



اقليم كردستان - العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة السليمانية
كلية العلوم السياسية / الدراسات العليا

مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية دراسة نقدية في الفكر الليبرالي

أطروحة تقدم بها الطالب

بشتيوان حمه سعيد محمد أمين

الى مجلس كلية العلوم السياسية في جامعة السليمانية وهي جزء من متطلبات
نيل درجة دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية

بإشراف الأستاذ المساعد الدكتور

إحسان عبدالهادي النائب

٢٠٢١ م

٢٧٢١ ك

١٤٤٢ هـ



هه‌ریمی کوردستان - عێراق
وهزاره‌تی خویندنی بالاو تووژینه‌وه‌ی زانستی
زانکۆی سلیمانسی
کۆلیژی زانسته‌ی رامیاریه‌کان / خویندنی بالا

کۆله‌که‌کانی کۆمه‌لگه‌ی دیموکراسی له بنیاتنانی ده‌ولته‌تی مه‌ده‌نیدا لیکۆلینه‌وه‌یه‌کی ره‌خنه‌یه‌ی له بیری لیبرالییدا

تیژی دکتۆرایه‌که پیشکەش کراوه له لایه‌ن
پشتیوان حه‌مه سه‌عید محمد‌أمین

بو ئه‌نجومه‌نی کۆلیژی زانسته‌ی رامیاریه‌کان له زانکۆی سلیمانسی وه‌ک به‌شیک له
پیداویسته‌یه‌کانی وه‌رگرتنی ب‌روانامه‌ی دکتۆرای فه‌لسه‌فه له زانسته‌ی رامیاریه‌کان

به‌سه‌ر په‌رشته‌ی
پروفیسۆری یاریده‌ده‌ره‌: د. احسان عبدالهادی النائب

Kurdistan Region- Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Sulaimani
College of Political Science /graduated studies



The Foundations of A Democratic Society in Building the Civil State A Critical Study of Liberal Thought

A Dissertation submitted by
Pshtiwan Hama Saeed Muhammed Ameen

to the Council of the College of Political Science at the University of
Sulaymani as a partial fulfillment of the requirements for PhD. degree in
Political Science

Supervised by
Assist. Prof. Dr.Ehsan Abdul Hadi Al-Naeb

1442 H.

2721 K.

2021 A.D.

توصية المشرف

اشهد بأن إعداد هذه الأطروحة الموسومة بـ (مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر الليبرالي) لطالب الدكتوراه (پشتيوان حمده سعيد محمدامين) قد تمت تحت إشرافي في كلية العلوم السياسية /جامعة السليمانية، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية.

التوقيع:

أ.م.د. إحسان عبدالهادي النائب

اللقب العلمي: أستاذ مساعد

٢٠٢١/ /

توصية المقوم اللغوي

إنني (حامل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية، قمت بالمراجعة اللغوية للأطروحة الموسومة بـ مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر الليبرالي لطالب الدكتوراه (پشتيوان حمه سعيد محمد أمين)، وقد أجريت جميع التصويبات اللغوية عليها ولأجل ذلك أوقع أدناه.

التوقيع:

إسم المقوم اللغوي:

التاريخ:

توصية رئيس لجنة الدراسات العليا

بناءً على التوصيات المتوافرة بشأن أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ(مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر الليبرالي) لطالب الدكتوراه (پشتيوان حمه سعيد محمد أمين)، أرشح الأطروحة للمناقشة.

التوقيع:

الأستاذ الدكتور:

التاريخ:

قرار لجنة المناشة

نحن أعضاء لجنة المناقشة، نشهد إننا قد أطلعنا على هذه الأطروحة الموسومة بـ(مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر الليبرالي) لطالب الدكتوراه (پشتيوان حمه سعيد محمد أمين) في محتوياتها وفيما له علاقة بها، وكما إستمعنا لدفاعه، ونرى بأنها جديرة لنيل شهادة الدكتوراه فلسفة في العلوم السياسية بتقدير
() .

التوقيع

التوقيع

عضواً

عضواً

التوقيع

التوقيع

عضواً

عضواً

التوقيع

التوقيع

رئيس اللجنة

أ.م.د. إحسان عبدالهادي النائب

عضواً ومشرفاً

مصادقة مجلس الكلية

تمت مصادقة مجلس كلية العلوم السياسية بجامعة السليمانية في جلسته المرقمة () المنعقدة في / / ٢٠٢١، على قرار لجنة مناقشة أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ (مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر الليبرالي) المقدمة من الطالب (پشتيوان حمه سعيد محمد أمين)، وقرر المجلس منحه شهادة الدكتوراه فلسفة في العلوم السياسية.

التوقيع:

الدكتور: عابد خالد رسول

عميد كلية العلوم السياسية/جامعة السليمانية

٢٠٢١ / /

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا الى:

❖ روح والدي الذي وافاه الأجل قبل أن يبارك لي إتمام درجة الدكتوراه، كما بارك لي حينما قُبلت فيها.

❖ أمي وإخواني وأخواتي مشاطري أفرحي وأحزاني.

❖ زوجتي شيلان التي لم تبخل بجهدا ووقتها بمساعدتي.

❖ أبنائي محمد ونأگا ونارا مسوغا وجودي.

❖ إبنتي كلو ريحانة عمري.

أهديكم خلاصة جهدي العلمي.

الباحث

شكر وتقدير

- ❖ أشكر الله - تعالى -، فهو المنعم والمتفضل قبل كل شيء.
- ❖ أتقدم بجزيل الشكر والتقدير الى الأستاذ المساعد الدكتور (إحسان عبدالهادي النائب) للإشراف على هذه الأطروحة، وتكرمه بنصحي وتوجيهي حتى إتمام هذه الدراسة.
- ❖ وأتقدم بعظيم الشكر والتقدير الى جامعة السليمانية وكلية العلوم السياسية.
- ❖ وأزجي الشكر الى صديقي (ريبوار رؤوف صالح) طالب دكتوراه بجامعة كامبرج لمساعدتي في الحصول على المصادر الإنكليزية والتدقيق اللغوي عند ترجمة المصادر الإنكليزية.
- ❖ وأخيراً أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من ساهم في إنجاز هذه الأطروحة.

قائمة المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
أ	توصية المشرف
ب	توصية المقوم اللغوي
ت	توصية رئيس لجنة الدراسات العليا
ث	قرار لجنة المناقشة
ج	مصادقة مجلس الكلية
ح	الإهداء
خ	الشكر والتقدير
د - ز	قائمة المحتويات
٧-١	المقدمة
٣٥-٨	المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي - النظري للدراسة
٢٠-٨	المطلب الأول: ماهية المجتمع الديمقراطي
٣٥-٢١	المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية

١٠٨-٣٦	الفصل الأول: الديمقراطية الليبرالية
٥٣-٣٧	المبحث الأول: ماهية الديمقراطية
٤٠-٣٧	المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية
٥٣-٤٠	المطلب الثاني: التطور التاريخي لمفهوم الديمقراطية
٨٣-٥٤	المبحث الثاني: ماهية الليبرالية
٥٨-٥٤	المطلب الأول: مفهوم الليبرالية
٦٩-٥٨	المطلب الثاني: نشأة الليبرالية وتطورها
٨٣-٦٩	المطلب الثالث: أطوار الليبرالية
١٠٨-٨٤	المبحث الثالث: ماهية الديمقراطية الليبرالية
٩٤-٨٤	المطلب الأول: العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية
١٠٨-٩٥	المطلب الثاني: مفهوم الديمقراطية الليبرالية
١٩٨-١٠٩	الفصل الثاني: مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي وقراءتها النقدية
١٥٤-١١٠	المبحث الأول: مبادئ الفكر الليبرالي
١٢١-١١٠	المطلب الأول: العقلانية

١٣٥-١٢١	المطلب الثاني: الحرية
١٥٤-١٣٥	المطلب الثالث: الفردية
١٩٧-١٥٥	المبحث الثاني: القضايا المركزية في الفكر الليبرالي
١٦٨-١٥٥	المطلب الأول: التسامح
١٨١-١٦٨	المطلب الثاني: العدالة
١٩٨-١٨١	المطلب الثالث: المساواة
٢٦٣-١٩٩	الفصل الثالث: بناء الدولة المدنية في الفكر السياسي الليبرالي وقراءتها النقدية
٢٢٨-١٩٩	المبحث الأول: مبادئ الفكر الليبرالي و بناء الدولة المدنية
٢٠٥-١٩٩	المطلب الأول: العقلانية وبناء الدولة المدنية
٢١٦-٢٠٥	المطلب الثاني: الحرية وبناء الدولة المدنية
٢٢٨-٢١٦	المطلب الثالث: الفردية وبناء الدولة المدنية
٢٦٢-٢٢٩	المبحث الثاني: القضايا المركزية في الفكر الليبرالي وبناء الدولة المدنية
٢٣٥-٢٢٩	المطلب الأول: التسامح وبناء الدولة المدنية

٢٤٦-٢٣٥	المطلب الثاني:العدالة وبناء الدولة المدنية
٢٦٣-٢٤٦	المطلب الثالث:المساواة وبناء الدولة المدنية
٢٦٩-٢٦٤	الخاتمة
٢٩٩-٢٧٠	قائمة المصادر والمراجع
٣٠٢-٣٠٠	ملخصات الدراسة باللغات العربية والكوردية والإنكليزية

المقدمة

خرجت في ثانيا طروحات وأفكار الليبرالية الكثير من المفاهيم ساعدت في تطور المجتمعات سواء من الناحية السياسية أم الإقتصادية أم الثقافية أم الإجتماعية، وقد تبلورت جزء من هذه المفاهيم كمبادئ العقلانية، والحرية، والفردية، وكقضايا مركزية التسامح، والعدالة، والمساواة في الفكر الليبرالي. ساعدت هذه المبادئ والقضايا الليبرالية في نمو وتطور المجتمعات وعملية الديمقراطية فيها، ليصبح قاعدة لبناء نموذج مدني من الدولة في هذه المجتمعات. تحاول الدراسة من الناحية الفكرية التباحث حول هذه الموضوع عن طريق دراسة الآراء والأفكار والإتجاهات المختلفة داخل الفكر الليبرالي ومنظورهم عن هذه المبادئ والقضايا، وكيفية مساهمتها في بناء الدولة المدنية.

تحتاج الدراسة الى التعمق في تفاصيل التحولات والتغيرات التي بدأت مع عصر النهضة والتنوير في الفكر الغربي ، لأنها تعد مقدمات ضرورية لإحداث تغيرات وتطورات عميقة وجذرية في بنية المجتمعات الغربية في الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وجعلتها تتميز بصفات وخصائص أسهمت في نمو القيم السياسية الجديدة وتشكيل تنظيم سياسي جديد. ويعد ذلك تهيئة الظروف لظهور أبرز نتاجاتها ولاسيما الدولة المدنية، وتطور مفهومها وترسيخ أسسها ومقوماتها في المجتمعات الغربية، التي أخذت حيزاً كبيراً في الفكر السياسي الليبرالي الحديث. إذ اقترن مفهوم الدولة المدنية في العصرالحديث، وتشكيل أسسها التي تشمل الديمقراطية الليبرالية، وفصل الدين عن السياسة، وسيادة القانون، ومستلزماتها الرئيسة التي تشمل المواطنة، والمجتمع المدني، وثقافة التعددية، بمرتكزات المجتمع الديمقراطي التي تشمل مبادئ الليبرالية (العقلانية والحرية والفردية) وقضايا المركزية (التسامح والعدالة والمساواة) في الفكر الليبرالي.

وتتوضح طبيعة العلاقة بين الدولة المدنية وهذه المرتكزات عن طريق النظر الى كيفية عمل كل مرتكز في ترسيخ أسس ومستلزمات بناء نموذج الدولة المدنية، فمثلاً دخلت الحرية كمبدأ من المبادئ الرئيسة للفكر الليبرالي في سياق الصراع بين الفرد والدولة لحماية الحريات الفردية ومواجهة السلطة التعسفية للدولة، وترتب على ذلك الاعتقاد بان السلطة السياسية هي نتاج التفاعلات والتلاقي للإرادات الفردية، كما هو موجود في المنظور العقدي لفلاسفة التنوير. ومع التفكير العقلاني الحديث كمبدأ آخر بدأت الخطوات الأولى لإعادة النظر في قواعد التنظيم السياسي والإجتماعي وإكتسبت الدولة معها طابعاً عقلانياً.

عمل الفكر الليبرالي عن طريق قضاياها المركزية على معالجة مسألة التمييز والتفاوتات الإجتماعية والسياسية والقضايا المرتبطة بالدخل والثروة في الدولة واتخاذ التدابير المؤسساتية لتحقيق ذلك لكل الأفراد في المجتمع. وبناءً على ذلك أصبحت الدولة مشروعاً مدنياً تُعرّف فيه الفرد تعريفاً قانونياً له الإمكانية من التأثير في السياسة العامة ويحكم القانون علاقته بالدولة. وبذلك ستكون الدولة المدنية المنشودة هي ثمرة أسس ومبادئ ومرتكزات الفكر الليبرالي وقضاياها المركزية.

ناقشت الدراسة هذه القضايا في إطار ظاهرة انقضاء اليقينيّات الفكرية بعد بروز طروحات جديدة تبحث في إطارها ، منقبة عن أبعادها ، ومنتقدة بعض افكارها وهو مسار ظهر في الغرب كأحد ارتدادات مدرسة مابعد الحداثة ، واخضاع الجميع الى قراءات جديدة، لكون القراءات السابقة لم تعد كافية لبيان هذه الأفكار، واخضاعها لقدر من الاصلاح وقد يمتد ليعيد هيكله افكارها ويحاول اعادة صياغتها من جديد، ولعل الديمقراطية الليبرالية كأطار فكري، أو آلية سياسية ، والدولة المدنية في اطار الديمقراطية الليبرالية، تعد اهم المفاهيم التي سرت اليها هذه الدعوات ، لذلك جاءت هذه الدراسة هادفة وساعية لبيان هذه المفاهيم، واهم الانتقادات التي عرفتھا.

وقمنا بقراءة نقدية لأهم الافكار بواسطة محورين، سعينا في الأول الى وصفها وتحليلها، في المحور الثاني بيان تلك الأفكار واهم الانتقادات الموجه لها. ويجب الاشارة الى انه على الرغم من وجود قراءات وآراء نقدية لموضوع دراستنا من أفكار وآيدولوجيات متنوعة إلا أن دراستنا اقتصت بالقراءة النقدية داخل الفكر الليبرالي وليس في اطار افكار والآيدولوجيات الاخرى.

أهمية الدراسة

تحظى الدولة المدنية وكيفية بنائها بأهمية كبيرة في المجتمعات المعاصرة. لذا فإن التطرق إلى مفهومها وأسسها ومستلزماتها الرئيسية، وبيان النصوص التأسيسية في الفكر السياسي التي أسهمت في نشأتها وتطورها ضرورة مجتمعية، وكفيلة بسيادة الروح المدنية عن طريق تأسيس أجهزة سياسية وقانونية خارجة عن تأثير القوى والنزاعات الفردية أو المذهبية، وتستطيع أن تنظم الحياة العامة وتحمي الملكية الخاصة وتنظم شؤون التعاقد وتطبق القانون على جميع الناس بصرف النظر عن مكانتهم وإنتماءاتهم، لاسيما في المجتمعات التعددية كفضل سبيل لأدارة الحكم حتى لا تتحكم فئة بفئة أخرى، وتضمن قدر من العلاقة المتوازنة المبنية على المواطنة.

والليبرالية كمنتظم فكري عن طريق مبادئ العقلانية، الحرية، الفردية والقضايا المركزية التسامح، العدالة، المساواة أصلت لمرتكزات المجتمعات الديمقراطية التي اصبحت حاضنة لعملية بناء الدولة المدنية.

وهذا يعني أن أهمية المجتمعات الديمقراطية في بناء الدولة المدنية تتعلق بمرتكزاتها الليبرالية، سيما المرتبطة بمسألة حماية الحريات المدنية والحفاظ على المصالح والمتطلبات الفردية للإنسان في سياق سياسة عقلانية وعبر الحجة الأخلاقية التي تقضي بأن المصلحة الذاتية مبدأ عام في الطبيعة البشرية، وتأكيد على أن كل فرد يعرف مصلحته على أكمل وجه وينبغي تركه لتحقيق مصالحه. وكذلك مسألة معالجة التفاوتات الاجتماعية والسياسية والقضايا المرتبطة بالدخل والثروة في الدولة واتخاذ التدابير المؤسساتية لتحقيق ذلك لكل الأفراد في المجتمع، والحفاظ على مسافة واحدة مع كل الأديان والمذاهب في المجتمع ترتبط بالقضايا المركزية لليبرالية، وتعد عاملاً حاسماً في بناء الدولة المدنية. نعالج ذلك عن طريق بيان أهمية المجتمع الديمقراطي الليبرالي واهم الانتقادات التي وجهت الى هذا النموذج.

ومن هنا تأتي أهمية البحث في دراسة هذه المبادئ والقضايا المركزية، وتطورها وكيفية إسهامها في بناء

الدولة المدنية وبيان مواطن الخلل فيها عبر دراسة نقدية علمية.

أهداف الدراسة

انطلاقاً من الأهمية، تهدف الدراسة إلى:-

- ١- بيان الظروف التي أسهمت في ظهور الفكر الليبرالي وما يتضمنه من قيم ومبادئ وأسس، وشرح كيفية ولادة الديمقراطية من رحم الليبرالية كمنتظم فكري، وذلك عن طريق تتبع جذور الأفكار والطروحات التي تشكل نصوص تأسيسية في الفكر السياسي الليبرالي.
- ٢- السعي لتحديد مفهوم المجتمع الديمقراطي الليبرالي، والذي يبدأ مع انفصال المجتمع المدني عن المجتمع السياسي (الدولة) في سياق العقلانية التنويرية وما ترتب عليه من استقلال العقل البشري في تفكيره السياسي والاجتماعي والاقتصادي.
- ٣- تسليط الضوء على مفهوم الدولة المدنية وبنائها على أرضية المجتمع الديمقراطي بسبب ما يتضمنها من مرتكزات تشمل مبادئ الفكر الليبرالي العقلانية، والحرية، والفردية وقضاياها المركزية التسامح، والعدالة، والمساواة.
- ٤- التأكيد على أهمية وضرورة بناء الدولة المدنية لتجاوز الأزمات والمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعاتنا.
- ٥- وكذلك هدفت الدراسة في محاولة لقراءة نقدية لأهم الأفكار التي اختصت بها الدراسة بواسطة وصفها وتحليلها وبيان الآراء المنتقدة لها.

إشكالية الدراسة

يعبر المجتمع الديمقراطي الليبرالي عن إعادة تشكيل بنية المجتمع والسلطة في الفكر السياسي الليبرالي عبر تحقيق التوازن بين حقوق وحرريات الأفراد ومقدار ما يتمتع به الحكام من سلطة وصلاحيات. وذلك عن طريق عدد من المبادئ والمرتكزات كالعقلانية، والحرية، والفردية، والتسامح، والعدالة، والمساواة. وانتج هذا التفاعل بناء وتشكيل نموذج جديد من الدولة بمؤسساتها وأسسها ومستلزماتها وأيدولوجيتها، تطلق عليه الدولة المدنية. كما شهد الفكر السياسي الليبرالي طروحات وإتجاهات مختلفة وأحياناً متباينة عن طبيعة إسهام هذه المرتكزات في بناء الدولة المدنية.

لذا تنطلق الدراسة من إشكالية بحثية تنسجم مع طبيعة الموضوع وأبعاده المختلفة، وهي:-

"الى أي مدى أسهمت الليبرالية بمبادئها وقضاياها المركزية في بناء دولة مدنية في المجتمعات الديمقراطية

الليبرالية؟".

ولمعالجة هذه الإشكالية نطرح مجموعة من التساؤلات الفرعية كالآتي:-

- ١- ما المجتمع الديمقراطي الليبرالي؟ ، و ما الدولة المدنية؟، وما مقوماتها ومستلزماتها؟.
- ٢- ما الديمقراطية؟، وما الليبرالية؟، وما طبيعة العلاقة بينهما؟، وما الديمقراطية الليبرالية؟.
- ٣- ما هي مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي؟، وكيف أسهمت هذه المرتكزات في بناء الدولة المدنية؟. هل هناك انتقادات وجهت لتلك المرتكزات؟، وما أهمها؟.

فرضية الدراسة

انطلاقاً من الإشكالية الرئيسة للدراسة والأسئلة الفرعية السابقة، ومن أجل تحقيق أهداف الدراسة، تركز الدراسة على فحص الفرضيات الآتية: -

- ١- تفترض الدراسة بأن المجتمع الديمقراطي تشكل في سياق النصوص التأسيسية للفكر الليبرالي بأبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وإرتكز على مفاهيمه الجوهرية.
- ٢- يشكل المجتمع الديمقراطي الليبرالي الحاضنة الاجتماعية والسياسية والثقافية لولادة الدولة المدنية وترسيخ أسسها ومستلزماتها، بسبب ماتوافر فيه من إمكانيات وآليات تؤهله لذلك، ويشمل قيم ومبادئ جوهرية مثل العقلانية والحرية والفردية، والتسامح والعدالة والمساواة .
- ٣- توجد اتجاهات وتيارات مختلفة في الفكر السياسي الليبرالي عن طبيعة إسهام كل مرتكز للمجتمع الديمقراطي الليبرالي في بناء الدولة المدنية، لتكون دافعاً لتواتر العديد من الانتقادات التي وجهت الى الفكر الليبرالي.

المنهجية المستخدمة في الدراسة

تعدد وتنوع مرتكزات المجتمع الديمقراطي، والخلاف والجدل الحاصل بين الإتجاهات المختلفة في الفكر السياسي الليبرالي حول طبيعة العلاقة بين عملية بناء الدولة المدنية وهذه المرتكزات، تدفعنا الى الإعتماد على أكثر من منهج، وكالآتي:-

- ١- المنهج التاريخي: أستخدم هذا المنهج عند مداخل الفصول والمباحث لتتبع الجذور والامتدادات التاريخية للمفاهيم الأساسية الواردة في الدراسة والوصول إلى المعارف حولهم.
- ٢- المنهج الوصفي التحليلي: اعتمدت الدراسة هذا المنهج والاعتماد على أدواته(الاستنتاج والاستنباط) عن طريق شرح وتوضيح المفاهيم الأساسية وتفكيكها وتركيبها، ولاسيما المفاهيم التي تشكل مرتكزات المجتمع الديمقراطي وكيفية إسهامها في بناء الدولة المدنية من وجهة نظر التيارات والاتجاهات المتنوعة في الفكر

السياسي الليبرالي.

٣- تم الاعتماد على الاتجاه النقدي لبيان أهم ماجاء في آراء وطروحات الناقدة داخل الفكر السياسي الليبرالي عن طبيعة دور وفاعلية مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية.

الدراسات السابقة:

يمكن القول ان موضوع الدراسة بهذا الحجم وهذه الابعاد تعد محاولة علمية في دراسة قضية لم تطأها الدراسات والبحوث من قبل على المستوى الاكاديمي. بيد أن مايسجل على بعض الدراسات اهتمامها الاحادي الجانب، أي التركيز على أحد مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي مثل الحرية أو العدالة ، إذ لم تشغل أهم أفكار وقيم الديمقراطية الليبرالية مثل (العقلانية ، والحرية، والفردية، والتسامح ، والعدالة، والمساواة)، أهمية تذكر في البحوث والدراسات الاكاديمية، والأهم من ذلك هو تطرق الدراسة الى قراءة نقدية لهذه القيم والافكار. وهذا ما جعل الدراسة تتوصل الى اسلوب ونتائج مغايرة عما وصلت اليه الدراسات الأخرى.

ويأتي في مقدمة هذه الدراسات ، أطروحة (احمد عبدالكريم عبدالوهاب ، جدلية الحرية والعدالة في الفكر السياسي الغربي، أطروحة دكتوراه ، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠١٦)، تناولت هذه الدراسة قيمتا الحرية والعدالة في الفكر السياسي الغربي وتأثير كل منهما على الأخرى، وذلك عبر بيان وتوضيح الأطروحات الفكرية الغربية عبر حقبة المتعددة ومدارسه ومذاهبه الفكرية المختلفة، التي تناولت ذلك الجدل القائم والتأثير المتبادل بين الحرية والعدالة. وكذلك رسالة (هالة صدقي الساعدي، الليبرالية والآخر في فكر جون راولز: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، ٢٠١١) ، التي ركزت على مفهوم الليبرالية السياسية عند جون راولز، والمناقشات حول التوترات الموجودة بين الحرية والمساواة في سياق نظريته عن العدالة. وتناولت النقد الموجه لمجمل فلسفة راولز من بعض الفلاسفة المعاصرين وخاصة يورغن هابرماس.

وكذلك رسالة (Paulette Ann Parker, Communitarianism, Liberal Individualism, and the Myth of Antecedence: A Democratic Perspective on the Citizenship Debate between Liberal Individualists and Communitarians, A Thesis Presented As A Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts to The Faculty of the Department of Government , The College of William and Mary , Virginia, 1995) الذي درس فيه الباحث الجدل بين الاتجاه الفردي والاتجاه الجماعاتي في الفكر الليبرالي حول المواطنة، مع التركيز على الآثار المترتبة لكلاهما على العمليات الديمقراطية . وحاول أن يقدم نظرية

منفصلة ومعتدلة للمواطنة والديمقراطية قادرة على التواصل مع كل من الاتجاه الفردي الذي يؤكد على أن الفرد سابقة على وجود المجتمع والاتجاه الجماعتي الذي يؤكد على اسبقية المجتمع على الفرد.

وكذلك أطروحة (Stephanie Mora Walls, The Impact of Individualism on Political and Community Participation, A Dissertation submitted to The Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati In partial fulfillment for the requirements of the degree of PHD , 2008.)

تسلط الضوء على ركيزة الفردية كقيمة ليبرالية لتفسير ظاهرة انسحاب المواطنين من مجتمعاتهم والعملية السياسية ، وتؤكد على ان ذلك يناقض مبادئ الديمقراطية .

في ضوء ما تقدم من هذه الدراسات يمكن القول، بأنه على الرغم من الاستفادة الممكنة من الدراسات المذكورة أعلاه، إلا أن هذه الدراسة تحاول استيعاب أهم مرتكزات وقيم الديمقراطية الليبرالية التي تشمل (العقلانية ، والفردية، والحرية، والتسامح، والعدالة ، والمساواة) ، في اطار معظم الاتجاهات والمدارس الفكرية داخل الفكر الليبرالي الغربي عبر حقبةا المختلفة والتطرق الى مساهمة أي منهما في بناء الدولة المدنية وتقديم قراءة نقدية لها في هذا الاطار.

هيكلية الدراسة

من أجل تغطية زوايا موضوع الدراسة جميعها، فقد قسمت هيكلية الدراسة على مبحث تمهيدي وثلاثة فصول مع مقدمة وخاتمة.

المبحث التمهيدي بعنوان الإطار المفاهيمي-النظري للدراسة، يحتوي على مطلبين، الأول يخص الحديث عن مفهوم المجتمع الديمقراطي الليبرالي، أما الثاني فيتناول مفهوم الدولة المدنية، وأسسها ومستلزماتها.

الفصل الأول يحمل عنوان الديمقراطية الليبرالية، ويحتوي على ثلاثة مباحث، الأول يبحث في ماهية الليبرالية ومفهومها عن طريق ثلاثة مطالب، تحدث الاول عن مفهوم الليبرالية، والمطلب الثاني يختص بتطور الليبرالية وأطوارها. والمبحث الثاني فهو بعنوان ماهية الديمقراطية ومفهومها، يتضمن مطلبين، يتناول مفهوم الديمقراطية وتطورها التاريخي. أما المبحث الثالث الذي يحمل عنوان ماهية الديمقراطية الليبرالية فينتكون من مطلبين، تطرق المطلب الأول الى طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية، والمطلب الثاني يبحث في مفهوم الديمقراطية الليبرالية.

والفصل الثاني بعنوان مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي وقراءتها النقدية، وأوردنا فيه مبادئ الفكر الليبرالي في مبحث وقسمناه على ثلاثة مطالب، الأول العقلانية، الثاني الحرية، والثالث الفردية، إختص المبحث

الثاني بالقضايا المركزية في الفكر الليبرالي والذي يشمل ثلاثة مطالب، الأول التسامح، الثاني العدالة، والثالث المساواة.

وفي الفصل الثالث تطرقنا إلى بناء الدولة المدنية في الفكر السياسي الليبرالي وقراءتها النقدية، وانقسم على مبحثين، المبحث الأول، يتناول إسهام المبادئ الليبرالية في بناء الدولة المدنية في ثلاثة مطالب، تخصص كل مطلب بالحديث عن إسهام كل مبدأ من المبادئ الثلاثة في بناء الدولة المدنية، أما المبحث الثاني فأدرجنا فيه إسهام القضايا المركزية الثلاثة في الفكر الليبرالي في بناء الدولة المدنية في ثلاثة مطالب لكل قضية مطلب.

وأختتمت الدراسة بخاتمة تضمنت أبرز الاستنتاجات التي وصلت إليها الدراسة. ويتبعها ثبت بأسماء المصادر والمراجع التي عادت إليها.

المبحث التمهيدي

الإطار المفاهيمي-النظري للدراسة

إنّ الظواهر الانسانية ومنها الظواهر السياسية - الاجتماعية ظواهر مركبة، ومتعددة المتغيرات، وإنّ المفاهيم الدالة عليها تتسم بالعمومية والتعقيد وتعدد الأبعاد، لذلك قبل البدء بمعالجة موضوع الدراسة عن أي ظاهرة سياسية أو إجتماعية من الضروري عرض إطاره المفاهيمي والنظري للتعرف على معاني مفرداته ومفاهيمه ومعرفة دلالاته، لكي تكون الصورة واضحة قدر الإمكان وللاقتراب من الدقة والعلمية في الموضوع. ويعد هذا الإطار كقاعدة وبناء متكامل من الأفكار والمفاهيم النظرية وهي خطوة أولى في معالجة موضوع الدراسة. وعليه قسمنا المبحث على مطلبين، كالآتي:-

المطلب الأول: ماهية المجتمع الديمقراطي الليبرالي

المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية

المطلب الأول: ماهية المجتمع الديمقراطي الليبرالي

يعد مفهوم المجتمع الديمقراطي أحد أبرز السمات التي توصف بها المجتمعات السياسية المتطورة في الزمن المعاصر، لأن الخصائص والمميزات التي يجب أن تتوفر فيها شديدة الارتباط بعملية بناء دولة ذات طبيعة مدنية. وتوضيح ذلك الارتباط يحتاج الى تحديد مضمون المجتمع الديمقراطي وذلك عن طريق شرح مفهوم المجتمع وعلاقته مع الديمقراطية كثقافة وكمؤسسات، والكشف عن طبيعة دور القيم الليبرالية في انشاء هذه العلاقة.

وكلمة المجتمع (Society) من الناحية اللغوية كما أُشير إليه في العديد من المصادر والمراجع في علم الاجتماع، كلمة لاتينية (Societas) بمعنى الشراكة، وأصله هو كلمة (Socius) بمعنى الشريك أو الصديق أو القرنين^(١)، أما اصطلاحياً يُعرّف بأنه مجموعة من الأفراد عاشوا معاً حقبة طويلة من الزمن تسمح بنشوء قواعد وأحكام تُنظم علاقاتهم الاجتماعية، وتسمح أيضاً بظهور شعور جماعي يجمع هؤلاء الأفراد في وحدة اجتماعية تتميز عن غيرها^(٢)، لكن عند محاولة تحديد معناه وحدود مفهومه يتوضح بأنه مصطلح خلافي، أي أُستخدم بمعانٍ مختلفة وأحياناً متباينة. ويمكننا في سياق هدفنا في هذا المطلب الإشارة الى معنيين، الأول هو معنى عام يمثل كتلة المؤسسات والعلاقات التي تعيش في إطارها جماعة كبيرة نسبياً من الناس ، أما الثاني يُستخدم كمصطلح تجريدي يمثل الشرط الذي تتشكل فيه مثل هذه المؤسسات والعلاقات^(٣). ويقترب الفكر السياسي الإغريقي من المعنى العام حين يناقش أشكال التجمعات أو الجماعات الإنسانية، وبخاصة صورة الاجتماع التي تشكل الدولة ومن يكونونها من المواطنين. وتوضع الجماعة السياسية هنا في تمايز عن عالم العائلة الخاص أو إدارة المنزل ولاتتميز عن الدولة كما يحصل في العصور الحديثة ونتيجةً لطروحات مفكري وفلاسفة هذه المرحلة^(٤).

(١) طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص ٥٩٤.

(٢) دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: احسان محمد الحسن، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٠، ص ٣٣٢.

(٣) ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة: نعيان عثمان، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٧، ص ٢٩١.

(٤) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩٥.

ويعني ذلك أن المجتمع كجماعة سياسية انفصلت بالتدرج عن الدولة في العصر الحديث، وأصبحت قاعدة لبناء الدولة وتحديد هويتها ومسار عملها في الأزمنة الحديثة. وهنا نسأل كيف التصقت صفة الديمقراطية بمفهوم المجتمع؟، ومتى حصل ذلك؟، وما طبيعة دور الإسهامات الفكرية في تعزيز الهوية الديمقراطية للمجتمعات الحديثة؟.

لاشك أن الإجابة عن هذه الأسئلة تحتاج الى توضيح فكرة الديمقراطية والعمل على شرح حضور العمق الليبرالي في ترسيخ أبعاد الديمقراطية في المجتمعات الحديثة. ويجب القول بدءاً بأن الحديث عن الهوية الديمقراطية للمجتمع لايعني الخلط بين المجتمع بوصفه بوتقة اجتماعية، والمجتمع السياسي الدولة، وعليه ترجع بدايات ظهور المجتمع الديمقراطي الى إكتشاف المجتمع بوصفه وحدة مستقلة عن البنى السياسية. على الرغم من أنه يؤطره قانون وعرضة للحكم، فإنه يحتل فضاءً واقعياً، وإن كان يتطابق مع الحدود الإقليمية للدولة، وهو لم يعد مجرد أثر أو امتداد للإجراءات السياسية والدولة^(١).

وبهذا بدأ المجتمع كمفهوم يتميز بصفات وخصائص وأبعاد تعمل على نمو القيم السياسية والثقافية التي تجمع بين أفرادها، وتمهد لتأسيس نظام حكم ديمقراطي توافق مواطنوه على طبيعة المجتمع السياسي الذي يجمع صفوفهم. ويتميز بمستوى عالٍ من المشاركة السياسية وبشعب منظم، والمواطنون يتمكنون من تبادل المعلومات وتكوين أنماط التضامن الاجتماعي والسياسي الذي يحميهم من الحكام المستبدين. كما وتضمن فيه العدالة الاجتماعية للمواطنين، وتوفر فرصة اقتصادية كبيرة لمواطنيه جميعاً ويتاح فيه التعليم والرعاية الصحية والسكن للجميع^(٢).

وترسيخ هذه القيم التي تحدثنا عنها في المجتمع يحتاج الى عدة شروط ومقدمات ضرورية، أولها وجود مؤسسات قوية تحمي المواطنين من الممارسة التعسفية للسلطة السياسية؛ لأن المواطن في المجتمع الديمقراطي لا يمكن أن يكون حرّاً إلا من خلال اللجوء إلى المؤسسات التي تحمي مصالحه. وتشمل مؤسسات الدولة والمؤسسات المستقلة عن سيطرة الدولة (مؤسسات المجتمع المدني). أما الثاني فهو إمكانية وصول المواطن إلى معلومات عن آليات عمل النظام السياسي في مجتمعه؛ لأن من دون هذه المعلومات لا يستطيعون تطوير مهارات التفكير الناقد الذي يسمح لهم بالاختيارات الموضوعية بين الأحزاب السياسية المتنافسة وسياسات الحرية. والثالث يشمل

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩٧.

(٢) مروان حبش، المجتمع الديمقراطي، من موقع الكتروني: <https://www.geiroon.net/archives/88215> . تاريخ الزيارة

وجود إرادة حكومية لتوفير العدالة الاجتماعية؛ لأن غيابها يعرقل بناء الديمقراطية. وأخيراً، الاتفاق بين المواطنين على المثل العليا الأساسية التي تجمع بينهم^(١).

وهنا نورد السؤال الآتي، هل استحضرت هذه الشروط بدفعة واحدة وبسهولة في المجتمعات الغربية أو هناك مقدمات ساعدت وأفكار مهدت لوجود هذه الشروط لتهيئة توجه المجتمعات الى تبني آليات ديمقراطية في تفاصيلها السياسية والثقافية والاجتماعية؟.

في البداية ينبغي الإشارة الى أن مفهوم الديمقراطية المستخدم هنا كما إستقر في الفكر السياسي والاجتماعي إضافةً الى الأشكال الدستورية والتنظيمية المرتبطة به مثل تعدد الأحزاب، جماعات المصالح، مؤسسات المجتمع المدني، الانتخابات الدورية كآلية للتغيير، استقلال القضاء، تشمل أيضاً اعتبارات ثقافية، وقيمية، وهي ما تسمى ثقافة الديمقراطية^(٢)، ترتبط في تشكلها بذاكرة المجتمع وبتاريخه وتقاليد ومعتقداته وقيمه ومفاهيمه والكيفية التي يُفكر بها، كما تُسهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية مثل الأسرة، القبيلة، المدرسة، المسجد، النادي، وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة، سلباً أو إيجاباً في بنائها وترسيخها^(٣). ومن هذا المنظور مفهوم الديمقراطية المستخدم هنا يعبر عن نزعة عقلانية وقدرة إنسانية على الابداع يطلع الإنسان عن طريقها الى حياة اجتماعية انسانية قوامها الحرية والعدل^(٤).

والتأكيد على هذا المفهوم للديمقراطية هنا يأتي بناءً على الرأي القائل بان تواجد الديمقراطية في الجانب المؤسسي الذي يشمل إقامة البرلمانات والمجالس النيابية أو الحديث عن التعددية السياسية وغيرها من الرموز يحتاج الى ان يندرج في نسق متكامل منسجم مع روح وجوهر المجتمع الديمقراطي (أي كتقافة)، ولولا هذا سيظل قاصراً وشكلاً بلا مضمون، لأن الديمقراطية ترتبط كما عبر عنه جون ديوي (John Dewey - 1895-1952) بإنتاج المجتمع للحرية^(٥).

يدفعنا هذا الى الحديث عن أولى خطوات نمو المجتمع الديمقراطي في المجتمعات الغربية التي تتمثل في تأثير عصر النهضة وما انتجه من تطور البرجوازية وتحلل النظام الاجتماعي التقليدي من خلال وضع الرابطة

(١) مروان حبش ، مرجع سبق ذكره.

(٢) خيرى ابوالعزائم فرجاني، التحول الديمقراطي في النظام السياسي المصري، (د. ن)، ٢٠١٥، ص ١٤.

(٣) مجدي عزالدين حسن، الفكر السياسي الإسلامي وثقافة الديمقراطية: جدلية، التعاطي والممانعة، مجلة النقد الثقافي، العدد ٢، خرطوم، ٢٠١٤، ص ٥٣.

(٤) بن سماعيل موسى، مشكلة الدولة: الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ٣٥.

(٥) حازم الببلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٨.

الاجتماعية العادية كأساس للاجتماع مقابل الرابطة الدينية والأرستقراطية والتسلسل الهرمي التي فتحت المجال لإعادة بناء السياسة على أسس جديدة ترتبط بالمجتمع نفسه، أي غير دينية وغير أرستقراطية. وهذا جعل من المجتمع يرتبط بمفهوم القانون والعقد الإجتماعي والسيادة الشعبية^(١). وكانت البرجوازية بتحقيق ثورتها على النظام القديمي المجتمعات الغربية قد نقلت السياسة بصورة فعلية الى الميدان الإجتماعي، وتزامن معها الشعور بأن السياسة صناعة، أي نشاط عقلي تابع لجهد وعمل الإنسان والمجتمع. وبذلك يتم إعادة بناء السياسة على أسس غير دينية وغير أرستقراطية، ترتبط بالمجتمع نفسه وتتبع منه وتصب فيه. وعليه شهدت هذه المرحلة ظهور مفاهيم جديدة مثل المصلحة، والمنفعة، والصالح العام، والرابطة الإجتماعية^(٢)، ورافق وجود الطبقة البرجوازية ظهور " ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلاني المتطور، فتح الطريق أمام تطور الكثير من المعارف لاسيما في نطاق العلوم الإنسانية والطبيعية"^(٣). كما يمثل العقد الاجتماعي نص تأسيسي آخر لتشكيل المجتمع الديمقراطي، لأنه مهد لميلاد كل من المجتمع في معناه الحديث والنظام الديمقراطي بعيداً عن النظام الكنسي^(٤)، مثل ذلك توماس هوبز (Thomas Hobbes - ١٥٨٨-١٦٧٩ م) وهو أبرز المؤسسين لهذه الفكرة، وذلك عبر دعوته الى فكرة السلطة المطلقة مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد بدل الدين، وبموجبه ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى وسيادة قانون الغاب الى حالة التمدن التي تتأسس على هذا العقد الاجتماعي^(٥)، ويرى بأن العقد هو أداة ضمان أمن الانسان في المجتمع وتوازن المصالح في ظروف الاضطراب والتنافس والصراع في المجتمع، وتمخض عن ذلك في رأيه ترسيخ السلام في المجتمع، وفتح المجال بواسطته لمتطلبات تحقيق التعاون بين الأفراد وتطور المجتمع^(٦)، وفرض على الجماعة أن تتفق فيما بينها لإقامة نوع من التنظيم أساسه الحاكم الفرد غير المشترك بالعقد الذي يؤمن لها الاستقرار والأمن ويحافظ على حرية الفرد وحقوقه^(٧).

(١) صالح ياسر، المجتمع المدني والديمقراطية، الأكاديمية العربية في الدانمارك، كوبنهاغن، ٢٠٠٦، ص ص ١٢-١٣.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيجل، المجلة السياسية والدولية، جامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٣٣-٣٤، ٢٠١٦، ٨٣.

(٣) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد و عامر حسن فياض، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دارالروافد الثقافية-ناشرون، بيروت، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ٢٠١٥، ص ٤٥٢.

(٤) سعيد بن سعيد العلوي، بناء الدولة المدنية: مقدمات ضرورية، مجلة النهضة، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، العدد ١، ٢٠١٢، ص ٧٤.

(٥) أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والاسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤، ص ١٠.

(٦) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد وعامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢١.

(٧) موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عزالدين، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ٦٩-٧٠.

مع جون لوك (John Locke - ١٦٣٢-١٧٠٤م) عرف العقد الإجتماعي تطوراً في إتجاه ديمقراطية المجتمع، يُميز لوك فيه بين المجتمع المنزلي الذي يتشكل من أفراد الأسرة والعبيد وسلطة الأب والمجتمع السياسي أو المدني، ويرى بأن المقصد من المجتمع الأول يتمثل في التنازل وتوفير أسباب العيش للأولاد حتى يبلغوا أشدهم، فهو مجتمع طبيعي، أما الثاني فهو مجتمع إختياري غرضه المحافظة على حياة الانسان وحرية الطبيعية وأملاكه ودفع عدوان الآخرين^(١). يرى لوك بأن اجتماع الأفراد بموجب العقد في المجتمع ترتب عليه تكوين شعبٍ أو كيان سياسي واحد في ظل حكومة واحدة أو حاكم معين يتفقون عليه. وهذا يجعل من السلطة إمتداداً لمصالح وأهداف المجتمع وليس شخصاً واحداً أو فئة أفراد^(٢). وبناءً على إيمانه بإمتلاك البشر حرية طبيعية تركز على مساواة طبيعية فيما بينهم جميعاً، وعلى قدرة الجميع على المشاركة في الحقوق نفسها والإمتيازات المشتركة ويفرض لوك الأبوة السياسية ويطرح الخضوع للسلطة بالرضا. هذه الحالة من الحرية والمساواة في المجتمع الحديث برأيه محكومة بحق طبيعي تجسد عن طريق العقل^(٣). وهذا يعني ان العقد الإجتماعي يساعد على " إيجاد مجتمع مستقل أولاً، ورابطة مدنية أو حكم ثانياً. وأن السلطة يضيفها الأفراد في المجتمع على الحكم لتمكينه من العمل على تحقيق أهداف المحكومين، وإذا دعت الضرورة يستطيع المواطنون الإستغناء عن مندوبيهم وحتى تغيير شكل الحكم"^(٤).

ومسألة أخرى ساهمت في تطور ديمقراطية المجتمع الحديث، كما هو مذكور لدى جون لوك هي فكرة الحقوق الطبيعية التي نُظر إليها على أنها تقييد للطغاة، وتبرير للتسامح الديني، ودفاع عام عن الحقوق والحرية الفردية^(٥). وبعدها تطورت الحقوق الطبيعية الى الحقوق الإنسانية لأسباب تتعلق بطبيعة التغيرات الراديكالية في المجتمعات الغربية وتشمل ظهور تصور جديد للطبيعة ذات جوهر علماني الذي يفصل الحقوق عن الدين، والسبب الآخر هو اقتصادي يتعلق بتقديم التبريرات الجديدة لانطلاق الرأسمالية التجارية، والأخير يتعلق بتقدم العلوم وتطور المعرفة الجديدة للطبيعة فتزداد الثقة بإمكانية الإنسان في فهم واستخدام الطبيعة^(٦). وهذه التطورات أكسبت نظريات الحق الطبيعي مضموناً سياسياً يختلف عما كان لدى منظريه الأوائل مثل غروسيوس (Hugo

(١) جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة: محمد شوقي الكيال، دار القومية، مصر، (د.ت)، ص ص ٦٩-٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٧٦-٧٧.

(٣) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة الى الدولة القومية، الكتاب الثاني، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٤) ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، الجزء الأول، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٤٥.

(٥) راسل بوفاء، الديمقراطية والحرية: العلاقة الثقافية، في الديمقراطية: أبحاث مختارة، تحرير: لاري دايموند ومارك ف. بلاتتر، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٦، ص ٥٠٤.

(٦) موسى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ص ٧٠-٧١.

نسختها الجديدة تسويغ السلطة أياً كانت، بشرط أن تبدو معقولة ومفيدة للمجتمع. ونلاحظ ذلك لدى باربيراك (Jean Barbeyrac - 1674-1744م) عندما حاول القيام بالتأليف بين السلطة المطلقة وليبرالية لوك وتأييد توازن السلطات^(١).

وفكرة وجود قوانين عامة تتحكم بظواهر الطبيعة والحياة الإجتماعية في المجتمع وفصل السلطات في الدولة تشكل جوهر ما يطمح اليه مونتسكيو (Montesquieu - 1689-1755 م). وهذه القوانين العامة تختلف من مجتمع الى آخر وفقاً للظروف الخاصة لكل مجتمع فهي تعبر عن روح المجتمع، لأن العوامل الاجتماعية التي تتمثل بالدين وبشكل الحكم والعادات والتقاليد وآداب السلوك تشترك في تحديد أهميتها هو أنها تشكل القاعدة التي تسيطر على سلوك الإنسان في أدواره جميعها في المجتمع^(٢)، أما فكرة فصل السلطات الذي دعى اليه هو "لتخصيص مشترك لسلطة السيادة بين القوى السياسية الثلاث وكذلك القوى الإجتماعية الثلاث الملك، الشعب، الأرستقراطية، أي ضمان مايمكن تسميته بتوازن القوى الإجتماعية على أساس أن هذا التوازن يعكس التجانس الذي ينبغي أن يرافق كل تنوع"، ويعد هذا التجانس عنده شرطاً للحرية السياسية^(٣). ترتب على ذلك حماية حقوق أفراد المجتمع عبر تضمينها في الدستور وتكريس سيادة الشعب عن طريق الاقتراع العام وفصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وحصر ممارسة السيادة داخل هذه المؤسسات لكي تكون معبرة عن إرادة الشعب^(٤).

أما مع روسو (Jean-Jacques Rousseau - 1712-1778م) إجتاز المجتمع الديمقراطي شوطاً آخر وذلك بجعل إرادة المجتمع إرادة سامية فوق كل الارادات، هذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها وإختياراتها، الإرادة العامة في نظر روسو مجسدة في السلطة التشريعية للمجتمع ويخول بموجبها هذا الأخير الحكومة السلطة التنفيذية لتنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية^(٥). الإرادة العامة التي تختلف عن الإجماع في نظره، تنبع من شكل التجمع التي ينشئه العقد الإجتماعي، هذا التجمع بدفاعه عن حقوق كل مشارك فيه يساهم اتحاد كل فرد مع الجميع، مع الإحتفاظ بحريته لعدم الخضوع إلا لنفسه، لأن تجريد الإنسان من حريته في رأيه هو نزعه من صفته كإنسان وعن حقوقه الإنسانية. وهذا النظام الإجتماعي بالنسبة لروسو حق

(١) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية: من عصر النهضة الى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للنشر، سوريا، ٢٠١٠، ص ٤٤٢.

(٢) موسى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد وعامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦٠.

(٤) علي عبود المحمداوي وأحمد عدنان الميالي، الحداثة والنظرية السياسية: دراسات في الأنظمة والمجتمعات الغربية والإسلامية، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٨، ص ١٢٢-١٢٣.

(٥) نقلا عن: أحمد بوعشرين الأنصاري، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

مقدس ويُستخدم كأساس لكل الحقوق الأخرى^(١).

نلاحظ من خلال ذلك بأن انتقال المجتمع التقليدي الى المجتمع الديمقراطي الحديث، يترجم بتحويل عميق لتنظيم البنية الإجتماعية. وإن الظاهرة التي يقوم عليها هذا الإنتقال من واقع اجتماعي أرستقراطي الى واقع اجتماعي ديمقراطي، هي عملية ديناميكية، تسمى (مساواة في الشروط). ان المجتمع الأرستقراطي جامد ومنظم ومغلق، امكانات التحرك الإجتماعي فيه متقلصة، واللامساواة فيه مندرجة في العادات. في المقابل يتميز المجتمع الديمقراطي بليونته بنيته الإجتماعية، لأنه عندما تكون الشروط شبه متساوية، يُبدل الأشخاص أماكنهم بشكل دائم. هذا يعني أن وجود السيد والأجير أو العامل والصاحب العمل في المجتمع الديمقراطي وتنظيم العلاقة بينهما يكون عن طريق العقد، أي اتفاق بين مشيئتين، وبعيداً عنه هما مواطنان مستقلان^(٢).

إنّ ذاتية الفرد في المجتمع الحديث ومسألة مشاركته في القضايا العامة ترتبط بانتصار النزعة العقلانية وغلبتها على الفكر الديني والخرافي وتقديم رؤية جديدة للذات والعالم معاً، وعليه وصفت المجتمعات الحديثة بأنها مجتمعات عقلانية وتكمن أهمية هذا الخطاب العقلاني في تفسيره للعالم والذوات على أساس الذات المستقلة والمتركة حول نفسها من أجل تحقيق رؤية معرفية وأخلاقية وسياسية تؤمن بالتقدم، وإمكانية الكمال والقدرة على الإحاطة بالمعنى العام بمعزل عن آليات المقدس^(٣). وأدى تطور العقلانية أيضاً الى وضع حدود فاصلة بين العالم الإنساني والعالم الطبيعي أو الميتا - طبيعي، أي بين حقلين معرفيين مختلفين من الناحية المرجعية والأداتية، الأول قائم على نظام العقل وقواعده، والثاني قائم على الدين أو الأسطورة أو الميتافيزيقيا، وعليه وضعت الشرعية العقلانية كأساس جديد للسلطة^(٤).

ومن جانب آخر نستطيع الإشارة الى جانب آخر من أهمية ثقافة التنوير وجوهرها العقلاني في المجتمعات الحديثة وترسيخها للقيم الديمقراطية، والتركيز على المسائل التي يدور حولها النزاع، وإيجاد قاعدة أساسية لإتفاق فلسفي وأخلاقي تضيق شقة الخلاف والفروقات السياسية الإنقسامية من أجل التعاون على قاعدة الإحترام المتبادل. كما تسهم في كيفية تفكير الناس في مؤسساتهم السياسية والإجتماعية، فضلاً عن دور التوجيه والتسوية. وأصبحت جزءاً من الثقافة السياسية العامة للمجتمع وساعدت في ايجاد أرضية مشتركة معقولة للإتفاق حول المسائل الأساسية المتنازعة في المجتمع وصياغة صورة ما لمبدأ التسامح^(٥).

(١) جان جاك شوفالبييه، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٩٠-٤٩١.

(٢) ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، الفرات للنشر، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ص ٣١-٣٢.

(٣) علي عبود المحمداوي وأحمد عدنان الميالي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٣-١٦.

(٤) نقلا عن: فريد لمريني، الدولة المدنية : تدقيقات مفاهيمية ، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، المغرب، (د.ت)، ص ص ١٨-١٩.

(٥) احسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح: قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مجلة دراسات قانونية وسياسية، جامعة السليمانية، السليمانية، العدد ٨، السنة الرابعة، ٢٠١٦، ص ٢٨٤.

أما ديفيد هيوم (David Hume-1711-1776م) كأبرز من يمثل الإتجاه التجريبي، يقدم تفسيراً آخر لتنظيم المجتمع، فيرى في نظريته السياسية بأن المجتمع لم يقم على عقد اجتماعي، بل على عرف أساسي لم يوجد بقرار، بل أوجدته الخبرة المباشرة للمشاعر والمصالح المشتركة، فالقواعد والقوانين، نشأت من ذلك الشعور الأساسي بالإجماع^(١) ولا يعتقد هيوم بالقوانين الطبيعية الأبدية المستقلة عن المجتمع، فليست القوانين الطبيعية برأيه، إلا اتفاقات مفيدة نافعة، مفادها استقرار الحيازات ومراعاة الإلتزامات المتخذة. أما الأساس الحقيقي للحكم عنده فهو العادة. والمنفعة في نظره هي محك المؤسسات^(٢).

من المناسب أن يشار هنا الى افكار جيرمي بنتام (Jeremy Bentham -1748-1832م) وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill-1806-1873م) بوصفها أفكاراً تأسيسية لديمقراطية المجتمع الحديث عبر تقديم التسويغ الأوضح للمجتمع الديمقراطي، وتشمل توفير الشروط الضرورية اللازمة لتمكين الأفراد من متابعة مصالحهم دون التعرض للتدخل السياسي، والمشاركة الحرة في التعاملات الإقتصادية، من تبادل العمالة والسلع في السوق ومن حيازة الموارد ملكاً خاصاً. أن منافع المواطنين وحسن تحقيق مصالحهم في المجتمع وفقاً لهم مشروط بقدرة الأفراد على التفاعل بمبادلات تنافسية سعيًا وراء منافعهم مع حدود دنيا من تدخل الدولة. الإختخابات الحرة والسوق الحرة سيكونان شرطين لازمين لذلك^(٣).

وتوضحت ملامح المجتمع الديمقراطي أكثر فأكثر في الاقتصاد السياسي عند آدم سميث (Adam Smith 1723-1790م) الذي هو التعبير النظري عن إنهيار النظام الإقطاعي ومجيء الرأسمالية. اسهم سميث في بلورة ملامحه عن طريق الإعتماد على قيم السوق، وهو مايتضح عن طريق تشديده على دور المصلحة الفردية في تحقيق المصلحة العامة، إذ يرى أن التبادل الذي يقف خلف ضرورة تقسيم العمل يؤكد دور المصلحة الخاصة والفردية في تحقيق المنفعة العامة، أي مادام التنظيم الإجتماعي مؤسساً على الإنسان أو الفرد الإقتصادي، فالسعي نحو المصلحة الخاصة هو السعي نحو المصلحة العامة بطريق غير مباشر وبشكل غير متعمد، وهذا لأن المصلحة العامة في نظره يتكون من المصالح الخاصة للأفراد المجتمع^(٤).

(١) غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢، ص ٥٠٥.

(٢) جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥٥.

(٣) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٧١.

(٤) حسين يوسف بوكبر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، مجلة التبين، المركز العربي للدراسات، الدوحة، العدد ١٨، ٢٠١٦، ص ٢٩-٣٠.

ويتوضح هنا أن حضور العمق الليبرالي كثقافة وكنظام معرفي إستطاع إستيعاب كل القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تنتمي الى الزمن الحديث، وهي من نظرت وخطت وبنيت ركائز المجتمع الديمقراطي^(١)، وذلك عن طريق نظام القيم الذي كان قد بدأ يتطور في أوروبا منذ القرن السادس عشر عن الحرية والفرد والأخلاق والقانون والإيمان الديني، الى غير ذلك من المنظومات المعيارية التي عبرت عنها بشكل نسقي الفلسفة السياسية الليبرالية^(٢).

فالفكر الليبرالي عن طريق رفضه للأفكار الموروثة يرى أن للمجتمعات غايات محتومة غيبية أو غير غيبية، وأن الفرد مسخر لتحقيق هذه الغايات في بدايات العصر الحديث جعل الفرد اللبنة الأولى وأساس المجتمعات فهو يعطي قوة دافعة للتغيير في المجتمعات ولاسيما في سياق ربط الديمقراطية بحقوق الأفراد وجعل حقوقهم قيوداً وضوابط دستورية لممارسة الحكم في المجتمعات^(٣).

ان مضمون مسألة الحقوق في المجتمعات الديمقراطية يكمن في المشاركة السياسية التي توفر المجال لإسهام الأفراد والمجموعات في النقاشات العمومية والمشاركة في التفاهم وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراد له أن يكون. فالمواطنون يتصرفون على أنهم كيان عام يتباحثون بطريقة غير محدودة، أي أنه هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عن آرائهم العامة عن قضايا ذات طابع عام^(٤)، لأنه كما يؤكد شومبيتر (- Joseph Schumpeter ١٨٨٣-١٩٥٠ م) هناك علاقة بين الديمقراطية والحرية، أي أن مشاركة الجميع من حيث المبدأ في القرارات والتنافس على السلطة يحتاج الى تمتع الجميع بحرية المناقشة والكلام^(٥).

تطورت مسألة المشاركة في المجتمع الديمقراطي عن طريق الحديث عن مفهوم المجال العام (Public Sphere)، ينتبع جون كين (John Keane - 1949 -) تاريخ الأفكار المتعلقة بها في ثلاثة مظاهر مختلفة، أولاً كسلاح ضد الطغاة في المجتمعات الأوروبية وأمريكا الشمالية في القرن الثامن عشر، ثانياً كوسيلة لتوجيه النقد للتسلية المتزايد لمجالات حياتية من المفترض أن تكون حرة من تأثير السوق، الثالث والأخير بصفته دفاعاً معاصراً عن محطات الإذاعة العمومية في خدمة الديمقراطية^(٦)، وقام هابرماس (Jürgen Habermas - ١٩٢٩ -) بتطويره بواسطة وضع نظرية بمصطلحات مفصلة عن عرض المشكلات الاجتماعية والسياسة العامة

(١) فريد لمريني، مرجع سبق ذكره، ص ٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٣) حازم البيلالي، مرجع سبق ذكره، ص ١٢-١٣.

(٤) علي عبود المحمداوي وأحمد عدنان الميالي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣-٦٥.

(٥) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٠.

(٦) مايكل إدواردز، المجتمع المدني: النظرية والممارسة، ترجمة: عبدالرحمن عبدالقادر شاهين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٥، ص ١٠٣.

وعمل الحكومة، وأمور تتعلق بالمجتمع الأهلي والهوية الثقافية والنقاش حولها، وقيام المواطن بالحديث عنه في ظروف من الحرية والمساواة والتفاعل اللاعنيف والوصول الى الإجماع عن طريق قوة المحاجة العقلانية^(١)، لأن المواطنين في المجتمعات الحديثة مستعدون لإنتاج نظام ديمقراطي بواسطة نقاشاتهم حول الفضاء العام. وينبغي أن لا يكون هذا المكان صغيراً أو مستعمراً، لأن انصراف المواطنين عن الفضاء العام تؤدي الى اختفاء القدرة على المعارضة لدى المواطنين^(٢). وتطورت بوساطة ذلك فكرة الحقوق والواجبات في المجتمعات الديمقراطية وتحولت من فكرة نظرية مجردة إلى فكرة إجرائية عملية خضعت لمجموعة كبيرة من التشريعات والإجراءات المقننة التي تمنح الحكم شرعيته، وتمثل هذه التطورات تغليب الجوانب الاجرائية العملية على الطابع الأخلاقي والتجريدي الذي كان يميز العقد السياسي القديم^(٣).

يدفعنا ذلك الى الحديث عن التعددية في المجتمعات الديمقراطية، حيث يعد احترام التعدد والتنوع المجتمعي والسماح للأفكار والمذاهب السياسية المتنوعة بالتعبير عن مصالحها سمة أخرى من سماته ويعد آلية ديمقراطية فيها. تتعلق هذا البعد بالحرية والتسامح والمساواة والعدالة، كقيم أساسية في الفكر الليبرالي.

يتميز علماء السياسة بين أنواع وأشكال مختلفة من التعددية، فهناك التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية والتعددية الثقافية. وتعد من الأمور الطبيعية في مختلف المجتمعات، التي لا يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات المعاصرة. وقد عالج كثير من المفكرين مسألة التعامل مع التعددية في الفكر السياسي الحديث، وكان جون لوك أول من أكد في أواخر القرن السابع عشر أن الدولة يجب أن تقوم على القبول العام والعمل على رفاهية المجتمع ورعاية مصالحها والسماح بتعدد إثني وإجتماعي وسياسي فيها، ومونتسكيو الذي يقترن اسمه بمبدأ الفصل بين السلطات ماخذاً بالرغبة في فهم الواقع السائد في عصره الذي يتسم بالتنوع غير المتجانس من الأفكار والعادات والتقاليد والقوانين والمؤسسات والمصالح^(٤).

وفي واقع المجتمعات الغربية تتعلق ظاهرة التعددية باتجاهين رئيسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، وجاء الأول نتيجة الانتقال من التنظيم الإمبراطوري الى نموذج دولة الأمة لتنظيم المجال السياسي، إذ شرعت انتهاج سياسات بناء الأمة وخلق هويات مشتركة، ويتمثل الثاني في إستبدال الأنظمة غير الليبرالية بحكم ديمقراطي ليبرالي. ويتجسد الإرتباط الجوهرى بينهما في أن دولة الأمة تجسد الوحدة الملائمة لتطبيق الطروحات السياسية

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٣-١٠٥.

(٢) ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، الفرات للنشر، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧٨-٧٩.

(٣) طارق زياد ابوهزيم، المجتمع المدني و بناء الدولة المدنية الديمقراطية: مقارنة سياسية، مجلة المنارة للبحوث و الدراسات، جامعة آل البيت، الأردن، مجلد ٢٣، العدد ١، ٢٠١٧، ص ٢٠٣.

(٤) وجيه عفدو علي، التعددية السياسية: دراسة في المفهوم والآليات، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة دهوك، دهوك، المجلد ٢١، العدد ٢، ٢٠١٨، ص ٥٢٣.

الليبرالية^(١). فبحسب الرؤية الليبرالية الكلاسيكية يقوم موضع التنوع والتعدد الثقافي في ماهو فردي وينحصر في دائرة الخاص، أي يتجاهل قيمة التنوع وأهميته في نمو الفرد الاجتماعي وإنخراط الأفراد وإندماجهم في محيطهم، وذلك في إطار سياسة الإستيعاب، خوفاً من تحولها الى تهديد للبناء السياسي وأساسه الفكري^(٢). وقد تعاملت الليبرالية المعاصرة مع مسائل التنوع والتعدد في المجتمعات المعاصرة بشكل مغاير عن طريق اتجاهات جديدة، كالنسبية الثقافية والجماعية والتعددية الثقافية، وتركز جميعها على أهمية الجماعات والولاءات الجماعية ومساواتها الثقافية ولا ينظرون الى التشرد الثقافي على أنه يمثل مشكلة في حد ذاته، لأن المشكلة ليست في الفوارق بل تكمن في التعامل مع هذه الفوارق. وذلك في محاولة منهم لإحداث التغييرات في تفكير المجتمعات الغربية وتعاملها مع الأقليات القومية والإثنية والثقافية^(٣). وعليه طرحت نموذج الديمقراطية التوافقية للمجتمعات التعددية التي تتسم بوجود إنقسامات حادة داخلها على الصعيد الديني أو الأيدولوجي أو الثقافي أو العرقي لكل منها أحزابها السياسية و جماعات الضغط الخاصة بها ووسائلها الخاصة للتواصل، لأن المرونة اللازمة لتحقيق الديمقراطية القائمة على الأغلبية غائبة. يقدم (أرنت ليهارت-Arend Lijphart-١٩٣٦-) نموذج ايرلندا الشمالية، عندما أدى فوز الحزب الوحدوي الذي يمثل الأغلبية البروتستانتية في كل الإنتخابات من عام ١٩٢١ الى ١٩٧٢، الى حرب أهلية بين الكاثوليك والبروتستانت^(٤).

بهذا نستطيع التوصل الى نتيجة مفادها أن الأفكار الليبرالية تدور حول الرغبة في إقامة مجتمع يستطيع الناس فيه تحقيق مصالحهم والوصول الى حالة الإشباع، من خلال الإعتقاد بأن البشر أولاً وقبل كل شئ أفراد يمتازون بالعقل. ويقضي ذلك أن كل فرد ينبغي أن يتمتع بأقصى حرية ممكنة بالتناغم مع حرية مماثلة للجميع. ويجري تنظيم المجتمعات وفقاً لهذه الأفكار حول هذين المبدأين التوأمين، الدستورية والإجماع، الموضوعيين بقصد حماية المواطنين من خطر حكومة الطغيان^(٥)، ساهم ذلك في بلورة وسيادة مفهوم تُشكل الأساس لدمقرطة المجتمع، وهو أن المجتمع متكون من روابط سياسية وأخرى غير سياسية متعددة، بمعنى أن أصحاب هذا المفهوم

(١) حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الإندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٥.

(٢) سايد مطر، مسائل التعدد والإختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل الى أعمال تشارلز تايلر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥، ص ٧٩-٨٠.

(٣) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٩-٢٠.

(٤) أرنت ليهارت، أنماط الديمقراطية، ترجمة: محمد عثمان خليفة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١٥، ص ٥٦-٥٧.

(٥) اندرو هيوود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، ترجمة: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٢، ص ٣٩-٤٠.

يرون أن التعدد والإختلاف يحول دون تمركز الحكم والسلطة الأمر الذي يساعد على تحقيق المشاركة، والمساهمة الواسعة في العملية السياسية والتوزيع المنافع^(١).

نستخلص من ذلك كله بأن المجتمع هو مكان الديمقراطية ومنبتها، ومن خلال الديمقراطية أعاد الإنسان تنظيم المجتمع، وحولت الديمقراطية المجتمع من حكم الفرد الى حكم الشعب والى مؤسسات مدنية لكل منها اطارها الذي تعمل فيه، وتمارس من خلالها العملية الديمقراطية. وأسهمت الليبرالية من خلال مبادئها وأفكارها في عملية الإنتقال من المجتمع التقليدي الى المجتمع الحديث، وتشكيل المجتمع الديمقراطي وبلورة مرتكزاته.

إضافات الفكر الليبرالي لعملية الديمقراطية في المجتمعات الحديثة، الذي نتطرق اليه بالتفصيل في الأطروحة تتركز في عدة مظاهر ومميزات، منها توفير آليات الحفاظ على الحريات الخاصة والعامة للمواطنين والإتجاه نحو ازدياد الحريات التي تحمي حقوق الأفراد. وتعزيز مسألة التعايش بين الأفراد والجماعات المختلفة في المجتمع بغض النظر عن انتماءاتهم الثقافية والقومية والعرقية والدينية من خلال ثقافة التسامح. إضافة الى فتح الآفاق أمام الأفراد للمشاركة في تطوير واقعهم وخلق معايير وأسس جديدة لمجتمعاتهم تتلائم مع مطالبهم ورغباتهم واحتياجاتهم، وذلك عبر منحهم امكانيات وآليات خاصة بها، وهذا يدفع المواطنين الى اعتبار أنفسهم متساوين وتدفعهم الى العيش المتكافئ.

تُشكل مرتكزات المجتمع الديمقراطي بمميزاته وملامحه الليبرالي الذي نتطرق اليه في الفصل الثاني بالتفصيل، الأرضية الخصبة لبناء نموذج مدني للدولة ، سوف نتحدث عنها في المطلب الثاني من هذا المبحث التمهيدي.

(١) عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، الموسوعة السياسية، الجزء ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 786 .

المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية

على الرغم من سهولة تحديد ملامح الدولة المدنية، فإن استقرار مفهومها على مستوى الفكر السياسي الليبرالي لم يكن سهلاً، لأن إستقرار مفهومها وترسيخ أسسها ومستلزماتها جاء في سياق التطورات والتحولات السياسية الإجتماعية والإقتصادية والثقافية التي بدأت مع العصر الحديث وعبر نصوص وأفكار وطروحات مفكري النهضة والتنوير الأوروبي.

وبناءً على ذلك نقسم المطلب الى ثلاثة فروع، ونبحث في الفرع الأول مفهوم الدولة، لأن الدولة هي البيئة لنشأة المدنية، ولكي توجد صفة المدنية فلا بد من وجود دولة تمثل البيئة والمحيط اللذين تتكون فيهما المدنية وتلقي عليهما صبغتها لتلونها كيفما تشاء لوضع أركانها، فالدولة هنا هي الجزء الثابت الذي لا بد من وجوده وثباته. أما المدنية فهي الركن المتغير لأن الدولة قد تكون عسكرية ثم تتحول إلى مدنية وقد تكون مدنية ثم تتحول إلى عسكرية، لذلك يجب التطرق في البداية الى مفهوم الدولة وبعدها الدولة المدنية، وندرس في الفرع الثاني مفهوم الدولة المدنية وجذورها الفكرية، ونخصص الفرع الثالث لدراسة أسس ومستلزمات الدولة المدنية، وكما يأتي:-

الفرع الأول: مفهوم الدولة

يعد مصطلح الدولة من بين المصطلحات الأكثر أهمية في الجانب السياسي كونها الشكل الافضل للإجتماع السياسي الذي عرفته البشرية، وبناءً عليه فقد اختلفت وجهات النظر حول مفهومها وتعددت تعريفاتها من الناحية الاصطلاحية.

أن الفكرة الحديثة للدولة خرجت من صراعات طويلة عن معناها، وأن مفهومها لا يزال متنازعاً عليه، على الرغم من الاهتمام الكبير بالتغيير المفاهيمي وكيفية تفسير المفاهيم بشكل مختلف، وقبل التطرق الى التعريفات لا بد من الإشارة الى الجانب اللغوي. وفي اللغة العربية كلمة الدولة مشتقة من الفعل دال معناه هو التغيير والتحول من حال الى حال وعدم الاستقرار⁽¹⁾، يقابلها كلمة (State) في اللغة الإنكليزية، و (Staat) في الألمانية و (Etat) في الفرنسية، وهي في الأساس كلمة لاتينية (Status) وتعني الواقف أو الثابت، أو الحالة

(1) حسن مصطفى البحري، النظم السياسية، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ٢٠١٨، ص ٤.

المستقرة أو الثابتة*^(١).

وبعد الإشارة إلى الجانب اللغوي، ينبغي التطرق إلى الاستفسار عن ماهية الدولة؟.

تعددت الاتجاهات والمايدين المعرفية والعلمية التي تشكل الدولة أحد موضوعاتها الرئيسية، كعلم السياسة والإجتماع والقانون وغيرها من العلوم التي تجمع على أن الدولة في عصرنا الحالي أصبحت مهمة إلى درجة لايمكننا الإستغناء عنها، هناك تعريفات عديدة ومختلفة للدولة تعكس التعدد والتنوع في خلفياتهم الأيدولوجية وإنتمائاتهم السياسية والفكرية^(٢).

وعُرفت العلوم السياسية بأنها علم الدولة، كما هو مستخدم في العلوم السياسية وتعني كلمة الدولة مجتمعاً أو مجتمعاً منظماً سياسياً تحت حكومة واحدة مستقلة داخل إقليم محدد ولا تخضع لأي سيطرة، إذ لا يمكن أن يكون هناك مجتمع بدون أن يشكل الناس مجتمعاً واحداً ولا توجد حياة مشتركة بدون قطعة أرض محددة للعيش فيها^(٣)، وجاءت أيضاً بأن الدولة (State) هي تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظم لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بشكل دائم^(٤).

ولقد طورت الفئات الاجتماعية جميعها عبر التاريخ أشكالاً من الحكم والسلطة لتنظيم الشؤون فيما بينها نظراً لمدينة طبيعتهم، حيث يوصف التجمع الاجتماعي بأنه سياسي عندما تحكمه هيئة موثوقة تصدر وتنفذ قواعد السلوك، ويطور كل مجتمع شكلاً من أشكال الحكم أو يتلقى نموذجاً مفروضاً عليه يُملي الشؤون العامة استناداً إلى إطار مرجعي معين يتم تنبيهه إما من الشعب أو من الحكام الذين يفرضون حكمهم على الشعب^(٥). إن الأنظمة السياسية تتخذ أشكالها التقليدية تبعاً لتنوع وتعدد المجتمعات والازمنة ومتطلباتها ومصالحها، مثل رئاسة الجماعة الأولى، مشيخة القبيلة، زعامة القرية، دولة المدينة، المملكة، الإمبراطورية، الإمارة الإقطاعية، الخلافة،

*يتبين هنا أن الدلالة اللغوية للكلمة لا تتوافق مع معنى الكلمة كمصطلح للعلوم السياسية، مثل العديد من الكلمات الأخرى شائعة الاستخدام في أدب العلوم السياسية، لأن المصطلح في الأصل هو مصطلح تجريدي يشير إلى الحالة الثابتة أو المستقرة، مثلما يتحدث المرء عن الحالة لصحة الرجل أو عن رأيه أو عن حالته الاقتصادية وليس التنظيم السياسي. للمزيد أنظر:

MOHD. ASIF, State and freedom in india: A study of right to life and personal liberty, Thesis submitted for award of the degree of doctor of philosophy in political science, Aligrah muslim university, india, 2008, p. 21.

^(١) عبدالعالي دبله، الدولة: رؤية سوسيولوجية، دارالفجر، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٥٧.

^(٢) عبدالعالي دبله، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

^(٣)A.C.Kapur, Principles of Political Science, s.chand company LTD, New Delhi, 2000, Pp. 75-76.

^(٤) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٥٢

^(٥) Banan Fathi Malkawi, Civil State in Contemporary Islamic Political Thought in Llight of Madinah Constitution, Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements of master s degree in Islamic study, the university of Jordan, 2012, pp. 30-31.
webpage: <http://search.mandumah.com/Record/556976>

السلطنة، وهذه كلها أنظمة سياسية وليست دولاً، فليس كل مجتمع سياسي منظم دولة^(١)، أما الشكل الحديث للنظم السياسية والمقترن وجوده بالحدثة يمكن وصفها بالدولة (State)، لأنها الشكل الوحيد من أشكال النظم السياسية الذي تتطابق فيه صفة الدولة مع موصوفها، وكانت المحصلة النهائية لتفاعل العوامل والصراعات الموجودة في المجتمعات الأوروبية كالاتي:-

- السياسية: صراع السلطة المركزية مع الأمراء الإقطاعيين و رجال الدين.

- الاقتصادية: صراع البرجوازية مع الإقطاع.

- الاجتماعية: صراع العامة مع سلطة الملوك المطلقة والمقدسة و سلطة الإقطاع والكنيسة.

- الفكرية: صراع الجديد مع القديم والعلم الموروث، وعصر الأنوار والإصلاح الكنسي، ودعوات حقوق

الإنسان والحريات الفردية والعامة والأسس المدنية للقانون والسلطة^(٢).

