني نفسه مع اندثار الدولة الحديثة وهو توأمها السياسي. ولكن هذا التيار انتهى الى اذابة المجتمع في الدولة الشيوعية الشرق اوروبية واذابة الحاجة الى المجتمع المدني بالحديد وبالنار. اما الفكر القومي الراديكالي فلم يترك للمجتمع المدني حيزا يشغره بعد ان ربط في تعريفه للامة ربطا محكما، بل وعضويا، بين الفرد والمجتمع والدولة.

---

[1] انظر دلال البزري، **غرامشي في الديوانية: في محل المجتمع المدني من الاعراب**، بيروت، ١٩٩٤.
وحيد عبد المجيد، تعظيم اهمية "المجتمع المدني" يعطي صورة القائمة للعالم العربي، **الحياة**، ٩٥/١/١٥.
انظر ايضا: عزمي بشارة، "ما معنى الحديث عن ديمقراطية فلسطينية"، في البديري، بشارة واخرون، **الديمقراطية الفلسطينية: اوراق نقدية**، رام الله ١٩٩٥، ص ١١٩-١٤٤.

اما في الفكر اللبرالي الكلاسيكي فلم يترك متسع لحيز عام خارج المقابلة بين المواطن والدولة والسوق. فكل ما هو حيز عام وليس دولة هو سوق، وكل ما هو ليس حيزا عاما هو حيز خاص. وكان المجتمع المدني في يوم من الايام هو ذلك التصور لمجتمع خارج الدولة قائم على اقتصاد السوق، ثم اصبح يرتبط بتوسيع حقوق المواطنة مقابل الدولة. ولكنه زال أو زالت خصوصيته مع تحققه في مفاهيم السوق والمواطنة والديمقراطية التمثيلية وغيرها. لقد تحققت في المجتمعات الديمقراطية اللبرالية مفاهيم مختلفة تاريخية للمجتمع المدني، وبعد كل تحقق له كان يظهر من جديد بمعنى جديد اي كحامل لمطالب جديدة، أي انه وليد لفرز جديد كل مرة او لتمفصل جديد للوحدة الاجتماعية-السياسية السائدة.

وعليه فان المجتمع المدني يمتص في العملية الديمقراطية التي من المفروض انها انطلقت منه بموجب بعض النظريات.[٢] المجتمع المدني في هذه الحالة (الأوروبية) هو العملية ذاتها أي عملية الدمقرطة. وهو من ناحية أخرى جانب محدد من عملية الدمقرطه أي ذلك الجانب الذي يميز مرحلة تاريخية محددة دائما في علاقة المجتمع مع الدولة، وليس في علاقة الدولة بذاتها او المجتمع بذاته. ولكن امتصاص او استيعاب المجتمع المدني في الديمقراطية ليس السبب الوحيد لغيابه، بل يجب ان يضاف الى ذلك انتصار المدرسة اللبرالية في الديمقراطية على ما سواها وخاصة تلك الجمهورانية التي تعترف بوجود حيز عام خارج القرار الفردي للافراد وخارج الدولة، والراديكالية التي ترى ضرورة تبني انماط من الديمقراطية المباشرة. وما زالت تعريفات المجتمع المدني في نهوضه الاخير ترتكز على هذين العكازين: العكاز الجمهوري المنطلق من الخير العام (public good) وعكاز الديمقراطية المباشرة كبديل للديمقراطية التمثيلية في الحالات المتطرفة وكمكمل لها في الحالات الاخرى.

وعملية التمفصل والفرز مستمرة بعد "ظهور" المجتمع المدني كمفهوم. في حلقته الأولى، عند توماس هوبس حيث لم يكن هذا المفهوم منفصلا عن الدولة، بل كان مجرد تعبير عن انتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الالهي) الى الارض (الحكم على اساس العقد الاجتماعي)، وان كان تصور الحكم الذي رافقه دكتاتوريا مطلقا، وان لم ينفصل المجتمع المدني في هذه البداية عن المجتمع السياسي.

وافتراض طبيعة المجتمع او تخيل وجوده دون دولة (عند جون لوك بشكل خاص)، هو نفس افتراض الناس افرادا أو افرادا اجتماعيين في حالتهم الطبيعية اي دون دولة، هو الافتراض الذي يبنى عليه المجتمع المدني في حلقته الثانية كمجتمع مدني قائم بذاته اي بانفصال عن الدولة. وهذا هو الوجود الاول غير المنعكس (اذا رأينا تاريخ الافكار بمنظور هيغلي) لمجتمع خارج الدولة، أي قبل توسطه عن طريق المؤسسات الاجتماعية (المدنية).

---

[٢] هذه النظريات هي الاساس الفكري للترويج له عربيا، فلكي نصل الى الديمقراطية يجب ان نبني المجتمع المدني اولا، هذا ما يقوله المروجون.

وهي اضافة اضافها مونتسكيو وفيما بعد توكفيل برؤية المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر على الافراد، او يمثل الحيز الاجتماعي والاخلاقي الواقع بين العائلة والدولة على حد تعبير هيغل في فلسفة الحق. وفيما قبل اعتبر هوبس المؤسسات الاجتماعية او ما اسماه بالاتحادات (leagues) جزءا لا يتجزأ من الحيز الخاص الذي لا يطاله القانون، اي ما تتركه الدولة بارادتها الحرة خارج نطاق اوامرها. لقد كانت الدولة بالنسبة له هي المجتمع المدني أما الاتحادات فهي التشكل الاجتماعي الاول للحيز الخاص.

وقد تحول افتراض لوك وغيره لمجتمع خارج الدولة في النظرية اللبرالية الى السوق. وبعد ان كان المجتمع المستند الى العلاقات المتبادلة بين الافراد في السوق هو ما ينتج مجتمعا مدنيا خارج الدولة اصبح السوق هو نموذج المجتمع، ولم يعد هنالك حاجة لمصطلح المجتمع المدني.

وهكذا انتقل المجتمع المدني من مرحلة الى اخرى مسجلا في ارشيف ذاكرته تمايزات جديدة، ولكن في كل حالة نحن امام الانسان كفرد والمجتمع كعلاقة متبادلة (اجتماعية) بين الافراد، وامام دولة متميزة عن كليهما. وفي كل واقع ينضوي مفهوم المجتمع المدني تحته (وليس هو تحت المجتمع المدني كتعريف عام مفروض عليه)، نقف امام تفتيت او تجزئة او تجاوز للوحدة العضوية بين الفرد والجماعة (البنى الجمعية) من ناحية، وتمييز بين الدولة والمجتمع من ناحية أخرى. وهي تمييزات تعيد انتاج الوحدة على أساس توسطها أي توسط عناصرها المتميزة الى فرد ومجتمع ودولة عن طريق تنظيم العلاقة بينها كعلاقة حقوقية. هذه شروط نظرية وتاريخية في آن واحد لاستخدام مفهوم المجتمع المدني.

لقد أصبحت عملية الفرز التي تعيد انتاج الوحدة الاجتماعية السياسية اكثر توسطا، اي اكثر غنى، وهي باختصار واقتضاب شديدين جوهر عملية المجتمع المدني في التاريخ.[٣] وعندما طرح هذا المفهوم من جديد في سياق احداث بولندا في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات،[٤] ثم في سياق التحرك الشعبي في اوروبا الشرقية باكملها عام١٩٨٩، بدا

---

[٣] للاسف الشديد يتبنى المثقفون العرب دائما واحدة من هذه الحالات على انها المجتمع المدني وذلك باخراجها من سياقها التاريخي وزرعها في الحالة العربية دون تقديم كشف بالحالات الاخرى. وينقسم الفكر العربي حول المجتمع المدني الى موقفين الاول يعتبر البنى الجمعية هي النسخة العربية الاصلية عن المجتمع المدني في حين يعتبر الآخر المنظمات الطوعية الحديثة هي المجتمع المدني. والموقفان ميكانيكيان ولا يتعاملان مع الحالة العربية بجدلية، أي كعملية تطور، وذلك لأن مفهوم المجتمع المدني بذاته، وعندما يفرض فرضا، يساعد على تثبيت عناصر الحالة العربية دون رؤية تفاعل عناصرها. فتسمية الحمولة او العشيرة مجتمعا مدنيا او عدم تسميتها لا تفيد كثيرا في فهم دورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولا على فهم التغير الطارئ على هذا الدور باستمرار، وهذا هو التحدي. واذا لم يصلح المفهوم في مواجهة التحدي، فهذا ذنب المفهوم واستخدامه وليس ذنب الواقع: "رمادية يا صديقي كل نظرية وخضراء يانعة هي شجرة الحياة"، او ربما العكس.

[٤] حول ارتباط احياء المفهوم مع احداث اوروبا الشرقية في العقد الأخير انظر:

عند ذلك ان المجتمع المدني يطرح نفسه من جديد اساسا لقيام الديمقراطية. ولم يجف الحبر اصلا عن تقليد غربي كامل يدعي ان الأب الشرعي للديمقراطية كنظام سياسي هو الحد من استبداد الدولة بواسطة مؤسسات المجتمع المدني (الاقطاع والاكليروس في حالة اوروبا الملكية، او ما سمي بالطبقات السياسية في حينه estates) التي واجهت أو وازنت قوة الدولة. ويرى هذا التقليد الفكري ان خصوصية الاقطاع الاوروبي هذه مقابل الاستبداد الشرقي هي التي جعلته الرحم الذي حمل الديمقراطية الأوروبية، خاصة في سياق الصراع بين البرلمان والملك في انجلترا، وبعد ذلك في فرنسا. لقد بدأ المجتمع المدني (civil society) طريقه اذا كتعبير عن المجتمع الراقي (high society) في علاقته مع الملك. ولم يشهد الاقطاع الشرقي مثل هذه التوازنات بين القوى المتصارعة في تاريخه، فالملك في تلك الحالة هو المالك الوحيد وصاحب السلطات المطلقة وفي النهاية ايضا الفرد (individual) الوحيد كما يقول هيغل.

هذا التقليد النظري بالذات هو ايضا الحجة الفكرية الوحيدة للترويج لمفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي في ايامنا، اي هذا هو "الاساس العلمي" المستتر او السافر لضرورة تبني هذا المفهوم. كأن بناء الديمقراطية الغربية يجب ان يعود عندنا عودة التاريخ على ذاته. لقد اصبحت الديمقراطية نظاما سياسيا متكاملا، وبالامكان التعلم منه دون توقع عودة العملية التاريخية ذاتها، فاسقاطات هذا التوقع هي استحالة تطبيق الديمقراطية وذلك لاستحالة عودة التاريخ على ذاته. شرط الديمقراطية التاريخي المعاصر هو توفر مقوماتها كنظام وهذا ما يتوجب على منظري الديمقراطية العربية مناقشته.

ومع ان اعادة احياء مفهوم المجتمع المدني قد تم في سياق أوروبا الشرقية إلا أن استيعابه نظريا في المرحلة الراهنة تم في أوروبا الغربية وأمريكا اللتين تشهدان نقاشا مستمرا لا ينقطع حول المفهوم، تحول الى صناعة نظرية كاملة يصعب الاحاطة بجميع جوانبها من مراكز ابحاث ودوريات ومؤتمرات وغيره. وكانت قد نشأت في البلدان الرأسمالية المتطورة منذ الستينيات عملية فرز جديدة للوحدة الاجتماعية السياسية: الثورة الثقافية ثم حركات الحفاظ على البيئة والحركات النسوية وحركات السلام

Andrew Arato, "Civil Society Against the State: Poland 1980-1981", *Telos* 47,(Spring 1981), pp. 23-47. "Empire vs. Civil Society: Poland 1979-1982", *Telos* 50, (Winter 1981-1982), pp. 19-48.

وايضا:

John Keane, ed., *Civil Society and the State*, (London, 1988).

John A. Hall, In Search of Civil Society, in John A. Hall ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge, 1995), pp. 1-32.

والمبادرات المحلية للمواطنين في قضايا الصحة والبيئة والتخطيط المدني والاجتماعي،[٥] وكل هذا في مواجهة مع بيروقراطية الدولة من ناحية ومع قوى اقتصاد السوق المندفعة نحو الربح من الناحية الأخرى. لقد نشأ حيز عام لا تحكمه آليات السلطة وآليات الربح فقط، ولكنه قائم في علاقة جدلية مع الدولة والسوق، أي لا يدير ظهره للعملية السياسية. بالاضافة الى ذلك حدثت ثورة شاملة في المنظمات الكنسية والجمعيات الخيرية باتجاه اكثر تورطا في قضايا المجتمع العامة والقضايا السياسية ذات الاثر على طابع المجتمع ومدى ديمقراطيته وعدالته، وباتجاه الاستعداد لابداء وجهة نظر في هذه القضايا.

لقد مر الغرب بعدة تمفصلات، ونشأ حيز عام سياسي اجتماعي متميز عن آلية السطوة وآلية الربح، ولكنه ليس جزءا من الحيز الخاص، كما أنه ليس مجرد مجموع حسابي للحيز الخاص. وهذا الحيز العام هو القطاع الاجتماعي السياسي الذي يعبر عنه المجتمع المدني بمعناه الضيق، وهو موضوع الحوار في النظرية السياسية في الغرب في هذه الايام. وشرط وجوده هو تحقق تمفصلات أخرى عديدة خلال اقامة النظام اللبرالي الديمقراطي كما نعرفه. والديمقراطية المباشرة التي يدعى ان مؤسسات هذا الحيز تمارسها، وذلك باشراك الفرد مباشرة في معالجة شؤون مرئية وشفافة تمسه مباشرة، هي ديمقراطية ممكنة على أساس وجود ديمقراطية تمثيلية مغتربة عن الفرد متحققة في المجتمع السياسي، خاصة في عملية تداول السلطة وموازنتها ومراقبتها ومحاسبتها. الأولى تعمل في اطار الثانية ولا تعتبر بديل لها وانما هي مكمل لها. ويدور اصلا نقاش جدي حول مدى ديمقراطية هذه المؤسسات المدنية، ومدى اوليغاركيتها، ولا يضر خوض هذا النقاش فلسطينيا ايضا. كما يدور نقاش لا يقل اهمية حول مدى "نقاوة" هذه المؤسسات فعلا من آليات السطوة والربح.

ولكن على اي حال يبقى هنالك في السياق الغربي كيان اجتماعي سياسي يؤطره مفهوم المجتمع المدني المعاصر، ويحوله الى جزء من عملية الدمقرطة التاريخية، بل ويمكن اعتباره آخر تجلياتها. وفي حين تحول النقاش حول المجتمع المدني في أوروبا الشرقية، بقدرة قادر، الى نقاش حول المسألة القومية عاش المفهوم ربيعا مجددا في أوروبا الغربية حيث نشأ هذا الكيان الاجتماعي الذي يتلخص بالحيز العام خارج الدولة والاقتصاد والبنى العضوية. ولقد ثبت ان تعريفا للمجتمع المدني يتلخص في المقابلة بذاتها مع الدولة كما حصل في اوروبا الشرقية لا يعني إلا تدهور المجتمع وانتكاسته الى مرتبة الانتماءات العضوية للافراد، او الى مرتبة القومية الاثنية مقابل الدولة متعددة القوميات. وهذا هو السر في تحول موضوع المجتمع المدني الى نقاش حول المسألة القومية في غالبية دول أوروبا الشرقية. للمجتمع المدني شروط تتجاوز الاقتصار على عملية المقابلة

---

[٥] على اساس ثورة شاملة في قوة الانتاج ادت الى توسيع الطبقات الوسطى والتثقيف والتكنوقراط والعمال الفنيين مع فرز في داخل هذه الطبقة وتقلص قوة الطبقات القديمة التي احتكرت الصراع الاجتماعي منذ القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين.

مع الدولة، ولكنه من الناحية الأخرى لا يقوم خارج دائرة الاقصاء المتبادل مع الدولة.[٦] فخارج الاقصاء المتبادل مع الدول قد تقوم امور كثيرة، ولكن لا يقوم مجتمع مدني، لأن اصول المجتمع المدني التاريخية هي في المجتمع السياسي، ثم في الاقصاء المتبادل مع المجتمع السياسي، وبعد ذلك مع الاقتصاد. الحديث اذا عن المجتمع المدني الفلسطيني، مثلا، خارج دائرة الاقصاء المتبادل مع الدولة هو كلام لا معنى له، وفي غياب الدولة الفلسطينية (وهي ما زالت غائبة) تتطور المنظمات المجتمعية التي يود البعض تسميتها دون مبرر واضح "مجتمعا مدنيا"، في فضاء الاقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال. وفي تلك المرحلة كان المجتمع المدني الفلسطيني هو المجتمع السياسي الفلسطيني ولم يكن من الممكن ان يكون غير ذلك.

في الوطن العربي حيث احتفل بمفهوم المجتمع المدني احتفالا بهيجا بدأت عملية دمقرطة للحياة السياسية من اعلى وفي خدمة النخبة الحاكمة في الأردن واليمن والجزائر وتونس ومصر، وقد شهدت هذه العملية ذاتها انتكاسات عديدة. وجرى كل ذلك خلافا للنظريات حول الانتقال للديمقراطية في العالم الثالث، تلك التي تبدأ بالاصلاحات "من فوق" في أعقاب انتفاضة جماهيرية حول قضايا اقتصادية معيشية عادة، الى ان تنشأ حالة تفقد فيها عملية الاصلاح السيطرة على ذاتها، وتبدأ عملية دمقرطة سياسية شاملة.[٧] لم يفقد الاصلاح من اعلى في الوطن العربي زمام المبادرة، وبقيت السلطة هي مصدر "الديمقراطية" لا العكس. وفي الجزائر فقد الاصلاح زمام المبادرة بالاتجاه المعاكس، اي قامت القوة المعادية للديمقراطية، خاصة العسكرية بانقلاب على الاصلاح بحجة عدم قدرته على حماية ذاته من الاسلاميين، ومع اقصاء الحركة الاسلامية العريضة الى السجن لم يتبقى منها في الحياة العامة الا القوة العارية والعمياء التي تحولت من العداء للدولة الى العداء للمجتمع.

وقد تم الاصلاح المنتكس في الوطن العربي على قاعدة فشل بين ومعلوم في العمل السياسي القومي واليساري منذ عام ١٩٦٧، بعد هزيمة المشروع السياسي القومي العربي (الوحيد على الساحة العربية الذي يستحق اسم مشروع منذ بداية القرن)، وتحالف هذين التيارين مع انظمة قطرية ومراهنته على اخرى، فشلت جميعا في ايجاد بداية حل للقضايا التي تواجه الانسان العربي من تثبيت حدود الدولة الموجهة ضده

---

[٦] ولهذا فان ملاحظة الطاهر لبيب حول قيام مجتمع مدني فلسطيني خارج دائرة الاقصاء المتبادل مع الدولة واعتبار هذه هي خصوصيته غير مفهومة فان ما يستحق الذكر من مؤسسات مدنية فلسطينية قد قام في اطار الاقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال، ولكن هذا ايضا بحد ذاته لا يحسم في السؤال: هل تستحق هذه المؤسسات تسمية المجتمع المدني وماذا تفيد هذه التسمية في فهم دورها؟ خاصة وان شروط المجتمع المدني الاخرى غير متحققة. انظر: الطاهر لبيب، "علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي"، **المستقبل العربي**، ١٥٨ (نيسان ١٩٩٢)، ص ١٠٣.

[٧] انظر:

G. O'Donnel & P. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule,* (Baltimore and London, 1991).

أساسا، وهو الاجنبي الوحيد عليها، الى فقدان حدود السلطة الى القضايا الاجتماعية والاقتصادية، وبعد احتلال التيارات الاسلامية السياسية للفراغ السياسي الناشىء عن الفشل، تلك التيارات التي كانت تطور طريقها السياسي الخاص منذ بداية هذا القرن مارة بعده انقلابات وتحولات. لقد احتل المجتمع السياسي انظمة ملكية محافظة وديكتاتوريات حديثة من مختلف الانماط من ناحية ومن ناحية اخرى تيارات العمل الاسلامي المختلفة. في هذه الظروف ادار مثقفو اليسار والحركات القومية ظهورهم للعمل السياسي او للمجتمع السياسي، وبدل الاعتراف بالفشل راح البعض ينظر الى حسم المعركة في مكان آخر غير المجتمع السياسي، وهذا المكان هو المجتمع المدني. وبدلا من خوض معركة الديمقراطية على ساحة الدولة بالتنظيم السياسي المساند من قبل المؤسسات المجتمعية، انطلق نشيطو الاحزاب سابقا في "منظمات غير حكومية" ومراكز ابحاث وغير ذلك، مطلقين على هذه المنظمات تسمية المجتمع المدني. واشغال شواغر المنظمات غير الحكومية بحزبين سابقين هي من ظواهر المرحلة التي قلما يشار اليها في الابحاث المنشورة عن هذه المؤسسات.

وليست هذه القضايا الوصفية حكما معياريا على المنظمات غير الحكومية، فهي اطارات هامة قد تشكل – اضافة الى مساهمتها في تقديم الحلول للعديد من المشاكل العينية التي يعاني منها السكان– قاعدة لا بأس بها للعمل السياسي الديمقراطي في المستقبل، خاصة اذا انتقلت للعمل بالتنسيق فيما بينها على المستوى القومي (networking)، اي اذا دخلت معترك القضايا العامة وليس القضايا الجزئية فحسب، واذا حاولت ان تعيد انتاج ذاتها مجتمعيا باستقلال عن الدولة،[٨] وليس باموال المساعدة الاجنبية الضرورية في المرحلة الأولى والتي قد تتحول في النهاية الى عائق امام تطور التسيير المجتمعي الذاتي في العلاقة مع الدولة. المطلوب هنا ليس الحكم معياريا على هذه المنظمات وانما تلمس نقاط ضعفها ونقاط قوتها والسبب الذي يدعو البعض الى اطلاق تسمية المجتمع المدني عليها.

التحدي الثاني المطلوب مواجهته في هذه المرحلة يطرحه ارتباط مقولة المجتمع المدني بمقولة الامة الحديثة. كلاهما يقف امام الدولة كمصدر لشرعيتها في الحالة الديمقراطية، ولكنهما في هذه الحالة يعبران عن جانبين مختلفين لعلاقة المجتمع مع الدولة ومع ذاته. اما اذا لم تجد الامة تعبيرا سياسيا عنها في الدولة او في التوق على الاقل للدولة فلا مكان للامة الحديثة، امة المواطنين، الامة السياسية، ولا للمجتمع المدني. والعلاقة المباشرة بين الموضوعين في الحالة العربية هي فقدان الانظمة القائمة للشرعية المدنية واضطرارها الى الاعتماد على نشاط الاجهزة الامنية. ومن غير الممكن ان نبحث

---

[٨] من الامور التي تستحق لفت النظر والتي لا تلاقي اهتماما في الابحاث المنشورة حول المجتمع المدني هو قدرة المنظمات الجمعية والتقليدية الاهلية مثل لجان الزكاة والاوقاف وغيرها على انتاج ذاتها محليا دون دعم خارجي امام الدولة، وهذه احدى تناقضات فرض مفهوم المجتمع المدني من أعلى فما هو مفروض ان ينضوي تحته لا يلبي شروطه ويلبيها ما ليس من المفروض جوهريا ان ينضوي تحته.

عن المجتمع المدني العربي في المواجهة مع الاستبداد إلا بعلاقة متينة مع عملية تشكل الكيان السياسي للامة (العربية) في الوعي على الاقل (هذا لا يعني بالضرورة الوحدة العربية كما تخيلت في الخمسينيات والستينيات، بل الانطلاق نظريا وثقافيا من وجود الامة الواحدة من اجل البحث عن سبل ووسائل تكاملها وتعاونها). وعدم تحقق الامة في الوعي لا يقيم مقامها امة سورية واخرى يمنية وثالثة جزائرية ورابعة لبنانية الخ، بل يجعل مكانها في الوعي انتماءا علويا وآخر سنيا وثالث جنوبيا ورابع شماليا وخامس حضريا، بل وحتى الانقسام الفكري في الجزائر بدأ يظهر وكأن الجزائريين انقسموا الى امتين واحدة علمانية فرانكوفونية التعصب، والاخرى اسلامية عربية التعصب. على اساس هذه الانتماءات ما قبل القومية لا ينشأ في الوعي مجتمع مدني قائم على العلاقة بين المواطن بانتماءاته المختلفة في حيزه الخاص، وبين الامة (التي يتسع فيها المجال للعديد من الانتماءات) والدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للامة.

وفقدان وعي الامة الحديثة لا يقيم بدلها أمما جزئية بل يقيم وعيا ما قبل قومي، وهو ابعد ما يكون عن روح وثقافة المجتمع المدني الذي يبني على علاقة التبادل المباشرة بين المواطن والمواطن وبين الحيز العام المتشكل عن هذا التبادل والدولة وليس بين الحمولة والحمولة او بين الطائفة والاخرى.

هنالك اذا ثلاثة أسباب تدعونا الى عدم ادارة الظهر للعملية السياسية وتحويل المجتمع المدني الى شاهد زور يبرر الغياب عن ساحة المجتمع السياسي:

١. ان المجتمع المدني يقوم فقط في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة. هذا هو الفرق أيضا بين الحرية السياسية وحرية البدوي الشاعرية، بين المجتمع الطبيعي وبين المجتمع المدني.

٢. ان هنالك ارتباطا لا تنفصم عراه بين تشكيل الامة وتشكيل المجتمع المدني الذي يعني انتماء قائما على المواطنة وليس على العقيدة أو قرابة الدم أو غيره.

٣. ان المعركة من اجل الديمقراطية هي معركة سياسية، معركة على السلطة أولا وأخيرا.

والوضع في الحالة الفلسطينية يضيف تعقيدا الى الصورة. والحوار حول موضوع المجتمع المدني تداخل مع هزيمة الحركة الوطنية الفلسطينية بفصائلها السياسية المتعددة وعدم تمكنها من تحقيق تصفية الاحتلال وحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. ورافق ذلك نشوء سلطة فلسطينية ينظم عملها الاتفاق مع سلطة اجنبية هي سلطة الاحتلال، تفتقر الى السيادة وتقتصر سلطتها على تنفيذ المهام المتفق عليها بل والمناطة بها. وقد تطلب ذلك اقامة اجهزة بيروقراطية واسعة من اجل بناء القطاعات التي تقع ضمن نطاق السلطة، ومن اجل توفير الوظائف لقاعدة السلطة السياسية او من اجل توسيع هذه القاعدة، خاصة في ظروف الازمة الاقتصادية ونضوب موارد الدخل من عائدات العمل في اسرائيل وفي منطقة الخليج العربي.

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

١. وجود جهاز بيروقراطي سلطوي وعدم وجود دولة سيادية وبالتالي تراكم ضباب كثيف يلف موضوعة المواطنة، وهي موضوعة المجتمع المدني الاساسية كما سنرى في الفصل الاول من هذا الكتاب. وفي ظروف غياب المواطنة، خاصة المواطنة الديمقراطية، تبرز الانتماءات العضوية او الجمعية كمنظم للعلاقة بين الافراد، وبين الافراد والسلطة (وغالبا ما تجري السلطة تعييناتها بموجب الانتماءات القبلية والحمائلية والجهوية) وكاطار يوفر الحماية للمواطن في علاقته مع السلطة ومع الافراد الآخرين، بدلا من الحماية التي توفرها حقوق المواطن. والانتماءات الجمعية التي تشهد المناطق المحتلة من عام ١٩٦٧ لها نهوضا لم يسبق له مثيل، خاصة مع الوهن الذي اصاب الحركة الوطنية، هذه الانتماءات هي الوسيط بين الفرد والسلطة، وهي الحائل بينهما، أي انها تقوم بالوظائف التي كان من المفروض ان يقوم بها المجتمع المدني، ولكن هذا لا يبرر، بشكل من الاشكال، اطلاق تسمية المجتمع المدني عليها، حيث انها تقوم بهذه الوظائف عن طريق قمعها لشخصية الفرد ولحقوقه الفردية. والفرد مشتق من الانتماء اليها بدل أن تكون هي المشتقة من حقه كمواطن بالانتماء اليها. إن التخلف يقدم هنا حماية من حداثة غير ديمقراطية، والحداثة لا تحمي ذاتها من ذاتها.

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

٣. في حالة الاعتراف النظري على الاقل باستمرار وجود احتلال، قام المجتمع السياسي الفلسطيني، حركة التحرر الوطني على وجه العموم، بتمثيل دور المجتمع المدني في غياب الدولة القومية، وهذا ايضا لا يعني انه اصبح مجتمعا مدنيا. ولكن منذ اوسلو لا يرافق غياب الدولة السيادية مواجهة مجتمعية شاملة مع الاحتلال، ولذلك لم تعد الحركة الوطنية تؤدي دورا مدنيا.

٤. الضعف الشامل الذي طرأ على منظمات المجتمع السياسي، وهي في الحالة الفلسطينية الفصائل السياسية التي لعبت مع تنظيماتها الجماهيرية التابعة لها ونقاباتها وجمعياتها واتحاداتها، وحتى قواها الضاربة في مرحلة قصيرة، دورا في تنظيم الحياة الاجتماعية اضافة الى دورها السياسي. ويرافق هذا الضعف الشامل نزعتان يجب التوقف عندهما:

أ. نفور شعبي، خاصة لدى قطاعات الشعب المسيسة، من نظام "الكوتا" (المحاصصة) الفلسطيني الذي كان سائدا حتى هذه المرحلة، والذي أدى الى اقتسام المواقع السياسية و "الموارد" في حركة التحرر الوطني، بما في ذلك في المؤسسات النقابية والشعبية بنوع من توازن المصالح بين الفصائل حال دون نشوء اي نظام من المراقبة والمساءلة والمحاسبة

الحقيقية. وقد جرى الخلط في حينه بين تعددية الفصائل المتوازنة والمتوافقة ضمن حدود معلومة وبين الديمقراطية، وبين الثرثرة والمساءلة، وبين التذمر والنقد، وبين شتم القيادة في الغرف المغلقة وتملقها في الحيز العام، واعتبار كل ذلك نوعا من البراغماتية.

ب. احتراف (professionalization) العمل السياسي او تحويله الى مهنة لدى قطاعات واسعة جدا تضم عشرات الالوف من كوادر المنظمة والفصائل وذلك في ظل مرحلة تدفق الاموال الخليجية وغيرها، وفي مرحلة تبني بعض الفصائل من قبل بعض الانظمة العربية. وقد امتدت هذه النزعة، اي نزعة الاحتراف الى المناطق المحتلة في الثمانينيات بشكل خاص فنشأت فئة واسعة نسبيا من نشيطي الفصائل الذين يعتاشون على العمل السياسي الحزبي. ومع احتدام ازمة الفصائل السياسية وانقطاع المصادر المالية من الخارج بعد حرب الخليج احتجب التمويل عن محترفي الداخل فنشأت الحاجة الى مصادر تمويل أخرى.

وقد عرضت هذه المصادر ذاتها عن طريق صناديق الدعم المالي، والتنمية الغربية التي اقتصر نشاطها في الماضي على الانشطة الاهلية والخيرية المباشرة وامتد ليشمل منظمات غير حكومية ومشاريع تنموية الخ. واصبح هذا هو المتنفس الاساسي لفئة من محترفي العمل السياسي خاصة من الفصائل اليسارية والتقدمية ومن حركة فتح فقدت مصدر رزقها، مع وقف التمويل، فشهدت نهاية الثمانينيات والتسعينيات عملية انتقال كوادر من العمل في الفصائل السياسية الى المبادرة الى اقامة منظمات غير حكومية بحثية وتنموية وصحية ونسوية والعمل فيها.

هذه هي القاعدة الاجتماعية الاقتصادية لانتشار المؤسسات غير الحكومية في الفترة الاخيرة، واذا اضفنا الى ذلك أزمة الثقة بالعمل السياسي والفصائلي، تكتمل الصورة التي تؤدي الى انتقال الكثيرين من المروجين للفكر السياسي المؤدلج سابقا الى الترويج لفكرة المجتمع المدني كشرعية فكرية للتغير الطارىء على نشاطهم السياسي. وقلما يتم التعرض الى هذه الظاهرة الواقعة فعلا والمستمرة الاتساع. ويبقى السؤال عن مدى الطاقة الديمقراطية والنقدية الكامنة في هذا التحول. فالظاهرة قائمة وازمة العمل السياسي بالاساليب القديمة ماثلة، ومجرد الحكم السلبي عليها والحنين الى العمل السياسي الثوري لا يفيد شيئا. قلنا ان سلبية هذه الظاهرة الاساسية يكمن في:

١. احتمال ادعائها احتلال مكان العمل السياسي الحزبي.

٢. عدم قدرتها على انتاج نفسها اجتماعيا بارتباط مع المجتمع المدني الفلسطيني خلافا للبنى الجمعية التقليدية والاسلامية، واضطرارها الى الاعتماد شبه الكلي على مصادر التمويل الخارجية التي لا تفتقر الى جدول اعمال خاص بها.

ولا تخلو هذه الظاهرة بالطبع من ايجابيات قائمة فعلا اهمها:

أ. التحول في مجال التنمية والخدمات المختلفة الى نوع من المهنية، خاصة وأن اموال الدعم الخارجي تتطلب انماطا من المحاسبة والمساءلة حول تنفيذ المشاريع تختلف عن متطلبات "اموال الصمود" في حينه. وتعتبر المهنية وحتى مراعاة الشكليات في هذه الحالة تطورا محمودا دون شك اذا ما قورنت برفع الشكليات وشخصنة المؤسسات وظاهرة الاستزلام التي تعاني منها مجتمعاتنا ودولنا.

ب. نشوء قطاع كبير نسبيا يقدم بعض الخدمات المدنية ويتواجد في البداية على الاقل خارج نطاق عملية اتخاذ القرار السياسي الفلسطينية المرتبطة والمكبلة بالاتفاق مع الاسرائيليين. ولا بد ان تجري محاولات من قبل السلطة الفلسطينية للتغلب على هذه الاستقلالية النسبية، لاسباب تتجاوز التقاليد السياسية المعتادة على احتكار التمويل والادوار ثم توزيعها محاصصة، (وهذه هي "الديمقراطية" الوحيدة التي تعرفها قيادة م.ت.ف.). فبالاضافة الى هذا التقليد القائم الذي أصبح يشبه العقلية، فإن السلطة الفلسطينية الضعيفة نحو الخارج، اي في علاقتها مع اسرائيل والعالم العربي، تحتاج الى السيطرة على الشؤون الداخلية على الاقل لان هذا هو المظهر الوحيد المتوفر للسيادة التي تتعطش لها.

وسوف تزداد محاولات السلطة هذه بانتقال المنظمات غير الحكومية الى التنسيق فيما بينها وتحويلها الى قوة قومية قطرية تعبر عن اهتمام ليس بقضاياها الجزئية فحسب[٩] وانما ايضا بقضايا ذات طابع مجتمعي سياسي عام – التنسيق بين المنظمات غير الحكومية واقامة الشبكات فيما بينها عن طريق استثمار وسائل الاتصال الحديثة ومدفوعة باهتمامها بقيام حيز عام مجتمعي خارج السلطة ولكن بتفاعل جدلي نقدي معها. هذه هي الخطوة الأولى للمنظمات غير الحكومية التي تقترب بها من مفهوم المجتمع المدني. ولكن يجب ألا ننسى هنا ان عملية التنسيق واقامة الشبكات تدخل الى الحساب عنصرا جديدا وهو وجود عدد كبير من المنظمات غير الحكومية شكلا، ولكن المرتبطة بالسلطة فعلا (كما هو الحال في العديد من دول العالم العربي). هنا ينشأ نقاش يجب ان يخاض. شبكات المنظمات غير الحكومية ليست تمثيلية، ولا تهدف الى تمثيل المجتمع مقابل السلطة، وبالتالي هي ليست مضطرة الى ضم جميع المنظمات غير الحكومية اليها في اتحادات. اما اذا وقعت في هذا الوهم، فسوف تكون النتيجة سيطرة السلطة عليها وذلك باقامة وضم اغلبية من المنظمات غير الحكومية المرتبطة بالسلطة. ان عدم تمثيلية المنظمات المدنية خلافا للبرلمان واجهزة الدولة الديمقراطية وخلافا للنقابات والاتحادات التي قد تسيطر عليها احزاب السلطة هو سر قوتها امام الدولة وليس سر ضعفها. ان من يمثل المجتمع امام السلطة التنفيذية هو السلطة التشريعية ومنظومة شاملة من اجهزة التعبير عن الرأي مثل الاعلام وغيره والمؤسسات الاجتماعية المختلفة

---

[٩] انظر نقد نزعة هذه المنظمات الى الجزئية عند:
Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, (Oxford 1987), pp. 50-91.

التي تمثل وجهات نظر ومصالح متفاوتة ومختلفة، وهذا التفاوت والاختلاف هو سر قوتها.

وهذا لا يعني بتاتا ان الاحزاب والاتحادات النقابية لا تشكل جزءا هاما من عملية المجتمع المدني خاصة في حالة السعي نحو الديمقراطية. وقد سبق وقلت ان الأحزاب هي الطليعة الاكثر اهمية في عملية الدمقرطة، وتغييبها الجاري فلسطينيا بانهيار المجتمع السياسي الفلسطيني هو الخطر الاساسي، ولكن الهدف من هذا التصنيف هو عدم خلط المفاهيم، فالمنظمات غير الحكومية ليست هي المجتمع المدني جل جلاله كما يدعي بعض الباحثين، ولكن تأطيرها الذي يدفع بها باتجاه المساهمة في تطوير المجتمع هو تأطير لمنظمات مدنية تعمل في قطاعات مجتمعية جزئية، وتتلمس مصالحها المشتركة ومساهمتها المشتركة في قضايا المجتمع بشكل عام وليس تأطيرا لاحزاب او لاتحادات نقابية، واذا تم الخلط بين هذه الجوانب فسوف تكون النتيجة ان تخسر هذه المنظمات خصوصيتها، كما تخسرها النقابات والاحزاب، وبالتالي تفقد جميعا مساهمتها في عملية دمقرطة المجتمع.

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

١. وجود هذا القطاع خارج اعتبارات الربح القائمة في السوق وخارج اعتبارات القوة والسيطرة القائمة في الدولة. وفي هذه الحالة يخرج بعض المنظرين [١٠] الاحزاب السياسية من اطار المجتمع المدني. ومن الواضح لماذا لا نستطيع اقصاءها عن هذا الاطار في العالم الثالث والدول غير الديمقراطية بشكل عام. فالحديث من منطلق توفر الديمقراطية اللبرالية والتعددية الحزبية يختلف عن منطلق غياب الاحزاب او منعها من ممارسة نشاطها بحرية. هنالك فرق جوهري بين المجتمع المدني كمفهوم بعد تأسيس الديمقراطية كنظام حكم والمجتمع المدني كمفهوم في مرحلة ما قبل تأسيس الديمقراطية.

٢. تجاوز هذا القطاع للانتماءات الجمعية وتشكله على اساس المصلحة المشتركة او الايديولوجيا وغير ذلك.

٣. عقلانية عملية اتخاذ القرار في هذا القطاع وانطلاقها من خلال حوار مباشر بين المعنيين دون وساطة تمثيلية ودون وساطة وسائل الاعلام ومشهديتها الخ. وموضوع مشهدية وسائل الاعلام ونزعتها التوتاليتارية محتد في الغرب، في حين أن ما نحتاجه في بلادنا هو شفافية هذه المؤسسات لوسائل الاعلام ودور اكثر نفاذية لصحافة تبحث عن

---

١٠ انظر:
Larry Diamond, "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", *Journal of Democracy* 5/3 (July 1994), p.7.

الوقائع (facts). فالاعلام الغربي اصبح في مرحلة خلق الوقائع واعادة انتاجها بحسب قوانينه، قوانين العرض والطلب، وهي المرحلة التي تستدعي حماية المجتمع المدني منه. اما اعلامنا فما زال في مرحلة تجاهل الوقائع والخوف من ذكرها، اي ان المجتمع المدني ما زال بامس الحاجة الى دوره الغائب.

٤. تجسيد هذه المنظمات ديمقراطية مباشرة، يمارس فيها المواطن محاولة واحدة على الاقل للسيطرة على امور متعلقة بنوعية حياته، مقابل الديمقراطية التمثيلية، التي يغترب فيها المواطن ويستلب عن عملية اتخاذ القرار في شؤونه. وفي مجتمعنا ما زالت الديمقراطية التمثيلية ذاتها غير قائمة.

اضافة الى ذلك فإنه من الواجب اصلا مناقشة هذه الاعتبارات حتى على المستوى الأوروبي:

١. هل تسود في هذه التنظيمات ديمقراطية ام اوليغاركية في العديد من الحالات؟

٢. هل تتواجد هذه المنظمات فعلا خارج اعتبارات الربح والسيطرة؟

٣. هل تقوم القرارات فعلا على اساس الحوار العقلاني المباشر ام يتحكم بها في الكثير من الاحيان التعصب الايديولوجي والفكري الذي قد يقوم مقام الانتماءات العضوية؟ – ألا يشكل التعصب الايديولوجي اطارا للانتماء يسمح بقدر من التسامح في حدوده ولا يمارس الحوار والتسامح العقلاني مع من لا ينتمون اليه؟

٤. ألا توجد حلول وسط مع الاطراف الممولة لهذه المنظمات، ألا تستثمر هذه المنظمات المشهدية الاعلامية في الغرب من اجل التأثير على القرار السياسي في مجالاتها، وهل يمكن تجنب هذه المشهدية في عصرنا عند من يريد ان يؤثر سياسيا؟

لا توجد اجابات قاطعة على هذه الاسئلة، ومن الواضح ان اهم ما في الأمر هو طرحها وبالتالي محاولة تحديها عمليا لاعطاء الاجابة الاكثر ديمقراطية عليها في الممارسة. لا يكمن الحل في تجاهل هذه الاسئلة والاحتفال بالمجتمع المدني، كما لا يكمن في كلبية (cynicism) تساوي بين الصالح والطالح، بين الاجابة الاكثر ديمقراطية على هذه الاسئلة والاجابة الاقل ديمقراطية.

هذه بعض تناقضات موضوعة المجتمع المدني في عصرنا. ولكن هذه "الايجابيات والسلبيات" قائمة في اطار عملية فرز نسميها الحداثة استمرت مئات السنين. وهذا الصراع المحمود يدور في اطارها وحيزها الذي تم تحقيقه في مأسسة ودمقرطة العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. اما في حالتنا فان المنظمات المدنية وهي تخوض مثل هذه النقاشات الانفة الذكر انما تخوضها في موضع تاريخي آخر واطار اجتماعي سياسي مختلف، ولا يمكن قصر مقولة المجتمع المدني عليها، ولا حتى من اجل تسهيل البحث عن الباحث.

والسؤال الذي لا يمكن تجنبه هو لماذا نحتاج الى مقولة المجتمع المدني في الحالة الفلسطينية، ألا تثير هذه المقولة الارباك وخلط الظواهر الاجتماعية والسياسية بدلا من فصلها، كيف تساعد هذه المقولة على فهم افضل للمجتمع الفلسطيني وللتحولات السياسية والاجتماعية الجارية فيه. كون هذه المقولة سلعة رائجة في الصناعة الاكاديمية في الغرب ليس مبررا كافيا. عندما يحتدم النقاش حول الديمقراطية في مفترق طرق تاريخي في التطور الاجتماعي والسياسي في الغرب نبدأ نحن بمناقشة "الاسلام والديمقراطية"، و"الديمقراطية والمرأة العربية"، و"الديمقراطية والقضية الفلسطينية"، واذا طرح على جدول الاعمال الفكري هناك موضوع المجتمع المدني وبوشر بازالة غبار موسوعات العلوم الاجتماعية عنه، نبدأ نحن ببحث "المجتمع المدني الفلسطيني"، و"الاسلام والمجتمع المدني"، و"نحن والمجتمع المدني" ولكن عن اي مجتمع مدني نتحدث؟ ولماذا؟

لا يكلف الباحث نفسه عناء خوض النقاش حول نظرية وتاريخ المفهوم، بل يكتفي بسرد بعض التعريفات الغربية بالسرعة الممكنة واختيار ما يلائمه منها بصيغة: "المجتمع المدني هو..."، ثم يبدأ بمحاولة المزاوجة بين هذه الصيغة وبين الظواهر الاجتماعية التي يختارها.[11] هنا تبدأ عملية التصنيف الى منظمات اهلية وغير حكومية ثم تصنيف المنظمات غير الحكومية الى انواع والاهلية الى انواع. ولكن لو كان للمجتمع المدني اهمية كمفهوم لكان هو الاساس لعملية التصنيف ذاتها وهو موجهها من داخلها. اما عملية التصنيف المفروضة فرضا فهي عملية تسمية، اي تسمية قطاعات معينة باسم المجتمع المدني. ولكن ما هي الفائدة النظرية والعملية المرجوة من اطلاق تسمية المجتمع المدني على ظواهر قائمة ونعرفها؟

ليس هنالك مانع مبدئي ضد اطلاق التسميات ولكن لا فائدة خاصة ترجى منها اذا لم تبنى على تحليل تاريخي، ولكننا لم نسمع تبريرا مقنعا حتى الآن سوى رغبتنا الاكيدة باستخدام مصطلح تقوم عليه مراكز ابحاث كاملة ونشرات اخبارية ودوريات علمية وعدد لا يحصى ولا يعد من المؤتمرات والندوات. واذا اراد المثقف من العالم العربي ان يقدم

---

[11] يعتمد الكاتب محمد مصلح تعريفا محددا للمجتمع المدني، مع انه تعريف انتقائي ولا تاريخي من النوع المذكور أعلاه وذلك بقصره على التنظيمات التطوعية. "يتعلق المجتمع المدني بخليط من المؤسسات التي تشمل: الاتحادات والنوادي والجمعيات الخيرية والمنظمات الدينية وغير ذلك من المجموعات التي تتفاعل وتتواصل فيما بينها بروح من المدنية والتسامح. بحيث يكون هذا التفاعل غير ناجم فقط عن مصلحتها الذاتية وانما عن الصالح العام ايضا".
ويدعي الكاتب ان التعريف أت من الغرب ولكنه قابل للتطبيق على المجتمعات الأخرى، وذلك دون الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي لنشوء هذا المفهوم في أوروبا بعد انجاز عملية الدمقرطة. ولذلك يقع هذا الكاتب ايضا في مجموعة من التناقضات لتبرير استخدامه لهذا المفهوم في سياق الاحتلال والاصرار على تمييزه عن المجتمع السياسي الذي يطلق عليه التسمية المتعلقة للعقلية العامية المعادية للحزبية: "الدكاكين".
Muhammad Muslih, "Palestinian Civil Society" in Augustus Richard Norton ed., *Civil Society in the Middle East*, (Leiden, New York, Koln, 1995), p. 241.
لا يتطرق كاتب الورقة موضوع المناقشة بتاتا لهذه المقالة التي نشرت بصيغتها الاولى في:
The Middle East Journal (Spring 1993).

ورقة علمية في اطارها فما عليه إلا ان يسميها المجتمع المدني و...، واو العطف كلية القدرة، فهي قادرة على جمع اي شيء بكل شيء.

١ في حدود المفهوم وتاريخته

١ في حدود المفهوم وتاريخيته

ان الصدى الذي اثارته استخدامات تعبير المجتمع المدني المختلفة، ليس وحده كفيلا بالتعبير عن مضمون مفهوم موحد من ورائه. وتختلط اكثر ما تختلط وظائف هذا التعبير النظري كأداة تحليلية (analytical tool) في العلوم الاجتماعية والنظرية السياسية المعاصرة او كمفهوم معياري (normative category) في البعد النقدي لهذه العلوم، وفي برامج الحركات السياسية اليسارية او "ما بعد اليسارية" والديمقراطية الراديكالية.

وعودة المصطلح المتكررة من النسيان بعد مراحل غياب مختلفة، منذ فلسفة القرن السابع عشر السياسية في اوروبا، تعني في كل مرة شيئا مختلفا، لانها تأتي في سياق متغير بنيويا وتاريخيا يولد حاجات جديدة، وأسئلة جديدة يجيب عليها المفهوم. واذا اضفنا الى ذلك التغيير تطور النظرية وتراكم المعارف الانسانية كسياق آخر يعود اليه مفهوم المجتمع المدني، نجد ان دعوة المصطلح من غيابه التاريخي، أو إحياءه تأتي كل مرة في تقاطع محورين هما: محور التطور التاريخي، ومحور تاريخ النظرية ذاتها، تاريخ المعرفة والفكر. ويشكل هذا التقاطع سياقا متجددا باستمرار لتفسير وتأويل مفهوم المجتمع المدني، وعلنا لا ننسى ان المفهوم هو ذاته جزء من السياق التاريخي بمحوريه، وهو مساهم في خلق وتفسير هذا السياق، وبالتالي مفسر ومفسر في لحظتين مختلفتين.

بدأت عودة "المجتمع المدني" الحالية الى الملا كمفهوم، وكأداة تحليلية ومعيارية في

الثمانينيات، في تعامل النظرية السياسية مع السياق البولندي[١٢] بشكل خاص، والاوروبي الشرقي بشكل عام، وذلك لفهم وتأطير حركة "التضامن" البولندية في حينه كتمرد المجتمع ضد وحدانية الدولة والحزب، وللتبشير بخيار آخر جديد في هذه الدولة، اساسه ليس الاصلاح الحزبي ولا الانقلاب العسكري، وإنما في التحرك الاجتماعي/المدني القائم على تميز المجتمع عن الدولة. ومع انهيار المعسكر الاشتراكي وما بدا وكأنه انتصار المجتمع المدني في اوروبا الشرقية، بدأت عملية تعميم هذه الاداة، وهذه "الاوتوبيا" الى بقية الدول التي لم تتحقق فيها الديمقراطية اللبرالية، خاصة في العالم الثالث، مستخدمة حالات انتفاض عينية كدليل على الحاجة لهذه الاداة التحليلية، مثل حالة التمرد الطلابي في ميدان تيان مين عام ١٩٨٩، وفي حالة كوريا الجنوبية وامريكا اللاتينية وبعض دول العالم العربي وبعض الدول الافريقية، التي اصبحت فيها موضوعة التحول الديمقراطي على قائمة جدول الاعمال على الاقل.[١٣]

وبالطبع يتغير مفهوم المجتمع المدني مع تغير الموقف الايديولوجي للمتكلم. فالمفهوم اللبرالي لهذا المصطلح يختلف عن الفهم الاشتراكي الديمقراطي، وعن الديمقراطي الراديكالي، ومؤخرا، ايضا عن الفهم الاسلامي له. كما انه يتخذ في العالم الثالث اشكالا في متخيل النخب تختلف عنه في اوروبا الغربية والولايات المتحدة، حيث تحققت انماط من الديمقراطية اللبرالية، وحيث يتخذ النقاش منحى، يحدد تميز المجتمع المدني عن مجرد الديمقراطية، وحيث يجري البحث عن اشكال للمشاركة السياسية اكثر مباشرة من البرلمانات، خاصة على مستوى المبادرات المحلية للمواطنين (Buergerinititiven) كما في المانيا مثلا، او منظمات حماية البيئة، او على مستوى اولياء الامور في مدارس التعليم

---

[12] Andrew Arato, "Civil Society Against the State: Poland 1980-1981, *Telos* 47, (spring 1981), pp. 23-47. "Empire vs. Civil Society: Poland 1979-1982", *Telos* 50, (Winter 1981-82), pp.19-48.

[١٣] امثلة قليلة على ذلك من بين عدد لا يحصى من المنشورات وعشرات المؤتمرات العلمية، تخصيص اعداد كاملة لموضوعة المجتمع المدني لهذا الغرض. انظر مثلا *Modern China* 2/19 (April 1993) كما خصصت مجلة *(The Middle East Journal)* 42/2 (Spring 1993) عددا كاملا لموضوع المجتمع المدني في الشرق الاوسط وخصصت مجلة المستقبل العربي اكثر من عدد لنشر ملخصات المؤتمر الذي دعا اليه مركز دراسات الوحدة العربية، حول موضوع "المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية"، بيروت ٢٠-٢٣ كانون الثاني ١٩٩٢: العدد ١٥٨ (نيسان ١٩٩١) وعدد ١٩٧(كانون الثاني١٩٩٣).
وانشئت في مصر مجلة متخصصة يصدرها مركز ابن خلدون باسم المجتمع المدني. هذا عدا حوارات "الشرق والغرب"و "الشمال والجنوب"، و "البحر المتوسط" حول موضوع المجتمع المدني. وهذا كله ليس سيئا بحد ذاته، ولكن لا شك انه بنشوء صناعة جديدة هي صناعة المجتمع المدني، ينشأ رأس مال رمزي وغير رمزي خاص بها، وبيروقراطية ونظام تسويق يتحكم فيها العرض والطلب والشكل مثلما يتحكم المضمون. وتنتشر مفاهيم تعكس خطابا في داخل الاوساط المنتجة والمستهلكة لموضوعة "المجتمع المدني"، بقدر ما مما تعكس جهدا علميا وحماسا اصلاحيا. ولكن المقلق اكثر من ذلك كله هو تبوؤ التقليعة مركزا رئيسا في غير اوانها او اواننا، وانما في أوان الاخرين، وزمانهم وعلى جدول أعمالهم.

البديل، او على مستوى التنظيمات غير الحكومية المتخصصة في مجالات مختلفة، او على المستويات المتفاوتة للعمل النسوي كأسلوب حياة او كثقافة بديلة او كمجموعة ضغط.

ولكن اذا تغير المفهوم الى هذه الدرجة بين مرحلة زمنية واخرى، وبين مكان وآخر، ألا يفقد تبعا لذلك قيمته التحليلية؟ واذا كان المفهوم جاهزا ليشرح اكثر مما ينبغي من الظواهر ألا يساورنا شك في انه يربك اكثر مما يوضح ؟ واذا لم يكن من الواضح دائما ان المفهوم يدرج من اجل الوصول الى تحليل ادق واستيعاب اكثر حدة لما هو قائم، وانما كثيرا ما يستخدم كمعيار لما يجب ان يكون، ألا يقود ذلك الى انتقاص من قدرته التحليلية؟

لقد بات "المجتمع المدني" في المرحلة الراهنة يقدم اجابة جاهزة على العديد من المسائل. فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بايجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة، وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول اللبرالية، وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن، وهو أيضا الرد على ديكتاتوريات العالم الثالث من جهة، وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة أخرى. ويبدو ان هذا الانتشار وهذا التنوع في استخدام "المجتمع المدني"، هو بحد ذاته تعبير عن ازمة سياسية عند حركات التغيير والقوى النقدية، بعد هزيمة الاجابات الجاهزة غير المشتقة من تحليلات تاريخية اقتصادية وسياسية عينية، وانما من افاق فلسفية واوتوبيات وغير ذلك.

ما زال التطلع الى مجتمع اكثر مساواة واكثر مشاركة واكثر تمثيلية وعدالة، والتوق الى مجتمع اقل اغترابا وصنمية قائما، والمجتمع المدني تعبير عن الحلم ذاته، الذي لا يريد ان يسمى اشتراكية ولا لبرالية ولا ديمقراطية راديكالية، ولا غيرها من التسميات التي اهتزت في العقد الاخير، وذلك بالبحث عن ايجابياتها جميعا دون الجرأة الكافية للاعتراف بذلك، اي بأنه مثل حساء المتسولين، قد جمع من اعقاب النظريات المختلفة والحقب الزمانية المتعاقبة. ولتجنب الحاجة الى مواجهة السؤال: هل من الممكن نظريا الجمع بين ايجابيات ايديولوجيات ونظريات مختلفة في الحكم تنتمي الى مراحل تاريخية مختلفة ؟ المجتمع المدني يحاول تحقيق المستحيل، انه يعطي تسمية جديدة لاحلام قديمة محاولا تجنب الازمة بتغيير التسمية. ولكن يبدو ان القفز عن المراحل بتجميعها غير ممكن، لانه في حالة المجتمع المدني، هنالك شروط تاريخية يجب ان تتوفر لكي يتحقق تفسير معين له على أرض الواقع. إما ذلك، وإما ان نطلق على كل مرحلة من مراحل التحول الاجتماعي والسياسي اسم المجتمع المدني.

وهذا يعني ان مرحلة تشييد المجتمع المدني في عالمنا العربي اليوم، تعني تحقيق الديمقراطية، وليست مجرد اقامة المؤسسات المدنية الحديثة اللازمة لموازنة البرلمان، والناجمة عن قصور الديمقراطية واللبرالية، وهي غير قائمة اصلا في العالم العربي. لا يجوز ان نقفز عن المراحل الضرورية، مثل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية من

اجل تحقيق مفهوم معاصر للمجتمع المدني قائم على تحقيقهما في الغرب. ولكن لا ضير في ان نطلق على الصراع من اجل الديمقراطية في الوطن العربي، تسمية المجتمع المدني كتجلٍ تاريخي لهذا المفهوم مع عدم اتضاح جدوى ذلك ايضا. في نهاية كتاب حول **فكرة المجتمع المدني** يورد آدم زيلغمان (Adam Seligman) اقتباسا من وليام موريس (William Morris) في كتابه **حلم جون بل** : "أتأمل في كل تلك الاشياء، كيف يناضل الناس ويخسرون ثم يأتي ما ناضلوا من اجله رغم هزيمتهم، ولكن بحلوله يتبين لهم أنه ليس ما حاربوا من اجله، ثم يواصل آخرون النضال من اجل ما عنى الاوائل تحت اسماء اخرى".[١٤]

لقد أصبح المفهوم رائج الاستعمال في الثمانينيات والتسعينيات، وكأنه فصل تفصيلا للمقالات السريعة والبيانات السياسية للاحزاب الاشتراكية الديمقراطية في دول أوروبا الغربية، للتغطية احيانا على غياب البرنامج، او لاغراض الصراع مع المافيا في ايطاليا،[١٥] او لاغراض الصراع بين الشمال والجنوب في كوكبنا. ومن الواضح ان البحث عن العدالة والحرية والمساواة والتضامن بين البشر، اصبح يتجاوز ما يمكن التعبير عنه من خلال الدولة الديمقراطية اللبرالية، ويتجاوز حتى ما عبر عنه في دولة الرفاه الاجتماعي وبالتاكيد في اشتراكية الدولة.

ما هو الاطار النظري لمثل هذا التطلع المعاصر (بالتوقيت الغربي) نحو المجتمع المدني، والذي يميزه عما سبقه من استخدامات ؟ اعتقد ان الاطار النظري هو وعي متشكل تاريخيا لمجموعة من التمايزات:

١. التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، او بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية، كشرط معطى تاريخيا، او كوعي اجتماعي معطى او متطور تاريخي.

٢. وعي الفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وهو شرط متطور تاريخيا مع الثورة الصناعية ونشوء البرجوازية.

٣. تمييز الفرد كمواطن، اي ككيان حقوقي قائم بذاته في الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة.

٤. التشديد على الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية واهدافها ووظائفها من جهة، وآليات عمل الاقتصاد واهدافه ووظائفه من جهة اخرى.

---

[14] Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, (New York, Oxford, Singapore, Sydney, 1992) p. 206.
William Morris, *A Dream of John Bell*, (London, 1938), pp. 39-40.

[15] John Elly, A review of two books on Civil Society, *Telos* 93 (Fall 1992), p. 174.

٥. رؤية الفرق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة، نظريا على الاقل، من مواطنين احرار تآلفوا بشكل طوعي وبين البنى الجمعية العضوية التي يولد الانسان فيها واليها.

٦. التشديد على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة اللبرالية وبين الديمقراطية المباشرة (يسميها البعض الديمقراطية "وجها-لوجه") والمشاركة النشطة في اتخاذ القرار، نظريا على الاقل، في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة.

هذه هي الشروط التاريخية لنشوء فكرة المجتمع المدني بمفهومها الحديث والمتميز، اي الذي يميزها عن غيرها من الافكار السياسية في عصرنا. وقد تفصل هذه الشروط عن بعضها البعض وتجعل منفردة دلالات مختلفة للمفهوم. ورغم كون المجتمع المدني مقولة معيارية إلا انها مقولة معيارية مرتكزة على تمييزات تحليلية وبنيوية، نشأت عبر تطور تاريخي طويل. وهذه التمييزات تحمل في طياتها فروق وتناقضات هي السر ايضا في غموض وتناقض مصطلح المجتمع المدني.

ولكن تركيب المصطلح هو ايضا سر تطوره، وقد تطور هذا التركيب تاريخيا. ولكن شرط التركيب هو وجود الاثنين على الاقل، وفي كل مرحلة تاريخية مر بها المفهوم، كان هنالك دائما مركبان على الاقل من المركبات الستة المذكورة آنفا. ولا يكفي اي واحد منها في اية مرحلة للدلالة على فكرة المجتمع المدني بتميز عن فكرة أخرى مثل المواطنة، الاقتصاد الرأسمالي، اللبرالية، وبتبسيط الفكرة تزول بالطبع عينيتها. وقد مر المجتمع المدني بمراحل مختلفة خلال تطوره، ووصوله الى التمييزات الستة المذكورة آنفا يشير الى قمة تطور مفهومه المعاصر برأيي في الدول الرأسمالية المتقدمة.

ونسخ النتيجة النهائية، المؤسسات المدنية المجتمعية، مثلا، دون مركبات المفهوم الاخرى، الى حالة العالم العربي على سبيل المثال لا الحصر، يعني التراجع عن، او الالتفاف حول الطريق المؤدية الى المجتمع المدني، والتي يجب ان تمر بالديمقراطية وحقوق المواطن. المنظمات غير الحكومية (NGOs)، مثلا، بحد ذاتها مهمة، وقد تقوم بدور هام جدا، ولكن اذا قصرنا مفهوم المجتمع المدني عليها، واذا توقعنا بسذاجة ان تقودنا هي الى الديمقراطية، وذلك "لان المجتمع المدني هو شرط وجود الديمقراطية"، نخطىء خطأ جسيما، لان المجتمع المدني بمفهوم آخر تماما قاد الى الديمقراطية في الغرب. فهو ببساطة كان يعني في مرحلة معينة الحقوق المدنية، وفي مرحلة اخرى اعتبار المجتمع قائم على تعاقد وفي مرحلة ثالثة الانتخابات البرلمانية وتوسيعها وشموليتها، وفي مرحلة رابعة حقوق المواطن. المجتمع المدني يقود الى الديمقراطية لانه هو عملية تطور الديمقراطية ذاتها. المؤسسات المجتمعية بشكلها المعاصر هي آخر تجلياته، واعتبارها هي المجتمع المدني ثم زرعها في التاريخ بأثر رجعي وكأنها قادت الى الديمقراطية لن يجلب نتائج، بل سوف يحيد عن المعركة الحقيقية للمجتمع المدني في البلدان التي لا يتوفر فيها نظام حكم ديمقراطي، أي معركة الديمقراطية، وهي معركة سلطة ودولة، وليست خارج السلطة وخارج الدولة.

من ناحية اخرى، اذا اكتفينا بالتشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، في مرحلة يصح فيها العمل من أجل فرض المجتمع على الدولة فرضا، اذا اكتفينا بهذا التأكيد وحده، تتقدم بالضرورة الى صدارة المجتمع تلك البنى العضوية: عائلة ممتدة، حمولة، حارة، لانها أشد أهلية وفاعلية امام الدولة المستبدة بسبب الحماية التي تقدمها للفرد منذ مئات السنين،[١٦] ولانها أكثر استمرارية وثباتا واعتمادا على الذات من المنظمات الطوعية التي طالما تمول من "الخارج". اما اذا اضفنا الى فصل المجتمع عن الدولة قضية المواطنة، او قضية المشاركة كمركبات للمجتمع المدني، فانه يتحول بالحال الى برنامج حداثي للتغيير.

واضافة الى ذلك كله فإن التمييز بين المجتمع والدولة وحده يعني بالضرورة انضمام الاقتصاد الى احد القطبين، فاما ان يكون الاقتصاد هو اقتصاد الدولة (وقد رأينا نتائج ذلك في العالم العربي وغير العالم العربي)، واما ان يكون الاقتصاد هو المجتمع المدني، الامر الذي يعني اخضاع المجتمع المدني لاليات السوق. ونسخ الفكر اللبرالي الاقتصادي الى دول فقيرة، يعني اقامة دولة تابعة وازدياد الهوة بين غنى النخبة المشاركة في السلطة وفقر اغلبية المواطنين، الذي لا بد وان يهمش مشاركتهم السياسية، وهذا يعني هدم اي امكانية لاقامة مجتمع مدني.

اما التمييز بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة وحده كأساس للمجتمع المدني ومؤسساته، فانه ما يلبث ان يدخل مصطلح المجتمع العضوي او البنى الجمعية من شباك ما بعد الحداثة بعد ان أخرجت من باب الحداثة. فشرط الديمقراطية المباشرة هو وجود التلاحم والانسجام الثقافي وسيادة الاعتقاد بوجود جامع قبلي عضوي بين اعضاء الجماعة (community)، كما كانت عليه الديمقراطية الاثينية المباشرة مثلا. اذا فصلت الديمقراطية المباشرة كهدف قائم بذاته عن اللبرالية التمثيلية، فان ثمنها يكون نفي تميز الفرد عن المجموع اي ذوبانه فيه، في حين ان ثمن الديمقراطية التمثيلية وحدها دون المجتمع المدني وديمقراطيته المباشرة هو اغتراب الفرد عن المجموع. لا بد اذا من البحث عن توازن هذه المركبات على المستويات المختلفة اي في الدولة والمجتمع، وربما في الاقتصاد كذلك، وهذه تجربة لا نعرفها بعد. كما انه لا بد من اخذ تميزات أخرى بعين الاعتبار عند الحديث عن هذا التمييز بين الديمقراطية المباشرة والتمثيلية، مثل التمييز بين المجتمع والدولة وبين المواطن والمجتمع.

ويحاول برنامج المجتمع المدني ان يعطي اجابة حول غياب المواطن الفرد في العلاقة مع الوحدتين: الدولة والمجتمع في بعض دول العالم الثالث مثلا، وفي العلاقة مع الدولة في اوروبا الشرقية. وترتبط هذه الاجابة بالحقوق المدنية (civil rights) والحقوق السياسية (political rights) للمواطنة، ولكن اهمال نوع آخر من الحقوق، هي الحقوق الاجتماعية (social rights) كفيل بأن يقوض الحقوق الاخرى.[١٧] اما في دول اوروبا الغربية مثلا

---

[١٦] وهي حماية منطلقة من الاعتراف بالاستبداد وتقبل شرعيته، وليس من رفضه. ولكنها حماية على أي حال.

[١٧] ورد هذا التصنيف لحقوق المواطنة عند:

فيتخذ برنامج المجتمع المدني، شكل البحث عن نظام تخويل واستحقاقات (entitlements)، ولا يكتفي بأنواع الحقوق الثلاثة الانفة الذكر، خاصة في دول الرفاه الاجتماعي حيث يتوفر جزء كبير منها، وانما يتجاوز ذلك الى البحث عن المشاركة الاجتماعية في تطبيق هذه الحقوق، ولا-مركزة عملية اتخاذ القرار، واعتماد الادارة الذاتية، والديمقراطية المباشرة (وجها لوجه كما تسمى احيانا) في كثير من القطاعات.

التقدم نحو مفهوم متميز للمجتمع المدني وتقدم المجتمع المدني ذاته، هو عملية فرز وتمايز تاريخية، انفصال الوحدة البسيطة الى عناصر تعود وتشكل وحدة مركبة على مستوى اعلى. والشرط التاريخي او الفرز الاول الذي يبدأ مسيرة المجتمع المدني، هو انفصال الوحدة السياسية الى مجتمع ودولة، ثم التلاحم بين هذين العنصرين في وحدة يتميزان في داخلها، ثم تنفصل هذه الوحدة الى مركبات اكثر لتعود إلى بناء وحدة اكثر تمايزا.

ويدعي رينهاردت كوزيليك (Reinhardt Kosellek) ان الفصل بين الدولة والمجتمع، بحيث يقومان على أسس نظرية مختلفة، الدولة وأساسها النظري (raison d`etat) والمجتمع وأساسه الشيمة او الفضيلة (virtue)، اصبح ممكنا مع نشوء انظمة الملكية المطلقة في أوروبا على مشارف الحداثة في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، والتي قامت بعد انتهاء الحروب الدينية في اوروبا الاقطاعية.[١٨] المجتمع يصبح مصدرا لقيم بديلة لمنطق الدولة وحده. وربما كان هذا هو المصدر الاصيل والقديم، لارتباط مفهوم المجتمع بتداعيات ايجابية وارتباط مفهوم الدولة بتداعيات سلبية، وهي تداعيات ساذجة دون شك. ولكنها كامنة في كل اوتوبيا مثالية لليسار مقابل اوتوبيات الدولة عند القوى المحافظة منذ افلاطون.

ولكن علينا ألا ننسى للحظة واحدة ومنذ الخطوة الاولى في تلمس الطريق الى المجتمع المدني، ان المجتمع والدولة توأمان سياميان، بمعنى ان ما جعل من الممكن تمييز المجتمع هو تميز وجود الدولة، اي تبلور الدولة كوحدة قائمة بذاتها في الملكية المطلقة.

لقد ظلت الوحدة السياسية التي لا تتميز فيها الدولة والمجتمع سائدة في القرون الوسطى الاوروبية، وغاصت الدولة في المبنى الاقطاعي الاجتماعي، حين لخص دور الملك الحاكم الشرعي بعبارة "الاول بين متساوين" (primus unter paris) أي ان الملك هو النبيل الاول بين مجموع النبلاء الذين يشكلون الأرستقراطية في نظام الطبقات السياسية السائد (estate, staende) ومع تحول النبيل الاول الى ملك مطلق، فقد النبلاء بالتدريج طبيعتهم السياسية، او صفتهم كطبقة سياسية، وتحولوا الى طبقة اجتماعية ذات امتيازات سياسية، زالت هي ايضا بالتطور التدريجي او بالثورة.

T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, (Westport, 1973), pp. 71-72.

[18] Reinhardt Kosellek, Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der Buergerlichen Welt, (Stuttgart, 1973), pp. 65-68.

وتجسد الطبقات الاجتماعية غير السياسية (class) عمليا، الظهور الاول لاقتصاد خارج المبنى السياسي من ناحية، وخارج الاقتصاد المنزلي، البيت، من الناحية الاخرى. وتجليه الاكثر اهمية ومفترق طرقه التاريخي، الواقع عند تزوده بآلية اقتصادية مستقلة عن آلية القسر السياسي لتحقيق الربح، هو الطبقة البرجوازية، وهي الطبقة الاقتصادية بامتياز، الاولى في التاريخ البشري.

المجتمع الاول هو الطبقات السياسية (estates)، وقد تحولت الى اجتماعية وانفصلت عن الدولة. وبهذا المعنى فإن الشكل الاول للمجتمع المدني (civil society) هو المجتمع الراقي (high society). والمجتمع هنا غير مؤلف من مواطنين، وانما المواطنون أفراد، كل منهم قائم بذاته، مشتقون منه. فالمواطن هو عضو الطبقة (estate) والمواطنة في هذه الحالة ليست مصطلحا نظريا وانما هي مجرد مفهوم، اي مفهومة من ذاتها.

الفصل الاول في تاريخ المجتمع المدني هو الانفصال بين الدولة والمجتمع، الدولة والاقتصاد. اما انفصال الفرد وتحوله الى مواطن بما هو فرد، او الى فرد بما هو مواطن، فهو وليد الثورة البرجوازية السياسية. ولكننا لا نستطيع تحديد اي تمييز ادى الى الاخر، هل ادى انفصال الاجتماعي الى تمييز الاقتصادي ام العكس ؟ السؤال مدرسي والاجابة متوقفة على الموقف الايديولوجي، لان تحديدها بشكل علمي مجرد، هو من الصعوبة بمكان. ويبدو أنه من الادق اعتبار الاجتماعي/الاقتصادي وحدة واحدة انفصلت عن الدولة او تميزت عنها في الخطوة الاولى، وقد وجد هذا الانفصال تعبيرا عنه في نظريات العقد الاجتماعي المختلفة - خاصة في حالة جون لوك (John Locke) الكلاسيكية.

الفلسفة السياسية التي كانت سائدة في أوروبا قبل انطلاق المجتمع المدني الى طريقه الشائك وتقدمه المليء بالنكسات، كانت فلسفة ارسطو او مدارس منها وتفسيرات لها وتداخلات مع اللاهوت المسيحي، استمرت أيضا، ولم تفقد حيويتها وتجددها في الحداثة ذاتها.[١٩] ولم يميز ارسطو في فلسفته السياسية بين المجتمع والدولة فهما واحد

---

[١٩] اعتقد ان رفض المركزانية الاوروبية، بما في ذلك رفض التسليم بوجود خط تطور تصاعدي من اثينا القديمة الى باريس ولندن المعاصرتين، وهو موقف صحيح بحد ذاته، لا يجب ان يؤدي الى رفض رؤية تأثير الفلسفة السياسية اليونانية على الفكر السياسي في اوروبا الحديثة، ولا الى رفض تأثير كليهما على احوالنا وافكارنا السياسية، وإلا وقعنا في مواقف لائقة سياسيا (politically correct) بدلا من الدقة العلمية، وخلطنا كما هو شأن اللائق سياسيا بين ما هو قائم وما يجب ان يكون واكتفينا بالتعبير عن رغباتنا كبديل لتحقيق مصالحنا الذي يتطلب رؤية الواقع كأكثر من مجرد تعبير لغوي او نص لائق.
من غير الممكن فهم النظريات السياسية المعاصرة بما في ذلك عندنا نحن العرب دون فهم فعل الفكر الاوروبي بمدارسه وانماطه المختلفة والمتناقضة علينا بشكل: ١) غير فكرنا. ٢) غير الفكر الاوروبي ذاته. ٣) انشأ انواعا من ردود الفعل ومحاولات التعامل مع هذا التغيير لدى القطبين.

(politike koinonia) ولكن ارسطو ميز بين (polis) دولة/مدينة، مجتمع سياسي و (oikos) بيت، منزل، اقتصاد منزلي، وصاحب البيت هو (oikonomikos).[٢٠]

وليست صدفة ان يصبح لفظ (oikos) الاساس اللغوي للفظ (economy) اي اقتصاد في الانجليزية وعدة لغات اوروبية لان المنزل كان هو الاقتصاد، او الاقتصاد الوحيد هو الاقتصاد المنزلي (بلغة اليوم). فقد كان المنزل هو ايضا مصدر القيم الاستعمالية اي مصدر الانتاج. وصاحب البيت، المواطن الحر، هو جزء من اقلية من السكان، متحررة من العمل، ولذلك فهو جزء من الـ (polis) او المجتمع/السياسة. وكل من يعمل في البيت/الاقتصاد يخضع لسيادة صاحب البيت، اي انه عضو تابع في هذه الوحدة الصغيرة، ولكنه ليس عضو في المجتمع/السياسة.

كما ان ارسطو لم يميز بين مجتمع (society) وبين جماعة او بنى اجتماعية عضوية بمفهومها المعاصر (community).[٢١] **وعدم التمييز بين هذين البعدين للكيان الاجتماعي، هو أساس الانتماء الى الـ (polis)**. وهو في الوقت ذاته أساس الديمقراطية المباشرة، التي يصبو اليها مغتربو ومستلبو العصر الحاضر. ويغيب عن توقهم اليها وجهها الآخر، الديمقراطية المباشرة قائمة على عدم قبول العضوية الطوعية أو الخيارية، كما أنها قائمة على الاقصاء، اقصاء الغرباء والنساء والعبيد. الديمقراطية المباشرة وحدها، أي دون النظام التمثيلي، هي عملية تقنين او تشكيل او تنظيم (formalization/systematization) للديمقراطية الاهلية المباشرة في القبيلة، او العائلة الممتدة الاولى التي يرتبط بها الفرد من خلال رباط الدم، او ما يعتقد أنه رباط الدم. ولكن ما يميز الديمقراطية اليونانية القديمة عن "ديمقراطية القبيلة المباشرة"، عدا الرسمية والشكلية، هو تميز المنزل (oikos) عن بقية المجتمع، وتحول صاحبه الى مواطن له حقوق وعليه واجبات. بالطبع ليس كل الافراد مواطنين وليس كل الناس افرادا. صحيح ان ارسطو يستخدم في كتاب السياسة الثاني عبارات او استعارات من الحياة المنزلية: مثلا الذكر والانثى، والتزاوج بين اثنين لا يستطيع ان يعيش اي منهما على حدة، من اجل تصوير علاقة الحاكمين والمحكومين، وصحيح انه يستخدم استعارات سياسية لوصف العلاقات داخل المنزل، كأنها علاقة الحاكم بالرعية، ولكن هذا الاستخدام يعني ان الدولة والعائلة معطيان طبيعيان بالدرجة نفسها، ولا يعني انه لا فرق بينهما.

لكن الحاجة الى ترسيم العلاقة بين المواطن والدولة، ناجمة عن الانفصال الوظيفي بين الدولة والمنزل، وعن الفرق البنيوي بينهما. البيت واحد، وحدة عضوية مجسدة برب الاسرة لها ارادة واحدة ومصلحة واحدة، وليس فيه تعددية آراء، اما الدولة فكثرة.

---

[٢٠] ويورد ارسطو شعر هيسويد: "البيت اولا وقبل كل شيء، هو زوجة وثور للحراثة"، على أساس ان الثور لدى الفقراء هو بمثابة العبد، والعبد هو بمثابة الدابة لدى الاغنياء. يتألف البيت عمليا من رب البيت والعاملين لديه/ورعيته في الوقت ذاته وهم الزوجة والابناء والعبيد، وطبعا الاشياء غير الحية ايضا، الاملاك الجامدة.

[٢١] سنقوم في هذا الكتاب باستخدام كلمات " اهل" و"جماعة اهلية" للدلالة على community لاعتقادنا بأنها اقرب الكلمات العربية على هذه الدلالة، وسوف نترجم بالتالي communitarian democracy الى ديمقراطية اهلية.

الدولة ليست فردا واحدا،لا كتجريد من افراد مختلفين، ولا كجمع بين افراد متساوين. الدولة جامع لافراد مختلفين، وارسطو يعترف بالحق بالاختلاف، والمواطنة عنده لا تستنفذ الفرق بين الناس. وبذلك يعارض ارسطو موقف افلاطون الذي يرى في الدولة واحد وليس كثرة، ولذلك أيضا يعارض ارسطو المشاركة بالاملاك في الدولة بينما يراها – اي المشاركة في الملكية – طبيعية في العائلة. وبهذا يستبق ارسطو بحس سليم وفطري استحالة الملكية المشتركة غير القائمة على بنية اجتماعية عضوية. عمليا، لا يدعي ارسطو ان "الاشتراكية" منافية لطبيعة البشر،[٢٢] وانما يدعي انها منافية لوضع يحتاج فيه البشر الى دولة، وهو وضع الانفصال والتعددية. اما في حالتهم العائلية فالملكية المشتركة هي طبيعتهم. اما نظريا فانه يعتبر "الاشتراكية" او المشاركة في الملكية مخالفة لطبيعة البشر، لانه يعتبر الدولة أيضا معطى طبيعي مثل العائلة والتعددية فيها معطى طبيعي كما هو شأن الوحدة في العائلة، وهذا مفهوم لانه – كما قلنا– لا يوجد في الـ (polis) تمييز بين المجتمع والجماعة الاهلية والدولة، فالدولة معطى طبيعي مقابل معطى طبيعي آخر هو العائلة.

وكما ان الدولة قائمة طبيعيا مثل العائلة، فكذلك الحال بالنسبة لوجود حاكمين ومحكومين، واسياد وعبيد. وداخل هذه المعطيات الطبيعية يوجد مكان لعدة تمييزات: بين السياسي (politikos) والملك (basilikos) ورب البيت (oikonomikos) والسيد (despotikos). والفرق هو في طبيعة الوظيفة وجوهرها. و برأي ارسطو يخطىء من يعتبر الفرق مجرد فرق في عدد الواقعين تحت سلطة كل من المذكورين آنفا، فالعلاقة في الدولة مثلا، علاقة قائمة على التبادل والمنفعة المتبادلة. اما العلاقة في المنزل فقائمة على المصلحة نفسها، ولا يوجد تبادل لانه لا يوجد اختلاف، وانما المهم هو القيمة الاستعمالية للاشياء وليس قيمتها التبادلية.[٢٣]

لا نجد لدى ارسطو فصلا بين حيز عام سياسي (الدولة) وحيز عام (public sphere). الحيز العام الوحيد هو الدولة/المجتمع او المجتمع/السياسة. ولذلك فان الدولة في الواقع ليست حيزا عاما. واعتبارها حيزا عاما هو اسقاط لمفاهيم الحاضر على الماضي، كما ان العائلة او المنزل ليست حيزا خاصا. اي ان الفصل بين الدولة والمنزل في حينه ليس فصلا بين حيز عام وحيز خاص كما نفهمه اليوم، وكما تتفاوت بينهما الحدود تبعا للحالة القانونية والثقافة السائدة وغيرها من الاعتبارات. ليست العائلة حيزا خاصا وانما هي المركب الاصغر من مركبات الدولة ممثلة بسيدها او رب العائلة.

---

[٢٢] ويجوز ان نقول ان الاشتراكية ليست منافية لطبيعة البشر، وانما هي ملائمة لطبيعتهم بالذات، ولكن لطبيعتهم فحسب اي لحالتهم المعطاه طبيعيا في العائلة والبنى العضوية، وليس لحالتهم الاجتماعية غير العضوية القائمة في الدولة.

[٢٣] سيكون لهذا التمييز فيما بعد تأثير هائل على نظرية كارل ماركس في الطبيعة المزدوجة للبضاعة وهي أساس نظريته في القيمة الفائضة، وهذا باعترافه هو.

يتطور الحيز العام والحيز الخاص بشكل مستقل، عندما لا يتطابق الاول مع الدولة فقط ولا الثاني مع العائلة فقط، عندما يصبح هنالك معنى لهذا التعريفات بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصية صفة للعائلة كما قد تطلق على غيرها. والحيز العام في الحداثة هو فضاء اجتماعي/سياسي قانوني/ثقافي يتسع ويضيق. وقد يكون له اهتمام بما يجري داخل العائلة كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة – ودون ذلك لا معنى للحيز العام، كما انه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث.الحيز الخاص كذلك لا يعني في الحداثة ان رب العائلة مثلا، محلل من القوانين، اي من نفوذ الحيز العام، في معاملته لزوجه وابنائه، كما لا يعني انه لا يوجد لافراد العائلة حقوق عامة ينص عليها القانون. لا يقتصر الحيز العام على بداياته كتجريد من الدولة، ولكنه تحرر من التماثل مع الدولة وطور حياته الخاصة حولها. والحيز الخاص تجريد من العائلة ولكنه تحرر من التماثل معها، واصبح فكرة قائمة بذاتها قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة "خاصة" في علاقتها مع الحيز العام، هو المجتمع المدني. من دون هذا التمييز لا ينطلق المجتمع المدني الى تاريخه. في فضاء ارسطو الفكري لا مكان لحيز خاص مستقل عن العائلة، يتجاوز حدودها بالاتجاهين، كما أنه لا مكان لحيز عام في متخيله.

لقد تطور الفصل بين المجتمع/السياسة، وبين المنزل/الاقتصاد في أوج التطور القانوني في العصور القديمة في الامبراطورية الرومانية، عندما وضعت الاسس القانونية لملكية خاصة تفصل بين الدولة وملكية المواطنين.[٢٤] واعتبر القانون المدني (ius civile) هو القانون الساري لتنظيم العلاقة بين المواطنين. هذا الفصل الروماني القانوني اصبح مرجعا، يمكن العودة اليه والبناء عليه كتقليد قانوني في بدايات الحداثة، ولكنه لم يشكل شرطا تاريخيا لها. فالحداثة لم تنطلق منه، لانه ترك حلبة التاريخ لنظام سياسي اجتماعي آخر هو الاقطاع الاوروبي. وقد انطلقت الحداثة من مدن الاقطاع الاوروبي، وليس من روما او اثينا، بعد ظهور الملكية المطلقة في نهايات الاقطاع ونظامة السياسي/الاجتماعي – عندما تحولت الدولة الى أداة، او الى تنظيم مستقل يتميز عن المجتمع وليس عن الاقتصاد المنزلي فحسب. وقد تطور هذا المجتمع الى مجتمع المواطنين في المدينة الاوروبية الحرة على هامش الاقطاع.

نتيجة للامركزية الاقطاع نشأ مجتمع المواطنين في المدينة الحرة، كما نشأت الارستقراطية الاقطاعية. وعندما تميزت الدولة كهدف قائم بذاته، كملكية مطلقة، وجدت أمامها (او وراءها وهذا ليس مهم لغرضنا) كيانا يسمى المجتمع. والعلاقة بين الدولة وبين هذا الكيان، وبينهما وبين المواطن ستصبح هي قضية الفكر السياسي والنظرية

---

[٢٤] هذه الحقيقة التاريخية تعتبر عند بعض الباحثين الاساس التاريخي للفصل بين الدولة والمجتمع المدني في الفكر الاوروبي، مثلا:

Ellen Meiknes Wood, "The Uses and Abuses of Civil Society", in: R. Millibrand et. al. eds. *The Retreat of the Intellecuals; The Socialist Register*, (London, 1990).

السياسية فيما بعد. لكي تكون هنالك نظرية، يجب ان توجد متغيرات بالامكان تثبيتها كمجردات منفصلة عن بعضها، لكي تبحث النظرية في "قوانين" العلاقة بينها.

دخلت فكرة المجتمع المدني الى الفلسفة السياسية كتعبير عن وجود علاقة بين قطبين هما المجتمع والسياسة، وذلك من خلال الصراع داخل فكرة الحق الطبيعي، وبعدها فكرة العقد الاجتماعي التي بنيت على الاولى. وفي اللحظة النظرية التي جعلت فيها الدولة تقوم على العقد، بدأت مرحلة نظرية نهايتها اعتبار المجتمع سابق على الدولة، وقادر على تنظيم نفسه خارج الدولة، ومصدر شرعية الدولة ورقيبها. ومع ان هذه المرحلة بدأت بتبرير الملكية المطلقة، إلا انها انتهت بنفي الملكية المطلقة واعتبارها نقيضا لفكرة العقد الاجتماعي وروحه.

وقد أصبحت فكرة اعادة انتاج المجتمع لذاته خارج الدولة، فكرة متداولة خارج شروط تحققها التاريخية بغض النظر عن كونها غير ممكنة دون الاقتصاد الرأسمالي، او منطق ما بعد التراكم الاولي لرأسمال السوق المسير ذاتيا، والمستغني عن آليات القسر اللازمة من أجل تملك القيمة الفائضة في الانظمة قبل – الرأسمالية، ولكن بعض المفكرين يعتبرون هذا الشرط التاريخي لتطور المجتمع المدني شرطا نظريا ضروريا، اي يجعلونه جزءا لا يتجزأ من مفهوم المجتمع المدني، الامر الذي يعني ان على المجتمع، اي مجتمع، ان يمر بمرحلة السوق الرأسمالي بمفهوم التراكم الاولي قبل نشوء المجتمع المدني.

والحقيقة أنه ليس من الضروري ان يكرر هذا التلازم التاريخي ذاته، فالتاريخ لا يعود على ذاته. والرأسمالية الناشئة في دولة تابعة اقتصاديا، او دولة غير متطورة في محيط لمركز رأسمالي متطور لا تشابه الرأسمالية الاولى الثورية في ابتكارها الاقتصادي وفي دورها التاريخي السياسي. لا تستطيع الرأسمالية التابعة بطبيعتها اعادة انتاج ذاتها دون وساطة الدولة في حالات، ودون حماية الدولة في حالات اخرى. وتنشأ بشكل متأخر رأسمالية قعيدة في دول متخلفة اقتصاديا من خلال التحالف مع جهاز الدولة البيروقراطي ومن خلال آليات القسر الدولتي، هذه الرأسمالية معادية بالضرورة لفكرة المجتمع المدني. ليس هنالك اذا اقتصاد السوق بشكل عام، وانما هنالك سوقان على الاقل، سوق المركز وسوق الهامش. كما انه ليس كل سوق ينجب آدم سميث وفيرجسون وغيرهما من مفكري المجتمع المدني في العصر الحديث، الذين انطلقوا من امكانية النشاط الاقتصادي للمنتجين مع أقل قدر من تدخل الدولة. كما أنه ليس ضروريا ان تقتصر فكرة المجتمع المدني في عصرنا على افكار آدم سميث وفيرجسون وجون ستيوارت ميل. وحتى في عصر التنوير لم يكن هنالك " تنوير" واحد اذا صح التعبير. وكانت هنالك نماذج اخرى للمجتمع المدني تختلف عن نماذج آدم سميث وفيرجسون. مونتيسكيو وروسو وتوكفيل، وفي اثرهم دوركهايم، مثلا، انطلقوا في تنظيرهم للمجتمع المدني مباشرة من قدرة الافراد على نسج علاقات اجتماعية خارج الدولة، وليس من نشاط الناس الاقتصادي أولا.

وجد المجتمع المدني تعبيره السياسي والقانوني الاول، في اعلان حقوق الانسان والمواطن في اعقاب الثورة الفرنسية – حيث تحول عمليا الى فكرة المواطنة بمعناها الحديث، أو حيث بدأ تاريخ فكرة المواطنة المعاصر، التي ما فتئت تتطور منذ ذلك الحين. ومنذ الثورة الفرنسية والتحولات المتاخمة لها في أمريكا وبريطانيا، والمجتمع المدني يمر متوقفا عند محطات عديدة. ومحطته الحالية منذ ثمانينيات هذا القرن، هي واحدة من المراحل التي ستؤدي الى فرز جديد بين عناصره المكونة يتم بعده اعادة انتاج وحدة المجتمع المدني على درجة اعلى من التمايز والتركيب وعلاقات اغنى بين مركباته.

ومن الخطأ ان نكتب تاريخ المجتمع المدني عبر البحث عن معانيه الحالية في التاريخ، فاذا كانت المرحلة الحالية تعني توطيد المبادرات الاجتماعية الذاتية والمنظمات غير الحكومية (NGOs) والتنظيمات النسوية والبيئية وغيرها من المؤسسات اللابرلمانية، فإن المطالبة بالبرلمان وحرية التعبير والاجتماع وشمولية حق التصويت هي مرحلة اخرى لتطور المجتمع المدني، ومن الخطأ البحث عن منظمات غير حكومية في أيام الثورة الفرنسية مثلا كأنماط سابقة للمجتمع المدني. تاريخ المجتمع المدني ليس اذا تاريخ المنظمات والمؤسسات الاهلية، وانما التشديد على دور هذه المؤسسات هو من مميزات احدى المراحل في تاريخه.

قلنا ان الشرط التاريخي الضروري للبدء ببلورة فكرة المجتمع المدني كعلاقة بين مواطن – مجتمع – دولة، هو تميز المجتمع عن الدولة. وكما ان المجتمع المدني لا ينشأ إلا بتميز المجتمع عن الدولة، فإن الدولة كتجريد قائم بذاته من غير المجتمع، لا تنشأ إلا بنشوء المجتمع. الدولة هي ايضا وليدة الحداثة. وفي الحداثة أيضا يصل تطابقها مع مفهومها الى ذروته. الدولة هي مبنى اداري وقانوني يقوم عليه عمل منظم لطاقم اداري يتبع في عمله اجراءات وانظمة. ولهذا النظام في الادارة والقوانين سلطة على مواطنين (رعايا) وعلى أرض محددة بحدود، وعلى النشاط الجاري على هذه الارض. الدولة هي تنظيم قسري يحتكر استخدام القوة على ارضه وداخل حدوده، واحتكار الدولة للسلطة ينقسم الى مجالات عديدة:

١. التشريع.

٢. ضبط النظام العام.

٣. تنظيم شؤون النقد والعملة.

٤. الدفاع القومي.

٥. ادارة القضاء والحكم في الخلافات.

٦. جمع الضرائب.

وقد يضاف الى ذلك المشاريع العامة وخاصة تلك المتعلقة بالبنية التحتية. كما قد يضاف الى ذلك الاهتمام برفاهية المواطنين وليس بأمنهم فحسب. هذه المهام تفرز وتتمفصل مع تطور الدولة، وتتخذ شكل اجهزة بيروقراطية مستقلة تألف سوية جسم الدولة.

لقد قامت الدولة القديمة، استبدادية كانت ام ديمقراطية، بجزء من هذه الوظائف. ولكن الحدود بين هذه الوظائف لم تكن واضحة، اي ان درجة التمايز منخفضة، وبالتالي كانت درجة تركيب الدولة وغنى علاقاتها الداخلية متدنية، الى درجة اقتصارها على القوة العارية في حالة الاستبداد. لقد قامت الدولة بعدد اصغر من الوظائف، ولكنها كانت اكثر شمولية للكيان الاجتماعي، في حالة الديمقراطية الكلاسيكية الاثينية، وللكيان الاجتماعي والفردي في حالة الاستبداد. وكلما ازداد التمايز بين المجتمع والدولة، كلما تطورت وظائف الدولة رغم تقلصها واتضاح حدودها. تقلص الحيز الذي تمثله الدولة يعني في هذا السياق تكثيفه وتنوعه.

مع بداية تاريخ المجتمع المدني كمفهوم بدا المجتمع لاول مرة، كأنه منفصل عن الدولة كتجريد رغم كونه متطابق معها. ولكن هذا التطابق ليس طبيعيا كما انه ليس معطى طبيعيا مثلما هو الحال عند ارسطو، اذ اصبح من الضروري تبرير هذا التطابق وتفسيره. والتفسير الكلاسيكي للعلاقة بين المجتمع، (وحالته الطبيعية المتخيلة دون دولة هي حالة حرب، اي حالته الطبيعية هي لا – مجتمع)، من ناحية وبين الدولة من الناحية الاخرى، تفسر بالعقد الاجتماعي الذي يتنازل فيه جميع الافراد عن كافة حقوقهم، اذا فالمجتمع الوحيد الممكن كمجتمع مدني هو الدولة. التحديد الاول للمجتمع هو تحديد سالب. انه لا – دولة، اي مجتمع طبيعي تسوده حالة الخوف واللا–أمن واللا–استقرار. انه باختصار لا – مجتمع، ولكي يغدو اللا–مجتمع مجتمعا، يجب ان يتحول الى دولة – الدولة اذا تعطي المجتمع تحديده الموجب أيضا.

ولكن على طريق تطور مفهوم العقد الاجتماعي ما لبثت الحالة الطبيعية، حالة الحرب، ان تحولت الى مجتمع قادر على تسيير ذاته في حالة طبيعية متخيلة دون دولة في فكر جون لوك (John Locke)، وآدم فيرجسون (Adam Ferguson) آدم سميث (Adam Smith)، والتنوير الاسكتلندي بمجمله، حتى التنوير الالماني وايمانويل كانت (Immanuel Kant). ثم تطورت هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية التي تحتاج الدولة كحارس ليلي وكقاض في النزاعات، وكمنفذ لقوانين الطبيعة، بموضوعية لا يقدر عليها الافراد، الى درجة الفوضوية اللبرالية عند توماس بين (Thomas Paine)، حيث يعني تطور المجتمع تضاؤل دور الدولة حتى زوالها. المجتمع هنا ما زال في تحديده النظري لا–دولة. وتجليه الاخير في ايجابيته يعني نفي الدولة وزوالها. العلاقة بين المجتمع والدولة ما زالت مجردة، اما نفيا او ايجابا.

تعود الدولة لتلعب الدور الاساسي عند هيغل (Hegel)، بعد ان استوعبت المجتمع المدني في داخلها كنفي ديالكتيكي وكمرحلة من مراحلها وكتجريد من التجريدات التي تركب في

عينيتها الدولة الحديثة، التي تتضمن كافة مكاسب المجتمع المدني وتنفي مثالبه. العلاقة بين المجتمع والدولة هنا ليست مجرد علاقة نفي واثبات مجردة، وانما هي علاقة يتحول فيها كل من طرفيها الى مركب مكون للطرف الاخر.

ثم يعود الانفصال بين الجمهورية الديمقراطية ذاتها وبين المجتمع المدني عند توكفيل (Tocqueville)، حيث لم يعد الخيار بين دولة ديمقراطية تنفي الحاجة الى مجتمع مدني، لانها تمثله، وبين مجتمع ديمقراطي ينفي الحاجة الى الدولة، لانه قادر على ادارة شؤونه. ويصبح الموضوع موضوع دولة ديمقراطية تتعايش في الوقت ذاته وتتوازن مع مجتمع مدني يحدها ويكملها في الوقت ذاته، انه ليس بديل الديمقراطية بل صمام امان ضد استبداديتها هي ذاتها.

ثم يغيب مفهوم المجتمع المدني في المرحلة اللاحقة. رغم وجود استثناءات مثل اميل دوركهايم (Emile Durkheim) الذي يعبر عن الحاجة الى " شبكة امان" من المؤسسات المدنية بين الدولة والفرد، من اجل تأمين التعاون المتبادل والتصدي لحالة اغتراب الافراد وامراض اجتماعية اخرى، ناجمة عن انهيار البنى العضوية للمجتمع في ظل الحداثة.[٢٥] لقد غاب المجتمع المدني كمفهوم من التنظير السياسي عقودا طويلة في القرن العشرين، بعد ان انقسم الفكر السياسي الى ثلاثة معسكرات رئيسية لكل منها تشعباته، ولكن ليس في اي منها مكان للمجتمع المدني.

فقد بحث التيار الفاشي عن تماهي المجتمع مع الدولة تماهيا كاملا الى درجة ذوبانه فيها، ووجه انتقادات حادة للبرلمانية اللبرالية باعتبارها نظام غير عضوي وبعيد عن روح الشعب وعبقريته، وكذلك باعتبارها تزيل خصوصية الشعب القومية في عمومية طبقية.

اما الفكر الاشتراكي فلم يترك متسعا لفكرة المجتمع المدني، بعد أن قصرها ماركس على المجتمع البرجوازي ونشاطه الاقتصادي، وبعد ان قصر الدولة على جهاز قمع للطبقة البرجوازية ضد الطبقات الاخرى. المجتمع المدني هو السوق الرأسمالية والدولة هي جهازه القمعي، والهدف الغاء كليهما. فمع تحرر المجتمع من طبقيته، وتحرر الافراد من اغترابهم عنه وعن انسانيتهم، تذوب الدولة في المجتمع. في مثل هذه "الاوتوبيا"، التي سميت بالطبع اشتراكية علمية، لا مكان للفصل بين الدولة والمجتمع المدني إلا كايديولوجيا برجوازية. ومع استثناءات قليلة اهمها غرامشي، قاد هذا الفكر في النهاية الى الاستخفاف بأفكار المجتمع المدني المستقل نسبيا عن الاقتصاد وعن الدولة، واستغل

---

[25] Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civil Morals*, (Glencoe, Illinois, 1958).

انظر مثلا:

The Division of Labour in Society, (New York, and London, 1964), p. 28.

انظر ايضا:

John Kean, "Remembering the Dead", in J. Kean ed., *Democracy and Civil Society*, (London, 1988), pp. 51-52.

ايضا لاعطاء الشرعية لنقيضه، اي ليس لذوبان الدولة في المجتمع، بل لتضاؤل المجتمع أمام الدولة الكلية القدرة في الدولة الاشتراكية، تحت اسم ديكتاتورية البروليتاريا، التي كانت في الواقع ديكتاتورية الحزب البيروقراطي، بل ديكتاتورية قائد او قيادة الحزب.

ومع انتصار اللبرالية الديمقراطية على الفكر الديمقراطي الجمهوري في معظم الدول الديمقراطية، زالت ايضا في الفكر الديمقراطي الحاجة الى مفهوم المجتمع المدني.[٢٦] والفكر اللبرالي المتأخر ينطلق من حقوق الافراد وليس حقوق المجتمع. والدولة تمثل رأي وارادة اغلبية الافراد، وتحافظ في الوقت نفسه على حقوق الاقلية، وبالتالي فان فكرة المجتمع المدني القديمة، من وجهة النظر اللبرالية، قد انجزت من خلال النظام اللبرالي ذاته، ولا مكان لفرز سياسي وحقوقي بين المجتمع والدولة يتجاوز الفرز الاقتصادي القائم على اي حال كأساس للفكر اللبرالي والقاضي بعدم تدخل الدولة في الاقتصاد مبدئيا.

لقد عاد المجتمع المدني الى الوجود في العقدين الاخيرين في المواجهة مع الانظمة الشيوعية التي انتهت الى فشل تاريخي اقتصاديا وسياسيا. لقد عاد اراتو (Arato)، الذي احيا مفهوم هيغل للمجتمع المدني، إلى ثلاث محطات في هذا المفهوم من اجل تطوير مفهوم هابرماس (Habermas) حول الحيز العام (public sphere):

١. نظام الحاجات او نظام البناء الاقتصادي – وهو ما تبقى من المفهوم عند ماركس.

٢. مؤسسات القانون الخاص (private law) مقابل القانون الجنائي والدستوري.

٣. الشرطة والجمعيات الاهلي (corporation).

مفهوم هابرماس حول الحيز العام مشتق من العنصر الثالث، وهو يتعلق بالروابط والمؤسسات التي، ينظمها المواطنون في وقتهم الحر، وهي ليست اقتصادية بالضرورة، كما انها ليست تابعة للدولة، وهذه الصفة الاخيرة هي ما أراد أراتو ان يشدد عليه في بحثه عن المجتمع المدني ضد الدولة في بولندا، اي في سياق كانت فيه بقية عناصر مفهوم هيغل للمجتمع المدني: الاقتصاد، الاتحادات، دور النشر، الشرطة مسيطر عليها من قبل الدولة – ولذلك فان تشديد أراتو على هذا العنصر له معنى بالتأكيد.[٢٧] لم تكن هذه المحاولة بحد ذاتها مركبة نظريا، وانما كانت مجرد محاولة لتطوير موقف أخلاقي

---

[٢٦] تميز بين الجمهورانية واللبرالية تمييزا بسيطا في البداية. الديمقراطية الجمهورانية تنطلق من وجود مجموع هو الشعب او المجتمع، ومن شيم ومبادىء مشتقة منه تتلخص في مصطلح الخير العام. والفرد مطالب من حيث الواجبات بالمساهمة في هذا الحيز. اما في حالة اللبرالية فالانطلاق، نظريا، ليس من الشعب او المجتمع، وانما من الافراد، حقوقهم وواجباتهم، هي محددة قانونية سلبا أكثر مما ايجابا –فالمسموح هو ما ليس ممنوع. الاشتقاق لا يتم من المساهمة في الخير العام، وهذه المساهمة لا تزيد من حقوق الفرد. واضح ان المجتمع المدني كفكرة وكوجود، يجسد الحيز العام القائم بذاته وهو اكثر احتمالا في حالة الفكر الديمقراطي الجمهوري من حالة الفكر الديمقراطي اللبرالي.

[27] John Elly," Politics of Civil Society", *Telos 93* (Fall 1993), pp. 175-176

خارج نظام الدولة الشيوعية في أوروبا الشرقية، اضاف اليها أراتو مفهوم الحيز العام حسب هابرماس.

ولكن سرعان ما اختفت فكرة المجتمع المدني هناك ايضا، واستوعبت في التعددية الحزبية والبرلمانية واقتصاد السوق، وفي ايديولوجيات وبنى جمعية تؤكد على عضوية الثقافة وعلى الخصوصية القومية في المجتمعات التي تخلصت من الانظمة الشيوعية.

في المعسكر اللبرالي بقي هنالك توازن بين دولة تمثل الحيز العام، وبين خصوصية الحيز الفردي واقتصاد السوق، ولم يترك مجال لحيز عام خارج الدولة الديمقراطية. إلا ان المعسكر اللبرالي مر بعدة هزات ما لبثت ان اعادت الحياة لفكرة المجتمع المدني:

١. المعارك النقابية الكبيرة من اجل حقوق أكثر للأجيرين وخاصة الطبقة العاملة الصناعية – التي هدفت عمليا، وبشكل غير واع في حينه، الى تحرير صحة وثقافة وبيئة وساعات عمل وشروط عمل العاملين، من قبضة آليات السوق واخضاعها لاعتبارات اخرى غير اقتصادية، رغم كون النضال كان يتم تحت شعارات اقتصادية.

٢. الحركات المعادية للاستعمار في مرحلة التحرر الوطني في العالم الثالث والتي قلصت من التماهي بين المجتمع والدولة وسياستها الخارجية.

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

٤. حركات السلام وحركات الحفاظ على البيئة، وقد كان هنالك تقاطع بينهما في مرحلة الصراع مع التسلح النووي. وقد طورت هذه الحركات بالاضافة الى ديمقراطيتها الداخلية المباشرة عملا سياسيا لا–برلمانيا ورؤية لخير اجتماعي وحيز عام مختلف عن رؤية الدولة والاحزاب، ويعارض معارضة هجومية سيطرة اقتصاد السوق على قضايا التسلح والبيئة واخضاعها لهدف الربح فحسب.

٥. الثورة الثقافية في الستينيات والتي جمعت في داخلها العديد من العناصر الاربعة السابقة، وبدأت مع اوهام وأتوبوبيات فوضوية وماركسوية مختلفة، ولكنها انتهت رغم فشلها الى احداث ثورة ثقافية حضارية في فهم المواطن الفرد لذاته ولعلاقتة مع الدولة، وفي التحرر من مفهوم "الخير العام" المفروض من الدولة والذي يبدأ بواجبات المواطن المقدسة، وينتهي الى التحكم حتى في ذوقه في وسائل الاعلام.

ومع ان النظام الرأسمالي القائم استطاع ان يستوعب معظم هذه الحركات (cooptation) ضمن مبناه، إلا ان رؤية الامر بهذه البساطة هو تعامي عن مفهوم التطور. فلكي يكون المجتمع الرأسمالي قادرا على استيعاب هذه الحركات وبعض من مطالبها، لا

بد له من التغير والتلاؤم (adaptation) مع الجديد الوافد الى مبناه. ان فشل هذه الحركات في إحداث ثورة في النظام الرأسمالي لا يعني أنها لم تغيره ابدا. ومن لا يستطيع رؤية التغيير الكبير الذي طرأ على هذا النظام ودوله منذ الحرب العالمية الثانية يعاني من مشكلة حقيقية في فهم وتحليل ما يجري في عالمنا.

ومن ضمن هذه التغيرات، نشوء حيز عام يضع ذاته خارج آليات السوق الرأسمالي وخارج آليات الدولة. وفي هذه الحالة فقط، حالة الدولة الرأسمالية المتطورة ينمو مفهوم متميز للمجتمع المدني، اي متميز عن مجرد النضال من أجل الديمقراطية. بينما في اوروبا الشرقية نجد أن فكرة المجتمع المدني ترتبط، على العكس من ذلك، بالتشديد على الحاجة الى السوق الرأسمالي والمنافسة الحرة.

مميزات هذا الحيز الاساسية هي امكانية الانضمام اليه على أساس طوعي (تعاقدي) وان تتم المساهمة فيه على اساس عقلاني، ويتم اتخاذ القرارات بالمشاركة القائمة على الحوار وتبادل الرأي. أساس التلاحم في هذا الحيز بين الافراد هو التضامن من اجل تحقيق الهدف، ولكن الهدف ليس الربح وانما فهم معين للحيز العام للمجتمع: صحته، بيئته، ثقافته، وحتى سياسته. وقد تكون استراتيجية المؤسسات العاملة في هذا الحيز هي تغيير السياسة والتأثير على المجتمع ككل. وقد تكون استراتيجيتها ممارسة أسلوب حياة بديل لما هو سائد على شكل ثقافة قائمة بذاتها داخل المجتمع (sub-culture). ويجدر بنا بالطبع ان نذكر ان هذه المحاولات لاقامة ثقافة بديلة في مجتمعات مغلقة تواجه خطر الانتهاء الى ميول لاحياء الجماعة العضوية (community) والتحول الى ملجأ ومفر من غربة الحداثة، ملجأ يعيد للفرد العائلة المفقودة ودفء علاقات ما قبل الحداثة وحميميتها، وهي في الواقع تشويه يفتقد خصال علاقات العائلة المفقودة كما يفتقد خصال انجازات الحداثة، خاصة فيما يتعلق بحقوق الفرد.