الدولة كظاهرة سوسيولوجية و سياسية حديث ظهرت الى الوجود منذ القرن السادس عشر، حيث ظهرت كشكل سياسي وقانوني قامت على فكرة القانون كقواعد موضوعية عامة و مجردة أو غير شخصية وتبني الوحدة المركزية وتوزيع الاختصاصات على أساس النمط العقلاني الرسمي، ترافقت هذه الدولة مع تطور الرأسمالية وتساعد البرجوازية، هذا الشكل الحديث متميز عن الاشكال التي سبقته بما في ذلك دولة المدينة في اليونان القديمة والامبراطورية الرومانية^(٣)، ويسميه **ماكيافيلي**(Niccolò Machiavelli-١٤٦٩-١٥٢٧م) الامارة المدنية التي يصبح المواطن فيها أميراً بناءً على رغبة أقرانه من المواطنين ويرى بأنه لايمكن الوصول اليها بالحظ ولا بالقدرات ، وذلك لأن الانسان يبلغ هذا المركز إما برغبة من جموع الشعب، أو بتأييده من الطبقة الارستقراطية^(٤).

هنا نسأل، **كيف حدث هذا التطور؟** للإجابة عليه ينبغي الإعتماد على الشروط المسبقة التي كانت تُحدد كأرضية لبناء هذا النموذج الحديث من الدولة، الأول هو تصور مجال السياسة باعتباره فرعاً متميزاً من الفلسفة الأخلاقية معنياً بفن الحكومة، أما الثاني هو قبول استقلال كل منطقة، مملكة أو مدينة عن أي قوة خارجية ومتفوقة، وإذ تدرك أن السلطة العليا داخل كل منطقة مستقلة لا ينبغي أن يكون لها منافس داخل أراضيها كقانون أو موضوع للولاء، الثالث هو فكرة إعتبار الدولة الوحدة الأساسية للعلاقات الدولية، التي لا تخضع لقوة خارجية،

(١) علي عباس مراد، المجتمع المدني و الديمقراطية: مقارنة تحليلية في ضوء تجربتين السياسيتين الغربية و العربية، مجلة دراسات في الاقتصاد، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية، ليبيا، مجلد ٢١، عدد ١ و ٢، ٢٠٠٧، ص ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

(٣) عبدالعالي دبله، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧.

(٤) مكيافيلي، الأمير، ترجمة: اكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٥٦.

بل تتمتع بالسيادة المطلقة^(١).

في الأخير نلاحظ بأن هناك العديد من العوامل أسهمت في تطور الدولة، وبالتالي فإن العوامل المهمة التي أسهمت في نمو الدولة هي الغريزة الطبيعية، والقرابة، والدين، والملكية، والقوة والوعي السياسي. وهذا يعني أن الدولة اكتسبت شكلها الحالي من عملية تاريخية طويلة تمتد عبر آلاف السنين كنتاج التفاعل بين عدة عوامل، بما في ذلك القرابة والدين والممتلكات والحرب والتطوير التقني والوعي السياسي، وشهدت عدة أشكال في سياق تطورها التاريخي الذي حدده علماء الاجتماع والسياسة في الدولة القبلية، دولة المدينة اليونانية، الدولة الإقطاعية وأخيراً الدولة المدنية الحديثة.

الفرع الثاني: مفهوم الدولة المدنية ونشأتها

نسعى في هذا الفرع الى تبيان مفهوم الدولة المدنية من زاوية الفكر السياسي المؤسس لها، كونها مرحلة التطور التاريخي للبشرية بالانتقال من مجتمع البداوة والقبيلة إلى الدولة، وذلك عبر توضيح ماذا تعني المدنية التي أصبحت صفة ملازمة للدولة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة .

والدولة المدنية (Civil State) كمصطلح يتكون من كلمتي الدولة و المدنية، فهناك كلمتين في اللغة الانكليزية تستخدم للدلالة على معناها، أولهما (Civic) تستخدم كصفة للإشارة الى الأعمال ذات الصلة بالمواطن والمدينة والمواطنة والمجتمع، وتستخدم عادةً مع ألفاظ كالواجب (Civic duty)، أما الثاني (Civil) تستخدم كصفة في مايتصل بالمواطن، وفي علاقة الدولة بمواطنيها ومنها الأهلية والمجتمع المدني وما يتصل بجزء من الحقوق العامة والمجال العام^(٢)، والجذر اللاتيني لكليهما هو (civites) بمعنى مدينة، و (civis) بمعنى ساكن المدينة أو (civilis) بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة^(٣)، رغم تأكيدات بعض الباحثين بأن المدنية (Civil) كإصطلاح سواء في الفهم العربي أم الغربي وسياقاته التاريخية والمكانية والاجتماعية والثقافية المتباينة تتفق في التصاقها الأصل بالمجتمع وليس بالدولة^(٤)، نجد أن مصطلح الدولة المدنية يُستخدم في حقل العلوم السياسية

(1) Barry Hindess, The Concept of the State in Modern Political Thought, Australian Journal of Politics and History, Vol. 63, Iss. 1, 2017, pp. 5-6.

From the webpage: <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14678497/2017/63/1>

(2) Webster Dictionary: America's most-trusted online dictionary:

<https://www.merriam-webster.com/>. On 28\5\2019

(3) نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم، المعهد العالي للفكر الاسلامي، الأردن، ١٩٩٤، ص ٣٣.

(4) علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في الإسلاميون والنظام الحكم الديمقراطي، المركز العربي للإبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٣، ص ٥٢٥.

ومعناه يشير الى إنها دولة حديثة متمدنة ومتحضرة وهي نقيض الدولة العسكرية والدينية، حتى في بدايات ظهور المصطلح يستخدم **ماكيافيلي** الإمارات المدنية في كتابه **الأمير** لوصف الحالة التي يصبح فيها المواطن أميراً برغبة أقرانه المواطنين وليس الدين.^(١)

ولفظ المدنية بشكل عام ينسب الى المدينة وتدل على نمط الحياة في المدينة، وتستعمل في كثير من الأوساط الثقافية كمقابل لعدة كلمات وهي^(٢):-

١- كمقابل للبداوة وتعني الحضارة والعمران.

٢- كمقابل للعسكرية.

٣- كمقابل للدينية.

٤- يعبر في الفلسفة اليونانية عن إدارة أمور المدينة بالسياسة المدنية.

أما من الناحية الإصطلاحية تعرف الدولة المدنية بأنها الدولة التي تقوم على القانون الوضعي الدستوري وعلى التعددية الفكرية والاجتماعية والسياسية في إطار حداثي وتحديثي ديمقراطي تنموي أساسه الحرية بمفهومها الإنساني التقدمي، ولهذه الدولة مشروع للنهضة تسعى الى تحقيقه^(٣)، وتعرف أيضاً بأنها اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين، مع وجود قضاء يطبق هذه القوانين بإرساء مبادئ العدل، فمن الشروط الأساسية لقيام الدولة المدنية ان لا يخضع أي فرد فيها لإنتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر، فثمة دائماً سلطة عليا هي سلطة الدولة يلجأ إليها الأفراد عندما تنتهك حقوقهم أو تهدد بالإنتهاكات^(٤)، كما يمكن وصفها بأنها دولة المؤسسات التي تمثل الإنسان بمختلف أطيافه الفكرية والثقافية والأيدولوجية داخل محيط حر لاسيطرة فيه لفئة واحدة على بقية فئات المجتمع الأخرى، مهما اختلفت تلك الفئات في الفكر والثقافة والأيدولوجيا، أي إنها دولة مواطنة^(٥). وجاء في تعريف آخر أن الدولة المدنية هي تنظيم المجتمع وحكمه بالتوافق بين أبنائه بعيداً عن أي سلطة أخرى سواء دينية أم غيرها، أي أن شرط العلمانية أساسي في تلك

(١) مكيافيلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٦-٥٧.

(٢) رهاب عبد الرحمن الشريف، الإسلاميون و الدولة المدنية: قراءة في جدلية الدين و السياسة، تجربة الحركة الإسلامية السودانية نموذجاً، مجلة دراسات مجتمعية، مركز دراسات المجتمع، العدد ١١، ٢٠١٤، ص ٣١.

(٣) حيدر محمد حسين محاسنة، موقف حركات الاسلام السياسي من الدولة المدنية في الوطن العربي: دراسة حالة الاردن، مصر والجزائر ١٩٩٠- ٢٠١٤، أطروحة دكتوراه غيرمنشورة، جامعة العلوم الاسلامية العالمية، كلية العلوم السياسية، الأردن، ٢٠١٧، ص ٨٦.

متوفرة على الرابط: <http://thesis.mandumah.com/Record/305229>

(٤) مجموعة باحثين، افاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية، معهد عصام فارس للسياسات العامة و الشؤون الدولية، بيروت، ٢٠١٣، ص ١٩.

(٥) محمد محمد سلامة الشلشل، التشريع الاسلامي و الدولة المدنية: إشكالية العلاقة وجدلية الألفاظ، مجلة البحوث الاسلامية، العدد ٣٠، ٢٠١٨، ص ١٠٢.

الدولة^(١).

وهذه التعريفات جميعها للدولة المدنية تشير الى أن مفهومها يعارض^(٢) :-

- ١- الفوضوية: كونها جهاز تنظيمي لتدبير و تسيير شؤون مواطنيها.
- ٢- التسلطية: التي ينفرد من خلالها الحاكم و تتركز كل السلطات بيده دون رقابة.
- ٣- الإطلاقية: في القول والفعل للسياسيين التي تؤدي إلى دولة لا تكون الإرادة الشعبية فيها المحدد في إختيار من يحكم، ويقرر، ويشرع ويحاسب.

بناءً على كل ماسبق يمكن القول بأن الدولة المدنية هي الدولة الديمقراطية التعددية القائمة على القانون والتشريع، وتصل الدين عن الدولة وتساوي بين الأفراد جميعهم أمام القانون وفقاً لمبدأ المواطنة. وتستند إلى مجموعة من العلاقات، قوامها التسامح، وقبول الآخر، المساواة بالحقوق والواجبات، وتؤسس هذه القيم لمبدأ الاتفاق، المستند الى احترام القانون، والى السلام والعيش المشترك، ورفض العنف، والى القيم الإنسانية العامة. ظاهرة الدولة المدنية هي نتاج تطور طبيعي ووليدة سلسلة طويلة ومتراصة من التطورات و الأحداث الفكرية والواقعية، التي تفاعلت مع ظروف القارة الأوروبية وأوضاعها في الحقبة الحديثة، فما العوامل التي من نشأت ظاهرة الدولة المدنية نتيجة لتفاعلها كواقع تاريخي في أوروبا؟، وما هي المتغيرات التي تحكمت في التطور السياسي الأوروبي وخلقت المناخ السياسي الذي إنبعثت منه و تشكلت به وتفاعلت معه ظاهرة الدولة المدنية^(٣) ؟ .

في القرون الوسطى يقوم النظام القديم على أساس نظام اجتماعي تراتبي وتصور أيولوجي يربط بين السلطة والقدسية كون السلطة مطلقة سواء أخذناها في مرجعيتها الدينية أم نظرنا إليها في مرجعيتها السياسية صاغة كل من رجال الكنيسة وفقهاء القانون المقدس أو الحق الإلهي للملوك^(٤)، جاءت الدولة المدنية كنتاج للخروج على هذا النموذج الثيوقراطي للدولة والتخلص من سيطرة الكنيسة واستبدال الحكام الذين استمدوا سلطانهم من الكنيسة بهدف الاستقلال عن هيمنة السلطة^(٥).

ان بناء الدولة المدنية واستقرار مفهومها لم يكن سهلاً على مستوى تطور الفكر السياسي الغربي، بل تطلب أمر

(١) عصام السيد محمود، الطريق الثالث: دراسة نقدية لمفهوم المدني والديني في المصطلح السياسي المعاصر، دار الوعي للنشر و التوزيع، الرياض، ٢٠١٦، ص ٧٥.

(٢) طارق زياد ابوهزيم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٠.

(٣) عبدالعزيز صقر، الرؤية الغربية للدولة المدنية، مجلة البيان، الإصدار الخامس، دار مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ٢٠٠٨، ص ٢٦.

(٤) سعيد بن سعيد العلوي، مرجع سبق ذكره، ص ٧١.

(٥) رحاب عبد الرحمن الشريف، مرجع سبق ذكره، ص ٣١-٣٢.

تمدين الحياة المجتمعية مخاضاً طويلاً من البحث المنشود والمحاولات الجادة^(١)، فبدأت بوادر التحول في العصور الوسطى، إذ شهدت محاولات متتالية لإعادة معايرة مفهوم الدولة والسلطة كرد فعل لمفهوم الدولة الدينية، إذ تستمد السلطة من مصدر متعالٍ وحيث يحكم الحكام الملوك ورجال الدين الذين مُنحوا شرعية من الكنيسة على أساس استنباط سلطتهم من مصدر إلهي^(٢)، يمثل الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر محاولة أوروبية داخلية للإصلاح ضمن هذا السياق المسيحي، على الرغم من أنه كان مسعى إصلاحياً دينياً داخلياً، فإنه كان ذا تأثير على السياسة بسبب طبيعة سلطة الكنيسة على حكم الدولة والتأثير على الحكام^(٣)، وتمثل ظروفات **ماكيافيلي** في هذا المجال محاولة عملية راديكالية، لأن مشاركته في وضع أسس مفهوم الدولة المدنية لا تتمثل فقط في إبعاد الدين والحكم الديني عن الدولة، بل في تنظيره لدولة لا تستطيع أي مرجعية قيمية أو أخلاقية إعاقة الأمير عن إتخاذ السياسات التي يراها مناسبة، يعني ذلك ان **ماكيافيلي** أسهم في إرساء معنيين ذوي أثر في مفهوم الدولة المدنية^(٤) وهما:-

المعنى الأول: نزع المطلق الديني والقيمي عن تصرفات السياسي.

المعنى الثاني: توضيح آلية إختيار الأمير عبر الإرادة الشعبية، أو بإختيار طبقة النبلاء، وتسمية ذلك بالإمارة المدنية.

من كل ذلك نستطيع القول بأن ظهور الدولة المدنية و نشأتها جاءت كنتاج لعملية الانتقال من نموذج الدولة الثيوقراطية التي تتميز بسيطرة الكنيسة والحكام المطلقين الى نموذج الدولة الحديثة بجذورها الممتدة من الثقافة الليبرالية، بمنظومتها القيمية الجديدة حول الفرد والحرية والأخلاق و القانون، ونظرتها العقدية في تنظيم العلاقة بين المواطنين والنظام السياسي، فضلاً عن ضرورة الحفاظ على الحقوق والحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين. ونشأتها تعد ضرورة موضوعية لمواكبة التطورات التي تتطلب قيام دولة حديثة بنيتها الفكرية قائمة على المساواة والحرية والعدالة والتسامح وحقوق الإنسان.

(١) أحمد بوعشرين الأنصاري، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

(٢) Banan Fathi Malkawi, Op.Cit., p34.

(٣) Ibid, p32.

(٤) نقلا عن: أبوفهر السلفي، الدولة المدنية مفاهيم وأحكام، دار عالم النواذر العصرية، دمشق، ٢٠١١، ص ٣٨-٣٩.

الفرع الثالث: أسس ومستلزمات الدولة المدنية*

لكي تكون الدولة مدنية يجب أن تكون قائمة على أسس تشمل الديمقراطية الليبرالية وفصل الدين عن السياسة، وسيادة القانون تمثل مقدمات بنائها كهيئة سياسية، وتتواجد فيه مستلزمات مثل المواطنة والمجتمع المدني، وثقافة التعددية تسهل لها أداء وظائفها.

أولاً: أسس الدولة المدنية

بناء الدولة المدنية عملية جوهرية وتحتاج الى أسس وأعمدة تقوم عليها، وتحديد هذه الأسس هو محل الخلاف والجدل بين الباحثين والدارسين. وتوجهت الدراسة الى الحديث عن ثلاثة أسس تعد من الشروط الأساسية لقيام الدولة المدنية وعلى النحو الآتي:-

١- الديمقراطية الليبرالية: إن الديمقراطية هي وسيلة الدولة المدنية لتحقيق الإتفاق العام و الصالح العام للمجتمع، كما أنها وسيلتها للحكم العقلاني الرشيد وتفويض السلطة وانتقالها وذلك بالاعتماد على أدوات الديمقراطية المتمثلة بإجراء الانتخابات والإحتكام الى رأي الأكثرية و السيادة الشعبية وتداول السلطة^(١)، عن طريق المشاركة السياسية الشعبية في الحياة العامة عبر الانتخابات ووسائل أخرى للتعبير عن الرأي، فضلاً عن النقاش والتداول عبر الجمعيات الأهلية والمننديات وصولاً الى أشكال أكثر تنظيماً كالأحزاب السياسية أو النقابات المهنية أو جماعات الضغط التي تمنع استئثار السلطة السياسية من قبل فرد أو نخبة أو عائلة أرستقراطية أو نزعة أيديولوجية، ويشكل ذلك شرعية النظام السياسي في الدولة المدنية^(٢). وفي الدولة المدنية تعد هذه السيادة الشعبية التي تتحقق عبر المشاركة هي المنشئة لباقي السلطات ، فالشعب هو الذي يختار الحكام و يعزلهم بإرادته الحرة، والشعب وفقاً لذلك هو الذي يسن القوانين عن طريق نوابه الذين يختارهم ويراقب تنفيذ القوانين، وعلى الدولة أن تضمن حق المحكومين في إختيار الحاكم ومراقبته والمشاركة في السلطة وتقييم العدالة والمساواة وكفالة الحريات وحمايتها^(٣).

وتؤسس الديمقراطية بهذا المفهوم الذي ذكرناه للحكم العقلاني الرشيد في الدولة وتفويض السلطة وانتقالها، وتمهد ذلك لتحقيق الإتفاق العام والصالح للمجتمع.

٢- فصل الدين عن الدولة: استنبط الفكر الأوروبي المبررات النظرية لهذا الأساس في مجمل النظريات

* المقصود من الأسس هو الأعمدة الرئيسية التي تتأسس عليها الدولة المدنية، ووجودها يؤدي الى بناء الدولة المدنية قانونياً ومدنياً وسياسياً. أما المقصود من المستلزمات هو الشروط الجوهرية التي تساعد الدولة المدنية الناشئة للقيام بأداء وظائفها والحفاظ على هويتها المدنية.

(١) شاهر إسماعيل الشاهر، دراسات في الدولة والسلطة والمواطنة، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، ٢٠١٧، ص ١٩٧.

(٢) طارق زياد أبوهزيم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٠.

(٣) عصام السيد محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٨١.

الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر في سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة ومواجهة الدولة الثيوقراطية التي تتميز بالهيمنة المطلقة لرجال الدين فيه على شؤون الدين والدنيا^(١)، ويدخل هذا الأساس في سياق مايسميه عبدالوهاب المسيري بالعلمانية الجزئية التي تذهب الى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة الدولة ولا تنكر بالضرورة وجود كليات ومطلقات أخلاقية وإنسانية وربما دينية وتترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه، بخلاف العلمانية الشاملة التي تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم^(٢).

ان السلطة السياسية في الدولة المدنية لاتسمح بفرض أي سلطة دينية أو ثقافة معينة على المواطن، كما لاتلزم المواطن بالتزام أي دين أو عقيدة^(٣)، كما تشترط العلمانية فصل التشريعات السماوية عن القوانين، والإستعانة بقوانين وضعية، لأن العقل الإنساني هو القادر والمؤهل في معرفة ومراعاة مصالح الفرد ونشاطاته الدنيوية دون الحاجة إلى وصاية خارجية^(٤). يترتب على ذلك الفصل الوظيفي بين السلطة السياسية المدنية والسلطة الدينية، أي استقلال الدولة أو السلطة المدنية عن الإعتقاد الديني وبالعكس، وعدم السماح بتدخل السلطتين في شؤون بعضهما، وتحفظ كل سلطة بوظيفة مستقلة تمارسها في نطاق معين^(٥)، ولايعني ذلك معاداة الدين والعقائد كطاقة وجودية وإيمانية تمنح الأفراد الإلتزام الأخلاقي العام، بل تعني رفض إستخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية وإدخاله الى عالم المصالح^(٦).

يعني ذلك ان الدولة المدنية لاتلغي او تعادي الدين، بل تتعامل معه كاتنماء شخصي، بين الفرد وما يؤمن به، وهي مسألة روحية تخص الفرد، وفيها حرية الانتماء او عدم الانتماء لدين معين. وتعريف المواطن في الإطار القانوني هو عضو في المجتمع الذي عليه حقوق وواجبات. وكل المواطنين سواسية أمام القانون دون تمييز.

٣- سيادة القانون: تعني سيادة القانون أن المواطنين ومن يحكمونهم في دولة ما ينبغي ان يطيعوا القانون، ويطبق القانون على العلاقة بين السلطات الوطنية الحكومة والقضاء والمواطنين والمقيمين^(٧)، ومايميز القوانين

(١) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨، ص ص ٤٠-٤١.

(٢) عبدالوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دارالفكر المعاصر، بيروت، دارالفكر، دمشق، ٢٠٠٠، ص ص ١٢٠-١٢٢.

(٣) محمد أحمد مفتي، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية: دراسة تحليلية نقدية، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١٤، ص ٦٣.

(٤) وليد بن صالح الرمضان، الليبرالية في السعودية والخليج: دراسة وصفية نقدية، روافد للطباعة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٥٧.

(٥) عبدالعزيز صقر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦.

(٦) شاهر إسماعيل الشاهر، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩٧-١٩٨.

(٧) طارق زياد ابوهزيم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

في الدولة المدنية أن لها ركنين أساسيين^(١):-

الركن الأول: أن القوانين وضعية، أي وضعها البشر على أساس مايقره المنطق، ويقبله العقل الذي يراعي المصلحة الدنيوية.

الركن الثاني: أن هذه القوانين تقوم على عدم التمييز بين المواطنين سواء من حيث الجنس أم اللون أم الدين أم العرق أم اللغة.

ومن أهم النتائج الإيجابية لمبدأ سيادة القانون في المجتمع، هي:-^(٢)

أ-سيادة النظام في المجتمع، فيعرف كل فرد ما له وماعليه، وان مايعطيه القانون له لن يستطيع أحد أن يسلبه إياه.

ب-المساواة امام القضاء:يحق لكل مواطن اللجوء الى القضاء للدفاع عن حقوقه والمطالبة بها على قدم المساواة مع غيره.

ج-تكافؤ الفرص: توفير الفرص المتكافئة للمواطنين والابتعاد عن المحسوبيات أو أي وسيلة أخرى غير قانونية. والدولة المدنية هي دولة القانون الوضعي الذي يضمن حقوق المواطنين جميعهم دون استثناء قومي أو مذهبي أو أيديولوجي، لاكتساب المشروعية^(٣)، وذلك يعني مساواة الجميع امام القانون، ووجود ضمانات للحقوق والحريات الدستورية سواء أكانت ضمانات مؤسساتية أم غير مؤسساتية، وذلك بهدف حماية الأفراد من تعسف السلطة العامة واعتدائها على حرياتهم وحقوقهم الفردية^(٤).

تؤسس سيادة القانون في الدولة المدنية لسيادة الفرد وعدم خضوعه لانتهاك حقوقه وحرياته من فرد آخر أو طرف آخر. وفي حال حدوث الإنتهاك هناك سلطة عليا يخضع لها الجميع يلجأ إليها الأفراد وهو القانون الذي يحافظ على الحقوق لكل الأطراف.

ينبغي القول في ختام ذلك بان أهمية هذه الأسس في الدولة المدنية هي أنها تمثل أعمدة الدولة، تحدد طبيعة السلطة فيها من حيث المشاركة السياسية وفصل السلطات وتوفير تقنية حكم بالإجراءات القانونية التي تمكن الفرد كذات قانونية حقوقية تدافع عن حقوقها الطبيعية في مقابل سلطة صاحب السيادة وترسيخ حيادية الدولة في تعاملها مع المعتقدات والأيدولوجيات الدينية.

ثانياً:مستلزمات الدولة المدنية

(١) عصام السيد محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠.

(٢) سعيد عبدالرزاق العامري، الدولة المدنية بين المفهوم الغربي والأصل الاسلامي، مجلة شؤون العصر، المركز اليمني للدراسات الإستراتيجية، مجلد ١٦، العدد 43، ٢٠١١، ص ١٤٦.

(٣) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية القانون الدستوري، دار الثقافة للنشر، عمان، ٢٠١١، ص ١٧٣.

(٤) منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار النفائس للنشر، الأردن، ٢٠١٣، ص ٢٢.

١- المواطنة: تعد المواطنة من المفاهيم التي يدور حولها جدل كثير، وشهد مفهومها تغييراً في استخداماته ومضامينه في مراحل تطوره، حتى أصبح مفهومًا مجتمعيًا شاملاً^(١). ويرتبط مفهوم المواطنة في تطبيقاته بالدولة الحديثة، التي نتجت عن عصر الأنوار الأوروبي والثورة الصناعية والثورات الاجتماعية التي شهدتها القارة الأوروبية منذ أواخر القرن الثامن عشر وتحديداً مع الثورة الفرنسية^(٢)، إذ تعد المواطنة الأساس الأول من أسس الدولة المدنية، وتتشكل قيمة المساواة فيها، لأنها تعني تساوي المواطنين جميعهم أمام القانون وقيامهم بواجباتهم تجاه المجتمع، لتمييز بين مواطن وآخر حسب المهنة أو الدين أو المنطقة أو المال أو المعتقد^(٣)، ويتعلق هذا الأساس بتعريف الفرد الذي يعيش في هذه الدولة تعريفاً قانونياً اجتماعياً بأنه مواطن، أي أنه عضو في هذا المجتمع له حقوق وعليه واجبات^(٤)، " لأن الرابط بين الأفراد لم يعد دينياً وسلالياً في الدولة المدنية وإنما سياسياً، فعيش الأفراد فيها لايعني بالضرورة إعتناقهم الدين ذاته أو إشتراكهم في التبعية للحاكم ذاته أو خضوعهم للسلطة ذاتها وإنما كونهم مواطنين تابعين للنظام السياسي ذاته"^(٥). ويحيل معنى المواطنة أيضاً الى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة التي تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء مجموعة من الواجبات ويشكل ذلك عنصراً لايفصل عن عمل النظام السياسي^(٦).

لهذا أصبحت المواطنة في المجتمعات المعاصرة تعني الهوية المشتركة التي تعمل على اندماج الجماعات ، وقد تكون متباعدة أصلاً و توفر لهم مصدراً لوحدة طبيعية تهتم بالتكوين السياسي للجماعة وتناقضاتها، أي أنها تجعل السياسة موضوعاً لمشاركة المواطنين في تقرير مصيرهم^(٧).

٢- المجتمع المدني: يرتبط ظهور مفهوم المجتمع المدني وتطوره عضوياً بتطور الفكر السياسي الليبرالي بمختلف مكوناته الفلسفية والسياسية، وكذلك نواحيه التطبيقية^(٨)، وأما في حلقة الأولى عند هوبز لم يكن منفصلاً عن الدولة، بل كان مجرد تعبير عن إنتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الإلهي) الى الأرض (الحكم على أساس العقد الإجتماعي) ، أي لم ينفصل المجتمع المدني في هذه البداية عن المجتمع السياسي^(٩)،

(١) علي محمد الصلابي، المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، بلا، ٢٠١٤، ص ٢١.

(٢) شاهر إسماعيل الشاهر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.

(٣) مجموعة باحثين، افاق الدولة المدنية بعدالانتفاضات العربية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

(٤) محمد أحمد مفتي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

(٥) دومنيك شناير وكريستيان باشوليه، مالمواطنة؟، ترجمة:سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ص ١١.

(٦) سيدي محمد ولد ييب، الدولة وإشكالية المواطنة:قراءة في مفهوم المواطنة العربية، كنوز المعرفة للنشر، عمان، ٢٠١١، ص ٤٩.

(٧) أمل هندي الخزعلي، جدلية العلاقة بين الديمقراطية المواطنة و المجتمع المدني:العراق نموذجاً، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٣٢، ٢٠٠٦، ص ١٣٢.

(٨) توفيق المدني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧، ص ٤٠.

(٩) نقلا عن: عزمي بشارة، المجتمع المدني:دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٢، ص ٢٤.

أما لوك فقد أطر محاولة لإرساء المجتمع المدني على الحق الطبيعي للملكية الخاصة والإستيلاء الفردي، وخلافاً لهوبز أقام ميداناً محدداً للملكية الخاصة والحقوق والرغبة الخاصة الذي يمكن التنظير له بمعزل عن سلطة الدولة القوية^(١)، لكن كما يُبينه فوكو (Michel Foucault - ١٩٢٦-١٩٨٤م) أن لوك يصف السياسة بأنها محدّد للمجتمع المدني، وفي هذه الحالة لم يأخذ المجتمع المدني بعد الصفة المستقلة عن الدولة، إنه مازال يتسم ببسمة الاجتماع السياسي الذي يجمع المجتمع والدولة في آن واحد معاً.^(٢)

نتلمس هذه الفكرة لدى فلاسفة كبار آخرين أمثال كانط الذي عبر عن مفهوم المجتمع المدني على أنه مرادف للدولة أو المجتمع السياسي، وكان يُنظر إلى المدني على أنه عكس حالة الطبيعة وأشكال الحكومة غير المتحضرة مثل الاستبداد، وأن المجتمع المدني وفقاً لهذا المفهوم، يعبر عن نمو الحضارة لدرجة أن المجتمع أصبح متحضراً^(٣)، ووضعاً لحكم القانون ولتحقيق الحرية المتكافئة للجميع، وبالتالي من الضروري أن يتم تقييم التقاليد وتعزيزها من أجل تقدم العقل والحقيقة والحرية، ويدعو الى شجاعة التفكير الذاتي الفردي النقدي من أجل ضمان المسؤولية العامة للعقل، هذه المسؤولية تنشأ ضمن منافسة عامة بين أفراد يفكرون تفكيراً ذاتياً^(٤)، أما هيغل فيدرك بأن المجتمع المدني هو نطاق متميز من الحياة الاخلاقية في مقابل الاسرة والدولة وهو يتوسط بينهما ، ويشمل الحياة الاقتصادية والتنظيمات القانونية والسياسية والاجتماعية، أي تحول الى ارضية توسط بين الفرد والدولة وترفع من مستوى نشاط الفرد الذاتي الى مستوى النشاط الكلي ويؤسس لاتحاد اخلاقي أرقى تمثل الدولة فيه ذروة الحرية والمعقولة^(٥)، وعلى الخط نفسه يدرج أميل دوركهايم (David Émile Durkheim - ١٨٥٨-١٩١٧م) المجتمع السياسي بما في ذلك الدولة كمجتمع مدني عندما يتحدث عن مجالات المجتمع المدني الذي يحدده بالمجتمع السياسي أو المجال العام والأسرة والجمعيات التطوعية والحركات الاجتماعية، والمشكلة الرئيسية في مجالات دوركهايم في المجتمع المدني هي أنها تشمل المجالين الخاص والعام كجزء من مجتمعه المدني، وهذا يجعل رؤيته للمجتمع المدني غير واضحة ولا تختلف بأي شكل من الأشكال عن المفكرين السابقين الذين يفشلون في التمييز بين الدولة والمجال العام. إذ يجسد المجتمع السياسي لدى دوركهايم في الدولة

(١) نقلا عن: جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٧١.

(٢) نقلاً عن: حسين يوسف بوكير، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨

3) Thania Paffenholz, Civil Society and Peace Building: A Critical Assessment, LYNNE Rienner Publisher, USA, 2010, P.4

(٤) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، المجلة السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٣٣-٣٤، ٢٠١٦، ص ٨٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ص ١٠٥-١٠٦.

مما يعني أنه لا يرى أي فرق بين الدولة والمجتمع المدني^(١).

وتطوّر مفهوم المجتمع المدني ببطء لتمييزه عن الدولة، وبدأ يُنظر إليه على أنه موجه نحو الدولة و يتصرف أيضًا كحد من سلطات الدولة وأحياناً يعارضها، في الاستخدامات المعاصرة للمجتمع المدني ، ونتلمس ذلك بأنه عندما يشير الى المجتمع المدني بأنه نظام ملتزم بتأمين حكم القانون في صالح الخير العام مثل توفير الحقوق الأساسية والسلامة العامة والتعليم ونظم الاتصال والطرق من جهة، ومجال يوجد بين الحكومة والفرد توجد فيه فئات مختلفة وجمعيات كل منها مكرس للمحافظة على قيم معينة وتحقيق غايات خاصة من جهة أخرى^(٢)، في هذا الإطار تحدد وثيقة صادرة عن الامم المتحدة حدود مفهوم المجتمع المدني ومكوناته بشكل دقيق، وترى أنه نشاط المواطنين في مجال تشكيل الجمعيات خارج نطاق عائلاتهم وأصدقائهم وأماكن عملهم الذي ينخرطون فيه طوعاً دعماً لمصالحهم وآرائهم وأيدولوجياتهم وهو لايشمل النشاط المشترك الذي يقوم به الأشخاص لتحقيق الربح للقطاع الخاص أو لحكم الدولة، وتشمل مكونات المجتمع المدني المنظمات الشعبية، المنظمات الحرفية، المنظمات الدينية، الأوساط الأكاديمية، المنظمات غير الحكومية التي تقدم المنافع لعامة الناس، الحركات الاجتماعية^(٣)، فهو إذن البنى والتنظيمات والمؤسسات جميعها التي تمثل مرتكز الحياة الرمزية والاجتماعية والإقتصادية والسياسية التي لاتخضع مباشرة لهيمنة السلطة^(٤)، بل هو حيز مستقل يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تتيحها الجمعيات المتنوعة الذي يستطيع الأفراد الإنضمام اليها وتشكل ذلك مصد (Buffer) ضد سلطة الحكومة المركزية وهذا بدوره يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون تدخلات الحكومة^(٥)، وهناك محاولات لتوجيه الخطاب الى مدى واسع من المنظمات المجتمعية، وكذلك الى إعطاء الأفراد المواطنين إمكانيات أكثر وأفضل للتأثير على السياسة العامة، على عكس التركيز على المنظمات الكبرى المؤثرة والفاعلة، وهو ما كان يتم بإيعاز من السياسات الموجهة للمجتمع^(٦).

في هذا السياق يتلخص دور منظمات المجتمع المدني في ضمان الحقوق والحريات وفي الرقابة على مؤسسات

(١) Kingsley Chigozie W.Udegbumam, Concept and Nature of Civil Society, in P-J Ezeh , Social Sciences in Peace and Conflict Studies, Vol.1, Enugu:SAN Press, Nigeria , 2014, P.273 available at :<https://www.researchgate.net/publication/306409196>

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٢.

(٣) عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

(٤) أمل عبدالحسن علوان، دور المنظمات المجتمعية في ترسيخ مبادئ الديمقراطية و حقوق الإنسان في العراق، مجلة لارك للفلسفة اللسانيات و العلوم الإجتماعية، العدد ٢٨، الجزء ٣، ٢٠١٨، ص ٥٨٩.

(٥) ستيفن ديبلو تيموني ديل، التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني، الترجمة:ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٥٠.

(٦) توماس ماير وأورو فور هولت، المجتمع المدني والعدالة، الترجمة:راندا النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٦.

الدولة لمتابعة التزامها في تطبيق القوانين، والكشف عن التقصير في الأداء ومظاهر الخلل في الإدارة والفساد. وبهذا تقدم مساعدة مزدوجة للمواطن وللدولة، التي يتطلب منها اشراك هذه المنظمات في بلورة المشاريع وسن القوانين. والإسهام في نشر الوعي بين الناس ودفعهم الى المشاركة في أنشطة المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بتقديم الرؤى والأفكار التي تخص تطور المجتمع، وتوحيد القوى الوطنية وتمتينها، وترسيخ قيم المواطنة وإشاعة روح التسامح والتعاون وتوسيع مستويات المشاركة المجتمعية الى حدود الإهتمام بالأفراد كوحدات مستقلة مكونة للمجتمع المدني وليس المنظمات والجماعات المنظمة المدنية فقط.

٣- ثقافة التعددية: التعددية وقبول الآخر تشكل مقوماً أساسياً للدولة المدنية، توفيرها يعني القبول الإرادي بأن المجتمع متكون من روابط سياسية وغير سياسية متعددة بين أفرادها، ذات مصالح مشروعة مختلفة في سياق نظام علاقات حقوقية، ويجب أن يوفر لهؤلاء الأفراد الفرصة والحق في التواصل من دون أن تكون للفروق الدينية أو المذهبية أو العرقية أي قيمة أو أهمية أو دور أو قدرة على مصادرة الحرية^(١). وهذا يعني وجود مجال إجتماعي و فكري يمارس فيه الناس الحوار، النقد، الإعتراض، الأخذ والعطاء وبالنتيجة التعايش في إطار من السلم القائم على الحلول الوسطى المتنامية^(٢).

وأصبح ثقافة التعددية ينسحب على كل مفاصل الحياة المجتمعية السياسية، والإجتماعية، والثقافية، والإقتصادية وترتبط بالنسبية التي لا ترى أن أحداً يمتلك الحقيقة وليس من حق احد مصادرة آراء وأفكار الآخرين، وتؤكد على مشروعية الإختلاف في الآراء والمصالح للفئات والإتجاهات والأصناف السياسية والإجتماعية والثقافية جميعها^(٣)، ووفقاً لذلك يجب للأطراف المختلفة تبني مواقفها مع الآخر على أساس فهم منطلقاته ودوافعه، والإلتقاء معه على الثوابت المشتركة، والمصالح المتقاطعة، وحل الخلافات على أرضية الحوار وليس الصراع^(٤). وتشكل التعددية قيود على السلطة السياسية، إذ يتم المحافظة على الحريات الأساسية للأفراد، كحرية الضمير وحرية الفكر وحرية الرأي وحرية الفرد في إختيار الطريقة التي يراها مناسبة لحياته، والحفاظ على حق الجماعات السياسية والإجتماعية المختلفة في الوجود والتعبير عن مصالحها وعن نفسها، والمشاركة في إدارة الشؤون العامة وفي اتخاذ القرارات السياسية داخل المجتمع السياسي^(٥).

وأهمية هذا المستلزم تكمن في تحقيق التعايش وخلق فضاء التقارب والتداخل بين مختلف الإتجاهات والأطراف

(١) عامر حسن فياض، أسئلة التعددية والتنوع في الفكر السياسي المعاصر، من موقع الألكتروني : www.ahwazstudies.org

(٢) طارق زياد أبوهزيم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(٣) عامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره.

(٤) سعيد عبدالرزاق العامري، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٧.

(٥) وليد بن صالح الرميسان، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

في الميدان السياسي والاجتماعي. وتسهم كرسمال رمزي في توحيد القوى والطاقات في اتجاه خدمة الجميع. نلخص من كل ماتقدم بأن المجتمع الإنساني عرف أشكالاً عديدة من التنظيم السياسي، وان هناك علاقة وطيدة بين المجتمع الديمقراطي الناشيء في سياق مفاهيم الليبرالية وعملية بناء الدولة المدنية. وإسهامه في تحقيق أسس ومستلزمات الدولة المدنية تأتي عن طريق مرتكزاتها المتمثلة في مبادئ الليبرالية (العقلانية والحرية والفردية) وقضاياها المركزية (التسامح، والعدالة، والمساواة). فمثلاً فصل السلطات والسيادة الشعبية تحقق عبر حرية المشاركة السياسية وعقلنة التنظير السياسي، وعليه برزت الحاجة لفضاء تُنظم القوى المجتمعية نفسها فيه وتتجسد في المجتمع المدني الذي يوفر مجموعة من الأولويات تكفل احترام ذاتية الفرد وصون حريتهم. ومسألة فصل الدين عن الدولة جاءت عن طريق حرية المعتقد، والمساواة بين كل المواطنين أياً كانت اعتقاداتهم الدينية، بهدف توجه الجميع نحو الخير العام. فضلاً عن قضية التعددية والحوار والتعايش التي هي تجسيد لمبدأ التسامح والمساواة. بهذا تتميز الدولة المدنية بعدم وجود التمييز بين الأفراد سواء من حيث الدين أم الجنس أم اللون أم اللغة، والحكم فيه يكون لأبناء الشعب وليس لرجال الدين أو رجال السياسة، وتتوافر فيها مؤشرات المواطنة واحترام القوانين والثقافة المدنية والسلام الاجتماعي.

الفصل الأول

الديمقراطية الليبرالية

يستكشف هذا الفصل تفاصيل ماهية الديمقراطية والليبرالية وتطورهما التاريخي، وطبيعة العلاقة بينهما. ويجادل بأنه على الرغم من الارتباط، فإن هناك توترًا بين الإثنين. ولدت من هذه العلاقة مفهوم جديد وهو الديمقراطية الليبرالية كمفهوم نظري ونموذج تطبيقي كنظام سياسي. التناقض والاشكال بين المفهومين تتعلق بتأكيد الليبرالية على أهمية ومركزية الفرد، ومركزية الأغلبية في الديمقراطية. إن مسألة التوازن الصحيح بين هذين المفهومين هي موضوع نقاش الفكر السياسي. ويُبذل جهداً باستمرار لرسم الخط الفاصل بين المجالات التي ينطبق فيها كل مفهوم: عندما تكون المشاركة الاجتماعية في شؤون الفرد مبررة، وعندما يُسمح للشخص باتخاذ القرار بمفرده.

أما في الوقت الحاضر، فترتبط أفكار الليبرالية والديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بعبارة الديمقراطية الليبرالية، وللفكرتين أصول مختلفة. فالليبرالية هي نظرية حديثة نسبياً عن الدولة، والديمقراطية مفهوم قديم لشكل من أشكال الحكومة. فضلاً عن ذلك، لم يكن الاثنان متحالفين دائماً كما أشرنا إليه.

يُشكل وجود العنصر الليبرالي في الديمقراطية الإطار الأولي لنموذج من الدولة تراعي مبادئ، مثل حماية حقوق الإنسان، وخاصة الأفراد. وتتميز بالعدالة، والحرية والانتخابات التنافسية بين الأحزاب السياسية المتعددة المختلفة، وفصل السلطات، وحكم القانون كجزء من المجتمع المفتوح، وحماية الحقوق المدنية والحرية المدنية والحرية السياسية. وهذا يعني أن المقصود من الديمقراطية هنا هو الديمقراطية الحديثة الناشئة من رحم الأفكار الليبرالية. وعليه نقسم الفصل إلى المباحث الآتية:-

المبحث الأول: ماهية الديمقراطية

المبحث الثاني: ماهية الليبرالية

المبحث الثالث: ماهية الديمقراطية الليبرالية

المبحث الأول

ماهية الديمقراطية

لقد تمت دراسة الديمقراطية على نطاق واسع وطورت المدارس المختلفة أفكارها وطروحاتها الخاصة عن كيفية فهم المصطلح وفي أي ظروف يمكن تسمية نظام حكم بأنه ديمقراطي، هذه المدارس والتيارات الفكرية تتفق على بعض الخطوط العامة وتختلف في معظم التفاصيل، وأسهم في تبلورها عبر عقود طويلة العديد من المفكرين السياسيين كل حسب نظرتهم ورؤيتهم لهذا المفهوم. تتطلب مهمة هذا المبحث للإحاطة بمفهومها عن طريق الإجابة عن التساؤل عن ماهية الديمقراطية من حيث المفهوم في المطلب الأول والتطور التاريخي في المطلب الثاني.

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية

على الرغم من مرور أكثر من ألفين وخمسمئة عام على ظهور الديمقراطية مفهومًا ومصطلحًا، مع وجود مدارس مختلفة قامت بدراساتها وطورت أفكارها وافتراضاتها حول كيفية فهمنا للمصطلح، فإنه لا تزال هناك الحاجة إلى أدبيات وكتابات معاصرة تتناول مفهوم الديمقراطية وأبعاده.

ويكاد لا يوجد مفهوم استحوذ على اهتمام الفكر السياسي وعلى اهتمام النظم السياسية من ناحية أخرى مثل مفهوم الديمقراطية، فأنها مفهوم ذائع الانتشار منذ أقدم العصور، وله تاريخ طويل مما يثير قدرًا كبيرًا من عدم الإتفاق والتداخل، فهو قد يعني أشياء مختلفة في أزمنة مختلفة وأماكن مختلفة، وعليه برزت الاختلافات وتعارضت المدارس الفكرية والاجتماعية في إعطائها مفاهيم و مضامين ومعاني مشتقة أساساً من منطقاتها الأيدولوجية مما يجعل الأمر في أزمة وصعوبة للإتفاق على مفهوم واحد لها^(١).

والديمقراطية لغة في الأصل اليوناني للكلمة مكون من مقطعين هما (demos) وتعنى الشعب، (crates) وتعني الحكم، بذلك تعني الكلمة في معناها اللغوي الشعب هو صاحب السلطة أو حكم الشعب^(٢)، أي اختيار الشعب لحكومته وغلبة السلطة الشعبية أو سيطرة الشعب على هذه الحكومة التي يختارها^(٣). ومن الناحية الإصطلاحية إن الديمقراطية هي مفهوم مركب، كما أنها ممارسة نسبية قابلة للنمو والتراجع،

(١) سري هاشم محمد صادق، أزمة الديمقراطية في الدول العربية وأثرها على المشاريع الوحدوية، دار تموز، دمشق، ٢٠١١، ص ١٢.

(٢) أحمد إسماعيل السعودي وأحمد محمد طاهر، الديمقراطية الكويتية: التاريخ-الواقع-المستقبل، العربي للنشر والتوزيع، مصر،

٢٠١١، ص ١٠.

(٣) عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٤.

فهي عملية تاريخية تبدأ بتوافر الحد الأدنى من شروطها ويتسع مداها بانتشار ممارستها^(١)، من هنا تظهر صعوبة وضع تعريف جامع لها وقد تعددت وتتنوع تعريفاتها، حتى أن رايون بودون يصنف المصطلح ضمن ماسماه ب المصطلح الايدولوجي، أي أن تعريفاتها تأتي من منظور أيولوجي ومنطلقات المصلحة^(٢)، وهذا ماجعل آرنه ليهارت يصف الديمقراطية بأنها مفهوم يتحدى التعريف^(٣).

وبعض العمل المفاهيمي من العلماء الأكاديميين يستعرض بشكل صريح التنوع المفاهيمي لمحاولات التأطير النظري للديمقراطية، والفكرة الأساسية للديمقراطية هي "أن الناس لهم الحق في تحديد من يحكمهم ويحاسبونهم على أعمالهم، والحق أيضاً في وضع قيود قانونية على السلطة لضمان حقوق وحرّيات المواطنين، بناءً على ذلك تُعرّف الحرية والمساواة على أنها المبادئ الأساسية للديمقراطية، أي إن النظام السياسي عليه ضمان الحرية والمساواة وتحسين الترابط بينهم عن طريق التحكم"^(٤)، بهذا تصبح الديمقراطية "نظاماً تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم وتتوفر فيها السيادة الشعبية، وإحترام المساواة والعدل والحرية الفردية والكرامة الإنسانية وتعظم فيها فرص الأفراد للتأثير على الظروف التي يعيشون فيها"^(٥).

كان شومبيتر أول من دعا إلى تعريف إجرائي معتدل للديمقراطية، يعرفها بالترتيب المؤسسي من أجل التوصل الى القرارات السياسية التي يكتسب عن طريقها الأفراد سلطة إتخاذ القرار عن طريق الصراع التنافسي لصوت الشعب، لذلك بالنسبة له لا يتم تصنيف النظام السياسي على أنه ديموقراطي مالم تكن هذه الشروط حاضرة: المسؤولون المنتخبون، وانتخابات حرة ونزيهة، وحق الاقتراع الشامل للبالغين جميعاً ، والحق في الترشح للمنصب، وحرية التعبير، واستقلالية الارتباط، وحق تكوين جمعيات مستقلة نسبياً^(٦)، وتتميز بوجود أربع آليات أساسية تمثل مجموع الخبرة النظرية والتطبيقية للديمقراطية كعملية للحكم وكإطار مؤسسي وهذه الآليات هي:

- التعدد التنظيمي المفتوح، أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية دون قيود. هذه هي الآلية المتعلقة بالنظام الحزبي.

(١) خيرى ابوالعزيم فرجاني، مرجع سبق ذكره، ص ١٦

(٢) ريمون بودون وفرنسيس بوريلو، المعجم النقدي للعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٣١٠.

(٣) آرنه ليهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة: حسني زينة، الفرات للنشر والتوزيع، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٥.

(٤) David F. J. Campbell, The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy, University of Klagenfurt, Institute of Science Communication and Higher Education Research WIHO , Vienna, 2008, pp. 5-6.

<https://www.researchgate.net/publication/228386893>

(٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٥٧.

(٦) Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, Taylor & Francis e-Library, USA, 2003, PP. 269-270.

- تداول السلطة السياسية عن طريق انتخابات حرة تنافسية تتيح انتقال السلطة وفقاً لنتائجها. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام السياسي.
- منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توافرها مقياساً لإحترام حقوق الإنسان، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام القانوني.
- آلية المؤسسة، وغيابها يساوي غياب الديمقراطية، مضمونها النظري يعتمد وجود قاعدة موضوعية تحدد اختصاصات كل جهاز من أجهزة الدولة^(١).

وفي الاتجاه نفسه يعرفها **عبد الوهاب الكيالي** بأنها نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة^(٢)، كما تعني الديمقراطية في تعريف آخر بأنها معاملة الناس جميعاً على قدم المساواة، ومبدأ المساواة لا يقتضي فقط أن تراعي سياسة الدولة مصالح الناس على قدم المساواة، بل يجب أن تأخذ آرائهم أيضاً في الحسبان على قدم المساواة^(٣)، كل هذا يدفع بالقول بأن كلمة الديمقراطية تعني أن المجتمع ككل يملك سلطة السيادة ويحتفظ بالسيطرة النهائية على الأمور العامة وتعين الحكومة والإشراف عليها وعزلها^(٤).

كما نجد أيضاً أن الديمقراطية تجمع بين المعنى العام والمعنى المحدود، فمن حيث المعنى العام تشير الديمقراطية إلى الممارسة اليومية التي تشمل مناحي الحياة كافة، وأسلوب التفكير والتعامل، أي أنها الأداة التي تمكن أفراد المجتمع من أن يروا مشاكلهم، وتجعلهم أكثر قدرة على التعامل معها و مواجهتها وإيجاد الحلول المناسبة لها، أما المعنى المحدود للديمقراطية، فهي تعني مشاركة المواطنين بحرية في اتخاذ القرارات السياسية التي تؤثر في حياة المواطنين الفردية والجماعية، ومراقبة وضبط القوى السياسية العليا، حيث أن الشعب هو الذي يراقب الحكومة^(٥). وعلى الرغم من اختلاف مفهوم الديمقراطية باختلاف الثقافة والظروف السياسية، فإنه يمكن القول أن هناك ثلاثة عناصر رئيسة لمفهوم الديمقراطية، وهي:-^(٦)

١-التنافس الموجود في المواقع الحكومية.

(١) نبيل حليلو و محمد معمري ، دور المجتمع المدني في ترسيخ قيم الديمقراطية، مجلة سوسولوجيا للدراسات و البحوث الاجتماعية، العدد 3، الجزائر، 2018، ص176.

(٢) عبد الوهاب الكيالي، مرجع سبق ذكره، ص751 .

(٣) فيصل الشنطاوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠٠٣، ص١٣٨.

(٤) مولود زايد الطبيب، علم الاجتماع السياسي، دارالكتب الوطنية، ليبيا، ٢٠٠٧، ص٩٧.

(٥) محمد علي محمد وعلي عبدالمعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٣٨٤-٣٨٥.

(٦) شادية فتحي ابراهيم، الاتجاهات النظرية في دراسة النظرية الديمقراطية، سلسلة دراسات سياسية نظرية، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، ٢٠٠٥، ص١٩.

٢-انتخابات حرة لتولي المناصب الرسمية تحدث على حقب متساوية دون استخدام القوة.

٣-حريات مدنية وسياسية تؤمن التنافس والمشاركة السياسية.

في الأخير يجب القول بأن الديمقراطية السياسية الحديثة هي شكل النظام السياسي الذي تقوم قوانينه على مساءلة المواطنين للمسؤولين علانيةً عن أفعالهم، وذلك بشكل غير مباشر من المنافسة والتعاون بين ممثليهم المنتخبين^(١)

نستنتج من ذلك بأنه لا يوجد تعريف شامل متفق عليه لمفهوم الديمقراطية، وهذا نظراً لمرونة هذه الفكرة ومطابقتها وارتباطها بكيفيات وطرق ممارسة الحكم في الدولة وبخصوصيات وظروف كل دولة، وأيضاً الإيديولوجيات والأفكار والاتجاهات التي تسودها من جهة، والتناقضات التي تكتنفها من جهة أخرى. وعليه نعرفها بانها "نظام سياسي يتم فيه تحديد القوانين والسياسات والقيادة والمشاريع الكبرى لدولة بشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الشعب الذي يشمل المواطنين البالغين جميعهم، تشمل أحجار الزاوية في هذا الشكل من الحكم، وحرية التجمع والتعبير، وتداول السلطة من خلال الانتخابات، والنظام القانوني المتعلق بمنظمة الحقوق والحريات، وقاعدة تحديد اختصاصات كل جهاز من أجهزة الدولة. تحديد شكل هذا النظام الديمقراطي يتم من خلال الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة، وأكثر من ذلك يتأثر بشكل كبير بالعوامل التاريخية والتقليدية والثقافية".

المطلب الثاني: التطور التاريخي لمفهوم الديمقراطية

من أجل فهم كيفية بروز الديمقراطية الى حيز الوجود، يجب شرح أربعة من أهم مصادره وهي، اليونان القديمة، التقاليد الجمهورية مستمدة من روما، ودول المدن الإيطالية في القرون الوسطى، وعصر النهضة، ومفاهيم الديمقراطية التمثيلية ومؤسساته^(٢).

وضع الاثينيون بعد وفات الطاغية (Peisistratides) في عام ٥٢٧ ق. م، الذي حكم اثينا بشكل فردي نظام حكم يسمح لهم بعزل الحاكم الذي لديه توجهات للانفراد في الحكم يطلق عليه اسم (Ostracsmle) أي نظام المحارة بموجبة يدلي كل مواطن صوته لنفي هذا الحاكم أم لا ويكتبه على المحارة، واستمر حتى عام ٥١٠ ق. م، إذ ثار الشعب في أثينا على آخر ملكهم وطردوه وألغوا النظام الملكي وأعلنوا النظام الجمهوري الذي يقوم على اختيار الشعب حاكمهم^(٣). ويعد بروتوغوراس (protagoras-٤٨٧-٤٢٠ق.م) أول من وضع الأساس النظري للديمقراطية، وقد حاول تفسير كيفية نشأة المجتمع وتحليله، وهذه النشأة في رأيه مردودة الى تجمع الأفراد

(١) لاري دايموند ومارك ف. بلاتنر، الديمقراطية: أبحاث مختارة، شركة المطبوعات للنشر، بيروت، ٢٠١٦، ص ٤٧.

(٢) روبرت دال، الديمقراطية و نقادها، ترجمة: نيمير عباس مظفر، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٥، ص ٢٨.

(٣) Oliver Hidalgo, Op. Cit., p. 179.

من أجل الدفاع عن أنفسهم ضد الحيوانات، إلا أن الديمقراطية لم تظهر كحالة سياسية ومصطلح إلا في زمن دولة المدينة (City State) في اليونان القديمة ولاسيما في أثينا^(١)، وينبغي لنظام الحكم الديمقراطي في الرؤية الإغريقية أن يفي بعدد من المتطلبات الأساسية، وهي:-^(٢)

- ١- التوافق والإنسجام بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة من قبل المواطنين.
- ٢- الإنسجام الكافي بين المواطنين عن النزاعات السياسية السائدة في المجتمع والاختلافات الحادة عن الخير العام.
- ٣- ينبغي لعدد المواطنين ان يكون قليلاً، لنقادي عدم التجانس و اختلاف الأجناس و سهولة الإجتماع لممارسة صلاحياتهم في أمور المدينة.
- ٤- القدرة على الإجتماع من أجل التوصل الى الإتفاق بشكل مباشر عن القوانين والقرارات الخاصة بالسياسة.
- ٥- يجب أن لا يقتصر إسهام المواطن على إجتماعات الجمعية التشريعية، بل يجب أن يمتد ليشمل الإسهام الفاعل في إدارة شؤون المدينة.
- ٦- ينبغي لدولة المدينة أن تتمتع باستقلال ذاتي وأن تواصل باكتفاء ذاتي من الناحية السياسية والإقتصادية والعسكرية.

ومهما يكن فإن التراث الأثيني لم يحظ بقبول غير النقدي لدى كبار مفكري اليونان الذين عكفوا على معاينة أفكار أثينا وثقافتها بمن فيهم سقراط وأفلاطون وأرسطو^(٣)، لذلك نجد (سقراط - Socrates ٤٦٩ - ٣٩٩ ق. م) وقف موقفاً راديكالياً ضد الديمقراطية لنصرة الأقلية الأرستقراطية ودستور الآباء، ورفض فكرة امتلاك الجميع لفن السياسة وحق الجميع في العمل السياسي، وحصر معرفة فن السياسة في قلة تتميز بالفضيلة، لأن الفضيلة عنده هي المعرفة، وطالب بأن تتركز السلطة في يد هذه القلة التي تتميز بالمعرفة، على هذا الأساس هاجم سقراط المفهوم الديمقراطي للحكم كما جسدها أثينا لأنه يجعل الحكم كما يقول (من نصيب أغلبية من الإسكافيين والبنائين والباعة المتجولين والنجارين الذين كل همهم الشراء بسعر أقل والبيع بسعر أعلى، وهؤلاء لا معرفة عندهم بمعنى السياسة، ولا دراية لديهم بفن السياسة)^(٤)، ويبنى أفلاطون أيضاً موقفاً سلبياً تجاه الديمقراطية ولا يقبل

(١) سردار قادر محي الدين، الديمقراطية التوافقية في الدول النامية: دراسة تحليلية للحالة اللبنانية، مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، السلبيانية، ٢٠٠٩، ص ٥٠.

(٢) روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧-٣٩.

(٣) ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، الجزء الأول، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣٢.

(٤) نقلاً عن: أحمد ريس، الوجه الآخر للحرية والديمقراطية في فكر فلاسفة الغرب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٧، ص ٦٨.

نظامًا بالأساس قائمًا على تبادل الآراء بين الحاكم والمحكوم، لأن الشعب مفتقر الى الحكمة، والخبرة، والمعرفة اللازمة للمشاركة في عملية الحكم^(١)، "ويديرون شؤونهم من منطلق الغريزة، والعاطفة، والهوى، ويتعذر وجود قيادة سليمة في أي نظام ديمقراطي، لأنهم يعتمدون إرادة الشعب وتفضيله للحفاظ على شعبيتهم وإدامة مناصبهم. فضلاً عن ذلك ان مزاعم الحرية والمساواة السياسية متنافرة مع صيانة السلطة والنظام والاستقرار، فحين يكون الافراد أحراراً في أن يفعلوا مايلو لهم ويطالبوا بالحقوق المتكافئة بصرف النظر عن قدراتهم ومساهماتهم يؤدي ذلك الى تآكل الاحترام للسلطة السياسية و الاخلاقية"^(٢).

وتأتي بعد اليونان القديمة الحضارة الرومانية التي تقدم معارضة ثابتة للديمقراطية كنظام وحيد للحكم، فالديمقراطية في الرومان لم تكن تعني أكثر من رفض نظام توارث السلطة، وضرورة حماية كرامة الفرد بحد أدنى من الحقوق والضمانات، والحضارة الرومانية بطبيعتها حضارة أرستقراطية، ترفض المبدأ الديمقراطي في الحكم، وتقوم على تقديس الأوضاع القائمة^(٣)، وبناء الامبراطورية في روما قائم على وجود القيصر ومجلس الشيوخ، فضلاً عن وجود ما يسمى بالمجالس الشعبية، تنظم عن طريق دستور مختلط للحكم، يتمثل فيه العنصر الملكي في القيصر، والعنصر الأرستقراطي في مجلس الشيوخ، والعنصر الديمقراطي في المجالس الشعبية^(٤).

يرى بوليبيوس (Polybius-٢٠٠-١٢٠ ق.م) أحد أقطاب الفكر السياسي الروماني أن نظرية نظام الحكم المختلط وفكرة الدستور المختلط هي مصدر قوة روما، ويقوم الدستور المختلط برأيه على الجمع بين أنظمة متعددة ومختلفة تتدمج مع بعضها في إطار واحد بدقة وتوازن كاملين "بما يضمن توزيع السلطة بين القوى والمؤسسات الإجتماعية والسياسية والرقابة المتبادلة بينها"^(٥)، أما شيشرون (Cicero-١٠٦-٤٣ ق.م) ومن منطلق ايمانه بنظرية الدورة التاريخية المتعاقبة للسلطة والنظم كما صاغه بوليبي يرى بأنه إذا أراد أي مجتمع سياسي/الدولة أن يجنب نظامه الحاكم الفساد ويمنع وقوعه في الدورة التاريخية المتعاقبة للسلطة والنظم، عليه أن يجعل نظامه نظاماً مختلطاً أساسه الدستور المختلط. تتجسد روح الدستور المختلط عند شيشرون في مزيج مركب من فضائل ثلاثة أنظمة سياسية هي^(٦):-

١- الملكي الفردي.

٢- الأرستقراطي النخبوي.

(١) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لنديا للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ١١٣.

(٢) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧-٥٨.

(٣) عبدالعزيز صقر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

(٤) احمد صابر حوو، الديمقراطية والاحزاب السياسية في الوطن العربي، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر، ٢٠١١، ص ٣٠-٣١.

(٥) عبدالرضا حسين الطعان وعامر حسن الفياض وعلي عباس مراد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

٣- الديمقراطي الشعبي.

أما **سينيكا** (Seneca - ٤٠ ق.م - ٦٥ م) فقد ارتبط اسمه في الفكر السياسي بالسلطة الفردية المطلقة للإمبراطور، لأنه يرى أن الشعب يتميز بالفساد وأن حكم الشعب يتميز بالظلم والطغيان أكثر من الدكتاتورية. وجاء **سينيكا** بفكرة العصر الذهبي، التي ترى بأن الأفراد عاشوا في مساواة مطلقة في مجتمع مثالي سابق على الدولة واحتكموا فيها إلى أكثرهم عقلاً، ولكن مع تطور المدينة بدأوا في الاعتداء على بعضهم البعض لتحقيق مصالحهم الخاصة، أدى ذلك إلى الحاجة إلى ظهور الحكومة والدولة والقانون لتنظيم شؤون الأفراد وضرورة تمتع الحاكم بسلطة مطلقة للقيام بذلك^(١).

ونستطيع الإشارة إلى أن في الديمقراطيات القديمة لم يكن هناك أي معنى للحقوق الشخصية والخاصة للأفراد، القرارات التي اتخذت بأغلبية أصوات المواطنين تتجاهل في كثير من الأحيان مصالح الأقليات، وأحياناً تشكل الاغلبية الطغيان والإضطهاد تجاه الأفراد الذين لا يحظون بشعبية الآراء^(٢)، كما أن هذه التجربة لم تعرف الحرية بمعناها الحديث مثل الحرية الشخصية، حرية العقيدة وحرية الملكية، إذ كانت سلطة الدولة على الأفراد مطلقة لا يحدها قيد، وكان الفرد خاضعاً للدولة خضوعاً تاماً في كل شيء، إذ كان على الفرد أن يعتقد دين الدولة، وكانت أملاك الفرد وثروته تحت تصرف الدولة، ولم تكن الحرية الشخصية مكفولة، إذ كان يمكن نفي أي شخص دون تحقيق أو محاكمة، فضلاً عن ذلك أن الحكومات القديمة كانت تتدخل في بعض الأمور الصغيرة مثل تحديد ملابس المواطن وفقاً لنموذج معين، ويعني ذلك ذوبان الفرد في الجماعة التي يمكنها تقييد حقوق الفرد وحياته إذا كانت تتعارض مع مصلحة الجماعة، هذه هي الديمقراطية التي كانت معروفة قديماً^(٣). وعلى مستوى النظام السياسي جميع هذه الديمقراطيات القديمة تفتقر إلى العديد من المميزات الأساسية للحكومات النيابية الحديثة، لأن هناك ثلاثة مؤسسات سياسية أساسية على الأقل غائبة بشك واضح من هذه النظم، وهما: برلمان وطني يتكون من نواب منتخبين، حكومات محلية يختارها الشعب، والتي تخضع في النهاية للحكومة القومية. لقد كان نظاماً يجمع بين الديمقراطية على المستويات المحلية وبرلمان ينتخبه الشعب في المستوى الأعلى لم يخترع بعد^(٤).

وفي هذه المرحلة لم يتساءل الفلاسفة والمفكرون عما إذا كانت السلطة السياسية شرعية، أي عن أصل السلطة، بل إنهم تناولوا السلطة كواقعة ضرورية وكتبوا عن الحكومة من الناحية العملية، لكن الملاحظ هو أن علماء اللاهوت في العصر الوسيط، ولاسيما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصدوا للسلطة عن طريق

(١) حرية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٤٨-١٤٩.

(٢) John R. Patrick, Understanding Democracy, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006, P8

(٣) أحمد صابر حوو، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

(٤) روبرت دال، عن الديمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

مطالبتهم بالسند الذي بمقتضاه تفرض نفسها على الأفراد^(١)، فكتابات القديس توما الاكوينى (Saint Thomas Aquinas-١٢٢٥-١٢٧٤م) في القرن الثالث عشر الذي كان رغم اهتمامه بتطور الأسرة المسيحية، قد مهد لفكرة الحكم المقيد الدستوري، وذلك بزعمه "بأن النظام الملكي لا ينبغي أن تستند اليه سلطة غير محدودة رغم أنه افضل أشكال الحكم، وسلطة الملك لم يكن شرعياً إلا بمقدار التزامه بالقانون الطبيعي، وبما أن الدولة لم تكن مخولة بتفسير العقيدة الدينية، فقد تعين على الكنيسة أن تخضع الحكام لمنطقها"^(٢)، رغم هذا لم تتمخض العصور الوسطى عن صعود أي تأمل موسع لطبيعة المدينة الديمقراطية ولم تتبلور النصوص والكتابات التي أغنت الفلسفة السياسية للديمقراطية، ولم تعرف فيه المفهوم الديمقراطي للحكم، لا على مستوى الفكر، ولا على مستوى الممارسة بسبب الظلام الذي عاشت فيه أوروبا في هذا العصر^(٣).

ونشوء الأرضية الملائمة لتطور صيغة جديدة من صيغ التنظيم السياسي تم بعد تعرض الكيان المسيحي الغربي للتحدي، ولاسيما جراء سلسلة النزعات التي أفرزها صعود الدولة القومية و تنامي حركة الاصلاح الديني^(٤)، "الذي ترتب عليه انتقال المجتمعات الأوروبية من مرحلة الإقطاع إلى المرحلة الرأسمالية والتي جسدت تحولات سوسيو إقتصادية عميقة كانت العلامة الأبرز فيها هي الصعود الإجتماعي والسياسي للبرجوازية والنهضة الصناعية والضعف التدريجي للإقطاع المتحالف مع السلطة الملكية والكنائسية. والفلسفة السياسية في هذه المرحلة أخذت منحى آخر تختلف عن الفلسفة المسيحية لتبرير فكرة الديمقراطية، لأنها اعتمدت على نظرية العقد الاجتماعى لإسقاط النظم الفردية وتأييد فكرة الديمقراطية"^(٥).

وفيما يخص حركة الاصلاح الديني البروتستانتية، يُطرح سؤال هنا وهو كيف أسهمت هذه الحركة في هذا الإنتقال؟، والإجابة تحتاج الى تحديد مجموعة عوامل وأسباب، ومنها" أن هذه الحركة تضمنت في العمق تصوراً مقلماً للشخص بوصفه فرداً. وفي هذه العقيدة الجديدة جرى تصور الفرد وحيداً أمام الله بوصفه صاحب السيادة فيما يخص سائر أنواع السلوك والمسؤول المباشر عن تفسير ارادة الله وتفعيلها، وأدى ذلك الى تحرير الفرد من الدعم المؤسسي المباشر للكنيسة، وساهم في حفز مفهوم كون العنصر الفردي سيد مصيره. فضلاً عن أنه أفضى الى تكريس استقلال النشاط العلماني في سائر الميادين غير المتضاربة تضارباً مباشراً مع الممارسة

(١) فوزي حسين سلمان الجبوري وادريس حسن محمد الجبوري، الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والاسلامي، مجلة جامعة تكريت للعلوم الانسانية، المجلد ١٥، العدد ٢، ٢٠٠٨، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٧٣.

(٣) عبدالعزيز صقر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣.

(٤) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤-٧٥.

(٥) لزهو وناسي، أزمة الديمقراطية في العالم العربي بين التحديات الداخلية والتحولات العولمية، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، العدد ١٤، ٢٠١٩، ص ٢٥.

الأخلاقية والدينية"^(١). والعامل الآخر هو "إسهام هذه الحركة في الجانب الإقتصادي الذي هو إسهامًا فاعلاً للبروتستانتين في النشاطات الإقتصادية من أجل الوجود الإقتصادي في المجتمعات الغربية، لأن التحرر من الإتجاه الإقتصادي التقليدي يبدو كأحد العوامل التي عززت الميل الى التشكيك بالتراث الديني والى التمرد على السلطات التقليدية. وأيضاً أسهمت في تكوين العقلية الرأسمالية تكويناً نوعياً وفي نشرها كمياً عبر العالم عن طريق الإهتمام بالحياة الدنيوية الإنسانية عن طريق النشاطية الوظيفية وتقسيم العمل الذي هو في خدمة الحياة الدنيوية للجماعة، الذي هو عنصر مهم من النظام الأخلاقي لحركة الإصلاح الديني ولاسيما عند الكالفنيين"^(٢)، وأدى ذلك إلى "تطور التجارة والصناعة وظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الأساسية من الفلاحين الذين تركوا الأرض بفعل سياسة التسييج، والحرفيين الذين تدهورت أحوالهم المادية بظهور الصناعة الميكانيكية، وترتب على ذلك تعديل الخارطة الإجتماعية القائمة آنذاك"^(٣).

ونجد العديد من الجهود الفكرية للفلاسفة والمفكرين التي أسهمت في تطوير وبلورة فكرة الديمقراطية أمثال **توماس هوبز**، فقد كان أول باحث في إمكان قيام نظم سياسية قائمة على أسس وقواعد راسخة^(٤)، واسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعي يرضى به الشعب، وكان الشرط الرئيس في هذا العقد أن توجد الحكومة لحماية حرية الأفراد، لأن الناس عندما يكونوا أحراراً في تقرير الطريقة الأنسب لهم في الحياة يتحتم عليهم مواجهة الصراعات والخلافات وتبحث عن قواعد مشتركة وفصائل مدنية يتقبلها الجميع. وتعد هذا الجهود لتأمين الحقوق وحماية الحريات كاللبننة الأولى للديمقراطية الحديثة^(٥)، بهذا يمثل هوبز محطة انتقالية بين نوع من الالتزام بالنزعة الاستبدادية ونضال النزعة الليبرالية ضد الطغيان^(٦).

أما إسهام **لوك** في بناء الديمقراطية ونشأتها جاء من نظرتة إلى "نشوء المجتمع السياسي والانضمام إلى مجتمع ما وتكوينه من قبل هؤلاء الأفراد الذين يوافقون على بعضهم البعض من أجل العيش المريح والأمن والسلام بين بعضهم البعض، في التمتع الأمن بممتلكاتهم. هؤلاء الأفراد يرغبون في الراحة والأمان، ولذا فهم جميعاً يوافقون على الدخول في مداورات ملزمة لاتخاذ القرار بالأغلبية واختيار نوع الحكومة التي يريدونها. وبالنسبة له الدولة الديمقراطية هي قناة محايدة لممارسة سلطة الأغلبية، وإنها وسيلة غير قسرية يمكن عن طريقها للأفراد الإتفاق على القوانين التي يفرضونها على أنفسهم، بهذا المعنى، فإن الديمقراطية هي آلية شفافة

(١) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣.

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص، ص ١٦-١٧، ٥٨.

(٣) عبدالرضا حسين الطعان وعامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٢٩-٤٣٠.

(٤) احمد صابر حوجو، مرجع سبق ذكره، ص ٤١.

(٥) ستيفن ديبلو، مرجع سبق ذكره، ص ١٧١.

(٦) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٥.

يعمل بها الأفراد من أجل تحويل إرادتهم إلى قانون"^(١).

والملاحظ أنه في الفترة من العصور القديمة الكلاسيكية وإلى القرن السابع عشر " ظلت الديمقراطية مقترنة، إلى حد كبير بجمع المواطنين في جمعيات أو أمكنة اجتماعات عامة، ومع حلول أواخر القرن الثامن عشر كان التفكير بها بوصفها حق المواطن في المشاركة بتقرير مصير الإرادة الجماعية عن طريق ممثلين منتخبين بادئاً، بإحداث إنقلابٍ جذريٍّ في منطلقات الفكر الديمقراطي"^(٢)، فضلاً عن موضوعة الفصل بين السلطات الذي يجب أن لا ننسى أهمية رأي **مونتسكيو** في هذا السياق ودوره في تطور الديمقراطية عن طريق التمييز بين السلطات التنفيذية، التشريعية والقضائية. وكان **مونتسكيو** راسخ القناعة بأن "قيام الشخص نفسه أو الهيئة ذاتها، سواء من الارستقراطية أم من الشعب بممارسة هذه السلطات الثلاث، سلطات وضع القوانين، وتنفيذ القرارات العامة والنظر في دعاوي الأفراد يتنافي مع الديمقراطية"^(٣)، ويكون التعبير عن طبيعة الديمقراطية بالنسبة له، بشكل عام في أن الشعب ككيان له سلطة سيادية تمكنه من المشاركة على قدم المساواة في ممارسة السلطة^(٤).

وهذا يعني أن المساواة عند **مونتسكيو** هي المبدأ الأول الذي بموجبه تحتاج الديمقراطية لممارسة السلطة حتى تظل السلطة مشتركة وتحفظ الديمقراطية بشكلها ولا تقع في الأرسقراطية، ولكن يشير إلى ضرورة وجود حدين مفرطين للديمقراطية يجب اجتنابهما وهما: روح التفاوت التي تسوقها إلى الأرسقراطية أو الى حكومة الفرد، وروح المساواة المتناهية التي تسوقها الى استبداد الفرد، كما أن استبداد الفرد ينتهي بغزو البلاد^(٥). المبدأ الثاني هو الاقتصاد، ويهدف إلى توجيه الممارسة الاقتصادية للسلطة لتعزيز الطبيعة المتساوية للديمقراطية، من أجل الحد من الطموح الاقتصادي واختلال توازن القوى الناتج عن عدم المساواة الاقتصادية. الثروة هي مصدر القوة التي يجب الحفاظ عليه على قدم المساواة وإلا سيتمكن المواطنون الأثرياء من استخدام قوتهم الاقتصادية لممارسة سلطة تقاضلية غير متكافئة على الآخرين. ولمعرفة حكمة رؤية **مونتسكيو**، يحتاج المرء فقط إلى النظر إلى قوة جماعات الضغط والشركات في الديمقراطيات الليبرالية اليوم - فهي بالتأكيد عائق أمام الممارسة المتساوية للسلطة السياسية. يظهر هذا المبدأ في أن الديمقراطية يجب أن تقوم على أساس المساواة المادية والسياسية على حد سواء من أجل منع إساءة استخدام الثروة تماماً كما يجب أن تهدف الإجراءات السياسية إلى الحفاظ على توازن دقيق في النفوذ السياسي^(٦). في الأخير يجب القول بأن **مونتسكيو** أسس لتعددية مراكز السلطة، المستقلة

^(١) Cory Wimberly, Montesquieu and Locke on Democratic Power and the Justification of the "War on Terror", International Studies in Philosophy, Binghamton University, New York, Vol. 40, Iss. 2, 2008, pp. 112-113.