ولكن هذا الطرح للمجتمع المدني، على شكل روابط ومؤسسات مدنية تعمل في الحيز العام خارج الدولة والاقتصاد، هو طرح ذو معنى اذا سبق ذلك اعتبار المجتمع بأسره، نظريا، رابطة طوعية، وبذلك وضع الاساس لمجتمع هو مصدر شرعية سلطة الدولة الديمقراطية المتداولة ديمقراطيا بالانتخاب. هذه الرؤية للمجتمع كرابطة طوعية بين أفراد لهم إرادة هي الاساس الفكري للنظام الديمقراطي. ويتطور المجتمع المدني الذي نعنيه اليوم ضمن هذا النظام كحيز عام (في الدولة بمفهومها الواسع ومستقل عن الدولة بمفهومها الضيق). هذا المجتمع المدني هو نتاج الديمقراطية وليس قاعدتها. ومحاولة اسقاطه على الماضي من قبل بعض منظري المجتمع المدني في ايامنا، كشرط تاريخي لتكون الديمقراطية، هو بمثابة ارباك وخلط للمفاهيم - المجتمع المدني الذي شكل شرط الديمقراطية النظري وليس التاريخي هو اعتبار المجتمع ككل قائم على التعاقد الطوعي، وليس اقامة هذه الرابطة او تلك المؤسسة على التعاقد الطوعي.

اما في المجتمعات التي لم تقم فيها النظرية السياسية على اعتبار المجتمع بأسره مجتمعا مدنيا بشكل اصيل، اي لم تتوصل فيها النظرية السياسية السائدة بعد الى اعتبار المجتمع تعاقدا بين مواطنين احرار والدولة كنتاج لهذا التعاقد، خاضعة له، فان طرح المجتمع المدني بمفهومه "المتأخر" قد يعني عمليا هروبا من المعركة السياسية لدمقرطة الدولة الى مؤسسات غير حكومية، تهدف الى الاستقلال عن الحكومة كأنها تعيش في دولة ديمقراطية بدلا من الصراع مع الحكومة من اجل الديمقراطية.

وقضية خلق حيز عام، هو المجتمع المدني، في الدولة الرأسمالية المتطورة ليست مجرد حاجة لوضع حدود للدولة والاقتصاد، وانما أيضا حل مشكلة متأخرة غير قائمة بهذه الحدة في المجتمعات التي ما زالت تعتمد في تلاحمها على البنى العضوية أكثر مما على التعاقد المفترض. وهذه المشكلة هي مشكلة تذرير الافراد (atomization)، الامر الذي يؤدي الى نشوء ثقافة فردية مغتربة، وتضاؤل الاعتماد المتبادل والتعاون المتبادل غير القائم على الربح في علاقات الافراد، وتدني المسؤولية تجاه الحيز العام في سلوك الافراد والشركات الاقتصادية.[٢٨] اما المشكلة في المجتمعات الاخرى فهي غياب الفرد وليس غياب الحيز العام الذي لا يمكن ان تقوم له قائمة اصلا الا بوجود الافراد المواطنين. القضية التي تواجهنا في بعض الدول اللا-ديمقراطية هي قضية تحول الفرد الى مواطن معترف به ككيان حقوقي قائم بذاته، واحياء فكرة المجتمع المدني القديمة مع عدم نسيان انجازاتها الاخرى والمتأخرة في الغرب للحظة واحدة - أما احياء فكرة المجتمع المدني كهدف قائم بحد ذاته وليس كوسيلة لطرح النظام الديمقراطي، فهو ما يثير التحفظ.

وربما كانت هنالك حاجة للتمييز بين هذا التحفظ وبين تحفظ بعض اليساريين في الغرب على طرح فكرة المجتمع المدني هناك كفكرة قائمة بذاتها وليس كوسيلة من أجل الوصول الى الاشتراكية، كما كان الحال في حالة غرامشي (Gramsci). يزيد طرح المجتمع المدني في الدول الرأسمالية المتطورة، بموجب هذا الرأي، من المقاومة امام قوى الدولة، ولكنه يقلل من المقاومة أمام قوى السوق، الاقتصاد والرأسمال، لانه يحول الاقتصاد الى قطاع قائم بذاته، كأحد الثقافات او الانتماءات التي ينتمي اليها الفرد، وبدلا من مقاومتها يجري رسم حدودها. والحقيقة ان قوى المجتمع المدني، بمفهومه الحديث، تطرح استراتيجية جديدة للتعامل مع الرأسمالية، تتخلى عن حلم الاجيال الماضية بدحرها وهزيمتها واستبدالها بملكية اجتماعية، التي ما تلبث ان تتحول الى رأسمالية دولة، وتأخذ أسوأ ما في الرأسمالية التنافسية دون حسناتها: الانتاجية، الابتكار، النجاعة الخ. لقد أصبح من الضروري اجتراح استراتيجية اخرى، وهي الوحيدة الممكنة في عصرنا:

---

[٢٨] في مرحلة مبكرة انتقد توكفيل مثلا غياب الحيز العام في امريكا وشدد على المنظمات المدنية (civil organizations) كحل لهذه المشكلة. انظر:
Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by J. P. Mayer, (New York, 1988), pp. 506-524.

تحديد شمولية الرأسمالية وتوتاليتاريتها السوقية (من سوق) ورفض اعتبار آلياتها كمنظمة لكافة جوانب الحياة، وبالتالي تجريد قطاع بعد الاخر من سيطرة الاقتصاد (والاقتصاد الوحيد الذي نعرفة هو الاقتصاد الرأسمالي، ولا وجود لاقتصاد آخر قائم بذاته). والاداة الاساسية لتحرير قطاعات مختلفة من حياة البشر من ديكتاتورية علاقات الربح والخسارة، بدءا بصحة الناس وبيئتهم، وانتهاءا بحقهم بالوصول الى المعلومات الموضوعية غير المحكومة فقط بربح وسائل الاعلام وخسارتها، والاداة النظرية المطروحة في ايامنا للدلالة على هذه المعاني هي نموذج المجتمع المدني.

تناقضات المجتمع المدني

اذا اتفقنا على ان المسيرة الحالية للمجتمع المدني بدأت بالتصدي لشمولية الدولة في أوروبا الشرقية، وانتهت الى لقاء مع هموم وتجارب طويلة في البحث عن التوازن في معادلة المواطن – المجتمع – الدولة وافكار تحررية اخرى، وان هذا اللقاء أفرز المفهوم المعاصر للمجتمع المدني، لا بد لنا من رؤية التناقض الكامن في المفهوم في هذه البداية.

هنالك مثلا من لا يكتفي باعتبار الانظمة الاشتراكية التي انهارت انظمة حديثة فحسب، ويتجاوز ذلك الى اعتبارها قد شدت الحداثة الى نهايتها المنطقية القصوى.[٢٩] فالشيوعية التي سادت في هذه الدولة كأيديولوجيا، تؤمن بالحداثة ايمانا مطلقا، انها تؤمن بتخطيط المجتمع تخطيطا عقلانيا: ازالة الفوضى في الانتاج والسوء في التوزيع، كما تؤمن بتحويله تحويلا عقلانيا بحيث تزول الحاجة الى الدين والاساطير وحتى الايديولوجيا، انها تؤمن بالمعرفة العلمية والخلاص الكامن فيها للانسانية، كما تؤمن بالمشاريع الكبرى لهندسة المجتمع. لا شك ان اشتراكية الدولة حداثة قصوى، ولذلك فهي حداثة فاشلة.

ولكن التصدي لشمولية الدولة على الشمولية الكامنة في هذه الرغبة الحداثية القصوى، يشمل بلا ريب، رد فعل ليس على الشمولية فقط، وانما ايضا على الحداثة، اي أنه يحتوي على عناصر رومانسية ما قبل حداثية، تتعلق بالبحث عن حيز عام عضوي اهلي خارج نطاق خطط وبرامج الدولة الحديثة. ولا شك ان رد الفعل الاوروبي الشرقي على تعفن الانظمة الاشتراكية وعدم نجاعتها خاصة في تلبية الحاجات التي خلقتها، اضافة الى قمعها للحريات المدنية والسياسية، ان رد الفعل عليها ترافقه مشاعر قومية واعادة احياء للتراث القومي واعادة احياء الخصوصية الثقافية،[٣٠] وذلك باتجاه التشديد على الجانب الايديولوجي/السياسي فيها، اي تحويلها الى مطالب سياسية تشمل اقصاء

---

[29] Zygmunt Bauman, *Intimations of Post-Modernity*, (London, 1992), p. 179.

[٣٠] من الجدير هنا ان نؤكد ان الانظمة الاشتراكية، لم تمانع في التشديد على التراث والخصوصية الثقافية، بل واستخدمت هذا التميز في سياستها من اجل احكام سيطرتها الثقافية، بعدما فشلت الايديولوجيات الطبقية، والاهمية وحدها في الهيمنة ثقافيا.

الاخر المختلف، والانغلاق أمام الاجانب، ووضع الحدود ضد القوميات الاخرى في الدول المتعددة القوميات الى درجة التطهير العرقي والمذابح، والتحريض ضد الاقليات القومية والتشكيك بولائها. لقد رافقت المجتمع المدني كمفهوم معاد للدولة القائمة، عناصر محافظة وتقليدية وحيز عام عضوي الثقافة يعتبر الخصوصية القومية والثقافية اطارا موحدا مقابل سقوط الدولة.

في هذه البداية إذا للمفهوم المعاصر للمجتمع المدني، نجد، تناقضا بين عناصره الحداثية وعناصره غير الحداثية الباحثة عن بديل اجتماعي حميم للدولة الحديثة، بالتشديد على الخصوصية القومية والثقافية. يعتبر كوهين وأراتو الاعتراف بوجود الروابط المدنية وتمثيلها لمصالح معترف بها، وحقها في مناقشة القضايا العامة باعتراف الدولة ولكن باستقلال عنها، مقياسا لمدى تطور المجتمع المدني. وبذلك، أي بتمثيل المصالح والاعتراف الدولتي بهذا التمثيل، يميز المؤلفان الروابط المدنية عن العائلة والقبيلة.[٣١] ولو زار المؤلفان دولة صغيرة في منطقة الشرق الاوسط مثل الاردن، لتعرفا على وضع اجتماعي/سياسي/قانوني يعترف فيه بالعشيرة كجسم في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الحقوقية، وبأنها تمثل مصلحة مشروعة اجتماعيا، بل ونظرة خاصة من زاويتها للحياة العامة. وفيما عدا القضاء العشائري المعترف به الى جانب القضاء المدني والشرعي، وفيما عدا الاستقبالات التي تتم لرؤساء العشائر وزيارتهم من قبل رموز النظام للتشاور معهم، قد يرى الزائر من حين لاخر في شوارع العاصمة الاردنية اعلانات باسم هذه العشيرة او تلك، تعبر عن تأييد للنظام في خطوة من خطواته في السياسة الخارجية أو الداخلية. كما قد يقرأ اعلانات من مختلف الالوان في الصحافة الاردنية تعبر فيها العشائر عن استحسان او استنكار لامور في الحياة السياسية والاجتماعية العامة.

ويستمر التفاؤل الهبرماسي الذي يمثله الكاتبان في عقلنة الواقع او خلط ما هو قائم بما يجب ان يقوم، عند مناقشتهما لتالكوت بارسونز (Talcott Parsons)، الذي يميز دون شك مثل أستاذه دوركهايم بين البنى الاهلية (community) وبين مجتمع (society) ولكنه يطلق مع ذلك على ما نسميه المجتمع المدني اليوم مصطلح (societal community) (وقد تكون ترجمتها العربية الجماعة المجتمعية). وسوف نرى ان مصطلح بارسونز على اهميته الفائقة، يطمس الحدود بين المجتمع المدني وبين عدة مجالات

---

[31] J. L. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge, Mass, and London, 1992), p. 48.

يرتكز المؤلفان على تحليلات اودونيل وشميتر حول التحول الى الديمقراطية ومرحلة الانتقال الى الديكتاتورية. وتعتمد هذه المرحلة برأيهما على وجود مجموعة من المؤسسات الوسيطة بين الدولة والعائلة، او بين الدولة والبنى العضوية، وهي مؤسسة معترف بها كجزء من الحيز العام وتمثل ايضا مصالح معترف بها. انظر:

G. O`Donnell & P. Schmitter, " Tentative Conclusions about Uncertain Democracies", in *Transitions from Anthoritarian Rule,* (Baltimore, 1986).

مجتمعية أخرى. وهذا سر قوته وضعفه في الوقت ذاته. الصورة كما يراها بارسونز مركبة جدا، فالمواطنة بداية هي (ولا نعلم أهي كذلك ام يجب ان تكون ؟!) أساس التضامن الذي حل محل التضامنات الجزئية الاقطاعية، وأساسها هو تفرد الفرد أمام الحاكم في عصر الملكية المطلقة. أصل المواطنة عمليا في التمايز بين السلطة (الدولة) والمجتمع في الحكم المطلق، وهي في الوقت ذاته آلية حماية من هذا التمايز. هي اذن وليدته وحماية منه في آن معا. التضامن بين الافراد في الدولة مباشرة دون واسطة أو وساطة أخرى هو التضامن القومي. وبارسونز يريد ان يبني القومية الحديثة على أساس المواطنة، اي ان تكفي المواطنة من اجل الانتماء الى الامة،[٣٢] وواضح ان هذا الطرح متأثر بالنموذج الامريكي، ولكنه طرح ثوري على اي حال. في الماضي كانت القومية هي اساس المواطنة، اي ان المواطنة كانت تترتب عن الانتماء الى الامة العضوية (لغة، ثقافة مشتركة، ايمان بأصل مشترك وتاريخ مشترك على سبيل المثال)، اما الطموح الذاتي الثوري، فهو ان تبني الامة على أساس المواطنة وليس على اسس ميثولوجية ما قبل حداثية.

المرحلة الثانية في تطور المواطنة هي عملية المشاركة في الشؤون العامة، التي تدرجت حتى الحصول على حق الاقتراع والمشاركة في انتخاب السلطة التشريعية، وقد تدرج حق الاقتراع الى ان أصبح شاملا للنساء ولعديمي الملكية. اما المرحلة الثالثة فهي تطور الحقوق الاجتماعية للمواطنين.

ان المؤسسات القائمة على السعي نحو المساواة في المجالات الثلاثة: الحقوق المدنية للمواطنة، الحقوق الاساسية بالمشاركة في الشؤون العامة، والحقوق الاجتماعية، هي التي تشكل أركان المجتمع المدني.

لقد نتج المجتمع المدني برأي بارسونز عن تمايز المجتمع ووظائفه في الحداثة نتيجة لثورات ثلاث هي: الثورة الصناعية التي فرزت الاقتصاد كمجال قائم بذاته، والثورة التعليمية التي جعلت التعليم والثقافة قطاعا اجتماعيا قائما بذاته أيضا، والثورة الديمقراطية التي فرزت السياسة كمجال للمشاركة العامة والرقابة العامة، ولكنه أيضا مجال قائم بذاته.

بعد هذا الفرز اتسع فضاء المؤسسات المدنية غير التقليدية. وحداثة هذه المؤسسات نابعة من:

---

[32] Talcott Parsons, *Politics and the Social*, (Toronto, 1969), p. 51.

يدعي البعض ان البحث الجاري عن الخصوصية الثقافية والجذور القومية للمجموعات الاثنية المختلفة، في الولايات المتحدة ذاتها وقبلها في أوروبا الغربية، هي دليل على فشل هذا الطموح الحداثي العقلاني، وعدم تعامله مع الواقع، بل مع الاماني.

١. قيامها على أساس الانتماء الى الامة (المواطنة) – وقد تبين ان هذا الاساس ليس حداثي كليا، وان الانتماء الى الامة قد يتخذ اشكالا تقليدية وعضوية (genealogical nationalism) لا تعتمد على المواطنة، بل على الذاكرة الجماعية والاصل المشترك المتخيل.

٢. امكانية العضوية في أكثر من مؤسسة في الوقت ذاته – والحقيقة ان هذا التصنيف غير كاف للدلالة على حداثية المؤسسات. ففي المجتمع التقليدي ينتمي الانسان الى أكثر من "مؤسسة" في الوقت ذاته وعلى مستويات مختلفة: العشيرة والقبيلة والطائفة مثلا. ولو قلنا مثلا ان أساس العضوية هو الطوعية أو الارادة الحرة والتعاقد، لكان التصنيف أكثر دقة بكثير.

٣. المساواة بين أعضاء المؤسسة – وهي مساواة شكلية مرتبطة بالثورة الديمقراطية في المجتمع وليست مستقلة عنها بأي حال. وحتى بعد تحقيق الثورة الديمقراطية في المجتمع تحتفظ بعض المؤسسات المدنية بهرمية منافية لما قد حققته السياسة من مساواة شكلية وتكمن الخطورة في أنها قد تعتبر هذه الهرمية خصوصية من خصوصياتها كمجال مستقل عن السياسة.

٤. الانظمة الاجرائية، أي ان المؤسسة المدنية تقوم على قواعد شكلية معترف بها من قبل الاعضاء، حول كيفية اتخاذ القرار وكيفية ادارة المؤسسة وضم الاعضاء الجدد وغير ذلك، بحيث تفسح هذه الاجرائية مجالا للحجة والاقناع والحوار وتبادل الرأي، وكلها جوانب تدعم العقلانية في عملية اتخاذ القرار. ولكن يطرح السؤال: ما الذي يجعل هذه الاليات تعمل وما الذي يخلق شعور: "نحن" لدى أعضاء المؤسسة، هذا الشعور الذي تتم في ظله المناقشات المتسامحة والعقلانية، ألا يوجد عنصر تضامن لا–عقلاني، مثلا ايمان بأن المؤسسة تجسد قيمة معيارية مشتركة لاعضائها في أفضل الحالات، او رابطة دم مشتركة في أسوأها. هذا التضامن هو بالذات ما يميز المؤسسة المدنية بالذات عن المؤسسات الاقتصادية القائمة على المصلحة المتبادلة والربح، وعن المؤسسة السياسية القائمة على عنصري لا–عقلانية القوة والسيطرة، وعقلانية البيروقراطية.

اضافة الى التناقضات القائمة في الظاهرة المركبة التي تبدو لبارسونز وغيره من علماء الاجتماع، عنصرا حداثيا قائما بذاته، فإن بارسونز يطمس الحدود باتجاه آخر. إنه يرى أن المؤسسات الاقتصادية الصناعية وخاصة الشركات المساهمة الكبرى، والمؤسسات المهنية الكبيرة (وهناك فرق هائل بين الاثنين) آخذة شيئا فشيئا بتبني المساواة والاجرائية، فانتخاب ادارتها من قبل المساهمين ونوع النقاش العقلاني الذي يدور في هذه الادارات يذكر بمؤسسات المجتمع المدني. وطمس الحدود هنا بين مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات النشاط الاقتصادي يربك بشكل خاص، ليس فقط لاختلاف الاهداف الاجتماعية لهذه الانماط المختلفة، وانما أيضا لاختلاف جوهري في نوع العلاقة بين المساهمين في شركة، والقائمة على الحساب البارد (أوالساخن لهذا الغرض) للمصلحة

المادية، وبين الرابطة الايديولوجية او المعيارية او المصلحية المهنية بين أعضاء المؤسسة المدنية.

مؤسسات المجتمع المدني قائمة اذا على عناصر حداثية وغير حداثية، وهو أمر واضح بشكل خاص في المثال التاريخي الذي اختاره بارسونز لمتابعة تطور المجتمع المدني في الولايات المتحدة، وهو مأسسة الدين او المدارس الدينية البروتستانتية المختلفة في الولايات المتحدة على أسس التعددية والتسامح والمشاركة في الوقت ذاته.[٣٣] ولا ندري ماذا كان بارسونز ليقول عن العناصر الجديدة التي حلت على هذه الطوائف البروتستانتية المتعددة في أمريكا، من عصبية دينية وسلفية سياسية - رافقها استخدام لاحدث وسائل الاتصال، ومحطات تلفزيونية خاصة في بعض الاحيان، من اجل تجنيد الاموال، بل وبهدف الربح أو الاثراء السريع في بعض الاحيان. والعنصرية العصبية الفائقة في الشؤون الاجتماعية خاصة في قضايا الزواج والاجهاض وحقوق المرأة، اضافة الى التحديث الثوري الشامل في وسائل الاتصال، وبناء المؤسسة الدينية بناء اقتصاديا، هي أمور لا يمكن الاستخفاف بها عند دراسة الاوضاع الحالية للمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة.

التناقض الثاني في المفهوم المعاصر للمجتمع المدني هو تناقض اكثر خطورة من الاول، لانه متعلق باحدى خصوصياته المعاصرة، الكامنة من النفور من الدولة، الذي لا بد له في نهاية الامر أن يعود بالضرر على قضية المجتمع المدني ذاتها. ان النفور من الدولة هو في نهاية الامر نفور من السياسة، والنفور من السياسة هو الد اعداء الديمقراطية، وخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة، وهو العنصر الاكثر أهمية اللازم من أجل تنمية مجتمع مدني. هذا عدا عن ان النفور من السياسة، هو نفور تشجعه معظم الديكتاتوريات كما تشجعه التوجهات النخبوية في حالة الانظمة الديمقراطية.

ان التداعيات الفكرية التي تثيرها فكرة المجتمع المدني مقابل الدولة لدى العديد من اليساريين او الما-بعد-يساريين، هي تداعيات سلبية في حالة الدولة وايجابية في حالة المجتمع. فالدولة هي مجال القسر العسكري والسياسي، وهي مجال الدعاية الرسمية المبرمجة وغسل الدماغ وغير ذلك من كوابيس الاخ الاكبر (Big Brother) ، عند جورج اورويل (George Orwell) حيث تمثل الدولة اندفاعا مستمرا نحو السيطرة على نفوس الناس واوقات فراغهم وخصوصياتهم وميولهم، باتجاه توحيد نظرتهم الى الحياة وتوحيد قيمهم وغير ذلك. اما المجتمع فهو مجرد لا-دولة أي نفي مجرد للدولة. واللا-دولة هي حالة تنظم ذاتها تلقائيا وذلك بعفوية صحية وتعبير عن خصوصية كل فرد على حده، اللا-دولة هي حالة حرية تشكل الرأي العام وغير ذلك من الايجابيات الخرافية. هذه بالطبع تداعيات اوتوبية تمثل رغبات في النفس التي تحتضنها أكثر مما تمثل حقائق حول

---

[33] Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, (Engelwood Cliffs, 1971).

المجتمع. فالمجتمع ليس لا-دولة، وانما هو شرط وجود الدولة مثلما ان الدولة هي شرط وجوده. ودون ادراك ذلك يغيب تماما البعد التحليلي في مفهوم المجتمع المدني، ويبقى البعد المعياري فقط.

والبعد التحليلي لازم لفهم وتعريف المجتمع المدني، كما هو لازم لادراك أن تفكك الدولة وتضعضعها لا ينتج مجتمعا مدنيا، كما تثبت التجربة في كافة المناطق التي ضعفت أو تفككت فيها الدولة المركزية من يوغوسلافيا الى لبنان، بل يزيد هذا التفكك من قوة اشكال التنظيم الاجتماعي البدائية وتضامناتها في مواجهة شريعة الغاب، وهذا ما يحصل ليس فقط حيث تنحل الدولة المركزية، بل حتى في الهوامش البعيدة عن تأثير الدولة المركزية القائمة أيضا، كما يزيد من أهمية ووظائف البنى العضوية والانتماءات المباشرة (بالولادة).

لا ينشأ المجتمع المدني من ضعف الدولة، واذا كان المفهوم يشير مثل هذه المعاني والتداعيات فهذا دليل على عدم دقته. المجتمع المدني هو وليد قوة الدولة ومن أجل موازنة هذه القوة. ان موضوع الرقابة على الدولة قائم لانه، وفقط لانه، باستطاعة الدولة ان تراقب المجتمع. المجتمع المدني هو نتاج تحديد صلاحيات الدولة، لان بامكان الدولة ان تتجاوز صلاحياتها، وهو نتاج تحديد العلاقة بين المجتمع والدولة، لان هنالك خوفا من أن تخضع الدولة المجتمع كليا. وباختصار فان المجتمع المدني ليس نتاج هدم او تراجع الدولة او زعزعتها، وانما هو نتاج تحديد العلاقة بينها، كمجال السلطة واحتكار القوة، وبين المجتمع المفترض فيه ان يكون مصدر شرعيتها. والحقيقة انه في في بعض مجالات صراع المجتمع المدني مثل البيئة والصحة والثقافة والتعليم وصناعات أوقات الفراغ الاخذة بالازدياد، ليست الدولة هي الخصم اللدود في الدول المتقدمة وانما قوى السوق.

المجتمع من دون الدولة، اذا لم يكن تصورا معياريا مبنيا على تحليل لوضع الحدود معها، هو المجتمع بكل تخلفه وشوفينيته وتعصبه وانغلاقه وذكوريته وكرهه للاجانب ولغير المألوف، واحتقاره للمرأة والطفل وتجاوز الحق العام من قبل المصالح الخاصة، وغير ذلك من القضايا، المجتمع ليس مجرد عفوية صحية وتنظيم ذاتي ورأي عام مبلور ذاتيا. ان العلاج لمثالية المجتمع والتداعيات الاخرى التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني مثل سلبية الدولة، هو في وضع تصور معياري للمجتمع المدني، يجعلنا نصبو اليه، كمثال، وليس اضفاء المثالية على المجتمع في مواجهة الدولة. ومن ناحية أخرى وضع حدود المصطلح تحليليا ليكون بالامكان تميز المجالات التي يتطور فيها المجتمع المدني، مقابل الدولة والاقتصاد والمبنى العضوي التقليدي للمجتمع، دون التوهم للحظة واحدة انه سيصل الى مثاله في يوم من الايام او يلتقي معه، ودون الوهم الاخر بأنه بالامكان تنقية المجتمع المدني تماما من السياسة والاقتصاد، والتضامن اللاعقلاني القيمي على الاقل والثقافي في مجالات اخرى. وقد تكون وظيفة المجتمع المدني ليس الفصل بين المجال الاجتماعي وبين هذه المجالات فحسب، وانما ايضا التوسط بينها، وسوف نرى انه دون

هذه الوساطة لا يمكن ان يحصل تطور في السياسة او الاقتصاد او في علاقات اكثر ديمقراطية داخل العائلة مثلا، وهي البنية العضوية الاساسية.

الاتونوميا او الاستقلالية المجتمعية كبرنامج هي فكرة حديثة، وربما هي فكرة ما بعد الحداثة * (أي بعد اللبرالية والاشتراكية والفاشية) وهي مثال نصبو اليه او نموذج لممارسة اجتماعية قائمة على الاتصال العقلاني والحوار بين البشر، (عند هابرمارس kommunikatives handeln). اما من الناحية التحليلية فالفصل بين هذا المجتمع وبين اقتصاد السوق والدولة والبنى العضوية أيضا، هو في الوقت نفسه اتصال.

يبدأ تاريخ فكرة المجتمع بالاستقلال عن الدولة مع تطور فكرة العقد في القانون الخاص، وتعميم هذه الفكرة لتكون نتيجتها نشوء "المجتمع" كمفهوم يؤدي الى استعمار كافة انواع الانتماءات الاخرى لفكرة المجتمع الشامل.[٣٤] الفرق بين الدولة والمجتمع يطمس كافة الفوارق الاخرى. وتخضع كافة الروابط والولاءات الاخرى نظريا في المرحلة الاولى للمجتمع.

المفهوم التنويري للمجتمع اذا من لوك عبر مونتيسكيو (Montesquieu) وحتى هيغل، بغض النظر عن المدارس المختلفة، يتضمن عنصر طمس الاختلاف واستعماره لصالح "المجتمع"، هذا المجتمع الذي يرتبط بالفرد مباشرة نحو الداخل، ويتعامل كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مع المجتمعات الاخرى، فهو ليس مجتمعا عالميا وانما يفترض وجود مجتمعات أخرى، وتعبيره السياسي الحديث هو لا شك الدولة القومية. المجتمع في تجريده هو فكرة متطابقة مع فكرة الامة، ولكنها متوجهة الى الداخل وليس الى الخارج – اي انه مجتمع نحو الداخل وامة نحو الخارج. المجتمع المدني اذا لا يمكن ان يكتفي بهذا التصنيف – مجرد الانفصال عن الدولة هو في الحقيقة تطابق مع الامة. المجتمع المدني ليس اذا المجتمع المجرد المنفصل عن الدولة.

مجرد الفصل بين الدولة والمجتمع، يعني من الناحية الاخرى انه تقف مقابل الدولة في الحداثة عملية انتاج الحياة المادية المنفصلة عن عملية اعادة انتاج الدولة، أي تقف عملية الانتاج الراسمالية القادرة على ادارة وتنظيم ذاتها عن طريق يد السوق الخفية مقابل الدولة – المجتمع المنفصل عن الدولة هو اذا السوق الرأسمالي. وهذا هو موقف اللبرالية الكلاسيكية، الذي اذا تحول الى موقف فكري سائد، فهو كفيل بمنع وجود اي حيز عام قائم على المشاركة. ان مجرد فصل الدولة عن الاقتصاد بهذا المعنى هو تدمير لقضية

---

* لا أقصد هنا فلسفة وفكر ما بعد الحداثة، وانما اقصد آخر مراحل الحداثة أي بعد أزمة الايديولوجيات والانظمة الحديثة.

[34] Otto Gireke, *Natural Law and the Thought of Society*, (Cambridge, 1958), pp. 45, 102, 112.

يلتقي هذا المؤلف باعتقادي مع فكرة هانا ارندت (Hannah Arendt) ، ان المجتمع، بدلا من المحافظة على الحيز الخاص مفصولا عن الحيز العام، يحول الحيز العام الى عائلة واحدة كبيرة. انظر:
Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago, 1958), pp. 28-29.

المساواة الاجتماعية. ولا شك ان اللامساواة الحادة اجتماعيا لا تسمح بمشاركة سياسية او اجتماعية اي انها تمنع امكانية خلق حيز عام، جاعلة عوضا عن ذلك مجتمعا مدنيا نخبويا، اي مناقضا لذاته لأن مدنيته لا تقوم على المواطنة وانما على الموقع الطبقي. ليس هنالك مهرب اذا من الحاجة الى معالجة قضية اللامساواة التي تنتجها يد السوق الخفية، معالجة سياسية بتجاوز الانفصال عن الدولة اي بتدخل من قبل الدولة.

لقد "تسامحت" الرأسمالية بمعنى ما مع الديمقراطية المجردة من الحقوق الاجتماعية، اي من العدالة في توزيع منتوج العمل الاجتماعي والثروة، واعتبرت الحقوق فردية، قائمة ومرافقة للفرد بغض النظر عن موقعه الطبقي، خاصة بعد توسع هذه الحقوق لتشمل العمال والنساء وغيرهم من الفئات التي استثنيت من الحقوق المدنية والسياسية في الجمهوريات الاولى. ومع تجرد الديمقراطية عمليا من موقفها الاجتماعي، تحولت من معناها الارسطي، أي حكم الفقراء، الى المعنى اللبرالي الذي يعني نظريا الحياد الطبقي، ويعني عمليا حكم النخبة. لان يد السوق الخفية تحيد الفقراء عن شؤون الحكم، مع الاحتفاظ بحقهم في انتخاب من يحكمهم – وهو انجاز يخطىء من يستخف به، لانه لا يقف وحده بل ترافقه مجموعة هامة من الحقوق المدنية والتخويلات. هذه هي المرحلة الاساسية والهامة لنشوء الديمقراطية الحديثة. وقد اثبتت تجربة القرن العشرين أن الاستغناء عنها يكلف ثمنا باهظا.

لقد قلنا ان مجرد فصل المجتمع عن الدولة يعني تطابقه مع الاقتصاد من ناحية، ومع الامة من ناحية اخرى، اي انه يعني الامة البرجوازية، في الخطوة النظرية الاولى. ثم قلنا ان ما يفرز عن ذلك هو الديمقراطية الشكلية التي تتوسع لتصبح شاملة بالتدريج، ومع شموليتها تصبح أكثر فردية وأقل اجتماعية –اي انها كلما توسعت كلما ضحلت. وهذه المرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في بناء الديمقراطية، وبعدها فقط من الممكن الحديث عن حقوق اجتماعية وعن مشاركة في الحيز العام، اي يصبح هنالك معنى للطرح الحديث للمجتمع المدني. لا معنى للمجتمع المدني المعاصر إلا كموازنة وتكملة لهذه الحالة الديمقراطية (والا كان موضوعه في حالة الانظمة الديكتاتورية، انجاز الديمقراطية ذاتها)، وذلك لكي لا تتحول الديمقراطية المحايدة طبقيا الى حكم النخب الاقتصادية والبيروقراطية والاعلامية. المجتمع المدني يأخذ ما تدعيه الديمقراطية عن ذاتها بجدية ويلاحقها إلى عقر دارها، من أجل أن يشاركها، وسلاحه في ذلك انه يبتكر آليات حوار وتبادل رأي ومشاركة واجتماع وضغط هي ليست آليات السوق ولا آليات السلطة. المجتمع المدني لا يقوم في فراغ، ولكنه أيضا لا يقوم على الاسس نفسها التي يقصد من وجوده موازنتها.

واعتبار المجتمع الامريكي في الولايات المتحدة نموذجا للمجتمع المدني في عصرنا، يحمل فيما يحمل كافة التناقضات الانفة الذكر. هنالك ميل تاريخي للتأكيد على غياب الدولة المركزية في فترة التوسع الاستيطاني نحو الغرب الامريكي في القرن التاسع عشر، وعلى

لا-مركزية الدولة لاحقا، كدليل على بدايات المجتمع المدني هناك. والحقيقة انه كما أسلفنا ليس مجتمع اللادولة بحد ذاته وبتجريد كهذا مجتمعا مدنيا.

وغياب الدولة عن الحياة الاقتصادية في الساحة الامريكية، ادى الى مفهوم للحقوق المدنية مشتق كله من الحرية الاقتصادية. وقد تعصبت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مدة طويلة لهذه الرؤية.[٣٥] ومن الناحية الاخرى فان غياب الدولة، وبروز عنصر التنظيم الذاتي هو أساس اعتبار المجتمع المنظم في البلدة الصغيرة (community) نموذجا للمجتمع المدني. والمجتمع المحلي الصغير في البلدان المتناثرة في وسط وغربي الولايات المتحدة، مبني على الاتصال المباشر داخل البلدة في اجتماع عام يعقد لمناقشة القضايا العامة، وفي اجتماع مجلس البلدية المفتوح للجمهور، وفي عملية انتخاب شرطي البلدة، وغير ذلك من انماط المشاركة المباشرة في شؤون البلدة. وقد يكون هذا الحوار موجها ضد تجاوزات شركة مالية كبيرة، او من اجل الحفاظ على البيئة، او لبحث شؤون مدرسة محلية (وقد زودت هذه العناصرالافلام الامريكية بمئات وآلاف من المواضيع حول صراع سكان البلدة ضد الشر الوافد عليهم، تارة ينتصرون عليه بأنفسهم وتارة يساعدهم بطل من الخارج مار بالصدفة في البلدة) ولكن النقاش والحوار والمشاركة لا تتم بصفة الانسان الفردية بل بصفة انتمائه الى (community)، وتعريفها قد يشمل نمط الحياة المتشابه، كما قد يشمل الرجولة ولون الجلد في فترات تاريخية محددة، أو قد يشمل الانتماء الى الكنيسة وغير ذلك مما عبر عنه عادة بمصطلح (WASP). ونقاش الاجتماع العام في قضايا المدرسة المحلية كان يعني في الستينات رفض انضمام تلاميذ سود البشرة الى المدرسة – وقد يكون الصراع حول ذلك مع الدولة الاكثر مدنية في هذه الحالة من المجتمع المحلي. الحرية الفردية والرأي الخاص المعبر عنه مباشرة في هذه الحالة مبنيان على الانتماء المحافظ الى حد بعيد. قد تكون المحافظة ورفض التغيير في حالة المجتمعات الصغيرة شرطا للبرالية. انها فردية ضمن اجماع وحرية رأي ضمن نطاق "العائلة الواحدة"، او ما هو بديل عن العائلة الواحدة. وتكون تناسق ووحدانية الثقافة والوضع الاجتماعي والذوق والمسلك وغير ذلك ما هي إلا اطارات توظف في حالة غياب الدولة. إن حلم المشاركة المباشرة وواقعها امران مختلفان. فقد تكون المشاركة المباشرة محافظة الطابع رافضة للاستثناء وللاخر المختلف معتبرة إياه تهديدا لتماسك الجماعة.

كل ما سبق لا يعني استحالة المفهوم، وانما استحالة البحث عنه في تجريدات منفصلة عن الاوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة – المجتمع المدني ليس وحدة قائمة بذاتها، وانما يكتسب عينيته وملموسيته كمفهوم تحليلي وكاصطلاح معياري من علاقته بالدولة والاوضاع السياسية ونظام الحكم والاقتصاد. قد يعني المجتمع المدني في مرحلة

---

[35] Daniel Bell, "American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society", *The Public Interest*, (Spring, 1989) p. 13.

تاريخية محددة مناهضة الديكتاتورية والوصول إلى الديمقراطية، وقد يكون في مجتمع آخر مثلا في الولايات المتحدة حركات حقوق المواطن في حالة المواطنين الافارقة الأمريكيين (afro-american) وحركات تحرر المرأة والمبادرات من أجل الحفاظ على البيئة، والمبادرات من أجل تطوير مشاركة المواطنين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي الذي يمسهم وغير ذلك.

ولكن في كافة الحالات يميل المجتمع المدني إلى تعريف أكثر قوة وكثافة للخير العام (public good) وللفضائل المبنية عليه (civil virtue)، أي أنه يتضمن في العادة نوعا من الجمهورانية المتميزة عن الفردية اللبرالية المتطرفة، بدفعها نحو مشاركة الفرد بشكل أكثر فاعلية في الوصول إلى الخير العام. وقد يتضمن هذا التعريف للحيز العام تشديدا على الانتماء المباشر للمجتمع بأسره في مراحل السعي من أجل الديمقراطية. وقد يعني الحيز العام، خاصة بعد تحقيق الديمقراطية وفي اطارها، التشديد على انتماءات أصغر من الانتماء للمجتمع بشكل عام الذي يتم الاتصال معه بالمشاركة السياسية، حق الاقتراع، المقاضاة العلنية وغير ذلك. وهذه الانتماءات الجديدة تزود المواطن بامكانيات التحكم والادارة بوحدات اجتماعية ترى بالعين المجردة، خلافا للسياسة الدولية التي تتحكم به أكثر مما يتحكم بها، والاقتصاد الدولي الذي يسمع عنه حصول هبوط في قيمة العملة أو غلاء في الاسعار أو هبوط في البورصة، التي تواجهه وكأنها من قوى الطبيعة الخارجة من نطاق تحكمه.

ولكن المشكلة تبقى ان مثل هذه الوحدات الصغيرة، انما تعطي المواطن شعورا بالتحكم اكثر مما تعطي تحكما على مستوى المجتمع، وهي توفر شعورا بالالفة والامان في عالم متقلب بسرعة، كما انها تزوده بامكانية التعصب المشروع لتعريف محدد جدا للخير الاجتماعي والشر الاجتماعي بدلا من التعصب البدائي العائلي او الطائفي. هذا أحد الاخطار الكامنة والذي قد يبدد الايجابية الكامنة في المشاركة في الحيز العام، من عدة مداخل قد تكون مشروعة جدا ومؤثرة جدا، ولكن خطر ابتعادها عن السياسة قد يحولها الى وهم، مجرد وهم.

السقوط من المعجم

في موسوعات الفلسفة والعلوم الاجتماعية لم يفرد مكان خاص لمصطلح (civil society)، مع ان كلمة (civil) تظهر كمكون لعدة مصطلحات اخرى. في معجم تاريخ الافكار[٣٦] يظهر المصطلح (civil disobedience) أو "العصيان المدني" وتطلق عليه هذه الصفة لانه عصيان للقانون المدني (civil law)، او لانه عبارة عن مقاومة حضارية او

---

[36] *Dictionary of the History of Ideas*, Philip P. Wiener ed., (New York, 1973), Vol. I, pp. 434-442.

متميزة (civilized resistence) أو لانه اشتقاق من عصيان المواطنين الناجم عن انعدام الحقوق المدنية (civil rights). ولكن لم يتعرض المؤلفون حتى في هذا السياق، لذكر المجتمع المدني، على الرغم من أن كل الاشتقاقات السابقة تفترض اصلا وجود مجتمع منفصل عن الدولة، وهذا الانفصال هو الفكرة المباشرة او التجريد الاول غير المنعكس للبدء بتحليل موضوعة المجتمع المدني – إنه يفترض مجتمعا ويفترض دولة ويفترض امكانية التعبير عن كل منهما على حدة.

وفي معجم الفكر الحديث [٣٧] تظهر مفاهيم العصيان المدني وحركة الحقوق المدنية (civil rights movement) في السياق الامريكي، ولكن يغيب مصطلح المجتمع المدني تماما. اما في معجم بولدوين (Baldwin) للفلسفة وعلم النفس فيظهر مفهوم (civil) ومفهوم (civil law) ولكن المجتمع المدني غائب أيضا.[٣٨] وربما من المفيد ان نتوقف عند دلالات مفهوم (civil) كما ترد في هذا المعجم:

١. متعلق بالدولة.

٢. متعلق بالتعامل "العادي" للدولة مع مواطنيها لتمييزه عن التعامل العسكري والجنائي، والاكليركي او الديني.

٣. يتعلق بالتعامل مع مواطني دولة ما لتمييزهم عن القوى الاجنبية، كما هو الحال في الحرب الاهلية (civil war). ومفيد ان ننتبه هنا إلى أننا في لا نقول بالعربية حرب مدنية، بل حرب اهلية – والمشترك بين معنى الحرب الاهلية ومعنى (civil war) ان الحرب هنا تدور بين مواطنين، الامر الذي يذكر ان الاشتقاق (civil) ليس من (civilization) مدنية، وانما من (civis)، مواطن. وتذكر ترجمة (civil war) الى حرب اهلية بالسؤال حول جواز ترجمة (civil organization) الى المؤسسات الاهلية بالعربية وبالتالي اعتبارها، مهما كانت تركيبتها ومعناها التقليديين، جزءا من المجتمع المدني.

من ناحية اخرى يذكر تعامل هذا المعجم مع مفهوم (civil) لا كمفهوم مستقل عن الدولة بل كمفهوم متعلق بالدولة، بنقاشنا في الجزئين السابقين من هذا الفصل بخصوص ان المجتمع المدني متعلق بوجود الدولة، فانفصال المجتمع عن الدولة مفهوميا لا يعني إلا ترابطهما في الواقع، وان الفصل المفهومي يخدم في النهاية قضية تأثير المجتمع على الدولة. وربما من المفيد ان نحافظ في الذاكرة على المعنى الثاني لمفهوم مدني الذي اورده المعجم لتمييزه عن الدلالات عسكري، جنائي، ديني، اي للتمييز عن المجال العسكري وعن المجال الديني. المدني (civil) اذا هو علماني، اي منفصل عن شؤون الدين ومنفصل

---

[37] *The Harper Dictionary of Modern Thought*, Alan Bullock & Oliver Stallybrass eds., (New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1977), p. 103.

[38] *Dictionary of Philoophy and Psychology*, James Baldwin ed., (Gloucester, Massaschussets, 1990), Vol. I, p. 184.

أيضا عن الشؤون العسكرية، ولكن لماذا يرد منفصلا عن "الجنائي" ؟ القانون الجنائي جزء من القانون المدني بالمعنى الواسع ولكن ليس جزءا منه بمعناه الضيق لانه في القانون الجنائي تدخل الدولة كطرف يمثل الحق العام. اما في القانون المدني بمعناه الضيق والذي ينظم تلك العلاقة بين المواطنين لا تدخل الدولة كطرف فيها إلا اذا تحولت الى جنائية. وبالطبع تذكر هذه التميزات بالاستخدامات العامية لمصطلح مدني بالانجليزية والعربية، لوصف ما هو متميزعن كل من يلبس الزي الرسمي (uniform): شرطة، جيش، الخ. الامر الذي لا يعني في الحقيقة إلا كونه غير رسمي أي متميز عن الدولة – والمفهوم العامي للمصطلح هنا يحمل جزءا كبيرا من حقيقة المفهوم.

في موسوعة ماكميلان (Macmillan) للعلوم الاجتماعية[٣٩] نجد المفاهيم التالية: الحرب الاهلية (civil war)، جهاز الدولة المدني (civil service) الحقوق المدنية (civil rights)، الحريات المدنية (civil liberties)، القانون المدني (civil law)، العصيان المدني (civil disobedience)، (في سياق التحرر الوطني في الهند فقط) ولم يجد المؤلفون مكانا للمجتمع المدني (civil society)، بين كل هذه الاشتقاقات، ولكن هذه الموسوعة التي حررت عام ١٩٣٠ وجدت من المناسب، ان تورد مفهوما قريبا جدا من دلالات المجتمع المدني في ايامنا وهو (civil organizations)، ويسهب المعجم في شرح هذا المفهوم، ولكن من منطلق الواقع السياسي الاجتماعي للولايات المتحدة، وهذا أمر مفهوم ليس بسبب مصدر الموسوعة فحسب، وانما لان هذا المدلول التاريخي "المنظمات المدنية" اتخذ شكله الاكثر تطورا في الولايات المتحدة في تلك الفترة التاريخية.

والمنظمات المدنية كما ترد هنا هي اسم نوع لكل مجموعة من المواطنين الذين ائتلفوا، او نظموا أنفسهم، من اجل دعم او انجاز قضية عامة، اي قضية مدنية (civil cause) او مشروع عام. وتتعدد هذه المنظمات بتناسب طردي مع التركيب والتعقيد المتزايد للعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولذلك فهي تكثر في المدن نسبة الى المناطق الريفية وتتحول كل هذه المنظمات تقريبا الى مجموعات ضغط (pressure groups) للدفاع عن مصالح مختلفة لا يستطيع الفرد الدفاع عنها وحده في غربة الحداثة، خاصة في المجتمعات الكبيرة ولكن تمثيل هذه المنظمات لمصالح عينية لا يعني انها تمثل انانية بالضرورة، فقد تكون المصلحة عامة في منظور بعض المواطنين، وقد يكون في تلبية مطلب مجموعة الضغط مصلحة عامة للمجتمع بأسره.

المنظمات المدنية هي ايضا اثبات على ضعف تصور الانظمة الديمقراطية اللبرالية ان النظام البرلماني التمثيلي يقدم حلا ناجزا، لجميع قضايا المشاركة والتأثير اللازمة للمواطنين، وذلك بتوفير حرية التعبير، والانتخابات الدورية. فتعقيد وتركيب المجتمعات الحديثة لا يؤيدان هذه البساطة في الطرح، خاصة بالنظر الى الاغتراب عن الاجهزة

---

[39] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Edwin Seligman ed., (New York, 1948), p. 492-529.

البيروقراطية الضخمة والمعقدة التي تقوم بالحكم فعلا، وازمة الثقة بينها وبين المواطن، والقوانين الداخلية التي تحكم عملها. اضافة الى ذلك فان العديد من المواطنين يشعرون بعدم القدرة على العمل من خلال الانتظام في احزاب، وهي اداة التعبير السياسي الاساسية في النظام البرلماني، وذلك لان الاحزاب ذاتها آخذة بالانقسام الى مجموعات ضغط ومصالح، ولانه من الصعب التمييز بين المصلحة التي يمثلها الحزب كدافع للعمل، وبين مصلحة جهاز الحزب كدافع آخر مستقل وقائم بذاته.[٤٠]

ولكن بالامكان توجيه النقد نفسه الى المنظمات المدنية، فقد تقوم هذه المنظمات بتغطية مصالح جزئية لمجموعات ضغط صغيرة، مدعومة من أوساط ضيقة ومتمولة، وذلك بطرحها كأنها قضايا اخلاقية وقضايا عامة، دون التصريح عن المصلحة الضيقة التي تختبىء وراءها. لذلك تبرز الحاجة الى العلنية والى اضطرار هذه المؤسسات في النظام الديمقراطي [٤١] الى تقديم بيانات عن نظامها الداخلي واجراءاتها ومصادر تمويلها، ليس من أجل استخدام هذه المعلومات لمنعها، وانما من منطلق حق الجمهور بالوصول الى المعلومات.

وقد انتبه المفكر الايطالي الاشتراكي نوربرتو بوبيو (Norberto Bobbio) لضيق وجزئية المصالح التي تمثلها المؤسسات المدنية، ولكنه اعتبر الاحزاب أكثر عمومية من هذه المؤسسات. فالمؤسسة المدنية برأي بوبيو، تمثل أسوأ ما في النظام البرلماني دون ايجابياته [٤٢] مثل: الجزئية، الحزبية، والمصالح الضيقة وتحكم المولين دون حكم الناخبين، كما انها تحول هذه المساوىء الى شيم وايديولوجيات يفاخر بها. ولكن بوبيو ينسى للحظة عندما يركز على هذه السلبيات، ان المقصود من الجمعيات المدنية [٤٣] ليس الحلول بها محل البرلمان بل تكميله. ومن هنا أيضا أهمية ان نفهم ان وظيفتها ليس مجرد الفصل بين المواطن والدولة وانما أيضا التوسط بينهما. تقع المأساة بالطبع في حالة الدولة الديمقراطية عندما يعتقد بعض المفكرين أن هذه المؤسسات هي نموذج بديل عن الديمقراطية البرلمانية.

يورد معجم أكسفورد الكبير الدلالات التالية للمفهوم civil [٤٤]:

---

[٤٠] عدم اعتبار الاحزاب جزء من التنظيمات المدنية، يجب ألا يخرجها من مفهومنا للمجتمع المدني باي حال من الاحوال، لانها أهم مؤساساته، فالمجتمع المدني دون احزاب يعني عمليا القضاء على الديمقراطية البرلمانية، وهي الديمقراطية الوحيدة المتوفرة في عصرنا.

[٤١] نميز هنا بالطبع بين اضطرارها في النظام الديمقراطي الى العلنية واجبارها على تقديم تقارير في الانظمة غير الديمقراطية من اجل الرقابة عليها، وتقيدها بل ومنعها بحجة التحويل من الخارج وتمثيل مصالح اجنبية.

[42] Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, (Oxford, 1987), p. 50-091.

[٤٣] تغلب عليها في ايامنا تسميتها بالمنظمات غير الحكومية (Non-governmental Organizations).

[44] The Oxford English Dictionary, Vol. II, (Oxford,1970), pp. 446-447.

١. متعلق بالحقوق الخاصة للمواطنين (private rights) ولذلك فهو متعلق أيضا بالجسم الاجتماعي المؤلف من مواطنين (commonwealth) ويعني ايضا: سياسي، عمومي، وأيضا متعلق بالمواطن العادي خلافا للجندي، وأيضا: مواطني، مؤدب، حضري (urban). وهي جميعا مدلولات للفظ اللاتيني (civil) وبالانجليزية والفرنسية تتخذ هذه الدلالات امتدادا طفيفا فحسب.

٢. خاص بالمواطنين، مؤلف من مواطنين او من "رجال" (men) يقطنون في جماعة (community) كما هو في المفاهيم (civil society) (حيث يرد المفهوم لاول مرة)، والحياة المدنية (civil) او متعلق بطبيعة المواطن كانسان مدني (civil man) او مخلوق مدني (civil creature). ومصطلح المجتمع المدني هنا لم يرد إلا بمعنى مجتمع.

٣. متعلق بالجسم باكمله المؤلف من مواطنين او متعلق بالتنظيم الداخلي للجسم السياسي او الدولة، كما هو الحال عند جلادستون ١٧٦٥: " الدولة المدنية تتألف من النبلاء والاكليروس" (هنا بالطبع خلافا للرعايا الاقنان من ناحية والملك والجيش من الناحية الاخرى)، او كما وردت عند ماكنتوش ١٨٣٠ في مصطلح المؤسسات المدنية (civil institutions). (هنا بالطبع خلافا للمؤسسات العسكرية والدينية للدولة).

٤. أهلي كما هو في الحرب الاهلية.

٥. مدني، محلي، بلدي.

٦. متعلق بالمواطن الفرد كما هو في الحريات المدنية (civil liberties).

٧. لائق بالمواطنة.

٨. ذو نظام عام (public) مناسب ونظام اجتماعي مناسب، منظم، محكوم جيدا.

٩. متمدن كما في (civilized)، غير بربري. عالم باصول الحياة في المجتمع ومتمرس في فن ومهارات الحياة (arts of life).

١٠. مثقف، متعلم، مدجن، منعم او ناعم (من نعومة العيش).

١١. صاحٍ، واع، مستقيم متمرس في عادات المجتمع الخيرة.

١٢. انساني، رقيق عطوف.

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

وبما ان (civil) متعلق بالمواطن بصفته العادية، فان هذا يميزه عن الفاظ عديدة لها دلالات خاصة اي غير عادية، وبالتالي يميز عنها سلبيا اي بالنفي.

١٤. غير عسكري.

١٥. غير ديني غير اكليركي.

١٦. متميز عن القانون الجنائي كقانون مدني أو متعلق بالعلاقات الخاصة (private) لاعضاء المجتمع والاجراءات القانونية التي تنظمها. مدني هنا متميز ايضا عن سياسي وعن دستوري.[٤٥]

١٧. في التقويم السنوي كمتميز عن التقويم الطبيعي او الفلكي او الشمسي، وذلك لانه يوضع من قبل البشر لتنظيم حياتهم المدنية.

١٨. قانوني كمتميز عن طبيعي. فهنالك مثلا موت مدني (وضع هذا التمييز في القرون الوسطى في أوروبا) لدى حصول النفي السياسي او الحرمان، في هذه الحالة يكون الانسان حيا طبيعيا، ولكنه ليس مدنيا.[٤٦]

١٩. متعلق بالقانون المدني الروماني.

الامر الاكثر اهمية برأيي هو اشتقاق اللفظ من مواطن او باللاتينية (civis)، ومدلولات المواطنة المختلفة، وهذه دلالة متوفرة أيضا في اللفظ الالماني (burger) المشتق من مدينة (bourg). ولكن لفظ "مدني" العربي من "مدينة" أو "مدنية" أو تمدن" لا يحمل دلالات المواطنة. وربما كان من الاصح أن نترجم (civil society) إلى مجتمع المواطنين أو مجتمع مواطني باللغة العربية. ولكن هذه الترجمة الاكثر دقة من مجتمع مدني قد تزيد من الارتباك نتيجة تعريبها وبعدها عن الاذهان، ولكنها مفيدة للتذكير بمدلولات اللفظ المترجم من اللاتينية، لتكون حاضرة في الاذهان اضافة إلى دلالات اللفظ العربي: المدني، والمدنية، والمدينة والتمدن.[٤٧]

ونجد في مدلولات اللفظ الانجليزي هذه كافة المعاني المختلف عليها اليوم. فمدني يعني سياسي كما يعني غير سياسي مثلا، ويعني الدولة كما يعني غير–الدولة. ولكن لا نجد في أي من الاستخدامات إلا ما يذكر بفلسفة الحق الطبيعي، أي التعامل مع المجتمع المدني كمجموعة العلاقات المنظمة للمجتمع، أو المجتمع المنظم سياسيا، أو ما يذكر بالتقاليد المنبثقة عن القانون الروماني التي تتناول العلاقة بين المواطنين خلافا للعلاقة بين المواطن والدولة. ولا نجد ذكرا لنظريات المجتمع المدني المتاخرة التي تميزه عن العائلة من

---

[٤٥] هذه الدلالة تذكر بالمجتمع المدني بمفهومه الحديث كمتميز عن سياسي. ولكن القانون المدني هو مستوى تحليلي مختلف عن المجتمع المدني فالقانون المدني ينظم علاقات الناس الخاصة مقابل علاقتهم مع الدولة (الحق العام) ومقابل القانون الدستوري، في حين يتعلق المجتمع المدني بالحيز العام.

[٤٦] وهناك أيضا بالطبع المجتمع المدني مقابل المجتمع الطبيعي في نظرية العقد الاجتماعي، والقانون المدني مقابل القانون الطبيعي او مشتق منه، كما نشتق من مبادىء كونية وثابتة تنظم بالعقل موضوع العدالة.

[٤٧] غياب هذه الدلالات جعلت الجابري يشتق خطأ بقوله المجتمع المدني هو أولا مجتمع المدن. محمد عابد الجابري، "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، ١٩٧ (كانون ثاني ١٩٩٣)، ص ٨، والحقيقة أن هذا الكلام يصح تاريخيا وليس نظريا. فالمدنية اكثر عمومية من أن تشكل خصوصية المجتمع المدني وشرطه التاريخي هو مفهوم المواطنة، وقد تطور مفهوم المجتمع المدني الذي نشأ في المدن أولا. لا شك في ذلك، تطور هذا المفهوم مع تطور مفهوم المواطنة. علينا ألا ننسى كذلك أنه في المدنية العربية تتبنى هنالك امتدادات لمؤسسات اسرية كبيرة غير مدنية بمفهوم الجابري للمجتمع المدني على انه مجتمع المؤسسات الحديثة: برلمان، قضاء مستقل، أحزاب، نقابات، جمعيات. .. الخ. ص ٥.

ناحية وعن الدولة من ناحية اخرى، أو عن الدولة فحسب، أو عن الاقتصاد من ناحية والدولة من ناحية اخرى -إلا حين يلعب اللفظ دور تمييز بين ما هو رسمي/عسكري وبين ما هو غير رسمي/غير عسكري. وعلينا أن نذكر أن الفاظ (civil service) (خدمة مدنية) و (civil servant) لوصف موظفي الدولة، ترد في سياق الدولة أي في سياق رسمي ولكنه غير عسكري.

وامر اخر يجوز التركيز عليه، أنه فيما عدا المدلولات الوصفية نجد هنا أيضا نغمة ايجابية في المصطلح، تتطور إلى أن يصبح رديفا للتمدن والاستقامة واللياقة والكياسة، وغيرها من معايير مجتمع النخبة: البرجوازية، الارستقراطية الخ، التي تجد ذاتها، مستخدمة هذه المصطلحات، عن "الرعاع" في الداخل و"البرابرة" في الخارج، الامر الذي يحمل المجتمع المدني منذ البداية معان اقصائية تستثني "الاخر" غير المتمدن وغير المؤدب كما تبرز هنا أيضا وفي هذا السياق بالذات نواة اعتبار المجتمع المدني مجتمع النخبة.

لم تجد طبعة موسوعة البريتانيكا (Encyclopaedia Britannica) مكانا لمصطلح المجتمع المدني. اما طبعة ١٩٧٠ فقد اضافت إلى مصطلح (civil service) الذي يظهر في الاولى مفاهيم مثل (civil-military relationship, civil defense)، وأيضا (civil liberties and rights) وهي مفاهيم اضافتها السنوات التي مرت. ومن الجدير بالذكر ان "مدني" يوضع في طبعة ١٩٧٠ في دلالة مقابلة لعسكري. ولكن يبدو بوضوح ان مصطلح المجتمع المدني غائب في هذه الفترة في القرن العشرين، عن الفكر السياسي والاجتماعي المنتشر على الاقل، ولذلك سقط من المعجم، ولكن من الصعب تصور صدور نسخة في التسعينيات دون هذا المصطلح، خاصة بعد التطورات في أوروبا الشرقية.

وبالالمانية تم استخدام مصطلح (buergerliche gesellschaft) لترجمة (societas civilis) او (civil society). والمصطلح في الحقيقة يعطي المعنى نفسه والاشتقاقات نفسها، لمواطن ومدينة ومدني الخ، ولكن تمت أيضا ترجمة مصطلح المجتمع البرجوازي الى اللفظ نفسه في الالمانية، وعند ماركس مثلا (buergerliche gesellschaft) لا تعني إلا المجتمع البرجوازي، وهو يفسر ذلك على أنه في الواقع، وليس باللفظ فقط، المجتمع المدني هو المجتمع القائم على قوانين السوق الرأسمالية وهو بالتالي المجتمع البرجوازي. اما التيار الفكري الذي أصر على التمييز بين البرجوازية كطبقة اقتصادية وبين دورها السياسي والاجتماعي فقد ترجم (buergerliche gesellschaft) إلى (civil society) عندما ترجمت كتب هيغل الى الانجليزية مثلا. وعند عودة المصطلح إلى الاستعمال الجديد بالالمانية في النصف الثاني من هذا القرن، ومنعا للالتباس مع مصطلح المجتمع البرجوازي، عاد في لبوس لفظ جديد هو تعديل للفظ اللاتيني والانجليزي (zivile gesellschaft) وبذلك تم تميز اللفظ عن الاستخدام الماركسي كتعبير عن نشاط البرجوازية الاقتصادي، أي اقتصاد السوق.

وإذا نظرنا في أحد أهم المعاجم الالمانية للعلوم الاجتماعية وهو معجم المصطلحات التاريخية الاساسية [٤٨] نجد أن مانفريد ريدل (Manfred Riedel) قد وضع كافة اشتقاقات المصطلح (burger) (مواطن). ولكنه لم يجد من المناسب ان يفرد مكانا وشرحا خاصا لمصطلح (buergeliche geseclIschaft) أي مجتمع مدني. كذلك الحال في معجم ريتر (Ritter) الالماني الكبير للفلسفة، ترد مصطلحات مواطن، وحقوق المواطن ولكن المصطلح قيد بحثنا غائب هنا أيضا.[٤٩]

مصطلح مواطن (civis: citizen, burger, bourgeois, citoyen) هو مصطلح سياسي كلاسيكي يعني باللاتينية عضو في الدولة او جزء منها، هو في الحقيقة ليس كل بل جزء من كل. وليس كل قاطن في الدولة عضوا فيها، بل فقط ذلك المسؤول عن (oikia) عن بيت (اي اقتصاد منزلي)، أي كل من هو "رب عائلة".

المواطن هو جزء من الدولة وهذا ما يميزه عن الانسان. وشيمة المواطن تختلف عن شيمة الانسان. لان شيم المواطن تعتمد على دستور الدولة المتغير والنسبي وعلى القوانين المتغيرة في الزمان والمكان. ويلتقي المتغيران فقط في الدولة المثالية. في هذا الشرخ، وفي هذا الانفصال بين الانسان بصفته الخاصة كانسان وبين المواطن بصفته العامة، نجد مصدر كل اوتوبيا في الفكر الثوري. في الاوتوبيا يتم البحث عن لقاء المنفصل، عن توحيد ما شقته المدنية إلى نصفين: الانسان – المواطنة، الانسان – الله. وفيما بعد طبعا الانسان – المجتمع عندما يدخل الاغتراب أيضا إلى علاقة الانسان مع المجموع وإلى علاقة الانسان مع ذاته. وترى أكثر الاوتوبيات تطورا من حيث اعتمادها على محاولة تحليل علمي للتاريخ، ان هذا الانفصال يصل إلى قمتة في المجتمع البرجوازي حيث المواطن حر كمواطن مجرد ونظري، ولكنه عبد كانسان عيني في علاقاته الاجتماعية والاقتصادية – المحرك الاساسي لاوتوبيا ماركس الشيوعية، هو توحيد المواطن والانسان ليصبح المواطن انسانا عينيا حرا.

المجتمع المدني هو وليد نفس الانفصال المنبعث من المصدر التاريخي نفسه، ومحاولة لحل التناقض بين الانسان والمواطن الذي يتخذ شكل تناقض بين الدولة والمجتمع، وهو الطاقة الهائلة التي يولدها هذا التناقض باتجاه جسر الهوة. ويتخذ هذا الجسر في كل مرة شكلا أكثر تطورا ليعود الانفصال من جديد، مولدا طاقة سياسية واجتماعية وعاطفية باحثة عن وحدة اكثر تركيبا وتطورا.

في القانون الروماني (ius civile) هناك نوعان من التمييزات:

---

[48] Geschichtliches Grundbegriffe, *Historisches Lexikon und Politishch-soziale Sprache in Deutschland,* Vol.1 (Stuttgart, 1979), pp. 672-725.

[49] *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter eds., Vol. I (Basel & Stuttgart, 1971), pp. 962-967.

١. status libertatis، أي السؤال إذا كان الانسان حرا أم غير حر.

٢. وتمييز آخر status civitatis أي هل الانسان مواطن أم غير مواطن. وهذا مرتبط بـ status familialis فأب البيت مواطن، أما الابن حتى لو تزوج فهو ليس مواطنا كامل الحقوق ما دام ليس رب بيت، أي ما دام جزءا، من الاقتصاد المنزلي للاب (pater familia). الشعب (civitas, populus) مؤلف من رجال لهم بيت، سموا أولا quirites ثم cives . روما فقط هي civitate اما بقية الامبراطورية فهي imperio. في العام ٢١٢ قبل الميلاد تم ضم بقية قاطني الامبراطورية الى حق المواطنة الرومانية التي أصبحت مواطنة عالمية (طبعا لا تشمل النساء والعبيد والاتباع).

في أوآخر العصور الوسيطة يظهر المجتمع المدني (societas civilis) كتسمية مقابلة للكنيسة (societas eaclesiastica). اما القانون الروماني (ius civile) فأصبح يعني القانون الدنيوي.

المواطن في القرون الوسطى هو مواطن المدينة الحرة المتميز عن الفلاحين وعن المدن التابعة لاقطاعيات، وعن الاقنان والاتباع، وبالطبع عن النبلاء والاكليروس أيضا. أنه مواطن حر، أي حر من علاقات التبعية الاقطاعية، وحقه هذا في الحرية مربوط بالملكية كما هو حق موروث أيضا. ولكن حريته من علاقات التبعية الاقطاعية تعني أيضا أنه حر من السياسة، أي ليس له حقوق سياسية. وبهذا المعنى فان المواطن الحقيقي في القرون الوسطى هو ليس المواطن الحر في المدينة، وانما الاقطاعي وعضو طبقة (stand) النبلاء أيضا. اما فئة المواطنين الاحرار، وهي التي سميت فيما بعد بالطبقة الثالثة فقد تمثلت عموما في مجالس الدولة أو مجالس الاقاليم. ولكن الاعتراف بها كطبقة سياسية، رافقه قيام الملكيات المطلقة وبالتالي تحول كافة الطبقات السياسية (stand) إلى طبقات اجتماعية، واتخاذ الانفصال بين الانسان والمواطن شكل الانفصال بين الدولة والمجتمع.

عند ذلك يتحول المواطن الى مجرد (bourgeois) أي مجرد قاطن في المدينة (civis urbance)، وهو مواطن تابع لصاحب السيادة. لقد أصبح المواطن جزءا في الطبقة الثالثة، ثم عاد ليصبح رعية لصاحب السلطة وهو ذاته صاحب السيادة في دولة الملكية المطلقة. عندما أصبح المواطن مواطنا فعلا أصبح أيضا محكوما. ولكنه محكوم في السياسة وحر في حياته الاقتصادية. الحرية هي حرية النشاط الاقتصادي. ويصبح الهدف هو توسيع الحرية الاقتصادية للمواطن البرجوازي لتشمل حقوقه المدنية والسياسية، اي ليتوحد البرجوازي (bourgeois) مع المواطن (citoyen). وعلينا أن نذكر أن هذا يعني في البداية على الاقل ان الحرية السياسية تتوفر لمن يملك حرية اقتصادية، وله فحسب. مرة اخرى تعود الملكية، أي الحرية من هموم الحياة اليومية (كما يصفها كانت) لتشكل وجود شرطا للحرية السياسية، أي ما أن التقى الانسان والمواطن على شكل لقاء بين البرجوازي والمواطن، حتى عاد الانفصال من جديد، وهذا يعني في

وعي الديمقراطيين الراديكاليين المطالبة بأن يصبح الفقير أيضا مواطنا، ولتعود الديمقراطية من جديد لتصبح حكم الفقراء بعد ان اصبحوا مواطنين افراد.

وعندما تم هذا اللقاء وتوسعت المواطنة بالتدريج لتشمل الفقراء والنساء في عملية تاريخية طويلة، عاد انفصال جديد هو الانفصال بين النخبة الحاكمة والمواطنين المحكومين، بين حرية الناس كمواطنين وعبوديتهم كمنتجين أي وتحولهم إلى أدوات في عمليتي الانتاج والاستهلاك، وكذلك التناقض بين فرديتهم وانتمائهم إلى المجموع، وبين المجموع وتعبيره السياسي في الدولة وهذه معضلات الفكر السياسي والنضال السياسي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إذا قبلنا مقولة هيغل ان الحاجة هي وعي النقص، نستطيع أن نرى التطور التاريخي في هذا المجال على أنه سد حاجة يعقبها وضع جديد، ينشأ فيه وعي لنقص آخر يتحول إلى حاجة يتم البحث عن سدها. وفي سياق اكتشاف الانسان تدريجيا لنقص الحرية، أي تحول الحرية إلى حاجة في العلاقة مع الدولة وفي العلاقة مع المجتمع، وفي العلاقة مع الافراد الاخرين، نرى أن التطور يتم عبر رسم حدود جديدة في كل مرة بين الدولة – المجتمع– الفرد، الحيز الخاص– الحيز العام، وغير ذلك من الحدود التي تتضح من خلالها أيضا حقوق جديدة لا تسد الحاجة إلى الحرية، وانما تجعل بالامكان في كل مرة تعريفها تعريفا جديدا وما دامت الحاجة الى الحرية قائمة، أي ما دام وعي نقصها قائما تبقى آفاق التطور مفتوحة.

٢ من "اللفيتان" الى يد السوق الخفية

٢ من "اللفيتان" الى يد السوق الخفية

في العام ١٦٨٣ ادانت جامعة اوكسفورد توماس هوبس (Thomas Hobbes) جراء كتابيه "الدولة" (١٦٤٢) و"لفيتان" (١٦٥١). وقد ادين هوبس لانه استنتج او استخلص كل سلطة مدنية من اصل مجتمعي دنيوي، اعتبر بذل الطاقة والحفاظ على النوع قوانين اساسية من قوانين الطبيعة.[٥٠] لقد حورب هوبس ليس بسبب نشره لفكرة السلطة المطلقة، وانما بسبب عدم اشتقاقه لهذه السلطة المطلقة من الحق الالهي، و عدم تأسيسها على لاهوت كوني، والانكى من ذلك كله، لانه لم يعتبر السلطة المطلقة معطى قائما في الطبيعة او بالطبيعة، وانما جعلها كائنا اصطناعيا مستعملا، وبالحرف الواحد "الها اصطناعيا" أي اله من صنع البشر. المعطيات الطبيعية الوحيدة بالنسبة لهوبس هي صفات الافراد الطبيعيين كذرات المادة الخام، وحركة هذه المادة.

وموقف هوبس من عدم طبيعية المجتمع البشري هو الذي جعله يتناقض مع ارسطو ومع افتراض ارسطو، ان الناس ولدوا غير متساوين بالطبيعة. لقد جعل ارسطو، برأي هوبس، الحالة الاغريقية حالة طبيعية. ويرفض هوبس الحيوان السياسي الارسطي رفضا قاطعا فالسياسة ليست طبيعية، والحيوان في كل حالاته مخلوق طبيعي. واي تواصل بين مملكة الانسان ومملكة الحيوان هو تواصل خارج الحالة الاجتماعية، اي هو تواصل مرفوض بالنسبة لهوبس. فالانسان موجود في حرب مستمرة مع ذاته ككائن

---

٥٠ باستطاعة القارىء العربي مراجعة بيير فرانسوا موروا، **هوبس: فلسفة علم الدين** (ترجمة اسامة الحاج). (بيروت ١٩٩٣) ص ١٢.
وايضا: ماكس هوركهايمر: **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية** (ترجمة محمد علي اليوسفي)، (بيروت، ١٩٨١).

طبيعي وفي محاولة لانتاج مضادات اجتماعية لطبيعيته، وفي كل يوم يعيد الانسان انتاج الحدود بينه وبين الطبيعة.

وينطلق هوبس في فهمه للدولة / المجتمع من محاولة لفهم تصرف الافراد، وهم اصغر الاجزاء المركبة لهذا الكائن الاصطناعي، كما هي متخيلة بدون دولة. المجتمع دون دولة هو حالة اللا-دولة، وهذه الحالة غير ممكنة إلا نظريا، اي ان حركة الافراد باتجاه مستقيم لتلبية رغباتهم، ثم الصدام الناجم عن هذه الحركة المستقيمة باتجاه اشباع الرغبة الانانية، وحالة الحرب المترتبة عن هذا الصدام وعن كون الافراد متفاوتين في قوتهم ومتساوين في ضعفهم - كل هذا غير قادر على انتاج حالة اجتماعية، اي حيز اجتماعي عام منظم- وهي بالتالي حالة حرب ضرورية (أي نظرية!).

غياب الدولة هو الحالة الطبيعية نظريا. وهي حالة حرب اي حالة خوف متساوٍ في توزيعه بين الافراد وجزع لانهائي من الموت. وهي الدافع الى اعمال قوانين العقل التي يسميها هوبس بقوانين الطبيعة من اجل الخروج من اهوال الحالة الطبيعية. وبذلك يتابع هوبس التقاليد التي افتتحها جروتيوس حول قانون الطبيعة، كاملاء العقل الصائب الذي يدفع الى عمل ما يتلاءم مع الطبيعة العقلانية. وبقدر ما يتلاءم العمل مع الطبيعة العقلانية هكذا يتلاءم مع الضرورة الاخلاقية. وبناء عليه يكون القانون الطبيعي ايضا الهيا، اي يلتقي فيه الصواب مع الخير. الله هو العقل الذي يسكن القانون الطبيعي، والله بطبيعته لا يستطيع إلا أن يكون عقلانيا، وهو لا يستطيع ان يحول الخطأ صوابا او الشر خيرا. قوانين الطبيعة اذا هي قوانين العقل الازلية الخالدة. تتخذ علمنة السلطة في البداية اذا، اي في حالة فلسفة هوبس، شكل نقلها من الحكم المؤسس على الحق الالهي الى الحكم المؤسس على العقل الالهي.

الحالة الطبيعية هي حالة ينعدم فيها فعل العقل، والحالة السياسية المدنية هي الحالة التي يحكم العقل عملية الانتقال اليها. وهي، اي الحالة المدنية، ناجمة عن تعاقد بين الافراد الجزعين الذين احكموا عقولهم لتتحكم بطبيعتهم قوانين الطبيعة. وتذكر تنظيرات هوبس في هذا المجال بتحليلات سيجموند فرويد في كتابه **قلق في الحضارة**. ولكن ما يعتبره هوبس تحليلا نظريا يؤسس الدولة تأسيسا عقلانيا، يتوصل اليه فرويد بتحليل النفس العصابية الحداثية. اذا قوانين الطبيعة هي نوع من أنا أعلى أو، للدقة، "نحن" أعلى، (super ego) اجتماعي ينقل المجتمع من حالة الغرائز ال id، اي الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية، حالة الانا أو ال "نحن" (الـ ego)، التي تعيد انتاج الحدود بينها وبين الطبيعة يوميا. هي حالة قمعية، ولكنها حالة قمعية تمكن من وجود المجتمع او تجعل المحافظة على النوع ممكنة. الدولة عند هوبس اداة قمع ضد الحالة الطبيعية، ضد الانسان الطبيعي، في حين يعتبرها فرويد مؤسسة اجتماعية، واداة قمع ضد طبيعة الانسان. وكان موقف ماركس وسطيا بين هوبس وفرويد، فقد اعتبرها بالطبع اداة قمع في يد الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الاخرى.

بناء على هذا التحليل فإن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع في حالة هوبس هو اذا "المجتمع المدني"، ويعني المجتمع السياسي المنظم في دولة. وعندما يتعاقد الافراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الاصطناعي، وهو الدولة، ويمثله حاكم او هيئة لها سلطة مطلقة تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها مجتمعة، ومتلاحمة في ارادة واحدة هي ارادة العاهل صاحب السيادة. في حضرته تغيب الحرية، لانه يتقمصها، وتحضر في غيابه.

لقد تنازل الافراد عن حريتهم بشكل مطلق لتقوم على انقاضها سلطة مطلقة، ذلك لان الحالة الطبيعية افترضت كحالة شر مطلق، لا توجد فيها حتى جيوب خير، ولنفيها نفيا مطلقا هنالك حاجة لتخيل سلطة مطلقة. المجتمع المدني ليس دولة فحسب وانما هو دولة مطلقة الصلاحية بحكم تعريفها. والافراد او المواطنون فيها هم رعايا او محكومون في علاقتهم معها. المجتمع المدني هو مجتمع عديم المواطنين مع انه ناشيء بفعل ارادي، ولكنها ارادة لمرة واحدة. وكأن الافراد كانوا مواطنين كاملي الارادة والوعي في تلك اللحظة النظرية التي قرروا فيها بكامل وعيهم، التنازل عن كامل ارادتهم ووضعها "امانة" في يد الحاكم الذي لم يوقع عقدا، وانما نجم عن توقيع العقد، وبالتالي فإنه غير ملزم بأي علاقة متبادلة وهو غير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين.

الدولة الواقعية تتحرك على الطريق الوعر والمتعرج الفاصل بين عالمين نظريين، عالم الفوضى والحرب الاهلية وغياب السلطة والمؤسسات، الذي تقترب من معناه حالة الحرب الاهلية، وعالم السلام المطلق الذي تقترب منه السلطة المطلقة.[٥١] الحيز العام الوحيد المعروف هو حيز الدولة، والحيز الخاص غير قائم إلا كحالة سلبية في تلك الجيوب التي لا تنظمها ارادة الحاكم ولا تطالها تشريعاته، اي أوامره. الحيز الخاص هو الحالات التي يصمت عنها القانون. والمؤسسات والجمعيات، او ما يسميه هوبس بالروابط (leagues)، هي عمليا جزء من الحيز الخاص الذي اختار القانون ألا يصل اليه. ولكن هذه المجالات غير محمية ولا تشكل بحد ذاتها، كما لا تشكل العائلة، نطاقا محميا من ارادة وسطوة الحاكم. وبذلك فهي لا تشكل بحد ذاتها فكرة المجتمع المدني، وانما هي شكل من أشكال الحيز الخاص، كحالة سلبية للحيز العام او كحالة غيابه. الخاص لا يعني اكثر من نقيض مجرد للعام، اي الخاص عكس العام. هو بحد ذاته ليس حالة وانما انعدام حالة، انه ليس غني بالتعريفات وبالتالي غير حقيقي.

---

[٥١] وما زال هنالك من الكتاب المحافظين حتى يومنا من يبدي استعدادا للحديث عن "سلام هوبس" *Hobbesean Peace* كمقدمة ضرورية لاي اصلاح في المجتمعات والمؤسسات المنحلة، في روسيا بشكل خاص، وقبل الحديث عن اي تحولات باتجاه الديمقراطية. والنموذج لذلك هو النموذج الصيني حيث تتم التحولات نحو اقتصاد السوق في ظل "سلام هوبس". انظر:

John Gray, "From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model", *Social Philosophy and Policy*, vol. 11 no. 2, (Summer, 1993), pp. 30-31

اعتبار هوبس المجتمع المدني حالة سياسية اجتماعية اصطناعية هو السبب الاساسي الذي دفع الى احراق كتبه. لم يكن الدافع في الحكم المطلق وانما في تأصيله، لا الهيا ولا طبيعيا، بل في الارادة الاجتماعية التي جعلته جسما مصطنعا قائما على التعاقد. المجتمع المدني هو المجتمع القائم على التعاقد ولو اتخذ شكل الحكم المطلق في النصف الاول من القرن السابع عشر. علينا ألا ننسى ان القفزة الكبيرة كانت في اعتبار السلطة قائمة:

١. على ارادة افراد مؤسسة على قانون العقل.

٢. على احترام التعاقد. العلاقة الاجتماعية لا تبدو طبيعية غير متوسطة (unmediated)، وانما هي علاقة انعكاسية متوسطة (mediated) ناتجة عن تدخل عنصر الوعي، والوعي انعكاسي ومتوسط بحكم تعريفه.

لقد انجز بودان ١٥٣٠-١٥٩٦ (Jean Bodin) [٥٢] الخطوة النظرية الاولى قبل هوبس عندما جعل المواطنين (أعضاء الطبقات السياسية) وغير المواطنين، والذين لا ينتمون الى طبقات سياسية، رعايا في علاقتهم مع السلطة المطلقة، وذلك بنفيه للحق الطبيعي الذي كان سائدا في فكر القرون الوسطى كنظام حقيقي، يجعل الكيان الاجتماعي (الكلية) سابقا على الكيان الفردي (الجزء)، ويجعل الكيان الفردي يشتق معناه من العضوية او الانتماء الى الكلي. في نظرية بودان لم يعد المواطن عضوا في الدولة واصبح مجرد قاطن، وبذلك تساوى الجميع، أعضاء وغير اعضاء في الطبقات السياسية، كرعايا للسيادة، وبذلك ايضا ازيل، نظريا، الفرق بين المواطن بتعريفه السابق، أي صاحب الامتيازات، وغير المواطن. تتخذ المساواة الاولى شكلا سلبيا. الكل متساوون امام الدولة كونهم رعايا لها. ويتخذ الدفاع عن المواطنة في هذه الحالة لا شكل دفاع عن حقوق المواطن الفرد المجرد، "المدنية" امام سلطة الدولة، وانما شكل الدفاع عن الامتيازات القديمة المتوارثة للنخبة، أي النبلاء والاكليروس ثم الطبقة الثالثة فيما بعد.

لا يقع هوبس في هذا النمط من الدفاع عن المواطنة، انما يمضي قدما من فكرة النهضة (بودان ومكيافللي) الى الفصل التام بين المواطن والانسان، بفصله بين الحالة الطبيعية التي يجعل الحق الطبيعي سائدا فيها، وهو حق الانسان بتحقيق رغباته مستخدما كافة الوسائل، وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الانسان الى مواطن، اي رعية. وبذلك يفتح المجال، في تاريخ الفكر السياسي المدني، للتقدم نحو المواطنة لا على اساس العودة الى الامتيازات الموروثة او القائمة على الانتماء، وانما على اساس التقدم بشكل تدريجي نحو المواطنة العامة الحديثة القائمة على الحقوق والواجبات في العلاقة مع الاخرين، ومع

---

[٥٢] في العام ١٥٧٦ نشر بودان كتابه "ستة كتب حول الجمهورية".
انظر أيضا:
W. T. Jones, *Masters of Political Thought, Machiavelli to Bentham*. Vol. II, (London 1969), pp. 53-84.

الدولة في الحالة اللبرالية، أو على أساس القفزة الثورية الى اوتوبيا تعيد انتاج الوحدة بين الانسان والمواطن، ولكن على أساس اجتماعي (لا- طبيعي) في الحالة الديمقراطية الثورية او الشيوعية.

فكرة العقد أو التعاقد هي الجانب الحداثي لنظرية العقد الاجتماعي، ولكن هذه الفكرة بالذات تتحول عند مفكر معاصر مثل تايلور (Charles Taylor) الى فكرة أوروبية. فهو يدعي انه حتى في القرون الوسطى الاوروبية كانت علاقة القن والاقطاعي تقوم على اساس الحقوق والواجبات، اي بكلمة اخرى، على التعاقد.[٥٣] والحقيقة انه حتى في العائلة والقبيلة والبنى الجمعية الاخرى يتوفر نوع من الحقوق والواجبات، ولكنها معطاة وطبيعية. وهي ليست مرتبطة بالتعاقد وانما بقرابة الدم والحسب والنسب وغير ذلك. لكي يتعاقد الانسان يجب على المجتمع ان يعتبره صاحب ارادة حرة. "الحقوق والواجبات" الطبيعية القائمة - كنظام عضوي مقدس - ليست من صفات الاقطاع الاوروبي بالذات، وانما من صفات كافة المجتمعات العضوية. ومحاولة تايلور هنا تساوي مثل محاولته التوصل الى فكرة المجتمع المدني في القرون الوسطى الاوروبية من التعايش بين منظومتين حقوقيتين: حق الكنيسة وحق الدولة، أو من وجود النبلاء ككيان مستقل في القرون الوسطى الاوروبية، مقابل غيابها في الشرق، روسيا مثلا، حيث قضى ايفان الرهيب على هذا التوازن.[٥٤] هذه المحاولة النظرية تنفذ في الواقع مهمتين متوازيتين:

١. مركزة الديمقراطية والمجتمع المدني في أوروبا او جعلهما من صفات الحالة الاوروبية.

٢. نفي صفة الحداثة عن المجتمع المدني وبالتالي قطع الطريق امام امكانية فهمه تاريخيا اي كمفهوم محدد تاريخيا.

تلتقي نظرية العقد الاجتماعي مع ذاتها، او تتخذ شكلها النظري المتلائم مع جوهر فكرة التعاقد عندما تصبح السلطة ذاتها طرفا في العقد الاجتماعي، ويصبح عليها ايضا حقوق وواجبات، وذلك في معالجتي جون لوك حول الحكومة في العام ١٦٨٩، حيث لم يعد الحاكم الها (Leviathan)، كما لم يعد المواطن مجرد رعية. عاد الاله حاكما ارضيا وعادت الرعية مواطنين، ولكن على اساس التعاقد الاجتماعي وليس على اساس العضوية في الطبقات السياسية بامتيازاتها. يخضع الحكام وبقية البشر للقوانين نفسها لانهم ايضا معرضون للاهواء ولتطوير مصالح شخصية منفصلة عن مصلحة الحكم، تحيد بهم عن واجباتهم التي تعاقدوا على القيام بها.[٥٥] لذلك لا بد ان يخضع الحاكم والمحكوم والغني والفقير لطائلة القانون.

---

[53] Charles Taylor, "Modes of Civil Society", *Public Culture*, 3 (Fall 1990), p. 103.

[٥٤] المصدر نفسه، ص ١٠٣.

[55] John Locke, "An Essay Concerning the Free, Original, Extent and End of Civil Government", in *Two Treatise on Government*, Peter Laslett, ed., (New York, 1963), pp. 316, 399.

ولكن ما هو القانون؟ انه التجلي المدني او التعبير المدني عن القانون الطبيعي او قانون العقل الذي تسنه وتفسره وتطبقه سلطات المجتمع المدني. وقد كان هذا القانون، بحسب جون لوك، سائدا في الحالة الطبيعية وليس في الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية فحسب. المجتمع المتخيل دون دولة ليس حالة غرائزية ولا حالة حرب، وانما حالة مستنبطة من صفات الانسان، وهي لا تشمل الغرائز والشهوات فحسب، وانما العقل والارادة والاخلاق ايضا، الاخلاق التي لا توجد دون دولة في نظرية هوبس العقدية، والاخلاق كفكرة عند هوبس كانت فكرة مدنية.

التجرد من الدولة عند لوك لا يتركنا مع حالة يتحرك فيها الافراد حركة الذرات، كما اعتقد هوبس، وانما يبقي العقل والاخلاق ويبقي المجتمع والحالة المجتمعية. اي بالامكان تخيل وتصور المجتمع دون دولة. لا يسمي لوك هذا المجتمع المتخيل دون دولة المجتمع المدني وانما الحالة الطبيعية. ويطلق اسم المجتمع المدني على الحالة السياسية اي على الدولة او المجتمع المنظم سياسيا. ولكن الانفصال بين المجتمع والدولة قد وقع، وبغض النظر عن التسمية، وهي فعلا ليست ذات بال هنا، اصبح بالامكان تخيل المجتمع دون دولة، اصبح بالامكان تخيل مجتمع منظم ذاتيا دون دولة وبقوانين العقل الطبيعية. لقد كان بالامكان في الماضي تخيل الجماعة العضوية، اوالقرية، او العشيرة، او العائلة (community) دون دولة او خارج نطاق الدولة، ولكن الحديث هنا عن امكانية تخيل مجتمع من الافراد دون دولة.

هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية هي حالة يسودها القانون الطبيعي، اي حالة سلم وحرية يتابع فيها الانسان مصالحه بحرية طالما لا تنتقص من حرية الاخرين. ولكن، تنقص هذه الحالة الضمانات اللازمة لسن وتفسير وتطبيق القانون عينيا. والمجتمع المدني هو الرد على هذه الحاجات، اي ايجاد سلطة تسن القوانين وتفسرها وتنفذها بشكل محايد ومعترف به اجتماعيا وبانسجام مع قانون الطبيعة. وبذلك تنظم السلطة الاستثناء – اي نواقص الحالة الطبيعية – وليس القاعدة، والقاعدة هي ان المجتمع ينظم نفسه تلقائيا. السلطة ليست نفيا مطلقا للحالة الطبيعية (المجتمع) فالحالة الطبيعية هي حالة سلم لا حالة حرب. ولدت السلطة اذا محدودة نتيجة لاستنباطها من حالة طبيعية تتدبر ذاتها دون دولة. الدولة غير "توتاليتارية"، وهي تتدخل لمنع الاستثناء (حالة الحرب، مخالفة القانون، الجريمة الخ) وليس لتنظيم القاعدة (السلم الاجتماعي). وقدرتها على تحويل القانون الطبيعي الذي قد تتنازعه المشارب والاهواء المختلفة الى قانون مدني تسنه السلطة التشريعية وتفسره وتطبقه سلطة قضائية محايدة هي ما نسميه بـ "حكم القانون". ولكن هذا القانون لا يلزم أحدا أو لا يخضع له أحد، ولذلك فهناك حاجة إلى صلاحية اكراه حتى يقوم حكم القانون.

يضاف الى ذلك، بالطبع، ان لوك يمنع الدولة او السلطة السياسية من انتهاك حرمة المنزل حيث الرجل، الاب هو صاحب السيادة وله سلطة مطلقة على زوجته واولاده وخدمه.

يختلف هذا الحاجز الذي يضعه لوك بين الدولة والعائلة عن الحاجز الاول بين الدولة والمجتمع القادر على تنظيم ذاته. هنا يكرر لوك حاجز ارسطو نفسه. فحدود الدولة هنا من التدخل في سن القوانين التي تتطبق على العلاقات داخل المنزل، هي حدود قبل – حداثية خلافا للحدود الحداثية بين الدولة والمجتمع. لانها تعني انه لا يوجد للمرأة وأفراد العائلة الاخرين اية حقوق كمواطنين حتى في ظل سلطة حكم القانون.[٥٦] في المراحل القادمة سيكتسح المجتمع المدني المنزل ايضا. وبعد ازالة الاله الفاني من رأس الدولة يجب ان يزال من رأس العائلة ليسري حكم القانون هنالك ايضا. وطالما كان تعريف المواطن على انه الفرد الذي يملك، اي الذي يستطيع اعادة انتاج ذاته اقتصاديا، فإن هذه المهمة غير ممكنة، لان المنزل يبقى ضمن مملكة رأس العائلة المالك، كما يبقى غير المالكين بمن فيهم النساء والاطفال غير مواطنين. هذا اذا وافقنا بالطبع على استثناء الاخر المختلف دينيا او عرقيا الخ.

يمكن عقد لوك الاجتماعي من عزل السلطة اذا "تمردت" ضد العقد الذي وقعته بتجاوزها املاءات القانون الطبيعي بالاعتداء على املاك المواطنين، حرياتهم، وحياتهم دون وجه حق. وهو يفضل العزل المنظم عن طريق الانتخابات الدورية بدلا من العصيان العنيف والحرب الاهلية – وهي، أي الحرب الاهلية، لا تتم عادة لاسباب تافهة فليس الناس محترفي حروب اهلية او عصيانات، وانما يميلون بطبيعتهم الى التحمل. يدعو لوك اذا بشكل واضح الى انتخاب السلطة التشريعية وذلك بتجديد الثقة بها او بعزلها. ولكن انجاز لوك الاساسي يكمن دون شك في تصوره لمجتمع منظم بالتبادل بين البشر، مجتمع يعيد انتاج ذاته تلقائيا دون دولة. بهذا التمييز جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة وهو قادر على مراقبتها وعزلها.

يميز نموذج لوك للمجتمع المدني بين المجتمع والدولة، ولكن هذا التمييز في نهاية المطاف هو تمييز بين المجتمع والسياسة. مجتمع لوك المتخيل خارج الدولة هو مجتمع اقتصادي غير سياسي (لا–دولة). ويفتح هذا النموذج من التفكير المجال لاحقا لـ:

١. تخيل المجتمع المدني كاقتصاد مسير ذاتيا، وهذا التخيل موجود بين العناصر المكونة للمجتمع المدني عند هيغل، كما سنرى لاحقا، اما عند ماركس فقد اصبح المجتمع المدني هو السوق: علاقات التبادل المستقلة عن القسر السياسي.

٢. تطور اوتوبيات معادية للسياسة تصور مجتمعا مدنيا دون دولة، كبديل عن الدولة وخارج عنها، كما في حالة توماس بين (Thomas Paine) (١٧٣٧–١٨٠٩) مثلا. عند

---

[٥٦] المرأة هي الاخر المستثنى من الحداثة الاولى، ولكنها الاخر الداخلي فقط. اما الاخر الخارجي فهو ابناء "الاعراق الدنيا" الذين لا تشكل علاقتهم بالارض عملا وبالتالي لا تنتج ملكية، التعامل معهم مثل التعامل مع النساء ينطلق من اعتبارهم في مرتبة ادنى من الانسان وهو الرجل الاوروبي الابيض المالك.
حول أراء لوك وغيره من مفكري التنوير في هذا المجال انظر:
Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrohnism*, (San Diego, 1980), pp. 84-86.

توماس بين يتحول التيار الذي يمثله جون لوك في نظرية العقد الاجتماعي الى عداء كامل لسلطة الدولة، ودعوة عالمية لتحديدها، ولكي يتم ذلك هناك حاجة الى تحديد البطريركية في العائلة. فالدولة حسب رأيه بحاجة، من اجل بقائها، الى النظام الهرمي البطريركي الذي يبدأ بالعائلة.[٥٧] ويتم تحديد السلطة عن طريق ائتلاف الافراد في جمعيات ومؤسسات طوعية تقوم على التعاون المتبادل بين الافراد، ثم على التعاون بين الجمعيات ذاتها، الى ان تقوم جمعية واحدة عامة من الافراد الاحرار – هي بديل عن الدولة.[٥٨]

ويجوز لنا ان ننوه هنا الى امر مشترك يجمع بين الماركسية واللبرالية المتطرفة، يتمثل في انهما يريان في المجتمع كيان لا سياسي، ولا يفردان المجال لحيز عام سياسي اجتماعي في الدولة ومنفصل عنها في الوقت ذاته. ولذلك ايضا يسهل على العديد من الماركسيين الذين حلموا يوما باستبدال الدولة برابطة المواطنين الاحرار، الانتقال مباشرة الى اللبرالية المتطرفة التي لا ترى المجتمع المدني إلا كسوق، خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي.

الحاجة الى موازنة هذه النزعات التي تميل لتهميش السياسي او ابتلاع الدولة من قبل المجتمع، تبينت لمفكرين جاءوا من تقليد فكري آخر، غير انجليزي، وهو التقليد الذي بدأه مونتسكيه في سياق نظري آخر ولاسباب اجتماعية وسياسية اخرى جعلته المدافع عن مصالح طبقة النبلاء. وتصوره للمجتمع المدني ليس تصورا لمجتمع مستقل عن الدولة كما عند لوك، ولا تصور للدولة وحدها كما هو عند هوبس، وانما هو تصور لتوازن بين السلطة/ الدولة، وبين مؤسسات اجتماعية سياسية. وهذا التوازن هو الذي يجعل حكم القانون ممكنا. تصور مونتسكيه هذا يبقي للمجتمع المدني وظيفة خارج السلطة، ولكن في توازن معها وفي اطار حكم القانون.[٥٩] وسنعود للحديث عن مونتسكيه في هذا الفصل.

تبدو نظريات الحق الطبيعي جميعا، من جروتيوس (Grotius) وبوفيندورف (Pufendorf) مرورا بلوك وروسو، وكأنها عودة الى المجتمع المستقل عن الدولة، اي مجتمع القرون الوسطى. ولكنها في الواقع تؤسس للمجتمع في الدولة. وان كان ذلك في المقام الاول تبريرا دنيويا للسلطة المطلقة إلا انه يتحول في النهاية الى تأسيس رقابة المجتمع على الدولة إما بالانتخاب كما في حالة لوك او في خلق الرقابة والموازنة (checks and balances) كما في حالة مونتيسكيه. وكل ذلك في الدولة وليس خارجها، أي من خلال علاقة جدلية معها. هكذا يبدأ المفهوم المجرد بتحويل الحد السلبي الذي يحدد المفهوم من الخارج بوضع حدوده مع الاخر، الى حد داخلي، الى فرق داخلي في المصطلح ذاته،

---

[٥٧] انظـــر:

Thomas Paine, *The Rights of Man*, Henry Collins, ed., (Harmondsworth, 1977), p. 105.

[٥٨] المصدر نفسه، ص ١٨٦.

[٥٩] يميز تشارلز تايلور مثلا بين نموذجي لوك ومونتسكيه في فهم المجتمع المدني، ويجعل هذا التمييز مصدرا للتمايزات اللاحقة في النظرية السياسية حول موضوعة المجتمع المدني. تشارلز تايلور، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧-١١٥.

الفرق بين المجتمع والدولة لم يعد بين مجتمع خارج الدولة ودولة خارجة عن المجتمع، بل هو فرق داخل الدولة كما يرى مونتيسكيه وداخل المجتمع المدني كما يعتقد لوك.

تكتب نظرية العقد الاجتماعي قصة الدولة النظرية او تحكي حكايتها نظريا. وخلافا لحكاية ارسطو فانها لا تبدأ بالجماعة كمعطى طبيعي: العائلة، وامتداداتها في القرية ثم في الدولة الخ، يبدأ اصحاب العقد الاجتماعي بالفرد وصفاته، اي بتخيل الجماعة (community, gemeinschaft) كمجتمع (society)، اي كعلاقة منعكسة متوسطة بين افراد ذوي ارادة حرة. هكذا يبدأ ايضا تخيل الانسان (الرجل الابيض المالك) كفرد. المجتمع هو عبارة عن تعاقد او على الاقل علاقة متبادلة بين افراد من منطلقات نفعية او اخلاقية او عقلانية. فهو ليس اذا تعبيرا عن منظومة كونية عقلانية رواقية متجلية في قوانين الطبيعة فحسب، وانما هو ايضا تعبير عن مصلحة فردية، او مصالح فردية معقلنة او عقلانية، ولذلك فهي متفقة مع مصالح الاخرين وملتقية مع سنة الكون: قانون الطبيعة، القانون الالهي.

تحرك الانسان عند هوبس قوى الميكانيك، قوى التجاذب والتنافر. والمشاعر هي نوع من هذه القوى. هكذا هو الامر بالنسبة لحب الحياة والخوف من الموت التي تحرك الانسان في خط مستقيم جذبا او تنافرا، وهو يتحرك كأي جسم مدفوع الى ان يوقفه عائق. وهذا هو ايضا المعنى الوحيد للحرية الذي يدركه هوبس، حرية الحركة. الموجودات الوحيدة هي موجودات جزئية في حالة حركة. كذلك الحال بالنسبة للمجتمع. والمادة اللاصقة التي تجعل المجتمع يتماسك تأتي من خارج الافراد الاحرار الذين يتحركون نظريا في كافة الاتجاهات. ولكن لاحقا في التنوير الاسكتلندي تتخذ قوتا الجذب والطرد شكل نوعين من الاخلاق: اخلاق الاثرة والانانية وحب الذات من ناحية، وشكل الايثار والعطف والعناية وغير ذلك من المشاعر التي يشعر بها الانسان تجاه الاخرين من الناحية الاخرى، والاهم من ذلك، تلك المشاعر التي يريدهم ان يشعروا بها تجاهه. في هذه الحالة، وخاصة عند آدم سميث (Adam Smith) (١٧٢٣-١٧٩٠)، لم يعد البحث عن الكلي الجامع خارجيا بالنسبة للافراد وانما اصبح موجودا في الفرد ذاته. المشاعر الاخلاقية، احترام الاخرين، ورغبة الانسان في ان يكون محبوبا هي بدل الكلي في الجزئي، أو هي التي تلعب دور المادة اللاصقة. وهي التي توحد العقل مع الاخلاق في آن.

في كتاب **تاريخ الاخلاق المقتضب** يستعرض ماكنتير(Alasdair MacIntyre) [٦٠] النقاش بين ماندفيل (Mandeville) وبين شافتسبري (Shaftesbury) وانتوني آشلي (Anthony Ashley) من الناحية الاخرى. الاول يؤكد ان دافع العقل الانساني هو جزئي، خاص، اناني، نفعي، مصلحي الخ، وانه لمن محاسن الصدف ان تؤدي الافعال الناجمة عن الدوافع الفردية الى حيز اجتماعي ينشأ عفويا بمجرد ان يتابع كل فرد

[60] Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, (New York, 1971), pp. 162-163.

مصلحته هو، فيما يرى الاخران ان الانسجام مع المحيط ومع الاخرين هي الشيمة الاولى المولودة للانسان، وان ميل الانسان الطبيعي هو للنبل. ويدعي دافيد هيوم (David Hume) التنويري الريبي المعروف، انه لا يوجد على العموم ما يؤكد عاطفة انسانية اسمها حب الجنس البشري مستقلة عن علاقة الانسان بذاته وعلاقته بالاخرين، وان الانسان لا يطيع القوانين السائدة في المجتمع بسبب وجود شعور عميق واصلي بالتضامن بين البشر، وانما لانه يرى في ذلك منفعة بعيدة المدى. فالانسان يطيع القانون لانه يعتقد انه اذا تجاوز الجميع القانون، فسوف يكون لذلك تبعات ضارة به في المستقبل. العلاقة اذا بين الموجود: ميولنا، ورغباتنا الانانية وبين المرغوب: وجود مجتمع مدني، هي علاقة نفعية وليس علاقة اخلاقية ناجمة عن ميل في طبيعتنا.

ولكن التنوير الاسكتلندي بشكل عام، يرى في مشاعر العناية والعطف والميل لكسب احترام الاخرين وظيفة عقلانية. يصل هذا التوجه التنويري الاخلاقي اعلى درجاته، حسب رأيي، عند آدم فيرجسون (Adam Ferguson) (١٧٢٣-١٨٠٦) في كتابه "**مقالة في المجتمع المدني**".[٦١] ويظهر المجتمع المدني عند فيرجسون كعملية تطور من الطفولة الى النضوج، أو من الخشونة (rudeness) (وهي ليست كلمة سلبية عند فيرجسون) الى المدنية (civilization).

وقفزة فيرجسون من نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي تكمن في انتقاده لاختيار الفرد، او حتى لصفة او اثنتين من صفاته، لتؤسس عليها منظومة فلسفية كاملة منطلقة من تخيله في حالة طبيعية نظرية، متجاهلة المراحل التاريخية الحقيقية التي يستطيع الباحث دراستها فعلا. ويقصد تلك التي مرت بها المجتمعات في مراحلها البدائية. لا يبدأ البحث بالانسان الفرد اذا (وهذا يذكر بمقولة ماركس وانجلس فيما بعد في كتاب الايديولوجية الالمانية، عن ان الفرد يتفرد في المجتمع) وانما يبدأ بالمجتمع كمعطى. فالانسان، منذ البداية التاريخية وليس النظرية موجود في جماعة. واذا وجد هنالك تاريخ للافراد فانما هو تاريخ تميزهم داخل الجماعة.

لقد تناول ارسطو المجتمع السياسي ذاته كمعطى طبيعي. وعندما نفي المجتمع السياسي او تم التجرد منه (abstraction) بقي هنالك الانسان الفرد للانطلاق منه من اجل اعادة انتاج المجتمع نظريا وفهمه من خلال هذه العملية. ونفي هذا النفي، أي نفي نظرية العقد الاجتماعي، لا يعيد البداية الى مجتمع ارسطو السياسي او الدولة الطبيعية، وانما ينطلق من الحالة الاجتماعية كحالة طبيعية للانسان. هذا لا يعني ان السلطة حالة طبيعية ولا ان العبودية حالة طبيعية (العبد، المرأة، الابناء)، وانما تعني هذه البداية النظرية الجديدة

---

[٦١] مع إعادة احياء مفهوم المجتمع المدني ومفهوم التنوير في الفكر الغربي في نهاية الثمانينيات، اعيدت طباعة هذا الكتاب من جديد في طبعتين على الاقل. ولكن البحث هذا استخدم النسخة القديمة المتداولة في المكتبات العامة.
Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, (Second Edition), London MDCCLXIII.

التي تنفي بداية العقد الاجتماعي، ان الاجتماع صفة طبيعية للانسان مثلما ان المهارات (skills) ايضا من طبيعته.

من ناحية اخرى، يعني هذا أن كل الحالات الانسانية وكافة الحضارات الانسانية طبيعية بالدرجة نفسها، سواء في الجزر البريطانية ام في رأس الرجاء الصالح ام على طول الطريق التي اكتشفها ماجيلان حول العالم. وبهذا المعنى يكون مصطلح طبيعي/غير طبيعي الاقل دقة ودلالة [٦٢] من بين جميع المصطلحات التي نستخدمها من اجل فهم اعمق للشؤون الانسانية. اذ أن ما يقابل المجتمع المدني هو ليس المجتمع الطبيعي، لان المجتمع المدني هو ايضا طبيعي بمعنى ما، وانما ما يقابل المجتمع المدني هو المجتمع غير المتطور الموجود في حالة الخشونة البدائية.

وكما ان الحالة الطبيعية مصطلح غير موفق، لان الحالة المدنية هي ايضا طبيعية للبشر، كذلك فإن اشتقاق العقد الاجتماعي من المنفعة والانانية والمصلحة الذاتية يشوبه الالتباس والغموض. فمن الممكن اعتبار الشرف والكرم والتضحية ايضا انانية بمعنى من المعاني، لانها طالما كانت تشكل جزءا من شخصية الانسان وقيمه، فان الدفاع عنها يشكل مصلحة ذاتية، فدفاع الانسان عنها هو دفاعه عن ذاته. هنالك انانية نبيلة وانانية غير نبيلة. والنبل ليس عكس الانانية وانما عكس الاثرة. لان النبل يفرد في انانيته ورغباته متسعا لرفاهية وسعادة الاخرين ايضا. ليست المصلحة "الذاتية" اذا هي ما يميز الصالح عن غير الصالح، وليس حب التملك وحده هو القادر على تطوير مصلحة انسانية بل يستطيع النبل ايضا انجاز ذلك.

واذا حرمت النظرية الناس من النبل غير المقتصر على المصلحة الذاتية الضيقة، فإنها لا تستطيع تجاهل مشاعر اخرى مثل الغضب، والانتقام، والاستنكار، والاستهجان وغير ذلك. وعندما يسعى الانسان الى تحقيق موضوع هذه المشاعر فإنه لا يسعى لتحقيق منفعة ذاتية بالضرورة، وقد يضحي الانسان بحياته مدفوعا بهذه المشاعر. المصلحة والانانية هنا يحملان مفهوما اوسع بكثير من مجرد المنفعة الذاتية. هنا يلتقي فيرجسون القادم من خلفية التنوير الاسكتلندي، مع تقليد آخر هو تقليد مونتسكيه الذي لا يناقض بالضرورة مفهوم المجتمع المدني كمجتمع سياسي متطور مبني على التعاقد وانما قد يكمله. وهو يلتقي معه في اعتبار الانظمة المختلفة، او تنوع المجتمعات المدنية مؤسسة على انماط من القيم.

يتفق فيرجسون مع مونتسكيه مثلا على ان الجمهورية الديمقراطية هي اكثر الانظمة حاجة الى الفضائل (virtue)، كبديل عن فرض التصرف اللائق، بواسطة هرمية اجتماعية متوارثة تتضح فيها حقوق وواجبات الانسان، او عن طريق الاستبداد.[٦٣] وبهذا يشق فيرجسون طريقه بعيدا عن هيوم وغيره من متابعي طريق لوك. الافراد لا

---

[٦٢] فيرجسون، المصدر نفسه، ص ٩-١٥.

[٦٣] فيرجسون، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

يتصرفون في النظام الديمقراطي بدافع المصلحة الذاتية الضيقة فحسب، وانما ايضا من اجل الصالح العام او آخذينه بعين الاعتبار.[٦٤]

كما أن مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة، كذلك فإن مبدأ الارستقراطية هو الاعتدال او التوسط، في حين ان مبدأ الملكية هو الرفعة او الشرف. ولكن جميع هذه المبادىء تؤسس حالات نظرية أو نماذج. وفي الواقع تتوفر جميع العناصر في كافة الانظمة، والسؤال هو على اي أساس تعامل السلطة شعبها وتعامل من قبله؟ ما هو العنصر الرئيسي الذي يحكم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين. الديمقراطية، على اي حال، ليست مجرد شكل نظام الحكم وانما هي مبدأ. ودون توفر هذا المبدأ وتخلله للعلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة، يصبح من السهل ان تتدهور السلطة إلى مهاوي الاستبداد (despotism). ولو كان هدف الديمقراطية هو مجرد توفير المساواة بين الناس في تحقيق الرغبة والشهوة والجشع، فسرعان ما سوف ينتظم الناس في احزاب، هدفها ليس الديمقراطية ذاتها وانما السلطة والسطوة. عندها لا يكون هنالك مانع من دعم المستبد ايضا، ما دام هذا المستبد يتيح للجمهور المشاركة في "الغنائم والارباح"، اي يوفر للناس مستوى معيشي بلغة عصرنا. يقول فيرجسون ان المساواة في السلطة قد تتحول بسرعة الى مساواة في العبودية للسلطة. وهذا يعني في عصرنا عمليا تحول الجمهور الثوري الى قطيع يقاد بالتحريض والتعبئة، وتحول المواطن المستهلك المتوسط في الديمقراطيات المتطورة، الى مواطن مسيطر عليه عن طريق توتاليتارية وسائل الاعلام أو مستوى الحياة الاستهلاكي الرفيع. يعطي فيرجسون هنا دون شك مؤشرا هاما الى ما قد يحصل للديمقراطية، اذا لم يتوفر فيها الالتزام بالمبدأ الديمقراطي، خاصة اذا اصبح الانسان ذا بعد واحد هو البعد الاستهلاكي، واصبح من السهل قيادته والتحكم به. وانه لمن المثير التفكير في السهولة التي تجري بها تعبئة المجتمع الامريكي في حالة الحاجة لتجنيده لدعم السياسة القومية للتدخل في بلد اجنبي، وفي سهولة رسم صورة العدو الداخلي والخارجي وتسويقها وكذلك السهولة التي يتم فيها تغيير في الرأي العام.

ولكن فيرجسون لم ير الخطر الاخر الكامن في مركزية "المبدأ الديمقراطي" وثانوية موضوع الشكل، ألا وهو "التزام" عشرات الدول في القرن العشرين بالمبدأ الديمقراطي نظريا مع دوس شكل الحكم الديمقراطي بالاقدام. وكما يبدو فقد اثبت القرن العشرين ان جوهر الديمقراطية ليس مبدأ كامنا وراءها، وانما جوهر الديمقراطية هو شكلها ذاته، ويبدو أنه لكي يكتب لهذا الشكل النجاح في تأطير العمل السياسي، يجب أن يتوفر اجماع (consent) على شكل وقواعد تنظيم العمل السياسي – وربما كان هذا الاتفاق الاجتماعي على الشكل، هو ما يجب ان يحل محل "المبدأ الديمقراطي". وان الامر الوحيد

---

[٦٤] فيرجسون عمليا يقول لنا دون ان يدري ان الديمقراطية، بحاجة الى ثقافة ديمقراطية بلغة عصرنا، في حين لا يحتاج الاستبداد الى سيادة ثقافة استبدادية ولا تحتاج الارستقراطية لسيادة ثقافة ارستقراطية، وإلا ناقضت ذاتها لان الارستقراطية ثقافة الارستقراطيين فحسب وليس ثقافة المحكومين. أما الاستبداد فلا ثقافة له غير الخوف، عدو الثقافة.

الذي يقدم ضمانا ضد تدهور السلطة الى الاستبداد هو الالتزام بالشكل الديمقراطي وحتى "بأتفه" شكليات الديمقراطية، وليس الالتزام بمبدأ عام او فضيلة تميزها.

من هذه الناحية نرى ان دافيد هيوم كان اقرب في اخلاقياته الريبية من المنطق الذي يعزز الحاجة الى الضمانات الديمقراطية اللبرالية في ايامنا.[٦٥] فقد اعتقد هيوم انه عند وضع الدساتير والاحكام يجب ان يفترض المشرع ان الدافع والمحرك الوحيد للتصرف الانساني هو المصلحة الذاتية، وعلى المشرع ان يحكم بموجب ذلك، او ان يستغل هذه النزعة الانسانية لتحويلها الى خير عام[٦٦] عن طريق قانون عقوبات حكيم وغير ذلك. وهذا هو منطلق المؤسسة الديمقراطية اللا-مشخصنة، اي غير المرتبطة بوجود شخص معين أو برغباته وميوله الخ، والتي يحتاجها المجتمع الديمقراطي لمراقبة وموازنة المصالح الذاتية، ولاستيعاب تجاوزاتها لمصالح الاخرين وللمصلحة العامة، او استغلالها لمؤسسات السلطة لخدمتها.

من غير الممكن، بنظر هيوم، الاعتماد لا على فضيلة خلقية من ناحية، ولا على سيادة العقل من الناحية الاخرى. فالعقل في التصرف الانساني هو عبد الرغبات. والمعرفة، معرفة الصحيح والخطأ لا تقود الى العمل. الدافع للعمل الذي يقصده هيوم هو "الرغبة او الامنية بتحقيق شي ما. وهما تعنيان، في نظر هيوم، شعورا بالجذب الى ما يمنح السعادة والنفور مما يجلب الالم".[٦٧]

ليست قوانين الطبيعة عند هيوم، قوانين العقل ولا الفضيلة وانما هي "ثبات علاقات الملكية او الحيازة وامكانية نقلها بالاتفاق وضرورة تنفيذ الوعود" او العقود.[٦٨] اساس المجتمع المدني هو ضمان وحماية الملكية وحرية التعاقد. اضافة الى ذلك، فإن ما يشكل المجتمع المدني بطبيعة الحال هو الارستقراطية كما في نظر مونتسكيه ايضا، فهي التي تضع اسس المجتمع المدني. ومن اجل ان تتوفر الرقابة والموازنة يجب ان ينشأ مجلس يحافظ

---

[٦٥] لم يؤلف هيوم عملا يلخص كافة آرائه في النظرية السياسية، ومن الممكن تعقب هذه الاراء من خلال اعماله، ومقالاته في السياسة والاخلاق:

The History of England (first published 1754-62), 6 Vols. (Indianapolis, 1983).

An Enquiry Concerning the Principles of Morals (First published 1751), A. Selby Bigge and P. H. Nidditch eds., (Oxford, 1975).

[66] David Hume, " Of the Independency of Parliament", in *Essays: Moral, Political and Literary*, Eugene Miller, ed., (Indianapolis, 1987), pp. 42-47.

[67] A. H. Basson, *David Hume*, (Baltimore, 1958), p. 91.

يذكر هذا الاقتباس بميكانيكا المشاعر عند هوبس.

[٦٨] هذا تفسير هايك المنظم اللبرالي لهيوم. انظر:

F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* Vol I: *Rules and Order*, (London and Henley, 1973). p. 40.

D. Stewart, "Government, Unintended Developments, Expediency and Innovation", in L. Shneider ed., *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, (Chicago and London, 1967), pp. 11-113.

على حكم القانون، وسلطة تنفيذية لها الحق الوحيد في التنفيذ منعا للتنافس بين الارستقراطيين. المجتمع المدني المتميز، كما هو الحال عند لوك، ليس بالضرورة ديمقراطيا، ولكن يجب ان يتوفر فيه حماية مؤسسية للملكية وحكم القانون ونوع من الرقابة على السلطة وموازنتها. هذا هو الموقف الذي جعل روسو يسبخر من الحرية الانجليزية باعتبارها حرية لوردات ومثقفين تجعل من بقية الشعب رعايا تتوجب عليهم الطاعة. وسوف تتخذ جمهورانية روسو وشعبويته خط تطور مخالف تماما في تاريخ فكرة المجتمع المدني، كما سنرى لاحقا.

يعارض هيوم موروث ارسطو وتوما الاقويني (Thomas Aquinas) حول نظام كوني كلي يشمل فيما يشمل، المؤسسات الاجتماعية والعدالة وغير ذلك. هذه المؤسسات بالنسبة له هي من صنع البشر، وبالتالي هي اصطناعية (artificial). وهي لا تحمل أي معنى لا تاريخي، وانما هي مجرد ممارسة انسانية، اي من صنع البشر. ولكن من ناحية اخرى رفض هيوم التفسير التعاقدي لوجود المؤسسة الاجتماعية، لانها برأيه، قائمة قبليا بالنسبة للفعل الارادي للانسان الفرد الذي يولد على اساس وجودها ويعيش وينمو في ظلها. ولتفسير قيام المؤسسة الاجتماعية، امتدادا من وجود العائلة ككيان عضوي، يستخدم هيوم مصطلحات مثل: الحظ، البصيرة او رؤية العواقب والتقليد، ونشوء الشعور بالملكية: "لي" و "لك"، والتعود على احترام هذا الشعور في العلاقات خارج العائلة، وتطوير الثقة (trust) (المقصود هو حالة الامان الناجمة عن الالتزام بالعهود) بما يخص العلاقة مع ملكية الذات والاخر وديمومتها في المستقبل. وعندما يعمم احترام ملكية الاخرين وحفظ الوعود، يثبت بما لا يدع مجالا للشك، انها عادات اجتماعية نافعة لانها تمكن من ممارسة حياة اجتماعية منظمة. هذا النفع الاجتماعي هو نتاج الاعمال الفردية وليس نتاج خطة كونية. واهم ما في نتائجها ان الفرد يعتاد على تقبل السلوك الذي يحترمها وعدم تقبل السلوك الذي لا يحترمها. وبذلك يستدخل الفرد النفع العام ويحوله الى احد خصائصه، اي ان فضيلة احترام الصالح العام ليست مولودة بل مخلوقة ومتبناة اجتماعيا.

يرفض هيوم نظريتي الحكم بالحق الالهي والعقد الاجتماعي على السواء. فالتعاقد الاجتماعي قضية نظرية غير قائمة، والمواطنون لا يخيرون خلال حياتهم بالدخول في مثل هذا التعاقد الذي ينتج حكومة. والتعاقد الذي لا يعرف الناس بوجوده هو تعاقد غير قائم. يولد الانسان في مجتمع خاضع لنوع من الحكومة، ويجد نفسه في وضع يضطر فيه لطاعة قوانينها، ما عدا قلة من الناس تفضل الموت على طاعة القوانين. وهي قلة خشي منها هيوم كثيرا لانها بتعصبها وحماستها، قد تؤدي الى الفوضى والخراب.[٦٩] لكن ولاء الفرد للحكومات يجب ان يرتكز الى امر آخر غير هذا الولاء ذاته (لان الولاء

---

[٦٩] انظـــر:

K. Haakonssen, " The Structure of Hume's Political Theory", in D. F. Norton ed., *The Cambridge Companion to Hume*, (Cambridge, 1993), pp. 192-193.

ليس مولودا بالطبيعة ولا يوجد تعاقد)، وهذا الامر هو المنفعة او المصلحة الانسانية في وجود حكومة لاغراض الحماية الداخلية والخارجية. عندما تتعزز درجة استبطان هذه المصلحة من قبل الافراد، وبعد ان تدل طاعة القوانين على (منفعة مستبطنة من قبل الافراد) يصبح الولاء شيمة مثله مثل العدالة، أي احترام الملكية والوعود كما اسلفنا.

وعندما بقيت مشكلة نشوء المجتمعات السياسية تاريخيا وليس نظريا دون حل، استنتج هيوم هذا المنشأ من مبدأ الحماية ذاته. وذلك عندما قرر ان اصل الحكومات التاريخي هو في طاعة القادة العسكريين في زمن الحرب والمنفعة المتبينة من ذلك. وهكذا نرى انه حتى التجريبي هيوم لم يستطع التخلص من استنتاج او استخلاص التاريخ الماضي من المبدأ النظري، الذي يتبناه في الحاضر لتفسير الطاعة او الولاء للحكومة. ويبقى اساس وجود السلطة هو هذا الولاء المؤسس على اعتقادين:

١. ان الحكومة تخدم الخير العام.

٢. ان للحكومة حقا في أن تحكم.

وأهم ما في خدمة الخير العام هو حماية الملكية وحفظ الوعود او التعاقدات، وهذه لا يمكن ان تتولد من عقول ونفسيات الافراد وحدها، وانما هنالك حاجة لمأسستها او لوجود مؤسسات ترشد السلوك الانساني وتجعل فيه نوعا من العادة والرتابة والتكرار، بحيث يصبح بالامكان حساب وتوقع سلوك الاخرين. ودون ذلك يفقد الانسان حريته الاجتماعية اي قدرته على اتخاذ قرار مع حساب النتائج. ولذلك يولي هيوم اهمية قصوى لوجود المؤسسات غير المشخصنة في اي مجتمع يعتبر نفسه مدنيا.

اما بالنسبة لحق الحكومة في الحكم فهو برأي هيوم لا يعتمد على شكل حكم واحد. فقد يكون جمهوريا كما في المدن الايطالية، وقد يكون مختلطا كما في الجزر البريطانية، وقد يكون ملكيا كما في ملكية فرنسا المطلقة، ولكن اعتماده هو على تطوير نظام حكم القانون وعلى خدمة الصالح العام. قد يكون النظام الملكي كما اسلفنا نظاما مدنيا اذا اثبت قدرة على تطوير مؤسسات تحترم القانون، وعلى احترام ملكية الافراد وتعاقداتهم، واذا اضيف الى ذلك نوع من التعددية ومن موازنة السلطة. وما دام النظام المدني قائما وقادرا على تطبيق حكم القانون فمن الممكن ايضا إفراد حيز للمجتمع لتطوير حياة اقتصادية تجارية يقظة كما جرى في القرن الثامن عشر في فرنسا وانجلترا.

ان اهم مميزات المدنية والتمدن بالنسبة لهيوم هي الحرية الانسانية في ظل نظام حكم القانون.

واذا قلنا في البداية ان ريبيته الاخلاقية تصلح لتأسيس التمسك بالضمانات الشكلية المؤسسية لتطبيق الديمقراطية، فإن محافظته وخوفه من الحزبية، وبخاصة تلك الحزبية القائمة على ايديولوجيات او مبادىء عامة، واعتقاده بضرورة تحويل احترام الخير العام الى اولوية عند الافراد، يؤسسون جمهورانية كلاسيكية قائمة على احترام ملكية المواطنين

القادرين على الدفاع عن حرية وطنهم بالسلاح – وهذه هي الجمهورانية المحافظة التي يعاد اكتشافها في علم السياسة الغربي وخاصة الامريكي حاليا على شكل ديمقراطية اهلية (communitarian democracy) ولها يعود قسم كبير من الرغبة المعاصرة في احياء افكار المجتمع المدني القائمة على الايمان المشترك بالخير العام، وتحويل هذا الايمان بتعريف محدد للخير العام الى فضيلة مدنية (civil virtue).[٧٠]

ولكن تفسير هيوم للعملية التمدنية لا يقتصر على هذه المقابلات، فبؤرة تنظيراته لا تجتمع فقط في حماية الفرد وحريته، اي ملكيته، بالاساس عن طريق القانون وحماية عملية التبادل البضاعي في المجتمع، وانما هنالك ايضا بؤرة ثالثة للنظرية، وهي ان المدنية تعبر عن ذاتها ايضا بتطوير العلوم والفنون. فالفرق الاساسي بين الحياة المدنية وغير المدنية هو الفرق بين الحياة الانسانية اللائقة والمريحة ومجرد الحياة الانسانية. يجب إذا ان يتوفر حد ادنى من شروط الحياة المادية ومن المستوى العلمي والفني من اجل الحديث عن حياة مدنية.

رأي آدم سميث أن هيوم قد اكتشف اهم مراحل تطور المجتمع المدني بتخلص المجتمعات الاوروبية من ماضيها الاقطاعي، وهو اول من اظهر كيف ان "التجارة والصناعة انجبتا بالتدريج النظام والحكومة الحسنة ومعهما الحرية والامن للافراد وسكان البلاد، الذين كانوا يعيشون في حالة حرب مستمرة مع جيرانهم وفي حالة تبعية مطلقة لاوليائهم".[٧١] لقد أدى تطور التجارة برأي سميث الى سقوط النظام الاقطاعي/الفروسي او العسكري، وبذلك وفر الشروط لجدولة الحرية في سلم الاولويات معرفة كحفاظ على العدالة والملكية وأمن الافراد في ظل حكم القانون.

ومع ان تطور التجارة والصناعة هو شرط الحرية الضروري، الا ان سميث لم يراه قادرا وحده على تحقيق العدالة، كما تشوب كتاباته الاحتجاج على انعدام العدالة في توزيع الثروات والاعباء الاجتماعية. وقد اعتبر التدخل للحد من الظلم وانعدام العدالة وانتشار الامتيازات بغير حق احدى اهم وظائف المشرع لأن جميعها عثرات في طريق تحقيق الحرية.[٧٢]

---

[٧٠] انظـــر:

A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton, 1975).

وايضـــا:

A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, (Cambridge, 1985), pp. 125-141.

[71] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in R. H. Campbell and A. S. Skinner eds., *The Works and Correspondence of Adam Smith in 6 Volumes*, (Oxford, 1976-83), Vol. II, p. 412.

[72] S. Collini, D. Winch, and J. Burrow, *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth Century Intellectual History*, (Cambridge, 1982), p. 29.

يبقى آدم سميث ضمن التصور التنويري للتجمع البشري المبني على عقلنة الانانية او دمجها في اخلاقية عامة. المجتمع المدني في هذه الحالة هو الحيز الذي يتم فيه نسج العلاقة المتبادلة، او للدقة، علاقة التبادل بين الافراد. ولكن هذا الحيز ليس محايدا اخلاقيا او ناجما عن تلقائية او صدفة التقاء الاعمال الفردية، بل هو حيز اخلاقي مبني على الاعتراف المتبادل. فالرغبة في اثارة الاحترام واكتساب العطف والمودة ولفت النظر والانتباه هي من الصفات الانسانية.[٧٣] هنالك اذا الى جانب الحيز الخاص حيز عام، والحيز العام، وليس الخاص فقط، ذو قيمة اخلاقية، ومن دونها لا تقوم له قائمة. ولكن آدم سميث يوسع حدود الحيز الخاص عندما يتحدث عن يد السوق الخفية (The invisible hand) في سياق معارضته المبدئية لتدخل الدولة في شؤون الاقتصاد، لانه يعتقد ان الانطلاق من المنفعة الفردية لكل فاعل فرد، ينظم المصلحة العامة في النهاية.

التفسير اللاحق لسميث يخرج هذه العبارة، المتلائمة مع نمط الانتاج الرأسمالي في مراحله الاولى، من سياق نظريته الاخلاقية العامة. وفي هذه النظرية تعتبر دوافع الافراد الفاعلين، بما في ذلك في المجال الاقتصادي، غير منفصلة عن اعتبار الحيز العام حيزا اخلاقيا وغير منفصلة عن دوافعهم الاخلاقية الاجتماعية.[٧٤] ولكن، ومع ذلك، هل بالامكان تجاهل التناقض البارز للعيان؟ وما هو الدافع المحرك الاول للفعل الانساني في السوق الرأسمالية، ذلك الدافع الذي تخضع له بقية الدوافع؟ ان اعتبار الحيز العام في السوق الرأسمالية حيزا اخلاقيا او ذا طابع قيمي، هو من باب خلط المرغوب بالموجود عند تصوير منظري البرجوازية الفكري لنمط انتاجها في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.

لا ينطلق آدم سميث في نظريته حول ثروة الامم من تراث لوك وحده وانما ايضا من نقد هيوم لهذا التراث، هذا النقد الذي يؤسس نمطا جديدا في تصور المجتمع المدني يقود فيما بعد الى الفكر اللبرالي. ولذلك يقترح سميث العديد من المؤسسات الاجتماعية التي من شأنها تحويل او ترجمة المصلحة الذاتية الفردية الى حيز عام. وهو يحاول الموازنة بين الطبقات الثلاث. النبلاء والبرجوازيون والعمال. وعلى المشرع برأيه ان يستمع الى البرجوازيين بارتياب وحذر، فهدفهم الاساسي ليس ازدهار المجتمع وانما ارباحهم، وقد ينشأ تعارض بين ارباحهم وبين ازدهار المجتمع.

لقد مزق هيوم الوحدة التنويرية بين العقل والاخلاق. وقد بنيت نظرية المجتمع المدني التنويرية بأكملها على قدرة البشر على اعتبار الصالح العام فوق المصلحة الفردية، لا على فرض المصلحة الفردية ولا على رؤية الصالح العام كمجرد مجموع للمصالح

---

[73] Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments,* (Indianapolis, 1982), p. 50.

[٧٤] انظر مناقشات آدم سيلغمان لهذا الموضوع، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٢-٣٥.

الفردية.[٧٥] هذه هي اهمية النزعة التنويرية، وهذا هو ايضا السر في محاولة العودة الى هذه المبادىء في ايامنا، بعد مأزق ايديولوجات القرن التاسع عشر ووصولها الى طريق مسدود في نهاية القرن العشرين. وحدة العقل والفضيلة في التنوير هي اساس المجتمع المدني، وقد كانت هذه الوحدة ذاتها قائمة عند لوك ولكن في حكمة قوانين الطبيعة، قوانين الله. يفصل المجتمع المدني في عصر التنوير بين الصالح العام والصالح الخاص، ثم يعود ليتوسط بينهما عن طريق العقل والاخلاق والمؤسسات المتلائمة معهما - هنا تمت علمنة فكرة المجتمع المدني نهائيا.

المصلحة الذاتية المعقلنة عند هيوم هي تلك التي تلائم بين قوانين العدالة، وبين اكبر قدر ممكن من الربح او من تحقيق المصلحة الخاصة. المجتمع او الحيز العام بحد ذاته ليس اخلاقيا وانما هو مجموع الافراد وعلاقاتهم. والمصلحة العامة هي النابعة عن متابعة كل فرد تحقيق مصلحته الذاتية. ولذلك فإن قوانين العدالة ذاتها هي قوانين خارجية عن الفرد. الفرد يجري وراء مصلحته هو ومن المفضل ان يتابعها في اطار قوانين العدالة، ومن المستحسن ان يتم استدخال هذه القوانين. في نهاية الامر، فإن ما يحافظ على تماسك المجتمع هو ليس قاعدة العقل ولا وحدة العقل والفضيلة، وانما هو التحقيق المعقلن للمصلحة الفردية. شر الفرد او خيره، مثالبه او فضائله ليست اساسا يشتق منه المجتمع بأسره. فإذا ما اتفقنا ان الفرد شرير، ذئب بطبعه (هوبس) لاشتققنا من هذه الطبيعة مجتمعا من نوع معين، ولو افترضنا الانسان خيرا (التنوير الاسكتلندي) لاشتققنا منه مجتمعا ونظاما سياسيا من نوع آخر. ولكن موضوع الاخلاق هو الحيز الخاص، اما موضوع الحيز العام فهو العدالة. وهذا التمييز هو ما يحاول المجتمع المدني ان يتجنبه حتى عصرنا هذا، ولا معنى لهذا المفهوم، (اذا لم يكن المقصود منه الدولة ذاتها بالطبع) إلا اذا حاول التوسط بين العدالة والفضيلة. واذا حافظنا على هذا الانفصال الهيومي بين العدالة والفضيلة، سيكون بالامكان الاكتفاء باللبرالية دون الحاجة لمفهوم المجتمع المدني، ففي النظرية اللبرالية الكلاسيكية يجب ان تطبق الدولة العدالة القانونية في الحيز العام. اما الحيز الخاص فمتروك في هذه النظرية لقرارات المواطنين الاخلاقية، ولا وجود لحيز عام يتوسطهما بحيث تطبق فيه العدالة من منطلق اخلاقي ويقوم على الاخلاق المتلائمة مع العدالة.

تقليد آخر: توازن القوى

بعد اجتياز فرنسا فترة لويس الرابع عشر، ومع انتقال الملكية من الاقطاعية المتوازنة بين الملك والنبلاء والاكليروس، انطلق صوت المجتمع المدني من بين صفوف النبلاء الذين يشكلون الطبقة المهدد نفوذها. وقد أسس هذا الصوت، صوت مونتسكيه

[٧٥] في هذا المجال لا يخرج روسو عن التنوير رغم ما يدعيه البعض، وانما خروجه عن اطار فكر التنوير هو في رومانسيته الطبيعية وفي جعل الصالح العام يؤسس ارادة الشعب، الارادة العامة.

(Montesquieu)، تقليدا آخر لمفهوم المجتمع المدني وهو التقليد الذي يجعل اسس التمدن تقوم على التوازن بين القوى التي تشكل الدولة او بين السلطات.[٧٦] ويختلف مونتسكيه عن هوبس ولوك في انه لم يحاول وضع نظرية في المجتمع او في الدولة بشكل عام. لم يفترض حالة طبيعية ولم ينطلق من فرد طبيعي مفترض. لقد استحق مونتسكيه لقب مؤسس علم السياسة لانه تجرأ على أن يجعل معاينة الدول والشعوب وعاداتها موضوعا له، يستنتج منه المبادىء التي تحكم القوانين الوضعية لهذه المجتمعات، اي ما يسميه هو بروح الشرائع.(espirit de lois) وهو يقول في كتابه **روح الشرائع** من العام ١٧٤٨، "ان هذا العمل يتخذ الشرائع موضوعا له وكذلك العادات والتقاليد المختلفة لجميع شعوب الارض. ويمكن القول ان هذا الموضوع واسع جدا لانه يشمل كل الدساتير التي تقبلها البشر".[٧٧] ولذلك يقول التوسير (Louis Althusser) ان الفرق بين علم مونتسكيه السياسي وعلم هوبس هو كالفرق بين فيزياء نيوتن التجريبية وفيزياء ديكارت التأملية.[٧٨] واذا اردنا ان نزيد هذا التشبيه وضوحا نقول انه الفرق بين علم السياسة وبين الفلسفة السياسية. استنتاجات مونتسكيه تحليلية استقرائية تعود الى النظرية السياسية بتعميمات مستمدة من التأمل التاريخي، لتجعل هذه التعميمات اساس نظرية استدلالية. اما نظرية هوبس فهي استدلالية تبدأ وتنتهي بكائنات نظرية.

يرفض مونتسكيه نظرية العقد الاجتماعي لانها تحتوي على دور منطقي. فان اي تعاقد او اتفاق اجتماعي يفترض اصلا مجتمعا قائما. وفي العلوم الاجتماعية قد يكون التفسير الذي يفترض ما يفسره امرا مقبولا خلافا لعلم المنطق – مما يعني ان رفض مونتسكيه غير مؤسس جيدا. لا تشرح نظرية العقد الاجتماعي قصة قيام المجتمعات، وانما تعيد انتاجها نظريا بشكل يؤسس نظرية سياسية تفسيرية ومدرسة ايديولوجية. والامران غير منفصلين تماما في العلوم الاجتماعية. ومن غير الممكن تجاهل موقف مونتسكيه الايديولوجي أيضا. فتبعات نظرية العقد الاجتماعي الاولى هي رفض الهرم الاجتماعي "الطبيعي" والتوصل نظريا الى الحكم المطلق وهو، اي الحكم المطلق، خصم مونتسكيه النظري اللدود وخصم طبقة النبلاء كافة.

المجتمع موجود بالطبيعة وتكفي لتفسير وجوده غريزة الالفة والاجتماع. النظريات التي تتجاوز ذلك تنقص ولا تزيد. الانسان مخلوق من الله وهو من حيث كونه كائن طبيعي يعيش في الطبيعة مثل الحيوانات، والانسان في الوقت ذاته كائن عاقل يعيش في "مجتمع

---

[٧٦] مع ان هنالك بالطبع فرق بين القوى والسلطات. فالسلطة القضائية مثلا لا تشكل قوة عند مونتسكيه. وعلى اية حال هنالك فرق اكبر بين مبدأ توازن القوى والفصل بين السلطات الذي لم يخطر ببال مونتسكيه كما تصوره الديمقراطيات الغربية في أيامنا.

[٧٧] مونتسكيه **دفاعا عن روح الشرائع**، مقتبس في:

Louis Althusser: *Montesquieu, La Politique et L'histoire.*

اعتمدت ترجمة هذا الكتاب العربية: لوي التوسير، مونتسكيه، السياسة والاجتماع والتاريخ (ترجمة نادر فكري)، (بيروت: ١٩٨١)، ص ١٤.

[٧٨] المصدر نفسه.

مدني" ويحتاج الى قوانين وضعية. قوانين طبيعته (لكي لا نقول قوانينه الطبيعية) مشتركة مع الحيوانات. ولكن ما يميزه كانسان هو القانون المدني الذي يضعه هو والذي ينظم المشاكل الناتجة عن حياة الناس في مجتمع مدني، وادراكهم انهم مختلفون او غير متساوين، بحيث يكون القانون هو العلاقة الثابتة بين المتغير المختلف. وهذا هو المشترك الوحيد بين قوانين الطبيعة والقوانين الوضعية، انها تنظم العلاقة بين متغيرات، وان اهم ما يميز مرحلة تطور الحكم المدني في فكر مونتسكيه هو اتخاذ هذا المفهوم، مفهوم المجتمع المدني، شكل حكم القانون، واعتباره ان اي حكومة جيدة يجب ان تخضع لحدود او قيود قانونية. والاستبداد هو بالضبط غياب وانعدام هذه الحدود. وهو بذلك ليس نظام حكم محدد بل هو انعدام التحديد وانعدام النظام. ولذلك يمكن ان يكون تعريفه سلبيا فحسب. إنه الشر الكامن في اي نظام - وعندما وصف مونتسكيه الاستبداد في **الرسائل الفارسية** فانه رسم، عمليا، كاريكاتيرا للملكية المطلقة كما عرفها في اوروبا.

لا يبحث مونتسكيه عن تشكل المجتمعات وانما عن تطور قوانينها، عن القوانين التي يتصرف الناس بحسبها دون علم بوجودها، والتي يخضعون لها عندما يضعون قوانينهم ومن اجل تجنب الوقوع في فخ القانون الطبيعي الالهي العقلاني الذي تشتق منه القوانين الوضعية، فإنه يقع في ازدواجية الشكل والجوهر: روح القانون والقانون، مبدأ النظام السياسي وطبيعة النظام السياسي. ومثلما وفرت نظرية العقد الاجتماعي، رغم غموضها، اساسا لا بأس به للمطالبة بأن يتناسب شكل نظام الحكم مع جوهر عملية التعاقد الى درجة التطابق بينهما كما في حالة روسو، كذلك يوفر نموذج مونتسكيه ايضا مولدا للتطور وذلك في العلاقة الجدلية بين مبدأ النظام وطبيعته.

يتجنب مونتسكيه الحالة الطبيعية ولكنه لا يستطيع تجنب افتراض حالة عدالة ممكنة، او حالة نظرية يقوم فيها الافراد العاقلون بصنع قوانين معقولة. "قبل ان تصنع القوانين وجدت العلاقات اللازمة لعدالة ممكنة. القول بعدم وجود ما هو عادل وغير عادل خارج ما هو مسموح وممنوع من قبل القوانين الوضعية، هو كقولنا انه قبل ان ترسم الدوائر لم تكن كافة اقطار الدائرة متساوية".[٧٩]

ليست العدالة بالنسبة لمونتسكيه هي القانون ذاته او طاعة القانون، كما تختزل عند هوبس، كشكل من اشكال الالتزام بالعهود، وانما هي معطى ابدي لا يعتمد على اتفاق البشر، او على اراداتهم المتبدلة والمتغيرة. لقد اشتق مونتسكيه العدالة من اجتماعية الكائنات العاقلة وليس من الارادات الفردية لهذه الكائنات.[٨٠] والعدالة تسبق القوانين الوضعية التي تعبر عنها، كما تسبق في الهندسة تعريفات الاشكال الهندسية تمثيلاتها.

---

[79]Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Franz Neumann, ed., (New York, 1965), p.2.

[80]Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, (London, New York, Melbourne, 1977), p.12.

القانون الطبيعي الذي اخرجه مونتسكيه من الباب، يعود من الشباك في منهجية مونتسكيه العلمية التصنيفية وفي اعتبارات الجغرافيا السياسية التي تناولها. وفي محاولة تذكر بعلمية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يبحث مونتسكيه عن رابط بين الطبيعة والمجتمع يسمح بنوع من الطوبولوجيا او التنميط. ففي نظريته يؤثر المناخ والمبنى الجغرافي وخصوبة التربة واتساع رقعة الدولة وغير ذلك في تشكيل ما يطلق عليه تسمية روح الامة. وروح الامة بدورها تؤثر بشكل حاسم في تشكيل القوانين وانواع نظام الحكم. اذن، مع ان المجتمع المدني منفصل عن الطبيعة في تعريفه النظري، إلا انه في الواقع، اي في التاريخ، تتحول الظروف الطبيعية الى احد مكوناته الاساسية. الاستبداد مثلا، يتلاءم مع الامبراطوريات الشاسعة في مناطق لا تسمح بنشوء تقاليد الحكم الذاتي لدى السكان (والتقاليد من روح الامة) وحيث تنعزل الدولة عن العالم الخارجي خلف مناطق صحراوية. والمناخ المعتدل يلائم الارستقراطية ومبدأها اصلا الاعتدال والوسطية، والجمهورية تتلاءم بشكل خاص مع الكيانات السياسية الصغيرة، وفي ظروف لا تسمح بغنى ووفرة مفسدين للاخلاق ولا بفقر مدقع.[٨١]

ولكن من ناحية اخرى، يميز مونتسكيه بين طبيعة السلطة او الدولة وبين مبدئها جاعلا من المبدأ او الروح الكامنة وراء التشريع، الجانب الديناميكي في عملية التطور. طبيعة الجمهورية هي الحكم الجماعي للمواطنين (السؤال بالطبع هو: من هم المواطنون؟ فليس كل قاطن في الدولة مواطن)، وطبيعة الحكم الملكي هي حكم الفرد بواسطة قوانين واجراءات واجسام وسيطة تجري او تمر عبرها السلطة بشكل شرعي. في النظام الملكي تدير الارستقراطية القضاء، وتوجد برلمانات لها وزن سياسي واكليروس له حقوق معترف بها، وروابط مهنية وحرفية تستحوذ على امتيازات تاريخية معترف بها. وطبيعة الاستبداد هي حكم الفرد الواحد، حكم اعتباطي لا تسري عليه قوانين بل مزاج واهواء صاحب السلطة. اما بالنسبة لطرف المعادلة الثاني اي مبدأ الحكم فينقسم ايضا الى ثلاثة: مبدأ الجمهورية هو الفضيلة او الشيم المدنية (civil virtue)، الذي يجعل المواطنين يتلاحمون في خدمة بلدهم ويدافعون عنه في مليشيات مسلحة، كما يجعل مصلحة المجموع كامنة في تصرف كل فرد، ودون ذلك تنهار الجمهوريات. ما يحافظ على تماسكها اذا هو سيادة الفضيلة وليس سيادة القانون. او للدقة، نقول ان الاولى، أي الفضيلة، هي شرط الثانية، أي سيادة القانون، في الجمهوريات وليس العكس.

يسأل بالطبع السؤال: ألا يلاحظ هنا تناقض بين اعتبار الطبيعة والمناخ والمبنى الجغرافي وغير ذلك من العوامل الطبيعية محددة لتطور الحكومات، وبين اعتبار هذه المبادئ المذكورة آنفا، أي الفضيلة والشرف والخوف وهي مبادئ معنوية لا مادية، المتغير الاهم

---

[٨١] تذكر افكار مونتسكيه بنظريات تاريخية في القرن العشرين تحاول ان تقيم الاستبداد على الحاجة الى مشاريع الري التي تقوم بها الدولة في المناطق الصحراوية الواقعة على تخوم مجاري الانهار. الدولة هي القوة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المشاريع، ومن هنا تستمد ايضا قوتها الرهيبة. هذا ما سماه ويتفوجل بنظام الري وجعله أساس الاستبداد المشرقي.

في المعادلة؟ يمكن، حسب رأيي، التمييز هنا بين البنية التاريخية والبنية النظرية لنموذج مونتسكيه، وهو تمييز لم يدركه هو ذاته، فالكيانات السياسية تتشكل تاريخيا بناء على الظروف الطبيعية السائدة وبتأثيرها. إذا اردنا ان نراجع تاريخ تكوينها، فالبداية التاريخية الحقيقية هي في التفاعل مع هذه الظروف الطبيعية وتطور اشكال التعاون الاجتماعي المتلائمة معها واللازمة للتكيف بحسبها. اما منطق النموذج النظري أي القانون الذي يحكم صيرورتها، فهو الصراع بين مبدأ النظام المتشكل تاريخيا وطبيعة هذا النظام. فاذا فقدت الجمهورية مبدأ الفضيلة تصبح نظاما فاسدا وتتصدع،[٨٢] وإذا فقدت الملكية مبدأ الشرف تفقد مقومات وجودها وشرعيتها، وإذا فقد الاستبداد مبدأ الخوف فانه ينهار. والتنوع التاريخي ناجم بالضبط عن درجات التطابق والتفاوت بين مبدأ الدولة وبين طبيعتها الموجودة واقعيا. يفتتح الكتاب الثاني من روح الشرائع بالمقدمة التالية: "ان فساد كل حكومة يبدأ دائما بفساد المبادئ".[٨٣]

لقد ميز ماركس فيما بعد في المجلد الاول من كتاب **رأس المال** بين تاريخ نشوء ظاهرة رأس المال أي عملية التراكم الاولي، والذي على الباحث فيه ان يكتب التاريخ السياسي والاقتصادي وتاريخ التشريعات وغير ذلك التي أدت إلى نشوء النظام الرأسمالي، وبين تاريخ صيرورة الظاهرة أي عملية اعادة انتاجها لذاتها، وهنا يطور ماركس نموذجا نظريا يبدأ بالبضاعة وينتهي برأس المال. ويذكر الصراع أو التوازن بين مبدأ نظام الحكم وطبيعته بنموذج نظري آخر طوره ماركس لفهم عملية التطور التاريخي، وهو نموذج الصراع بين قوى الانتاج ووسائل الانتاج، وثم بين الوحدة التي تؤلفهما، أي نمط الانتاج وبين المبنى السياسي والحقوقي للمجتمع الذي يجب ان يتكيف معها. كما يذكر كل ذلك بالصراع أو العلاقة الجدلية بين جوهر أي ظاهرة وبين شكلها أي وجودها المتعين في فلسفة هيغل، بحيث يصبح هذا الصراع هو المحرك الاساسي لاي ظاهرة اكتملت مقومات وجودها وقطعت العلاقة مع ظروف نشوئها التاريخية، أي تضمنتها في ذاتها. وتساعد هذه التمييزات في فكر ماركس وهيغل في فهم ظاهرة مونتسكيه السابقة عليهما، كما يساعد التجلي الناضج للفكرة ولتمييزاتها وتمفصلاتها عند هيغل وماركس في فهم بذورها أو تشكلها الاولي عند مونتسكيه.

تنتمي الجمهورية إلى الماضي بموجب نظرية مونتسكيه لان عهد الدول الصغيرة قد ولى، ولان الاكتفاء بالقليل، وهو اساس الفضيلة، أي تفضيل الصالح العام على الخاص لم يعد من المبادئ المنتشرة في دول تتطور تجاريا وتزداد احتياجاتها. علينا ألا ننسى ان جمهورية مونتسكيه هي ماضوية فعلا، لانها جمهورية ارستقراطية ومثالها الذي كان

---

[٨٢] اذا امعنا النظر جيدا نجد أن جمهورية مونتسكيه هي ايضا ارستقراطية، فمواطنوها هم المواطنون الاحرار المالكون. ولكن هل يتبقى في هذه الحالة فرق بين الفضيلة والشرف؟ لنحل مشكلة مونتسكيه هذه نقول ان الفرق في نهاية الامر ليس في المبدأ وانما في شكل تموضعه الاجتماعي، لان الشرف هو الفضيلة الاولى في النظام الملكي، وفضيلة الاخلاص للمجموع في الجمهوريات الصغيرة تصبح ايضا قضية شرف.

[83] Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 109.

حاضرا هو المدن الايطالية، أما مثالها الماضي فهو المدن الكلاسيكية اليونانية: اثينا واسبارطة. وجمهورية مونتسكيه لا تتجلى في حكم الشعب كله، بل في ممثليه من النخبة اي الارستقراطية. وهو يخشى حكم الشعب باعتباره استبداد الرعاع، وهو اسوأ انواع الاستبداد. فالجمهورية هي حكم الرجال الاحرار وليست حكم العبيد ولا اخلاق العبيد. وينفعل مونتسكيه، بشكل خاص، من تخلي عامة اثينا عن منصب القضاء للنبلاء اعترافا من الشعب بعجزه وجهله، وهذا الاعتراف هو صفة محمودة. لقد كانت الديمقراطية القديمة برأي مونتسكيه في النهاية ديمقراطية ارستقراطية أي نخبوية رغم ما يقال في عصره عن كونها حكم الفقراء أو الرعاع.

نظام " المستقبل " بالنسبة لمفكرنا هو الملكية. ولكن المقصود هو الملكية المنظمة بحكم القانون. يعتلي الملك الفرد العرش بموجب قانون أو عرف يحترمه هو أيضا بدوره، كما يحترم توازن القوى القائم ومراتب الشرف القائمة في الدولة. يمارس حكمه عن طريق مؤسسات وسيطة (corps intermediaires) متشكلة بالاساس من فئة النبلاء التي يعتبر تحديد شرفها الرفيع من سلطة الملك. والحاكم الفرد، دون طبقة اشراف ودون مراتبية هرمية، يكون في الواقع، الفرد الوحيد في الدولة أما الباقي فرعايا، أي انه بالضرورة فرد مستبد. وحين يمنح هذا الفرد السلطة لوزير ويتخلى عن السياسة كعبد لاهوائه ويصبح اسير "الحريم"، فانما يفعل ذلك عن مزاجية وهوى. انه يمنح السلطة ليعود فيصادرها بالسلوك نفسه وهكذا تتطاير الرؤوس بعبثية لا يحكمها قانون. الاستبداد هو عكس القانون، كل قانون هو تحديد، والاستبداد عكس التحديد. أولئك الذين يتسلمون السلطة بشكل مؤقت من المستبد يجهلون دوافعه، فهم "يشاركون" في السلطة، ثم يقالون منها بالقدرية والحتمية نفسها التي لا يدركونها،[٨٤] فالاستبداد لا يمكن من حساب خطواته، ولو كان ذلك ممكنا لكان هناك قانون يحكمه وبالتالي لانتفت صفته كاستبداد. الاستبداد مباشر غير متوسط، ولا توجد فيه مراتب. الجميع يتساوون في كونهم رعية، وليس هناك وساطة، وحيث لا وساطة لا حماية، عندها يكون الشعب أو الرعية معرض للمستبد بشكل مباشر. وهذا هو كابوس مونتسكيه.

في الجمهورية تقوم الفضيلة التي ترى الصالح العام فوق الخاص أو الحكمة الموزعة بين افراد الشعب، مقام جزء اساسي من سيادة القانون، ولذلك أيضا تزداد اهمية التربية في الجمهوريات، وتكون التربية الخاصة والعامة منسجمة، ولا ينشأ تعارض بين التربية في العائلة وبين التربية الاجتماعية. هذا هو النظام الذي يصوره مونتسيكه في دولة شعب الترغلودايتس (Troglodytes) الاوتوبية في الرسالة الثالثة عشرة من رسائله الفارسية. يفرض هذا النظام عبئا كبيرا جدا على الافراد. وقد علم الشيوخ ابناءهم هناك " أن مصلحة الافراد يجب ان تكتشف دائما في المصلحة العامة، وأن الرغبة في الانفصال عن المجموع هي ميل إلى تدمير الذات، وأن الفضيلة يجب الا تعتبر مكلفة أو مؤلمة، وان

---

[84]Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, pp. 4-65.

العدالة في التعامل مع الاخرين ليست صدقة وانما حسنة نؤديها لانفسنا ".[٨٥] ولذلك ايضا فشل أولئك في تحمل هذا العبء في النهاية وانتخبوا لهم ملكا كما ورد في رواية مونتسكيه.

تصبح هذه المهمة اصعب فأصعب مع تطور المجتمعات لتتحول في النهاية إلى عملية قمع ذاتي وانضباط صارم. وأقرب ما يراه مونتسكيه إلى جمهورية اسبارطه " وجمهورية افلاطون " هي الأديرة في عصره.[٨٦] ويحول هذا التشبيه الفضيلة الجمهورانية (republican virtue) بشكل متناقض إلى استبداد، حيث إنه يمحور كل الجهد الانساني باتجاه واحد. وفي عصرنا يذكر هذا بالتوتاليتارية، التي تتلخص بتسرب المبدأ الكلي إلى كافة اجزاء المجتمع أو تحول الافراد إلى مادة أو موضوع الاستبداد. وكلما ازداد المجتمع تمفصلا أو تمايزا بازدياد تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية وازدياد الثروة وتنوع الحاجات وغير ذلك، كلما اصبح فرض مبدأ واحد كلي عليه يحتاج إلى عملية قسر اقسى، وازدادت عملية قمع الذات تشويها.

وبرأي مونتسكيه فإن ما يميز النظام الملكي بدستوره المتوازن حيث تحدد فيه كل قوة في الدولة القوة الاخرى، أو كل سلطة السلطة الاخرى، وحيث يحدد الشرف والمقامات الرفيعة سلطة الفرد، هو أن هذا التوازن الموضوعي يقوم بدور الحكمة والفضيلة حتى لو لم يكن اصحابه المشاركون فيه حكماء أو فضلاء.[٨٧] أي أنه تجري عملية مأسسة للفضيلة بحيث لا تكون مرتبطة بفضائل الافراد ولا معتمدة عليهم، وانما تقوم المؤسسة بهذا الدور بتحديدها للعشوائية والاعتباطية المزاجية والمصلحة الفردية. ويذكر هذا العقل الموضوعي، مرة اخرى، بحيلة العقل (list der vernunft) عند هيغل، العقل الذي لا يعتمد على عقول الافراد وانما على بنية معينة للعملية التاريخية في حالة فلسفة التاريخ، وعلى بنية معينة للسلطة السياسية في حالة فلسفة الدولة وهذا هو حكم الفرد. امير محمٍ من تجاوزاته بواسطة مراتب متميزة. ومراتب محمية من الامير بشرفها. أمير محمٍ من الشعب وشعب محمٍ من الامير بواسطة هذه المراتب نفسها. كل شيء يتعلق بالنبالة. سلطة ملجومة بماهيتها الخالصة أو بمزاياها، اقل مما هي ملجومة بالشروط الاجتماعية الثابتة والمستتبة التي تشكل سياق ممارسة السلطة لنفوذها، والتي تعطيها هذا الايقاع وهذا المزاج اللذين يشكلان عقلها كله بوصف هذه الشروط حاجزا ووسيلة، حيث يشد كل شخص الحبل نحوه وفي وجدانه مطلقه الخاص به، بحيث يفرض التوازن على الجميع من التجاوزات المتعارضة ذاتها. يمكن وصف عقل الملكية تماما بأنه تعارض اضراب الجنون بعضها ببعض.[٨٨]

---

[85]Montesquieu, *Persian Letters*, C. J. Betts ed., (London, 1977), pp. 58-60.

[86]Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, (Princeton, 1980), p. 409.

[٨٧] المصدر نفسه، ص ٤١٠.

[٨٨] التوسير، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

لم يقدر مونتسكيه عقل الارستقراطية ولا حكمتها بشكل خاص، وانما اعتمد أساسا على شرفها ومرتبتها الاجتماعية. إنه لا يؤمن بالنخبة من منطلق التقدير لذكاء هذه النخبة مقابل غباء الجماهير كما تؤمن النظريات النخبوية في القرن العشرين، حتى لو اعتقد ان العامة غبية فعلا. انه الشرف وفي صميم الشرف تكمن مشاعر العار، والغرور والنزوة والتظاهر أو الاستعراضية. فبموجب هذا المبدأ يحكم على عمل الافراد لا بفضيلتها وانما بلمعيتها، لا بعدالتها وانما بعظمتها، لا بعقلانيتها وانما باستثنائيتها.[٨٩]

لقد اتخذ المجتمع المدني عند مونتسكيه شكل:

١. حكم القانون.

٢. الفصل بين المجتمع والدولة.

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

ويخطئ العديد من المفسرين في جعل هذا التوازن يظهر وكأنه مبدأ الفصل بين السلطات. لقد انطلق مونتسكيه من قوانين الحركة نفسها التي انطلق منها هوبس، بمعنى ان كل جسم يتحرك بالسرعة نفسها وبخط مستقيم اذا لم توجد عثرات في طريقه. وموضوع توازن القوى هو إيجاد هذه العثرات بحيث تحدد كل قوة أو سلطة حركة السلطات الاخرى. والاهم ان نقول ان مونتسكيه هو صاحب الدستور المتوازن وليس صاحب نظرية الفصل بين السلطات. ولكن مونتسكيه هو صاحب المساهمة الكبرى في سوء الفهم هذا نتيجة لعدم فهمه للدستور الانجليزي - الذي اعجب به كثيرا اثناء مكوثه في الجزر البريطانية بين العامين ١٧٢٩ - ١٧٣٠. فالتوازن الدستوري الثوري من العام ١٦٨٩ كان في طريقه إلى الزوال، إلا ان هذا ما رسخ في وصف مونتسكيه. السلطة التنفيذية منفصلة عن البرلمان المقسم إلى مجلسين وبالتالي متوازن بدوره، والسلطة القضائية منفصلة عن كليهما. ولكن قوة البرلمان كانت قد ازدادت كثيرا في تلك المرحلة، واصبحت الحكومة مسؤولة امامه وفقدت بالتدريج استقلالها، واصبح أعضاؤها أيضا من ضمن اعضاء البرلمان، وهذه كلها تطورات لا تتلاءم مع مبدأ الفصل بين السلطات كما فهمه مفكرنا.

وقد ادى سوء الفهم هذا إلى تشويهات دستورية في الولايات المتحدة. فقد حاكت تلك الدولة الدستور البريطاني متوسطا بتفسير مونتسكيه له، وحولت السلطة التنفيذية إلى سلطة منفصلة عن التشريعية من حيث عضويتها. واصبح منصب رئيس الولايات المتحدة لا يتلاءم مع منصب رئيس الحكومة في بريطانيا، وانما مع تصور الملك جورج الثالث لما يجب ان تكون عليه سلطته هو في صراعه مع البرلمان. ويتلخص التاريخ الدستوري للولايات المتحدة في محاولات متكررة لجسر الهوة المشوهة بين السلطات

---

[89]Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p.29.

M. Hulliung, *Montesquieu and the Old Regime*, (Berkeley, 1967), pp. 27-29.

التشريعية والتنفيذية والناجمة عن فهم مغلوط، لمبدأ الفصل بين السلطات واعتباره مبدأ اكثر شمولية من مجرد التوازن أو التحديد والرقابة المتبادلين بين السلطات.[٩٠]

هنا يكمن سر أهمية تنظيرات مونتسكيه. ومع انه تحدث بإسم الماضي، بإسم النبلاء والنخبة الحقوقية في الدولة، إلا ان نموذجه النظري وتبريرات هذا النموذج وحججه النظرية باتت جزءا لا يتجزأ من أي تصور معاصر للمجتمع المدني باعتباره وسيط وحاجز بين الدول والافراد. ولكن افكاره تشكل أيضا جزءا من التراث اللبرالي بتطويره التوازن بين السلطات إلى الفصل بين السلطات خاصة في دستور الولايات المتحدة الامريكية. لقد تمايزت الوحدة الاجتماعية / السياسية من جديد في افكار مونتسكيه لكي يعود المجتمع المدني كعملية توسط بين التمايزات والتمفصلات المختلفة. وتبين وتظهر افكاره، من جديد، أن عملية التمدن هي عملية فرز وتوسط مستمرة تصبح بعدها الوحدة الاجتماعية / السياسية أكثر غنى واكثر مدنية.

اصبح بالامكان ان يتحول حتى نظام مونتسكيه الجمهوري إلى وحدة فدرالية بين جمهوريات منفصلة، تجمع بين حسنات الجمهورية الصغيرة والمملكة الكبيرة، بحيث تحافظ الجمهوريات المنفصلة نسبيا على تعريف للخير العام متفق عليه اجتماعيا. وقد اصبح هذا التصور المحافظ للمجتمع المدني جزءا من الجمهورانية المعاصرة ومن التصورات الجمعية أو الاهلية للديمقراطية (Communitarian Democracy) مقابل التصورات اللبرالية. وتبرز في التصورات الجمهورانية الحديثة للمجتمع المدني جوانب محافظة دون شك، تلازم الجوانب النقدية للبرالية ومنها الوطنيات المحلية أو الجهوية، والولاءات الجزئية والتصورات الثابتة واللاتاريخية للخير العام، وانماط وتشكلات اخرى لاختزال الفرد ليس للمجموع المجرد، أي "المجتمع" أو "الامة"، وانما لتصورات محدودة وجزئية تنصب نفسها كمصلحة المجموع أي تنصب نفسها لا تاريخيا على انها الخير العام.

تحول صوت مونتسكيه القادم من الماضي إلى جزء من الحداثة، لان المبدأ الذي يعتمده للدفاع عن قوة النبلاء وبرلمانهم مقابل الملك هو مبدأ تمايز وتوازن السلطات.

وتجري في الوطن العربي بمجمله محاولات لمعارضة الاستبداد في عصر الديكتاتوريات بإحياء بنى الماضي ومراتبه ومؤسساته التقليدية، كحماية من وحدانية واستبدادية السلطة ومبدأ الخوف. والحقيقة ان الماضي الذي يتاق اليه ليس ماضٍ سحيق. فقد عاشت الخلافة الاسلامية عصور استبداد رهيبة، وانما القصد هو اما الخلافة الراشدة كما ارتسمت صورتها في الذاكرة الجماعية، وإما العصور المتأخرة للامبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والدول العربية المستقلة في مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

---

[90]Kingsley Martin, *The Rise of French Liberal Thought, A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, (Westport, Connecticut, 1980), pp. 162-165.

في أوضاع التحديث القسري المشوه والتابع يبدو مجتمع ما قبل الحداثة العربية اكثر قربا من مفهوم "المجتمع المدني" من مجتمع الحاضر المشوه. ولذلك قد تتخذ النزعة الناقدة للاوضاع السائدة شكل توق إلى الماضي القريب الذي يبدو اكثر مدنية، أي أقل استبدادا. ولذلك يطرح طارق البشري مثلا، انفصال وظيفة بعض البنى الجمعية في الدولة الاسلامية، وخاصة الاسرة الممتدة والحارة والجامع والطريقة، عن وظيفة الدولة كأنها اشكال من التنظيم الذاتي خارج السلطة.[٩١] كما يطرح فهمي هويدي التوجه نفسه: "ويشهد التاريخ بأن المجتمع الاسلامي كان يعج بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بتلك الوظيفة من جماعات العلماء والقضاة والمفتين، إلى نقابات الحرف والصنائع، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيوخ الطرق ورؤساء الطوائف. إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزا للاشعاع الثقافي. وكان الوقف مؤسسة كبرى مستقلة اقامها الناس بعطائهم وأدت دورها الكبير في تأمين مستلزمات الدفاع الاجتماعي للامة. هكذا كان المجتمع المدني يدير نفسه بنفسه قبل قرون طويلة من ظهور فكرة المجتمع المدني التي يتشوق اليها البعض في هذا الزمان".[٩٢]

ولكن الدافع الاساسي من وراء تنصيب المجتمع ضد السياسة او المجتمع ضد الدولة الرائجة حاليا في الوطن العربي، هو ليس موازنة الاستبداد. فمن اجل ذلك يلزم تفعيل المجتمع في السياسة وليس العزوف عن السياسة، فمن دونها يكون المجتمع اضافة لتخلفه عن الدولة، بما في ذلك اجتماعيا، غابة من الراسمالية التابعة.

ويبرز أيضا صوت آخر امام الاستبداد وهو الصوت المتحدث باسم الدين، والدين فوق المستبد. والحقيقة ان مونتسكيه يذكرنا بأنه عندما تغيب التوازنات ويغيب حكم القانون لا يبقى حد للاستبداد سوى الدين. أي ان تحديد الاستبداد بالدين ليس من صفات توازنات المجتمع المدني، وانما هو أحد صفات غيابه ووجود الاستبداد، وتحديد الاستبداد بالقيم الدينية يتم في الاستبداد ذاته: "باستطاعة المستبد ان يجعل رعيته تهمل واجب رعاية الوالدين أو حتى ان يحضها على قتل الوالدين، ولكنه لا يستطيع أن يأمرها بشرب الخمر اذا كان ذلك يخالف الدين لان الدين يبقى فوق الرعية وفوق المستبد".[٩٣]

لمونتسكيه اذاً اهمية بمعنيين بالنسبة للنقاش الدائر عربيا حول موضوعة المجتمع المدني. تمثل افكاره بالمعنى الأول الحداثة أو المستقبل بطرحها الحاجة إلى التمايز والتمفصل المجتمعي والسياسي، واقامة التوازنات بين القوى السياسية المختلفة منعا للاستبداد – الامر الذي لا يمكن فهمه في نهاية القرن العشرين دون التعددية السياسية وتداول

---

[٩١] طارق البشري، "المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي"، في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، (بيروت، ١٩٨٧) ص ٦٣٥.

[٩٢] فهمي هويدي، "الاسلام والديمقراطية"، **المستقبل العربي** (١٦٦)، كانون الاول ١٩٩٢، ص ١٠.

[93] Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Vol. II, p. 29.

إن للدين وجها آخر عند مونتسكيه الذي يؤمن بوجود جوهر للديانات قد يتلاءم وقد لا يتلاءم مع المدنية. وبرأيه الذي لا يتميز بالدقة العلمية، مثل كل النظريات الجوهرانية، فإن الاسلام هو دين الخوف وبذلك فإنه ملائم للاستبداد.

السلطة ديمقراطيا ومسؤولية السلطة التنفيذية امام التشريعية واستقلال القضاء.[٩٤] اما بالمعنى الماضوي، أي احياء التقاليد والاعراف والبنى الجمعية المراتبية في مواجهة الاستبداد [٩٥] فهي ضمن ما يصلح لازمنة الاستبداد ذاتها بحيث تجبر السلطة الديكتاتورية على تأدية ضريبة شفوية أو خطابية للدين، أو عن طريق شراء ذمم المؤسسة الدينية وتملق أنواع متخلفة من الدين الشعبي.

ولكن ما تبقى من نظرية مونتسكيه في أوروبا ليس عنصر النبالة والشرف الذي قضت على مغازيه السياسية والاقتصادية او حولته الى مجرد استثمار العملية المسماة بالعلاقات الرأسمالية، وانما تبقى عنصر التوازن والرقابة المتبادلة (checks and balances). معارضة الاستبداد بالعودة إلى بنى الماضي التقليدية ترسم تصورا للمجتمع المدني لا يشمل الحريات المدنية، ولا يأخذ بعين الاعتبار تشويه الحداثة لهذه البنى وتفريغها من مضامينها الحميمية ليتبقى منها بالاساس عنصر المحافظة والتعصب.

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

الارادة العامة: وانضمام الشعب إلى المجتمع المدني

يمر مفهوم المجتمع المدني بتجربة فكرية مكثفة عند روسو (Jean Jacque Rousseau) الذي يحتل موقعا متميزا بين فلاسفة التنوير.[٩٦] ومع أن روسو ينطلق أيضا من حالة طبيعية ومن انسان طبيعي،[٩٧] فإنه لا يعتقد بوجود قانون طبيعي أو حقوق طبيعية مثل الملكية وغيرها (كما هو في حالة لوك) وهو لا يفترض الحالة الطبيعية والانسان الطبيعي ليؤسس نظرية في فهم المجتمع أو تبرير منطقه القائم، وانما ليؤسس نظرية نقدية لفهم اسباب تشوه الانسان اخلاقيا في المجتمع، ولفهم أصل اللامساواة بين البشر بالرغم من

---

[٩٤] لم يخطر هذا الكلام طبعا ببال مونتسكيه الذي لم يكن ليراليا ولا ديموقراطيا، والكلام اعلاه هو خليط من الديمقراطية واللبرالية – ونحن نحاول ترجمة فكرة التوازن للغة العصر، وهي فكرة مركزية في الديمقرطية الحديثة ايضا، ولكن لا معنى لها دون الاحزاب مثلا التي كانت بعيدة كل البعد عن فضاء فيلسوفنا الفكري.

[٩٥] لقد تشوهت هذه المؤسسات والبنى التقليدية بذاتها واضافة الى التغير الحداثي المشوه في وظائفها الاجتماعية، فإن صراعا لا بد ان ينشب في النهاية بينها وبين الارادة الحرة للافراد الذين امتدت اليهم الحداثة من خلف ظهر هذه المؤسسات. اما إحياء الدين بحد ذاته فإنه قد يحصل.

[٩٦] العديد من المفكرين لا يعتبرونه من فلاسفة التنوير ولكن هذه الدراسة تصر على اعتباره كذلك لكونه ينتقد فلسفة التنوير، وبالاساس فولتير، من منطلقات تنويرية كونية أي أن فكره يشكل ردة فعل على التنوير من داخله.

[٩٧] ان انسان هوبس الطبيعي برأي روسو هو اسقاط لاسوأ نتائج الحالة المدنية على الحالة الطبيعية. إنه بمعنى آخر انسان الحالة المدنية. وقد جرده هوبس من سياقه التاريخي.

انهم ولدوا متساوين واحرارا بالطبيعة. انه يفعل ذلك لا ليبرر العقد الاجتماعي القائم بقيام المجتمع أو يبرر وجود الدولة، وانما من اجل تصوير العقد الاجتماعي كما يمكن ان يكون، وذلك بالبحث " في الناس كما هم وفي القوانين كما يمكنها أن تكون".[٩٨] أي أن عقده الاجتماعي يهدف للتوصل إلى كيفية تجاوز تشوهات ومصائب الحالة المدنية. والمجتمع المدني والمدنية لا يحملان تداعيات ايجابية بالضرورة. انهما وقائع تاريخية لا عودة فيها. فالتاريخ لن يعود إلى العصر الذهبي الذي يقع بين حالة الطبيعة وحالة الدولة في التنظيمات الاجتماعية الاولى. ولكن السؤال هو كيف يصبح بالامكان دفع المجتمع المدني إلى الامام ليصبح اكثر عدالة ومساواة ليس على اسس طبيعية فطرية بل على اسس مدنية واعية؟

تشوه المؤسسات الاجتماعية السياسية الانسان الطبيعي الذي يميل إلى الاكتفاء الذاتي والتضامن – ويخطئ البعض أو يرتبك ويجعل صفات الانسان الطبيعي عند روسو تبدو كأنها صفات الطبيعة الانسانية. ولكن صفات الانسان الطبيعي رغم تشوهها تبقى اساسا راسخا للاخلاق. وتولد المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، رغبات جديدة وحاجات جديدة تنزع في الغالب إلى مزيد من الملكية ومزيد من السطوة. "الرجل الاول الذي سيج قطعة أرض وقال هذه لي، ووجد من الناس من هم من البساطة إلى درجة ان يصدقوه، هو أول من اسس المجتمع المدني".[٩٩] ولكن الفساد يبدأ من اساس الاجتماع ذاته وهو الانتقال من الحب الطبيعي وغير المشوه للذات إلى حب ان تكون الذات محبوبة، مرغوبة في نظر الاخرين، أي في الانتقال من amour de soi meme إلى - amour propre.

والاصلاح يتم في المؤسسات، ولكن ليس في المؤسسات فحسب وانما أيضا في تربية تجعل المصلحة الفردية تتلاءم وتتوافق مع الصالح العام. وهذا ما يسميه روسو تربية الافراد كمواطنين. وهو يرفض رفضا قاطعا أية محاولة لفصل السياسة عن الاخلاق، فلا يمكن فهم أي منهما دون الاخر.

لقد تطورت فكرة المجتمع المدني بداية من خلال التطابق مع فكرة المجتمع السياسي ولكن بتميز وانفصال عن الطبيعة.[١٠٠] ومن الممكن القول انها تصوير لتطور المدنية/والمدينة والبرجوازية الوسطى – الطبقة الثالثة – مقابل الاقطاع الريفي وطبقاته القديمة. كما تطور مفهوم الانسان المتمدن من خلال مقابلته مع الانسان المتوحش المسير طبيعيا و غرائزيا وتمثيلاته المعاصرة، التي بدأت ترد مع تقارير الرحالة والمكتشفين من العالم

---

[98]Jean Jacque Rousseau, *The Social Contract*, (Trans. Maurice Cranston), (Harmondsworth, 1968), p. 49.

[99]Rousseau, *The Social Contract*, p. 102.

[١٠٠]حول رؤية الحالة الاجتماعية عند روسو كحالة اغتراب عن الطبيعة – تنشأ عندما يكتشف الانسان أنه إنسان أي أنه مختلف عن الطبيعة انظر:

Keith Tester, *Civil Society*, (London and New York, 1992), pp. 66-67.

الجديد. أوروبا المرحلة الماركنتيلية، مرحلة صعود المدينة، هي أيضا أوروبا الانفصال عن صورة الطبيعة في الاذهان.

لقد تطورت العلوم الطبيعية بالذات مع اقصاء الطبيعة وتحويلها في الوقت ذاته إلى موضوع للبحث والاكتشاف، وتبعا لذلك فإن كل ما تبقى من الطبيعة في المجتمع هو محاولة لتطبيق القوانين الطبيعية، وبخاصة قوانين الميكانيكا المكتشفة حديثا، على المجتمع لتأسيس العلوم الاجتماعية أو فلسفة المجتمع بداية، أي قبل نشوء العلوم الاجتماعية الحديثة. من ناحية اخرى، وبالاضافة إلى قوانين الطبيعة رسب أيضا القانون الطبيعي كمصدر للقوانين الوضعية أو كعلمنة للقانون الالهي والعناية الالهية والنظام الالهي في الكون.

ثم تطور المجتمع المدني، في حالتي لوك ومونتسكيه أو في تقليدي لوك ومونتسكيه، في مقابلة مع الدولة أيضا اضافة إلى المقابلة مع الطبيعة. وفكر روسو هو محاولة لاعادة الوحدة إلى هذا الانفصال، محاولة لاقامة الكلية من جديد لتشمل كافة العناصر. الشعب في عقد روسو الاجتماعي هو الحاكم وهو الرعية، هو صاحب السيادة، وهو المحكوم. الوظائف هي عناصر أو أبعاد مختلفة في الكلية ونفسها، وتنطلق بداية الفكر الديمقراطي الحديث من فكرة التماثل بين الحاكم والمحكوم، وفكرة التماثل هي نقيض فكرة التوازن اللبرالية التي تتضمن بالضرورة تعددية وليس وحدة.[١٠١]

الانفصال عن الطبيعة هو عملية بتر، إنه فراق اليم تبدأ معه تشوهات الحالة الاجتماعية. ولكن روسو يعلم تمام العلم انه لا عودة إلى الوراء، ولكن يجب فهم ما حصل من اجل التقدم إلى الامام بشكل يصلح آفات الحالة المدنية. ولا يكفي من اجل ذلك تحكيم قوانين العقل السليم، كما لا يكفي الايمان بالتقدم والتنوير كحل لجميع المشاكل – التي يكمن اساسها في الجهل بالنسبة لفلسفة التنوير – بل يجب السؤال عن المصدر اللاعقلاني للاشياء واعادة الاعتبار للعاطفة، وطرح سؤال حول عقلانية الحلول العقلانية – وكل ذلك يلعب دورا اساسيا في تربية روسو وفي تكوين شخصية مواطن جمهوريته.

وعند اعادة انتاج صورة المجتمع المدني عند روسو ترتسم كأنها صورة المرآة المعكوسة لمفهوم هوبس. حالة الطبيعة ليست حالة حرب تقطع الصلة مع قوانين العقل السليم وانما هي حالة محايدة اخلاقيا تتميز بالانسجام مع الذات والاكتفاء الذاتي، ويتم الابتعاد عنها نتيجة لنشوء مؤسسة الملكية أو مع نشوء الحيازة التي تحتاج إلى مؤسسة الملكية الاجتماعية لحمايتها ومشروعية اللامساواة التي تصاحبها.

---

[١٠١] لقد تطرق كارل شميت بطريقته الى هذا التناقض بين الديمقراطية واللبرالية معتبرا اللبرالية تقوم على مبدأي الحوار المفتوح والتوازن، والديمقراطية تقوم على مبدأ المساواة والتماثل ويمكن من حيث المبدأ أن تتخذ شكلا ديكتاتوريا. أما تطور الديمقراطية التاريخي وحق الاقتراع العام فما هي الا امور ثانوية بالنسبة له، فما التاريخ بالنسبة للمبادئ عند مفكري اليمين الاوروبي ؟

واذا كانت الدولة تعاقدا اجتماعيا في فكر هوبس يتخلى فيه كل فرد عن حريته كاملة للعاهل، والحاكم المطلق، فإن الدولة عند روسو ليست كذلك وإنما يجب أن تكون عقدا اجتماعيا يتخلى فيه كل منا عن كامل حريته للجميع، أي يتخلى كل انسان عن حريته لنفسه المشمولة بالجميع، وذلك لكي يعوض بحرية مدنية عن حريته الطبيعية أو استقلاله الذي زال بالاعتماد الاجتماعي المتبادل. إنه يتخلى عن كل شيء، كما في حالة هوبس، لكي يكسب كل شيء بصورته الجديده في الحالة المدنية. وكأن التعاقد هو عملية نفي للنفي يعيد الانسان المفقود لا كانسان طبيعي وانما كانسان مدني، أي كمواطن، وهذا مغزى قول روسو: "لن نصبح بشرا إلا اذا اصبحنا مواطنين".[١٠٢] والحالة التي تسبق ذلك، أي الحالة الاجتماعية القائمة دون عدل، بعد عقد اجتماعي أولي ظالم،[١٠٣] هي حالة فقد الناس فيها انسانيتهم ولم يكتسبوا المواطنة. وهي اسوأ حالة ممكنة.

إذا كان العقد الاجتماعي عند هوبس يؤسس عاهلا، الها فانيا ذا سلطة سيادية مطلقة، فإن العقد "الذي يجب ان يكون" عند روسو يؤسس شعبا قائما، برؤسائه أو دونهم، وارادة عامة لا تتجزأ، ولا تنقل، ولا يمكن التنازل عنها، إلا اذا تنازل الشعب عن كونه شعبا. الصلاحية المطلقة للعاهل تنقلب وتصبح سيادة الشعب ولكنها تبقى مطلقة. وهي سيادة كلية تستند إلى الارادة العامة (volonte generale) وهي ارادة الجميع وليس مجموع الارادات. أي ان العقد الاجتماعي، كما في حالة هوبس، يشكل كائنا جديدا، لكن له ارادة مستندة إلى القاسم الاعظم بين المصالح، أو مستندة إلى ما يجب ان تكون عليه الارادات لو تصرفت كما لو أن الصالح العام هو بوصلتها الوحيدة. وهو موقف يذكر بقانون كانت (Immanuel Kant) الاخلاقي فيما بعد الذي يطلب من الفرد ان يتصرف بحيث تصلح القاعدة التي يستند اليها سلوكه، ان تكون قاعدة عامة. ولكن ايمانويل كانت وضع القضية كقانون خلقي للافراد وليس كعقد اجتماعي يفرض على الناس ان يكونوا احرارا.

لم يتمكن روسو الذي كان اكثر عملية في مواقفه السياسية واقتراحاته العملية مما كان في عقده الاجتماعي، من التخلص من عناصر خلاصية في نظريته، كتعبير عن رد فعل على ازمة الحداثة الاولى. نجد في صياغة نظريته بذور النظريات الخلاصية التي سوف تميز الديمقراطية الراديكالية فيما بعد، خاصة ما يتعلق بمحاولة تتبع الكل في الجزء والجزء في الكل في علاقة الافراد بالمجتمع، واعادة الوحدة للانسان المغترب عن انسانيته كوحدة بين الانسان والمواطن – تلك الوحدة التي سيبحث عنها ماركس أيضا فيما بعد.

---

[102] J. A. Shaklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, (Cambridge, 1985), p. 213.

[١٠٣] ومن المعلقين من يعتقد أن لروسو نظرية تحتوي على عقدين اجتماعيين (two social contracts): الاول هو القديم الذي تم بتجاوز الحالة الطبيعية ونشوء الملكية وهو الذي يمكن من وجود المجتمع القائم غير العادل، والعقد الاجتماعي الثاني وهو "الحقيقي" (خلافا للقائم) أي ذلك الذي يجب أن يكون.
Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean Jaques Rousseau, 1754-1762*, (Chicago, 1991), pp. 302-322.

وليس هذا وحده ما يميز النظريات الديمقراطية الراديكالية، وانما الاعتقاد، اضافة إلى ذلك، بأن الحل يكمن في اقامة نظام اجتماعي/سياسي يضطر فيه الانسان أن يكون حرا.

ردة روسو رومانسية، ولكنها رومانسية من قلب التنوير ذاته وليس من خارجه. صحيح انه يعتقد ان المال والتجارة قد افسدا العمل الانساني وجعلاه يقتصر على البحث عن مردود مادي أو معنوي، ولكن روسو يتفق مع فلاسفة التنوير أنه لا عودة إلى الوراء، ولن تحصل الانسانية على براءتها من جديد الا بثورة قد تكون برأيه اشد وبالا من الشر الذي جاءت لتعالجه،[١٠٤] كما بين نظام بول بوت في كمبوديا فيما بعد عندما اراد التخلص من المدنية واعادة الشعب إلى "براءته" الفلاحية.

صحيح ان روسو يعتقد ان اخلاقيي عصره، أي اخلاقيي عصر التنوير، لا يعلمون الناس الفضيلة وإنما فن ارضاء الاخرين لكسب ودهم، ولكنه يعتقد أيضا ان الاكتفاء الذاتي قد ولى إلى غير رجعة. وصحيح انه يمجد سيادة الشعب ضد نخبوية التنويريين امثال فولتير، إلا انه لا يؤمن بحكمة الشعب ولم يعجب بذكاء بسطاء الناس. ليست حالة الانسان الطبيعية حالة اجتماعية وانما هي بمعنى ما حالة مادة خام مكتفية بذاتها ومحبة لذاتها بشكل طبيعي وعفوي. والعملية الاجتماعية هي تجزئة وتحطيم لهذه الوحدة المتناسقة مع ذاتها من أجل احتلال حيز في المجتمع، ونسج العلاقات الاجتماعية والحصول على اعتبار من الاخرين.

ويجب ان يبحث عن المحرك والدافع لعمل الانسان في الانسان ذاته وليس خارجه. هذا المحرك لا يمكن ان يكون الفهم أو العقل، فقد يدرك الانسان ان امرا ما عادل وذلك لا يقتنع مع الحاجة للقيام به. البحث يجب ان يكون في مصلحة الانسان، وعلى النظام الاجتماعي العادل أن يعلم الانسان اكتشاف مصلحته في الخير العام بدلا من الحالة السائدة، والتي يظهر فيها دعم الخير العام وكأنه تضحية : "الجميع يتظاهر بأنه يضحي من اجل مصلحة المجموع والجميع يكذب"...لانه لا أحد يرتأي الخير العام إلا اذا كان يتلاءم مع مصلحته، ويجب ان يتحول هذا التوجه إلى موضوع السياسة الصحيحة الباحثة عن سعادة البشر".[١٠٥]

لا تتلخص المهمة اذا بالتبشير العقلاني أو في اظهار العدالة أو اقناع الانسان عقلانيا بما هو عادل،وانما يكمن التحدي في اقناع الانسان ان مصلحته في فعل ما هو عادل. من غير الممكن إيجاد الاتساق أو البحث عن التناسق بين المصالح الانانية الخاصة كما اعتقد علماء الاخلاق في عصره، خاصة في الجزر البريطانية وناقلو افكارهم إلى فرنسا من الفلاسفة التنويريين. ولكن من الضروري التوصل إلى مصلحة عامة واقعية حقيقية.

---

[104]Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France*, p. 427.

[١٠٥] من رسالة الى (ديمونت) وردت في:

Keohane, *Philosophy and the State in France*, p. 436.

وهي ليست خيال، ولا هي يد السوق الخفية وانما هي حيز عام قائم على الارادة العامة. لا يقوم المجتمع نتيجة للحاجة إلى حل التعارض بين المصالح الخاصة، لانه اذا لم يكن هناك سوى التعارض فلا يمكن ان يقوم الرابط الاجتماعي الذي يجب ان يعتمد على امر مشترك إيجابي ما وليس على غيابه فحسب.

تربية الارادة بحيث تلتحم مع الارادة العامة هي المسألة وليس تربية العقل. وتربية الارادة امر غير عقلاني. انها تنمية لشعور الانتماء لمجموع، وهذا يعني تنمية الشعور الوطني. وهذا مرتبط أيضا بأن المجموع الذي ينتمي اليه المواطن يشمل البعض ويقصي البعض الاخر، ولا وجود للمواطن العالمي. ولكي لا يتدهور إلى التعصب يقوم روسو بوضع تمييزات صحيحة نظريا، ولكن من غير الواضح ماذا يمكن أن تعني من الناحية العملية مثل: المقصود هو ألا تذوب النفس الفردية في المجموع انما ان تمتد أو تتوسع لتشمله، أو ان الشعور الوطني ليس غاية بذاته وانما وسيلة. فعمليا قد تتحول الوسيلة الى غاية، وقد يفسر ذوبان النفس في الجماعة على أنه ذوبان الجماعة في النفس.

لقد حض روسو على تنمية الشعور الوطني في رسالته حول دستور بولندا. ومنذ روسو ارتبط المفهوم الجمهوراني للمجتمع المدني المرتكز على تعريف واضح للخير العام، بوجود وجه اخر له وهو تنمية الشعور الوطني الاقصائي الذي يهدف إلى التحام الارادة الخاصة بارادة المجموع، عن طريق المشاركة في مظاهر احتفالية بهذا الانتماء من انواع تجميل السياسة، (aesthetization of politics) بالمراسيم والطقوس الجماهيرية والاعياد المدنية والنصب التذكارية والاناشيد الوطنية الحماسية، وغير ذلك من مظاهر "الديانة المدنية" التي دعا روسو إلى ممارستها في الحيز العام، اضافة إلى الدين المسيحي في الحيز الخاص.[١٠٦]

يرفض روسو سلطة الحكام المطلقة بقوة، معتبرا إياها عبودية، وهو يرفض العبودية في فصل طويل من **العقد الاجتماعي** باعتبار ان القوة لا تصنع حقا وباعتبار العبودية تسلب الانسان انسانيته، فجوهر الانسان هو الحرية ومن دونها تنتفي عن افعال البشر طبيعتها الاخلاقية، وباعتبار أن العبودية لا يمكن ان تكون ناتجة عن تعاقد، فلا تعاقد يعطي لطرف كل شيء ولطرف آخر لا شيء.[١٠٧] ولكنه مع ذلك يؤسس سلطة مطلقة، فسلطة الشعب مطلقة. ولكن الشعب يبقى كيانا مجردا اذا لم تتوفر الديمقراطية كشكل لسلطته، أي يبقى الشعب كيانا معنويا لا توجد وسائل لترجمة وممارسة قوته. ويفرد المجال لمن شاء من الديكتاتوريين الشعبويين للتكلم باسمه.[١٠٨] يعتبر يعقوب تلمون (Jacob Talmon) وكارل بوبر (Karl Popper) وغيرهما من المفكرين روسو ابا روحيا

---

[١٠٦] الفرق بينه وبين هوبس أنه يترك مكانا لديانة في الحيز الخاص في حين لا يترك هوبس حيزا حتى للضمير الفردي. أما في الحيز العام فهناك تقارب بين الرأيين، إلا أنه في حالة هوبس الديانة يجب ألا تكون مدنية. قد تكون مسيحية اذا اختار العاهل ذلك وطالما بقي هو رئيس الكنيسة الفعلي.

[١٠٧] لم يدع هوبس بالطبع ان هناك تعاقدا بين الحاكم والمحكوم.

[108] J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, (London, 1952), p. 6.

ومسؤولا اساسيا عن تطور "الديمقراطية التوتاليتارية" التي تبرر الديكتاتورية الشمولية بمبدأ سيادة الشعب وروح الامة وغير ذلك. ولكن روسو يحاكم في هذا السياق بمفاهيم لم يعرفها ولم يستخدمها وبناء على التقسيمات الايديولوجية في القرن العشرين. أي ان المحاولة العلمية لتفسيره تتم هنا بتصنيفه بناء على تصنيفات وصراعات الحاضر. كان روسو شعبويا (populist) ولكن ليس ممثلا لتيار الشعبوية (populism) [١٠٩] بنفس مفاهيمنا اليوم، وانما كنوع من التمرد، ليس فقط على النظام القائم وانما أيضا على تعويل تنويريي تلك المرحلة، وخصوصا فولتير، على الحكم الملكي المتنور أو حتى على المستبد العادل. وكرد على احتقارهم لبسطاء الناس أو ما يسميهم القرن العشرين بجماهير الشعب. ولكن في عصر روسو لم يقم بعد المجتمع الجماهيري ولا مفهوم الجماهير الذي تمثله شعبوية القرن العشرين. شعبوية روسو هي رد على نخبوية فولتير والتنوير بشكل عام، وليس ردا على الديمقراطية اللبرالية ولا على غيرها من تيارات القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد رفض روسو النظام التمثيلي واعتبره عملية تزوير للسيادة الشعبية، فممثلو الشعب يتحولون في النهاية إلى أوصياء عليه. وعلى عكس مونتسكيه الذي يعتقد ان كل ديمقراطية بلا ممثلين هي استبداد شعبي مرتقب، فإن روسو يعتقد ان أي حكومة تمثيلية هي تمهيد لتحول الديمقراطية إلى استبداد حيث أنه ينظر بعين الشك إلى كل سلطة تمثيلية، ولذلك يترك التمثيل للسلطة التنفيذية فقط، وهي التي يجب ان تكون منتخبة ومسؤولة امام الشعب. ويبقى الشعب محتفظا بالسلطة التشريعية فهي لا تنقل. ولكن علينا هنا ان نسجل اربعة استدراكات قبل الاستمرار:

١. ان روسو وإن كان يتهم المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، بالمسؤولية عن فساد الانسان في اطروحته "حول اصل اللامساواة بين البشر"، إلا انه في **العقد الاجتماعي** لا يرى حلا إلا بالمؤسسات الاجتماعية. ولا معنى لعبارة "اجبار الانسان ان يكون حرا" عند روسو إلا بتفسيرين: الاول هو حكم القانون أي ان تتم سيادة الشعب عن طريق حكم القانون، والثاني هو طاعة رأي الاغلبية. ومع ان سيادة روسو تقوم على الاجماع، الا أنه لا تفسير عملي لمثل هذه العبارات إلا في اجبار الفرد على اخضاع ارادته لارادة الاغلبية.

٢. ان روسو راديكالي ولا يعرف الحلول الوسط في النظرية.أما عمليا، خاصة في اقتراحاته حول دستور بولندا، فقد كان وسطيا وواقعيا. فهو لم يعتقد مثلا أنه بالامكان التخلص من نظام القنانة بسرعة، ولم يقترح تغيير النظام القائم بقطعية وثورية، وانما اقترح تحسينه بشكل تدريجي. ولكنه لم يصنع الحلول الوسط في النظرية ذاتها. ومن المفيد ان يتذكر ذلك منظرو المجتمع المدني في العالم العربي في المرحلة الراهنة.

---

[109] J. A. Shaklar, *Men and Citizens*, pp. 216-217.

٣. لقد جعل روسو الديمقراطية جزءا من مفهوم المجتمع المدني، وبعد أن كانت حتى عصره تعتبر حكم الرعاع، جعلها روسو النظام الامثل، ولكن هذه المثالية هي السبب في عدم قدرتها على التحقق. فالديمقراطية برأي روسو نظام للالهة وليس للبشر. ولكن مع ذلك منح مفهوم سيادة الشعب، وهو اساس أية ديمقراطية مستقبلية، رواجا وكثافة لم يسبق لهما مثيل.

٤. يعارض روسو وجود الاحزاب لانها تشكل ارادات جماعية داخل الارادة العامة، أي انها تحاول تشكيل أمة أو امم داخل الامة، وبذلك تزور العلاقة المباشرة بين الافراد وبين الارادة العامة وتشوه بالتالي محصلة الارادة العامة. وفي الحقيقة فإن منطق روسو يقود إلى ان كل فرد يشكل بذاته حزبا وله إرادة متكاملة، ولذلك فإن الترجمة الاوفى لرأيه هي اجراء استفتاء شعبي حول كل قرار مصيري. ولكن اذا وضعنا الامور في قالب نظري نسبي فإن رأي روسو هذا لا يعني انه كلما قل عدد الاحزاب كلما كانت الاوضاع أفضل، وانما على العكس من ذلك. روسو يفضل عدم وجود احزاب، ولكن اذا اردنا تفسيره بروح نظريته، فانه كلما ازداد عدد الاحزاب واقترب عددها من عدد الافراد كلما كان هذا تعبيرا اصدق لتعددية الافكار والمشاريع، وهي واسعة كعدد الافراد ذاتهم. ولذلك فإن أعتى اعداء نظرية روسو بمفاهيم اليوم ليسوا التعددية الحزبية والتنظيمية والمؤسسات المدنية على أنواعها وانما نظام الحزبين.

حتى فترة روسو كان يبدو ان هنالك تنافرا بين عنصر الفصل بين السلطات والحريات المدنية من ناحية، وبين أي فكرة حول السيادة من الناحية الاخرى. جعل روسو هذا التناقض في وحدة واحدة جزءا من منظومته. فسلطة الشعب المطلقة ليست نقيض الحريات بل شرطها. وقد رسخت هذه الفكرة في اذهان الديمقراطيين بعد روسو إلى درجة جعلت جون ستيوارت ميل وتوكفيل يبذلان جهدا خاصا لاقناع مثقفي القرن التاسع عشر، ان سيادة الشعب شرط غير كاف وإنه دون اقامة نظام من الحماية القانونية لحريات الافراد والاقليات قد تتحول سيادة الشعب إلى قمع افراد الشعب وحرياتهم.[١١٠]

يعرف روسو الحرية المدنية في **العقد الاجتماعي**، على انها تأمين الامكانية لكل انسان في ان يحصل على سعادته بطريقته الخاصة وبحماية من الارادة العامة وقوانينها. هدف روسو، مثل هدف ماركس، ليس السلطة بل الحرية من خلال النظام الاجتماعي الذي يؤمن للانسان لقاءه مع جوهره. وجوهره عند كليهما هو الحرية. ولكن تفسيرهما النظري يحتمل وجهين، ان كان ذلك في الثورة الفرنسية وان كان ذلك في الثورة البلشفية. ولكن الارتباك النظري الذي تتيحه النظريات يجب ألا يؤدي إلى "التضحية بالقمح مع الزوان الذي ذرته رياح التغيير التاريخي". فلكل منهما موقف جوهري يجب الا يضحى به في سبيل ازالة الارتباك أو خجلا امام لبرالية نهاية القرن العشرين.

---

[110] K. Martin, *The Rise of French Liberalism*, (Westport, Connecticut, 1980), p. 195.

ويتلخص هذا الموقف في انه لكي تتلاءم الحرية مع السلطة يجب ان يتوفر قدر من المساواة، واذا لم تتوفر المساواة تتناقض السلطة مع الحرية لان هدفها يغدو حماية وتأمين اللامساواة بين البشر. ليس هنالك مكان في عقد روسو لمواطن غني إلى درجة تمكنه ان يشتري الاخر، أو فقير إلى درجة يضطر فيها إلى بيع نفسه. لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدني، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية وشرط ان تنسجم الارادة الخاصة مع الارادة العامة.

ويحتفظ هذا الموقف باهمية خاصة في النقاشات الدائرة في العالم الثالث، وبضمنه العالم العربي، حول المجتمع المدني. ومع ان حلم المساواة اصبح بعيدا عن التحقيق إلا ان هدف تأمين مستوى معيشي لائق لافراد الشعب، هو شرط لتطور مجتمع مدني يشمل المجتمع بأسره وليس نخب الطبقة الوسطى فحسب. وهذا الهدف مستحيل التحقيق دون دور تنموي وفاعل للدولة. فطالما بقيت جماهير الشعب تعيش في ظروف أدنى من مرتبة الفقر المعرفة اجتماعيا في مرحلة التطور المعطاة فذلك يعني انها مستثناة من المجتمع المدني. ولذلك أيضا يجد العديد من مثقفي العالم الثالث انفسهم عندما يتحدثون عن المجتمع المدني، يتحدثون عن انفسهم والطبقات الاجتماعية التي يتواصلون معها، لان الارادة الخاصة للافراد من بسطاء الناس غير منسجمة مع "الرأي العام" الذي يمثلونه ويحاولون عرضه كمجتمع مدني.

٣ انفصال المجتمع المدني عن الدولة لكي يعود اليها

٣ انفصال المجتمع المدني عن الدولة لكي يعود اليها

بالامكان تلخيص اعتراض التيارات التعبيرية (Expressionism) وتطوراتها الرومانسية فيما بعد على فكر الانوار بأنه تعامل مع الانسان كذات (subject) تشكل بؤرة لحزمة من الرغبات الانانية والحاجات الطبيعية، لا تلبث أن تجعل من الطبيعة والمجتمع أداة لتحقيقها أو موضوعا لها (object). الفلسفة التنويرية نفعية في اخلاقياتها، وذرية أو تذريرية (atomized) في نظريتها الاجتماعية وتحليلية في نظرتها للانسان، فلا عجب ان تجد نفسها اذا تتطلع الى ايجاد نوع من الهندسة الاجتماعية لاعادة تشكيل أو انتاج ما حللته في النظرية والاخلاق. تنظيم المجتمع وجلب السعادة للانسان يتخذان شكل هندسة اجتماعية تنطلق من الاركان الاساسية أوالعناصر المكونة الاولى التي تحلل اليها الانسان والمجتمع.

تنطلق الفلسفة التعبيرية، خاصة عند هيردر (Herder)، من أن الناس كائنات تعبيرية بحكم انتمائها الضروري الى ثقافة (culture)، والثقافة تنمو في جماعة ولا يمكن اختزالها أو تحليلها الى ما هو ابعد من ذلك. الانسان ذات تعبيرية والجماعة ذات تعبيرية على مستوى آخر لا يمكن اختزاله لمستوى الافراد – انها ليست اداة بيد الافراد ولا هي نتاج تعاقد أو هندسة اجتماعية، يقوم بها الافراد لتحقيق رغبة أو رغبات أو لتأمين مصلحة أو معيشة. للجماعة خصوصية ثقافية أو شخصية ثقافية غير قابلة للاختزال الى مجموعة من الثقافات الفردية، كما أن للفرد فردانيته التي لا يمكن تحليلها الى غرائز ونزوات وصفات بسيطة كما لا يمكن قصرها على الجماعة. بناء على ذلك، فإن تعبيرية هيردر الاولى، خلافا لتطويراتها الرومانسية، تنويرية في جوهرها، لانها تركت الفرد متفردا وغير قابل للاختزال في الجماعة أو للاشتقاق من روح الشعب أو

الامة. اضافة الى ذلك فان الشخصية الثقافية المتفردة لم تكن بنظر هيردر خصوصية شعب بعينه بل صفة جوهرية لكل شعب متطور.

أما الاعتراض المباشر الثاني فقد جاء امتدادا لفلسفة التنوير ذاتها ومحاولة للتعامل مع تناقضات هذه الفلسفة. لقد صدر هذا الاعتراض عن فلسفة الحرية الاخلاقية عند ايمانويل كانت (Immanuel Kant) تلك الفلسفة التي يصح أيضا أن نطلق عليها تسمية الفردانية الاخلاقية (moral individualism). لقد فصل كانت السعادة عن الاخلاق فصلا حادا مفجرا وحدتهما التي كانت تشكل ميزة فلسفة الانوار. وتحول الحكم الاخلاقي عند كانت الى حكم شكلاني، الى أمر متحرك بدافع ذاتي هو الدافع الاخلاقي كما فقد كل مضمون أو موضوع له خارج ذاته. لقد تحول القرار الاخلاقي الى واجب اخلاقي، أي الى حسم هو واجب بذاته دون صلة بأية اعتبارات مادية خارجة عنه. هذا الحكم الاخلاقي هو عبارة عن حق تقرير المصير الحر للفرد الانسان، انه قاعدة استقلالية الفرد (autonomy) وتفرده. ليس الفعل الاخلاقي فعل العدالة أو فعل الخير، وانما هو فعل يتم بدافع الاخلاق أو العدالة أو الخير، انه فعل تم بدافع القانون الاخلاقي الذي ينص على أن يعمل الانسان أو يسلك بحيث يصلح سلوكه قاعدة عامة أو قانونا عاما للسلوك الانساني.

لا يشكل القانون الاخلاقي (moral imperative) وازعا اخلاقيا فحسب، وانما يشكل أيضا عقلنة للارادة الانسانية وذلك بجعلها تتحدد على أساس صالح للانسانية جمعاء أو بكلمات اخرى على اساس صالح للتعميم، ولا توجد عقلنة دون تعميم.[١١١]

الاعتراض الاول على فلسفة الانوار يوحد الاخلاق والجماعة بينما يوحد الاعتراض الثاني الفرد والاخلاق دافعا بالفردية الى درجة الاستقلالية الاخلاقية (moral autonomy) لكل فرد.

وقد حاول هيغل، مهما بدا ذلك مستحيلا، أن يوحد الاعتراضين عن طريق العقل. لقد اتخذ العقل عند هيغل وظيفة تركيبية تتجاوز الوظيفة التحليلية التي عهدناها في فلسفة الانوار. لقد أشغل التركيب في فكر الانوار وظيفة الفن واشغل عند هيغل وظيفة الفلسفة العقلية. ويكون البحث عن الوحدة بين الاعتراضين بتطوير كل منهما الى مداه الاقصى : الذات والموضوع، الانسان والطبيعة، المواطن والجماعة، الحرية والحتمية، الى أن يلتقي القطبان في اللانهائي الذي يشتمل على النهائي في ذاته، أي الى أن يلتقيا في المطلق.

---

[١١١] لن نحاول في هذا الفصل التعرض لاي تفصيل لفلسفة كانت الاخلاقية أو حتى لنظريته السياسية، وقد درس هذا الموضوع بتفصيل لا حاجة لتكراره. ولكننا احتجنا الى هذه العبارات حول الفلسفة الاخلاقية كمقدمة لدراسة نظرية هيغل في المجتمع المدني.
انظر أيضا :

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, (Cambridge, 1979), pp. 3-9

ترفض الفلسفة التعبيرية اعتبار الطبيعة بمعانيها الشاعرية مجرد أداة للحاجة الانسانية، كما ترفض اعتبار الجماعة بشخصيتها الثقافية المميزة مجرد موضوع للرغبة الفردية. أما الفلسفة الكانتية النقدية فترفض تسخير الاخلاق لاي هدف حتى لو كان الاجتماع ذاته [١١٢] أو السعادة الانسانية ذاتها. الاخلاق حرة بل هي أساس الحرية الفردية المترفعة عن الحاجات والرغبات. ويحاول هيغل في فلسفة الحق، وفي تقسيمه خطة تطوير مفهوم الاخلاق الى اخلاق ذاتية وموضوعية ومطلقة، أن يوحد بين الفلسفتين.[١١٣] ويشكل هذا التجريد الاول حول فلسفة هيغل الاخلاقية السر الكامن وراء واقعية وحاضرية [١١٤] مذهب هيغل الفلسفي في عصرنا – لان هذا الهدف أي وحدة الجماعة التي تحمل معنى يتجاوز الاداتية دون التخلي عن فردية الفرد وحرية الفرد والاعتراف بـ فردانيته دون تذريره – هذا الهدف يبقى هدف الانسان المعاصر ودافعه الاساسي للانتاج الفلسفي والفني، وربما ايضا الدافع الارقى للعمل السياسي.

لقد تفتحت براعم النظريات الغربية التي حاولت التعامل مع سلبيات النظام الرأسمالي على أغصان فكر التنوير. وهذا هو حال فكرة المساواة والعدالة في توزيع الثروة الجماعية كما هو حال أفكار التضامن والتكافل الاجتماعي. حتى الفكر الرومانسي ساهم أيضا بذلك في اعتراضه على تذرير الافراد وتجييش تنظيم العمل، وتفكيك وحدة المجتمع العضوية التي تفرضها لغة رأس المال ذات الطبيعة التجريدية، وذلك بتشديده على فردانية الفرد كما على فردانية البنى الاجتماعية. هذه الفردانية تحولت الى التشديد على حرية كل فرد الشخصية وكيانه، كذلك على حرية وتفرد الاقليات، وغير ذلك في الفكر الليبرالي عند مل (John Stuart Mill) وفون هومبولدت (von Humboldt) وغيرهما فيما بعد. لم ينشأ الفكر الليبرالي باشتقاق مباشر من فكر التنوير الاسكتلندي، كما أن الرومانسية لم تكن مجرد معارضة لليبرالية، فكلاهما وليد روح التعامل النقدي نفسه مع فكر الانوار، ولم يكن تعارضهما دون لقاء. لم يكن فكر الانوار لبراليا بذاته كما لم تكن الفكرة الرومانسية دون أثر على الفكر اللبرالي.

من أهم مميزات فكر الحداثة الاولى مقابل الفكر التقليدي الذي استند الى افلاطون وارسطو، اعتبار رغبات الانسان وحاجاته من المعطيات التي ينطلق منها التعليل والمحاججة الاخلاقية. وليست المعطيات بذاتها موضوع حكم اخلاقي وانما منطلقا لهذا الحكم. لقد أصبح عمل العقل الاساسي هو التقدير والحساب (reckoning) وأصبحت مهمة العقل العملي الحساب الواعي لكيفية الوصول الى أهداف ليست بحد ذاتها موضوع حساب.

---

[١١٢] مع انها ترتأي أنها صالحة كأساس للاجتماع على قاعدة القانون الاخلاقي الذي يصلح قانونا عاما.

[١١٣] انظر تشارلز تايلور، المصدر نفسه، ص ٦٩.

[١١٤] اشتقفنا هذه الكلمة من مفهوم "حاضر" أي الحضور والوقت الحاضر في آن – والمقصود هو أن فلسفة هيغل ذات علاقة أو صلة (relevancy) بالحاضر.

لم يعد العقل العملي يلتزم بنظام كوني للاشياء ذي طابع قيمي، وأصبح العقل السياسي ذا طابع عملي وليس مجرد التزام أو محاكاة لنظام الاشياء في الطبيعة، أو في الجماعة الانسانية. حتى طاعة السيادة طاعة عمياء عند توماس هوبس نابعة عن قرار مبني على حسابات عقلية يجريها الانسان وعلى عواقب يقدرها تقديرا عقليا. يحدد الانسان التزاماته للعقد كما رأينا بارادته – ومن هنا اهمية اسطورة العقد الاجتماعي (أو نظرية العقد الاجتماعي، التسمية متوقفة على وجهة نظر المتكلم). من هذه الناحية، أي من ناحية اعتبار المجتمع والدولة والطاعة وغير ذلك مبنية على حسابات عقلية لافراد، فان لوك بقبوله قانونا طبيعيا الهيا يمثل ردة جزئية الى الفكر التقليدي ما قبل الحداثي. إذا كان القانون الطبيعي هو العقل القائم في نظام الاشياء، فهذا يعني ان القانون الطبيعي غير ناجم عن قرار الانسان العقلي. لوك أكثر ليبرالية من هوبس ولكنه بالتأكيد "أقل عقلانية" منه، أو توخيا للدقة، أقل تشديدا على استقلال العقل البشري واحتكاره للممارسة الاجتماعية.[١١٥]

لقد بدأ التحدي لهذا النوع من الفكر من داخل فكر الانوار ذاته بروسو، وبعد ذلك بلوره كانت فلسفيا. ويكمن هذا التحدي في رفض تماهي الخير مع المصلحة والعقل مع مجرد الحساب. ولا ينبع الالتزام الاخلاقي بموجب هذا التفكير لا ينبع من أمر ما خارجه مثل الخوف من الموت أو الرغبة في تحقيق السعادة وانما من ذاته. أما العقل الكامن فيه فلا يتجلى بمجرد المقدرة على حساب العواقب،وانما بالقدرة على تعميم الحكم الاخلاقي ليتحول الى قانون عام.

ولكن فكرة الحرية التي يأتي بها هذا التوجه الاخلاقي هي فكرة عن حرية شكلانية، وهي بالتالي لا تصلح قاعدة أو أساسا لاشتقاق نظرية سياسية. ولذلك تنتهي هذه النظرية الى الاقتراض من النظرية النفعية عند ولوجها علم السياسة. انها مضطرة الى البدء بافراد يسعون الى تحقيق رغباتهم ومصالحهم، في حين تتدخل أوامر الاخلاق والواجب وعالمية العقل كتحديدات وقيود على هذا السعي، وذلك لكي تتوافق الحرية الشكلانية السلبية للافراد اجتماعيا. لذلك نرى أن نظرية كانت الاخلاقية ثورية للغاية خاصة في تأسيسها لاتونوميا الفرد الاخلاقية، وفصلها فصلا تاما بين الاعتبارات الاخلاقية والاعتبارات الاخرى. وتسمح نظرية كانت حول الفرد الاخلاقي بالوصول الى استنتاجات سياسية عديدة ولكنها مألوفة.

لا تقبل نظريته العبودية وتحترم الحرية التي تشمل حرية اختيارالدين والمهنة. كما تتطلب عقلانيته حكم القانون وترى في الاعتباطية ونزوة الحاكم اعداء. والمساواة امام القانون تتلاءم تماما مع نظرية كانت الشكلية. ومن دون هذا المبدأ الشكلي المسمى بحكم القانون

---

[١١٥] ويعتقد بعض المعلقين ان هنالك علاقة بين النسبية المعرفية وقبول الليبرالية من ناحية، وبين الديكتاتورية الحديثة وادعاء المعرفة المطلقة. ولا اوافق على وجود مثل هذه العلاقة الضرورية، كما لا اعتقد ان موقف لوك من القانون الطبيعي الالهي كان تعبيرا عن نسبية ابيستمولوجية.

الوضعي في الحالة الاجتماعية، والذي يتحول الى حكم القانون الاخلاقي (الممكن التعميم) في الحالة الفردية، لا يمكن تخيل الديمقراطية ولا الجاهزية الفردية عند الانسان الحديث لتقبل حكم القانون.[١١٦]

ولكن لم يكن باستطاعة هذه النظرية الاخلاقية الثورية تأسيس نظرية سياسية، ولذلك تبدو النظرية السياسية مألوفة، لانها لا تتعدى كثيرا الرغبة التنويرية في ايجاد الانسجام بين الارادة الفردية ومصلحة الجماعة، والتي تعرفنا عليها قبل كانت.

ومن هنا نقد هيغل لافكار كل من كانت وروسو، وبدرجة أكبر نقده للاخير، لانه في مثل هذا النوع من التفكير بالحرية الانسانية الفردية، يفرض العام على الخاص من خارجه فرضا، ويفرض الكل على الجزء.[١١٧] ويذهب هيغل بعيدا في تحليله الى رؤية الدمار الذي حل بالثورة الفرنسية في مرحلتها اليعقوبية نتيجة طبيعية لهذا الفكر الذي يفرض العموم، (المصلحة العامة، الارادة العامة) على الخصوص (ارادة الافراد وحرياتهم) من خارجه. هنا تتحول الحرية الشكلانية المطلقة التي لا مادة لها ولا مضمون، بما هي حرية ارادة فردية اعتباطية، الى قوة تدميرية مطلقة عندما تقمعها الارادة العامة على مستوى الافراد وتتقمصها في الوقت ذاته على مستوى المجتمع المنظم أو الدولة.

البحث عن الحرية يجب أن يتم برأي هيغل في الجماعة وليس ضدها، والعام يجب أن يتطور من داخل الخاص لا ان يفرض عليه من خارجه. ولكي يتسنى ذلك لا يكفي أن يطور الخاص فكرة العام كتجريد، كما هو حال القانون الاخلاقي عند كانت، وانما يجب أن يتدرج الانتقال السياسي الاجتماعي من الخاص الى العام في المؤسسة الاجتماعية ذاتها.[١١٨] **هذه الحاجة الى تطوير العموم من الخصوص أو الكلي من الجزئي هي التي تضمن عدم الانتقال التعاقدي المفاجئ من الفرد الى الدولة بل تجعله انتقالا متوسطا من العائلة الى الدولة. وهذا التوسط بين العائلة والدولة هو الذي أوجد مؤسسات المجتمع المدني.**

ومثل كل خطوات هيغل المثلثة في منطقه، تبدأ وحدة العام والخاص هنا أيضا كوحدة مباشرة غير متوسطة وغير منعكسة، أي غير واعية لذاتها في العائلة، ثم تنفصل الى خاص وعام في المجتمع المدني حيث يتفرد الفرد في جزئيته ويكون عليه أن يتعاقد مع الافراد الاخرين لكي يوجد العام، ثم تأتي مرحلة الدولة حيث يلتقي العام والخاص في

---

[١١٦] ويبقى السؤال فيما اذا كانت هذه الجاهزية الفردية شرطا لنشوء النظام الديمقراطي غير محسوم –اذ أن هنالك فرقا، لا نود التطرق اليه هنا، بين الشروط النظرية للديمقراطية وشروط قيامها التاريخية.

[١١٧] أنظر نقد هيغل لفكرتي كانت وروسو حول حرية الارادة في المقطع ٢٩ والمقطع ٢٥٨ من كتاب **فلسفة الحق**. المصدر المستخدم في هذا الكتاب هو المصدر الالماني.

G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in Zwanzig Baenden, Band 7, (Frankfurt, 1970), pp. 80-83.

[١١٨] الامر سيان طبعا عند هيغل لانه كما تمثل كل مرحلة تاريخية فكرة بعينها في نسق الجدل المنطقي، كذلك فان كل مؤسسة اجتماعية تمثل فكرة، فيتحول تطور المؤسسات وتدرجها الى مراحل فكرية في تطوير مصطلح الدولة.

وحدة متوسطة ومنعكسة وبالتالي عينية – الواقع العيني هو واقع الدولة. والنظرية في النهاية هي نظرية الدولة. وخلافا لفكر الحداثة الاولى **لا ينشئ التعاقد دولة عند هيغل وانما مجتمعا مدنيا وبذلك تتميز فكرة المجتمع المدني فعلا لاول مرة عن الدولة.**

المجتمع المدني نتاج رؤية الافراد أحرارا، انه الحيز الذي يتصرف فيه البشر كأفراد جزئيين خصوصيين لا كأعضاء مباشرين في العائلة أو منعكسين في الدولة، "وان حق خصوصية الذات في أن تكون راضية، أو بكلمات اخرى، الحق في الحرية الذاتية تشكل نقطة التحول والمنعطف بين الازمنة القديمة والحداثة ".[١١٩] أي بكلماتنا إن نشوء حيز عام جديد هو المجتمع المدني وعدم اقتصار الحيز العام على الدولة ولا الحيز الخاص على العائلة هو ما يميز الحداثة برأي هيغل. انه لا يتوقف على فصل السلطات وتوازنها داخل الدولة كما هو الحال عند مونتسكيه، ولا هو الدولة القائمة على التعاقد ولا المجتمع الموجود بالطبيعة قبل التعاقد عند لوك، بل يتميز عن الدولة بكونه مجتمعا ومؤسسة تقوم على التعاقد، اي إنه ليس مجتمعا طبيعيا كما أنه ليس دولة.