^(٢) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩-٢١٠.

^(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

^(٤) Cory Wimberly, Op. Cit., p. 120.

^(٥) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٢٠.

^(٦) Cory Wimberly, Op.Cit., pp. 116.

عن بعضها البعض لكن القابلة لأن تراقب وتحدد بعضها البعض وبشكل متبادل، أي كل هيئة مراقبة من قبل الأخرى، بطريقة تكون السلطة هي التي تحد السلطة. ويشكل ذلك أفضل الضمانات لسير مرض الديمقراطية^(١).

الى جانب ذلك تناول روسو مسألة هامة أخرى في هذه المرحلة التاريخية وهي مسألة السيادة الشعبية والحفاظ عليها وعدم التنازل عنها، التي هي ممارسة الإرادة العامة^(٢). في رأي روسو ان إقامة الجسد السياسي يتم وفق عقد حقيقي بين الشعب والحاكم يلزم الطرفين على الالتزام بالقانون المنصوص عليها، والشعب وُحد إراداته جميعها في إرادة واحدة، وإن البنود جميعها تسوغ هذه الإرادة تصبح بالقدر نفسه قوانين أساسية تُلزم أعضاء الدولة جميعهم، والحاكم ممارسة سلطته الموكولة وفقاً لمقاصد الإرادة العامة^(٣)، ويضيف بأن الإرادة العامة يمكنها لوحدها أن توجه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها والمتمثلة في الخير المشترك، وإن الذي يضيف على الإرادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الأصوات أكثر مما هو عدد الأصوات^(٤)، وبالتالي يعد روسو أن فكرة الديمقراطية هي أرقى أشكال النظام السياسي العادل والكامل الذي يصعب تجسده في الواقع التاريخي لأنه لا يوافق الطبيعة البشرية بكل تناقضاتها و يقول عنها لو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية، فحكومة بالغة الكمال كهذه لاتلائم الأدميين^(٥).

هناك من ينتقد آراء روسو عن الديمقراطية بالقول بأن "اصراره على الطبيعة الديمقراطية لإدارة أي جماعة فنجدته متناقضاً مع عدد من القيود التي قام هو نفسه بفرضها على هذا النوع من الكيان السياسي، وأقدم هو الآخر على أقصاء النساء من الشعب أي كتلة المواطنين، جنباً الى جنب، على ما يبدو مع الفقراء، وأيضاً نموذج الديمقراطية ينطوي على مضاعفات استبدادية، لأن الأكثرية كلية الجبروت في مواجهة أهداف الأفراد و رغباتهم وامتنع عن وضع قيود على مدى نفاذ قرارات أي أكثرية ديمقراطية"^(٦).

من جانبه فقد ربط جون ستوارت مل بين الديمقراطية والنظام النيابي، ففي كتابه الحكومة النيابية يرى بأن نظام الحكم الوحيد الذي يستطيع أن يحقق مقتضيات الحالة الإجتماعية هو النظام الذي يسهم فيه الشعب كله

(١) ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، الفرات للنشر، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٧

(٢) جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٣٤.

(٣) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١٤٥-١٤٦.

(٤) محمد نصر مهنا، تاريخ الافكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٩٩، ص ٢٦٥.

(٥) جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٩٦.

(٦) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١١٣.

في سيادة الدولة، وفي رأيه هو النظام النيابي^(١)، لأن في هذا النموذج السيادة أو القوة المركزية العليا لتسيير شؤون الدولة في يد أفراد المجتمع، ولكل مواطن الحق في الإدلاء بصوته والمشاركة السياسية^(٢). نجاح هذا النظام يعتمد مبدئياً، الأول هو يجب أن يكون الفرد مستعداً للدفاع عن حقوقه و مصالحه والأشخاص جميعهم ، أما الثاني هو أن الرفاهية العامة تتوسع و تبلغ ذروتها بالنسبة لكمية وتنوع الطاقات البشرية التي تحشد لغرض تتميتها^(٣)، ويرى أن "الحكم التمثيلي عنصراً أساسياً من عناصر حماية وتعزيز كل من الحرية والعقل ويجعل الحكم مسؤولاً أمام المواطنين ويوجد مواطنين أكثر حكمة قادرين على متابعة المصلحة العامة، إذن هو وسيلة لتطوير الهوية الذاتية، الفردية، التمايز الاجتماعي والمجتمع التعددي من ناحية، وبناء نظام ديمقراطي جوهري من ناحية أخرى^(٤). وبخصوص عيوب الديمقراطية النيابية يحدد هل نوعين، يتمثل الأول في خطر وجود مستوى منخفض من الذكاء في الهيئة النيابية في الرأي الشعبي الذي يسيطر عليها، أما الثاني فهو خطر التشريع الطبقي من جانب الأكثرية العددية، وهي أكثرية تتألف من الطبقة نفسها. وفي الحالة الثانية تكون الحكومة امتياز لمصلحة الأكثرية العددية التي تملك وحدها عملياً كل صوت في الدولة وتحرم الأقليات من حقوقها النيابية^(٥).

أما، الذي عدل بعمق تعريف الديمقراطية هو الكسي دي توكفيل. فالأمر بالنسبة إليه لا يتعلق فقط بنظام سياسي، بل بـ(واقع سياسي) هو ارسنقراطية الولادة، فكان أول من فهم إنه لا يجب أن تترى في الديمقراطية عكس النظام الملكي أو الإستبدادي فحسب، بل يجب أن تُرى فيها نقيض المجتمع الأرسنقراطي^(٦)، وعليه يتعلق تعريف الديمقراطية بعملية ثلاثية، وهي^(٧):-

- مساواة سياسية وقانونية: يعني وجود قانون واحد للجميع، يعالج مسألة الحقوق السياسية والمدنية والحريات العامة للمواطنين.
- المساواة الإجتماعية الإقتصادية، التي تسمى اليوم(المساواة في الفرص): السماح بالتحرك الإجتماعي، أي بإمكان كل فرد أن يأخذ مكان الآخر. وهذه تجعل اللامساواة المتبقية أقل وطأة.
- المساواة الثقافية: انها ميل للمواطنين لإعتبار أنفسهم سواسية، أو على الأقل متشابهين، بعيداً عن

(١) جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ترجمة: أميل الغوري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٧، ص ١٠١.

(٢) احمد جمال طاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دارالكندي، بغداد، ١٩٨٧، ص ٢٥٦.

(٣) جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩٠-٩١.

(٤) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.

(٥) جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

(٦) ايريك كيسلاسي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣١-٣٢.

(٧) المرجع نفسه، ص ص ٣٣-٣٤.

مختلف أشكال اللامساواة الفعلية في الوضع. وتترجم بالمساواة في الإعتبرات. هكذا خلافاً لأسلافه أو معاصريه الذين لم يروا الديمقراطية سوى شكل من الحكومة، يرى **توكفيل** ان الديمقراطية هي واقع اجتماعي لا يشير فقط الى مشاركة المواطنين في ادارة شؤونهم فحسب، بل الى المساواة في الشروط التي تكبر أكثر فأكثر.

ويتحدث **تشارلز تيلي** (Charles Tilly-1929-2008) عن مجموعتين من الأسباب ساعدت لإقامة الديمقراطية وتعزيزها في المجتمعات الغربية التي لها العلاقة بترايط أشكال الحكم والإقتصاد، الأول هو التعاون المتبادل في السياسية والإقتصاد، الذي أحدث سلسلة من التأثيرات الهامة، مثل^(١):-

١- فرض أنظمة موحدة في الضرائب والإدارة.

٢- أحدث هيئات تشريعية وطنية ذات تمثيل اسمي لتشرع سلطة الدولة على المواطنين.

٣- أخضع القوات العسكرية للسياسات الوطنية.

٤- تأميم سياسات ونظم الإمداد والتوزيع في المجتمع.

أما الثاني، فهو أهمية الثورات، خاصة ثورات القرن الثامن عشر في ترسيخ وتطور الديمقراطية التي تكمن في أنها أوجدت أشكالاً من حلول الدولة للمشكلات المعقدة في أنظمة الحكم التي تصيح فيها مشاركة المواطنين في السياسة العامة، سواء كانت ديمقراطية أم لا، جوهرية لمزاولة أنشطة الدولة بشكل عام^(٢).

وبخصوص تطور الديمقراطية وباديات الديمقراطية الحديثة يرى **صموئيل هنتنجتون** (Samuel P. Huntington-1927-2008م) أن ظهورها يرتبط بتطور دولة الأمة، وأولى تحركات الغرب نحو الديمقراطية حدثت في النصف الأول من القرن السابع عشر، ، لكن ينبغي القول بأن الغرب حتى بدايات القرن التاسع عشر لم يعرفوا أية مؤسسات ديمقراطية على المستوى القومي^(٣)، وعليه يتحدث عن ثلاث موجات للتحويل في الديمقراطية الحديثة وتشمل كل موجة تحولاً جزئياً في النظام السياسي ولكل منهما أثرها في عدد صغير نسبياً من الدول، بدأت الأولى في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بلغت هذه الموجة ذروتها في عشرينيات القرن العشرين، ثم شهدت تراجعاً معيناً في حقبة ما بين الحربين (١٩١٨-١٩٣٩)، مع انهيار بعض الديمقراطيات الأوروبية المولودة حديثاً، والموجة الثانية بدأت بعد الحرب العالمية الثانية واستمرت حتى الستينيات وأوائل السبعينيات. في أواسط السبعينيات ارتفعت الموجة الثالثة من الديمقراطية وتمتد إلى ديمقراطية بلدان أمريكا اللاتينية وفي أوروبا ما بعد الشيوعية^(٤).

(١) تشارلز تيلي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٨.

(٣) صامويل هانتجتون، مرجع سبق ذكره، ص ص ٧٢-٧٣.

(٤) صامويل هانتجتون، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٧٤-٨١.

وهناك تقسيمات عديدة للديمقراطية، وذلك وفقاً للزاوية التي يتم النظر فيه للمفهوم، فالتقسيم وفقاً للأشكال الدستورية والتنظيمية نجد فيه الديمقراطية المباشرة، والنيابية، وشبه النيابية، أما إذا ربطنا بين الديمقراطية وصور تطبيقها في العصر الحديث فنجد الديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاشتراكية، وحسب التفسير الماركسي فإن المجتمع الوحيد القادر على تحقيق الحرية، هو المجتمع الشيوعي الذي تختفي منه كل أنواع العبودية، وفي هذا المجتمع فإن الديمقراطية تختفي أيضاً فالديمقراطية -كما يقول لينين- ما هي إلا شكل من أشكال الدولة وبالتالي فهي تفترض الاضطهاد وتطبقه^(١)، لكننا نقصد بالديمقراطية في هذه الأطروحة الديمقراطية الليبرالية التي نبحث فيها في المبحث الثالث والتي تسود معظم دول العالم الآن والتي تطورت في غرب أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

بعد عرضنا لمفهوم الديمقراطية وتاريخها الطويل نستطيع ان نقول بأن الترجمة المثالية للديمقراطية تتلخص في ثلاث نقاط رئيسية، أولاً، انتخاب القادة عبر الإقتراع العام. ثانياً، تحديد ممارسة صلاحية الحكام عبر قواعد فصل ورقابة السلطات. ثالثاً، إنشاء دولة تمنح ضمانات لحرية الأفراد والجماعات^(٢)، والذي جعل الديمقراطية أفضل طريقة لحكم الدولة كما يؤكد عليه روبرت دال هو وجود مجموعة مزايا، وهي انها^(٣):-

- ١- تساعد على تجنب الحكم القاسي والشرير من الحاكم الفرد.
- ٢- تضمن لمواطنيها عدداً من الحقوق الأساسية، وتساعدهم على حماية مصالحهم الشخصية.
- ٣- تضمن لمواطنيها مدى واسعاً للحرية الشخصية أكثر من أي بديل محتمل لها.
- ٤- تعمل على اتاحة الفرصة القسوى للأشخاص لممارسة حرية تحقيق الذات، أي أن يعيشوا في ظل قوانين من اختيارهم.
- ٥- تستطيع أن تعزز التنمية البشرية، وتقدم الفرصة للممارسة المسؤولة الأخلاقية.
- ٦- تشجع درجة عالية نسبياً من المساواة السياسية، مع توفر الرخاء للشعب.

وعليه فإن القراءة النقدية للديمقراطية تتركز على عدة جوانب، تتمثل إحداها في رأي توكفيل (Alexis De Tocqueville-١٨٠٥-١٨٥٩م) في خطورة مركزية السلطة وتنامي دورها في حياة المجتمع، سواء بهدف ضبط الصراعات الإجتماعية للمحافظة على مصالح الفئات الحاكمة كما حدث في الديمقراطيات الغربية في مسيرتها الديمقراطية، أم بهدف تحقيق المساواة بين المواطنين وتحقيق العدالة الإجتماعية، الأمر الذي نتج عنه

(١) سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢) ايريك كيسلاسي، مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

(٣) روبرت دال، عن الديمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨-٥٩.

حرمان المواطنين من الحريات السياسية والفكرية والشخصية^(١)، "ولم يقف عند هذا الحد، بل شخّص عيباً آخر في الديمقراطية، يتمثل في أنها نموذج للفوضى الاجتماعية الموصلة إلى العبودية، طالما أن الأحزاب ورجال السياسة الذين يقودونها ينطلقون أساساً من المصالح الخاصة بما يجعل منها ومنهم أدوات لتكريس الفردية"^(٢). ويضيف اشكالية أخرى تتمثل في الرغبة العامة المفرطة في الحصول على الوظائف العامة في الديمقراطيات الأوروبية، ويصفه بالشر الإجتماعي، لأنها تقضي على روح الإستقلال في المواطنين وتنتشر في الجماعة كلها ميلاً خبيثاً الى إعتبار أن كل شئ له ثمنه، ذلك أنها تخدم الفضائل القوية في المواطنين. ويرى بأن الحكومة التي تزيد مثل هذه النزعة تخاطر بهدونها وبسلامتها، وقد تضع وجودها نفسه في مأزق حرج^(٣). ويرى **توكفيل** أيضاً بأن تساوي الناس في أحوالهم الإجتماعية في الديمقراطيات الغربية يؤدي الى قصر المواطنين على أنفسهم وشؤونهم الخاصة ونسيان مصالح الشعب العامة، فإن لم يهتم المشرعون في الأمم الديمقراطية بالعمل على تعديل هذه النزعة وراء أهوائهم السياسية وبذلك يمنعون قيام الثورات^(٤).

وحجة أخرى ضد الديمقراطية هي أنها ضد الحرية الفردية في نظر البعض. وينشأ هذا الخوف من حقيقة أن الشعب ليس كياناً واحداً لكن مجموعة من الأفراد والمجموعات لها آراء مختلفة ومصالح متباينة. وأن الحل الديمقراطي للصراع هو اللجوء الى الأعداد وتطبيق حكم الأغلبية أو الأكبر عدداً، وفي هذا السياق فإن الحرية الفردية وحقوق الأقلية يمكن سحقها بإسم الشعب^(٥). ويتمثل النقد الآخر في مخاوف **جون ستيوارت مل** بشأن حكم الأكثرية في الديمقراطية، لأنه بعيد عن المساواة والحكم العادل في رأيه، بسبب احتكار السلطة من حزب الأغلبية النسبية، وتوجيهها وفق الأفكار التي فازت بها وهي أفكار أقلية مقارنة بالأغلبية الشعبية التي لم تصوت له، لذلك حسب رأيه فإن احتكار السلطة وتغليب الاعتبارات الحزبية يفقد الحزب الفائز الشرعية الشعبية التي تقوم على أغلبية عددية وليس على أغلبية انتخابية^(٦). وهناك نقد آخر يتعلق بإنخفاض في نسبة المصوتين الذين يشاركون في الإنتخابات، ثم ظاهرة التزايد في تطاير الولاءات السياسية الحزبية. وصار ينظر الى الشعب الديمقراطي في الغرب بشكل عام على أنه لامبال وغير مستقر^(٧). وهناك نقد آخر من قبل النخبويون يرى بأن

(١) فاخر جاسم، نقد الديمقراطية: المضمون والمصطلحات، المجلة العلمية للأكاديمية العربية، الدنمارك، ٢٠١٧، ص ٢١٣.

(٢) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد وعامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨٠.

(٣) الكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، دار عالم الكتب، القاهرة، (د.ت)، ص ٦١٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٢٤.

(٥) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، ترجمة: لبنى الزيدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٣٩٣-

٣٩٤.

(٦) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩٠.

(٧) كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية

للترجمة، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٧٣.

الديمقراطية تستند إلى افتراضات لا واقعية؛ لأن الواقعي السياسي يعتقد أن الناس معظمهم غير عقلانيين، ولا قدرة لهم على تبني أحكام عقلانية في القضايا العامة. ويحتاج ذلك إلى تحويل المشاركة الديمقراطية إلى محض تصويت لنخب متنافسات^(١).

بخصوص تعرض الديمقراطية كقيمة وكنظام حكم للنقد، يرى الباحث بأنه إذا كان الأرضية العقلية غير ناضجة في المجتمع، أي القيم الديمقراطية غير متجذرة في وعي أفراد المجتمع، فإن الديمقراطية من الناحية الفكرية ومن الناحية الواقعية وحسب النماذج الموجودة يقود تطبيقها إلى طغيان الأكثرية، وتستقطب الأقليات الإنتهازية والأصولية في دوائر صنع القرار فيها، وتظهر طبقة من الحكام تتسم بالجهل، ويؤدي ذلك إلى الفساد والطغيان.

من كل ذلك يتبين لنا بأن الديمقراطية كشكل من أشكال النظام السياسي توجد لها منذ مرحلة اليونان القديمة تأسيسات نظرية في نصوص وأفكار فلاسفة كبار أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، وملاحمها تكمن في حرية مشاركة الناس بشكل مباشر في مناقشة الأمور العامة وفي الاجتماعات التشريعية. وإشكالية هذه النصوص الفلسفية عن الديمقراطية رغم التطرق فيها إلى إشكاليات النظام الديمقراطي المتمثل في الآثار السلبية لحكم الشعب، تكمن في عدم شمولها للمواطنين جميعهم في المجتمع، بل اقتصرها على فئة معينة.

أما في العصور الوسطى أو العصر الكنسي نجد أن النصوص فلسفية لتبرير فكرة عدم تبلور الديمقراطية وذلك لأسباب عدة، فمثلاً المصدر الإلهي للسلطة وابتعاد الشرعية الشعبية التي تتنافى مع فكرة الديمقراطية. وأيضاً سيادة القانون والشريعة الدينية في مجتمعات القرون الوسطى بدلاً من استخدام القوانين الوضعية. فضلاً عن وجود الإقطاع كأساس للحياة الإجتماعية والسياسية في العصور الوسطى التي تتميز بوجود ثلاث قوى رئيسة وهي أصحاب الوظائف الدينية والعسكرية والانتاجية. والعلاقة التعاونية بين الإقطاع والكنيسة تشكل ملامح النظام السياسي وأركانها التأسيسية آنذاك.

أما البدايات التاريخية للديمقراطية الليبرالية تعود إلى الأحداث الكبرى التي عرفتها أوروبا في بدايات العصر الحديث، بدءاً بمحاولات إضعاف سلطة الكنيسة. وكانت حركة الإصلاح الديني في مقدمتها، وكانوا يرون أن الكنيسة الكاثوليكية لم تعد تتبع العقيدة المسيحية، بل أن نشاطها كان يتعلق أكثر بالسلطة والمال. وقد أدى ذلك إلى إضعاف الكنيسة. وأيضاً فكرة افتراض وجود عقد بين الحاكم والمحكوم العقد الإجتماعي من قبل عدد من الفلاسفة الكبار تعد خطوة مهمة أخرى لإبعادها الدين من السلطة المدنية وجعل الإرادة الشعبية أساس السلطة. فضلاً عن التنوير ومايرافقه من أفكار وطروحات تتعلق بسيادة العقل وضرورة الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي الذي جعل مهمة الدولة حماية حقوق وحريات الأفراد.

(١) مناف الحمد، مراجعة كتاب (الوجه المظلم لليبرالية النخبوية ضد الديمقراطية)، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة،

المبحث الثاني

ماهية الليبرالية

الهدف من هذا المبحث هو الوصول إلى المفهوم أو المفاهيم الأساسية، الفكرة أو الأفكار الرئيسة لليبرالية، لأن معظم الجدل السياسي في العالم الغربي يدور الآن بين إتجاهات مختلفة للفكر الليبرالي، وأن هذا قد يبدو مهمة بسيطة، ولكن من البحث عن المفهوم تواجه عكس ذلك؛ لأن الليبرالية لا تبدو فكرة واضحة وملموسة، وكما يبدو أن هناك تنوعاً كبيراً داخل الليبرالية.

ونوضح ذلك في ثلاثة مطالب، يختص الأول بمفهوم الليبرالية من حيث التعريف اللغوي والإصطلاحي، أما في المطالب الثاني نتطرق إلى الجذور والتطور والثالث عن أطوار الليبرالية.

المطلب الأول: مفهوم الليبرالية

الليبرالية كمصطلح لغوي وفدت إلينا من العالم الغربي، وقد ولدت هذه الفكرة من أفكار و ممارسات الفلاسفة والسياسيين وعلماء الاقتصاد الغربيين، ثم استقطبت إليها شخصيات فكرية وسياسية من بلدان خارج نطاق العالم الغربي^(١). وتعد الليبرالية قاعدة وأصل التغيرات والأفكار الرئيسة في الأزمنة الحديثة، لأنها تقدم النقد لما أسمته هانا أرندت (Hanna Arendt-١٩٠٦-١٩٧٥م) الثالث الروماني في الدين والتقاليد والسلطة، أي أنها اسم لتبرير قطع شجرة نظم وأفكار وتقاليد قديمة غير مستنيرة من الجذر^(٢)، ويجب الإشارة هنا إلى أن الليبرالية (Liberalism) ظهرت أولاً كمعنى تاريخي قبل أن تتشكل كلفظ إصطلاحي، بمعنى أنها من حيث وجودها كمصطلح لم تظهر إلا لاحقاً لوجودها في الواقع؛ إذ إنها كوجود معرفي ومجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي على الأقل قبل ثلاثة قرون من ظهورها كلفظ اصطلاحى والدليل على ذلك إنها ستظهر في اللغة الإنكليزية كمصطلح سنة ١٨١٩^(٣).

والمعاني التي يحملها مصطلح الليبرالية تختلف وفقاً للمراحل الزمنية، جاءت في معجم الكلمات المفاتيح بأنها

(١) عبدالكريم سروش، المرتكزات النظرية لليبرالية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد، العدد ٢٤-٢٥، إيران، ٢٠٠٣، ص ١٤٤.

(٢) James Alexander, The Major Ideologies of Liberalism, Socialism and Conservatism, Journal of Political Studies, Political Studies Association, London, 2014, p. 5.

(٣) طيب بوعزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والاعلام، مصر، ٢٠١٣، ص ٢٧.

كانت تستخدم في البداية كامتياز اجتماعي محدد وكانت تشير إلى طبقة من الرجال الأحرار (Free Men) في تميز لهم عن الآخرين لم يكونوا أحراراً، واستعمالها في (Artis Liberalis) الفنون الليبرالية سنة (١٣٧٥م) كانت بشكل سائد مصطلحاً طبقياً: مهارات ومهن مناسبة لرجال ذوي موارد مالية مستقلة ووضع اجتماعي مضمون في تمييز لها عن مهن أخرى مناسبة لطبقة أدنى، وفي القرن الخامس عشر كانت تحمل معنى الامتياز (Privilege)، أو إذن أو ترخيص (Permission) رسمي، وفي القرن السادس عشر يمكن الملاحظة بوضوح توجهها نحو معنى (Unrestrained - المفرط)، أما أواخر القرن الثامن عشر استعملت بمعنى (Open Mind) متفتح الذهن، وبالتالي غير جامد التفكير (Unorthodox) (١)، من بين هذه الدلالات الاشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير هو الذي سيكون مرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقاً (٢).

وفي اللغة اللاتينية (Libertas) هو وضع رجل حر على عكس (Servitus) الذي هو وضع العبد، هذا التقسيم للرجل الحر (Liberi) والعبيد (Servi) كان هو التقسيم الأساسي للأشخاص في القانون الروماني، وأيضاً كلمة (Libertas) كان لها أيضاً معنى سياسي بين الرومان، عندما يطردون ملكهم يكونون قد حصلوا على حريتهم (٣). لقد دخل المصطلح إلى اللغة الانكليزية في القرن الرابع عشر من هذا الجذر اللاتيني (Liber) على الرغم من وجود كلمة أخرى في الإنكليزية تقابله وهو (Freedom) الذي يعده البعض مترادفين (٤)، لكن في المقابل هناك من يفرق بين المصطلحين كون مصطلح (Liberty) يرتبط من حيث الاصل اللغوي بمفردة الليبرالية (Liberalism) والذي يعني انتقاء القدرة على التدخل، إذ يلامس بصورة ادق معنى الليبرالية أكثر من مصطلح (Freedom) الذي يعني عدم التدخل، فالأول (Liberty) لا يستخدم فحسب من دلالة قدرة الشخص على الفعل، بل بشرط أن لا يستطيع الآخرون إلغاء تلك القدرة حتى لو أرادوا ذلك، ومن هذا المنظور، قد يهدد حرية الشخص حتى لو لم يكن هناك تدخل فعلي، بل بوجود سلطة تعسفية لشخص آخر أو جهة تستطيع تعطيل حرية الشخص في أن يفعل ما يريد (٥)، ولكن الثاني (Freedom) الذي يعني القدرة على الاختيار أو قدرة المرء على تحديد خياراته لا يتفق مع معنى الليبرالية، لأنه يؤدي إلى الوضع الباريتوني الذي يتعارض مع أدنى شروط الحرية الشخصية، لأن الناس إذا كان لهم أن يختاروا ما يحبون، لا يستطيع أي شخص

(١) ريموند وليم، مرجع سبق ذكره، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) طيب بوعزة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

(٣) Group of Institutions, Political Dictionary, Vol. 2, London, Printed William Clowes and Sons, 1846, p. 257.

(٤) Roger Scruton, The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought, 3rd Edition, Al Grave Macmillan, New York, 2007, p. 398.

(٥) امارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للناشرون، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٤٣٣.

تحسين وضعه إلا على حساب شخص آخر واحد على الأقل^(١).

والإستعمال السياسي لمصطلح الليبرالية يرجع الى أوائل القرن التاسع عشر عندما تبنى فصيل من الهيئة التشريعية الإسبانية اسم (liberalis)، وفي أربعينيات ذلك القرن إستعمل بالمعنى نفسه في فرنسا وبريطانيا إذ تطوّر الحزب المعروف باسم (The Whigs) في بريطانيا إلى حزب ليبرالي، والسمة المشتركة لهذا الإستعمال السياسي لليبرالية هي الرغبة في مجتمع أكثر انفتاحًا وتسامحًا، يكون فيه الناس أحرارًا في امتلاك أفكارهم ومصالحهم بأقل تدخل ممكن^(٢).

ومن الناحية الاصطلاحية من الصعب الوصول الى تعريف دقيق ومتفق عليه لليبرالية، والصعوبة ترجع لكونها مجموعة أفكار مجسدة في الواقع وموصولة بالتاريخ، بما فيها من تدافق وصراع واختلاف وتوافق، وهذا ما يجعل المفهوم يأخذ معاني متعددة، حسب القراءة المقدمة لها^(٣). ونجد إن موسوعة لالاند الفلسفية تشير إلى صعوبة تعريف مفهوم الليبرالية، فجاء فيها " نرى مدى الالتباس في هذا اللفظ، ومما يزيد في الالتباس استعماله الطارئ المتداول في أيامنا للدلالة على الأحزاب والنزعات السياسية" ^(٤)، ونجد أيضاً حتى ان أصل كلمة (Liberal)، نفسها اختلف فيه الباحثون^(٥)، لذلك يقول عنها برتراند راسل (Bertrand Russel-١٨٧٢-١٩٧٠م) أنها تسمية أقرب الى الغموض، ويستطيع المرء أن يدرك في أثنائها عدداً من السمات المتميزة^(٦).

وجاء في دليل اكسفورد للفلسفة بأن الليبرالية هي الايدولوجية التي تهتم بحقوق الفرد المدنية والسياسية، وتطالب بقدر كبير من الحرية الشخصية، بما فيها حرية الضمير، والتعبير، والتجمع، والوظيفة، وفي وقت متأخر الحرية الجنسية التي يتوجب على الدولة أن تحجم عن التدخل فيها، إلا لحماية الآخرين من أن يطالهم الأذى^(٧)، كما تعرف أيضاً على أنها تقليد الفكر الذي يتمثل اهتمامه الأساسي في حرية الفرد، التي يتم تجاهلها

(١) أستخدم مصطلح الباريتوني نسبة الى عالم الاقتصاد والإجتماع الإيطالي فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto ١٨٤٨-١٩٢٣). للمزيد أنظر: امارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٩.

(٢) Terence Ball and Richard Dagger, *Ideals and Ideologies*, 8th edition, Routledge, New York and London, 2010, p. 45.

(٣) اشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وابعادها الاقتصادية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢٣.

(٤) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، المجلد الأول أ-ج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ٢٠٠١، ص ٧٢٦.

(٥) محمد الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، بلال بن رباح للنشر، مصر، ٢٠١١، ص ١٨.

(٦) برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكريا، الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، ١٩٨٣، ص ٧٩-٨٠.

(٧) تد هوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الجزء الثالث، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (د. ت) ، ص ٨٤٤.

أو إفسادها بواسطة الفلسفات العضوية من مختلف الأنواع^(١)، ويتبين من هذه التعريفات، أن الليبرالية هي نظرية الحرية، أي أن حماية حرية الفرد وتعزيزها هي المشكلة المركزية للسياسة الليبرالية^(٢)، لأنها ترى إذا ترك الإنسان حراً من القيود الخارجية وفي المنافسة الحرة بين أنفسهم، يمكنه من استعمال قواه الطبيعية جميعها لكي يحقق أهدافه^(٣).

وإذا نظرنا إلى آراء علي حرب (١٩٤١ -) عن الحرية، نلاحظ أنه ينظر إلى الحرية من زاوية مختلفة ويركز على مسألة التخلص من القيود الداخلية المتمثلة في قيد الأفكار والقيم والأيديولوجيات في ذهن الإنسان ويربطه بذات الإنسان، كما يقول إن الليبرالية لا تكون مجرد التحرر من القيود والممنوعات الخارجية، بل من الممتنع المتمثل بعادات الذهن وآليات الفكر وسلطة النصوص وذلك بنقد امبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة والسعي الدائم إلى تغيير شروط المعرفة، وهذه العملية المزدوجة تتحقق بالاشتغال على الأفكار والتجارب والممارسات والنصوص لخلق أنماط مغايرة من العلاقات بالذات والغير والأشياء وبناء امكانات جديدة للتبادل والتداول أو للتعرف والتواصل^(٤)، ويرى أيضاً أن التحرر لا يقتصر على التحرر السياسي فقط، ولم تكن تشير إلى حرية الحقوق، إلا أن الحرية المستلهمة من أفكار الفلاسفة الليبراليين ترمي إلى معنى أوسع من ذلك بكثير هو التحرر من المقدسات^(٥).

وجاء أيضاً بأن الليبرالية تقليد في الفكر السياسي تتركز في قيمة الحرية الفردية وعلاقتها بالدولة، وأن الأفراد لهم حقوق غالباً ما تكون حقوقاً طبيعية وجودها مستقل عن الحكومة أو عن المجتمع، مكونة عدة قيود دستورية على صلاحيات الحكومة، ان الليبرالية في هذا المعنى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسلطة الحد الأدنى للدولة، أي الحكومة ليست سوى أداة للإبقاء على الإطار الاجتماعي والسياسي الضروري للعمل الفردي الحر^(٦)، كما يعتقد آخرون بأنها تعني إزالة أي عوائق أو حواجز تعرقل عمل السوق، وذلك يعني إزالة قيود التجارة، وإزالة القيود من طريق الاستثمار الاجنبي، وتصغير حجم الحكومة محلياً، وتقليل تنظيم الإقتصاد وإطلاق سحر السوق^(٧)، أي أن جوهر الليبرالية هو التركيز على ضرورة تحرير الفرد من كل أنواع السيطرة والاستبداد والتسلط بنوعيه، تسلط

(1) Domenico Losurdo, Liberalism: A Counter History, Translate: Gregory Elliot, Published by arrangement with Marco Vigevani Agenzia Letteraria, New York -London, 2011, p. 1.

(2) <https://www.britannica.com/topic/liberalism>. On 12/10/2018

(3) علي عبدالرزاق الزبيدي، في الدولة الليبرالية، مجلة المؤرخ العربي، الامانة العامة للاتحاد المؤرخين العرب، السنة ١٤، العدد ٣٥، بغداد، ١٩٨٨، ص ٧١.

(4) علي حرب، اسئلة الحقيقة و رهانات الفكر مقاربات نقدية و سجالية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٢١.

(5) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(6) مجموعة باحثين، معجم المصطلحات السياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية، البحرين، ٢٠١٤، ص ٥٤.

(7) ستيفن هيات، لعبة قديمة بعمر الامبراطوريات، ترجمة: احمد الصيداوي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص ص ٢٦٧-٢٦٨.

الدولة ، أي الإستبداد السياسي والأقتصادي وتسلط الجماعة، أي الأستبداد الاجتماعي^(١).

وجاء في الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية بأن الليبرالية هي التحررية أو المذهب الفردي، وهي أطار سياسي يصف الحياة السياسية ونظام الحكم في الدول ذات الاقتصاد الصناعي والتي تأخذ بمبادئ الرأسمالية وتسود فيها الحرية كقيمة عليا، وتؤكد على الحرية الفردية وتقوم على المنافسة الحرة من اجل تحقيق الصالح العام عن طريق الصالح الخاص الفردي^(٢)، وبالمعنى نفسه جاء في المعجم الفلسفي بأن الليبرالية هي "نظرية سياسية تعارض السلطة المطلقة سواء أكانت دنيوية أم دينية. ونظرية اقتصادية تقوم على مبدأ المنفعة الشخصية بدعوى أنه المحرك الرئيس للنشاط الانساني"^(٣). وفي بُعدها الإقتصادي جاء في موسوعة لالاند الفلسفية بأنها "مذهب سياسي فلسفي يرى أن الاجماع الديني ليس شرطاً لازماً ضرورياً لتنظيم اجتماعي جيد"^(٤)، وتماشياً مع هذا الاتجاه عرفت الموسوعة الميسرة في الأديان بأنها "مذهب رأسمالي يؤكد على القبول بأفكار الآخرين وأفعالهم ولو كانت متعارضة مع المذهب بشرط المعاملة بالمثل، وتعتمد الفلسفة النفعية والعقلانية لتحقيق أهدافها"^(٥).

ونلخص بناء على ماسبق بأن الليبرالية ليس لها مفهوم ثابت، ومن أجل الوصول إلى جوهر مايعنيه المصطلح يجب أن لنعتمد على الجانب اللغوي المعجمي، بل لابد من البحث في الجانب التاريخي و التعمق فيه تاريخياً كنظام ونمط مجتمعي، أي الإعتماد على تاريخية المفهوم وصورته الواقعية لمناقشة مفهوم الليبرالية كمشروع. ويتبين لنا بأن الفلسفة السياسية والأخلاقية لهذا المشروع تتمحور حول مبدئين رئيسين هما الفردية والحرية. أولاً، تضع الليبرالية الفرد في قلب المجتمع وتناقش بأن النظام الاجتماعي الأعلى قيمة هو النظام المبني عن الفرد ثانياً، الغرض من المجتمع هو السماح للأفراد بالوصول إلى إمكاناتهم الكاملة إذا أرادوا ذلك، وأن أفضل طريقة للقيام بذلك هي منح الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية.

المطلب الثاني: نشأة الليبرالية وتطورها

لاتظهر الانساق والنظم المجتمعية فجأة، فقد تراكمت لها في خلفية زمنية من ماضيها ظروف و شروط فكرية و واقعية أدت لاحقاً الى بروزها وأستوائها في الواقع، لذا فإن الليبرالية قبل استوائها كنظام مجتمعي في لحظة تاريخية فإنه ثمة شروط وعوامل أسست لها كفكرة، وأسهمت في تحويلها إلى ثقافة ونمط حياة^(٦).

(١) معن زيادة، موسوعة الفلسفة العربية، المجلد ٢، القسم ٢، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص ١١٥٥.

(٢) اسماعيل عبدالفتاح الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، مكتبة الكتب الالكترونية، القاهرة، د. ت، ص ٣٦١-٣٦٢.

(٣) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دارقباة الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ص ٥٣٨-٥٣٩.

(٤) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٧٢٦.

(٥) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الاحزاب المعاصرة، المجلد الثاني، دار الندوة العالمية، الرياض، ١٩٩٩، ص ص ١١٣٥-١١٣٦.

(٦) طيب بوعزة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

وانطلاقاً من جوهرها الذي هو التركيز على أهمية الفرد و ضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة و الإستبداد، يذهب البعض في نشأة الليبرالية إلى تاريخ بعيد، ويرجع جذورها التاريخية في نظرهم إلى الأفكار التي جعلت الفرد غاية بذاته ، معارضة في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة^(١)، فأن بعض تباشيرها لدى هذا الاتجاه تظهر في ديمقراطية أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، مثلاً عند النموذج السقراطي نجد أن مسؤولية تقصي الحقيقة ومسؤولية اتخاذ الموقف الخاص ومسؤولية الدفاع عن هذا الموقف بعقلانية وانفتاح تصيح في النهاية كلها مسؤولية الفرد، كذلك فان بروتاغوراس (Protagoras - ٤٨٥-٤١٠ ق. م)، جعل الفرد مقياساً لكل شيء، وعند الرواقيين ايضاً، عندما ركزوا على أهمية اكتشاف حيز في الذات الإنسانية لاتستطيع أن تتنذ إليه سلطة المجتمع أو أي شكل آخر من أشكال السلطة، وعندما يكتشفه الفرد يصبح بإمكانه في رأيهم أن يتمتع بقدر من الحرية والسيادة لياتأثر بالمؤثرات الخارجية^(٢).

وتركز مجموعة أخرى من المختصين على تحديد القرون الوسطى كبداية لنشوء الليبرالية ويرون بأن السمات المميزة لمجتمعاتها التي كان الإنسان يعاني فيها من انتهاك صارخ لحقوقه وكرامته وتقليص مساحة حريته لأدنى الحدود فيها تحت وصاية الدين والإقطاع والملكية، مهدت لظهور حركات وتيارات و أفكار يتطلع أو يطمح الى التغيير^(٣)، ومن أبرز سمات هذا المجتمع هو الانسجام الديني (Religious Conformity) والمكانة الإجتماعية (Ascribed Status)، والقصد من الأول هو عدم وجود تمييز واضح بين الكنيسة والدولة، أي تماهي الكنيسة في الدولة والدولة في الكنيسة^(٤)، والثاني هو قيام الإقطاعية بتعزيز تقسيم المجتمع إلى فئتين عريضتين من الناس: النبلاء والعامّة، ومع انتقال علاقات الأجيال إلى الأجيال، تبلورت فئة متميزة من النبلاء أو الأرستقراطيين ، إذ اعتقد هؤلاء النبلاء أنهم متفوقون طبيعياً على عامة الناس، كما يعتقدون أن ولادتهم النبيلة تسمح لهم بممارسة السلطة على الناس والإستمتاع بالحرمان والحريات غير المتاحة للآخرين من العامة، وذلك بناءً على المرتبة الاجتماعية وحجم الملكية التي يمتلكونها^(٥)، وحتى أن الفلسفة السياسية في ذات الوقت فلسفة تبريرية، شأنها في ذلك شأن الفلسفة بوجه عام التي يغلب عليها الجمود وإستقرار الأمور لقوى معينة، ومصّلحتها تكمن في محاربة أي نزعة الى التغيير أياً كان اتجاهه، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور في العصور

(١) مجموعة المؤلفين، الليبرالية في السعودية: الفكرة، الرؤية، الممارسات، مركز صناعة الفكر، بيروت، ٢٠١٣، ص ٣٤.

(٢) مع زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد ٢، مرجع سبق ذكره، ص ص ١١٥٥-١١٥٦.

(٣) توفيق المدني، توتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الارهاب، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٨.

(٤) اعتبرت الكنيسة المسيحية مهمتها إنقاذ الأرواح لملكوته الله، وأولئك الذين أخذوا وجهة نظر غير تقليدية للمسيحية أو رفضوها، استخدمت الكنيسة سلطاتها، ودعت الملوك والسلطات الزمنية لقمع أولئك الذين تعدهم الكنيسة مهرطقين أو كفاراً، ثم تضافرت السلطات الدينية والسياسية لضمان الامتثال لمذاهب الكنيسة الرومانية، للمزيد انظر:

Terence Ball and Richard Dagger, Op., Cit., p.47.

(٥) Ibid, pp. 47-48.

الوسطى، متمثلة في رجال الدين، وسلطة الكنيسة من ناحية وسلطة الملوك والأمراء الإقطاعيين من ناحية أخرى، إذ ظل ميزان القوى يتأرجح بين هاتين السلطتين^(١).

ويمكن أن نطرح سؤالاً هنا، وهو كيف أسهمت هذه الظروف الاجتماعية والسياسية في نشأة الليبرالية؟، و لماذا؟، ومتى ظهرت جذور الفكر الليبرالي؟، وما أسبابه؟.

وفقاً لهذا الاتجاه جذور الفكر الليبرالي ظهرت مع الاضطراب في النظام القروسي وذلك بسبب عدد من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بفترة النشاط الاجتماعي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر المعروف باسم النهضة^(٢)، التي مهدت للتحوّل التدريجي في نظام التسلسل الهرمي المنظم إلى نظام يستطيع فيه الناس أن يحاولوا على الأقل تشكيل حياتهم الخاصة، إذ اكتسب الإنسان فرصة المعرفة والاختيار بين أشكال مختلفة من الحياة^(٣)، وفيه بدأ كسر احتكار النخبة على العلوم والتعلم عن طريق إدخال الصحافة المطبوعة إلى أوروبا في عام ١٤٥٠م، مما جعل المعرفة في متناول اليد للأفراد وسهل عملية الحصول على المعلومات التي تستند إليها خياراتهم الخاصة^(٤).

ينبغي الإشارة في بواكير النهضة الأوروبية إلى أطروحة الإنسانية (Humanism) في إطار الحركة الأدبية التي عارضت سلطة الكنيسة وجبروتها وتحكمها بمصائر الناس ومعاشهم^(٥)، واتصفت بتعظيم دور الإنسان والفرد وتركز على محورياته في مقابل النزعة اللاهوتية، فبدلاً من أن حياة الإنسان يراد بها العمل للأخرة أصبح الإنسان مقصوداً بذاته وهدفاً في نفسه، مثل ذلك البداية الحقيقية للاتجاه نحو الحرية والانفلات الفكري والاخلاقي والأدبي من ضوابط الكنيسة^(٦)، وتشير هذه الدلالة إلى نمو فكرة الحرية، وتعظيمها كقيمة إنسانية، وانعكاس هذا المفهوم على سلوك الأفراد.

(١) أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٨، ص ٨.

(٢) Terence Ball and Richard Dagger, Op. Cit., p.49.

(٣) ف. ا. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، د. ت، ص ٤٠.

(٤) Eamonn Butler, Classical Liberal: A Primer, The Institute of Economic Affairs, London, 2015, P. 43.

(٥) ظهرت الحركة الأدبية ذات النزعة الإنسانية في إيطاليا مع بدايات عصر النهضة الأوروبية في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد قامت هذه الحركة ببعث الآداب الإغريقية اليونانية وكانت هذه الحركة التي عمت أوروبا فيما بعد تحمل التحرر من قبضة الكنيسة، وكان النحاتون والرسميون والشعراء يحاكون الوثنية عند الإغريق، ومن أبرز رواد هذه الحركة ورموزها بتراك و شكسبير ودانتي وغيرهم. للمزيد انظر: عبدالله البريدي، السلفية والليبرالية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٨، ص ٥٦.

(٦) عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، مركز التأصيل للدراسات والنشر، جدة، ٢٠٠٩، ص ٤٣-٤٤.

ويُطرح سؤال هنا وهو كيف أصبح عصر النهضة الحاضرة نشأة الأفكار الليبرالية؟ هل يقتصر دوره على الجانب الإقتصادي أو يشمل الجانب الثقافي والاجتماعي؟، وللإجابة يجب القول في البداية بأن فكر عصر النهضة يعتمد البرجوازيين في أخرجه الى حيز الوجود، لأن الطبقات الوسطى الصاعدة تصارعت مصالحها مع القوة الراسخة للملوك المطلقين والأرستقراطية المالكة للأرض^(١)، ومعها برزت فئة اجتماعية جديدة هي فئة التجار وتوسعت النشاطات التجارية والإقتصادية بسبب الكشوف الجغرافية في كثير من الدول الأوروبية آنذاك^(٢)، وكان التجار الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة ينظرون بسخط إلى السلطة المطلقة للملوك، لذلك كانت الحركة تتجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك، وبعبارة أخرى أرتفعت أولى النداءات المطالبة بالليبرالية من دائرة التجارة وطالب التجار بإلغاء مضايقات الدولة وضمان أمن الطرق والرساميل ونبد القوانين المعرقة^(٣)، مهد ذلك التغيير في العلاقات الاجتماعية، إذ كان الفرد فيه ينتمي الى المهنة بدلاً من الهويات الدينية والاجتماعية القديمة، والمهنة تصنع قيمته وتشكل موقعه الاجتماعي والمعنوي تماماً كما تشكل حالته المادية، هكذا قامت المهنة بتغيير علاقات المجتمع وصنعت الفرد ليكون قادراً على رسم مساره بجهد وليس بميراث التمييز الطبقي الحاكم للتصنيف القسري البشري^(٤)، وهذا يعني أن ظهور الليبرالية مشروطاً بالتغييرات الاجتماعية التي بدأت في أوروبا في القرن الخامس عشر والتي أدت الى صعود الطبقة البرجوازية، فعلى الرغم من اعتماد الليبرالية على أسس فلسفية، فإن لهذه الأسس بدورها قاعدتها الاجتماعية التي انطلقت منها، لقد كانت الليبرالية تعبيراً عن البرجوازية وعن نظرتها للإنسان والمجتمع، أي أصبحت قاعدة اجتماعية للأسس الفلسفية الليبرالية^(٥).

ثم جاءت حركة الإصلاح الديني كعامل رئيس آخر، وهذه الحركة هزت المجتمع الأوروبي بقوة، وكان دورها في التوجه نحو الليبرالية أقوى من الحركة الأدبية وأسهمت في تراجع نظام القرون الوسطى^(٦)، وذلك لعدة أسباب من بينها نجاح تحدي لوثر لسيادة الكنيسة، بقوله بأن الكنيسة يجب أن لاتحصل على سلطات سياسية وقانونية خاصة بها وليس من حقها الإدعاء بوجود أي امتيازات لها وتختفي الفكرة القديمة لكنيسة تعمل كوسيط للحصول

(١) اندرو هيوود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠.

(٢) طيب بوعدة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

(٣) برتراند راسل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠.

(٤) عبدالله الغزالي، الليبرالية الجديدة: اسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠١٣، ص ١١٨-١١٩.

(٥) اشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣-٢٤.

(٦) عبد الوهاب محمد جواد الموسوي، الليبرالية والازمات: دراسة في الواقع الاقتصادي للبلدان المتحولة، اليازوري للنشر، الأردن، ٢٠١٦، ص ١٢.

على الخلاص^(١)، وتأكيد على أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير^(٢)، وقيامه بوضع حدود للسلطة المطلقة للملوك، لأن الله هو الذي أعطاهم السلطة وعليهم استخدامها من أجل السلام والإزدهار لشعوبهم^(٣). وذلك من خلال تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، مع التشديد على نظرية الخلاص (النجاة من النار) واعتبارها الدعامة الأساسية لهذه العقيدة، ونقد نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة. إضافة إلى تأكيد الطابع الفردي للإيمان والخلاص^(٤). وهذا جعل من الإنسان يتمتع بنوع من الحرية في رأيه في الميدان الدنيوي، لأنه سيد نفسه بعد اغفائه من الطقوس المعقدة التي كان الكهنة يمارسون سطوتهم عليه بواسطتها. هذه الدعوة للتمرد على الكنيسة الكاثوليكية من قبل لوثر وكالفن يتطلب توفير الاستقلال الفكري للإنسان الذي وجه إليه هذه الدعوة وهو ما كان يقتضي أولاً وبالأساس الاعتراف لهذا الإنسان بقدر من الحرية الفردية وإزالة كل أثر لسلطة الكنيسة على عقله^(٥).

ترتبت على هذه البيئة الثقافية الدينية المسيحية الجديدة التي تحاول التوفيق بين متطلبات عالم العصور الوسطى القديم ومتطلبات عصر النهضة الجديد، فتح الطريق إلى التحرر وتمثل خطوة أساسية أخرى نحو فكرة الليبرالية ونتائجها تتمثل في ما يأتي:-

١- ربط إيمان الأفراد بضميرهم وإرادتهم^(٦).

٢- خسارة الكنيسة في الممارسة مقداراً معيناً من السلطة بالنسبة إلى الدولة^(٧).

٣- عدم فرض القوانين اللاهوتية المسيحية على الشعب والمجتمع ككل، وعدم فرضها على الدولة بقوانينها وسلطاتها وأجهزتها، لذلك يعد ميشيل فوكو أن المجتمعات الغربية المتولدة عن حركات الإصلاح الدينية عنيت عناية خاصة في سبيل تحديد أو اكتشاف تقنيات خاصة بتشكيل الذات الفردية^(٨).

وينبغي الإشارة هنا إلى أن إسهام حركة الإصلاح الديني في تطور الليبرالية تشوبه بعض الإشكاليات، منها مسألة الانتقال من الضمير الفردي إلى الحرية الفردية التي يعدها البعض خطوة راديكالية آنذاك^(٩)، وتختلف الحدود اللوثرية للسلطة عن تلك الحدود التي سيضعها فيما بعد التقليد الليبرالي، وذلك من جانبين، الأول هو أن

(١) صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، الجزء الأول، الأكاديمية العربية، الدنمارك، د. ت، ص ص ٦٥-٦٦.

(٢) برتراند رسل، مرجع سبق ذكره، ص ٨١.

(٣) صلاح علي نيوف، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

(٤) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد وعامر حسن الفياض، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٣٩.

(٦) ستيفن ديبلو، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢.

(٧) غنار سكريبك ونلز غيلجي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٩.

(٨) حسين موسى، الفرد و المجتمع عند ميشال فوكو، دارالتنوير، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٥٧.

(٩) Terence Ball and Richard Dagger, Op. Cit., p. ٥١.

تقييد السلطة لا يستند إلى بعض القواعد السامية كما هي في القانون الطبيعي، بل يستند إلى أن الحكومات لن تذهب ضد إرادة الله و القانون الطبيعي بحد ذاته ليس له أية قيمة، والثاني هو أن تأكيد لوثر على حق المسيحي في عدم الخضوع للأوامر الإلحادية للحكومة يمنع كل مقاومة حقيقية^(١).

وتماشياً مع البيئة الدينية الجديدة الذي يعده البعض الحاضنة للفكر الليبرالي، هناك محاولات من جانب المفكرين تحتوي على بذور الفكر الليبرالي، على سبيل المثال في القرن السادس عشر نجد للحرية جذوراً في فكر الإيطالي **ماكيافيللي** صاحب كتاب الأمير، فمع أنه معاد للحرية في انحيازه السياسي فإنه قدم خدمة لا يستهان بها للحرية بأنعتاقه من التعصب الفكري والنظريات والاحكام الاخلاقية واللاهوتية كلها^(٢)، وهناك عدة تيارات أهمها التيار العقلي أو المدرسة العقلية ترى أن العقل هو مصدر الحقيقة الكاملة، ودعا إلى التحرر من الأفكار الموروثة ورفضها وإعادة صياغتها وتؤكد جعل المساواة في التفكير والقدرة العقلية مساواةً لكرامة الفرد وحرية بالاستناد إلى القدرة العقلية ويؤدي ذلك في رأيهم إلى المساواة في الحقوق والحريات الأساسية، هذا التيار يمثله **ديكارت** ومؤيديه، وأيضاً التيار التجريبي الذي يمثله **فرانسيس بيكون (Francis Bacon-1561-1626م)** ومؤيديه **لوك وهيوم (David Hume-1711-1776م)**^(٣).

وفي القرن السابع عشر طُرحت أفكار تمثل محاولات لتغيرات سياسية تعكس تطلعات الجماهير للتغيير وتواكب التحولات والتطورات آنذاك وتعد نفسها مغايراً لنظرية التفويض الإلهي^(٤)، وفي هذا السياق جاءت مذاهب الحقوق الطبيعية كأسلوب تفكير جديد عن مجتمع عادل وتنطوي على عملية تجريد المجتمعات القائمة حتى تضع الخصائص التي تصلح لأن يبنى عليها المجتمع والنظام السياسي حسب الرؤية الليبرالية^(٥) عن طريق الافتراض بأن الحرية الفردية والحد من الحرية تأتي فقط لحماية حقوق متساوية للأخرين أو لتوفير النظام العام الذي يعد ضرورياً لضمان الحرية للجميع والاعتماد على القانون الطبيعي الذي يحكم السلوك الاجتماعي والحركة الإنسانية عموماً، وتجري الأمور وفق طبيعتها دون تدخل خارجي، لذلك فمن المنطقي حسب هذا القانون أن يوافق الافراد على إقامة مجتمع سياسي على أساس مصالحهم الطبيعية في الحرية^(٦).

(١) صلاح علي نيوف، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

(٢) حسام الغريابوي، الليبرالية: نظرة في منطلقاتها الفكرية وافاقها المستقبلية، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٣٠، ٢٠٠٥، ص ٢٧.

(٣) سايد مطر، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩.

(٤) توفيق السيف، رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص ص ١٠٠-١٠٢.

(٥) اشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠.

(٦) اعتبر غروسويوس (Hugo Grotius-1583-1645) بأن الدولة اتحاد كامل بين رجال أحرار بغية التمتع بحماية القانون والعمل على نشر الرخاء العام، ويرى أن الدولة في نشأتها الأولى تعود إلى أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبيعته وهذه الغريزة تدفعه بدافع المصلحة المشتركة للتآلف مع الآخرين. إذاً تنشأ الدولة بفعل العقد و الإلتزام ببنود العقج يعتبر المرتكز الأساسي لبناء

وإزدهرت فكرة الليبرالية بشكل جوهري مع فكرة المجتمع السياسي الحديث الذي بدأ مع حدوث الأزمات السياسية والصراعات التي ولدت منها نظريات مختلفة بين مؤيدي السلطة المطلقة للملك وعدم مسؤوليته ونظريات تنفي الحق الإلهي في السلطة وإعادة تأسيسها على قاعدة العقد الاجتماعي الذي يعد أحد أهم مصادر الليبرالية، لأن العقد حل محل المركز الاجتماعي كأساس قانوني للمجتمع^(١)، وأصبحت أيديولوجية الطبقة الاجتماعية الجديدة الطبقة الوسطى التي هدمت الحواجز التي كانت تجعل الإمتياز مرتباً على المركز الاجتماعي في مجالات الحياة كلها وجعل اتجاه التطور الصناعي والتجاري وتوسيع نطاق نفوذها السياسي، نتيجة لآبدها^(٢).

والأصل الأول لنظرية العقد الاجتماعي كما تصوره توماس هوبز في كتابيه الشهيرين **التنين (Levithan)** و **عن المواطن (De Cive)** اللذين يمنحان مسحة ليبرالية لنظريته هو الاعتقاد بأن الدولة هي مؤسسة أقامها المجتمع لكي تمثله وتدير التعارض بين مصالح أعضائه وينكر إرتباطها بالدين ويصر على أن التحكم على المعتقد عن طريق الترويج لمعتقد تقليدي ليس من واجب الحاكم، ومن هذه الزاوية، فإن شرعية السلطة وحق الملك في الأمر والنهي ليس مستمداً من وراثته للعرش كما تجادل الأسر المالكة، وليس مستمداً من إرادة الله كما تقول الكنيسة، وليس ثروته كما يقول الإقطاعيون^(٣)، وإنما من العقد المتبادل الذي هو تنازل الفرد للأغلبية من حيث اتفاق كل فرد مع الأفراد الآخرين كلهم على صناعة مجتمع واحد أو حكومة واحدة^(٤)، ونتيجة لذلك تستطيع القول بأن هذا الإعتقاد يعد خروجاً جذرياً عن فكرة القرون الوسطى الذي يرى بأن الحكومات موجودة لخدمة غرضها الخاص أو أهواء الكنيسة.

والملاحظ هنا أن تفكير هوبز في عمقه فرداني، وأن ركيزة الإطلاقية عنده هو حق الفرد في بقائه بالذات. ولا يرى في المجتمع إلا أفراداً مستقلين تدفعهم غريزة المحافظة على الذات إلى الكفاح الطويل^(٥)، ويعترف هوبز بأن هناك مجالاً أساسياً للأخلاق تخضع له حتى الحكومة، وأكثر من ذلك يعترف بشكل جزئي بوجود بعض

المجتمع السياسي أو الدولة والقانون الطبيعي يفرض هذا الإلتزام على الأفراد. إذا يعود لغروسوسوس الفضل في إعتبار أن أساس المجتمع السياسي أو المدني الفكرة التعاقدية التي أساسها الفرد. للمزيد أنظر: موسى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥-٨٦.

(١) صالح بن محمد بن عمر الدميجي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2011، ص ٨٣.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، ترجمة: علي إبراهيم السيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٨٩١.

(٣) توفيق السيف، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٥، ١١٤.

(٤) احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، أكاديمية التوعية وتأهيل الكوادر، السلیمانية، ٢٠١٢، ص ١١٣.

(٥) موسى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩-٩٠.

الحريات التي لاتستطيع الحكومة إنكارها، بهذا زرع بذور الحكومة المحدودة في حقل الفلسفة السياسية^(١)، يمكن الإشارة هنا الى كلمة لـ **اواكشوط*** (Michael Joseph Oakeshott-1901-1990م) عن **هوبز** وإسهامه في زرع بذور الليبرالية الذي يقول ان **هوبز** ليس مؤيداً للإستبداد لكونه مؤيداً للحكم المطلق، لأن نزوعه الى الشك في سلطة التفكير الذي ينطبق على العقل الاصطناعي للحاكم بصورة تقل عن انطباقه على تفكير الانسان الطبيعي الى جانب بقية نزعتة الفردية، يفصله عن المستبددين العقلانيين في عصره أو في أي عصر، والواقع أن **هوبز** كان عنده من فلسفة الليبرالية أكثر مما هو عند معظم من زعموا الدفاع عنها^(٢).

ويأتي إسهام **جون لوك** في تطوير فكرة الليبرالية من عمله على مبادئ ومثل نادت بضرورة حماية الحريات والحقوق الفردية مثل الحرية الفكرية، والحرية الاجتماعية، والرقابة على السلطة، وحق الملكية وغيرها، ورسمه لحدود السلطة بشكل لاتتعدى على الحريات الاقتصادية وتحترم الشخصية الفردية إجتماعياً وأخلاقياً^(٣)، فضلاً عن ذلك طور **لوك** نظرية الحقوق الطبيعية، بحجة أن البشر لديهم حقوق متأصلة موجودة قبل الحكومة ولايمكن التضحية بها، والحكومات التي تنتهك هذه الحقوق تكون غير شرعية، وقد حدد ثلاثة من قوانين الطبيعة الخاصة، وذلك على النحو الآتي:-^(٤)

- ١- محافظة الفرد على نفسه، والاهتمام بها وبحاجتها، والعمل على الارتقاء بحياته الخاصة.
 - ٢- الإبتعاد عن إيذاء الآخرين، وأن لايسعى لخلق الاضطرابات والنزاعات.
 - ٣- العمل على مساعدة الآخرين أن توافرت الإمكانية دون أن يعرض حياته للخطر.
- و بالتأسيس على تلك الحقوق الفردية الطبيعية صاغ **لوك** فكرة العقد الاجتماعي والقائم على:-
- ١- ضرورة وضع حدود للسلطة السياسية، لكي يتمكن الأفراد من ممارسة نشاطاتهم المختلفة و خاصة النشاط الاقتصادي اعتماداً على تلك الحقوق.
 - ٢- أن دور الدولة وهدفها الوحيد هو حماية تلك الحقوق، وقد عرفها **لوك** باسم الدولة الحارسة.
 - ٣- أن مصدر التنظيم السياسي هو إرادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على إقامة المجتمع المدني، و خضوعهم في ضوء ذلك لسلطة تقوم على رضاهم، وخاضعة لرأي الغالبية عن طريق تعاقدتها مع الآخرين لتكوين المجتمع السياسي.

(١) Jeff Kahl, Thomas Hobbes and the Seeds of Liberalism, available on: <http://ashbrook.org/publications/respub-v6n1-kahl/>

*كان فيلسوفاً ومنظراً سياسياً إنجليزياً كتب عن فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وعلم الجمال وفلسفة التعليم وفلسفة القانون. من موقع الألكتروني: plato.stanford.edu > entries > oakeshot

(٢) نقلاً عن: جون جراي، مابعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة: احمد محمود، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ٣٠-٣٣.

(٣) حسام الغرابوي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩.

(٤) نقلاً عن: وليد بن صالح الرميزان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٣-٢٤.

رغم ذلك وضع لوك في كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية - 1689)، أسس الملكية الخاصة للفلسفة الليبرالية الحديثة، وأظهر علاقته الأساسية بالحرية والحكم الرشيد، وأكد بأن الناس لديهم الممتلكات في حياتهم الخاصة والهيئات والعمل، وأن هذه الممتلكات يجب أن تكون آمنة بموجب القانون⁽¹⁾، ويقول في هذا الصدد "أن لكل مرء حق امتلاك شخصه وهو حق لاينازع فيه منازع، كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن اسنادهما إليه وحده، وكل ماينتزع من الحال التي أوجدته الطبيعة وتركته عليها، فقد اختلط به جهده وانضاف اليه شئ من ذاته، فهو أذن ملك له"⁽²⁾.

تأكيداً لما سبق، نسأل كيف يربط لوك مبدأ الملكية الخاصة بالتطور في الجانب السياسي والحرية الفردية؟، وهل يربط لوك بين الحرية وأسس النظام السياسي؟، وللاجابة على ذلك يجب الإشارة الى التبريرات التي يقدمها لوك لإثبات فرضيته، الأول يتمثل في العدل، وهو مايشير إلى أن الناس لديهم الحق في ماينتجونه بعملهم ومجهودهم ومن لايعمل و ينتظر الإنتفاع من عمل الآخرين، إنما ينتهك حرية الآخرين، أما الثاني هو ان لوك بقوله أن كل منا لديه ملكية في شخصه وليس لأحد الحق في هذه الملكية إلا نفسه، وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعني إمتلاك الحرية الفردية والحق في تحديد الإختيارات لغاياته وقراراته بصدد المسار الذي يحدده لحياته⁽³⁾. وتعد السلطة السياسية شرعية في نظره عندما نجد أن الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساءه بموجب موافقتهم ورضاهم. والحكومة الوحيدة التي سيوافق عليها المواطنون هي حكومة وضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمي حرية الناس وحقوقهم، أو نظام يتيح للأفراد حرية اتباع ارادتهم الشخصية في كل شئ بما لايتعارض مع القانون⁽⁴⁾.

والسؤال هنا كيف تعامل هوبز ولوك مع مسألة الحقوق والحرية؟، وما نقاط الخلاف والاتفاق بينهما في هذا السياق؟، صحيح أن لوك بدأ بافتراضات مشابهة مع هوبز في التأكيد على أن الحكومة تقوم على أساس تنازل الأفراد لبعض من حرياتهم، إلا أن لوك خلافاً لهوبز الذي إعتد الحالة الطبيعية و مفهوم العقد ليقوم الحكم الاستبدادي، كما إعتد لوك على الحالة الطبيعية وعلى العقد لينشئ الفردية المتحررة، والدفاع عن الحرية عن طريق رفضه للاستبداد والمطالبة لسلطة محدودة برضا الشعب بالحقوق الطبيعية، وليس التضحية بها من أجل القضاء على الفوضى كما يرى هوبز⁽⁵⁾. والملاحظ أيضاً أن كليهما قد اهتمتا بالحقوق أكثر من إهتمامهما

(1) Otto Ilmari Lehto, The Three Principles of Classical Liberalism: From John Locke to John Tomasi: A Consequentialist Defence of the Limited Welfare State, Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Social Sciences, 2015, p. 23.

(2) جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1999، ص 103.

(3) ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص 199-200.

(4) ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص 198.

(5) موسى ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 104.

بالحرية، وهذا يرجع إلى أنهما كانا ينظران إلى الحق كونه الضامن للحرية، فحق الملكية الخاصة مثلاً كان هو الضامن للحرية الشخصية والمدنية لديهما^(١).

وشهد القرن الثامن عشر إحياءً للتفكير التحرري الكلاسيكي الذي يعد أيضاً من مصادر الفكر الليبرالي، ففي فرنسا طور **مونتسكيو** فكرة تقييد السلطات عن طريق آلية فصل السلطات من أجل بناء مجتمع حر واقتصاد حر يتصرف الأفراد فيه بطرق تحافظ على التعاون السلمي بينهم ويفعلون ذلك دون الحاجة إلى أي سلطة ولذلك دعا إلى نظام من الضوابط والتوازنات بشأن سلطة الحكومة^(٢)، وفي الوقت نفسه، طور **كانط** مبادئ دولة القانون وتحدث عن دستور مكتوب كطريقة لضمان التعايش السلمي الدائم بين أفراد المجتمع، وهو ما عده شرطاً أساسياً لسعادة الإنسان ورفائه، عنده سيكون لمؤسسات المجتمع المدني والجمعيات التعاونية مثل الأندية والمجتمعات والكنائس، دور مساوٍ في تعزيز هذا التناغم الاجتماعي، بهذا ظهر مفهوم المجال العام كمبدأ تنظيمي أساسي للدولة الدستورية الليبرالية، مع تأسيس المجتمع المدني الذي عده **كانط** ضرورياً للمجال العام^(٣)، لأن المجتمع المدني بالنسبة إلى **كانط** كان وضعاً لحكم القانون ولتحقيق الحرية المتكافئة للجميع، وبالتالي فإن من الضروري أن يتم تقييم التقاليد وتعزيزها من أجل تقدم العقل والحقيقة والحرية^(٤)، ويشير **كانط** بوضوح إلى النظرة الليبرالية للقانون ويوضح أن الأمر يستند إلى ثلاثة مبادئ، أولاً مبدأ الحرية لجميع أفراد المجتمع كإنسان. ثانياً، مبدأ اعتماد الجميع على تشريع واحد مشترك كموضوع. وثالثاً مبدأ المساواة القانونية للجميع كمواطنين^(٥). ومايعنيه **كانط** بتشريع الإرادة للقانون هو إثبات الاستقلال الذاتي للإرادة الإنسانية، أي إنها إرادة حرة تصدر كل أفعالها عن طبيعتها^(٦).

ونتيجةً لما ذكرناه أعلاه نسأل ما القواعد الواجب اتباعها في نظر **كانط** لاستخدام العقل في المجال العام والمجتمع المدني؟، ويجيبنا **كانط** بأن القاعدة الأولى هي التحرر من الوصايا، أي التفكير الذاتي. والقاعدة الثانية هي الفكر المتسع، وهي الأساس لإرساء وجهة نظر عامة وكُلّية يمكن أن يستخدمها الفرد في تقييم آرائه وأحكامه الخاصة، والبحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للمفهوم المشتركة لتحقيق منظور شامل عن القضية موضع المناقشة. أما القاعدة الثالثة فهي التفكير المتسع، أي إصدار الأحكام عن القضايا المشتركة تحت حكم القاعدتين الأوليتين، وفهم وجهات نظر الآخرين لتحقيق موقف عام مشترك. يُطلق **كانط** على ذلك القانون الأخلاقي الأساسي. ويوضح **كانط** بأن ذلك يتحقق عبر ثلاث قواعد تجعل من الفعل الإنساني أن يحترم القانون الأخلاقي،

(١) أشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠.

(٢) Eamonn Butler, op. Cit., P. 47.

(٣) Ibid, P. 48.

(٤) مجموعة مؤلفين، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الضفاف، بيروت، ٢٠١٣، ص ٦٦.

(٥) James Alexander, op. cit, p.6.

(٦) ياسر قنصوة، الليبرالية، نهضة مصر للنشر، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٣٩.

الأول هو العمل على أن تجعل قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة، والثاني هو تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص آخرين كغاية وليس مجرد وسيلة، أما الثالث فهو العمل على أن تكون إرادتك هي الإرادة المشرعة الكلية^(١).

وأيضاً انتج ذلك القرن بعض الأفكار القائلة بأنه ينبغي أن يكون الناس أحراراً في متابعة مصالحهم الخاصة، بما في ذلك مصالحهم الاقتصادية، ووفقاً لهذه الطروحات أن أفضل وسيلة لتعزيز مصلحة المجتمع ككل هي السماح للأشخاص بمتابعة اهتماماتهم الخاصة التي أصبحت حجر الزاوية للفكر الاقتصادي الليبرالي انذاك^(٢)، يُنظر الى آدم سميث (Adam Smith-١٧٢٣-١٧٩٠م) بأنه رائد تلك النظرية الإقتصادية-السياسية القائلة بحرية التجارة وبأن النمو والرخاء الإقتصادي يتحققان بإتاحة حرية كاملة لكل أفراد المجتمع في تعاملاتهم الإقتصادية، وأن النظام الإقتصادي الأمثل هو نظام السوق الحر^(٣). تمحورت أفكاره عن مفهوم اليد الخفية التي تدفع الافراد في السوق الحر إلى تحقيق غاياتهم أو تحقيق منافعهم الخاصة التي لا تتعارض وتحقيق المنفعة العامة، إذ يؤدي تحقيق هذه المنافع الخاصة تلقائياً تأثيراً في تحقيق المصلحة العامة، ويعتقد أن النفقات التي تقع على عاتق الحاكم يجب أن تقتصر على تلك التي يستدعيها الدفاع المشترك^(٤). وفي هذا الإطار طرح سميث فكرة نظام الحرية الطبيعية، وبموجبه فالدولة لها ثلاثة واجبات، أولاً واجب حماية المجتمع من عدوان المجتمعات المستقلة الأخرى، ثانياً واجب حماية كل عضو في المجتمع بقدر الإمكان من الظلم لكل عضو آخر فيه، واجب إقامة العدل، ثالثاً وأخيراً واجب إقامة وصيانة بعض الأشغال العامة وبعض المؤسسات العامة^(٥)، ولخص ذلك بقوله إن فن الحكومة بأكمله يكمن في حرية الناس وحرية الأشياء^(٦).

نستنتج مما ذكرناه بأن الفكر الليبرالي تطور عبر أربعة قرون، ابتداءً من القرن السادس عشر إذ ظهر نتيجة لعدة أسباب، في مقدمتها المحاولات الراديكالية لتغيير موقع الدين فيما يتعلق بالسلطة والمجتمع وخاصة نتيجة الحروب الدينية في المجتمعات الأوروبية والتي فتحت المجال لبناء سلطة قائمة على شرعية رضا المحكومين وليس الدين، والسبب الإجماعي يكمن في تغيير العلاقات الإجتماعية بسبب بروز الطبقة البرجوازية التي تشكل فيها المهنة قيمة الفرد وموقعه الاجتماعي وحالته المادية، والتي أصبحت القاعدة الإجتماعية للفكر الليبرالي، أما

(١) حسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩.

(٢) Terence Ball and Richard Dagger, Op. Cit., pp. 62-63.

(٣) أشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص ٨٣.

(٤) سمير عبدالرحمن شلالده، الليبرالية الجديدة في العالم العربي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بيرزيت، كلية الآداب، فلسطين، ٢٠٠٨، ص ١٩.

(٥) Otto Ilmari Lehto, Op. Cit., p.64 .

(٦) نقلاً عن: دونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الاوروبي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٣٤٤-٣٤٥.

السبب السياسي هو نظرية العقد الاجتماعي الذي اقترحه الفلاسفة أمثال هوبز ولوك وروسو والتي تفترض أن هناك عقداً بين الحاكم والمحكوم، بموجبه تُحدد حقوق وصلاحيات كلا الطرفين.

وتكمن قيمة هذه النظريات أنها قدمت الأسس النظرية لظهور الليبرالية كأيدولوجية وظاهرة سياسية واجتماعية عن طريق تقديم وبلورة مفاهيم أساسية مثل مفهوم الدولة القوية، والنزعة الفردية، وحماية الأمن والسلم، والحرية، والملكية، والعقل وكذلك مفهوم القانون الوضعي كتنقيض للقوانين الالهية السائدة في العصر الوسيط التي تشكل أهم المساهمات الفكرية والعملية لنشأة وتطور فكرة الليبرالية. وهذا مايمهد لنا الطريق للبحث في موضوع آخر ألا وهو أطوار الليبرالية.

المطلب الثالث: أطوار الليبرالية

هنا يمكن دراسة تطور مراحل الليبرالية بعد أن استعرضنا ملامح نشأتها، إذ نجد إن الليبرالية مرت بثلاثة أطوار في مسيرتها الفكرية عبر العصور، وكل منها يتمتع باختلافات عن الطور الآخر تبعاً للحقبة الزمنية وهي:-

الفرع الأول: الليبرالية الكلاسيكية

المراد من هذه التسمية الكلاسيكية، هي الليبرالية في أول نضوجها أي في بداية العصر الحديث في أوروبا حيث كان الإنسان الأوربي يعيش تحت وطأة وصاية الدين والإقطاع والملكية، فكانت الليبرالية هي المنقذ بتبنيها أفكاراً راديكالية تؤكد رفض كل أشكال السلطة الخارجية المانعة من تحقيق الاستقلال الذاتي الفردي^(١). وقد كانت هذه المرحلة تعبر عن حقبة زمنية محددة لها ظروفها، وهي مرحلة الرأسمالية الوليدة والصاعدة، مع متطلبات صعود الطبقة البرجوازية، أي حقبة الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية^(٢)، وتتميز الليبرالية في هذا الطور بالدفاع عن المبادئ الثلاثة الأساسية^(٣):-

١- التحرر من الإكراه الخاص (الملكية الخاصة).

٢- التحرر من الإكراه العام (حكومة محدودة).

٣- توفير الدولة للسلع العامة المحدودة.

تتمثل الليبرالية الكلاسيكية في فلسفة لوك السياسية الذي دافع عن الحرية الفردية في المجال السياسي عن

(١) جون جراي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧.

(٢) توفيق المديني، التوتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الإرهاب، مرجع سبق ذكره، ص ٧-٨.

(٣) Otto Ilmari Lehto, Op. Cit., p. 6.