ومثل توكفيل يبحث هيغل عن جماعات ذات معنى في الدولة، (أو في الطريق النظري المؤدي الى انتاج مفهوم الدولة)، وهذه الجماعات تصلح كأطر جزئية يتماهى الافراد معها وينتمون اليها، لكي لا يختصر التماهي في ذوبان الفرد في الكلي. هذه الاطر تشكل أيضا فاصلا بين الفرد وبين المجتمع الكلي (الدولة/الامة) وتحافظ على تنوع ما داخل هذا المجتمع الكلي.

هذا التماهي هو الذي يشكل في نهاية المطاف " الاخلاق الاجتماعية " أو " الاخلاق المتموضعة " (sittlichkeit) خلافا للاخلاق (moralitaet) التي يتحدث عنها هيغل. الاخلاق الفردية تواجه ما هو قائم بما يجب أن يكون بشكل مجرد، في حين تمثل الاخلاق الاجتماعية المتموضعة في المؤسسات الاجتماعية القائمة عبر التاريخ، وحدة جدلية في الواقع بين ما هو قائم وما يجب أن يكون.

وتبدو هذه الافكار حول الاخلاق الاجتماعية المتموضعة في المؤسسات المجتمعية غامضة بالنسبة لنا، لان ثقافتنا، في الحالة التقليدية، تتعامل مع المؤسسة الاجتماعية كأنها توسيع للعائلة وقيمها: عرف وعادة غير مطروحة للمساءلة، اما في حالة كونها ديمقراطية، فتكون عادة ثقافة ليبرالية تفهم الاخلاق بشكل قرار فرداني فقط ولا ترى قيمة أخلاقية للحيز الاجتماعي القائم. والحقيقة أن العقلية التقليدية تستطيع تصور القيمة الاخلاقية للمؤسسة الاجتماعية القائمة، مثل العائلة الممتدة والوقف والعشيرة وغيرها – ولكن الفرق أنها تتعامل معها كأنها عائلة موسعة – ومن غير الواضح تماما اذا كان هيغل يطرح عند تعامله مع الحيز العام الاخلاقي عودة الى قيم الاهل (community) التقليدية أم أنه

---

[١١٩] هيغل، فلسفة الحق، المصدر نفسه، مقطع ١٢٤، ص. ٢٣٣

يتقدم الى الامام انطلاقا من الفرد المتحرر عند كانت. أعتقد أنه في نظرية المجتمع المدني الهيغلية نصادف النزعتين : نزعة حداثية تعاقدية في تناولها للمؤسسة الاجتماعية، ونزعة عضوية تتعامل معها على أنها عرف وعادة.

ويميل فكر التنوير الى التعامل مع اصلاح الدولة على أنه يتلخص بفرض أفضل دستور ممكن عليها. في حين يرى هيغل أن القضية لا تحل بهندسة اجتماعية ولا بفرض الدستور المثالي المتنور (التنور عكس الجهل) على الشعب. فمن غير الممكن زرع الدساتير في دول غريبة وبيئات غريبة لا تتماهى معها. ويجب على العملية أن تتم بالتدريج بحيث يكون التتابع بين التماهيات من الاخلاق الفردية الى الاخلاق القائمة في المؤسسات الاجتماعية الى الدولة.

لم يكن باستطاعة هيغل أن يكتشف أن المجتمع الحديث لا يمتاز بصراع بين أخلاقيات مختلفة فحسب، وانما ما يميزه في الواقع هو وجود سياسات مختلفة تعبر عن القيم نفسها أو مفاهيم قيمية مختلفة للسياسة نفسها، ولذلك فهو لم ير أن الاخلاق الموضوعية المأسسة يجب أن تتضمن إجماعا إجرائيا بالاساس، بحيث يتم الصراع بين هذه المفاهيم المختلفة[١٢٠] في سياق هذا الاجماع الاجرائي ومن خلال احترامه. وقد يقود هذا الاجماع الاجرائي – على قواعد اللعبة الديمقراطية – الى هوية مشتركة مبنية على مقدمات اولية مشتركة ومفهومة في ذاتها،[١٢١] بغض النظر عن صحة هذه النظرية وعن قدرة الاجراء الديمقراطي على تزويد الفرد بهوية أو بديل عن الهوية.

على أي حال لم يكن هذا التصور هيغليا، وما كان بالامكان أن يكون في ذلك السياق التاريخي. ولكن نظرية هيغل في المجتمع المدني تفسح المجال مع ذلك لوجود معارضة ضمن نظام الحكم القائم في الدولة، لانه بموجب نظريته يوجد دائما مجال للصراع بين الاخلاق الموضوعية المأسسة وبين الممارسة المؤسسية ذاتها، أي بين القيمة التي تقوم المؤسسة على أساسها وبين الممارسة العملية لصانعي القرار فيها – وهذه الفجوة هي القاعدة لوجود معارضة سياسية، كما انها هي القاعدة للنقد والتغيير. المؤسسات الاجتماعية ليست تموضع الافكار الديمقراطية، إنها تموضع مفاهيمها أو افكارها ذاتها – الامر الذي يخلق صراعا وتوترا بين مفهوم المؤسسة الاخلاقي وواقعها – واذا رغبنا بتفسير سخي لهيغل فقد يصلح هذا التوتر اساسا لتوجيه النقد الديمقراطي للمؤسسة.

---

[١٢٠] انظر:

Andrew Arato, "A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society", in Cornell, Rosenfield and Carison eds., *Hegel and Legal Theory*, (New York and London, 1991), p. 303.

[١٢١] هذا ما يطلق عليه هابرماس فيما بعد اسم : الوطنية الدستورية (constitutional patriotism) ونسمح لانفسنا بمجازفة تقديرية مفادها أن عدم تمكن هذه الوطنية الدستورية من تشكيل هوية، أو بديل عن الهوية هو السر في محاولة احياء جمهورانية المجتمع المدني في النقاش المعاصر حوله.

المجتمع المدني هو الاطار الأميز الذي يحصل فيه التوتر بين ما هو قائم وما يجدر أن يكون، وذلك بسبب التقسيم الداخلي لهذا الحيز المؤسسي. المجتمع المدني – هو نظام للحياة الاخلاقية الضائع بين أقطابه : الوجود والعدم. انه تموضع للاخلاق الاجتماعية كمظهر مجرد وخارجي، ثم نفي له لتعود وتتحقق بشكل أكثر عينية في كل مرة الى أن تصل المطلق في الدولة. ولكن حتى في الدولة التي من المفروض أن تستريح فيها تناقضات المجتمع المدني، يبقى التقسيم الوظائفي قائما وتبقى تداخلات المجتمع المدني مع الدولة قائمة. الانتقال من المجتمع المدني الى الدولة تدريجي لان الدولة قائمة في المجتع المدني والمجتمع المدني قائم في الدولة كما سنرى. وتظهر هذه التداخلات في أول تعريف مقتضب ومجرد للمجتمع المدني في المقطع ١٥٧ من كتاب **فلسفة الحق**:

" انه رابطة للافراد كأعضاء في عمومية شكلية وذلك بواسطة حاجاتهم، ثم بواسطة النظام الحقوقي كأداة للحفاظ على أمن الافراد وعلى ملكياتهم كنظام مفروض من خارجهم ينظم مصالحهم الخاصة والعامة ".[١٢٢] يوحد المجتمع المدني اذا بين الرابطة القائمة على الحاجة المادية وبين الرابطة الحقوقية المفروضة على الافراد لتنظيم تعاقداتهم.

تتموضع الاخلاق الاجتماعية أولا في عمومية نظام الحاجات (system of needs) (أو السوق) ثم تنعكس عن ذاته بأشكال أكثر فأكثر وعيا لذاتها الى أن نصل الى تداخلها مع الدولة عن طريق الرأي العام ومجلس الطبقات. وتبقى الحركة قائمة في الدولة إذ لا يوجد دولة حققت انعكاسا عقليا أي وعيا مطلقا للاخلاق الاجتماعية الا كمفهوم نظري.

الوسيط الاول اذا هو كما ذكرنا نظام الحاجات الذي يحتمه العمل الانساني والتبادل، أما الوسيط الثاني فهو التعاونية الاهلية (corporation): زراعية تجارية وادارية، وتشمل في حالة هيغل النقابة والاخويات الحرفية وأنظمة الامتيازات المهنية والطبقية وغير ذلك. أما الوسيط الثالث فهو الشرطة والقضاء. وتعني الشرطة في حالة هيغل الرقابة الاجتماعية أي الحماية والامن، كما تعني قضايا الرفاه الاجتماعي – هنا يبدأ التداخل بين المجتمع المدني والدولة، حيث تظهر الدولة في المجتمع المدني خاصة في القضايا التي لا يمكن تركها للافراد ومصالحهم الجزئية، ولا حتى لتعاقداتهم وهي في نهاية المطاف جزئية لانها تعاقدات بين مصالح جزئية. وتشمل هذه القضايا الحاجات الاجتماعية الاساسية كالأمن والحفاظ على ملكية الناس وحياتهم وحرياتهم أو قضايا مثل الطاقة والمواصلات، أو في لغة عصرنا مسائل الطاقة والبنية التحتية وحماية البيئة مثلا. يتعامل هيغل مع هذه الحلقات الوسيطة: القضاء والشرطة وكأنها جزء من المجتمع المدني، مع أنهما لا ينتميان الى الاقتصاد أو ما يسميه هو بنظام الحاجات، كما أنهما بحاجة الى قوة وليس الى تعاقد فقط لفرضهما، وهي قوة الدولة في النهاية – ولكن في النهاية فقط – فمن حيث المبدأ والاصل هذه فروع من المجتمع المدني.

---

[١٢٢] هيغل، **فلسفة الحق**، مصدر سبق ذكره، ص. ٣٠٦

جماعة الحاجات (The community of needs)

في مقالته حول قانون الاصلاح الانجليزي (The English Reform Bill) يمجد هيغل الحرية المتجسدة في المجتمع المدني الانجليزي مقابل الاوضاع المتخلفة في القارة الاوروبية، ولكنه، في الوقت ذاته، يحذر من انعدام المساواة كاحدى اسقاطات نشوء هذا المجتمع. ويرى هيغل أن احدى حسنات المجتمع المدني الانجليزي هي تطور الوعي السياسي ورقيه بالنسبة لدول اخرى في القارة الاوروبية وانتشار الشعور بالكبرياء الوطني والنظرة العملية للسياسة. ولكن التمايزات الطبقية [١٢٣] وانتشار اللامساواة هي من سيئات المجتمع المدني، وقدرة الحكومة في هذه الحالة على التدخل محدودة، لانها تحتاج الى دعم البرلمان المؤلف أساسا من أصحاب الامتيازات. لم يعد المجتمع المدني قادرا منذ فترة طويلة على محاربة الفقر في انجلترا برأي هيغل، ولولا تحيز البرلمان للاغنياء لخضع موضوع الفقر لمعالجة السلطة منذ فترة طويلة هناك.

في هذه المرحلة المبكرة من فلسفته لا يرى هيغل بديلا عن الدولة للتدخل في قضايا أو نزعات ثلاث رئيسية للمجتمع المدني، وهي تطور الاوليغاركية والسيطرة الطبقية وافقار فئات واسعة من الناس. يظهر البرلمان هنا كجزء من المجتمع المدني خاضعا لتوازنات القوى نفسها فيه بما في ذلك الطبقية. ولكي تقوم السلطة بدورها هنا يجب أن تتحرر من البرلمان. ولكن العملية التاريخية اتخذت كما اتضح فيما بعد مسارا آخرا غير الذي اقترحه هيغل: ابقاء البرلمان جزءا من المجتمع المدني وتحرر الدولة من البرلمان بمعنى قدرتها على استيعابه وتجاوزه - ويتلخص مسار التطور التاريخي الفعلي للديمقراطية في ابتعاد البرلمان عن المجتمع المدني واصطفافه كجهاز من اجهزة الدولة، وازدياد صلاحياته في الدولة كسلطة تشريعية وليس مجرد سياسة علنية ومفتوحة لتثقيف المواطنين في الشؤون العامة. كما ويتلخص ايضا ومقابل تحول البرلمان الى سلطة دولة - في توسيع مجال حق الاقتراع والترشيح تدريجيا بشكل لا يشمل فيه البرلمان أصحاب الامتيازات فحسب.

في نظرية هيغل حول المجتمع المدني محاولة مستمرة لحل مشكلة الافقار والاغتراب الناجمة عن مبدأ الانانية الفردية والملكية الخاصة، التي يقوم عليها المجتمع المدني دون التنازل عن الفرد وحريته وحقه في التعاقد. ومن أجل ذلك ينطلق هيغل من الخطوة

---

[١٢٣] يستخدم هيغل مصطلح class لدى حديثه عن الطبقة الانجليزية في حين يستخدم مصطلح estate عند حديثه عن الدول الاوروبية الاخرى. والفرق واضح ومتعلق بأن الطبقة تشكل جزءا من الاقتصاد الرأسمالي في حين تشكل الطبقة السياسية estate جماعة الامتيازات وهي نوع من الجماعة العضوية ايضا (community) في الوقت ذاته وقد تكون منظمة بشكل تعاوني (corporation) . وانظر:

Z. A. Polkzynski, "An Introduction to Hegel's Political Theory", in Knox and Polkzynski eds., *Hegel's Political Theory*, (Oxford, 1964), p. 66-67.

الاولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة أو التبادل بين أصحاب الملكية الخاصة أو ما يسميه بنظام الحاجات.

اكتشف هيغل عملية موضعة الذات الانسانية في العمل أو في نتائج العمل، وما العمل إلا عملية التبادل بين الانسان وشروط حياته الطبيعية. ولكن العمل اجتماعي وليس منعزلا وبالتالي فان عملية كفاية الحاجات الانسانية، أي العمل، هي عملية من الاعتماد المتبادل. وتنظيم هذه العملية، أي عملية الاعتماد المتبادل، وقيام جماعة الحاجات كأساس لوجود مجتمع مدني أو تنظيمها في مجتمع مدني هما انجاز الحداثة.

في المقطع ١٨٢ من فلسفة الحق يبين هيغل كيف يتحول الخاص والجزئي الى عام بواسطة نظام الحاجات. يبدأ المجتمع المدني بالخروج من نطاق العائلة – الانسان فيه هو كيان فردي خاص جزئي، وليس عضوا في كلية اخلاقية هي العائلة : "الشخص العيني الذي يتحول الى غاية خاصة، ككلية من الاحتياجات وكخليط من الضرورة الطبيعية واعتباطية الارادة هو اساس المجتمع المدني. ولكنه الشخص الخاص في علاقة مع خصوصيات شبيهة به، بحيث يحقق كل منها ذاته ويعمل على سد حاجاته عن طريق العلاقة مع الاخر". الخصوص يحقق ذاته بالتحول الى عموم – والعموم يظهر كأنه المبدأ الاخر المختلف بالنسبة للخصوص،[١٢٤] وفي الاضافات لهذا المقطع يشرح هيغل في هذه المرحلة المبكرة من تطوير مفهوم المجتمع المدني **أن المجتمع المدني هو الفرق أو الاختلاف الذي يدخل بين العائلة والدولة**، مع أن تشكيله يتم بعد بناء الدولة لانه كفرق أو كاختلاف بين العائلة والدولة يفترض وجود الدولة.

وينتمي بناء المجتمع المدني الى العالم الحديث لانه يترافق مع تخيل الدولة كوحدة بين اشخاص مختلفين، أي كقاسم مشترك، وهذا التخيل للدولة كتجمع أو كقاسم مشترك هو عنصر المجتمع المدني/البرجوازي في تشكل الدولة. في المجتمع البرجوازي/المدني كل فرد هو غاية ذاته وغاية بذاته، ومن هذا المنظور كل آخر هو لا شيء. ولكن الفرد لا يصل الى غاية ذاته دون الاخر، الاخر يصبح وسيلة للذات لتحقيق غاياتها. لكي يتم ذلك تصبغ الغاية الخاصة ذاتها بصفة أو بصيغة العموم، وبتعلقها بالاخرين تكفي حاجة ذاتها في الوقت الذي تكفي فيه حاجات الاخرين. تحقق الخاص يشترط وجود العام، والعام يتحول الى الوسيط بين ما هو خاص وفيه يجد الخاص تعبيرا عن نفسه.[١٢٥]

وقد شكل تطور الخصوصية الفردية في الدولة القديمة تلك اللحظة التاريخية المعبرة عن انهيار القيم وفساد الاخلاق.[١٢٦] وعندما كانت الدولة تقوم على مبدأ ديني أو بطريركي أبوي كانت الخصوصية أو الفردية تظهر كنقيض سالب، أي كهدم للعمومية أو للكلية، إذ

---

[١٢٤] المصدر نفسه، ص. ٣٣٩

[١٢٥] المصدر نفسه، ص. ٣٣٩ – ٣٤٠

[١٢٦] المصدر نفسه، ص. ٣٤١ – ٣٤٣

لم يكن العموم ناجما عن تحقق الخصوصية. ان لحظة بناء المجتمع المدني في الحداثة هي لحظة الهدم بالنسبة للقيم التقليدية وفي فهمها لذاتها، ففيها لم تكن الذات قائمة في الموضوع، وأي تعبير عنها كان يعني هدم البنيان الاجتماعي، إن كان ذلك في جمهورية أفلاطون أو في نظام الطبقات الهندي في حينه. وينتقد هيغل هنا بالطبع التصور الذي يرجع الانسان الى حالة طبيعية بدائية حرة، فالتصور بأن الانسان يعيش بحرية في ما يسمى بحالته الطبيعية من خلال سد حاجات بسيطة يكفيها بشكل مباشر، وبالادوات التي توفرها طبيعته هو تصور خاطئ جذريا.[١٢٧] الحاجة الطبيعية المباشرة وسدها المباشر ليست حالة الفرد الانساني الحر وانما حالة النفس الخام وقد غاصت في الطبيعة، بحيث يصعب تمييزها عنها، وبحيث يصعب تمييز الحرية عن الضرورة الطبيعية. والحرية لا تكمن في الطبيعة وانما في تمييز النفس الانسانية عن الطبيعة وقدرتها على الانعكاس عن ذاتها.

وفي مرحلة مبكرة من تطور هيغل الفكري وفي تعليقاته على حياة ابراهيم الخليل في كتابه "روح المسيحية ومصيرها"، يفصل هيغل فصلا تاما بين الاستقلال المبني على الاكتفاء وبين الحرية. فالحرية مرتبطة كمفهوم بتحقيق الذات في نظام اجتماعي عقلاني قابل للادراك. اما في ظروف من شظف العيش وخشونته فلا يبقى مجال لتطور ثقافة الفرد، وبالتالي لا مجال للحديث عن حرية ولا شك أننا نلحظ هنا تأثيرات المتنورين الانجليز مثل جيمس ستيوارت ميل الذي أكد أن الحرية لا يمكن أن تنشأ في أشكال حياتية غير مركبة وغير متطورة.[١٢٨]

يتطور نظام الحاجات الحديث مع غنى هذه الحاجات وتعقيدها وتركيبها ومع تطور الامرين معا: الفردية الخصوصية والاعتماد المتبادل في مجال العمل، حيث تظهر الخصوصية كمساهمة في خير المجموع أو تظهر كعمومية. ولكن في الوقت ذاته تتطور الخصوصية كانعدام للمساواة في المهارات وفي الملكية وفي الثروة. واللامساواة والافقار هما الوجه الاخر للمجتمع المدني، ومع ازدياد حدة اللامساواة والافقار يظهر أيضا مفهوم المساواة كمفهوم مجرد، هو مجرد نفي للامساواة. لقد أظهر هيغل أن المجتمع المدني هو ما يميز المجتمع الحديث عن المجتمعات السابقة، وهذا يعني في الحقيقة وبكلمات اخرى ان الحداثة هي ما تميز المجتمع المدني عن المجتمعات السابقة. ولكنه بين أيضا أن معالجة تناقضات المجتمع المدني هي التي تقود نحو تطور وظائف الدولة الحديثة أو السياسة الحديثة.

---

[١٢٧] المصدر نفسه، ص. ٣٥٠.

[128] انظر تحليل:

Raymond Plant, "Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy", in D. P. Verne (ed), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit,* (New Jersey, Sussex, 1980), pp. 59-90.

بعد تموضع الرغبات والحاجات والمصالح الفردية في الاعتماد المتبادل ينشأ عموم يخضع الفرد له، ولكنه اخضاع يتطور الى ما هو مخالف لاخضاع العائلة أو القبيلة للفرد – إنه فرد وفي فرديته تكمن علاقة حقوق وواجبات، أي ذات حقوقية. والحقوق تنظم أول ما تنظم الملكية الخاصة، ودون هذا التنظيم لا يكون الاعتماد المتبادل ممكنا. فالمجتمع الحديث يقوم ويتقدم في بحثه عن الانسجام في الاختلاف أو عن المشترك في المتباين، ويتم الدمج في المجال الاقتصادي في عملية سد الحاجات، حيث يظهر أن العمل والملكية، كعمل متموضع لا تحدد أهميتها بما هي بالنسبة للفرد وانما بما هي بالنسبة للاخرين، أو بقدر ما يعترف بها من قبل الاخرين. الملكية الخاصة لا تعني شيئا دون الاعتراف الاجتماعي بها. انها إذا خاصة بقدر ما هي اجتماعية. وعندما تنتظم الملكية الخاصة حقوقيا يصبح للقانون وجوده الكوني (universal) المستقل عن ارادات الافراد الخاصة – هنا تظهر حدود علاقات التبادل وحدود السوق. فالتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم دون القانون ودون عملية تنظيم أو ادارة العدالة. ولكن السوق وحدها وبحد ذاتها لا تنتج قانونا وعدالة، ومن هنا تنشأ الحاجة الى السلطة، السلطة العامة (public authority; oeffentliche macht).

الملكية الخاصة الفردية هي أساس المجتمع المدني. ولكن للملكية الخاصة حدودها، خاصة وأنها تعبير عن تشيؤ الارادة الانسانية وموضعتها في الاشياء. صحيح أنها تعبير بدائي وأساسي في أن عن الحرية المدنية ولكنها حرية مقولبة في اشياء مادية وبالتالي خاضعة لتقلبات وتغيرات واعتبارات اجتماعية لا يستطيع المالك ان يتحكم بها.[١٢٩]

وفي حين يكمن الحل لهذه المعضلة عند كارل ماركس في الغاء الملكية الخاصة والانتقال الى الملكية الاجتماعية، لكي يتحقق الانسجام بين الطبيعة الاجتماعية للعمل القائمة في تقسيم العمل والاعتماد المتبادل وبين الملكية، يدفع هيغل بالانسان الى تجاوز الحرية الارادوية المرتبطة بالملكية وذلك عن طريق ترسيخ فهمه للاخلاق، وعن طريق استثمار مؤسسات العائلة والمجتمع المدني والدولة، حيث لا يكون الانسان كائنا اقتصاديا ولا يتصرف كانسان اقتصادي الا في حيز محدد من الكلية الاجتماعية، ويتصرف تبعا لاعتبارات اخرى غير اعتبارات الربح في المؤسسات المختلفة.

ليس المجتمع المدني عند هيغل شرط الحرية الطبيعي وانما هو مجال اخلاقي ناشئ تاريخيا بين الدولة والاقتصاد المنزلي. انه فسيفساء من الافراد والطبقات والجماعات والمؤسسات التي ينظم علاقاتها المتبادلة القانون المدني المبني على التعاقد والذي لا تشكل الدولة طرفا مباشرا فيه خلافا للقانون الجنائي والدستوري. المجتمع المدني ليس معطى

---

[١٢٩] قارن مع:

Peter Stillman, "Reason, Property, and Civil Society in The Philosophy of Right", in D. P. Verne ed., op. cit.

خارج الزمان، وانما هو نتاج الاقتصاد الحديث الذي ينشأ مع العلم الحديث والذي يؤدي الى القطع الكامل مع المحيط الطبيعي، ويجعل الانسان ينظم حياته الاجتماعية لا بمحاكاة الطبيعة وانما باستقلال عنها، وليس بناء على الروابط العاطفية وقدسية البنى الاجتماعية وانما على المصالح الخاصة أي على كسر علاقات التعاطف داخل العائلة. والنتيجة هي قيام مصالح جزئية متنافرة لا تجد بينها لغة مشتركة الا من وراء ظهر الفاعلين.[١٣٠]

التبادل بين أرباب العائلات هو ما يؤلف المجتمع المدني بداية وبذلك يؤسسه على المصالح الخاصة. ويتم التبادل عن طريق التعاقد الذي يهدف الى تبادل منتجات العمل الخاص أو الملكية الخاصة. الاهتمام بالملكية الخاصة وحمايتها مصلحة عامة تشمل، كما سنرى ادارة العدالة، أي النظام الحقوقي والشرطة والمجالس والجمعيات على أنواعها. ولا يوجد بعد خط فاصل واضح بين التمييز بين العائلة والمجتمع المدني من ناحية والتمييز بين الخاص والعام من الناحية الاخرى - فالفصل بين التمييزين وحدوده تطور تاريخيا.[١٣١] ولذلك فإن تعاقد أرباب العائلات من الذكور هو ما يظهر وكأنه تعاقد المصالح الخاصة. الحيز الخاص ليس هو الحيز الفردي (سواء أكان الفرد رجلا أم امرأة) وانما هو حيز رب العائلة في بيته.

يتم في نظرية المجتمع المدني عند هيغل تجاوز الملكية جدليا أي نفيها والاحتفاظ بها في الوقت ذاته في حيز أشمل منها وذلك بالتقدم نحو علاقات انسانية لا تعاقدية. التعاقدات أساس المجتمع المدني عند هيغل، وهو يقصر التعاقدات على رؤساء العائلات، أي بين الافراد المالكين الذكور - ولكن مع تقدم البناء المفهومي من المجتمع المدني نحو الدولة تبدأ أهمية التعاقد بالتناقص الى أن يرفضها هيغل رفضا كليا كأساس للدولة. فمن غير المعقول أن تبنى الدولة على الارادة التعاقدية المفارقة والعرضية والتقلبية للافراد. نظرية هيغل في الدولة مبنية ليس على التعاقد وانما على نفي التعاقد [١٣٢] كأساس للدولة واعتباره أساسا للمجتمع المدني فحسب.

---

[١٣٠] تحولت هذه النظرية الى مركب أساسي في نظرية ماركس حول صنمية رأس المال والعلاقات الاجتماعية السائدة وسيطرتها على الفرد الذي صنعها بدلا من أن يسيطر هو عليها. يجعل ماركس هذه الظاهرة أساسا لكل الايديولوجيا والوعي المقلوب في النظام الرأسمالي.

[١٣١] من المفيد في هذا السياق دراسة تطور الحقوق المدنية التي ترمي الى توسيع الحيز الخاص وجدليتها مع مطالب الحركة النسوية، التي قد ترى بتوسيع الحيز الخاص مجالا لسيطرة الرجل، وبالتالي تدعو الى اختراق الحيز العام لحصون العائلة، لكي تساند المرأة بالنظام الحقوقي وسيادة القانون في صراعها مع الرجل.

[132] وعندما يقوم ماركس بنفي نظرية هيغل جدليا، فلا بد أن نلحظ عنده عودة ما الى التعاقد أو على الاقل الى افتراض وجود مجتمع منظم قبل الدولة وامكانية وجوده في المستقبل، كتعاقد حر بين افراد. أي أن في نفي ماركس لهيغل هنالك عودة الى افراد العقد الاجتماعي الذين تعرفنا عليهم عند هوبس ولوك، ولكنها عودة الى الافراد الملموسين كما في كتاب الايديولوجيا الألمانية، حيث ينطلق ماركس وانجلز كما يدعيان من الافراد الملموسين المحسوسين. "الاسس التي نبدأ نحن بها ليست عقائد اعتباطية وانما مقدمات حقيقية واقعية يستطيع الانسان في خياله فقط أن يتجرد منها. انها الافراد الحقيقيون، نشاطهم وشروط حياتهم المادية القائمة والتي يقومون هم بانتاجها....."

ينتج المجتمع المدني القائم على الملكية الخاصة والتعاقد نظام الطبقات (estates)، كما ينتج الفاقة والعوز وطبقة العمال الاجيرين - وهي المؤشر الاكثر سلبية بنظر هيغل لاسقاطات المجتمع المدني فيما لو اطلق العنان لقوانين السوق والتعاقد تحكم وحدها. والفقر بحد ذاته لا ينتج الحالة العقلية التي يسميها هيغل "الرعاع"، وانما تنشأ خصوصية هذا النوع من الفقر من اضافة الاغتراب عن الدولة والمجتمع والنظام القائم وذلك بتحطم البنى الاهلية.

ليست عملية تطور المجتمع المدني مستقلة عن عملية الفقدان التدريجي للهوية عند الاغنياء وعند الفقراء على حد سواء. والاغنياء الجدد الذي يقوم مركزهم على الثروة المكتسبة، ولا ينبع من رابطة إرثية، يحتاجون باستمرار الى اثبات أنفسهم وهويتهم وبالتالي فان نشاطهم الاجتماعي هو مظاهرة مستمرة ومحمومة لاثبات الذات بما في ذلك من مظاهر مشوهة.

وكما ينتقل المجتمع المدني في صيرورته كمفهوم بالتدريج من نظام الحاجات الى السلطة وحكم القانون كرابط بين الافراد المذررين، فانه ينتقل كذلك الى التعاونية الاهلية أو الرابطة الاخوية التقليدية كوسيط وبديل عن الهوية المفقودة والعائلة. ولكن يثبت أيضا أن التعاونية محددة ونهائية لانها تبقي على السلطة العامة، سلطة ادارة العدالة الخارجية أي مفروضة عليها من الخارج، وبالتالي يتوجب الانتقال الى الدولة.

ان التردد بين اعتبار تعاونية هيغل تنظيما قروسطويا وبين اعتبارها بديلا لانهيار التنظيمات القروسطوية الاهلية الناجم عن تذرير العلاقات البشرية، هو الذي يجعلنا نتردد بين اعتبار هيغل فيلسوفا محافظا أو حديثا. والحقيقة أنه كلا الامرين معا، وانه لا بد من رؤية الجانب القروسطوي المحافظ على التقاليد في مفهومه للتعاونية على نمط النقابة الحرفية والطائفة وغير ذلك. هنالك دون شك عنصر محافظ في تعاونية هيغل باعتبارها غير قائمة على التعاقد وغير مشتقة من الافراد، بل إن منزلة الافراد مشتقة منها. هنالك اذا في الحيز العام الذي نطلق عليه تسمية المجتمع المدني مجال لحقول مختلفة، يتعامل فيها الافراد مرة على أساس التعاقد ومرة على أساس العرف والعادة والتقليد والامتيازات المولودة - وهذه التعددية ضرورية في مفهوم هيغل للمجتمع المدني. الاول دون الثاني سوق ينجب إفقارا رعاعيا لا تضبطه الا الدولة بتدخل من أعلى على شكل الارادة العامة وفرض المساواة المجردة. والثاني دون الاول أي دون مفهوم الفرد ذي الحقوق، مجتمع تقليدي متخلف لا يستحق تسمية المجتمع المدني.

Karl Marx and Friedrich Engels, "Die Deutsche Ideologie", in *Marx Engels Werke* hereafter *MEW*, Bd. 3, (Berlin 1969), p. 20.

الدولة من هذا المنظور، منظور عينية الافراد، عبارة عن تجريد وليس جوهر كما هي عند هيغل. الملموس الوحيد هو الافراد، وما السيادة الا روح مجموع الارادات الفردية.

التعاونية الاهلية (corporation)

يعتقد بعض منظري الديمقراطية الغربية ان مشكلة هذه الديمقراطية الاساسية كامنة في الاغتراب الاجتماعي عن المؤسسات الديمقراطية التمثيلية – أي في انعدام الديمقراطية المشاركة. وتظهر هذه الفكرة في عدة أشكال منها البحث عن الديمقراطية الاهلية (communitarian democracy) كما تظهر في التشديد على الاغتراب عن مؤسسات الدولة التي تزداد تعقيدا وتركيبا وفي انعدام الشفافية، او في انتشار الثقافة الجماهيرية (mass culture) [١٣٣] الناجمة عن اجتماع تذرير الافراد مع سطوة تكنولوجيا وسائل الاعلام. ثم ينتج الفرد الاستهلاكي ذو البعد الواحد. إنه رومانسي في تعامله مع الحيز الخاص وتجسداته المختلفة ونفعي عقلاني في تعامله مع الحيز العام وفي الممارسة الاجتماعية. ومن حين إلى آخر تتفجر القوى الرومانسية المصادرة الى الحيز الخاص على شكل مشاعر قومية جماعية تجرف ما في طريقها. ولكن في الحياة اليومية العادية، حين يظهر قول مثل "ما اطيب الموت من اجل الوطن"، أو "إما الموت او النصر" وغيرها، كأنه كلام مجانين تكون السيطرة في صالح البنى الاجتماعية المغتربة وليس للرومانسية الفردية، بل وتتحول الى تسخير تلك الاخيرة لخدمتها في الدعايات التجارية مثلا أو في الدراما الاعلامية الاخبارية المتكررة (انظر قضية سيمبسون في الولايات المتحدة ومقتل رئيس حكومة رابين، وكيفية استثمارها اعلاميا في الحيز الخاص الرومانسي الذي يصله الاعلام الى البيت عن طريق التلفزيون).

يرجع الاغراء الكامن في فكر هيغل وجاذبيته لمنظري الديمقراطية المعاصرين، الى محاولته وساطة ووسطية مفهوم المجتمع المدني بالذات، أي الى تأسيسه على سلسلة من الوسائط بين الفرد والدولة من ناحية، والى عدم التخلي نظريا عن البنى العضوية المشاركة التي لا يغترب فيها الافراد عن الجماعة، بل واعتبارها جزءا لا يتجزأ من المجتمع المدني الحديث من الناحية الاخرى. من هنا تنبع اهمية التعاونية الاهلية الهيغلية في نظرية المجتمع المدني.

يبدأ التدرج في الانتماء من نظام الحاجات الذي يخلص إلى ان الفرد ينتمي الى طبقة وجماعة مهنية ونقابة وغير ذلك مما يمنعه من التذرر من ناحية، او من الانضواء في رابطة اجتماعية مجردة (المجتمع، الادارة العامة، الامة) من الناحية الاخرى. لقد اثبتت

---

[١٣٣] انظر:

Norberto Bobbio, *Which Socialism?*, (Minneapolis, 1987), p. 28.

يذكر بوبيو أربعة تناقضات للديمقراطية الحديثة وهي ناجمة عن آليات تطورها:

١- الاوليغاركية أو الطغمة الناجمة عن ازدياد قوة المؤسسات وخاصة التنفيذية منها.

٢- البيروقراطية الناجمة عن ازدياد حجم مؤسسات الدولة.

٣- التكنوقراطية الناجمة عن ازدياد المهارات اللازمة وعن الحاجة الى اختصاصيين، لحل المسائل المتعلقة بالحياة في ظل النظام الديمقراطي.

٤- ازدياد الديمقراطية يؤدي الى ازدياد المشاركة الجماهيرية في النشاط السياسي، وبالتالي ازدياد تأثير المزاج المحافظ عند اتخاذ القرارات.

الثورة الفرنسية بنظر هيغل عقم امكانية تحقيق الديمقراطية المباشرة والشاملة. ويتوجب على النظام الديمقراطي التمثيلي ألا يحاول تمثيل الافراد في تناثرهم أو في كونهم جزئيات متناثرة، بل يجب أن يمثلهم كأعضاء في جماعات. أي انه يجب ان يكون للجماعة تمثيل بصفتها جماعة.

منذ كتاب **علم ظهور الروح** رفض هيغل الديمقراطية المباشرة من نوع استفتاءات روسو، كما رفض في كتاب **فلسفة الحق**، الديمقراطية التمثيلية المبنية على حق الاقتراع العام. وقد بين في كتاب **علم ظهور الروح** ان عقل التنوير قد اشترط على المؤسسة الاجتماعية، لكي يكون باستطاعته اعادة انتاجها نظريا والتعرف عليها، أن تكون أولا نافعة للانسان، وثانيا أن تكون من انتاجه. ولكن هيغل يخالف عقل التنوير في أن الارادة الجزئية التي تتصور ذاتها ارادة كونية هي اساس شرعية المؤسسات. فهي غير قادرة على الزام ذاتها تجاه ذاتها وما ارادته بالامس قد لا تريده اليوم، فكيف يمكن أن تكون ملزمة تجاه الاخرين.[١٣٤]

المهرب الاول من هذا الوضع هو فرض الارادة العامة، فرض الكلي على الجزئي بعقد روسو الاجتماعي، والمهرب الثاني هو تقمص الجزئي للكلي في شخصيته. وعندما يتقمص الجزئي الكلي يفترض ان بقية الاجزاء تشكل تهديدا له. الحل الذي يقترحه هيغل هو التوسط بين الجزئي والكلي توسطا تقبله الاجزاء، وتعي معناه بل وتتضامن معه أي يكون جزءا من تركيبتها الاجتماعية والفرضية. وفي كتاب **فلسفة الحق** يرفض هيغل ان يكون حق الاقتراع العام وساطة كافية ومقبولة بين الجزئي والكلي. فعندما يدلي بصوته يبقى الجزئي جزئيا.[١٣٥] ولم يخطر في بال هيغل ان المواطن العلني الراي والاهتمامات هو ذلك الذي يدلي بصوته سرا، كما لو كان خلسة بحماية الدستور المعاصر. بل وقد يقرر الجزئي عدم الادلاء بصوته نتيجة لفقدان معنى عملية الاقتراع بالنسبة له، كما يحصل في العالم المعاصر بعد أن توسع حق الاقتراع ليشمل المواطنين جميعا. فالمواطن العادي قد يشعر بعدم قدرته على التأثير وبالتالي بفقدان معنى عملية الاقتراع – وهذا ما يقصده هيغل من منظورنا اليوم أو هكذا نفسره عندما يتحدث عن عدم وجود وساطة ذات معنى للفرد بينه وبين الكلي.

يواجه هيغل مشكلة روسو نفسها وهي التوفيق عمليا ونظريا بين الجزئي والكلي. يقفز روسو مباشرة الى الدولة والعقد الاجتماعي الكلياني الشمولي الذي ينظم كل شيء، أما هيغل فيتدرج مثل مونتسكيه ليتداخل الحيز الخاص مع الحيز العام والمجتمع المدني مع الدولة. واذا لم يحصل مثل هذا الانتقال التدريجي كانت الدولة والارادة العامة تجريدا مفروضا على الجزئي، اي مجرد اداة قمع عامة للارادة الخاصة. الحل لهذه المعضلة

---

[134] W.Ver Eecke, "The Relation Between Economics and Politics in Hegel", in D. P. Verne ed., *Hegel's Social and Political Thought*, (New Jersey, 1980), p. 95.

[١٣٥] هيغل، **فلسفة الحق** (مقطع ٣١١)، ص ٤٨١.

كما ذكرنا هو التوسط. وحتى عند الاقتراع يجب ان يضمن التصويت ليس اخذ اصوات الافراد بعين الاعتبار فحسب، وانما وبالاساس اخذ المجالات والمصالح المختلفة التي ينتمي اليها اولئك الافراد بعين الاعتبار. فالسلطة التشريعية يجب ان تكون ممثلة للطبقات المختلفة (estates). هذا هو حل مشكلة فرض الكلي على الجزئي.

أما بالنسبة لمشكلة تقمص الجزئي لدور الكلي، وبالتالي استثناء الاخرين من السلطة فان حلها يتم بتحديد سلطة الملك والفصل بين السلطات، وتحديد الرقابة على السلطة التنفيذية من اعلى بواسطة المبنى الهرمي للسلطة، ومن الاسفل بواسطة التعاونيات الاصلية والمؤسسات وغيرها، ولكن يجب تحديد سلطة السلطة التشريعية ايضا وذلك بجعلها مثل التنفيذية خاضعة للرقابة والمحاسبة.[١٣٦]

يخالف فيلسوفنا موقف روسو الخاص بالتنظيمات او المؤسسات "الجزئية" داخل المجتمع من جميع النواحي. ديمقراطية روسو الراديكالية الشمولية وعقده الاجتماعي تتطلب ان يشارك الجميع في كل قرار، وهي بذلك استفتائية صالحة للجمهوريات الصغيرة وغير صالحة للدول الكبيرة. ولكن معارضة هيغل كما رأينا لا تتوقف على عدم ملاءمة هذه الطريقة للدول الكبيرة الحجم، وانما نتيجة للحاجة الجوهرية لوجود وساطة بين الجزء والكل. إضافة الى ذلك فإنني أجد هنا تصورا آخر لموضوع الصلات بين الفرد والامة (nation). ويعتقد روسو وبعده، أو في إثره سييز (Emmanuel Joseph Sieyes)، أن المؤسسات والروابط لا تؤدي الى تزوير ارادة الافراد فحسب بتقليل عدد الافراد واختزالهم في عدد الروابط التي تمثلهم وانما تؤدي الى اقامة امم داخل الامة.[١٣٧] قد يؤدي الموقف الديمقراطي الراديكالي إذا الى تصور كلياني شمولي للامة كعلاقة مباشرة بين المجموع والافراد. والتصور التقليدي الذي يشدد على دور الحلقات والمؤسسات الوسيطة يقيم خلافا للموقف الجمهوراني أفاقا لحداثة تعددية تجعل هنالك حاجزا ليس فقط بين المجتمع والدولة، وانما بين الفرد والمجتمع العام المجرد، أي الامة. وسوف نعود لمعالجة هذا الموضوع لاحقا في الفصل المتعلق بالمجتمع المدني والامة والقومية – ولكن لا بد من بعض الملاحظات هنا لاننا لن نفرد لهيغل مكانا خاصا عند معالجة موضوع المجتمع المدني والقومية، فهو ليس احد منظري هذا الموضوع المشهورين، ولم يول الموضوع جل اهتمامه لان القومية بدت له اقل عقلانية وأقل عاطفية من أن تصلح اساسا للدول.

---

[١٣٦] علينا الا ننسى بالطبع ان هيغل يفترض أصلا وجود سوق حرة أيضا، أي وجود مراكز اقتصادية حرة لاتخاذ القرار الاقتصادي باستقلال عن الدولة، وهذا تحديد يشتمل عليه المجتمع المدني ويحدد طبيعة الدولة أيضا. التقدم نحو التعاونية كتحديد للسلطة لا يعني زوال اهمية النشاط الاقتصادي الحر للافراد في المجتمع المدني. لقد أبقى هيغل الاقتصاد في حيز المجتمع المدني في حين اخرج الدولة (دون ان يفصلها بالطبع)، ثم قصر ماركس المجتمع المدني على السوق الرأسمالي، ثم عاد بارسونز وغرامشي فاخرجا الاقتصاد من المجتمع المدني، اما نظريات القرن العشرين فقد أحيت تقاليد توكفيل باضافة الحركات الاجتماعية والمدنية بل وقصر المجتمع المدني عليها.

[137] Emmanuel Joseph Sieyes, *What is the Third Estate?*, (New York, 1963), p. 159.

هنالك حسب رأي هيغل نزعتان هدامتان تتهددان المجتمع الحديث، نزعة فردانية وانانية المجتمع المدني التي لا حدود لها والتي تؤدي الى استقطاب المجتمع المدني بين غني وفقير، ونزعة الارادة العامة التي تزيل جميع الفوارق وتفرض المساواة العامة.[١٣٨]

قد يؤدي تجانس (homogenization) المجتمع الحديث الناجم عن تذرير الافراد الى تحطيم البنى التقليدية دون الاستعاضة عنها ببنى وسيطة اخرى، مما يؤدي الى نزوع نحو القومية المتطرفة والايديولوجية الشمولية. لم يعد بالامكان العودة الى التوازن الذي يفترض انه كان قائما بين الجزء والكل، بين الفرد والمجموع في المدينة/ الدولة اليونانية. وبالتالي فان البديل الوحيد لهذه النزعة القومية الشمولية الجارفة التي تتهدد المجتمع الحديث، هو ايجاد بؤر تضامنية داخل المجتمع تخفف من وحدانية المجتمع المجرد ذاته. المفروض هو خلق تنوع في الهويات والتضامنات كان قائما في المجتمعات التقليدية، ولا تصلح القومية اساسا لمثل هذا التنوع لانها تميل الى اقصاء التنوع، ولهذا السبب ذاته فان الدول متعددة القوميات مهددة في الحداثة.

لم تستطع النفعية العقلانية وحدها ان تجيب على سؤال الهوية بعد انهيار البنى التقليدية او تفريغها من محتواها او اضعافها. ولذلك غالبا ما حافظت المجتمعات على البنى التقليدية بعد الحداثة باعادة انتاجها كنوع من المحافظة في ظل الحداثة، أو استعاضت عنها بعصبيات حديثة، او باللجوء الى دين علماني جديد هو الايديولوجيا القومية. وحتى في دول مثل الولايات المتحدة والتي بدت وكأنها تقوم دستوريا على نمط مبتكر من النفعية كأساس فكري -عقائدي - برزت بسرعة فائقة الحاجة الى دين مدني والى ميثولوجيا المكتشفين، أو الرواد الاوائل، وأيديولوجيا الفرص غير المحدودة والارض البكر وغير ذلك. اضافة الى ذلك فان قيام الكنائس الاهلية والجهوية التي ميزت مناطق بعينها في أمريكا، قد مثلت ايضا نوعا من البنى الوسيطة التى سدت رمق الحاجة الى الهوية.

ان تجانس ورتابة الحداثة البادية في تذرير الافراد يزيد من اغتراب الفرد كما يزيد من اغتراب الاقليات، في مجتمع تسيطر عليه ثقافة جماهيرية هي عادة ثقافة الاكثرية. الليبرالية تحاول حل المشكلة بواسطة اسبابها،[١٣٩] وذلك بوضع برامج لازالة الفقر مفروضة من الاعلى ومحاولات دمج الاقليات في المجتمع كافراد اي كمواطنين، وبالمزيد من التنمية والتحديث باعتبار "التخلف" عائقا امام الاندماج والمساواة. اما الديمقراطية الراديكالية فتطرح مطالب المشاركة الكاملة والنشطة للشعب في الحكم، والرقابة على البيروقراطية المهيمنة وذلك من اجل التغلب على اغتراب الافراد عن البنى التمثيلية. ولكن المشكلة الاساسية تبقى قائمة وهي غياب "الاهل" او الجماعة العضوية دون أن تحل مكانها بنى تضامنية اخرى. وقد اصبحت القومية هي التعبير الاكثر بروزا عن الهوية

---

[١٣٨] فيما عدا ذلك قد تتميز هذه النزعة الاخيرة بالطبع بفرض هوية واحدة هي هوية الامة على الافراد، كهوية قومية واحدة وبعدم الاعتراف بوجود هويات وتضامنات اخرى جزئية لديهم.

[139] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 115.

في العصر الحديث – وقد يرافق القومية مطلب المشاركة الراديكالية – وقد تؤطر القومية مثل هذا المطلب، أو قد يتخذ هذا المطلب من القومية غطاء من اجل شرعنته خالطا بين الديمقراطية الراديكالية وشعور المشاركة داخل العائلة الواحدة.

تبدأ اخلاق المجتمع المدني بالظهور كحلقة وصل بين افراد متنافرين بمجرد الانتقال من العائلة واخلاقياتها الى العائلات التى تتفاعل مع بعضها البعض تفاعل اشخاص عينيين و جزئيين. ويظهر المجتمع المدني لاول وهلة كأنه توسع العائلة الى شعب، ولكن ما تلبث ان تظهر الامة بدورها كأنها توحيد لعدة عائلات، إما عن طريق نظام الحاجات والتبادل أو بالقوة والسطوة أي بالتوحيد العنيف.

ولا تنبع الحاجة الى نظرية المجتمع المدني من ضرورة فصل الدولة عن المجتمع فحسب، وانما ايضا لتجنيب الامة دور العائلة الكبيرة، ولكي تؤسس على قائمة من القواعد والاسس والعلاقات لا توجد في العائلة – ان القواعد والاسس والعلاقات التي يجب ان تفصل بين تصورنا للعائلة وتصورنا للامة، هي المجتمع المدني بنظام الحاجات القائم فيه، ثم التعاونية الاهلية، ثم السلطة وحكم القانون، ثم السلطة التشريعية، ثم الرأي العام وغير ذلك.

لقد اكتشف هيغل منذ مرحلة مبكرة في مقالة "الدستور الالماني" ان الدولة ليست عائلة كبيرة. وكما فصل الدولة عن الرابط العائلي فصلها ايضا عن رابطة الدين. ولكن الفرق بين الدولة والمجتمع المدني هو أيضا بداية الدولة في الوقت ذاته، وتنطلق من نفي جدلي لرابطة التعاقد في حين يبدأ المجتمع المدني على اساس رابطة التعاقد. أي ان المجتمع المدني يختلف عن العائلة بكونه قائما على التعاقد في حين تختلف الدولة عن المجتمع المدني بنفيها للتعاقد نفيا جدليا، اي بالتسليم بوجوده في المجتمع المدني والتقدم به الى مستوى أعلى لا يقوم لا على التعاقد ولا على الرابطة العائلية او الدينية، بل على قدرة الانسان الاخلاقية على التمييز بين الخير والشر، وهو الدولة. عندما ينفي المجتمع المدني العائلة فإنه ينفي الاهل (community) واضعا التعاقد أساسا للتبادل. وعندما تنفي الدولة المجتمع المدني تعيد انتاج الاهل ولكن ليس كعائلة، وانما كجماعة اخلاقية استوعبت في داخلها حقوق وواجبات الافراد.

الدولـــــة

في فترة مبكرة من حياته الفلسفية كتب هيغل مقاله "الدستور الالماني" الذي لم ينشر إلا بعد وفاته. وفيه ادعى ان الدولة جوهر وعرض، وأن أعراض الدولة هي امور مثل تنوع المكانات القانونية وحقوق الملكية والامتيازات السياسية والضرائب وكيفية ادارة العدالة، أي النظام الحقوقي السائد. ولكن جوهر الدولة هو وجود "سلطة عامة عليا" أو "سلطة مجتمعية عليا". هذه السلطة تتطلب من الافراد فعل ما هو ضروري للحفاظ عليها، وفيما

عدا هذه الامور الضرورية تترك السلطة الحرية لارادة الافراد. في هذه المرحلة يفضل هيغل وجود ادارة ذاتية للقطاعات المجتمعية المختلفة خارج اطار الحد الادنى الضروري لوجود السلطة العامة، أي انه يعارض بشدة الدولتية (etatisme)، أو اخضاع كافة القطاعات المجتمعية لمبدأ الدولة. وهذه المعارضة نابعة عن تخيل الامة الالمانية كجماعة او كشعب في حالة اهلية قبل قيام الدولة.

يتم هدم المجتمع الاهلي بقيام الطبقة البرجوازية اي طبقة المواطنين – وهم عدد كبير من المواطنين الاحرار الذين يطلقون على انفسهم اسم الشعب مع انهم في الحقيقة الطبقة الثالثة (Third Estate) فحسب. هذه الطبقة الكبيرة تتألف من المؤسسات والجماعات التي تشكل سوية المجتمع – وهذا المجتمع المدني يسيطر بالتدريج على "الحياة القومية" ويخضعها لحاجاته وتصوراته. إن اهم ما يميز طبقة المواطنين الاحرار في هذه المرحلة عن بقية قطاعات الامة هو الفردية، وما يجمعهم هو الدولة.

تخفف مؤسسات المجتمع المدني الانانية وتساهم في تجميع الافراد ولكنها لا تغير مفهوم الحرية عند هذه الطبقة. ومفهوم الحرية في منظور القيم الفردية هو غياب او تخفيف الالتزامات السياسية. الدولة والحرية متنافران. وتقتصر مهمات الدولة في هذه الحالة على الدفاع عن الملكية الخاصة والقانون في الداخل وعن الامن تجاه الخارج – فيما عدا ذلك لا تجسد الدولة حرية الامة بل تحترمها. تكون الامة حرة عندما تحكم ذاتها وبكلمات اخرى عندما تترك الحكومة المركزية تفاصيل قضايا ادارة العدالة والادارة العامة بشكل عام لنشاط المواطنين. أي ان ما يقابل السلطة المركزية هو السلطات المحلية التي يشكلها المواطنون في المدن. إن التجلي الابرز للمجتمع المدني مقابل الدولة هنا هو البلديات.

ولكن هذه النظرية اللبرالية في علاقة المجتمع مع الدولة، وغير اللبرالية في علاقة الفرد مع الجماعة، تتطور لاحقا باتجاه تصور اكثر جوهرانية وشمولية للدولة باعتبارها كيان اخلاقي/عقلاني قائم بذاته، يجسد الحرية القائمة على العقل، الوحيدة الممكنة في المجتمعات الحديثة.

ويعتقد البعض ان محاولة هيغل اللاحقة في **فلسفة القانون** ما هي إلا محاولة في فهم الدولة كشيء عقلاني بذاته. لا مكان في فلسفة هيغل لنصح الواقع من خارج "المنطق" الداخلي لتطور الظواهر بما يجب ان يكون، ولذلك فهو لا يقوم بتركيب الحق المجرد والعائلة والدولة كما يجب أن تكون، وانما يبحث عن العقلانية الكامنة فيها كما هي قائمة. من هذا المنطلق فان نظريته في التعاونية هي اضعف الحلقات النظرية في تركيبته، فالدور الذي يفرده هيغل للتعاونية غير الدور الذي تلعبه في الواقع،[١٤٠] وبالتالي هي مجرد تركيب نظري لايجاد الواسطة. وهذا الاعتراض مبني برأيي على سوء فهم للعلاقة بين

---

[140] B. Shlink, *The Inherent Rationality of the State in Hegel's Philosophy of Right*, in Cornell, Rosenfeld, Carison eds., *Hegel and Legal Theory*, (New York, 1991), p. 350.

الظاهرة ومفهوم الظاهرة في فلسفته، أي فكرتها، أو بكلمات اخرى الامكانية الكامنة فيها. والتركيز على جانب واحد في هذه الجدلية، إما الواقع او المفهوم او الفكرة، هو ما يقوم به كل من التفسير المحافظ والتفسير الثوري لهيغل - فتارة يظهر لنا هذا الفيلسوف كفيلسوف محافظ ورجعي ينظر لما هو قائم، وطورا يعرض نفسه لتبرير اكثر النظريات الثورية راديكالية. والحقيقة ان فلسفته الاجتماعية تشمل هذه الابعاد جميعا باعتبارها خطوات على طريق فهم العالم الاجتماعي والامكانيات الكامنة فيه.

المجتمع المدني كدولة، الدولة كمجتمع مدني

من اجل ان يتم الاندماج بين الافراد يجب ان يتجاوز هذا الاندماج نظام الحاجات. ولكي يتمكن اقتصاد السوق من ان يعمل يجب ان يفرض عليه اندماج ما يقام من خارجه. ولكن هذا الاندماج لا يتم من خارج العملية الاجتماعية عن طريق الدولة السيادية، كما انه لا يقوم على اساس قوانين طبيعية، وانما هو بطبيعته اندماج اجتماعي. أي ان هنالك مجتمعا يتجاوز عملية التبادل في السوق وهو ليس دولة بعد. ارست هذه النظرية واحدا من اسس علم الاجتماع كعلم او، على الاقل، كبراديغم (paradigm) طوره فيما بعد كل من دوركهايم، وبارسونز وآخرين.

يتألف الدمج الاجتماعي في نظرية هيغل برأي أراتو من ستة خطوات:

١. الاطار القانوني.

٢. السلطة العامة (الشرطة).

٣. التعاونية والمؤسسة.

٤. السلطة التنفيذية البيروقراطية.

٥. مجلس الطبقات او المجلس التشريعي.

٦. الرأي العام.

قبل ذلك بخطوة نظرية واحدة كان الاندماج يتحقق بين المشاركين الانانيين في عملية التبادل التجاري الجارية. ولكن العمومية التي تنشأ هنا هي عمومية مفارقة او مصادفة.[١٤١] ويعالج هيغل المراحل النظرية الثلاث الاولى من تلاحم او اندماج المجتمع في نظرية المجتمع المدني، في حين يعالج القضايا الثلاث الاخيرة في نظرية الدولة. ولكن من نافل القول ان المستويين متداخلين في الواقع متساجلين في النظرية. فالمجتمع المدني يخترق الدولة عن طريق المجلس التشريعي ونظام الطبقات الذي يشمله ويمثله، بغض النظر عن أسلوب انتخابه، وعن طريق الرأي العام كما نسميه اليوم، او الملأ

[141] Andrew Arato, *A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society,* op. cit, p. 306.

(oeffentlichkeit)، او العلنية. كما ان الدولة تخترق المجتمع المدني عن طريق "السلطة العامة" والشرطة.

لهذا التداخل مغازي كثيرة تلخص النظرية باجمعها بحداثتها واهميتها الراهنة. فالدولة تظهر في المجتمع المدني كقوة خارجية، كدولة طوارىء ودولة رفاه اجتماعي في الوقت ذاته. فهي قائمة لتجيب على الحاجة التي يخلقها المجتمع المدني أو، للدقة، على تناقضات المجتمع المدني. انها في هذه المرحلة مجموعة وظائف: ادارة العدالة، وتنظيم الاقتصاد ضد الافقار، حفظ القانون والنظام والامن العام. هذا الظهور الاول للدولة هو الظهور الذي يبدو فيما بعد للاشتراكيين مثلا انه جوهر الدولة: كأداة قمع في حالة الرأسمالية او كأداة للرفاه الاجتماعي في حالة الاشتراكية. في كلا الحالتين تعتبر الدولة مبدأ خارجيا بالنسبة للمجتمع المدني، انها وظيفية وليست مبدأ اخلاقيا.

ولكن حتى في هذه المرحلة، بأمكاننا ان ندرك ان أي عملية لمأسسة الحق او الحقوق على شكل قوانين او على شكل سيادة القانون، تتطلب اضافة الى عمل الدولة، عملية ثقافية مستقلة تربى على احترام القانون والتعامل معه كمبدأ كوني لتنظيم الحقوق. هنا ايضا، اي في مجال التربية والثقافة يفرد دور للمجتمع المدني - فدوره ليس مجرد منتج للتناقضات التي تحتم قيام الدولة كوظيفة خارجية، وانما تتوقف عليه عملية انتاج ثقافة سيادة القانون. فالمجتمع المدني ينتج الداء كما ينتج التفكير بالدواء، او ينتج الحاجة كما ينتج امكانيات سدها.

ترتبط نزعة هيغل الدولتية، والتي تستبق نظرية ماركس، بفكرة المجتمع المدني كوحدة بين الاخلاق الموضوعية ونفيها، كما ترتبط هذه النزعة في تحليل نظام الحاجات ونتائجه الوخيمة، أي التقاطب بين الغنى والفقر، والعوز والرفاهية. هنا يوفد هيغل نزعة البيروقراطية الكونية للتعامل مع هذه التناقضات استباقا لفكرة الرفاه الاجتماعي المتأخرة.

تكمن وظيفة البيروقراطية السياسية في "اخضاع" الخاص للعام، وتنفيذ القوانين الكونية العامة في الحالات الخاصة. ويقبل هيغل بشكل عام الفرضية البرلمانية القائلة ان البرلمان - كمجلس الطبقات (estate assembly) - قادر على توليد ارادة عامة.

وكما هو واضح لا نعثر عنده على ذلك التعارض، الذي يعلق عليه روسو اهمية ويصل قمة اهميته عند اليعاقبة، بين الارادة العامة وارادة المجموع. فما الارادة العامة بنظره إلا تعبيرا عن ارادة المجموع، ولكنها تعبير عن ارادة المجموع كمواطنين في الدولة وليس كمجرد افراد في المجتمع المدني. وهذا يعني ان ذلك التعارض بين ارادة مجموع الافراد والارادة العامة غير قائم في الدولة، حيث يتصرف الافراد كمواطنين استبطنوا في مواطنتهم المنفعة والمصلحة العامة بقبولهم التصرف بموجب قوانين. تنبع مشكلة روسو هنا من أنه يخلط بين ارادة مجموع الافراد في المجتمع المدني والارادة العامة في الدولة،

وبالتالي ينشأ التناقض بينهما. ولو ميز بين الفرد والمواطن وبين المجتمع المدني والدولة لما نشأ تعارض من هذا النوع.

الانتقال من المجتمع المدني الى الدولة هو ايضا انتقال من الفرد الى المواطن. والمواطن عضو في المجتمع المدني وفي العائلة ايضا، ولكن ما يميزه كمواطن ليس رابطة الدم غير المشروطة او الحب غير المشروط ولا رغبته في الاكتفاء، وانما قدرته على الحكم في ما هو خير وما هو شر. وعلى هذا المستوى لا يجد الفرد حريته في العائلة ولا في المجتمع المدني، وانما في الدولة فقط. لا يحافظ العنف وحده على الدولة اذا وانما النظام الذي يشمل فيما يشمل انضباط الافراد الناجم عن حكمهم على ما هو خير وما هو شر. تتجاوز الدول اذا كونها وظيفة خارجية من وظائف المجتمع المدني لتصبح تحقيقا لمثال اخلاقي. انها كيان يتحول فيه الافراد الى مواطنين، أي الى مواضيع وذوات القرارات السياسية التي تعيش في تصالح تام مع الجماعة. وتخلق الدولة أطرا تمكن الفرد من العيش مع مشاكل المجتمع المدني غير المحلولة.

لقد اعتقد هيغل بالطبع أن الملكية الدستورية هي اطار من هذا النوع. وربما يكون هذا غير مقنع في ايامنا، ولكنه يذكرنا على الاقل ان وظيفة الدولة الخارجية، او موقعها الوظيفي بالنسبة للمجتمع المدني، او بكلمات اخرى التصور اللبرالي للدولة لا يكفي لفهمها، وأن هنالك مبررات عديدة للنظر الى الدولة من منطلق "المشاركة" (او بمصطلحات هذه الايام – الديمقراطية المشاركة) وذلك بغرض ايجاد قاعدة يتصالح عليها الفرد مع الجمهور او الخاص مع العام.

لقد التجأ كانت الى الاخلاق الفردية كحل لمعضلة الصراع بين الخاص والعام ليضع في النهاية الاخلاق فوق الدولة. أما روسو فقد جعل المنفعة العامة أو الصالح العام فوق الدولة. ولكن هيغل يرى انه اذا لم تتمكن الدولة من تحقيق تصالح بين المصالح الخاصة والغاية العامة فانها تنهار، لانها لا تتطابق بل وتتناقض مع مفهومها. والدولة لا يمكن ان تكون تعاقدا او شركة مدنية، لانها تقوم وتعمل لحل تناقضات المجتمع كشركة مدنية او تعاقد ثم تؤسس كيانها وقوانينها الخاصة بها، كما أنها لا يمكن أن تكون تابعة للحسم الاخلاقي الفردي، لانها تجسد تموضعا للاخلاق في حالتها الاجتماعية وليس الفردية. وكما هو الحال دائما في مقولات ومفاهيم هيغل النظرية، نستطيع القول ان المقصود بعبارة مثل: الدول هي تجسد وتموضع الاخلاق في حالتها الاجتماعية، هو ان على الدولة ان تكون كذلك، أي ان تسعى لكي تتطابق مع مفهومها، وأن وجود المجتمع المدني هو حلقة في هذا السعي لتطابق الدولة مع مفهومها. هذا التوتر بين واقع الظاهرة ومفهومها هو الطاقة النقدية الكامنة في نظرية هيغل.

تظهر المصالح الجزئية من جديد في المجتمع المدني، ولذلك يجب على البيروقراطية ان تضطلع بمهمة تنفيذ "العمومية"– ولكن المجالس والتعاونيات الاهلية المختلفة تتحول عند

ذلك الى حاجز يحد من تأثير موظف الدولة ومن سطوته ومن مزاجيته ايضا.[١٤٢] ويتبين هنا بالطبع الفرق بين مصطلح البيروقراطية الكونية كممثلة للعمومية وبين واقعها كطبقة تنمي مصالح خاصة مقابل كل من الحكام والمحكومين. البيروقراطية اذا هي احدى الطبقات ويترتب على ذلك ألا تكون كلية القدرة، ويتحول تبنيها العمومية الى دور ضمن توزيع للادوار يحد من هذا الدور نفسه ايضا.[١٤٣]

نواب المجتمع المدني عند هيغل هم نواب الجماعات الاهلية والتعاونيات (corporations) في البرلمان.[١٤٤] مجلس الطبقات اذا هو ولوج المجتمع المدني الى الدولة. فالمجتمع المدني الممثل برلمانيا في الدولة هو مجتمع مدني منظم. والافراد كما نلاحظ لا يدخلون الدولة او السياسة كافراد، وانما يدخلونها منظمين في جماعات. الامر الذي قد يعني في ايامنا الاحزاب الايديولوجية وجماعات المصالح ومجموعات الضغط بأنواعها، والطبقات الاقتصادية القادرة على تنظيم نفسها سياسيا ومنظمات المرأة، والنقابات وتنظيمات الاقليات القومية وغير ذلك.

لا يستخدم هيغل مصطلح المجتمع السياسي، ولكن في واقع الحال ينشأ عن تداخل المجتمع المدني في الدولة "المجتمع السياسي"، حيث تبلور الجماعات المذكورة برامج سياسية ووسائل للضغط السياسي للتأثير على القرار السياسي.[١٤٥] وعملية الانتخابات في عصرنا هي التعبير الاكثر بروزا لاهتمام المجتمع المدني بالسياسة.

وعندما يعلق هيغل اهمية خاصة على النقاش العلني في البرلمان واهمية تشكيل الرأي العام، فانه يفعل ذلك انطلاقا من المفهوم النظري التنويري للحوار، وهو التوصل بالجدل العقلاني او بالتواصل العقلاني لحقيقة غير معروفة او غير مفترضة سلفا. والحقيقة أن العمل الحزبي او الجماعي كما تطور في الديمقراطية البرلمانية، يفترض الدفاع في البرلمان او في الحيز العام عن حقيقة معروفة سلفا، ولا تهدف الخطابة الى التوصل اليها بل الى الاقناع بها ولو بوسائل غير عقلانية، ومن ضمنها الديماجوجيا، والشحن العاطفي، والمشهدية الاعلامية، والاستعراضية والهاب المشاعر، وابتزاز العواطف، ومخاطبة الغرائز، وغير ذلك. كل ذلك بهدف كسب الرأي العام في صراع على السلطة لم يصمم برلمان فيلسوفنا ليكون مسرحا له.

---

[١٤٢] **فلسفة الحق**، مقطع ٢٩٥، ص ٤٦٣، يضيف هيغل المبنى الهرمي وثقافة البيروقراطية وتقاليدها ايضا، كعوامل مساعدة في منع المزاجية من استخدام السلطة اضافة للكوابح التي يفرضها المجتمع المدني. ولكنه ما يلبث ان يدرك انه في اللقاء بين العمومية المفترضة والحالة الفردية، قد تجد البيروقراطية مصالح مشتركة لها مقابل الجمهور الواسع من ناحية ومقابل السلطة من ناحية اخرى- عند ذلك لا يرى الكاتب بدا من تدخل السيادة (في حالته الملك او متمثلة بشخصية الملك) لتضع حدودا لسلطة الموظفين.

[143] Andrew Arato, *A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society*, p. 309.

[١٤٤] لم تشمل هذه العملية النيابية التمثيلية عند هيغل قطاع العمال الاجيرين.

[١٤٥] او للوصول الى دفة الحكم في الديمقراطية التي تجاوزت دور البرلمان الاستشاري التثقيفي كما تصوره هيغل.

ان تفاؤل هيغل التنويري هو الذي يقف وراء دعوته الى اتباع اسلوب الابحاث العلنية في المجالس التمثيلية، وايمانه بامكانية تثقيف الرأي العام وتدريبه على اتخاذ القرار السياسي السليم. والدافع هو دون شك تغليب العقل والحوار العقلاني على العرف والعادة او استخدام العنف. عند ذلك لم تكن قد ظهرت بعد تكنولوجيا الحيز العام الاعلامية ومشهديتها. ولكن حتى لو دفعتنا هذه الاخيرة الى التشاؤم في تقدير اهمية الحوار العقلاني لا بد من الاعتراف انه، اضافة الى التغير الجذري في دور البرلمانات الذي يجعل موضوع العلنية موضوع تكافؤ فرص بين اطراف متنافسة كما هو موضوع مساءلة ومحاسبة السلطة، في النهاية لا يترك الحسم في هذا الامر الى موقف ابيستمولوجي قوامه التشاؤم او التفاؤل في تقييم دور العقل، بل يستند ايضا الى موقف اخلاقي مرتكز الى الايمان بقدرة العقل على التمييز بين السوي وغير السوي، إنه اذا موقف اخلاقي أيضا، فديمقراطية الحوار وعلنيته لا تقتصر على مدى نجاعتها.

المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي

لقد لاحظ هيغل في المجتمع المدني ميلا الى التذرر والفردية، ولكن وفي الحيز الاجتماعي نفسه يضع الاعتماد المتبادل ثقله في كفة الميزان الاخرى، وذلك باضطرار الانسان من خلاله الى حساب مصالح الاخرين، ميولهم ورغباتهم عند اتخاذ خطواته وذلك من أجل مصلحته ذاتها. ولكنه، خلافا للبراليين الكلاسيكيين على أنواعهم، اعتقد أيضا أنه في سياق نظام الحاجات أو علاقات التذرر والاعتماد المتبادل المتوازنة لا بد ان يعلو شأن الحسابات، أي حسابات السوق من ربح وخسارة على الاعتبارات الاخلاقية. ولذلك يجب ان يحصل تدخل من خارج نظام الحاجات وذلك بواسطة التعاونية وادارة العدالة وغير ذلك. حيث يتصرف الافراد مفترضين وجود مجموع ومصلحة مجموع، وتستمر هذه العملية بالتدرج بين النفي ونفي النفي الى ان نصل الى العدالة كتجسد للكيان الاخلاقي. الدمج الاجتماعي (social integration) يتم في مجتمع هيغل المدني بشكل تدريجي وتعددي، أي بواسطة العديد من المؤسسات الاجتماعية. وحتى مؤسسة التشريع ذاتها تعتبر في نظره مؤلفة من ممثلي الطبقات السياسية، أي من جماعات ومؤسسات اجتماعية.

رفض ماركس هذا الحل لمسألة تذرير الافراد وصراعهم في المجتمع المدني، هذه المسألة التي تتخذ في فلسفته أولا شكل اغتراب الافراد عن جوهرهم الاجتماعي وعن الجنس البشري، أي عن نوعهم أو ذاتهم، وثانيا شكل استغلال طبقي. واعتبر ماركس هذه الحلول الباحثة عن تماسك اجتماعي أو مادة لاصقة اجتماعية حلولا محافظة وقروسطوية ومعادية للتقدم. وبالتالي كان ماركس، خاصة في بدايات نشاطه الفكري واستمر بذلك الى حد بعيد، أقرب الى المفكر الديمقراطي الذي ينادي بحق الاقتراع العام أي توسيع الديمقراطية والدفع بها الى نهايتها المنطقية، منه الى المفكر المحافظ الذي يرى في تعددية

الجماعات الضمان الاول للحفاظ على حريات الافراد.[١٤٦] ولقد صاحب ماركس النفور من التوجهات الرومانسية للجماعة في مسيرته الفكرية باكملها وحتى مرحلة نضوجه الفكري. بل واعتبر ماركس هذه الرومانسية الاساس الرجعي الكامن في الاشتراكية الطوباوية، والذي يدفعها بعيدا عن السياسة. ولو كان الخيار بين الفكرالديمقراطي الراديكالي الذي مثله بالنسبة لماركس ثوار عام ١٨٤٨ وثوار كومونة باريس، وبين الاشتراكية بمفهومها الطوباوي لاختار ماركس الديمقراطية دون تردد لانها كانت اكثر سياسية وأكثر استهدافا لتغيير النظام في الدولة، وفي نظره أكثر تقدمية أيضا.[١٤٧]

علينا ألا ننسى بالطبع أن رفض ماركس لفكرة المؤسسات الطوعية المتوسطة بين الفرد والدولة كحل للاغتراب، يهدف في الواقع الى أن تستبدل الدولة نفسها بمؤسسة طوعية بين الافراد (free association)، عند ذلك يزول الفرق بين الفردي والاجتماعي والسياسي. ولكنه يزول لا لان الدولة أو السياسة تسيطر على العناصر الاخرى: المجتمع والفرد، بل لان الدولة تنحل في المجتمع وتذوب فيه. وبزوال الدولة تزول ايضا الحاجة الى مجتمع مدني يتوسط بينها وبين الفرد. لان الفرد الجديد، الانسان، استوعب في داخله كافة المتوسطات وتحول المجتمع الى مؤسسة طوعية بين افراده.

يرفض ماركس اذا الجماعات الطوعية التي تتوسط بين الفرد والدولة كحل لمعضلة المجتمع الحديث، إنه يرفض الاشتراكية الاوتوبية، في صالح اوتوبيا الاشتراكية التي تعمم الرابطة الحرة الى رابطة كونية. أي ان ديمقراطية ماركس لا تقوده الى الدولة الديمقراطية بل الى الاوتوبيا دون دولة. وقد ثبت تاريخيا بالطبع ان الفرق بين ذوبان المجتمع المدني في الدولة، وذوبان الدولة في المجتمع المدني هو فرق نظري فحسب، فغياب الفصل بينهما يعني غياب التوازن بينهما وغياب مجموعة من الاليات التي تحد من استبدادية الدولة، ويقود بالتالي الى النتيجة نفسها ولو كانت دوافعه النظرية مختلفة. للفصل بين المجتمع والدولة في الحداثة قيمة بحد ذاته. وكلما كان المجتمع اكثر تمفصلا وأكثر توازنا بين عناصره المتميزة عن بعضها البعض، كلما كان المجتمع أكثر تقدما وحداثة. وقد ادرك ماركس هذا كله، ولكنه اعتقد انه يقود بالضرورة الى تحقيق الاوتوبيا، الوحدة الجدلية، كالخلاص في نهاية التاريخ.

يدور نقد ماركس لفلسفة الحق عند هيغل في بدايته في فلك المفاهيم الهيغلية ذاتها، وذلك لان العنصر الاساسي في نقده يتألف من انحيازه الى جوهر المفاهيم الهيغلية ذاتها

---

[١٤٦] يرى بعض المعلقين الناقدين للماركسية أنه هنا، أي في رفض ماركس لفكرة وجود مؤسسات طوعية بين الفرد والدولة، تكمن بذور الشراكة بينه وبين السلطوية (authoritariantism) الاستبدادية التي اتجهت نحوها تطبيقات الماركسية الاساسية. انظر مثلا:

Leszek Kolakowski, *Marxist Roots of Stalinism,* in R. C. Tucker ed., *Stalinism*, (New York, 1997), pp. 283-298.

[147] Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus: Zur Polotischem Geschichte der Letzten 150 Jahre,* (Frankfurt, 1962).

ضد تطبيقاتها في الواقع البرجوازي المعاش. فهو في بدايات نقده يدافع عن الحرية ضد المجتمع والدولة البرجوازيين المفترض أنهما تطبيق لها، ويدافع عن العالمية أو الكونية ضد جهاز الدولة البرجوازية البيروقراطي الذي يفترض أنه تجسيد لها. وعندما يقوم بهذا النقد فانما يفعل ذلك انطلاقا من استيعابه النظري لمفهوم الدولة، ومفهوم المجتمع المدني ومفهوم الانسان الذي يتحول الى سلاح نقدي عندما يقابل واقع الدولة البرجوازية، وواقع المجتمع المدني البرجوازي، مع أن ذلك كله يكتسي طابع الفلسفة المادية الذي يعود الى تأثير فيورباخ عليه في المرحلة الاولى من نقده.

وان أول ما يلفت النظر في نقد ماركس لفلسفة هيغل هو رفضه قبول الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، واعتباره هذا الفصل بالذات دليلا قاطعا على اغتراب الانسان بل وعلى عبوديته ايضا. هذا الفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو الدليل على أن عالم الانسان الحديث منقسم الى عالمين: عالم السياسة الذي يفترض أنه يعيش فيه بحرية كمواطن وعالم الواقع الاقتصادي، المجتمع المدني، الذي يخضع فيه لسيطرة علاقات الاستغلال الاقتصادية.[١٤٨] وانعكاس هذا الشرخ في عالم الانسان الروحي هو انفصامه الى عالم السماء الديني الابدي الكامل وعالم الارض المؤقت الجزئي الناقص، وفيه يعيش الانسان عبوديته. وبمراجعة سريعة يثبت أن عالم الدولة البرجوازية الحر نظريا بالنسبة للمواطنين ليس حرا فعلا في ظل هذا الانقسام، وأنه يخضع في الواقع لسيطرة البيروقراطية، وهي رغم وصف هيغل لها بالعالمية، إلا أنها في الواقع عبارة عن طبقة مغلقة أو طغمة (caste).

لقد ادعى هيغل ان البيروقراطية طبقة عالمية بحكم التعريف لانها تمثل مصالح وارادة المجتمع ككل. وبموجب نموذجه فان البيروقراطية غير خاضعة لاعتبارات مادية جزئية، وذلك مترتب على السياسات الدولتية الحديثة القاضية بتحديد أجور ثابتة لافرادها وتوفير مستقبل مهني وأمان وظيفي لهم على أساس الموهبة، يضاف الى ذلك، امتحانات التأهيل التي يخضع لها الموظفون عند قبولهم ولا شخصانية حكم القانون الذي يطبقونه، والاخلاق المهنية الراسخة في بنية المؤسسة والقائمة على الشعور بالواجب. اما ماركس فيعتبر كل هذه الميزات دحضا لعالمية هذه الطبقة ودليلا على انغلاقها وامتيازاتها وهرميتها. وهذا لا يعني انه يرى في البيروقراطية مجرد طبقة اخرى من طبقات المجتمع المدني، وانما هي وحدة مغلقة تطور مصالح خاصة تتلخص بمراكمة القوة والسطوة والتوسع الدائب. وهذا الموقف الذي يقدمه ماركس في "نقد فلسفة الحق عند هيغل" كان بمثابة المرة الاولى والاخيرة التي يحلل فيها توزيعا اجتماعيا متميزا عن الطبقة، بحيث لا تشتق مفاهيم تحليله للدولة من العلاقات الطبقية داخل المجتمع المدني واداتيتها فيها.[١٤٩] وكما هو معروف يقوم ماركس فيما بعد باخضاع الدولة في تحليله، بما في ذلك جهازها

---

[148]Karl Marx, "Zur Judenfrage", in *MEW*, Bd. 1, (Berlin, 1963).

[149]Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, (Amherst, 1982), p. 32.

البيروقراطي لخدمة مصالح هذه الطبقة الحاكمة أو تلك، أي أنه سيتم اشتقاقها من مفاهيم الصراع الطبقي.[١٥٠]

استهدف نقد ماركس، اذا، ومنذ بداية تنظيره الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، ليس كفكرة هيغلية بقدر ما هو تعبير نظري عن واقع الدولة البرجوازية. وعندما انتقد ماركس مادية فيورباخ في أطروحاته الشهيرة، فانه ربط المادية المنطلقة من الانسان الفرد (مادية فيورباخ) بحالة المجتمع المدني المنفصلة عن الدولة – اي حالة المجتمع/البرجوازي، الذي يتذرر فيه الانسان من علاقاته وفي علاقاته الاجتماعية ويظهر وكأنه كائن فرد. ولذلك يقول في اطروحته التاسعة: إن أعلى مستوى تصله المادية الحسية (المقصود مادية فيورباخ) هو منظور الفرد في المجتمع المدني/البرجوازي. كما يقول في اطروحته العاشرة ان وجهة النظر المادية القديمة هي وجهة نظر المجتمع المدني/البرجوازي. اما وجهة نظر المادية الجديدة (ويقصد بذلك ماديته هو) فهي "المجتمع الانساني" أو "الانسانية المجتمعية" لو صحت الترجمة.[١٥١]

ولو سمحنا لانفسنا بتلخيص أولي ومجرد للموقف، نقول أن مثالية هيغل تعبر عن وجهة نظر الدولة، في حين تعبر مادية فيورباخ عن وجهة نظر المجتمع المدني البرجوازي، وان كلا وجهتي النظر من خلال هذا التلخيص الفظ والسطحي هما نتاج الانفصال في الواقع بين المجتمع المدني والدولة، هذا الانفصال الذي يسعى ماركس الشاب الى تجاوزه في "المجتمع الانساني".

وبزوال الفرق بين المجتمع المدني والدولة في هذا "المجتمع الانساني" يزول أيضا الفرق بين الانسان والمواطن. "عندما يستوعب الانسان في ذاته المواطن المجرد، ويصبح في وجوده الفردي هو النوع الانساني في حالته اليومية في عمله الجزئي وحالته الجزئية. بعدما يتعرف الانسان على قواه الذاتية وينظمها كقوى اجتماعية، وتبعا لذلك لا تنفصل قواه الاجتماعية عنه على شكل دولة، يكون بذلك قد تم تحرر الانسان".[١٥٢]

ان اول ما ينتقده ماركس في فلسفة الحق عند هيغل من حيث المنهج الفلسفي هو ما يسميه بقلب المبتدأ والخبر، الموضوع والمحمول، الذات والموضوع. ينطلق هيغل من المفهوم العقلاني للدولة، محولا العائلة والمجتمع المدني الى مراحل في تطور هذا المفهوم. مع أنه في الحقيقة لا يمكن "أن تنشأ الدولة دون قاعدتها الطبيعية في العائلة،

---

١٥٠ تحيد بالطبع كتابات ماركس التاريخية واقصد "الثامن عشر من برومير لويس بونابرت" و "الحرب الاهلية في فرنسا" عن هذا النموذج، أي عن نموذج الصراع الطبقي رغم محاولة ماركس تطبيقه فيها، ولكن تحقيقاته التاريخية اليقظة تتفتق عن نموذج في فهم دور الدولة المستقل، أكثر غنى وكثافة من نموذج الصراع الطبقي الماركسي ذاته.

[151] Karl Marx, "Thesen Ueber Feuerbach", in *MEW*, Bd. 3, (Berlin, 1969), p. 535.

١٥٢ ماركس، **بصدد مسألة اليهود**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٥.

والاصطناعية في المجتمع المدني، انها شروطها الضرورية".[١٥٣] ولكن الشرط في فلسفة هيغل يبدو مشروطا والسبب يبدو وكأنه النتيجة.

في هذه المرحلة من تطوره الفكري يبدو المجتمع المدني بالنسبة لماركس هو الواقع المتغير المتبدل والمتنوع، هو الذات المتطورة في التاريخ والتي تفعل وتؤثر في شكل الدولة ونظامها. وليس صدفة أن ماركس في هذه المرحلة ديمقراطي راديكالي يؤمن أن أصدق تعبير ممكن عن المجتمع – في حالة انفصاله عن الدولة بالطبع – هو الدولة الديمقراطية. وبهذا المعنى فإن كل أنظمة الدولة هي مجرد شكل سياسي لمضمون خارجه. أما الديمقراطية فهي شكل ومضمون في الوقت ذاته، لان الشكل فيها هو تعبير صادق عن المضمون وهو ارادة الشعب. ولذلك تظهر الديمقراطية في هذه المرحلة لماركس وكأنها "اللغز المحلول لكافة الدساتير"[١٥٤] وجوهر الدساتير جميعا. هنا يتجلى الدستور كما يجب أن يكون أي كنتاج لفاعلية الانسان الحرة. وكما أن الدين لا ينتج الانسان وانما الانسان ينتج الدين، كذلك لا يصنع الدستور الشعب وانما الشعب يصنع الدستور.

هذه الديمقراطية التي ينشدها ماركس لا تقوم على غياب الفصل بين المجتمع والدولة او بين الاجتماعي والسياسي وانما هي ناجمة عن تجاوز هذا الفصل. انها ليست عودة الى ما قبل الحداثة بل منطلقة من أزمة الحداثة من أجل تجاوزها. الديمقراطية اليونانية القديمة ليست حداثة لانها لم تكن قائمة على الفصل بين المجتمع والدولة، وانما على ذوبان المجتمع في الدولة والانسان في المواطن. لقد لاحظ ماركس ان ديمقراطية البولس اليوناني، ارستقراطية كانت ام جمهورية، تميزت بغياب الفصل بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني، اذا صح التعبير، كان مجتاحا تماما من قبل الدولة، والحياة الخاصة مجتاحة من قبل الحيز العام.[١٥٥] وكل ما هو خارج السياسة، أي ليس له وضع سياسي، ليس له وضع على الاطلاق، إنه عبد. والعبودية السياسية معناها في الوقت ذاته عبودية اجتماعية. ما هو خارج السياسة ليس الحيز الخاص ولا المجتمع بل هو العبودية. (عبودية العبيد أو عبودية المرأة واطفالها في العائلة).

في القرون الوسطى الاوروبية يبقى هذا الوضع سائدا من الناحية المبدئية ولكنه بشكل مقلوب، بمعنى أن المجتمع أو الوضع الاجتماعي هو الذي يحدد الوضع السياسي. ومن هنا مفهوم الطبقة السياسية (estate) التي توحد الاجتماعي والسياسي، أو تحول المنزلة الاجتماعية الى امتيازات سياسية. واذا كانت هذه ديمقراطية، أي اذا كان انعكاس المجتمع في السياسة هو الديمقراطية، فإن القرون الوسطى الاوروبية هي ديمقراطية

---

[153] Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilossphie", in *MEW*, Bd. 1, (Berlin, 1963).

[١٥٤] ماركس، المصدر ذاته، ص ١٠.

[١٥٥] نستخدم هنا مفاهيم الحداثة في فهم العصور الكلاسيكية. والحقيقة أن هذه العناصر لم تكن منفصلة لتثبت في مفاهيم نظرية وتفحص العلاقة بينها دولة–ومجتمع، حيز عام –حيزخاص. ونقول ذلك لكي ندرك اثناء التحليل خطورة الادوات المستخدمة، واخضاعها موضوع التحليل لتقسيماتها هي، وبالتالي تغييره لكي يتم فهمه، ولكن بعد تغييره لا يتم فهمه بل فهم صورته المتغيرة.

عديمة الحرية، أي ينعكس فيها الاجتماعي في السياسي مباشرة دون ان يتوسطها مفهوم الحرية.[١٥٦]

خلافا لما يدعي بعض المنظرين، لا يحاول ماركس اذا ان يعيد الوحدة بين المجتمع والدولة، انه يدرك تماما ان هذا الانفصال وانعكاساته، بين الاجتماعي والسياسي، ثم بين العام والخاص هو انفصال تاريخي، بل وخطوة تخطوها البرجوازية الى الامام تاريخيا. وهو ينتقد هيغل على محاولته اعادة اللحمة من خلال استعارة مفهوم "الطبقات السياسية" (estates) من جديد في برلمانه ومجتمعه المدني بشكل عام.[١٥٧] لا يهدف ماركس الى اعادة الوحدة وانما الى تجاوز الانفصال بالتقدم الى الامام وليس بالعودة الى ما قبل الحداثة. ويبدو له انه من الضروري لذلك البحث عن العوامل التاريخية، التي أدت الى الانفصال بين المجتمع والدولة، ويجدها فيما بعد في نظريته المادية التاريخية، وفي تحليل علاقات الملكية السائدة ثم في تحليله لنشوء رأس المال، خاصة في المجلد الاول حيث يقدم وصفا تاريخيا للانفصال بين العاملين وشروط عملهم المادية، ولتطور الرأسمالية والعمل المأجور بآلياتها التي تعيد انتاج الاقتصاد والمجتمع البرجوازي خارج آليات القسر الدولتية. ولكن هذا التحليل العلمي لماركس في العقد السابع من القرن التاسع عشر واوتوبيا ماركس الشاب في العقد الخامس منه، لا يتجاوزا الانفصال بين المجتمع والدولة إلا نظريا. **ولكن هذا التجاوز للانفصال بين المجتمع المدني والدولة، بقي لفترة طويلة اداة هامة في نقد المجتمع الرأسمالي. والسؤال الهام هو بالطبع هل فقد هذا السلاح قوته النقدية، واصبحت هنالك حاجة لفصل جديد قائم على الازدواجية دولة-مجتمع مدني بمفاهيم اخرى أم لا ؟**

لقد حاول هيغل أن يجعل هنالك وساطة بين جزئية وفردية الانسان في المجتمع المدني، وبين العالمي والمطلق في دولته، وذلك باعادة الاعتبار للطبقات السياسية ذات المبنى الاهلي، ولكن بما انه من المستحيل ان تقوم الطبقات الحديثة – بمفهومها في نهاية القرن التاسع عشر– بدور الطبقات السياسية التي جمعت بين المنزلة والمكانة الاجتماعية والنفوذ السياسي في القرون الوسطى، تبقى وساطة هيغل نظرية ومجردة. إن عنصر الطبقة السياسية هو وهم المجتمع المدني.[١٥٨] ومن الملفت للنظر تكرار هذه الحالة من استجداء بنى اهلية فقدت طابعها الاهلي للعب دورها في غير سياقه التاريخي في النزعات العالم ثالثية لنفخ الروح في ما تفترضه مجتمعا مدنيا ضد الدولة، وهو في الواقع تخلف يحسن التعامل مع عسف الدولة.

---

[١٥٦] ماركس، **نقد فلسفة الحق الهيغلية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٥-٢٧٦.

[١٥٧] المصدر ذاته، ص ٢٨٣-٢٨٥.

ربما أن الاوان أن نذكر هنا ان مفهوم الطبقة السياسية (estate) الذي يستخدمه هيغل ليس هو مفهوم الطبقة عند ماركس (class) . وان هذا المفهوم الاخير، يستخدمه هيغل فقط لوصف العمال الاجيرين وهم خارج المجتمع المدني بالنسبة له.

[١٥٨] المصدر ذاته، ص ٢٦٥.

ولكن نقد ماركس لقلب المحمول والموضوع في فهم هيغل الفلسفي حيث يظهر المجتمع محمولا على الدولة، والفرد محمولا على انتمائه الطبقي وليس العكس، يقوده هذا النقد في النهاية الى التخلي عن المجتمع المدني كأداة تحليلية، والى تبني مفهوم أكثر تحليلية أو أكثر قدرة على التحليل لواقع المجتمع في نهاية القرن التاسع عشر، هو مفهوم الطبقة المبني على مفهوم علاقات الانتاج، أو بكلمات اخرى علاقات الملكية السائدة. فالطبقة العاملة مثلا تشكل المخزون الاساسي لطاقة نفي علاقات الملكية الراسمالية. وهي قائمة خارج الدولة ولكنها في الوقت ذاته ليست جزءا من المجتمع المدني بمفهومه الهيغلي وغير الهيغلي في القرن التاسع عشر، بل ورأى فيها فلاسفة القرن التاسع عشر تهديدا محدقا به. تصبح علاقات الملكية التي من المفروض أن تبنى عالمية الدولة على تحييدها عند ماركس أساس الدولة، ومن الضروري فحصها، وبالتالي فحص المبنى الطبقي السائد لكي نفهم وظيفة الدولة ومبناها في آن.

لا يصلح المجتمع المدني أداة تحليلية في هذا السياق لانه يخفي أكثر مما يكشف - ويطمس الفروق أكثر مما يوضحها - في هذه المرحلة يبدأ ماركس بوضع "المجتمع المدني" في كتاباته داخل هلالين. لانه بانتفاء طابعه القرسطوي وتمثيله لمواطني القرون الوسطى وطبقاتها السياسية، لا يبقى منه في الواقع الا المجتمع البرجوازي. وربما كانت مماثلة ماركس بين المجتمع المدني والسياسي هي السبب وراء اهتمام العديد من المنظرين الماركسيين بالعودة الى مفاهيم المجتمع المدني الما-قبل هيغلية والتي تميز القرن الثامن عشر أي التي تقتصر بنظرهم على السوق والقواعد الحديثة للحياة الاقتصادية المستقلة عن الدولة. والحقيقة ان المفاهيم الما-قبل هيغلية للمجتمع المدني لم تقتصر بتاتا على الاقتصاد الرأسمالي، وإن كان تحليل الماركسية لهذه النظريات يجعلها تؤسس وتشرعن اقتصاد السوق وتنطلق من مفاهيمه.

هل يعني اهمال ماركس المتأخر لمفهوم المجتمع المدني ووضعه بين هلالين، او اسقاطه تخليا ماركسيا عن مفهوم المجتمع مقابل الدولة، والحيز الاجتماعي مقابل السياسي لصالح مفاهيم مثل الطبقة والمبنى التحتي مقابل المبنى الفوقي، كما يدعي نقاد ماركس في عصر انتعاش مفهوم المجتمع المدني وبعث الحياة فيه؟[١٥٩] سنحاول فيما يلي الاجابة على هذا السؤال والتطرق الى بعض النقاشات الدائرة حول هذا الموضوع والتي تمس الى حد بعيد التنظير لمهمات اليسار في المرحلة الراهنة.

لقد انشدت فلسفة ماركس المبكرة من "نقد فلسفة الحق الهيغلية" وحتى "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية" مرورا بمقالته الهامة "بصدد مسألة اليهود" بشكل شبه استحواذي، الى مسألة ثنائية الدولة/المجتمع ووجود هذه الثنائية في واقع الحداثة. لقد

---

[١٥٩] انظر مثلا:

Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory,* (London & Basingstoke, 1980).

تشكلت الدولة الحديثة بنظر منظريها، وآخرهم وأهمهم برأي ماركس هو هيغل، بالغاء دور الدين السياسي او بتحييد الدين سياسيا (خاصة عند ايمانويل كانت)، وهكذا نشأت الدولة السياسية. هذا لا يعني بالطبع ان الدولة السابقة لم تكن سياسية، بل انها لم تكن سياسية فحسب، أي أن العناصر المختلفة لنشاطها لم تتشيأ ولم تفرز عن بعضها البعض. وكما نشأت الدولة السياسية من تحييد الدين كذلك نشأت من تحييد الاقتصاد، بمعنى انفصالها عن علاقات الملكية السائدة أو الغاء الدور السياسي للملكية، كما اسلفنا عند الحديث عن مفهوم "الطبقة السياسية". كان ذلك اما باخضاع المالكين وغير المالكين لسلطة الدولة المطلقة، او بالسماح لغير المالكين بالمشاركة في الاقتراع أي السماح لهم بولوج عملية اتخاذ القرار فيما يمس المالكين.[١٦٠] ولكن ما يستوقف ماركس هنا هو أن الغاء الدور السياسي للدين لم يلغِ الدين، وان الغاء الدور السياسي للملكية لم يلغِ الملكية – وكلاهما بقي شرط السياسة من خارجها.

عملية العلمنة وتعني تحييد الدين سياسيا، وعملية الدمقرطة وتعني تحييد الملكية (أو بكلمات اخرى توسيع المشاركة السياسية) تشكلان سوية دون أدنى شك عملية التحرر السياسي. ولكن التحرر السياسي ليس آخر اشكال التحرر بنظر ماركس، وانما هو آخر اشكال التحرر في اطار الدولة القائمة، وهذا ينسحب مثلا على التحرر من الدين وتحويله قانونيا من حيز الحق العام الى حيز الحق الخاص.[١٦١] وعندما يتم تحييد الدولة دينيا يصبح الدين روح المجتمع المدني بدلا من روح الدولة كما كان سابقا. والحالة الهامة التي استوقفت ماركس في هذا السياق كما استوقفت توكفيل في المرحلة التاريخية نفسها هي تنوع الديانات، أو للدقة تعددية الانتماءات الكنسية في أمريكا. وما هذا التنوع إلا دليلا على خصخصة الدين وتحوله الى جزء من المجتمع المدني، وهو مجال الملكية الخاصة والتبادل والكثرة والتنوع. وفي الحالة الكلاسيكية لتطوره خارج السياسة، أي في أمريكا تسري هذه الكثرة والتعددية على الممارسة الاجتماعية للدين أيضا.

ولكن حالة الانفصام، حالة الازدواجية تبقى قائمة بنظر ماركس الشاب وفي مقالته "بصدد مسألة اليهود" يعبر عن هذه الازدواجية في مقطع شهير نورده هنا كاملا: "الدولة السياسية المكتملة هي من حيث الجوهر حياة النوع الانساني في تناقض مع حياته المادية. وتبقى أسس الحياة الانسانية خارج الدولة في المجتمع المدني/البرجوازي، ولكن كصفات له. وحيث يكتمل بناء الدولة السياسية يعيش الانسان في الواقع، وليس في الفكرة أو الوعي فحسب، حياة مزدوجة، واحدة سماوية، وواحدة أرضية، حياته في المجتمع السياسي[١٦٢] حيث يعتبر كائنا اجتماعيا، وحياته في المجتمع المدني/

---

١٦٠ **بصدد مسألة اليهود**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢-٣٥٤.

١٦١ المصدر ذاته، ص ٣٥٦.

١٦٢ باعتقادي أن بالامكان ترجمة politische gemeinschaft باستخدام تعبير "المجتمع السياسي" مع أن ماركس لم يقم بالتمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي كما فعل توكفيل مثلا.

البرجوازي حيث يعتبر انسانا خاصا، يتعامل مع البشر كأدوات ويتدهور هو نفسه الى مرتبة الاداة المعرضة لقوى غريبة. وتتعامل الدولة السياسية مع المجتمع المدني/البرجوازي بروح تعامل السماء نفسها مع الارض، وتتناقض معه التناقض نفسه وتتجاوزه كما يتجاوز الدين حدود الحياة الدنيوية... الانسان في واقعه المباشر في المجتمع المدني/البرجوازي كائن أرضي دنيوي. هنا حيث يعتبر نفسه، ويعتبر فردا حقيقيا هو ظاهرة غير حقيقية. مقابل ذلك، في الدولة حيث يعتبر الانسان عضوا في النوع الانساني، يكون عضوا متخيلا في سيادة متخيلة، حيث تنتزع منه حياته الفردية ليعبأ بعمومية غير حقيقية".[١٦٣]

في هذه المرحلة من انتاجه الفكري يرى ماركس العملية السياسية الديمقراطية (ونقصد تحييد الملكية وتحييد الدين) -كعملية خلق عمومية تمثيل الدولة وشرعيتها. ينجم عن هذه العملية في الوقت ذاته ازدواجية بين المجتمع المدني والدولة، في الاول يعتبر الانسان فردا (انسانا خاصا). ولكن ثمن فرديته هو تحوله الى اداة بيد الافراد الاخرين الذين ينظر اليهم هو ايضا بدوره كأدوات في يده. ان فرديته وخصوصيته لا تتعديان الوهم لانه ليس هدف ذاته كانسان بل أداة. أما في الدولة، حيث يظهر الانسان كانسان النوع، فان حياته الفردية تكون قد انتزعت منه - والعملية بكاملها تكرس تناقضا بين فردية الانسان وعموميته أي انسانيته.

فيما قبل "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" يصور ماركس الدولة الحديثة كعملية ولادة الدولة من رحم المجتمع المدني. ولذلك يبدو التحرر الانساني برأيه في مرحلة الحداثة البرجوازية كتحرر سياسي، وعندما يذهب هذا التحرر السياسي (الديمقراطية) حتى نهايته القصوى فإنه يمضي الى الغاء الدين والغاء الملكية الخاصة، وذلك بفرض الضرائب المتصاعدة على الدخل والثروة، ليصل حتى الغاء الحياة الفردية ذاتها: "المقصلة" !! ومرحلة اليعاقبة في الثورة الفرنسية التي تلغي الدين لتستبدله بالدين المدني الرسمي، دين العقل، هي النهاية القصوى أو المنطقية للديمقراطية. في هذه المرحلة تحاول الدولة الضغط على المجتمع المدني وعناصره المختلفة، لانها ترى ذاتها ممثلا للعام مقابل الخاص والجزئي، وممثلا للعقلاني مقابل الديني، وللنوع الانساني مقابل الانسان الفرد، وهي تريد ان تنفرد بتمثيل ذلك كله دون منازع، ولذلك فإنها تنقلب على المجتمع المدني/البرجوازي الذي انجبها والذي يجسد الجزئي والخاص والفردي و بالتالي اللاعقلاني.

لقد ألغت الثورة السياسية الطابع السياسي للمجتمع المدني في الوقت نفسه الذي ازالت فيه الطابع الاجتماعي للدولة، وذلك بأن قوضت امتيازات الاخويات والتعاونيات والطبقات السياسية، وبذلك حلت المجتمع المدني الى عناصره المكونة: الافراد المذررين من ناحية،

---

[١٦٣] المصدر ذاته، ص ٣٥٤-٣٥٥.

والعناصر المادية والروحية التي تشكل مضمون حياتهم من الناحية الاخرى.[١٦٤] وبتحرر السياسة من قيود المجتمع شكليا، تحرر المجتمع ايضا من قيود السياسة. وبذلك انفلت عقال الانانية الفردية المتحررة حتى من مظهر العمومية الذي تقمصته الدولة، واصبح مسؤوليتها المقتصرة عليها.

إن أساس الدولة السياسية الحديثة، أساس الدولة غير الاجتماعية أو المنفصلة عن المجتمع هو الانسان الفرد الاناني الذي لم يتحرر من الدين بل انتزع لنفسه حرية التدين، ولم يتحرر من الملكية بل انتزع لنفسه حرية الملكية. وإن الافق الاجتماعي الذي يسعى المجتمع المدني الى تحقيقه، وذلك بتنظيم عملية الصراع الاجتماعي بين الافراد المذررين في ظل سيادة حكم القانون لا يهدف لالغاء الانانية الفردية وانما يهدف الى تأمينها.

ماركس هنا ديمقراطي راديكالي، وديمقراطيته الراديكالية تقوده مباشرة الى الشيوعية، وهو لا يرى، ولا يستطيع أن يرى ان هذا التناقض الذي يتحدث عنه هو بالذات سر تطور النظام الديمقراطي المستمر. وبدلا من ذلك يحاول ان يبحث عن حل لهذه التناقض. لكن معاينة التاريخ منذ ذلك الحين لا تقودنا الى الاعتقاد انه بالامكان القضاء على التناقض بين الفردية والانسانية أو حله، بل الى رؤية امكانية دفعه نحو تمفصلات وتنوعات حقوقية وضمانات لفردية الانسان وانسانيته في الوقت ذاته، وذلك على شكل حقوق مدنية وسياسية واجتماعية، والى محاولة مد جسور بين فردية الانسان وانسانيته، دون الوقوع في وهم انه بالامكان التغلب على الازدواجية او الثنائية. ولكن تقع الاوتوبيا الماركسية في هذا الوهم. انها تهدف الى الغاء هذا التناقض في الشيوعية، كما يتبدى ذلك في "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" من العام ١٨٤٤ والتي لم تنشر إلا بعد وفاة ماركس. وتدعي، على لسان انجلز على الاقل، انها تحلها بالنظرية بتحويل الاوتوبيا الى علم. والحقيقة ان التحويل المزعوم من الاتوبيا الى العلم لم يذهب بالعلم فحسب، بل ايضا بالتماسك الاخلاقي اللازم لمقاومة الديكتاتورية المتلبسة بلبوس الماركسية فيما بعد.

ولكي يكون بالامكان الغاء الازدواجية، يجري البحث عن، والانطلاق من جوهر انساني كامن تتوحد فيه كافة العناصر وتنفصل وتغترب في التاريخ، ثم تعود الى اكتشاف ذاتها. وكما في حالة مغامرة الفكرة الهيغلية في التاريخ وتعرفها على ذاتها في الفلسفة، يكتشف ماركس ان العمل جوهر الانسان [١٦٥] – واذا قلنا العمل نقول الوعي، واذا قلنا الوعي نقول الحرية – وان العملية التاريخية بمجملها هي أشكال مختلفة لعملية اغتراب الانسان عن عمله وبالتالي عن انسانيته، وذلك بتطور الاشكال المختلفة للملكية الخاصة. ويصبح الهدف التحرري للعملية التاريخية هي لقاء واقع الانسان مع جوهر الانسان أي

---

[١٦٤] **بصدد مسالة اليهود**، ص ٣٦٨.

[165] Marx, "Philosophische und Oekonomische Manuskripte", in *MEW*, Bd. 1, (Berlin, 1963), p. 574.

مع الانسانية، وذلك بالغاء الملكية الخاصة – لا يمكن ان نضع هدفا للتاريخ إلا اذا وضعنا له أصلا وجوهرا وقانونا.

هنا ينتقل ماركس من النقد الديمقراطي الراديكالي لنظرية الدولة عند هيغل الى تبنٍ للمنهج الهيغلي مقلوبا – أو واقفا على قدميه كما كان يحلو لماركس أن يقول- فيحتل العمل المادي محل عمل الفكرة كوسيط بين الذات والموضوع في التاريخ. ويغدو العالم الاجتماعي تموضع الذات الانسانية واغترابها خارج نفسها بواسطة العمل، ويصبح الهدف هو التحرر من هذا الاغتراب، ولقاء الانسان مع ذاته في النظام الشيوعي. بيد ان فكرة هيغل تلتقي مع ذاتها في الفلسفة فقط – ولهذه الحقيقة مغزى هام اذ تعني أنه لا يعقل وجود حل مطلق للازدواجية والتناقض في الواقع المادي الحياتي اقتصاديا كان أم سياسيا، على مستوى المجتمع أم على مستوى الدولة، بل في الفكرة فقط. اما قلب منهج هيغل وايقافه على رأسه، فيعني فيما يعنيه الوهم الكارثي، ان الحل المطلق ممكن في الواقع المادي المعاش.

عندما يندفع ماركس في مشروعه الكبير الى نقد المجتمع المدني/البرجوازي متلمسا الطريق لتجاوز ازدواجياته المختلفة يكون قد خلف وراءه موضوع الثورة السياسية والتحرر السياسي، الذي يحلل بنظرة المجتمع الى عناصره المختلفة: فرد، دولة، مجتمع، حيز خاص، حيز عام، دين ودولة، وغير ذلك دون تثوير هذه العناصر. ومن منظور اليوم يبدو هذا الموقف غاية في التبسيط. فحتى لو لم يكتشف الانسان الفردية في اجتماعيته والاجتماعية في فرديته، كما يريده ماركس أن يفعل في الشيوعية وذلك بالتنظيم الواعي لقواه الاجتماعية، فان الجدلية الناجمة عن العلاقة بين العناصر المتمفصلة والمنفرزة هي جدلية خلاقة، وانه بين الانسان المذرر، انسان التراكم الرأسمالي الاولي، وبين انسان ماركس الشيوعي توجد ألوان كثيرة ومتعددة من الشخصية الانسانية. والتحرر السياسي لا يمكن أن يبقى دون أثر على عناصره المختلفة.

في سعي ماركس لتجاوز الازدواجيات جميعا في اوتوبياه الشيوعية، لا يكتفي بوضع الاوتوبيا كمثال اخلاقي مقابل الواقع المتطور، الامر الذي قد يحولها الى قوة معنوية هائلة دون أن يمس بالضرورة بقدرة النظرية على تقديم فهم عقلاني للواقع منفصل عن هذا المثال الاخلاقي. على العكس من ذلك، انه ينتقل بالتدريج لتحويل الاوتوبيا الى نظرية علمية، انه يحاول تأسيسها علميا. وبأسلوبه الهيغلي يعني هذا الكشف عن القوانين والقوى الكامنة في المجتمع والتي تؤدي بالضرورة الى تحقيقها. في هذا السياق لا يصلح المجتمع المدني أداة تحليلية، لان الجدلية التي يحاول ماركس التوصل اليها ليست جدلية فرد – مجتمع – دولة، وانما هي جدلية تحكم هذه الجدلية وتقبع في أساسها. وأساس الدولة الحديثة بالنسبة لماركس واضح منذ المرحلة الاولى، إنه المجتمع المدني/البرجوازي كما أسلفنا، **ولكن تفكيك المجتمع للوصول الى ذراته المكونة لا يوصل الى "الفرد" -كما يصل اليه منظرو العقد الاجتماعي، بل يوصل الى**

أفراد حقيقيين في مرحلة تاريخية محددة ينتجون حياتهم المادية بطرق معينة، ويتبادلون العلاقات على مستوى معين من تطور قوى الانتاج. يقود الى افراد منقسمين طبقيا.