طريق دفاعه عن نظام الحكم البرلماني الذي يجب أن تخضع فيه الحكومة لإرادة الأغلبية^(١)، والفلسفة الإقتصادية للفيزيوقراطيين وآدم سميث الذين تركز أفكارهم على قداصة الملكية الخاصة وحرية الفرد في التصرف بملكيتهم ورفض تدخل الدولة في الواقع الإقتصادي، وذلك لإعتقادهم بأن العملية الإقتصادية يحكمها قانون طبيعي خفي (دعه يعمل، دعه يمر)^(٢).

تشتمل الليبرالية الكلاسيكية على عدد من التيارات الفكرية ولم تكن هذه التيارات في حالة وئام دائم وأخذت أشكالاً متنوعة، لكنها كانت تتميز بعدد من السمات المشتركة^(٣)، منها التركيز على الفردانية والتوكيد الأخلاقي للفرد كونه سابقاً في الوجود على الدولة والمجتمع، وضرورة قيام حكومات دستورية تحمي حقوق الفرد ضد تجاوزات الآخرين وتحميه في الوقت ذاته من الانصياع وراء رغباته في تجاوز الحدود في التعامل^(٤)، فضلاً عن الملكية الخاصة التي جعلها من ركائزها الأساسية أيضاً، لأن الملكية الخاصة وفق رأي منظري الليبرالية الكلاسيكية جعلت من حياة الإنسان خالية من الإرادة التعسفية المتقلبة لأشخاص آخرين، وعن إرادة الحكومة التعسفية والمتقلبة، عن طريق بناء المجال الخاص المحمي كونه الشرط الأساسي للمجتمع الذي يمكن للناس أن يثقوا في بعضهم البعض لتطوير التنسيق السلمي لمصلحتهم المتبادلة وأن يعيشوا معاً في سلام^(٥). وإيمان الليبرالية الكلاسيكية بالحرية السلبية للفرد، أي انعدام العوائق الخارجية أو عدم تدخل الدولة في المجال الفردي ليصبح بوسع الفرد أن يمضي قدماً الى الأمام في البحث عن الثروة والملكية الخاصة أو سعاده الخاصة بدعوى قدرات الإنسان غير المحدودة^(٦)، وتتنظر الليبرالية الكلاسيكية إلى الدولة بأنها دولة الحد الأدنى التي تتصرف كحارس ليلي ذات سلطة محدودة التي تتوافق مع الوظائف الديمقراطية والأغلبية وحتى الرعاية الاجتماعية وتبتعد عن السيطرة الأبوية* على الحياة الخاصة للمواطنين^(٧)، هذا التحديد لصلاحيات الدولة هو من أجل ترك المجال

(١) محمد عبده أبو العلا، الحرية والمساواة في الفكر السياسي المعاصر: دراسة في الليبرالية الإجتماعية عند رونالد دوركين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧، ص ٢٠.

(٢) حمل لواء الليبرالية في القرن التالي على جون لوك جماعة من الإقتصاديين الفرنسيين، عُرفوا بإسم الفيزيوقراطيين، أي أنصار الحكومة الطبيعية وهم يمثلون أقوى إعتقاد بفكرة القوانين الطبيعية، فكما توجد قوانين عامة تحكم الطبيعة، ثمة قوانين عامة تحكم المجتمع، وأهم القوانين التي تحكم المجتمع برأيها هو، أولاً: قانون المنفعة الخاصة التي تجعل كل فرد يعمل على تحقيق مصلحته الخاصة. الثاني هو قانون المنافسة الحرة ومؤداه أن كل فرد مجبول على منافسة الآخرين ومحاولة التفوق عليهم. للمزيد أنظر: يمني طريف الخولي، ركائز في الفلسفة السياسية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩، ص ٢٩-٣٠.

(٣) دونالد سترومبج، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٨.

(٤) احمد ابو زيد، شكوك حول مستقبل الليبرالية، مجلة العربي، العدد ٦٨١، الكويت، ٢٠١٥، ص ١٤٤.

(٥) Otto Ilmari Lehto, Op. Cit., p. 16.

(٦) ياسر قنصوه، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥-٤٦.

* المقصود من السلطة الأبوية هو السلطة التي تمارس من أعلى لإرشاد ومساندة هؤلاء الموجودين بالأسفل على نموذج علاقة الآباء بأطفالهم. تعارض الليبرالية هذا النمط من السلطة، لأنها تخلق إمكانية استغلال أولئك المسيطرين على الآخرين لمناصبهم

لممارسة الحرية الفردية وحمايته من القوة و التسلط^(٢).

الفرع الثاني: الليبرالية المتجددة أو النيوليبرالية (Neo Liberalism)

في القرن الثامن عشر ومع ظهور المدرسة التجريبية لهيوم أصبح مفهوم القانون الطبيعي ونظريتنا العقد الإجتماعي والحقوق الطبيعية موضع شك، وبذلك أنهار الأساس النظري الذي قام عليه المذهب الليبرالي كما جاء عند لوك وصار يتطلب أساساً نظرياً جديداً يبرر قيامه متمثلاً في كتابات بعض مفكري أواخر القرن الثامن عشر الذين عرفوا باسم الراديكاليين الفلاسفة، ومن أبرزهم ديفد هيوم^(٣)، الذي يربط جسراً بين لوك من جهة و آدم سميث و بنثام من جهة أخرى. لقد استخدم هيوم الذي كان متشككاً أقل مما كان تجريبياً خاضعاً للتجربة ولضرورات المنفعة، عقله من أجل حل المسألة القديمة المتعلقة بأساس الإلزام السياسي وتهديم صرح الحق الطبيعي الذي يرى بأن العقل الطبيعي يُعلم البشر مفاهيم الأخلاق والعدالة المسماة بقوانين الطبيعة، وأن تكوين المجتمع السياسي كان قد تم بموافقة الأفراد وعن طريق العقد الذي هو أساس السلطة الشرعية^(٤)، يتحدث هيوم عن عامل التقاليد* وكرس جزءاً كبيراً من من فلسفته لبيان مثل هذه العوامل في العلوم التجريبية والإجتماعية، وإنها حتمية، بمعنى أنه بوساطتها توضع قواعد سلوك ثابتة. وكما حاول أن يوضح، إن القيم الاجتماعية كالعدالة أو الحرية تشمل أيضاً تقاليد يجب أن ترد سلطانها الى المنفعة، أو ترد في النهاية الى علاقتها بدوافع ونزعات إنسانية للسلوك. لأنه يرى يستحيل على العقل بذاته أن يخلق أي التزام في مجال الأخلاق والسياسة، نظراً لأن القيم تتوقف على نزعات سلوك إنسانية^(٥). نستخلص من ذلك بأن هيوم قام بإكتساح لكل فلسفة الحق الطبيعي المستندة الى العقل، والحقائق البديهية والقوانين الاخلاقية الخالدة والثابتة التي من المفروض أن تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشري. وفي رأيه بقي هناك منفعة في مكانهم، وهي مصدر المصلحة الشخصية والإستقرار الإجتماعي، وتتبع منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم أغراضاً إنسانية^(٦).

من أجل غاياتهم الخاصة عن طريق الإيمان بكل من الفرد والحرية، أي الإعتقاد بأن الأفراد قادرين على تحديد مصالحهم الذاتية وإتباع أفضلها. للمزيد أنظر: اندرو هيود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

(1) Otto Ilmari Lehto, Op. Cit., p. 16-17.

(2) Terence Ball and Richard Dagger, Op. Cit., p. 63.

(3) موسى ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥.

(4) جان جاك شوفالبييه، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦٦-٤٦٧.

* فرق هيوم بين مجموعتين رئيسيتين من التقاليد والأعراف، تلك التي تنظم الملكية والتي سماها بقواعد العدالة، وتلك التي لها صلة بشرعية السلطة السياسية، وتستخدم لتمييز السلطة الشرعية عن القوة المحضة. للمزيد أنظر: جورج سباين، الكتاب الرابع، مرجع سبق ذكره، ص ٩١.

(5) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، مرجع سبق ذكره، ص ٨٧-٨٨.

(6) المصدر نفسه، ص ٩١.

وقدم النفعيون وخاصة **جيرمي بنثام وجيمس مل** (James Mill-1773-1836م) في إطار الفلسفة النفعية نظرية بديلة عن الطبيعة البشرية. اقترحوا بدلاً من الحقوق الطبيعية فكرة موضوعية وهي ان الأفراد مدفوعون بوساطة المصلحة الذاتية، وأن تلك المصالح يمكن تعريفها على إنها رغبة في تحصيل اللذة أو السعادة والرغبة في اجتناب الألم، وكلتاها يتم حسابهما من خلال المنفعة^(١)، تجعل هذا الفلسفة من المنفعة الشخصية أو العامة أساساً للتمييز بين الخير والشر في الأعمال، وتعد أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس مقياساً للصواب والخطأ^(٢)، وجعل ذلك التسويغ الوحيد للسلطة والتغيير الاجتماعي^(٣). ويستمد هذا المعيار الأخلاقي قوته الإلزامية من معيار الخطأ والصواب كأحد القيم الأخلاقية لمذهب المنفعة، فما تحقق السعادة الصواب وما يحقق الألم هو خطأ، يجد مبدأ المنفعة تجسيده في مبدأ الإنسجام الطبيعي الذي يقضي بأن لا يتناقض بحث الفرد الحر عن مصالحه الخاصة مع تحقيق المصلحة العامة للجميع^(٤). يعتقد بنثام ان مبدأ المنفعة يمكن تطبيقه على المجتمع بإجماله وليس فقط على السلوك البشري الفردي، إذ يمكن الحكم على المؤسسات والتشريعات بمعيار أكبر قدر من السعادة^(٥). وأدت هذه الأفكار الى إدخال إصلاحات إجتماعية معينة في أواسط ثمانينيات القرن التاسع عشر، مثل قوانين الفقر التي سُنت لصالح الفقراء المعدمين و لها صلة بالمذهب الليبرالي الاجتماعي^(٦).

وبناءً على ذلك أعادت الليبرالية هيكله نفسها بين عامي ١٨٨٠ و ١٩٢٠ وراحت تبحث عن العلاج للأزمة الاقتصادية والاجتماعية للثورة الصناعية الثانية، إذ قام مفكرو الليبرالية بإعادة هيكله وتعزيز المعتقدات الأساسية لليبرالية، فضلاً عن تعزيز وتعميم مبادئ تتعلق بالحرية الفردية وقيم المسؤولية الاجتماعية والتضامن والمساواة والصالح العام عن طريق أوروبا كلها وصولاً إلى الولايات المتحدة الأمريكية^(٧)، وهناك ثلاثة عوامل تساعد على تفسير صعود هذه النظرية الجديدة وهي، أولاً، التشكيك في قدرة السوق الحرة على الحفاظ على ما وصفه اللورد

(١) أندرو هيوود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

(٢) عبدالجبار عبد مصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، بغداد، ١٩٨٢، ص ١٣٦.

(٣) غنار سكيريك و نلز غلجي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥٣.

(٤) جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٦٩.

(٥) أندرو هيوود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

(٦) غنار سكيريك و نلز غلجي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥٨.

(٧) كاترين اودارد، الليبرالية الجديدة، ترجمة: ميشال أ. سماحة، نشر بتاريخ ٣ يوليو ٢٠١٣، من موقع الالكتروني:

بيفريدج* (Lord William Henry Beveridge-1879-1963م) بـ التوازن المزدهر، وساد الاعتقاد بأن السوق القائمة على الملكية الخاصة تميل إلى عدم الاستقرار، أو كما يقول كينز تتعثر في حالة توازن مع ارتفاع معدلات البطالة، بدأ الليبراليون الجدد يشككون في البداية في قدرة القواعد الليبرالية الكلاسيكية لتستمر كأساس كافٍ لمجتمع حرّ ومستقرّ، وهنا يبرز العامل الثاني، تماماً كما يفقد الليبراليون الجدد الثقة في السوق، فإن إيمانهم بالحكومة كوسيلة للإشراف على الحياة الاقتصادية أخذ في الإزدياد، ويرجع ذلك جزئياً إلى تجارب الحرب العالمية الأولى، والتي تبدو أن محاولات الحكومة في التخطيط الاقتصادي قد نجحت فيها والأهم من ذلك، أن إعادة تقييم الدولة كانت مدفوعة بدمقرطة الدول الغربية، والاعتقاد بأنه لأول مرة يمكن للمسؤولين المنتخبين أن يكونوا حقاً ممثلي المجتمع، وربما كان العامل الثالث الكامن وراءها هو الاعتقاد بأن حقوق الملكية تعزز عدم مساواة غير عادلة في السلطة، إنها تركز مساواة رسمية، وتفشل في الممارسة الفعلية بشكل منهجي في تأمين نوع من الحرية الإيجابية المتساوية التي تهم الطبقة العاملة في المجتمعات^(١). بناءً على ذلك أعيدت كتابة نظريات بنثام وريكاردو (David Ricardo-1772-1823م) وسميث عن العلاقة بين الفرد والدولة وبين الحرية والإكراه مع السياسة الاجتماعية والإصلاح الاجتماعي بسبب الخوف من الإضطرابات السياسية التي قد تترتب على الحرمان الاجتماعي للطبقات الدنيا وأنتهى المذهب الليبرالي الكلاسيكي بالتحول إلى مذهب ليبرالي اجتماعي، وبهذا فإن السمة الأساسية لليبرالية والتي كانت الفردية قد تعدلت عبر دمج تصور المجتمع مع الفكر العلمي الاجتماعي وكان جون ستوارت مل يمثل هذا الاتجاه^(٢). وتتلخص اجتماعية هذا المذهب في التأكيد على ان حرية الفرد يجب أن لا تقيد ولا تكبحها سلطة الجماعة، وهذا مادفع مل إلى القول بوجود التناقض بين الفرد وكل شكل من أشكال التنظيم الجماعي، لأن الفرد يُجبر على الإمتثال إلى الآراء التي يشارك فيها أفراد هذا التنظيم الجماعي واعتادوا على إحترامها ويؤمن بعصمتها. ويضيف بأن وحدة الرأي تعد تجاوزاً للخلافات التي يستطيع الفرد أن يؤكد فرديته والتعبير عنها^(٣)، لذلك عدّ مل بأنه لا بد من أن يكون وراء كل حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالي، أي الأنظمة السياسية ليست إلا جزءاً من إطار اجتماعي أوسع نطاقاً يحدد الى حد كبير المنوال الذي تعمل في هداة^(٤)، أما بخصوص دور الدولة يعتقد أن مهمة الدولة ليست سلبية صرفاً وأنه ينبغي البحث

* اللورد بيفريدج كان اقتصادياً بريطانياً ومصلحاً اجتماعياً وتقدمياً . اشتهر بتقريره لعام ١٩٤٢ عن التأمين الاجتماعي والخدمات المساعدة المعروف باسم تقرير بيفريدج والذي كان بمثابة الأساس لدولة الرفاهية لما بعد الحرب العالمية الثانية التي وضعتها الحكومة العمالية المنتخبة في عام 1945 .

(١) From the Web Page: <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>, First published :Nov 28, 1996. On 20\5\2019

(٢) غنار سكريبك ونلز غيلجي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦٠.

(٣) عبد الرضا حسين الطعان وعامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٨٨-٤٨٩.

(٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، مرجع سبق ذكره، ص ٢١١.

عن تحقيق شروط الحرية. وهذا يعني أن ليبراليته تتعارض مع فلسفة حرية العمل (دعه يعمل ، دعه يمر) ^(١).

يمكن تلخيص إسهام مل في تطوير وتعديل المذهب الليبرالي في النقاط الثلاث الآتية:- ^(٢)

١- أضفى على مفهوم الحرية معنى مختلفاً إذ لم يعد قائماً على مجرد تقييد سلطة الدولة والحد من مجالات تدخلها.

٢- أدخل مفهوم الخير الاجتماعي والرفاهية كأساس من أسس المذهب الليبرالي.

٣- قضى على مبدأ حرية التعامل المطلقة والدولة الحارسة التي يقتصر عملها على حماية الحقوق الطبيعية للفرد.

وعلى الرغم من أن مل صار نصيراً لمذهب المنفعة، فإنه اضطر الى انتقاد نسخة بنثام الخاصة بحساب المتعة، إذ شرح المتعة بلغة اللذة من غير التمييز النوعي بين أشكالها العليا والدنيا، فقد أعاد مل تأويل تصور المنفعة بطريق سمحت بالقول بالأشكال المختلفة نوعياً من اللذة والألم. ووفقاً لمل علينا أن نميز منذ البداية مستويات نوعية مختلفة بين خبرة السعادة الصالحة أخلاقياً والخبرة الطالحة أخلاقياً ^(٣).

كما تُعد أفكار توماس هل غرين انقطاعاً آخر في الفكر الليبرالي الكلاسيكي، وأثرت على جيل من الليبراليين الجدد مثل هوبهاوس (Stephen Hobhouse-1881-1961م) وآخرين، وكان غرين أول من طرح قضية ليبرالية الرفاهية، ويرى إن جوهر الليبرالية كان دائماً الرغبة في إزالة العقبات التي تعوق النمو الحر للأفراد وتميئتهم ^(٤)، لذلك طالب بالتدخل الحكومي في القضايا الاجتماعية المتعلقة بظروف عمل العمال، وعدم المساواة بين المزارعين وأصحاب العقارات من حيث الشروط التعاقدية، وقدم غرين فكرة إيجابية عن الحرية الفردية تتوافق مع الحاجة لعمل الدولة، بقوله عندما نتحدث عن الحرية كشيء يحظى بتقدير كبير، فإننا نعني القوة الإيجابية أو القدرة على فعل شيء ما أو الاستمتاع به، وهذا أيضاً شيء نقوم به أو نستمتع به مع الآخرين، نعني به القوة التي يمارسها كل رجل عن طريق المساعدة أو الأمن الذي يقدمه له رفاقه، والذي بدوره يساعد على تأمينه لهم ^(٥). وإن إسهامه النظري الرئيس الذي قدمه غرين يتعلق بمفهومه المثالي للسياسة الليبرالية ضد الفردانية الذرية المنتشرة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية البريطانية في القرن التاسع عشر، ودعا غرين إلى أهمية الحياة الاجتماعية الجماعية لكل فرد واقترح مفهوماً أخلاقياً للسياسة يكون فيه لكل فرد كمواطن اهتمامات نشطة في الشؤون العامة ويميل إلى المشاركة المباشرة في السياسة المحلية والبلدية. ومع هذا يحافظ غرين على التعددية

^(١) جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص ٧٠٨.

^(٢) موسى ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٤.

^(٣) غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦١.

^(٤) Terence Ball and Richard Dagger, Op. Cit., pp. 71-72.

^(٥) Jia-Hau Liu, The practical Philosophy of T. H. GREEN: An Idealistic Conception of Liberal Politics, Thesis Submitted in Fulfilment of the Requirement for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Politics and International Relations, Cardiff University, 2015, pp. 19-20.

وتنوع القيم والأفكار في مفهومه للمجتمع والدولة^(١).

واكمل جون ماينرد كينز* (John Maynard Keynes - 1883-1946) النموذج (Paradigme) الجديد، معطياً للدولة التبرير الأخير الذي كانت تفتقده من الخبرة والتخصصية الاقتصادية وليس فقط الاجتماعية، ووفقاً لكينز فإن الفقر والمشكلات الاجتماعية سببها الحوكمة الاقتصادية السيئة، وضعف القدرات وسوء إدارة الحكومات للاقتصاد والسوق الحرة (Free Market)، وحرية التجارة سيسمح لعلم اقتصاد الجديد بحل الأزمات الاقتصادية عبر تدخل الدولة لتنفيذ ذلك عن طريق سياسات تقوم على تبني وتنفيذ مشاريع الدوتية^(٢). وهذا يعني أن الليبرالية المتجددة (Neo Liberalism) تميل بشكل عام إلى دعم مبادئ دولة الرفاه، وهذا يتم تبريره على أنه تعزيز الحقوق الإيجابية، على عكس الإصرار الليبرالي الكلاسيكي على الحقوق السلبية التي تعتمد سحب سلطة الدولة وتقليلها الى دولة الحد الأدنى. ويميل أيضاً إلى رؤية دور رئيس وملائم للدولة في الإدارة الاقتصادية وتوفير السلع والخدمات. والمفهوم الإجتماعي الجديد الذي أتى به هو أضعاف المفهوم الذي للفرد والتأكيد على أهمية المشاركة النشطة في الشأن العام، فضلاً عن دعم المفهوم الإيجابي للحرية، أي إسهام الدولة في تمكين الأفراد وإزالة العراقيل من طريقهم لممارسة الحرية.

الفرع الثالث: الليبرالية الجديدة (New Liberalism)

في عقد السبعينيات من القرن العشرين بدأت مرحلة التراجع لليبرالية المتجددة (Neo Liberalism)، فارتفعت معدلات البطالة وقفزت معدلات التضخم إلى الأعلى، وزاد عجز الميزانيات العامة وانخفضت معدلات الإنتاج، وعليه بدأت مرحلة جديدة حملت النظرية الكينزية وكل أفكار التدخل مسؤولية التدهور الإقتصادي^(٣)، واعتمدت

^(١) Leonard Trelawny Hobhouse, Liberalism, Originally published in 1911, p.39. available on: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/hobhouse/liberalism.pdf>.

*كان الليبراليون الكلاسيكيون مثل آدم سميث اعتبروا الاقتصاد الحر تنظيمًا ذاتيًا عن طريق تشغيل اليد الخفية أي الاختيارات الشخصية للمصلحة الشخصية للمنتجين والمستهلكين، أما كينز فقد أسهم في تطوير هذا الفكر الليبرالي الكلاسيكي، وجادل كينز في النظرية العامة للتوظيف والفائدة والمال بأن النظام الرأسمالي لا يمكن أن يعمل بكفاءة إلا إذا تمكنت الحكومة من إدارة الطلب. وهذا يعني أنه عندما يكون هناك معدل بطالة مرتفع، يجب على الحكومة زيادة الطلب في الاقتصاد عن طريق ضخ الأموال فيه، وخفض الضرائب أو زيادة الإنفاق العام على الإسكان والطرق والخدمات. عندما كان التضخم مشكلة كان على الدولة رفع أسعار الفائدة وخفض الإنفاق العام وزيادة الضرائب لتقليل الطلب في الاقتصاد. للمزيد أنظر:

Kevin Harrison and Tony Boyd, Understanding Political Ideas and movements, Manchester University Press, Manchester and New York, 2003, P. 207.

^(٢) George Peden, Liberalism & the Welfare State: Economists & Arguments for the Welfare State, 1st Edition, Chapter. 2, Oxford University Press, pp. 43-45.

^(٣) عبدالرحيم بن صمايل السلمي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩٦-٩٧.

أصول فكرية كانت قد تبلورت في مدارس أوروبية في الإقتصاد السياسي، مثل مدرسة لوزان التي أسسها ليون فالراس (Leon Walras-1834-1910) و المدرسة النمساوية التي أسسها كارل منجر (Carl Menger-1840-1921) والمدرسة الإنكليزية التي أسسها وليم ستانلي جيفينز (William Stanley Jevons-1835-1882) ومنها تجاوزت إلى بلورة رؤية عن الدولة والمجتمع والعالم بكل تنوعه وتعميقاته^(١)، عززت مكانة هذا الإتجاه الجديد مع صعود رونالد ريغان (Ronald Reagan-1911-2004) إلى السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية ومارغريت تاتشر (Margret Thatcher-1925-2013) في بريطانيا في بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضي^(٢).

يمكن تقسيم استخدام مصطلح الليبرالية الجديدة إلى حقتين واضحتين ومتميزتين، استخدمت في المقام الأول للدلالة على فئة من الأفكار الاقتصادية التي نشأت في الثلاثينيات من القرن العشرين، المرتبطة بمدرسة فرايبورج وجمعية مونت بيليرين، وعمل فريدريك هايك (Friedrich Hayek-1889-1992م) والاقتصاد الكينزي المعاكس لمدرسة شيكاغو، أما في أوائل الثمانينيات استخدمت الليبرالية الجديدة بطريقة مختلفة تمامًا، حيث جاءت لوصف موجة تحرير السوق والخصخصة وانسحاب الدولة الاجتماعية التي اجتاحت العالمين الأول والثاني والثالث، ثم استمر في التوسع كظاهرة سياسية، وأيديولوجية، وثقافية^(٣)، وقد وصف ديفيد هارفي (David Harvey-1935-) التحول إلى هذا العصر الجديد كنقطة تحول ثورية في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للعالم ويرى أن الرؤية الليبرالية الجديدة ليس تجديدًا لليبرالية بشكل عام وليست استمرارًا لها، وإنما هي شيء جديد يعيش بشكل مستقل عن القيم والسياسات الليبرالية السائدة، لذلك يعرفها بأنها نظرية الممارسات الاقتصادية السياسية التي تقترح بأن الإنسانية يمكن أن تتطور بأطلاق الحريات والمهارات الفردية في إطار مؤسسي تتميز بالحقوق الملكية الخاصة القوية، والسوق الحرة، والتجارة الحرة، وان دور الدولة هو البناء والحفاظ على الاطار المؤسسي المناسب لهذه الممارسات ويجب عليها ضمان جودة وسلامة المال واقامة الهياكل العسكرية والدفاعية

(١) طيب بوعزة، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧.

(٢) توفيق المدني، التوتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الارهاب، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

(٣) مدرسة فرايبورغ هي مدرسة لتاريخ الفكر الاقتصادي أسست في ثلاثينيات القرن العشرين في جامعة فرايبورغ . أما جمعية بيليرين منظمة تتألف من الاقتصاديين والفلاسفة والمؤرخين والمتقنين ورجال الأعمال. تضمن مؤسسيها فريدريك هايك ، نايت فرانك ، كارل بوبر ، لودفيغ فون ميزس ، جورج ستيجلر و ميلتون فريدمان . يدافع عن حرية التعبير، السوق الحرة السياسات الاقتصادية والقيم السياسية للمجتمع المنفتح . علاوة على ذلك ، يسعى إلى اكتشاف الطرق التي يمكن من خلالها للمشاريع الحرة أن تحل محل العديد من الوظائف التي توفرها الحكومة. للمزيد أنظر:

والقانونية والوظائف التي تتطلب تأمين الحقوق الملكية الخاصة وضمانها بالقوة اذا لزم الأمر، ويجب أن تبقى تدخلاتها في الاسواق في الحد الأدنى⁽¹⁾. وصاحب هذه التحولات الاقتصادية بروز تيارات فكرية تدعو للعودة الى سياسات السوق و تخلي الدولة عن السياسات والنفقات الاجتماعية، والتأكيد على أن السياسات الاجتماعية تشكل العقبة الرئيسية لا في وجه النمو الاقتصادي فحسب بل وحتى بالنسبة لبقاء الحضارة، كما برز إلى جانب هذه الأفكار العديد من المفكرين الاقتصاديين الذين كان أبرزهم **ميلتون فريدمان (Milton Friedman)** - (١٩١٢-٢٠٠٦) الذي كان ناطقاً باسم مدرسة شيكاغو الاقتصادية*، وهو من أبرز منظري الفكر الليبرالي الجديد، ويرى بأنه لا ينبغي أن يكون الهدف هو العمل الحر ولكن المنافسة في السوق، هو من يحمي الأفراد من بعضهم البعض حسب قوله⁽²⁾.

وهنا يُطرح سؤال مفاده ماهي المظاهر الجديدة في هذا الإتجاه الجديد في الفكر الليبرالي؟، يذهب البعض الى أن مظاهر الليبرالية الجديدة تبلورت في ندوة ولتر ليبمان المنعقدة في باريس عام ١٩٣٨ بين عدد من المفكرين الليبراليين، وتتلخص في نقطتين وهما⁽³⁾:-

أولاً: على المستوى الاقتصادي ، أي أن ميكانيكية الأسعار العاملة في ظل سوق حرة هي الوحيدة القادرة على ضمان تنظيم الإنتاج بشكل يكون معه قادراً على الوصول الى إستعمال جيد لوسائل الإنتاج واشباع الحد الأقصى من رغبات الناس. أما مهام الدولة فتقتصر في وضع القوانين ومسؤولية التخطيط والإدارة الاقتصادية. ثانياً: على المستوى السياسي، أي أن النظام القانوني ينبغي أن يكون مقررراً بموجب إجراء مسبق يتضمن تحضير القوانين في مجالس تمثيلية/ نيابية، وينبغي أن تستند الحلول المطبقة على حالات خاصة الى قواعد عامة تكون هي الأخرى مهياً بشكل مسبق. والدولة الليبرالية ينبغي لها استقطاع جزء من الدخل القومي عن طريق الضريبة لتخصيصه لتمويل الغايات الاجتماعية الجماعية.

(1) Dag Einer Thorsen and Tmund Tie, The Neoliberal Challenge: What is Neoliberalism?, PhD. thesis, Department of Political Science, University of Oslo, 2009, p. 1.

*مدرسة شيكاغو للاقتصاد (Chicago school of economics) تعتبر واحدة من أشهر مدارس الاقتصاد الأمريكية ترتبط مدرسة شيكاغو بدعمها لتخفيض الضرائب وتنظيم القطاع الخاص، لكنها تختلف عن اقتصاد السوق الحر الخالص في دعمها السياسة النقدية التي تنظمها الحكومة. تقع مدرسة شيكاغو في الأساس في مجال الحرية والتحرر، وترفض المفاهيم الكينزية للحكومات التي تدير الطلب الاقتصادي الكلي لتعزيز النمو. ومن أبرز مفكريه (فرانك نايت، ميلتون فريدمان، جورج ستيجلر، وآخرون). للمزيد انظر: <https://www.marefa.org>

(2) Michael Munger, Milton Friedman as A Liberal Philosopher, Departments of Political Science and Economics, Duke University, available on the universitys webpage, pp. 2-3 . <https://sites.duke.edu/dukeppe/files/2015/06/15.0528.pdf>

(3) عبدالرضا حسين الطعان وعامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٤-٥٢٥.

والسمات الأساسية لليبرالية الجديدة عند بلومغرين تتداخل مع تعريف ديفيد هارفي لكنه يركز بشكل واضح على أن الليبرالية الجديدة بإعطائها الأولوية للحرية الفردية والحقوق الملكية الخاصة، لا يعني أنها تتطابق وتشابه الليبرالية الكلاسيكية، لأنها في أحد أبعادها هي الليبرالية الفوضوية (Anarcho liberalism) التي تناقش الحرية التجارية المطلقة والغاء التدخلات الحكومية^(١)، وتهتم بتفكيك ما تبقى من دولة الرفاه وإلغاء تنظيم الأعمال وخصخصة الأنشطة العامة والغاء أو تخفيضات في برامج الرعاية الاجتماعية، وتخفيض الضرائب على الشركات والطبقة الاستثمارية^(٢).

ومنذ عقد التسعينات من القرن الماضي إلى يومنا هذا أضحت الايدولوجية الليبرالية المعاصرة متربعة على قمة الفكر السياسي، وأصبح النقاش في النظرية السياسية ليس بين النظرية الليبرالية ونظريات أخرى وإنما يدور النقاش والجدل داخل النظرية الليبرالية، وأسهم فيه عدد من المفكرين والكتاب أمثال كارل بوبر وفريدريك فون هايك وإيزايا برلين ورونالد دوركين وميلتون فريدمان وروبرت نوزيك وجون راولز ومايكل والزر وكيميلكا وآخرون، الأمر الذي أدى الى ظهور عدة اتجاهات وتيارات ومدارس داخل الليبرالية المعاصرة، كل واحدة منها تحاول أن تؤسس مسارًا خاصًا بها.

الإتجاه الليبرالي المساواتي يمثلته جون راولز (John Rawls-١٩٢١-٢٠٠٢) ورونالد دوركين (Ronald Dworkin-١٩٣١-٢٠١٣)، قام هذا الإتجاه ببناء قاعدة نظرية جديدة لليبرالية غير النظرية التعاقدية في القرنين السابع عشر والثامن عشر عن طريق مفهوم العدالة، كما أكده راولز في كتابه نظرية في العدالة بقوله ان هدفه هو تقديم تصور للعدالة يمكّن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة كما وجدت في أعمال لوك و روسو^(٣)، بهدف تطبيقها على البنية الأساسية للمجتمع بطريقة تلائمها مع بعضهما البعض في ترسيمة نظام تعاوني موحد، الهدف من ذلك كما يؤكد هو أن يكون المواطنون أحراراً ومتساوين فعلياً^(٤)، وينطلق راولز من ثلاثة مبادئ ممكنة لضبط توزيع المنافع الاجتماعية والاقتصادية وهي، الحرية الطبيعية، والمساواة الديمقراطية وهي قائمة على مبدأ الفرق، والمساواة الليبرالية^(٥).

بالمقابل ظهر اليمين الليبرالي الليبرالية، الذي يمثلته ميلتون فريدمان وروبرت نوزك (Robert Nozick-١٩٣٨-٢٠٠٢)، تعارض الليبرالية المساواتية عن طريق الدفاع عن الحق الطبيعي في الحرية والاطلاق الأقصى للسوق و لنظامه التفائلي، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة الاهتمامات المتعلقة

(١) Michael Munger, op. cit, p. 19.

(٢) David M. Kotz, Globalization and Neoliberalism, Journal Rethinking Marxism, Vol. 12, No. 2, Routledge, London, 2002, p. 67.

(٣) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلي الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١، ص ٣٩.

(٤) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٩٠.

(٥) مايكل. ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة، محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٣٢.

بالعدالة الاجتماعية جميعها وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية. ويمثل مبدأ الحرية من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصة وفي اشهار الحرب على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى ليبرالية المساواة التي مثلها راولز ودوركن^(١).

يدعو نوزك في كتابه الفوضى والدولة واليوتوبيا الى منح الحد الأقصى من الحريات الفردية و الاجتماعية والاقتصادية والعودة إلى نموذج دولة الحارس الليلي أو دولة الحد الأدنى^(٢)، وظيفتها تقتصر على الحماية من العنف والسرقة والإحتيال الضريبي وعلى ضمان احترام العقود، ويرى بأن كل توسع لاحق في هذه الوظائف يؤدي الى الإعتداء على حقوق الأفراد^(٣)، وذهب فريدمان الى حد القول أن معظم الآراء المعادية للسوق الحرة مبنية على عدم الإيمان بالحرية ذاتها، ويضيف بأن نموذج الرعاية بصفته هامشاً من التدخل يعد تهديداً للحرية الفردية وأن تدخل الدولة و المجتمع يؤدي الى العبودية^(٤).

وفيما يتعلق بنقد الليبرالية نبدأ بالرؤية المحافظة كما عند آدموند بيرك، خلافاً للرؤية الليبرالية تتحاز الى السلطة الأبوية، لأنه عارض الفرد المستقل الحر والمساوي لسواه واتخذ الجسم العضوي المجتمع نموذجاً له، وتختلف مع الليبرالية في نظرتها الى الحرية، لأن المحافظين يعدون السلطة والنظام أهم من الحرية الفردية خلافاً لليبراليين الذين يعدون الحرية الفردية هي الأهم. وأن نظرتهم إيجابية تجاه دور الدولة في المجتمع. وأراد أصحاب المذهب المحافظ أن يحافظوا على الأنظمة الهرمية التقليدية مع شفقة أبوية مثل الشفقة الإقطاعية نحو الأنظمة الدنيا، بناءً على ذلك لم يؤيد بيرك حقوق التصويت الكلية وإلغاء الإمتيازات في الدولة^(٥).

كما شهدت ليبرالية القرن الحادي والعشرين ظهور اتجاهات مهمة أخرى ناقدة مثل الجماعية والتعددية الثقافية والنسوية، وفي سنوات العشرين الأخيرة عاد مفهوم الجماعة إلى السطح من جديد، وبرزت في الفلسفة السياسية مدرسة فكرية تعرف باسم الجماعية وتتمثل أطروحتها المركزية في تأكيد ضرورة إعطاء مفهوم الجماعة حق قدره من الإهتمام تماماً مثلما هو الأمر بالنسبة الى، أوحى قبل، مفاهيم الحرية والمساواة، ويعتقد الجماعيون أن فكرة الجماعة لم تتل بعد القيمة التي تستحقها في النظريات الليبرالية في العدالة و ضمن الثقافة

(١) فهمي جدعان، العدل في حدود ديونولوجيا عربية، مجلة تبين، المركز العربي للدراسات، الدوحة، العدد ٥، ٢٠١٣، ص ٣٨.

(٢) نقلاً عن: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الاسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٦، ص ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، في كتاب مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية ورواها، الكتاب الثالث، الحقوق الفردية، تحرير ديفد بوز، ترجمة: صلاح عبد الحق، رياض الريس لنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٣٥.

(٤) نقلاً عن: محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج راولز، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٢٩٢.

(٥) غنار سكيريك و نلز غلجي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٤٨-٥٥١.

العمومية للمجتمعات الليبرالية^(١) وينتقد الإتجاه الجماعاتي والتعددية الثقافية وأهم مفكره أمثال مايكل ساندل (Michael Sandel-١٩٥٣-) ومايكل والزر (Michael Walzer-١٩٣٥-) وويل كيميلكا (Will Kymlica-١٩٦٢-) وجارلس تايلور (Charles Taylor-١٩٣١-) في سياق الجدل الليبرالي-الجماعاتي، المفهوم غير المقيد للذات في الليبرالية، ويعارض الميثودولوجيا التي يوظفها العديد من الليبراليين المعاصرين عند تشكيلهم لنظرية العدالة وتستند حجتها إلى نظرة تعددية راديكالية ويرفض طموحات الليبراليين تجاه العمومية وتشكيل نظرية في العدالة قابلة للتطبيق العام وعلى الثقافات جميعها^(٢)، ويعتقد بأن الليبرالية تعاني القصور فكرياً في ما يخص التعامل مع التنوع الثقافي بحكم أن تركيزها على الفردية والحرية الفردية ناجم عن اقتناعها بكون الذات سابقة على غايتها وأن الفرد بالتالي هو الذي يشكل المجتمع وليس العكس^(٣)، ويعني ذلك في نظر الجماعتيين إهمال الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافع الفرد ورغباته ، لأن السياق الجمعي أو البيئة الاجتماعية ضرورية للحياة الطيبة في المجتمع^(٤).

أما النسوية بوصفها نظرية سياسية مشغولة بتحرير النساء عن طريق العمل على تقديم صفات مختلفة لخلق مجتمع أكثر مساواة، يتبين من طروحات مفكره أمثال ماري ولستونكرافت (Mary Wollstone craft-١٧٥٩-١٧٩٧م) ومارثا نوسبوم (Martha Nussbaum-١٩٤٧-) و آيرس ماريون يونج (Iris Marion Young-١٩٤٩-٢٠٠٦م) وآخرين بعضهم يرتبط مع الليبرالية بينما ينظر البعض الآخر إلى الليبرالية بوصفها نظرية بطريكية* بالكامل، ولذا قاموا بتشكيل نظرياتهم المعيارية تجاه الليبرالية وفقاً لرؤيتهم، وعليه يؤمن النسويون الليبراليون بأنه يمكن لصورة مستتيرة من الليبرالية استلهاهم فلسفة عامة تتشد معالجة حالات الإجحاف الإجتماعي القائمة، بيد أن عدداً من النسويين يؤمنون بأن الليبرالية مصدر المشكلة أكثر من كونها علاجاً لها^(٥). ونستخلص من كل ذلك بأن المفكرين الليبراليين لتوضيح مفهوم الليبرالية اعتمدوا الحديث عن ثلاثة محاور فكرية وهي الحرية والفردية والعقلانية عند توضيح مفهومها.

بدأت الليبرالية في جذورها من أفكار التحرر من القيود الاخلاقية والدينية في القرن السابع عشر، لأن إنكارهذه

(١) ويل كيملشكا، مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: منير الكشو، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٠، ص ٢٦٨.

(٢) كولن فارلي، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة: محمد زاهي المغربي ونجيب المحجوب الحصادي، منشورات جامعة قاربيونس، بنغازي، ٢٠٠٨، ص ١٨٨.

(٣) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٠-٣٢١.

(٤) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٢.

* النظرية الاكثر صموداً وإنتشاراً في محيط الحركة النسائية اليوم هي النظرية البطريركية. البطريرك هو الأب، والنظرية البطريركية هي نظرية السيطرة الذكورية التي ترى أن الرجال هم مصدر الإضطهاد الواقع على النساء. للمزيد أنظر: ليند ساي جيرمان، النظريات البطريركية، مركز الدراسات الإشتراكية، القاهرة، د.ت، ص ٤.

(٥) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٦.

القيود تهيئ البيئة المناسبة ليتمكن البرجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال من العمل بحرية مطلقة وتحررهم من القيود الأرستقراطية و الإقطاعية المهيمنة على السلطة السياسية آنذاك. ووسعت هذه المطالبات في القرن الثامن عشر الى تحديد سلطة الملك لتمنح جزءاً منها للطبقة البرجوازية عن طريق شعار النظام البرلماني والفصل بين السلطات، حتى وصلت الى الاستحواذ الكامل على السلطة في نهايات القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. إن فكرة الليبرالية التي نشأت في حدود القرن السابع عشر، نمت وانتشرت شيئاً فشيئاً، وتتمثلت بثلاثة تيارات، الأول هو الليبرالية الكلاسيكية التي اشتهرت على الصعيدين النظري والتطبيقي في المجال السياسي و يمثله **جون لوك و آدم سميث و بنثام** و بدأ من النصف الثاني للقرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر، والثاني هو الليبرالية المتجددة من بدايات القرن العشرين وتتمثل أسبابه بالأزمات الاقتصادية والاعتراضات الشعبية العارمة التي عمّت العالم من قبل الكادحين ضد ظلم الليبرالية الكلاسيكية والأنظمة الليبرالية وتطالب بتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية و إنهاء دولة الحد الأدنى وإدخال مفاهيم الخير الإجتماعي والرفاهية في الفكر الليبرالي، بدأ هذا النمط مع أفكار **جون ستيوارت مل** وتم تأطيره بشكل دقيق من فلاسفة آخرين أمثال **توماس هلغرين و هوبهاوس و جون ماينرد كينز** الذين يعتقدون بأن على الدولة التدخل في الشؤون الاقتصادية في حدود معينة لتقضي على البطالة و منع حدوث اضطرابات اجتماعية في المجتمع. ونأتي أيضاً عن الفردية الذرية وتبنت الجماعية في سياق مصالحة الفرد والمجتمع، لأنه من الواضح أن المجتمع هو الذي يعطي وسائل الحرية الفردية والتطور الذاتي في إعتقاد هذا الإتجاه. وأن نمو المجتمع وتطوره يخضعان للمواهب الفردية، لكن المواهب الفردية ليست منحة من المجتمع، ولا تصبح مصدر ثروة للجميع، إلا في إطار ديمقراطي. وتمثل العقود الخامس والسادس والسابع من القرن العشرين حقبة الازدهار السياسي لليبرالية الإجتماعية و من أبرز ممثليها **جون راولز**.

اما الثالث هو الليبرالية الجديدة التي هي شئ جديد وتدافع عن قيم الحرية الفردية والحرية. ما جاء في ندوة ولتر ليبمان لليبراليين في عام ١٩٣٨ عن دور الدولة وضرورة إقتصارها على التخطيط واحتساب ميكانيكية الأسعار المحرك الأول للسوق والنشاطات الاقتصادية، مع السماح للدولة بإستقطاع جزء من الدخل القومي عن طريق الضريبة لتخصيصه لتمويل الغايات الإجتماعية الجماعية وعن طريق نظام قانوني مقرر بموجب إجراء مسبق يتضمن تحضير القوانين في مجالس تمثيلية/ نيابية، تمثل أبرز مظاهرها.

ويعتقد أتباعها أن هذه الحرية الفردية يمكن حمايتها وتحقيقها على أفضل وجه عن طريق هيكل مؤسسي يتكون من حقوق ملكية خاصة قوية، وأسواق حرة، وتجارة حرة. عالم يمكن أن تتطور فيه المبادرة الفردية. وما يعنيه ذلك هو أنه لا ينبغي للدولة أن تشارك في الاقتصاد أكثر من اللازم، ولكن يجب أن تستخدم سلطتها للحفاظ على حقوق الملكية الخاصة ومؤسسات السوق وتعزيز تلك الموجودة على المسرح العالمي إذا لزم الأمر. لذا فإن دور الدولة يتغير في ظل الليبرالية الجديدة من السيطرة على السوق إلى خدمته. وهذا يعني أن مظهره الإقتصادي تتلخص في قيام السوق بتنظيم ذاته، لأنه يسير نحو التوازن طويل الأمد. تتسم الأسواق فيه بالكفاءة

والإنتاجية العالية. وأن صعود وهبوط الناس في المجتمع تتعلق بموهبتهم وعملهم، أي أن الإختلاف المادي هي الإنعكاس للإختلاف الطبيعي. أما في الجانب السياسي تركز الليبرالية الجديدة على أهمية إبعاد الدولة عن التدخل في تدبير الشأن الاقتصادي، والاكتفاء -بدلاً من ذلك- بتوفير الحقوق الاقتصادية للناس وسن القوانين والتشريعات الكفيلة بضمان هذه الحقوق والسهر على حمايتها من أي انتهاك قد يمسها.

وبخصوص الرؤية النقدية للفكر الليبرالي نستنتج بأن هناك جوانب وأبعاد مختلفة تركز عليها التيارات والإتجاهات الناقدة، فمثلاً الرؤية المحافظة تؤكد على أهمية النظام والتنظيم الهرمي في الدولة، انطلاقاً من الاعتقاد بأن الحرية تؤدي الى الفوضى وعدم الإلتزام بين المواطنين. والنقد الجماعاتي يركز على خطورة إهمال الجماعات وحقوقهم وحررياتهم في النظرية الليبرالية بسبب مركزية فكرة الفرد فيها. أما النقد النسوي المنطلق من حقوق وحرريات النساء، يؤكد على عجز الليبرالية في الحفاظ على التوازن في الحقوق بين الرجل والمرأة والمساواة بينهما، ويتمهما بأنها نظرية ذكورية. ويرى الباحث بأن الإتجاهات الناقدة للفكر الليبرالي يركزون على حدود الحرية ومجال شموله وليس إهمال الحرية، فمثلاً الجماعاتيون يطالبون التركيز على حرية الجماعات المختلفة في المجتمع الى جانب الحرية الفردية، والنسوية لتوازن الحرية بين الرجل والمرأة، أي يتوجه النقد الى إضافة مقدار من المساواة للحرية في الفكر الليبرالي.

المبحث الثالث

ماهية الديمقراطية الليبرالية

انتجت العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية كفكرتين متميزتين أيولوجيا ونظام سياسي ألا وهو الديمقراطية الليبرالية، وتنتهج الديمقراطية الليبرالية على المستوى النظري و التطبيقي مبادئ الفكر الفلسفي السياسي الليبرالي، وتتمثل بتوفير الحماية الكاملة لحقوق الإنسان التي جاءت بها نصوص القانون، وينفرد هذا النوع من الديمقراطية بإجراء انتخابات تتسم بالنزاهة، والتنافسية فيما بين الأحزاب السياسية، فضلاً عن فصلها بين السلطات، والحرص على منح الأفراد حرياتهم المدنية، وحقوقهم السياسية على أكمل وجه.

على الرغم من الإرتباط التاريخي وثيق الصلة بين الفكرتين الديمقراطية والليبرالية أثارت العلاقة بينهما عددًا من التساؤلات، هل العلاقة بينهما هي علاقة تكامل وانسجام، أو العكس؟.

ونحاول تسليط الضوء في هذا المبحث على طبيعة هذه العلاقة والبحث عن مميزات النظام الديمقراطي الليبرالي وأبعاد فكرة الديمقراطية الليبرالية ومفهومها في مطلبين، يدرس الأول الحديث عن طبيعة العلاقة بين الفكرتين، أما الثاني فيختص بمفهوم الديمقراطية الليبرالية، وكما يلي: -

المطلب الأول: العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية

تعد الديمقراطية والليبرالية من أهم النتاجات الفلسفية في الفكر الغربي، نشأتا تاريخياً في ظروف متباينة ولكل منهما جوهرها الخاص بها، وحصل التزاوج بينهما في سياق التطورات التي طرأت في العصور الحديثة في أوروبا، وعلى الرغم من التأكيدات على ضرورة التواصل و التناغم بين الفلسفتين وعملية التزاوج هذه، فإن هناك أيضاً الحديث عن الإشكالات والتناقضات^(١).

ولم تقترب نشأة الليبرالية بالديمقراطية؛ لأنه كما اشرنا إليها في المبحث الأول من هذا الفصل، الديمقراطية تعود بجذورها إلى التطبيق الاثني قبل الميلاد، أما الفلسفة الليبرالية فتعود إلى أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي^(٢)، لكن الفلسفة الليبرالية مهدت لظهور الديمقراطية الحديثة عن طريق مشكلتها المركزية في السياسة التي تمثلت بكيفية مصالحة مفهوم الدولة بوصفها هيكلية سلطة لأشخصية، مقيدة قانونياً مع نظرة جدية إلى حقوق الرعايا، والتزاماتهم و واجباتهم، وذلك عبر ربط الدولة ذات السيادة ب الشعب صاحب السيادة

(١) سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧-٣٨.

(٢) عصام سليمان، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٧.

المعترف به على أنه المصدر الشرعي لسلطات الدولة^(١)، وقد سعت الليبرالية الى تقييد سلطات الكنيسة والأنظمة الملكية الاستبدادية وتحديد دائرة فريدة بخصوصيتها، مستقلة عن كل من الكنيسة والدولة وكان الهدف هو تحرير الكيان السياسي من قبضة الدين وتحرير المجتمع المدني والحياة الشخصية والعائلية والعملية من التدخلات السياسية^(٢). لكن السؤال هو كيف سيتم هذا الربط لبناء أساس جديد لشرعية السلطة؟، وهل واجهت هذه المحاولة المشكلات والمعوقات؟. بالتأكيد الجواب على هذا السؤال يتعلق بمنظور الفكر الليبرالي عن طبيعة السيادة، وسلطة الدولة، والحقوق الفردية وآليات التمثيل، لكن يجب الإشارة هنا الى أن "أكثرية النظريات الليبرالية و الديمقراطية الليبرالية تواجه معضلة الاهتداء إلى تحقيق التوازن بين القوة والحق، بين السلطة والقانون، بين الواجبات والحقوق". فمع تمتع الدولة بسلطة الإكراه لتوفير أساس آمن للحياة المواطنين، من الضروري أن تكون هذه السلطة مقيدة كي لا يبادر وكلاؤها في التدخل في الحريات السياسية والإجتماعية للمواطنين الأفراد في سعيهم لتأمين مصالحهم الخاصة عبر علاقات تنافسية فيما بينهم^(٣).

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأت محاولات تجسيد مواقف الليبراليين تجاه الدولة على وجه الخصوص والسلطة السياسية بشكل عام. ويشكل العقد الاجتماعي موقعين ليبراليين، الأول هو أن السلطة السياسية تتبع نوعاً ما من أسفل، أي تقام بوساطة الأفراد. أما الثاني هو تصور الدولة كحكم أو طرف محايد في المجتمع لأنها نتاج اتفاق بين كل الناس^(٤)، فمثلاً موقف هوبز الذي هو ليبرالي في العمق ينصب على الحاجة إلى التأسيس لكل من الحرية من ناحية والسلطة الفردية الكافية من ناحية ثانية، من أجل تمكين الدولة من ضمان النظام الإجتماعي والسياسي. وكان هوبز حريصاً على الكشف عن أفضل ظروف للطبيعة الإنسانية القادرة على اشتقاق أنسب صيغ المجتمع والدولة بالإستناد الى أفراد أحرار ومتساوين وعلى إعتقاد عقد أو صفقة ليس فقط لتنظيم الشؤون الانسانية، وتأمين قدر معين من الاستقلال وحرية الإختيار في المجتمع، بل ولإضفاء الشرعية على هذا التنظيم وتسيويعه^(٥)، أما لوك فيشترط لبناء الديمقراطية التزام الحكم بغايته الجوهرية الذي هو الحفاظ على الحياة والحرية والملكية، وانتساب السلطة السيادية للشعب، أي القدرة على تحديد الإستعمال المناسب للسلطة السياسية^(٦). وتمخض عن ذلك انتاج وسيلتين رئيسيتين لتطبيق الديمقراطية عملياً حتى تكون وسيلة لصون الحرية الفردية وهما:-

(١) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٦-١٣٧

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٥-١٣٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

(٤) اندرو هيوود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥.

(٥) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٤١-١٤٢.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

١- الإقتراع: وهو الطريقة التي تُمكن الفرد من المشاركة في ممارسة السلطة والمشاركة تكون عبر الاستفتاء، وهي أما أن تكون مشاركة مباشرة كما كان سائداً في الديمقراطية الإثنية أو غير مباشرة بوساطة انتخاب هيئة تمارس أعمالها باسم المواطنين الذين انتخبوها.

٢- العمل بمبدأ الفصل بين السلطات: أي عدم حصر السلطة في شخص واحد أو هيئة واحدة و توزيع السلطة على عدة هيئات أو مؤسسات تفادياً لحكم دكتاتوري^(١).

وانطلاقاً من جملة الاسئلة التي طرحتها الليبرالية عن سلطة الدولة وطبيعة السيادة والحقوق الفردية وآليات التمثيل، أسهمت الليبرالية في اعادة صياغة النظرية الديمقراطية ووفرت لنا إمكانية الإمساك بأسس عدة نماذج للديمقراطية الليبرالية كما يشير إليه **ديفيد هيلد** (David Held-١٩٥١-) التي بدأت تظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أي في الفكر الليبرالي المبكر^(٢)، وسيكون النموذج الأول مع **جون لوك** الذي أقام نظرية محدودة عن الديمقراطية الحمائية* (Protective Democracy) من خلال الطرح بأن حق التصويت ينبغي أن يمتد إلى أصحاب الملكية ، الذين سيغدو بإمكانهم حينئذ حماية حقوقهم الطبيعية من الحكومة . ولو حصلت الحكومة على سلطة نزع الملكية من خلال الضرائب، سيصير للمواطنين الحق في حماية أنفسهم عن طريق السيطرة على تشكيل جهاز اقرار الضرائب ، أي الهيئة التشريعية، وبرزت هذه الفكرة اثناء الثورة الأمريكية من خلال شعار (لاضرائب دون تمثيل)^(٣)، وطور المنظرون النفعيون **كجيرمي بنثام** و**جيمس ماديسون** و**جيمس مل** هذه الفكرة عن طريق الدعوة الى حق الإقتراع العام، والتأكيد على أن الطريقة الوحيدة للحيلولة دون سيطرة الآخرين نظراً لطغيان السعي الى المصلحة الذاتية والخيارات ذات الدوافع الفردية في شؤون البشر هي المبادرة الى أيجاد مؤسسات خاضعة للمحاسبة، ثم الثاني الديمقراطية التتموية* التي أدخلها **جون ستيوارت مل** عن

(١) علي عبود المحمداوي وحيدر ناظم محمد، مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني: دراسة في الأسس والمقومات والسياق التاريخي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠١١، ص ٩١.

(٢) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٧-١٣٨.

* مبادئ تسويغ هذا النموذج هو أن المواطن بحاجة الى الحماية من الحكام، كما من بعضهم البعض، لضمان اتباع الحاكمين خطاً متوافقة مع مصالح المواطنين ككل. والسمات الأساسية لهذا النموذج هو أولاً، ان السيادة للشعب، لكن الممثلين لهم الشرعية لممارسة وظائف الدولة، ثانياً، تشكيل الانتخابات والإقتراع السري وسيلة لمحاسبة الحكام، ثالثاً ان سلطة الدولة تكون موضوعية في هذا النموذج، أي مقيدة بالقوانين وموزعة بين الأجهزة الرئيسية، وأخيراً فصل الدولة عن المجتمع المدني، بمعنى أن مجال فعل الدولة يكون عموماً محصوراً بإيجاد الإطار الذي يتيح للمواطنين فرصة متابعة حيواتهم الخاصة بعيداً عن أخطار العنف و التدخل السياسي غير المرغوب فيه. للمزيد أنظر: ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٧.

(٣) اندرو هيوود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

* ووفقاً لهذا النموذج الإنخراط في الحياة السياسية ليس من أجل حماية مصالح الأفراد فقط، بل و لإيجاد كتلة مواطنين مطلعة و ملتزمة و متطورة أو نامية. والمشاركة السياسية جوهرية بالنسبة الى التوسيع الأعلى والمتناغم للقدرات الفردية. وسماته الأساسية هي

طريق إدراج بعد أخلاقي يهدف إلى تنمية الإمكانيات الفردية وإعادة صياغتها من قبل العديد من علماء النظريات في بداية القرن العشرين بيكر، ليندساي، ماك آيفر، جون ديوي، هوبهاوس... الخ، يجزم هذا النموذج بأن "المشاركة السياسية غاية مرجوة بحد ذاتها وهي آلية مركزية ضرورية لتطوير كتلة سكانية فعالة ومطلعة"، وفي النموذج الثالث الذي بدء مع شومبيتر على وجه الخصوص، "تم تصور ديمقراطية التوازن أو التعددية السياسية كنظام ليس للمساواة بل للتوازن بين مختلف القوى والنخب في النضال من أجل إتجاه المجتمع وممارسة السلطة على أساس اللامبالاة الشعبية"^(١).

وفي نظرية بنثام وجيمس مل عن الديمقراطية الحمائية أخفقت بعض المفاهيم مثل الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي في تفسير مصالح المواطنين والتزاماتهم بالدولة وواجباتهم تجاهها، وبالنسبة لهما ومن منطلق مبدأ المنفعة، "الديمقراطية يجب أن تكون مقرونة بأداة سياسية تضمن إخضاع الحاكمين لمحاسبة المحكومين، ومُطالب بحماية المواطنين من الاستخدام الاستبدادي للسلطة السياسية بصرف النظر عما إذا كان بيد أحد ملوك، الطبقة الأرستقراطية، أو أي جماعة أخرى، ويكون ذلك في رأيهم عبر التصويت والإقتراع السري، والتنافس بين ممثلين سياسيين محتملين، وفصل السلطات وحرية الصحافة والكلام والتجمع العام"^(٢). ومن الملاحظ أن التراث الليبرالي في هذا النموذج ضيق جداً، فما هو سياسي يتساوي مع عالم الحكومة أو الحكومات، ومع نشاطات أفراد، فئات أو جماعات مصالح يحاولون فرض ادعاءاتهم عليها، وهذا يعني أن السياسة تعد دائرة مميزة ومنفصلة عن المجتمع، ومعزولة عن الإقتصاد والثقافة والحياة الاجتماعية^(٣).

وبخصوص الديمقراطية التتموية، فقد عرض جون ستيوارت توازناً بين مبدأ المشاركة ومبدأ المنافسة، ويرتبط العنصر الأول بالغايات النفعية، فيما يرتبط الثاني بوسائل هذه الغايات، ويتعلق هذا الأخير بمؤهلات مجموعة من المؤسسات بنوعية الآلية الحكومية، وهو يوازن مع مبدأ المشاركة الذي يحكم تعزيز الأنشطة بحيث تدعم التنمية الذاتية للقدرات^(٤)، وعليه فقد ثقة أبيه جيمس مل تماماً في أن جهاز الحكم الليبرالي كحق الإقتراع مثلاً،

السيادة الشعبية مع حق انتخاب عام، وحكم تمثيلي وقيادة متخبة، وانتخابات دورية منتظمة، واقتراع سري، وضوابط دستورية لفرض الحدود على سلطة الدولة وتأمين ترسيخ الحقوق الفردية، ورسم حدود واضحة في وظائف الممثلين المنتخبين عن الجهاز البيروقراطي العام، وإشراك المواطنين في مختلف فروع الحكم عبرالإنتخاب والإنخراط الواسع في الحكم المحلي والحوارات العامة والخدمة القضائية. للمزيد أنظر: ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(١) Andre vachet, C. B. Macpherson, Principles and Limits of Liberal Democracy, Translated to English by Andria D'Allemagne, Érudit la magazine, No. 9, paris, 1986, p. 172.

(٢) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٤) وندي دونر و رتشارد فمرتون، جون ستيوارت مل، ترجمة: نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٣١.

سوف يستخدم دائماً في سبيل غايات مفيدة. وظن أن الحجة الحقيقية في الدفاع عن الحرية السياسية وهي أنها تنتج وتعطي مجالاً لنوع سام من الشخصية الأخلاقية من سماته الإستماع إلى مسائل عامة تُناقش بحرية، والمشاركة بنصيب في إصدار القرارات السياسية، وتبني معتقدات أخلاقية، وتحمل المسؤولية عن جعلها فعالة. ويريد من ذلك تصوراً للحياة السياسية مطبوعاً بالحرية الفردية^(١). وشكلت أفكاره أساس النظرية الليبرالية للتمثيل، وعلى الرغم من انه مؤيدي توسيع حق الإنتخاب لتشمل طبقة العمال والنساء، فإنه يرفض فكرة أن كل الآراء السياسية لها قيمة متساوية وهذا شجعه على اقتراح نظام متعدد يمنح عدد من الأصوات للمتعلمين ولايعطي حق التصويت للأمي، وذلك بناءً على اعتقاد بأن الناخبين العقلانيين سيرغبون في إختيار مرشحين يتمتعون بوعي أكبر مما لديهم أنفسهم، ومن يملكون معرفة متخصصة وتعليم واسع وخبرة واسعة يجعله يعمل من أجل مصلحة الناخبين وليس مصالحهم الخاصة^(٢). خلافاً لبنتام وجيمس مل الذين قصروا فكرة الديمقراطية من حماية الفرد الى دعوة لحق الإقتراع العام لتحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد ممكن من البشر، ويربط مل الديمقراطية بالمشاركة السياسية بشكل أكثر راديكالية، ويرى بأن الفضيلة المركزية للديمقراطية هي أنها تحقق أسمى درجة وأكثر انسجاماً من تنمية القدرات الإنسانية، فعن طريق المشاركة في الحياة السياسية يرفع المواطنون مستوى فهمهم ووعيهم ويحققون كذلك مستوى أعلى من التنمية الشخصية^(٣).

أما في نموذج شومبيتر للديمقراطية فإن العلاقة بين الحرية الفردية والديمقراطية هي مسألة درجة ومستويات وفقاً للظروف، ويضيف شومبيتر بأنه لاوجود لمجتمع يقبل بحرية فردية مطلقة حتى على مستوى حرية الضمير والكلام، ولامجتمع يقبل أن يختزل إلى درجة الصفر، وبرأيه أن الطريقة الديمقراطية لاتضمن مقداراً من الحرية الفردية أكبر مما تسمح به طريقة سياسية أخرى، في ظروف مماثلة وقد يكون العكس صحيحاً. وهذه النسبة له ليست ثابتة وهذه العلاقة ليست صارمة، إذ يمكن التلاعب بها في رأيه^(٤).

وينبغي الإشارة إلى أن في إطار نظريات الديمقراطية الحمائية والتنموية فإن ماهية دور الفرد أو المواطن في النظام السياسي بقيت غامضة وغير محسومة، لذلك الديمقراطية الليبرالية لم تكتسب صيغتها المعاصرة معهما كباقة من القواعد والمؤسسات التي توفر امكانية المشاركة الأوسع لأكثرية المواطنين في اختيار الممثلين الذين وحدهم يستطيعون اتخاذ القرارات السياسية أي القرارات التي تؤثر في الجماعة كلها^(٥)، لهذا السبب اتجهت

(١) جورج سيابن، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩٨.

(٣) اندرو هيود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٦٠-٦١.

(٤) جوزيف أ.شومبيتر، الرأسمالية والإشترابية والديمقراطية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١، ص ص ٥١٧-٥١٨.

(٥) ديفيد هيلد، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٣٥-١٣٦.

النظريات الليبرالية عن الديمقراطية منذ القرن العشرين الى التركيز بدرجة أكبر على الحاجة للاجماع في المجتمع، ويشاهد ذلك في كتابات منظري التعددية الذين يرون أن الجماعات المنظمة وليس الافراد صاروا الفاعلين السياسيين الاساسيين، كما رسموا صورة للمجتمعات الصناعية الحديثة كونها تتميز بدرجة متزايدة من التركيب وتتسم بالتنافس بين المصالح المتزاحمة وفي داخل تلك المصالح ذاتها، ومن وجهة النظر تلك، تغدو الجاذبية الديمقراطية نظام الحكم الوحيد القادر على الحفاظ على التوازن داخل المجتمعات الحديثة المركبة والمرنة، ونظراً لأن الديمقراطية تمنح الجماعات المتنافسة صوتاً سياسياً، فهي تربطها بالنظام السياسي وبالتالي تحافظ على الإستقرار السياسي^(١).

والاتجاه التواصلي في علاقة الليبرالية والديمقراطية يركز على خصائص رئيسة امتازت بها الفلسفة الليبرالية وتمخض عنها مفهوم الديمقراطية الحديثة، "أولها الايمان المطلق بحرية الإنسان الفرد وملازمتها لطبيعة الانسان، أي أن حرية الفرد لها الأولوية، وهي طبيعة تولد مع الانسان لا يمكن مصادرتها بأي شكل من الاشكال، ولكن يمكن المحافظة عليها من أن تنتهك، والميزة الثانية، الفردية، فالفرد يشكل المحور الأساس، لذلك لا يجوز المساس بحرية الفرد ومنافعه، وعلى مؤسسات الدولة مراعاة هذه الحرية إلى أقصى درجة وأن تضمن حقوقه، ويكون ذلك عن طريق ضمان عدم تدخل الدولة في شؤونه، وتركه يعمل وفق إرادته، وضمن ذلك هو المشاركة الفعالة للمواطنين في الحكم"^(٢)، والأفراد الذين نشأوا في ثقافة تشيد بالتوجيه الذاتي والمسؤولية الفردية يكتفون بالإستبعاد من السلطة السياسية. وبعبارة أخرى، فإن نجاح الليبرالية يولد توقعات لا تستطيع تحقيقها سوى المؤسسات الديمقراطية، ويؤكد مؤرخ الفكر السياسي الايطالي نوربرتو بوبيو (Norberto Bobbio 1909-2004) على ذلك بقوله "إن الإجراءات الديمقراطية ضرورية لحماية تلك الحقوق الشخصية الأساسية التي تقوم عليها الدولة الليبرالية ويجب حماية تلك الحقوق إذا كانت الإجراءات الديمقراطية ستعمل، بهذه الطريقة الديمقراطية تصبح امتداداً طبيعياً لليبرالية السياسية"^(٣).

ووفقاً لهذا المنظور الليبرالية جعلت الديمقراطية تعتمد الحريات الأساسية وكذلك الواجبات ولا يمكن ممارسة الديمقراطية دون أن يقبل المجتمع بوجود تمتع كل فرد بحرية التعبير وحرية تكوين الجمعيات، وحق في فهم وجهات نظرهم بجدية، وإعطاء ردود منطقية ويجب أن يكونوا أحراراً أيضاً في إعتقادهم ومعتقداتهم الشخصية^(٤)،

(١) اندروهيود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٦١

(٢) عصام سليمان، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣) Gordon Graham, Liberalism and Democracy, Journal of Applied Philosophy, Vol. 9, No. 2, 1992, pp. 155-156.

(٤) J. A. Chandler, Local Government and Liberal Democracy, 2017, p. 2. Available on:

خلافاً للديمقراطية الكلاسيكية التي كانت الحرية محصورة في طبقة محدودة و فلسفتها تعارض الحرية، لأن نشرها في المجتمع في نظرهم يجعل من الجميع يتمتع بالحرية مثل السادة، كما يقول أفلاطون تمتع النساء والعبيد بالحرية كالمواطنين^(١). حقيقةً يجب الإشارة الى أنه لكي تكون الديمقراطية فاعلة ينبغي توفر الحرية بكلا المعنيين اللذين حددهما بنجامين كونستانت (Benjamin Constant-1767-1830)، المعنى الحديث والمعنى القديم، فالأول هو الاعتراف للفرد بمجال خاص يتمتع فيه بالاستقلال ولا يخضع لغير القانون، في حين أن الحرية بالثاني تشير إلى الحق بالمشاركة في القرارات السياسية والمسائل العامة، يقول كونستانت وفقاً للمفهوم الحديث يتمتع الفرد بالاستقلال في حياته الخاصة ولا يكاد يتمتع بأي سيادة في المسائل العامة وأنه حين يشارك في المسائل العامة فإنه غالباً ما يكون ذلك بقصد التخلي عنها لنوابه وممثليه، ولكن في القديم وأن كان يتمتع بالمشاركة في السيادة في المسائل العامة يكاد يكون عبداً ولا يعرف أي استقلال في أموره الخاصة^(٢). وتبدو أن العلاقة بين الديمقراطية والحرية معقدة، فمن جهة تتم معاملة الحرية على أنها نتيجة للديمقراطية، إذ يفترض بالحكومات الديمقراطية أن تحرص على حماية حقوق الإنسان. ومن جهة أخرى تتم معاملة الحرية على أنها شرط مسبق للديمقراطية، وذلك الى حد يجعل معظم علماء السياسة يشملون الحريات المدنية والسياسية كعنصر ثالث يتجاوز المشاركة والمنافسة ضمن تعريف الديمقراطية نفسها. وهذا ماجعل عالم سياسي معاصر مثل لاري دايموند بسبب غياب الحد الأدنى من الحريات المختلفة للتنظيم، يصف الديمقراطيات الانتخابية بالفارغة، والديمقراطيات التي تحترم حقوق الإنسان بالليبرالية^(٣).

صحيح أن الحق في الحرية يشكل البناء لوجود التوافق بين الليبرالية والديمقراطية، لكن هناك عناصر أخرى تحتاج الى مراعاة، فمثلاً، المساواة وخاصة في موارد الثروة التي يمكن أن يمتلكها أعضاء ومؤسسات داخل النظام السياسي، وبدون تقييد الأفراد في السعي لتحقيق أهدافهم الخاصة^(٤). وأيضاً التسامح كقيمة مركزية في الفكر الليبرالي تحتاجها الدولة عند تلبيها المتطلبات المؤسسية والسياسية لكي تعد ديمقراطية، ويجب أن يكون التسامح ثنائياً، أي الحد الأدنى من حدود حرية التصرف التي يمكن أن تُرسم للمؤسسات السياسية إزاء الجماعات والأديان والقيم المختلفة، وللأفراد والجماعات والأديان المختلفة إزاء المؤسسات السياسية^(٥) ويؤكد هذا الاتجاه بأن الأسبقية لليبرالية في العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية، أي لا يمكن تصور الديمقراطية خارج الاطار الليبرالي بدليل تضمن الليبرالية بؤادر الاتجاه الديمقراطي ويتمثل ذلك في مقاومة السلطة في مجلس

(١) نقلاً عن: محمد الاحمري، الديمقراطية: الجذور اشكالية التطبيق، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ٨٥.

(٢) نقلاً عن حازم الببلاوي، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

(٣) لاري دايموند ومارك ف. بلاتنر، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

(٤) J. A. Chandler, Op.Cit.,P.3.

(٥) لاري دايموند ومارك ف. بلاتنر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩.

الطبقات الثلاث في فرنسا عام (١٤٨٤) ومقاومة السلطة من قبل الرابطة الكاثوليكية ومن ثم البروتستانتية في حقبة الحروب الدينية في فرنسا وفي مقاومة البرلمان في إنجلترا حينما أرادت عائلة ستيوارت وتيودور الحاكمة وضع السلطة في رقابة البرلمان، ثم جاء اعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي ١٧٨٩، وتمثل هذه الاحداث والتطورات جميعها صراعات تدعو لعودة السلطة إلى الشعب ورفض الحكم المطلق والتأكيد على الأصل الشعبي للسلطة وحق الشعب في رقابة وممارسة السلطة العامة^(١)، وليس هذا فقط بل ورفضها وتماهي الدولة بأحد المعتقدات الدينية أو بأي نظام قيمي من شأنه أن يكون بمنأى عن حساب السيادة الشعبية، أي إنها تقوم على التخوف من القيم ومن أشكال التسلط التي تفرض إحترام هذه القيم، ويريد أن يعطي لكل جماعة من الجماعات البشرية مجالاً كافياً لتحقيق غاياتها المخصوصة والفريدة، على أن لا يؤدي ذلك الى إحتكاك شديد بغايات الآخرين^(٢)، وبذلك فإن الليبرالية وطروحاتها تساعد على توفير الأرضية المناسبة للديمقراطية، إذ أن بحث الفرد الحر عن مصالحه لا يتناقض مع تحقيق المصلحة العامة للجميع، بل هو على العكس يشكل ضمانته الحقيقية، ويعني ذلك انه إذا تركنا كل فرد يبحث بحرية عن مصلحته الخاصة، سنصل الى إنسجام حقيقي في المصالح أكثر بكثير مما لو سمحنا للدولة بأن تتدخل لضمان مثل هذا الانسجام أو لاختراعه، كما أن حقل الحرية السياسية يتطابق مع حقل الحرية الاقتصادية، ولا يعني هذا مجرد الافتراض بأن الإقتصاد الحر هو شرط للحرية السياسية أو الديمقراطية فحسب، ولكن أكثر من ذلك إن الحريات الاقتصادية المجسدة في إقتصاد السوق الحر تقود مباشرة وتلقائياً الى نشوء الحريات السياسية وتأكيدا وبالتالي فالليبرالية تضمن بشكل تلقائي تكافؤ الفرص وآفاق الارتقاء الاجتماعي والمشاركة السياسية للأفراد جميعهم^(٣).

وفي التحليل النقدي نجد اتجاهاً آخر يرى بأن العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية تشوبها تناقضات والإشكالات تركز على بعض النقاط، منها مسألة الحرية الفردية وعلاقتها ببناء نظام ديمقراطي، يؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن الحرية وحدها ليست مبدأ كافياً لقيام نظام ديموقراطي وإجتماعي صالح وناجح، لأن احترام الحريات الفردية لا يقود حتماً إلى تحقيق القيم الإنسانية المطلوبة وانتاج العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص لأبناء المجتمع الواحد ولا يؤمن انسجاماً طبيعياً بين حقلي الحرية الاقتصادية والسياسية، وفي نظرهم الحرية لا بد أن تترافق مع سياسات اجتماعية واقتصادية تضمن حداً أدنى من استقلال الأفراد بما يمكنهم من ممارسة

^(١) منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية: الفكرة الديمقراطية، المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٤٥.

^(٢) الان تورين، ماهي الديمقراطية؟ حكم الاكثرية أم ضمانات الاقلية، ترجمة: حسن قبسي، دارالساقى، بيروت، ٢٠١٦، ص ٦٥.

^(٣) برهان غليون، لماذا يخلط المتفقون العرب بين الليبرالية والديموقراطية؟، من موقع جريدة النهار اللبنانية، <https://newspaper.annahar.com>، المنشور بتاريخ 31 تشرين الأول، ٢٠٠٥.

حرياتهم^(١)، حتى أننا نتفق على أن احترام استقلالية الأفراد يمنحهم الحق في جزء ما في صنع القرار السياسي، ولا يمكننا أن نستنتج أن هذا النظام يجعل الانتخابات الديمقراطية إلزامية في مجتمع ليبرالي، ويحدث هذا فقط إذا كانت المؤسسات الانتخابية الديمقراطية قادرة بشكل فريد على تزويد الفرد بالسلطة السياسية وهذا ليس كذلك. والديمقراطية بهذا المعنى ليست شرطاً كافياً ولا ضرورياً للسلطة السياسية والنفوذ، ولا سيما في الأماكن التي توجد فيها أغليات وأقليات راسخة، فإن الأقليات على الرغم من أنهم يحكمهم نظام ديمقراطي، قد يكونون أقل قوة في التأثير على القرارات، لأن امتلاك حق التصويت لا يعني في حد ذاته تدبير القوة^(٢). والنقطة الأخرى المهمة عندهم والتي تشكل التناقض الأساسي داخل الليبرالية تجاه الديمقراطية هي موضوعة الفردية، ويتجسد التناقض في الخوف من القوة الجماعية التي تقود إلى الايمان بالمساواة السياسية، ففي القرن التاسع عشر نظر الليبراليون الى الديمقراطية كتهديد أو خطر، وكانوا في ذلك يرددون أفكار الفلاسفة السياسيين الأوائل **كافلاطون وأرسطو** اللذين رأيا في الديمقراطية "نظاماً لحكم الدهماء على حساب الحكمة و الملكية. وكان الشاغل الليبرالي المركزي هو أن الديمقراطية يمكن ان تصير عدواً للحرية الفردية و ينبع ذلك من حقيقة أن الشعب لا يمثل كياناً مفرداً و لكنه مجموعة من الافراد و الجماعات تمتلك اراء مختلفة و مصالح متعارضة"^(٣)، وحتى أن الفكر الليبرالي وإن كان يستند الى الديمقراطية، فإنه لا يرى فيها ضماناً كافياً للإعتراف بحقوق الأفراد على نحو لايجيز المساس بها، أي تضع حدوداً على كل سلطة لحماية المجال الخاص لحرمة الأفراد في أموالهم وحرياتهم^(٤). فضلاً عن مسألة قاعدة الأغلبية أيضاً كحل ديمقراطي للصراعات، وتنتظر الليبرالية اليها بأنها من الممكن أن تسحق الحرية الفردية وحقوق الاقليات باسم الشعب وعلاج ذلك كما عبر عنه **جيمس ماديسون*** (James Madison ١٧٥١-١٨٣٥) في المؤتمر الدستوري في فلادلفيا عام ١٧٨٧، هو تكوين شبكة من الضوابط والتوازنات التي تجعل الحكومة تستجيب للأقليات المتنافسة وأيضاً ستحمي القلة المالكة من الجماهير غير المالكة، وليس هذا فقط بل حتى هناك تحفظات اخرى من الليبراليين عن الديمقراطية التي ترتبط بتكوين الاغلبية في المجتمعات السياسية، وحسبما ذهب **جون ستوارت مل**، مثلاً لاتنوزع الحكمة السياسية بالتساوي وإنما ترتبط بدرجة هائلة بالتعليم. ذلك أن غير المتعلمين أكثر عرضة لأن يتصرفوا تبعاً للمصالح الطبقية الضيقة، بينما بإمكان المتعلمين أن يستخدموا

(١) برهان غليون، مرجع سبق ذكره.

(٢) Gordon Graham, Op. Cit., p. 157.

(٣) اندروهيود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩.

(٤) حازم الببلاوي، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

* جيمس ماديسون رجل دولة، ومنظر سياسي أمريكي ورئيس الولايات المتحدة الرابع (١٨٠٩-١٨١٧م)، عُرف بأبي الدستور لدوره المحوري في صياغة دستور الولايات المتحدة وكمؤيد بارز ومؤلف لقوانين الحقوق الأمريكية.

حكمتهم وخبرتهم لصالح الآخرين، لذلك أصر مل أنه يتعين على الساسة المنتخبين أن يتحدثوا باسمائهم أنفسهم بدلاً من أن يعكسوا آراء ناخبهم، واقتراح نظام للتصويت التعددي سيحرم الأميين من حق الاقتراع ويمنح صوتاً أو صوتين أو ثلاثة أو أربعة أصوات للناس، وفقاً لمستواهم التعليمي أو مكانتهم الاجتماعية^(١)، لذلك الديمقراطية في نظر الليبرالية قد بينت قصورها في تحقيق سعادة الفرد كحق من حقوقه الأساسية فور بروز الإنعكاسات السلبية الأولى للثورة الصناعية التي أظهرت أنه إذا كانت الحرية ملكاً للجميع فإنه لا يمكن لكل واحد أن يستفيد منها، ولهذا المهم هو ليس التمتع بهذه الحرية الشكلية ولكن الحصول على الوسائل التي تسمح بتحقيقها أي إدخال عدالة اجتماعية في المجتمع تضمن هذه الحرية للجميع وليس إبقاءها حكراً على أقلية من الناس^(٢).

ومسألة أخرى تشير إلى التناقض بين الليبرالية والديمقراطية في نظر هذا الاتجاه ترتبط بالإدعاءات الليبرالية المتعلقة بالمطالبة بالحق في ملكية الممتلكات وتقليل القيود عليها، وإن حرية اكتساب الممتلكات الشخصية والاحتفاظ بها يخلق حتماً أوجه عدم مساواة وخاصة في إمكانية تمتع الأفراد بسلطة متساوية لتحديد القرارات المتعلقة بمجتمعاتهم أو أنفسهم والديمقراطية تتعارض في ذلك، فالليبرالية تدعو إلى الحد الأدنى من القيود، ووفقاً للفلسفة الليبرالية إذا كان للأفراد الحرية في تنمية حياتهم كما يحلو لهم والاحتفاظ بالمكافآت والموارد التي يكسبونها من مشاريعهم الخاصة أو عن طريق الميراث، فإن المجتمعات تصبح غير متكافئة تماماً بالقدر الذي يتمتع فيه عدد قليل من الأفراد بفرصة وقدرة أكبر للتأثير على القرارات الجماعية التي تؤثر في المجتمع ككل. كما يلاحظ العديد من المنظرين فإن أولئك الذين يتمتعون بالثروة سيستخدمون سعادتهم للدفاع عن وضعهم المتميز في المجتمع ويدافعون عن مصالحهم عن طريق استخدام مواردهم المتفوقة للحصول على التعليم السليم والشعور بالتقدير الاجتماعي وتوظيف الخبراء في أعمالهم^(٣)، والاقتراع العام والمتكافئ لا يشكل تهديداً لمجتمع هرمي طبقي، كما كان جون ستيوارت مل يخشى منه يسهل التوفيق بين الاقتراع العام والحفاظ على التفاوتات الاجتماعية، وعلى بنية السلطة، وبهذا يأخذ المجتمع الليبرالي الشكل الديمقراطي بسهولة، ولكن دون تغيير جوهرى، عندئذٍ تفرغ الديمقراطية من معناها وتستخدم الانتخابات الديمقراطية فقط كواجهة لهيمنة النخب التي تتكاثر بطريقة غير محببة، وفي الظروف الشمولية من هذا النوع، لا يتلقى المجال السياسي العام مزيداً من المعلومات من المجتمع المدني وتكسر التوازن الضروري بين الديمقراطية وسيادة القانون والمجال السياسي العام^(٤)، والمشكلة هنا هو أن الفكر الليبرالي لا يهتم بذلك، لأن الليبرالية لاتهمه طبيعة النظام السياسي وكيفية ممارسة السلطة فيها بقدر ماتهم بفك القيود عن سلوك الأفراد و تصرفاته في شؤونهم الخاصة، لذلك ليس هناك تعارض

(١) اندروهيود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٩-٦٠.

(٢) T F Rhoden, The Liberal in Liberal Democracy, Democratization Magazine, Informa UK Limited, London, Vol. 22, No. 3, 2015, p.570.

(٣) J. A. Chandler, Op. Cit., pp. 2-3.

(٤) Andre Vachet and C. B. Macpherson, Op. Cit, pp. 170-171.

بين الليبرالية من ناحية وبين نظام حكم سلطوي يترك الناس وشأنهم في رأيهم، أي يمتنع عن التدخل في الشؤون الشخصية للمواطنين الافراد، وأما الديمقراطية فهي العدو للذود للسلطوية، وتعد محاولة جون لوك لتفنيد مقولة الحق الالهي للملوك خير مثال على ذلك لأنها المصدر الرئيس لشرعنة السلطوية في العصور السابقة لعصر التنوير^(١)، وهكذا سيتبلور عبر التجربة التاريخية الطويلة مفهومًا للديموقراطية يتقاطع مع الليبرالية في مناح عديدة، المنحى الأول هو التمييز بين المظاهر السطحية والشكلية للممارسة الديمقراطية وتحقيق القيم العميقة للفلسفة الليبرالية، والثاني إن نظام السوق، بالرغم من قانون المنافسة الذي يضبطه، يقود حتما وبصورة تلقائية الى تركيز الثروة وبالتالي ايضا السلطة والمعرفة بيد فئات قليلة^(٢).

في الأخير نستطيع القول بأن الاتجاه التواصلي يعبر عن اضافات الفلسفة الليبرالية للديمقراطية وتتمثل في ضرورة حماية حرية الفرد وحقوقه عن طريق ضمان عدم تدخل الدولة في شؤونه. وحتى الإتجاه الآخر لاينكر مسألة الحرية الفردية، بل يدعو الى نوع من التدخل من قبل مؤسسات الدولة لتمكين الأفراد لممارسة حرياتهم. وعليه يتفق الباحث مع آراء وطروحات الاتجاه التواصلي بين الليبرالية والديمقراطية. ولذلك على الرغم من تباين الآراء عن طبيعة العلاقة بين كلا المفهومين فأنها انتجت مفهومًا جديدًا في الفكر السياسي له مميزاته وخصائصه وهو الديمقراطية الليبرالية التي تحدثنا عنها في المطلب الأول من هذا المبحث.

المطلب الثاني: مفهوم الديمقراطية الليبرالية

لا يوجد إجماع على تعريف الديمقراطية الليبرالية التي تعد الاساس الفكري للديمقراطيات الغربية المعاصرة، لكن عدم وجود توافق في الآراء لا ينبغي أن يمنعا من تقديم التعريف والشرح لكيفية استخدام المصطلح كنتاج لتزواج بين فلسفتين هما الديمقراطية والليبرالية^(٣). في اشتقاق عبارة الديمقراطية الليبرالية، فإن العنصر الديمقراطي يهتم بمن يحكم الشخص الواحد، القلة، الشعب والآليات الرئيسية التي تمارس الحكم بواسطتها، أي فكرة الموافقة الشعبية التي يعبر عنها عملياً من خلال عملية الإقتراع، أما العنصر الليبرالي لا يشير إلى مسألة من يحكم، ولكن إلى مسألة كيفية ممارسة تلك القاعدة قبل كل شيء، فإنه يعني أن الحكومة محدودة في سلطاتها وأساليب عملها وسيادة القانون والدستور وتلتزم بأسبقية الحقوق وحماية الحقوق الخاصة^(٤)، أي تستخدم الليبرالية للدلالة

(١) علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٦٢-٦٣.

(٢) برهان غليون، مرجع سبق ذكره.

(٣) حسام باقر الغرابوي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥.

(٤) اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٥-٣٨٦.

على مدى السلطة الحكومية، أما الديمقراطية فتهم بمن في يده السلطة^(١).

من الناحية الفلسفية مفهوم الديمقراطية الليبرالية يقوم على أساسين، هما تعظيم المنافع الفردية و تعظيم القدرات الفردية، يستند الأول الى المدرسة النفعية التي ارتبطت باسم **جيرمي بنثام** الذي يقدم صورة للإنسان سادت من **جون لوك** الى **جيمس مل**، وتعني توفر للإنسان قدراً من الحرية أكبر مما يتيح أي مجتمع غير ليبرالي، ومن ثم تعظم إستفادته ورضاءه عن المجتمع، وإنها تفعل ذلك بشكل متساوٍ بين الافراد فلكل فرد حق التمتع بهذه الحرية، في هذه الصورة يبدو الإنسان أساساً كمستهلك، ووفقاً لها فان تعظيم المنافع هو الهدف والتبرير الأسمى للمجتمع، وأدت هذه الصورة **البنثامية** للإنسان الى رد فعل كبير والى احياء لتقاليد أخرى في الفكر الغربي، وهي التي قدمت الافتراض الثاني وهو تعظيم القدرات الفردية، أي قدرة الانسان على استخدام وتنمية ملكاته ومواهبه، صورة الانسان هنا ليست المستهلك للمنافع ولكن الانسان الفاعل، المبدع، المتمتع بخصائصه الإنسانية التي تتضمن القدرة على التفكير الرشيد، والتأكيد هنا على جوهر الإنسان كسلوك وكفعل لتحقيق الذات باعتباره كائناً عاقلاً يسعى الى تحقيق هدف اجتماعي يتخطى الاستهلاك^(٢).

الافتراض الأساسي للديمقراطية الليبرالية هو حرية الاختيار في مجال الاقتصاد ومجال السياسة، يعني هذا أن الديمقراطية الليبرالية تصور نظاماً اقتصادياً يقوم على المنافسة، والمستهلك فيه هو السيد الذي يختار بين السلع المتنافسة وفقاً لقوانين حرية السوق والعرض والطلب، كما تصور أيضاً نظاماً سياسياً يقوم على حرية الاختيار بين الاحزاب والإتجاهات السياسية، وفقاً لهذا التصور فإن المجتمع اقتصادياً وسياسياً يتحرك استجابة لتفضيلات وإختيارات المستهلك^(٣).

من الناحية الاصطلاحية هناك تعاريف ووجهات نظر مختلفة حول مفهوم للديمقراطية الليبرالية، نذكر بعضاً منها، يرى أحد الباحثين بأن مفهوم الديمقراطية الليبرالية يشير إلى النظام السياسي الذي يحاول فيه صياغة القواعد التي تزيد من رفاهية جميع المواطنين أو تدفعهم إلى الحد الأقصى، لأنها تضمن لمواطنيها مجموعة واسعة من الحقوق الإجتماعية والاقتصادية^(٤)، كما أكد عليه تعريف آخر أن هذا النظام هو شكل من أشكال الديمقراطية النيابية حيث السلطة السياسية للحكومة مقيدة بدستور يحمي بدوره حقوق وحرريات الأفراد والأقليات عن طريق وضع بعض القيود على ممارسة الأغلبية لضمان هذه الحقوق، لكنها لا تمنع الأغلبية من ممارسة حقها واتخاذ صلاحياتها^(٥)، هذا الشكل يولي اهتماماً فائقاً لمبدأ الحرية بمعناها الواسع أي الحريات الفردية

(1) Jean Grued, Democratization: A critical Introduction , palgrave, USA, 2002, P. 14.

(٢) سعدالدين ابراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص ص ٣٩-٤٠.

(٣) سعدالدين ابراهيم وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨.

(4) Mohammed Hashimu Yunusa, The Tenets of Liberal Democracy and its Practice Under Good luck Jonathan's Administration, Arabian Journal of Business and Management Review , Vol. 3, No. 4, OMAN Chapter, 2013, pp. 65-66.

(٥) أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986، ص ٥٤٨.

المدنية بجانب الحريات السياسية، ويشير هذا المفهوم الى تطبيق فكرة الديمقراطية الحققة التي تعني حكم الشعب، ويقوم على مبدأ التوازن حيث يتم تقييد حكم الاغلبية بواسطة مجموعه من الضوابط العامة الدستورية^(١). تنعكس الملامح الليبرالية لهذا الشكل للحكم في شبكة من الضوابط الداخلية والخارجية للحكومة، صممت من أجل ضمان الحرية وتزويد المواطنين بالحماية في مواجهة الدولة، وتتحقق تلك الأهداف بصورة جوهرية من خلال الحكومة الدستورية، ويقوم الطابع الديمقراطي للديمقراطية الليبرالية على نظام للانتخابات التنافسية المنتظمة التي تخضع لمبادئ الاقتراع العام والمساوات السياسية^(٢).

ويعرفها الباحث بولن (Kenneth A. Bollen) من منظور وصفي عن طريق إبراز مفارقاتها مع الديمقراطية الكلاسيكية في العصور القديمة، ويرى بأنه عندما نستخدم مفهوم الديمقراطية الليبرالية، فإننا نشير أولاً إلى المؤسسات التي توظف الدول الدستورية ذات النمط الغربي، أي على هذا الشكل من أشكال منظمة القوة السياسية التي تقدم لجميع أعضاء المجتمع السياسي نفس فرص المشاركة في تشكيل الإرادة السياسية، بالإضافة إلى تمكينهم من الإستفادة الفعالة من حقوقهم السياسية. يجب أن تكون لهذه الحقوق المنفصلة على قدم المساواة نفس القيمة لجميع المواطنين بغض النظر عن ظروفهم المعيشية والتي قد تكون مختلفة تماماً^(٣)، في تعريف آخر يدعي بأنه تعريف عملي أن الديمقراطية الليبرالية هي "الدرجة التي يسمح النظام السياسي فيها بالحكم الديمقراطي (Democratic Rule) والحريات السياسية (Political Liberty)، أنها مفهوم ثنائي الأبعاد يدمج فيه الحكم الديمقراطي والحريات السياسية على حد سواء وتربطهما علاقات واضحة، البعد الأول الحكم الديمقراطي تكون فيه الحكومة مسؤولة أمام عامة المواطنين، ويحق لكل فرد المشاركة في الحكومة مباشرة أو عن طريق ممثلين، البعد الثاني الحريات السياسية هي وجود حرية التعبير عن مجموعة متنوعة من الآراء السياسية في أي وسيلة إعلامية وحرية تشكيل أي جماعة سياسية والمشاركة فيها". يشبه البعد الأول الحكم الديمقراطي التعريف الإجرائي للديمقراطية شومبيتر، ليبست وهنتنغتون، يركز هؤلاء المختصون بشكل أساس على المسألة الانتخابية للنخب، مع إيلاء إهتمام أقل لبعد الحريات السياسية، لكن تعريف روبرت دال (Robert Dahl-1915-2014) الذي يوظف ثمانية ضمانات دستورية كما تحدثنا عنه في المطلب الثاني من الفصل الأول كجزء في تعريفه للديمقراطية يشمل كلا البعدين الحريات السياسية والحكم الديمقراطي^(٤).

كما تعرف الديمقراطية الليبرالية كمثال واقعي على أنها الترتيب المؤسسي (Institutional Arrangement) الذي يتم من خلاله وصول الافراد أو الجماعات الى السلطة عن طريق صراع تنافسي على الأصوات، كما

(١) حسام باقر الغرابوي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥.

(٢) اندروهيود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

(٣) Kenneth A. Bollen, Subjective Measures of Liberal Democracy, Comparative Political Studies, Vol. 33, No. 1, 2000, pp. 59.

(٤) Kenneth A. Bollen, op. cit, p.60.

تعرف كنموذج (Paradigme) على أنها ذلك الاجراء لاتخاذ القرار الذي يتميز بأنه الحل الوسط المنصف بين المطالب المتنافسة للحصول على السلطة^(١)، خصائص هذا الترتيب المؤسسي في المثال الواقعي هو:-

١- المؤسسات في النظام الديمقراطي الليبرالي تحكمها و تنظم عملها شبكة معقدة و محكمة من الضوابط و التوازنات.

٢- العمل المنظم في المؤسسات وفيما بينها لايتزعزع أو يتعطل أو ينقطع نتيجة لتغيير أصحاب المناصب السياسية.

٣- على الرغم من أن المؤسسات عادةً الاسماء نفسها في نظام سلطوي وفي نظام ديمقراطي ليبرالي، الا أن المعنى والمضمون يختلفان من النظام الواحد الى الآخر^(٢).

٤- للمؤسسة وعملها في النظام الديمقراطي الليبرالي طابع لاشخصي (Impersonal)، هذا بدوره يعني أن توزيع المنافع والأعباء من خلال المؤسسات يتم بحسب مبدأ المواطنة. أما شرط الانصاف في تعريفها كنموذج يتمثل بتوافر شروط ضرورية من بينها، معاملة الاقلية من قبل الاكثرية بقدر متساو من الرعاية والاهتمام، احترام الحقوق والحريات الاساسية للأفراد، إفساح المجال أمام المواطنين للمشاركة في صناعة القرار و التأثير في اتخاذه^(٣).

ولأجل فهم حقيقة مفهوم الديمقراطية الليبرالية فإن من الضروري معرفة كل شيء من ظهورها إلى تطورها إلى ما يمكن أن نسميه ديمقراطية ليبرالية حديثة، يعود أصل الديمقراطية الليبرالية إلى حوالي القرن الثامن عشر وتتجذر في أوروبا كشكل من أشكال الحكومة، وانتشرت في بلدان كثيرة منذ قرون، يمكن تصنيف تاريخها إلى ثلاث فئات أولاً: الديمقراطية الليبرالية الحديثة المبكرة، هذه المدة تقارب القرون الوسطى وقبل القرن الثامن عشر، والثاني هو فترة القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، قوة الإمبراطورية البريطانية في تجربة الديمقراطية الليبرالية من منتصف القرن التاسع عشر وما بعده، والثالث هو مدة القرنان العشرين والواحد والعشرين، ويمكن وصف الأحداث في تاريخ الديمقراطية الليبرالية في هذه الفترة بأنها الديمقراطيات الليبرالية بخصائصها الأساسية لدعمها للدستور والانتخابات الحرة والنزاهة وحماية حقوق الأفراد والأقليات^(٤)، في هذه الفترات التاريخية ظهرت ثلاث موجات ديمقراطية، بدأت أول موجة طويلة من الديمقراطية في عشرينيات القرن التاسع عشر، مع اتساع نطاق

^(١) سعيد زيداني، إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، في علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ص ٦٤-٦٥.

^(٢) علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، في علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ص ٧٦-٧٧.

^(٣) علي خليفة الكواري، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

^(٤) Anton M, The Future of Liberal Democracy, Journal of Political Sciences & Public Affairs, Vol. 5, Iss. 2, P. 2.

الاقتراع إلى نسبة كبيرة من السكان الذكور في الولايات المتحدة واستمرت قرابة قرن من الزمان حتى عام ١٩٢٦، وبذلك أصبحت حوالي ٢٩ دولة ديمقراطية، في عام ١٩٢٢ كان وصول موسوليني إلى الحكم في إيطاليا بمثابة بداية الموجة العكسية الأولى التي بحلول عام ١٩٤٢ قد خفضت عدد الدول الديمقراطية في العالم إلى ١٢ دولة. لقد أدى انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية إلى الموجة الثانية من الديمقراطية التي وصلت إلى ذروتها في عام ١٩٦٢ مع ٣٦ دولة تحكم ديمقراطياً، فقط تليها موجة عكسية ثانية ١٩٦٠-١٩٧٥ التي أدت إلى تراجع عدد الديمقراطيات إلى ٣٠ وبدأت الموجة الثالثة في تسعينيات القرن العشرين^(١)، تمتاز الديمقراطية الليبرالية في البداية بتطبيق المبادئ الديمقراطية النابعة من تحديد الديمقراطية تحديداً نظرياً مجرداً من الواقع المجتمعي، بينما أمتازت مراحلها الحديثة بتحول الديمقراطية إلى ديمقراطية ذات مضامين اقتصادية وإجتماعية إضافة إلى مضمونها السياسي^(٢).

لا يعتقد الليبراليون أن المجتمع المتوازن سيتطور بشكل طبيعي عن طريق الأفعال الإرادية للأفراد والجماعات الطوعية، ويخشى الليبراليون أيضاً من تحويل حرية شخص واحد إلى رخصة للإساءة للآخرين، بناءً عليه يعتقد الليبراليون أن الدولة هي التي بمقدورها تقديم الحماية وكبح جماح جميع الأفراد والجماعات في المجتمع بواسطة القانون، هذه الأطروحة هي أساس نظريات العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر^(٣)، رغم هذا فإنهم واعون بالمخاطر التي تمثلها الحكومة، لأنه توجد لدى جميع الحكومات قابلية الطغيان إزاء الأفراد. فمن ناحية يرتكز هذا على حقيقة أن الحكومة تمارس سلطة سيادية ولذا تشكل تهديداً دائماً للحرية الفردية. ومن ناحية أخرى يعكس هذا الرأي خوف الليبرالية من السلطة^(٤)، لذلك أن العنصر الليبرالي الذي يتكون من مجموعة ضوابط في الديمقراطية ظهر تاريخياً قبل أن يمكن وصف هذه الدول بأنها ديمقراطية ببعض الوقت، منها^(٥):-

- ١- تطوير وتطبيق الحكم الدستوري منذ القرن التاسع عشر على الرغم من إقتصار حق الانتخاب على الذكور الذين لديهم ممتلكات.
- ٢- إعتقاد مبدأ الحكومة المحدودة وفكرة تمتع الفرد بقدر من الحماية من الدولة عن طريق أدوات مثل الدستور، وثيقة الحقوق، وشبكة من الرقابة والتوازن بين مؤسسات الحكومة.
- ٣- وجود مجتمع مدني قوي، يرتكز على احترام الحريات المدنية وحقوق الملكية.

(١) صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة: عبدالوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الكويت، ص ص ٧٤-٨١.

(٢) عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة و النشر، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢١٩.

(٣) اندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٣-٥٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٥) اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٨٥-٣٨٦.

- ٤- التعايش مع النظام الإقتصادي الرأسمالي.
- ٥- التحكم في البرنامج: يجب على الأعضاء أن يمتلكوا الفرصة التامة لتغيير كيفية طرح القضايا التي ستوضح على جدول الأعمال ونوعها ، إذا ما ارادو ذلك.

بالنسبة لروبرت دال أن الأهم في النظام الديمقراطي الليبرالي هو وجود دستور يعهد اتخاذ القرارات الى الأكفاء في الدولة وتوجد فيه مجموعة من القواعد والمبادئ يحدد كيفية اتخاذ القرارات ويستقيم مع مبدأ أساسي واحد: أنه يجب أن يعامل جميع المواطنين كما لو كانوا جميعاً مؤهلين بشكل متساو للمشاركة في عملية إتخاذ القرارات بشأن السياسات التي ستتبعها الدولة. مع مشاركة الجميع في تبادل الرأي ومناقشة الامور لإتخاذ القرارات بشأن السياسات^(١). عملية توجيه المؤسسات في هذه الدولة تحتاج الى خمسة معايير بحسب دال وهما^(٢):-

- ١- المشاركة الفعالة: قبل ان تتخذ المؤسسة سياسة ما، يجب أن يكون لجميع الأعضاء فرص متساوية وفعالة لبيان وجهة نظرهم لأعضاء الآخرين فيما يجب أن تكون عليه السياسة.
- ٢- المساواة في التصويت: وقت إتخاذ القرار يجب أن يكون لكل عضو فرصة متساوية وفعالة للإدلاء بصوته، ويجب أن تحسب الأصوات على أنها متساوية.
- ٣- الفهم المستنير: يجب ان يكون لكل عضو فرص متساوية وفعالة ليتعرف على بدائل السياسات الملائمة وآثارها المحتملة.

٤- تضمين البالغين: يجب ان يكون لجميع البالغين الحقوق الموجودة في المعايير أعلاه. قبل القرن العشرين كان هذا المعيار غير مقبول لدى كثير من دعاة الديمقراطية.

ويحدد دال بعدين أساسيين للديمقراطية الليبرالية وهما الشمول والتنافس، الأول هو تباين في نسبة السكان الذين يحق لهم المشاركة بشكل متساوي إلى حد ما في السيطرة على سلوك الحكومة والظعن فيه، أما تعني الثاني عندما يكون للمواطنين فرص غير متوازنة لصياغة تفضيلاتهم وتحديد للمواطنين الآخرين وللحكومة عن طريق العمل الفردي والجماعي، بشرط أن تكون تفضيلاتهم موزعة بالتساوي في سلوك الحكومة، ويرى دال بأن هذه المعايير تتوافق مع حرية التعبير منطقياً في المقام الأول مع جوانب التنافس التي تنطوي على فرص غير محسوسة لصياغة التفضيلات والإشارة إليها، ويتوافق حق التصويت منطقياً مع نسبة السكان الذين يحق لهم المشاركة الشمول. بعض الضمانات تتوافق مع الاثنين، على سبيل المثال، يتيح إجراء الانتخابات على حد سواء إجراء التنافس ويشمل عدداً أكبر من السكان في القرارات المهمة الشمول، ويضيف بأنه من المهم فهم هذه الضمانات التي يمكن فهمها على أنها انعكاسات لهذين البعدين^(٣).

^(١) روبرت أ. دال، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨-٣٩.

^(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.

^(٣) Michael Coppedge, Two Persistent Dimensions of Democracy: Contestation and Inclusiveness, Journal of Politics, Vol. 70, No. 3, 2008. pp. 632-633.

إدراكًا للأهمية المركزية لهذين البعدين في الديمقراطية الليبرالية، يخصص دال معياره الأول المشاركة الفعالة، ويصوغها على النحو الآتي، أثناء عملية اتخاذ القرارات الملزمة، يجب أن يتمتع المواطنون بفرصة كافية وفرصة متساوية للتعبير عن تفضيلاتهم فيما يتعلق بالنتيجة النهائية ويجب أن يكون لديهم فرص كافية ومتساوية لوضع الأسئلة على جدول الأعمال، وللتعبير عن أسباب تأييد نتيجة واحدة بدلاً من أخرى. يوضح دال أهمية هذا المعيار، موضحةً أن حرمان أي مواطن من الفرص الكافية للمشاركة الفعالة يعني أنه نظرًا لأن تفضيلاتهم غير معروفة أو متصورة بشكل خاطئ، فلا يمكن أخذها في الاعتبار، أن عدم أخذ تفضيلاتهم في الاعتبار هو رفض مبدأ مراعاة المصالح على قدم المساواة، كما يتصور دال أن الإجراءات التي تضمن المشاركة الفعالة ستمكّن كل مواطن من التشكيك في جدول الأعمال وتقديم اقتراح بديل، فهي تضمن بالتالي حرية التعبير عن قناعات الفرد والتأثير على عملية صنع القرار⁽¹⁾، مع هذا يدرك دال أن تكافؤ الفرص في المشاركة لا يضمن أن يكون المواطنون قادرين على وضع الأسئلة على جدول الأعمال والتعبير عن أسباب تأييد برنامج معين والوصول إلى قرار مستنير يتوافق مع اهتماماتهم، لذلك قدم دال معياراً آخر يفترض أن يزود الفرد بالأدوات المناسبة للمشاركة، يصف هذا المعيار بـ الفهم المستنير الذي يؤكد عن طريقه على أنه يجب أن يكون لكل مواطن فرصة كافية ومتساوية لإكتشاف والتحقق مع الوقت الذي تسمح به الحاجة إلى إتخاذ قرار الاختيار بشأن المسألة التي سيتم البت فيها⁽²⁾.

منذ خمسينيات القرن العشرين حاول علماء السياسة تطوير تصنيفات الانظمة الديمقراطية الليبرالية بناءً على عاملي الثقافة السياسية والجغرافيا، لكن في ثمانينيات القرن العشرين انتج ليبهارت تصنيفاً جديداً للديمقراطيات الليبرالية ميز فيها بين نمطي الاغلبية والتوافقية كرؤيتين متنافستين للمثل الديمقراطي وقام بتحديد بعدين لهما، يتكون البعد الأول مما يمكن وصفه بعوامل اجتماعية - سياسية، بينما البعد الآخر يتكون من عوامل دستورية، هذه الأبعاد تنتج أربعة أنواع ممكنة من النظام الديمقراطي الليبرالي:-

١-الاغلبية Majority: هذه هي الدول الأغلبية البحتة، على كلا البعدين.

٢-الاغلبية الفيدرالية Majoritarian-Federal: هذه النظم أغلبية على البعد الأول لكنها توافقية على البعد

الثاني.

٣-توافقية وحدوية: إنها حالات توافقية فيما يتعلق بالبعد الأول، وحالات الاغلبية فيما يتعلق بالبعد الثاني.

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1017/S0022381608080663>

⁽¹⁾ Neve Gordon, Dahl's Procedural Democracy: A Foucauldian Critique, Democratization, Vol. 8, No. 4, London, 2001, pp. 25-26.

<https://ssrn.com/abstract=562005>

⁽²⁾ Neve Gordon, op.cit, pp. 30-31.

٤-التوافقية: هذه هي الحالات التوافقية البحتة، على كلا البعدين. (١)

ديمقراطية الأغلبية في نظر ليبهارت هي حكم الأغلبية وتقوم على تركيز السلطة، وتخلق إنقسامات حادة بين من يكون بالسلطة وأولئك الذين لا يتمتعون بها من ناحية، ولا تسمح للمعارضة بتأثير كبير على سياسة الحكومة من ناحية أخرى، لكن النمط التوافقي يعزز مبدأ الإجماع وفيها تسود فكرة أن الديمقراطية يجب أن تمثل أكبر عدد ممكن من المواطنين وأن الأغلبية البسيطة يجب ألا تحكم بطريقة غير مقيدة، تقوم هذا النمط من الديمقراطية الليبرالية على تفريق السلطة بحيث يكون هناك أقطاب متعددة لصنع القرار وتدقيقات وتوازنات متعددة، مما يحد من سلطة الحكومة المركزية مع توفير تمثيل لمجموعة أوسع من المصالح^(٢)، وتوفر الإجماع السياسي والتجانس الاجتماعي كشرطين مسبقين للديمقراطية المستقرة خاصة للمجتمعات المنقسمة بعمق على أساس الانقسامات العرقية أو الدينية أو الإيديولوجية أو غيرها^(٣)، لكن بحلول التسعينيات يؤكد بأن الديمقراطية التوافقية هي الأفضل لأي مجتمع بسبب ماتحتويه من مميزات حسب ليبهارت، كوجود حكومة إئتلاف أو تحالف واسعة، ومبدأ التمثيل النسبي في الوزارة و الإدارة و المؤسسات والانتخابات، وحق الفيتو المتبادل للأكثرية والأقلية لمنع إحتكار القرار، وأخيراً الإدارة الذاتية للشؤون الخاصة لكل جماعة^(٤). ويرى بأن من ناحية الأداء السياسي للحكومات الديمقراطية أن الأنظمة الديمقراطية القائمة على الأغلبية لا تتفوق على الأنظمة الديمقراطية القائمة على التوافق في ما يتعلق بالحكم الكفء وصناعة السياسات الفاعلة وفي ما يتعلق بجودة الديمقراطية والتمثيل الديمقراطي وكذلك في ما يتعلق توجهاتها السياسية العامة، إضافةً الى مزاياها للدول الكبيرة والدول التي تشهد إنقسامات دينية وعرقية عميقة^(٥).

يتحدث ليبهارت عن مقاومة شديدة للتحويل الى النظام الديمقراطي التوافقي من منطلق التقاليد المؤسساتية والثقافية. في معظم الأنظمة الديمقراطية الأقدم عمراً وقليل من النظم الديمقراطية الأحدث التي تنتم إما بالانتخابات التعددية أو بالنظام الرئاسي للحكم ونزوع مؤسساتها الى إعتقاد نظام الأغلبية فضلاً عن قوة النظام المؤسسي عقبتين أمام التحويل النموذج التوافقي. أما النظم القائمة على التوافق قد لا تكون قادرة على التجذر والإزدهار مالم تدعمها ثقافة سياسية توافقية، لأن الثقافة ذات التوجه التوافقي توفر التربة الخصبة والروابط

(١) [Arend Iijphart, Patterns of Democracy, Yale University Press, New Haven and London, 2012, pp. 5-6.](#)

(٢) [Scott Mainwaring, Two Models of Democracy, Journal of Democracy, Vol. 12, No. 3, 2001, pp. 170-171.](#)

(٣) أرنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة: حسني زينة، الفرات للنشر والتوزيع، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦، ص ١١.

(٤) من مقدمة معهد الدراسات الاستراتيجية للمرجع نفسه، ص ٨.

(٥) أرنت ليبهارت، أنماط الديمقراطية، شركة المطبوعات للنشر، بيروت، ٢٠١٥، ص ٣٥١.

اللازمة لبزوغ مؤسسات النظم الديمقراطية القائمة على التوافق^(١).

النقد الموجه الى طروحات ليههارت هو:-

- ١- أن الديمقراطية الليبرالية التوافقية تفتقر الى المساءلة، لأن إدخال عدد كبير من الأطراف الى الحكومة يؤدي الى إهمال المسؤولية والمساءلة.
- ٢- بطء عمليات صنع القرارات.
- ٣- الفيتو المتبادل ينطوي على خطر تجميد صنع القرارات كلياً.
- ٤- النسبية في كميّار لتوظيف العاملين في الإدارات الحكومية يستتبع أولوية للعضوية في قطاع محدد أعلى من الأولوية التي يوليها للكفاية الفردية، قد تكون ذلك على حساب الفعالية الإدارية.
- ٥- إذا تم تضمين عدد كبير من الاطراف الى الائتلاف الحاكم فلن يكون هناك إحتمال كبير لتغير تلك الحكومة، و تجاهل فيه رغبة المواطنين.^(٢)

في تسعينات القرن الماضي بدت الديمقراطية وكأنها تُرُكب، حيث سقطت عدد كبير من الأنظمة الاستبدادية من الحكم خارج امريكا الشمالية و اوروبا الغربية وتتطلع الى أن تكون ديمقراطية، مما أدى إلى ظهور الظاهرة التي أطلق عليها **صموئيل هنتنغتون** اسم الموجة الثالثة من الديمقراطية^(٣)، ساهمت خمسة عوامل رئيسية بشكل كبير في حدوث وتوقيت انتقال الموجة الثالثة إلى الديمقراطية وهما:-

- ١- تعميق مشاكل الشرعية للأنظمة الاستبدادية في عالم كانت فيه القيم الديمقراطية مقبولة على نطاق واسع وعدم قدرتهم على الحفاظ على شرعية الأداء بسبب الفشل الاقتصادي.
- ٢- النمو الاقتصادي العالمي غير المسبوق في ١٩٦٠، ورفع مستويات المعيشة وزيادة التعليم وتوسيع الطبقة الوسطى الحضرية بشكل كبير في العديد من البلدان.
- ٣- تحول مذهب في عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وأنشطتها، والذي تجلى في المجمع الفاتيكاني الثاني ١٩٦٣-١٩٦٥ وتحويل الكنائس الكاثوليكية الوطنية من مدافعين عن الوضع الراهن إلى معارضي الإستبداد.
- ٤- التغييرات في سياسات الفواعل الخارجية وعلى الأخص الجماعة الأوروبية والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي.

٥- تداعي الأحداث الذي دعمته وسائل الإتصال الدولية الجديدة والتحولت المبكرة التي شهدتها الموجة الثالثة، مما دفع بنماذج للجهود المتوالية الرامية الى تغيير الانظمة في الدول الأخرى^(٤).

(١) أرنت ليههارت، أنماط الديمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) أرنت ليههارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، مرجع سبق ذكره، ص ٨٤.

(٣) صامويل هانتنغتون، مرجع سبق ذكره، ص ٨١-٨٥.

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٠٧.

بالنسبة لهنتنغتون، فإن التحول إلى الديمقراطية هو مجرد موافقة النخبة، سوف ينتشر فقط إذا أراد أولئك الذين يمارسون السلطة، وهو يدين الانتفاضات الشعبية التي تؤدي إلى الديمقراطية باعتبارها نادراً ما تكون ناجحة، ويرى بأنه يمكن إنشاء الديمقراطية حتى لو كان الناس لا يريدونها، هذه حجة مثيرة للجدل حيث لا يمكن لأي ديمقراطية البقاء إلا عندما يلتزم الجمهور بها، فإن فرض الديمقراطية من أعلى إلى أسفل عن طريق الانتخابات في تلك البلدان لم يلق عملية ديمقراطية راسخة وفعالة بالمعنى العضوي، يقول **نعوم جومسكي** (Noam Chomsky-1928) عنه إن ذكريات **هنتنغتون** التي تبدو حنيئاً إلى العصر الذهبي للديمقراطية التي يمكن للحكومات أن تعمل فيها بسلاسة بين الطبقات المتميزة دون تدخل الغرياء، الجهلاء والمتوسطين، قديمة⁽¹⁾، يبدو أن مفهوم **هنتنغتون** النخبوي للديمقراطية وإضفاء الطابع الديمقراطي على العالم مثالي إلى حد ما، بالاعتماد على قول **شومبيتر** الذي يقول تزدهر الديمقراطية في الأنماط الاجتماعية التي تظهر خصائص معينة، وقد يكون هناك شك فيما إذا كان هناك أي معنى في السؤال عن الكيفية التي ستتحقق بها في غيرها التي تفتقر إلى تلك الخصائص⁽²⁾، ومع ذلك هناك ثلاثة عوامل منعت حتى الآن موجة كبيرة من الانهيارات الديمقراطية في الموجة الثالثة وهما:-

١- تردد المؤسسات العسكرية في الاستيلاء على السلطة بشكل علني، بسبب عدم وجود دعم شعبي للانقلاب ويرجع ذلك سمعتهم السيئة خلال حكمهم و الآثار الكارثية على تماسك الجيش وكفاءته وانضباطه التي رأوها خلال الفترات السابقة من الحكم العسكري.

٢- عدم الرغبة لدى المواطنين في العودة إلى الحكم الاستبدادي من أي نوع، حتى عندما كان التقدم نحو تعزيز الديمقراطية، كما هو الحال في تركيا والفلبين والبرازيل وباكستان وبنجلاديش جزئياً وبطيئاً وتدهورت جودة الديمقراطية في بعض النواحي، أي ثقافياً تبقى الديمقراطية هدفاً قيماً.

٣- وأخيراً، وفيما يتعلق بما سبق، لم تظهر أي أيديولوجية معادية للديمقراطية ذات جاذبية عالمية لتحدي الهيمنة الأيديولوجية العالمية المستمرة للديمقراطية كمبدأ وهيكل رسمي للحكومة⁽³⁾.

فرانسييس فوكوياما هو الآخر يرى بأن أي دولة تتجه نحو الاعتراف بحقوق الملكية وتوظيف اقتصاد حر ينظم الاقتصاد تطلق عليه الديمقراطية الليبرالية، ويرى أن من بين الأنواع المختلفة للأنظمة التي ظهرت خلال تاريخ البشرية، من الملكيات إلى الأرستقراطيات، إلى الديمقراطيات الدينية، إلى الديكتاتوريات الفاشية والشيوعية

(1) Stephen Mc Glinchey, Review – A Second Look at Huntington's Third Wave Thesis, E-international Relations, England, 2010.

<https://www.e-ir.info/2010/09/23/review-a-second-look-at-huntingtons-third-wave-thesis/>

(2) Ibid.

(3) Larry Diamond, The End of the Third Wave and the Global Future of Democracy, Political Science Series, Department of Political Science of the Austrian Institute for Advanced Studies IHS, No. 45, Vienna, 1997, pp. 35-36.

في هذا القرن، الشكل الوحيد الذي بقي على حاله حتى نهاية القرن العشرين كانت الديمقراطية الليبرالية وسيبقى المعيار العالمي الوحيد للهوية الديمقراطية^(١)، أي أنها النموذج الاصلح بين عدة نماذج تطرح نفسها كأشكال للحكم، ويؤكد ذلك بقوله كلما اقتربت الانسانية من نهاية الألف الثاني فإنه يلاحظ أن الأزمتين المزدوجتين التسلطية و الاشتراكية لم تتركا في ساحة المعركة إلا أيولوجيا واحدة محتملة ذات طابع، هي الديمقراطية الليبرالية عقيدة الحرية الفردية و السيادة الشعبية، فبعد مئتي سنة من إطلاقها بالثورتين الأمريكية و الفرنسية برهنت مبادئ الحرية والمساواة ليس فقط إلا أنها دائمة، بل أيضاً على أنها تستطيع أن تبعث من جديد^(٢)، لأن الديمقراطية الليبرالية برأيه تتميز بعدم وجود التناقضات داخلها، رغم وجود المشكلات مثل التضخم، المخدرات، العجز في الميزانية، التي ستحل داخل النظام ولاتتحول الى التناقضات، لذلك أن التاريخ وفقاً له وصلت الى نهايته وان هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي و السياسي الراهن مرضياً للبشر بخصائصه الجوهرية و توفيره جملة من الحقوق الاساسية مثل الحقوق المدنية الامتناع عن مراقبة المواطن فيما يتعلق بشخصه وملكيته والحقوق الدينية الامتناع عن الرقابة في حقل التعبير عن الاراء الدينية و ممارسة العبادة والحقوق السياسية منع الرقابة في كل مايمس مصلحة المجموعة بمجملها الى الدرجة التي تصبح فيها الرقابة ضرورية^(٣).

وعليه في القراءة النقدية لمسبق حول الديمقراطية والديمقراطية الليبرالية ، ينبغي الإشارة في البداية الى انتباه روبرت دال عن نواقص وإشكاليات الأنظمة الديمقراطية، على الرغم من كل الأفكار والتقاليد والممارسات الديمقراطية التي وصفناها، منها^(٤):-

- ١- وجود حالات عدم المساواة والإختلافات في الحقوق والواجبات والنفوذ والسلطة حتى في الدول ذات البدايات الأكثر وضوحاً في الممارسات الديمقراطية.
 - ٢- حتى في الأماكن التي وجدت بها جمعيات وبرلمانات فقد كانت بعيدة جداً عن استيفاء المستويات الدنيا في الديمقراطية. فلم تكن البرلمانات في أغلب الأحوال نداءً للملك، وكان النواب الذين انتخبهم الشعب لا يملكون إلا سلطة جزئية في إصدار القوانين.
 - ٣- لم يكن ممثلو الشعب يمثلون كل الشعب فعلاً.
 - ٤- الإشكاليات الأخرى متعلقة بحرية الرأي والتعبير وعمل المعارضة والتزوير في الإنتخابات.
- وينتقد النخبويون الديمقراطية الليبرالية من منطلق إيمانهم بضرورة أن تتركز السلطة في يد القلة، أي الصفوة،

(١) Jonathan R. Macey and Geoffrey P. Miller, The End of History and the New World Order: The Triumph of Capitalism and the Competition between Liberalism and Democracy, Cornell International Law Journal, , Vol. 25, Iss. 2, 1992, p. 28.

(٢) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الاخير، ترجمة: فؤاد شاهينة، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٩.

(٣) فرانسيس فوكوياما ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٩.

(٤) روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٦-٢٧.

لأن التنافس بين العدد من الصفوة يضمن أن يُسمع صوت الشعب في رأيهم^(١).

في تقييمهم لما قدمته الديمقراطية الليبرالية خلال القرنين الماضيين يتحدث عدد من الباحثين عن فجوة أخلاقية متواضعة بين الاقتصاد والسياسة، أي التمييز الرسمي بين المبادئ الأخلاقية والسياسية من جهة والنظام الاقتصادي من جهة أخرى التي غرقت فيها العقلانية السياسية النيوليبرالية لأنها تُخضع كل جانب من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية للحسابات الاقتصادية و الربحية، وهذا يعني أن التركيز فيها ليست عن ماهية الدستورية الليبرالية، ولا القيم الأخلاقية أو السياسية التي تحميها وتحافظ عليها، بل عن دستور الربح^(٢)، وتُنتقد أيضاً بأن المجال السياسي في الديمقراطية الليبرالية خاضع صورياً لقوانين الفضاء العمومي التي تنظم النقاشات العمومية ولكن في الواقع تقوم القوى البيروقراطية والجماعات الاقتصادية بترويض و تحييد القوة التحررية و النقدية للرأي العام، هذا الترويض والتحييد يفهم من خلال سيطرة هذه القوى على صناعة الثقافة من خلال احكام قبضتها على وسائل الاعلام المرئية والسمعية وتقوم بتوجيه الرأي العام اعتماداً على تقنيات الاشارة والتوجيه وعن طريق عملية سبر الآراء، في ظل هذا الواقع يختفي دور الرأي العام ويبرز دور الخبراء، فعندما يحقق تقسيم الإختصاصات بين الخبراء وبين القادة السياسيين تتحول الانتخابات والحملات الإنتخابية الى مجرد اجراءات في هيئة صراخ وليس في شكل حوارات مفتوحة وعندما تعلن النتائج تصبح القرارات السياسية في يد الخبراء ولايفتح المجال للحوار السياسي^(٣)، بالإضافة الى ذلك هناك من يتحدث بأن الترويج للانتخابات كمعيار أساسي للديمقراطية الليبرالية كان مسؤولاً عن صعود الديمقراطية غير الليبرالية، لأنه حتى بين أولئك الذين يجرون انتخابات حرة ونزيهة يعجزون عن توفير الحماية للحريات الفردية والإلتزام بسيادة القانون التي توجد عادة في الديمقراطيات الراسخة، أي أنهم ديمقراطيات انتخابية ولكنها ليست ديمقراطيات ليبرالية، بناءً على هذا التمييز هناك دعوات لصناع السياسة الغربيين ألا يزيدوا فقط من جهودهم لتعزيز الليبرالية الدستورية ولكن يقللون من دعمهم للانتخابات^(٤).

صحيح أن الشعب يشارك في الإنتخابات العامة في الديمقراطية الليبرالية كل بضع سنوات، لكن الذين يشاركون في الحكم وإدارة الدولة هم أقلية صغيرة وهم الممثلون و النواب الذين لايعرف عنهم وعن سياساتهم واتجاهاتهم إلا أقل قليل^(٥)، لذلك لقد هاجم الديمقراطيون الراديكاليون الديمقراطية الليبرالية كشكل من أشكال

(١) اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٨.

(٢) Wendy Brown and Edge Work: Critical Essay on Knowledge and Politics, Princeton University Press, USA, 2009, pp. 46-47.

(٣) نابت عبد النور، مفهوم الديمقراطية التداولية في فلسفة يورغن هابرماس، مجلة دراسات استراتيجية، العدد التاسع، مركز البصيرة للبحوث و الاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٨٠.

(٤) Marc F. Plattner, Op. Cit., p. 171.

(٥) سعيد زيداني، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

المظهر الكاذب للديمقراطية، لأن الديمقراطية الليبرالية برأيهم حولت المشاركة الى طقس خال من المعنى، بإعتبار أنه يتم تنظيم الإقتراع كل بضعة سنوات لإستبدال الساسيين الحاكمين الى مجموعة أخرى من السياسيين لا يخدمون إلا أنفسهم. بإختصار لا يحكم الشعب أبداً، والبرزخ المتنامي بين الشعب والحكومة ينعكس في انتشار الجمود واللامبالاة وتفكك الجماعة. ويشدد الراديكاليون على المشاركة السياسية، واستخدام الإستفتاءات وتكنولوجيا المعلومات واللامركزية الراديكالية للسلطة والإستخدام الأوسع للنشطاء وحملات مجموعات الضغط أكثر من الأحزاب البيروقراطية وذات التسلسل الهرمي لتحقيق الديمقراطية الحقيقية^(١)، وترتب على ذلك تدهور معدلات التصويت في الإنتخابات وبروز الإتجاهات المادية و النفعية لدى المؤسسات والقيادات السياسية وسيطرة الحملات الإعلامية على الإنتخابات أكثر من المناقشات العامة للقضايا السياسية و الإجتماعية التي تواجه الشعب و نمو البيروقراطيات على جميع المستويات الحكومية، مما يؤدي الى عزل القيادات المنتخبة عن المواطنين^(٢).

أما هناك نقد آخر تركز على صورية الحرية في الديمقراطية الليبرالية، ويسأل عن فائدة حرية الفرد في أن يرشح نفسه للإنتخابات في الوقت الذي لا يملك الرأس المال الكافي والوسائل الأخرى لمنافسة أصحاب رؤوس الأموال. وعليه يؤكد على أن الذي يحكم ليس هو الشعب وإنما طائفة من أصحاب الأملاك والأثرياء^(٣).

يتحدث لاري دايموند (Larry Diamond - ١٩٥١ -) عن ثلاثة تباينات وتوترات ملازمة لطبيعة الديمقراطية وتسبب في احداث تناقضات في عملية تطوير الديمقراطية وخاصة في تجربة (٢٦) دولة من الدول النامية. الأول هو التوتر بين الصراع والإجماع. فالديمقراطية بطبيعتها نظام من المنافسة المؤسسية حول السلطة ومن دون المنافسة والصراع ليس هناك ديمقراطية، لكن أي مجتمع يسمح بالصراع السياسي فيفرز مجتمعاً مولعاً بالصراعات يصبح معه السلم الأهلي والإستقرار السياسي في خطر. اذاً التباين هو أن الديمقراطية تتطلب صراعاً ولكن بشكل محدود، ويجب أن يكون هناك منافسة لكن ضمن حدود معرفة ويجب تخفيف الإنقسام من خلال الإجماع. يضع التوتر الثاني التمثيل في مواجهة القدرة على الحكم، أي لكي تكون الديمقراطية مستقرة يجب أن تحوز الحيوية وقادرة على التصرف بسرعة وحزم. يتطلب هذا حكومة مستقرة ومتماسكة بما يكفي لتمثيل المجموعات والمصالح المتنافسة في المجتمع والإسجابة لها. يؤدي هذا الى تناقض ثالث بين الموافقة والفاعلية. فالديمقراطية تتطلب موافقة المحكوم، والموافقة تتطلب الشرعية، والشرعية تتطلب أداءً فاعلاً، لن يقدر الشعب الديمقراطية إلا إذا عالجت المشاكل الإجتماعية والإقتصادية بفاعلية وحقت قليلاً من النظام والعدالة^(٤).

(١) اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٨٩-٣٩٠.

(٢) سعيد زيداني، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

(٣) حسام الغرباوي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٧-٤٨.

(٤) لاري دايموند ومبارك ف. بلاتنر، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٤٤-١٤٥.

تلخيصًا لما سبق نستطيع القول بأن نقد الديمقراطية والديمقراطية الليبرالية يرتكز على عدة جوانب مختلفة منها، عجز الديمقراطية عن معالجة حالات اللامساواة والإختلافات في الحقوق والواجبات للأفراد المجتمع. فضلًا عن الإشكالات المتعلقة بالتمثيل وإقتصار مشاركة المواطنين في الحكم على الإدلاء بصوتهم.

نقطة أخرى يحددها بعض النقاد كإشكالية للديمقراطية الليبرالية هي العلاقة بين الأغلبية والحقوق الفردية، لأن الديمقراطية في رأيهم وباسم الأغلبية تتسامح مع بعض القيود على حقوق وحرريات الأفراد وهذا يتناقض مع مبدأ الحرية الليبرالية ومركزية الفرد. ويضيف النقاد نقطة أخرى وهي فشل البعد الأخلاقي والسياسي للديمقراطية الليبرالية لصالح البعد الاقتصادي ، أي التضحية بالقيم الاخلاقية والسياسية من اجل الربح. وتمثل الانتخابات ومشاركة المواطنين في الحكم اشكالية أخرى للديمقراطية الليبرالية في نظر البعض، لأن الانتخابات في اعتقادهم وكما هو موجود في عدة نماذج ديمقراطية عجزت عن ضمان مشاركة شعبية حقيقية في عملية الحكم وغير قادر على حماية البعد الليبرالي في الديمقراطية الذي هو توفير الحماية للحرريات الفردية وتمكينهم للمشاركة الفعلية في المجال العام. وتعد ذلك من اسباب صعود ديمقراطيات غير ليبرالية في نظريهم.

ونرى بأن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية في بعض جوانبها تبدو أنها تتلاءم معاً تماماً، بينما تبدو في جوانب أخرى في صراع مع بعضها البعض. تلك الجوانب التي تعزز العلاقة ستكون شيئاً مثل الحق في التصويت مع استمرار توسع حق الاقتراع على مر القرون في الغرب واحترام نتائج الانتخابات، وأضافت الليبرالية عليها المطالبة بحماية الحريات الفردية، واحترام الحقوق القانونية، وضمان المناقشة الحرة. رغم هذا يجب القول بأن هناك عدد من نقاط الخلاف الجوهرية في هذه العلاقة يمكن لمسه في نماذج النظم الديمقراطية الليبرالية، يتعلق الأول بالتوتر بين البعد الديمقراطي المتعلق بالمشاركة الشعبية الواسعة والبعد الليبرالي المتعلق بحماية وصون حقوق وحرريات الأفراد، والثاني يتعلق بفكرة حكم الشعب لذاته في الديمقراطية وضرورة تمثيله من قبل القوى السياسية والنخب السياسية، أما الثالث فهو التوتر بين دور ممثلي الشعب المنتخبين وبيروقراطية الدولة في عمليات إتخاذ القرار.

ونقول نتيجة لما تقدم بأن الديمقراطية الليبرالية ليست مجرد صيغة أو مجموعة من الإجراءات، بل تمثل نظاماً معقداً من القيم والتقاليد تجمع بين خصائص ومميزات كل من الليبرالية كنسق متكامل ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، والديمقراطية كفلسفة وكتراث إنساني عام طبقت في ظل مضامين ثقافية وحضارية متعددة. منذ عهد التنوير أخذت النظرية الديمقراطية الليبرالية تنتشر تدريجياً على الساحة الأوروبية وأصبحت الأساس الذي ترتكز عليه كل الديمقراطيات الحالية من النمط الدستوري الغربي.

الفصل الثاني

مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي وقراءتها النقدية

المجتمع الديمقراطي الليبرالي هو شكل من أشكال المجتمع الذي يؤيد المساواة في الحقوق وحرية التعبير والمحكمة العادلة ويتسامح مع آراء الأقليات. ويتطلب المجتمع الديمقراطي السليم مواطنين مسؤولين ونشيطين يقدرون نظام الحكومة ويعملون من أجل رؤية مشتركة للحياة المدنية. وهذا النوع من المجتمع يمد النظام الديمقراطي بالوقود الدائم، ويقيم حوله سياجًا لحمايته واستمراره، ويقاوم أي انحراف من الاستبداد الذي يكون هادراً للقيمة الإنسانية للإنسان، ومصادراً لحرية وكرامته، ومنتجاً لأحادية في الحياة الاجتماعية، ويفقد التنوع في البنى والمؤسسات التي تُعدّ ضرورية من أجل عملية التطور الاجتماعي. والوسائل التي يستخدمها المجتمع الديمقراطي لفعل ذلك تتلخص في تحقيق مجموعة القيم والمفاهيم الديمقراطية لأفراد المجتمع، ونقل ثقافتها السياسية وترسيخها في ضمير المجتمع، بما يضمن بقاءها واستمرارها في الزمن عبر مجموعة من المعايير، تتدرج بدورها إلى سلوك ومعتقدات وقيم يلتزم بها الأفراد، وهي تنتقل إليهم من ثقافتهم عبر الأجيال المختلفة، ومن أهم هذه القيم (تقدير المشاركة العامة في اتخاذ القرار، وضمان حرية التعبير، ومسؤولية الفرد عن أعماله، والاهتمام بالحقوق الإنسانية، والابتعاد عن استغلال الآخرين، وتحقيق العدالة بين جميع أفراد المجتمع، وقياس القيم والاتجاهات التي توجه سلوك الأفراد في المواقف المختلفة).

وتعد التعددية والتنوع والاختلاف في العرق والثقافة والدين فضلاً عن الاختلافات في القيم الفردية من الخصائص الرئيسية للمجتمعات الديمقراطية، وهي دافع رئيس لانبعاث وإثارة مشكلة الهويات والتفاوتات الاجتماعية والسياسية، وأصبحت قضية ملحة بشكل متزايد من الناحية النظرية والممارسة وفي تنظيم التعامل مع هذه التعددية تعتمد المجتمعات الديمقراطية على نظريات ومفاهيم وأفكار موجودة في الفكر الليبرالي على أساس المساواة والعدالة والتسامح.

ويتضح لنا مما ذكرناه أعلاه بأن عملية ديمقراطية المجتمعات الحديثة تتعلق بما قدمتها الليبرالية من أفكار ومفاهيم في مسيرتها الفكرية لهذه المجتمعات، ويعني ذلك أن الديمقراطية الحديثة هي وليدة الليبرالية. وعليه نرى بأن المجتمعات الديمقراطية في وسائل وآليات عملها تعتمد على ركائز مستمدة من الفكر الليبرالي بمبادئها التي تشمل العقلانية والحرية والفردية وقضاياها المركزية التي تشمل التسامح والعدالة والمساواة.

وعليه نقسم الفصل على مبحثين ، تخصص الأول لمبادئ الفكر الليبرالي ، والثاني للقضايا المركزية في الفكر الليبرالي كمرتكزات المجتمع الديمقراطي، وايضاً تقديم قراءة نقدية لهما في نهاية كل مبحث .

المبحث الأول

مبادئ الفكر الليبرالي

اتخذت الليبرالية ومنذ ظهورها مبادئ فكرية تمثلت في العقلانية والحرية والفردية، وكانت هذه الأسس النظرية العامل المهم في نشر الليبرالية كمنتظم فكري يحاول النهوض بالفرد وحقوقه ويسهم في تعزيز مكانته على حساب المجتمع.

وتمثل المبادئ الثلاثة محوراً شاملاً و كلياً للفكر الليبرالي، وهي القدر المشترك بين سائر اتجاهاتها وتياراتها المختلفة على الرغم من تعدد أطروحتها والإختلافات بين وجهة نظر مفكرها في الأمور التفصيلية.

المطلب الأول: العقلانية

تعد العقلانية كمفهوم في الفكر السياسي الليبرالي مصدراً لتوفير الشروط اللازمة للتطور السياسي والإجتماعي والإقتصادي والمعرفي التي لها دور أساسي في عقلنة معظم جوانب الحياة؛ لذلك يجب تسليط الضوء في البداية على مفهومها وتطورها التاريخي في الفكر السياسي عموماً، وبعدها الحديث عن دور وأهمية العقلانية في المجتمعات الليبرالية الحديثة من الناحية السياسية والإجتماعية والثقافية.

وقبل أن نتعرض لمفهوم العقلانية والتمعن في النظريات الخاصة بالمفكرين الكبار الذين أسهموا في بلورتها على المستوى الفلسفي والسياسي في الفكر الغربي، يجب أن نحدد مفهوم العقل كونه الأساس للعقلانية. وقد تطرق لالاند في معجمه الفلسفي لمفهوم العقل، فوجد أن الجذر الاشتقاقي لكلمة العقل (Raison) في اللغة الفرنسية هو (rat)، ويمائلها بلفظ (ars) و (artus) اللاتينيين، وتعنيان كل ما يتناسق ويتجانس فيصبح متماسكاً، و (Ratio) قد تعني منظومة أفكار مترابطة وقد تشير الى الاستدلال والحساب^(١)، وفي اللغة الانكليزية فإن لفظ العقل (Reason) في استعمالها الأولى منذ القرن الثالث عشر لها معنيان، المعنى المحدد تعني إفادة، سرد أو فهم كما في عبارة (اعتقد بناء على عقل)، أما المعنى العام، فتعني القدرة على الفكر و الفهم المحكم^(٢)، أما في اللغة العربية فجاء بشأن مفهوم العقل في معجم لسان العرب بأن (لفظ العقل مفرد جمعه (عقول) ومصدر لـ (يعقل، عقلاً، عاقلاً، معقولاً)، ويؤدي معنى التثبيت في الأمور، وأنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن و القبيح، والعلم بصفات الأشياء^(٣)، وجاء بأن كلمة (عَقْل) يعني أدرك الأشياء على حقيقتها

(١) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥٩.

(٢) ريموند وليم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، المجلد ٢، دراسات العرب، بيروت، د ت، ص ٨٤٥.

(الغلام أدرك وميز)^(١).

واصطلاحاً جاء في معجم الفلسفة بأن العقل "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، أو قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة"^(٢)، وتطلق بعض الأحيان على "القدرة على إستيعاب المعقولات وتحصيل المعرفة العلمية في مقابل المعرفة الدينية المستندة الى الوحي والإيمان"^(٣)، وجاء في موسوعة الفلسفة بأنه "ملكة إدراك ماهو كلي وضروري سواء أكان ماهية أم قيمة"، ويعبر عن المعنى نفسه بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو "ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية"، وهذا يعني أن الربط بين الأفكار ليست كافية لتحديد العقل والجانب العقلاني في أي فعل أو قول، بل المهم هو معرفة بأن الصور لاتأتي متتابعةً بشكل تدريجي بل تأتي وفقاً لمبدأ ضروري كلي^(٤)، وبناءً على ذلك تجد أن العاقل هو "من يكون له حكم معقول، وله حس الضبط و القدرة على عدم المبالغة في الطلب"^(٥).

وبعد عرض المحاولات لتحديد مفهوم العقل، ينبغي المحاولة لتقديم تعريف لمفهوم العقلانية، وبداية ينبغي الإشارة الى أن بعض الباحثين يفرقون بين العقلانية (Rationality) والمذهب العقلي (Rationalism) من حيث ان الأول اتجاه في التفكير بصفة عامة، أو هو موقف يعتز بالعقل ويجعله حكماً ومرجعاً في نواحي الحياة جميعها، في حين أن المذهب العقلي يقتصر على الجانب المعرفي في اعتماده على العقل^(٦)، و يقول بسلطان العقل، ويرد الأشياء الى أسباب معقولة، ويطبق العقل في العلم والفلسفة والاخلاق والسياسة^(٧)، وتطلق على من يقولون بأن كل ذهن نظاماً أو نسقاً من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية، ووفقاً لذلك كل

(١) مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٦١٦.

(٢) جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص ٨٤-٨٥.

(٣) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤، ص ٢٩١.

(٤) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧٤.

(٥) مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤، ص ٤٨٢.

(٦) جاء في موسوعة لالاند بأن (Rationalism) كمذهب من زاوية مصادر المعرفة، في مقابل التجريبية. ويرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لاتقبل الدحض، قبلية، بينة، تكون حصيلتها اللازمة. ولايمكن للحواس أن تقدم عنها سوى نظرة ملتبسة وظرفية، نظرة عابرة الى الحقيقة (ديكارت، سبينوزا، هيغل) . ويرى أن أي منظومة أسس كلية وأن العقلانية هي مبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية (كانط) . أما (Rationality) هي سمة ماهو عقلي، عقلاني بالمعنى التقريظية لكلمة العقل، أي القول إن مصدرها ليس أحداثاً تاريخية عارضة، بل مصدرها ترابط ضروري، يسوغها، ويربطها مع حالة المجتمعات الحديثة. للمزيد أنظر، اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، المجلد الأول (أ-ج) ، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ٢٠٠١، ص ١١٧٢-١١٧٣. و امام عبدالفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩.

(٧) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير: ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣،

شئ في العالم يجب أن يكون معقولاً ويمكن انشاءه بصورة قبلية^(١)، عندما يكون المجتمع عقلانياً وتسود العقلانية يعني أن أفراد المجتمع يتصرفون كونهم^(٢):-

- أ) يعرفون أن العقلانية ترتبط بكل قيمهم ومبادئهم الأخلاقية.
- ب) يعرفون الخيارات جميعها قبل اختيار واحد.
- ج) أهدافهم الخاصة توجه عملية صنع القرار.
- د) يقيمون فوائد وخسائر اتخاذ قرار واحد.
- و) ينظرون في إمكانية اتخاذ القرارات التعاونية (التفاوض).

ويميز البعض في سياق مفهوم العقلانية بين الإحساس الذهني بالعقلانية والإحساس الإجرائي بالعقلانية، بالمعنى العقلي العقلانية وهي قدرة نفسية معقدة للاستدلال المنطقي والبصيرة، وكذلك للتداول العملي وصنع القرار، على النقيض من ذلك بالمعنى الإجرائي فإن العقلانية هي خاصية رسمية معقدة لفئة معينة من العمليات الميكانيكية أو الرياضية أو الحسابية أو المنطقية، والفرق الحاسم هنا هو أن العقلانية بالمعنى العقلي هي أن مظاهرها جميعها واعية، في حين أن بعض العمليات يمكن أن تكون عقلانية بالمعنى الإجرائي دون أن تكون واعية.^(٣)

إن التراث اليوناني في سياق المعرفة الفلسفية وموضوعاته يساعد في إدراك التطورات اللافتة في العقلانية الحديثة والمشكلات التي تشغلها، وكان إسهام أفلاطون بالغ الأهمية في هذا المجال^(٤)، و يقول البعض انه مؤسس العقلانية، لأنه يؤكد على مركزية العقل وانتقال المعرفة الحقيقية من العالم الحسي الى عالم المعقولات والمعاني المجردة والمثل التي تستنبط وتستمد من العقل^(٥)، فضلاً عن إعتقاده بأن قوانين الدولة يجب أن تكون صادرة عن العقل، وأولى عناصر الدولة هي العقل ثم تأتي بعدها القوة ثم العمل ويشترط الحاكم أن يكون فيلسوفاً لكي يكشف اللامعقول في الحياة السياسية^(٦).

وإذا كانت العقلانية تعني الاعتماد على العقل الإنساني وإعطائه الأهمية الأولى فإن هذه الفكرة قد غابت في القرون الوسطى، لأن سيطرة النزعة الدينية على الحياة العقلية في هذه الحقبة جعلت من الفرد عاجزاً عن أن

(١) اندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢) Mark P. Petracca, The Rational Choice Approach to Politics: A Challenge to Democratic Theory, Journals The Review of Politics, Vol. 53, Iss. 2 , 1991, p296.

(٣) Robert Hanna, Rationality and Logic, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2006, P. 8.

(٤) جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧، ص ٢٣.

(٥) زروفي الشريف، العقلانية والتتوير في الفكر العربي المعاصر، دار و مكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٣، ص ٣٠.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٤.

يكشف الحقيقة عن طريق تحكم قواه العقلية الذاتية ودون تدخل قوى أخرى خارجية خاصة^(١)، لكن في العصور الوسطى المتأخرة، أي بدءاً من القرن الثالث عشر بدأ زرع بذور العقلانية في رحم العقيدة الدينية التي أدت إلى إندلاع أزمة في اليقينيات اللاهوتية التي تفسر كل شيء عن طريق تدخل القدرة الفوقية، يبين ذلك في قول أحد ممثلي هذا الاتجاه العقلاني وهو **غيوم الكونشي** (١٠٨٠-١١٤٥) الذي يقول "أنهم يرفضون كل بحث أو تقص عن الحقائق، ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على طريقة الفلاحين، أي من دون أن نبحث عن أسباب الظواهر وعللها، ونحن نقول بأنه ينبغي البحث عن كل شيء أو عن كل ظاهرة طبيعية"^(٢)، وشكل ذلك نواة العقلانية الكلاسيكية، القائمة على الاتجاه التجريبي* الذي دعى إليه **فرنسيس بيكون** والذي يرى أن التجربة هي الوسيلة التي تمكننا من قراءة الحقيقة، فيثق في الطبيعة وفي حواس الإنسان ليعتمد عليها في الوصول بنفسه إلى الحقيقة^(٣)، والحقيقة عنده تعتمد على المعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب، والبحث عن الغايات عنده ينبغي أن لا يكون خارج نطاق العلم^(٤)، وهذا الإهتمام بالحدس والحس في مسألة القدرة العقلية والإدراكية لدى الإنسان موجودة حتى لدى **أرسطو** (Aristotle - ٣٨٤-٣٢٢ ق.م) عندما يرى أن الحياة الحدسية هي وحدها الحياة التي تتصف بأرفع القيم^(٥).

أما بخصوص دور العقلانية في المجتمعات الغربية الحديثة فنتبعي الإشارة إلى القطيعة الإبستمولوجية التي أثارت مناقشات حامية في الفكر الأوروبي بل والغربي عموماً، التي تحدد بقطيعتين أساسيتين، الأولى تتموضع في لحظة **ديكارت** (Rene Descartes - ١٥٩٥-١٦٥٠)، والثانية تتموضع في لحظة **كانط**. وعن طريقها نتحدث عن أهم المفكرين والفلاسفة العاملين في هذا المجال وطروحاتهم الفلسفية، وعن أهمية وكيفية إسهام التفكير العقلاني في التغيرات الحاصلة في المجتمعات الغربية من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية. وقبل الحديث عن إسهامات **ديكارت** نسلط الضوء على **طروحات توماس هوبز** عن العقل والعقلانية. ولايربط

(١) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ت، ص ص ١٠١-١٠٢.

(٢) نقلاً عن: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ص ٣١-٣٢.

* يستخدم مصطلح العقلانية كمصطلح تقني في الفلسفة عموماً في تناقض التجريبية، يزعم العقلاني أن كل المعرفة يتم اكتسابها عن طريق التفكير المسبق، دون مساعدة من التجربة المنطقية قد يلجأ إلى العقل، الحدس، الدليل الذاتي، التعاطف، المعرفة الفطرية، إلخ. تعتقد التجريبية أن كل المعرفة حول العالم المادي تستند على نحو غير مباشر إلى الملاحظة الحسية. للمزيد أنظر:

Felix E. Oppenheim, Rationalism and Liberalism, in World Politics, Cambridge University Press, United Kingdom, Vol. 16, No. 2, 1964, p. 343.

<https://doi.org/10.2307/2009512>

(٣) نقلاً عن: توفيق الطويل، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٠.

(٤) ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ١٩٦٤، ص ٧.

(٥) دونالد سترومبرج، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣.

هوبز العقل بالحقيقة ولايعني عنده قوة معصومة كما كانت تفهم في السابق، بل هو الفعل الخاص والحقيقي للملكة الحسابية التي يمارسها كل إنسان في أفعاله، مما قد يترتب عليه بعض الضرر أو النفع للآخرين، **ويطرح سؤال هنا مفاده هل هذا يعني ترجيح الإستعمال السياسي على حساب البعد المعرفي لدى هوبز؟**، ويجب أحد الباحثين أن هذا لا يكفي لتبرير ذلك، لكن إعتبار العقل فعلاً ذا طابع مزدوج (النفع والضرر) لدى هوبز يشير إلى ربط العقل بمفهوم العدل أو الاستقامة وليس علاقته بالحقيقة^(١). ويحدد هوبز مبدأين في الطبيعة البشرية وهما "الرغبة والعقل، فالأولى تدفع الناس الى أن يأخذوا ما يحتاج اليه الآخرون، وبذلك يلقي الشقاق بينهم، في حين يعلمهم العقل أن يسارعوا بحل يناقض الطبيعة. وعليه يرى بأن ما يضيفه العقل ليس دافعاً جديداً، ولكنه قوة تنظيمية أو بعد نظر يصبح به السعي وراء الأمن أكثر فعالية دون أن يتوقف عن إتباع القاعدة العامة بشأن المحافظة على الذات. وبسبب التباين الكبير بين هذين المعنيين يفرق هوبز بين الحالة السابقة على وجود المجتمع والحالة الإجتماعية. فقبل انشاء المجتمع يمثل الانسان الطبيعي على انه لا يكاد يكون عاقلاً، وفي إقامة الدولة وإدارتها يبين قوى خارقة للطبيعة في تقدير الأمور"^(٢).

وفي هذا الإطار نميز بين نوعين من العقل عقل الدولة وعقل الأفراد، والأخير يؤدي الى الحرب، لكن في ظل الأول نشهد عودة السلم وسيادة الأمن العام ووفرة الثروات وتطور العلوم والتقنية والفنون، لأن في حالة وجود النظام السياسي(الدولة) فإن العقل هو الذي يمارس السلطة^(٣). وذهب كثيرون الى أن هوبز طبق المذهب العقلاني هذه في ميدان السياسة وانعكس ذلك في النظام السياسي والحكومة آنذاك وقادتهم الى التفكير في العلاقات الداخلية السياسية والإقتصادية^(٤)، أما من الناحية الاستمولوجية كما يؤكد عليه أحد الباحثين ليس من العدل أن توصف فلسفته بأنها تجريبية صرفة، ويحاول إبراز عقلانيته وقربه من ديكارت وباسكال أكثر من **بيكون وجون لوك**، لقد كان منهجه استنباطياً على غرار منهج الهندسة والأسلوب الرياضي في التفكير للفلاسفة **(ديكارت و ليبنتز و اسبينوزا)**^(٥).

فالعقلانية التي بدأت منذ التقاليد الأوروبية القديمة وحتى القرن السابع عشر تركز على البحث في جوهر معرفة الحقيقة الذاتية للشيء لأنها المعرفة الصحيحة في نظرها، لكن حلت ذلك مع كوجيتو ديكارت(أنا أفكر إذن أنا موجود)^(٦)، وإسهامها تتلخص في تحرير الفكر الفلسفي من رابطة المدرسة التقليدية وتهدف إلى تطوير

(١) البكاي ولد عبدالمالك، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٦٤-١٦٥.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٩٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ١٦٢-١٦٣.

(٤) امام عبدالفتاح امام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ص ٢٤-٢٥.