يكتشف ماركس الشاب الاقتصاد السياسي في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية، وبذلك يبدأ الانتقال من مقولة المجتمع المدني الى المبادىء المنظمة للمجتمع المدني، خاصة تلك التي تنظم العلاقة بين العمل والملكية. لقد انتقل ماركس من مواجهة المؤسسات البرجوازية الديمقراطية وفضحها مبينا البون الشاسع بين واقعها ومفاهيمها، وبالتالي فضح المفاهيم ذاتها كايديولوجيا طبقية تهدف الى تصوير مصالح البرجوازية كأنها مصالح المجتمع عامة، انتقل ماركس من هذا النوع من المواجهة الى التصدي لها بنظرية علمية لحركة التاريخ، ثم بمحاولة اظهار صحة هذه النظرية في تحليل نشوء وارتقاء الرأسمالية وتناقضاتها وحتمية انهيارها. وفي هذا السياق يكتشف ماركس "الطبقة" (class) كوحدة تحليلية للمجتمع المدني. ومن المفروض أن يكون بوسع هذه الاداة التحليلية من خلال كشفها للصراع الطبقي، ان تظهر آليات عمل القوانين العامة لحركة التاريخ، وهي قوانين الصراع بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج.

كان المجتمع المدني موضوع النشاط الفكري للتيارات التي شكلت مصادر الفكر الماركسي: الاقتصاد السياسي الانجليزي، الديمقراطية والشيوعية الفرنسية، والفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولكنها أصبحت الان بنظر ماركس تعبيرا عنه. وهو، أي المجتمع المدني، بناء ايديولوجي يخفي جزئيا ويظهر جزئيا واقع المجتمع البرجوازي الذي يقوم على أساس العمل المأجور واقتصاد السوق. انه مجتمع يتنازعه الصراع الطبقي ليس فقط بمعنى أنه نشأ تتويجا للصراع الطبقي مع الاقطاع والملكية المطلقة فيما بعد، وانما بمعنى انه حتى في موسم ازدهاره يعيش حالة صراع بين المالكين وغير المالكين لوسائل الانتاج.[١٦٦] والتيارات الفكرية التي تنصب المجتمع المدني على عرش اهتمامها الفكري تخفي في الواقع هذا الصراع.

لقد أصبح المجتمع المدني/البرجوازي بالنسبة لماركس ظاهرة محددة تاريخيا، أولا بطريقة نشوئها، وهو يستعرض هذه العملية الفريدة في المجلد الاول من كتابه **رأس المال**، كالعملية التاريخية لانفصال المنتجين عن الشروط المادية لعملية الانتاج، وامتداد الملكية الرأسمالية من وسائل الانتاج لتشمل الارض والصناعة والنقل، وثانيا بالفكر الذي يعبر عنها وهو أولا الاقتصاد كما صممه الفيزيوقراطيون (Physiocrats) وآدم سميث وآخرون، وثالثا بحتمية زوال هذه الظاهرة نتيجة للتناقض بين قوى الانتاج وطبيعتها الاجتماعية، وعلاقات الانتاج وطبيعتها الخاصة، أما منفذ هذا الحكم التاريخي فهو الطبقة الوحيدة القادرة على ترجمة هذا التناقض اجتماعيا وهي الطبقة العاملة.

---

[166] George Lichtheim, *The Origins of Socialism*, (New York and Washington, 1969), pp. 202-204.

النموذج الجديد

قلنا إن تحليل المجتمع المدني لا ينتج برأي ماركس "الانسان" ولا "الفرد" ولا "الحاجات الانسانية"، وبالتالي لا يمكن الانطلاق من "الحاجات الانسانية" او "علاقة الانسان بالانسان" او "الانسان بالطبيعة" هكذا وبشكل مجرد من أجل اعادة انتاج المجتمع المدني نظريا وفهمه باعادة انتاجه. ان الانطلاق من هذه الامور المجردة يؤسس بنظر ماركس انماطا من الاشتراكية الطوباوية، التي انتشرت في وطنه المانيا في حينه. وهي الظاهرة التي انتقدها تحت عنوان "الاشتراكية الحقيقية". الاشتراكية الحقيقية عند موزس هس وجرين وآخرين "تمثل حاجات الحقيقة بدلا من الحاجات الحقيقية، وبدلا من مصالح البروليتاريا مصالح الجوهر الانساني، الانسان بشكل عام... الانسان الذي لا ينتمي الى أي طبقة ولا الى الواقع بل الى سراب فلسفي سماوي".[١٦٧] لقد انهى ماركس الحساب مع "الجوهر الانساني" و "حاجات النوع الانساني" في سلسلة من المقولات المقتضبة المسماة "الاطروحات حول فيورباخ".

ينتج الافراد العينيون علاقاتهم الاجتماعية بانتاجهم واعادة انتاجهم لحياتهم المادية. هكذا يبدأ ماركس وانجلز نظريتهم المادية التاريخية في كتاب **الايدولوجية الالمانية** (١٨٤٥). "فكيف يحصل ان تتشيأ هذه العلاقات ضدهم، وان قواهم الحياتية ذاتها تسيطر عليهم"؟[١٦٨] إن تحديد جوهر انساني عام ولو كان صحيحا من حيث المبدأ، مثل حاجة الانسان لان يعمل وأن ينتج حياته بعمله، لا يكفي وحده للاجابة على هذا السؤال، لانه عام الى درجة أنه لا يشرح الكثير، ولذلك يصبح السؤال أكثر عينية ليتناول ليس اضطرار الانسان لان يعمل، بل كيف يعمل الانسان وبأي أدوات؟

في "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" اعتبر ماركس تقسيم العمل تعبيرا عن التعاون من خلال الاغتراب على مستوى الاقتصاد القومي في بلد من البلدان. في المجتمع المدني/البرجوازي القائم على الانتاج الصناعي والعمل المأجور والملكية الخاصة على وسائل الانتاج "يظهر التبادل والتواصل والتكامل بين الافراد كأنه تقسيم للعمل يحول الانسان الى كائن مجرد، الى مجرد آلة ويشوهه بالتالي اخلاقيا وروحيا"،[١٦٩] ولذلك عندما يطالب ماركس وانجلز بالغاء العمل كشرط لقيام التعاقد الشيوعي او الرابطة الانسانية الحرة، فانهما يقصدان الغاء العمل المأجور القائم على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

---

[167] Marx, "Das Elend der Philosophie", in *MEW*, Bd. 4, (Berlin, 1964), p. 486.

[168] Marx and Engels, "Die Deutsche Ideologie", in *MEW*, Bd. 3, (Berlin, 1969), p.540.

[١٦٩] ماركس، **المخطوطات الاقتصادية الفلسفية**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥٥.

في استعراض ماركس وانجلز لنظريتهم التاريخية لم ينطلقا من البنى الارثية: العائلة، القبيلة، الجماعة العضوية – أو كل ما اطلقت عليه سابقا تسمية "الاهل" وانما من الافراد– وهذا أمر غير مسلم فيه. فهل يوجد الافراد بالطبيعة كأفراد أم كأعضاء في بنى ارثية معطاة ؟ قد يتفرد الافراد في هذه البنى، وقد يدخلون في صراع معها – ولكنها معطى تاريخي لا يقل صلابة عن الافراد. ولن ندخل هنا بالطبع النقاش حول اولوية الفرد أم الجماعة، لانه لا يقود الى حقيقة علمية بل الى موقف اخلاقي. إن اختيار ماركس وانجلز البدء بافراد عينيين ينتجون حياتهم المادية، يبقيهما على قاعدة انجاز المجتمع المدني/البرجوازي رغم محاولتهما مغادرتها بعدم قبول مقولة "الانسان الفرد" بشكل عام. إنهما مثل كل الفلسفات الحديثة او الحداثية، ينطلقان من وجود أفراد: "ان الافراد ينطلقون دائما وفي كل الظروف من أنفسهم... ولكن لان حاجاتهم أي طبيعتهم، وشكل تلبية هذه الحاجات تربطهم ببعض (علاقة جنسية، تبادل، تقسيم العمل) فانهم يدخلون في علاقات. ولانهم **كأفراد يقفون** على درجة معينة من تطور قوى الانتاج عند اتصالهم ببعضهم البعض اتصالا يعيد تحديد شكل الانتاج ونوع الحاجات، فان السلوك الفردي والشخصي لكل تجاه الاخر هو الذي ينتج العلاقات القائمة كل يوم من جديد".[١٧٠]

يبني الافراد "طبقة فقط بمدى ما يخوضون صراعا ضد طبقة اخرى، فيما عدا ذلك تقودهم العلاقات التنافسية فيما بينهم الى العداء. من الناحية الاخرى تتشيأ الطبقة مقابل الافراد، بحيث... يشتق أولئك وضعهم الحياتي وبالتالي امكانيات تطورهم الفردي من انتمائهم لها. وهذه ظاهرة اختزال الافراد نفسها، في تقسيم العمل".[١٧١]

ان علاقات الافراد لدى انتاج حياتهم المادية هي الشرط الاساسي للتاريخ وبالتالي لاي نظرية تاريخية. وفي عملية سد الافراد لحاجاتهم نفسها يقومون بانتاج حاجات جديدة. هذه هي عملية التطور وهي التي تدب الحياة في عملية اعادة انتاج المجتمعات والدول، أي انها القاعدة المادية لهذا كله.

تظهر هنا لاول مرة فكرة "القاعدة" (basis, infrastructure) التي يتحدث عنها ماركس في مقدمته الشهيرة لنقد الاقتصاد السياسي، كعنصر أساسي في نظريته المادية في التاريخ. هنا، أي في مخطوطة **الايدولوجية الالمانية**، يظهر "العمل والتبادل" كقاعدة "رأس المال"، و"علاقات الانتاج" كقاعدة "الملكية الخاصة"، و"الملكية الخاصة" كقاعدة "العرض والطلب"، و"الصناعة الكبرى" كقاعدة "الاتصالات العالمية"، و"**التنظيم الاجتماعي" كقاعدة "الدولة" و "بقية المبنى الفوقي الايديولوجي**"، و "مجموع

---

[١٧٠] ماركس وانجلز، **الايدولوجية الالمانية**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٣.
[١٧١] المصدر ذاته، ص ٥٤.

قوى الانتاج ورؤوس الاموال وعلاقات الاتصال الاجتماعية" "كقاعدة واقعية او حقيقية للتاريخ".[١٧٢]

ومع ان مفهوم القاعدة هنا يظهر كمرادف للعامل المحدد او العنصر الاساسي (هذا لا يعني بالضرورة علاقة سبب – نتيجة) إلا أننا نرى منذ الان أن الدولة تظهر كجزء من المبنى الفوقي – وقاعدتها "التنظيم الاجتماعي". التعبير "مبنى فوقي" يحل محل مصطلح التشيؤ، إنه تشيؤ مركب او ذو بنية، بنية العلاقات الانسانية السياسية والحقوقية واشكال الوعي المتشيئة التي تستحوذ على البشر. ويعتقد البعض أن ماركس هنا يعبر تعبيرا حقيقيا عن مواقفه السابقة، من حيث أن المجتمع يحدد الدولة وبقية البنى والمؤسسات الايديولوجية والسياسية. ولكن ما هو الفرق، ولماذا لا يقول مجتمع مدني ودولة بدلا من مبنى تحتي ومبنى فوقي ؟

قد يرجع السبب الى انه أصبح بيد ماركس أداة علمية لتحليل مجمل التاريخ الانساني وبالتالي اكثر عمومية من المجتمع المدني/البرجوازي والدولة البرجوازية.[١٧٣] ولكن أليس الانفصال الى مبنى تحتي ومبنى فوقي، والى تنظيم اجتماعي/اقتصادي من ناحية، ودولة من ناحية اخرى، أليس هذا التقسيم ذاته وليد المرحلة الرأسمالية – فكيف يصلح اذا لمجمل التاريخ الانساني، وكيف بالامكان الفصل بين الدولة السياسية والعلاقات الحقوقية وأشكال الوعي وغيره مما يصنفه ماركس كمبنى فوقي، وبين القاعدة المادية للانتاج والمجتمع في العصور ما قبل الرأسمالية ؟ يبدو أن انجاز ماركس في التوصل الى نموذج عالمي لفهم بنية المجتمعات هو المشكله بحد ذاتها. يقول ماركس وانجلز في **الايديولوجية الالمانية** ان التنظيم الاجتماعي الناجم عن الاتصال والانتاج هو الذي" يبني على مدى التاريخ والازمنة قاعدة الدولة وبقية البنى الفوقية الفكرية".[١٧٤] ولكن بما أن الفكر وأشكال الوعي هي جزء من "الاتصال والانتاج"، فقد يصل هذا النموذج الى وضع يدخل فيه الفكر واشكال الوعي في البنى التحتية والفوقية وبالتالي يبقى الفرق بينهما في تعريف الوظيفة الاقتصادية – الانتاجية – التبادلية للنشاط الانساني بما فيه الفكر من ناحية، وبين الانشطة السياسية والحقوقية والروحية من الناحية الاخرى. هذه هي المشكلة النظرية، اما المشكلة العملية فماثلة في استحالة الفصل بين هذه الانشطة في المجتمعات ما قبل الراسمالية، وفي تداخلهما بعد انفصال نسبي في ثورات الاتصال والادارة الحديثة والحاسوب التي لم يشهدها ماركس.

---

[١٧٢] انظر المصدر ذاته، ص ٥٠، ٣٤٧، ٣٥، ٥٤، ٣٦، ٣٩، ٧٤، ٣٥٦.

[173] Hans-Peter Jaeck, ", Die Materialistische Erklaerung des Gesellschaftlichen Formations Processes", in Engelberg & Kuettler eds., *Formationstheorie and Geschichte*, (Berlin, 1978), p. 60.

بالامكان اعتبار هذا الكاتب حصيلة ناضجة للفكر الماركسي الارثوذكسي حول المادية التاريخية في ألمانيا الشرقية سابقا.

[١٧٤] **الايديولوجية الالمانية**، ص ٣٦.

تعكس مفاهيم "القاعدة" و "المبنى الفوقي " في الواقع ابتعادا عن التقسيم الى "مجتمع مدني" و "دولة" باتجاه أكثر عمومية، هذا لا يعني ان هذا التقسيم المتاخر هو نقيض للتقسيم الاول. واذا ما فصلنا القاعدة والمبنى الفوقي من وجهة النظر المادية التاريخية، سنرى أن الكثير مما يتضمنه مفهوم ماركس لـ"المجتمع المدني" أصبح قائما في المبنى الفوقي، وان العلاقة الجديدة ليست مجرد تعديل على مفهوم المجتمع او الدولة، وانما محاولة لايجاد تحديدات داخل المجتمع المدني نفسه باتجاه عملية الانتاج، وقوى الانتاج، وعلاقات الانتاج، والمبنى الطبقي، والعلاقات التعاقدية وأشكال الوعي، الخ. لم يعد مفهوم المجتمع المدني كافيا كاداة تحليلية.

هذا النموذج ليس مجرد تفكيك للمجتمع المدني، والانتقال من العلاقة مجتمع مدني – دولة الى العلاقة مبنى تحتي – مبنى فوقي هو الانتقال الى مستوى مختلف من التحليل. في نقده لفلسفة الحق عند هيغل مثلا أصر ماركس أن تكون الشرطة جزءا من الدولة في العلاقة مجتمع مدني ودولة وليس جزءا من المجتمع المدني كما ورثه من هيغل. يدقق التحليل هنا في بنية المجتمع المدني، أما الانتقال الى العلاقة قاعدة – مبنى فوقي فليس تدقيقا في بنية المجتمع المدني او الدولة بل انتقال الى مستوى آخر أكثر عمومية ونظرية في التحليل. وعندما ينتقل ماركس الى دراسة حالات تاريخية محددة سوف يجد نفسه مضطرا الى الاستعانة من جديد بالعلاقة مجتمع – دولة كوسيط بين النموذج النظري العام وبين الواقع التاريخي العيني المعقد.[١٧٥]

الخطوة الثانية اذا بعد الحديث عن "القاعدة" هي التحول من مفهوم "المجتمع" الى مفهوم: "التشكيل الاقتصادي للمجتمع" وهو مصطلح يترجم خطأ الى العربية عادة "كتشكيلة اجتماعية اقتصادية" – والمصطلح الذي استخدمه هنا هو في الوقت ذاته، ترجمة حرفية تعكس المضمون للتعبير الالماني "oekonomische gesellschaftsformation". ماركس لا ينتقل من المجتمع المدني الى كائنات تاريخية قائمة بذاتها هي "التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية"، وانما ينتقل الى محددات المجتمع الاقتصادية: التشكيل او التنظيم الاقتصادي للمجتمع وانماط هذا التنظيم.

---

[١٧٥] ومن هنا فانني اميل الى الرأي القائل ان ماركس لم يتخل عن المجتمع والاجتماعي كحيز قائم بذاته لصالح الاقتصاد كما يدعي البعض انظر:

John Keane, "Despotism and Democracy ", in Keane ed., *Civil Society and the State*, (London, 1988).

ولكنني مع ذلك لا اعتقد أن المسألة ببساطة هي فهم خاطىء "للقاعدة" على أنها الاقتصاد، وأن هذا الفهم هو مصدر التفسيرات الخاطئة. انظر:

Mark Neocleous, "From Civil Society to the Social", *British Journal of Sociology*, 46/3 (September 1995), p. 399.

فمما لا شك فيه أن عنصر الاقتصاد هو العنصر الاساسي في مفهوم القاعدة الماركسي حتى لو تبنينا اكثر تفسيرات ماركس لبرالية.

لقد حولت الماركسية هذا المفهوم الى مفهوم عابر للتاريخ، وهو في واقع الحال نموذج لا بأس به اذا اقتصر على تحديده، كوحدة جدلية بين قوى الانتاج وعلاقات الملكية السائدة (علاقات الانتاج). وقد اظهر ماركس فاعليته في فهم نشوء النظام الرأسمالي، وبالامكان دون أدنى شك استخدام هذه الجدلية في فهم انهيار النظام الاشتراكي كتناقض بين تطور قوى الانتاج وعلاقات الملكية السائدة (ملكية الدولة)، التي اصبحت عائقا أمام تطور قوى الانتاج. أما اذا فهم "التشكيل الاقتصادي للمجتمع" على أنه كائن تاريخي يجمع بين "المبنى التحتي" و "المبنى الفوقي" محافظا على هذا التقسيم بينهما، فعند ذلك يصبح المفهوم قاصرا خاصة عن التفاعل مع تلك المراحل التاريخية، التي يصعب فيها الفصل بين التشكلات الايديولوجية والسياسية، والبنى الاجتماعية العضوية، والبنية الاقتصادية للمجتمع.

لم يحاول ماركس أن يضع نسقا من المفاهيم والتعريفات تصلح لكتاب مدرسي ولذلك تختلط عنده في الكثير من الاحيان القاعدة المادية مع المجتمع. والمجتمع المدني عنده عندما يتقابل مع الدولة يتقمص في ذاته الجانب الاقتصادي، وغير ذلك. وفي كتاب **الايديولوجية الالمانية** نجده يستخدم مصطلح "الاتصال" (verkeher) في الاماكن التي استخدم فيها لاحقا مصطلح علاقات الانتاج، كما نجد تزاوجا كثيفا بين مصطلح "الاتصال" و "المجتمع المدني"، فمثلا نجد عنده، في فقرة واحدة، التشابك التالي بين هذه المفاهيم جميعا: "شكل الاتصال الذي تشترطه قوى الانتاج على درجة معينة من تطورها التاريخي/ والذي يشترطها بدوره هو المجتمع المدني... المسرح الحقيقي للتاريخ. ويشمل كامل الاتصال المادي بين الافراد على مستوى معين من تطور قوى الانتاج. انه يشمل الحياة التجارية والصناعية، ويتجاوز بهذا المعنى الدولة والامة، مع أنه يظهر نحو الخارج طارحا نفسه على شكل امة ونحو الداخل على شكل دولة".[١٧٦] اذا أمعنا النظر في هذه الشبكة من المفاهيم نجد أن التأكيد هو على أن مسرح التاريخ الحقيقي هو علاقات الاتصال بين الافراد المحددة بمستوى معين من تطور قوى الانتاج. هنا، المجتمع المدني ليس مجرد مفهوم مقابل للدولة، وانما هو يتجاوز المقابلة معها، وما الدولة إلا انعكاسه نحو الداخل، والامة ما هي إلا انعكاسه نحو الخارج. والحقيقة أن ما يتم تعميمه هنا هو التجربة الرأسمالية الحديثة – هذا السياق الذي يصفه ماركس هنا مستخدما الكلمة الادق برأيي من علاقات الانتاج وهي "علاقات الاتصال" يصفه منذ العام ١٨٤٧ بمصطلح "نمط الانتاج" (produktionsweise).

وفي مقدمة نقده للاقتصاد السياسي التي تستحضر عادة كتلخيص لنظريته المادية في التاريخ، بما في ذلك العلاقة بين المبنى الفوقي والتحتي وبين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، يعيد ماركس الى الاذهان مفهوم المجتمع المدني، ولكن كمفهوم يصور مجمل شروط الحياة المادية: "لا يمكن فهم العلاقات القانونية واشكال الدولة من ذاتها، كما لا

---

[١٧٦] **الايديولوجية الالمانية**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

يمكن اشتقاقها مما يسمى بتطور العقل الانساني، بل ان لها جذورا في شروط الحياة المادية، التي اطلق عليها هيغل بمجملها جريا على عادة الانجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر اسم المجتمع المدني".[١٧٧] في سياق عرض نظرية شاملة في فهم التاريخ الانساني ينصب الاهتمام على بلورة مفاهيم اكثر عمومية، فعلاقات الانتاج مثلا تحدد "صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية بشكل عام. ليس وعي الانسان هو الذي يحدد وجوده وانما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه".[١٧٨]

وادعاء ماركس أن هيغل، جريا على عادة الانجليز، اطلق تسمية المجتمع المدني على جملة شروط الحياة المادية، لا يعني باي حال من الاحوال أنه قصر المجتمع المدني على نظام الحاجات مثلا عند هيغل، وانما هو يشمل كل ما حدده هيغل عن المجتمع المدني كتنظيم اجتماعي بين العائلة والدولة في اطار شروط الحياة المادية. هذا هو التفسير الاصح لماركس خاصة في سياق مقابلة الوجود الاجتماعي للفرد مع وعيه الاجتماعي. فالوجود الاجتماعي للفرد لم يقتصر حسب ماركس، في يوم من الايام، على "نظام الحاجات"، وان اعتقد ان نظام الحاجات يشكل قاعدة الوجود الاجتماعي، كما اعتقد ان الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي.

ولكن فكرة الوجود الاجتماعي للفرد بانفصال عن الدولة تحديدا هي فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي الذي يعيد انتاج نفسه، نظريا على الاقل، باستقلال عن الدولة. لقد لفت ماركس الانتباه الى آليات السوق وعملية التبادل القائمة في السوق باستقلال عن القسر الدولتي، خاصة فيما يتعلق بعلاقة التبادل بين رأس المال كوحدة واحدة وبين العمل المأجور، ثم بين رؤوس الاموال المتعددة فيما بينها بوصفها ركائز المجتمع المدني او البرجوازية، وهما بالتالي مترادفان بنظره، ولانهما مترادفان أصبح من غير الممكن استخدام مصطلح المجتمع المدني لفهم مجمل التاريخ الانساني.

والوجه الاخر لوجود المجتمع المدني المنفصل عن السياسة (القمع) هو وجود الدولة السياسية المنفصلة عن مهامها الاخرى. فالدولة السياسية هي أيضا فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي.

لقد نشأ المجتمع المدني/البرجوازي برأي ماركس في الفترة المتاخمة للقرن الثامن عشر، بعدما اخذت علاقات الملكية بالانفصال عن الجماعية الاهلية القرسطوية. وبكلمات اخرى تطور المجتمع المدني مع نشوء البرجوازية. ويتبلور في تفسير هذا الموقف رأيان: الرأي الاول ينسب الى ماركس ما جرت عليه المؤسسة الاكاديمية في الغرب عموما، وهو الاعتقاد بأن البرجوازية نشأت كتابع لتطور المجتمع المديني في القرون الوسطى المتأخرة، أي نتيجة لتطور التعاونية الاهلية التي تحررت من التبعية للدولة، وللبنى الاقطاعية

---

[177] Marx, "Vorwort Zur Kritik der Politischen Oekonomis", in *MEW*, Bd. 13, (Berlin, 1956), p. 9.

[١٧٨] المصدر ذاته، ص ٨.

السائدة مولدة نشاطا اقتصاديا مستقلا لمواطني المدينة غير مكبل بقيود دينية أو سياسية. وقد جعلت هذه البنى الجديدة من تراكم رأس المال والثروة شيما مقبولة اجتماعيا ونشاطا اجتماعيا بناء، كما أدت الى قيام الترتيبات المؤسسية والحقوقية التي تنظم عملية تراكم الثروة.[١٧٩] وذلك بتحريرها الملكية من مفهوم "الوقف" (trust) الاقطاعي. لقد تمت مأسسة مطالب الحركة التعاونية في المدن بتسوية عام ١٦٦٠ في بريطانيا، وفيما بعد إبان الثورة المجيدة (glorious revolution) عندما أزيلت القيود السياسية عن الملكية، وأسست حرية وراثة وتوريث الاملاك كحق مرتبط بحرية الملكية. بموجب هذا الرأي فان الشرط الماركسي لنشوء الرأسمالية هو استباقها بقيام المجتمع المدني، بمفهوم مجتمع المدينة التجاري الذي يمتد بالتدريج ليحول ملكية الارض والزراعة الى ملكيات تجارية أيضا. اذا، كما أن شرط الاشتراكية التاريخي برأي ماركس هو تطور الرأسمالية، فان شرط تطور الرأسمالية هو نشوء مدينة الاقطاع المتاخرة، أو المجتمع المدني التاريخي. من هذا المنظور يشكل التاريخ الاوروبي كلية شاملة ومترابطة، تربط بعلاقة تاريخية بين نشوء المجتمع المدني ونشوء الرأسمالية. ولهذا الرأي تشعبات كثيرة تربط ايضا بين المجتمع المدني القرسطوي والسوق ونشوء الديمقراطية في أوروبا، وبالتالي وبمغالطة منطقية منتشرة تربط غياب الديمقراطية او عدم نشوئها في المجتمعات غير الاوروبية بعدم نشوء المجتمع المدني، أي بطبيعة الاقطاع الشرقي.[١٨٠]

ويرى الرأي الثاني أن الماركسية باختزالها الظواهر الاجتماعية الى اقتصاد من ناحية، وسياسة وعلاقات حقوقية من الناحية الاخرى لم تولِ التنظيم الاجتماعي او المجتمع المنظم الانتباه اللازم، الامر الذي أدى إما الى تحول مفهوم "المجتمع المدني" الى مصطلح تجميعي يشمل كل ما يتبقى بعد حسم الدولة، أي باختصار(residual category) كما يظهر الاقتباس المذكور أعلاه من "مقدمة الاقتصاد السياسي"، وإما ان تذهب الماركسية الى القطب المعاكس وتقصر المجتمع المدني على العملية الاقتصادية وحدها اي اقتصاد السوق.

إن العنصر الحاسم في تطور المجتمع المدني بموجب هذا الرأي، هو قدرة المجتمع على التنظيم الذاتي وتشكيل المؤسسات باستقلال عن الدولة، وليس بالضرورة كشكل من اشكال النشاط الاقتصادي. بل قد يكون العكس هو الصحيح، أي قد يكون التنظيم الاجتماعي، بأنماطه وأشكاله، هو العامل الحاسم في تحديد نوع وشكل النشاط الاقتصادي، على عكس ما يدعيه ماركس. وهو يدعي بموجب هذا الرأي أن النشاط

---

[179] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, (London and New York, 1969), p. 155.

ويعتمد أفنيري في قراءته هذه على رسالة ماركس الى انجلز المؤرخة في ٢٧ تموز ١٨٥٤.

[١٨٠] سنعود الى هذا الموضوع لاحقا، لانه يشكل مرتكز المركزانية الاوروبية في نظرية الديمقراطية، وفي النقاشات المنتشرة حول المجتمع المدني في العالم الثالث.

الرأسمالي للبرجوازية هو الذي انجب المجتمع المدني – وتفنيدا لمقولته أن المجتمع المدني هو شكل من أشكال نشاط البرجوازية.

المجتمع المدني كصيرورة يتجاوز عملية تذرير الافراد فقط الى نسج أواصر الروابط الاجتماعية بينهم، كتنظيم اجتماعي ذاتي –مجتمع– خارج نطاق آليات عمل الدولة. ولذلك لم تخش الانظمة الملكية المطلقة نشاط البرجوازية الاقتصادي بل ودعمته في العديد من الاحيان، وانما توجست من اقامة المؤسسات المستقلة في المدن، تلك المؤسسات التي تنظم عمليات التبادل والعقود وغيرها.[١٨١] ويدعي جولدنر أن نشاط التنظيم الذاتي امتد في أوروبا من المدن الى الريف ليشمل عملية انتخاب مجالس بلدية ريفية، بل وليشمل انتخاب المؤسسة الكنسية المحلية والكاهن ايضا في مناطق معينة على تخوم الحداثة. لم يتفكك النظام الاقطاعي اذا نتيجة للنشاط الاقتصادي التجاري أو نتيجة لنشاط رأس المال الذي انجب المجتمع المدني، وانما تطور النشاط الاقتصادي الرأسمالي من خلال علاقته المتبادلة مع آليات التنظيم الاجتماعي الذاتي، و "كما في صعود البرجوازية كذلك في أفول القنانة – وهما ليسا وجهين للعملة نفسها – تحولت قدرة الاوروبين الغربيين على التنظيم وتقاليدهم التنظيمية المشتركة والتجربة في الادارة الذاتية المترتبة عليها، وباختصار قابليتهم الجماعية لاستخدام التنظيم لغرض المعونة الذاتية، الى مجتمع مدني لعب دورا مميزا في الاحداث. لم يكن المجتمع المدني مجرد "شكل" صنعت من خلاله البرجوازية تاريخها، وانما كان شرطا ضروريا لذلك التاريخ. لقد ساهم المجتمع المدني في تطور عادات الادارة الذاتية والاعتماد على النفس/ وفي مراكمة الفوائض اللازمة لصعود البرجوازية".[١٨٢]

يذهب الرأيان اذا الى نفس الاصرار على وجود شرط اجتماعي تاريخي للتطور الرأسمالي المتاخر – وهذا في الواقع تطوير اجتماعي لنظرية ماكس فيبر (Max Weber) التي تسبق التطور الرأسمالي بانتشار الاخلاق البروتستانتية لدى الطبقة الوسطى في المدن. ولكن أحد الرأيين يدعي أن التنظيم الاجتماعي الذاتي متضمن في فهم ماركس للمجتمع المدني، فيما يدعي الرأي الاخر أن مفهوم ماركس إما أنه يقتصر على النشاط الاقتصادي، أو أن شموليته في حالات اخرى تجعله غير صالح كمفهوم تحليلي.

لقد تحول السياق التاريخي لوجود كيان اجتماعي منظم باليات مختلفة عن النسب الارثية وعن آليات القسر الدولتية، الى القاعدة لتطور علم الاجتماع، الذي ارتبط منذ نشأته بافتراض وجود البنى الطوعية (voluntary associations).

لقد نشأ علم الاجتماع من خلال البحث عن حل وسط، بين تذرير الافراد من ناحية وبين السيطرة الكاملة للدولة أو تفرد الدولة بمهمة الجامع بينهم، فهو يبحث عن المجتمع كوحدة

---

[١٨١] مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٩. Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms*.

[١٨٢] المصدر ذاته، ص ٣٦١.

في الحيز القائم بين الافراد وبين الدولة. ولذلك فإن علم الاجتماع يميل أيضا، خاصة في بداياته، ليكون دفاعا عن حق المجتمع في التنظيم الذاتي خارج الدولة – لان هذا الكيان المسمى بالمجتمع يشكل قاعدة هذا العلم التاريخية، ثم مبرر وجوده النظري أيضا. وفي هذا السياق علينا أن نفهم لماذا انبرى سان سيمون (Saint-Simon) للدفاع عن "المجتمع" في مواجهة توسع دولة الثورة الفرنسية وتوسع جهازها: ان الرجال الذين صنعوا ثورة ١٧٨٩ "بحثوا جميعا عن وسائل لتحسين الالة الحكومية، في حين كان عليهم اخضاعها ووضع الادارة الذاتية في المكان الاول.... لقد اتجهت الامة الى الثورة بهدف تخفيف وطأة الحكم وليس زيادته، لكنها حتى الان قد نالت زيادة في الحكم وليس نقصانا، وزيادة في تكاليف الحكومة عما قبل الثورة... وأدى وضع الحكومة في قمة الادارة الى نتائج وخيمة."[١٨٣] كما لم يكن هذا التوجه غريبا عن علم الاجتماع. فعندما وضع اوغست كومت (Auguste Comte) كتابة **نسق الفلسفة الوضعية** وكان ما زال متأثرا بسان سيمون جعل النظام السياسي تعبيرا (expression) أو (enonce) عن النظام البرجوازي/المدني القائم، كما جعل هذا الاخير يعبر عن "درجة معينة في تطور العمران" – وهكذا فقد اخضع كومت أيضا النظام السياسي لتأثير حيز أشمل منه أو أعم منه، أي العمران (civilization). وعمران كومت يحدد بدوره بمستوى التطور العلمي أو الروحي وليس المادي.

النقاش اذا في نهاية القرن التاسع عشر هو ليس بين وجود أو غياب محددات للدولة، أو للنشاط السياسي وغير ذلك أشمل وأعم منها، وانما حول تعيين هذه المحددات. ونمط الانتاج الماركسي يشمل فيما يشمله قوى الانتاج كالعامل الاكثر دينامية في تطوره. وقوى الانتاج تشمل برأي ماركس مستوى التطور العلمي كقلبها النابض – خاصة عند الحديث عن بناء الصناعة الحديثة. يتناول نمط الانتاج كمفهوم ماركسي النشاط الانساني، ولو كان نشاطا علميا أو روحيا، بما هو نشاط اقتصادي انتاجي. الاقتصاد اذا ليس مفهوما لا–انسانيا يحدد دولة ووعي البشر السياسي والحقوقي من خارجهما، وانما هو قطاع في النشاط الانساني أكثر دينامية في تحديد القطاع الاخر.

واذا كان نمط الانتاج كوحدة جدلية بين قوى الانتاج وعلاقات الملكية السائدة هو درجة قصوى من درجات التجريد والتحليل في النظرية المادية في التاريخ، فانه لا بد من الاقتراب من الواقع بوضع حلقات وسطية بين هذا المستوى من التجريد وبين الوقائع الملموسة لدى أي محاولة لفهم الاحداث التاريخية الكبرى ذاتها. اذ لا يمكن تطبيق هذه المفاهيم العامة والشاملة مباشرة – وكما أن الوصول اليها مر بالافراد والمجتمع المدني والدولة وغير ذلك. كذلك فان طريق تطبيق النظرية يجب ان يعود بشكل معكوس مستخدما هذه المفاهيم الوسطية كمفاهيم أقل تجريدا.

---

[183] Saint-Simon, H. de, *Selected Writings*, F. M. H. Markham ed., (Oxford, 1952), pp. 74, 76, 78, 79.

تأسيسا على ذلك، فان المفاهيم مجتمع – دولة تعود لتتصدر التحليل في كتابات ماركس التاريخية الى جانب الصراع الطبقي، الامر الذي يعني أن ماركس لم يتخل عن مفهوم "المجتمع" لصالح الاقتصاد ونمط الانتاج، وأن هذه المفاهيم هي مراحل مختلفة من التجريد في النظرية المادية نفسها في التاريخ. والنموذج العام الذي يقدمه ماركس يصلح لفهم الانتقال من تشكيل اقتصادي معين للمجتمع الى تشكيل اقتصادي آخر – أما عند البحث في الوضع السياسي لمجتمع من المجتمعات فلا يصح استخدام الادوات نفسها مباشرة عند التعامل مع الوقائع والتفاصيل.

وقدم ماركس في كتاباته التاريخية مثل **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** و **الحرب الاهلية في فرنسا** تطبيقا مليئا بالدروس لنظريته التاريخية دون أن يقحم نمط الانتاج في كل تفصيل، والمثال الافضل على ذلك هو كيفية تعامله مع مفاهيم مثل المجتمع والدولة. هكذا رأى ماركس أنه في حالة حكم اليعاقبه مثلا وابان الحكم النابليوني لفرنسا، ظهرت الدولة كقوة مستقلة مقابل البرجوازية ايضا وليس كمجرد اداة في خدمة مصالحها الاقتصادية، هذا في حين اعتقد ماركس وانجلز ان البرجوازية في الولايات المتحدة قد نجحت في جعل الدولة قوتها وسلطتها هي، أي أنها كانت قادرة على طرح نفسها كطبقة سياسية [١٨٤] – ولكن في الحالتين تطرح الدولة نفسها كتعبير عن المصلحة العامة مستقلٍ عن المصالح الطبقية المتناحرة في المجتمع.

في **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** يستعرض ماركس استقلالية الدولة الى درجة البونابرتية، أي نشوء وضعٍ من التوازن الاجتماعي القابل للانفجار في كل لحظة نتيجة لاحتدام الصراع الطبقي يؤدي بدوره الى زيادة قوة الدولة واستقلاليتها عن القوى الاجتماعية، بحيث يقوم ما يشبه الحل الوسط التاريخي او تقسيم العمل بين البيروقراطية السياسية وجهاز الامن من ناحية وبين البرجوازية من ناحية اخرى– بحيث يترك جهاز الدولة الاستقلال الاقتصادي للبرجوازية، وتترك هي شؤون الحكم له. حتى لو كان هذا الحكم لا ديكتاتوريا فحسب بل كاريكاتوريا أيضا.[١٨٥]

في مثل هذه الاوضاع ترى البرجوازية في كل نبض حياة يظهره المجتمع خطرا على الاستقرار. "فكيف تتعايش مع النظام البرلماني وهو نظام من عدم الاستقرار يوضع على قمة المجتمع. يعتاش النظام البرلماني بحسب قول خطباء البرجوازية يعيش من خلال الصراع وفي الصراع. يعتاش النظام البرلماني على النقاش، فكيف يمنع النقاش ؟ كل مصلحة وكل مؤسسة اجتماعية تطرح نفسها في البرلمان على أنها فكرة عامة ومصلحة عامة، فكيف تستطيع مصلحة ما أو فكرة ما أن تطرح نفسها فوق الافكار أي تطرح

---

[١٨٤] **الايديولوجية الالمانية**، ص ٣٧.

[١٨٥] وربما ندرك نحن في العالم الثالث قيمة هذا التحليل، وكيف يمكن أن تتعايش البرجوازية البراغماتية والعقلانية، مع أنظمة حكم تزداد غرابة في الاطوار واثارة للسخرية كلما ازدادت استقلالا عن المجتمع. وطالما كانت الدولة قادرة على هذا السياق من تقسيم العمل بينها وبين السلطة، يكون السؤال حول كيفية الحكم ثانويا –وان الوجه الاخر لكاريكاتوريته هو أيضا، تحول الموقف منه الى ما يشبه السخرية غير المؤذية.

نفسها كعقيدة ؟ والنقاش في البرلمان يكمله بالطبع نقاش في الصحافة وفي الصالونات".[١٨٦] في هذه المرحلة يدخل النظام البرجوازي في صراع مع الديمقراطية، ومع توسيع الحقوق الديمقراطية.

ولا ينتظر ماركس النهاية الماثلة في تكيف البرجوازية مع توسع الديمقراطية والنظام الديمقراطي، على أساس اعادة بناء المجتمع المدني على درجة تمفصل أعلى بعد كل هزيمة للديكتاتورية – وربما لا يستطيع أن يقوم بذلك، فهو يراقب في تلك المرحلة تواطؤ البرجوازية مع الديكتاتورية، وقد اصبحت البرلمانية خطرا عليها ورافعة لتأجيج الصراع الطبقي.

مع صعود الديكتاتورية، يقول ماركس، تبدأ لعبة جديدة بين الدولة والمجتمع، وخاصة بعد انهيار النظام البرجوازي والصحافة البرجوازية، وبعد تخلي الجميع عن البرلمان. يكسر الديكتاتور المنقذ سلطة البرجوازية السياسية لكي يحمي سيطرتها الاقتصادية. ولكنه من ناحية اخرى، ولغرض كسر سلطة البرجوازية السياسية، شعبوي يمثل الفقراء أمام هذه البرجوازية. "إنه يمثل الفئات الدنيا من الشعب داخل المجتمع المدني/البرجوازي".[١٨٧]

إن إنفصال الدولة عن المجتمع وتشيؤها المؤسسي مقابله هي المقدمة الضرورية للدكتاتورية الحديثة. وعشية فترة حكم بونابرت الثاني كان جهاز الدولة قد حصن نفسه مقابل المجتمع المدني، لدرجة انه يسمح لنفسه باستدعاء "فارس قمار من الخارج يرفعه الى سدة الحكم جنود سكارى... لذلك تشعر الامة، ويشعر المجتمع أن كرامته اهينت بهذا النوع من السلطة – ويبقى الاساس هو استقلال الدولة عن المجتمع".[١٨٨]

لقد دعت هذه الحالة العينية ماركس أن يفحص بشكل اعمق العلاقة بين الدولة والمجتمع، ولذلك نراه في كتاباته بين الاعوام ١٨٥١–١٨٧١ يتعمق في دراسة هذا الموضوع أكثر من السابق.[١٨٩] ولكن نظرته الى الدولة تتسم بشكل عام بالسلبية فيما يتعلق بعلاقتها مع المجتمع فهي "جسم طفيلي" و "ورم على جسد المجتمع" و "مولود مشوه يضعه المجتمع"، وكلما ازدادت الدولة تشيؤا واستقلالا عن المجتمع، كلما ازدادت صورتها سلبية الى أن تصل مرحلة لويس بونابرت، حيث "وصل الجسم الطفيلي المسمى دولة درجة تطوره الاعلى... فسلطة الحكومة والجيش الذي يأتمر بأوامرها وبيروقراطيتها الكلية القدرة على الرقابة والتحكم، وروحها المؤدية الى الخبل وجهازها القضائي الهرمي، اصبحت جميعا مستقلة عن الدولة الى درجة أن مغامرا مثيرا للسخرية مع عصابة من الطموحين

---

[186] Marx, "Der Achzehnte Brumaire Louis Bonaparte", in *MEW*, Bd. 8, (Berlin, 1964), pp. 153-154.

[١٨٧] المصدر ذاته، ص ٢٠٤–٢٠٥.

[١٨٨] المصدر ذاته، ص ١٩٧.

[189] Ernst Engelberg, "Theorie und Praxis des Formationswechsels (1846-1852)", in Engelberg & Kuettler, *Formationstheorie and Geschichte*, p. 142.

الجشعين أصبح كافيا للسيطرة عليها".[١٩٠] لقد أصبح هذا ممكنا بعد "أن جعل تقسيم العمل المجتمع المدني/البرجوازي مجموعات مصالح، أي موضوعا لادارة الدولة، وبعد أن فصلت كل مصلحة مشتركة عن المجتمع، ووضعت مقابله كمصلحة عامة عليا انتزعت من نشاط التنظيم الذاتي لاعضاء المجتمع وجعلت موضوع نشاط الحكومة".[١٩١]

ولذلك من الطبيعي بعد هذا التحليل أن ينظر ماركس الى الكومونة في باريس والى النظام الشيوعي بشكل عام، كتحرر من هذه الازدواجية وكاستيعاب المجتمع لوظائف الدولة في داخله كوظائف تنظيم ذاتي: "الكومونة هي استعادة المجتمع لسلطة الدولة كقوته الحيوية، وبدلا من السلطة التي يخضع لها المجتمع وتقمصه بدورها، تستعيد الجماهير سلطة الدولة وتنشئ سلطتها هي بدلا من سلطة الاضطهاد المنظمة، وسلطتها هي الشكل السياسي لتحررها الاجتماعي بدلا من السلطة الاصطناعية للمجتمع... التي تستغل من قبل اعدائه لاضطهاده".[١٩٢] وكانت بدايات هذه الروح نفسها أيضا واضحة قبل ذلك في نص هدف الشيوعيين في "البيان الشيوعي" كتحويل الدولة الى "رابطة اجتماعية طوعية وحرة بين الافراد". والجانب الاخر، الايجابي، لتغير موقف ماركس بعد تجربة كومونة باريس، هو توصله الى حاجة البروليتاريا نفسها الى جهاز الدولة بعد الثورة وتسخيره بغرض تحطيم سلطة البرجوازية. لقد وصل ماركس الى هنا، ولكنه لم يتابع نحو نظرية متكاملة في نظام الحكم.

المشكلة اذا ليست في اضفاء الماركسية اهمية على التنظيم الاجتماعي الذاتي مقابل الدولة. وانما المشكلة الحقيقية هي في عدم ايلاء هذا الشكل السياسي للتحرر الاجتماعي، أي شكل التنظيم الذاتي للمجتمع اهمية خاصة. فماركس يعتمد في نهاية المطاف على جدلية الجوهر الهيغلية والمضمون. يجب ان يجد الجوهر التحرري لنفسه شكلا سياسيا تحرريا، ولذلك يحرر ماركس نفسه من الحاجة لوضع نظرية في الشكل السياسي، شكل نظام الحكم المطلوب في الاشتراكية أيضا. إن مشكلة الماركسية الاساسية في هذا السياق، هي غياب نظرية في شكل السلطة أو الضوابط المطلوبة للشكل السياسي الذي يترجم التحرر الاجتماعي. وهذا هو السر في عدم وجود التزام ماركسي واضح بالديمقراطية كالشكل السياسي الوحيد الممكن وغير الاوتوبي للتحرر الاجتماعي.[١٩٣] ولان ماركس رأى أن الشكل السياسي للتحرر الاجتماعي يعني في نهاية المطاف غياب الدولة، فانه لم يتوقف ليضع نظرية في نظام الدولة الافضل تعبيرا عن

---

[190] Marx, "Der Buergerkrieg in Frankreich", in *MEW*, Bd. 17, (Berlin, 1964), p.593.

[١٩١] ماركس، **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** ص ١٩٧، قارن مع **الحرب الاهلية في فرنسا**، ص ٥٣٩-٥٤٠.

[١٩٢] ماركس، **الحرب الاهلية في فرنسا**، ص ٥٤٣.

[١٩٣] هذا لا يعني بالطبع ان الديمقراطية تعكس بالضرور تحررا اجتماعيا، ولكن هذا يعني أن الشكل السياسي الوحيد الممكن للتحرر الاجتماعي هو نظام الحكم الديمقراطي.

التحرر الاجتماعي – إن ما ينقص الماركسية اذا هو ليس نظرية في المجتمع المدني وانما نظرية في الدولة.[١٩٤]

تتطور نظرية ماركس في الدولة بقدر ما تطورت في نفي الدولة، بما في ذلك مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا. ورغم اهتمام ماركس البارز باستقلالية الدولة ووظائفها الا انه بقي من حيث النظرية يميل الى طرح سؤال حول هذه الاستقلالية – وعندما يشدد عليها فانه يفعل ذلك بكلمات سلبية كما رأينا مثل "الطفيلية"، "الورم الخبيث" الخ، وعلميا لم يتحرر ماركس طيلة انتاجه الفكري من طرح سؤال حول وجود الدولة – انه يسعى الى ازالة الانفصال بين الدولة والمجتمع. وتعتبر نقاشاته مع القائد العمالي لاسال (Lasalle)مثلا، والذي مال الى نظرية هيغلية في الدولة، من أبرز مساهماته في هذا المضمار، أي ضد افتراض استقلالية الدولة. وقد فسر ماركس تشديد لاسال الاشتراكي على دور الدولة تعبيرا عن انتهازيته وتحالفه مع نظام بسمارك غير الديمقراطي في حينه. ولكن التناقض الماركسي يتجلى عندما يكتشف الباحث ان ماركس لم يكن اقل حدة في مناقشاته ضد باكونين (Bakunin) والفوضوية عموما، التي لا تفرد بتاتا حيزا للدولة في رؤيتها الاجتماعية والسياسية.[١٩٥]

ان التناقض بين رفض نظرية لاسال الهيغلية في الدولة ورفض الفوضوية هو انعكاس للفرق بين ما هو موجود وما هو مرغوب، هذا الفرق الذي لا يجد مكانا له في النظرية الماركسية التي وحدت العلم (تحليل ما هو قائم) مع الاوتوبيا (ما يرجى أن يكون). ولذلك ايضا فان حله الوحيد يكون في تصور انسان خير افسده الانفصال – تقسيم العمل– ولكنه قادر على استبطان قواه الاجتماعية، بما فيها وظائف الدولة عندما يصبح انسانا شيوعيا. وفي الحقيقة فاننا من هذه الناحية لم نبتعد كثيرا عن روسو، ولكن هذه الناحية جانبية في الماركسية، ففي الطريق اليها قادنا الفكر الماركسي في زوايا نظرية تاريخية، لم تخطر ببال روسو وهي انجازات ماركس الرئيسية.

لقد أنكر ماركس كونية الدولة وجعلها تعبيرا عن صراع المصالح الخاصة الجزئية في المجتمع المدني– وليست حلا لهذا الصراع على درجة أعلى كما هي عند هيغل – إنها ليست وحدة الصراع بين الاضداد او تعبيرا عنه. وكانت البداية التي انطلق منها ماركس هي الفصل في الاقتصاد السياسي الانجليزي بين الدولة والمجتمع، ولكن النهاية عنده كانت ازالة هذه المقابلة باستهداف اذابتها في المجتمع المدني او جعلها مجرد اداة قمع في المجتمع الرأسمالي، أي أداة بيد الصراع الاجتماعي. استمر هذا الى ان عاد

---

[194]Norberto Bobbio, *Which Socialism*?, (Minneapolis, 1987).

[١٩٥] انظر:

Leszek Kolakowski, "The Myth of Human Self-Identity; Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought", in Kukathas, Lovell, Maley eds., *The Transition from Socialism; State and Civil Society in Gorbachev USSR,* (Melbourne, 1991), pp. 41-59.

غرامشي وأحيا هذا العنصر أي المقابلة بين الدولة والمجتمع المدني في الماركسية، كما سنرى في الفصل القادم.

تقليد آخر في الحداثة الثانية

في مقابل استيعاب المجتمع المدني في تطور مفهوم الدولة عند هيغل، هذا الاستيعاب الذي يجمع بين التحليلي والمعياري في مفهوم الدولة عنده، وفي مقابل اعتبار التمييز بين المجتمع المدني والدولة من تبعات تطور البرجوازية والسوق الرأسمالي تحليليا، وزوال الحاجة لهذا التمييز معياريا، وفي حركة التاريخ ذاتها عند ماركس التي تؤدي الى زوال الفصل بين المجتمع المدني والدولة بذوبان الدولة في المجتمع – مقابل هذه النماذج المتميزة في تركيبها وبتزامن معها، نلقى نموذجا نظريا يؤكد على الحاجة للفصل بين الدولة وبين ما نسميه اليوم مجتمعا مدنيا من خلال، وفي سياق بحث الديمقراطية. ويبحث الكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) بالديمقراطية كحالة عينية وحيدة في القرن التاسع عشر هي الحالة الامريكية.

وهو حين يبحث الحالة الامريكية العينية انما يطور نموذجا نظريا للديمقراطية باعتبارها مستقبل اوروبا الاكيد. ولذلك يختلط الامبريقي بالنظري في بحثه الشهيرحول الديمقراطية الامريكية – ولكن هذا الاختلاط برأيي هو سر قوة الكتاب **الديمقراطية في امريكا** وليس ضعفه. لقد نشر توكفيل هذا المؤلف في كتابين، الاول في العام١٨٣٥ وتناول المبنى السياسي والمؤسساتي للديمقراطية الامريكية اساسا، والثاني نشر عام ١٨٤٠ وتناول بشكل عام قضايا الثقافة والعادات ومؤسسات المجتمع المدني. وكان في كتابه الثاني اكثر نزوعا الى النظرية والتعميم مما في كتابه الاول.

وتأكيد توكفيل على الحيز العام الاجتماعي لا يشكل حلا أوتوبيا لمسألة الفصل بين المجتمع والدولة في نهاية التاريخ، وانما لا يتعدى المحاولة المدركة لحدودها لحل مشاكل عينية تتولد عن النظام الديمقراطي بالذات. والديمقراطية ليست مستقبلا خياليا وانما حالة عينية هي الحالة الامريكية بمشاكلها، ونموذج نظري هو في الوقت ذاته افق التطور لاوروبا.

ولا يشكل هذا النموذج النظري خطة خلاصية وانما منافسا حديثا لنموذج نظري آخر هو "الارستقراطية". وهي تعميم مبسط عن حالة اوروبية تقع بين العصر الوسيط والملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد بقيت اثارها السياسية والاجتماعية ماثلة في النظام القديم (ancien regime) بعد ان شاخت وبقيت تحتفظ بالشكليات فحسب.

والمقصود في هذه التقسيمات بين الديمقراطية والارستقراطية، هو تحديد انماط العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، وبين الاجتماعي والسياسي، وبين الخاص والعام في

نموذجين عامين كبيرين احدهما ينتمي للحداثة، والاخر الى ما قبلها (اوروبيا بالطبع)، بحيث تتغير في كل نموذج المفاهيم ذاتها : فرد، مجتمع، دولة، خاص، عام وغيرها، وليس فقط العلاقة بين هذه المفاهيم. ليس المقصود اذا نظرية في التاريخ تنتقل فيها حركته من نمط الى نمط، كما في تقسيمات مكيافللي (Machiavelli) لانظمة الحكم او تقسيمات ماركس لانماط الانتاج. فانهيار الارستقراطية لا يؤدي بالضرورة الى الديمقراطية بل قد يؤدي الى الاستبداد بأنماطه الحديثة المختلفة. ولكن توكفيل الارستقراطي النشأة والميول الثقافية يحث على تحول الارستقراطية الى الديمقراطية. ان اكثر ما يخشاه توكفيل هو ان تحطم الحداثة روابط الارستقراطية الحميمية، روابط التكافل الاصيل، دون استبدالها بنظام من الحقوق الديمقراطية.

وهو مثل ماركس غير رومانسي ولا يؤمن بامكانية العودة الى الوراء ولكن الحل بالنسبة له لا يكمن بازالة تناقضات الحداثة او حلها، وانما بالتقدم الى الامام نحو الحقوق الديمقراطية. ان البديل برأيه للوطنية الارستقراطية القديمة المنهارة هو في بناء وطنية جديدة عقلانية تبنى على المصلحة الشخصية للمواطن ذي الحقوق السياسية.[١٩٦]

الارستقراطية بنظر توكفيل نسق ثنائي انفصامي بين اقلية ذات امتيازات وشعب متواجد خارج دائرة الامتيازات. هنالك حاكمون ومحكومون، ولكن المحكومين ليسوا هم الامة ولا المجتمع. المجتمع الوحيد مركب من اصحاب الامتيازات. وفيه يتم الفصل التدريجي بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني هو المجتمع السياسي وهو الامة. تقوم بين هذا المجتمع وبين الدولة والملك، شبكة من العلاقات التقليدية والحقوق الموروثة، سبق ان تناولها مونتسكيه بالبحث، وهي تقوم بدور التوازن والرقابة تلقائيا. العلاقة بين الدولة والمحكومين ليست مباشرة، بل يتوسطها هذا المجتمع المدني/السياسي الارستقراطي. والارستقراطي من ناحيته يرتبط مع الفلاحين بعلاقة اجتماعية/سياسية تشكل جزءا من عملية الحكم اللامركزي.

في مثل هذا النمط من علاقة المجتمع بالدولة يكون القانون اقرب الى الحقوق الموروثة، والحقوق اقرب الى الامتيازات التي يحميها نظام الاشياء المقدس القائم، كما تحميها القوة الشرعية. ولا تقوم الحقوق نتيجة لتوفر مجموعة شروط لينطبق عليها قانون مجرد _ والحق ليس تسمية تطلق على التوافق بين حالة عينية وقانون مجرد، وانما الحقوق قائمة بذاتها، انها تبرر ذاتها وتبررها التقاليد. القانون لا يبرر الحقوق وانما الحقوق والامتيازات هي القانون. في مثل هذا النظام هنالك متسع ضيق جدا لعملية التشريع[١٩٧] ووضع الانظمة المستحدثة.

---

[196] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America I,* p.26.

[١٩٧] انظر ايضا تحليل:
Giafranco Poggi, *Images of Society*, (Stanford, 1972), pp. 12.

يشكل النبلاء، وهم المجتمع الوحيد القائم على مستوى قومي،[١٩٨] اعضاءا في جسم ذي طابع اهلي تعاوني وليس تمثيلي، ومن الخطأ بالتالي التعامل مع نشاطهم كنشاط سياسي. علينا اذا أن نعدل ما قلناه بغرض تسهيل الفهم حول وحدة المدني والسياسي في المجتمع الارستقراطي. فقد اطلقنا تسمية السياسة على عنصر او وظيفة غير منفصلة في الواقع عن مجمل النشاط الاجتماعي الارستقراطي المركب. النشاط الاجتماعي للارستقراطية واسع ومركب والمشاركون فيه قلائل. لكن للسياسة معنى فقط عندما يضيق ويتحدد تعريفها، ويتسع عدد الفاعلين فيها، ليصبح هنالك تنافس على تحديد الخير العام في حيز عام، الامر الذي يصل الى قمة تطوره في النظام الديمقراطي. لا سياسة دون تحديد للحيز العام وتوسيع للمشاركة. ان عملية تطور الفصل بين الاجتماعي والسياسي هي عملية تمفصل في الوظائف واتساع في دائرة المجتمع، ليصبح المحكوم مواطنا والشعب جمهورا أي موضوعا للعمل السياسي.

الارستقراطية نظام من الامتيازات ومن التكافل والتكامل في الوقت ذاته. وهي نظام حكم، ولكنها ايضا نظام توازن ورقابة بين الحاكمين – وحاجز بين الدولة وبين المحكومين. وعندما يصف توكفيل انهيار الارستقراطية تعود الى الاذهان الدراما التي ألفها ماركس وانجلز في مرحلة لاحقة لوصف أفول الاقطاع وصعود الرأسمالية حلبة التاريخ في **البيان الشيوعي**. ولكن دراما ماركس وانجلز متفائلة من تقدم الصناعة والعلوم وتقويض النظام الاقطاعي بهرميته وقدسيته وبهارجه وزخارفه، كمقدمة تاريخية ضرورية لنظام اجتماعي عقلاني وعادل ما تلبث ان تأتي به البروليتاريا، وهي صنيعة الصناعة الحديثة ومتبنية عقلانيتها في تنظيم المجتمع غير القائم على الاستبداد.

أما دراما توكفيل فحذرة. انها تخشى ان يحل الاستبداد محل النظام الارستقراطي ولذلك فان لديه برنامج وفي مركزه الديمقراطية بنواقصها وليس الشيوعية بكمالها: "الا ترى الديانات تضعف وقدسية الحقوق تزول ؟ الا ترى العادات تتغير والمفهوم الاخلاقي للحقوق يزول بزوالها ؟ الا تلاحظ ان العقائد تخلي مكانها للحجج، والمشاعر تنسحب لتحل مكانها الحسابات؟ اذا لم تنجح وسط هذا الانهيار أن تربط فكرة الحقوق مع المصلحة الشخصية، التي توفر المرتكز الثابت الوحيد في قلب الانسان، فماذا يتبقى من وسائل لحكم العالم سوى الخوف".[١٩٩]

تعتمد الديمقراطية على المواطنة العامة اساسا لبنيانها. ويشكل المواطنون المجتمع، وهم عادة اولئك الذين ولدوا على الارض السياسية (territory) التي تحكمها الدولة. تميز الديمقراطية بين المنزلة الاجتماعية (status) وبين ممارسة الحكم، اذ يتجمع الحكم في يد ادارة مركزية. واذا خول اشخاص ممارسة الحكم فان التخويل لا يتم من قبل شخصهم

---

[١٩٨] الكنيسة الكاثوليكية تشكل مجتمعا عالميا يتجاوز حدود الدولة من ناحية، ومحليا جدا في الدين من الناحية الاخرى. اما برجوازية المدن المهنية في تلك المرحلة، فقد كانت مجتمعات محلية لم تتشكل على مستوى قومي بعد.

[١٩٩] توكفيل **الديمقراطية في امريكا 1**، ص ٢٤٤.

بل من قبل السلطة. وتقوم شرعية النظام الديمقراطي على السيادة المشتركة للاعضاء فيه وهم المواطنون الذين يشكلون المجتمع. ان "جوهر النظام الديمقراطي هو السيادة المطلقة لارادة الاغلبية."[٢٠٠]

القانون في النظام الديمقراطي ليس مجموعة من الحقوق الموروثة الملازمة لاشخاص بعينهم (ascriptive rights)، وانما هو نسق من الانظمة والتعليمات. للمواطنين حقوق، ولكن هذه الحقوق مشتقة من القانون، وليس هو منها. وتشريع القوانين هو وظيفة السلطة بامتياز. والتشريع عملية مفتوحة ومستمرة وديناميكية. فحيز القانون ليس إلهيا موروثا ثابتا، بل هو حيز التشريع المتغير بين احداثين : ارادة الشعب وحاجات الحكم. وهي امور دنيوية ومتغيرة. الولاء للقانون ليس شخصيا، والاشخاص الذين ينفذون القانون لا يتصرفون بمزاجية واعتباطية، ولا بناء على العادة او النية الحسنة كحكم، وانما بناء على اهداف وغايات ومقاصد عقلانية حددها المشرع كما حدد كيفية تنفيذها.

لقد اعتقد توكفيل مثل مونتسكيه بوجود مبدأ واحد موجه لكل من المجتمعات المختلفة، ولكن هذا المبدأ غير قائم في بنية المجتمع الاقتصادية مثل قانون القيمة في حالة الراسمالية عند ماركس، وانما هو قائم في قلوب وعقول الناس - يزرعه فيهم النظام القائم، ويعضد نموه ذلك النظام. واذا اصر الانسان على اولوية ما في هذه الدائرة بين المبدأ ونظام الحكم، فلا بد ان يدخل في حكاية البيضة والدجاجة. ولكن الاولوية في المبدأ نظرية. ان حب الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية، وهو ما يحافظ عليها، ناجم عن شعور اعمق هو حب المساواة. المساواة هي المبدأ الموجه في الديمقراطية برأي توكفيل.[٢٠١] وخلافا للحرية لا يميز هذا المبدأ التواقين اليه في كل الحضارات وفي كافة المراحل التاريخية، وانما هو علامة مميزة للمجتمعات الديمقراطية المدنية. انه الشعور المسيطر بامتياز على انسان النظام الديمقراطي (homo democraticus).

وسوف نرى ان فكرة المبدأ الذي يتحكم بالنظام الديمقراطي عن طريق تحكمه بانسان هذا النظام، او ربما العكس، ما تلبث ان تتحول الى مبدأ فكري - او الى تصور وجود ثقافة ديمقراطية حيوية جدا للنظام الديمقراطي تحول دون تحوله الى استبداد - وتوجد هذه الفكرة في اساس تصور "المجتمع المدني" عند توكفيل وفي محاولات احيائه المعاصرة ايضا، والتي غالبا ما تعيد انتاج افكار توكفيل باصالة اقل.

ان القضاء على المؤسسات الوسيطة هو البداية التاريخية للديمقراطية، وقد قامت بذلك الملكية المطلقة بالتحالف مع البرجوازية او الطبقة الثالثة - وتحمل الديمقراطية منذ البداية ميلا الى المركزية: مركزية السلطة، عمومية النظام، تجانس القوانين. ولكن مبدأ المساواة

---

[٢٠٠] المصدر نفسه، ص٢٤٦

[٢٠١] انظر ايضا تحليل:
Andre Jardin, *Tocqueville, A Biography*, (London, 1988), p. 203.
انظر ايضا توكفيل، **الديمقراطية في امريكا** II ص ٥٠٤.

يدفع باستمرار الى دور اكبر للدولة. والسلطة المركزية القوية التي تحتكر الحكم هي ايضا محط انظار قوى مختلفة تتنافس عليها. ويجري في النظام الديمقراطي تنافس شرس على السلطة. يعني التنافس فيما يعنيه محاولة كسب ود المواطن بالوعود والاغراءات وغير ذلك. والاتجاه لمخاطبة اوساط واسعة من الجمهور بهدف الوصول الى السلطة من اجل وضع سياسة جديدة وانظمة جديدة، واعتبار مصلحة الجمهور الواسع المعيار المتفق عليه من قبل المتنافسين المختلفين على تعريفه هو ما نطلق عليه اليوم تسمية "سياسة". النقاش على الحيز العام والصالح العام نقاش مفتوح ومن دونه لا توجد سياسة بالمغنى الحديث للكلمة.

مقابل مركزية الدولة التي يخشاها توكفيل والتي تنتج لا-مساواة من نوع جديد ناجمة عن تركيز السلطة والموارد في يد الدولة وجهازها البيروقراطي يطور النظام الديمقراطي، في عصر توكفيل مجموعة اليات في المجال السياسي وهي : الفصل بين السلطات، وجود سلطة تشريعية خاضعة للانتخاب الدوري (وتقصير مدة ولايتها قدر الامكان في الولايات الامريكية المختلفة)، وسلطة تنفيذية (منتخبة هي ايضا في حالة الولايات المتحدة)، وسلطة قضائية مستقلة ونظام المحلفين (في بريطانيا والولايات المتحدة). أما التوازن الثاني مع مركزية السلطة فهو ما يقع بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وينظم تداخلهما، وهو الحقوق المدنية والسياسية. وهي عند توكفيل ثلاثة : حق الاقتراع وحق تشكيل الروابط والمؤسسات وحرية التعبير عن الرأي.

لقد ميز توكفيل بين الحكومة والادارة، ووجد بموجب تقسيماته انه رغم مركزية الحكومة، تبقى الادارة في الولايات المتحدة لا-مركزية. ولذلك فانه استشعر الخطر الاكبر من الاستبداد في النظام الديمقراطي المركزي في تلك الدول التي تمت فيها مركزة الحكم والادارة من قبل الملكية المطلقة قبل قيام الديمقراطية، كما في فرنسا : "ولكن اذا قامت دولة ديمقراطية شبيهة بالولايات المتحدة في بلاد اقام فيها حكم الفرد مركزية ادارية، وجعل هذه المركزية مقبولة بحكم العادة والقانون، فلا اتردد بالقول انه في مثل هذه الجمهورية يكون الاستبداد اشد وطأة من أية ملكية مطلقة في أوروبا – وتمكن مقارنته بذلك الذي نعرفه عن الدول الاسيوية فقط."[٢٠٢] ولا يحتاج المرء الى خيال واسع ليدرك كم كانت صحيحة هذه النبوءة التراجيدية، عندما اختلط الميل الديمقراطي الى المساواة بسلطة وادارة مركزيتين دون وجود ما يوازن هذه المركزية في بلدان اوروبية عديدة في القرن العشرين. لقد كان باستطاعة توكفيل ان يتخيل "ديمقراطية توتاليتارية "دون ان يقرأ تحليلات يعقوب تلمون المتأخرة حول الموضوع.

ولكن نزعة النظام الديمقراطي الاكثر تهديدا بالاستبداد هي نزعته الموازية للمركزة وهي النزعة للتذرير بوحي المبدأ نفسه، مبدأ المساواة. وما يقلق توكفيل هنا هو ليس التفرد او الفردية، أي تحول الانسان الى فرد هو كيان قائم بذاته، وانما ما يقلقه هو :

---

[٢٠٢] توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا 1** ص ٢٦٣.

١. التجانس الرهيب في الدوافع والنزوات والاهتمامات وطرق السلوك.

٢. الانانية المفرطة والانغلاق في الشؤون الفردية الخاصة والعزوف عن المسائل العامة – أي عملية اللا–تسييس.

والتذرير الذي يتحدث عنه توكفيل غير ناجم عن الاغتراب، ولا هو نتيجة ضرورية لتقسيم العمل كما هو الحال عند ماركس، وانما هو مترتب على عوامل ثقافية، بالمعنى الواسع للثقافة، كامنة في صميم النظام الديمقراطي وبشكل خاص الميل الشديد للمساواة.

وهنالك تشابه كبير بين تحليل ماركس وتوكفيل لاثار عملية التذرر. فبرأي توكفيل العلاقة المتبادلة النموذجية في النظام الديمقراطي هي العلاقة القائمة على شأن عيني واحد يمكن قياسه بمقاييس مادية، وحالته البسيطة هي حالة التبادل التجاري النقدي. النقود بعالميتها وموضوعيتها وعموميتها، وميلها الى المساواة بين حامليها كأطراف في عملية تبادل تجاري هي وسيلة اتصال مميزة للنظام الديمقراطي – كما هي للنظام الرأسمالي في حالة ماركس.

عملية التذرر ليست عملية افقار روحي وجسدي كما ترد في وصف ماركس لما يحل بالطبقة العاملة ويرى توكفيل هذه العملية بالذات ويرى افاقها عند العمال الصناعيين، ولكنها ليست العملية المميزة للديمقراطية. صحيح أن المواطنين يتنافسون بدوافع وطموحات متجانسة، وصحيح ايضا أن الشخصية المتوسطة تصبح ملكة الساحة الجماهيرية، وهي تنعكس ايضا في نوعية السياسيين المتوسطين الذين ينتخبهم الناس في الديمقراطيات. ولكن من ناحية اخرى تتوسع مدارك الانسان البسيط عند اتاحة الفرصة له للمشاركة في الحيز العام. كيف ؟ بطرق عدة ابسطها اضطراره الى الصمود أمام عدد هائل من القوى والعقول المتنورة التي تحاول الحصول على تأييده اما بالحجة او بالخداع. التذرر الذي يقصده توكفيل اذا ليس مسا بقدرة الناس العقلية وقدرتهم على الحساب، وانما انغلاقهم في حسابات ذاتية. ويشير توكفيل في عدة مواقع من كتابه الى قدرة النظام الديمقراطي، على المدى البعيد، على ابتكار حلول لمشكلاته الناشئة على المدى القريب: الحرية غير المنضبطة يقابلها انتشار القيم الدينية الضابطة للتصرف عند الافراد، والجباية المتزايدة للضرائب تقابلها زيادة في الانتاج والاستهلاك وبالتالي في الارباح ايضا. تنفذ الامور في النظام الديمقراطي باتقان اقل ولكن كمية ما ينفذ اكبر بما لا يقاس، وبالتالي امكانية التطور على المدى البعيد.[٢٠٣]

---

[٢٠٣] انظر

Jon Elster, "Consequences of Constitutional Choice: Reflections on Tocqueville", in Jon Elster and Rune Slagstad, *Constitutionalism and Democracy*, (Cambridge, 1993), pp. 81-102.

وهذا ما يجعل باحثا مثل جون ألستر يعلق على هذا الكتاب أي **الديمقراطية في امريكا** أهمية منهجية للعلوم الأجتماعية بشكل عام لانه يضع مقاييسا جديدة للحكم على النجاعة وعلى نظرية اتخاذ القرار في العلوم الاجتماعية.

الانانية ضرورية للنظام الديمقراطي، انها الدافع للحراك الاجتماعي والديناميكية القائمة في هذا النظام. ويعمل الانسان لصالح الدولة، من منطلقها وليس من منطلق الواجب او الكبرياء بل "واكاد اجرؤ على القول انطلاقا من الجشع".[٢٠٤] ولكن هذا العنصر الضروري نفسه قد يؤدي في غياب ما يوازنه الى التذرر والعزوف عن السياسة، وبالتالي الى استبداد السلطة المركزية واستئثارها بالحكم. ان ميل المواطن نفسه للمساواة وانانيته قد تجعلانه يميل الى تقبل الاستبداد ما دام يوفر له الرخاء والامن العيشي.[٢٠٥]

تبدأ النزعة الديمقراطية تاريخيا باتخاذ حب المساواة شكل نزوع قوي للحرية ضد علاقات الاستعباد الاقطاعية – وما أن تنتهي انتفاضة الحرية، حتى يصبح ميل المجتمع الديمقراطي الطبيعي نحو الاستبداد، وذلك بدافع المساواة نفسه الذي يقود المواطنين الى الاهتمام بشؤونهم. لا تتم مصالحة الحرية مع المساواة بموجب تطور الامور الطبيعي بل بتدخل سياسي وثقافي واع في شؤون المجتمع. أي أن على السياسة الديمقراطية ألا تعتمد على قانون تاريخي يدفع بطبيعة الاحوال الى تعايش بين الحرية والمساواة، بل يجب ان تعمل بشكل واع على التوفيق بينهما لكي تتخذ المساواة شكل الحرية وليس شكل الاستبداد.

مقابل مخاطر التذرر يطرح توكفيل افكاره المشابهة للفكر المعاصر حول المجتمع المدني والمشتقة بشكل خاص من التجربة الامريكية، وهذه الافكار في الواقع هي ايضا خواص المجتمع المدني في النظام الديمقراطي :

١. ما يمكن ان نسميه بالانانية المتنورة (interet bien-entendes; enlightened self-interest) وهو مبدأ ثقافي يدفع بالفرد للاهتمام بمصالحه ولكن من خلال أخذ المصلحة العامة ومصلحة الاخرين بعين الاعتبار. في هذه الحالة يصبح الحفاظ على النظام الديمقراطي مصلحة أنانية للفرد.

٢. اقامة الروابط والمؤسسات الطوعية على كافة المستويات كقناة تتيح المجال للافراد للتدخل بالشؤون العامة عبر اهتماماتهم، وتحدد مركزية السلطة في الوقت ذاته.

٣. توفر الثقة المتبادلة أو الشعور بوجود قيم اجتماعية مشتركة تشكل مرجعية يمكن الاعتماد عليها عند حساب سلوك الاخرين وتوقع تصرفاتهم.

هنا يلعب الدين دورا مهما جدا برأي توكفيل وذلك بنشر روح الجماعة وقيمها المشتركة. وتعميمات توكفيل النظرية هنا مشتقة ايضا من التجربة الامريكية. المجتمع المدني الذي يرتسم تدريجيا عند توكفيل خاصة في كتابه الثاني، هو حاجز امام مركزية السلطة وأمام تذرر الافراد في آن. ومع أنه يشمل فيه الحلقات العلمية والادبية والمدارس ودور النشر والفنادق، والمؤسسات الترفيهية والبلديات والمؤسسات الاقتصادية، أي كافة الاهتمامات

---

[٢٠٤] **الديمقراطية في امريكا I**، ص٢٣٧.
[٢٠٥] **الديمقراطية في امريكا II**، ص ٦٩١-٦٩٢.

الصغيرة الممكنة الترجمة الى المصلحة العامة، الا أن المبدأ الذي ترتكز اليه جميعا يبقى القيم والفضائل الجمهورية (republican virtues) التي تجعل المواطن يساهم في الشؤون العامة ويعبر عن رأيه ويمارس حق الاقتراع.

يدعي توكفيل ان المفتاح لفهم الديمقراطية الامريكية هو مجموعة من المنظمات المدنية النشطة والفاعلة في الحيز العام، والتي توازن العلاقات التجارية الانانية اضافة الى السلطات المحلية اللامركزية في النظام الفدرالي التي تصقل الرأي العام وتهذبه، وتعد الفرد للمشاركة في الحياة العامة. لقد شكلت البلدة الامريكية وحدة المشاركة الاولى للمواطن. وقد سيطرت فيها فضائل امريكية مثل المبادرة الفردية جنبا الى جنب مع العرف والعادة وقيم الجماعة الكنسية البروتستانتية. وقد أعاد التوسع نحو الغرب انتاج هذه الجماعة الاصلية في اسطورة اخرى هي اسطورة الارض البكر. وقد جمعت البلدة التاريخية النموذجية في ذاتها، اولا في منطقة نيوانجلند شمال شرق الولايات المتحدة، ثم في عملية انتقال النموذج نحو الغرب، كلا من المجتمع السياسي والمدني والديني.[٢٠٦]

والمثير في الحالة الامريكية هو ذلك التطابق بين التطور التاريخي ذاته وبين التطور النظري لمفهوم الدولة – فالمجتمع الاول الذي يدار ذاتيا هو البلدة الامريكية. " تنظمت الجماعة المحلية قبل المنطقة، والمنطقة قبل الولاية، والولاية قبل الاتحاد الفدرالي ".[٢٠٧] لم تقم الدولة بالتالي ببناء كادرها الاداري من أصغر مؤسسة محلية، وحتى الحكومة، كما حصل في فرنسا النابوليونية والتي يعرفها توكفيل جيدا، وانما نمت الدولة برأيه في أمريكا نموا عضويا حافظ على استقلالية المؤسسات التي وجدت على مستوى البلدة والمنطقة والولاية.

يكمن العلاج للتذرر والفردية التي ينتجها النظام الديمقراطي وتنتجه في انتشار الروح الدينية، وروح الاتحاد في روابط طوعية في امريكا. ولكن هذه الروح ليست كفيلة بحل مشكلة اخرى اهتم بها توكفيل كما اهتم بها معاصره وصديقه جون ستيوارت ميل.[٢٠٨] حكم الاغلبية هو جوهر النظام الديمقراطي ومبرر وجوده الاساسي، ولكنه يشكل معضلة تحتاج الى حل وهي معضلة طغيان الاغلبية ضد الاقلية - ولا توجد ضمانات حقيقية ضد هذا النوع من الطغيان. فأين يبحث عنها المرء في النظام الديمقراطي؟ هل في الرأي العام ؟ انه هو الاغلبية، ام في السلطة التشريعية ؟ انها ليست الا سلطة الاغلبية، ام عند الشرطة ؟ الشرطة هي شرطة الاغلبية، ام لدى المحلفون؟ إنهم ليسوا الا الاغلبية – حتى

---

٢٠٦ يرى جيمس شلايفر ان توكفيل يجري في تحليله للنظام السياسي الاجتماعي الامريكي تقسيما ثلاثيا بين السياسي والديني والمدني.
James Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America,* (Chapel Hill, 1980), p. 7.

٢٠٧ توكفيل: الديمقراطية في امريكا، ١، ص ٦١

٢٠٨ خاصة في مقاله "في الحرية".

القانون لا يشكل ضمانات، وانما الظروف والعادات والتوازنات القائمة في النظام [٢٠٩] – أي باختصار لا توجد ضمانات.

يميز توكفيل بين الطغيان والتعسف. فالتعسف ضد القانون، اما الطغيان، وخاصة طغيان الاغلبية فقد يكون بموجب القانون. ولكي يتمكن توكفيل من ادانة طغيان الاغلبية لا بد من وجود مبدأ فوق القانون، أي فوق قانونها. وهذا المبدأ عند توكفيل هو العدالة. واذا كان القانون هو قانون شعب من الشعوب فان العدالة قانون الانسانية – وهي مرجعية اعلى من القانون ومن الدولة. لقد عدنا اذا، من حيث ندري او لا ندري، الى القانون الطبيعي القائم فوق القوانين الوضعية.

والمشكلة أن " المجتمع المدني " نفسه وأقصد في حالة توكفيل – روح الاتحاد، وروح التدين، وحرية التعبير والانانية المتنورة وبقية الفضائل الجمهورية، والتي كانت الضمان ضد مركزية السلطة والتذرر – لا تقدم ضمانا ضد حكم الاغلبية، وانما تساهم في تفاقم المشكلة. حتى نشوء الديمقراطية كان الاستبداد يحاول الوصول الى روح الانسان فيصطدم بجسده – وتبقى الروح خارج نطاق سيطرته رغم الام الجسد. أما طغيان الاغلبية فيترك الجسد وشأنه ويصل الى الروح مباشرة. تسيطر الاغلبية على فكر الانسان مستخدمة سلاحا حادا ضد الاقلية، ألا وهو العزل والنفي خارج الجسم الاجتماعي المحافظ فكريا. وأمام ارادة الاغلبية هذه ينحني السياسيون. وحتى الكتاب الاحرار الذين وقفوا ضد الاستبداد في نهايات الملكية المطلقة يغيبون عند الحديث عن طغيان الاغلبية - انهم يتملقون استبداد الاغلبية في حين كانوا ينتقدون استبداد الفرد.

بل وقد يتبين من قضايا عديدة مثل تحرير الامريكيين الافارقة من العبودية، ان الدولة كانت اكثر تحررا من المجتمع المدني وأقل محافظة – وفي حين بادرت الدولة الى قوانين ضد العبودية – بقيت العنصرية قائمة في المجتمع المدني لفترة طويلة من الزمن. ولدينا أمثلة كثيرة في التاريخ تضطر فيها الدولة الى تقديم ضمانات لحقوق الفرد، والاقلية، وغيرها أمام طغيان المجتمع المدني. مثلما لدينا أمثلة كثيرة على العكس.

وكما ان التطور التاريخي يظهر نوعا من اللولبية في تطور طغيان الاغلبية والحماية منه وتوزيع الادوار في هذا السياق بين الدولة والمجتمع المدني، كذلك فان عملية تطوير اليات ضد التذرر لم تجر بشكل تصاعدي في المجتمع المدني. فقد طورت الحياة الامريكية كافة انواع العلاجات النفسية والاجتماعية – والمهن التي تؤديها – لخلق توازن بين الخاص والعام وذلك على اساس التسليم بوجود المصلحة الخاصة والانانية في اساس المجتمع المعاصر والاندماج فيه بشكل ممكن التحقيق اقتصاديا وتسمية هذا كله " تحقيق الذات".[٢١٠]

---

[٢٠٩] توكفيل، **الديمقراطية في امريكا I**، ص ٢٥٢-٢٥٣.

[٢١٠] أنظر ايضا تحليل:

ومقابل سيطرة الخاص على الحياة العامة، نجد ايضا ان الحياة العامة في عصرنا اخترقت العائلة والحياة الخاصة عن طريق وسائل الاعلام والدعاية وكافة أنواع الخدمات النفسية والاجتماعية الخاضعة لقوانين السوق، قوانين العرض والطلب. لم يعد التذرر والتقوقع يقابل الاهتمام بشؤون الحياة العامة والحيز العام – بل اصبح هو مبدأ الحياة العامة – كما غدت الحياة العامة تتحكم بالحيز الخاص من العلاقات داخل العائلة، وحتى أذواق الافراد وميولهم ورغباتهم. وأصبح الفرد عندما يحقق ذاته انما يحقق صورة ذاته التي تلقاها من الحيز العام، ومن صناعة الصور فيه حول "التحقيق الذاتي" وحول " والخاص " "والمتميز" وغير ذلك – ولذلك بطريقة ما، لم يعد المتميز يعني متميزا فعلا، ولا الخاص خاصا فعلا. ولكن هذه التطورات لم تخطر ببال توكفيل.

والحقيقة ان مكان هذه التطورات في النظرية الاجتماعية، وربما كان علينا ان نسأل فيما اذا كان من الحكمة نقلها الى نظرية السياسة والحقوق – وما هي فائدة الحق والنظرية الدستورية وتنظيم علاقة الفرد – المجتمع – الدولة والخاص والعام وغيرها اذا وانعدمت فيها هذه التمييزات؟ ألا يتوجب على نظرية الحق أن تستمر بالتعامل مع الفرد على انه فرد مطلق والحيز العام على انه حيز عام – وأن تدافع عن الحدود كما لو كانت فعلا موجودة؟ هذه هي الفائده من دراسة توكفيل وأمثاله من منظري الديمقراطية الاوائل. ما تبقى ليس النظرية الاجتماعية، وانما الاليات الشكلية الحقوقية للنظام الديمقراطي – وبهذا المعنى فأن للمحافظة الفعلية على النظرية الحقوقية الديمقراطية بعدا نقديا في التعامل مع الواقع الحالي.

ان السياق الذي يعالج فيه توكفيل مخاطر المركزة والتذرر في المجتمع الديمقراطي هو السياق الحديث لمفهوم المجتمع المدني، دون استخدام التسمية. وهو يشابه ايضا الميل الجمهوري الاصلي لدى منظري "المجتمع المدني" المعاصرين. انه يتحدث عن روابط من المواطنين الواعين المهتمين بالشؤون العامة وحرية التعبير وحق الاقتراع، والمدفوعين بالفضائل الجمهورية. المجتمع المدني هنا هو نتاج عملية تمفصل في النظام الديمقراطي ذاته. بالطبع لا يرى توكفيل الجمهوراني خطر هذه الجماعات من المواطنين الواعين، ولا يعيش في سياق تعبر فيه ميليشيات اليمين المتطرف والاصولية الدينية في الولايات المتحدة عن مبادرة لمواطنين واعين، ضد ما يسمونه بالسلطة الفديرالية المركزية واللبرالية. من الضروري الاستفادة من التحليلات حول تمفصل النظام الديمقراطي وثقافته والضمانات الموجودة في هذه الثقافة، ولكن من الخطر الانزلاق الى اعتبار أي تنظيم ذاتي للمواطنين الواعين مندفع الى خدمة الحياة العامة، ومعاد للسلطة المركزية أمرا ايجابيا بالضرورة. وهذا هو الخطأ الذي تقع فيه نظريات المجتمع المدني المعاصرة. التنظيم الذاتي وروح الانتماء كلها أمور مهمة وحيوية كما رأينا، ولكن السؤال هو هل تتم في

Robert Bellah, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, (Berkeley, Los Angeles, 1985), pp. 47-48.

سياق ديمقراطي ام معاد للديمقراطية – واذا عالجنا الامور من هذه الزاوية، زاوية الاتحادات والروابط للمواطنين الواعين، فان للديمقراطية أولوية على المجتمع المدني.

مخاطر اخرى

الى جانب الميل الى المركزية والتذرر، تعامل توكفيل بجدية مع خطرين آخرين على النظام الديمقراطي. ومثل كل ديمقراطيي القرن التاسع عشر، وخلافا لديمقراطيي هذه الايام، رأى توكفيل خطرا ماثلا في الارستقراطية الجديدة المؤلفة من الرأسماليين الصناعيين، كما رأى خطرا في توسع الجيش ولا – نخبوية وتعميم الجندية.

لقد تناول توكفيل عملية التصنيع والاندفاع الرأسمالي نحو الاثراء كعملية افقار واسعة للعمال. هذه الفئة من العمال المعدومين الذين ليس لديهم ما يخسرونه هم الذين يعادون أي ملكية خاصة في أوروبا. وهم ضد الملكية الخاصة لانهم بأنفسهم لا يملكون شيئا. وآراء توكفيل هذه تذكر باحكام ماركس: في غياب حركة ضد الملكية الخاصة في امريكا خلافا في أوروبا – لانه لا توجد بروليتاريا، ولانه لكل مواطن هناك ملكيته الخاصة التي يدافع عنها وموقفه القائل أنه "بين الامم الحضارية تتمرد فقط تلك التي ليس لها ما تخسره".

بالطبع هنالك من يختلف مع توكفيل على التحليل العيني للحالة الامريكية. فقد شهدت الولايات المتحدة صراعا طبقيا لا يقل في حدته عن الصراع الطبقي في أوروبا: المزارعون في الريف ضد البنوك، النقابات الكبرى في صناعات الفحم والفولاذ والسيارات والمطاط ضد العمال. ولكن ظل الفرق دوما بين هذه النضالات وتلك الاوروبية أنها لم تهدف في يوم من الايام الى تغييرالسلطة أو الاطاحة بها، بل حاولت في صدامها مع رأس المال أن تحيد الدولة والدستور [٢١١] – انطلاقا من الفرق الاصلي بين الثورتين الفرنسية والامريكية – حيث لم تفصل الاولى بين الثورة السياسية والاجتماعية. أما الثانية فقد أحدثت الفصل منذ البداية.

المهم من الناحية النظرية أن توكفيل توقع نزعة مستمرة للمساواة في النظام الديمقراطي، ولكنه عاش ليرى تطورا لارستقراطية رأسمالية تعيد انتاج فقر العمال مهنيا وجسديا، وتشكل من حيث الفضائل ردة الى الوراء بالنسبة لسابقتها من حيث الاهتمام والتكافل الاجتماعي مع العمال الاجيرين.

---

[211] Daniel Bell, "American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society", *The Public Interest* (Spring 1989), pp. 38-56.

بالطبع دانييل بيل يعتقد أن الدولة كانت محايدة فعلا. ولكن، هنالك فرق بين تصور النقابات لحياديتها وبين حياديتها الفعلية – وحالة روزفلت تشكل الاستثناء وليس القاعدة في التاريخ الامريكي.

لقد توقع ماركس أن تتوجه الحداثة نحو استقطاب المجتمع بين طبقتين رئيسيتين: الرأسماليون والعمال الاجيرون. وتتميز عملية الاستقطاب هذه بزوال كافة الطبقات الاخرى وازدياد الفجوة بين العمال والرأسماليين، بحيث يزداد العمال فقرا والرأسماليين غنى. وعملية الافقار (pauperization) عند ماركس هي التجلي الاكثر أهمية للتناقض بين قوى الانتاج الحديثة، وعلاقات الانتاج الرأسمالية – ويتم عبر مظهرين، الازمة الدورية من ناحية ومن ناحية اخرى انخفاض معدلات الربح نتيجة لتقلص مركب العمل الحي في قيمة البضائع المنتجة، هذا الانخفاض الناتج عن التطور التكنولوجي وازدياد الاستثمار في رأس المال الثابت. وهذه معادلة ماركسية تثير الكثير من الجدل، ولكنها كانت محاولة علمية لتأسيس الثورة البروليتارية التحررية على اساس في الواقع التاريخي. ولقد أسس ماركس ثورة العمال على اعتبارين:

١. إن العمال هم الطبقة الحديثة بامتياز وأكثر الطبقات تنظيما وقدرة على الاتصال وشل الاقتصاد وغير ذلك – انهم الطبقة المستغلة الوحيدة المتبقية نتيجة لعملية الاستقطاب، وتحررها يعني تحرر المجتمع بأسره.

٢. ان إفقار وتعاسة البروليتاريا تزداد باستمرار مع كل أزمة إقتصادية يمر بها الاقتصاد الرأسمالي.

على عكس هذا الاستقطاب، توقع توكفيل ان يزداد عدد الطبقة الوسطى في الديمقراطية كما توقع أن تميل النزعة الرئيسية في التطور نحو المساواة، كما توقع أن النظام الديمقراطي ديناميكي ومتطور، ولكنه في الوقت ذاته يقاوم الثورة والتمرد.

ان الاستنتاج الاسهل من هذا الوصف هو الادعاء ان ماركس صدق في المدى القريب، وأخطأ على المدى البعيد، في حين أخطأ توكفيل في المدى القصير وصدق على المدى البعيد. ولكن الاستنتاج الاكثر تركيبا هو: لا هذا ولا ذاك، فلم يقتصر انقسام المجتمع الرأسمالي على طبقتين كما توقع ماركس، ولا توجه المجتمع الديمقراطي نحو المساواة كما توقع توكفيل – وانما ازدادت الفجوة في الوقت ذاته الذي ارتفع فيه مستوى معيشة الجميع وتحسنت نوعية الحياة بالنسبة للاجيرين، رغم ازدياد الفجوة بينهم وبين الرأسماليين – أي ازدادت الفجوة دون أن يزداد الافقار. لقد ازداد حجم الطبقة الوسطى فعلا، ولكنها ليست الطبقة الوسطى القديمة وانما نتاج جديد للحداثة مثل الطبقة العاملة – انها ليست الطبقة الوسطى التي تهددها الحداثة، وانما هي نتاج أحدث من الطبقة العاملة ذاتها، ومرتبطة بتطور قطاع الخدمات والعلوم وتكنولوجيا الحداثة ونظم الادارة وغير ذلك.

لقد اتضح أن العامل الحاسم في اندفاع العمال للتمرد ليس الاستغلال النسبي أو الفجوة النسبية بينهم وبين الرأسماليين، وانما الاستغلال المطلق أي ظروفهم المعيشية الحقيقية من غذاء ومسكن وثقافة وتعليم وتأمينات وترفيه وغير ذلك، وأنه اذا توفرت هذه

جميعا – وقسم منها هو انجاز الحركة العمالية والاشتراكية – فان دوافع العمال للانتفاض ضد النظام القائم تقل رغم ازدياد استغلالهم بمفاهيم نسبية.

ان المحافظة على المجتمع المدني المتماسك، الذي يعيد انتاج نفسه من وراء ظهر الانتماءات الطبقية ويجعل امرا ما مشتركا بين ابناء المجتمع بأسره، تتطلب مستوى معيشيا لائقا وشروطا ضرورية للحياة الانسانية الحديثة – ودون ذلك يبقى المجتمع المدني مجتمع الارستقراطية حتى في الحداثة.

المجتمع المدني والهيمنة الثقافية

مع انحلال فكرة المجتمع المدني في التيارات الفكرية الثلاثة الاساسية التي تصارعت على الساحة الاوربية حتى منتصف القرن العشرين، نشهد إنتقال النقاش داخل المعسكر اللبرالي إلى مناقشة حدود الديمقراطية وأنماطها وعلاقتها بإقتصاد السوق، واغتراب الفرد فيها وعلاقتها بالانتماء الاثني القومي وحقوق الجماعات. أما المعسكر الماركسي فقد شهد محاولة منعزلة لاحياء فكرة المجتمع المدني لم يعرف لها أهمية في حينه – وقد كانت الفكرة منعزلة حرفيا – أي تمت في سجون الفاشية الايطالية، وربما كان إنعزالها عن مجرى تطورات الفكر الماركسي والحركة الشيوعية أيضا السر في إتمامها. وقد أعيد إحياء الفكرة مرتين، مرة في سياق صراع الشيوعية الاوروبية مع النظام الستاليني في الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية، في الستينيات والسبعينيات في محاولة لشق طريق خاص بالشيوعية في أوروبا الغربية تختلف جذريا عن رأسمالية الدولة وديكتاتورية الحزب الشيوعي في الدول الاشتراكية، ومرة مع إحياء فكرة المجتمع المدني عموما في الثمانينيات في سياق محاولة الفكر الماركسي البحث عن موطئ قدم في هذا النقاش.[٢١٢] وسوف نتوقف في هذا الفصل عند محاولة غرامشي (Gramsci) في المجتمع المدني، التي يتم خلطها مع الحوار الدائر حاليا في الفكر السياسي الغربي، والذي يرتكز الى مقومات ومنطلقات جمهورانية ديمقراطية تختلف تماما عن مقومات فكرة غرامشي وأهدافها.

من غير الممكن فهم هذه المحاولة الفكرية دون التاريخ الخاص بايطاليا. فقد تم توحيد ايطاليا دون ان تحقق فكرة الوحدة القومية فعلا، ودون ان تتشكل وحدة ثقافية متجانسة. لقد قامت ايطاليا دون ايطاليين. ويمكن فهم استحواذ فكرة الهيمنة الثقافية تماما على تنظيرات غرامشي في هذا السياق التاريخي. إضافة الى ذلك فان تجربة هذا المفكر العملية جعلته يتعرف على الطاقة الديمقراطية الهائلة الكامنة في المجتمع المدني، وذلك

---

[٢١٢] لمحاولة جادة في الاستفادة من فكر غرامشي في المجتمع المدني لتأسيس سياسة إشتراكية ديمقراطية جديدة أنظر :

Norberto Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", in J. Keane ed., *Civil Society and the State*, (London, 1988).

عندما قاد عملية تنظيم المجالس العمالية في تورينو، وعرفها كديمقراطية مباشرة ارقى من الديمقراطية البرلمانية. وكانت هذه التجربة بالنسبة له نواة المجتمع المنظم الذي سيحل مكان الدولة مستقبلا.

عندما كتب غرامشي **دفاتر السجن** بين الاعوام ١٩٢٩-١٩٣٥، كان الصراع على الساحة الاوروبية بين التيارين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، البرجوازية والطبقة العاملة، يتخذ شكل أنظمة شمولية. لم يعش غرامشي حتى يرى تجاوز الرأسمالية للشمولية والتغيرات التي طرأت على النظرية الديمقراطية اللبرالية ونظامها بعد هزيمة الفاشية. لقد إتخذ الصراع بنظره شكلا توتاليتاريا كما يجب ان تكون السياسة فعلا بنظره، كما اعتقد معاصره جنتيلي (Gentile) الذي فسر نظرية هيغل في الدولة تفسيرا فاشيا - الطبقة العاملة طورت نظامها الشمولي في الاتحاد السوفييتي والبرجوازية متجهة الى تطوير أنظمة شمولية في الغرب - ولم يكن هذا شعور غرامشي وجنتيلي فحسب، ففي الفترة نفسها التي كتب فيها غرامشي من السجن، كتب في الجامعة مفكر ألماني يميني هو كارل شميت (Carl Schmitt) حول أزمة الديمقراطية البرلمانية متوصلا الى إستنتاجات اخرى. والغريب أن أفكار كارل شميت الحقوقي اليميني المتطرف واللامع في الوقت ذاته، تشهد أيضا إحياءا في المرحلة الراهنة من قبل الاوساط نفسها أحيانا.

يسجل غرامشي خمس مراحل للعلاقة بين المجتمع والدولة حتى نشوء الدولة الشمولية.

١. في القرون الوسطى لم يكن هنالك فصل بين الدولة والمجتمع وكان التنظيم التعاوني للطبقات السياسية يجمع بين الاقتصاد والسياسة في المواقع الاجتماعية نفسها.

٢. فصلت دولة الحكم الملكي المطلق بين الاقتصاد والسياسة في عملية لا-تسييس الطبقات.

٣. إنحلال البنى العضوية التقليدية ذات الطابع الاخوي، الطائفي والحرفي في مرحلة الحداثة المبكرة.

٤. قيام ثنائية الدولة والاتحادات الاجتماعية الطوعية والمؤسسات المدنية من نقابات وأحزاب وإتحادات، والمؤسسات الثقافية والتعليمية المدنية والنوادي وغير ذلك.

٥. قيام التنظيم الدولتي الشمولي للمجتمع ومؤسساته في خدمة مبدأ واحد.[٢١٣]

يميز غرامشي بين نظامين شموليين للدولة والمجتمع وهما التقدمي والرجعي. يحمل النظام التقدمي ثقافة جديدة صاعدة وفكرا جديدا وهو يحل مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية القديمة من أجل إعادة بناء مجتمع مدني جديد، تزول فيه الفوارق بين الطبقات

---

[213] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, (New York, 1971), p.54, 265.

في تحليل هذه المراحل أنظر :

Jean Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge, Mass. and London, 1992), pp. 147-148.

الى درجة إنحلال الدولة أخيرا في المجتمع، على نمط الامثولة الماركسية التي سبق ان تناولناها. أما النظام الشمولي الثاني فيحل مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية من أجل منع الثقافة الجديدة من الصعود، ولذلك فهو توتاليتارية رجعية ومن نافل القول أن غرامشي الذي يعيش مرحلة هذا الصراع متحزب لواحد من المعسكرين رغم تحفظاته الكثيرة (السندكالية الطابع) (Syndicalist) عليه. والهم الذي يشغل غرامشي هو عدم إنهيار المجتمع الرأسمالي بفعل تناقضاته الاقتصادية، وعدم تحرك الطبقة العاملة الى الثورة المنتظرة نتيجة للاستغلال الاقتصادي، والركود الذي يؤدي الى تدهور أوضاعها المعيشية. يبحث غرامشي فيجد أن الخطأ الاساسي لاشتراكيي الاممية الثانية، هو في تفسير نظرية المادية التاريخية عند ماركس كأنها تقول أن القاعدة الاقتصادية، هي الجانب الحقيقي في العملية الاجتماعية، في حين المبنى الفوقي هو المظهر الكاذب ويصل غرامشي الى نتيجة مفادها أنه بالنسبة للنضال من أجل تغيير المجتمع العكس هو الصحيح، لان الصراع الطبقي يترجم أساسا في مجال المبنى الفوقي للمجتمع، مجال الصراع السياسي والحزبي.

ولا يتوقف غرامشي عند هذا الحد، بل ينتقل الى الجزم في أن الطبقة العاملة تستطيع أن تصل الى السلطة فقط، بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية (cultural hegemony) على المجتمع. ولكن كيف بالامكان تحقيق هيمنة ثقافية لافكار العدالة الاجتماعية الجديدة على المجتمع، دون سيطرة إقتصادية أو سياسية عليه بواسطة رأس المال أو بواسطة الدولة. هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي المرتبط إرتباطا مباشرا بمفهوم الهيمنة (egemonia/hegemony) مقابل السيطرة (dominio/domination). هنالك حيز إجتماعي تطور في ظل الرأسمالية هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع. وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد. وهو جزء من المبنى الفوقي، ولكنه ليس حيز الدولة.

ويبدو في البداية أنه في تطوير غرامشي هذا للماركسية، هنالك عودة الى هيغل وذلك بإكتشاف حيز إجتماعي متميز عن الاقتصاد والسياسة – ولكن فيما عدا إكتشاف غرامشي لمجتمع مدني بروليتاري عماده مجالس العمال والاحزاب وليس الجمعية الهيغلية الاهلية، فيما عدا ذلك، يقلب غرامشي المعادلة الهيغلية حول الدولة تماما. الدولة بالنسبة لهيغل هي الحيز الاخلاقي بإمتياز، أما بالنسبه لغرامشي فهي لا تتضمن أي قيمة أخلاقية أو مضمون أخلاقي. إنها ببساطة تسيطر، وسلاحها القسر وليس الاتفاق أو الاقناع.[٢١٤] قصر الدولة على مهمة القمع هو عمليا قلب كامل للفكرة الفاشية، فكرة جنتيلي، حول اخلاقية الدولة (وعلينا ان نميزها عن اخلاقية فكرة الدولة عند هيغل). والنتيجة بالطبع هي النتيجة التوتاليترية، ولكنها معكوسة: لكي تتحقق اخلاقية الدولة

---

[٢١٤] أنظر :

Walter Adamson, "Gramsci and the Politics of Civil Society", *Praxis International* 7 (Winter 87/88) p. 322.

يجب حلها في المجتمع المدني. ويتم ذلك بزوال اسباب الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، عند تحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج وزوال المجتمع الطبقي.

تتم الصراعات السياسية في المجتمع المدني، وتتخذ هناك شكلا ثقافيا - ليس المجتمع المدني هنا تلك القاعدة المادية للدولة التي تحددها، ولا هي حيز السوق الذي تجري فيه التعاقدات الاقتصادية المتبادلة بين المالكين. المجتمع المدني هنا هو، بالمفاهيم الماركسية، مبنى فوقي، وهو المبنى الفوقي الذي لا تتم فيه مجرد إنعكاسات للصراع الاقتصادي، بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادي وحسمه. وبمعنى ما فإنه بالنسبة للوعي الانساني، المبنى الفوقي الذي يشكل المجال الحقيقي والحاسم، وإستغلال الناس الاقتصادي ليس ذا قيمة إذا لم يخترق وعي الناس وثقافتهم، وإذا لم يقتنع الناس بضرورة مقاومته، وإذا لم يحركهم البديل للنظام الاجتماعي الرأسمالي القائم.

فهل يعني هذا أن مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي هو مفهوم الاتحادات الطوعية والمؤسسات المدنية القائمة على التواصل العقلاني، التي نعرفها في نظرية الحيز العام عند هابرماس في عصرنا ؟ لقد أدرك غرامشي وجود النمط الجديد الاتحادي التعاقدي على أساس المصالح المشتركة والايديولوجيا المشتركة. كما أدرك أهمية هذا النمط الجديد في دمج المجتمع كبديل للبنى الاهلية، كما إنطلق في تنظيره لمفهوم المجتمع المدني على العموم، من تجربته الرائدة في تنظيم المجالس العمالية عام ١٩١٩ في مدينة تورينو. وهو يعلق أهمية خاصة على الدور السياسي/الثقافي للاحزاب السياسية في هذه المرحلة من الحداثة. ولكن كل هذا لا يعني أن المجتمع المدني، أي مجال الهيمنة، هو مجال التواصل العقلاني. على العكس من ذلك، يعتقد غرامشي أن مسألة الهيمنة الثقافية لا يمكن حسمها عقلانيا، وأن الحزب القادر على الهيمنة الثقافية هو ذلك القادر بمثقفيه العضويين، أي الذين يتحزبون بوضوح لفئة اجتماعية بعينها، على التحول من ثقافة النخبة الى ثقافة الجماهير، وعلى تملك مشاعر وأحلام الجماهير والتحول الى مركب من مركبات هويتها الثقافية والتحول الى دين جديد يزود الناس بمعنى لحياتهم، ولكنه يجندهم بإتجاه التغيير نحو مجتمع أفضل. وعلى الطبقة العاملة وحزبها أن تنجح بهذه المهمة على مستوى الاغلبية الساحقة في المجتمع.

لم يكن طرح غرامشي هذا غريبا في عصره، فاللاهوت السياسي ومهمة خلق الاسطورة للجماهير شغل العديد من مفكري اليسار في عصره مثل جورج سوريل (George Sorel) مثلا (أسطورة الاضراب العام)، كما شغل اليمين الذي نجح بهذه المهمة، كما يبدو بدرجة أكبر من اليسار، خاصة في الحالات التي التقت فيها مسائل الهوية الثقافية مع الهوية القومية والدينية بدل البحث عن بدائل جديدة لها.

يبحث غرامشي إذا عن وسائل تتحول فيها الفلسفة الى ثقافة، أي الى سياسة، أي الى ممارسة. وقد تلعب المؤسسات الطوعية دورا مهما في ذلك، إلا أنه غير كاف ويجب أن يكملها نوع من الدين الشعبي الجديد. التنوع الذي نجده في المؤسسات المدنية والحوار

والنقاش الديمقراطي فيها ليس برأي غرامشي هدفا بحد ذاته، ويجب أن يكون بالامكان تأطيره ضمن وحدة ثقافية جامعة تتحقق فيها الهيمنة لثقافة واحدة. ويتأكد هنا دون شك الرأي القائل أنه في نظريات المجتمع المدني عموما، هنالك ميل من طرف اللبراليين كما هو من طرف الماركسيين للبحث عن فضائل جامعة للوحدة الاجتماعية وموحدة لها – أي أن في نظرية المجتمع المدني عناصر جمهورانية واضحة.[٢١٥]

إضافة الى ذلك فإن غرامشي يعتبر الاتحادات المدنية والمؤسسات الطوعية الاجتماعية، ذلك المجال الذي بواسطته حققت البرجوازية هيمنتها الثقافية. وبهذا المعنى فإن المجتمع المدني ببنيته الحالية برجوازي قطعا ويكرس هيمنة البرجوازية. المؤسسات الطوعية البرجوازية هي أداة إندماج المجتمع البرجوازي بإمتياز. ولذلك فإن غرامشي رغم إضافته الهيمنة الثقافية وجعلها ساحة الصراع الاساسية في المرحلة ما قبل الثورية، إلا أنه بعيد كل البعد عن إحالة مهمات التغيير على عاتق مؤسسات المجتمع المدني القائمة. إن أدوات غرامشي الاساسية والتي يجب أن يعمل من خلالها برأيه المثقفون العضويون الذين يحملون فكر التغيير، هي الحزب الاشتراكي ونوادي ومجالس العمال، تلك المجالس التي تشكل برايه نواة الدولة الجديدة التي يصبو اليها. ولا يمكن حسب رأي غرامشي صنع الثورة من أجل العمال. ففي نهاية المطاف يجب أن يكون التحرير ذاتيا، ولذلك أيضا فإن إنتقاداته للاتحاد السوفييتي لم تكن موجهة ضد عدم لبرالية النظام وإنما ضد عدم تحوله الى الادارة الذاتية للعمال.

وقد كان بالامكان الكتابة عن غرامشي في الستينيات والسبعينيات، أي قبل إحياء فكرة المجتمع المدني، دون إيلاء هذا المفهوم أي إهتمام خاص،[٢١٦] باعتبار ان مساهمته الاساسية لم تكمن في إحيائه لفكرة المجتمع المدني، بل في اعادة الاعتبار للثقافة والايديولوجيا وعدم الاكتفاء بوسم الايديولوجيا وعيا كاذبا، وفي إعادة الاعتبار للعامل الانساني الذاتي في فعل التغيير.

لم يتفق غرامشي مع التسطيحات اللينينية للماركسية، وهنالك اساس للاعتقاد انه لم يقرأ كتابات لينين الفلسفية، ولذلك كن له أعظم الاحترام باعتباره رجل ممارسة وسياسة، أي فيلسوف بالمعنى الذي يجب ان تكون عليه الفلسفة الماركسية، وليس كما نظر لها لينين في كتابه **المادية والنقد التجريبي**. لقد اشتق غرامشي ماديته مباشرة من اطروحات ماركس عن فويرباخ (Feuerbach)، خاصة فيما يتعلق بوحدة الذات والموضوع في

---

[٢١٥] أنظر أيضا :

Hudson Meadwell, "Post Marxism, No Friend of Civil Society", in Hall ed., *Civil Society*, pp. 183-199.

[٢١٦] أنظر مثلا المقالة حول غرامشي في كتاب كولاكوفسكي الموسوعي، **التيارات الرئيسة في الماركسية** من العام ١٩٧٨ – وقد إستطاع كولاكوفسكي التركيز على مصطلحات مثل الهيمنة، والممارسة دون ذكر لمفهوم المجتمع المدني.
Leszek Kolakowski, *Die Hauptstroemunjen des Marxismus*, vol. III, (Munchen, Zurich, 1978), pp. 243-276.

الممارسة. لذلك رفض غرامشي حملة بوخارين (Bukharin) ومنظري الاحزاب الشيوعية الاخرين على الدين، وتحويلهم المادية التاريخية الى نوع من قوانين علم الاجتماع الوضعي، الذي لا يملك مفاتيحه الا صفوة مختارة من المحترفين الحزبيين.[٢١٧] فالمادية التاريخية ذاتها جزء من المبنى الفوقي. وعلميتها لا تكمن في موضوعية مطلقة، بل في قدرتها ان تكون اداة تغيير في مرحلة تاريخية محددة. ولقد تحولت الصياغة العلمية الوضعية للمادية التاريخية فعلا، الى اداة ايديولوجيا لسيطرة بيروقراطية الدولة والحزب في الاتحاد السوفييتي.

ويرفض غرامشي النزعة الاقتصادية المنتشرة في حينه عند ماركسيي الاممية الثانية، ويعتبرها تسطيحا لماركس الذي تتلخص مساهمته الفكرية باعادة الاعتبار للانسان.[٢١٨] وتهدف الحاجة لفهم الاقتصاد الى تحرير الانسان من قوانين الاقتصاد التي تسيطر عليه وتتحكم بوعيه، وهذا التحرير يكون ذاتيا بفعل الانسان ذاته.

يصر غرامشي على امكانية تداول اشكال مختلفة من "الخطاب" في المجتمع المدني (دون ان يستخدم هذا التعبير بالطبع) بما في ذلك الدين والفلسفة وما يسمى عادة "العقل السليم"، وتؤلف هذه الاشكال سوية تشكيلا ثقافيا محددا. ويتألف المجتمع المدني من كافة المؤسسات التي يمكن ان يطلق عليها اسم المؤسسات الخاصة، وتشمل الطوعية "التعاقدية"،والعضوية، "الطبيعية" كما يسميها.[٢١٩] الثقافة السائدة في المجتمع المدني هي التي تحظى بقبول روتيني عند عامة الناس رغم كونها تخدم مصالح فئة اجتماعية بعينها. وحيث تفشل ثقافة الطبقة السائدة في تحقيق هذا التوافق الاجتماعي تقوم الدولة بذلك بالتشريع المسنود باحتكار العنف.

---

٢١٧ أنظر تحليل كل من:

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present,* (Stanford, 1987), pp. 121-123.

Richard Kiminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfort School,* (London, Boston, Henley, 1979) p. 129.

٢١٨ انظر تحليل بيكوني الذي يذهب الى درجة التنبؤ بتحول الغرامشية الى ماركسية الثمانينات بعد نهاية الماوية واللينينية:

Paul Piconne, "Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliati", *Theory and Society* 3/4 (Winter 1976), pp. 485-512.

ويدعو هذا المؤلف ال تحرير غرامشي من تفسيرات رفيقه تولياتي كما تم تحرير ماركس من انجلز. هذا المؤلف نفسه يدعو في العام ١٩٩٠ الى إحياء فكر كارل شميت الفدرالي ضد الميل المبالغ فيه للتشريع الوضعي على حساب الجماعات العضوية واستقلالها الذاتي. أنظر أربع مقالات ومراسلات حول كارل شميت في العدد ٨٥ من مجلة *Telos* (خريف ١٩٩٠) ص ٩٣ – ١٤٨. وقد دعم هذا السياق الرأي القائم أصلا عند مؤلف هذا الكتاب، بوجود علاقة ما بين نقد غرامشي للديمقراطية البرلمانية واحيائه فكرة المجتمع المدني، وبين نقد شميت للبرلمانية من منطلقات مختلفة في نفس المرحلة.

[219]Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 264.

وإذا اتفقنا ان هنالك وجهين لعملية الحكم في الدولة بمعناها الواسع، أي الذي يشمل المجتمع المدني والسياسي، أحدهما القسر او السيطرة، وثانيهما الاتفاق او الهيمنة، يصبح لدينا نموذجا اكثر تطورا لفهم الية الحكم اكثر تركيبا من ماركسية تلك المرحلة. لقد سبق ان طرح ماركس نفسه في البيان الشيوعي الفكرة القائلة ان الافكار السائدة في كل مرحلة تاريخية، هي افكار الطبقة الحاكمة في تلك المرحلة، كما تناولنا نظريته في الدولة كأداة قمع، ولكن هذا النموذج يتجاوز ذلك ببيانه ان الانسان لا يحكم بالقوة فحسب بل بالافكار ايضا.[٢٢٠] وبنظر غرامشي فان الافكار السائدة تحافظ على تماسك ما يطلق عليه تسمية "الكتلة التاريخية"، ويقصد تلك الوحدة المتوازنة المؤلفة من الدولة والمجتمع والتي تشكل نمطا تاريخيا معينا، للمبنى الفوقي على غرار انماط الانتاج عند ماركس.

واذا نشأ وضع تاريخي تصعب فيه عملية الهيمنة نتيجة لضعف مؤسسات المجتمع المدني، كما في روسيا القيصرية مثلا، يزداد دور عنف الدولة في احداث التغيير اللازم كما في الثورة البلشفية. من ناحية اخرى قد ينشأ وضع تاريخي تنعدم فيه الهيمنة الثقافية للطبقة الحاكمة، وتنهار القيم القديمة، ويزول احترام الناس للمراتبية القائمة، وينتشر اعتبار السياسة نوعا من الكذب، كل ذلك دون ان تتمكن الايديولوجيا الثورية من التحول الى ثقافة مهيمنة، أي ان القديم يتآكل ويتجوف دون ان ينتصر الجديد، عندها ايضا يزداد دور العنف في احكام قبضة الطبقة الحاكمة على السلطة، في حين تنتشر اللا-مبالاة السياسية والنفعية المادية المباشرة عند اوساط واسعة من الجماهير.[٢٢١]

وبالامكان الذهاب بهذا النموذج الى ما لم يقصده غرامشي، أي الى الادعاء ان الهيمنة هي اداة الحكم الديمقراطي الرئيسية، في حين، السيطرة هي أداة الحكم الديكتاتوري الرئيسية مع توفر المركبين بهذه الدرجة او تلك في أي نظام حكم. وتجسد الديمقراطية البرلمانية هيمنة البرجوازية، كما تسبقها هيمنتها الثقافية التي تسوق البرلمانية وحق الانتخاب للجماهير، على انها المساواة وسيادة الشعب. ان سلاح النظام البرلماني الاساسي هو الرأي العام الذي تهيمن عليه ثقافة البرجوازية، هذه العلاقة المركبة بين المجتمع والدولة هي التي تشكل ايضا الحصن المنيع، امام الازمات الاقتصادية التي لا تكفي وحدها للاطاحة بالنظام الراسمالي، كما توقع اولئك الماركسيون الذين جعلوا التحول الاجتماعي خاضعا لحتميات اقتصادية. فتحصينات هذا النظام ليست قائمة في الدولة التي تهزها الازمات فحسب، بل في سلسلة مترابطة ثقافيا من المؤسسات الاجتماعية.[٢٢٢] واكتشاف غرامشي للهيمنة الثقافية كاجابة على ازمة الماركسية

---

[220]Thomas Bates, "Gramcsi and the Theory of Hegemony", *Journal of the History of Ideas* 36, (April-June 1975) p. 351.

[221]Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 276.

[222]Gramsci, *Prison Notebooks*, pp. 235-238.

المتجسدة بتاخر الثورة، وتعثر التحول نحو الاشتراكية رغم الازمات الاقتصادية العاصفة عند بداية القرن، هو ما يحاول البعض اعادة اكتشافه كاجابة على ازمتها في نهايته.[٢٢٣]

لقد اجاب لينين على هذه الاسئلة نفسها في كتابه "**ما العمل؟** " بتأكيده ان اقصى ما يصل اليه العمال عفويا دون حزب سياسي، هو الوعي النقابي المطلبي الذي لا يكفي لاحداث الثورة. كما طرح لاحقا في نظرية **الامبريالية اعلى مراحل الراسمالية** موضوعة نشوء ارستقراطية الطبقة العاملة، نتيجة لاشراك نخب من هذه الطبقة في الارباح العائدة من عملية تصدير رؤوس الاموال. أما اجابة غرامشي فقد تمحورت حول موضوعة الهيمنة الثقافية.

وربما تكمن نقطة ضعف هذا المفكر في ما يعتبر مصدر قوته من ناحية خرى، واقصد في موضوعة الهيمنة الثقافية. فالدولة الراسمالية الحديثة لا تتيح مثل هذه الهيمنة الثقافية للقوى التي تنفيها، لانها غدت متداخلة مع المجتمع المدني بشكل لم يكن بامكان غرامشي تصوره. وهذا التداخل القائم دون ان يستوعب احد الطرفين الطرف الاخر بشكل كامل خلافا للتوتاليتارية، هو ايضا السر في تطور الديمقراطية الغربية المستمر وامكانية التاثير فيها. ولذلك توجه الحزب الشيوعي الايطالي ايضا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، نحو سياسة اصلاحية في اطار الدولة عن طريق المشاركة في الانتخابات النيابية، ليس لاهداف تكتيكية، بل بناءا على تصور استراتيجي لقدرة جهاز الدولة البرجوازية على التغيير.

ولا يعني الانفصال الكامل للدولة عن المجتمع وتاسيسهما على منطقين مختلفين جذريا، الا استخدام العنف لتحقيق الوحدة بينهما في النهاية، وهو امر بروه غرامشي في حالة الاتحاد السوفييتي، لاعتقاده ان الهدف النهائي في تلك الحالة، هو انحلال الدولة واستيعابها في المجتمع المدني المعاد تشكيله. ونعلم من الحالة العربية ان هذا الانفصال قد يعني اعادة احياء البنى العضوية التقليدية. اما البديل الثالث لعنف الدولة ولاحياء البنى التقليدية، وهو الديمقراطية اللبرالية المتطورة باستمرار على اساس من الوحدة والانفصال بين المجتمع والدولة، فلم يخطر ببال هذا المفكر الذي تكمن عظمته في منهجه التحليلي وليس في استنتاجاته.

---

[٢٢٣] يدعي ستيوارت هول مثل كثيرين من ممثلي اليسار الانجليزي والاوروبي، ان لدى غرامشي الادوات الفكرية اللازمة لمواجهة الازمة المعاصرة لليسار. أنظر:

Stuart Hall, "Gramsci and Us", in *The Hard Way to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, (London, 1988) p. 162.

وهنالك بالطبع موقف آخر يرفض هذه المقولة مدعيا ان غرامشي، هو جزء لا يتجزء من التقاليد السياسية الايطالية ولا يمكن فهمه الا في سياقها. انظر بشكل خاص:

Richard Bellamy, "Gramsci, Croce and the Italian Tradition", *History of Political Thought*, X1\2 (Summer 1990) pp. 313-337.

Darrow Schecter, "Gramsci, Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy", *History of Political Thought*, X1\3 (Autumn 1990), pp. 491-508.

لقد اعتقد غرامشي ان الدولة (السيطرة) منفصلة عن المجتمع المدني (الهيمنة) منطلقا من تحليلات كروتشي (Croce) الذي كان له اعظم الاثر عليه. وقد رأى كروتشي ان الدولة واسطة بين الاقتصاد والاخلاق، أي بين الموجود والمرغوب بالمعنى الكانتي. وقد تستخدم الدولة هذا القدر او ذاك من العنف الضروري دائما من حيث الجوهر، والخاطئ دائما من حيث المظهر، والحكم على اخلاقية العنف هو التاريخ. ولكن قسر مهمة الدولة على استخدام العنف يعمي عن رؤية مهماتها الاخرى المسنودة باحتكار العنف، مثل الحفاظ على حقوق وحريات الافراد ضد تجاوزات الاخرين، او لتنظيم الحوار والتنافس السياسي والصراع بين الاحزاب والجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة. وليس غريبا ان مفكرنا لم ير كل هذا او رآه واعتبره مظهرا لسيطرة البرجوازية. فقد كانت الديمقراطية البرلمانية تعيش اعنف ازمة تعصف بها.

٤ الأمة، القومية، والمجتمع المدني

٤ الأمة، القومية، والمجتمع المدني

سنحاول في هذا الفصل جمع ما ينفصل عادة في الخطاب الاكاديمي الى موضوعين متوازيين غير متقاطعين: القومية والمجتمع المدني. وامكانية هذا الجمع، المثمر برأينا، بين الموضوعين ناجمة عن التمييز المفهومي بين الامة (nation) والقومية (nationality) (وأقصد بها الهوية القومية).[٢٢٤] وللمقابلة بين الموضوعين اسقاطات تفسيرية مهمة لنقد مفهوم "المجتمع المدني" ولوضع حدود القومية. وسوف نفند بذلك الحجة القائلة أن مصطلح الامة يعرف بموضعته في ما يفترض أنه مجاله الاولي والجوهري.

ومن شأن هذا التفنيد لامكانية تعريف جوهري للامة (essential definition) أن يفسح المجال للإنتماء الى قومية ما ضمن أمة مدنية، كحق من الحقوق المدنية المترتبة على العضوية في هذه الأمة المدنية – وهذا بالطبع عكس منح العضوية المدنية (المواطنة) للفرد بحكم انتمائه الى هوية قومية معينة.

يختلف منهج البحث في هذا الفصل عن الفصول السابقة الاكثر استعراضية لتاريخ الافكار من منظور النقاشات المعاصرة. وفيه يختلط التاريخي بالنظري البنيوي. ونبدأ من "الامة" كمفهوم مجرد وغير متوسط مرتبط إما بمفهوم الدولة أو بمفهوم الهوية القومية، ثم ننتقل الى مفهوم عيني ومتوسط للامة وذلك عن طريق استخلاص المعاني

[٢٢٤] نستخدم بالعربية كلمة قومية للدلالة على nationality و nationalism وسأستخدم في هذا المقال، بغرض التمييز، مصطلح "الايديولوجيا القومية" أو "الحركة القومية" أو "القومية السياسية" للدلالة على nationalism بحسب السياق. وسأحتفظ بقومية أو هوية قومية للدلالة على nationality، مع علم الكاتب أن مصطلح nationality يستخدم في الغرب أيضا بغرض التعريف بالجنسية أو المواطنة في دولة ما. ولكن سيتضح التمييز بين هذا الاستخدام واستخدام الهوية القومية في سياق البحث.

والدلالات الكامنة فيه عبر سلسلة من التمفصلات. عملية تعيين المفهوم تتم بشكل لولبي عبر عرض ونقد مواقف نظرية أساسية من موضوع الامة / القومية، وذلك دون الادعاء بتغطية كافة الادبيات المتعلقة بكل مفصل. وبعد كل حلقة من حلقات هذا اللولب تصبح الحدود أكثر وضوحا بين الامة والقومية.

في الدورة الاولى تعرض الافكار الاشتراكية واللبرالية التي تخضع مفاهيم الامة/القومية الى مبدأ أسمى وأرفع منها. هذا النفور من الموضوع لا يتم بنفيه من داخله اي بتطويره، وانما من خارجه. والتعامل مع الموضوع (الامة/القومية) من خارجه يؤدي الى ضغط عنصريه سوية باخضاعهما لمبدأ أخلاقي أو علمي أسمى منهما (ولمبدأ علمي / أخلاقي في حالة الماركسية) والى عدم رؤية امكانية تطوير الجدل بين الامة والقومية بموازاة لذلك الجدل بين المجتمع والجماعة الاهلية. ان اخضاع الامة / القومية لقيمة سابقة عليهما في النظريات الماركسية واللبرالية، لا يلغي هذا المركب وانما يفترضه مسبقا، ويضعه بشكل غير واع كسياق تاريخي ثقافي يؤطر الاشتراكية واللبرالية.

عندما تم هذا الاخضاع بانتحال اسم الماركسية في الدول الاشتراكية، كانت النتيجة حصر موضوع الظاهرة القومية في عالم الفرد المنفصم بين الفرد الخاص وفرد الحيز العام ومع نشوء هذا الانفصام في العالم الاشتراكي تحول الفرد الخاص الى فرد بيتي والفرد العام أي المواطن الى فرد تظاهري فردي. واختزال الموضوع القومي الى مسألة ثقافة حولته الى قومية دون مفهوم الأمة، أي هوية قومية أو هوية ثقافية – في حين حصره في المجال الخاص أدى الى أن يصبح بديلا متخيلا عن الجماعة الاهلية [٢٢٥]– وقد برز هذا البديل على شكل حركات قومية، وأيديولوجيات قومية في أوروبا الشرقية. ونقول بديلا متخيلا لان نفس النظام حطم الجماعة الاهلية الواقعية وجعل امكانية انتاجها قائمة في ايديولوجيا الافراد المنعزلين الخاصة فحسب.

في الدورة الثانية نبحث في تحول الامة الى مجتمع مدني، والمجتمع المدني الى أمة ذات سيادة. وهنا نجد أن التمييز بين أمة وقومية ممكن فقط، عندما لا يتوقف المجتمع المدني عند حدود الهوية القومية. ان أي مجتمع معطى هو مجتمع مدني بفضل طاقة اعضائه المتشكلة تاريخيا على تخيل أنفسهم كأفراد وتخيل مجتمعهم بإنفصال عن الدولة – وهو أيضا أمة بفضل دوره كصاحب سيادة ومصدر لشرعية أي نظام حكم – ليست الامة في هذه المرحلة "جماعة أهلية متخيلة"، بل هي مجتمع متخيل.

---

[٢٢٥] تعريف الامم على أنها "جماعات أهليه متخيلة" (imagined communities) كما يفصل ذلك كتاب بندكت أندرسون الشهير، هو في المحصلة النهائية اختزال الامة الى مجال الهوية – فعملية تخيل الامة كجماعة، هي عملية التماثل نفسها مع الامة. التخيل يصبح ممكنا بتوفر عناصر واقعية مثل اللغة. وأندرسون العالم مثل العديد من المفكرين القوميين أنفسهم، يعتبر اللغة العامل الاساسي في تشكيل الامم. أنظر:
Benedict Anderson, *Imagined Communities*, (London, New York, 1991), p. 140

في الدورة الثالثة وفي سياق بحثنا لتحول القومية الى أمة نتيجة لقيام المجتمع المدني، سوف نعالج امكانية ارتداد الامة الى القومية وذلك بوساطة مصطلح الوطنية (patriotism). وكما أن الانتقال من الجماعة الاهلية الى المجتمع لا يتم في طريق ذات اتجاه واحد، والمجتمع يمكن أن يرتد الى الجماعة، كذلك فان الانتقال من القومية الى الامة يحمل في خباياه امكانية " العودة " الى القومية. المعبر ذو الاتجاهين بين الامة والقومية يخفي الحدود بينهما، ولكنه يؤكد أيضا وجود ما يخفيه.

وهذا المعبر ممكن أصلا لان الفرق بين الامة والقومية يتم في وحدة جدلية بينهما. وتوفر بعض التقاليد النظرية الامبريالية المحافظة بذورا لهذا الموقف الذي يرى الفرق بين الامة والقومية في وحدتهما، كما نجد هذه البذور عند مطوري الفكر الماركسي من المدرسة الماركسية النمساوية (Austro-Marxism) – وفي نظرياتهم حول المسألة القومية طاقة نظرية هائلة غير مستغلة، لبحث مسائل الاقليات وامكانية وجود الامم المدنية متعددة القوميات.

عندما ينطلق الباحث من وجود هوية اصلية قومية معطاة تقود كما يدعي الى الايديولوجية القومية، فانما يحدد الباحث بذلك في الواقع موقفا أيديولوجيا يتجاهل الوقائع التاريخية التي تثبت أن الهويات الاصلية المفترضة هي هويات متشكلة تاريخيا، وأن الدولة أو القومية السياسية حددت وشكلت الهويات القومية (الاثنية أو الثقافية) لا أقل مما تشكلت وتحددت من قبلها. وباعتقادنا فان المركب بأسره: ثقافة – هوية إثنية – ايديولوجيا قومية، هو عبارة عن واقع تاريخي متشابك يلعب فيه العنصر السياسي، ذلك المتعلق بالامة، دورا مهيمنا، بحيث يعاد انتاج العناصر الاخرى في ظله.

وسوف ندعي في نهاية الدورة الثالثة من تطوير العلاقة بين المفاهيم، أنه عندما تتحرر الامة من تعريفها العضوي بالثقافة والهوية الاثنية، وتقترب من المجتمع المدني، تتحول القومية الى هوية اخرى من هويات الانسان المعاصر، الى جانب انتمائه الى الجماعات العضوية الاصغر. انها هوية لا تخضع لمبادىء اسمى منها، ولكنها من ناحية ثانية لا ترتفع الى قيمة عليا بحد ذاتها. ان اخضاع الإنتماء، مثل أمثلته، يحول الهوية الى قيمة ويساهم بالتالي في خلق الايديولوجيا القومية.

نهاية الايديولوجيا القومية

قبل انفجار الصراعات القومية التي تحولت الى حروب دامية في يوغوسلافيا السابقة، وجمهوريات القفقاز والاتحاد الفدرالي الروسي، أعلن أريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) نهاية التاريخ القومي.[٢٢٦] وقد شابه اعلانه هذا اعلان فوكوياما (Francis Fukuyama) نهاية التاريخ بشكل عام – وذلك بتأثير "ربيع الامم" الذي لقب به

[226] Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, (Cambridge, 1991).

انهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية عقد الثمانينيات. وقد تحول ربيع الامم هذا الى خريف الامم قبل أن يجف الحبر عن كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ والانسان الاخير**.[٢٢٧] أمامنا ممثلان لتيارين رئيسين في الفكر الاوروبي الحديث : اللبرالية والماركسية توصلا الى نتائج عقلانية، أي نتائج لتحليل عقلاني، تلتقي برأيهما مع نتائج العملية التاريخية ذاتها الجارية في أوروبا منذ القرنين السابع والثامن عشر. وكأن التاريخ نفسه عملية عقلانية.

هوبسباوم الماركسي أعلن انتصار الاقتصاد والسوق العالمية، أي عملية العولمة بشكل عام وهزيمة الايديولوجيات القومية. أما اللبرالي فوكوياما فقد أعلن انتصار الديمقراطية اللبرالية والتي هزمت كافة النظم السياسية الاخرى، ما عدا بعض الجزر التي بقيت خارج منطقة التاريخ، مثل دول العالم الاسلامي. هناك، فيما يبدو، لم ينته التاريخ، لانه لم يبدأ أصلا، على الاقل ليس بالمفهوم الفوكوياميّ له. في كلا الحالتين تتحول العقلانية المتجسدة في النموذج النظري الى عقل محقق في التاريخ وتصبح نتيجة البحث النظري هدفا تصبو اليه العملية التاريخية.

يتمسك هوبسباوم بتفسير ماركسي يرى في الظاهرة القومية ظاهرة اجتماعية، ترافق تشكل الاقتصاد القومي وتبنى على تشكل السوق القومية الرأسمالية التي وحدتها الملكيات المطلقة في أوروبا كوحدات سياسية. وعادة يميز التحليل النظري بين نموذج مبكر – بريطانيا وهولندا، ونموذج كلاسيكي وسطي هو فرنسا (ولسبب ما فان الوسط يعتبر دائما كلاسيكيا)، ونموذج متاخر هو نموذج ألمانيا وايطاليا وبولندا والبلقان وغيرها.

في نهاية القرن العشرين، تجلى للعيان بوضوح أن علاقات الانتاج القائمة في "الاشتراكية الواقعية" في شرق أوروبا أصبحت بالمفاهيم الماركسية عائقا امام تطور قوى الانتاج. أما في الغرب فقد تحولت الطبقة العاملة الى أقلية تملك أكثر من مجرد قيود، وأقل من الافق النظري اللازم لنقد الواقع الجديد في الغرب. وفي الوقت نفسه تراجعت حركة التحرر الوطني في العالم الثالث – الحركة الثورية الثالثة في المثلث الماركسي اللينيني اللازم للانتصار من الرأسمالية – عن طريق الاشتراكية. في مثل هذه الظروف لم تنقذ الماركسية حقيقة أنها النظرية الوحيدة التي كانت قادرة على تفسير الانهيار في المعسكر الاشتراكي. وكان يلزمها انتصار من نوع آخر، انتصار السوق العالمية، ليعيد اليها الثقة بالذات. لقد توقعه ماركس أيضا – ويستطيع الماركسي أن يعزي نفسه بهذا الانتصار، وكأن الماركسية نبوءة متحققة بأية حالة مثل نبوءات الراهب نوستراداموس.

يرى هوبسباوم ان الاقتصاد الوحيد في العالم الذي ما زال فاعلا كاقتصاد قومي هو الاقتصاد الياباني.[٢٢٨] وكمثال على عملية العولمة المتعززة باستمرار، فانه يذكر التزايد

---

[227] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (London, 1992).

[٢٢٨] أنظر هوبسباوم، مصدر سبق ذكره، ص٧٤.

الكبير في عدد المنظمات العالمية الحكومية وغير الحكومية. وحسبما يقول فانه لا الدولة القومية منفردة، ولا الدول القومية المتعاضدة في منظمات دولية، قادرة على السيطرة على العملية الاقتصادية الجارية في السوق العالمي وميل هذه العملية لتجاهل الحدود القومية، وحتى الاتحاد الاوروبي غير قادر على التحكم بسعر عملته.

والغائب عن هذا النوع من التحليل هو أن العمليات التي تبدو جارية في الواقع، والتي تتوافق مع اطار التحليل النظري، تتمثل في ذات بعد واحد فقط من واقع تاريخي أكثر تنوعا وتركيبا. ونواحي هذا الواقع الاخرى هي أولئك الذين تقصيهم العملية التاريخية "العقلانية " وأولئك الذين تستبعدهم حساباتها الباردة. وقد تتحول اللاعقلانية الى أداة بيد أولئك المبعدين عن التقدم التاريخي العقلاني الذي يقفز عن مناطق معينة، ويسحق غيرها باقدامه أو يعيد تشكيلها بمقاساته. كما تغيب عن هذا التحليل ظلال العملية التاريخية ذاتها. فالعولمة التي تنشئ قرية اقتصاد واتصال عالمية (global village) لا تخلق انعدام سيطرة وتحكم فحسب، بل تخلق أيضا شعورا انسانيا بانعدام القدرة على السيطرة على العمليات الجارية والتحكم بنتائجها. هكذا وبشكل مناقض لما يبدو وكأنه هدف العملية التاريخية العقلاني، فانها تعزز بدل أن تضعف الحاجة الى رسم الحدود – حدود القوميات مثلا.[٢٢٩] اضافة الى ذلك قد يكون لعملية العولمة تأثير آخر غير الارتفاع بالدولة القومية لتمثيل "المصلحة القومية" على الساحة الدولية، وهو تفتيت الاتحاد السياسي للمجموعات القومية المركبة للدولة الى مركباته الثقافية والاثنية، بحيث تسعى هذه الاخيرة للتحول الى أمم تحول الحدود الثقافية والاثنية الى حدود أراض سياسية، وذلك ببعث وتسييس الاساطير حول الاصل المشترك، والارض المشتركة والعلاقة بين المكان والشخصية الثقافية – وتتخذ في هذا السياق مشاعر الغبن والتمييز وظلم الجيران أهمية خاصة.

ليست الايديولوجيا القومية الاثنية (ethnic nationalism) المعاصرة صيغة ما قبل حداثية للايديولوجيا القومية، وانما هي نتاج حديث لتقاطع عمليتين تاريخيتين: العولمة والتجزؤ (globalization and particularization) وكلاهما يتجاوز حدود الدول القومية من الداخل ومن الخارج. وينجح هذا التوازن عندما لا تنجح الاطر السياسية المتجسدة في دول بالتحول الى أمم حديثة، لانها لم تتشكل عفويا كنتاج لعملية التصنيع واقامة الاقتصاد القومي الحديث، وانما كأداة لخلق الاقتصاد الحديث في دول أوروبا الشرقية مثلا. ولكن هنالك مناطق نمت فيها هذه العملية بعد أن فات الاوان على تشكيل الامة،

---

[٢٢٩] يناقش كريغ كلهون الحاجة المعاصرة لامة في سياق العولمة بطريقة مختلفة : " تشجع الايديولوجيا القومية تماثل الافراد لا مع انتماءات مباشرة أو مع شبكة علاقاتهم الشخصية، وانما مع مفهوم مجرد. ومفهوم الامة المجرد قد يصلح وساطة بين المحلي والعالمي. وأعتقد أن هذا عامل حاسم لعدم اختفاء الظاهرة القومية في المستقبل القريب ". أنظر:

Craig Calhoun, "Nationalism and Civil Society, Democracy, Diversity and Self-determination", International Sociology, 8/4 (1993), pp. 387-411.

بواسطة الدولة، لان الوعي القومي قد تطور من دونها. لقد استخدم بلسنر مصطلح " الامم المتاخرة "[٢٣٠] للدلالة على الامم التي وحدت من أعلى بواسطة الدولة، والتي تواجه حاضرها التعيس بمحاولات احياء الدولة لماض قومي وثقافة ذات جوهر قومي ثابت. ولكن هنالك بالتأكيد شعوبا تأخرت حتى عن أن تكون "أمما متأخرة " بهذا المعنى.

والامر الثالث الذي فات هوبسباوم وغيره من معقلني التاريخ خاصة، فيما يتعلق بالظاهرة القومية المعاصرة، هو أن الايديولوجيا القومية قد تكون أيضا ردا على اللامساواة التي تخلقها السوق العالمية، ليس فقط بتردي شروط المعيشة على هامش الاقتصاد العالمي، وانما بربطها اقتصاديات أجزاءا من البشرية باقتصاديات الدول المتقدمة وتحويلها من اقتصاديات بدائية مستقلة، الى اقتصاديات متخلفة وغير مستقلة. بالنسبة لهذه الاجزاء من الانسانية لا تنمو الحداثة من الباطن، وانما تفرض من "أعلى" بواسطة الدولة المستقلة كما كانت تفرض سابقا بواسطة الاستعمار. عند ذلك تتخذ الظاهرة القومية أشكالا عديدة ومتنوعة بواسطة استغلال رأس المال الرمزي (symbolic capital)، الذي يبدو وكأنه خارج نطاق سيطرة الاستعمار أو عملية التحديث. وقد يتخذ رأس المال الرمزي طابعا دينيا خاصة بعد أن تفشل الظاهرة القومية في تبني نماذج التحديث المنفذة بنجاح في أماكن اخرى.

لقد التقى التياران الفكريان الرئيسيان في أوروبا ليس فقط في نفيهما للظاهرة القومية، وانما أيضا في احيائهما البحثي للقومية والمجتمع المدني. ويبدو أن طوفانا من الكتب والمؤتمرات ومراكز الابحاث والمقالات الادبية وشبه الاكاديمية والصحافية، بدأ بمعالجة موضوع المجتمع المدني ثم انتقل الى موضوع القومية، يغرق السوق الادبية في الغرب. هذا اللقاء المثير بين الأدبيات التي تعيد احياء المجتمع المدني وتلك التي تعيد احياء القومية، ليس محض صدفة، انه ليس لقاءا عابرا. فالظاهرتان الاجتماعيتان والمفهومان النظريان هما وجهان للمثال نفسه (ideal): مجتمع حديث أو مجتمع مدني هو الامة في علاقتها مع الدولة، والأمة هي مجتمع مدني في علاقته بالخارج. عندما تكون الامة شاملة نحو الداخل، تكون مجتمعا مدنيا، وعندما يكون المجتمع المدني اقصائيا نحو الخارج يكون أمة حديثة – اذا أخذنا بعين الاعتبار أن حدود الاقصاء والشمول متغيرات تاريخية – وهذا لا يعني أيضا أنها مقيدة بواقعها الحالي وغير محررة من التطلع البشري لنظام اجتماعي أفضل. ويقتضي التمييز بين القومية والامة فقط، في حالة عدم انتهاء شمولية المجتمع المدني وعدم ابتداء اقصائيته عند حدود القومية. يكون هذا المجتمع مجتمعا مدنيا بفضل مقدرة اعضائه التاريخية على تخيله بانفصال عن

---

[230] Helmuth Plessner, *Die Verspaeteten Nationen, Gesamelten Schriften* 6, (Frankfurt, 1982).

الدولة.[٢٣١] انه أمة بفضل دوره الحديث كصاحب سيادة وعدم القدرة على تخيل السيادة دون دولة.

لا تحول التيارات الفكرية الاوروبية الرئيسية الامة الى مجتمع مدني ولا المجتمع المدني الى أمة صاحبة سيادة. وفي الفكر الاوروبي السياسي تغلب أحد المفهومين دائما على الاخر واحتل مكانه. الفكر القومي لا يترك حيزا لفكرة المجتمع المدني لانه لا يرى فرقا بين المجتمع والقومية التي على الفرد أن يندمج فيها. المجتمع والفرد ينالان حريتهما عندما يندمجان في قومية، وهذه الاخيرة تكتسب حريتها عندما تتحقق في دولة.

أما الفكر اللبرالي في حالته الارثوذكسية فلا يرى متسعا لمجتمع هو حيز مختلف عن الافراد الذين يؤلفونه. يتقابل في الفكر اللبرالي الفرد والحكومة بواسطة الحقوق والواجبات – وفي حالات نادرة لا تقف عند هذه المقابلة حتى الحدود القومية. وفيما يتعلق بالمستعمرات، كانت اللبرالية دائما لبرالية راديكالية لم تحترم الحدود القومية للسكان المحليين. وقد واكبت هذه الاخيرة مدافع السوق الرأسمالي والحضارة الغربية.

شككت الماركسية الارثوذكسية عادة بالحاجة الى مفهومين، فكلاهما: المجتمع المدني/البرجوازي والامة (الطبقة البرجوازية التي تحولت الى أمة) يدل على ظواهر عابرة لعبت دورا " تقدميا " في مرحلة الثورة البرجوازية ودورا رجعيا في المرحلة الامبريالية، أي في مرحلة الثورة الاشتراكية. هذا النوع من الماركسية الارثوذكسية، كما عبر عنه لينين تسامح مع دور القومية كدور تقدمي في المستعمرات، وذلك ليس بسبب نضالها العادل بحد ذاته، وانما لانه رأى فيها عاملا مقاوما للامبريالية ومساهما بالتالي في المعركة العالمية من أجل الاشتراكية. القومية تقدمية اذا عندما تكون حليفة "للطبقة العاملة العالمية". ولم يمر وقت طويل قبل أن تستبدل "الطبقة العاملة" تحالفها مع القومية في الخارج بتحالف مع القومية في الداخل وذلك بهدف الدفاع عن الوطن الاشتراكي.

ماركس وانجلز

غاب "المجتمع المدني" لفترة طويلة من الفكر السياسي للقرن العشرين كما أسلفنا في الفصل الاول من هذا الكتاب، وذلك بوظيفتيه التحليلية والمعيارية. وانشق الفكر السياسي الى ثلاثة تيارات: الفاشية، الاشتراكية (بتياراتها) واللبرالية (بتياراتها).

لقد تاق الفكر القومي الفاشي الى تطابق متكامل بين المجتمع والقومية والدولة الى درجة نفي الفرق بين الامة والدولة. وعندما تندمج الهوية القومية بالدولة اندماجا تاما، تختفي الامة صاحبة السيادة، كما يختفي المجتمع المدني ليخلفا وراءهما ظواهر قومية إثنية

[٢٣١] في عودة لتعديل مصطلحات أندرسون، نقول أنه اذا كانت القومية جماعة أهلية متخيلة فان الامة مجتمع متخيل.

وعنصرية وثقافية شعبوية، بدلا من القومية السياسية المتنورة، وجماهيرا بدلا من المجتمع المدني.

أما الفكر الاشتراكي بعد ماركس فلم يترك متسعا لمفهوم المجتمع المدني، الذي جعله ماركس مؤسسا على السوق الرأسمالية. ومن دون السوق الرأسمالية لا يوجد تمييز بين المجتمع والدولة، كما لا يوجد مجتمع مدني - فالاخير مرهون بالقدرة على التمييز والتجريد بين المجتمع والدولة المبنية على قدرة المجتمع على اعادة انتاج نفسه دون تدخل الدولة. اضافة الى ذلك فقد رأى ماركس وأتباعه ان الظاهرة القومية نتاج لعملية توحيد السوق الرأسمالية، وتعبيرات هذا التوحيد الثقافية هي دمج اللهجات المحلية في لغة قومية مكتوبة وتعبيراتها السياسية، وهي تحول الملكيات المطلقة الى دول قومية، والبرجوازية، أي الطبقة الثالثة، الى ممثل الامة. هدف الماركسية الكلاسيكية هو بالطبع حل الدولة القومية، اداة البرجوازية القمعية، واندماج الدولة في المجتمع - وحل المجتمع المدني كحيز منفصل عن الافراد يتم تشكيله من خلال عملية تبادل إقتصادية متشيئة تتم من وراء ظهورهم، وذلك عندما تصبح الشروط التاريخية لحياة الافراد تعبيرا عن جوهرهم الانساني. وقد حاولت اتجاهات ضمن الماركسية المحافظة على مفهوم المجتمع المدني بدلالات تتجاوز السوق الرأسمالية، وكان أبرز ممثليها أنطونيو غرامشي. المجتمع المدني حسب، غرامشي هو حيز الهيمنة الثقافية الايديولوجية مقابل حيز السيطرة السياسية، حيز الدولة. ولكن الهيمنة الايديولوجية هي في نهاية الامر، عند غرامشي أيضا، وسيلة لتحقيق الهدف الاوتوبي بازالة الفرق بين الدولة والمجتمع.

ولكن غياب التمييز بين المجتمع والدولة في الاوتوبيا الماركسية، وفيها ينظم المجتمع نفسه تلقائيا لان أفراده اكتشفوا الانسانية في فرديتهم، ما لبث أن تحول الى أيديولوجيا، لقد حولت الدولة الاوتوبيا الى ايديولوجيا في خدمتها، وتحولت أمنية، بل أمثولة، غياب التمييز بين الدولة والمجتمع من ناحية انحلال الدولة في المجتمع، الى كابوس غياب هذا التمييز من ناحية انحلال المجتمع في الدولة. وتحولت ملكية المجتمع لوسائل الانتاج التي جعلها ماركس برنامجا، وجعلها انجلز حلا لتناقض الرأسمالية الاساسي، تحولت هذه الى ملكية الدولة من وسائل الانتاج - وكانت رأسمالية الدولة أكثر الرأسماليات قمعية وتخلفا.

ويرى بعض المعلقين أن الانظمة الاشتراكية التي انهارت في نهاية الثمانينيات لم تكن أنظمة حديثة فحسب، وانما قادت الحداثة الى نهايتها القصوى.[٢٣٢] فالشيوعية التي تحولت الى ايديولوجيا حكومية في ظل هذه الانظمة، كانت عقيدة حداثوية تؤمن بامكانية تنظيم المجتمع بشكل شمولي وبازالة التناقضات " والازعاجات " القائمة بين انتاج الثروة وتوزيعها، وبامكانية تشييد مجتمع جديد يخلو من التقسيم الطبقي. انسان هذا المجتمع النموذجي لا يحتاج الى الدين ولا الاساطير ولا القومية ولا الايديولوجيا بشكل عام.

---

[232] Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, (London, 1992), p. 179.

إيمان هذا النظام راسخ بالعلم وقدرته اللامحدودة على جلب الخلاص بدفع التقدم الى الامام اذا ما أوتي الايدي الصحيحة وطبق على المجتمع، وليس على الطبيعة فحسب، وذلك من خلال مشاريع ضخمة في الهندسة الاجتماعية. لم تخف اشتراكية الدولة مصادرها الحداثوية العلمية، كما جعلت الحداثة والعلم مصادر شرعيتها – لقد كانت اشتراكية الدولة حداثة مقودة الى نهايتها المنطقية القصوى، ولذلك أيضا كانت حداثة فاشلة. فالحداثة تنفي ذاتها عندما تحول اساسها التاريخي: العلم، التخطيط، الهندسة، الاجتماعية، السيطرة على الطبيعة والانسان الى اساسها القيمي ايضا.

وقد تضمنت معارضة اشتراكية الدولة التي تقنعت بحداثية توتاليتارية رد فعل ليس فقط على التوتاليتارية وانما أيضا ضد الحداثة. وقد تجلى ذلك في نزعة بعض معارضي الانظمة الاشتراكية الى الرومانسية، كما تجلى في نزوع الحركات السياسية المعارضة الى بث الحياة في حيز عام عضوي أصلي نجا من مشاريع السنوات الخمس ومنطقها الذي هدم كل شيء ولم يترك حجرا على حجر.

لم تلب الدولة الاشتراكية الحاجات التي أثارتها وشرعنت في الوقت ذاته تطوير حاجات إضافية. لقد قمعت الحريات المدنية وسيادة الامة، وأصبحت الامة مجموعة من الافراد المنفصمي الشخصية الى أخلاقيتين، واحدة للحيز الخاص والثانية للحيز العام، إنهم ليسوا أعضاء في امة بل في جماعة خاوية جوفاء. ولم تنجح التوتاليتارية في ملء هذا الخواء بدين مدني جديد – وعندما انهارت الدولة، دون اطلاق طلقة واحدة في معظم الحالات وذلك لان الكلبية والخواء المعنوي امتدا حتى الى جهاز الدولة ذاته، الذي لم يكن بذاته مقتنعا بشعاراته ولا مؤمنا بها على الاقل. عند حدوث الانهيار كانت ردة الفعل على هذه الحالة إحياء المشاعر القومية، واحياء التراث القومي وتحويله الى ايديولوجيا بديلة. لقد تحولت الخصوصية الثقافية التي اعترفت بها الدولة الاشتراكية بل وأحيتها في العديد من الحالات، الى ايديولوجيا سياسية والى عامل تجزئة وانعزال يقصى الاخر المختلف، وينفر من الجيران الذين أصبحوا غاصبين ومعتدين. وتحول تحديد الحدود في حالات متطرفة الى " تنظيف اثني " ممارس ضد أولئك الذين اعتدوا على الارض التي أصبحت قومية. لقد خرجت الشوفينية القومية مثل قيح من " الجرح الملوث للشعور الجماعي للمجتمع " – اذا استخدمنا مصطلح اسايا برلين (Isaiah Berlin)، كما ارتفع صوتها مع انهيار الامبراطوريات العثمانية والنمساوية. ولكن يبدو أنه في تلك الحالات كانت القومية على الاقل حداثوية ولبرالية في رؤيتها لذاتها في البداية في مواجهة امبراطوريات متخلفة وغير لبرالية – كما يبدو أن القومية في حالتها المتطرفة تكون أقل تسامحا، فيما يخص المسألة القومية من الامبراطوريات التي قامت على أنقاضها.

لقد تاقت الانظمة الاشتراكية الى تحويل ايديولوجيا الدولة، مثال السوفييتية، الى أمة حديثة لا تربطها العوامل الثقافية أو الاثنية، كما لا يربطها المجتمع المدني وحقوق المواطنة أيضا. ولذلك كان من الضروري أن تتضمن المحاولة قمعا ما للروابط الاثنية والثقافية،

ولكن هذا القمع كان الاستثناء وليس القاعدة. فالاتحاد السوفياتي لم يعترف فقط بالقوميات بل ساعدها على مأسسة ذاتها كوحدات ثقافية وادارية لها صلاحيات على أرض محددة. وقد تضمن رفض محاولة تحويل السوفييت الى أمة بشكل طبيعي، تحويل القوميات القائمة المأسسة والمعترف بها الى أمم، وليثبت بشكل قاطع أن الامم غير المدنية متعددة القوميات ليست في الحداثة سوى أيديولوجيا والمفروضة من أعلى. وعندما عادت الامة على شكل تأميم للهوية الثقافية عاد أيضا مفهوم " المجتمع المدني ".

بعد انقطاع طويل عن النظرية السياسية عاد " المجتمع المدني " الى الحياة في أوروبا الشرقية كقوة مقاومة للدولة الشمولية.[٢٣٣] وقد استقبل المجتمع المدني في الغرب بالطبول والزمور، وخاصة من قبل أوساط ما بعد الماركسية التي رأت فيه مخرجا مشرفا من أزمتها الايديولوجية.[٢٣٤] ولكن عندما وجه المجتمع المدني ضد الدولة فحسب، تحول الى مجرد مجتمع قومي اثني. ان تجميل المجتمع ضد الدولة لا ينجب مجتمعا مدنيا بل قد يأتي بعكسه. فالمجتمع المدني يوجد حيث توجد أمة سياسية من المواطنين مختلفة ليس فقط عن الدولة، وانما أيضا عن القومية حتى لو التقت وتطابقت معها في مفترقات تاريخية معينة. ان نزعة أمثلة المجتمع مقابل تقبيح الدولة، وهي نزعة منتشرة عند اليسار المهزوم خاصة في العالم الثالث، لا تلبث أن تصحو على مجتمع أكثر شراسة من الدولة، ان كان ذلك في عملية مراكمة الثروة وسحق الفقراء، وان كان ذلك في عملية اقصاء الاخر والمتلف والغريب ثقافيا، وان كان في مجال اغتصاب وامتهان الحيز العام والثروة العامة والشارع العام وكل ما هو عام من قبل القادرين على ذلك.

لقد تعامل ماركس وانجلز بشكل أكثر واقعية ممن تبعهما من الماركسيين مع القوميات الاوروبية. وكانا مثل كل الحركات الاشتراكية في حينه تعاطفا بشكل خاص مع حركة توحيد ايطاليا كما مع حركة تحرير بولندا. مازيني، وهو منظر وأحد قياديي الحركة القومية الايطالية ضم الى الاممية الاولى (التي قامت عام ١٨٦٤ بمبادرة من اتحادات العمال البريطانية في سياق التضامن مع صراع البولنديين ضد روسيا القيصرية، التي

---

[٢٣٣] كمثال على احياء المفهوم بشكل متزامن مع قيام حركة التضامن في بولندا أنظر:

Andrew Arato, "Civil Society Against the State: Poland 1980-1981", *Telos* 47 (Spring 1981), pp. 23-47.

Andrew Arato, "Empire vs. Civil Society: Poland 1979-1982", *Telos* 50 (Winter 1982), pp. 19-48.

[٢٣٤] يكمن أحد جوانب الازمة في عدم قدرة الطبقة على تشكيل مجتمع سياسي ولا حتى متخيل. والمجتمع المدني بدا أكثر عقلانية من الامة أو القومية كبديل للطبقة، لغرض تجنيد أوساط واسعة من الجمهور خلف برنامج سياسي، وقد بدت هذه النتيجة أقل راديكالية من اقتراح دوبري أن " الجماهير " تتدخل في السياسة كشعوب فقط وليس كطبقات سياسية:

Regis Debray, "Marxism and the National Question", *New Left Review* 105 (Sept./Oct. 1977), p. 33.

كانت تسمى في حينه عند الاشتراكيين بسجن الشعوب).[٢٣٥] وكتب انجلز عام ١٨٨٢ لكارل كاوتسكي: "انه من المستحيل على أي شعب كبير أن يبحث مسائلة الداخلية بجدية، طالما ما زال ينقصه الاستقلال القومي... حركة البروليتاريا الاممية ممكنة فقط بين أمم مستقلة." وازالة الاضطهاد القومي هو "المتطلب الاساسي لاي تطور حر وصحي."[٢٣٦] وقد كان انجلز يتحدث في مؤتمر تضامني مع بولندا نظمته اتحادات العمال البريطانية في ١٨٤٧/١١/٢٩ عندما أطلق عبارته الشهيرة – والتي نسيت في السنوات الاخيرة: "ان أمة تضطهد أمة اخرى لا يمكن أن تكون أمة حرة."

بشكل عام أخضع ماركس وانجلز مبدأ القومية لمبدأ التقدم المتمثل بالبرجوازية عندما تكون العلاقات السائدة رأسمالية. ولذلك فقد ادانا الحركات القومية (التشيكية والكرواتية) مثلا، عندما كانت بتقديرهما، غير الدقيق وغير الخالي من الاراء المسبقة، متحالفة مع روسيا الرجعية. وللسبب نفسه لم يتحل ماركس وانجلز بمشاعر التضامن مع الامم " اللاتاريخية "–أي بلغتنا، تلك الامم التي ليس لها تاريخ سياسي أو لا تستند على استقلال سياسي ما في تاريخها، وبالتالي تستند الى عوامل إثنية وثقافية.

واختلفت الاحكام بالطبع خارج أوروبا : هناك بدت عجلة التاريخ عالقة في مراحل ما–قبل–قومية. ولكن على أي حال لم يدعم ماركس وانجلز الاضطهاد القومي ولا حكم أمة لامة اخرى، كما لم يخفيا مشاعر التضامن مع الامم المضطهدة. ولكن السؤال المطروح بالنسبة لهما كان : هل من الضروري أن يتخذ تحرر الشعوب شكل التحرر القومي أم شكل الانضمام الى مسيرة التقدم، التي تدفع بها محركات الاقتصاد الاكثر تطورا حتى لو كان اقتصاد شعب آخر. وحتى عندما عبر ماركس وانجلز عن تحيزهما ضد السلوك القومي للشعوب السلافية الصغيرة، وأحيانا ضد الشعوب السلافية ذاتها، فانهما لم يفعلا ذلك لصالح القومية الالمانية أو الايديولوجيات القومية عند الامم المتقدمة الاخرى. فلم تتأسس معارضتهما لقومية الشعوب الصغيرة "اللاتاريخية" على قومية الشعوب الكبيرة، وانما على مبادىء التقدم والتنوير الاوروبي. وخلافا لباكونين (Bakunin) لم يعتبر ماركس وانجلز حق تقرير المصير حقا مطلقا وانما خاضعا لمبادىء اخرى مثل "التقدم الحضاري". وخلال مسيرة حياتهما ذاتها تقدم هذا المبدأ عبر احتلالات استعمارية قاسية ووحشية، بما في ذلك في الجزائر، وفي وسط وجنوب اسيا، ولكنهما رأيا بهذه الاحتلالات وقائع حياتية لا بد منها لغرض التقدم. ففي نهاية المطاف

---

[235] Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus Zur Politischen. Geschichte der Letzten 150 Jahre*, (Frankfurt, 1962), pp. 145-157.

بحسب دنيس ماك سميث، كانت العلاقات بين ماركس ومازيني متوترة وتشوبها الشكوك المتبادلة. وقد شك ماركس أن مازيني هو الذي كتب بيان الاميه الاول، وقد كان نقده له نقدا جارفا انظر:

Denis Mack Smith, *Mazzini*, (New Haven and London, 1994), pp. 196-202.

[236] Frederick Engels, "A Letter to Kautsky" (Feb. 7, 1882) in Marx - Engels Collected Works, Vol. 46, (New York, 1992), pp. 191-192.

"البرجوازي الحديث بالحضارة والصناعة والنظام والتنوير النسبي التي تتبعه أفضل من السيد الاقطاعي أو قاطع الطرق وحالة المجتمع البربرية التي ينتميان اليها."[٢٣٧]

من الصعب أن نكتشف في كتابات ماركس وانجلز الفرق بين ما هو صحيح وما هو تقدمي، خاصة قبل أن يتعرفا على حقائق هذا التقدم في ساحتهما الخلفية ذاتها، ايرلندا. ففي حالة ايرلندا وقفا بشكل واضح مع الحركة القومية الايرلندية ضد التقدم الانجليزي، الذي أبى أن يصبح تقدما ايرلنديا. ومثل كل التناقضات الاخرى في الماركسية فان التناقض في الموقف من القومية، كامن أيضا في الفرق بين الواقع ومفهوم الواقع، أو الواقع كنمط عقلاني.

ليس من المفروض أن تحمل البروليتاريا كفكرة وكمصطلح ماركسي مزايا قومية، أما في الواقع فقد تحول العمال الى جمهرة حاملة لافكار قومية وحركات قومية، وقبل ذلك للدولة القومية – ودائما تنظم العمال على أساس قومي وفي دول قومية.

لم يتطور التياران اللذان كملا التقليد الماركسي، الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية، نظريات متكاملة في القومية، وانما مواقف مؤسسة على الاقطاب المختلفة للموقف الماركسي ذاته من المسألة القومية، وعلى تغير الحالة السياسية وعلى المصالح المؤسسة للحركات الاشتراكية والشيوعية ذاتها، اما كأحزاب أو كنظم حاكمة.

ومن بين النقاشات المثيرة التي دارت حول هذا الموضوع، نقاش أوتو باور (Otto Bauer) وكارل كاوتسكي (Karl Kautsky). لقد مال باور الى اعطاء المسألة القومية استقلالية ما في برنامج الحركة الاشتراكية، كما أكد على جانب الهوية الذاتي في تعريف القومية (الايمان، الذاكرة، الخ)، كما عبر عن تعاطفه مع نضال القوميات الصغيرة مدخلا تجديدا في نظرية المجتمع المدني، وذلك بقدرته على تخيل دولة متعددة القوميات "اللاتاريخية" وقد أضاف باور تجديدا منعشا لنظرية القومية، نعتبره اليوم تعدد القوميات، أي امكانية قيام دول حديثة تتعايش فيها قوميات مختلفة، دون أن تتحول الى قومية واحدة بحسب النموذج الفرنسي. انه تعايش بين القوميات من خلال الاعتراف بها كقوميات من قبل الدولة. لم يذهب أوتو باور الى درجة التمييز بين أمة مدنية والقوميات التي تتألف منها، ولكنه نظر بعين الرضى الى تطلع المجموعات القومية نحو أوتونوميا ثقافية ضمن دولة متعددة القوميات. وغاية باور في كتابه **المسألة القومية والاشتراكية الديمقراطية** (١٩٠٧) كانت الاشارة الى ضرورة حل المسألة القومية دون انتظار الثورة الاشتراكية، حتى في الدولة التي تعيش فيها القوميات متداخلة دون حدود واضحة. ومن الواضح أن موضوعه الاساسي في هذا السياق هو مسألة القوميات الناشئة عن انحلال الامبراطورية النمساوية – الهنغارية والتي ما زال العالم يعيش تبعاتها حتى يومنا.

---

[237] Horace Davis, *Nationalism and Socialism, Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917,* (New York and London, 1967), pp. 63-64.

أما كاوتسكي من الناحية الاخرى، وقد ثابر في تمثيل القطب الوضعي- العلمي في التناقض المسمى "اشتراكية علمية"، فمال الى تأكيد الجانب الموضوعي في تعريف القومية : اللغة، التاريخ المشترك الخ. الى جانب ذلك، رأى في استعمار الامم الرأسمالية المتقدمة للامم الاخرى عملية ضرورية متضمنة في التطور الرأسمالي ونمو السوق العالمية. وعندما يعتبر الواقع عقلانيا تتحول الواقعية غير المشروطة الى نوع من أوتوبيا يقود اليها الواقع ذاته، بعد أن يكتشف العقل عقلانية الواقع. وبحسب كاوتسكي تصبح الامبريالية ما فوق-امبريالية، وهي نوع من الاوتوبيا لاقتصاد عالمي متطور باستمرار، يقود في النهاية الى سيطرة البرجوازية دون الحاجة الى الحرب. في هذا السياق يصبح بالامكان التعبير عن أممية كاوتسكي في نداء اشتراكي الى المساواة بين الالمان والفرنسيين، في عملية استغلال المغرب العربي.[٢٣٨] لقد تحولت الاشتراكية الديمقراطية فيما بعد الى حزب حاكم أو حزب يسعى الى الحكم، ضمن النظام القائم، وأدى ذلك الى تعديل مواقفه من المسألة القومية التي تحولت بالنسبة له الى مسألة علاقات دولية - ثم طرأ تحول أساسي على هذه المسألة مع الثورات التكنولوجية في الاقتصاد والرأسمالية التي غيرت موقع المستعمرات تماما في الاقتصاد الرأسمالي وهمشته.

ثار النقاش الرئيسي الثاني بين لينين وروزا لوكسمبورغ بخصوص مسألة حق تقرير المصير التي طرحتها مسألة استقلال بولندا. ومع أن روزا لوكسمبورغ خالفت ماركس في الموقف من بولندا، الا أنها من حيث المبدأ كانت متفقة معه في معارضة اقامة الدول الصغيرة وتأييد توحيد السوق الرأسمالية وتعزيز التضامن العمالي، الذي لا يتوقف عند حدود قومية. مقابل ذلك أخضع لينين حق تقرير المصير لقضية الثورة الاشتراكية بشكل مباشر. ولذلك قد يكون الانفصال واقامة الدول الصغيرة مبررا، اذا كان يخدم قضية الثورة الاشتراكية وفيما بعد الدول الاشتراكية. وقد استخدم لينين خلال مرحلة ما قبل الاشتراكية نموذجين ممكنين لحل مسألة القوميات : الولايات المتحدة وسويسرا. الاول اندماجي والثاني متعدد الثقافات. أما في المرحلة الاشتراكية، عندما توقف ذات موضوع الثورة الاشتراكية عن أن يكون الطبقة العاملة، وأصبح هو الدولة السوفييتية ذاتها (وفيما بعد منظومة الدول الاشتراكية) ازدادت أهمية المسألة القومية لانها تحولت الى مسألة سياسية في الصراع بين المعسكرين. في مثل هذا الوضع، عندما لم يعد العدو هو الرأسمالية وانما "معسكر الدول الامبريالية" يصبح للفكرة القومية ولفكرة التحرر القومي معان جديدة. وتصبح الحركة القومية في الشرق حركة تقدمية، مع أنها اعتبرت حركة رجعية في داخل الاتحاد السوفياتي ذاته. وأصبحت التوسعية الامبريالية للدول الرأسمالية وما يرافقها من شوفينية الدول الاستعمارية، هي العدو الاساسي.

---

[٢٣٨] أنظر:

Walker Connor, *The National Question in Marxist - Leninist Theory and Praxis*, (Princeton, 1984), pp. 28-43.

Ronaldo Munek, *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, (London, 1986), p. 35.

لقد بدأ مؤخرا نوع من تطبيع العلاقة مع الماركسية في المؤسسة الاكاديمية الغربية، بعد أن لم تعد تشكل تهديدا أيديولوجيا، وأصبح بالامكان الاستفادة بشكل معقول من تراثها النظري رغم، وربما بسبب، فشلها. والجدل الاساسي في الموقف الماركسي هو بين القومية : تقدمية أو رجعية، متنورة أو غيبية، تاريخية أو لا تاريخية من ناحية، وبين أهمية الطبقة العاملة أو القوى التي تجسد دورها - وقد اتخذ هذا الجدل أشكالا عديدة. بالمقابل لم يتطور في الماركسية الجدل بين المجتمع المدني الكوني - الذي يجمع أفرادا، مواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الاثنية والثقافية - والدولة، وبينه وبين القوميات التي يتشكل منها من ناحية اخرى. وكنا قد افترضنا ان عدم حل المسالة القومية الايطالية بمجرد توحيد ايطاليا، الذي لم ينتج ايطاليين، هو السبب غير الواعي لاهتمام غرامشي الخاص بموضوع الهيمنة الثقافية كاساس نظريته في المجتمع المدني. فقط في الماركسية النمساوية استطاع مفكرون مثل أوتو باور وكارل رينر أن يقتربا من القاء الضوء على هذا الجدل.

ميل وتوكفيل

يعبر أسايا برلين عن استغرابه من تجاهل الفكر الحديث لموضوع القومية، ويرجع الظاهرة الى مفكري القرن التاسع عشر الذين آمنوا أن التنوير والثقافة العقلانية، لا بد أن يؤديا في النهاية الى اختفاء الظاهرة القومية، كما يؤدي التقدم، كما اعتقدوا، الى تحويل الظاهرة القومية الى مرحلة في تاريخ الانسانية، مرحلة لا بد منها للوصول الى الدولة القومية، ولكنها أصبحت في النهاية عائقا لا ضرورة له في طريق التقدم. لقد رفض كل عقلانيي وأوتوبيي القرن التاسع عشر القومية التي استمرت تنمو حتى بعد تأسيس الدول القومية - لقد كانت القومية ظاهرة لا عقلانية، ولذلك توجب اختفاؤها واذا لم تختف فعلى الاقل تجاهلها.[٢٣٩]

لقد تجاهل برلين نفسه النقاشات العاصفة بين اشتراكيي القرن التاسع عشر حول القومية - كما تجاهل فيلسوفا مثل فيشته (Fichte)، جمع بطريقته بين الفكر القومي والتنوير. ومع أن طرحه الاساسي يبقى صحيحا الا أن برلين لا يرى أن التيار اللبرالي الذي ينتمي اليه، لم يتجاهل في أدبياته موضوع القومية فحسب، وانما موضوع المجتمع المدني أيضا. هذان الموضوعان شكلا جزرا جمهورانية أو اقتحامات جمهورية للبيت اللبرالي الذي بدا يطغى على الديمقراطية في الغرب.

وتطبيق اللبرالية تدريجيا كان يتم في اطار الدولة بالطبع - الدولة القومية مع أو دون أقليات إثنية. ولم يحتاج الفكر اللبرالي مفهوم المجتمع المدني، لان البداية التي ينطلق

---

239 Isaiah Berlin, "Nationalism: Past Neglect and Present Power" in Berlin, *Against the Current*, (London, 1979) p. 340.

منها كما يدعي هي الفرد وليس الجماعة، والمصلحة الخاصة وليس الخير العام. وبالنسبة للبرالية الكلاسيكية فان التوتر الاساسي هو بين الدولة وهي الحيز العام، والاقتصاد وهو حيز السوق الخاص وبين الدولة وحيز الفرد الخاص. مؤخرا فقط بدأت اللبرالية بالاهتمام بالتوتر بين السوق والفرد، رغم انتماء كليهما للخير الخاص بنظر اللبرالية. وفيما عدا الدولة لا يوجد خير عام اللهم الا كعقائد جمهورانية غير لبرالية وبالتالي مغلوطة برأي اللبراليين.

وقد اعتقد جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، أنه من الافضل للبريتوني أو الباسكي أن يكون عضوا في القومية الفرنسية، وأن يقبل مواطنا فرنسيا كامل الحقوق (وفي النظرية اللبرالية الكلاسيكية، القومية والمواطنة مترادفان) وأن يشارك في الامتيازات والحماية والمنزلة التي تمنحها السطوة الفرنسية، من أن ينتمي الى ماضيه نصف الوحشي وأن يعلق في عالمه الصغير ضيق الافق بعيدا عن حركة التاريخ.[٢٤٠] وبهذا المعنى فان تعامل اللبرالية الكلاسيكية مع الامم الصغيرة وعلاقتها بتاريخ العالم، وما هو الا تاريخ الامم الكبيرة (حتى لو كان تاريخ الصراع الطبقي) يشابه الى حد بعيد تعامل الماركسية الكلاسيكية أيضا معها.

وتختلف النظرية اللبرالية عن نظرية اخرى أكثر محافظة، ولكنها تدافع عن التعددية القومية – ويمثلها المفكر الانجليزي الكاثوليكي المحافظ اللورد أكتون (Lord Acton). لا تؤسس معارضة أكتون للانفصالية القومية دعوة الى اندماج الشعوب الصغيرة في الكبيرة أو في التاريخ العالمي الذي يجب أن يقوم على الانسان (الانسان المالك في اللبرالية والانسان الجوهري في الماركسية). انها مشتقة من رؤية واقعية وانسانية في الوقت ذاته للحاجة للاعتراف بوجود تعدد قوميات في الدولة. ويعتقد أكتون أن هذا الاعتراف هو أحد الضمانات الاساسية لتحديد سلطة الدولة.[٢٤١] في الفكر الديمقراطي الغربي المتأخر يصبح المجتمع المدني هو محدد سلطة الدولة. اما بالنسبة لأكتون فان التعدد القومي هو أفضل ضمانة لتحديد السلطة، أي باختصار فان المجتمع المدني بالنسبة له هو تعدد قوميات. فقط في مرحلة متأخرة فيما بعد وصل الفكر الاشتراكي، أوتو باور، وبعض تيارات الفكر اللبرالي المعاصر الى أفكار قريبة من هذه.

لقد استخدم مونتسكيه مصطلح الامة (nation) للدلالة على سكان منطقة، أرض محددة أو دولة. وقد استخدم معجم الاكاديمية الفرنسية من العام ١٧٤٠ هذا المصطلح، للدلالة على مكان ولادة الشخص.[٢٤٢] ويقتبس ايلي كادوري (Elie Kedourie) انسيكلوبيديا ديلامبير وديدرو في تعريف الامة : "كلمة جامعة تستخدم لتمييز مجموعة من الناس

---

240 John Stuart Mill, *Three Essays,* Richard Wollheim ed., (Oxford 1975), p. 85.

241 Acton, *Essays on Freedom and Power,* (Glencoe, 1958), pp. 66-75.
يكتب أكتون عام ١٨٦٢ ردا على مازيني.

242 Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu,* (Cambridge, 1977), p. 108.

يقطنون غالبا في بلاد محددة ويخضعون للحكومة نفسها" [٢٤٣] ولكن مع تضمن هذا التعريف للمفهوم السياسي فان الاستخدام الاكثر تذكيرا بغرضنا في هذا البحث، هو استخدام مونتسكيه له دون تعريف في قوله: "وغالبا ما كانت تدعى الامة للانعقاد وأقصد اللوردات والمطارنة".[٢٤٤]

ألم يكن مفهوم المجتمع المدني الذي توصلت اليه عند مونتسكيه هو الارستقراطية والاكليروس اللذان يحددان سلطة الدولة ؟

تشير الامة الى الوجود السياسي والتعبير السياسي عن مجتمع ما. وقد كانت الوحدات السياسية الوحيدة القائمة في القرن الثاني عشر هي الطبقات السياسية (estates)، وقد تحولت هذه الى طبقات اقتصادية في المجتمع الرأسمالي، عندما تحول الشعب كله الى أمة – أي ليس فقط بعد أن أصبح أعضاء الطبقات السياسية مواطنين، وانما بعد أن غدت المواطنة نفسها منزلة سياسية. لقد أصبح توسيع مفهوم " الامة " الى شعب بأكمله ممكنا، بعد أن أصبح يميز بين المنزلة الاقتصادية والمنزلة السياسية. هذا الانشقاق في الوحدة السياسية بين الاقتصاد والسياسة، هو أيضا أب المجتمع المدني بالمفهوم اللبرالي، أو ما أسماه تشارلز تايلور ب"نسخة لوك". **الامة والمجتمع المدني وليدان للعملية التاريخية نفسها.**

في كتابها المهم حول الظاهرة القومية تؤكد ليا جرينفيلد (Liah Greenfield) أن الوحدة القومية السياسية وحدة جمهورية وأنها، في الاصل على الاقل، ديمقراطية: "كانت الظاهرة القومية هي شكل ظهور الديمقراطية في العالم مثل فراشة في شرنقة. في الاصل تطورت القومية كديمقراطية، حيث توفرت الشروط لهذا التطور الاصيل. ولكن مع انتشار القومية في ظروف مغايرة انتقل التشديد من عنصر سيادة الشعب الى عنصر تفرده، وبذلك زال الترادف بين القومية والديمقراطية".[٢٤٥] لكن العلاقة المباشرة بين الظاهرة القومية والديمقراطية المتضمنة في مفهوم سيادة الشعب، غير قائمة في أي مكان من العالم ولا في الدول الديمقراطية – أما اذا كنا نتحدث عن ديمقراطية لبرالية فالامر مفروغ منه. وتحدي الديمقراطية الحديثة الاساسي هو في ايجاد الادوات المؤسسية اللازمة لتوسط هذه الوحدة المنشرخة. ولكن هنالك دون شك علاقة بين فكرة الديمقراطية، مباشرة أو تمثيلية، لبرالية أو جمهورانية، وبين فكرة الامة ذات السيادة. ولو تخلصنا للحظة من التفسيرات الدينية والاثنية لمفهوم الامة وسلطنا النظر على السياق السياسي، لوجدنا أن" الامة" كانت دائما مجموع أولئك الذين تمتعوا بمنزلة مدنية، أي كانوا أعضاء في الطبقات السياسية. بمعنى ما، الامة كانت هي المجتمع المدني، أي كانت

---

243 Elie Kedouri, *Nationalism*, (London, 1966), p. 14.

٢٤٤ المصدر نفسه.

245 Liah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, (Cambridge Mass., 1992), p. 10.

مجتمعا سياسيا مقابل (خلف أو أمام غير مهم لهذا الغرض) النظام الملكي. لم تتضمن الامة الفلاحين، كما لم يشملهم المجتمع المدني.

بدأ تماثل الامة مع القومية في الواقع، عندما أصبحت الاولى تضم الطبقة الوسطى أيضا – أو للدقة عندما تولت الطبقة الوسطى عملية تمثيل الامة. قبل ذلك كانت "الامم الهنغارية والبولندية مثل أمة لوثر الالمانية،... تتألف من النبلاء الذين كانوا يعيشون مع الملك على عمل الفلاحين... "[٢٤٦] وقد انطبقت المقولة نفسها على الامم الانجليزية والفرنسية والروسية – هذه الامم قامت برأي جرينفيلد كنتيجة لعلاقة النبلاء مع الملك في بلادهم ومع التهديد الخارجي: التهديد الانجليزي لفرنسا، التهديد الغربي بشكل عام على روسيا.

لم تعن الامة في بداية العصر الحديث القومية، وانما الطبقات السياسية أي مجتمع مونتسكيه المدني. وقد إندمجت مع القومية في الحداثة الثانية. وسوف نحاول في هذا الفصل أن نمثل الرأي القائل، أن الفكر السياسي المعاصر يجب أن يستدعي من جديد فكر بداية الحداثة من خلال نفي جدلي له، وذلك بتجاوز القومية من خلال الاعتراف بوجودها وبوجود القوميات المتعددة، وتجاوز الفهم الارستقراطي للمجتمع المدني – بحيث يشمل المجتمع المدني الامة، وبذلك يشمل كافة المواطنين.

لقد مر مفهوم الامة بعملية تاريخية هي تعميم " الثقافة العليا " (high culture) والمقصود هو تحويل الثقافة وخاصة اللغة " الفصحى " إلى ثقافة ولغة قومية. وقد تمت هذه العملية برأي جلنر (Ernest Gellner) بفضل عملية التصنيع.[٢٤٧] هكذا تمت المقابلة التاريخية بين الامة والقومية – فهل أزالت هذه المقابلة الفرق بينهما – أم ما زال هنالك مجال للبحث عن هذا الفرق واستثماره في الفصل بين الامة السياسية والقوميات الاثنية ؟

إن تعريف الامة على أساس الانتماء الاثني لا يرى امكانية الفصل بينهما، مثله في ذلك كمثل التفسير التاريخي لتطابق الامة والقومية عن طريق التصنيع وانتشار الكتابة وغير ذلك. إنهما يحولان ظرفا تاريخيا الى حالة نظرية مطلقة، أو يحولان حالة تاريخية الى حالة طبيعية، وهكذا يبدو لجلنر " طبيعيا " أن " العملية التاريخية – الاقتصادية التي ساهمت في تأسيس المجتمع اللبرالي الاستهلاكي في الغرب أيضا أنجبت القومية، يطيب للناس العيش في وحدات سياسية مكرسة للحفاظ على ثقافة هي ثقافتهم."[٢٤٨]

ويصبح تكريس الدولة للدفاع عن " ثقافة بعينها ضد الغرباء أو ضد "التلويث الثقافي" وهو نتيجة إدعاء التطابق بين الدولة والقومية موقفا شوفينيا متعصبا. ويعلمنا التاريخ أن

---

246 Tony Judt, "The New and Old Nationalism", *The New York Review of Books* (May 2, 1994) p. 46.

247 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism,* (Ithaca and New York, 1987).

وهذه هي الفرضية الاساسية في هذا الكتاب.

٢٤٨ جلنر ١٩٩٤، ص ١٧٧.

اللبرالية تتطور في الدولة القومية، ولكنه يعلمنا أنها تتطور أيضا في دولة متعددة القوميات، وما لا يقل أهمية عن كل ذلك، انة يعلمنا أن الدولة القومية قد تكون وكرا للفاشية وليس للبرالية بالضرورة. وإمتحان اللبرالية الحقيقي ليس في قدرتها على التطور حيث "يهيأ للناس" التجانس الثقافي ونقاء الثقافة وإنما في قدرتها على التعامل مع وجود الاقليات الاثنية والمهاجرين، وحتى مع الواقع المتعدد القوميات في البلد المعني حيث لا توجد علاقة أكثرية – أقلية واضحة المعالم.

لم تعترف اللبرالية عادة بوجود علاقة بين الدولة وثقافة محددة، فقد جعلت الثقافة مجال الحيز الخاص للفرد. ولكن هذا لا يعني أن اللبرالية عاشت خارج الثقافة، بل افترضت الثقافة السائدة كأمر مفروغ منه، ولم تر في موضوع العلاقة بين الدولة والثقافة موضوع نزاع كما كان الحال بين الدولة والدين. لقد افترضت اللبرالية أن ضمير "نحن" ثقافي هو أيضا حدود عمل المبادىء اللبرالية.

تقود الاختراقات الجمهورانية للفكر اللبرالي من يمينه، الى وعي دوامة الفكر اللبرالي المستترة لذاتها، مما يقود في بعض الاحيان الى قرارات مؤلمة بخصوص حدود المواطنة الديمقراطية – مؤلمة ضد الغرباء. أما الاختراقات الجمهورانية من اليسار فإنها تدفع أيضا الى الامام بفكرة الحيز العام، ولكنها تقترح حدودا للمجموع، لل"نحن"، في صراع من أجل ديمقراطية أكثر مباشرة، ومن أجل حوار حر ومنظمات غير حكومية نشطة وأشكال اخرى من الحيز العام التي تعرف اليوم بإسم المجتمع المدني. تؤدي الافتراضات الجمهورية من اليمين الى تعريف الخير العام، وإلى تحديد المجموع بحدود ثقافية وإثنية تحت شعارات معلنة، هي الحفاظ على الطابع القومي للدولة وتقويته وتقييد المجتمع المدني واختزاله إلى "الرأي العام" القومي.

واللبرالية المعاصرة هي نمط من الحكم ملتزم بطريق وسط بين هذين التوجهين، مع ميل في المجتمعات الغربية الحالية نحو الجمهورانية اليمينية.

لم تعتبر اللبرالية في عصر جون ستيوارت ميل ملائمة لكل شعب، ولم تكن كلها على مستوى النضوج المطلوب لتبنيها. ولم يكن يحتاج الى طول شرح أن التقييدات والالتزامات التي تفرضها اللبرالية على العلاقات بين الشعوب، لا تنطبق على الشعوب التي لم يعترف بسيادتها (وبالتالي لم تكن أمما). والالتزامات والعهود "المقدسة" التي تدين بها الامم المتحضرة بعضها لبعض ليست ملزمة في العلاقة مع أولئك الذين يشكل استقلالهم إما شرا أكيدا أو خيرا مشكوكا فيه في أفضل الحالات.[٢٤٩] على هذا الاساس رفض ميل فكرة استقلال الهند، ولكنه لم يذهب أبعد من رفض الثقافات الاخرى من منطلق تعالي لبرالي كلاسيكي يبرر حكم الشعوب الاخرى دون إستخدام مبالغ فيه

[249] John Stuart Mill, "A Few Words on Non-Intervention", in *Essays on Equality and Education*, Collected Works, Vol 2, (London, 1984), p. 119.

للقوة. ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه توكفيل حول حق خمس الانسانية – أوروبا – أن تحكم البقية.[٢٥٠]

لقد دبت الحياة مجددا في أفكار توكفيل حول المجتمع المدني، كما عبر عنها في كتاب **الديمقراطية في أمريكا**. ولكن قلائل فقط لاحظوا العلاقة بين لبراليته والاستعمارية العنيفة التي دافع عنها. وأقل منهم أولئك الذين لاحظوا العلاقة بين توجهه الجمهوراني لموضوعة المجتمع المدني وتوجهه القومي الفرنسي. ومثل هذه العلاقة غير قائم في لبرالية مَيل.

لقد رأى توكفيل بالظاهرة القومية خلاصا من الفردية وثقافة الجماهير التي تنتجها الديمقراطية الامريكية. وقد كانت القومية بالنسبة له، العامل الرئيسي القادر على الحفاظ على تماسك المجتمع الديمقراطي المؤلف من أفراد ذوي مصالح خاصة، واضعا امامهم مثالا هو الخير العام. هذا المثال، أو هذه الامثلة، هو ما يضطرهم الى الارتفاع عن متوسطية الثقافة الجماهيرية. وفي نطاق بحثه لدور المنظمات المدنية في مكافحة تذرر العلاقات الاجتماعية طرحت القومية كعلاج.[٢٥١]

لقد لاحظ تسفيتان تودروف (Tzvetan Todorov) وغيره من المفكرين، التناقض بين نقد توكفيل العلاقة بين المستعمرين الانجليز والسكان الاصليين في امريكا وبين رسائله من الجزائر.[٢٥٢] لقد كان توكفيل أخلاقيا طالما تعلق الامر بممارسات الاخرين، ولكن عندما قرر أن هنالك مصلحة سياسية بالامر متعلقة بقوميته أو ال"نحن" التي ينتمي إليها، تحول الحسم الاخلاقي إلى سؤال براغماتي: ما هي مصلحة فرنسا ؟ فإضطهاد الجزائريين مثلا قد يقود إلى التمرد، والتمرد ليس حسنا لفرنسا. آلام الجزائريين ليست موضوعا يستحق النقاش بذاته، وانما بفضل الضرر الذي قد يسببه لفرنسا. ألا يذكر هذا باللبرالية الجمهورانية الاسرائيلية التي تنتقد الممارسات الاسرائيلية في المناطق المحتلة من منطلق مصلحة إسرائيل ؟

الامة والمجتمع المدني

تبين في الفصول السابقة أن مفهوم المجتمع المدني قد عبر عن هموم وظواهر مختلفة في تاريخ تطور الفكر السياسي، بحيث ترتبط الدلالات بالمدلولات في سياق تاريخي معين. وقد قصد به توماس هوبس في منتصف القرن السابع عشر المجتمع المنظم سياسيا عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد. وبالنسبة لجون لوك يعني هذا المفهوم، وجود

---

250 Edward Said, "Nationalism, Human Rights and Interpretation", *Raritan* vol. 12 no. 3 (Winter, 1993), p. 36.

٢٥١ توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا II**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠٩-٥٢٤.

252 Tzvetan Todorov, *Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, (Cambridge Mass, and London, 1993), pp. 194-207.

مجتمع منظم سياسيا في دولة ينظم تشريع وتفسير وسن القانون الطبيعي القائم دون دولة وفوق الدولة. بالنسبه لروسو في القرن الثامن عشر فإن المجتمع المدني هو المجتمع صاحب السيادة. إنه المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون. في حين إستخلصنا من مونتسكيه، أو أطلقنا على أفكار مونتسكيه تسمية المجتمع المدني في سياق بحثه عن البنى الارستقراطية الوسيطة الشرعية، والمعترف بها من السلطة والقائمة بين الحاكمين والمحكومين. ولاحظنا عند هيغل التقسيم النظري بين العائلة والدولة بحيث يتوسطهما ويفصل بينهما في الوقت ذاته، مخترقا حيزهما في حدود، ومخترقين حيزه بالتالي على هذه الحدود نفسها. ورأينا عند توكفيل تشديدا على دور المنظمات المدنية الفاعلة في نطاق الدولة بالمعنى الضيق، ولاحظنا محاولة غرامشي القفز على التعريف الماركسي للمجتمع المدني كمجتمع برجوازي وجعله النطاق الذي تتم فيه الهيمنة الثقافية، خلافا لعملية السيطرة التي تميز المجال السياسي، وكنا قد عرجنا في الفصل الاول على بعض الهموم التي تشغل المفكرين المعاصرين وتناقضات مفهوم المجتمع المدني الذي يروجون له. ومن ضمن ذلك أزمة اليسار في إيجاد ذات تاريخية بديلة ترتبط بدورها بعملية التقدم التاريخي، ومن ضمن ذلك أيضا العزوف عن الاحزاب السياسية، ومحاولات العودة إلى العمل الاهلي كبديل للعمل السياسي.

وبغض النظر عن أسباب إعادة الاعتبار لفكرة المجتمع المدني في الغرب، فإن وراءها تطورا تاريخيا طويلا لخصناه في الفصل الاول، بستة تمفصلات مهمة في العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. ولذلك فإن عملية إستيراد مفهوم المجتمع المدني المعاصر الجاهز الى العالم الثالث – او العالم العربي، قد يفرغ الصراع من أجله من أي محتوى. ونأخذ مثالا على ذلك، النقاشات الدائرة غربيا في المرحلة الراهنة حول دور الاحزاب أو التخمة من الاحزاب كما تسمى حاليا في ألمانيا (politik verdrossenheit) – والازمة هنا ما – بعد – حداثية ذات علاقة بتمأسس الديمقراطية كجهاز دولة من ضمن الاحزاب الحاكمة والمعارضة – كما أن لها علاقة بالصراع بين الايديولوجيا الحزبية والمشهدية الاعلامية، التي تتجه بالاحزاب جميعا الى تبني الخطاب الاعلامي وغير ذلك. وهناك من يقترح أن الاحزاب في الغرب لم تعد تنتمي إلى الحيز الذي يشمله مجال المجتمع المدني[٢٥٣] كمجال الحوار والاتصال العقلاني في المؤسسات الاجتماعية الطوعية خارج نطاق سيطرة الدولة. ولكن بغض النظر عن الفائدة العلمية والعملية المرجوة من إطلاق أو عدم إطلاق تسمية المجتمع المدني على الظواهر الاجتماعية/السياسية قيد البحث، وعن أهمية دور التسمية في فهم دور الاحزاب ويطرح السؤال ماذا يعني اخراج الاحزاب السياسية من المجتمع المدني في دول غير ديمقراطية، مثل دول الوطن العربي، في وقت يصبح فيه المجتمع المدني تقليعة دارجة ؟ إنه يعني إذا استوردنا هذه الفكرة التقليل من دور الاحزاب على

---

[٢٥٣] انظر مثلا:

Larry Diamond, "Rethinking Civil Society: Toward a Democratic Consolidation" *Journal of Democracy* 5/3, (July 1994), p. 7.

أقل تقدير، لتكون البدائل إما المنظمات الاهلية أو البنى التقليدية للمجتمع، أو ان تكون مختلف الحركات الاسلامية المترفعة عن الحزبية والعمل الحزبي هي البديل السياسي/ الاجتماعي، وما هي المؤسسة البديلة للحزب السياسي في عملية بناء الديمقراطية في دول تفتقد إلى الديمقراطية، وترجع أزمتها الحزبية إلى إنعدام الديمقراطية وليس إلى تخمتها من الاحزاب؟

هذا مثال على اخراج الافكار عن سياقها التاريخي وعرضها للبيع جاهزة كما يعرض الكومبرادور الاقتصادي بضائع غربية جاهزة. ولكن "إستيراد الافكار"، وهو أمر لا بد منه طالما نحن غير قادرين على تصديرها، ليس كومبرادورا ثقافيا أي لا يجيء بها جاهزة ليعيد تشكيل السوق المحلية بحسبها، وإنما يحاول خلافا لزميله الاقتصادي أن يفهم كيف أنتجت وفي أي ظرف ولماذا ؟ عندها تصبح عملية استيراد الافكار – عملية مفيدة في البناء العلمي المحلي خلافا لزميلتها الاقتصادية.

وكما أن إستيراد الامة كنمط أو كنموذج، لا يخلق أمة ولا قومية وإنما كاريكاتيرات لحركات قومية كذلك فإن إستيراد مفهوم المجتمع المدني على أنه مجموعة من المنظمات غير الحكومية، على أهميتها، يخلق وهما بالعمل السياسي الديمقراطي في أفضل الحالات – ويؤدي في أسوأها الى إنغلاق أوساط واسعة من الشعب عن العملية الديمقراطية وإعتبارها قضية نخب منشغلة بالتنافس على الوكالات – وكما توجد حروب على الوكالات الاجنبية في الاقتصاد، كذلك يوجد تنافس بين النخب الثقافية على وكالات الافكار، خاصة وأن مؤسسات المجتمع المدني، التي يجري الحديث عنها غالبا ما يتم تمويلها بأموال المساعدات الغربية. والعون المالي ليس بحد ذاته مدعاة لا للشجب ولا للاستنكار – ولكنه يوضح حدود الظاهرة. فالمؤسسات المدنية وهي ظاهرة مهمة بحد ذاتها غير قادرة على إعادة إنتاج نفسها بالمعنى المادي، أي أنها لا ترتكز الى قدرة المجتمع على تنظيم ذاته مقابل الدولة، وإن لم يكن بمساهمات أعضاء هذه، فبدعم البرجوازية المحلية ذاتها على الاقل. إن عدم قدرة هذه الظاهرة على إنتاج نفسها ماديا ولو بشكل جزئي، لا يقلل من أهميتها، ولكنه يوضح مدى هشاشة التصورات السائدة حول مفهوم المجتمع المدني في المرحلة الحالية في بلادنا. فالمنظمات المدنية التي وصفها توكفيل في أمريكا القرن التاسع عشر، وأشاد بدورها في عملية الدمج الاجتماعي كانت من انتاج المجتمع الامريكي بالمعنى المادي أيضا. وتنظيمات المدينة القرسطوية الاوروبية من روابط حرفية ومهنية وطبقية وغيرها، هي من ناحية قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها ماديا أمام الدولة، أقرب الى المنظمات الاهلية العربية التقليدية والاوقاف العائلية والطائفية منها الى منظمات المجتمع المدني الحديثة.

الامة والقومية

كما مر مفهوم "المجتمع المدني" بعملية نشوء وإرتقاء تاريخية كذلك مر مفهوم "الامة" بعملية مشابهة. فبينما قصد بها في بداية العصر الحديث، طائفة دينية أو مجموعة تشارك في مكان الولادة أو ذات أصل مشترك متخيل، أو تتقاسم الارض المشتركة نفسها – ومن الممكن أن نميز اليوم تمييزات حديثة، بعد أن مر المفهوم بتمفصلات عدة – فبإمكاننا أن نميز بين الامة والقومية وبين الايديولوجيا القومية. كما بإمكاننا أن نفصل بين الكيان السياسي لدولة، والانتماء الاثني أو الثقافي لسكانها. وقد يكون هذا الانتماء أساس الكيان السياسي الايديولوجي، وقد يكون الدافع الرئيسي من وراء التطلع إلى قيام هذا الكيان – خاصة عندما يعي المجموع المنتمي إلى ثقافة بعينها، أنه موزع بين كيانات سياسية عديدة ويعي نقص الوحدة السياسية، أي يصبح بحاجه لها – ولكن مع ذلك تتوفر في عصرنا الادوات اللازمة للفصل بين الكيان السياسي والانتماء القومي الاثني/الثقافي. كما باستطاعتنا أن نميز هذين من التيارات الفكرية، التي تدعو إلى توحيد أبناء القومية في أمة سياسية واحدة وتحريرهم من الاضطهاد القومي أو واقع التجزئة الخ. وصحيح من الناحية الاخرى أن هذا التيار السياسي، قد يحمل نزعة إلى إقصاء كل من لا ينتمي إلى القومية من جسم الامة، خاصة عندما يكون ذلك ضمن مصلحته كتيار حاكم أو كتيار يسعى إلى السلطة.

إن كل محاولة لاعادة عملية التاريخ إلى الوراء وطمس الفوارق والتمفصلات التي أفرزتها العملية التاريخية، كل محاولة لاختزال الامة إلى مجموعة قومية إثنية و/أو ثقافية، وإلى نوع من التمثيل الرمزي لرابطة عائلية : أب مشترك، رابطة دم، تكوين نفسي مشترك، عقلية أو ذهنية مشتركة، إنتماء إلى طبيعة جغرافية مشتركة وغير ذلك، كل محاولة لا تاريخية كهذه تقود إلى تأسيس تيار قومي ذي أيديولوجية معينة ولكنها لا تبني أمة.

بإمكاننا اليوم أن نطرح تعريفا نظريا للامة، وأن نسعى ليكون تعريفا سياسيا، لمجموع المواطنين الذين يشكلون سيادة، أو على الاقل أولئك الذين يطمحون لبناء سيادة. ولا شك أنه في مرحلة التطلع الى تأسيس الامة فإن الذاكرة التاريخية المشتركة هي ما يفصل بينها وبين الاخرين (الخارج)، وبالتالي يكون هنالك لقاء بين الثقافة المشتركة والامة. ولكن من الداخل، تكون الامة قد تميزت عن الانتماء القومي باضافتها "إرادة السيادة" إليه – وهذا ما يميز الامة عن القومية المتوقفة على الاثني أو الثقافي – مع معرفتنا أن إرادة السيادة، لا تقوم وحدها في التاريخ، وإنما هي عنصر في حالة تاريخية مركبة – ولكن هذا العنصر بالتحديد، العنصر السياسي، هو ما يخلق الامة الحديثة.

في مرحلة الحداثة الاولى قامت الامة من خلال توحيد اللهجات والاقاليم في قومية واحدة تتكلم لغة واحدة في العملية نفسها التي وحدت أيضا السوق القومية – وقد رافقتها أشكال متفاوتة من العنف في فرض هذه اللغة الواحدة والثقافة الواحدة على المجموعات الاثنية المختلفة. ولكن في أيامنا تتطلب وحدة السويسريين والبلجيك والكنديين

والاسبانيين (والبريطانيين والفرنسيين والالمان إذا أخذنا المهاجرين بعين الاعتبار) كأمم قدرتهم على الحفاظ على القوميات المتعددة القائمة بين ظهرانيهم، وهذا ممكن في حالة واحدة فقط وهي قدرتهم على محاصرة الرغبة في تحويل الانتماء القومي إلى سيادة من ناحية، وعلى رفض عملية الاندماج القسري للقوميات في قومية واحدة – أو رفض تحويل الامة إلى قومية من الناحية الاخرى. البديل الوحيد لهذا الحل الوسط هو التطابق بين الامة والقومية، وتفكيك الوحدات السياسية القائمة وتفتيت وحدة أراضيها. وتدل التجربة التاريخية أن هذا النوع من التفكيك قد يكلف ثمنا من سفك الدماء أغلى بكثير من العيش سوية في حلول وسط، تفصل بين الامة والقومية. خاصة وأن الدول التي تخرج عادة من هذه الوحدات المتعددة القوميات، سرعان ما تكتشف أنها هي أيضا متعددة القومية أو تحوي أقليات قومية كبيرة.

لقد توقع الماركسيون أن يوحد رأس المال السوق القومية محولا البرجوازية الى الناطق بإسم الامة وممثل كيانها، وأن يتابع عمله في السوق العالمية خالقا الفرصة التاريخية لزوال الحدود القومية، وهي فرصة ما تلبث ان تخرجها الاشتراكية إلى حيز التنفيذ.

في الواقع قامت الرأسمالية بتعضيد التماثل بين الامة والقومية، وتشديد الفوارق بين الامم المختلفة. كما عززت العلاقة بين الدولة والثقافة القومية.[٢٥٤] لقد عكست التمايزات الثقافية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية [٢٥٥] تمايزات إجتماعية وليست قومية، ولذلك لم تشكل أساسا لوعي قومي. لقد كانت الطبقات سياسية وإقتصادية وثقافية في الوقت ذاته. وكانت الفروق الطبقية تعني أيضا فروقا ثقافية. وقد حولت الرأسمالية كما ذكرنا في الفصول السابقة الفوارق الطبقية إلى فوارق إقتصادية وطمست بالتالي الفوارق الثقافية بين الطبقات تدريجيا – فأصبحت التمايزات الطبقية قائمة في الثقافة نفسها – أو على الاقل في ثقافة تتخيل أنها الثقافة نفسها. وفي النظرية كانت حدود الثقافة هي حدود القومية حكما، وتعني في الوقت ذاته حدود الدولة. ولكن عمليا لم يكن هناك تطابق كهذا في أوروبا (تجربة التصنيع الاولى تمت في أوروبا). الحالة الوحيدة الاستثنائية والتي تحولت مع ذلك إلى الحالة الكلاسيكية لتطابق من هذا النوع، بين الثقافة والقومية والدولة في مرحلة التراكم الرأسمالي الاولي كان فرنسا. وقد أنجز هذا التطابق قسريا في حالة "الامم المتأخرة"، إيطاليا وألمانيا. ولكن في تلك الحالة كانت القومية كتيار أيديولوجي سياسي قد تطورت وساهمت بشكل فاعل في عملية توحيد الجماعات الثقافية والاثنية، والدويلات المختلفة في أمة واحدة. ولم تنجز هذه العملية فعلا في ايطاليا الى

---

[254] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Ithaca, New York, 1987), p. 17.

[٢٥٥] يستخدم جلنر مصطلح ما قبل صناعية. وعلى العموم ألقى الماركسيون بمهمة توحيد الثقافة على السوق الرأسمالي في حين جعلها جلنر مهمة التصنيع. وهو يعتمد في ذلك على دور البيروقراطية الادارية وعقلانية رجال الاعمال كذوات تاريخية. وربما يفضل جلنر إستخدام مصطلح التصنيع بدل الرسملة، لانه منذ ماكس فيبر طرأ تطور برزت فيه دول صناعية غير رأسمالية في أوروبا الشرقية وآسيا. ولكن حتى في هذه الدول حيث تولت الدولة عملية التصنيع، فإن ما قامت به عمليا هو التراكم البدائي لرأس المال – وعندما توقفت قدرتها على القيام بهذه المهمة، لم يفلح التصنيع كثيرا في التوحيد، وانهارت الدول الى أمم متعددة.

ان حل عهد التلفزة. لم تتولد الايديولوجيا القومية في هاتين الحالتين من وجود الامة، وانما ساهمت هي بشكل فاعل في ايجادها (كأمة تتطابق مع الانتماء الثقافي). لقد تحول دمج الثقافة بالقومية بالدولة إلى برنامج، إلى أيديولوجيا، إلى حزب سياسي.

لقد تعرض النموذج الذي يقدم عملية الرسملة (أو التصنيع) تفسيرا لنشوء الظاهرة القومية، إلى نقد حاد خاصة في النقاش بين كدوري وجلنر.[٢٥٦] وبشكل عام يستعين الموقف المضاد لهذا التفسير بأمثلة لظواهر قومية شديدة النضوج في بلاد مثل إيطاليا والبلقان، لم يرتفع في أجوائها دخان المصانع عند تطور حركاتها القومية، في حين لم تتطور حركات قومية تستحق الذكر في الدول الصناعية المتطورة في ذلك الوقت.

والحقيقة أن هذا الاعتراض يقع ضحية عدم القدرة على التمييز بين الامة والقومية. فبالتحديد في تلك الدول التي لم يتم فيها توحيد القومية على أساس رسملة علاقات الانتاج وتوحيد السوق والتصنيع، كان يجب أن تبرز الحركات القومية الايديولوجية ليكون التوحيد السياسي في أمة، هو الضمان الاول والاخير لتوحيد القومية. وهذا ليس المثال الاول والاخير في التاريخ الذي تعوض فيه الراديكالية الايديولوجية عن النقص في الواقع. ففي تاريخ الاشتراكية أيضا أصبحت الاشتراكية حركة راديكالية في تلك الدول التي كانت فيها الطبقة العاملة ضعيفة، وتأخرت فيها عملية الرسملة. هنا تلعب الايديولوجيا دور تعويض عن تعاسة الواقع، وذلك ليس على المستوى النفسي بل بالمساهمة بشكل فاعل في تغييره.

وتتغذى القومية كتيار أيديولوجي من تناقضٍ غالبا ما يتم التعالي عنه، وهو أن ما هو حكم في نظرية القومية هو إستثناء في الواقع. ويتخذ التوتر بين الايديولوجيا القومية الحديثة والواقع أحد شكلين:

١. أن القومية المعرفة تعريفا ثقافيا (ونقصد عادة لغويا) تكون منقسمة في عدة دول. ولهذا الانقسام أشكال عديدة قطبها الاقصى أن تشكل القومية أغلبية عددية في دول عديدة (الحالة العربية) وقطبها الاقصى الثاني أن تكون أقلية في دول عديدة (الحالة الكردية). فقط في الحالة الاولى يكون توحيد كافة الاجزاء في أمة واحدة ممكنا عمليا إذا توفر إضافة للشروط الموضوعية اللازمة، الشرط الاساسي وهو "إرادة السيادة" والنخب الراغبة في اخراج هذه الارادة إلى حيز التنفيذ. ولكن بشكل عام فإن الضمان الوحيد لكي لا تؤدي عملية التوحيد إلى سفك دماء وعمليات تطهير اثني وغيره، هو الفصل بين الامة والقومية حال الوصول إلى السيادة، بحيث تنتمي الاقليات إلى الامة دون أن يفرض عليها الانتماء إلى القومية.

---

٢٥٦ أنظر التعليق على هذا النقاش عند:

Ferdinand Mount, "Ruling Passions, Rival Explanations of Nationalism", *The Times Literary Supplement,* (Feb. 17, 1995), p. 17.

٢. ان عدة قوميات تعيش في دولة واحدة بعلاقة أكثرية/أقلية واضحة (إسبانيا وإيطاليا مثلا) أو دون علاقة من هذا النوع (بلجيكا). وتنطبق هذه الحالة على أغلبية دول العالم – والضمان الوحيد فيها لتجنب الحرب الاهلية أو الانفصال هو الفصل بين الامة والقومية.

٣. هنالك بالطبع نموذج ثابت، وهو أن يشكل كافة المنتمين الى الامة قومية واحدة. وهذا النموذج قائم في النظرية فقط، كما يبدو أنه قائم في بعض البلدان، ولذلك فهو يبدو حالة واقعية خالية من التوتر. وتتوق الايديولوجيا القومية إلى الانتقال من الحالات الاولى الى الحالة الثالثة، لكي يزول التوتر بين الواقع والامثولة. والحقيقة أن التجانس القائم في فرنسا وألمانيا بين القومية والامة، لم يكن كفيلا بحل التوتر الذي يغذي الحركات القومية. وقد شهد البلدان أعتى الحركات القومية في القرن العشرين، وما زالا يشهدان قيام حركات قومية متطرفة. ولم يؤد توحيد ألمانيا إلى إضعاف هذه الحركات بل الى تقويتها. التطابق بين الامة والقومية غير قائم في الواقع لا في ألمانيا ولا في فرنسا. والشرخ بينهما قائم في وعي الحركات القومية.

وينعكس هذا الشرخ بشعور التهديد الدائم لدى الحركات اليمينية والقومية المتطرفة من "التلوث الثقافي" والتعددية والامركة وغير ذلك – إنهم يخشون حتى وسائل الاتصال الحديثة، وما هذه الخشية وهذا الشعور بالتهديد الا وعي الفرق القائم في الواقع في عصرنا بين الدولة– السيادة – الامة وبين القومية حتى لو جمعتهما وحدة واحدة.

إن الامتحان الاول للمجتمع المدني كمفهوم معياري في الدولة الديمقراطية هو في قدرته على الصمود أمام الرغبة لاعادة الوحدة إلى ما هو منفصل في الحداثة أي إلى الامة والقومية، وقدرته على تحديد المسافة الفاصلة بينهما إلى حيز عام مشروع جاعلا المواطنة تذكرة الدخول إليه. عندما ينحصر المجتمع المدني ب "نحن" و "رأينا القومي العام" فإنه لا يؤدي دوره الفريد تاريخيا ويتقلص من جديد إلى جماعة أهلية أو إلى بديل عن الجماعة الاهلية، وما الجماعة الاهلية المتخيلة إلا القومية. تؤسس معيارية المجتمع المدني أيضا نجاعته كأداة تحليلية. وما ضرورتها كأداة إذا لم يكن هنالك ما يميزها عن القومية؟

الجماعة الاهلية، القومية، المجتمع المدني

يجد بارتا شاترجي (Partha Chaterjee) [٢٥٧] قاسما مشتركا بين صيغتي المجتمع المدني كما طرحهما تشارلز تايلور عند لوك ومونتسكيه.[٢٥٨] ويشتق تايلور، كما سبق

---

[257] Partha Chaterjee, "A Response to Taylor's Modes of Civil Society", *Public Culture* 3 (Fall 1990), pp. 119-132. Also in Chaterjee, *The Nation and its Fragments*, (Princeton, 1993).

[258] Charles Taylor, "Modes of Civil Society", *Public Culture* 3 (Fall 1990), pp. 95-118.

وأن نوهنا، صيغتين أو تقليدين في فهم المجتمع المدني من هذين الفيلسوفين. ويعتبر لوك مؤسس التقليد، الذي يعتبر المجتمع نتاجا لعملية التبادل بين الافراد، وهو رغم إمكانية تخيله دون دولة يفتقر إلى الامن الذي تزوده به الدولة، بواسطة وظائفها التشريعية والقضائية. في المقابل أكد مونتسكيه على دور البنى الوسيطة القائمة بين المجتمع والدولة، وغير المشتقة من عملية التبادل بين الافراد. وقد طور تلامذة هذا التقليد وفي مقدمتهم توكفيل دور هؤلاء الوكلاء (البنى الوسيطة) إلى وحدات غير حكومية (مدنية) يمارس فيها المواطنون نوعا من الارادة الذاتية، أو الديمقراطية المباشرة التي تتعايش مع الديمقراطية التمثيلية.

ويدعي شاترجي أن القاسم المشترك الاعظم بين هذين التيارين، هو لغة الحقوق الفردية المؤسسة في الجماعة – وهو يجد نوعا من الحلقة الفارغة في محاولة بناء الجماعة على حقوق أفراد لديهم حقوق، كونهم ينتمون إلى الجماعة. وتتطور الحداثة على مستويين متوازيين ومتزامنين الفرق بينهما هو الفرق بين الجمهورانية واللبرالية – وكلاهما تطور ناجم عن رسملة علاقات الانتاج في المجتمعات :

١. إطلاقية الفرد.

٢. إطلاقية المجتمع. وفي كلا الحالتين، التذرير والتوحيد، تكون النتيجة مجتمعا فوقيا مفروضا فوق الجماعات الاهلية والانتماءات العضوية الاخرى بإفتراض أنه قائم على التعاقد المباشر بين الافراد.

إن أول نتيجة للعقد هو مجتمع /دولة، وبعد ذلك فقط مجتمع صاحب سيادة وله دولة. وعلاقة الفرد المباشرة مع المجتمع/الدولة هي أيضا إنتماؤه للامة. وبالطبع العلاقة المباشرة هي نظرية وحقوقية، ولكنها إجتماعيا متوسطة عبر العديد من البنى مثل العائلة، الاهل، الثقافة الخ. ولكن علاقة الفرد المباشرة مع مجتمع له دولة، ولكنه منفصل عن الدولة، هي التي تخلق حيزا عاما هو المجتمع المدني. وفي فترة طفولة الفكر السياسي الغربي كانت تسمية المجتمع المدني تطلق على العلاقتين.

والقومية هي محاولة لتحقيق الرابطة النظرية المباشرة بين الافراد والامة كرابطة مباشرة في الواقع تجري من وراء ظهر الجماعات الاخرى مثل العائلة، وعلى أساس الولاء المقدس للامة.[٢٥٩] "تريد" القومية أن تغدو جماعة مقدسة تستأثر بولاء وإخلاص الافراد على حساب ولاءاتهم الاخرى. إن القومية العارية من وساطة الانتماءات الاخرى، ودون المجتمع المدني الذي يفصل بينها وبين الدولة، هي جماعة توتاليتارية تقمع كافة الجماعات الاخرى. وفي الواقع فإنه بالامكان إنتاج الحيز العام لجماعة متخيلة فقط بوساطة جماعات متعددة مثل العائلة والطائفة والكنيسة وغيره. وهل بالامكان تخيل الانتماء إلى

---

[٢٥٩] هذا هو السبب الذي يجعل كابوس المعادين للتعصب القومي، هو تربية الشباب في الحركات القومية المتطرفة كمخبرين للسلطة القومية حتى عن عائلاتهم.

الامة في أي بلد أوروبي دون الخدمة الهائلة التي تقدمها هذه المؤسسات على مستوى العائلة والحي والقرية، في تربية وتوعية الفرد على إنتمائه الوطني.

العقد الاجتماعي على حساب حرية الافراد كاملة (هوبس)، أو على حساب بعض حرية الافراد (لوك)، أو على حسابها من أجل إسترجاعها في حالتها المدنية (روسو) هو في واقع الحال لا أكثر من نموذج نظري لتفسير الدولة والمجتمع الحديثين، بإعادة إنتاجهما نظريا. ولكن إعادة الانتاج النظري هي أيضا تعبير عن معايير في الحكم على الحالة التاريخية القائمة: موقف لبرالي، موقف جمهوراني، موقف دولتي مطلق. لا ينتج العقد الاجتماعي القومية بطريقة سحرية ما، ولا في حالة القوميات الاوروبية، كما يبدو أن بارثا شاترجي يميل إلى الاعتقاد. فما العقد إلا محاولة عقلانية لتأسيس مواقف مثل : وحدة الامة، الفصل بين السلطات، الملكية المطلقة وغيرها. بيد ان الانتماء إلى قومية هي قوة دافعة حقيقية لا خيالية (imaginary)[٢٦٠] في حين أن العضوية في العقد الاجتماعي هي تجريد عقلاني مؤسس على الافتراض أن الفرد هو ذات مزودة بإرادة حرة، وأن المجتمع هو عبارة عن تعاقد بين مثل هذه الذرات وأن شرعية الحكومة قائمة على هذا التعاقد وليس على الارادة السماوية. لكن الادعاء بأن الناس لا يموتون وهم يهتفون بحياة "العقد الاجتماعي" وإنما بحياة الامة لا يشرح الكثير. فلم يكن الهدف من عقد هوبس الاجتماعي أن يفسر لنا من أجل ماذا يرغب الناس بالموت وإنما كيف يدفع الخوف من الموت إلى إطاعة الحاكم. وفضلا عن ذلك فإن حقيقة أن نظرية العقد الاجتماعي قاصرة عن تفسير الشهادة لا يعني أن النظريات التي تعرف الامة قوميا أو اثنيا قادرة على ذلك. لقد كان بعض الناس فيما يبدو في التاريخ راغبين بالتضحية بأنفسهم من أجل ما اعتقدوا أنه مصلحتهم، كرامتهم، دينهم، أسلوبهم في الحياة وأيضا من أجل ما إعتقدوا أنه عادل. بعض الناس على ما يبدو مستعد لوضع حياته على كفة الميزان عندما يعتقد أن العقيدة والفضيلة ومشاعر معينة أخرى تعطي قيمة لحياته – ولكن الايديولوجيا القومية تضيف إلى ذلك كله القدرة على تحريك الناس للحرب بسبب إستخدام جهاز الدولة لها عن طريق الجيش، والتربية وغير ذلك. كل هذا لا يعني أن التعريف الاثني/القومي للامة أكثر صحة من غيره.