(٦) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص ١١٣.

الاستنباط الرياضي وجعل العقلانية في دراسات العلوم الطبيعية أكثر نقاءً وأكثر تجريباً. ويستبعد ديكارت العناصر التجريبية التي حافظ عليها **غاليليو (Galileo Galilei- ١٥٦٤-١٦٤٢م)** للعلوم الطبيعية من فرضية الاستنباط الرياضي ويتبع عقلانية أكثر اكتمالاً ويمنح قوة أكبر للحكمة. وهو يرى أنه لا يمكن استخدام الملاحظات والتجارب إلا لشرح تلك الاستنباطات المستخلصة من المفاهيم المقدمة مباشرة، ولكن لا يمكن أن تكون بمثابة نقطة انطلاق للإستنباط الرياضي. ويؤكد أنه يجب التخلص من محتوى التجربة الأيديولوجية، وأن الشكل الخالص للتفكير ينبغي إعتباره وجهة النظر الأكثر موثوقية. ويؤمن بإخلاص بإمكانية بناء معرفة موضوعية لعالم المادة عن طريق الأساليب الرياضية على أساس العقلانية، معتقداً أن العقلانية البحتة نفسها يمكن أن توفر مفاهيم وأساليب موثوقة تماماً للمعرفة العلمية^(١).

فالعقل لدى **ديكارت** يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم آخر هو البحث عن الحقيقة وهو ما يعني أن ديكارت يتمسك بالبعد المعرفي للعقل على حساب الاستعمال السياسي^(٢)، وهذا يعني أنه لا يدخل شيئاً من المذهب التجريبي في نظامه، لأنه بخلافهم لا يقصر المعرفة على المعطيات الحسية إذ يعود العقل فيجرد منها الكليات وحيث الحدث العقلي وقف على الكائنات الروحية، ويرى بأن الحدس العقلي هو تصور يقيني لذهن يقظ وصافي وهو يتولد فقط من نور العقل الطبيعي^(٣)، إن **ديكارت** بتأسيسه للمنهج العقلاني إستطاع أن يتحرر من قيود ورواسب تراكمت لعدة قرون حتى شلت حركة العقل وجعلت منه أداة في يد الكنيسة من جهة، كما تحررت من بواعث التجربة الحسية الأرسطية من جهة أخرى، وبهذا يكون قد مهد لعصر يعرف بفلسفة الأنوار^(٤).

ويعد **ديكارت** هو أول من استخدم مصطلح التنوير بالمعنى الحديث مفصلاً عن المعنى الديني، صحيح انه يتحدث عن أهمية العقل في التوصل الى مجمل الحقائق، لكن لا يستخدم ذلك كسلاح ضد الدين أو ضد رجال الدين، كما وفعل ذلك **لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz- ١٦٤٦-١٧١٦)** الذي جاء بعده ويقول " بأن العقل هو سلسلة الحقائق التي نعرفها بوساطة النور الذي وهبنا الله إياه"^(٥)، لكن التنوير الحقيقي بدأ مع مجيء المفكر البروتستانتي **بيير بايل (Pierre Bayle- ١٦٤٧-١٧٠٦)** الذي غلب لأول مرة في تاريخ الفكر، النور الطبيعي على النور فوق الطبيعي من دون أن ينكر الثاني، ويؤكد بأن الله نفسه لا يمكن فهمه والوصول إليه إلا عن طريق النور الطبيعي للعقل. هذا العمل يعد خطوة جديدة في إتجاه التحرر من اللاهوت الديني والتوصل الى

(١) Chenggang Zhang, The Evolution of Rationality and Modernity Crisis, Sociology Mind journal, Tsinghua University, Beijing, China, Vol. 3, No. 2, 2013, P. 181.

<http://dx.doi.org/10.4236/sm.2013.32024>

(٢) البكاي ولد عبدالمالك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، جداول للنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص ١٦٣.

(٣) جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٨٨، ص ٢٠.

(٤) زروفي الشريف، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧.

(٥) نقلاً عن: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٩.

العقلنة الكاملة^(١).

وكان فولتير (Voltaire-١٦٩٤-١٧٧٨) مهتماً أيضاً بفكرة أساسية في طروحاته عن العقلانية تخص الحياة الاجتماعية، وكان يؤمن بإمكانية تنظيمها على أساس عقلائي صحيح لايجهل نواقص الإنسان في المجتمع، لكن يرى بأنه يمكن للبشر أن يتجاوزوا نواقصهم، ويتحضرروا ويتمدنوا، ويعيشوا مع بعضهم البعض في ظل القانون، ويبرهن بمثال المجتمع الإنكليزي الحديث وقتذاك^(٢).

وهذا الإيمان بالعقل في المرحلة الانوارية* من الناحية الثقافية حررت الإنسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة وحكايات خارقة وفي القدر الأعمى، أي تحريره من كل خوف ودفعه للخروج من حالته السلبية لكي يمارس حريته ويعبر عن ارادته في المعرفة وعلى إتخاذ المبادرة، وذلك من خلال إعطاء الحرية للعقل للقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاعهم لمحك العقل^(٣). ومن الناحية السياسية فإن فلاسفة التنوير تميزوا بمقولة المستبد المستنير وذلك كتدعيم لموقفهم من حكم العقل^(٤).

أما **كانط** فقد ارتبط اسمه بالعقلانية النقدية التي بدأت بنقد العقلانية الديكارتية الفطرية والإتجاه التجريبي، زُعم أن كانط كان لديه التحيز المعرفي لأنه حوّل تاريخ الفلسفة الحديثة إلى صدام معرفي بين العقلانية والتجريبية، لقد فعل ذلك ليطلب بخيار ثالث، وهو خياره الخاص والذي تضمن كما يراه، ما هو صحيح في كل من التجريبية والعقلانية مع تجنب أخطائهم، لقد أظهر تحيز **كانط** عن طريق التوصية بفلسفته كونه المسار الأوسط الحقيقي بين جانب واحد من الكشف عن الذات من التجريبية والعقلانية^(٥)، وعليه يرفض **كانط** القول بأنه لا يوجد أي شئ داخل العقل ماعدا ذلك الذي تورده اليه الحواس، ويعد ما يأتي من الحواس بأنها مواد خام يقوم العقل بفرزها وتصنيفها ويجعلها مفهومة. ويقول " ليست حواسنا هي التي تمكننا من اختبار الحقيقة الواقعية، البناء المنجز داخل عقلنا هو الذي يُعدنا لإستقبال الإنطباعات الحسية وفهمها. إذن فليست معطيات الحس الصلبة

(١) هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

* يرى الباحث البلجيكي رولان مورتيه، أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته وكيانته و وحدته، وهي التنوير، وذلك من خلال كتابات الفلاسفة ومعاركهم الفكرية. فهو عصر التحرر العقلي والفكري الذي يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخليص البشرية الأوروبية وغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة. من اهم فلاسفته بيير بايل وفولتير وديدرو ودالمبير وروسو وكانط وآخرين. للمزيد انظر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨-١٤١.

(٣) محمد نورالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨، ص ٢٨.

(٤) الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية- دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٨٢.

(٥) Alberto Vanzo, Kant on Empiricism and Rationalism, History of Philosophy Quarterly, University of Illinois Press, Vol. 30, No. 1, 2013, P. 55.

<http://wrap.warwick.ac.uk/59913/>

هي التي توفر لنا الإسمنت الأساسي للعلم، بل إنه العقل ". وبهذا حاول كانط انقاذ العقل من المذهب الشكي ذي المدخل التجريبي^(١).

وكانت المشكلة الرئيسية التي شغلت كانط في هذه المرحلة النقدية هي البحث عن حدود وقدرات العقل في الحصول على المعرفة الحقيقية، ولا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة برأيه إلا عن طريق النقد^(٢). وعليه بدأ بأطروحة خروج الإنسان من حالة القصور التي تتمثل في قبول إرادة وسلطة الآخر عليه، ويتحدث عن تولي رجال الدين توجيه الضمير الأخلاقي للإنسان وعن الكتاب عندما يصبح بديلاً للفهم والعقل الإنساني. ويرى بأن طريقة الخروج هو إمتلاك الشجاعة في استخدام العقل وحرية الإستخدام العلني للعقل في كل الأمور^(٣). ويرجع الذنب برأيه الى الإنسان نفسه لإفتقاره الى العزم والشجاعة لإستخدام عقله بدون توجيه من إنسان آخر، وحتى ان شعار التنوير في رأيه يرتكز على مبدأ (كن شجاعاً واستخدم عقلك بنفسك)^(٤).

وفي مقال لكانط بعنوان (ما التوجيه في التفكير؟) كتبه عام 1786 ، يؤكد فيها على "حرية التفكير، وضرورة الاشتراك مع الآخرين والاتصال بهم لتبادل الافكار معهم، لدفع شرور السلطة الخارجية التي تنتزع من الانسان حريته في التعبير. كما وضح في مقالته، كيفية تلقي حرية التفكير معارضة من جانب الضغط الاخلاقي على العقيدة، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء و رقباء على الآخرين في أمور الدين، وأن حرية التفكير معناها ان لا يخضع العقل إلا للقوانين التي يعطيها لنفسه ليتحرر العقل من التقيد بأي قانون، وبالعكس سوف ينحني تحت نير القوانين التي يفرضها عليه غيره". وبذلك يربط كانط هذه الحرية بالحق الذي عرفه على أنه مجموعة الشروط التي بها تستطيع حرية الاختيار عند الفرد أن تتوافق مع حرية الاختيار عند الآخر، وفقاً لقانون الحرية العام. وقد اقترح لائحة واجبات تُفرض على كل فرد في المجتمع، وليس فقط لائحة حقوق. ورأى ان الفرد و كعضو صالح في المجتمع يصبح أكثر حرية كلما اندمج اكثر في عالم مجتمعه، وكلما حصر من نزواته بواسطة إرادة حرة و بدافع أخلاقي^(٥).

وهكذا جاءت أهم الملامح الفكرية والإجتماعية والفلسفية التي جسدها عصر التنوير في أوروبا لتؤكد على النزعة العقلانية ومفهوم التقدم.

في الفلسفة الغربية ترتبط العقلانية بشكل أساسي بالمعايير، وهناك خلاف عن معايير العقلانية، ووفقاً للمعايير الموجودة يتحدث الباحثون عن نهجين رئيسيين مختلفين للعقلانية، وهما النهج الإستبدادي والنهج التحرري، ففي الأول هناك ميل واضح لرؤية العقلانية على أنها لا تترك للفاعل أي مجال للاختيار في مسائل

(١) نقلاً عن: رونالد سترومبرج، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٣.

(٢) Alberto Vanzo , Op.Cit., p.56.

(٣) الزواوي بغورة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٨٦-٨٧.

(٤) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

(٥) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

الفكر والإيمان والإستدلال والسلوك، وبناءً على هذه النظرة السائدة تملّي العقلانية إما أن يقبل المرء أو يؤمن به أو يستغني عنه أو يفعل ما يقوله العقل أو يجب أن يكون غير منطقي، يقابل ذلك المفهوم التحرري للعقلانية المستمد من العقلانية النقدية لكارل بوبر (Karl Popper-1904-1992) الذي وصف نفسه بأنه آخر الكانطيين، يرى أن العقلانية تظهر في الاستجواب والنقد والتخمين والإختبار والتجريب والتحسين^(١)، فقد وصف موقف بوبر بأنه عقلانية نقدية، وهويختلف تمامًا عن عقلانية ديكرت^(٢)، ووفقًا لبوبر، "ترتبط العقلانية بالمجتمع المنفتح، في حين ترتبط معاداة العقلانية بالسلطوية وخلق المجتمعات المغلقة وفي بعض الأحيان يستخدم بوبر مصطلح العقلانية بمعنى آخر يعارض به الإدعاء التجريبي بشأن العقلانية. وترى التجريبية بأن الرجال عقلانيون في الأساس، أي أن الرجال جميعهم متساوون إلى حد كبير، وأنهم يميلون إلى تطبيق قواعد اتخاذ القرارات العقلانية في السعي لتحقيق مصلحتهم الذاتية أو أي أهداف قد يرغبون في تحقيقها، لكن على عكس ذلك يرى بوبر أن الطبيعة البشرية هي في الأساس ليست عقلانية وأن العواطف وليس العقل هي نواقل الفعل الإنساني و أن الجميع (ما عدا عدد قليل) يميل إلى التصرف بشكل متسرع وليس عقلائي، وهو يؤكد على إن المساواة أمام القانون ليست حقيقة بل مطلب سياسي يستند إلى قرار أخلاقي وهو مستقل تمامًا عن النظرية التي تقول بأن جميع الرجال مولودون متساوين ولا يمكن إشتقاق مبدأ معياري مفاده أن الحكومة تمنح حقوقاً متساوية منطقياً من الإدعاء التجريبي بأن الناس جميعهم متساوون في العقلانية"^(٣).

وبخصوص العلاقة بين العقلانية والحداثة يؤكد ماكس فيبر (Maximilian Weber-1864-1920) على أن العقلانية شرط ضروري للحداثة الأوروبية وساعدتها، لأنها تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي-البيروقراطي، والعقلنة في نظره لايعني ازدياد المعرفة العامة حول الحياة والظروف التي يعيشها الإنسان بل تعني بان الإنسان قادر على أن يبسط سيطرته على كل الأشياء و يتمكن منها بواسطة التقدير الحسابي^(٤)، ويطلق فيبر على ذلك عملية الترشيد العقلاني التي تعني تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية انطلاقاً من مبادئ الكفاءة المرتكزة الى المعرفة التقنية، على عكس ما يدور في المجتمعات التقليدية فقد كان الدين والعادات المتوارثة هي التي تقوم بالدور الأساسي في تحديد ما يحمله الناس من قيم وإتجاهات^(٥)، وبدايات هذه العملية بدأت مع انطلاق الثورة العلمية التي بدأت من نظرية كونية الشمس التي تجمع عقلانية التنوير بشكل وثيق مع سياق العصر وساعدت الانسان على تطوير قوة يفهمها واكسابها العقلانية " تكمن أهمية

(1) Danny Frederick, Two Concepts of Rationality, Libertarian Papers, Vol. 2, No. 5 2010, p1. Available at: www.libertarianpapers.org,

(2) Felix E. Oppenheim, Op. Cit., p. 344.

(3) الزواوي بغورة، مرجع سبق ذكره، ص ٩١-٩٢.

(4) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥-١١٦.

(5) انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٧٢.

التغييرات في التفكير العقلاني والعلوم التجريبية بين القرن السادس عشر والسابع عشر في توضيح مزايا الجمع بين التفكير العقلاني والملاحظة المباشرة للعالم التجريبي"^(١). بهذا رفعت كل وصاية على الإنسان وتركته يبحث عن الحقيقة وحررته من الافكار الدوغمائية واللاهوتية والافكار التسلطية التي تعرقل إنطلاق عقله الى آفاق الحرية^(٢). ويمكن الإستدلال من هذا بأن العقل لايعترف بأي مكتسب من الماضي، بل على العكس يتخلص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التي لاتؤسس على الأدلة العلمية^(٣).

وينبغي الإشارة هنا بأن المناهج العقلانية للفهم السياسي لم تحظ بقبول عام، وظهرت في نهايات القرن التاسع عشر الصور المعارضة لها عندما بدأ التفكير عن حدود العقل الإنساني والحديث عن إهمية الدوافع والنزعات للإنسان. فمثلاً يتحدث فيريدريك نيتشة (Friedrich Nietzsche - 1844-1900) عن كيفية تأثر الإنسان بالإنفعالات الداخلية وفي إرادتها (إرادة القوة) أكثر من العقل الرشيد^(٤). كما أطلق يورغن هابرماس على ماسبقه من نظريات العقلانية (كانط وفيبر والآخرين) العقلانية الأداةية وعدلها وأضاف اليها الفاعلية التواصلية بالإعتماد على اللغة والمنطق والخطاب البرهاني القادر على خلق اتفاق واجماع بدون ضغوط، كشرط مؤسس لنظرية المجتمع، كون العقلانية التواصلية تنطلق من كون العقل محايداً للممارسة التواصلية اليومية. وأراد تطبيق مفهوم العقلانية التواصلية على العلاقات الإجتماعية وعلى العلاقات المؤسسة للتفاعل لبناء مجتمع حل فيه العقل الخطابى وإدعاءات الصلاحية محل المقدس والمعايير السلطوية، وتقلص فيه حضور التصورات التقليدية في المجال العمومي^(٥).

وقد أثرت عقلانية التنوير على الليبرالية من عدة طرق، ففي المقام الأول أكسبت إيمانها بكل من الفرد والحرية بالقوة، فبمقدار ما يكون البشر عاقلين ومخلوقات مفكرة، فإنهم قادرون على تحديد مصالحهم الذاتية واتباع أفضلها. ولايؤمن الليبراليون بأي سبيل بأن الأفراد معصومون بهذا الصدد، بل ينشئ الإيمان بالعقل في الليبرالية تحيزاً قوياً ضد الأبوية. ويرتبط بتوسيع المعرفة من ناحية أخرى والذي يمنح القوة للإنسان إدارة شؤونه وتشكيل مصائره، وتحرر العقل الإنساني من قبضة الماضي ومن ثقل العادات والتقاليد. فضلاً عن أهميته في مسألة النقاش والجدل والحجاج الذي يساعد في تسوية الصراعات المتعلقة بالتنافس بين الإنسان من منطلق الأنانية والمصلحة الذاتية. إن هذا التطور ساعد بدوره على بناء مجتمع سياسي ذو مفاهيم جديدة^(٦).

(١) Chenggang Zhang, Op. Cit., P.180.

(٢) محمود محمد علي محمد، مفهوم العقلانية عند ستيفن تولمن، مطبعة محسن، مصر، ٢٠٠٨، ص ٥.

(٣) الان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٧، ص ٣١.

(٤) اندرو هيوود، المفاهيم الأساسية في السياسة، ترجمة: منير محمود البدوي، دار النشر العلمي والمطابع، الرياض، ٢٠١٠، ص ١٣١-١٣٢.

(٥) محمد نوردين آفاية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٦) اندرو هيوود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨-٤٩.

ان العقلانية لا يمكن تحقيقها وفق المنظور الليبرالي إلا بالاستغناء عن كل مصدر للوصول الى الحقيقة ما عدا العقل الإنساني، فلا يمكن فهم العالم ومشكلاته و تعقيداته وتطور حياة الإنسانية إلا بإخضاع كل شئ لحكم العقل لإثباته أو نفيه أو معرفة خصائصه، حتى يصل الإنسان الى قناعات معينة عن طريق التجربة لمعرفة السلبيات والإيجابيات وفهم وتفسير الظواهر وحل المشكلات^(١). هذا فضلاً عن حقيقة مشتركة بين العقلانية والديمقراطية ألا وهو الغاء المطلقات جميعها وإحلال مطلق وحيد محلها وهو حرية الفكر في الميادين جميعها ، وهذا يجعل من أي شخص عقلائي مستعد لأن يكون ديمقراطياً، لأن العقلاني في انسجام مع ذاته لا يمكن إلا أن يكون ديمقراطياً واللاعقلاني يكون غير ديمقراطي^(٢).

فيما يتعلق بأهمية النزعة العقلانية في تشكيل المجتمعات الديمقراطية، فقد بدأت الخطوات الأولى بهدم النظام القديم والعمل على إعادة بناء النظام الإجتماعي وفق التصور الوضعي العلماني، وذلك بالتركيز على إعلاء شأن العقل وقدرته على حل المشكلات الإنسانية وإنماء النظم الإجتماعية والسياسية المثلى عن طريق اشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري، أي الحاجات المتصلة بالوقائع الحقيقية^(٣)، وذلك عن طريق رفض التراث المسيحي في المجتمعات الغربية في بدايات العصر الحديث القائمة على الخرافات وتنتهك قوانين العلم والمنطق، والدعوة الى بلورة أخلاق طبيعية أكثر انسانية، تعترف للإنسان بالسعادة وحقه بالتمتع بفضائل الحياة الدنيا^(٤)، بذلك قدمت ذاتها كأيدولوجيا للتقدم والتحرر، لأنها كنزعة إنسانية تجمع بين احترام وعبادة الانسان، من حيث هو كائن حر وعقلاني وذات عاقلة، وبين الأيدولوجيا المتعلقة بعالم عقلي تماماً. وتعد خميرة تحرر العبيد والمضطهدين، وخميرة المساواة، وحقوق الإنسان -المواطن، وحق الشعوب في تسيير شؤونها. فضلاً عن ذلك مكنت الإنسان العاقل (الذات العاقلة المفرغة من كل الإنفعال وما هو غير عقلي) في المجتمع من اشاعة مبدأ الحرية^(٥).

نستنتج في الأخير بأن تركيز العقلانية على النسبية والإعتماد على التجربة والبرهان أسهمت في خلق الشك في اليقينيات اللاهوتية في القرون الوسطى التي تفسر كل الأحداث من هذا المنطلق وضع الحجر الأساس لإبعاد الدين عن السياسة والإعتماد على العقل الإنساني والنشاط العقلي وإعطائه الأهمية كطريقة الوصول الى الحقيقة. وسعت العقلانية التنويرية الى تحرير الإنسان من الغيبات وتوفير السعادة له، وذلك بخلق الشروط والظروف الملائمة لإخراج وإستخدام قدراته وإمكانياته وتحقيق مايطمح لتحقيقه.

بهذا شكلت العقلانية إطاراً عاماً للتغيرات السياسية والإجتماعية والإقتصادية في العصر الحديث وجعلت من

(١) وليد بن صالح الرميزان، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧.

(٢) عدنان حافظ جابر، العقلانية والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٥٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٣٣.

(٣) وليد بن صالح الرميزان، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(٤) هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢١.

(٥) محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار تويقال، المغرب، ٢٠٠٤، ص ٢٢

السياسة أن تأخذ الطابع العقلاني وأن تتبع النهج العقلاني في تقييم الأحداث والقرارات والوقائع الإجتماعية والسياسية، حتى أصبحت مرتكزاً جوهرياً من مرتكزات المجتمع الديمقراطي الليبرالي.

المطلب الثاني: الحرية

الحرية هي حق طبيعي ملازم للوجود الإنساني، وبدون تحقيقه كقيمة أساسية من الصعب للفرد أن يمارس حقه في الاختيار ويحقق مصالحه ومنفعته ولا يتمكن بدون شك من تنمية قدراته^(١)، وفكرة الحرية محاطة بدلالات معيارية إيجابية، هذه الدلالات الإيجابية تشجع دعاة الإيديولوجيات المختلفة لتعريفها بشكل مؤثر والتركيز على تلك التي تجلب القيم والأهداف التي يفضلونها ضمن نموذج الحرية وهذا جعل من المفهوم غامضاً وغير واضح^(٢)، وهذا يعني أن الاختلاف عن المفهوم يرجع إلى الاختلاف في المنظور الذي ينظر إلى المفهوم عن طريقه وليس إلى الفوارق اللغوية كما يشير إليه البعض^(٣). وتجب الإشارة أيضاً إلى أن الصعوبة في مناقشة كلمة الحرية تكمن في طريقة استخدامها من قبل علماء الاجتماع والفلاسفة الذين يستخدمونها بشكل عام مثلهم مثل المنظرين السياسيين، وكل حالة يكون فيها الإهتمام بالحرية مختلفاً. ففي الفلسفة تدرس الحرية على أنها امتلاك الإرادة، في علم الاجتماع والإقتصاد تعد الحرية علاقات اجتماعية، أي القدرة على الاختيار والتمتع بإمكانيات. وعلى النقيض يعالج المنظرون السياسيون الحرية كمثال أخلاقي ومبدأ معياري^(٤).

ومن الناحية اللغوية في اللغة العربية عن كلمة الحرية، جاء في معجم لسان العرب لابن منظور "الحر بالضم نقيض العبد والجمع أحرار وحرار، يقال حر العبد يحر حرارة بالفتح أي صار حرًا"^(٥) وجاء في المعجم الفلسفي لصليبا بأن " الحر ضد العبد، والحر الكريم، والخالص من الشوائب، فالحرية هي الخلو من الشوائب أو الرق، أو اللزوم"^(٦). كلمة الحرية في اللغة العربية هي ترجمة للكلمة الانكليزية (liberty) أو (Freedom)، مع وجود اختلافات طفيفة، وتوجد كلمة (Freedom) و (Free)، في العديد من اللغات الجرمانية. ويعود أصل كلمة (Free) إلى الكلمة الهندية القديمة (Priya)، والتي تعني دائماً علاقة شخصية أو حميمة بالهوية أو القرابة أو

(١) وليد بن صالح الرمضان، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥

(٢) Md. Kamran Ghani, Essentially Contested Political concepts: A Philosophical study, Thesis Submitted for the award of the PHD in Philosophy, Aligrah Muslim University, India, 2011, p. 130.

(٣) البكاي ولد عبدالمالك، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٧.

(٤) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٠-٤٣١.

(٥) ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص ١٨١-١٨٢.

(٦) جميل صليبا، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦١.

الصدّاقة أو الممتلكات^(١)، أما أصل كلمة (Liberty) هي كلمة (Liberta) اللاتينية التي تعني حرفياً وضع المنحدر، يستخدم للإشارة إلى الأحفاد ينحدرون في نهاية المطاف إلى الوضع الاجتماعي لأهلهم وأسلافهم مع الحقوق والإلتزامات الكاملة للعضوية في مجموعتهم أو قبيلتهم أو مجتمعهم، وهكذا فإن كلمة (Liberta) في اللاتينية لا تشير إلى الشخص الإنساني، بل إلى العضوية والمكانة في مجموعة أو منظمة، يتمتع أعضائهم بـ (Libertas)، بينما لا يتمتع الخدم العبيد والزوار به^(٢)، أن الكلمتين (Liberty) أو (Freedom) في اللغة الانكليزية تتبادلان المواقع في الغالب، لكن هناك فروقاً مهمة في ظلال المعنى بينهما، فمصطلح (Freedom) أوسع بمعنى أنه في حين يمكنه أن يحل عموماً محل مصطلح التحرر (Liberty) من دون أن يفقد شيئاً من معناه، فإن النقيض لا يصح. ويستعمل مصطلح (Freedom) على العموم في السياقات الفلسفية والأخلاقية، أما (Liberty) في السياقات القانونية والسياسية^(٣).

وفي سياق البحث عن تحديد مفهوم مصطلح الحرية في المعاجم الفلسفية ستجد من المعاني التي لا حصر لها، إذ يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً كونه تعريفاً عاماً يصدق على سائر صور الحرية^(٤)، وفي إستعمالها الإعتيادي تعني الحرية غياب القيود والتحديدات ويكون الأفراد أحراراً حين لا يوقفهم أحد عن متابعة أهدافهم أو القيام بما يرغبون في القيام به^(٥)، ومن هذا المنطلق يمتد معنى هذا المفهوم ليشمل ثلاث إتجاهات مختلفة، وهي:-^(٦)

١- المعنى العام: ويعني غياب الإكراه والموانع الداخلي والخارجي والتصرف وفقاً لمشيئته و طبيعته الخاصة لكل الكائنات حتى غير البشري، بل حتى الجماد.

٢- المعنى الاجتماعي والسياسي: ويعني ذلك غياب الاكراه الاجتماعي والسياسي للفرد، أي في علاقته مع المجتمع والحكومة.

٣- المعنى النفسي والأخلاقي: يعني الابتعاد عن المبادئ والقوى الداخلية للإنسان التي تمارس الاكراه عليه، وهنا تصيح الحرية الوسيلة الوحيدة للإقصاء عن مجال الفعل كل ماهو خارجي عن صاحب الفعل.

وماهية الحرية تدرك بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه، معنى ذلك أن الحرية ليست ظاهرة ولا واقعة وإلاخصية

(١) Frank van Dun, Freedom, Liberty, Autonomy, Ircocervo Venezia journal, University of Ghent, Vol.10, Iss.2, 2010, pp.102.

<https://biblio.ugent.be/publication/1216510>

(2) Frank van Dun, Op.Cit., P. 3.

(٣) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٢.

(٤) سلطان بن عبدالرحمن العميري، بحث في مفهوم الحرية في الاسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٣١.

(٥) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩١.

(٦) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٧٢٧-٧٢٨.

ولأكيفية ولاموضوعاً وإنما الكشف عنها والوقوف على حقيقتها يحتاج الى الرجوع الى ذات الفعل الذي به تتحقق وتمارس ذاتها^(١)، فعل الحرية يحتاج الى عدم وجود تهديد ما يحول دون قيام الفرد بما يرغب فيه من أنشطة وممارسات من جهة والتحرر من القوى الإجتماعية و الثقافية التي تثرى على إنها تعيق الفرد وتمنعه من تحقيق ذاته بصورة مباشرة من جهة أخرى^(٢).

والحرية قابلة للقسمة، وهذه الحالة صحيحة بالنسبة للحرية المعينة في كل مجال وللحرية الفردية والحرية في المجتمع بأكمله، هذا يعني يمكن زيادة الحرية وطرحها وضربها وتقسيمها، ويمكن توسيع حجم الحرية أو تقليصه عن طريق الأسرة، والقبيلة، والمجتمع، والمؤسسات الدينية، والمحكمة والدولة^(٣). وبناءً على ذلك يمكن قياس الحرية في المجتمع عن طريق ثلاثة أبعاد، الأول هو المستوى أي الحرية لكل شخص، الثاني هو الإنتشار أو النطاق أي الإنتشار أو النشر بين أفراد المجتمع، أما الثالث والأخير هو الحجم أي مقدار الحرية في المجتمع ككل، وحجم الحرية هو إما مجموع الحريات الفردية أو ضرب متوسط مستوى الحرية للفرد الواحد على انتشار الحرية في المجتمع، ويعتمد على الجمع بين مستوى الحرية ونطاقها، أما نطاق الحرية في المجتمع هو لقياس عدد أفراد المجتمع الذين يتمتعون بالحرية، والحجم الكلي للحرية في المجتمع، وهو عبارة عن مجموع نصيب الفرد من الحرية لأفراد هذا المجتمع جميعهم^(٤).

إن المفهوم الحديث للحرية يعود أصله إلى المفاهيم اليونانية للحرية والعبودية، فبالنسبة لليونانيين تعني الحرية بأن لا يكون لديك سيد أو مستقلاً عن السيد، وكان هذا هو المفهوم اليوناني الأصلي للحرية، و يرتبط إرتباطاً وثيقاً بمفهوم الديمقراطية، وإنها سمة الديمقراطية كما يقول أرسطو^(٥)، لكن يؤكد البعض الآخر بأن الحرية ليست داخلية في الإشكالية السياسية الأساسية للفكر اليوناني، ولانجد لمفهوم الحرية أثراً في منظومته السياسية والأخلاقية، لأن الإغريق كانوا يجهلون تماماً أن الإنسان بصفته إنساناً خلق حراً وأنه حر، بمقتضى ماهيته و مفهومه، وهذه المعرفة وهذا الوعي لم يحصل إلا في عهد قريب منا^(٦)، وإن إستبعاد فلاسفة الإغريق لمفهوم الحرية من منظومتهم المعيارية لم يكن نتيجة جهل بالدلالات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم، بل نجم في تقدير أحد الباحثين عن المعطيات العملية لتطبيق مفهوم الحرية في المجتمع الإغريقي التاريخي، لأن في مرحلة التحول الديمقراطي الذي يشدد المدرسة العقلانية والفلاسفة على ربط العدالة القانونية باختيار الأغلبية يواكبه فترة

(١) زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، د. ت، ص ٣٠.

(2) Simon Black Burn, The Oxford Dictionary of Philoshphy, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 146-147.

(3) Andrei Illarionov, Conditions for Freedom: A Few Theses on the Theory of Freedom and on Creating an Index of Freedom, in Towards a World wide Index of Human Freedom, edited by Fred McMahon, Fraser Institute, Canada, 2012, p. 169.

(4) Andrei Illarionov, Op.Cit., p. 169.

(5) Md. Kamran Ghani, Op. Cit., pp. 114-115.

(٦) عبدالله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٦٢-٦٣.

الإنفلات من الضوابط الأخلاقية باستخدام مفهوم الحرية كذريعة لتبرير التجاوزات السلوكية^(١)، ومن هنا إعتبر الفلاسفة الإغريق أن الحرية إنفلات يتناقض مع الحياة الأخلاقية المبنية على الإلتزام.

لقد ارتبط المدلول الحديث للحرية بعصر النهضة الذي أخذ فيه الوعي حراكاً ثقافياً يزامن الحراك الواقعي الذي كان يؤسس لبناء مدن تجارية مفتوحة على العالم، وهيمن على هذا الوعي المنفتح النزعة الإنسانية التي تتميز بتقديرها للكائن الإنساني والتأسيس لنظرية الحقوق المتعلقة بذاتية الفرد الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً ومساوياً لغيره بالطبيعة^(٢)، فضلاً عن "الإيمان بالدور الفاعل للنقود والمعادن الثمينة التي تمثل قيمة إجتماعية نتيجة لسرعة التغيرات الإجتماعية والإقتصادية التي حدثت بفعل تزايد فرص الحصول على المعادن الثمينة التي مكنت الأفراد من الطبقة العامة أن يصبحوا من الطبقة البرجوازية"^(٣). وتتحرك هذه الطبقة لتقوية مبدأ حصر السلطة وتمركزها في شخص الملك للخلاص من تعدد الأسواق والسلطة عليها وحماية التجارة وتشجيعها وينظر الى النظام الإقطاعي بأنه يعترض لحراك القوة البشرية وانتقالها من الحقل/ القرية الى المصنع/ المدينة^(٤). وأصبحت الحرية في هذا السياق المثال الذي يوظف لكسر النظام القديم والانتقال الى نظام بديل بمدلول خاص يتناسب مع الظرف التاريخي والحاجة المجتمعية الوليدة في العصر الحديث^(٥).

في العصر الحديث أصبح الكلام عن الحرية مع كتابات **توماس هوبز** يعتمد في تفسيره للحرية على نظرة **غاليليو** للعالم المادي، ويعمم **هوبز** مبدأ القصور الذاتي ل**غاليليو** الذي ينص على أن إزالة العوائق الخارجية ستسمح للجسم بالتحرك إلى أجل غير مسمى، هذا المبدأ يقلب رأساً على عقب النظريات الفيزيائية القديمة والعصور الوسطى والتي تفسر الحركة على أنها نتيجة تدخل قوى طبيعية أو عنيفة،^(٦) وبناءً عليه يعرف **هوبز** الحرية بأنها "غياب كل العراقيل أمام الفعل والتي ليست متضمنة في طبيعة الفاعل أو خاصية من خواصه الداخلية"^(٧)، ويرى بأنه صحيح "أن الجميع أحرار بحكم الطبيعة، لكن يلتزم الأفراد بالرضوخ إلى السلطة المطلقة للحاكم، ويرى بأن فعل الرضوخ يكمن في إلتزام و حرية الأفراد، لأن الألتزام وحرية الفرد مشتقان من هدف تأسيس السلطة المطلقة للحفاظ على السلام بين الأفراد والوقوف في وجه العدو المشترك"^(٨).

(١) ارسطو طاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي سيد، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٠٩-١١١.

(٢) طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣.

(٣) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد وعامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٨.

(٤) موسى ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٦.

(٥) طيب بوعزة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥.

(٦) Riccardo Baldissone, op.cit, P. 67.

(٧) توماس هوبز، اليفياتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١١، ص ٢١٦.

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

ويجب أن نسأل هنا، كيف كانت طبيعة الحرية عند هوبز؟، وما شروط تحقيقها؟، وللإجابة على ذلك ينبغي الإشارة إلى أن الحرية عند هوبز ترتبط بالإنسان، فهي غياب العوائق الخارجية التي تنزع الإنسان من قدرته على القيام بما يرغب فيه، هذا يعني أن مفهوم الحرية على ارتباط وثيق بمفهومين آخرين هما القوة أو القدرة على الفعل والرغبة في القيام به، فحرية الإنسان تتحدد انطلاقاً من العلاقة الفعلية القائمة بين قوته من جهة، ورغبته في انجاز فعلٍ ما من جهة ثانية. ونجد أن مفهوم الحرية قائم على أسس ثلاثة: الإرادة والقوة والعقل^(١). ويتميز المفهوم الذي يقدمه للحرية بخاصيتين أساسيتين وهما الخوف والضرورة، يقول هوبز (إن الخوف والحرية يلائم كل منهما الآخر وينسجم معه، ويمكن أن يتواجدا في فعل واحد بعينه). وهذا الإنسجام بين الحرية والخوف يتعلق بالبعد الأنطولوجي الذي يعطيه هوبز لمفهوم الخوف، لأنه قد يصبح مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن وجود الإنسان وحفاظه على بنيته الحيوية، وهو الشرط الأساسي في تمتعه بحريته^(٢).

وضع هوبز النظام والأمن كأهداف سياسية أعلى بكثير من الحرية في الليفيثان، لأنه يرى أن الافراد يتمتعون بالحرية في حالة الطبيعة وهي حالة لم تكن فيها الحكومة موجودة، إلا أنها أدت إلى حالة الحرب الدائمة وحرب الكل ضد الكل والتي كانت فيها حرية الأقوى فقط لها الحقيقة، وناقش هوبز بأن إنشاء الدولة كان استجابة عقلانية لتجاوز الحرية الموجودة سابقاً في حالة الطبيعة، وبمجرد إنشاء الدولة في رأيه تكون الحرية موجودة في الترتيب اللاحق وفي مجالات الحياة التي لم ينص عليها القانون، وكان هوبز يقاوم الفكرة التي تنص على أن الحرية كانت نتيجة للحكم الذاتي والديمقراطية، لأن الديمقراطية في رأيه ستنزلق سريعاً إلى العنف والفوضى في حالة الطبيعة^(٣). ويرى بأن صاحب السيادة يقوم بإفساح المجال أمام تحقق الضرورة وعلاقتها السببية إذا انتهت القوانين التي يقوم بوضعها إلى إزالة عوائق الحركة للأفراد، لأن الإنسان يتمتع بالحرية عندما لا يوجد هنالك عائق من شأنه أن يمنع تحقق ضرورة من الضرورات الإنسانية. وهذا يعني أن صاحب السيادة بسلطته المطلقة وعن طريق القوانين الوضعية يحزر النشاط الفردي^(٤).

ويمكن القول بأن هوبز يرى بأن "دائرة الحرية قد تضيق مع وجود الدولة. ولكنها تضيق كونها نشاطاً خارجياً. أما على مستوى النشاط الداخلي فإن الحرية قد تضيق من أجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوائق الحركة والإتساق مع الضرورة وعلاقتها السببية. ولكن بكل الأحوال فإن الحرية التي قصدها هوبز هي حرية التصرف. أما حرية الإرادة (الحرية بمعناها العام) موضع استهجان، لأنها تؤدي إلى افساد الناس وحدوث

(١) البكاي ولد عبدالمالك، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٣) K. Harrison and T. Boyd, Understanding Political Ideas and Movement, Manchester University Press, UK, 2003. p83.

(٤) احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٠.

الإضطرابات في المجتمع^(١). ويشير أحد الباحثين الى إجراء تغييرات طفيفة في نظريته عن الحرية، لأنه يتعين عليه أن يثبت أننا في المجتمع المدني أقل حرية مما هو عليه في حالة الطبيعة ولكننا أفضل حالاً بسبب محدودية حريتنا، لكنه لا يستطيع إثبات ذلك إذا استمر في التأكيد على أن الأشياء الوحيدة التي تقيد الحرية هي الأشياء الخارجية، هذا التناقض يتعمق عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين القانون والحرية. في كتابه (الليفانين) لم يُر أي تدخل في الحرية من جانب القانون لكن هناك تغييرات بشكل كبير عن المواطن (De cive)، حيث جادل بأن القوانين تُقيد حرية الشخص^(٢).

وفي تطور آخر، فإن جون لوك وعلى الرغم من احتفاظه في كتاباته بمفهوم الحرية الهوبزية القائمة على القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، إنه يرى إن الذين يخرجون من حالة الطبيعة من أجل المجتمع المدني لن يعترضوا أبداً منح أي شخص أو أكثر سلطة تعسفية مطلقة على الأشخاص والممتلكات الخاصة بهم ووضع قوة في يد القاضي لتنفيذ إرادته غير المحدودة. على عكس هوبز، الذي يؤكد أن القانون يوجّه الأشخاص على طول الطريق الصحيح إلى الوجهة الصحيحة، ويحتفظ بهم في مثل هذه الحركة حتى لا يضرروا أنفسهم بسبب رغباتهم غير الواضحة أو الاندفاع، أو عدم اليقين^(٣)، ووفقاً له الحرية هي القدرة على التصرف وفقاً لإرادة الفرد وكانت في الأساس متجذرة في القدرة على الحكم المنطقي، فالحرية بهذا المعنى تعني تقرير المصير أو التوجيه الذاتي^(٤)، وبهذا المعنى أن فكرة الحرية هي فكرة قوة في أي (فاعل) تقوم به أو تمنع أي إجراء معين، وفقاً لتصميم أو تفكير العقل ووفقاً لمحض إرادته، أي وجود فكر ووجود إرادة^(٥)، لكن بشرط أن لا يكون الفرد تحت الضرورة، لأن صحيح الفكر والإرادة ضرورية ولكن ليست كافية للحرية، قد ينفذ الإجراء وفقاً لإرادة الفاعل وإرادته لاتزال قيد الضرورة، لتوضيح مفهومه عن الضرورة يقدم لوك كرة تنس بالمقارنة مع رجل يسقط من جسر كمثل، الكرة ليست حرة، لأنها لا تفكر وليس لديها أي إرادة، إن الرجل الذي يسقط من جسر بسبب كسر الجسر لديه إرادة على الرغم من حقيقة أنه غير قادر على منع ذلك، وبالتالي فهو ليس حراً كذلك^(٦).

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٠-١٣١.

(2) John D.harman, Liberty, Right, and Will in Hobbes: A Response to Daivd Van Mill, Journal of Politics, University of Chicago Press, Chicago, No.3, Vol.59, 1997, pp.893-895.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.2307/2998642>

(3) Gerry Mackie, Cognitive and Affective Aspects of Three Conceptions of Liberty, University of California, San Diego, pp. 11-12.

webpage: <https://pages.ucsd.edu/~gmackie/documents/ThreeConceptionsLiberty.pdf>

(4) Steven J. Heyman, Positive and Negative Liberty, Chicago-Kent Law Review, Vol. 68, Iss. 1, pp. 83-84.

(5) Aysel Dogan, Locke On Liberty And Necessity, bilig Bilig: Journal of social sciences of the Turkish world, No. 35, 2005, P. 209.

From webpage: <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423873385.pdf>

(6) Aysel Dogan, Op. Cit., P. 210.

ويمكن أن نستخلص بأن ما يفقده الإنسان بسبب العقد الاجتماعي هو الحرية الطبيعية وحقاً لامحدوداً في كل ما يحلو له فعله وفي كل ما يمكنه تحقيقه، أما ما يربحه هو الحرية المدنية وملكية كل ما يوجد في حيازته، ويمكن أن نضيف بأن مكسب الحالة المدنية هي الحرية الأخلاقية التي تجعل الإنسان سيد نفسه^(١).

أما **كانط** في تعريفه للحرية يجعلها لصيقة بالإنسان ويربطها بماهية الإنسان ويرى بأن الحرية ملكية إرادة الكائن العقلائي الذي يجعلها مستقلة وفعالة عن أي تحديد من قبل أسباب غريبة خارجه^(٢)، ويرى بأنه من أجل أن تكون الحرية المصدر لكل فعل أخلاقي أصيل أو حتى الامتناع عن فعل، فيجب ربط الحرية بالإرادة، لأن الإرادة في رأيه هي التي تُحول الحرية من إمكانية إلى فاعلية^(٣). وفي مفهوم **كانط** تعد الحرية حقاً طبيعياً للإنسان ويجب تطويرها و توسيع نطاقها ليشمل الفرد من قبل الدولة، وبخصوص مفهوم الحرية وعلاقته بالسلطة ذات السيادة، يرى **كانط** أن الحرية هي مبدأ للإنسان وملازمة لوجوده بإعتباره كائناً يتمتع بنوع من الإستعداد الطبيعي يجعله قادراً على التحكم في ما هو نافع ومضر بالنسبة إليه، لذلك التأسيس السياسي لا يمكن أن يقوم على نفي مبدأ الحرية ولا على مبدأ إسعاد الجميع كما يسهر الأب على سعادة أبنائه، وهذا يعني أن الحرية لا تكمن في إرادة صاحب السيادة عند **كانط** بل في القرار الذاتي للفرد^(٤). ويمكن أن نستخلص هنا بأن حرية المواطنين وفقاً ل**كانط** تكمن في قرارهم الذاتي القائم على إختيارهم وإختيار الطريقة التي تعجبهم في التصرف وليس في صمت القانون أو إرادة صاحب السيادة كما يقول **هوبز**. لكن لا يعني أن الحرية لدى **كانط** تخرج عن كل الضوابط أو العوائق الخارجية. وأن الشرط الأساسي لها هو أن لا تتعارض مع الحريات الأخرى ضمن الفضاء السياسي، وبالمحصلة فإن كل تنازل عن الحرية وجعل الفضاء السياسي برمته خاضعاً للقانون المدني أو إرادة السلطان إنما هو شكل من أشكال الكليانية التي تقود إلى نفي الحرية من أساسها^(٥). أما **هيجل** فيرى أن ماهية الروح هي الحرية وكل صفات الروح لا توجد إلا بوساطة الحرية، لكن يجب القول بأن مفهومه للحرية يختلف عن **كانط**، ويرى بأن الحرية ليست هي الحرية الفردية السلبية، أي حرية الإرادة أو الإختيار التعسفي للفرد، لأن مثل هذه الحرية في نظره جزئية ومحدودة، مقصوده بالحرية هي المشاركة في حياة إجتماعية أوسع هي الدولة، لأن في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود عقلائي، ويضيف بأنه يجب ان ترتبط الحرية ببناء قانوني

(١) محمد الهلالي وعزيز لزرف، الحرية، دار تويقال، المغرب، ٢٠٠٩، ص ٧٥.

(٢) Phillip David Wodzinski, Kant's Doctrine of Religion as Political Philosophy, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of PhD., Boston College, Department of Political Science, USA, 2009, P. 78.

From webpage: : <http://hdl.handle.net/2345/987>.

(٣) جمال محمد احمد سليمان، إيمانويل كانط: انطولوجيا الوجود، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٤٤

(٤) البكاي ولد عبدالمالك، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٦-٣٤٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٤٧.

ما (الدولة) ^(١)، وهذا يعني انه يندد بمفهوم الحرية الخاص، أي بأن يفعل الإنسان ما يريد، فهو يرى انها موقف ضد الحرية، وعليه يؤكد هيجل بأن إرادة الفرد تكون حرة إذا كانت أفعالها متطابقة مع الحق والقانون ^(٢)، ويقول هيجل في هذا السياق "لاتكون الأمم أمماً حرة إلا تلك التي لديها وعي ونشاط بالكل، وفي الأزمنة الحديثة لا يكون الفرد حراً لنفسه إلا هكذا" ^(٣). وأكد أيضاً على أهمية الواجب، في إطار نظام الحق والذي يعرف بأنه عالم الحرية الفعلية، عالم الروح التي أنتجها بنفسه، ضمن هذا النظام يمكن للمرء أن يكون بحرية مع نفسه. رباط الواجب في هذا المنظور يظهر كقيد للحرية، هذا هو سبب تأكيده على أن الواجب هو تحقيق كائننا الأساسي واكتساب الحرية الإيجابية ^(٤).

ويتوضح هنا بأن هيجل يفكر بالحرية بطريقة مختلفة عن كانط، ويرى بأن مبدأ كانط للحرية غير محدد ونظري ويفرض الحرية الذاتية الفردية التي تضعها الليبرالية في بداية تفكيرها كمعطاة بديهية ويقرر أن تلك الحرية لاتبرح دائرة الأخلاق النظرية، ولاتحمل في ذاتها أي ضمانات ترغمها على أن تتحول الى واقع ملموس وذلك يدفعنا الى التأكيد على دور الدولة في تحقيق الحرية ويوضح ذلك في قوله كون الإنسان في ذاته ولذاته لم يوجد ليستبعد، هذه ضرورة ندركها كضرورة عقلية فقط، لكي نكف عن ادراكها كمثمل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لاتوجد بالفعل إلا في واقع الدولة ^(٥).

ويعد جون ستوارت مل من مدافعي حق الفرد في الحرية بالمعنى السلبي، ومؤيداً لمذهب حرية الإرادة في أنه يقبل الحد الأدنى من القيود على الحرية الفردية، ومن أجل منع الضرر عن الآخرين، يميز مل بوضوح بين التصرفات الموجهة للذات والتي ينبغي أن يمارس الأفراد فيها حرية مطلقة، وتلك الموجهة للآخرين التي تقيد حرية الآخرين أو تلحق الضرر بهم، ولايقبل مل بفرض أية قيود على الفرد تهدف الى منع الشخص من الإضرار بذاته أو بذاتها ^(٦). وتمثل الحرية بذاتها عند مل وتحديدًا الحرية الفردية خيراً بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. ويميز مل بين " الحرية الفردية في مجال الرأي، والحرية الفردية في مجال الفعل، ولذلك فهو يدعو إلى تجاوز التقاليد، كونها تهضم فردية الإنسان" ^(٧)، ويرى مل بأن أي شخص ينبغي أن يكون حراً في أن يفعل مايجب في متعلقاته الخاصة، ولكن لاينبغي أن يكون حراً في فعل مايجب للآخرين تحت ذريعة أن شؤون

^(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي، الجز الثاني، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٩.

^(٢) مجاهد عبدالمنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعدالدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٤.

^(٣) نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ٥٧.

^(٤) Riccardo Baldissone, op.cit, pp. 94-95

^(٥) نقلاً عن: عبدالله العروي، مفهوم الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٤.

^(٦) اندرو هيوود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

^(٧) عبدالرضا حسين الطعان وعلي عباس مراد و عامر حسن فياض، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨٧-٤٨٨.

الآخرين هو شؤونه، ويؤكد بأن على الدولة أن تحترم حرية كل فرد فيما يتعلق بذاته بشكل خاص وعليه أيضاً بإدامة سيطرة متيقظة على ممارسته لأية قوة تسمح له بأن يسيطر على الآخرين^(١)، ان الأساس المعقول لهذا الاعتقاد لدى مل هو أن الجمهور ليس له الشأن بالتدخل في الشؤون الأنانية والأذواق الشخصية للأفراد. ويوضح إشكالية التدخل بسؤاله، لو كان البشر مبررين في التدخل بحرية بعضهم البعض في الأشياء التي لاتخص مصالح الآخرين، فعلى أي مبدأ يمكن إستثناء هذه القضايا بشكل مستمر؟، أو من يستطيع أن يلوم الناس في رغبتهم في قمع مايرونه سيئاً؟^(٢). ويريد مل تأمين الحرية الفردية ضمن الحدود التي تفرضها حقوق ومصالح الآخرين، ويتم تعيين هذه الحدود بواسطة قواعد العدالة التي تحمي المصالح الأساسية للآخرين وخاصة مصلحتهم في الأمن لأنها تحافظ على السلام بين البشر^(٣).

ويمكن القول بأن المبدأ الرئيس لدى مل في مسألة الحرية هو أن الغاية الوحيدة التي تبرر للبشرية من أجلها، منفردة أو جماعية، في التدخل في حرية التصرف لأي منهم هي الحماية الذاتية وإن الهدف الوحيد الذي يمكن عن طريق ممارسة السلطة بحق على أي فرد من أفراد المجتمع المتحضر ضد إرادته هو منع إلحاق الأذى بالآخرين، هكذا نستطيع الملاحظة بأن مل في النهاية يصل عن طريق موازنة فائدة التدخل في الحرية ضد فائدة عدم التدخل واكتشاف أن الأخير يتفوق على الأول دائماً.

ووفقاً لجون غراي (John Gray-١٩٥١ -)، فإن مبدأ حرية مل يحدد بشكل خاطئ فقط تلك الأفعال التي تلحق الضرر بالمصالح الحيوية للآخرين في الأمن، وهي تفترض مسبقاً التوزيع المتساوي للحقوق الأخلاقية على الأمن والحكم الذاتي. تم تبني هذا المبدأ من قبل مل كإستراتيجية نفعية من شأنها أن تعزز هدف تحقيق أقصى قدر من السعادة، نفعية مل تعتمد على الرهان بأن الرجال المتحضرين يفضلون في الواقع حياة الرجال الأحرار، لأنهم في هذه الحياة يجدون سعادتهم^(٤)، ونقطة أخرى بالنسبة ل مل هو الخلاف على مبدأ الضرر الذي يستخدمه للإشارة الى النقطة التي تصبح عندها الحرية مفرطة أي تصبح عندها تطللاً عمدياً للقيم، لأنه تقصد به الضرر المادي فقط، عليه فهناك عدد كبير من الاعمال سيُسمح لها بأنها حرية، لكن إذا تم توسيع معناه ليشمل الجانب النفسي والمعنوي والاخلاقي يشمل عدداً كبيراً من الأعمال التي تؤدي إلى تحلل عمدي للقيم ولايسمح بها^(٥).

ويؤيد مل حرية الإرادة والحجج الرئيسة التي قدمها لدعم الحرية المطلقة للرأي في الموضوعات العملية،

(١) جون ستوارت مل، عن الحرية، ترجمة: هيثم كامل الذبيدي، الأهلية للنشر، عمان، ٢٠٠٧، ص ١٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) John Gray and G. W. Smith, J. S. Mill on Liberty in Focus, Routledge, London, 1991, pp. 231-232.

(٤) John Gray and G. W. Smith, Op. Cit., pp. 218-219.

(٥) نقلاً عن: اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٧.

والعلمية، والأخلاقية واللاهوتية جميعها. تتلخص في، أولاً، يناشد حقيقة القابلية للإنسان، ثانياً يناشد قيمة الحقيقة، ثالثاً يناشد قيمة العقلانية مؤكداً أنه حتى لو كان الرأي يحتوي على الحقيقة الكاملة يُعد بمثابة تحيزاً دون فهم أسبابه إذا لم يتم الطعن فيه في نقاش مفتوح، ورابعاً، يناشد قيمة الاعتقاد الحيوي، مدعياً أنه بدون تصادم الآراء المتضاربة والمختلفة فإن قناعات الإنسان تفتقر إلى قوة الإخلاص^(١).

في الخطاب السياسي المعاصر هناك تمييز بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية، وغالباً ما يتم تصور **توماس هل غرين** على أنه منشئ لهذا التمييز، ودفاعه عن المفهوم الإيجابي للحرية كان محورياً في تطور النظرية الليبرالية والفصل بين النسختين الكلاسيكية والحديثة^(٢)، ويعتقد **غرين** بشكل صريح المفهوم الإيجابي للحرية وعرفها على أنها قدرة الناس على فعل أقصى وأفضل ما يمكن من أنفسهم، ويرى بأن الحرية لاتعني ترك المرء وحده، لكنها تعني أن يكون للمرء سلطة فعل حقيقية، مما ينقل الإهتمام نحو الفرص المتاحة لكل فرد بشري، ويضيف بأن من الناحية المفاهيمية والتاريخية لا يكون التمييز الصحيح بين المفاهيم الإيجابية والسلبية للحرية ولكن بين المفاهيم الواقعية للحرية التي تنص على أن العمل الصحيح دون عائق من قبل الذات التجريبية هو الحرية^(٣). ويفسر مفهوم **غرين** الإيجابي للحرية بأنها هي امتداد للمثل الإنساني للحرية السلبية، لأنها ليست تحدياً للمفهوم السلبي للحرية بل هي نوع مختلف تماماً، توصي بمجموعة من المثل والمبادئ الاجتماعية التي لها علاقة بظواهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية، وبالنتيجة فهي تتماشى مع الليبرالية^(٤).

على النقيض من ذلك، دافع **هوبهاوس** الليبرالي الاجتماعي عن الحرية السلبية والحرية الإيجابية التجريبية على حد سواء، وهي الحرية الفعالة للقيام بما يختار الفرد القيام به. ويرى بأن وظيفة النظام الخارجي ليست إنشاء ذلك، بل توفر لها أنسب شروط النمو، فالحرية لا تعتمد فقط على غياب العقبات ولكن أيضاً على وجود القدرات، ويتطلب أكبر قدر من الحرية أن يتم توزيع قدرات الأفراد بصورة عادلة سواء أكانت مساواة مبدئية أم كافية، وينبغي التقليل من الإكراه في أنحاء الدولة والمجتمع جميعها، على سبيل المثال يمكن أن يؤدي عدم تدخل الدولة مع النقابات أو تدخلها في الحرية الاسمية للتعاقد في أسواق العمل والمستهلكين إلى تقليل الإكراه الخاص من قبل الأقوى والأضعف وبالتالي زيادة الحرية^(٥).

لقد طرح **إيزايا برلين** (Isaiah Berlin-١٩٠٩-١٩٩٧م) سؤالين يرتبطان بالإشكاليات المتعلقة بمسألة الحرية، الاول، ماهو المجال الذي تُترك أو ينبغي أن تُترك فيه الذات شخصاً أو مجموعة أشخاص، كي

(1) John Gray, Mill On Liberty: A Defence, Routledge, London and Newyork, 2nd edition, 1996, p104.

(2) Avital Simhony, Beyond Negative and Positive Freedom: T. H. Green's View of Freedom, Political Theory, Sage Publications, Vol. 21, No. 1, 1993, p. 29.

From webpage: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0090591793021001003>

(3) أندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٤٤-٤٤٥.

(4) Avital Simhony, Op. Cit., p. 29.

(5) Gerry Mackie, Op. Cit., pp. 14-15.

يتصرف، أو يكون بما هو قادر على تصرفه أو كونه، من دون تدخل من أشخاص آخرين؟، الثاني هو ما أو من مصدر السيطرة أو التدخل الذي يكون بإمكانه أن يحدد ما إذا كان شخص ما سيتصرف؟، أو يكون بهذا الشكل أو ذلك؟^(١)، وعليه قام بتحديد المفهوم السلبي والمفهوم الإيجابي للحرية في كتابه (مفهومان للحرية ١٩٥٨) ، النوع السلبي يعني أنني حر الى الحد الذي لايقوم أي شخص أو هيئة بالتدخل في نشاطاتي ولو تم منعي من قبل الآخرين من فعل ما كان بإمكانني فعله، فأنا غير حر^(٢)، وهذا المفهوم يرتكز على الإيمان بالفرد البشري والعقلانية البشرية الذي يستطيع الفرد بوساطته إتخاذ القرارات الخاصة وتشكيل الحياة، إذا ماتحرر من التدخل والإجبار بل وحتى الإرشاد^(٣). أما المفهوم الإيجابي للحرية يعني أن يكون الفرد سيد نفسه ويعتمد على ذاته في قراراته وحياته وليس على القوى الخارجية، ويتحمل مسؤولية خياراته وقادرًا على تفسيرها وفقاً لأفكاره^(٤)، والحرية تكون إيجابية عندما تؤيد السلطة الفعالة وتحقيق الذات وتمالك النفس أو الإستقلال أو الحرية الأخلاقية او الحرية الداخلية^(٥). وعند الإشارة إلى الفهم السلبي للحرية، يدعو مناصريه الى فرض قيود على الإجراءات الحكومية من أجل تقليل احتمالات فرض قيود على المواطنين إلى الحد الأدنى، على النقيض من ذلك، فإن معتققي الحرية الإيجابية يقبلون التدخل الحكومي من أجل تمكين الناس من التصرف وفقاً لإرادتهم، يركز الباحثون الذين يفضلون الفهم السلبي للحرية على الدرجة التي تواجه بها الجهات الفاعلة أو الجماعات عرقلة القوى الخارجية مثل فرض قيود حكومية؛ يجلب الباحثون الذين يحبون الفهم الإيجابي للحرية مزيداً من الاهتمام إلى الدرجة التي يتصرف بها الممثلون أو المجموعات بشكل مستقل، حتى لو كان هناك طرف ثالث يمكنهم من التصرف، والفجوة النظرية بين الإتجاهين تنشأ من الإفتراض بأن في الفهم السلبي تعني الحرية عدم قدرة طرف ثالث مثل الدولة على الحصول على حرية إيجابية، بالنسبة للإيجابي تكون الدولة قادرة على تهيئة الظروف للمواطنين التي تؤدي إلى الحرية الإيجابية، وهذا يتناقض مع الاساس المنطقي للإتجاه السلبي الذي يرى بأن الاشخاص أو الجماعات هم المسؤولون فقط عن أفعالهم الخاصة ولا يسمح لهم بالإكراه على الآخرين مما يعني انتهاكاً لحياتهم^(٦).

وقبل أن نذهب إلى موقف هانا آرندت، هناك تطور حديث آخر في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وهو تطوير ما يسمى بالنظرية السياسية الرومانية الجديدة أو الجمهورية من قبل كوينتين

(١) إيزايا برلين، الحرية: خمس مقالات عن الحرية، تحرير: هنري هاردي، ترجمة: يزن الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٠-٢٠١.

(٣) اندروهيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤٢.

(٤) إيزايا برلين، مرجع سبق ذكره، ص ٢١١.

(٥) اندروهيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤٣.

(٦) Peter Graeff, Op. Cit., P. 117.

سكينر (Quentin Skinner-١٩٤٠ -) وفيليب بيتيت (Philippe petit-١٩٤٩ -)، اللذين عرفا الحرية سلباً على عكس الليبراليين، وقد استخدم الجمهوريون نوعاً مختلفاً من انكار عدم السيطرة. ومن الناحية العملية، تعني أن الحرية الجمهورية معيارية إلى حد كبير ولا تتسامح مع أي قرارات تعسفية مهما كانت، وحاول بينيتيت أن يثبت أن مبدأ عدم السيطرة له أولوية على مبدأ عدم التدخل كونه التعريف السلبي الوحيد للحرية. في ظل هذه الخلفية، ومن الواضح أن أي موقف يدعم مفهوماً إيجابياً للحرية يبرز بشكل حتمي، لذلك، موقف هانا أرندت استثنائي بشكل واضح بعد أن تبنت علانية الطبيعة الإيجابية للحرية^(١)، وكانت أرندت واقعية سياسياً وحريصة دائماً على التركيز على المشكلات السياسية الحقيقية، وموقفها بشأن الحرية استثنائي مقارنة ليس فقط بالتقاليد التحليلية، ولكن أيضاً بمدرسها الفكرية القارية، تكيف أرندت فكرة الحرية الإيجابية مع نظريتها الخاصة كونها خطوة أبعد من التحرير وهو مستوى الحرية السلبية، ويتم تقديم الحرية الإيجابية كعمل أساسي لنظام سياسي جديد، والمظاهر الإيجابية للحرية عندها هي التعبيرات والمناقشات والقرارات الخاصة بكل ما يتعلق بالحياة السياسية، وفي كتابها عن الثورة ١٩٦٣ بدأت بفكرة أن الحرية هي سبب وجود السياسة بخلاف النزعة الليبرالية لدى برلين التي كانت تعد السياسة دائماً تهديداً للحرية وتقول الحرية "هي القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته منذ بداية تاريخنا"^(٢)، ويبرر ذلك في معرض تمييزها على الصعيد السياسي بين الديمقراطية المساواتية في القرن التاسع عشر والتي بالنسبة لها مشاركة الكل في الحكم وهو دلالة لامشروطة على حرية الشعب من الإستبداد المستتير لبداية العصر الحديث، الذي يعتقد أن حرية الشعب تتمثل في تحميل الحكومة هذه القوانين التي بفضلها حياته وممتلكاته الخاصة تعود إليه، وليس في الواقع مقاسمة الحكومة ما لا يرجع إليه، وترى أن "في كلتا الحالتين الحكومة هي مجال الفعل ويتم استخدامها لحماية الحرية الإنتاجية للمجتمع، وضمان أمن الفرد في مجاله الخاص. مهما كانت العلاقة بين المواطن والدولة، والحرية والسياسة تبقين منفصلتان الواحدة عن الأخرى. وهذا هو التطور الحديث للسياسة، وأصبحت بفضل الدولة لها وظيفة المجتمع أو هي شرط ضروري للحرية الإجتماعية"^(٣).

أما فردريك فون هايك في سياق حديثه عن الحرية تبني رأياً آخر مختلفاً، أنه يطور نظرة سلبية لحرية (غياب الإكراه)، لكنه يصر أيضاً على أن هذه الحرية تأخذ طابعاً إيجابياً عن طريق استخدام الأفراد لها، الحرية عنده تنتمي إلى فرد من البشر والسبب وراء ذلك هو إن الإنسان هو الكائن الذي يختار ويفكر ويتصرف وينطبق مفهوم الحرية بشكل أساسي على الأفراد الآخرين، ويعترف هايك بأنه صحيح أن قدرة الفرد على الاختيار أو

(١) Alexei Gloukhov, Arendt on Positive Freedom, Russian Sociological Review, No. 2, Vol. 1 4, 2015, P. 10.

Webpage: <https://pdfs.semanticscholar.org/95fa/64a3d31c69cdbe10724ea1187241e33cfb39.pdf>

(٢) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبدالوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٣.

(٣) حنة أرندت، ما السياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان، المغرب، ٢٠١٤، ص ٦٣-٦٤.

الإرادة ضرورية في مسألة الحرية ولكن عند تحديد شرط الحرية يجب أن نأخذ في الحسبان بأن العوائق الخارجية أمام العمل قد لا تنشأ عن الطبيعة ولكن عن البشر الآخرين، ويتطلب ذلك توفير الحرية للمجتمع ويرفض الفصل بين حرية الفرد وحرية المجتمع ويصر على أن الحرية والمسؤولية لا يمكن فصلهما، وتتطلب الحرية أن يتحمل الفرد عواقب أفعاله وبدون مسؤولية لن يتمكن الأفراد من التعلم من تجاربهم والاستمتاع بالنمو الشخصي، فضلاً عن ذلك لن يعمل المجتمع الحر أو يحافظ على نفسه إلا إذا عده أعضاؤه على حق بأن كل فرد يشغل المنصب الذي ينتج عن فعله ويقبله بسبب تصرفاته^(١). وبخصوص دور الدولة يرى هايك ليس هناك تعارض بين الحرية و مساعدة الدولة للأفراد في تأمين مستوى من الحياة وتأمين الحد الأدنى من القوت للجميع بدون تعريض الحرية العامة للخطر، لأن قليل من الافراد في المجتمع قادرين على أن يحتاطوا لمثل هذه المشكلات، لذلك هكذا عمل جماعي يجب أن يتخذ دون شك^(٢).

أما فيما يتعلق بالربط بين الحرية والمجتمع الديمقراطي، يمكن القول بأن الحرية كركيزة ليبرالية أضافت الكثير في تشكيل المجتمع الديمقراطي ولبرلته. وفي مقدمة ذلك ينبغي الإشارة الى علاقة الحرية والطبقة البرجوازية، إذ مثلت الحرية مطلبها الفردي والجماعي، والتي لم يلائمها البناء الاجتماعي التقليدي الوسيط، لأن نظام العصر الوسيط في المجتمع لم يعد الأساس الملائم لقيام الإلتزامات الاجتماعية والإقتصادية والسياسية، تلك الإلتزامات التي تنشأ عن الرغبة في حماية الحرية الفردية والملكية الخاصة والأمن والسلام، وهو مالا يمكن تحقيقه بدون احترام القانون المدني والفضائل المدنية عند الفرد بوصفه حراً^(٣). والحرية جعلت الأفراد في سياق العلاقات الإجتماعية الجديدة عوامل حرة في الحياة الإجتماعية، قادرين على ممارسة الإختيار، والتمتع بإمتميازات فيما يتعلق بالآخرين^(٤)، أي تتطلب الحرية أن يكون الفرد سيد نفسه ومستقلاً بذاته، وقادراً على تنمية مهاراته ومواهبه بغض النظر عن المكانة الإجتماعية أو العرق أو المعتقد. ويصبح المجتمع الديمقراطي حسب هذا الأفكار هو المجتمع الذي يستطيع أعضاؤه تحقيق قدر كبير من أهدافه المشروعة، والظروف داخله مهياًة لتحقيق الحرية الفردية، حيث أن لكل الأفراد الحق حسب إمكانياتهم. وتدل على القنوات والمناطق التي تتيح للأفراد ممارسة أنشطتهم وتضمن حقوقهم في إبداء

(١) Eugene F. Miller, Hayek's The Constitution of Liberty: An Account of its Argument, The Institute of Economic Affairs, London, 2010, P. 40.

(٢) فردريك. ا. هايك، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٢٦-١٢٧.

(٣) احمد عبدالكريم عبدالوهاب، جدلية الحرية والعدالة في الفكر السياسي المعاصر، أطروحة دكتوراه غيرمنشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠١٦، ص ١٣٤.

(٤) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٠.

الرأي دون تدخل من أي جهة كانت^(١). وأدى ذلك إلى إعادة صياغة علاقة الإنسان بالسلطتين الدينية والزمنية في المجتمع^(٢).

والمجتمع الذي يتمتع بأكبر قدر من الحرية وينسق بين حريات الأفراد للدفاع عن حدود الحرية (كما عند كانط)، هو "المجتمع الوحيد الذي يستطيع أن يتابع أهدافه بنجاح، لكن يجب أن ترتبط الحرية بلائحة الواجبات التي تُفرض على الفرد وليس فقط لائحة الحقوق، لأن الفرد وفق هذا الرأي وبدافع أخلاقي يصبح أكثر حرية كلما إندمج في عالم مجتمعه"^(٣).

ونستطيع أن نصل إلى خلاصة مفادها أن صيانة الحريات الأساسية هي أمر حيوي لعمل وتفعيل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، لأنها تزود الفرد بالحماية والآليات الضرورية ضد تعسف السلطة^(٤).

ويمكننا أن نلخص في الأخير أن الحرية هي مفهوم سياسي وفلسفي احتل موقع الصدارة في الفكر الغربي وشكل قاعدة لكثير من المفاهيم الأخرى مثل العدل والمساواة والتسامح. وتغيرت معاني ودلالات مفهومها في الفكر السياسي الغربي الحديث في المراحل المختلفة وحسب منظور مفكري هذا الفكر وفلاسفته، فقد ربطت الحرية بإزالة القيود الإجتماعية واعطيت محتوىً أخلاقياً إيجابياً من قبل فلاسفة الإنكليز أمثال هوبز ولوك الى مفهوم جديد يقوم على التطابق بين إرادة الفرد وإرادة الجماعة السياسية وربط كيفية تحقيقها بالخضوع المطلق بطاعة الدولة من جانب فلاسفة الفرنسيين والألمان أمثال روسو وهيغل. ومركزية الحرية بدأت مع التحولات المجتمعية الوليدة في العصر الحديث، والتي تشمل حركات التجارة والنشاطات الإقتصادية والتغيرات في العلاقات الإجتماعية في المجتمع الحديث ومسألة حقوق الأفراد بوصفه كائناً عاقلاً. ومثلت العقد الإجتماعي المحرك الأساس لإنتاج تفسير للحرية تلائم مع هذه التحولات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

المطلب الثالث: الفردية

تمثل الفردية في الفكر السياسي الحديث المفهوم الجوهري الذي ترتبت عليه التغيرات الحاصلة في المجتمعات الغربية الحديثة المتعلقة بالحقوق والحريات الفردية وإعادة مكانة الإنسان كذات مستقلة. وارتباط تأثيراتها بهيكله صلاحيات وسلطات الحكومة وكيفية عمل السوق بالشكل الذي يلائم كون الفرد وحرياته معياراً للسياسة العامة وأساساً لشرعية الدولة.

الفردية كقضية مركزية ترتبط بشكل أو بآخر بمسائل وموضوعات الثقافة الحديثة، ولها تأثيرات كبيرة في

(١) وليد بن صالح الرميزان، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦-٤٧.

(٢) احمد عبدالكريم عبد الوهاب، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨، ١٤٤.

(٣) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

(٤) اندرو هيوود، المفاهيم الأساسية في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦.

الحياة البشرية، لأنها تتعلق بمستوى الوعي الذاتي للفرد^(١)، واكتسب مفهومها مجموعة مذهلة من المعاني والتطبيقات المختلفة حسب السياقات^(٢)، وهذا جعل من تحديد جوهر واحد وإعطاء تعريف صحيح ودقيق ومُرضٍ لمصطلح الفردية غاية في الصعوبة^(٣).

وفي البداية ينبغي التركيز على توضيح المصطلحات الثلاثة الواردة في هذا الإطار وهما (الفرد والفردانية والفردية). إن كلمة الفرد (Individual) مستخدمة بشكل واسع في اللغة اليومية، بحيث كثيراً ما يتم إغفال معناها السياسي^(٤)، إنها مشتقة من الجذر اللاتيني (Individuum) الشيء الذي لا ينقسم فهو جزء أحادي، بمعنى أنه يمكن أن يحقق وجوده من ذاته دون الحاجة إلى مساعدة الآخرين أو إلى الارتباط بهم. فالمقصود من الفرد هو كل كائن انساني، يحتل جسداً متميزاً ومغلقاً على ذاته. وكل إنسان في طبيعته النفسية هو ذات فردية واحدة مفردة^(٥)، وفي اللغة العربية الفرد مفردة تأتي بمعنى (الوتر، والجمع أفراداً وفرداً). وتأتي كلمة تفرد بمعنى إنعزل وتميز عن غيره^(٦)، أما في الاصطلاح فالفرد هو (إنسان أحادي متفرد، ويحوي هذا المفهوم معنى آخر هو الكلية التي لا يمكن تجزئتها إلى مكونات أصغر)^(٧). أما الفردانية تُقال على كل نظرية، كل نزعة ترى في الفرد أو في الفردي إما صورة الواقع الأكثر جوهرية وإما أعلى درجة قيمية. وتسعى إلى تفسير الظواهر التاريخية والإجتماعية عن طريق علم النفس الفردي وبالأخص عن طريق المؤثرات الناجمة عن فعالية الأفراد الواعية والمهتمة^(٨). أن الفردانية ليس لها طابع سياسي واضح، وتأخذ أشكال عديدة، وترتبط أحياناً بالتراث الليبرالي التقليدي وبأفكار مثل الحكومة المحدودة والسوق الحرة، فقد استخدمت أيضاً لتبرير تدخل الحكومة، ومن حين لآخر، اعتنقها الإشتراكيون عن طريق التأكيد على أن الفردية والجماعية تتم إحداهما الأخرى، بل هما متلازمتان ولا يمكن فصلهما^(٩).

(١) E. Jordan, The Definition of Individuality, The Philosophical Review, Duke University Press, Vol. 30, No. 6, 1921, p. 566.

https://www.jstor.org/stable/2178997?seq=1#metadata_info_tab_contents

(٢) Irfan Khwaja, Whose Liberalism? Which Individualism?, Reason Paper, A Journal of Interdisciplinary Normative Studies, No. 25, 2000, pp. 74-75.

<https://philpapers.org/rec/KHAWLW>

(٣) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٣٠.

(٤) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥.

(٥) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٩.

(٦) ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٧٣.

(٧) ف.ب. توغارييف، الطبيعة والحضارة والإنسان، ترجمة: رضوان القضماني و نجم خريط، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٧٣.

(٨) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥٧-٦٥٨.

(٩) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧.