لقد فاقت محاولة هيغل في فهم الدولة نظيراتها لدى أصحاب العقد الاجتماعي، لانها تضمنت إستيعاب الجماعات الاخرى اللاقومية (الطبقات السياسية، الجماعات الاهلية) في المجتمع المدني، وهذا الاخير في الدولة، بحيث تحافظ كل مرحلة على منطقها وخصوصيتها، ولكن تخضعها في الوقت ذاته إلى المرحلة التي إستوعبتها بالنفي الجدلي. وهكذا فلكل مرحلة عقلانيتها ولكن المرحلة الاعلى هي المرحلة الاكثر عقلانية. ولكن الدولة المرحلة الاكثر عقلانية، هي ليست عقلانية إلا إذا إستوعبت في ذاتها المجتمع

---

[٢٦٠] نقول "خيالية" imaginary لكي نفصلها عن " متخيلة" imagined – لان المتخيل ليس خياليا فحسب بل هو ايضا واقعي، أي يشكل جزءا اساسيا من الواقع.

المدني – وهو القائم على التعاقد، والخيار الحر. والمجتمع المدني الذي يتحول إلى حتمية عمياء من وراء ظهر الافراد ليس له معنى إذا لم يتوسط بين العائلة والدولة. وكلاهما، الدولة والمجتمع المدني، عبارة عن تجريدات إذا لم يستوعب العائلة قبل ذلك كله جدليا في بنيته.

المجتمع القائم على العلاقة المباشرة بين الافراد هو مجتمع نظري، وفي الواقع تبقى العديد من إنتماءات الفرد الاخرى قائمة وينحل بعضها وتنمو أخرى. ولكن وجود المجتمع ليس نظريا فحسب، فقد يتحول الاعتقاد بوجوده إلى قوة سياسية وحقوقية فعلية ودافعة.

وقد يكون المجتمع عبارة عن إعادة إنتاج حديث للانتماء القومي، وقد يكون مجتمعا حديثا، وقد يتم تخيله كوطن، ولكنه في الواقع كل هذه العناصر سوية، متمايزة ومتصارعة ومتناقضة في وحدة إجتماعية تاريخية واحدة – وقد يكون الصراع اثراء متبادلا عندما تتعايش العناصر كفروق في الوحدة نفسها وقد يكون توحيدا متبادلا عندما تحاول الدولة أو تحاول القومية إزاحة كافة الانتماءات الاخرى. لقد أدى نشاط رأس المال (التحديث،التصنيع... التسمية متوقفة على الموقف) إلى دفع الجماعة الاهلية في مسارين متوازيين.

١. تقلصها الى العائلة الذرية.

٢. إرتفاعها الى مستوى القومية.[٢٦١]

هذه القومية هي الجماعة الاهلية المتخيلة عند أندرسون: مجتمع إقليمي ذات زمان فارغ، ولذلك بالامكان ملئه بمضمون متجانس. وبدا أن هذه العملية تتقدم كونيا سامحة لنفسها تدمير الجماعة التي لا تنضم إليها أو لا تطور رأس مال وعملية تصنيع وتحديث خاصين بها. وعلى هامش هذه العملية محاولات متكررة لاعادة إنتاج الجماعة، أو على الاقل لاعادة تزويد المجتمع بابعاد القدسية والحميمية الضائعة وقد يعبر عن هذه المحاولات بعادة تفسير المجتمع المدني على انه مجموعة من الجماعات الاهلية، وقد يعبر عنها بقومية راديكالية.[٢٦٢]

وقد شكل العنف الاستعماري جزءا لا يتجزأ من هذه العملية في تذرير وتأمين الجماعات. ولكن في المجتمعات المستعمرة لم تنشأ مجتمعات ودولة ديمقراطية إلى جانب الجماعات المحيدة سياسيا. لقد حيدت الجماعة الاهلية سياسيا، ولكن لم يحل مكانها مجتمع مدني

---

[٢٦١] شاترجي ١٩٩٣، ص ٢٣٥.

[٢٦٢] جرت العادة نظريا على إعتبار الجماعات الاهلية عائقا أمام تطور الوحدة القومية، وعلى رؤية القومية كجماعة أهلية بديلة. ولكن تاريخيا قد تتحول الجماعة الاهلية، إلى مولد للقومية ليس فقط في القوى الفرنسية والكنائس البولندية. في فلسطين كانت مخيمات اللاجئين أهم دفيئة للقومية الفلسطينية الحديثة، وقد تمت المحافظة في المخيمات على الولاء للقرية وجماعة القرية السليبة، وبذلك تحول الانتماء إلى القرية رافعة للانتماء إلى الفلسطينية. وفي الاردن يشجع النظام بشكل سافر الانتماءات الجهوية والقبلية، بإعتبارها أداة في تشكيل الوعي الاردني.

حديث أو نظام سياسي ديمقراطي – وقد كانت الجماعة الحديثة الوحيدة ذات الثبات النسبي والقادرة على تحقيق تآلف، بين النخب القديمة والحديثة هي الجيش. وبقي الفرد، الذي أصبح كمواطن موضوع حكم الدولة دون أن تصبح لديه حقوق، وحيدا في مواجهة الدولة الحديثة غير الديمقراطية. وبسبب ما يحاول بعض المعلقين الترويج بأنه لا يوجد وجه حداثة في الموضوع، وأن الفرد في العالم الثالث إعتاد الاستبداد. ولكن الاستبداد الذي عرفته بلداننا يختلف عن إستبداد الحداثة بوجهي إختلاف رئيسيين، أولهما أن دولة الاستبداد القديمة كانت أضعف بما لا يقاس من الدولة الحديثة، فقد كانت مركزة في العاصمة وكانت تنقصها تكنولوجيا القمع الحديثة – وبمعنى ما فإن الدول الحديثة جميعا، ديمقراطية وغير ديمقراطية، هي دول شرطة (Police States) قياسا بدول الاستبداد القديمة. وثانيهما أن الحكم كان يتم عبر بنى وسيطة عديدة تقابل المستبد والفرد وجها لوجه – وبهذا المعنى لم يتفرد الفرد لا في العشيرة ولا أمام المستبد.

أمام الاستبداد الحديث تجري عمليتا إعادة اعتبار للجماعة الاهلية الضائعة، الاولى في ما إعتدنا على تسميته المحافظة والتقليدية : إنتعاش الانتماءات الجهوية والطائفية والقبلية والاثنية، وغير ذلك مما يتفتق عنه ذهن إنسان الحداثة الخاسر.

وتورط العملية الثانية الدين في إعادة إنتاج الجماعة كأمة دينية. وهي الموازي "الشرقي" للقومية المتطرفة في "الغرب". على الامة بأجمعها أن تتحول إلى جماعة مؤمنين، وعلى الدولة أن تتحول إلى أداة في خدمة هذا الهدف. القومية، بما في ذلك المحاولة العربية، ليست ردا من هذا النوع على عملية الحداثة الفاشلة ذاتها.

إن القومية العربية هي واحدة من القوميات الكبيرة القليلة في عالمنا، التي لم تحقق حق تقرير المصير بالتحول إلى أمة سياسية. وحتى إن تجرأ البعض وطرح هذا الهدف كطموح فإنه يبدو خياليا، ولسبب ما قوميا متطرفا فحسب. ولكن الاستغراب غير الساذج من الطرح القومي العربي مثير للاستغراب بحد ذاته، خاصة وأن عملية توحيد اليهود من قوميات مختلفة في أمة سياسية واحدة تبدو طبيعية للمستغربين نفسهم. ولكن القومية العربية كما يبدو هي الوحدة العربية الوحيدة القادرة على أن تتحول في الوعي إلى أمة حديثة، إلى جانب الانتماءات الاخرى وليس في مكانها.[٢٦٣]

---

[٢٦٣] لم تستطع القيادات العربية الاخرى القيام بهذا الدور، وفي كل دولة عربية قائمة هنالك صراع حول الهوية العشائرية والطائفية والاثنية والجهوية مع الدولة. وحتى الصراع الايديولوجي السياسي في دولة عريقة مثل مصر، بدأ يتخذ ضمن صراع بين هويتين ولكن بدرجة أقل مما في الجزائر حيث يختلط الصراع الديني/العلماني تماما بأسئلة حول الانتماء والهوية. ولكن حتى لو كانت الامة العربية قادرة في الوعي على الاقل، على التغلب على الهويات الاخرى بضمها إليها وإشتمالها عليها، يبقى السؤال حول واقعية طرح هذا الموضوع في المرحلة الراهنة، حيث يبدو أن الوحدة العربية أبعد منالا من أي وقت مضى. والحقيقة أن السؤال أولا هو حول الهوية. وتحقيق العروبة هيمنة ثقافية دون وحدة سياسية وحده كفيل بتغيير لغة الصراع بين الهويات. أما بخصوص الوحدة العربية – وطاقتها على تحقيق المجتمع المدني العربي والديمقراطية، فيبدو أن المعادلة إنقلبت لحساب الوحدة العربية طريق الحرية، إلى المعادلة : الديمقراطية في الدول العربية هي شرط تحقيق أي شكل من الوحدة العربية الطوعية بين الدول القائمة.

وإذا عدنا إلى النموذج الاصلي الغربي، نجد أنه بين العمليتين اللتين تناولناهما أي تذرير الجماعة من ناحية والسمو بها من الناحية الاخرى إلى مستوى الامة، يتطور وسط ثالث هو الحيز العام الذي يقوم بالوساطة والفصل بين العائلة والامة. ولكن هذا الفصل يصبح ممكنا إذا تميز المجتمع المدني عن القومية. عندما تتم مماثلة القومية بالامة، لا يبقى متسع لمجتمع مدني لا بين الامة والقومية، ولا بين القومية والفرد. عندها تصبح القومية هي الجماعة الوحيدة المعترف بها. أما إذا تميزت القومية عن الامة فإنها تصبح أكبر الجماعات فحسب. وإن من يحاول تعريف الامة بالقومية الاثنية بالمماثلة بينهما هو كمن يعيد تعريف المجتمع المدني بعد تاريخ تطوره الطويل الى السوق فحسب.

إن توجه العودة الى التاريخ الذي يتبناه بعض المفكرين في إختزال الامة إلى القومية الاثنية، بمصطلحات مثل الامم الما قبل قومية _ هذا التوجه ينفي ذاته يتجاهل لانه بالعودة إلى الماضي يتجاهل التاريخ – أي يتجاهل العملية التاريخية الحديثة والمعاصرة التي أنجبت الفكرة القومية الحديثة. إن البحث الاختزالي عما يجمع الامة بالقومية، ثم القومية بالاثنية ثم الاثنية بالعائلة الخ، ناجم عن الفرق الحادث بينهما في الوعي كما في الواقع، مع دخول البعد السياسي، أي بعد التعبير السياسي عن الارادة القومية.

فقط في لحظة الصراع من أجل حق تقرير المصير تلتقي الامة بالقومية – وذلك لان القومية ترتفع إلى مستوى الامة. في هذه الحالة تكون إستعمارية محاولة بناء سياسية على أساس التمييز بين الامة والقومية، وذلك بإضطهاد الامة السياسية ومنح أوتونوميا ثقافية للقومية، كذلك إختزال المجتمع المدني/في حالة أمة تصارع من أجل كيانها المستقل، إلى منظمات أهلية فحسب هو عملية لا-تسييس استعمارية. ففي مرحلة الصراع من أجل الاستقلال القومي، تكون المنظمات السياسية أهم منظمات المجتمع المدني – وقد تكون أكثر مدنية من المنظمات الاهلية.

ولكن الايديولوجيا التحررية تدرك أن ما يتحتم لقاؤه في مرحلة التحرر الوطني، هو عناصر مختلفة قابلة للتمايز بعد الاستقلال. في هذه المرحلة يصبح الحكم على المجتمع المدني في قدرته على مواجهة الديكتاتورية ومساهمته في عملية التحول الديمقراطي.

الثقافة القومية والقومية الثقافية

في العام ١٨٨٢ ألقى إرنست رينان محاضرة أصبحت منذ ذلك الحين قراءة إجبارية لباحثي الفكر القومي في القرن العشرين. في هذه المحاضرة رسم رينان الحدود بين الفكرة القومية القائمة على الاجماع المجتمعي، والتي تعرف الامة على أنها إتحاد طوعي بين الافراد الاحرار، والفكرة القومية القائمة على الرابطة الطبيعية المفترض أنها معطاة سلفا.

وقد عرف رينان الامة بأنها "إستفتاء يومي" كتعبير عن رغبة بالعيش في جماعة.[٢٦٤] لم يكن هذا التعريف الاول من نوعه، فقد تناول سييز في كتاب **ما هي الطبقة الثالثة؟**[٢٦٥] من العام ١٧٨٨ الامة كإتحاد طوعي بين الافراد، إلى درجة أنه يحدد أحيانا أن الفرنسيين يطلقون تسمية "أمة" على ما إعتاد الانجليز أن يطلقوا عليه تسمية "المجتمع المدني".

ويدعي ماكسيم سلفرمان إنه رغم إقصاء رينان للعرق والدين واللغة والجغرافيا من تعريف الامة، فإن خياله يتحدث لغة أخرى.[٢٦٦] فالامة تبقى عند رينان مبدأ روحيا : " الامة نفس ومبدأ روحي "[٢٦٧] وعندما يدعي سلفرمان ذلك فإنه لا يقصد حاجة رينان المشتركة مع العديد من علماء جيله، لرؤية الفروق الانسانية من خلال نموذج علمي يقسمها إلى أعراق (وقد آمن رينان فعلا بالفوارق العرقية). فمسألة القومية بالنسبة لرينان ثقافية روحية لا بيولوجية، وهنا بالطبع تبرز الحاجة لوجود التقاليد المشتركة والذاكرة الجماعية – أي أن المبدأ الروحي بحاجة الى ماض يؤسسسه. لقد آمن رينان ولم يخف إيمانه، بوجود ثقافة إنسانية عامة قبل الفرنسية والالمانية على وجه المثال لا الحصر. ولكن هذه الثقافة الانسانية تبقى مجردة، ومن الصعب تعيينها أو وصفها بالصور والاستعارات، كما أنه من الصعب تخيلها مادة لاصقة لمجموعة من البشر ناهيك عن شحنهم بالحماسة. ولذلك يتحدث رينان عن الماضي المشترك، ذلك الماضي الحي في الذاكرة (المتخيل بلغتنا) وليس ذلك الميت الذي قد يصلح موضوعا للبحث العلمي، ولكن ليس للشخص العاطفي: "الامة، مثل الفرد، هي تتويج لماض طويل من الجهد والتضحية والاخلاص... لقد صنعنا أسلافنا وجعلونا على ما نحن عليه. الماضي البطولي، الرجال العظام، المجد... هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي تتأسس عليه الفكرة القومية ".[٢٦٨] ها نحن إذا نرى رينان ينتقل من التعريف السياسي الاستثنائي للامة، إلى مرصف لغوي لها عندما يبدأ بتأسيس مبدئها عينيا.

إن الاستعارات التي يستخدمها رينان وغيره من المفكرين في وصف أل "نحن" القومي، إن كانت مأخوذة من الماضي الثقافي او من مخزون نفسي ثقافي جماعي مفترض – هذه الاستعارات ليست مجرد أداة وصف، بل هي جزء لا يتجزأ من التعريف العقلاني الذي أقصاها في البداية. فالامة ليست محايدة ولا متبلدة في العلاقة مع الكلمات التي تستخدم للدلالة عليها. وهذه العلاقة بين الدلالات والمدلولات لا تنبع من نقاش فلسفي مدرسي قديم حول واقعية المصطلحات، وإنما في طبيعة الموضوع نفسه. فالامة ومثلها

---

[264] Ernest Renan, "What is a Nation", in Homi Bhabha ed., *Nations and Narration*, (London and New York, 1990).

[265] Emmanuel Joseph Sieyes, *What is the Third Estate*, S. E Finer ed., (London, 1963).

[266] Maxim Silverman, *Deconstructing the Nation: Immigration, Citizenship and Racism in Modern France*, (London, New York, 1992), p. 20.

[٢٦٧] رينان، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

[٢٦٨] المصدر السابق نفسه.

كمثل القومي تنشأ ايضا بفعل النصوص التي تعد في وصفها، والافكار السائدة بخصوصها، والاستعارات التي تستخدم في وصفها. وتتخذ هذه أهمية خاصة عندما تشكل جزءا من الثقافة المهيمنة. فالقومية الحديثة تنشأ مع الصناعة والاتصالات التي تجعل بالامكان الحديث اصلا عن هيمنة ثقافية أو ثقافة مهيمنة.

والثقافة تكون مهيمنة ليس لكون أقلية تفهمها – وبهذا المعنى لم تكن الثقافة اللاتينية مهيمنة في أوروبا القرون الوسطى – ولكن لان الاكثرية تعتقد على الاقل أنها تفهمها أو، وربما كان أكثر أهمية، تشعر أنها تفهمها. ويخلق إنتشار وتنميط الثقافة المهيمنة ما نسميه لسبب ما، "روح" أو "نفس" الامة. إن "المنطق" من وراء نسب روح أو نفس أو شخصية أو عقلية أوذهنية لأمة هي أيضا منطق تعريف الامة على أساس غير سياسي، وتجعل تعريف الامة بأنها إستفتاء يومي مقدمة نظرية من الممكن الاستغناء عنها – لان نتيجة الاستفتاء في هذه الحالة واضحة وقد أجاب عليها "الماضي البطولي" "والامجاد "والاسلاف" وغير ذلك.

فما هو المهم في تعريف رينان للامة الفرنسية: عقلانيته التي تجعلها حصيلة الارادات الحرة للافراد، أم إستعاراته التي تخلق ال"نحن" القومي؟ في الواقع أن لكل من الشقين أهميته. وبالنسبة للعقلاني الذي لم يقتنع أن التاريخ الفرنسي يثبت أن هنالك "فرنسا" ثقافية تتجاوز الارادة السياسية بتشكيل الامة، جاءت فرنسا ما بعد الحداثة لتثبت له ذلك. ففرنسا ما بعد الحداثة ترفض أن يكون غطاء الرأس الذي تلبسه بعض التلميذات المسلمات "فرنسيا". للفرنسية إذا صورة في الذهن. ولكن الشق الثاني من التعريف، الشق السياسي يسمح على الاقل بوجود حوار حول هذا الموضوع، ضمن المواطنة الفرنسية بين أولئك الذين يريدون فرض صورة ثقافية معينة " للفرنسية " وبين أولئك الذين يؤيدون التعدد الثقافي – ومنهم عدد غير قليل يقصدون به نوعا من ألوان بنيتون المتحدة (united colors of Benetton) ومنهم أيضا من يقصد أن التخلف ثقافة مختلفة فحسب.

من الصعب تخيل وضع شبيه في حالة النموذج الالماني الذي يرفضه رينان. فالنموذج الالماني الذي يؤسس الامة أصلا على الثقافة (اللغة) (kulturnation) والتي تقتصر العضوية فيها على المنتمين لهذه الثقافة يتخذ في هذا السياق أحد موقفين :

١. إما أنه يرفض الاجانب على ثقافتهم.

٢. أو يقبلهم بثقافتهم – (وقد يختزلهم فيها وهذا خطر آخر يتضمنه الموقف الثاني).

ولكن محاولة ألمانية لفرض ثقافة ألمانية على شابات مسلمات تبدو غريبة بالتأكيد في ألمانيا. فما هو النموذج الافضل، هل هو ذلك الذي يقبل الاخرين أفرادا ويرفض ثقافتهم، أم هو ذلك الذي يرفضهم على ثقافتهم، يختزلهم فيها أو يبدي في الحالة الافضل إستعدادا لقبولهم على ثقافتهم ؟ الصورة أكثر تعقيدا من ذلك والنمط الاخذ بالانتشار بين

لبراليي تلك البلدان هو "التسامح" مع الثقافة الاخرى بما في ذلك الافراد المنتمين إليها. "والتسامح" هو دون شك عملية تهميش الفرد وربطه بثقافته بواسطة مفهوم الاصالة (authenticity). ولكن على أي حال من الاسهل تخيل المهاجرين الاتراك كمواطنين في ألمانيا من أن نتخيلهم ألمانا. أما في فرنسا فإن الاعتراف بالاجنبي مواطنا، تعني أيضا تحوله إلى فرنسي – وهذا لا يعني بأي حال من الاحوال وجود تماثل بين المواطنة والفرنسية، كما لا يتطلب الامر وطنية دستورية فحسب كما يريدها هابرماس للمجتمعات الاوروبية الحديثة.

وبالطبع لا توجد نهاية لهذه القصة، فالاجنبي الذي يقبل تفسيرا للفرنسية يتجاوز المواطنة، لا يمكن أن يصبح فرنسيا " مئة بالمئة "، لانه سينقصه دائما إحساس بالماضي المشترك والذاكرة المشتركة والابطال والامجاد التي حدثنا عنها رينان. وعندما سيحاول مع ذلك أن يتقمص هذه الامور، فسوف يتهم بالتظاهر وإنعدام الاصالة. ويعود جذر المشكلة إلى وضع نماذج عقلانية لقولبة إنتماءات لا عقلانية أو غير عقلانية – بدلا من الفصل بين الامرين أي بين الانتماء الى أمة المواطنين، وهي أمة في العلاقة مع الخارج ومجتمع مدني في العلاقة مع الدولة من ناحية، والانتماء القومي من الناحية الاخرى. إذا كانت الفرنسية تعني ثقافة محدودة تتضمن بحكم التعريف ذاكرة جماعية فإن الفتاة العربية الشمال إفريقية لن تصبح فرنسية لا إذا نزعت غطاء الرأس فحسب، بل وإذا تأنقت حسب آخر صرخات دور الازياء الفرنسية.

إضافة إلى خلق الذاكرة الجماعية عن الماضي البطولي أو المأساوي (وغالبا يكون للكلمتين المعنى نفسه) يتطلب بناء القومية " نسيانا جماعيا أيضا "للحروب الداخلية القديمة، والفروقات الاثنية، وفرض ثقافة مجموعة إثنية بالقوة على المجموعات الاخرى والبحث عن الوحدة والتجانس هو الامر الاساسي في هذا السياق. وتشكل اللغة بصورها وإستعاراتها أداة ضرورية في إستدعاء الاستجابات " الصحيحة " والارادة الجماعية المحتفى بها في تشكيل الأمة. اللغة قلب الثقافة المشتركة النابض. و"الثقافة المشتركة" كانت دائما الواسطة بين الطبيعة والسياسة إلى درجة استبدال مفهوم العرق في وظائف معينة الى درجة المراتبية اللاتاريخية في توزيع الثقافات.

لقد ناقشنا طويلا عملية تحويل القومية إلى أمة أو تعريف الأمة بالانتماء القومي فحسب. أما محاولة رينان فيمكن تلخيصها بتحويل الأمة إلى قومية، وهي تؤدي في النهاية إلى النتيجة نفسها. وقد انتبه القوميون إلى تناقضات هذه المحاولة – لانه ليس بمقدور إتحاد طوعي للافراد أن يخلق قومية بأي حال من الاحوال. وبالنسبة لامثال موريس بارس (Barres) فإن الامة بالنسبة للفرد كالتربة بالنسبة للشجرة، والعلاقة بينهما ليست علاقة إرادة حرة بل علاقة ضرورة: " الحس التاريخي، الشعور الطبيعي السامي، قبول الضرورة – هذا ما نعنيه بالقومية ".[٢٦٩]

---

[٢٦٩] أنظر تودروف، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٠.

ومشكلة القومية الثقافية، أنها خلافا لما تدعيه لا تعبر عن موقف أكثر أصالة قياسا بالقومية السياسية. لانها بذاتها ظاهرة سياسية وتيار قومي، وليس تيارا ثقافيا في نهاية المطاف. فالثقافة التي يحتفي بها القوميون هي ثقافة قومية، أي ثقافة سياسية، تماما كما أن الارض التي ترتبط بها هذه الثقافة ليست مجرد منظر طبيعي وإنما هي أرض سياسية. القومية الثقافية هي في النهاية قومية سياسية، ولكنها ببساطة تطرح توجها سياسيا مختلفا، شوفينيا بالعادة.

قبل أن يلقي رينان محاضرته الشهيرة بنحو عشرين عاما رد اللورد أكتون على مازيني بطرح نموذج إنجليزي مقابل النموذج الفرنسي. فبالنسبة لمازيني والقوميين من أبناء جيله كان النموذج الفرنسي هو النموذج الكلاسيكي. وهو نموذج وحدوي السياسة والثقافة. ولذلك بدت لمازيني حتى فكرة الكونفدرالية الايطالية خيانة للامة لانها تتضمن تقسيمها. وبالنسبة لديمقراطي ثوري وقومي في الوقت ذاته وحدة الامة هي ضمان المساواة. ولنذكر أننا تناولنا الديمقراطية على أنها المماثلة بين الحاكمين والمحكومين. ولا مكان في مثل هذا النموذج للتمييز بين الامة والقومية. فعملية توحيد إيطاليا كانت بحد ذاتها عملية خلق القومية الايطالية. وعندما توحدت إيطاليا عام ١٨٦٢ كان هنالك خارج إقليم توسكانيا (مولد اللغه الايطالية) ١٢٠،٠٠٠ إنسان فقط يقرأون ويكتبون الايطالية *، بإستثناء روما وفينيسيا اللتان لم تشملهما المملكة. في مثل هذه الظروف تحولت اللغة والارض والارادة السياسية إلى عناصر متشابكة في الايديولوجية القومية. وتحولت الايديولوجيا إلى العنصر الاساسي في الوحدة. وتحمل الامة في هذه الحالة رسالة شاملة للانسانية جمعاء.[٢٧٠]

في رد أكتون على مازيني يمثل مبدأ التناسق (harmony) (أو التناغم) أهمية أكبر من مبدأ الوحدة والتجانس المشتقة من النموذج الفرنسي. والحد الذي يضعه أكتون بين الدول والقومية هوحد محافظ، ولكنه على أي حال يفرق بين الاثنين. وهذا التفريق يجعل الدولة تتوازن مع قومية أو أكثر في داخلها. وتصبح التعددية القومية من مقومات الحرية وحمايتها من مبدأ الوحدة. والفصل بين القومية والدولة في حالة أكتون، مثل الفصل بين الدين والدولة، لا ينتج حيزا عاما يتوسط بينهما هو المجتمع المدني أو الامة. وهنا موضع محافظته ولا-حداثته. ومن نافل القول أن أكتون مثل بقية المحافظين المعادين للقومية، لا يعتبرون الامبريالية البريطانية والمبدأ الامبراطوري مناقضا للتعددية القومية.

ومن أجل إنقاذ الفكرة العقلانية من هذا النموذج الامبريالي سيكون علينا أن نؤطر التعددية القومية في إطار الامة ذات السيادة المؤلفة من المواطنين الافراد. هذا المبدأ

---

* ومن لم يمتحنها قراءة وكتابة لم يعرفها اصلا لانها ليست لهجته.

٢٧٠ الامر الذي يذكر بخطابات فيشته إلى الامة الالمانية، ورسائل ميشيل عفلق حول الامة العربية ذات الرسالة الانسانية الخالدة.

الاخير يستثني الاستعمار بالطبع، ولكنه يستثني أيضا التجانس القومي كشرط لوجود الامة ذات السيادة.

لقد إعتبر كل من روسو وهيردر وفي مرحلة متأخرة أسايا برلين الكوسموبوليتية (cosmopolitanism) مفهوما فارغا. فالشخصية الانسانية تتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما، وقد تكون هذه العلاقة إنتقادا بل وتمردا على هذه الثقافة.[٢٧١] ويبدو هذا الموقف صحيحا فحتى الكوسموبوليتيني يطور علاقة حميمة بثقافة واحدة يتمرد عليها. ولكن إضافة الى ذلك فإن الكوسموبوليتية هي إمتياز يحظى به مثقفو الدول الديمقراطية. فبعد أن توطدت حقوق المواطن بالامكان الحديث عن "حقوق الانسان" كنوع من الرفاهية. فأصحاب حقوق المواطن يطورون وجهة نظر مؤسسة على الانسان – أما أولئك الذين لم يتوصلوا في واقعهم الاجتماعي والسياسي الى حقوق الانسان "فيحصرون" نضالهم "بالمواطن"، بالنسبة لهم الكوسموبوليتية هي نوع من الرفاهية.

ويبدو أنه بالنسبة للبرالية ما بعد الحداثة، لا يشكل الاعتراف بتميز الاخر ثقافيا مشكلة، الانسان غير المواطن ليس مشكلة. المشكلة تبدأ مع تطلعه للمساواة. بالنسبة للبراليين اليوم يبدو "التمرد على التجانس والوحدة" قانونا من قوانين الطبيعة، كما كان "الانسان الكوني" بالنسبة للبراليي الماضي. ولا يعتبر لبراليو عصرنا مطلب المساواة على قاعدة غير ثقافية هي قاعدة المواطنة قانونا "طبيعيا ". وفي حين يرفض أولئك توحيد القوميات المختلفة في دولة واحدة بحجة الفشل التاريخي في يوغوسلافيا وغيرها، لان قانون الطبيعة يرفض الوحدة ويميل الى الفرق، فإنهم لا يرون أن توحيد أفراد مختلفين في قومية واحدة تمردا على قانون الطبيعة هذا. وحتى لو اعتبرنا التميز الثقافي أمرا طبيعيا، فليس لمفهوم الثقافة مساهمة يقدمها في حل معضلة المساواة داخل الامة أو بين الامم.

منذ أكثر من قرنين إكتشف روسو اللاعودة في الحداثة. لقد تحطمت الوحدة المفترضة بين الفرد والجماعة الاهلية والطبيعه ولن تعود. والطريق من واقع هذا الشرخ إلى مستقبل أكثر عدالة ليس طريقا طبيعيا وإنما هو طريق تاريخي عبر الحكم العقلاني وعناصره المدنية. ولكن الحنين الذي تثيره ذاكرة الشرخ وهي قائمة شئنا أم أبينا خيالا أم حقيقة، لا تحله الادوات المدنية ومكان التعامل معه هو الثقافة.

بالنسبة لروسو كان الحل وحدويا وشاملا – وبذلك تضمن الحل المدني أيضا حلا لمسألة الحنين الى الجماعة. فالامة عنده بديل عن الجماعة المفقودة وضمان للعدالة وإنعدام الفساد، انها ضمان للمساواة ووسيلة ضد الاغتراب في آن معا. وهكذا بدلا ورغم أن الطريق نحو المجتمع الافضل لم يعد يمر بالطبيعة، إلا أن روسو جعله طريقا عضويا محولا المواطن الى ما يشبه الخلية في جسم الامة الحي. وبدلا من القومية الاثنية، نرى

---

271 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Nationalism", An interview with Nathan Fardels, *The New York Review of Books*, (Nov. 21, 1991), p. 22.

هنا نموذجا يحول الوطنية الى قومية من هذا النوع. وحسب روسو في رسائله حول دستور بولندا – يجب أن تشتق كل القيم من الانتماء الجديد الى الوطن – المواطنة المدنية تحولت الى قومية.

بالامكان إنطلاقا من هذا النموذج تطوير مواقف ديمقراطية راديكالية كمواقف سييز، وذلك بتصعيد الجانب السياسي في فكرة روسو : الامة هي مجموعة من الناس يرتبطون سوية بقانون مدني موحد، وتمثلهم السلطة التشريعية نفسها. ولكن بالامكان أيضا قلب المعادلة وتنقيح عقيدة روسو إلى شوفينية من نوع جديد، تتخذ شكل الوطنية المتطرفة التي تقدس وطنا أو أرضا سياسية بعينها. وتتحول هذه الارض السياسية (القائمة أو المرغوب بأن تكون) الى إطار لثقافة قومية. وهذا النموذج هو قلب للنموذج الذي يمنح الحقوق المدنية للمنتمين الى قومية معينة فحسب. ولكنه قلب لا يفيد كثيرا في المضمون لانه أيضا يماثل بين القومية والمدنية بتحويله المدنية الى قومية.

بعض المفكرين لا يعتبر الوطنية نوعا من الفكر القومي. فكدوري، على سبيل المثال لا الحصر، يرى الوطنية الانجليزية والامريكية صفة إنسانية طبيعية على خلاف القومية التي يرفضها.[٢٧٢] وهذه الوطنية تبدو له طبيعية ولا يجد فيها معالم الايديولوجيات القومية : اللغة، العرق، الدين وغيرها من الادوات التي يقسم بموجبها بني البشر الى تقسيمات تؤطر حق تقرير المصير – وهو أساس الفكر القومي بنظره.[٢٧٣] كذلك أسايا برلين الذي يعتقد أن الظاهرة القومية هي نوع من الوعي الملتهب، كرد فعل على الجروح التي تفتحها عملية التحديث المفروض في جسد الجماعة، لا يعترف كما يبدو بوجود هذه الظاهرة في الحالة الانجليزية. فالقومية بالنسبة له روسية أو بلقانية أو يمكن العثور عليها عند الاقليات في فرنسا وبريطانيا وبلجيكا وكندا وإسبانيا.[٢٧٤] لا تمثل الوطنيات الانجليزية والامريكية مكانا في نموذجه القومي ربما لانها " مسترخية " أي غير " ملتهبة ". ولكن التاريخ الحديث يعلمنا أنه حتى القومية "المسترخية" قد لا تقل عدوانية عن الحالات الاخرى خاصة إذا تعلق الامر بالدفاع عن "النقاء الثقافي" ضد "التلوث الثقافي"، أو بشكل أكثر حدة عندما يتهدد خطر خارجي المصالح الاقتصادية والرخاء، عندها تتحول "الوطنية المسترخية" الى قومية عدوانية تقود الناس وتعبىء الرأي العام نسبيا للحرب.

حول التعريفات

مثل غالبية باحثي القومية الاثنية يلفت ووكر كونر (Walker Conner) نظرنا الى حقيقة أن كلمة (nation) مشتقة من مصدر (nasci) باللاتينية والذي يعني أن يولد المرء. وتبعا

---

[٢٧٢] أنظر **القومية**، ص ٧٣–٧٥.

[٢٧٣] يشتق كدوري الفكر القومي بمجمله من فكرة حق تقرير المصير، ولذلك يجعل جذورها عند كانت !

[٢٧٤] برلين ١٩٧٩، مصدر سبق ذكره ص ٢٤٩–٢٥٠.

لكونر يحمل هذا الاشتقاق اللفظي مفهوم الامة بتداعيات مثل : المصدر، النشأة، المولد، العرق. وكانت هذه أيضا دلالات المفهوم في إنجليزية القرن الثالث عشر.[٢٧٥] وفقط منذ القرن السابع عشر درج استخدام (nation) بالانجليزية ليدل على القاطنين في دولة معينة أي ليدل على شعب. يولي هذا التوجه التاريخي أهمية أكبر للمعنى ذي التاريخ الاطول ولسبب ما يراه أكثر جوهرية من بقية المعاني، بما في ذلك تلك التي ترجع فقط (!!) إلى القرن السابع عشر. التعريف في مثل هذه الحالة يشبه عملية نزع قشور الثمرة في محاولة للوصول إلى لبها الذي يعتبر أيضا جوهرها. بهذا المعنى لا تضيف العملية التاريخية ذاتها الى اللب إلا قشورا.

هذا التوجه لا-تاريخي رغم اهتمامه الفائق بالعودة الى الماضي. لان التوجه التاريخي لا يحاول العودة الى "الاصل"، وإنما يولي اهتمامه للعملية التاريخية بما فيها عملية تطور المفهوم تاريخيا. وفي عملية تطور المفهوم يرجح وزن العملية التاريخية على وزن الاصل المفترض. فالبداية أو الاصل هي البداية كما تحددها العملية التاريخية ذاتها.

في لغتنا السياسية الحديثة نطلق تسمية (international) على المنظمات التي تضم دولا عديدة. ونقول الامم المتحدة بدلا من الدول المتحدة، ونسمي العلاقات بين الدول (international relations) والقانون الدولي (international law). وفي نظر الباحثين الذين يولون أهمية فائقة للمصدر اللغوي لمفهوم الامة، ما هذه إلا فوضى في إستخدام المصطلحات، بل وفضيحة علمية لا يسكت عليها. فبرأيهم التعريفات الدقيقة ضرورية لانها تحدد ولاءات الانسان الحديث. والفوضى في التعابير هي فوضى في دراسة الولاءات، وبالتالي في حساب أو توقع السلوك السياسي للانسان الحديث. فإذا نحن إفترضنا أن الولاء القومي يلعب دورا أساسيا في تحديد سلوك الانسان المعاصر، ثم نسبنا هذا الولاء الى الدولة، كنتيجة للمماثلة الخاطئة برأيهم بين الدولة والامة في مفهوم (nation state)، تكون النتيجة توقع سلوك موال للدولة. ولكن ١٢٪ فقط من دول العالم تستحق تسمية (nation-state) لان فيها الولاء للدولة يتطابق مع الولاء للامة.[٢٧٦] أما بقية دول العالم أي ٨٨٪ منها فهي دول مختلطة تعيش فيها أكثر من قومية (ولا فرق بين الامة والقومية في تعريف أولئك). لا غرابة إذا أن يفاجئنا إكتشاف إنتشار عدم الولاء للدولة، وكم هو قوي الولاء للمجموعات الاثنية-القومية. علينا إذا أن نعود للتعريف الاختزالي للامة كمجموعة إثنية.

المشكلة إذا هي التنبؤ العلمي. ولكن الحجة المذكورة أعلاه لا علاقة لها بالتنبؤ العلمي، وإنما هي قياس منطقي من أبسط نوع. والارتباك في إستخدام المصطلحات الذي يدينه أصحاب الدقة في التعبير، لم يجعل أي صحافي أو نصف صحافي يخطىء في توقع

---

[275] Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, (Princeton, 1994), pp. 93-94.

[٢٧٦] المصدر نفسه السابق ص ٩٦.

ولاءات البوسنيين أو الصرب أو أبناء قبيلة توتسي. ذلك لان التنبؤ بالسلوك السياسي لا علاقة له بتعريف المصطلحات، وإنما بدراسة الحالة العينية والشروط السياسية والاقتصادية وغيرها في البلد موضوع المراقبة. وليس بمقدور القياسات المنطقية المبنية على تعريفات " دقيقة " للقومية أو الامة أن تحل محل المعرفة الامبريقية.

والباحثون الذين يدأبون على التوصل لتعريف للامة والقومية كظاهرة ينساقون من دون أن يدروا، إلى الايديولوجيا القومية والتيار السياسي الفكري القومي والحركات القومية بآرائها وعقائدها ورموزها. وهم لا يدركون أنهم ينساقون أو أن البحث يسوقهم إليها وأن هذه العملية هي لب المسألة بكاملها. فالمشكلة التي لا حل لها هي عند أولئك الذين لا ينساقون لهذه الظواهر ويصرون على البدء بتعريف "علمي " للامة " أو القومية. إنهم لا يريدون (توسل السؤال) والوقوع في مغالطة منطقية، أي فهم الامة والقومية من خلال فهم الحركات القومية والتيارات الايديولوجية والسياسية القومية، فهذه الاخيرة ليست إلا تعبيرا عن القومية أو الامة وبالتالي يجب التوقف مليا عند تعريفاتها. ولكن لا يوجد تعريف تاريخي للمفاهيم دون ظاهراتها في التاريخ.

وليس صدفة أن تعريف حركة قومية أو فكر سياسي قومي أسهل من تعريف القومية، كما أنه ليس صدفة أن تعريف التدين أسهل من تعريف الدين. وما هو الدين دون تدين أي دون ممارسة إجتماعية تاريخية عينية له ؟ إنه شأن غير واضح البتة. كذلك فإن تجريد غير تاريخي هو القومية لا يعني الكثير دون حركات قومية وسياسات، حتى الجماعة الاثنية التي تشكل البداية، النواة. القومية دون قوميين ليست معطى لا تاريخي، وإنما هي ظاهرة إجتماعية – ثقافية تاريخية. وان أي بحث أنثروبولوجي متوسط لكفيل بفضح كذب إدعاءات الجماعات الاثنية عن أصولها المشتركة وإثبات أنه ليس إلا عقيدة أو أيديولوجيا، وليس بالامكان دراسة العقائد والايديولوجيا خارج السياق التاريخي مهما بلغ إنتشارها مبلغة.

لقد سبق الايمان بالاصل المشترك القومية الحديثة، ولكن تغيرا جذريا طرأ على طبيعته وبنيته ووظيفته وحدود إقصائه وشموله. لقد أكد ماركس في كتاب **رأس المال** أن مقولة أن نظاما إقتصاديا ما ينتج قيمة فائضة لا يشرح الكثير، لان ما يميز نظاما إقتصاديا – إجتماعيا عن آخر هو ليس إنتاج القيمة الفائضة وإنما كيفية إنتاجها ومن الناحية المنهجية لا يختلف السؤال هنا. القضية ليست متوقفة على الايمان بأصل مشترك وأرض مشتركة وغير ذلك، وإنما كيف ينتج هذا الايمان. هل ينتج في الشعر الملحمي أم في القصة الطويلة، وهل ينتج في مراكز الابحاث المدعومة من الحكومات أم في قصص شيوخ القرية ؟ وفي ظل علاقات إقتصادية زراعية أم صناعية؟ وكيف تخاض الحروب هنا في نظام فروسي أم بجيوش حديثة؟ إن ما يميز القومية الحديثة ليس الهوية المشتركة والرموز المشتركة والاساطير وغير ذلك، وإنما الاطار الحديث الذي يتم فيه إنتاجها.

وخلافا لاختزال المفهوم الى معنى أصلي وجوهري على نمط القومية هي الاثنية، تقود عملية تعريفه التاريخية كإعادة إنتاج تطوره الى النتيجة، أن الاثنية أصبحت قومية. وخلافا لما يعتقده انتوني سميث ليس للامم أصل اثني [٢٧٧] وإنما هنالك سياق تاريخي معين يجعل الاثنية تظهر بأثر رجعي كأنها قومية.

مثل سميث وكونور يؤكد أميرسون (Emerson) أيضا على أهمية الايمان والشعور في تعريف القومية، ولكنه أكثر منهما حذرا. لكن القومية (أو الامة لا فرق في حالته أيضا) لا تشكل المجموعة الاكبر التي تؤمن بأصل مشترك، وإنما هي المجموعة التي تؤمن أنها تشكل أمة.[٢٧٨] ومع أن هذا التعريف دائري إلا أنه لا يشكل غلطة منطقية (أو دور)، فنحن لا نتعامل مع قياس منطقي في هذه الحالة. إذا كانت الارادة الانسانية هي العنصر المقرر في تعريف القومية، فمن المنطقي أن ما يصنع القومية هو إرادة تشكيلها وليس إرادة تشكيل جماعة ما تؤمن بأصل مشترك.

إذا أصر المرء على تعريفات إختزالية للظواهر الاجتماعية بدلا من تطوير مفاهيمها تاريخيا، تكون التعريفات الدائرية أفضل في هذه الحالة، لانها تحاول التعامل مع الظاهرة ذاتها وليس مع ظاهرة اخرى يجري الادعاء أنها أصل أو جوهر للظاهرة موضوع النقاش. إن إيجاد تعريفات دقيقة لحدود القومية والامة هي مهمة مستحيلة، ولكن هذه المحاولات تسمح لنا بتحديد عوامل عينية وشروط تاريخية – يتم في إطارها إنتاج الظاهرة. لقد حاول ستالين التوصل الى تعريف كامل للظاهرة في أعقاب لينين، معتقدا أن هذا التعريف ضروري في صنع السياسات. وقد توصل ستالين للشروط التاريخية التالية لتكون الظاهرة :

١. اللغة المشتركة.

٢. الاقتصاد المشترك.

٣. الارض المشتركة.

٤. التكوين النفسي المشترك المتجسد في الثقافة المشتركة.[٢٧٩]

لا حاجة إلى إيضاح أن هذه المقاييس ليست أقل ولا أكثر علمية من التعريفات الاختزالية الاخرى. وقد كان ستالين نفسه مستعدا لعدم الالتزام بمقاييسه عندما إصطدمت مع سياسته. ولكن من الواضح أيضا أن كل مقياس من هذه المقاييس وحده يتحول إلى نقطة إنطلاق في تشكيل القومية، لو توفرت الظروف التاريخية لذلك. لم يكن تأثير ستالين الكارثي على المسألة القومية ناتجا عن تعريفاته بل عن سياسته – وهي السياسات نفسها التي تطلبت تعريفات دقيقة للقومية من أجل أن تخرقها مرة بعد مرة.

---

[277] Antony Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, (Oxford and Cambridge, 1994).

[278] Connor 1994, p. 112.

[279] Joseph Stalin, *Marxism and the Colonial Question*, (London, 1942), pp. 5-12.

تكمن المشكلة في المبنى السياسي الذي يولد باستمرار حاجة لتعريف القومية، خاصة عندما يتضمن هذا التعريف إسقاطات بعيدة المدى على حياة الافراد والجماعات : حقوقهم، منزلتهم الحقوقية والاجتماعية، علاقتهم بالدولة وبالاكثرية والاقلية وغير ذلك. ويسأل السؤال فيما إذا لم يحن الوقت في عالمنا المعاصر للتفكير في المبنى السياسي الاجتماعي، الذي يعيد إنتاج الحاجة الى تعريفات أكثر فأكثر للقومية. وربما آن الاوان أن نهتم بحقوق فردية وجماعية غير مشتقة من هذه التعريفات، وإنما من مضامين مدنية أكثر كونية من المواطنة. في السياق الحقوقي الكوني للمواطنة يصبح بالامكان أيضا، تقديم التعامل مع الفروق بما في ذلك الحق في التمييز الثقافي في إطار من المساواة الحقوقية الكونية للمواطنين.

٥ واقع وفكر المجتمع المدني حوار عربي

٥ واقع وفكر المجتمع المدني
حوار عربي

نقاش حول المجتمع المدني

كما في بقية أنحاء العالم الثالث تم نفخ الحياة في مفهوم المجتمع المدني في العالم العربي، في سياق مناقشة الخيارات الديمقراطية التي تطرحها أزمة الانظمة السلطوية العربية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية. وقد تم على الساحة العربية استحضار النقاش الدائر غربيا منذ ثمانينات الازمة البولندية، حول دور المجتمع المدني في مواجهة الدول التوتاليتارية.

وقد بينا في موقع آخر تاريخ مفهوم المجتمع المدني والتفسيرات والمدارس الاوروبية المختلفة في التعامل معه، والتي تؤسس لمواقف ايديولوجية وحقوقية مختلفة بالنسبة للعلاقة فرد-مجتمع-دولة. وعلى أي حال فقد نقل نقاش المجتمع المدني الذي تطور بعد سلسلة من التمفصلات والتمايزات إلى سياق تاريخي مختلف تماما.

وإعادة الاعتبار الجارية حاليا للمجتمع مقابل الدولة والتي تحملها عملية إعادة إحياء المجتمع المدني في ثناياها، تحمل أيضا، بما فيها من إبتعاد عن السياسة، مخاطر تحميل رأسمالية تابعة غير منتجة ما لا تحتمل من وزر الطبقة الثالثة الاوروبية التي حولت مفهوم المجتمع المدني الى مفهوم سيادة الامة لتصبح هي الامة.

ومع ذلك فإن حقن النقاشات الدائرة حاليا في الوطن العربي حول تعثر التحولات الديمقراطية في الوطن العربي بمفهوم المجتمع المدني، رغم أنها مقتصرة على ظواهر لا علاقة لها بإعادة إنتاج المجتمع لذاته ماديا وروحيا مقابل الدولة، وهي المؤسسات الاهلية

من ناحية والانتفاضات الشعبية من ناحية اخرى،[٢٨٠] لهو ادلة على مخاض التحول من الدولة السلطوية أكثر مما هو دلالة على التحول إلى الديمقراطية. وقد تلعب الانتفاضات دورا في إثارة الحاجة الى الاصلاحات الديمقراطية من أعلى كما علمتنا التجربة – وبذلك تلعب، خلف شعار الخبز، دورا ديمقراطيا دون أن تدري. وهذه المقولة بحد ذاتها لا توفر علينا عناء بحث السؤال: متى يجيب نظام ما على إنتفاضة شعبية بالقوة العارية، ومتى يجيب عليها بإصلاحات ديمقراطية من أعلى ؟ كما أنها لا تغني عن مناقشة السؤال الاساسي في المرحلة الراهنة في الوطن العربي وهو: لماذا تبقي الاصلاحات من أعلى المبادرة في يد السلطة تطورها متى شاءت وتقلصها متى شاءت، في حين فقدت السلطة نفسها، التي بادرت الى الاصلاحات من أعلى، المبادرة في دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية ؟ لا تتوقف الاجابة النظرية على هذا السؤال على بحث مفهوم المجتمع المدني بالمعاني السابقة المستوردة الجاهزة، وإنما بمعنى توسيع نطاقه ليشمل الطاقة الاجتماعية السياسية المتوفرة لخوض معركة الديمقراطية.

يشير علي الكنز أنه في الجزائر وحدها قام أكثر من ٢٥ ألف منظمة وإتحاد ورابطة وجمعية غير حكومية، منذ إنهيار النظام الحزبي الذي كان سائدا هناك في تشرين الاول ١٩٨٨.[٢٨١] ويذكر سعد الدين إبراهيم رقم ٧٠ ألف منظمة غير حكومية في الوطن العربي.[٢٨٢] كثير من هذه المؤسسات خاصة في مصر والجزائر، وبشكل خاص تلك التي تقدم خدمات إجتماعية ومساعدة وتربية دينية وبعض المؤسسات المهنية تسيطر عليها قوى دينية (إسلام سياسي، قوى سلفية، قوى دينية، تقليدية محافظة). ويسيطر نشيطو العمل الوطني القومي واليساري سابقا وخريجو العمل النقابي القديم على أشكال اخرى من التنظيم، خاصة مؤسسات حقوق الانسان ومراكز الابحاث وغيرها من المؤسسات التي تهوى تسمية "مؤسسات المجتمع المدني"، ويبحث أولئك عن إستراتيجيات مختلفة للتغيير مدفوعين بفشل العمل الحزبي القومي واليساري، إما بسبب قمع السلطة أو بسبب التحالف مع السلطة، أو مدفوعين بعملية احتراف (professionalization) للعمل السياسي والاجتماعي، أخذت تجد لها تمويلا في صناديق الدعم الاجنبية للمنظمات غير الحكومية. والحقيقة أن الاحتراف أو "التمهين" ليس ظاهرة سلبية فحسب، لانه يحمل في ثناياه بعض جوانب عقلنة ماكس فيبر أيضا مثل النجاعة، المحاسبة، تقديم التقارير وغير ذلك. ولم تكن هذه مطلوبة بشكل خاص عندما كانت أموال الدعم تقدم من قبل الانظمة القومية المجاورة بهدف شراء الولاءات السياسية.

---

[٢٨٠] الطاهر لبيب، "هل الديمقراطية مطلب إجتماعي" ؟ في سعيد بن سعيد العلوي وآخرون، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، (بيروت ١٩٩٢) ص ٣٦١-٣٦٦.

[٢٨١] علي الكنز، "من الاعجاب بالدولة إلى إكتشاف الممارسة الاجتماعية"، **المستقبل العربي** ١٥٨ (١٩٩٢)، ص ٧٧.

[282] Saad Eddin Ibrahim, "Civil Society and Prospects for Democratization in the Middle East", in Norton ed., *Civil Society in the Middle East,* (Leiden, New York, Koln, 1995), p. 41.

لقد انتشرت هذه المؤسسات الى درجة تحولها الى ظاهرة في أوساط نخب المثقفين وبعض فئات الطبقة الوسطى التي قادت العمل الوطني في المرحلة القومية. وخلافا للبنى التقليدية تكمن مشكلتها البنيوية الاساسية في عدم قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها إجتماعيا أي عدم تعبيرها عن قوى إجتماعية حقيقية ولو كانت برجوازية محلية مثلا – إلا في حالة منظمات العمل الاهلي والتكافل الاجتماعي التقليدية من أوقاف ولجان وزكاة، والتي يدخل العزوف عن السياسة في صلب تعريفها. ولكننا نبقى مع ذلك أمام ظاهرة تشير إلى جانب هام من عملية التحديث: تركيب البنية الاجتماعية، ازدياد في عدد الاكاديميين، نشوء مؤسسات متخصصة في مجالات الثقافة والتقنية والاتصالات وغير ذلك تستنفذ قدرة الدولة وحدها على الاستيعاب والرقابة، فتضطرها الى الدخول في حلول وسط. ورغم حديثنا السابق عن الفكرة المستوردة، فإن أهمية النقاش حول المجتمع المدني أو "صناعة المجتمع المدني القائمة" يتعدى إستيراد المفاهيم وتقليعة "خيبة الامل العالمية من دور الدولة"، لانها تقاطعت مع مصلحة محلية حقيقية بالبحث عن البديل للدولة التسلطية. وهذا التقاطع لا ينفك يشير إلى المصلحة الملحة، بالبحث عن بديل للاستبداد وإلى نفاذ صبر فئات واسعة من المجتمع من تحمل الاوضاع القائمة دون أن يقدم بديلا سياسيا ديمقراطيا في العمل السياسي. ومما يعقد قضية العزوف عن ساحة التغيير السياسي هو، تزامن البحث عن البديل مع إنهيار البديل الذي صممته الدولة في دول المعسكر الاشتراكي وتعاسته المعروفة في بلداننا – ولم يمر هذا الانهيار الشرق اوروبي دون أثر على أولي الالباب.

لقد اعترفت الدول العربية عموما بالحق بالاتحاد الطوعي الذي نصت عليه المادة العشرين من إعلان حقوق الانسان عام ١٩٤٨، ولكن هذا الاعتراف تآكل عبر سلسلة من التقييدات التي فرضها القانون المحلي أو فرضتها الارادة الاعتباطية للحاكم المحلي. وتفرض المادة الثانية من قوانين الاتحادات السورية والمصرية والليبية والتونسية والمادة ٢/٣ من القانون اللبناني، تحديدات على النشاط الاتحادي لاعتبارات أمن الدولة وحتى امن نظام الحكم فيها.[٢٨٣] ولكن أهم التقييدات المفروضة هو التمييز بين النشاط السياسي غير المسموح به للمنظمات غير الحكومية والنشاط الاهلي المسموح – والحدود بين الاهلي والسياسي متغيرة – ولكن سلاح توسيع "السياسي" يلوح دائما فوق رقبة الاتحادات.

كانت المنظمات غير الحكومية في الماضي خيرية الطابع [٢٨٤] وكان أبناء الطبقات الميسورة يحتلون قياداتها كنوع من المنزلة الاجتماعية وأيضا كنوع من تأكيد الرابطة الاهلية (communal ties) التي تربط المجتمع رغم الانقسام الطبقي بالمعنى الاقتصادي الحديث للطبقات. أما المنظمات غير الحكومية المعاصرة فيشغر قياداتها أبناء الطبقة الوسطى العليا والدنيا وتطمح إلى تجاوز العمل الخيري باتجاه التأثير على سياسات الدولة في

---

[٢٨٣] علي الصاوي، "التنظيمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي"، **شؤون عربية** (أيلول ١٩٩٣)، ص١١٤–١١٥.

[٢٨٤] وما زال هذا التقليد قائما في تبعية المنظمات غير الحكومية قانونيا لوزارات الشؤون الاجتماعية في الوطن العربي – مع ان العمل الخيري لم يعد غالبا عليها.

مجالات جزئية. ويختلف العمل غير الحكومي عن الخيري بأن هدفه هو التأثير على السياسة والتخطيط في حين يختلف عن العمل السياسي في تعامله مع الجزئيات دون تقديم تصور عام حول السياسة، أي دون أن يهدف الى تغيير السياسة القائمة ونظام الحكم.

وتنعكس جزئية الاهتمام في جزئية العضوية أيضا، وفي تجانس تركيب هذه المنظمات وعدم شعبيتها وعدم شمولها لقطاعات من المواطنين ذوي الاصول المتباينة والاهتمامات المتباينة، ولذلك أيضا يغلب الصدام فيما بينها على الصراع داخلها. ويفسر هذا التجانس في التركيب والاهتمامات والمستوى الثقافي والمواقف الايديولوجية، درجة التسامح العالية القائمة فيها وسهولة تطبيق الاجراءات الديمقراطية. ولكن هذه الحقيقة ذاتها تلقي ظلالا من الشك على مدى ديمقراطية هذه المؤسسات الداخلية، ومدى صلاحيتها في ظل هذا التجانس كأداة للتعود على الديمقراطية (democratic habituation).[٢٨٥] إضافة الى ذلك فقد يسمح التجانس الاجتماعي والايديولوجي بغياب الشكليات الاجرائية وتطور أوليغاركيات صغيرة مستفيدة في أحضان علاقات حميمية – لتصبح هذه المنظمات شكلا جديدا من أشكال البنى الاهلية.

وتحظى المنظمات غير الحكومية المتداخلة مع البنى التقليدية والعشائرية، خاصة في دول الخليج العربي، بهامش أكبر من الحرية حتى في نقد السلطة. ولكن الطبيعة الاتحادية لهذه المؤسسات غير واضحة. وهي تشتق هامش تحركها الواسع من البنى التقليدية وليس من الحقوق المدنية.

لا تجسد المنظمات غير الحكومية، " منظمات المجتمع المدني "، في الوطن العربي صيغة عربية عن مجتمع مدني قيد البناء، ولكنها في الوقت ذاته ظاهرة تستحق الدرس وليست مجرد مجموعة من الحالات الفردية. ورد الفعل الثقافي المباشر على إنتشارها في مرحلة إنسداد البدائل السياسية هو إعتبارها نواة المجتمع المدني.[٢٨٦]

ويعارض هذا التوجه الذي أود أن أسميه التوجه الاتحادي الشكلاني للمجتمع المدني، بالرأي القائل إن إزدياد استخدام المثقفين العرب لمفهوم المجتمع المدني راجع الى الحاجة لوضع أداة ايديولوجية جديدة، بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الاسلامي. ليس الهدف إذا فهما أفضل لاليات تطور المجتمع المدني، وإنما أداة في مكافحة المد الاسلامي. والدليل على ذلك هو إقصاء البنى التقليدية الاهلية من تعريفات المجتمع المدني المنتشرة. ولا يخلو هذا الرأي من الصحة، ولكن علينا ألا ننسى أن هذه حال قسم كبير من مفاهيم العلوم الاجتماعية، التي تتضمن جانبا أداتيا

---

[٢٨٥] يبدأ الصاوي مقالته المذكورة أعلاه بتعليق أهمية كبرى على دور هذه المؤسسات في مجال التثقيف على الممارسة الديمقراطية، ثم ينهي ببعض الريبة في قدرتها على تحمل هذه المسؤولية. (الصاوي ١٩٩٣، ص٩٩-١٠٠).

[٢٨٦] يمثل مركز إبن خلدون في القاهره هذه المدرسة بشكل نشط.

أيديولوجيا. ولكنه يخطئ خطأ فادحا اذ يعتبر المد الاسلامي جزءا من احياء البنى التقليدية الاهلية.

ويخلط برهان غليون الذي يمثل هذا الرأي النقدي بين "مدني" و "ما قبل سياسي" ليكون بإستطاعته أن يدعي فيما بعد، أن البنى الاجتماعية " ما قبل الدولة "، مثل العشيرة، بقيمها التكافلية وعصبيتها تشكل جزءا من المجتمع المدني الذي يبقى بعد تأسيس الدولة. وحسب غليون لا يختلف المجتمع المدني عن الدولة بمجرد أنه يطرح سياسة ديمقراطية أخرى، وإنما بتجسيده لانماط مختلفة من علاقات الافراد ليس كمواطنين بل كمنتجين لحياتهم المادية، ومعتقداتهم ومقدساتهم ورموزهم.[٢٨٧]

وهذا كلام صحيح طالما أعترف بحق الافراد بالمشاركة في هذه الامور ولكن يبدو أن ترتيب الامور تاريخيا كان معكوسا. إذ تطلب الاعتراف بالانسان كمواطن ليكون هنالك معنى ما لفرديته. وفي وصف إعادة إنتاج البنى الجمعية : العائلة، العشيرة والروابط الاخرى، يصح إستخدام كلمة فرد ككلمة فقط وليس كمفهوم. وإن ما يميز هذه البنى هو أن مشاركة الافراد في إعادة إنتاجها غائبة تماما، أو متخيلة كغائبة على الاقل في توارث هذه البنى. ومن نافل القول أنه لا شيء يعاد إنتاجه كما كان. فإعادة إنتاج العائلة كوظيفة ايديولوجيا للاجابة عن أسئلة الهوية عند الانسان الحديث، تختلف عن إعادة إنتاجها كبنية إقتصادية. ولكن حتى في هذه الحالة لا تتحول العائلة الى إتحاد يشارك فيه الافراد بل قد يرتد إليها، كبديل للنشاط الاتحادي في حداثة مشوهة.

إن التضحية بالفرق النظري بين المجتمع المدني والاهل (community) يعني عدم قدرة هذه المفاهيم " أن تصنع فرقا " (to make a difference) تحليليا وأيديولوجيا أيضا. وإذا كانت البنى العضوية تلعب دورا هاما في المجتمعات العربية، وهي تقوم بذلك قطعا، فإنها تلعب هذا الدور دون الحاجة الى تسمية "المجتمع المدني". وهو مفهوم ينتمي الى سياق مختلف تماما عن علاقة الدولة-المجتمع-الفرد لا يفترض وجود الدولة فحسب (بل كان هو الدولة عند توماس هوبس) بل يفترض درجة تطور تاريخي تسمح بتخيل العلاقة فرد-مجتمع-دولة.

يمثل المفكر المغربي محمد عابد الجابري توجها حداثيا رغم كونه تبسيطا للمجتمع المدني. وهو بمفهومه لا أكثر من المجتمع الديمقراطي، مجتمع تحكمه الاغلبية وتتوفر فيه حقوق المواطن الاساسية والتعددية وإستقلالية القضاء.[٢٨٨] وتنتمي مسألة المجتمع المدني برأيه الى قيم المدينة ومؤسساتها الطوعية مقابل القرية وإنتماءاتها المولودة. يوضع المجتمع المدني في هذه الحالة مقابل البنى الجمعية، الامر الذي يعيد الى الاذهان تميزات أصحاب العقد الاجتماعي. والسؤال حسب الجابري هو: أي قيم تحقق هيمنة إجتماعية،

---

[٢٨٧] برهان غليون، بناء المجتمع العربي، **المستقبل العربي** ١٥٨ (١٩٩٢)، ص ١٠٨.

[٢٨٨] "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، ١٩٧ (١٩٩٣) ،ص٥.

قيم المدينة أم قيم البداوة؟ وفي الحقيقة بالامكان تخيل مجتمع مدني يتضمن كل هذه القيم، ولكنه مع ذلك يعيد إنتاج نفسه كمجتمع مدني، ما دامت الهياكل الطوعية التعاقدية الاتحادية تحترم في الحيز العام. وقد يتشكل المجتمع المدني من خلال حوار بين البنى الجمعية والبنى الحداثية. وقيم المدينة ليست بالضرورة ديمقراطية، قد تكون أيضا توتاليتارية في أسوأ حالاتها، وقد تكون بنى محافظة تعوض عن القرية المفقودة. كما لا تقود فردية المدينة الى الديمقراطية ضرورة، بل قد تقود الى تذرير العلاقة مع الامة الى علاقة مباشرة دون وساطة البنى الاجتماعية المحطمة، كما يحول الامة الى نوع من البنى الجمعية العامة التي لا تقل قمعية عن البنى التقليدية، ولكن تقل عنها حميمية.

قد تقود المقابلة المطلقة بين المجتمع والدولة الى مواقف متخلفة معادية للسياسة والى تقديس التخلف والولاءات الصغيرة من ناحية، والسوق الرأسمالية التابعة ضد التنمية من ناحية أخرى. وقد تقود المقابلة المطلقة بين المجتمع المدني والبنى الجمعية الى توتاليتارية الامة أو المجتمع المجرد على حساب الانتماءات والولاءات الصغيرة.

إذا كان المجتمع المدني مجال المؤسسات الوسيطة (صيغة مونتسكيه بحسب تشارلز تايلور) وليس فقط مجال المؤسسات التعاقدية للافراد مقابل "علاقاتهم الطبيعية" (صيغة جون لوك) فإنه من الضروري الاصرار على أهمية كافة البنى الوسيطة : "المؤسسات الاهلية والحركات والمنظمات (من الكنائس وحتى الاحزاب السياسية ومؤسسات الدعم المتبادل) كلها ذات أهمية كامنة. ومع أن النزعة القومية تميل الى إدانتها كجزئية بالتعريف، فإن هذه الجزئية تحديدا هي أفضيلتها. لانه في مثل هذه الوحدات الاجتماعية الجزئية يجد الناس القدرة للتعبير عن صوت جماعي كما يجدون إمكانية نسج العلاقات الشخصية المباشرة والمتمايزة. هذه البنى الوسيطة هي أيضا الدفاع الحاسم عن الهويات المتميزة أمام الجماهيرية وضد الاوليغاركية"،[٢٨٩] ولكن قبل إعادة الاعتبار لهذه البنى الوسيطة، علينا أن نضيف ان الامة في البلدان العربية ليست طاغية أو مسيطرة لتهدد هذه البنى، وإنما هي ذاتها مهددة، بل وغير معترف بها من قبل قوى عديدة محلية وعالمية.[٢٩٠] ولكن، وبشكل عام، فإن تقييم كالهون (Craig Calhoun) للقوى التي تؤلف المجتمع المدني صحيح بالنسبة للمجتمع الديمقراطي، أي لمجتمع أنجز الشروط التاريخية اللازمة لاعادة إنتاج الديمقراطية البرلمانية. والقضية في بلد حديث غير ديمقراطي أن البنى التقليدية قادرة على القيام بدور وسيط، لانها تلعب دورا قمعيا في العلاقة مع الفرد، تظلله بنوع من الحماية، ليس كفرد مستقل ذي حقوق وإنما كخلية فيها، ومن خلال إعترافها بإستبدادية الدولة وليس من خلال رفضها لها. وليس بمقدور المنظمات ذات الطابع الطوعي القيام بدور الوسيط لانها قائمة على أفراد، ولكنهم عديمي الحقوق. وربما

---

[290] Craig Calhoun, "Nationalism and Civil Society Democracy, Diversity and Self-determination", *International Sociology*, 8/4 (1993), p. 393.

[٢٩١] وليس صدفة أن يساوي المؤلف فسه، كالهدف، العرب مع السلاف كهوية، وأن يساوي Pan Arabism ب Pan Slavism - مع أن المشترك الوحيد بينهما هو المقطع Pan.

كانت هذه معضلة المؤسسات الاساسية أنها غير قادرة لا على تقديم حماية للافراد أمام تعسف الدولة، ولا هي قادرة على إعادة إنتاج ذاتها كإحدى مظاهر السوق المحلية.

يظهر هذا النقاش الذي لا مكان هنا للاستفاضة فيه، أن المسائل المتعلقة به لا تستنفذ من خلال تدقيق تعريفات صفة "مدني". ولا بد من أخذ السياق التاريخي في الحساب النظري. وفي مراحل تصعيد إرهاب الدولة قد تلعب البنى التقليدية دورا مخففا من وطأة الاضطهاد، ولكن في مرحلة الاصلاح الديمقراطي، فإن هذه البنى قادرة على تفريغ الاصلاح من أي معنى، خاصة إذا إحتلت تعدديتها محل التعددية السياسية. أما في المجتمعات الديمقراطية الحديثة فقد تشكل هذه البنى إحدى الاجابات على مسألة هوية الانسان المعاصر وغربته.

قد يصلح مفهوم شمولي للمجتمع المدني من أجل إثارة النقاش ولكن لا أكثر. فنجاعته التحليلية مشكوك فيها في حالات لا هي قبل – حداثية ولا ديمقراطية كالحالة العربية.

ويصدق الجابري وغيره من المفكرين العرب، بالاشارة الى أن الديمقراطية اللبرالية نشأت من خلال آليات داخلية وبموازاة لنشأة الدولة الحديثة ذاتها، وأن هذه الاليات قادت الى تكون المجتمع المدني بمؤسساته الاقتصادية (شركات، بنوك) والاجتماعية (نقابات، روابط) والسياسية (أحزاب، مجالس منتخبة) والثقافية (مدارس، جامعات، وسائل إتصال حديثة). في حين أن الدولة في الاقطار العربية، مثلها في بقية المستعمرات، فرضت من الخارج، وقد شكلت الدولة، كأداة التحديث الاساسية، المؤسسات التي إحتاجتها. وقد كان الاستقلال يعني تأميم هذه المؤسسات وتوظيف النخب المحلية – ولم تختلف بذلك عملية رقابة الدولة على المجتمع، حتى في الفترة الاكثر تعددية ما بين الحربين أو في السنوات الاولى بعد الاستقلال. لقد كانت مدينة ضخمة مثل القاهرة محرومة من مجلس بلدي محلي، حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعندما تشكلت البلديات عموما في الوطن العربي فقد كانت جهاز دولة أكثر منه إتحادا محليا يقدم خدمات للسكان.

إضافة الى ذلك فقد كان عامل تماسك الديمقراطيات الاوروبية هو الامة. والامة هي الوجه الاخر للمجتمع المدني. والدول العربية لم تبن أمما ولم تبنها الامة وإنما كانت دائما بنظر ذاتها أيضا متورطة في أزمة شرعية قومية على إعتبار أنها نتاج عملية تجزئة. لم تبن الدول العربية أمة ولا مجتمعا بل دولة فحسب، أو للدقة سلطة. (المعادلة التي يطرحها هذا الكتاب هي: دولة – أمة = سلطة).

لم تتطور الدولة العربية عضويا من خلال علاقة مع القوى الاجتماعية المحلية: رأس المال، السوق، المجتمع المدني. كما لم تطور تدريجيا وظيفة العمومية الكونية بتوحيد قومي للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصالحه المتضاربة. وإنما جعلت وعاء خارجيا يحتوي هذه التنوعات. في مثل هذه الحال تسجل القوى التقليدية نوعا من المقاومة لانها

قوى طاردة عن المركز. وعندما تصبح المقاومة مجرد المقاومة قيمة تثير الاعجاب بنظر المهزومين تلصق صفة "مدني" حتى بهذه القوى.

يحول نزيه الايوبي التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الاهلي [٢٩١] جسرا لمرور كل ما من شأنه التقليل من أهمية دور الدولة، ليجد نفسه في النهاية دون أن يدري في موقع واحد مع صراع الثقافات. لقد نجحت الدولة برأيه بمحاصرة المجتمع في الخمسينيات والستينيات وقد حلت النتائج الكارثية في السبعينيات والثمانينيات. ولكن النتيجة المطلوبة ليست العمل السياسي وتغيير نظام الحكم في مجتمعات لا يتضح فيها بديل للدولة، كأداة تنمية وتحديث وإنما "الطريق الوحيد لتجنب الحصار هي بعث الحياة في كل المؤسسات تحت - السياسية للمجتمع المدني بضخ دم جديد وإحياء القوى الاجتماعية المختلفة..... وهذه تتضمن المساجد والزوايا والاخويات والتضامنات، التي عادت القوى الشعبية الى تبنيها في وقت ما زالت فيه النخب القومية واليسارية تصارع لتحويل مؤسساتها المدنية، بما في ذلك منظمات حقوق الانسان الى بنى حيوية قادرة على تحديد المجتمع المدني (ويرجع ذلك جزئيا الى أنها لم تتخلص من رهانها على الدولة).... من غير الممكن إعادة بناء المجتمع المدني في العالم العربي على أساس تشكيل بعض الروابط الصغيرة هنا وهناك. للتفكير الاستراتيجي أهمية حاسمة ولكن هذا لا يعني التشبث بالدولة أو سياسة الدولة. بل يجب إستيعاب السياسة، في ما وراء أو فوق الدولة، ويفضل بمفاهيم المجالات الحضارية".[٢٩٢]

يقع البحث عن السياسة خارج " ومن وراء وما فوق " الدولة بغير قصد في فرضيات أولئك الذين يطرحون السياسة بمفاهيم " الوحدات الحضارية "، كمفتاح لفهم الفرق بين السياسة الغربية والسياسة الاسلامية كما هو الحال عند هنتنغتون (Huntington). وكان آخرون قد أفردوا للحركات الاسلامية دورا ديمقراطيا تلعبه بشكل موضوعي، دون أن تدري وذلك بتشبيه دورها بالبروتستانتية والكالفنية في المجال الثقافي الاوروبي.[٢٩٣] وتثبت التجربة أن الحركات الاسلامية تلعب دورا في دمقرطة الحياة السياسية العربية، ولكن ليس من خلال دورها الثقافي أو الاخلاقي وإنما من خلال العملية التقليدية والكلاسيكية للمأسسة وتطوير بنى ومصالح سياسية جزئية عند قوى إسلامية حزبية، في سياق أزمة الخيارات الاسلامية في إيران والسودان، وتدهور العنف الى أحد أشد أعداء المجتمع المدني بجانب الدولة القمعية.

---

[٢٩١] يميز الايوبي بين المجتمع المدني (civil society) وأطرافه المدنية (civic) الاقرب الى الدولة والحيز السياسي وتتضمن الاتحاد والروابط والاحزاب السياسية. وكان من الاسهل التمييز بين المجتمع المدني والمنظمات المدنية.

[292] Nazih Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East,* (London, 1995) p. 101.

[٢٩٣] أنظر:

Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism", *Comparative Studies in Society and History*. vol 33, no. 1 (1991), pp. 3-35.

إنه لامر مذهل أن يعتقد باحث عربي بمستوى الايوبي أن الحركات الاسلامية قوة مؤثرة معادية للدولة.[٢٩٤] رغم أن العلاقة الفارقة في تحديثها للدين الاسلامي، هو تحويلها الاسلام الى أيديولوجيا دولة أو في معارضة الدولة، والامر سيان. العداء للدولة (anti-statism) هو في المجتمع الحديث توجه معاد للديمقراطية. فالديمقراطية في نهاية الامر عملية سياسية، هدفها نظام الحكم الديمقراطي وحلبة عملها هي الدولة. ولكن الحركات الاسلامية الاساسية ليست قوى معادية للدولة، ولا هي هادفة الى تقوية إعادة إنتاج المجتمع لنفسه ضد الدولة، وإنما هدفها المعلن هو السيطرة على الدولة، هذه الدولة الاقليمية العربية كما نعرفها. والحركات الاسلامية ليست لا-ديمقراطية كالعائلة والعشيرة (خارج الدولة)، وإنما هي غالبا معادية للديمقراطية (في الدولة)، إلا إذا أجرت إصلاحا ديمقراطيا كما يحصل عند بعضها حاليا، وذلك نتيجة لاندماجها في العمل السياسي والنقابي وإتصالها مع بقايا العمل اليساري والقومي التي غالبا ما يستخف بها، وليس نتيجة لسيطرتها على المساجد والزوايا.

يمكن تفهم عزوف بعض المفكرين العرب عن السياسة في المرحلة الراهنة. عودتهم الى المجتمع هي نوع من الهروب من كل ما يمت الى الدولة القهرية بصلة، بما في ذلك المؤسسات غير الحكومية الحديثة. وتأكيدهم على البنى التقليدية التي نجحت بالصمود أمام قمع الدولة، هو هروب من السياسة كما تمليها الدولة الديكتاتورية. " الجماهير " حسب برهان غليون إستوعبت مبكرا الامكانية الوحيدة المتبقية، وفي الوقت الذي كان التردد والذهول غالبا على المثقفين العرب، إكتظت المساجد بشباب يبحثون عن هوية وأيديولوجيا معادية للدولة. لو كان الموضوع مسألة هوية فحسب لاتفقنا مع برهان غليون، ولكن الواقع الاقتصادي-السياسي (واقع الحداثة المشوهة)، يطبع كل شيء بطابعه. لقد تحول النشاط الاسلامي عمليا الى نوع جديد من النشاط السياسي وغير الحكومي. والصورة معكوسة تماما عن تلك التي يرسمها كل من نزيه الايوبي وبرهان غليون، إذ أنه في الوقت الذي إنشغل فيه التياران القومي واليساري بالمنظمات غير الحكومية، كان الاسلاميون يتحولون الى السياسة، الى الدولة.

هل نحن أمام خيارين لا ثالث لهما : إما إستيراد جاهز لنماذج من عمل المنظمات المدنية في الغرب واما إعتبار المؤسسات الجمعية خارج الدولة هي مسرح التغيير ؟ هذا الخيار وهم، لان شقيه يفتقران الى علاقة ناضجة مع الواقع المركب. فكما لا يمكن استيراد الامة كذلك لا يمكن إستيراد المجتمع المدني. أما وجود مؤسسات جمعية خارج الحداثة المشوهة القائمة غير ملوثة بلوثتها، فهو وهم، مجرد وهم.

ومثل حوارات اخرى عديدة لا يتمالك الحوار حول المجتمع العربي نفسه، إلا أن ينشق الى قطبين :

---

[٢٩٤] الايوبي، المصدر السابق، ص ١٠٠.

١. حداثة مستوردة جاهزة تحاول خلق حيز عام مقابل الدولة ولكنها تختزل معناه الى مؤسسات المجتمع المدني.[٢٩٥]

٢. ومحاولة أخرى في اللا- تسييس تتوج البنى التقليدية مجتمعا مدنيا. ولذلك ما يلبث النقاش حول الديمقراطية أن يتحول إلى نقاش ثقافي. وما كان من المفروض أن يكون نقاشا سياسيا حول الوكالة الاجتماعية - بأي تعريف كان لكلمة إجتماعي - لحمل نماذج ديمقراطية وتطبيقها[٢٩٦] في الوطن العربي، يتحول الى نقاش حول تعريفات المجتمع المدني.

مسألة ثقافة ؟

في النقاشات الغربية المتطرقة الى الدولة والمجتمع في التاريخ الاسلامي إعتاد الاستشراق الكلاسيكي أن ينسب " للاسلام "، على إفتراض أنه أسلوب شامل في الحياة، تأثيرا نكوصيا: " يمكن وصف الحكم التقليدي في الشرق الاوسط على أنه إستبداد شرقي.... فالدولة أقوى من المجتمع.... وواقع الحكم يساير النظرية الاسلامية في السياسة كما تغرس في المؤمنين جيلا بعد جيل ".[٢٩٧] لقد منع هذا التأثير تطور المجتمع المدني شرط الديمقراطية الاولي. ولكن هذا التوجه الاستشراقي أصبح عرضة للتغيير بعد إندلاع الثورة الايرانية في نهاية السبعينيات، ففجأه تبين للمستشرقين أنه يوجد الكثير من المجتمع والقليل من الدولة في "الاسلام".[٢٩٨] " لقد إدعى علم الاجتماع الغربي أن المجتمع الاسلامي كان يفتقر إلى مؤسسات المجتمع البرجوازي المستقلة، التي كسرت قبضة الاقطاع العنيدة على الغرب. وطبقا لوجهة النظر هذه، كان المجتمع الاسلامي يفتقر إلى المدن المستقلة والطبقة البرجوازية المستقلة والبيروقراطية العقلانية والمحاسبة القانونية، والملكية الشخصية ومجموعة الحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية. ودون هذه العناصر المؤسسية والثقافية لم يكن هنالك في الحضارة

---

[٢٩٥] يعرف سعد الدين إبراهيم المجتمع المدني، على أنه المؤسسات المدنية بما فيها الاحزاب السياسية والمؤسسات غير الحكومية. (إبراهيم ١٩٩٥، ص ٢٨) ويتابع تطور هذه المؤسسات في التاريخ العربي الحديث. وتوجهه لهذه المؤسسات شكلاني، فحقيقة أن قوى معادية للديمقراطية مثل الحكومات نفسها، وقوى إسلامية تسيطر على عدد كبير من هذه المؤسسات لا يغير في دورها البناء في عملية الدمقرطة لانها تؤدي الى إعتدال هذه القوى (إبراهيم، ص٥). هذه الشكلانية مسؤولة عن الخلط بين المؤسسات المدنية في لبنان بتلك الكويتية والاشادة بها كمتطورة بالمقارنة مع بقية الدول العربية (ص٤٣). إن كون هذه المؤسسات طليعة تعريف المجتمع المدني في الغرب بعد سلسلة طويلة من التمفصلات، وتحقيق النظام الديمقراطي، لا يعني أن تاريخ المجتمع المدني، تاريخ هذه المؤسسات.

[٢٩٦] قلنا أنه لا يمكن إستيراد المجتمع المدني. ولكن كاتب هذا الكتاب يجرؤ على القول أنه يمكن إستيراد نماذج جاهزة (modular) للديمقراطية البرلمانية، وليس من الضروري أن تتوفر كافة شروط نشأتها التاريخية في اوروبا لكي يكون بالامكان تطبيقها - إذا توفرت النخب المستعدة لقبول قواعد النظام الديمقراطي أو المستعدة لفرض هذه القواعد.

[297] Elie Kedouri, *Democracy and Arab Political Culture*, (London, 1994), p. 8.

[٢٩٨] حول هذا الموضوع أنظر مقالة:

Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate", *MERIP* (July/August 1993).

الاسلامية ما يتحدى قبضة التقاليد اللا-رأسمالية المميتة. ومن الممكن تلخيص وجهة النظر الاستشراقية حول المجتمع الاسيوي بفكرة أن المبنى الاجتماعي للعالم المشرقي تميز بغياب المجتمع المدني، أي بغياب تلك الشبكة من المؤسسات المتوسطة بين الفرد والدولة."[٢٩٩]

من ناحية أخرى فإن مجتمع إرنست جلنر المدني المؤهل لانجاب الصناعة والتجارة والتنظيم الحداثي للدولة، يجب ألا يكون نشيطا أكثر مما ينبغي. لان عليه أن ينتج دون التعبير عن طموحات بالسيطرة على الدولة.[٣٠٠] غياب الفاعلية السياسية سوية مع الفاعلية الانتاجية العالية ومجتمع أنشط إقتصاديا منه سياسيا هو الشرط التاريخي لنشوء المجتمع الرأسمالي الحديث. وبين الكثير أو القليل من المجتمع أو الكثير والقليل من الدولة، لن يكون بالامكان، كما يبدو، الوصول الى تلك النقطة من التوازن الدقيق التي تؤدي الى مجتمع الحداثة. أو، وهذا الاحتمال الاكبر، يتم تركيب هذا التوازن نظريا بأثر رجعي بعد تحقيق المجتمع الحديث والديمقراطية – وهو ما يفعله عادة المنظرون أمثال جلنر. ولكن ما الحاجة الى إيجاد نقطة التوازن الدقيقة هذه حينئذ ؟

لا ترجى فائدة ما من المناقشة النظرية للسؤال، لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الاوسط، لان نشوء الحالة الديمقراطية في تاريخ العالم لم تكن القاعدة بل الاستثناء. وقد يكون مثمرا من الناحية النظرية التعامل مع السؤال : لماذا نشأت الديمقراطية في أوروبا؟ وفي أحد الاعمال الاصيلة حول نشوء الديمقراطية الاوروبية يدعي بارنغتون مور (Barrington Moore) أن أهم جوانب الاقطاع الاوروبي التي ساعدت على نشوء الديمقراطية هو " فكرة حصانة بعض الجماعات والافراد أمام الحاكم، الى جانب مفهوم مقاومة النظام غير العادل ومفهوم التعاقد كعملية إرتباط متبادل يقوم به أفراد أحرار... هذا المركب من الافكار والممارسات يشكل إرثا قروسطويا حاسما، في أهميته للتصورات الاوروبية حول المجتمع الحر. وقد نشأ هذا المركب في أوروبا وحدها. هنالك فقط نشأ ذلك التوازن الدقيق بين الكثير والقليل من السلطة الملكية التي فسحت مجالا للبرلمانية..."[٣٠١] هذا المركب هو من الفرادة الى درجة أنه من غير الممكن ذكر بلد واحد من آسيا أو شرق أوروبا، دون أن يحيد عنه بهذه الدرجة أو تلك. ولكن هذا لا يعني أكثر من أنه توجد عملية أصلية واحدة – وهذه بديهية. ولا يجب أن يعني ذلك بأي حال، أن تحقيق الديمقراطية كان ممكنا مرة واحدة. فهنالك فرق بين نشوء الديمقراطية وإحتمالات تحقيقها.

---

[299] Bryan Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam", in Hussein, Olson, Qureshi, *Orientalism, Islam and Islamists,* (Brattelboro, 1984), p. 26.

[300] Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*, (Cambridge, 1980), pp. 286-287.

[301] Barrington Moore Jr., *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, (Harmondsworth,1979) p. 415.

يختلف التوجه الى العلاقة مجتمع / دولة في الاسلام بحسب التغير في النظرية السياسية الغربية وتفسيراتها لتاريخ الديمقراطية في " الغرب ". فإذا إعتبرنا أن الخلفية التاريخية لنشأة الديمقراطية هو مجتمع قوي ودولة ضعيفة، يتم لوم المجتمع الضعيف في العالم الاسلامي لانعدام الديمقراطية. وإذا أعتبر الشرط التاريخي ضعف المجتمع سياسيا وفاعليته إقتصاديا يتم تحميل مسؤولية غياب الديمقراطية المجتمع الاسلامي الاقوى مما ينبغي.

في مقال نشره قبل ٢٥ عاما يعدد شارلز عيساوي العوامل التي تعيق تطور الديمقراطية البرلمانية في بلدان الشرق الاوسط. ويقول عيساوي أن التفسير المنتشر في "الغرب" ينطلق من إستحالة غرس ظاهرة أوروبية مركبة، مثل الديمقراطية فوريا في تربة غير ودودة لم تنتج حتى الان سوى الاستبداد كتربة الشرق الاوسط، في حين أن التفسير الاكثر إنتشارا في الشرق الاوسط يحمل مسؤولية عدم نجاح الديمقراطية لعوامل أجنبية وفي مقدمتها الاستعمار. وهنالك تفسير ثالث "مقبول في الشرق كما في الغرب" ينطلق من أن "الشرق أوسطيين عاجزون بفرديتهم الشديدة عن تحقيق درجة التعاون المطلوبة لتوظيف ناجح للديمقراطية".[٣٠٢] ويضيف هو الى هذه الصورة العوامل الاجتماعية : "وبإختصار فإن قناعة الكاتب هي أن الديمقراطية لا تزدهر في الشرق الاوسط المعاصر لأن قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية غير قائمة بعد."[٣٠٣]

ودون حاجة لمناقشة القاعدة الاجتماعية للديمقراطية التي تستخلص عادة بأثر رجعي كتعميم من التجربتين الاوروبية والامريكية – وليس من الهند، فإنه من الواضح أن الفردية ليست تفسيرا مقبولا لانعدام النشاط الاتحادي الذي يقود للديمقراطية. فنظريات التعاقد الاجتماعي مقبولة كنماذج نظرية فحسب لتفسير نشوء المجتمع المدني، ولتبرير مواقف ايديولوجيا وحقوقية في الوقت ذاته. ولكن هذا لا يعني أن التعاقد والاتحاد هما شرطان ضروريان وكافيان تقودان كونيا نحو الديمقراطية. ولكن الفردية على اية حال من شروط التعاون والتعاقد وليس من معيقاته. وفضلا عن ذلك لا مجال لتثبيت الفردية كميزة ثقافية لشعوب الشرق الاوسط. إن تجريدات عيساوي الابسط هي الاكثر إقناعا. فإدعاءه أن الجماهير الواسعة في الشرق الاوسط متورطة في محاولة تأمين حاجاتها اليومية، وأن المشاركة في الحياة العامة هي رفاهية متاحة للقلة، هذا الادعاء يبدو بسيطا ولكنه أكثر عقلانية من الادعاءات السابقة.

يفترض التوجه الثقافي للديمقراطية مصدرين أساسيين للثقافة السياسية العربية، كلاهما غير ديمقراطي وهما "الاسلام" و "القومية".[٣٠٤] وليس من الواضح كيف من

---

[302] Charles Issawi, "Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East", in Lutfiyya and Churchill, eds., *Readings in Middle Eastern Societies and Cultures*, (The Hague, Paris, 1970), p. 260.

[٣٠٣] المصدر نفسه السابق ص ٢٦١.

[٣٠٤] أنظر مثلا

المفترض أن يكون الدين ديمقراطيا، ولذلك كما يبدو يفترض بالاسلام أن يكون أكثر من مجرد دين. إن مجموع الظواهر غير الديمقراطية في الوطن العربي هو ما يطلق عليه تسمية إسلام أو قومية، والسؤال هو فقط من هو شرير المرحلة ؟ ولكن بعد إدانة الاسلام بشكل عام والقومية على وجه الخصوص، نبقى مع الدولة القطرية المعادية للقومية والتي كانت حتى الان حصن الديكتاتوريات. وحقيقة أن أي إصلاح ديمقراطي من الاعلى يتم الان في هذه الدولة هو عبارة عن تنازل في الصراع مع القوى الاسلامية ليست ذات بال، بالنسبة لاصحاب التوجه الثقافي. وهذا لا يعني بالطبع أن " الاسلام " و " القومية العربية " وكلاء للديمقراطية. ما يوجد هو أنماط عينية من التدين الاسلامي وأنماط عينية من السياسة القومية العربية يتوجب الحكم عليها في سياقها التاريخي وليس جوهريا.

وحسب إيليا حريق يجد الباحث في "الاسلام" فكرة تكامل الفرد في مقابلة مع فكرة العضوية الكاملة في الجماعة الاهلية. ولكن أليست هذه قضية الجماعة الاهلية في كل الثقافات، وما وجه الاسلام في هذه المعضلة ؟ وطبعا ما دام كل ما في الثقافة الاسلامية إسلاميا يستطيع المرء أن يترك كلمة جماعة هكذا دون ترجمة في النص الانجليزي (jama`a) لتترك طابعا سحريا غامضا خاصا، ثم يدعي أن الحقوقيين المسلمين المعاصرين يعتبرونها المجتمع المدني.[٣٠٥] ويدعي الكاتب نفسه أن مصدر الثقافة السياسية العربية الثاني أي القومية العربية، هو أيضا الاكثر إزعاجا. فقد أثبتت القومية أنها أقل تسامحا، وفي النظرية والتطبيق سمحت بهامش من الديمقراطية أقل مما سمح به "الاسلام". لقد كانت القومية مهتمة بصفة خاصة بتأكيد الهوية الذاتية وإنجاز الحرية من الاستعمار، ولذلك أكدت برأيه على التجانس والوحدة السياسية والشخصية القومية، مفسحة هامشا ضيقا جدا للتنوع. ولكن من غير الواضح أبدا أي قومية أقل تسامحا من أي إسلام ؟

لا تترك القومية بما هي قومية مجالا للتعددية. لقد تاقت القومية الديمقراطية في أوروبا أيضا الى التجانس والوحدة في الثقافة واللغة – وقد جعل هذا التجانس من قبل بعض المفكرين أحد العوامل التاريخية المساعدة على نشوء الديمقراطية. على العموم، لا تفسح القومية مجالا للتنوع ويجب أن تتوفر القوى الاجتماعية والسياسية التي تجبرها على التسامح مع التعددية. ليس هنالك في الواقع قومية ديمقراطية وإنما تيارات سياسية قومية عينية مؤطرة في إطار ديمقراطي – هو إطار الدولة القومية. وما التعددية الثقافية إلا تطور متأخر في الديمقراطيات اللبرالية. وأخيرا وليس آخرا طورت الحركة القومية العربية بعض الصيغ اللبرالية، وأخرى ديمقراطية راديكالية وصيغا دكتاتورية وسلطوية. وخلافا لما يدعي البعض لم تطور الحركة القومية العربية نظرية توتاليتارية في الدولة –

Illiya Harik, "Rethinking Civil Society, Pluralism in the Arab World", *Journal of Democracy*, 5/3 (1994), pp. 43-56.

[٣٠٥] إيليا حريق ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤. ومفكر حداثي مثل محمد عابد الجابري يعتبر في هذا النص مفكرا إسلاميا.

وقد يكون الحال معكوسا، في النظرية على الاقل. ونحن لا ندعي أن القومية العربية كانت ظاهرة ديمقراطية، ولكنها لم تكن السبب الجوهري وراء إنعدام الديمقراطية. ومثل حركات قومية وتيارات قومية عديدة اخرى، لم يكن للفكر القومي العربي نظرية مركبة في الدولة. أما مطلبها المتعلق بالوحدة العربية أو بنوع متطور من التعاون العربي فلم يقيض له التحقيق. ولذلك بقيت أيديولوجيا أنظمة سلطوية أو حركات معارضة أو أحلام أمة محبطة. وتبدو القومية العربية للكثيرين في أيامنا مشروعا لا عقلانيا وجنونيا. ولكن يبدو لي أن الكثير من الممارسات غير الديمقراطية في الوطن العربي يمكن تفسيره لا بنجاح القومية العربية بل بفشلها.

بالامكان تلخيص " الثقافة السياسية العربية " برأي كدوري ببراديغمين : أولهما حلقة لا تنتهي من الانظمة القمعية التي تقود إلى العنف الذي ينجب من جديد أنظمة قمعية، ليجد العالم العربي نفسه عالقا في تناقض: " ويفضي إصلاح الانظمة القمعية والفاسدة بإستخدام القوة هو الاخر، إلى نظام من النوع الذي لا يمكن الهروب منه بأساليب قانونية منظمة".[٣٠٦] توازن القوى بين ضباط عرابي والقصر في مصر عشية الاجتياح عام ١٨٨٢، والمد والجزر في العلاقة بين السلطان العثماني ودستور عام ١٨٧٦، والانقلابات العديدة ضد وفي صالح ضباط الاتحاد والترقي، تمثل جميعها البراديغم نفسه، المتكرر في التاريخ السياسي للمنطقة. وحتى لو كان هذا البراديغم صحيحا فإنه لا يفسر الكثير، لانه يخلط سوية المحاولات الاولى لتحديد سلطة الاستبداد بالمحاولات غير الناجعة، لبناء حكم مدني في بعض الاقطار العربية بين الحرب العالمية الاولى وبداية الخمسينيات مع الانظمة القومية الشعبوية، ومع أنظمة القمع الارهابي العاري في السبعينيات والثمانينيات، ومع محاولات الاصلاح البرلماني في بعض الدول العربية.

أما البراديغم الثاني برأي كدوري فهو التأثير الساحق للفجوة بين الضباط المحدثين والجماهير التقليدية، التي لا تفهم الاصلاح أو كيفية التعامل معه، محولة الاجسام التمثيلية مثلا إلى أوتوقراطيات، ليحكم بها أولئك الذين يعرفون مداخل النظام ومخارجه.[٣٠٧]

إن علاقة " الجمهور " بالحداثة أكثر تركيبا من أن تنسب له التقليدية صفة ثابتة تلازمه ولا تفارقه. وأجرؤ على الذهاب إلى أن أوساط الناس الواسعة في الوطن العربي علقت آمالا كبيرة على الحداثة، وأن هذه الامال تحولت أوهاما. وبمعنى ما فإن الحداثة لم تقبلهم. والادعاء بأن الملايين من الناس الذين تأثروا في الخمسينيات والستينيات بالتعليم المجاني والجيوش الحديثة والصناعة والتجارة، وتغير المبنى المهني للمجتمع والتعرض

---

[٣٠٦] إيلي كدوري، ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

[٣٠٧] ليس فقط إيلي كدوري وإنما أيضا مجيد خضوري، يعلق فشل الدساتير في الامبراطورية عام ١٨٧٦ وفي مصر عام ١٨٨١ وفي إيران عام ١٩١٥ وفي تونس عام ١٨٦٠ على الفجوة بينها وبين ثقافة وولاءات الجمهور الواسع. أنظر الفصل الثالث من كتابه:
الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، (بيروت، ١٩٦٢).

للمدينة وللمنتجات والحاجات الغربية ولوسائل الاعلام، والادعاء أن هؤلاء بقوا تقليديين وأنهم يفهمون ما يعنيه حكم الشريعة أكثر مما يفقهون ما تعنيه الديمقراطية،[٣٠٨] يخطىء الهدف تماما ويفوته فهم معنى الحداثة خارج أوروبا وأمريكا الشمالية. لم تترك الحداثة المفروضة من الخارج الناس على تقليديتهم. لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تماما، ولم يبق شيء كما كان عليه حتى معنى ووظيفة التقليد تغيرت. ولكن فهم الناس للشريعة ليس أقل أو أكثر إرتباكا من فهمهم للديمقراطية.

إلى جانب هذه التنظيرات الاستشراقية تفتق الحوار حول الديمقراطية في الوطن العربي، عن نماذج عديدة من التعامل مع الديمقراطية كموضوع ثقافة. وكما يدعي حسن حنفي فإن ما يسيطر على السلوك السياسي، هو نظام من القيم المتراكم ثقافيا عبر التاريخ. وبهذا المعنى فإن ما تتم ممارسته في الحاضر هو التاريخ. ويجعل حنفي جذور العداء للديمقراطية خمسة: حرفية التفسير، تكفير المعارضة، سلطوية الايمان، الوظائف التبريرية للعقل، وتدمير العقل.[٣٠٩]

ما زال الفكر العربي في الواقع منشغلا حتى عندما يناقش موضوع الديمقراطية المعاصرة بسؤال النهضة العربية إياه : " لماذا تخلف العرب/المسلمون في حين تقدم غيرهم؟"

ولا يمكن فهم هذا النوع من الاسئلة دون خلفية التقييم المضطرب للذات بعد آمال كبرى لحقتها سلسلة من الهزائم. منذ ميسلون عام ١٩٢٠ عندما سحق الجيش الفرنسي أول جيش عربي مشتتا أول حكومة عربية ومحطما التفاؤل العربي والثقة بأوروبا وبالحداثة الى ان توالت الهزائم منذ عام ٤٨ وحتى حرب الخليج، أصبح تقدم الاخرين يعني البقاء في الخلف. وبعد كل دورة تنتشر مثل الفطريات أدبيات التعامل مع الهزيمة. وسواء كانت هذه الادبيات تلوم العرب أم الغرب، فإنها تحاول لا الاجابة على السؤال العيني المطروح في كل مرة، ولكنها تحاول الاجابة على السؤال القديم إياه – ولكن هذا السؤال هو من نوع الاسئلة التي لا إجابة عليها. ولذلك بدلا من التفسير نبحث عن أحد نلومه : الاخر، الذات، وكأن هنالك ذات عربية جماعية أو داخلية. إن إفتراض وجود ذات جوهرية أو آخر جوهري، هو مقدمة التفسيرات الثقافية للفروق السياسية والاجتماعية.

بالنسبة للطاهر لبيب، كما بالنسبة لحنفي، تراكم الاستبداد عبر التاريخ العربي الى درجة النموذج النفسي. ولا يفاجئه أن الكواكبي، متنور القرن التاسع عشر، إستخدم في وصف الاستبداد كلمة " طبع ". لقد وجد الكواكبي نفسه مضطرا للقفز فوق التاريخ العربي بمجمله من الخلفاء الراشدين الاوائل، وهم بحكم التعريف عكس الاستبداد، الى الثورة الفرنسية مباشرة في بحثه عن نظام غير إستبدادي يتطلع إليه العرب. يفضل

---

[٣٠٨] كدوري، ١٩٩٤، ص ١.

[٣٠٩] حسن حنفي، "الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في : **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، (بيروت ١٩٨٦) ص ١٧٥.

الطاهر لبيب نفسه كلمة "براديغم" على طبع، جاعلا الطريق الوحيد نحو الديمقراطية، يمر بكسر براديغم الطاعة، ويقصد بالطاعة، طاعة التقاليد الاستبدادية كما هي طاعة الامبريالية الغربية التي تتعامل مع موضوع الديمقراطية بما يتلاءم مع مصالحها.

ولكن تبسيط التفسير الثقافي للديمقراطية، لا يتوقف عند تفسير ثقافي لانعدامها. بل يذهب للادعاء أن شرط الديمقراطية السابق عليها هو تغيير عقلية العربي لكي يصبح مؤهلا لممارسة الديمقراطية.[٣١٠] ويذهب تسطيح النظريات الثقافية في السياسة أبعد بكثير مما قصده بعض أصحاب هذه النظريات الغربيين. وهذا أمر يمكن تفهمه من زاوية ضعف القوى الاجتماعية المؤهلة، لحمل برنامج التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، ولا يمكن تفهمه إذا قصد به تبرئة النخب من أي ذنب، ورمي المسؤولية على الثقافة غير الديمقراطية عند "الجماهير".

ويقترب التسطيح العربي لنظريات الثقافة الديمقراطية من النسبية الجديدة الاخذة بالانتشار في الغرب (cultural relativism) بما في ذلك الاستشراقية الجديدة، أما نظريات الثقافة السياسية الاعرق، فقد وضعت قيدين من دونهما لا تفسر النظرية الكثير وقد تتدهور الى بديل لنظرية العرق:

١. تهتم النظرية بثقافة النخبة في بلد ما في مرحلة تاريخية محددة ولا تتعامل مع الثقافة العربية أو الالمانية أو الانجليزية. فالمصطلحات الاخيرة قد تعكس واقعا كما يعكس مفهوم لون الجلد واقعا أيضا ولكنه لا يفسر الكثير.

٢. ومن ناحيتها فإن ثقافة النخبة أيضا ليست " واقعة أو حقيقة صلبة " (hard fact)، وإنما متغير معرض لبد المصالح الخفية، وحسابات السلطة والقوة - أو على الاقل، لا تتحرك الثقافة بحرية مطلقة خارج مجال السلطة والقوة. وقد يتطور قبول التعددية السياسية لدى النخبة، نتيجة لحسابات توازن القوى في داخل النخبة الحاكمة المغلقة، وقد تتوسع حدود التعددية أو تثبت عن طريق التعود إذا أثبتت وظيفيتها (functionalism) في حدود علاقات القوى القائمة. وإذا نجحت قواعد اللعبة الجديدة بالتحول الى فضائل ثقافية، فإنها تدعم إعادة إنتاج النظام القائم التعددي الجديد.

وطبقا لروستو (Rustow) تنشأ الديمقراطية عندما تقبل النخبة، إما بالتدريج أو عند مفترق تاريخي مبدأ التعددية السياسية. وما يهم في هذه المرحلة هو ليس قناعات النخبة بل أفعالها. ويكتسب الخيار الاداتي الذي تم قبوله يكتسب قيمة أو يتحول الى قناعة في

---

[٣١٠] كمثال على هذه النظرة التسطيحية للثقافة أنظر:
ثناء عبدالله، "خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي"، **المستقبل العربي** ١٨٧ (١٩٩٤)، ص ٩. وهذه الحاجة الى تغيير العقلية لا تمنع الكاتبة من التأكيد في نهاية المقالة على الحاجة الى التعامل عينيا مع القوى المؤهلة لحمل التغيير الديمقراطي وغير ذلك (ص٢٢).

مرحلة التعود أو الترويض.[٣١١] وفي كتابه الكلاسيكي **النظام التعددي** (*Polyarchy*) يؤكد روبرت دال (Robert Dahl)، أن نجاح الديمقراطية اللبرالية كان أكثر إحتمالا في حالة تطور التنافس السياسي الديمقراطي في نخبة مغلقة قبل المشاركة الجماهيرية " ولاحقا عندما سمح لقطاعات إجتماعية إضافية بالمشاركة، إنضمت هذه الى أعراف وممارسات تنافسية كانت قد طورتها النخب، وبشكل عام قبلت هذه الاوساط الكثير، إن لم يكن كافة الضمانات المتبادلة التي نشأت عبر الاجيال. كنتيجة لذلك لم تشعر الطبقات الجديدة الملتحقة، ولا أصحاب المناصب المهددة بالعزل، أن تكاليف التسامح عالية الى درجة أنها ترجح كفة القمع، خاصة وأن القمع قد يتضمن تدمير نظام محكم من الامن والضمانات المتبادلة."[٣١٢]

لقد أثبتت دراسات معاصرة حول التحول الى الديمقراطية، أن أهم محركات الانتقال هو الانشقاقات في أوساط النخبة الحاكمة وإنتصار تلك الاوساط من النخبة المقتنعة أن أفضل طريقة لتأمين مصالحها هي لبرلة السلطة إجرائيا.[٣١٣] وتكون النتيجة عادة توسع العملية بالتدريج، حسب أسوأ توقعات أوساط النخبة المعارضة التي حذرت من اللبرالية – أي أن كابوسها بتحول اللبرلة الى مشاركة ديمقراطية واسعة يتحقق عادة.

يختلف تحقيق الديمقراطية بتبني نماذج جاهزة نسبيا عن عملية نشوئها التاريخية، كما لا ينتظر بالضرورة نضوج كافة العوامل التاريخية الضرورية لنشوئها. وهذه لم تتوفر كاملة في أي لحظة تاريخية، ولا في أي عقد أو حتى قرن من التاريخ. وما كان يتوفر هو شروط جزئية لديمقراطية جزئية. وقد ساهمت هذه الديمقراطية الجزئية بذاتها في إنضاج الظروف التاريخية لتطورها. ومشكلة الاستيراد الجاهز للنماذج الديمقراطية – وهو الامر الوحيد المتاح ولا بديل عنه لتحقيق الديمقراطية، أنها تتعامل مع هذه النماذج في عصر لا يقبل فيه وبحق، التطبيق الانتقائي لها على قطاعات معينة من السكان. فالمفروض أن يشارك جميع المواطنين باللعبة الديمقراطية، قبل أن تسنح الفرصة لتأسيس قواعدها في أوساط النخب. ولكن في غياب إلتزام القوى السياسية المتنافسة بالقواعد الاجرائية الديمقراطية، قد تؤدي إنتخابات حرة وواسعة الى إنقلاب كما حصل في الجزائر.

فهل تقود هذه التركيبة التاريخية الى توجه ثقافي في نظرية الديمقراطية غير مقصور على ثقافة النخب؟ وبما أن "الجماهير" ليست خارج اللعبة، أليس من المفروض أن تأخذ

---

[٣١١] أنظر:

Denkwart Rustow, "Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics* 2, (1970), p. 357.

[312] Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven, 1971), p. 36.

[٣١٣] أنظر بشكل خاص:

Guillermo O'Donnel and Philippe Schmitter eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies,* (Baltimore and London, 1991).

ثقافتها بعين الاعتبار؟ من المفارقات التاريخية أن الديمقراطية المطلوب تحقيقها في الوطن العربي، كما هو الحال في معظم بلدان العالم الثالث، أوسع وأعمق بما لا يقاس من الديمقراطية الاوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وطابع المشاركة الواسعة فيها والذي لا يمكن تجنبه، أضاف تعقيدات جديدة على التعقيدات القائمة في تطبيقها. ولكن هذا كله لا يعني أن تجد النخبة نفسها حرة في توجيه الاتهام لما يسمى بالجماهير وثقافة الجماهير. فحتى الماضي القريب كانت النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية، وليس الجماهير، عدوة الاجراءات الديمقراطية. لقد شارك الشعب بالاجراءات الديمقراطية متعاملا معها بجدية عندما كان الامر متاحا. ولم تكن معظم الانقلابات ثورات شعبية في الريف أو في أحياء المدن الفقيرة، بل كانت إنقلابات تتم في المدينة، في أوساط الجيش والنخب الحاكمة. كما علينا أن نذكر أن سكان أحزمة الفقر (poverty belts) في المدن وأبناء الطبقات الفقيرة والفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، لم يتبنوا برامج سياسية وأيديولوجيات معادية للديمقراطية في ظل نظام ديمقراطي، بل في ظل أنظمة قمعية وعلى خلفية إقتصادية وإجتماعية ساهمت في هيمنة خطاب سياسي هو خطاب الخاسرين من الحداثة.