أما الفردية فقد جاء في الموسوعة البريطانية بأنها "هي الفلسفة السياسية والاجتماعية التي تؤكد القيمة الأخلاقية للفرد"^(١)، وقد ورد بأنها "نظرية سلوكية ونظرية اجتماعية تساعد في تحديد العلة السياسية للحاجات المادية والمعتقدات الأيدولوجية في المجتمع، وتتبع المفاهيم الفردية من الفرد نفسه أي القيمة العليا للكائن البشري (Individual Human Being) ^(٢)، وفق هذا التعريف فإن هدف المؤسسات الاجتماعية يقتصر على سعادة الافراد وكمالهم (مهما كانت الطريقة التي يقصد بها هذا الكمال) ^(٣). وعلى أية حال فإن الفردية يمكن أن تكون إما مفهوماً وصفياً، وإما مفهوماً معيارياً. كمفهوم وصفي، وفي صيغة الفردية المنهاجية، فإن الفردية تقترح أن الفرد مركزي لأي نظرية سياسية أو شرح إجتماعي، فكل المقولات عن المجتمع يجب أن تتم صياغتها بالعلاقة للأفراد التي يشكلونها. أما كمفهوم معياري، وفي صيغة الفردية الاخلاقية، فإنها تضمن أن المجتمع يجب أن يتم تشييده لكي يفيد الفرد، ولكي تعطي أولوية لحقوق الفرد وحاجاته ومصالحه^(٤).

وفي تميزه عن الشخصية ورد بأن الشخصية تقوم على مايتصف به الفرد من قدرة على التركيز الارادي، بينما الفردية محكومة بكثير من العوامل الخارجية^(٥)، إن ماسبق من التعريفات يساعد في التمييز بين ثلاث نتائج للفردية تتعلق بثلاثة أبعاد، أولاً، فيما يتعلق بمفهوم الذات، تعني الفردية الخلق والحفاظ على شعور إيجابي بالذات والشعور بالرضا عن الذات، والنجاح الشخصي، والثاني يتعلق بالرفاه، تعني الفردية وفقه التعبير العاطفي المفتوح وتحقيق الأهداف الشخصية للمرء وهما مصدران مهمان للرفاه والرضا عن الحياة، والأخير يتعلق بالعلانية، تتضمن الفردية هنا موقفاً متناقضاً يحتاج الأفراد إلى العلاقات وعضوية المجموعة لتحقيق الأهداف ذات الصلة^(٦). من كل ذلك نستطيع القول بأن الفردية هي الموقف الاخلاقي أو الفلسفة السياسية أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة الاخلاقية للفرد، وتؤكد على ممارسة الفرد لأهدافه ورغباته بالاستقلالية والاعتماد على الذات.

وتجب الإشارة الى أن الفردية وما بني عليها لاحقاً من تصورات ونظريات الحقوق والحريات الفردية

^(١) www.britannica.com/topic/individualism

^(٢) اسماعيل عبدالفتاح الكافي، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٥.

^(٣) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥٩.

^(٤) اندرو هيوود، المفاهيم الأساسية في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٢-١٦٣.

^(٥) الفردية هي ما يختلف به فرد عن آخر، ويتميز به من سواه ليس فقط بكيفية عددية، بل في سماته وتكوينه، مثل العمر، الجنس، درجة النمو الفكري، الأذواق. أما الشخصية هي السمة التي تجعله قميناً بالإنتماء الى مجتمع روحي واحد ينتمي اليه الأشخاص الآخرون. هذه السمة وإن تحققت بلا تكافؤ لدى مختلف الأفراد، تكون مشتركة بينهم، ولا تؤثر إلا في نطاق هذا المتحد. للمزيد أنظر: اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٦٠. و مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٥.

^(٦) Daphna Oyserman and others, Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta Analyses Psychological Bulletin, by the American Psychological Association, Vol.128, No.1, 2002, pp.4-5.

الطبيعية، جاءت في مسيرة التطور الديمقراطي في العصر الحديث، من منطلق الدعوة لإعلاء شأن الفرد والتأكيد على أن الفرد هو الحقيقة الأساسية الأولى في الاجتماع الانساني، ويتمتع بحقوق وحرّيات منحها له الطبيعة قبل وجود الدولة وسلطتها، ووجود الدولة ما هو إلا لحماية هذه الحقوق وعدم المساس بها، وفي حال إقدام الدولة على الإنتقاص من تلك الحقوق والحرّيات فأنها تفقد شرعيتها واساس وجودها^(١).

بالنسبة لجذور الفكرة تجب الإشارة إلى أن النزعة والقيم الفردية لها تاريخ طويل ممتد عبر تاريخ الحضارة الإنسانية ولا يقتصر على فردانية العصر الحديث، ففي اليونان القديمة على الرغم من النظر إلى البشر بأنهم كائنات اجتماعية ولا يستطيعون سوى تحقيق الذات عن طريق العمل العام ومن أجل الصالح العام^(٢)، نجد أن عد الانسان حجر الأساس، هو الذي فسح المجال لظهور معالم النزعة الفردية، وقد كان السفسطائيون المعلمين الأوائل لها^(٣)، من خلال تغيير وجهة النظر الى الإنسان بدلاً من الموضوع الخارجي، وتأكيدهم بأن الانسان هو معيار كل شيء وهو مصدر القوانين والتشريعات ويميز بين الحق والباطل^(٤)، أما القرون الوسطى فتتضمن إشارتين متناقضتين عن الفردية، الأولى هي أن الدين المسيحي يُعدّ الخميرة الأساسية لمفهوم الفردانية وخاصة لدى أوائل المسيحيين والعالم المحيط بهم، لأن الدين المسيحي يؤكد على إستقلال الفرد ومسؤوليته تجاه الله، أما الثانية تؤكد بأن الفردية معدومة في هذه الحقبة، لأنه بسبب جعل رجال الدين من أنفسهم أوصياء على الأفراد، وهيمنة الكنيسة الكاثوليكية على الحياة السياسية وتصرفات الأفراد وإعتماد كل المعتقدات والنظريات والمبادئ الخلقية على مصدر واحد وهو الكنيسة الكاثوليكية، تلاشى مبدأ الفردية^(٥).

تُعدّ الفردانية خاصية مميزة للمجتمعات الحديثة التي يعدّ الفرد فيها الوحدة المرجعية الأساسية وهو الذي يتحمل بحرية مسؤولية معتقداته وآرائه وأفعاله. وجاءت بفعل مجموعة من التغيرات والتطورات التي طرأت على الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية^(٦)، فالبروتستانتية جاءت في مقدمة التغيرات وكان لها دور في تشكيل العقل الأوروبي الحديث عن طريق وقوفها إلى جانب الحرية الفردية والمساواة في المجال الديني وعبر خصخصة الدين

(١) جمال احمد السيدجاء المراكبي، الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، اطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص٢٤٦.

(٢) Danuta Plecka, Individualism and Civic Participation: An Essay on A certain way of Thinking about Citizenship, Political Preferences, No. 4, 2013, P. 92.

(٣) عبدالرضا حسين الطعان و صادق الأسود، مدخل الى علم السياسة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٨٦، ص١٧٥.

(٤) حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٧.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٢.

(٦) لويس دومون، مقالات في الفردانية: منظور انثروبولوجي للأيدولوجية الحديثة، ترجمة: بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦، ص٤١.

وفردنته، مما أدى الى تطور علاقة الفرد بالذات^(١). لقد إنطلق مارتن لوثر (Martin Luther-١٤٨٣-١٥٤٦) من الحديث عن الإختلافات واللامساواة الإجتماعية بوصفها ثابتة وموروثة وأكد على أنه لا يوجد إختلاف بين البشر (الروحانيين والزمنيين) وأضاف بأن التراتبية الموجودة ليس إلا وسيلة البقاء للسلطة البابوية^(٢). لكن عدم قدرة الفرد للتذرع بحسه الخاص وعقله الخاص وبحته الحر ضد سلطة الكتاب المقدس وسلطة مفسريه الجدد مارتن لوثر وجون كالفن (John Calvin-١٥٠٩-١٥٦٤) الرؤساء الروحيين الجدد الذين أوجدتهم الاصلاح الديني^(٣)، وعدم وجود أهمية كبرى للقيم الفردية والحياة الخاصة في هذه المرحلة عرقلت نظوج الفردية بالمعنى الحديث^(٤).

وبفضل الثورة الصناعية وعن طريق زحزحة مركز الثقل من الزراعة الى الصناعة في المجتمعات الغربية فقد أعطت الفردية اتجاهاً علمانياً ودينيّاً لحياة الفرد وصهرت المعاني الجامدة للتملك في الإقطاعية^(٥)، ومهدت لقيام تنظيم ديناميكي يتبنى معيار المنفعة المحددة تبعاً لأشباع الحاجات الفردية وبناء فرد تسيطر عليه غريزة الكسب بدلاً من التنظيم الوسيط المعروف بطابعه السكوني والتقليدي والقائم على أسس أخلاقية بدلاً من الأسس الإقتصادية^(٦)، وسمى ذلك بالفردية الإمتلاكية التي تفترض أن البشر لديهم إعتقاد على الذات وحرص على المصلحة الشخصية، ويتصور الفرد نفسه بأنه المالك لشخصه أو قدراته الخاصة ولا يدين بشيء للمجتمع فيما يتعلق به^(٧)، وأدى ذلك بدوره إلى إلغاء الجماعات (communities) اقتصادياً واجتماعياً، وتضعيف إنتماء الأفراد الى جماعات اثنية أو طائفية أو ماشاكل من إنتماءات أخرى^(٨). وبما أن هذه الفكرة هي نتاج ثانوي للثقافة وليست فكرة فطرية، يجب أن لاننسى العلاقة بين ظهور صناعة الطباعة وصعود الفردية أيضاً، بسبب ما أتاحتها الطباعة لعدد كبير من الافراد من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر لتجاوز أوليغارشية المعرفة السائدة في العصور الوسطى، ودعم النهضة الفكرية بواسطة طباعة المعلومات بتكلفة معقولة وبالمحصلة بناء

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ٨٧.

(٢) نقلاً عن: لويس دومون، مرجع سبق ذكره، ص ١٢١.

(٣) جان جاك شوفالبييه، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٠.

(٤) حسين موسى، الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٠.

(٥) جون ديوي، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيري حماد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧٢.

(٦) جان جاك شوفالبييه، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٠.

(٧) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

(٨) عبدالاله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،

بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢١.

بيئة معرفية جديدة سمحت للأفراد بإعادة تعريف أنفسهم كأفراد وأعضاء في المجتمع^(١).

وواجهت الفلسفة الغربية في العصر الحديث مسألة الفردية والجماعية منذ بداياتها، وقد ترجم هذا التساؤل على صيغة السؤال عن ماهية وشكل السلطة الأمثل، ومن ثم العلاقة بين السلطة والمجتمع أو السلطة والأفراد المكوّنين للمجتمع^(٢). ومنذ القرن الثامن عشر دارت النقاشات الفكرية بإتجاهين في هذا السياق، برز الأول عن طريق الترويج للفرد التجريدي كونه معياراً، مع الثاني إستمتر التأكيد على أهمية المجموعات الجماعية (مثل الدولة والجماعة والمجتمع) وما إلى ذلك^(٣). ترتب على ذلك ظهور نوع من الانقسام بين إتجاهين عن الفرد والمجتمع، يعد احدهم أن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد الذريين، والثاني ينظر الى المجتمع بأنها كتلة من الأفراد الذين لديهم القدرة على ممارسة تفضيلاتهم الفردية لكن يكتسبون طاقاتهم وإلتزامهم في المجتمع^(٤)، ويدعو الأول الى ضرورة اعتناق الفرد من كل أشكال القهر الاجتماعي والسياسي أما الثاني فيتجاهل الفرد ويخضعه لقوانين المجتمع و المؤسسات المتعددة، أي يدرس الإنسان كعضو في المجتمع و المدينة والدولة ويخضعه لقوانين المجتمع والمؤسسات المتعددة^(٥).

في ضوء هذه الخلافات والآراء المتضاربة في النتاجات الفلسفية لكبار الفلاسفة والمفكرين عن الفردية، يُطرح نوعان من الفردية وهما الفردية الحقيقية والفردية الخاطئة^(٦). وهنا يطرح سؤال وهو ما هي إذن الخصائص الأساسية للفردية الحقيقية والخاطئة؟، ويجب هاك بأن الأول نظرية المجتمع، وهي محاولة لفهم القوى التي تحدد الحياة الاجتماعية للإنسان وتؤكد على أن الأفراد تحدد طبيعتهم وشخصيتهم بوجودهم في المجتمع. وهذه الحقيقة في حد ذاتها كافية لدحض سوء الفهم الشائع وهو الاعتقاد بأن الفردية تقتض وجود أفراد معزولين أو

(1) Florin Ternal Hilbay, Individualism as Mood: Reflections on the Emergence of the Rhetoric of Liberalism, Asia Law Institute, Faculty of Law, National University of Singapore, 2010, pp. 15–17.

(2) عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة: كيرجارد أنموذجاً، مجلة دراسات: العلوم الانسانية والاجتماعية، الجامعة الاردنية، المجلد ٤١، ملحق ١، ٢٠١٤، ص ٥٢١.

(3) Matthew Eagleton-Pierce, On Individualism in the Neoliberal Period, Paper submission for panel on: PSA 66th Annual International Conference March 21-23, SOAS University of London, 2016, P. 3.

(4) Danuta Plecka, Op. Cit., P9.

(5) حسن الكحلاني، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦.

(6) بدأت الاولى وتطورها الحديث مع جون لوك وبرنارد ماندفيل وديفيد هيوم، وحققت مكانة في أعمال يوشيا تاكر وآدم فيرجسون وآدم سميث والمعاصر إدموند بيرك أما الثانية يمثل من قبل الكتاب الفرنسيين وغيرهم من الكتاب القاريين، وهذه حقيقة ترجع إلى الدور المهيمن الذي تلعبه العقلانية الديكارتية في تكوينها. الممثلون البارزون لهذا التقليد هم الموسوعيين، روسو، والفيزيوقراطيين. للمزيد أنظر:

Friedrick. V. Haeyk, Individualism and Economic Order, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, pp. 3-4 .

مكتفين ذاتياً، وهذا النوع في رأيه هو نتاج وعي حاد لقيود العقل الفردي الذي يحفز على التواضع تجاه العمليات الاجتماعية غير الشخصية التي تساعد الأفراد عن طريق خلق أشياء أكبر مما يعلمون^(١). النقد الموجه الى هذه النظرة تتلخص في تقليله لأهمية الشخصية الفردية في مجرى الأحداث والتعامل معه كدمى في مقابل تعظيم دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية والعوامل الأخرى، أي أنها لاتسمح بوجود هوية شخصية وممارسة أي نوع من الأرادة الحرة^(٢).

أما الثاني الفردية الخاطئة* (حسب تعبيره) هي الفردية في المدرسة الديكارتية تميل هذه الفردية العقلانية دائماً إلى التطور في عكس الفردية، أي الاشتراكية أو الجماعية، يمثل وفق هذا النوع معظم الترتيب الذي نجده في الشؤون الإنسانية كنتيجة غير متوقعة للأفعال الفردية وأن كل ما يحققه الإنسان هو النتيجة المباشرة لسيطرة العقل الفردي^(٣)، وتدعو الى عبادة الذات كما كان عند ماكس شتينر (Max Stirner-1806-1856) في منتصف القرن التاسع عشر، بدلاً من المثل العليا المجردة كإنسانية فيورباخ (Ludwig Feuerbach-1804-1872) والمطلق عند هيغل والتحرر من كل سلطان بما في ذلك المجتمع، ويؤكد على أن الفرد يجب أن يحدد موقفه تبعاً للحقيقة الوحيدة، وهي (ذاته)^(٤). وأفكار المدرسة الطبيعية (الفيزيوقراط) لها أثر واضح في تشكيل هوية هذا النوع من الفردية عن طريق الاعتماد على القانون الطبيعي الذي يحكم السلوك الاجتماعي والحركة الإنسانية عموماً. ومن أسس هذا القانون الملكية الخاصة كونها حقاً طبيعياً للأفراد، ولهذا لايد من إطلاق حرية التجارة والعمل، ولايد من ترك الأمور تجري وفق طبيعتها دون تدخل خارجي، وأيضاً كما هو في مبدأ (دعه يعمل دعه يمر) لدى آدم سميث^(٥).

(١) Ibid, pp. 6-7.

(٢) اندرو هيوود، النظرية السياسية: القدمة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٧٥-٧٦.

*يسمى هذا النوع بالمذهب الذي أيضاً ويرى ان الأفراد أشبه بذرات متناثرة داخل المجتمع، تحمل هذه الرؤية في مضمونها فكرة رفض وجود المجتمع او التأكيد على ان المجتمع يتكون من مجموعة من الافراد ذوي الاكتفاء الذاتي حيث يعتمد كل فرد فيه على نفسه. ترجع جذور هذه النظرة الى المذهب الذي في اليونان القديمة الذي يرى بأن الوجود ليس وجوداً واحداً بل ينقسم الى عدد لامتناه ولاحصر له من الذرات، وتتمتع هذه الذرات بكل خصائص الوجود، أنها تتحرك في الخلاء لكنها تنفصل عن بعضها البعض، فباجتماعها تتكون الظواهر المشاهدة وتفسد بإنفصالها. للمزيد انظر: وليد بن صالح الرميزان، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤. و أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها دارالمعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ١١٠-١١١.

(٣) Friedrich. V. Haeyk, Op. Cit., p.8.

(٤) فرانكلين ل-باومان، الفكر الاوروبي الحديث (القرن التاسع عشر) ، ترجمة: احمد حمدي محمود، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٧٦.

(٥) عبدالرحيم بن صمايل السلمي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٥.

وفي مثل هذا الإطار، يُنظر إلى (التجريد*)، أي النظر إلى الفرد الإنساني على أنه معزول ومنفصل عن أي سياق اجتماعي أو تاريخي، نقصاً نظرياً كبيراً في الفردية، لأن دخول الفرد في السياق الاجتماعي لا يعني عدم قدرته على تفسير العلاقات الاجتماعية واستجواب ورفض وضعه الاجتماعي^(١)، يعارض دوركهايم (Émile Durkheim-١٨٥٨-١٩١٧) النظرة التجريدية من منطلق إعتقاده بأن الفردية الحقيقية هي عن النوع الأول ويسميتها النوع الأخلاقي من الفردية ويعدها نظام المعتقدات الوحيد الذي يمكن أن يضمن الوحدة الأخلاقية، لأن هذا النوع الأخلاقي من الفردية لا يقدر القيمة التي تفصل الناس عن بعضهم البعض، بل يقدر إنسانيتهم المشتركة، أي إنها لا تتبع من الأنانية بل من التعاطف مع كل ما هو إنساني، مع التأكيد على أن كرامة الفرد تأتي من مصدر أعلى وهو المشاركة في الإنسانية^(٢).

إن بدايات ظهور الفردية كنظرية في إطار افكار الفلاسفة والمفكرين ترجع إلى فكرة النظر إلى المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية بأنها نتاج لأفعال البشر وخاضعة للتعديل من قبل البشر، وإنكار الاعتقاد بأنها أشياء تقرها الطبيعة، وهذا ما نراه لدى توماس هوبز الذي يؤكد بأن الرابطة السياسية هي نتاج براعة الأفراد ويستطيعون تعديله بجهودهم ومعرفتهم^(٣)، ويرى أن التقدم الذاتي سيحدث بنجاح كبير إذا ترك بدون عوائق، تماماً كما حدث في الفيزياء الكلاسيكية، ويعتقد هوبز، طبقاً للحياة الاجتماعية للإنسان، أن قوانين الحركة ستؤدي في البداية إلى صراع، إذ يدخل الذكاء الإنساني لينتج القواعد الاجتماعية وهذا من شأنه تحسين حالة الطبيعة^(٤). ويمكن القول أيضاً بأن نظرية هوبز الفردية تتبع من تأمله العميق للطبيعة البشرية، وعن طريق هذا التأمل أدرك هوبز الأبعاد الأصلية والمرعبة للإنسان التي تتسم بالأنانية كصفة طبيعية لدى الفرد. ويعتقد هوبز التحول من حالة الطبيعة

*الفرد المجرد يعني أن سمات معينة قد تم استخلاصها من كائنات بشرية حقيقية ومن ثم دمجها لتشكيل مفهوم واحد. ومع ذلك، فإن مصطلح "معزول" يعني شيئاً مختلفاً تماماً، فهو يشير إلى شخص يعيش بعيداً عن غيره. للمزيد انظر:

George H. Smith, and Marilyn Moore, Individualism: A Reader, Cato Institute, Washington D. C, 2015, P. 4.

(1) L.Susan Brown, The politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism, Black Rose Books, Canada, 1993, pp. 17-19.

(2) Steven Lukes, Durkheim's Individualism and the Intellectual, Political Studies, Vol. XVII, No. 1, 1969, P. 25.

<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1969.tb00622.x>

(3) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، الترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الاداب، الكويت، ٢٠١٢، ص١٤٤.

(4) Tibor Machan, Two Kinds of Individualis: A Citique of Ethical Subjectivism, Philosophical Notes, occasional publication of the Libertarian Alliance, No. 29, London, 1993, P. 1.

<http://www.libertarian.co.uk/lapubs/philn/philn029.pdf>

الى حالة بناء المجتمع السياسي هو من أجل المحافظة على المصالح الفردية^(١).

ويمكن القول أن هوبز يبحث عن فلسفة أخلاقية (أي مدنية و سياسية) تؤكد على ضرورة المحافظة على الذات، وتحويل هذا المبدأ الأخلاقي من مبدأ أخلاقي بحت (الخاص) عن المحافظة على الذات الى مبدأ من القانون الطبيعي وهو غير قابل للتغيير^(٢)، وفي رأيه ان المحافظة على الذات لا تتحقق بمنأى عن ضمان الأمن، والرغبة في الأمن الذي بموجبه تتم المحافظة على الذات لا يمكن فصلها عن الوسيلة التي تتحقق بموجبها، ألا وهي القوة، لأن الفرد لا يستطيع ضمان ما يملكه ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد من القوة^(٣).

أما مفهوم جون لوك للفرد لها مبررات لاهوتية، فبالنسبة له فإن الكيان المستقل هو فرد، لأن الخالق يمنح الحياة ويتم خلق الأفراد جميعهم على قدم المساواة في نظر الخالق، لذلك أن الفرد هو مالك وسيد نفسه وسيد ومالك مايفعله وينجزه، والافراد في حالة الطبيعة بقراءة لوك هم متساوون و لكل منهم الحق في تنفيذ السنة الطبيعية^(٤)، وأن حقوق الافراد أعلى من تقدير الدولة وتوجد قبل السياسة ويترتب على ذلك أن الأفراد يجب أن يتركوا وحدهم في قراراتهم لزيادة المنفعة وأن أي قرار تفرضه الحكومة لن يؤدي إلا إلى جعل الفرد أسوأ حالاً^(٥).

حاول روسو التخلص من الفردية النمطية التي كانت تنسب الى لوك، ويؤمن بأن قيمة أية جماعة إجتماعية تنطوي على السعادة أو الرضا النفسي الذي تنتجه لأعضائها، ولاسيما في مجال حقوقهم المتأصلة في الملكية الخاصة والتمتع بها^(٦)، وإتخذ موقفاً معارضاً مع هذه الفلسفة التي تعطي للفرد مجموعة مكملة من المصالح وفكرة التملك، والقدرة على الإتصال بالآخرين والمساومة معهم، وعقد الإتفاق، وأخيراً اقامة حكومة تعطي ذلك الاتفاق قوة التنفيذ، وي طرح سؤالاً، من أين يأتي الأفراد بكل هذه القدرات سوى المجتمع؟، جوابه هو أن في داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية و احترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شئ أخلاقي ومن ثم يكتسب الافراد ملكاتهم العقلية والأخلاقية من المجتمع، أي أنهم ليسوا بشراً إلا كأعضاء في المجتمع^(٧). ويجب القول هنا بأن نظرية العقد الإجتماعي يمكن عدها على إنها شكل من الفردية السياسية،

(١) ياسر قنصوة، الليبرالية، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ص ٢٢-٢٣.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٩٧.

(٣) احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٩١.

(٤) Philip Schuyler Bishop, Three Theories of Individualism, A Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of University of South Florida, Florida, 2007, pp. 21-22.

<https://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1635&context=etd>

(٥) Ronald Chau, Liberalism: A Political Philosophy, 2009, pp. 2-3.

From: <https://www.mannkal.org/downloads/scholars/liberalism.pdf>

(٦) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، ج ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ص ٦٠-٦١.

(٧) المرجع نفسه، ص ٦١.

لأنها تنظر الى الحكومة بأنها تنشأ من موافقة المواطنين الأفراد ويقتصر دورها على حماية حقوق هؤلاء الأفراد^(١).

وجاء إسهام **ايمانويل كانط** في الدفاع عن الفردية من منطلق الحجة الاخلاقية، إذ أعاد **كانط** بناء وجهات نظر **لوك**، ورفض الأسس اللاهوتية للأفراد وطرح أسساً ميتافيزيقية بدلاً منها، وأسس نظريته بناءً على افتراضات عن أنطولوجيا الأشخاص، خاصة فيما يتعلق بإرادتهم الحرة^(٢)، تعتمد الفردية الكانطية على طبيعة الفرد العقلانية وكرامته المتأصلة، ووضح ذلك في مقاله **ما هو التنوير عام ١٧٨٤؟**، الذي تؤكد عبارات قوية على التهديد الذي تمثله الأبوية* لإرادة الفرد^(٣). ويؤكد **كانط** على استقلال الفرد الذاتي وبنى نظريته على استقلال إرادة الفرد في مقولته الشهيرة (إن الأخلاقية تتحصر في معاملة الأفراد كغايات)^(٤)، وبالتالي إن مفهومه للاستقلال العقلاني الفردي واحترامه لمطالب كرامته يعني ضمناً أنه لا يوجد سوى الحد الأدنى من الولاية المبررة، وأن شخصيته الفردية هي التي تدفعه إلى رفض التدابير الأبوية* التي تفرضها الدولة كونها انتهاكاً لحق الفرد في الحكم على نفسه، ويرى إن أكثر الإجراءات التي تتخذها الدولة على نطاق واسع والتي تتسق مع منظوره للفردية هو نظام عالمي للشرطة والمحاكم المصممة لحماية نظام للعدالة، بمعنى آخر، يفرض الحرية السلبية فقط^(٥).

ويؤكد **كانط** على حرية التفكير، وضرورة الإشتراك مع الآخرين والإتصال بهم لتبادل الأفكار معهم، لدفع شرور السلطة الخارجية التي تنتزع من الإنسان حريته في التعبير، كما يشير إلى كيفية تلقي حرية التفكير معارضة من جانب الضغط الأخلاقي على العقيدة، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء على الآخرين في امور

(١) أندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره ص ٥٨.

(٢) Philip Schuyler Bishop, Op. Cit., pp. 35-36.

* الأبوية: السلطة التي تمارس من أعلى لإرشاد ومساندة أولئك الموجودين بأسفل على نموذج علاقة الآباء بأطفالهم. للمزيد: أنظر: أندرو هيوود، مدخل الى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

(٣) Gina Gustavsson, The Problem of Individualism: Examining the Belations Between Self-reliance, Autonomy and Civic Virtues, Conference: Swedish Political Science Association, Sweden, 2007, pp. 16-18.

Available at webpage: <https://www.researchgate.net/publication/259590610>

(٤) نقلاً عن: عبدالرحيم بن صمايل السلمي، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٨.

* يعود رفض السياسة الأبوية لدى الليبرالية الى أن الحياة لا تتحسن عندما توجه من الخارج وفق قيم لم يستتبطنها الأفراد. فدرب الحياة الخيرة يقتضي في رأيهم توجيهاً داخلياً وفق ما يؤمن به الأفراد وما يحملونه من قيم. يعتمد ذلك في رأي الليبرالية على شرطين، الأول يتمثل في الإستقلال الذاتي للأفراد. أما الثاني فيمكن في حرية الفرد مساءلة الأفكار والقناعات في ضوء المعلومات والوقائع والحجج المتوافرة. للمزيد أنظر: ويل كيملكا، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٧.

(٥) James. R. Otteson, Kantian Individualism and Political Libertarianism, The Independent Review, Vol. 13, No. 3, 2009, p. 406.

الدين، وأن حرية التفكير معناها عنده هي أن لا يخضع العقل إلا للقوانين التي يعطيها لنفسه ليتحرر العقل من التقييد بأي قانون. بذلك يربط كانط بين الحرية الحق الذي عرفه على انه مجموعة الشروط التي بها تستطيع حرية الاختيار عند الفرد أن تتوافق مع حرية الاختيار لدى الآخرين وفقاً لقانون حرية عام^(١). بالنسبة له ان المجتمع المدني يمثل وضعاً لحكم القانون ولتحقيق الحرية المتكافئة للجميع، وبالنتيجة فإن من الضروري أن يتم تقييم التقاليد وتعزيزها من أجل تقدم العقل والحقيقة والحرية. انه يدعو الى شجاعة التفكير الذاتي -الفردى النقدي- من اجل ضمان مسؤولية عامة للعقل، وهذه المسؤولية تنشأ ضمن منافسة عامة بين أفراد يفكرون تفكيراً ذاتياً^(٢).

لايتخذ جون ديوي (John Dewey- ١٨٥٩- ١٩٥٢) موقفاً من المواقف الموجودة التي تقدم الجماعة على الفرد أو التي تقدم صالح الفرد على الجماعة، لأنه يرى أن الفرد بدون علاقات اجتماعية لا يكون له كيان والعلاقات الاجتماعية لاتقوم بغير الأفراد، وتجاوز ديوي النزعة الفردية التقليدية في الفلسفة والتي تتبنى في السياسة والاقتصاد شعار الحرية الفردية المطلقة، ودعا الى التوجيه والتنظيم والتدخل الايجابي من قبل الدولة لصالح الفرد، لأن ترك الفرد لشانه قد ينتهي به الى التورط والخطأ والضرر^(٣)، ويرى أن معرفة الأفراد عندما يُنظر إليهم على أنهم جزء من الكل وليس نقاطاً ذرية، يمكن أن تتطافر في أنشطة ديمقراطية لاستكشاف الحلول والبحث عنها، ويضيف بأنه عن طريق الافادة من أفضل المعارف وأفضل الأساليب الفكرية يمكننا استخدام الذكاء الاجتماعي وتبادل المعرفة التي إكتسبها خبراء سابقون، وتعديلها لتناسب المواقف الحالية باستخدام الذكاء ومعالجة المشكلات التي نواجهها بشكل جماعي، ولكن هذا لايعني بأن نظريته محاولة لإدخال عقلية القطيع والدفاع عن الدولة المربية ويؤكد بأن ذلك يعزز التبعية، والأفراد المعالون لا يتمتعون بحرية اختيار مصائرهم^(٤). وفي اتجاه معاكس يلاحظ سبنسر (Herbert Spencer - ١٨٢٠ - ١٩٠٣) أن كل التقدم هو مشتق من الطموح والإبداع الفردي وبالتالي تصرفات المصالح الفردية توفر القوة للتطور الاجتماعي الإيجابي، هذا سبب دائم لا يمكن التضحية فيه برفاهية المواطنين من أجل بعض الفوائد المفترضة للدولة ويجب الحفاظ على الدولة لمصلحة مواطنيها فقط، ويعامل الفرد على أنه حقيقي و المجتمع على أنه التجريد، وفيما يتعلق بتدخل الحكومة يرى سبنسر كلما حاولت الحكومة التدخل من أجل مصلحة مجموعة واحدة، فسوف يفسد ذلك قانون المساواة في الحرية للآخرين^(٥)، وعلى الرغم من أن سبنسر محق في القلق من أن المجتمع الاجتماعي السياسي يمكن أن

(١) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، مرجع سبق ذكره، ص ٨٦.

(٣) نقلاً عن: أميرة حلمي مطر، مرجع سبق ذكره، ص ص ٨٠-٨١.

(٤) Philip Schuyler Bishop, Op. Cit., pp. 50-53.

(٥) Eric Roark, Herbert Spencer's Evolutionary Individualism, Quarterly Journal of Ideology, A Critique of Conventional Wisdom, Vol. 27, No. 3&4, 2004, pp. 21-23.

Available at: www.lsus.edu/la/journals/ideology.

ينتهك قانون المساواة في الحرية، لكن ما لم يأخذه بجدية كافية هو عد الأفراد (وليس بالضرورة الحكومات أو الجماعات الجماعية) بإمكانهم أيضاً تعطيل قانون المساواة في الحرية للأخرين بإبذائه شخصاً آخر بشكل غير عادل، في مثل هذه الحالات أن التدخل الحكومي مبرر لضمان العودة إلى قانون المساواة في الحرية.^(١)

وقد إرتبطت الفردية بالمنفعة بدلاً من الأسس اللاهوتية والمؤسسات التعاقدية ونجدها لدى **بنثام (Jeremy Bentham-1748-1832)** الذي كان فكره الفلسفي يعتمد على منفعة فردية من خلال السعادة التي تتحقق عبر الملكية الخاصة و التي تعني النفعية في صورتها الخالصة، وهي ملكية أي شئ قد يأتي منه فائدة أو مصلحة أو لذة أو خير أو سعادة^(٢)، نلاحظ ذلك أيضاً لدى **جون ستيوارت مل (John Stuart Mill-1806-1873)** الذي يربط الفردية بعلم النفس وبنى نظريته الفردية على المفاهيم النفسية المتعلقة بالمتعة والألم^(٣)، في نظر مل أن حصول الأفراد على السعادة والمنفعة يعتمد على جوهر الشخصية الفردية التي يجب أن تتميز بالإستقلالية والشخصية الفردية، لأنهما مهارتان مرتبطتان، توظفان في تمكين الأفراد لتطوير هوياتهم المؤسسة على مبادئ اخلاقية^(٤)، وتبديراته لهذا هو أن الاستقلالية والشخصية الفردية مكون أساس للتمتية الذاتية للفدرات وشرط أساسي للحياة السعيدة ولها منافعها الاجتماعية، لأنه بقدر مايطور المرء فرديته يصبح أكثر قيمة لنفسه ومن ثم قادراً على أن يكون أكثر قيمة للأخرين، حسب قوله^(٥)، والفرد في نظره مطالب أولاً بأن يتحامي الأضرار بمصالح الغير، إما بالنص القانوني الصريح وأما بالتفاهم الضمني، وثانياً بأن يتحمل نصيبه من المتاعب والتضحيات التي تحتاجها حماية المجتمع أو أعضائه من الأذى والإعتداء^(٦).

وتشتمل مطالبات الفردانية على قيمتين فرديتين متميزتين. الأولى هي ما يسميه الحرية والحرمة، أهمية الحرية هي أنها تحمي الأفراد من التعرض للانتهاك، ولكن ما مدى أهمية ذلك بدون توفير متطلباتها؟، فمثلاً قيمة الحرية جوهرية لا يمكن لأي قيمة أخرى تجاوزها لأي سبب في أي سياق، لذلك يجب أن نصر على حرمة عن طريق التخلي عما قد نحصل عليه بطريقة أخرى^(٧)، أما ماذا عن القيمة الفردية الثانية أي علاقة الحرية بالمجال الخاص؟، وهنا لا تتعلق القضية بما إذا كان من الممكن انتهاك الحرية بقدر التركيز على المنطقة التي يتمتع فيها الأفراد بالحرية التي يتمتعون بها، أي المجال الخاص للسلوك المعزول عن التدخل العام وهو مجال يتمتع

(1) Ibid, p23.

(2) عبدالرحيم بن صمايل السلمي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٤٨-١٤٩.

(3) Philip Schuyler Bishop, Op. Cit., pp. 35-36.

(4) وندي دونر ورتشارد فمرتون، جون ستيوارت مل، ترجمة: نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص ص ٩١-٩٢.

(5) المرجع نفسه، ص ص ٩٦-٩٧.

(6) جون ستيوارت مل، الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٨.

(7) Irfan Khwaja, Op. Cit., P. 78.

فيه الافراد بحرية التفكير والتصرف كما يرغبون^(١).

ويبدأ التحليل الاجتماعي الليبريتاري بالفرد، مؤكداً على أن كل انسان شخص قائم بحد ذاته وهو سيد جسده وممتلكاته و تصرفاته وله الحق في حياته الخاصة وسلامته البدنية والعقلية^(٢)، وتسمح أطروحة الملكية الذاتية لليبريتارية برفض الأبوية، لأنه إذا كنا مالكين لأنفسنا، فيجب علينا في النهاية أن نقرر كيف نستثمر أنفسنا ومواهبنا ومواردنا الشخصية، وفي نظرهم أن المحاولات لإجبارنا على التصرف في الطرق التي يحكم بها الغرباء على أنهم في مصلحتنا تنتهك الملكية الذاتية^(٣)، وأصل الليبريتاريين في القرن العشرين هو الدفاع عن الفرد ضد السلطة المتزايدة للدولة و ضد الفكر الجماعي، ونذكر رأي الليبريتارية هنا التي شجبت الجماعية كونها (اخضاع الفرد لمجموعة أو لجنس أو طبقة أو دولة)، كذلك واصل الليبريتاريون التأكيد أيضاً على ان الفردية والحقوق المتساوية في عالم تعددي ليست فقط هي المعيار الاخلاقي للسياسة العامة بل هي أفضل سياسة للتقليل من النزاعات، وفي هذا السياق شجبت الليبريتارية العنصرية وعدتها أخط أشكال الجماعية وأكثرها فجاعة لأنها تقوم على فكرة اعطاء اهمية سياسية او اجتماعية أو أخلاقية للسلالة الجينية لشخص ما وهو ما لا يعني عملياً الحكم على الناس فقط عن طريق تصرفاتهم و شخصياتهم بل عن طريق تصرفات وشخصيات مجموعة من الأسلاف^(٤).

ونقطة أخرى في موضوعة الفردية هي كيفية إعادة صياغتها في حقبة الليبرالية الجديدة؟، ما أريد شرحه هنا هو مجموعة من الأسباب المحتملة لكيفية تحديث الفردية في الليبرالية الجديدة، وعلى الرغم من أن الخطاب المرتبط بالليبرالية الجديدة له جاذبية ملحوظة للمسؤولية الفردية، ومنطق الأستقلال الذاتي، والرعاية الذاتية في مجتمع السوق، ينبغي الملاحظة أيضاً أن الأشكال المبتكرة للعمل الجماعي الفردي في الرأسمالية المعاصرة أدى الى التمييز بين المسؤولية الفردية والجماعية، لإستكشاف هذه الفكرة بالذات ينبغي الإشارة إلى ثقافة المستهلك عن طريق ثلاثة موضوعات، كل منها يحمل مفارقاته الخاصة، أولاً، هناك العديد من أشكال (الإعلانات) التي تعزز التوتر الغامض بين التطلع إلى تحقيق الفردية الشخصية والراحة الاجتماعية لتتناسب جماعات كبيرة (الطبقات الاجتماعية، والأمم، وحماية البيئة، والتجارة العادلة، والأديان وما إلى ذلك)، لكن الرأسمالية المعاصرة تحتاج فكرة الفردية كما تحدث عنها دوركهيم لأنتاج شكل ضروري من التضامن الجماعي داخل المجتمع

(١) Ibid, P. 82.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة، دراسة في الاتجاه الليبريتاري، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، جامعة كركوك، المجلد ٧، العدد ٢٦، ٢٠١٨، ص ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) Irfan Khwaja, Op. Cit., P. 92.

(٤) مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبريتارية وروادها، الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني، تحرير: ديفد بوز، ترجمة: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ص ١٣-١٤.

الصناعي^(١)، ثانياً، "يجدر بنا أن نتذكر دائماً أنه وراء كل خطابات الإعلان تكمن آلة التسويق التي لا ترى عالماً من الأفراد، بدلاً من ذلك يرى المسوقون فئات وشرائح من السكان. ويتم تنظيم المستهلكين في مجموعات، بحكم أوجه التشابه، مثل الجنسية أو الجنس أو العمر أو الدخل"، ثالثاً "تتسم أشكال النزعة الاستهلاكية النيوليبرالية في بعض الأحيان بمشكلة الاختيار المفرط، ويؤدي ذلك إلى القلق والشلل المحتمل في صنع القرار"^(٢).

فيما يتعلق بإسهام الفردية في بناء المجتمع الديمقراطي الليبرالي، ينبغي الإشارة في البداية بأن التفاعل بين الفرد والمجتمع حقيقة تاريخية قائمة، وأن الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية للإنسان في حوار مستمر، ولهذا فإن خضوع الفرد للمجتمع بتركيبته السياسية والقانونية ليس قسرياً بل هو موقف، ولذلك فإن وجود النظام السياسي والقانوني لا يمكن أن يفسر على أنه نتيجة للتعارض بين الفرد والمجتمع، بل إنه التزام ضروري لإدامة الحياة الجماعية المنظمة^(٣). وترتكز الفردية في هذا السياق على مجموعة من القيم والثوابت الاجتماعية والفلسفية والتي لعبت دوراً بارزاً في بلورة صورة المجتمعات الحديثة، مما منح هذه الفردية حقوقاً وحرية ضمن إطار مجتمع سياسي متمثلاً بالدولة. وبدأ ذلك عبر النظر إلى الإنسان بصفته فرداً منذ عصر النهضة والإصلاح الديني، إذ انتزعت الإنسان من وجوده الجماعي التقليدي، كما في العصور الوسطى، وجعلته فرداً^(٤). بهذا تجاوزت الفردية النظرة السائدة في المجتمعات التقليدية القديمة بأن الناس أعضاء في الجماعات الاجتماعية التي ينتمون إليها مثل الأسرة أو القرية أو الطبقة الاجتماعية. وتحددت حياتهم وهوياتهم بوساطة تلك الجماعات في عملية لاتكاد تتغير من جيل إلى الجيل الذي يليه^(٥). وهذه النزعة الفردية أصبحت الأساس الذي أخذت تبني عليه السلطة السياسية للمجتمع الديمقراطي الليبرالي، فهذه السلطة يجب أن تستمد قوتها من إرادة الفرد، وتستند على تأييده ورضاه^(٦).

وفي الأخير نستنتج بأن إدراك المكانة ودور الفرد في المجتمع وأهميته جاءت في مسيرة طويلة من الأعمال الفكرية للفلاسفة والمفكرين، وكذلك المعايير التي يجب الوفاء بها، هو من أجل أن يصبح الفرد مواطناً فاعلاً مشاركاً في رسم حياته والنشاطات التي ترتبط به. يعني ذلك أن طبيعة ودور الفرد وكيفية إسهامه في الأمور

(١) Matthew Eagleton-Pierce, Op. Cit., P. 7.

(٢) Matthew Eagleton-Pierce, Op. Cit., P. 9.

(٣) حسام باقر الغرياي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

(٤) ثائر نجرس هزاع وأيسر عويد محمد، مرتكزات الديمقراطية في الفكر السياسي الغربي وموقف الفكر السياسي الإسلامي منها: دراسة مقارنة، مجلة تكريت للعلوم السياسية، المجلد ٣، العدد ٦، جامعة تكريت، ٢٠١٦، ص ٨٧.

(٥) اندرو هيوود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤.

(٦) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الكتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٧.

العامة جاء مكملاً لعملية التطور الديمقراطي بسبب مايرافقها من تصورات ونظريات للحقوق والحريات التي تجعل من وجود الدولة وسيلة لحماية هذه الحقوق والحريات وعدم المساس بها.

وعليه فالقراءة النقدية لما سبق من هذا المبحث من مبادئ الفكر الليبرالي تتركز على جوانب مختلفة من هذه المفاهيم وتتوجه من قبل مفكرين وإتجاهات مختلفة داخل الفكر الليبرالي. وبالنسبة للعقلانية في المراجعات المعاصرة للعقلانية التنويرية هناك من يرى بأن هناك إنحرافاً حاصلاً في مسار العقلانية وترتبت عليه هيمنة وإستلاب وتشويؤ بسبب السلطة المطلقة التي منحت للعقل وتقويض أمر الطبيعة له حتى وصلت الى أن أصبح الإنسان جزءاً منها^(١)، نلاحظ ذلك في طروحات مدرسة فرانكفورت في اطار نقدهم للحدثة، الذين اطلقوا أفول العقل عليها بسبب تدهور العقل الموضوعي الى العقل الأداة* فيها، أي تحول من رؤية عقلانية للعالم الى فعل تكتيكي محض توضع العقلانية عن طريقه في خدمة حاجات المستهلك أو الدكتاتور التي لاتخضع للعقل ومبادئه الضابطة للنظام الاجتماعي وللنظام الطبيعي^(٢)، ويستمررون في نقد عقلانية الحدثة (العقلانية التكنولوجية) ويرون أن التبعية تستمر بوساطته ولكن في لون جديد يخضع المرء فيه لنظام أشياء موضوعي ويعني به القوانين الاقتصادية وقوانين السوق ويؤدي ذلك الى النقص في الحرية، لأن في رأيه يستحيل تقنياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار اسلوب حياته، وان هذه العقلانية لاتضع شرعية السيطرة موضع اتهام وإنما تحميها، والأفق الأداة للعقل يطل على مجتمع كلي إستبدادي موسوم بالسمة العقلانية^(٣)، ووفقاً لهذا التفكير أن العقلانية محدودة بفتة ضيقة من العقلانية التكنولوجية في تطورها التاريخي في المجتمع الحديث ويتوسع نطاقها

(١) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص ١١٧.

*إن العقل الأداة حسب مدرسة فرانكفورت عامة، وهي عبارة عن نشاط تجريدي تقوم به حينما نمارس عملية التفكير، ومن بين مميزات هذا العقل هو أنه يعطي جل عنايته وإهتمامه للمنهج، بصرف النظر عن فحوى الموضوع الذي يدرسه ويمارس فاعليته عليه، وبالتالي إذن فهو مجرد وسيلة لتحصيل معارف بالمواضيع، وهو أداتي -أو مجرد أداة -لكونه لا يهتم بالأهداف ولا ينشغل إذا ما كانت الغايات التي يطمح إليها، بوعي أو دون وعي، أو النتائج التي يحصل عليها، غايات ونتائج معقولة معيارياً بحيث تصبح موضوع قبول وبداهة لجميع الناس. إن هذا النوع من العقل هو الذي إنتشر في القرن العشرين، وهو الذي قاد أوروبا إلى ما حققته من تقدم تكنولوجي، ولقد حل هذا العقل محل العقل الموضوعي أو المعياري، الذي كانت له السيادة من قبل على مدى التاريخ.

أما العقل الموضوعي وصل إلى ذروته مع المظومات الفلسفية الكبرى؛ بدءاً بأفلاطون وأرسطو وصولاً إلى فلاسفة القرون الوسطى والمذاهب الميتالينية في العصر الحديث، يركز على الأهداف والغايات، ولا يهتم بالوسائل وحدها كما يفعل العقل الأداة. وانه موضوعي بمعنيين: أولاً: بمعنى أنه جزء من العقل الكلي الكوني، وذلك عن طريق المعقولة التي تحوي الكون والتي أساسها الإنسجام. ثانياً: بمعنى أنه يقوم بإحقيق التوافق والإنسجام بين الإنسان فكراً وممارسة وهذه هي المعقولة. للمزيد انظر: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٥٩-٦١.

(٢) الان تورين، مرجع سبق ذكره، ص ١٣١-١٣٢.

(٣) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩، ص ٨٨-٩٠.

وأشكالها الملموسة وتتمثل في النظام والتكنولوجيا العلمية والسوق، بشكل لا يمكن السيطرة عليه وهذا يجعل المجتمع العقلاني يزداد ميلاً نحو التطرف مما يؤدي إلى التمرد ضد التنوير نفسه (1).

ولايلتقي هابرماس مع فلاسفة مدرسة فرانكفورت بسبب موقفهم من العقلنة، لأنهم يرون في العقل مصدر معاناة وقلق وجودي يعيشه الإنسان الحديث، بحكم أن هذه العقلنة اقترنت بآليات الدولة الحديثة وفرضت أنماطاً أحادية البعد على الأفراد والجماعات، لكن هابرماس يرى أنهم يركنون الى خيار جذري في نقد العقلنة من دون التمييز بين ماهو أداتي ذرائعي منتج للاستلاب والتشويء وبين ما ساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء (2)، مع ذلك لايقبل هابرماس إقحام العقل الأداتي الذي موضوعه الطبيعة الى العالم الإجتماعي الذي موضوعه الإنسان، إلا في جانب معين وهو جانب الأنساق، أي في التنظيم الاداري أو الإقتصادي (3)، وي طرح ذلك في نموذج للعقلانية هي العقلانية التواصلية التي تدعو الى عقلنة النسق أو عقلنة النظام والتي قصد بها إمكانية عقلنة الانساق في الحياة الاجتماعية عن طريق العقل الأداتي -الاستراتيجي والتأكيد على أن العالم المعيش لايمكن عقلنته بالتكميم والحسابية إلا عبر هذا النوع من العقلانية التفاهمية وهي التواصلية (4)، ينتقد هابرماس العقلانية النقدية لكارل بوبر ويرى أن عقلانيتها المرتبطة بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الالمانى لاستجيب لشروط العقلانية، لأن العقل الكلي لفلاسفة التاريخ هو في نهاية المطاف العقل اللاعقلاني والقمعي يتخذ لنفسه رداً عقلياً (5).

فيما يتعلق بالحرية السلبية أيضاً تتعرض للنقد، بأنها تركز فقط على غياب المعوقات لعمل الأفراد دون الإهتمام بقدرة وإستقلالية الأفراد في ممارسة حقوقهم في الحرية، لأنه إذا كان هناك ما يمنع الفرد من أن يقرر نفسه بنفسه، وغير قادر على الاختيار العقلاني والسعي وراء أهدافه الخاصة لافائدة من وجود الحرية. لذلك يجب التركيز على ضرورة إمكانيات السيطرة على الذات والقدرة على تحقيق الذات والعوامل الداخلية التي تؤثر على قدرة الفرد على التصرف بشكل مستقل في موضوع الحرية. فمثلاً إن المرأة التي نشأت في مجتمع مغلق ستكون مجبرة على الاختيار بالطريقة التي تتطلبها تقاليدها. على الرغم من أنها تفعل ما تريد فإنها غير حرة (6)، والإشكالية الأخرى المتعلقة بهذا المفهوم هي ارتباطها بشكل متزايد بالدفاع عن الملكية الخاصة وقضية رأسمالية السوق الحرة وخاصة عند الجناح اليميني في الفكر الليبرالي أمثال روبرت نوزك و ميلتون فريدمان، الذي يرى ان الحرية

(1) Chenggang Zhang, Op. Cit., P. 182.

(2) سالم يفوت، مرجع سبق ذكره، 108-109.

(3) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص 117.

(4) المرجع نفسه، ص 113-114.

(5) سالم يفوت، مرجع سبق ذكره، ص 107-108.

(6) Golam Azam, Classical Liberalism and Its Limits, Philosophy and Progress Journal, Vol. LV-LVI, 2014, p.27.

هي تعبير إقتصادي أساساً وترتبط بأكبر حرية ممكنة في السوق. ويعد البعض هذا المعنى للحرية بأنها تحلل عمدي من القيم ويؤدي الى إستغلال المعدمين في المجتمع^(١).

وأدت هذه الأفكار عن المفهوم الليبرالي الكلاسيكي للحرية الى النظرية الإيجابية للحرية التي تتحدث عن التدخل والتمكين من أجل الحرية، في المقابل يتعرض هذا المفهوم أيضاً للنقد. وفي البداية يعدها البعض بأنها تنتهك المثل الأعلى السياسي لعدم الإكراه في الفكر الليبرالي عن طريق دعم الحرية الذي يعد بأنه إعاقة للناس للتصرف وفقاً لرغباتهم^(٢)، وردّ راولز على هذا النقد من منظور الليبرالية السياسية، ويرى بأنه يمكن تجنب مخاطر الإكراه باسم الحرية طالما أن مؤيدي الحرية الإيجابية يحملون أيضاً الموقف السياسي القائل بأنه ليس لدينا الحق في فرض مثلنا الأعلى للحرية على أي شخص آخر^(٣)

يقدم **جارس تاييلور** نقده للمفهوم الليبرالي للحرية السلبية من جوانب مختلفة. ففي البداية، أشار إلى الطابع المحدود لهذا الشكل من الحرية في فهمه على أنه مجرد ممارسة للفرص. وفي الخطوة الثانية، عرض نقده من سياق تقييم أفعال الإختيار في ممارسة الحرية التي يؤديها الفرد لتحقيقه، بالنسبة له، يتم تفسير التقييمات التي تعتبر أساسياً نوعياً لحياة الفرد ؛ بطريقة تجعل الحرية تتطلب القدرة على تحديد وتقييم هذه الاختيارات، عن طريق التقييمات التي تصور أصالة الرغبة ودورها في تحقيق الحرية. ويؤكد على إن طريقة التقييم هذه تحتوي على طابع متعدد الذوات للفضاء الاجتماعي والثقافي واللغوي، إذ يتخذ الفرد خياراته ويمارس حريته، وبالتالي، تتحقق الحرية في البعد الموضوعي للعلاقات بين الذات للتبادل الاجتماعي في أشكال حوارية من الاعتراف الأخلاقي، هذه هي الخطوة الثالثة في نقد المفهوم السلبى في نظره^(٤).

أما الفردية في الفكر الليبرالي لاتخلو من وجود نقاد لها، تمثل عند بعضهم في الأساس فلسفة للأناية، تضع المصلحة الذاتية الفردية فوق مصالح الآخرين، أمثال **هيغل** واتباعه من ذوي النزعة الكلية وعلماء الاجتماع الذين يرون أن الكائنات الانسانية يشكلها المجتمع الذي تعيش فيه تشكياً في العمق، بحيث تتكون هويتهم ثقافياً، ويقعون في شبكة معقدة من الروابط والتأثرات، ولذلك فالنفسير الفردي للفرد على أنه مكتف ذاتياً، وعابر

(١) اندروهيود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٤.

(٢) Gina Gustsvsson, Treacherous, Isaiah Berlins theory of Positive and Negative Freedom in Contemporary Political Culture, PhD. Dissertation ,Upssala University, Faculty of Social Scinces,2011, p.18.

<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:442975/FULLTEXT01.pdf>

(٣) Gina Gustsvsson, op.cit, p.17.

<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:442975/FULLTEXT01.pdf>

(٤) Cesar Augusto Ramos, Charles Taylor's Communitarian Critique of the Liberal Negative Freedom , translate: Creative Commons Attribution , Unisinos Journal of Philosophy, Pontifical Catholic University of Parana, Brazil, Philosophy to Unisinos, V. 15, N.1, 2014, pp.22-23.

DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2014.151.02>

للمجتمع، وله الحرية في تقرير ذاته هو خيال^(١)، وقد رأى الجماعية أمثال مايكل سانдал و تشارلز تايلور و ماكنتاير، أن التأكيد على حقوق الفرد أدى إلى انقسام مواطني الدولة الحديثة ضد بعضهم البعض، وادى ذلك بدوره الى العزلة والإغتراب والكرهية بدلاً من الإلتواء الى مؤسسة مدنية واحدة، فمثلاً يرى أحدهم ان المنطق المجرد لن يكون له الثقل الذي يعول عليه الفلاسفة في محاولتهم أن يصنعوا ركائز للعدالة والأخلاق، فمثل هذا المشروع التنويري محكوم عليه بالفشل إذا لم يدرك أن التفكير في هذه الأمور لا يمكن ان يتم بمعزل عن التقاليد و الممارسات المشتركة^(٢)، من جهة أخرى نسمع من إدموند بيرك أن الفردية تؤدي إلى ذرة اجتماعية مدمرة تتجاهل الطبيعة الاجتماعية للبشر، نظرية الحقوق الفردية في نظره، هو تمهيد الطريق أمام الفوضى ومن الفوضى ستظهر حتماً مطلب شعبي لزعيم مستبد مع السلطة المطلقة لاستعادة النظام الاجتماعي^(٣)، أما مخاوف توكنيل بشأن الفردية هو خوف من ظهور نوع من الاستبداد الناعم من مجتمع ديمقراطي جماهيري لأنه يرى أن الفردية شعور هادئ ومدروس، وهو ما يدفع كل مواطن إلى عزل نفسه عن كتلة زملائه والانسحاب إلى دائرة الأسرة والأصدقاء مع هذا المجتمع الصغير الذي يتشكل حسب ذوقه، ويترك بسعادة المجتمع الأكبر لرعاية نفسه^(٤).

نستنتج من كل ذلك بأن العقلانية تمثل الخطوة الأولى لتطور المجتمعات الحديثة في جميع الجوانب الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأسهم عدد من المفكرين في بلورتها على المستوى الفلسفي والسياسي في إطار نظريات عديدة. أهمية العقلانية كعنصر ليبرالي للمجتمع الديمقراطي تتلخص في مستويين، الأول هو المستوى الفردي عن طريق اعتماد الفرد على العقل دون تدخل قوى خارجية في تسيير شؤونه والخلص من اللاهوت الديني. وهذا أوجب على الفرد أن تلتزم بقيم ومبادئ أخلاقية في عملية صنع القرار على المستوى الشخصي وفي المجال العام. وأن يقوم بتقييم جميع الظواهر والمؤسسات والمفاهيم في المجتمع وإخضاعه لمحك العقل. وهذا ما أعطاه الإمكانيات المعرفية الكافية التي تساعده للخروج من حالة القصور التي تتمثل في قبول إرادة وسلطة الآخر عليه، مثل سلطة رجال الدين في توجيه ضميره الانساني. ولولا دفع سيطرة هذه السلطة الخارجية لما استطاع الانسان الفرد التمتع بحريته في التعبير عن رأيه. أما على مستوى المجتمع، أسهمت في عقلنة التفكير السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي ساعد في بناء مجتمع منفتح وإبعاد السلطوية في جميع هذه المجالات وتقليص حضور التصورات التقليدية في المجال العمومي. وساعد أيضاً في سيادة النقاش والجدل

(١) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٣١-٥٣٢.

(٢) تيرنس بول وريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مي السيد مقلد، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٩٨.

(٣) George H. Smith, and Marilyn Moore, Individualism: A Reader, Cato Institute, Washington D. C, 2015, pp. 5-6.

(٤) Ibid, p. 8.

والحجاج في تسوية الصراعات الموجودة في المجتمع بدلاً من المفاهيم المطلقة كحقيقة مشتركة بين العقلانية والديمقراطية، أي بناء المجتمع وفق تصور علماني يعترف للإنسان بالسعادة وحقه بالتمتع بفضائل حياة الدنيا، ويعد ذلك نواة التحرر والمساواة وحقوق الإنسان وحق الشعب في إدارة شؤونه في المجتمع الديمقراطي الليبرالي.

وتتمثل أهمية الحرية في بناء المجتمع الحديث في وجود أفراد أحرار قادر على متابعة أهدافه ومصالحه دون وجود عائق اجتماعي وسياسي. وساعدت في بلورة المناخ للتحول في العلاقات الاجتماعية ونشوء الطبقة البرجوازية عن طريق حرية التنقل بين الطبقات في المجتمع خلافاً للنظام الإقطاعي الذي يعترض لحراك القوة البشرية والاتصال بين الطبقات. واستخدم الطبقة البرجوازية الحرية لتقوية مبدأ حصر السلطة في شخص الملك للخلاص من تدخلات عديدة في الأسواق والتجارة.

في إطار نظريات العقد الاجتماعي لتنظيم السلطة في المجتمعات الحديثة، ارتبطت الحرية بمسألة الحكم المطلق (كما عند هوبز) من أجل حماية أفراد المجتمع من شرور أنفسهم. أما إضافة مبدأ الإلتزام بالقانون للحاكم والحكم المنطقي وفقاً لإرادة الأفراد من قبل لوك للعقد الاجتماعي أسهم في تطور الحرية في المجتمع الغربي الحديث.

وارتبطت الحرية بعد ذلك بالقرار الذاتي للأفراد وإرادتهم الحرة وليس بإرادة صاحب السيادة (الحكام)، كما عند كانط الذي يعده البعض جوهر التنوير الغربي. لكن في نموذج آخر الذي يعد تراجعاً في مسألة الحرية يربط هيغل الحرية بالدولة من خلال التركيز على دور الدولة في تحقيق الحرية، خلافاً لكانط الذي يربطه بإرادة الفرد الخاصة. ويرى بأن فكرة الحرية لا توجد إلا في واقع الدولة (الحرية الإيجابية).

انتجت هذه المناقشات اتجاهين فكريين رئيسيين في الفكر السياسي الليبرالي للتعامل مع الحرية فيما يتعلق بتحقيقها ودورها في المجتمع الديمقراطي الليبرالي. يتفق كلاهما على الأهمية المركزية للحرية، لكن الخلاف هو حول كيفية تحقيقها وممارستها من قبل أفراد المجتمع وحدود وحجم تدخل السلطة السياسية فيها. من منطلق أهمية الحرية يؤكد الاتجاه الإيجابي على ضرورة تدخل الدولة عن طريق برامج ومخططات لتمكين الأفراد لممارسة حريتهم، أما الاتجاه السلبي يرى بأنه مادام أن الأفراد هم المسؤولون عن تصرفاتهم وأفعالهم، فتدخل الدولة وإجراءاتها لفرض القيود على الأفراد يجب أن تقلل إلى الحد الأدنى، لأنه يعد انتهاكاً لحريتهم. وهذا يعني أن تدخل أي شخص أو هيئة في نشاط وأعمال الفرد تحوله إلى فرد غير حر في نظر هذا الاتجاه. نستخلص من ذلك أن الاتجاهين يختلفان في نظرتهم عن الحقوق والحريات الفردية وتنظيم المجتمع والسلطة.

أما الفردية كظاهرة تعد جوهر التحول في المجتمعات الحديثة نحو الديمقراطية، لأنها تتعلق بمكانة دور الفرد عن طريق تفكيره وإمكاناته وقدراته الذاتية في علاقاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بنيت على هذه الظاهرة نظريات وتصورات مختلفة في الفكر الليبرالي حول حقوق وحريات الأفراد، وتنظيم السلطة السياسية

وعلاقتها مع مواطن الفرد في المجتمع، لأنها تؤكد على مركزية الفرد وحياته عند تشكيل السلطة ، أي الإقرار بأن وجود الفرد يسبق وجود الدولة ، وأن وجودها ماهو إلا وسيلة لحماية حقوق الافراد وحياته وعدم المساس بها. وتعد ذلك الخطوات الأولى لتطور الديمقراطية في المجتمعات الغربية الحديثة. فضلاً عن إعطائه اتجاه علماني لحياة الفرد عبر تبني معيار المنفعة بدلاً من أسس أخلاقية تقليدية، وتشجيع الأفراد للإعتماد على النفس والقدرات الخاصة في تحقيق مصالحه الشخصية وليس في إطار انتمائه لجماعة أو طائفة أو دين معين. في نظر البعض تترتب على هذه النظرة الفردية التي تنظر الى جميع الترتيبات في الشؤون الانسانية بأنها نتيجة للأفعال الفردية وسيطرة العقل الفردي، تجاهل أهمية المجتمع والجماعة والدولة وانشغال الأفراد بمصالحهم الخاصة والابتعاد عن القضايا المتعلقة بالشأن العام، فضلاً عن إخفاق المشاركة في الأمور العامة لدى الأفراد، وسيادة روح اللامبالاة في المجتمع. لذلك يدعون الى اخضاع الفرد لقوانين المجتمع والمؤسسات العامة، كونه عضواً فيهما.

المبحث الثاني

القضايا المركزية في الفكر الليبرالي

تمثل التسامح والعدالة والمساواة أبرز القضايا المركزية في الفكر الليبرالي، وتعد مكملاً لمبادئ الليبرالية وتتفق مع منطلقاتها الفكرية. وجاءت هذه القضايا وسيما العدالة والمساواة في مسار تطور المجتمع الديمقراطي وخاصة فيما يتعلق ببعده التعددي (الإجتماعي والسياسي والثقافي)، ومسألة توزيع الثروات ومراعاة المساواة بين المواطنين. وللوقوف على تفاصيل أي من هذه القضايا في الفكر الليبرالي نخصص ثلاثة مطالب في هذا المبحث للحديث عن كل قضية، وكالاتي:-

المطلب الأول: التسامح

التسامح هو أحد المفاهيم الغامضة وذو جوانب متعددة، والذي يمكن عده من وجهة نظر الخطاب العلمي يمكن مصطلحاً ينتمي إلى تخصصات إنسانية عدة ، مثل الدراسات الدينية وعلم النفس وعلم السياسة⁽¹⁾، وهو موضوع محوري تاريخياً في تطور الليبرالية الحديثة، وفي صميم فكرة المجتمع الذي يحق للأفراد أن يعيشوا فيه حياتهم وبقيمهم الخاصة وقبول حق الآخرين في العيش بحياتهم وبقيمهم⁽²⁾، على هذا النحو فهو عبارة عن صيغة للتعايش الحضاري لمشاركين جميعهم في العلاقات الاجتماعية مع آرائهم وقناعاتهم ومعتقداتهم ووجهات نظرهم المتنوعة، إذ بدأت هذه الفكرة في تعزيز الوجود المتناغم، والمستقر، والموثوق، والدائم للحياة الاجتماعية بكل تنوعها⁽³⁾، لذلك نحن بحاجة إلى ضبط المعنى الجوهرى لهذا المصطلح وتحديد مضمونه وجذوره الفلسفية والمعرفية وبيان موقعه في سلم القيم والمبادئ الاجتماعية والسياسية.

من الناحية اللغوية تستمد كلمة التسامح أصلها من كلمة (Tolerare) اللاتينية ومصدراً للكلمة في اللغات

(1) Anna Petrikova and others, Inter-cultural Aspects of Concept "Tolerance" and Facilities of Creating Tolerant Academic Environment, Journal of XLinguae, European Scientific Language Double-blind Peer-reviewed Journal Covering Philosophy, Linguistics, Vol.10, Iss.4, 2017, p. 289-290.

DOI: 10. 18355/XL. 2017. 10. 04. 24

(2) Trond Jorgensen, Tolerance: A Culturally Dependent Concept ?, Fleks: Scandinavian journal of intercultural theory and practice, No. 2, Vol. 1, 2014, P. 5.

<https://doi.org/10.7577/fleks.1229>

(3) Emmanuel Agius and Jolanta Ambrosewicz, Towards a Culture of Tolerance and Peace, Canada, 2003, p. 11.

الجرمانية^(١)، واللغة الانكليزية تحوي على كلمة (Toleration) لوصف المبدأ المعلن والقائل بأن على المرء أن يكون متسامحاً أو الميل الى أن يكون المرء متسامحاً، وكلمة (Tolerance) التي وجدت تاريخياً قبل (Toleration) تستخدم لوصف فعل التسامح أو ممارسته، وكلاهما مشتقة من فعل (Tolerate)^(٢)، لكن يجب القول بأن التسامح بكلا المعنيين (Tolerance، Toleration) أمران محوريان حقاً في النظرية والممارسة السياسية، تاريخياً وعصرياً على حد سواء، على الرغم من الإختلاف في الدلالات اللغوية والإفتقار إلى التعريفات المتفق عليها^(٣).

في اللغة اللاتينية (Tolerare) معناها تحمل ومعاناة والصمود، وتشير الى القدرة على تحمل الألم الجسدي والتعب أو البرد^(٤)، أما الرومان فيطلقون التسامح بأسماء أخرى وذات معان قريبة من هذه الفكرة مثل، التساهل، واللطف، والخير، والشفقة، والرحمة، والإحسان، والإنسانية، ولا توجد أي علامات على أن معناها تطور إلى المعنى الحديث للمصطلح في زمن الإمبراطورية الرومانية^(٥). أما في اللغة العربية على الرغم من التأكيد البعض على أنها لا تحتوي على مفهوم واضح للتسامح بالمعنى المعاصر للكلمة، إلا أنه اء في لسان العرب " سمح، التسامح-السماحة والتسميح ، وتعني لغة الجهود، وسمح إذ جاء وأعطى بكرةً وسحاء وأسمح وتسامح وافقني على المطلوب والمسامحة هي المساهلة"^(٦). وعند تأمل عبارة سياسة التسامح الديني التي قدمها قاموس المورد، بوصفها الترجمة العربية لكلمة (Toleration)، نجد أن القاسم المشترك بين الكلمة الأنكليزية وترجمتها العربية ضئيلة جداً. فالإختلاف بينهما يبدأ في الجذور، فالفكرة الأساسية لكلمة (Toleration) هي فكرة التحمل، أو التعايش مع شئ لا يحب في الحقيقة. بينما ان كلمة التسامح العربية مشتقة من (سَمَحَ)، والجذر العربي هنا يستخدم أيضاً لإحتواء فكرة المرونة، وفكرة ترك الأمور تمر، ويعد التسامح بهذا المعنى، مبدأ انساني وفضيلة أخلاقية وينم عنه حسن الخلق الذي حثت كل الأديان عليه^(٧).

بالنسبة لـ شيشرون التسامح كان فضيلة محترمة للغاية يتميز بضبط النفس والإعتدال والإستقلالية الفردية،

(١) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٠.

(٢) بيتر ب. ليكولسون، التسامح كمثل أخلاقي، في: سمير خليل وآخرون، التسامح بين الشرق والغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دارالساقى، بيروت، ١٩٩٢، ص ص ٢٨-٢٩.

(٣) Andrew R. Murphy, Toleration, and the Liberal Tradition, journal of polity, The University of Chicago Press, Vol. 29, No. 4, 1997, p. 595.

<https://doi.org/10.2307/3235269>

(٤) Igboin O. Benson, Theory and Praxis Of Religious Tolerance, Ogirisi: A new journal of African Studies, Vol. 12, 2016, p. 296.

<https://www.ajol.info/index.php/og/article/view/141272>

(٥) Paul Siblot, Defining Tolerance, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO, 1997, P. 27.

(٦) ابن منظور، المجلد ٢، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥.

(٧) إحسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٥-٢٧٦.

وأنة القدرة على التحكم في عواطف الفرد ومقاومة الحكم السلبي وغير المنعكس، وكالموقف الذي يتطلب قدراً كبيراً من الشخصية والإنضباط الذاتي^(١)، لأنه من المحتم أن يكون الإنسان في حالة التسامح في صراع مع المصالح الخصوصية له وأنه متورط من جهة في التعارض بين قناعات الفرد الأخلاقية وتلك الخاصة بالآخرين وفي التعارض مع نفسه من جهة أخرى، لأن الإعتراض الأخلاقي ضد الآخرين ينطوي على ميل لجعل هذا التقييم السلبي أساساً للعمل أو القواعد العامة^(٢)، هذا يذكرنا أن التسامح ليس هو نفسه الاتفاق والاجماع والوئام ولكنه يعني القبول للتعامل مع الحقائق المتضاربة، الاقتباس المرتبط بفولتير أنا أختلف بشدة مع ما تقوله، لكنني سأدافع بحياتي عن حقك في قول ذلك، ويؤكد على النقطة نفسها^(٣).

وجاء في قاموس أوكسفورد بأنه "التصرف في التحلي بالصبر أو الانغماس في الآراء أو الممارسات للآخرين، والتحرر من التعصب أو الشدة غير المبررة في الحكم على سلوك الآخرين"^(٤). أما في موسوعة لالاند التسامح هو "استعداد عقلي، أو قاعدة مسلكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد حتى وان كنا لا نشاطره رأيه"^(٥)، وفي هذا السياق يمكن التفريق بين التسامح الايجابي والتسامح السلبي، ويتمثل الايجابي في تفهم المرء وإحترامه لإختلاف الآراء وأنماط السلوك، أما السلبي فيتمثل في اللامبالاة تجاه التباين في أنماط السلوك و الآراء^(٦). يتفق الباحث مع المعنى الايجابي للتسامح ، لأنه يسمح للأفراد والجماعات المختلفة للتعبير عن آرائهم وممارسة سلوكياتهم بحرية، ويقبل اختلافاتهم .

وفقاً لتعريف آخر تنشأ المطالبة بالتسامح عندما يكون لدى الأشخاص الذين يتفاعلون آراء متضاربة عن الصواب والخطأ والخير والشر، ويُعرّف بأنه "تجنب الانخراط في النزاع"، لذلك يرتبط التسامح مع الصبر^(٧). وجاء في القاموس الموسوعي الفلسفي بأنه "تسامح تجاه نوع مختلف من الآراء والعادات، وإنه علامة على الثقة بالنفس والوعي بموثوقية مواقف الفرد، وهو علامة على اتجاه أيديولوجي منفتح لا يخاف المقارنة مع وجهات

(1) Christian Fernandez, Toleration in the 21st Century: A Revised Liberal Defense, CFE Working paper series, Centre for European Studies at Lund University, 2008, p3. available at: www.cfe.lu.se.

(2) Martin Langby, Reflexive Toleration: A Critical Inquiry into Rainer Forst's Theory of Toleration, Master's Thesis, Faculty of Theology, Uppsala University, 2017, P. 27.

(3) Trond Jorgensen, Op. Cit., pp. 5-6.

(4) Andrew R. Murphy, Op. Cit., P. 600.

(٥) اندريه لالاند، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦٠.

(٦) محمد بن احمد مفتي، نقد التسامح الليبرالي، مركز البحوث و الدراسات البيان، الرياض، ٢٠١٠، ص ٢٧.

(7) Alexander Lawrence, Is there logical space for toleration on the Moral Map for Toleration? In: Melissa S Williams, Jeremy Waldron, Toleration and its Limits, New York University Press, New York, 2008, pp. 301-302.

النظر الأخرى ولا يتجنب المنافسة الروحية" (1)، ويورد صليبا معاني عديدة للتسامح منها:-(2)

١- احتمال بقاء المرء بدون إعتراض في حال الإعتداء على حقوقه بالرغم من قدرته على دفعه.

٢- أن تترك لكل انسان حرية التعبير عن آرائه وان كانت مضادة لأرائك.

٣- أن يحترم المرء آراء غيره لأعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب من جوانب الحقيقة.

هناك بعد آخر من أبعاد مفهوم التسامح الذي يساعدنا في التوضيح المفاهيمي للمصطلح هو مكونات

التسامح، ويمكن أن نحدد ثلاثة منها(3):-

١- الإعتراض: الشخص المتسامح ليس غير مبال؛ إنه يعترض على ما يتسامح معه، ويجب عد المعتقدات

أو الممارسات المتسامحة خاطئة إلى حد كبير أو الحكم بأنها سيئة من أجل أن تكون مرشحا للتسامح.

٢- القبول: على الرغم من الحكم على بعض الأفكار أو الممارسات بأنها خاطئة أو سيئة، فإننا لا ندينها إلى

حد استبعاد الاعتبارات الإيجابية الأخرى التي تدعو إلى التسامح معها. ومع ذلك، فإن هذه الاعتبارات

الإيجابية لا تلغي الاعتبارات السلبية؛ بدلاً من ذلك، فإنهم يتفوقون عليهم، وبهذا المعنى هم من الأسباب

وراء وجود ترتيب أعلى. هذا هو عنصر القبول.

٣- الرفض: هناك أسباب للرفض تميز حدود التسامح، وبعدها نتعامل مع ما لم يعد مقبولاً. خارج هذه

الحدود تنتهي أسباب قبولنا إذا جاز التعبير.

من كل ذلك نستطيع القول بأن أكثر الشروط ضرورية في تحديد فعل التسامح هي عدم الإكتراث لوجود

وجهات نظر وممارسات مختلفة، وإستحالة التفاهم المتبادل إحترام الآخر الذي من المستحيل فهمه والتفاعل معه،

والتنازل عن ضعف الآخرين جنبا إلى جنب مع قدر معين من الإحتقار لهم، توسيع تجربتك الخاصة والحوار

النقدي.

وفي القرن السادس عشر أصبح التسامح مشكلة بسبب الحروب الدينية، وبمرور الوقت كانت الدعوة إلى التسامح

تعني عدم الإضطهاد بسبب المعتقدات والممارسات الدينية، والنظام السياسي المتسامح هو نظام لا يفرض على

المجتمعات الدينية، ويسن القوانين للحرية الدينية و التحرر من التحيزات(4)، ويوجد جذرها أيضاً في المقاومة

الفعلية ضد الطغيان والقمع، في هذه الحقبة بدأ المؤلفون في أوروبا باستخدام كلمة التسامح في منشوراتهم

(1) Anna Petrikova and others, Op. Cit., p. 292.