الدولة التسلطية

لقد قسمت الانقلابات العسكرية في سوريا ومصر والعراق العالم العربي الى معسكرين من الانظمة. "يعتمد الاول في بقائه على رأس المال السياسي المتجمع حول مفاهيم مثل القومية والراديكالية والثورة..... أما الثاني فيعتمد في بقائه على علاقات القربى والعشيرة، ولكن قبل كل شيء على رأس المال والثروة."[٣١٤] ويتطلب الامر بالطبع أن نضيف أن النمط الاول لم يعتمد في أي مرحلة على رأس المال السياسي وحده، وإنما أيضا على سياسة التنمية والتخطيط وتأميم رؤوس الاموال الاجنبية، وأخيرا وليس آخرا على قوة الدولة. وقد تعاظم دور المركب الاخير بوتائر متسارعة منذ هزيمة عام ١٩٦٧، مع إستنفاذ رأس المال السياسي والتخطيط الاقتصادي. كما علينا أن نضيف أن النمط الثاني تحالف ليس فقط مع البنية العشائرية للمجتمع، وإنما أيضا مع المؤسسة الاسلامية، وفي بعض الحالات مع الاصولية الاسلامية ذاتها، ومع الدعم العسكري المباشر وغير المباشر من قبل الدول الغربية.

الى جانب الانظمة " الثورية " والانظمة التقليدية، يتطلب التقسيم على هذا المستوى إضافة نمط ثالث وهو الدولة شبه–اللبرالية: السودان في بعض المراحل واليمن ولبنان ومؤخرا الاردن.[٣١٥] والحقيقة أن هذا النمط يشمل نماذج مختلفة تماما. تشابه تجربة التعددية

---

[٣١٤] أنظر الايوبي ١٩٩٥، ص ٤٤٧.

[٣١٥] محمد عابد الجابري ١٩٩٣، مصدر سبق ذكره ص ٧.

السودانية التجربة السورية بعد الاستقلال مباشرة والمصرية قبل العام ١٩٥٢. أما الحالتين الاردنية والمغربية، اللبرالية – بمرسوم ملكي، فرغم هامش الحريات الذي يسمحان به إلا أنهما تطوران آلية تمنع الديمقراطية من الانتقال الى دمقرطة النظام السياسي بأسره.

في الاردن وفي المغرب أفرزت الدولة (أود أن أسميها هنا senior state) دولة صغيرة (junior state). الاولى تتألف من الملك وعشيرته وجهاز الامن والمخابرات والجيش، أما الثانية فتتألف من مجالس النواب والحكومة. تمارس التجربة الديمقراطية في الدولة الصغيرة بما في ذلك الانتخابات وحرية محدودة في التعبير، وشفافية ومساءلة ومحاسبة محدودة. وهذا كله لا ينطبق على الدولة الام. وكل ما هو مسموح في حال الدولة الصغيرة محرم في حالة الدولة الام. يخلق هذا التقسيم إنطباعا بوجود ديمقراطية ويخدم في الوقت ذاته كصمام أمان لانه يقلل من الضغط الاجتماعي والسياسي عن النظام الملكي.

قاعدة الدولة التسلطية الاقتصادية في العالم العربي هي الاقتصاد الريعي، الذي يمنح الدولة مجالا واسعا للمناورة في علاقتها مع المجتمع. وتوسع نظرية مفيدة بشكل خاص هذا النموذج ليشمل ليس فقط الانظمة التقليدية التسلطية، وإنما أيضا الانظمة الجمهورية التسلطية. ويعدد حازم ببلاوي مميزات الدولة الريعية في أربع نقاط هي:

١. أن لها إقتصادا ريعيا تسيطر عليه حالات ريعية.

٢. يعتمد الاقتصاد الريعي بشكل أساسي على الريع الذي يأتيه من الخارج. وهذا التمييز هام بشكل خاص لان حصة كبيرة للريع الداخلي قد تشير الى وجود قطاع إنتاجي متطور في البلد المعني.

٣. فقط قلة من القادرين على العمل في البلد المعني تعمل في إنتاج الثروة الريعية أما الاغلبية فموظفة في عملية التوزيع والادارة والخدمات.

٤. في الدولة الريعية تكون الدولة هي الطرف المستفيد والمتلقي الرئيسي ويتمركز فيها بدرجة عالية إحتكار الاقتصاد والسلطة السياسية.[٣١٦]

ولقد كان للطفرة النفطية في السبعينيات دور أساسي في تطور صراع بين أخلاقيتين إقتصاديتين، الواحدة إنتاجية والثانية ريعية، وقد مالت الكفة بشكل عام على مستوى برجوازيات المنطقة لصالح الاخلاقية الثانية. وهي أخلاقية طفيلية وفاسدة وتسلطية وغير ايديولوجية. وقد ساهم في هذا الانتصار إمتداد وسيطرة النشاط الريعي على المنطقة العربية بمجملها، بما في ذلك الدول غير المصدرة للنفط، فقد إنتقلت الريعية مثل العدوى.

---

[316] Hazem Belbawi, "The Rentier State in the Arab World", in Belbawi and Luciani eds., *The Rentier State*, (London, 1987), pp. 51-52.

لقد تم تشويش دور الدولة المصطلح عليه في تقديم الخدمات مقابل إحتكار جباية الضرائب في الدولة النفطية – فالدولة لا تقدم خدمات وإنما صدقات أو حسنات. إنها تتفضل على المجتمع وتوظف خلال هذه العملية مبناه العشائري. وعبارة " لا ضرائب دون تمثيل " تفقد معناها تماما. فالدولة لا تكاد تجبي ضرائب وذلك ليس إحتراما للملكية الخاصة ومن منطلق ليبرالي، بل لانها تملك البلد وتبيع ثرواته مباشرة. وعند إختلاط المبنى العشائري في جهاز الدولة بالعلاقة مع الحيز العام كأنه ملك خاص للعشيرة، تنمو خصوصية الانظمة النفطية العربية أمام أعيننا. الدولة لا تجبي الضرائب في الحقيقة لانه لا يوجد دولة من حيث العلاقة بين الحيز الخاص والحيز العام عند النخب الحاكمة بل مبنى قبل – دولتي. أما من ناحية المواطنين، فالمواطن أيضا لا يتعامل بلغة الحقوق، وذلك ليس لانها غير متوفرة، بل لان لديه إمتيازات بدلا من الحقوق خاصة عند العلاقة مع الايدي العاملة الاجنبية.

الوطنية في هذه الدولة هي وطنية الحفاظ على الامتيازات وهي وطنية المشغلين – والمجتمع الذي يملك بعض الحصانة في العلاقة مع الدولة، ليس مجتمعا مدنيا لان حصانته لا تقوم على الحقوق بل على الامتيازات – ولان العلاقة بين المجتمع والدولة غير قائمة على التفاعل من خلال الانفصال، وإنما على رابطة أهلية.

وصل تأثير الدولة الريعية الى الدول الاخرى بشكل مباشر وغير مباشر. وقد وصل بشكل مباشر بواسطة الدعم المالي الذي قدمته الدول الخليجية، بعد إنهيار المشروع القومي العربي وخاصة بعد عام ١٩٧٣، عندما ساعدت سياسة الدولة العربية الفقيرة بالنفط الدول الغنية به على رفع أسعاره. وقد تبين مع الوقت أن أنظمة عربية مثل سوريا والعراق قد تتحول الى "عوامل عدم إستقرار" بالنسبة للدول الخليجية – وقد حاولت العراق وسوريا توظيف هذا الدور لتولي مهمة ريعية، هي مهمة حراسة أمن الخليج. وقد ساعدت حرب الخليج الثانية الدول النفطية على التخلص من عناق الاخوة العرب، والتوجه بشكل أكثر مباشرة الى التحالف مع الولايات المتحدة وبريطانيا.

كما وصل تأثير الدولة الريعية الى الدول غير المنتجة للنفط بواسطة عائدات العمال العاملين في الخليج. في حالة اليمن تشكل هذه العائدات ٨٥٪ من مجمل دخلها القومي، ولا تصل المعدلات حتى الى ما يقارب هذه النسبة في مصر ولبنان والاردن، ومع ذلك يبقى هذا المصدر للدخل مهما.

وتمتد الريعية بشكل غير مباشر أيضا مع إزدياد الاهمية الاستراتيجية للدول المجاورة للدول النفطية – مما أدى الى تحول الدول "المعتدلة" الصديقة للغرب، الى متلق أساسي للمعونات الامريكية الاجنبية. والمعونة الاجنبية تشبه الريع من حيث تأثيرها على البنية الاقتصادية للدولة وعلاقتها بالمجتمع.

لقد إنتشرت عدوى العمولات في كافة الانظمة العربية بحيث يستفيد منها ليس فقط كبار الموظفين بل الحكام مباشرة وعائلاتهم وأقاربهم. وإنعدام الفصل بين الحيز الخاص للعائلات الحاكمة والحيز العام للدولة هو الوجه الاخر لانعدام العلاقة مجتمع مدني _ دولة. فالدولة لا تتعرف كحيز عام في العلاقة مع المجتمع المدني، مجتمع المصالح الخاصة الجزئية، بل تتعرف كحيز خاص. وبدلا من الضرائب لصالح الحيز العام، تجبي الدولة عمولات لحيزها هي الخاص. هذه البنية من العلاقة لا تنجب المركب مجتمع مدني – دولة.

منذ ثلاثينات العراق تبين أن النفط لن يكون مجرد أحد مركبات الدخل القومي. منذ ذلك الحين، وبشكل خاص منذ الخمسينيات طورت الدولة إستقلالية في مواجهتها للمجتمع. وبالطبع لم تحول العائدات النفطية والمعونات الاجنبية والقروض وغيرها السياسة الى نشاط إقتصادي، فقد كانت كذلك دائما.[٢١٧] ولكن خصوصيتها تكمن بشكل خاص في تضخيم جهاز الدولة، وتخفيض إعتماد الدولة على المجتمع.

في ظل الدولة الريعية لا يكفي التحليل الطبقي لفهم وظيفة الدولة وبنيتها، حتى في دولة عريقة مثل مصر – حيث لم تطرأ الدولة على المجتمع بفعل عوامل خارجية مطورة إستقلالا عن المجتمع المدني كما في المشرق العربي. إن فهم دور الدولة : الدولة الاستعمارية، الدولة الريعية، الجيش الفلاحي وضباطه من المدن الصغيرة والطبقة الدنيا الوسطى، الترييف، هو مفتاح لفهم التركيب الطبقي وليس العكس.

وإن إستخدام مصطلح " برجوازي "[٢١٨] لوصف الاغنياء الذين يجمعون ثرواتهم في ظل علاقات القوة السائدة المذكورة، وفي قطاعات أهمها المقاولات والوكالات، يصح على سبيل المثال للاستعارة فقط. ففي هذه القطاعات بالذات يثبت أن القرابة للحكام أو العلاقة مع أقرباء الحكام ليست ظاهرة جانبية في الاقتصاد.

---

[٢١٧] كان النشاط السياسي في الحداثة العربية دائما طريقة للحصول على الثروة. فقد كان ممثل الدولة العثمانية هو أيضا جابي الضرائب، وتحول الى المالك الكبير للارض مع صدور قوانين تسجيل الارض وتهرب الفلاحين من تسجيل أراضيهم. في مرحلة التعددية السياسية كان التنافس بين النخب السياسية القديمة والحديثة : الملك والوجهاء والعشائر والضباط والمثقفون، للسيطرة على جهاز الدولة الحديث الذي بناه الانجليز والفرنسيون أيضا تنافسا على الثروة ، فقد أثبت هذا الجهاز السحري المسمى دولة قدرة كبيرة على الاثراء.

[٢١٨] وبسبب تسمية الثورة الديمقراطية في الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بإسم الثورة البرجوازية في المصطلحات الماركسية، ينتشر إعتقاد خاطىء أو تبسيطي على الاقل بأن الديمقراطية اللبرالية كنظام حكم هو إنجاز البرجوازية. وهذا الاعتقاد يشتق الديمقراطية اللبرالية من المجتمع المدني، بتعريفه كإقتصاد السوق – ولكن الديمقراطية اللبرالية مشتقة من المجتمع المدني كبنى وسيطة أرستقراطية بدرجة لا تقل عن ذلك. كما أن هذا الاعتقاد لا يميز بين القوى التي قادت التحول الديمقراطي اللبرالي في الغرب والقوى التي إستفادت منه. وبحسب هذا الرأي فإن البرجوازية حققت هيمنة إقتصادية، تبعها التطلع الى السيطرة السياسية التي أنجزتها بتحقيقها النظام الديمقراطي. ولكن الوقائع التاريخية تحول هذا الادعاء الى تبسيط فظ للواقع. فقد جرت الاصلاحات الديمقراطية في بريطانيا بقيادة أرستقراطي مالكي الارض أنفسهم الذين سيطروا على جهاز الدولة طيلة القرن التاسع عشر. كما أن البرجوازية الفرنسية لم تحقق أي هيمنة إقتصادية على الاقتصاد الفرنسي قبل ثورة عام ١٧٨٩. والحقيقة أن الاقتصاد الفرنسي لم يكن إقتصادا رأسماليا حينئذ. أما في الولايات المتحدة فقد نمت مزارع العبيد الى جزء لم يتجزأ من رأس المال الصناعي الامريكي، مشكلة عثرة أمام نمو الديمقراطية وليس أمام نمو الرأسمالية. أنظر مور ١٩٧٩، مصدر سبق ذكره ص ٤٢٨.

لقد نمت البرجوازية في " الغرب " المواطنين الاحرار في المدينة القروسطوية أولا ثم تحول إستخدام المفهوم ليشمل النشاط الاقتصادي الذي تحرر من السياسي، ومن التبعية لعلاقات القسر السياسية والتبعية التقليدية الاقطاعية. وقد تطلب الامر جهدا عبر الاجيال رافقه مشروع الطبقة الوسطى الثقافي والنظري، وما رافق كل ذلك من مؤسسات نطلق عليها تسمية المجتمع المدني. أما الطبقات الثرية في الوطن العربي فتقيم في الوقت الراهن تحالفا مع الدولة ضد المجتمع المدني. وإن تطورها كطبقة رأسمالية، هو أمر يمكن تخيله ولكنه يبقى فرضية الى أن يطرأ تغير على طبيعة نشاطها الاقتصادي. أما مطالبة بعض هذه الفئات ب "دولة أقل"، وسوق حرة أكثر فتنبع من الرغبة بتحرير الدولة من إلتزاماتها الاجتماعية الموروثة عن الدولة الراديكالية : معونات الخبز، التعليم المجاني، الصحة ومكتسبات اخرى موروثة عن الانظمة الشعبوية البعثية والناصرية. إن ما ترغب به هذه الفئات هو ليس تحرير الاقتصاد من الدولة، بل احتكار العلاقة مع الدولة التي تبيض ذهبا (ريعا) وعدم مشاركة الفئات الشعبية بها.

لقد سيطرت على الجمهورية الراديكالية العربية في بداياتها نخب تنتمي الى أصول إقتصادية ضعيفة من الاقاليم. وقد حولت هذه الفئات الدولة الى أداة لتعزيز قوتها السياسية والاقتصادية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان يجب إخضاع وتحديد نفوذ الفئات الميسورة أو حتى تجريدها من ثروتها، وقد إستفاد الفلاحون على المدى القريب من هذه الاجراءات. ولكن على المدى البعيد نمت فئات جديدة من الاثرياء تنتمي الى أوساط من الاقاليم. أدت هذه النخبة الجديدة المنتمية في أصولها الى هوامش المجتمع الكولونيالي الى جانب الهجرة الواسعة، من الريف الى المدينة والذي أدى الى ترييف المدينة، بدلا من تمدينه، الى تغيير شامل في الخطاب السياسي السائد، على موجة من تعميم التعليم الشعبي وشعبوية السياسة. وقد بدأ الخطاب السياسي السائد بصيغة شعبوية قومية، ثم نمت أسلمة الخطاب السياسي بعد الهزيمة في العام ١٩٦٧.

لم يكن الخطاب السياسي الاسلامي المعادي لخطاب الدولة الحداثي، نتاج إحياء لقوى الاسلام السياسي القديمة مثل الاخوان المسلمين فحسب، بل كان أيضا نتاج أسلمة للسياسة الشعبوية من النوع الجديد.

إن الادعاء أن إستبداد الدولة العربية الحديثة يعتمد على بيروقراطية الدولة التي تقوم بتنسيق البنية التحتية، وبذلك تخترق المجتمع المدني،[٣١٩] هو إدعاء صحيح جزئيا فقط. فإختراق المجتمع المدني يتطلب شمولية الدولة ويفترض وجود هذا المجتمع تاريخيا ونظريا، أي بموجب تعريف الدولة الشمولية (totalitarian state). فالدولة الشمولية تعمل مستخدمة الادوات نفسها التي أنجبت المجتمع المدني : التكنولوجيا، الخطاب الجمهوراني، الحيز العام القائم الذي تم تأميمه، وأهم من ذلك كله الفرد المذرر الذي يميل الى إعادة إنتاج الوحدة العضوية المنحلة للجماعة، عن طريق تقديس السياسة وقيم

[٣١٩] خلدون النقيب، ١٩٩١، مصدر سبق ذكره ص ٢١.

علمانية أخرى مثل الدولة والامة كرد فعل على علمنة الحيز العام، والذي تيسر حداثة المجتمع المدني وصول الدولة اليه مباشرة. لقد أدت هزيمة التوتاليتارية في الحرب العالمية الثانية، ثم مع إنهيار المجموعة الاشتراكية في نهاية الثمانينيات، الى تمايزات وتمفصلات جديدة في تعريف المجتمع المدني في أوروبا كحيز عام عقلاني ديمقراطي، منفصل عن نشاط الدولة ونشاط رأس المال وعن البنى العضوية في الوقت ذاته.

ولكن الدولة التسلطية (authoritarian state) تفشل في إختراق المجتمع المدني، إما لانه غير قائم أصلا بمعنى حيز العلاقات الفردية المذرر المتبادلة، أو لان أيديولوجيا الدولة تفشل في التحول الى دين علماني بديل. وعندما تفشل الدولة التسلطية في هذا الاختراق، أو تفتقر الى الرغبة في تنظيم المجتمع على أساس مبدأ واحد، يكون الارهاب العاري سبيلها الوحيد للسيطرة. وعندما لا يقف أمامها فرد مذرر تتملكه وتسيطر عليه، تقوم البنى العضوية التقليدية بالتعايش مع إستبداد الدولة، وفي الوقت ذاته تشكل حصنا منيعا أمام الاختراق الايديولوجي.

والدولة العربية حالة وسطية بين إختراقها الجزئي للمجتمع المدني، المتشكل جزئيا أيضا في مرحلة الايديولوجيا الوحدوية العربية، وبين الدولة التسلطية المسيطرة على المجتمع المدني بالارهاب العاري وقوة الاقتصاد الريعي. إن الدولة العربية أضعف بكثير من أن تكون دولة شمولية، وهي في المرحلة الراهنة تفتقر الى الايديولوجيا أصلا، إلا إذا أطلقنا تسمية أيديولوجيا على هذا الخليط من الارهاب والبراغماتية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل لماما من الحداثوية والاسلاموية والشعبوية.

لم تفشل دولة الاستبداد العربية بتحقيق الوحدة فحسب، بل أفشلت أي أمكانية للوحدة في الظروف القائمة حاليا في الوطن العربي. والحقيقة أن إنجاز دولة الاستبداد العربية التاريخي في مرحلة الثمانينيات والتسعينيات، هو في تثبيت الحدود القائمة. وما نزاعات الحدود القائمة حاليا إلا دليل على أهمية الحدود وقدسيتها للدولة القطرية الحالية. وهذا يعني أن الشعار القديم "الوحدة طريق الحرية" قد سقط، تاركا وراءه فراغا أيديولوجيا لشعار المستقبل "الديمقراطية طريق الوحدة" بمعنى أن مشروع الوحدة الممكن تصوره حاليا في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حققت قدرا من الديمقراطية، والرهان في هذه الحال هو على اللقاء بين المجتمع المدني المطلق سراحه وبين الامة.

لمحة تاريخية

يأخذ بحث مسألة المجتمع المدني في الوطن العربي بعين الاعتبار جدلية الامة والمجتمع المدني، ليس فقط لتقاربهما المفهومي كمجتمعات متخيلة من الافراد، وإنما أيضا في علاقتهما التاريخية المتبادلة. لقد كان الفشل في بناء الامة هو الداعي لعودة هموم هذا الفشل الى الظهور بلباس مسألة المجتمع المدني. فمن الواضح أنه لم يعد بإمكان الدولة

التسلطية حل معضلة بناء الامة بالفرمانات العليا. إن إدعاء هذا الفصل هو أن الشكل التاريخي العيني الذي إتخذه المجتمع المدني، خاصة في المشرق العربي مع إطلالة القرن العشرين، كان الجهد المدني الجماعي المستثمر في بناء الامة. وقد أدى الفصل بين الامة والمجتمع المدني الى نشوء القومية كأيديولوجيا، والى توكيل مهمة التحديث الى الدولة التسلطية. قلنا أن إزدهار مفهوم المجتمع المدني في الثقافة السياسية، هو محاولة التعامل مع أزمة الدولة التسلطية. ولكن هذا الاهتمام لا يصيب جدلية المفهوم التاريخية إذا لم يتضمن الاهتمام بالامة، تماما مثلما أفرغت الايديولوجيا القومية مفهوم الامة من أي مضمون ديمقراطي بشطبها المجتمع من جدول أعمالها.

١. من الامة كمجتمع مدني إلى الايديولوجيا القومية

لم يكن للدولة في التاريخ الاسلامي مدخلا سانحا الى حياة رعاياها كأفراد. لقد عاش "الافراد" بين الاهل (community)، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة، لم يكن المجتمع حاضرا كما لم تكن الدولة كلية الحضور. وعندما قابلت الدولة الفرد فإنها قلما قابلته وجها لوجه، إذ توسطت العلاقة أجسام عضوية عديدة. لم يكن الحاكم مستبدا معزولا (ليس له من يراسله، إذا إستعرنا عبارة ماركيز). وإنما كان محاطا بنخب عسكرية ودينية.

في احدى المقالات الاولى التي كتبت عن العلاقة مجتمع / دولة من وجهة نظر النقاش حول المجتمع المدني، كتب شريف ماردين أنه في نهاية القرن السابع عشر شكلت النخبة العسكرية التي شملت جهاز الدولة والعلماء جسما وسيطا من نوع ما. " لقد تزايد تأثير طبقة الحرس بالمعنى الافلاطوني في نهاية القرن السابع عشر. وقد إستطاع السلطان أن يصمم السياسة بعد ذلك التاريخ في حالات إستثنائية فقط مع أنه بقي مصدر الشرعية ورأس النظام."[٣٢٠]

وقد أدى إلتزام السلطان الابوي لرعاياه في المدينة الى إعاقة تطور التجارة مقارنة بتطور الحرف. وفي حين شجع الملوك في الغرب التجار أكثر من الحرفيين، كان العكس صحيحا بالنسبة للامبراطورية العثمانية. ولم تعترف الدولة بالشخصية التعاونية المستقلة للمدن، الامر الذي أدى الى منع تطور رأس المال التجاري. ولكن عدم إضفاء طابع قانوني على التعاونية الاهلية، لم يكن من نصيب المدن فقط. لدينا إذا بنى تقليدية لم تتطور الى شخصيات حقوقية. لا تتلخص البدائل التاريخية إذا بأجسام مونتسكيه الوسيطة الارستقراطية من ناحية، وبالاستبداد الذي يتم تخيله عادة كدولة توتاليتارية تطال الفرد من الناحية الاخرى. لم يعش الفرد العربي في "ألف عام من العزلة" في

---

[320] Serif Mardi ı, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* (June 1969), p. 258-281.

مواجهة إرهاب الدولة، ولا عاش في ظل أجسام وسيطة معترف بها حقوقيا. فالتوتاليتارية والمجتمع المدني كلاهما مفاهيم حديثة تنمذج الحداثة الاوروبية.

لم يتطور المجتمع المدني في الغرب كتعويض عن ضعف الدولة. ولقد كان المجتمع القوي والدولة القوية حصيلة التطور المتوازي نفسه. ولم تكن اللامركزية وتشتت الدولة شروطا تاريخية لتطور المجتمع المدني بمفهومه الاوروبي الثاني، أي بمفهوم إقتصاد السوق. المجتمع المدني بهذا المعنى يساهم في تطوير النظام الديمقراطي إذا نما مع نمو موازٍ في تركيب وظائف الدولة. وإنه لخطأ قاتل الاعتقاد أن نمو المجتمع المدني يعني تقلص الدولة. وإنحطاط الدولة الاسلامية ثم إنحلالها لم يعن نشوء مجتمع مدني. والمؤسسات والروابط المدنية التي بدأت بالظهور في البلدان العربية في القرن التاسع عشر، لم تكن محاولة لاضعاف الامبراطورية بل لتحديثها - وعند تعذر ذلك إلتقى المجتمع المدني الناشىء مع القومية كتوائم تاريخية كما كان الحال في أوروبا.

أما البنى التقليدية فإن حيز حريتها مرتبط بتقلص حيز الدولة. وإذا وافقنا أن بنية الامبراطورية كانت تفتقر الى الاجسام الوسيطة، التي إعتبرها كل من مكيافللي ومونتسكيه ما يميز الملكية الاوروبية عن الاستبداد الشرقي، كما كانت تفتقر الى الحيز العام القائم على حقوق الملكية الخاصة بين العائلة والدولة والذي يطلق عليه هيغل تسمية مجتمع مدني، نصل الى نتيجة مفادها أن حيز البنى التقليدية يتسع كلما تقلص حيز الدولة. الامر الذي قد يؤدي في مرحلة تفتت الامبراطورية الى لقاء بين القوى المدنية / القومية والبنى التقليدية.

نجد هذا اللقاء بتناقضاته في جيش الشريف حسين - فكما لم يكن الشريف حسين قائدا قوميا كذلك لم يكن جيشه جيشا حديثا، بل رابطة قومية للولاءات التقليدية. تلعب الولاءات التقليدية دور مجند فعال للقتال، ولكنها تتحول الى عائق جدي في ساعات المحن والازمات. وتصطدم البنى التقليدية في البداية مع مشروع التحديث الذي تشكل الامة بالنسبة له المجتمع المدني. فالامة ترفض أية وساطة بينها وبين الافراد حتى تتحقق الديمقراطية. ولذلك كانت تحذيرات دوركهايم من الحداثة، ومخاطر الديمقراطية بالنسبة لتوكفيل هي غياب البنى الوسيطة بين الفرد والدولة - وعلاجها حقوق مدنية للمواطن أيا كان تعريفه - ونشوء بنى وسيطة جديدة إتحادية. و لم تخش القوى التقليدية في البلدان العربية أمة " تركيا الفتاة " من قبل بسبب التتريك فحسب، وإنما بسبب كلية حضور الدولة فيها. ولم يتوفر الوقت الكافي لدمقرطة ودسترة الدولة الحديثة الصاعدة، وتحويل الامة من أداة توسع الدولة الى أداة وضع حدودها. وعندما إنفرط العقد، لم تكن الحدود بين معسكرات الحداثة والتقليد في الدول العربية واضحة المعالم.

وقد ساهمت المرحلة الاستعمارية سلبيا في وضع الحدود بين المجتمع والدولة. في الماضي أقصت الدولة " المجتمع " الذي بدأ حيز " حريته " عند حدودها. أما الاستعمار

فقد أضاف الى العلاقة بين الطرفين كسرا معرفيا.[٣٢١] منذ ذلك الحين عندما يعارض العرب الدولة فإنهم يصفونها بالخيانة والتبعية للاستعمار. لان أسهل ما توصف به الدولة على الادراك هو ما يثير التداعيات أنها قوة أجنبية. والاصلاحات الدستورية في ظل الاستعمار منذ بدايتها (تونس ١٨٦١) كان ينظر اليها كزيادة في التعقيد والبيروقراطية بالنسبة للشعب - خاصة وأنها لم تثبت جدارتها عندما تعارضت مع مصلحة المستعمرين أو رعاياهم في البلد المعني. لا الشعب أخذها بجدية ولا الدولة الاستعمارية تعاملت معها بجدية. وحتى المطالب الديمقراطية كانت توجه ليس لاصلاح الدولة، وإنما ضد الدولة. فقد كانت تهدف بطبيعة الحال الى التخلص من السيطرة الاستعمارية وليس الى دمقرطتها - ومن هنا التوجه التكتيكي الأدواتي للديمقراطية منذ بداية المطالبة بها في المرحلة الاستعمارية. ولم تتخلص الحركة الديمقراطية بعد الاستقلال من آفات هذه المرحلة.

لقد كان منطق عمل الجيش العثماني في العقود الاخيرة من حياة الامبراطورية الدفاع عن المدينة، مقابل الاقاليم الريفية والبدوية. أما منطق السيطرة الانجليزية فقد كان معاكسا. ففي الاردن والعراق وسوريا كان التدخل الاستعماري أداة للسيطرة على المدينة وذلك بتجنيد الاقاليم الريفية والبدوية.[٣٢٢] وبشكل متناقض فإن المهمة التمدينية (civilizing mission) المنوطة بالانتداب كانت تعني إعاقة تطور المدينة.[٣٢٣] وإذا أخذنا العالم العربي كوحدة واحدة نلاحظ التناقض الذي أشار إليه عديدون في مهمة الانتداب منذ بدايتها. فقد حصلت المناطق الاقل تطورا على الاستقلال، في حين أخضعت المناطق الاكثر تمدنا لعملية التحديث.

في محاولته تفنيد التوجه الوظيفي للقومية العربية، كأداة في يد النخب التقليدية ضد التتريك، يورد جيمس جلفن أدلة مفيدة تظهر أن القومية العربية لم تكن حركة وجاهات تقليدية، وإنما حركة شعبية منظمة جيدا في مؤسسات، وذلك بتصوير كيف فقدت الحكومة الفيصلية في دمشق ثقتها بنفسها في غضون زمن قصير، وكيف إنتقل تنظيم الدفاع ضد الفرنسيين بما في ذلك المهام المدنية، الى اللجنة القومية العليا ومقرها في دمشق " والى لجان الدفاع القومي.... وأكبرها في حلب. لقد عكست البنى التنظيمية الجديدة التي أقرها المؤسسون..... إجتماعا سياسيا جديدا، وأرست الاسس لاوتونوميا التنظيمات الشعبية ولقيام قياده شعبوية جديدة في سوريا. وبموجب الميثاق، فإن كل مواطن بالغ من الذكور إستحق المشاركة في إنتخاب ممثلين محليين الى اللجان القومية العليا. وقد صودق على النتائج من قبل المنتخبين أنفسهم في عرائض وقعوها بالصيغة

---

[٣٢١] الطاهر لبيب، "هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟" في سعيد بنسعيد العلوي، **المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية**، (بيروت ١٩٩٢) ص ٩٥.

[٣٢٢] أنظر غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي** (بيروت ١٩٨٧) ص ١٥٩.

[٣٢٣] هذا بالطبع من حيث المقاصد والغايات ،أما التطور الموضوعي للمدينة بفعل العمليات الاقتصادية الجارية في ظل الاستعمار فقد إتخذ منحى مخالفا للغايات.

التالية: "نحن سكان مأذنة الشام وبيننا أفندية وتجار، شباب وشيوخ نعلن أننا إنتخبنا..... الخ"،[٣٢٤] وقد صدق جلفن إذ ترجم كلمة أمة الى civil society بالانجليزية. لقد إستخدمت تعابير "الامة" "والرأي العام" في الصحافة السورية في تلك الفترة كمصادر لشرعية الحكومة.

لقد كان موضوع ثورات مصر وسوريا (١٩١٩) والعراق (١٩٤٠) هو حق تقرير المصير، والحق في إنتخاب حكومات تمثيلية. ومنذ إكتساب الدستور في مصر (١٩٢٣) وحتى إلغائه من قبل الضباط الاحرار (١٩٥٢)، كان الصراع القومي من أجل الاستقلال مرتبطا بمطالب دستورية ضد القصر والانجليز الذين علقوا الدستور أكثر من مرة لمواجهة الحركة الوطنية المصرية. وفي سوريا تلقت لجنة كنغ-كرين في العام ١٩١٩ بعد وصولها للتحقيق في مطالب السكان ١٨٣٦، عريضة تشمل ٩١٠٩٧ توقيعا : ٢٦٣٢٤ من جنوب سوريا (فلسطين) و ٢٦٨٨٤ من الغرب (لبنان) و ٣٧٨٧١ من الشرق (سوريا). ويدل هذا العدد من التواقيع على درجة عالية من التسييس والمشاركة.[٣٢٥]

لقد رافق الصراع ضد الحكم الاجنبي نشاط تنظيمي إتحادي واسع يتعدى الروابط التقليدية العشائرية والجهوية وذو طاقة ديمقراطية واعدة. وهذا وحده يكفي لتفنيد الزعم القائل أن هنالك عطبا ثقافيا لا-تاريخيا يمنع العرب من إنتاج المؤسسات المدنية الطوعية. ولكن كما أن مقولة العطب الثقافي لا تقول الكثير فإن تفنيدها بدوره لا يفسر الكثير. فالمسألة هي السياق الذي يتم فيه هذا النشاط ونوع الروابط التي تربط هذه المؤسسات بالدولة، والفجوة المعرفية الهائلة بين فكرة الديمقراطية وواقع الدولة.

ولدينا الان حالة تجريبية للمراقبة، رغم الفارق الهائل في الظروف التاريخية، هي الحالة الفلسطينية. وقد أبدى الفلسطينيون قدرة تثير الاعجاب على التنظيم الطوعي الاتحادي، في أحزاب سياسية ومؤسسات حيدت البنى التقليدية للمجتمع في الصراع الوطني ضد الاحتلال. ولكن هذا الصراع كان إقصائيا في علاقته مع الدولة، كونها بالطبع دولة إستعمارية، ولذلك لا نشهد ترجمة مباشرة لهذه الطاقة المدنية الديمقراطية الى نظام سياسي ديمقراطي في ظل السلطة الفلسطينية - إلا إذا سمحت هذه السلطة للنشاط المؤسسي أن يبقى قائما ليدخل في تفاعل غير إقصائي مع الدولة هذه المرة. ولذلك يرتبط الكثير بطاقة السلطة الفلسطينية على تحمل إستمرار هذا النشاط المدني أو عدم تحمله، والعودة الى احياء البنى التقليدية المحيدة بتحالف بيروقراطية م.ت.ف الحاكمة معها، بواسطة سياسة التعيينات بموجب ولاءات عشائرية وجهوية.

لم يكن النشاط الاتحادي الطوعي إقصائيا في علاقته مع الدول الاستعمارية فحسب، بل تطور في ظروف تاريخية قللت من شرعيته بانتاج صورة سلبية عن المرحلة التعددية

---

[324] James Gelvin, "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework", *International Journal for Middle East Studies* 26, (1994), p.648.

[٣٢٥] أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى**، (القاهرة ١٩٣٥) ص٥٠-٥١.

كمرحلة ضعف. فنحن نتحدث عن فترة تعاقبت فيها حكومة تلو الاخرى على دفة الحكم في مصر بين الاعوام ١٩٢٤-١٩٤٦ و ١٩ حكومة على حكم العراق بين الاعوام ١٩٢٠-١٩٣٧. ولم يتطور الصراع بين الاحزاب السياسية والقوى المتصارعة على شكل صراع في وحدة واحدة هي حركة وطنية منظمة، ذات سقف كما كانت عليه الحالة الفلسطينية منذ العام ١٩٦٨. لم يكن لصراع القوى إطار وطني وحدوي يحوله الى تعددية ديمقراطية ضمن نظام. وكان بإستطاعة القوى المستعمرة أن تستغل الصراعات بين القوى لتغيير سياسة تحالفاتها في كل مرة. لم تساهم هذه الظروف التاريخية إضافة الى طابع هذه الحركات الطبقي وسيطرة كبار الملاكين على الاحزاب الاساسية، في خلق صورة إيجابية عن مرحلة " التعددية السياسية " في أذهان الاوساط الشعبية، وأصبح بالامكان تفسير كل واقعة تاريخية بما فيها الهزيمة عام ١٩٤٨ على ضوء تمثيل هذه الحالة كحالة ضعف أو كحالة لا قومية. وسوف يمر وقت طويل الى أن يصبح بالامكان تخيل مصالحة بين القومية والتعددية.

في منتصف الثلاثينيات، أي قبل مرحلة مجالس الثورة بعقدين بدأ صعود الاحزاب الايديولوجية. ولم تكن هذه الاحزاب تحمل أفكارا غيرديمقراطية، قومية وشيوعية وسورية قومية وإسلامية، بل رافقتها أيضا منظمات جماهيرية شبابية ورياضية ونقابية. وبذلك تمت المزاوجة بين أيديولوجيات نخبوية وسياسات جماهيرية. وكان هذا ممكنا نتيجة لتحول الشعب الى "جمهور" بفعل هجرة الريف والبلدان الصغيرة، الى المدينة وتطور وسائل النقل والاعلام. وكان ملاحظا مشاركة أبناء الاقليات من ضباط ومثقفين في هذه الاحزاب الايديولوجية ذات السياسة الجماهيرية.

كيف يصف كدوري هذه الحقبة؟ "إنها تعني نظام حكم واقعه تزييف الانتخابات والتلاعب في رسم حدود الدوائر الانتخابية والتعسف الاداري والفساد على نطاق واسع، وتعني فيه الانتخابات والبرلمانات خداعا مكشوفا ومعروفا. وإذا إستخدمنا المصطلح الذي يظهر في عنوان كتاب مقروء على نطاق واسع، فان هذا العصر لم يكن عصرا لبراليا،[٣٢٦] بل كان عصرا سيء السمعة أحست خلاله النخب المثقفة والرسمية بإحتقار متزايد ونفور من كل ما يوصف أنه لبرالي ".[٣٢٧] يشبه الوصف المبالغ فيه لهذا العصر وصف الضباط الانقلابيين في سوريا والعراق له في مرحلة لاحقة. ولا يغير من الامر شيئا أن كدوري يصف هؤلاء الضباط بإحتقار أكبر. ولكن حتى لو كان هذا الوصف قريبا من الواقع، فإنه يرفض أن يرى أي جانب إيجابي للظاهرة في حدودها التاريخية مثلا : الانتشار الواسع للصحافة الحرة نسبيا، التعددية السياسية على علاتها، والميل الى سماع صوت الشعب بالعرائض أو بالانتخاب، وأهم من ذلك كله، الاعتقاد الراسخ لدى التيارات الثقافية المركزية في تلك الفترة بإمكانية الملاءمة بين أفضل العناصر في

---

[٣٢٦] يشير كدوري الى كتاب ألبرت حوراني : *Arab Thought in the Liberal Age*.

[٣٢٧] كدوري ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره ص ٨٦-٨٧.

الثقافتين الاوروبيـة والاسـلامية – فـي حـين أعتبرت فيـه الديمقراطيـة، أو تصـور غـامض عنها، كإحدى أفضل خصائص الحضارة الاوروبية.

لم يكن الاسلامي في تلك المرحلة يشارك في الانتخابات، ويعبر في الوقت ذاته عن رأيه بأن الانتخابات نظام كفر، يمكن رفضه وإستغلاله في آن واحد، كما يعتقد بعض قادة جبهة الانقاذ في الجزائر في عصرنا. ولم يكن الشرخ الذي سببته الحداثة في الواقع مؤديا الى إستقطاب أيديولوجي، الى الدرجة التي نعرفها في أيامنا. كما لم يكن الفرق شاسعا بين الاسلام السياسي الصاعد في حينه وبين النهضة الاسلامية التنويرية : فقد تشاركا في نقد الثقافة الشعبية الاسطورية، وفي رغبة بالعودة الى النص (سلفية) من أجل النهوض بالواقع الاسلامي، وفي الاستعداد لقبول عناصر من الحداثة الاوروبية، وفي الايمان بالقوة الهائلة الكامنة في الهوية الاسلامية الذاتية، وبقدرتها على التنافس مع الغرب والحفاظ على ذاتها في الوقت ذاته، وفي موقف معتدل غير عدائي من العروبة.

لم يكن الاسلام السياسي بصورته الحالية في وطننا العربي معروفا في "مرحلة التعددية". ولا يمكن فهم طابعه الراديكالي دون فهم:

١. الصراع الدموي مع الانظمة القومية العلمانية.

٢. فشل الحداثة التي طبقتها الدولة وتأثيرها الاقتلاعي على فئات واسعة من السكان، الذين فقدوا حميمية البنى التقليدية دون إستيعابهم البديل في الحداثة.

٣. تعميم الثقافة والسياسة وشعبويتها بواسطة أنظمة المجالس الثورية التحديثية.

٤. صعود تفسير ثقافي للصراع مع "الغرب" ترافقه مشاعر عجيبة بالاهانة من الهزائم المستمرة في هذا الصراع.

إتخذت الانقلابات العسكرية ضد "النظام الحزبي الفاسد" أشكالا متعددة في العراق منذ العام ١٩٣٦، وغالبا ما تورطت أيد غربية إستعمارية في هذه الانقلابات. ولكن الانقلابات الراديكالية ذات الخطاب القومي بدأت في الخمسينيات. ومنذ تلك المرحلة وحتى الانتخابات الديمقراطية في الجزائر عام ١٩٩١، شهدت المنطقة العربية إنتخابات ديمقراطية في سوريا عام ١٩٥٤ وفي السودان عام ١٩٥٥ و ١٩٥٨.[٣٢٨] وأتت الانقلابات العسكرية في مصر ١٩٥٣ والعراق ١٩٥٨ بأشكال جديدة من السلطة السياسية التي تتحدث بإسم إرادة الامة (volonte general) ولا تترك مجالا لإشكال أخرى في تفسير هذه الارادة.

---

[٣٢٨] عاشت السودان واحدة من أكثر التجارب البرلمانية الديمقراطية أهمية في التاريخ العربي الحديث، وفي تاريخ العالم الثالث، ١٩٥٣-١٩٥٨، ثلاثة منها تحت حكم أجنبي وثلاثة في ظل الاستقلال.

لقد كتب الكثير في التحليل الطبقي للحالة الناصرية وشبيهاتها العربيات ومن "محاولة لتأجيل الصراع الطبقي" [٣٢٩] الى "طبقة برجوازية متذبذبة" – والحقيقة أن هذه التعريفات المصرة على تحليل طبقي لنظام بونابرتي، لم تنجح كثيرا في فهمه كونه بحكم التعريف مستقل السياسة عن المبنى الطبقي السائد، إلى أن بدأ النظام ذاته بالتحول من نخبة سياسية / عسكرية الى نخبة إقتصادية / سياسية. لقد كانت الناصرية ديكتاتورية تحديثية متنورة في سياستها الداخلية والخارجية، ولقد أثبتت أن الطريق الوحيد لتحريك الشعوب العربية سوية هو الايديولوجيا الوحدوية، دون أن تصعد القومية الى درجة الشوفينية. خسر هذا النظام/التيار مخزونه التقدمي بهزيمته على يد اسرائيل، وبسياسته الارهابية الداخلية التي قوضت المجتمع المدني، ماتت الناصرية سياسيا في العام ١٩٦٧ وبيولوجيا مع وفاة عبد الناصر – وما تبقى منها مشابهات (simulations) عن الناصرية، تنفذها أنظمة ديكتاتورية فاقدة شرعية الناصرية الاخلاقية ومضمونها وما تبقى منها هو أدوات لفظية توظفها أنظمة دموية.

وبشلل المجتمع المدني وتفكيك أوصاله قامت الانظمة القومية عمليا بضرب أسس التيار القومي العربي. فالنسيج الذي تقدمه شبكة المؤسسات المدنية الطوعية، هو الامكانية الوحيدة لتوسط العلاقة بين الفرد والامة كصاحبة سيادة. وقد أدى تفكيك مؤسسات المجتمع المدني وهو الامة في مواجهة الدولة، الى إعادة إحياء البنى الاكثر تقليدية وجزئية: طائفية، عشائرية جهوية وغيره، وذلك ليس في الانظمة المحافظة فحسب بل وفي أوساط "الانظمة الراديكالية" الجمهورية ذاتها وفي داخل مؤسسات الحزب الواحد.

لقد أدى أفول التيار القومي العربي كتيار سياسي قادر على منح الشرعية الى تأكيد الانظمة على الهويات المحلية السورية والعراقية والمصرية وغيرها. ولكن ما حصل على مستوى الهوية كان مخالفا لتخطيط الدولة، فازدهرت الهويات السنية والشيعية والاسلامية والمسيحية والجنوبية والشمالية. حتى الصراع الايديولوجي بين العلمانيين والاسلاميين في الجزائر، بدأ يقترب من شكل حرب أهلية بين هويات "اثنية" عربية إسلامية وفرانكفونية بدلا من قناعات وايديولوجيات. ليس البديل للهوية العربية هويات قومية أخرى، وإنما هويات ما قبل–قومية.

قليل من المثقفين العرب ما زال يؤمن أن الوحدة العربية السياسية ممكنة التحقيق في المستقبل القريب، خاصة في غياب دول عربية مزدهرة إقتصاديا وقوية تتبنى هذا المشروع. ولكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للفكر القومي العربي، ولذلك أيضا من الخطأ التسرع في نعي العروبة كهوية أو كتطلع سياسي. وهنالك من أخذ يميز بين القومية الرمزية والقومية السياسية مدعيا أنه في الوقت الذي ضعفت فيه القومية

---

[٣٢٩] خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، (بيروت ١٩٩١) ص١٤٩.

السياسية، تعززت مقابله القومية الرمزية.[٣٣٠] ولكنني أفضل القول أن المركبات "الموضوعية" الثقافية للهوية القومية والمتمحورة حول اللغة العربية تبقى أكثر قوة وبقاء من أي وحدة سياسية عابرة يقترحها العقداء في السلطة. اللغة العربية المقروءة والمكتوبة والمسموعة، أكثر وحدة من أي وقت مضى، ولم تكن على هذه الدرجة من التجانس في أيام مشاريع الوحدة العربية.

ويجدر الانتباه الى أنه منذ ان فقد الفيلم المصري مركزيته الثقافية، أصبح العامل الاساسي في مرحلة التوحيد الثقافي هذه هو الاعلام الحديث وفي مقدمته التلفزيون. ومن المثير أن المحطات العربية في مرحلة التلفزيون، هي تلك المسيطر عليها من قبل رأس المال الخليجي والسعودي – وقد كان العدو السياسي اللدود للقومية العربية السياسية، وحليف الغرب الرئيسي ضد الناصرية بإسم الاسلام. وينطبق هذا أيضا على الصحافة العربية الصادرة في لندن. وأقصد بالعربية ليس فقط أنها موجهة الى العالم العربي كأنه وحدة واحدة، وإنما أيضا أن أقلامها ومحرريها وكتابها وفنييها من مختلف الاقطار العربية، وهو وضع لم نشهده لا في الصحافة الناصرية، ولا الصحافة القومية العربية في بيروت. وأيا كانت أسباب الاندفاع السعودي لتطوير الاعلام العربي، بوتيرة تحبس الانفاس والسيطرة عليه بالوتيرة نفسها، إن كانت إقتصادية على المدى البعيد أو سياسية / ثقافية، فإن "خداع العقل في التاريخ"[٣٣١] يتخذ منها مركبا أكيدا. فمن أجل بيع المنتوج للعرب يجد البائعون أنفسهم يتكلمون لغة العروبة أو على الاقل تقليدا لها. ولم ير المشاهد العربي حتى اليوم هذا العدد من العباءات والمسلسلات البدوية والاغاني البكائية الخليجية – هذه ضريبة لا بد من دفعها كما يبدو، ولكن خطاب الاصالة البدوية لا يكفي. وفي نهاية الامر يغلب الطابع العربي على المضامين.

تقوم السوق العربية الاعلامية، بانتاج حالة متجانسة ثقافيا في الوطن العربي بأقل حماسة خطابية، وأكثر نجاعة من حزب البعث العربي الاشتراكي. الضمان ضد الانقسامات الجهوية والاقليمية والطائفية على المدى البعيد، ليس العيش في دولة واحدة بقدر ما هو هيمنة ثقافة الامة الواحدة – أو الشعور بأننا نشكل أمة واحدة، كأقوى جماعة متخيلة.

لم تكن العروبة والاسلام مركبان منفصلان في هوية العرب حتى في قمة شعبية الناصرية والبعثية. ان إنفصالهما هو ظاهرة نخبوية بحتة بالازمات التي يولدها هذا الانفصال. ولكن هذه العناصر بقيت متحدة في قلوب وعقول الناس. وقد اضطر كل من الاسلاميين والقوميين العرب، الى دفع ثمن باهظ من أجل إكتشاف هذه الحقيقة. ولكن

---

[330] Fuad Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam*, (London, 1990), p. 218.

[٣٣١] نسبة الى هيغل list der vernnft الذي يفترض ان التفاصيل التاريخية وتقلباتها هي تجلي لحيلة ومكيدة العقل التي تحقق مآربها في النهاية.

طالما بقي وعي الانفصال لدى النخب، سوف يبقى تطور الواحد يفترض أنه على حساب الاخر.

ولا شك أن رد الفعل الاكثر حضورا على ضعف التيار القومي الايديولوجي العربي كمصدر شرعية كان إزدهار فكر الاسلام السياسي، والذي يصفه البعض حتى كتعويض ملتهب عن القومية (hyper-nationalism). ولا يمكن بالطبع تلخيص ظاهرة الاسلام السياسي التي بحثت بإسهاب، على أنها مجرد رد فعل على أي شيء. في سياق نقاش مسألة الهوية والمجتمع المدني، لا يمكن تناولها إلا من خلال فشل المشروع القومي العربي. فالاسلام السياسي ليس " المجتمع المدني المنتقم " [٣٣٢] من الدولة بقدر ما هو دليل على أن الدولة، لم تبق مجتمعا مدنيا ولا صورة أمة حديثة في الاذهان لكي ينتقما.

لقد فشلت الانظمة العربية القومية في إنتاج مصدري شرعيتها، اللذين حافظا عليها حتى بداية السبعينيات الى جانب إرهاب الدولة وهما : سد الحاجات الاساسية للسكان وإنتاج ايديولوجيا شرعية. والى جانب التطلعات الى الوحدة العربية، تجاوبت هذه الايديولوجيا مع المشاعر الشعبية ضد الاستعمار وطبقة مالكي الارض القديمة، كما جعلت الشعب يشعر أنه يخرج من التهميش ويتحول الى جزء من التاريخ العالمي. وفي حين أخذ مصدرا الشرعية بالنضوب، الى درجة عجز الدولة عن إنتاجهما، نجحت الدولة في إنتاج الادوات التي سيحارب بها الاسلاميون ورثة الدولة القومية، الذين تنقصهم مصادر شرعيتها وهي : السياسة الشعبوية والثقافة الشعبوية والخطاب القومي الخاوي من أي مضمون، ولذلك بالامكان إعادة تدبينه.

وإذا كان الاسلام السياسي إنتقام المجتمع المدني كما يراه إيمانويل سيفان، فإن صاحب هذا الاعتقاد نفسه يرى أن الاصلاحات الديمقراطية التي تم تنفيذها في الوطن العربي في نهاية الثمانينيات، بما في ذلك توسيع نطاق التعددية السياسية وإزدياد إستقلال القضاء "تؤدي في النهاية الى تعزيز المجتمع المدني، أي المصدر الذي ينبعث منه المد الاصولي."[٣٣٣] ويحتاج الموضوع كله في الواقع، الى رؤية الفرق بين الدمقرطة كعملية تاريخية على المدى البعيد، وبين الانتخابات الاولى التي تجري في بلد ما بعد سنوات الديكتاتورية وتفكيك أوصال المجتمع المدني. إن وصف الاصولية الاسلامية كمحاولة لتقليص الدولة بعد عقود من تمددها، يعني أن الدمقرطة ليست الطريق للخروج من الازمة. فالحل بموجب هذا الرأي هو المزيد من الدولة وليس القليل منها – مما يتركنا بين خيارين، فإما الدولة الاستبدادية، وإما الاسلام السياسي الذي تقود اليه الدمقرطة السياسية، إما الانقلاب العسكري على الاصلاحات الديمقراطية أو الانقلاب الاسلامي

---

[٣٣٢] أنظر:

Emanuel Sivan, "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back", *Journal of Contemporary History,* 25 (1990), pp. 353-364.

[٣٣٣] سيفان ١٩٩٠، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٨.

عليها. ومن الواضح أن هذه الخيارات لا تترك مجالا واسعا للعمل السياسي الديمقراطي. ولكن الواقع المركب الذي ينشأ بعد كل إصلاح ديمقراطي، يثبت أن هنالك أكثر من خيارين، وأن معمعان الحياة السياسية والحيز العام النشط والتجربة والخطأ في الموقف من العنف، كل هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل أيضا تحدث تغيرات بنيوية عليها : الاسلام السياسي ذاته متغير وليس ثابتا والدولة متغيرة وبالتالي إستراتيجيات القوى الديمقراطية أيضا.

٢. الامة وإنتماءات أخرى

لا يمكن تصور العلاقة بين المجتمع المدني والاستعمار إذا لم تتوسطهما المسألة القومية، التحرر من الاستعمار ومسألة بناء الامة. وقد ترك الاستعمار البلدان العربية في دوامتين متعلقتين ببناء المجتمع المدني :

١. دوامة الوحدة مقابل التجزئة : وتعني أن الاقطار العربية في محاولتها تأسيس شرعيتها على تاريخ إقليمي، أقصت مجموعات كاملة من السكان لانه لا تطابق بين تاريخ الاقليم وتاريخ الدولة. أما عند التشكيك في شرعية الدولة كإفراز إستعماري والانطلاق من الامة العربية، فقد تم فرض الامة العربية على التاريخ ما قبل القومي، وإقصاء غير العرب من الامة من ناحية، ومن الناحية الاخرى كان بإستطاعة الدولة المتبنية لهذا المفهوم للشرعية الادعاء أنها ما زالت حركة تحرر وطني، لان مهمات التحرر الوطني لم تستكمل بعد. وهذا يعني أن علاقة الدولة مع المجتمع ليست علاقة طبيعية بين دول مستقلة ومجتمعاتها. والحقيقة أن الاستعمار لم يجزئ أمة عربية قائمة بقدر ما أعاق نشوءها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الامة.

٢. دوامة الاكثرية والاقلية : الى جانب تحالفه مع القوى التقليدية ضد المدينة طور الاستعمار أيضا، خطاب تحالف مع الاقليات ضد الاكثرية. وقد عقد هذا الخطاب التوازن المطلوب لبناء المجتمع المدني في العلاقة بين الاكثرية والاقلية. وأدى الى تحديث الانشقاقات الطائفية والاثنية والاقليمية عن طريق سياسة التعيينات وطريقة بناء الجيش والاجهزة الامنية.

كانت الوطنيات المحلية معروفة ومعترف بها في الدولة الاسلامية، ولكن ضمن جماعة كونية متخيلة هي الامة الاسلامية. ولم يكن لدى النخبة العثمانية ما نصطلح على تسميته اليوم بمشاعر قومية، ولم تصف الحكومة ذاتها كتركية – وإنما استخدم المعلقون الغربيون هذا المصطلح.

ومثل التركية كذلك، الامة العربية نتاج تاريخي للحداثة والتمدن. لقد خرجت الجماعة العربية المتخيلة من عباءة الاصلاحات المدنية المعروفة بالتنظيمات وإلغاء الذمية.[٣٣٤] ولكن العربي الذي نشأ في البداية كان عربيا عثمانيا، كما أن السوري في أيامنا هو عربي سوري. لقد فكر أصحاب التنظيمات العثمانيون بجماعة متخيلة لا هي دينية ولا أهلية – ولكن الاساس المدني الذي أنتجوه لم يكن كافيا لتحويلها الى أمة مواطنين (civic nation) متعددة القوميات. ولكنهم شقوا مدخلا الى بداية تنظيم المجتمع على أساس مدني. وقد نجحت المادنة الجديدة بتعدي الانتماءات الدينية، ولكنها تأخرت تاريخيا عن بناء الامة المدنية – فقد كان الوعي القومي قد نشأ، وكل ما فعلته أنها ساعدته على التنظيم. وكانت خطوته الاولى توسط العثمانية كجامع لفرق بين جماعتين، العرب والاتراك.

وكانت الخطوة الثانية، التطلع الى ترجمة هذا الفرق دستوريا في اللامركزية، ولم يكن في هذا التطلع فرق كبير بين المسيحيين والمسلمين كما يدعى اليوم.[٣٣٥] لقد كان مطلب القوميين العرب، مسلمين ومسيحيين، في الواقع هو التعددية القومية بلغة عصرنا، في زمن ذهبت فيه القومية المهيمنة الى تتريك الامبراطورية. وفي حين كان التتريك يثير مشاعر الاغتراب عند العرب، فإن ولاءهم للهوية العربية الاسلامية المشتركة رغم الفرق، كان أكبر من ولاء الاقاليم الاخرى. ومن الطبيعي أيضا أن يحمل المثقفون المسيحيون العرب رد الفعل الاكثر عصبية ضد التتريك. ولكن العثمانية بقيت حية في فكرهم أيضا.

---

[٣٣٤] من أجل فهم أعمق لهذه المواضيع أقترح قراءة :

Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal for Middle East Studies*, 26 (1994), pp. 201-222.

وفرضيتة الاساسية أن العروبة بدأت كدستورية عثمانية لا مركزية. والكثير من الضباط العرب الذين أسسوا الجمعيات العربية أو كانوا أعضاء في نوادي عربية ثقافية، إنضموا الى زملائهم الاتراك في فروع جمعية الاتحاد والترقي، وإنشقوا لاحقا على خلفية سياسات التتريك. لقد كانت القومية العربية في البداية، قومية ثقافية ذات مطالب متعلقة بإستخدام العربية في االتربية وفي الدولة، وبتوظيف العرب في الادارة والتربية ومختلف مشاريع التحديث.

[٣٣٥] لن يكون في هذا الفصل متسع لمناقشة دور المثقفين المسيحيين العرب في سوريا. ونود أن نذكر فقط بتوجهين اساسيين في تقييم دورهم : الاول يلقي على عاتقهم الدور الحاسم في بلورة القومية العربية، ويشارك فيه مستشرقون وإسلاميون عديدون. وينطلق هذا التوجه من الفرضية أن هوية العرب "الاصيلة" الوحيدة هي الاسلام، وأن القومية مستوردة، وليس أكثر طبيعية من أن يكون المثقفون المسيحيون، واسطة الاستيراد لقربهم من الثقافة الغربية ولمصلحتهم بالتحول الى جزء من الاكثرية مع سيادة الهوية العروبية. أما التوجه الثاني فلا يوافق على مبدأ الاستيراد، مع أنه يعترف بدور المثقفين المسيحيين في إحياء اللغة والثقافة العربية، إلا أنه يدعي أنه لا مجال لمقارنة أهمية هذا الدور مع دور التعليم الحديث في مصر منذ محمد علي الذي يفوقه أهمية. القومية العربية بموجب هذا التوجه هي نتاج الحداثة الاسلامية في النهاية – وقد كانت قيادة الحركة الانفصالية العربية إسلامية وليس مسيحية. انظر:

Ernst Dawn, "The Origins of Arab Nationalism, in Khalidi, Anderson et. el., *The Origins of Arab Nationalism*, (New York, 1990), p. 8.

ولكن صحيح أن القومية العربية عند أبناء الاقليات كانت أكثر أيديولوجية وأكثر راديكالية وينقصها الاسترخاء والتوازن في قومية أبناء الاكثرية السنية – كذلك كان حال قومية حزب البعث العربي الاشتراكي مقارنة بالفكرة العربية عند عبد الناصر.

وكانت فكرتهم القومية في البداية فكرة اللامركزية والكونفدرالية أكثر منها فكرة الاستقلال.

وكانت الخطوة الثالثة شق الامبراطورية الى أمتين. وقد نجحت إحداهما في التحول الى أمة حديثة، في حين تبعثرت الثانية قبل أن تتشكل في أكثر من عشرين دولة. وفي بلدان شمال إفريقيا التي إنفصلت عن الامبراطورية قبل تطور المسألة القومية بوقت طويل، بقي عنصرا الهوية القومي والاسلامي متحدان في الصراع مع الاستعمار الاوروبي. أما في مصر فقد تطورت علاقة أكثر توازنا بين الهوية المصرية والاسلامية، إضافة الى ذلك أثار التحالف بين القومية العربية المشرقية والانجليز، إرتيابا في مصر المتورطة في صراع طويل مع الانجليز. وفقط منذ العام ١٩٣٦ بدأت مصر تطور إنتماء عربيا سياسيا. ولكنها كانت عربية قبل أن تكون عربية أيديولوجيا، فقد كانت المركز الثقافي العربي الاكثر أهمية للعرب – وليس للمسلمين – قبل أن تكون جزءا من الحركة القومية العربية. وعندما طورت مصر قومية عربية في مرحلة لاحقة، كانت هذه أكثر إعتدالا من السورية، التي بقي جرح التجزئة الملوث يؤدي الى إلتهابات ايديولوجية قومية فيها.

لم يحظ العرب بعد إنحلال الامبراطورية بالحرية نفسها التي حظي بها الاتراك في إختيار نظامهم السياسي. أما الانظمة التعددية المحدودة التي نشأت، فقد كانت عالقة منذ البداية في تناقضات العلاقة مع الاستعمار. طالب مؤيدو الديمقراطية بالديمقراطية ضد الاستعمار وليس من أجل الديمقراطية. والاستعمار الذي أظهر تعاملا كلبيا (cynical) مع الديمقراطية صنيعته، زود أعداء الديمقراطية، بحجج دامغة ضدها كأداة إستعمارية. لقد كان تأثير الاستعمار في المراحل الاولى من التطور الديمقراطي في الوطن العربي، أعمق من أن يكون مؤقتا أو مجرد ورقة نستر بها عورة عجزنا اليوم. لقد كان تأثير الاستعمار على الديمقراطية مهلكا. الاحزاب العربية التي نشأت من الجمعيات العربية السرية ومن الطبقة الوسطى الجديدة، إنشغلت في تنافسها بسؤال الولاء للمصالح القومية المحلية أو الاجنبية. وبإختصار الفرق بينها في هذا السياق والمهم في نظر الجمهور، لم يكن أيها أكثر ديمقراطية، بل أيها أكثر قومية.

لقد قادت مناقشة دور الاستعمار في تعطيل بناء الديمقراطية في الوطن العربي الى موقفين تبسيطيين. فإدعى الموقف القومي أن الاستعمار أعاق الديمقراطية بتفتيته للامة. فيما ادعي الموقف المناقض أن العثرة الحقيقية أمام تحقيق الديمقراطية هو التطلع العربي الى بناء الأمة الواحدة، بدلا من شرعنة الكيانات السياسية القائمة ودمقرطتها. وفي الحقيقة حرفت تجزئة الوطن العربي الحركة القومية عن المهام الديمقراطية بخلقها أزمة شرعية للدول القائمة. ولكن من الناحية الاخرى فإن التعرض المستمر لشرعية الدولة تحول بحد ذاته الى حجة لتعليل غياب الديمقراطية.

وبالامكان من الناحية التاريخية، دحض وتثبيت شرعية الدولة القائمة باللجوء الانتقائي الى حقائق تاريخية. ولكن المحير في الحقائق التاريخية، هو ليس موضوع دقتها أو

عدمه، بل تحويلها بمجرد إنتقائها الى جزء من تاريخ الكيان السياسي الذي من المفترض شرعنته. ولذلك فإن حجة " الحقائق التاريخية الصلبة " في إضفاء الشرعية على الدولة هي حجه دائرية.[٣٣٦] فالحاضر يكتب الماضي كأنه تاريخه هو.

ليس هنالك شك مثلا في أن وحدة إدارية مسيحية كانت قائمة في أجزاء من لبنان المعاصر إبان الحكم العثماني. ولكن الذي يطرح حجة لبنان التاريخي كوحدة منفصلة هو لبنان المعاصر الذي قام على أثر قرار فرنسي في العام ١٩٢٠. والحقيقة التاريخية عن إمارة درزية في بعض المناطق، يفترض بها أن تؤسس طموحات أخرى. ومع أن أجزاء من لبنان كانت تشكل تاريخيا وحدة إدارية قبل-الاستعمار الفرنسي، إلا أن إستقلالها الاداري كان أقل بما لا يقاس من إستقلال البندقية وبافاريا الذي لم يمنعهما من الانضمام الى الوحدتين الايطالية والالمانية، عندما توفرت الظروف التاريخية لذلك. ليس لايطاليا وألمانيا تاريخ كدول قومية.

والقومية ظاهرة حديثة في أوروبا كما في الشرق الاوسط. ولبنان هو الحالة الاكثر تعقيدا في الشرق العربي، وما يصح بالنسبة له يصح بالتأكيد لبقية البلدان العربية.

ليس السؤال إذا حول التواريخ (جمع تاريخ) الجزئية في مشرقنا، فقد كان هنالك بالتأكيد مثل هذه التواريخ – ولكنها لا تقود بالضرورة الى الدول الحالية. السؤال هو حول الشروط التاريخية التي حولت هذه التواريخ الى جزء من عملية شرعنة دول حديثة، ومنعتها من الاندماج كعناصر في تاريخ قومي واحد. والتاريخ القومي لا يتألف مما يجب تذكره فحسب، وإنما أيضا مما ينسى، بما في ذلك جزئيات وصراعات داخلية دموية وتوحيد قسري عنيف وغير ذلك. فالاساطير القومية دائما هي خليط من الذاكرة والنسيان، من الاندثار والخلود.

شكل لبنان بين الاعوام ١٨٤٢-١٨٥٢ وحدتين إداريتين، واحدة درزية في الجنوب والاخرى مارونية في الشمال. وقد إنتهى هذا التقسيم بحرب طائفية وبتدخل غربي في لبنان الذي منح إستقلالا إداريا كسنجق في العام ١٨٦١. وقد ألغي هذا الترتيب في العام ١٩١٥ بإحتلال عثماني مباشر. وفقط بعد هزيمة الجيش الفيصلي في ميسلون في العام ١٩٢٠، قرر الفرنسيون إضافة أراض سورية أخرى الى لبنان الذي نعرفه حاليا. وكما يقول غسان سلامة لم يكن هذا الامر مفروغا منه لا بالنسبة للبنانيين القدامى ولا بالنسبة للجدد، الذين ضمهم هذا القرار الفرنسي للبنان. لقد حلم الموارنة بلبنان الكبير طالما ضمنت إمتيازاتهم فيه. ولكن عندما هددت هذه الامتيازات في العام ١٩٧٥ مع اندلاع الحرب الاهلية مثلا، طرحت بعض نخبهم الطائفية فكرة تقسيم لبنان من جديد بحسب حدود طائفية – وفجأة لم يعد لبنان المعاصر مقدسا كما كان حتى بالنسبة لاولئك

---

[٣٣٦] يدعي إيليا حريق مثلا أن فرضية الحركة القومية العربية الاساسية أن تجزئة العالم العربي هي نتاج الفصل الاستعماري غير دقيقة بالنسبة لمعظم البلدان العربية وأن هذه المشكلة قائمة بالنسبة لسوريا وحدها. وحتى هناك فإن للبنان تاريخه الاداري الخاص به، حريق ١٩٩٠، مصدر سبق ذكره.

الذين حلموا " بلبنان الكبير ". أما اللبنانيون الجدد الذين حصلوا على هذه الهوية بقرار فرنسي، فغالبا ما طالبوا بالوحدة مع سوريا وحتى بالوحدة مع سوريا ومصر أيام الوحدة بين هذين البلدين. وقد تطور في لبنان تيار قومي عربي ذو طابع أيديولوجي بشكل خاص. وعندما تحول السؤال الى سؤال المشاركة بالسلطة والترجمة الدستورية الاكثر دقة للتوازنات الديموغرافية في ديمقراطية لبنان التوافقية، تحولت مسألة الدفاع عن وحدة لبنان الى مسألة مبدئية عند القوميين العرب اللبنانيين ضد تقسيمه الطائفي، وبالطبع ضد الاحتلال الاسرائيلي لجنوب لبنان.

لم تطور الدولة الطائفية في لبنان مجتمعا مدنيا مقابل الفكرة القومية العربية، كما لم تمنع الفكرة القومية العربية في لبنان عملية التماسك المدني للجسم اللبناني. وقد زجت الديمقراطية التوافقية في حرب أهلية ما لبثت أن تحولت الى حرب طوائف – وما حافظ على نوع من الديمقراطية في لبنان في مرحلة إتجهت فيها الدول العربية جميعا الى الديكتاتورية، لم يكن القومية اللبنانية بل تعدد الطوائف في توازن مع مركزية الدولة.[٣٣٧]

وكما كان حال بقية السوريين ما عدا الموارنة وقسم من الدروز، لم يكن عند الفلسطينيين مشروع دولة مقابل دولة اليهود. ولم ير الفلسطينيون صراعهم مع الصهيونية كصراع بين حركتين قوميتين (لهما الحق نفسه على الارض نفسها) كما يريدنا اليسار الصهيوني في إسرائيل أن نعتقد في محاولة لكتابة التاريخ من منطلق رؤية العملية السلمية، والاعتراف المتبادل في أيامنا. لقد نظر الفلسطينيون الى الصراع مع الصهيونية نظرتهم الى مشروع إستعماري مختلف عن الانجليزي والفرنسي بنيته البقاء، وإقامة دولة يهودية في فلسطين. ولذلك كان لوعد بلفور وقع أكبر بكثير عليهم من كتاب **دولة اليهود** لهرتسل – لانه حول المشروع الى مشروع إستعماري جدي مرتبط بدولة إستعمارية قوية. ولم تشكل فلسطين يوما وحدة إدارية مستقلة في ظل العثمانيين.[٣٣٨] وتقييم غسان سلامة لمشاركة الفلسطينيين في المؤتمر السوري ودعمهم لفيصل أكثر دقة بشكل عام من حكم آن ليش على هذه المشاركة بأنها تكتيكية.[٣٣٩] ويذكر هذا الحكم بالتعامل العربي المعاصر المتبادل، أو تعامل م.ت.ف.التكتيكي الحالي مع الانظمة العربية، ويفرض بالتالي مفاهيم الحاضر على الماضي. ومنذ المؤتمر الفلسطيني الاول في حيفا في العام ١٩٢٠ ولفتره طويلة، ترددت الحركة الوطنية الفلسطينية بين تحرر فلسطين

---

[٣٣٧] أشار إدمون رباط الى هذه النقطة في العام ١٩٥٩ في مؤتمر كان الاول من نوعه حول الديمقراطية في العالم العربي عقد في بيروت. وفي مقالته تلك علل رباط الديكتاتوريات العربية المجاورة بضرورات التحديث. انظر: إدمون رباط، الديمقراطية في البلاد العربية. ...، أعمال المؤتمر الاول للعلوم السياسية (بيروت ١٩٥٩)، المجلد الثالث، ص ٥٠.

[٣٣٨] في العام ١٨٨٣ فصل شمال فلسطين عن ولاية الشام لينضم الى ولاية بيروت. وشكلت القدس والجنوب سنجقا تابعا الى إستنبول مباشرة.

[٣٣٩] أنظر غسان سلامة ١٩٨٧، ص ٤٨، وانظر:

Ann Lesch, *Arab Politics in Palestine 1917-1989: The Frustration of a Nationalist Movement*, (Ithaca, 1979), pp. 258-281.

كوطن عربي (ميثاق ١٩٦٤) كجزء من تطلعات الامة العربية للتحرر، وبين عقيدة دولة تضع الفلسطينيين على أساس مشترك مع الحركة الصهيونية ومع الدول العربية الاخرى، وتجعل الصراع فلسطينيا-إسرائيليا بالاساس. ومنذ تأسيسه حارب الكيان الفلسطيني لتحصيل إعتراف من الانجليز، ثم من العرب ضد الخصم الاردني، ومنذ نهاية السبعينيات حارب هذا الكيان لتحصيل إعتراف من إسرائيل.

وقد تطورت مسألة التجزئة الى عائق مفصلي في بقاء علاقة طبيعية بين الدولة والمجتمع في سوريا نفسها، التي قامت على بقية أراضي سوريا الطبيعية. لقد تحولت إعادة الوحدة الى سوريا الى الايديولوجيا الشرعية لدى أحزابها جميعا. وقد تطلب الامر زمنا طويلا الى أن إعترفت النخب السياسية السورية بالواقع الجديد، وذلك في ظل السياسة البراغماتية التي إتبعها نظام حافظ الاسد. في البداية هربت النخبة السياسية من فكرة الوحدة السورية الى الامام الى الوحدة العربية – في فترة بدأت فيها العروبة تتحول من أيديولوجيا سورية الى برنامج مشروع سياسي عربي بعد ان تبناه أقوى وأكثر الانظمة العربية شعبية أي النظام الناصري في مصر.

لقد تطلع القوميون العرب عادة الى دولة عربية قوية تقوم بدور بروسيا في التاريخ العربي الحديث. وقد إدعت العراق لنفسها هذا الدور بين الحربين كأول دولة عربية ذات وزن، تحصل على الاستقلال مستخدمة رأس المال الرمزي الهامشي في الصراع العربي مع العثمانيين. لم تكن الوطنية المصرية، حتى في حالة إكتشافها للساحة العربية، معنية بهذا الدور الى أن إنتزع عبد الناصر القيادة. ولم يرغب عبد الناصر بتوحيد العالم العربي بالقوة، ولكنه إستطاع أن يتحدث الى الشعوب العربية من فوق رؤوس زعمائها مترجما ثقل مصر الحضاري والثقافي، الى قوة صدامية سياسية مع الغرب ومع القوى التقليدية في الوطن العربي. وقد نجح عبد الناصر في وضع الحزبية والقومية على طرفي نقيض في الفكر السياسي العربي، خاصة بعد إنحلال تجربة الوحدة مع سوريا. وسيحتاج الامر الى وقت طويل لكي يكون بالامكان الجمع بين مفاهيم مثل الوحدة الوطنية أو القومية والتعددية الحزبية، كمفاهيم غير متناقضة بل حتى مكملة بعضها البعض. وتجد الناصرية حتى يومنا صعوبة كبيرة في التحول الى حزب سياسي – فقد كانت خطابا سياسيا شعبويا وحدويا لنظام حكم معاد للحزبية ولم تكن حزبا في يوم من الايام.

لم ينجح الفكر الوحدوي العربي بتطوير مشروع يأخذ بالحسبان الوقائع القائمة بدل الاكتفاء بإدانتها بإسم الوحدة. وبدلا من إقتراح كونفدرالية تأخذ بعين الاعتبار وتؤطر الاقتصاديات العربية المختلفة، أصبحت الاداة الوحدوية المنتشرة في الخطاب السياسي الوحدوي هي التأميم. ولذلك أصبحت الوحدة العربية كابوسا للبرجوازيات الناشئة في مختلف البلدان التي إلتقت مع بيروقراطيتها المحلية، في الخوف من سيطرة مزعومة للبيروقراطية المصرية. وأصلا لم يمض وقت طويل حتى إنتقل الفكر السياسي العربي من إدانة الدولة القطرية الى الموافقة الخجولة على إعتبارها أداة التحديث الرئيسية. ولم

يكن ذلك غريبا في مرحلة ما بعد الاستعمار في العالم الثالث بأسره، خاصة وأن الدولة في أوروبا الشرقية كانت ما زالت تحقق نجاحات في التراكم الرأسمالي الاولي وإرساء البنية التحتية.

ووجدت الدولة مجالا واسعا للمناورة بعد أن تبين أن هيمنة الفكر القومي العربي الوحدوي هي سلاح ذو حدين. فهو من ناحية يدين الدولة القطرية، ولكنه من الناحية الاخرى لا يتوقع منها الكثير، بإعتبارها حالة تجزئة ومرحلة إنتقالية وإفراز إستعماري وغير ذلك. وكانت النتيجة أن الفكر القومي العربي لم يطور نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقعات من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤد الى زوال الدولة بل إلى منحها حرية فائقة.

كان نمط الحداثة المسيطر في الدول العربية بعد-الاستعمارية نمطا إندماجيا.[٣٤٠] وقد أكد المفكرون القوميون الاوائل على حقوق الفرد في العلاقة مع الدولة، ولم يولوا الانتماءات الاخرى أهمية خاصة من الناحية النظرية - وقد إستمر عدم إيلاء الجماعة غير القومية أية أهمية من قبل الحركة القومية العربية، حتى بعد أن تبين إنعدام حقوق الفرد كمواطن. وقد كان التشديد على الاندماج، رد فعل قومي على السياسة غير الاندماجية بل التفتيتية التي إتبعها الاستعماران الانجليزي والفرنسي.

وقد تحالف المستعمرون مع قيادات تقليدية أقلياتية، ضد الاكثرية السنية وإعتمدوا بشكل خاص على أبناء الاقليات في بناء أجهزة الامن المحلية. وتم تجاوز هذا الواقع في مرحلة سيطرة الخطاب السياسي القومي الوحدوي، ولكن بعد إنهياره تبين أن الدولة السلطوية خاصة في العراق وسوريا، تعتمد بشكل أساسي على ولاء الضباط وقيادات الحزب من أبناء الاقليات. وقد عقد هذا الواقع عملية الدمقرطة بشكل حاد.

ان الدمقرطة غير ممكنة دون إجراء مصالحة بين الدولة والاغلبية في المجتمع. ولكن الاغلبية الديمقراطية التي نقصدها ليست الاغلبية الطائفية أو الجهوية أو الاثنية، وإنما المقصود بها هو أغلبية المواطنين الافراد المعبر عنها بالاقتراع العام والرأي العام وغير ذلك. والمأساة أن الحكم الديكتاتوري المعتمد بكثافة على إنتماءات جهوية أو طائفية ولو بخطاب قومي، يشوه مفاهيم الاكثرية والاقلية في المجتمع، لتتحول الى مفاهيم الاكثرية والاقلية الطائفية التي يعمل هو أيضا بحسبها عند حساب الولاءات والتعيينات وغير ذلك، بينما ينتظم المواطنون في الدولة الديمقراطية في أحزاب وإتحادات ونقابات ولجان ومجموعات ضغط وغيرها. أما المنظمات ذات الطابع الاثني الطائفي والتي تهدف الى

---

[٣٤٠] في كتابه **الفكر العربي في العصر الليبرالي** يشرح ألبرت حوراني هذه النزعة العربية الى دمج الاقليات بالرغبة القائمة منذ مرحلة الصراع مع الاستعمار في إنتزاع أهم سلاح له لتعليل التدخل وهو حماية الاقليات الدينية.

Albert Hourani, *Arab Thought in the Liberal Age*, (Oxford, 1970), pp. 296.

تحقيق مصالح جماعة اثنية، فتبقى قائمة ولكن هامشية، ويمكن التسامح معها بشكل خاص في حالة الاقليات.

أما في الدول التي تراكم فيها شعور بالحرمان السياسي لدى الاغلبية الطائفية فتلتقي النزعة نحو الدمقرطة، بنزعة الى حكم الاغلبية الطائفية أو الاثنية – والحقيقة أن الاغلبية لن تحكم في مثل هذه الحالة، بل ستحكم نخبها فقط مستترة وراء خطاب يتملق المشاعر الطائفية للمحكومين. كما أنه في واقع الدولة التسلطية لا تتولى الاقلية الحكم، بل نخبها، وهذا هو الفرق بين الدولة التسلطية ونظام الابارتهايد أو أل (herrenvolk democracy) حيث تسود علاقات ديموقراطية وتعددية حزبية في أوساط الاقلية الحاكمة على الاقل.

في مثل هذه الاوضاع تكون الدمقرطة التدريجية هي الحل الوحيد والضمان الوحيد أمام تعرض الاقلية فيما بعد الى الاضطهاد والملاحقة، بعد أن خلق الانطباع أنها كانت الحاكمة وأنها كانت مسؤولة عن القمع والاضطهاد السائدين في عهد الدولة السلطوية. وإذا لم تحصل الدمقرطة التدريجية من أعلى، فإن أي إنفجار من القاعدة قد يؤدي الى تصفية حسابات دموية.

المراجع العربية

التوسير، لوي. **مونتسكيه، السياسة والاجتماع والتاريخ**، ترجمة نادر فكري، (بيروت، ١٩٨١).

البزري، دلال. **غرامشي في الديوانية: في محل المجتمع العربي من الإعراب**، (بيروت، ١٩٩٤).

عزمي بشارة. "ما معنى الحديث عن ديمقراطية فلسطينية"، في البديري، بشارة واخرون، **الديمقراطية الفلسطينية: اوراق نقدية**، (رام الله ١٩٩٥)، ص ١١٩-١٤٤.

البشري، طارق. "المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، في **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، (بيروت، ١٩٨٧).

الجابري، محمد عابد. "اشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، ١٩٧ (كانون ثاني ١٩٩٣).

حنفي، حسن. "الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، (بيروت، ١٩٨٦).

خضوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**، (بيروت، ١٩٦٢).

رباط، إدمون. "الديمقراطية في البلاد العربية"، **أعمال المؤتمر الأول للعلوم السياسية**، (بيروت، ١٩٥٩)، المجلد الثالث.

سعيد، أمين. **الثورة العربية الكبرى**، (القاهرة، ١٩٣٥).

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، (بيروت، ١٩٨٧).

الصاوي، علي. "التنظيمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي"، **شؤون عربية**، (أيلول ١٩٩٣).

عبد الله، ثناء. "خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي"، **المستقبل العربي**، ١٨٧ (١٩٩٤).

غليون، برهان. "بناء المجتمع العربي"، **المستقبل العربي**، ١٥٨ (١٩٩٢).

الكنز، علي. "من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية"، **المستقبل العربي**، ١٥٨ (١٩٩٢).

لبيب، الطاهر. "هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟" في سعيد بنسعيد العلوي وآخرون، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، (بيروت، ١٩٩٢).

موروا، بيير فرانسوا. **هوبس: فلسفة علم الدين**، ترجمة أسامة الحاج، (بيروت، ١٩٩٣).

النقيب، خلدون حسن **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، (بيروت، ١٩٩١).

هوركهايمر، ماكس. **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي، (بيروت، ١٩٨١).

هويدي، فهمي. "الإسلام والديمقراطية"، **المستقبل العربي**، ١٦٦ (كانون الأول ١٩٩٢).

Bibliography

Acton, Lord. *Essays on Freedom and Power,* (Glencoe, Illinois, 1958).

Adamson, W. "Gramsci and the Politics of Civil Society", *Praxis International* 7: 3/4 (Winter 87/88) pp. 320-339.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities,* (London, New York, 1991).

Arato, A. "Civil Society Against the State. Poland 1980-1981", *Telos 47* (Spring 1981), pp. 23-47.

____ "Empire vs. Civil Society. Poland 1979-1982", *Telos 50* (Winter 1981-1982), pp. 19-48.

____ "A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society", in D. Cornell, M. Rosenfeld, and D. Carlson eds., *Hegel and Legal Theory*, (New York and London, 1991).

Arendt, Hannah. *The Human Condition*, (Chicago, 1958).

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, (London and New York, 1969).

Ayubi, Nazih. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, (London, 1995).

Baldwin, James ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. I. (Gloucester, Massachusetts, 1960).

Basson, A. H. *David Hume*, (Baltimore, 1958).

Bates, Thomas. "Gramsci and the Theory of Hegemony", *Journal of the History of Ideas*, 36 (April-June 1975) p. 351.

Bauman, Zygmunt. *Intimations of Post-Modernity*, (London, 1992).

Belbawi, Hazem. "The Rentier State in the Arab World", in Belbawi & Luciani eds., *The Rentier State*, (London, 1987).

Bell, Daniel. "American Exceptionalism Revisited. The Role of Civil Society", *The Public Interest*, (Spring, 1989), pp. 38-56.

Bellah, R. *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American Life*, (Berkeley, Los Angeles, 1985).

Bellamy, Richard. *Modern Italian Social Theory. Ideology and Politics from Pareto to the Present,* (Stanford, 1987).

____ "Gramsci, Croce and the Italian Tradition", *History of Political Thought*, X1\2 (Summer 1990), pp. 313-337.

Berlin, Isaiah. "Nationalism, Past Neglect and Present Power", in Isaiah Berlin, *Against the Current*, (London, 1979).

____ "Two Concepts of Nationalism", An interview with Nathan Fardels, *The New York Review of Books*, (Nov. 21, 1991).

Bobbio, N. *The Future of Democracy*, (Oxford, 1987).

____ "Gramsci and the Concept of Civil Society", in J. Keane ed., *Civil Society and the State*, (London, 1988).
____ *Which Socialism ?*, (Minneapolis, 1987).
Bullock, Alan and Oliver Stallybrass eds., *The Harper Dictionary of Modern Thought*, (New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1977).
Calhoun, Craig. "Nationalism and Civil Society, Democracy, Diversity and Self-determination", International Sociology, 8/4 (1993), pp. 387-411.
Chaterjee, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, (Princeton, 1993).
____ "A Response to Taylor's Modes of Civil Society", *Public Culture* 3/1 (Fall 1990), pp. 119-132.
Cohen, J. L. *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, (Amherst, 1982).
Cohen, J. L. and A. Arato. *Civil Society and Political Theory*, (Cambridge, Mass., and London, 1992).
Collini, S., D. Winch, and J. Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth Century Intellectual History*, (Cambridge, 1983).
Connor, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, (Princeton, 1994).
____ *The National Question in Marxist - Leninist Theory and Praxis*, (Princeton, 1984).
Cranston, M. *The Noble Savage Jean Jacques Rousseau, 1754-1762*, (Chicago, 1991).
Dahl, Robert. *Polyarchy, Participation and Opposition*, (New Haven, 1971).
Davis, H. B. *Nationalism and Socialism, Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, (New York and London, 1967).
Dawn, Ernst. "The Origins of Arab Nationalism", in Khalidi, Anderson et. al. *The Origins of Arab Nationalism*, (New York, 1990).
Debray, Regis. "Marxism and the National Question", *New Left Review* 105 (September / October. 1977), pp. 25-41.
Diamond, Larry. "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", *Journal of Democracy* 5/3 (July 1994), pp. 4-17.
Durkheim, E. *The Division of Labour in Society*, (New York and London, 1964).
____ *Professional Ethics and Civil Morals*, (Glencoe, Illinois, 1958).
Elly, John. "Politics of Civil Society" (book review), *Telos 93* (Fall 1992), pp. 173-191.
Elster, Jon. "Consequences of Constitutional Choice. Reflections on Tocqueville", in Jon Elster and Rune Slagstad eds., *Constitutionalism and Democracy*, (Cambridge, 1993).
Engelberg, Ernest. "Theorie und Praxis des Formationswechsels (1846-1852)", in Engelberg & Kuettler, *Formationstheorie and Geschichte*, (Berlin, 1978).
Engels, Frederick. "A letter to Kautsky" (February 7, 1882), in *Marx - Engels Collected Works.*, vol. 46, (New York, 1992).
Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*, second edition, (London, MDCCLXIII).
Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*, (London, 1992).
Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, (Ithaca, New York, 1987).

____ *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, (Cambridge, 1980).
Gelvin, James. "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework", *International Journal for Middle East Studies*, 26/4 (1994), pp. 654-661.
Geschichtliche Grundbegriffe, *Historisches Lexikon und Politisch-soziale Sprache in Deutschland*, vol. 1, (Stuttgart, 1979).
Gierke, Otto. *Natural Law and the Thought of Society*, (Cambridge, 1958).
Goldberg, Ellis. " Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism", *Comparative Studies in Society and History*. vol. 33, no. 1 (1991), pp. 3-35.
Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, (London and Basingstoke, 1980).
Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, (New York, 1971).
Gray, John. "From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model", *Social Philosophy and Policy*, vol. 10, no. 2, (Summer 1993), pp. 26-50.
Greenfeld, Liah. *Nationalism, Five Roads to Modernity*, (Cambridge Mass., 1992).
Haakonssen, K. "The Structure of Hume's Political Theory", in D. F. Norton ed., *The Cambridge Companion to Hume*, (Cambridge, 1993).
Haddad, Mahmoud. "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal for Middle East Studies*, 26 (1994), pp. 201-222.
Hall, A. John. "In Search of Civil Society", in John A. Hall ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison*, (Cambridge, 1995).
Hall, Stuart. "Gramsci and Us", in *The Hard Way to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, (London, 1988).
Harik, Illiya. "Rethinking Civil Society, Pluralism in the Arab World", *Journal of Democracy*, 5/3 (1994), pp. 43-56.
Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. I: *Rules and Order*, (London and Henley, 1973).
Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosphie des Rechts*, Werke in Zwanzig Baenden, Band 7, (Frankfurt, 1970).
Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780*, (Cambridge, 1991).
Hourani, Albert. *Arab Thought in the Liberal Age*, (Oxford, 1970).
Hulliung, M. *Montesquieu and the Old Regime*, (Berkeley, 1967).
Hume, David. *The History of England*, (first published 1754-62), 6 Vols. (Indianapolis, 1983).
____ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (First published 1751), A. Selby Bigge, and P. H. Nidditch eds., (Oxford, 1975).
____ "Of the Independency of Parliament", in *Essays Moral, Political and Literary*, Eugene Miller ed., (Indianapolis, 1987).
Ibrahim, Sa'ad Eddin. "Civil Society and Prospects for Democratization in the Middle East", in Norton ed., *Civil Society in the Middle East* (Leiden, New York, Koeln 1995).
Issawi, Charles. "Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East", in Lutfiyya & Churchill eds. *Readings in Middle Eastern Societies and Cultures*, (The Hague, Paris, 1970).

Jaeck, Hans Peter. "Die Materialistische Erklaerung des Gesellschaftlichen Formations Processes", in Engelberg & Kuettler eds., *Formationstheorie and Geschichte*, (Berlin, 1978).
Jardin, A. *Tocqueville, A Biography*, (London, 1988).
Jones, W. T. *Masters of Political Thought, Machiavelli to Bentham*, vol. II (London, 1969).
Judt, Tony. "The New and Old Nationalism", *The New York Review of Books* (May 2, 1994).
Keane, John. "Remembering the Dead", in Keane ed. *Democracy and Civil Society*, (London, 1988).
____ "Despotism and Democracy", in Keane ed., *Civil Society and the State*, (London, 1988).
Kedouri, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*, (London, 1994).
____ *Nationalism*, (London, 1966).
Keohane, Nannerl. *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, (Princeton, 1980).
Kiminster, Richard. *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School*, (London, Boston, Henley 1979).
Kolakowski, Leszek. *Die Hauptstroemungen des Marxismus*, vol. III, (Muenchen, Zuerich, 1978).
____ L. "Marxist Roots of Stalinism", in R. C. Tucker ed., *Stalinism*, (New York, 1997).
____ L. "The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought", in Kukathas, Lovell, Maley eds., *The Transition from Socialism; State and Civil Society in Gorbachev USSR*, (Melbourne, 1991).
Kosellek, R. *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der Buergerlichen Welt*, (Stuttgart, 1973).
Khuri, Fuad. *Imams and Emirs. State, Religion, and Sects in Islam*, (London, 1990).
Lesch, Ann. *Arab Politics in Palestine 1917-1989. The Frustration of a Nationalist Movement*, (Ithaca, 1979).
Lichtheim, G. *The Origins of Socialism*, (New York and Washington, 1969).
Locke, John. "An Essay Concerning the Free, Original, Extent and End of Civil Government", in *Two Treatise of Government*, Peter Laslett ed., (New York, 1963).
MacIntyre, A. *A Short History of Ethics*, (New York, 1971).
Mardin, Serif. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* (June 1969), pp. 258-281.
Marshall, T. H. *Class, Citizenship and Social Development*, (Westport, 1973).
Martin, Kingsley. *The Rise of French Liberal Thought, A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, (Westport, Connecticut, 1980).
Marx, Karl. "Das Elend der Philosophie", *Marx Engels Werke* hereafter *MEW*, Bd. 4, (Berlin, 1964).
____ "Der Achzehnte Brumaire Louis Bonaparte", *MEW*, Bd. 8, (Berlin, 1964).
____ "Der Buergerkrieg in Frankreich", *MEW*, Bd. 17, (Berlin, 1968).
____ "Philosophische und Oekonomische Manuskripte", *MEW*, Bd. 1, (Berlin, 1963).

____ "Thesen Ueber Feuerbach", *MEW,* Bd. 3, (Berlin, 1969).
____ "Vorwort Zur Kritik der Politischen Oekonomis", *MEW*, Bd. 13, (Berlin, 1956).
____ "Zur Judenfrage", *MEW*, Bd. 1, (Berlin, 1963).
____ "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *MEW,* Bd. 1, (Berlin, 1963).
Marx, Karl, and Friedrich Engels. "Die Deutsche Ideologie", *MEW*, Bd. 3, (Berlin, 1969).
Meadwell, Hudson. "Post Marxism, No Friend of Civil Society", in Hall ed. *Civil Society*, (Cambridge, 1995).
Mill, John Stuart, "A Few Words on Non-Intervention", in *Essays on Equality and Education,* Collected Works, vol. 2, (London, 1984).
____ *Three Essays*, Richard Wollheim ed., (Oxford, 1975).
Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Franz Neumann ed., (New York, 1965).
____ *Persian Letters*, C. J. Betts ed., (London, 1977).
Moore Jr., Barrington. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy,* (Harmondsworth, 1979).
Morris, William, *A Dream of John Bell*, (London, 1938).
Mount, Ferdinand, "Ruling Passions. Rival Explanations of Nationalism", *The Times Literary Supplement* (Feb. 17, 1995).
Munek, Ronaldo. *The Difficult Dialogue. Marxism and Nationalism*, (London, 1986).
Muslih, Muhammad. "Palestinian Civil Society", in A. R. Norton ed., *Civil Society in the Middle East,* (Leiden, New York, Koeln 1995), p. 241.
Neocleous, M. "From Civil Society to the Social", *British Journal of Sociology*, 46/3 (September 1995), pp. 394-407.
O'Donnel, Guillermo, and Philippe Schmitter eds., *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies,* (Baltimore and London, 1991).
Oxford English Dictionary, Volume II, (Oxford, 1970).
Paine, Thomas. *Rights of Man*, Henry Collins ed., (Harmondsworth, 1977).
Parsons, Talcott. *Politics and the Social*, (Toronto, 1969).
____ *The System of Modern Societies*, (Engelwood Cliffs, 1971).
Plant, R. "Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy", in D. P. Verne ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit,* (New Jersey, 1980).
Piconne, Paul. "Gramsci's Marxism. Beyond Lenin and Togliatti", *Theory and Society* 3/4 (Winter 1976), pp. 485-512.
Plessner, H. *Die Verspaeteten Nationen,* Gesamelten Schriften *6*, (Frankfurt, 1982).
Pocock, A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton, 1975).
____ *Virtue, Commerce and History*, (Cambridge, 1985).
Poggi, G. *Images of Society*, (Stanford, 1972).
Polkzynski, Z. A. "An Introduction to Hegel's Political Theory", in Knox & Polkzynski eds., *Hegel's Political Theory*, (Oxford, 1964).
Popkin, R. *The High Road to Pyrrhonism*, (San Diego, 1980).

Renan, Ernest. "What is a Nation", in Homi Bhabha ed., *Nations and Narration*, (London and New York, 1990).
Richter, Melvin. *The Political Theory of Montesquieu*, (Cambridge, 1977).
Ritter, Joachim ed., *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, vol. I (Basle & Stuttgart, 1971).
Rosenberg, A. *Demokratie und Sozialismus Zur Polotischem. Geschichte der Letzten 150 Jahre*, (Frankfurt, 1962).
Rousseau, Jean Jacque. *The Social Contract*, Translated by Maurice Cranston, (Harmondsworth, 1968).
Rustow, Denkwart. "Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics 2/3* (1970), pp. 337-363.
Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate", *MERIP* (July / August 1993), pp. 14-27.
Said, Edward. "Nationalism, Human Rights and Interpretation", *Raritan* vol. 12, no. 3 (Winter 1993), pp. 26-51.
Saint-Simon, H. de. *Selected Writings*, F. M. H. Markham ed., (Oxford, 1952).
Schecter, Darrow. "Gramsci, Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy", *History of Political Thought*, X1\3 (Autumn 1990), pp. 491-508.
Schleifer, J. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, (Chapel Hill, 1980).
Seligman, Adam. *The Idea of Civil Society*, (New York, Oxford, Singapore, Sydney, 1992).
Seligman, Edwin. ed., *Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York, 1948).
Shaklar, A. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, (Cambridge, 1985).
Shlink, B. "The Inherent Rationality of the State in Hegel's Philosophy of Right", in D. Cornell, M. Rosenfeld and D. Carlson eds., *Hegel and Legal Theory*, (New York, 1991).
Sieyes, Emmanuel Joseph. *What is the Third Estate*, S. E. Finer ed., (London, 1963).
Silverman, Maxim. *Deconstructing the Nation: Immigration, Citizenship and Racism in Modern France* (London, New York, 1992).
Sivan, Emanuel. "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back", *Journal of Contemporary History*, 25, no. 2-3, (1990), pp. 353-364.
Smith, Adam. "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations", in R. H. Campbell and A. S. Skinner eds., *The Works and Correspondence of Adam Smith* in 6 volumes, (Oxford 1976-83) vol. II.
____ *The Theory of Moral Sentiments*, (Indianapolis, 1982).
Smith, Anthony. *The Ethnic Origin of Nations*, (Oxford and Cambridge, 1994).
Smith, Denis Mack. *Mazzini*, (New Haven and London, 1994).
Stalin, Joseph. *Marxism and the Colonial Question*, (London, 1942).
Stewart, D. "Government, Unintended Developments, Expediency, Innovation", in L. Schneider ed., *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, (Chicago and London, 1967).
Stillman, Peter. " Reason, Property and Civil Society in The Philosophy of Right", in D. P. Verne, ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of the Objective Spirit*, (New Jersey, 1980).

Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*, (London, 1952).
Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*, (Cambridge, 1979).
____ "Modes of Civil Society", *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), pp. 95-118.
Tester, Keith. *Civil Society*, (London and New York, 1992).
Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, J. P. Mayer ed., (New York, 1988).
Todorov, Tzvetan. *Human Diversity, Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, (Cambridge, Mass. and London, 1993).
Turner, Bryan. "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam", in Hussein, Olson, Qureshi eds., *Orientalism, Islam and Islamists*, (Brattelboro, 1984).
Ver Eecke, W. *Relation Between Economics and Politics in Hegel*, in D. P. Verne ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit*, (New Jersey, 1980).
Wiener, Philip P ed., *Dictionary of the History of Ideas*, vol. I. (New York, 1973).
Wood, Ellen Meiknes. "The Uses and Abuses of Civil Society", in R. Milliband et. al. eds., *The Retreat of the Intellectuals; the Socialist Register*, (London, 1990).

الفهرس

- أ -

آشلي، انتوني ٧٥

الايوبي، نزيه ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٦

الاسد، حافظ ٢٥٦

الاقويني، توما ٨٠

ابراهيم، سعد الدين ٢٢٠، ٢٢٨

اراتو، اندرو ١٢٥

ارسطو ٨، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٦٧، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٠

افلاطون ٣٣

اكتون، اللورد ١٩١، ٢١٠، ٢١١

اميرسون، رالف والدو ٢١٥

انجلز، فريدريك ١٣٨، ١٤٧، ١٧١، ١٨٤، ١٨٧

اندرسون، بندكت ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٤

اورويل، جورج ٥٠

- ب -

بارس، موريس ٣٠، ٢١٠

بارسونز، تالكوت ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ١٢١

باكونين، ميخائيل ١٥٣

باور، اوتو ١٨٨، ١٩٠، ١٩١

برلين، اسايا ١٨٥، ١٩٠، ٢١١، ٢١٢

بسمارك ١٥٣

البشري، طارق ٩٣

بوبر، كارل ٩٩

بوبيو، نوربرتو ٥٨، ١١٩

بوخارين، نيكولاي ١٧١

بودان، جان ٧٠

بوفيندورف، صموئيل ٧٤
بين، توماس ٤٠، ٧٣، ٧٤
- ت -
تايلور، تشارلز ٧١، ٧٤، ١٠٧، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٢٤
تلمون، يعقوب ٩٩، ١٥٨
تودوروف، تسفيتان ١٩٥، ٢١٠
التوسير، لويس ٨٥، ٩٠، ٢٥٩
توكفيل، الكسيس دي ١٢، ٤١، ٤٥، ١١٠، ١٢١، ١٣٦، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٢
- ج -
الجابري، محمد عابد ٦٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٥٩
جروتيوس، هوغو ٦٨، ٧٤
جرينفيلد، ليا ١٩٢، ١٩٣
جلفن، جيمس ٢٤٥
جلنر، آرنست ١٩٣، ١٩٩، ٢٢٩
جنتيلي، جيوفاني ١٦٧، ١٦٨
جولدنر، الفين ١٤٨
- ح -
حريق، ايليا ٢٣١، ٢٤٥
حسين، الشريف ٢٤٣
حنفي، حسن ٢٣٣، ٢٥٩
- د -
دال، روبرت ٢٣٥
دوركهايم، اميل ٣٨، ٤١، ٤٧، ١٢٥، ٢٤٣
ديكارت، رينيه ٨٥
- ر -
روستو، دنكوارت ٢٣٤

روسو، جان جاك ٨٠، ٨٤، ٨٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٢٠، ١٢١، ١٢٦، ١٢٧، ١٥٣، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٢
ريدل، مانفريد ٦٢
ريمان، آرنست ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠
رينر، كارل ١٩٠
- ز -
زيلغمان، آدم ٨٣
سان سيمون ١٤٩
ستالين، جوزيف ٢١٥، ٢١٦
سلامة، غسان ٢٢٤، ٢٥٤، ٢٥٥
سلفرمان، ماكسيم ٢٠٧
سمبسون، انتوني
سميث، آدم ٣٨، ٤٠، ٧٥، ٨٢، ٨٣
سميث، انتوني ١٤٠، ١٨٧، ٢١٥
سيفان، ايمانويل ٢٥٠
سييز، ايمانويل جوزيف ١٢١، ٢٠٧، ٢١٢
- ش -
شاترجي، بارتا ٢٠٢، ٢٠٣
شافتسبري، اللورد ٧٥
شميدت، كارل ٩٦، ١٦٧، ١٧١
- ع -
عبد الناصر، جمال ٢٥٦
عيساوي، شارلز ٢٣٠
- غ -
غرامشي، انتونيو ١٠، ٤١، ٤٥، ١٥٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٠، ١٩٦، ٢٥٩
غليون، برهان ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٦٠

- ف -

فرويد، سيجموند ٦٨

فولتير ٩٤، ٩٨، ١٠٠

فوكوياما، فرانسيس ١٧٩، ١٨٠

فيبر، ماكس ١٤٨، ١٧٩، ١٩٩، ٢٢٠

فيرجسون، آدم ٤٠، ٧٦، ٧٧، ٧٨

فيشته، يوهان غتليت ١٩٠

فيورباخ، لدفيغ ١٣١، ١٣٢، ١٤١

- ك -

كاوتسكي، كارل ١٨٧، ١٨٩

كالهون، كريغ ٢٢٤

كانت، ايمانويل ٤٠، ٩٧، ١٠٦٣، ١٣٦

كدوري، ايلي ٢٠٠، ٢١٢، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٦

كروتشي، بندتو ١٧٤

كوزيليك، رينهاردت ٣٣

كومت، اوغست ١٤٩

كونر، ووكر ٢١٣

كوهين، جين ٤٧

الكنز، علي ٢٢٠

الكواكبي ٢٣٣

- ل -

لاسال، فرديناند ١٥٣

لبيب، الطاهر ١٥، ٢٢٠، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٤، ١٦٠

لوك، جون ١١، ١٢، ٣٤، ٤٠، ٥٢، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٩٤، ٩٦، ١٠٨، ١١٠، ١٩٢، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٢٤

لوكسمبورغ، روزا ١٨٩

لينين، فلاديمير الينش ١٧٠، ١٧٣، ١٨٣، ١٨٩، ٢١٥

- م -
ماركس، كارل ٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ٢١٥
مازيني، السندر ١٨٦، ٢١٠، ٢١١
ماكنتير، السدير ٧٥
ماندفيل، جون ٧٥
مكيافللي، نقولاي ٧٠، ١٥٥، ٢٤٣
مل، جون ستيوارت ٣٨، ١٠١، ١٦١
مور، بارنغتون ٢٢٩
موريس، وليام ٣٠، ٢١٠
مونتسكيه ٧٤، ٧٧، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٠، ١١٠، ١٢٠، ١٥٥، ١٥٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٩
ميل، جون ستيوارت ١٩١، ١٩٤، ١٩٥
- ن -
نيوتن، اسحق ٨٥
- ه -
هابرماس، يورغن ٤٢، ٤٣، ١٦٩، ٢٠٩
هس، موزس ١٤١
هنتنغتون، صموئيل ٢٢٦
هوبس، توماس ١١، ١٢، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩١، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٨، ١١٧، ٢٠٣، ٢٢٣، ٢٦٠
هوبسباوم، اريك ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢
هومبولدت، فون ١٠٧
هويدي، فهمي ٩٣، ٢٦٠
هيردر ١٠٥، ١٠٦، ٢١١

هيغل، جورج فردريك ١٢، ١٣، ٤٠، ٤٢، ٥٢، ٦١، ٦٤، ٧٣، ٨٨، ٩٠، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠،
١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١،
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣١،
١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٧، ١٦٨،
١٩٦، ٢٠٤، ٢٤٣، ٢٤٩
هيوم، دافيد ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

١. **حول الخيار الديمقراطي**: دراسات نقدية
بقلم: برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني.
٢. **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، عزمي بشارة
٣. **بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني**،
بقلم: ساري حنفي.
٤. **الحداثة والديمقراطية**: محمد يعقوب (قيد الاعداد).

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

١. **الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل**.
بقلم ربى الحصري، علي الخليلي، بسام الصالحي.
٢. **المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة**.
بقلم: عزت عبد الهادي، اسامة حلبي، سليم تماري.
٣. **الديمقراطية الفلسطينية: اوراق نقدية**.
بقلم: موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة.
٤. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**.
تأليف: زياد ابو عمرو. مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة.
٥. **الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني**.
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤.

سلسلة أوراق بحثية:

١. **النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين**.
بقلم: محمد خالد الازعر.
٢. **المرأة في الأحزاب السياسية التقدمية: شعار وواقع**.
بقلم: ايلين كتاب (قيد الاعداد).

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة جورج جقمان

١. حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**.
٢. فاتح عزام، **حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية**.
٣. اسامة حلبي، **سيادة القانون**.
٤. جميل هلال، **الدولة والديمقراطية**.
٥. منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة**.
٦. رجا بهلول: **الديمقراطية والتربية**
٧. رزق شقير: **حقوق الانسان في حالات الطوارىء**.
٨. نبيل عبد الفتاح، **التعددية السياسية والفكرية**. (قيد الاعداد)

سلسلة مبادىء الديمقراطية:

تحرير واشراف علمي: عزمي بشارة، اعداد: نبيل الصالح،
رسومات: خليل ابو عرفة، استشارة تربوية: ماهر حشوة.

١. **ما هي المواطنة؟**
٢. **فصل السلطات**.
٣. **سيادة القانون**.
٤. **مبدأ الانتخابات**.
٥. **حرية التعبير**.
٦. **عملية التشريع**.
٧. **المحاسبة والمساءلة**.
٨. **الحريات المدنية**.
٩. **الديمقراطية والاعلام**. (قيد الاعداد)