(2) جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨١.

(3) Tim Heyse, Toleration and Political Conflict: A Comment on Rainer Forst's analys of toleration, Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology, Vol. 71, Iss. 4, 2010, P. 394.

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2143/BIJ.71.4.2064951>

(4) Emmanuel Agius and Jolanta Ambrosewicz, Op. Cit., P. 15.

للإحتجاج على محاكم التفتيش والإضطهاد للهرطقة، كان **سيباستيان كاستيليو** (Sebastian Castello) -
 (١٥١٥-١٥٦٣) أحد المفكرين البارزين في عصره الذين دافعوا علانية وبقوة عن التسامح الديني والسياسي^(١).
 ان السياقان اللذان ظهرتتا فيهما فكرة التسامح الحديثة تدريجياً، هما الدين والنعمة الملكية في السياق الديني ،
 فإن الهدف الأسمى هو السلام، أي الحفاظ على وحدة الكنيسة المتناغمة، حتى على حساب التخلي عن بعض
 الممارسات المسيحية التقليدية، وهذا يعني أن الصبر مع وجهات النظر الدينية غير المطلقة له ما يبرره في
 النهاية عن طريق الأسباب الشاملة عادةً فيما يتعلق بسلامة المجتمع الديني، والمصدر الثاني لفكرة التسامح هو
 النعمة، في العصور الوسطى تمتع الملك أو الحاكم بامتياز إظهار التساهل تجاه المجتمعات أو الأفراد
 الخاضعين لولايته عندما يظهر للأفراد، ويرتبط هذا الموقف المتسامح ارتباطاً وثيقاً بالرحمة، لكن فيما يتعلق
 بالمجموعات وخاصة الجماعات الدينية فإن تأثيرها يشبه مفهوم التسامح^(٢)، ومن الخصائص الرئيسة لهذين
 الأصلين لفكرة التسامح الحديثة هي " الصدقة أو النعمة القائمة على الإحسان وعلى مستوى أخلاقي عالٍ وهذا
 يعني انها لا ترقى إلى مبادئ سياسية، بمعنى أن سلطة الكنيسة أو الملك في تقرير مسائل الممارسات والمعتقدات
 الدينية لم يتم الطعن فيها بوساطة هذا المبدأ الأخلاقي، لكن مع **جون لوك** إلى **جون ستوارت** مل بدأت الدعوات
 لإقتصار سلطة الدولة بشكل منهجي على الشؤون العامة وخضوع للقوانين المطبقة عالمياً، وأصبح التسامح بذلك
 سياسياً في جوهره، ويفقد بعده الأبوي والتنظيمي"^(٣).

تركز الرسالة المتعلقة بالتسامح لـ **لوك** بشكل خاص على الصراع بين السلطة السياسية والمعتقدات الدينية،
 ويوضح **لوك** وجهة نظر التسامح بناءً على الادعاء المعرفي بأنه لا الإقناع ولا القوة يمكن أن تجعل شخصاً ما
 يتبنى قيمة أخلاقية لا يتفق معها، ويناقش بأن الدولة يجب أن تمتنع عن التدخل في المعتقدات الدينية
 لمواطنيها، إلا إذا كانت هذه المعتقدات الدينية تؤدي إلى سلوكيات أو مواقف تتعارض مع أمن الدولة^(٤)، وعليه
 يرى **لوك** أن "الكنيسة التي يقوم دستورها على ان الذين ينتمون إليها عليهم وضع أنفسهم تحت حماية أمير آخر،
 فالكنيسة ليس من حقها أن تطلب التسامح من الأمير، ولوكان للكنيسة هذا الحق فإن على الأمير أن يستسلم
 لسن تشريع أجنبي في بلاده، وهذا يعرض البلاد للخطر"^(٥)، كما رفض **لوك** التسامح مع الكاثوليك لأنه يعتقد
 "أنهم يدينون الولاء لأمير أجنبي، فمثلاً الكاثوليك في انكلترا يدينون الولاء للبابا وللملك في فرنسا، وكان رفضه

(1) Marjoka van Doorn, Op. Cit., P. 2

(2) David Heyd, Op. Cit., P. 173.

(3) Ibid, P. 175.

(4) Gerhardt Stenjer, Liberty and toleration: Locke, Voltaire, in: Christophe Miqueu and Mason Chamie, Locke's Political Liberty: Readings and Misreadings, Voltaire Foundation, Oxfordm, 2009, pp. 86-87.

(٥) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧، ص ٥٧.

لأسباب سياسية لا لأسباب دينية"^(١). إن حجة لوك الرئيسية عن التسامح الديني تتبع من التمييز الذي يميزه بين الكنيسة والدولة، كما يلاحظ في بدايات رسالته بشأن التسامح "فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق، إذا لم يتم ذلك، فلا يمكن وضع حد للجدل الذي سينشأ دائماً"^(٢). وبهذا يكون معنى التسامح هو منع الحاكم أو الدولة من الإنحياز لدين معين وإجبار المواطنين على إتباعه، وبذلك أراد لوك من معنى التسامح على أنه الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية"^(٣).

وعلى عكس لوك كان إسهام بير بايل الرئيس في الفلسفة القانونية والسياسية هو بلا شك "دفاعه المتحمس عن التسامح غير المقيد وغير المشروط لإيمان الجميع، ويلبي بايل الحاجة إلى التسامح إلى أقصى الحدود، ويمتد إلى غير المسيحيين والكاثوليك والملحدين أيضاً، يقدم بايل حجة براغماتية للتسامح بقوله فإن سياسة التعصب الديني لا تخلق الوحدة الدينية، بل تنتج الفوضى"^(٤). "خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أصبح التسامح الديني مفهوماً قانونياً. وأصدرت الحكومات مراسيم التسامح التي أجبرت مسؤولي الدولة والشعب الذين آمنوا بسيادة القانون، على التسامح في سلوكهم تجاه الأقليات الدينية، مثل اللوثريين، الهيكونوتيين، والبابويين. وأدى إلى أن يُتوقع من الناس أن يتصرفوا بتسامح تجاه أفراد الطوائف الدينية التي سبق أن تعرضت للاضطهاد"^(٥).

إن النزاعات بين الكاثوليك والبروتستانت، فضلاً عن عواقبها الاجتماعية والإقتصادية الكارثية، دفعت جون لوك وآخرين إلى الترويج لفكرة التسامح كونها وسيلة مفضلة للتعامل مع الأديان والمذاهب المختلفة. إذا نظرنا إلى هذا المنظور، فإن فكرة التسامح في الواقع لها فقط مبرر سلبي، أي المبرر العملي، ونحن مستعدون للتسامح مع الأديان الأخرى، ووجهات النظر السياسية الأخرى، والقيم الأخلاقية الأخرى، وما إلى ذلك فقط لأنه بخلاف ذلك سيقودنا إلى الحرب مع الآخرين، ووفقاً لذلك، يتم فرض الموقف المتسامح على الأفراد بشكل أساسي بسبب الظروف الخارجية التي يعيشون فيها ولا ينشأ في الاعتقاد وليست بدوافع أخلاقية حقيقية"^(٦).

انتقد فولتير الحماس الديني والتعصب غير العقلاني في إطار نقده المتواصل للأكليروسية، وربط بين دعوته للتسامح ومناوأة النصرانية عن طريق الربط بين التعصب والإيمان بالدين المنزل من عند الله. ورأى ان وجود

(١) عبدالرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص ٦٠.

(٢) جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

(٣) إحسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٧.

(٤) Marlies Galenkamp, Locke and Bayle on Religious Toleration, Journal of Erasmus Law Review, Vol. 5, Iss. 1, 2012, pp. 87-88.

(٥) David Heyd, Op. Cit., P. 177.

(٦) احمد عبدالحليم عطية، الفلسفة والمجتمع المدني: جون لوك ورسالة في الحكومة المدنية: نصوص فلسفية، دارالثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٤٢.

الكنيسة ورجال الدين يعد أهم معوقات تقدم الإنسان نحو العقلانية، فالتسامح والعدالة تتبعان من الطبيعة، في حين ينبع التعصب المسبب لعدم التسامح من الخرافات والأساطير الدينية. وطالب بإخضاع رجال الدين للدولة، ومنع الكنيسة استخدام الدولة بوصفها وكيلاً^(١). إن المشكلة في تحقيق التسامح المدني عنده لانتعلق بالحاكم ولكنها تكمن في تعصب الرأي العام. وينبه عن أصول التعصب، الى ضرورة التمييز بين الدولة والرأي العام. ففي العادة يكون تدخل الحكام لصالح فرض التسامح لمصلحتهم في سيادة السلام الاجتماعي في البلد. والتمييز بين جوهر الدين الذي يتسم بالتسامح، ثم الدين مع ما تراكم عليه عبر التاريخ من تفسيرات وخرافات وأغراض دنيوية للبشر، تمت جميعها عمداً بواسطة رجال الدين الذين يريدون ادامة سيطرتهم على عقول البشر، وأخيراً التمييز بين أهل الريف وأهل المدينة^(٢).

مع فولتير تعمق التفكير في التسامح وكانت مقارنته للتسامح تتجه نحو الشك الفلسفي والنسبية الدينية، وتوصل الى أن التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراك البشر أنهم ليسوا معصومين من الخطأ، ولذلك سعى إلى تحرير الدين من الأبعاد الميتافيزيقية وأشار الى أن التسامح الديني مرهون بغرس فكرة عدم التأكد و نسبية الحقيقة وعبر عن ذلك بقوله التسامح هو نتيجة ملازمة لكنونتنا البشرية، إننا جميعاً نتاج الضعف، وكلنا هشون و ميالون للخطأ، لذا دعونا نسامح بعضنا البعض ونسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلك هو المبدأ لقانون الطبيعة والمبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة^(٣).

أما **كانط** الذي بدأ معه فكرة العقل العام، يقدم أساساً أكثر متيناً للتسامح، وهو الإستخدام العام للعقل هو الشرط لتشغيل العقل وتقدمه والكمال، وفي مقالته الشهيرة ما هو التنوير؟، يُشير إلى مصطلح التسامح مرة واحدة فقط بلهجة سلبية، واصفاً إياه بأنه إفتراض، ووفقاً ل**كانط** "من واجب الأمير بدلاً من فعل التسامح السماح لمواطنيه بممارسة أسبابهم بحرية في مسائل الضمير"^(٤)، بمعنى أنه "من واجب الأمير السماح بالإتصال الحر للأفكار بين الأفراد العقلانيين في المجتمع من أجل تعزيز عملية التنوير، والتسامح هنا يعني إمتناع السلطة السياسية عن الرقابة والتدخل في الحوار النقدي بشأن القضايا الدينية ومسائل الضمير الأخرى، ومع ذلك، فإن التسامح ليس فضيلة سياسية واضحة ل**كانط**، بمعنى أن السياسة هي بالضبط مجال الاستخدام الخاص للعقل، أي ما يشير إليه بعقلانية ممارسة السلطة. في هذا المجال يصر **كانط** على أن المواطنين مدينون للطاعة المطلقة ولا تمتد حريتهم في التفكير والتواصل إلى الممارسة والسلوك"^(٥).

^(١) إحصان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٣. ولمزيد من التفاصيل انظر: جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع سبق ذكره، ص ٩-٢١.

^(٢) إحصان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٣.

^(٣) أشرف عبد الوهاب، التراث والتغير الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٩٨-١٠١.

^(٤) David Heyd, Op. Cit., P. 180.

^(٥) Ibid, P. 181.

قدم جون ستوارت مل دفاعاً عن التسامح في كتابه عن الحرية، كونه شرطاً أساسياً للانسجام الاجتماعي والتقدم للمجتمع وضماناً للإستقلال الشخصي وشرطاً للتنمية الذاتية من الناحية المعنوية ويوفر في الدعائم الضرورية لأي مجتمع متوازن وصحي^(١)، ولقد كان مل يأمل في توسعة دائرة التسامح من الحقل الديني والسياسي إلى حقل الأخلاق والسلوك وإلى كل الأفعال المرتبطة بالمصلحة الشخصية للفرد وذلك عبر تجاوز الدعوة إلى إقرار الفصل بين الدين والدولة إلى الدعوة إلى ربط التسامح بالحرية المطلقة للفرد^(٢)، إذ يعتمد التسامح على الجزء العقلاني للطبيعة البشرية، أن تكون متسامحاً هو فهم الأشياء بطريقة معينة، التسامح هو قياس معتقداتنا مع مراعاة إمكانيات بدائلهم، إذن التسامح هو "كلمة لتمييز نضج الفرد الفكري والأخلاقي لذلك يجب التخلي عن السؤال عن جوهر التسامح وعن التسامح بشكل عام، لصالح السؤال عن الدعم العقلاني أو الأساس لمثلنا وآرائنا ومعتقداتنا". وفقاً لكارل بوبر، فإن مفهوم التسامح يعني "أن الإيمان بالعقل ليس فقط إيماناً في سببنا الخاص بل وأيضاً أكثر من ذلك في الآخرين، إن التسامح يفترض القدرة على التعلم من النقد وكذلك من أخطاء الناس وغيرهم و يمكن للمرء أن يتعلم بهذا المعنى إذا أخذنا حجج الآخرين بجدية، لذلك ترتبط العقلانية بفكرة أن الآخر له الحق في أن يُسمع وأن يدافع عن حججه"^(٣).

يلخص بوبر فكرته عن التسامح في المبادئ الثلاثة الآتية:-^(٤)

١- مبدأ اللاعصمة: فقد أكون على خطأ وقد تكون على صواب، كما أننا قد نكون سويًا مخطئين، ويتطابق هذا المبدأ مع فهم فولتير عن افتقارنا إلى المعرفة.

٢- مبدأ الجدل العقلي: فنحن عبر تفاهمنا عن الأمور بشكل عقلائي قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا، وهذا المبدأ يفترض مسبقاً وجود التسامح، ويعني ذلك التفاهم عن الأمور بغية العثور على ما هو صحيح وما هو على خطأ، على ما هو صحيح وعلى ما هو مزيف والتغاضي عن التساؤل عن المخطئ ومن هو المصيب.

٣- مبدأ الاقتراب من الحقيقة: يحدث ذلك عند الدخول في المناقشات مع الآخرين حتى لو لم نتوصل إلى الاتفاق وذلك بفضل التسامح المتبادل، والقناعة المتبادلة بأن مايقوله الطرف الآخر يستحق أن ننصت إليه. على حد تعبير أحد الباحثين لم يعد التسامح مخصصاً فقط للتسامح مع التنوع الديني فقط؛ يتم تطبيقه أيضاً

(١) اندرو هيوود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٦.

(٢) محمد بن احمد مفتي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

(٣) Tomas Saulius, What is Tolerance and Tolerance Education?: Philosophical Perspective, Baltic journal, Lithuanian University, Lithuania, Vol. 2, N. 89, 2013, P. 53.

<https://doi.org/10.33607/bjshs.v2i89.159>

(٤) كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، في سمير خليل وآخرون، التسامح بين الشرق والغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٢، ص ٩٢.

على التوجهات السياسية المتباينة، والتنوع العرقي، والقضايا الجنسانية، والثقافية⁽¹⁾، وتطورت فكرته جنباً إلى جنب مع مفاهيم الحقوق الحديثة واحترام الأفراد وفصل الدولة عن الكنيسة وحياد الدولة وتعددية القيمة، وكان له دور أساسي في ترسيخهم في الثقافة السياسية للديمقراطية الدستورية ولكن بمجرد أن تصبح هذه الأفكار راسخة أصبح من الصعب تحديد دور ونطاق التسامح نفسه وبالتالي، فإن الأدب التحليلي عن التسامح يتكون من قائمة طويلة مما يميز التسامح عن التسوية، والسلام، والتعايش، واللامبالاة، والشك، والاعتراف، والقبول، والتساهل، وإفتاح الذهن، والصبر، والتحمل، والتغاضي، والإحسان، والتعددية، هذه الصعوبة دفعت الفلاسفة، مثل بيرنارد ويليامز (Bernard Williams - 1929-2003)، جون راولز، وجون غراي، إلى القول بأن التسامح يجب أن يفهم على أنه ممارسة سياسية أكثر من كونه فضيلة أخلاقية. ويصر جون راولز على الطبيعة السياسية على وجه التحديد للتسامح، والذي ينتمي تماماً إلى مجال العقل العام بدلاً من المذهب الأخلاقي، لأنه يتم قبول المفاهيم الأخلاقية المختلفة المعقولة بشكل متبادل في إطار مجتمع سياسي عادل⁽²⁾، فبالنسبة له، فإن التسامح 'فضيلة مبدئية لليبرالية السياسية، وهي الطريقة التي ننظر بها إلى النظريات الأخلاقية الشاملة التي تختلف عن عقائدنا ولكن مع ذلك يعترف بها على أنها معقولة، وهذه الخاصة ذات الأهمية المعقولة هي مستمدة من فكرة العقل العام الذي يسمح بتعدد لا يمكن اختزاله في القيم الأخلاقية والدينية'⁽³⁾.

وفيما يتعلق ببناء المجتمع في سياق كلا المبدأين لراولز في العدالة، نرى بأنه "لايسمح بالضرر بأي مذهب شامل معقول، وأن الحياد للمجتمع العادل في نظره هو نتيجة للإلتزام الشامل بالتسامح"⁽⁴⁾، وذلك عن طريق عدم ترك المواطنين أحراراً في التسامح مع بعضهم البعض في المجال السياسي كما يشاءون على العكس من ذلك فإن البنية الأساسية للمجتمع هي تلك التي تؤمن قوانينها وتصميمها المؤسسي للتسامح، لأن التزام المجتمع بالتسامح يكمن أساساً في طابع وتكوين بنيته الأساسية بدلاً من مواقف مواطنيها في نظر راولز⁽⁵⁾. وعلى المنوال نفسه يصف فورست* (Rainer Forst - 1949-) التسامح بأنه فضيلة سياسية أخلاقية، وأن مفهومه للتسامح سياسي يتضمن فكرة التسامح التي يعبر عنها من حيث الحقوق والواجبات التي تحمي الحرية الدينية وفقاً لمفهوم معقول للعدالة، وعلى الرغم من أن رولز يتحدث عن السياق الأكثر محدودية للتسامح الديني، فإن فكرته

(1) Marjoka van Doorn, Accepting the disliked: The practice and promotion of tolerance, Academic Dissertation to obtain the Doctorate degree from the Faculty of Social Sciences, Vrije University Amsterdam, 2016, pp. 12-13.

(2) David Heyd, Op. Cit., P. 177.

(3) David Heyd, Op. Cit., p. 180.

(4) Peter Jones, Toleration, Religion, and Accommodation, European Journal of Philosophy, Vol. 23, Iss. 3, 2015, P. 8.

<https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00549.x>

(5) Ibid, P. 8.

الأساسية تشبه فكرة فورست، وتفسيراتهم للتسامح وصفت بأنها سياسية لأنها مستمدة من الحقوق المعنوية للأشخاص وبالتالي فهي مستقلة عن أي تصور أخلاقي للخير^(١)، وأهمية تبرير التسامح في المجال العام والسياسي ترجع الى أنه يتوسط بين المطالبات الأخلاقية المتنافسة للأفراد والمجتمعات على حد سواء، ويفرض التزامات محددة للأفراد والمجتمعات التي تؤدي عند الوفاء بها إلى مجتمع سلمي ومدني وديمقراطي^(٢)، أو المجتمع المتسامح كما يسميه البعض، وهو المجتمع الليبرالي السياسي نفسه الذي لديه بعض الديناميات التي ترشحه لأن تكون محايداً بين المفاهيم المتنافسة للخير^(٣)، وتشمل كل من تسامح المواطنين كأفراد، ومساحة التسامح الناتجة عن الأعراف والتفاهات الاجتماعية فيما يتعلق بما هو مقبول في التفاعلات الاجتماعية، حيث لا تخضع القواعد والتفاهات المعنية للتنظيم القانوني، والتسامح مع المعايير القانونية ذاتها، أي مستوى الحرية التي تمنحها، و التسامح مع النظام السياسي ومؤسساته، أي انفتاحه على أصوات المواطنين والمجتمعات المتنوعة، وأيضاً التسامح من الدولة^(٤). وفي كتابه قانون الشعوب يعطى راولز معنى للتسامح، ويرى أن المهمة الأساسية عند تطبيق قانون الشعوب على شعوب غير ليبرالية هي أن نحدد الى أي مدى يجب على الشعوب الليبرالية أن تقبل الشعوب غير الليبرالية. والتسامح أو القبول هنا لايعني فقط الامتناع عن ممارسة العقوبات (سياسية أو عسكرية أو إقتصادية او دبلوماسية) لحمل شعب من شعوب على أن يغير أسلوب حياته، بل يعني أيضاً قبول هذه المجتمعات غير الليبرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة ولهم مكانة جيدة في مجتمع الشعوب، ولهم الحقوق وعليم التزامات معينة^(٥).

يتميز فوغت بين التسامح السياسي والتسامح الأخلاقي والإجتماعي، عن طريق التسامح السياسي، يشير إلى التسامح مع الأفعال في المجال العام، مثل إلقاء خطاب، والتظاهر، وتوزيع المنشورات، وتنظيم الاجتماعات، ودعم الحقوق أو الحريات المدنية عبر الحدود الدينية والعرقية والسياسية والثقافية والجنسانية. أما التسامح الأخلاقي والإجتماعي هو التسامح مع الأفعال في المجال الخاص، ومسألة سيطرة عامة أو حكومية بخصوص بعض الممارسات في المجال الخاص^(٦).

في معرض مقارنته بين التسامح الحديث والمعاصر يعتقد الباحث جيرسون (Gerson Moreno-Riano) في مقالته عن جذور التسامح ؛ أن هناك سوء فهم تاريخي وفلسفي عن تسامح كما هو في الليبرالية السياسية

(1) Jürgen Habermas, International Journal of Constitutional Law, Vol. 1, No. 1, Oxford University Press and New York University, School of Law, 2003, P. 3.

<https://doi.org/10.1093/icon/1.1.2>

(2) Gerson Moreno-Riano, Political Tolerance, Culture, and the Individual, Edwin Mellen Press, New York, 2002, p. 8.

(3) Jonathan Wolff, Op. Cit., P. 147-148 .

(4) Martin Langby, Op. Cit., P28

(٥) إحسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(6) Marjoka van Doorn, Op. Cit., P. 14-15.

المعاصرة وخاصة لدى جون راولز وموقفه من سياسة الهوية. ويرى بأن تطبيق التسامح في القرنين السادس عشر والسابع عشر تم بناءً على الاعتقاد بأن المجتمع يجب ألا يتغلب على حرية الضمير، وأن النظام السياسي يجب أن يسمح بوجوده. والأهم من ذلك أنه يجد أن تجربة التسامح في أوائل العصر الحديث كانت نتيجة لتحليل متعمق وواقعي لقدرة النظام الاجتماعي على استيعاب التسامح، لكن في الفترة المعاصرة هناك إنكار صريح لأهميته والعلاقة الراسخة بين حرية الضمير والعقائد الشاملة والحياة العامة، أي الآراء السياسية لأفراد المجتمع. ويرى بأنه عندما يسمح للجهات الفاعلة السياسية أن تنتقد المعتقدات الخاصة للمواطنين عندما لا تتماشى مع المصلحة العامة، فإن هذا لا يؤدي إلى نظام إجتماعي أكثر تسامحاً (نية راولز) بل إلى نظام فلسفي وسياسي أكثر تطرفاً وقمعاً من النظام الهوبزي⁽¹⁾.

وينظر مايكل والزر الى التسامح من عدسة التعايش السلمي وليس موقف شخصي، وبعد ان تاكدت واقعة التعددية الدينية والعرقية، وصارت المجتمعات المعاصرة تطرح هذه المسألة من دون توتر وجعل ذلك التسامح أنظمة وليس نظاماً واحداً تفرض على الجميع. والتسامح من منظريه صار ممكناً بفعل ممارسة التسامح من لدن جماعات بشرية لها توارخ متغايرة وثقافات متباينة وهويات مختلفة، ويرى ان التسامح سلم درجات من السالب الى الموجب⁽²⁾:-

- ١- موقف التسليم والقبول الإسلامى للإختلاف.
- ٢- موقف اللامبالاة.
- ٣- موقف ديني على الإعتراف، بأن للأخرين حقوقاً.
- ٤- موقف الفضول تجاه الإختلاف، ولربما موقف الإحترام والإستماع و التعلم.
- ٥- موقف القبول بالإختلاف والموافقة عليه.

وبناءً على ما سبق حول مفهوم التسامح وعرض وجهة نظر الإتجاهات الليبرالية المختلفة عنه، تبين بأن التسامح يمارس بشكل عام بين الدولة والمواطنين من جهة وبين المواطنين أنفسهم كأفراد أو جماعات من جهة أخرى، وكقضية ليبرالية لها مساهمة جوهرية في بناء المجتمع الديمقراطي، لأنه الوسيلة الأساسية للحفاظ على التعددية، وتنمية مهارات المشاركة الديمقراطية، والحد من التعرض للتنوع، لتمكين المواطنين من المشاركة في العملية الديمقراطية و لتحديد الممارسات الثقافية والدينية الذي يجب على الدولة أن تتسامح معها أو تحظرها عن

⁽¹⁾ Gerson Moreno-Riano, The Roots of Tolerance, The Review of Politics, Cambridge University Press, Vol. 65, No. 1, 2003, p. 118.

<https://doi.org/10.1017/S003467050003655X>

⁽²⁾ إحسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٨-٢٨٩. وأيضاً محمد الشيخ، مسألة التسامح في الفلسفة المعاصرة ميخائيل فالترز نموذجاً، في مجموعة باحثين، التسامح في الفكر الديني والفلسفي، إعداد: هديل سعدي موسى، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٤، ص ٢٠٤-٢١٠.

طريق قوانينها^(١). فمثلاً من الناحية السياسية في المجتمع الديمقراطي يتطلب التسامح مشاركة القوى والأفكار السياسية جميعها في فرصة الوصول الى سوق العمل السياسي قانونياً، ويحتاج ذلك الى استعداد فكري وعقلي من قبل المواطنين لتحمل كل الأفكار والأيدولوجيات التي تسعى إلى التنافس؛ لأن الديمقراطية تتطلب نقاشاً حرّاً ومفتوحاً حول الاختلافات السياسية، ومثل هذا النقاش لا يمكن أن يحدث إلا في المجتمعات التي يسود فيها التسامح^(٢). وهذه المشاركة السياسية لا يمكن أن تحدث في ظل وجود المسافات الإجتماعية العميقة بين المواطنين أفراداً أو جماعات، لأن التسامح السياسي يتعلق بما يتوقعه المرء من الدولة وما يتوقعه من نفسه، أي المواطن الذي سيفاتل بقوة لحماية حقوق أقلية سياسية محنقة، يجب ان يكون لديه القناعة لقبوله اجتماعياً وثقافياً^(٣).

في المجتمع الديمقراطي الليبرالي، تحدد حدود التسامح عن طريق القوانين. وتشير هذه القوانين إلى الممارسات التي تسمح بها الديمقراطية. وتُحدد حسب رأي الباحث فان واردين (Betto van Waarden) الحدود القانونية للتسامح في ثلاث حالات^(٤) وهي:

- في الحالة الأولى، ترفض الدولة الممارسات التي يعدها معظم المواطنين غير مقبولة. وهذه الممارسات لا ينبغي أن تكون موضع نقاش، لأنها تشكل انتهاكات للحقوق الدستورية.
- في الحالة الثانية، ينتج تحول في حدود التسامح عن إعادة تفسير هذه الحقوق الدستورية. والدساتير مهمة في تنظيم التسامح، لأنها توفر للمواطنين حقوقاً لا يجوز لأي ممارسات ثقافية انتهاكها. وتضع الحقوق الدستورية حدًا أساسياً للتسامح مع الممارسات الثقافية.
- في الحالة الثالثة، تتأثر حدود التسامح بتحمي المواطنين عن مصالحهم الخاصة لصالح المصلحة العامة و بعملية تفاوض ومساومة وتسوية بين المجموعات المتنازعة في المجتمع. فإن المهارات التشاركية ضرورية للمجتمع الديمقراطي الليبرالي، يحتاج المواطنون إلى مهارات تشاركية دفاعية عندما يشكلون أقلية في قضية ما ويجب أن يدافعوا عن نمط حياتهم ضد تعصب الأغلبية. بالمقابل، يحتاج المواطنون إلى مهارات تشاركية وقائية

(1) Betto van Waarden , Teaching for Toleration in Pluralist Liberal Democracies, Journal of Democracy and Education, Vol.25, No.1, Netherlands, 2017, p.1.
<http://democracyeducationjournal.org/home/vol25/iss1/1>

(2) James L. Gibson, Political Intolerance in the Context of Democratic Theory, printed from oxford handbooks online, Oxford University Press, 2018, Pp.2-3.
<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604456.001.0001/oxfordhb-9780199604456-e-021?print=pdf>

(3) James L. Gibson, Op.Cit, p.8.

(4) Betto van Waarden, Op.Cit. , pp.6-7.

عندما يشكلون الأغلبية لكنهم بحاجة إلى منع التعصب لممارسات الأقليات. ولا يمكن الحفاظ على التنوع إلا عندما يعرف المواطنون كيفية الدفاع عن ممارسات الأقليات الخاصة بهم ومنع رفض ممارسات الآخرين إذا كانت مقبولة.

هكذا يكون التسامح في المجتمع الديمقراطي الليبرالي عن طريق الاحترام المتبادل بين المواطنين، والحقوق الدستورية للمواطنين، ومهارات المشاركة الديمقراطية وقبول الآخر.

يتبين لنا في الأخير بأن فولتير يتفق مع لوك في التأكيد على التسامح مع أولئك الذين يحملون وجهات نظر مختلفة مادام إننا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة كلها، لكن الفرق بينهما هو أن فولتير لم يرق أبداً بأي استثناءات في دعوته العامة للتسامح، في وقت إعتقد لوك أن البابويين والملحدون لا يستحقون التسامح، فقد حارب فولتير ضد الالحاد وكان يعارضه بشدة، لكنه لم يشجع أو يبرر أبداً أي شكل من أشكال التعصب. وعلى هذا الأساس أن مفهوم التسامح عنده يتميز بنوع من الإذعان للسلطة القاهرة، بهدف تجنب التصادم والعنف. لذلك يتمتع أكثرية المتدينين بدين الملك، بامتيازات غير متوافرة لأقلية دينية أخرى، شرط أن تكون حياة المواطنين وحقوقهم الأساسية مصونة. أما ما يتعلق بمل يتبين لنا بأنه تجاوز مسألة ربط التسامح بالتمييز بين السلطة الدينية والزمنية، وربط التسامح بتوسيع مفهوم الخصوصية الذي كان ضمناً لدى لوك وكانط، ويرى بأنه يجب ألا تتحلى السلطة السياسية بسلطة لتنظيم نشاطات الأفراد ومصالحهم التي هي خاصة بشكل بحت وليس لها أي آثار ثانوية على الآخرين. ويعتقد أن الأفراد يكونون أكثر سعادة إذا ما تم التسامح مع اختلافاتهم الخاصة وأن المجتمع بشكل عام يكون أفضل حالاً إذا ما ترك الأفراد لتحقيق مصالحهم بطريقتهم الخاصة.

أما راولز فقد تبنى في نظريته في العدالة مفهوم التسامح وربط بينه وبين الحرية والديمقراطية والمؤسسات. ويرى بأنه لكي تكون بنية المجتمع ونظامه لتوزيع خيارات ومنافع المجتمع يسمح بتقسيم مجموع الخيارات بين مختلف الأفراد والجماعات المختلفة والمتعارضة، ويجب أن يكون هناك مؤسسات قادرة على صد الإكراهات والعوائق، وصنع فضاء يمنح الأفراد المساواة والحرية وممارسة الإختيارات التي تؤدي الى التسامح. أما والزر الجماعتي على الرغم من التأكيد على أهمية التسامح في المجتمعات يطلب مراعاة الخصائص الثقافية ومميزات الجماعات المختلفة في موقف التسامح، لذلك دعا الى ضرورة وجود أنظمة مختلفة للتسامح وليس نظاماً واحداً وبقواعد ثابتة ومحددة.

ونتوصل في الأخير الى أن الذي جعل من التسامح ضرورة حتمية للمجتمعات الحديثة هي الحروب الدينية في أوروبا والتي جاءت نتيجة وجود ثقافة الرفض وعدم قبول الآخر من الأديان والأطياف الأخرى المختلفة في مجتمعات العصور الوسطى الغربية، وتبني الدولة لدين معين وقيامها بفرض مبادئها وقيمتها على الكل وتدخلها

في المعتقدات الدينية لمواطنيها.

وترتبت على ترسيخ فكرة التسامح في المجتمعات إلى إبعاد الدين عن الدولة وتبني مجتمع مفتوح يقبل الآراء المختلفة والمصالح المتباينة للعيش معاً بسلام. وهكذا يكون التسامح هو القيمة الجوهرية وينظر إليه كإستراتيجية محققة للوفاق والإنسجام بين حرية الأفراد في مسائل الدين وطرق العيش وبين حرية الآخر، وكأداة تقلل من إكراه الدولة وهو يدعم الحرية الشخصية.

المطلب الثاني: العدالة

العدالة منذ ظهورها إرتبطت إرتباطاً وثيقاً مع فجر الحضارة الإنسانية، لأنها مسألة ذات أهمية كبيرة للبشرية، ويتم تصورها بعدة مفاهيم متنوعة للحق والأخلاق والرفاهية والسعادة^(١)، وهي كمفهوم تدخل ضمن ما يعرف بأخلاقيات السياسة وتعد جزء لا يتجزأ من الفلسفة السياسية واحتلت موقعا متميزاً في إطار الفكر السياسي، لذلك يحاول الفلاسفة الغربيون منذ العصور الأولى صياغة هذا المفهوم وظلت كقيمة سياسية تراود مخيلة المفكرين السياسيين حتى التاريخ الحديث والمعاصر^(٢).

للوصول الى جوهر المفهوم من الضروري الإشارة الى أن كلمة العدالة* (JUSTICE) تستمد وجودها في التراث الغربي من كلمة (JUSTUS) اللاتينية، وجذر هذه الكلمة هو (JUS)، ان الفكرة الجذرية لكلمة (JUS) كما لاحظها إيرنست باركر في كتابه مبادئ النظرية الاجتماعية والسياسية تجسد فكرة الانضمام أو الملاءمة أو الارتباط، وبالتالي فإن مفهوم العدالة بأكمله معني بتعديل العلاقات الإنسانية^(٣)، كلمة (JUS) مشتقة بدورها من (JUBEO) التي تطلق على ما هو منصف، مضبوط، صحيح ودقيق، أكثر مما تُقال على ما هو قانوني^(٤)، وقيل هي التوسط بين الإفراط و التفریط، وأساسها المساواة وجوهرها الاعتدال والتوازن^(٥)، أما إصطلاحاً عرفها

(١) Dharmendra Kumar Mishra and Anshu Mishra, The Protean Face of Justice from Plato to Amartya Sen, Campbellsville University , P. 1.

(٢) غانم محمد صالح، مفهوم العدالة في التراث السياسي الغربي القديم، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٥٣، ٢٠١٧، ص ٢.

*حول معنى كلمة Justice يتحدث دبليو. في. أو. كواين عن كلمتين قريبين منه، وهما justitia و justitum، ويقول (تبين لي بأن الأول هي العدالة أو ربة العدل في الأساطير الرومانية ولإعلاقة لها بـ justitum ، وأن justitia هي just + tita وبالتالي تكون just - ness، كما ينبغي لها أن تكون، بينما justitium هي jus+stitium حيث jus تعني في الانكليزية الوسطى قانون وكلمة stitium كلمة لاتينية تعني بالانكليزية stand still أي توقف تام). نقلاً عن: امارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، دارالعلمية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠، ص ٥٣.

(٣) Dharmendra Kumar Mishra and Anshu Mishra, Op. Cit., P. 2.

(٤) اندرية لالاند، مرجع سبق ذكره، ص ص ٧١٦-٧١٧.

(٥) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٥٢٢.

قاموس اوكسفورد بأنها "كل فعل يقوم على التعامل بين الأفراد بشكل متساوٍ، وهو العمل بشكل او على أساس تصرف عقلائي" ^(١)، وكذلك تُعرّف بأنها هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الافعال المتطابقة للحق، وجوهرها الاعتدال والامتناع عن القبيح، هذا من جانبها الفردي، أما كفضيلة جماعية فهي تدل على إحترام حقوق الآخرين، وعلى إعطاء كل ذي حق حقه ^(٢).

ونظراً لأهمية موضوع العدالة ودورها في تكوين المجتمع السياسي المثالي و كذلك لقربها و ارتباطها بمقولات مثل المساواة بين البشر وحقوق الأفراد واستحقاقاتهم وواجباتهم، أولى الفكر السياسي القديم إهتماماً كبيراً بها.

وكانت العدالة عند أفلاطون محور فكره الاخلاقي والسياسي، تشكل عنده مبدأ المبادئ في كل المسائل التي وصفها في الجمهورية و المتعلقة بحياة الفرد في الدولة أو في الجماعة السياسية^(٣)، ويعد أفلاطون من أول الشخصيات التي أوضحت أن ليس للإجتماع المدني من قاعدة سوى العدالة، وإن أية دولة لاتعترف بها هي دولة فاسدة. وكذلك حدد فكرة العدالة بالقول "أنها تعني أن يؤدي كل أنسان عمله الخاص به دون أن يتدخل في عمل سواه. فالمدينة تكون عادلة إذا قام الصانع والجندي والحاكم فيها كل بعمله، وعليه يكون معنى العدالة إعطاء كل فرد ماله وما عليه والعمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفي ضوء مؤهلاته وخبراته وتأدية الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله" ^(٤)، ومن الناحية الأخلاقية يجب احترام هذا التقسيم الطبيعي للأنفس لبناء مجتمع قوي و متماسك وتحقيق دولة النظام، فالعدالة إذاً هي تقسيم الأدوار ويقوم هذا على احترام ذلك التصنيف مادام يصب في نهاية المطاف في صالح الدولة. لذلك يعد التمييز الطبقي المبدأ الأساسي لقوة الدولة ونفوذها، ولايمكن فهم آلية تشكيل الدولة في فلسفة أفلاطون دون أستيعاب لمفهوم العدالة في هذه الفلسفة، إذاً لا يستقيم مفهومها إلا داخل الدولة^(٥). وهذا يعني ان العدالة في نظره تحافظ على التوازن الاجتماعي والتنسيق العقلائي **وتواءم** تصرفات كل من الأفراد والجماعات عن طريق تكليف كل فئة من المواطنين بتوجيهها ولأداء وظيفتها بشكل صحيح عن طريق منع أحدهما من التدخل في شؤون الآخر^(٦).

يتفق ارسطو مع أفلاطون في أن الإختلافات بين الناس يرجع وإلى تباين قدراتهم الطبيعية، وأن العلاقة

^(١) https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/justice

^(٢) جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩.

^(٣) جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص ٣١.

^(٤) جورج سباين، الكتاب الاول، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

^(٥) أفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨.

^(٦) Amarnath Mohanty, Justice compensatory discrimination and the Indian state, Thesis submitted to the Jawahar lal Nehru University in fulfilment of the requirements for the award of the degree of PHD, New Delhi, 1992, pp. 17-18.

<https://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/20971?mode=full>

الصحيحة بين الفئة الحاكمة وغالبية المحكومين هي علاقة الأمر والطاعة وفقاً لهذا الإختلاف، ويرى أن العلاقات بين الناس غير المتساوين جذرياً بعضهم مع بعض ليست الموضوع الرئيس للعدالة^(١)، لذلك يطرح نظريته في العدالة في إطار فهمه للفضائل الإنسانية أي سجلات الشرف والفضيلة وطبيعة الحياة الصالحة، أما في توزيع الخيرات والأعباء بين الأفراد يعتمد على الإنصاف وعلى التعامل بالمثل^(٢)، إذ وجدها كالححد الوسط بين الظلم المتمثل في الإعتداء على ما يخص الآخرين، والظلم المتمثل في أعتداء الآخرين على ما يخصنا. وإن التوازن بين هذين الحدين -من خلال منع الظلم- هو طريق تحقيق العدالة في نظره^(٣). ولا يتوقف أرسطو عند تحليله لمفهوم العدالة عند هذه الصور فحسب والتي يستنبطها من نقيضها الظلم، وإنما يتناول أيضاً مفهوم العدالة السياسية والتي يرى أنها تقوم بين الناس الاحرار و المتساوين الذين يشتركون في الحياة المدينة الواحدة. هذه العدالة تتجلى في القوانين العادلة التي يضعها الشارع، وهي تاخذ شكلين الطبيعية أو الوضعية، الأولى هي واحدة ولا تتوقف على إعتقاد الناس، بينما الثانية تختلف باختلاف البلدان وتتوقف على العرف^(٤). ويتميز مفهوم العدالة في هذه المرحلة بغياب لغة الحقوق الذاتية، لأنها لا تظهر بوضوح في كتابات أفلاطون وأرسطو أو أي فيلسوف يوناني كلاسيكي آخر، إن العدالة كونها مجال الحقوق المعنوية تجسد نواة المفهوم الحديث للعدالة ويقترحها فلاسفة ومفكرون في العصر الحديث في مدارس مختلفة ومتعارضة بشكل جذري في بعض الأحيان، ولكن متأثرين بشكل كبير بالفلسفة الأخلاقية على حد سواء، الذي يفهم العدالة بشكل أساسي فيه من حيث التمييز المسبق والواجبات الأخلاقية الكاملة^(٥).

وفي العصور الوسطى قدم المفكرون المسيحيون تصوراً آخر عن العدالة، أقرروا وفقاً لها بأن الاستحقاق كان مكوناً من العدالة، فقد أصروا على أن الحاجة كانت لاتقل أهمية. مجادلين بأن الناس يتمتعون بكرامة وقيمة متساوية ولهم حق متساوٍ بمراد الأرض لحاجاتهم الأساسية لحقوق متساوية في الإرضاء. وقد آمنت الكنيسة المسيحية بالقانون الطبيعي ومبدأ المساواة بين البشر وبضرورة التزام الدولة بالعدالة^(٦)، فالعدالة عند أوغسطين كبار فلاسفة هذه المرحلة، هي الحجر الأساسي للمجتمع وتحافظ على السلام والخير العام للمجتمع، وأيضاً يفسر أوغسطين الحق عن طريق العدالة وليس عن طريق القانون ويصر على أنه لايمكن للدولة أن يجري فيها

(١) ديفيد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ٨٦.

(٢) عزمي بشارة، مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي، مجلة التبين، العدد ٢١١، ٢٠١٣، ص ١٣.

(٣) عدنان السيد حسين، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤

(٤) ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول، بيروت الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٢٥.

(٥) John Tasioulas, Justice, Equality and Right, in: Roger Crisp, The Oxford Handbook of the History of Ethics, Oxford university press, United Kingdom, 2013, pp. 4-5.

(٦) جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٧٥-٢٧٩.

القانون بدون العدالة، لأنه حيثما لا تكون هناك عدالة فلن يكون هناك حق، والعكس صحيح^(١). صحيح كما نرى أن العدالة موضوع مطروق على مر العصور، لكن تلقى دفعة قوية في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، بتشجيع من مناخ التغيير السياسي و التحول الاجتماعي والاقتصادي آنذاك، ظهرت مقاربتين للتفكير في العدالة، تسمى الأولى (المؤسسية المافوقية) رائدها **توماس هوبز** و تبعه بطرق مختلفة فلاسفة كبار ك **جون لوك** و **جان جاك روسو** و **كانط** وآخرين، أما الثانية تسمى (المقاربة الماتحتية) ونجده في أعمال **آدم سميث** و **جيري مي بنثام** و **كارل ماركس** و **جون ستيوارت مل** وآخرين^(٢)، وركزت الأولى التي يمكن أن تسمى المؤسسية المافوقية بشكل أساسي على الترتيب المؤسسي للمجتمع، ويتركز أهتمامها على ما يعرف بالعدالة الكاملة بدلاً من التركيز على المقارنات النسبية للعدالة والظلم من جهة، وفي السعي لتحقيق الكمال تركز في المقام الأول على الوصول الى جعل المؤسسات عادلة، بدلاً من التركيز على المجتمعات الفعلية التي ستظهر في النهاية أو ستنبثق في النهاية من تلك المؤسسات من جهة أخرى^(٣)، أما المقاربة الثانية تُعني بالواقع الاجتماعي الناتج عن المؤسسات الفعلية والسلوك الفعلي وغير ذلك من المؤثرات، ومُنظروا هذا الإتجاه رغم إختلافاتهم عن متطلبات العدالة واقتراحهم طرق مختلفة في مقاربتهم الاجتماعية يمكن القول، إنهم كانوا كلهم يقارنون مجتمعات موجودة أصلاً أو يمكن أن تنبثق عملياً، بدل الإقتصار على التحليل في بحثهم المافوقية عن المجتمع العادل تماماً وذلك لرفع الظلم^(٤).

وترتبط المقاربة المؤسسية المافوقية بنمط تفكير العقد الاجتماعي ومنظريه الذين على الرغم من إختلافاتهم ينظرون الى العدالة كمفهوم اجتماعي لا يمكن تحقيقه إلا في المجتمع وعن طريقه، كان **هوبز** رائدهم، سواء في مناقشة العدالة وفي ربط العدل والإستقامة بإحترام المعايير الاجتماعية والسياسية، وفي ضوء فكرة العقد الاجتماعي عمل **هوبز** مع المفهوم الأخلاقي السياسي للعدالة، مفاده هو التأكيد على ربط العدالة مع الإرادة القيادية للدولة والتأكيد على أنه لا يوجد تعارض بين القوانين الطبيعية والوضعية، لأن صاحب السيادة هو الذي يضع القوانين والقواعد الشرعية من الخير والشر. وأداء **هوبز** السياسي أدى مهمتين في وقت واحد، أولاً، الأعراف القانونية والأخلاقية واحدة، والقانون يجب أن يشجع العدل، ثانياً، يتم تحقيق أقصى قدر من الحرية للفرد عن

(١) ليوشتراوس ووجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الترجمة: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، (د.ت) ، ص ٢٦٩.

(٢) امارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤١-٤٣.

(٣) Dhawal Shankar Srivastav, Rawls's Theory of Justice Through Amartya Sen's Idea, ILI Law Review, Winter Issue, 2016, P. 152.

http://www.ili.ac.in/pdf/p11_dhawal.pdf

(٤) امارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣

طريق الطاعة المطلقة للقوانين والقواعد^(١)، ولم يكن هوبز يجادل هنا من أجل المساوات السياسية أو الاجتماعية، ولكنه يركز على إن حالات الظلم السياسي و الاجتماعي تنتج عن القوانين والمؤسسات البشرية^(٢). وأهمية هذا الرأي في سياق الأفكار التي تتناول العدالة تكمن في أنه قد نقلنا من عالم يفترض أن البشر غير متساوين جذرياً في القدرات التي وهبهم إياها الطبيعة، ولم تكن هناك حاجة إلى تبرير أنواع الظلم في الوضع الاجتماعي وفي الحقوق التي نصت عليها قوانين وضعت لتطبيق العدالة، إلى عالم تحتاج فيه حالات الظلم من النواحي القانونية والسياسية والاجتماعية إلى تبرير بسبب التناقض بين هذه النواحي من الظلم وبديهية ان كل إنسان لديه حقوق مساوية لحقوق كل البشر والتي تُستمد أيضاً من الطبيعة^(٣).

أما بالنسبة لـ **لوك** فالعدالة هي احترام القانون الطبيعي والقوانين الإيجابية عادلة أو غير عادلة إلى حد تقاربها للقوانين الطبيعية، وتُعد القوانين الطبيعية هي الموقف النهائي، لذا فإن الحق الطبيعي أيضاً هو الحق الأعلى على الحقوق المدنية، والحق الطبيعي، أي الحق في الحياة والحرية والملكية، غير قابل للتصرف في المجتمع المدني والمجتمع هو الذي يضمن هذه الحقوق. وكان عقد **لوك** لا غنى عنه لردع الأعمال الإجرامية في حالة الطبيعة من أجل حماية الحق الطبيعي في الملكية، أصر **لوك** على أن أنواع الحكومات المدنية جميعها مثل الدولة المطلقة ليست هي سبل الانصاف المناسبة. يلاحظ أن **لوك** قد مهد الطريق لتفكيك المفهوم الأخلاقي السياسي للعدالة. وعند **لوك**، يتم الفصل إن لم يكن كلياً الجوانب المكافئة للعدالة والتوزيع عن السياق العام الإثني السياسي وأن الخصائص الرسمية للحالة الجيدة للصفات الموضوعية. وقد أسهم في ظهور مفهوم العدالة الجزائية بدلاً من العدالة التوزيعية. ومع ذلك، قام بطريقة معقدة للغاية بترشيد عدم المساواة في ملكية العقارات عن طريق إعادة اعتماد نظرية القيمة في العمل، ولم يكن مؤيداً لفكرة كل شخص وفقاً لاستحقاقه ولم يزعم مطلقاً أن الاستحقاق هو القضية الرئيسة ولكنه كان مهتماً مع القضية الوحيدة للعدالة^(٤). يجب التأكيد هنا بأنه حتى مع نظريات العقد الاجتماعي فكرة العدل منفصلة عن الحقوق، لأن دخول الأفراد في حالة التعاقد لمنع الحرب كقاعدة قائمة في حالة الطبيعة عند هوبز أو كحالة استثناء عند **لوك** لا يعني بالضرورة حصول المواطنين على حقوق معينة، فالعدالة هنا تعني أن يفقد الجميع حقوقهم بالتساوي لمصلحة الدولة التي تصبح مصدر الحقوق والمحظور والمتاح منذ تلك اللحظة، وتعني العدالة هنا انصياح المواطنين للعقد الذي وقعوه والظلم هو خرق هذا العقد^(٥).

(١) Amarnath Mohanty, Op. Cit., pp. 21-22.

(٢) ديفيد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٤) Amarnath Mohanty, Op. Cit., pp. 23-24.

(٥) امجد جبرون وآخرون، ماالعدالة؟: معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٢٨.

كما أنتجت الفلسفة النفعية نظرة جديدة للتفكير في العدالة، والنفعيون يقترحون من موضوع العدالة من زاوية مختلفة، إنهم يتصورون أن النتيجة النهائية يجب أن تحقق أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس، وأن كل تلك الإجراءات التي تخدم هذه الغاية صحيحة وعادلة، وتُعد النفعية كنظرية للعدالة تصرفات الفرد وكذلك الدولة عادلة أو فاضلة أو أخلاقية أو قانونية إذا تحققت السعادة العامة⁽¹⁾، وعلى الرغم من وجود اختلاف في التفكير بين المفكرين النفعيين، فإنهم جميعاً يستهدفون الخير الفردي ويسعون إلى تأسيس وجهة نظر مفادها أن الدولة يجب أن تتصرف من أجل رفاهية الأفراد⁽²⁾، وعليه تعني النظرية النفعية بإختزال شديد أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأعضاء المجتمع. والسعادة وفقاً لهم ذات قيمة وتتجم جاذبيتها عن النتائج التي تترتب على ممارستها، بمعنى أن تكون هذه النتائج مفيدة ونافعة وجالبة السعادة لصاحبها وغير ضارة بالآخرين⁽³⁾، إن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديداً لهذا المذهب يتمثل في التعارض بين إعتبارات المنفعة وإعتبارات العدالة، حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في الكثير من الحالات إلى تبرير الظلم، مع هذا نجد مل يرفض هذا التعارض المزعوم بين العدالة والمنفعة مجادلاً بأن العدالة لا تفسير لها إلا بالنظر الى المبادئ النفعية، ويمضي مدافعاً عن فكرته في ان العدالة مشتقة من النفعية وليست مبادئ قائمة بذاتها⁽⁴⁾.

أما **كانط** فيؤسس نظريته الأخلاقية ككل ومن ذلك نظريته في العدالة على فرضية أن الإنسان إذا نظرنا اليه كنومنة (Noumenal) * انسانية يتمتع بالحرية ويتوصل من ذلك الى مبدأ أخلاقي وهو مبدأ الحتمية المطلقة (Categorical Imperative)، وإحدى تجليات هذا المبدأ هي انه لاينبغي للإنسان أن يتصرف إلا بما يتماشى مع حكمة أو قاعدة سلوك يمكن أن يطمح في الوقت نفسه، لأن تصبح قانوناً شاملاً للجميع، ووفقاً لرأي **كانط** فإن نظرية العدالة بأكملها مستمدة من هذا الأمر وحده⁽⁵⁾. إذن نظرية **كانط** في العدالة ماهي إلا نظرية في

(1) Amarnath Mohanty, Op. Cit., pp. 26-27.

(2) Ananta Kumar, Justice and the Indian judiciary land reforms in West Bengal as a case study, Dissertation submitted for the degree of PHD in Political Science at TI-IE university of Burdwan, 1988, p. 5 .

https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/69227/1/01_title.pdf

(3) فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا العربية، في مجموعة من المؤلفين، مالعدالة، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٨٣.

(4) انطوني دي كرسيني وكينيث ميونج، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٨-٢٧١.

*يطلق إمانويل كانط مصطلح نومنية (Noumenal) ، علي طريقة معرفة الأشياء كما هي بذاتها مثلما يمكننا أن نعرفها إذا تجردت من خصائصها الظاهرية، وهو مستمد من الاسم في اللغة اليونانية (Nous) ، الذي يعني الذكاء، والفكر أو العقل، الفعل الذي له علاقة بهذا المعني (Noesis) ((يستعمله أفلاطون للإشارة إلي أسمى وأصدق أشكال المعرفة. للمزيد انظر: <https://www.britannica.com/topic/noumenon>

(5) ديفد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٥-١٨٦.

القوانين الأخلاقية أو قوانين الحرية التي تفرض حدوداً على التصرفات الخارجية للناس، ولو بطريقة قسرية، ويعتمد أساس هذه النظرية على مبدأ الحق الذي هو شامل للجميع، وهذا المبدأ مستمد من الحتمية المطلقة حيث يعبر **كانط** عنه كما يأتي " يتوافق أي فعل مع مفهوم الحق إذا كان لا يتعارض مع حرية أي إنسان وبما ينسجم مع قانون شامل للجميع، أو إذا كان من قواعد السلوك المرتبطة بذلك الفعل أن لا تتعارض مع حرية أي إنسان وبما ينسجم مع قانون شامل للجميع" ^(١)، على أساس ذلك يرى **كانط** أن فكرة المنفعة أو السعي إلى تحقيق **السعادة لاتصلح لتأسيس العدالة والأخلاق، لماذا؟**، لأن إقامة الحقوق على المنفعة في رأيه تحتاج إلى تحديد مفهوم من مفاهيم السعادة وتفضيله على الأخرى، وإقامة الدستور في الدولة على فهم معين للسعادة قد يكون فهم الأغلبية وسيفرض قيم بعضهم على الآخرين وسيكون هذا اخفاً في إحترام حرية كل شخص للسعي خلف غايته التي يرتضيها، ويوضح ذلك بقوله لا أحد يقدر على اجباري أن أكون سعيداً وفقاً لمفهومي للرفاه، لأن كل شخص له أن يسعى لسعادته بالطريقة التي يراها مناسبة، مادام انه لم ينتهك حرية الآخرين في أن يفعلوا المثل ^(٢). وعلى الرغم من انه يؤيد مفهوم دولة قوية البنين أكثر من الدولة المعتدلة، ويرفض إعادة توزيع الثروة من قبل الدولة بهدف المساواة في ممتلكاتهم، فإنه يرى على الدولة ولأغراض العدالة، أن تعيد توزيع الثروة كلما كان ذلك ضرورياً من أجل تلبية إحتياجات الناس، أي أن الدولة تستطيع أن تتخذ اجراءات تيررها العدالة في تنفيذ واجباتها إزاء أفراد المجتمع الذين يعجزون عن إعالة أنفسهم بتحويل جزء من ممتلكات الأغنياء إلى الفقراء ^(٣).

وفي الوقت الحاضر الإتجاه الرئيس للفلسفة السياسية يستند إلى المقاربة المؤسسية المافوقية في بحثها عن نظرية العدالة ويمكن أن تجد أقوى تعبير لهذه المقاربة إلى العدالة في عمل الفيلسوف السياسي **جون راولز** ^(٤). **الذي حاول في نظريته في العدالة أن يجمع بين الحرية والمساواة، عن طريق مبدئين، وهما** ^(٥):-

المبدأ الأول: لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته (مبدأ المساواة المنصفة بالفرص).

المبدأ الثاني: يجب ان تحقق اللامساواة الإجتماعية والإقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط (مساواة منصفة بالفرص)، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الاقل مركزاً (مبدأ الفرق).

في المبدأ الأول نجد تأسيساً لماهية الحقوق الأصلية للمواطنة في نظام سياسي ليبرالي ديمقراطي، فالمبدأ

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٢) مايكل.ج.ساندل، العدالة ما الجدير أن يعمل به؟، ترجمة: مروان الرشيد، جداول للنشر و الترجمة، بيروت، ٢٠١٥، ص ١٥٧.

(٣) ديفد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٩.

(٤) امارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

(٥) ديفد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٥.

الأول خمسة أنواع من المنافع الأولية للأفراد، وهي^(١):-

- ١- الحقوق والحريات الأساسية.
- ٢- حرية الحركة وحرية إختيار الوظيفة.
- ٣- قوى وإمميزات وظائف ومراكز السلطة والمسؤولية.
- ٤- المدخول والثروة، من حيث هما وسائل (لها قيمة تبادلية).
- ٥- الأسس الإجتماعية لإحترام الذات.

وبهذا يجعل راولز العدالة هي الأساس الأول لكل المؤسسات الاجتماعية والشرط الجوهرى الذي لا يمكن تجاوزه والذي عن طريقه تقبل المؤسسات أو ترفض وتستبدل بمؤسسات أخرى عادلة، فالعدالة وفقاً له هي أساس هيكل المؤسسات الاجتماعية لذا ينبغي أن تسير الإجراءات التشريعية والسياسية والاقتصادية والفكرية جميعها وفق مبادئ العدالة، ويقر راولز ذلك من خلال قوله العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما هي الحقيقة لأنظمة الفكرية، أي انه يرى بأن المؤسسات والقوانين مهما كانت كفوءة وجيدة التشكيل لا بد من اصلاحها وإبطالها إن كانت غير عادلة^(٢)، ويريد راولز بلورة تصور للعدالة الاجتماعية حتى يكون بديلاً للنفعية، و يؤكد أن العدالة الاجرائية هي أساس نظريته، مايعني أن النتيجة المحصل عليها لن تكون عادلة إلا إذا كان الإجراء نفسه عادلاً^(٣).

وفي الإتجاه المساواتي هناك مفكرون امثال رونالد دوركين وأمارتيا سن (Amartya Kumar Sen- ١٩٣٣ -) ينظرون الى العدالة بطريقة مختلفة عن راولز، ويؤكد دوركين وسن على أن العدالة تتطلب كل أشكال عدم المساواة التي لادخل للإنسان فيها. صيغة دوركين في العدالة مؤسسة على مبدأين وهما، المساواة في الأهمية من وجهة نظر موضوعية لنجاح الحياة البشرية ومبدأ المسؤولية الخاصة للأشخاص فيما يتعلق بهذا النجاح^(٤)، ويؤكد على ان العدالة تتطلب موارد أولية متساوية ضمن إطار سياسة عدم التدخل وذلك عبر آلية توزيعية مغايرة يمكن تسميتها ب المساواة التوزيعية التي تتعلق بقائمة الخيرات التي يعتقد أشياء المساواتية وجوب توزيعها توزيعاً متساوياً^(٥). أما أمارتيا سن فيرى أن التنظير للعدالة من منطلق مذهب المؤسسة المافوقية المرتبطة بفكرة العقد الإجتماعي غير مجدية، لأن المؤسسات لا تهتم بالسلوك الفعلي للناس، لذلك هو يتعامل مع

(١) أنور محمد فرج، البحث عن العدالة العالمية: دراسة تحليلية لنظرية جون راولز في العدالة، مجلة دراسات قانونية وسياسية، كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، العدد ٧، ٢٠١٦، ص ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٩-٣٠.

(٣) جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٢٠٦.

(٤) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٥١-١٥٢.

(٥) Ronald Dworkin, Op.Cit., pp.182-183.

العدالة وفق المقاربة الماتحتية التي تركز على ماهو واقع فيما يتعلق بسلوك الناس بدلاً من افتراض سلوكهم جميعاً متوافقاً مع قواعد السلوك المثالي^(١)، يريد التأكيد على أن طرحه يتمثل في مقاربة العدالة بوصفها حرية، والحرية بوصفها القدرة والتمكين، وإنطلاقاً من هذا يرى أن تحقيق العدالة الاجتماعية مرهونة بتحقيق الحريات/ القدرات الأساسية لكل فرد في المجتمع وتوسيعها بما يُمكن كل فرد من إختيار الحياة التي يعدها ذات قيمة. ومن هذا المنطلق فإن مقتضيات العدالة الاجتماعية هي توسيع نطاق القدرات/ الحريات لمن لا يحضون بقدر معقول منها، وتمكنهم من اكتسابها إن كانوا لا يملكونها أصلاً^(٢). وفي إعتقاد سن أن مجال القدرات هو المجال الصحيح عند النظر في مسائل العدالة الاجتماعية، وأن القيمة الإرشادية للقدرات في مجال العدالة أقوى من قيمة مدخل المنفعة، أو الموارد عند دوركين، وحتى من فكرة العقد الاجتماعي عند راولز، إذ إن الانطلاق من القدرات يساعد على بناء مفهوم معياري أو استهدافي للعدالة الاجتماعية^(٣).

يقابل هذا المفهوم المساواتي للعدالة مع مفهوم العدالة الذي يشاعه روبرت نوزك الليبرتاري، والعدالة عنده تحول بالفعل دون ضرب إعادة التوزيع الذي يرتئيه راولز. خلافاً لمحاولة للمساواتيين الجمع بين إعتبارات الحرية وإعتبارات المساواة، لايعني الليبرتاريون إلا بإعتبارات الحرية. ويرى نوزك أن أية محاولة لفرض تدابير توزيعية عبر أجهزة الدولة القسرية، أكانت تلك التدابير مساواتية أم خلاف ذلك، محتم أن تنتهك حرية الأفراد^(٤)، ووفقاً له فإن الدعوة إلى سياسات إعادة التوزيع عموماً تستلزم سلطة مركزية تحدد لكل فرد أو شريحة في المجتمع نصيبه من الثروة، في حين أن هذا يتعارض مع حق الملكية الخاصة للأفراد، وأما بخصوص المواهب الطبيعية التي يرى راولز بسبب عدم توزيعها بشكل متساوٍ، فلا بد من توزيع ثمار استخدامها على نحو يستفيد منه من حرهم الحظ من هذه المواهب، ويؤكد نوزك بأن المواهب الطبيعية والقدرات الخاصة تعتبر جزءاً من ذات الفرد وملك له وحده، ولايجوز لأحد أن يشاركه ثمار إستخدامه لها دون موافقته^(٥). ويستند نوزك في ذلك على نظرية بديلة

(١) أمارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٠-٤٢.

(٢) ابراهيم العيسوي، العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2014، ص 23.

(٣) القدرات التي ذكرها سن في توضيح منهجه تشمل العديد من الحقوق التي تم التأكيد عليها أيضاً في حركة حقوق الإنسان: الحريات السياسية، حرية تكوين الجمعيات، حرية اختيار المهنة ومجموعة متنوعة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. والقدرات مثل حقوق الإنسان توفر مجموعة غنية من الأهداف الأخلاقية والإنسانية للتنمية. للمزيد أنظر:

Martha.C. Nussbaum, Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice, Feminist Economic Journal, Vol.9, Iss.2-3, 2003, pp.33-34.
<https://doi.org/10.1080/1354570022000077926>

(٤) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٨٣-٨٤.

(٥) يقدم روبرت نوزك نظرية في العدل يصفها لانمطية (Un patternsd theory) وذلك مقابل نظريات العدل السابقة عليه، تلك النظريات التي وصفها جميعاً بأنها نمطية (patterns theory). وتتمثل النظريات النمطية عند نوزك في تلك النظريات التي

للعدالة تطلق عليه نظرية الحقوق المستحقة- (Entitlements)، بموجب حقوق الملكية التي يحصل عليها الأفراد بحرية يعتبر حق مطلق، لا يمكن أن يأتي مبدأ عدالة أو المساواة في الفرص والحاجات لتصحيح هذا التوزيع الأولي، ويستوحي موقف كهذا من فكرة التنظيم الذاتي للتبادلات الإقتصادية والإجتماعية عند سمث وفكرة التنظيم العفوي من هايك^(١).

وهذا يعني أن نظرية الليبراليين في العدالة قائمة على قدسية الحقوق التي يمتلكها الأفراد، ويرفض مسألة إعادة التوزيع بناء على الاعتقاد بأن ذلك يتعارض مع مبدأ الحرية الملكية الفردية كإحدى مبادئ المجتمع الليبرالي، ويعد سلباً للحقوق التي يحصل عليها الأفراد بجدارة و إستحقاق، وعملية إعادة التوزيع في نظرهم تؤدي الى نقل الحقوق والملكيات الى من لا يستحقه.

أما الجماعاتيون وعلى الرغم من إتفاقهم على أهمية العدالة، فإنهم يؤكدون على وجود سوء فهم من جانب الليبراليين عن العدالة عندما جعلوا منها معياراً لا تاريخياً وخارجياً يصلح لنقد أنماط تنظيم الحياة في كل المجتمعات ومعياراً يصلح بكل المجتمعات، وعليه يعد والنزr البحث عن نظرية كونية في العدالة بحث غير صائب، لأنه لا وجود لوجهة خارجية عن الجماعة ولا لموقع خارج التاريخ والثقافة، ويرى بأن السبيل الوحيد لتحديد مقتضيات العدالة هو النظر في الطريقة التي تفهم كل جماعة قيمة الخيرات الإجتماعية وتقدرها^(٢)، و الجماعاتية كصيغة من الزعم القائم بأن العدالة متصلة بالخير، ترى أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين، أي أنها تعتقد بأن قيم الجماعة هي التي تحدد ماتعتبر عدلاً أو غير عدل^(٣).

هنا نسال، هل هناك إتفاق داخل الجماعاتية بأن الجماعة هي مصدر العدالة؟، أو هناك إختلاف إزاء ذلك؟، أن هناك إختلاف بسبب وجود إتجاهات متباينة ومتنازعة أحياناً في الفكر الجماعتي بخصوص ذلك. فالبعض

تطرح نمطاً معيناً كونه النمط الأفضل الذي ينبغي أن يجري توزيع الثروة في المجتمع على غراره حتى يمكن وصفه بأنه عادل. للمزيد أنظر: محمد عبده أبو العلا، مرجع سبق ذكره، ص ٩١، ٩٤-٩٥.

^(١) كاترين أودار، ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠٢٠، ص ٣٥٤.

^(٢) وفق الجماعاتية يكون المجتمع عادلاً عندما يشتغل بتوافق مع التصورات المشتركة لأفراده كما تُجسدها الممارسات والمؤسسات الخاصة به، وبهذا يكون تشخيص مبادئ العدالة مسألة تأويل ثقافي أكثر منه مسألة حجاج فلسفي، وفق والنزr، تقتضي التصورات المشتركة في مجتمعنا مساواة معقدة أي نظام توزيع يحرص على أن لا يؤثر التفاوت ضمن كوكبة ما الثروة في كواكب أخرى الرعاية الصحية، السلطة السياسية بدلاً من أن يجعل كل الخيرات متساوية. وهو يعترف بأن هناك مجتمعات لا تقبل بهذا الفهم للعدالة وأن البعض منها مجتمعات الطبقات المغلقة يمكن أن يتضمن مفهوم العدالة لا مساواة غير محدودة في التمتع بالحقوق والخيرات. للمزيد أنظر: ويل كيلما، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

^(٣) مايكل.ج.ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢١-٢٢.

من الجماعاتيين يذهب الى أن "مفهوم الجماعة يجعلنا في غنى عن مبادئ العدالة، لكن البعض الآخر يرى أن فكرة العدالة وإن كانت منسجمة مع مفهوم الجماعة، فإن الفهم الصائب لقيمة الجماعة يقتضي منا تحويل مفهومنا لما هو عادل. وينقسم هذا الأخير الى فريقين، الأول يرى أنه لا بد أن ننظر الى الجماعة على أنها مصدر مبادئ العدالة ولا بد أن تقوم العدالة على المفاهيم المشتركة للمجتمع وليس على مبادئ كونية، أما الثاني يرى أنه ينبغي على مفهوم الجماعة أن يقوم بدور أكبر في تحديد مضمون مبادئ العدالة وينبغي للعدالة أن تمنح وزناً أكبر للخير المشترك ووزناً أقل للحقوق الفردية"^(١).

ويركز الجماعاتيون من منطلق الفردية الإجتماعية على ان إنفصال الناس عن طبيعتهم وغاياتهم وهوياتهم الإجتماعية وتماهيهم عن أي تصور معين للخير يحرمهم من الموارد التي هم بحاجة إليها للتفكير بالعدالة الإجتماعية^(٢)، وذلك بناءً على الفكرة التي تفيد بأن الحقوق يجب أن تقوم على القيم السائدة في أي جماعة معينة وإن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين^(٣). وتمثل مسألة حياد الدولة عنصراً آخر من عناصر نظرتيها للعدالة، ولا يوافق الجماعاتيون على فكرة حياد الدولة لأن هناك العديد من الحالات التي لا يمكن فيها للدولة أن تظل محايدة وذلك حفاظاً على سياسة الخير المشترك في المجتمع. ويشير ساندل إلى نماذج حياد الدولة في حماية العنصريين أو النازيين الجدد أو المشاهد الخلية، كما تبين في الأحكام القضائية للقانون الدستوري الأمريكي، ويعدّه تجاهلاً لوقائع العديد من الذوات الكائنة الأعضاء في جماعات ذات أوضاع دونية تاريخياً، فإن ذلك يمنع في رأيه المجتمعات السياسية من التصرف ديمقراطياً لتحقيق أمور خيرة مهمة^(٤).

وحسب هذه النظرة الجماعاتيية يتميز المجتمع الجماعاتي بفهم جوهري للحياة السعيدة، وبدلاً من أن يتطلب الخير العام فيه التكيف مع مختلف الخيارات الفردية، فإنه يقدم المعيار الذي يسمح بتقديم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها، وعلى الدولة الجماعاتيية أن تشجع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة وتضع سلماً قيماً لأنماط الحياة المختلفة. ويؤكد الجماعاتيون على أولوية الخير على الحقوق، مجادلين بأن القانون الأخلاقي العادل يأمرنا بتحقيق الصالح العام أو الخير المشترك^(٥).

(١) ويل كيلكا، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٩.

(٢) صموئيل فريمان، إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون راولز نموذجاً، ترجمة: فاضل جتكر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٥، ص ٥٦٢.

(٣) شهاب أحمد عبدالله، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة: دراسة في الإتجاهات (المساواتية والليبرتارية والجماعاتيية)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، السليمانية، ٢٠١٧، ص ١٠٦.

(٤) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩٧-١٩٩.

(٥) شهاب أحمد عبدالله، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧.

والتعددية الثقافية كشكل من أشكال الجماعانية تركز على ظواهر التعددية الثقافية والانتماء الثقافي في مسألة تحقيق العدالة، فكيما كما أكد أقطاب النزعة الثقافية يصوغ تصوره للعدالة بناءً على فكرة الجمع بين الإستقلال الذاتي والثقافة، كون الثقافة هي التي يعتمد عليها الإستقلال الذاتي للفرد، ويوضح ذلك عن طريق شيئين، الأول هو "أن الإنتماء الثقافي يحظى بأهمية كبيرة في الفكر الليبرالي، وعضوية الأفراد في مجتمع ثقافي معين وإنتمائهم الثقافي سيشكل لهم فائدة ذات أهمية كبيرة، أما الثاني هو أن أعضاء الجماعات الثقافية الأقليات يواجهون الحرمان ذي الصلة بفائدة الإنتماء الثقافي ذاته، بحيث تتطلب معالجة أشكال الحرمان تلك، وتبرر في أن واحد وجود حقوق الأقلية. وهذا يعني أن الإنتماء الثقافي يمكن ان يشكل معياراً لتوزيع المنافع والأعباء كموضوع محل إهتمام في نظرية العدالة"^(١).

أما الحركة النسوية فتبحث عن تطوير نموذج من العدالة، يشمل المطالبة الى العدالة الإجتماعية عبر تجسيد الإعراف، أي وضع الإعراف في داخل العدالة. وذلك بهدف إلغاء الفوارق بين الجنسين والتركيز على العمل والعنف وكذلك على الصراعات بين الجنسين بشكل متزايد وما ترتب عن ذلك من إخضاع الصراعات الإجتماعية للنضالات الثقافية، وسياسات إعادة التوزيع لسياسات الإعراف^(٢). في قراءتها للحراك النسوي الراهن، تذهب نانسي فريزر* (Nancy Fraser-١٩٤٧-) إلى القول بأن "التحول إلى الإعراف هو امتداد للنضال الجندي و فهماً جديداً للعدالة الجندرية. وتؤكد على أن ما يتطلب الإعراف به ليس الهوية النسوية وإنما الإعراف بالمرأة باعتبارها تمثل شريكاً في عملية التفاعل الإجتماعي. هنا تصل الى فكرة محورية للنضال الجندي النسوي تجاوز المطالبة بالعدالة الجنسية والقول بإعادة التوزيع ليتجه نحو المراهنة على الإعراف بالهوية والفروق الجندرية وربما التوصل الى نموذج أوسع، يشتمل على إعادة التوزيع والإعراف معا"^(٣).

يجب القول بأن الحديث عن العدالة ودورها في بناء المجتمع الديمقراطي يأتي من زاوية استخدامها في معالجة التفاوتات الموجودة في المجتمع (الإجتماعي والإقتصادي والسياسي)، لأن مفهوم العدالة يتعلق بتوزيع الخيارات

(١) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٤.

(٢) سارة دبوسي، الخطبة الجندرية في معانها الفلسفية: نانسي فريزر شاهدة، مجلة الإستغراب، العدد ١٦، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، المغرب، ٢٠١٩، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

* فيلسوفة أمريكية، ومنظرة نقدية، ونسوية، تشتهر بنقدها لسياسات الهوية وعملها الفلسفي حول مفهوم العدالة، وهي أيضاً من أشد المنتقدين للنسوية الليبرالية المعاصرة وتخليها عن قضايا العدالة الاجتماعية. للمزيد انظر:

<https://www.theguardian.com/profile/nancy-fraser>

(٣) سارة دبوسي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٧١-٢٧٢.

ويشمل كل ما يمكن أن يطمح إليه الإنسان من المال والحرية والفرص واحترام الذات، بالإعتماد على مبادئ العدالة المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات التي يتألف منها المجتمع^(١).

تشكل العدالة قاعدة إجتماعية أساسية تنطلق منها بحوث إيجاد مقاييس ومعايير أخلاقية وقانونية في المجتمعات الديمقراطية، ومن خلالها يتم الدفاع عن المفاهيم الأخرى مثل (الحرية، والمساواة، والسعادة، والحق والأخلاق.. الخ)^(٢). فمن الناحية الأخلاقية هي مبدأ للحياة الإجتماعية يقوم على الإعتراف بحق الآخرين وإحترامه، وقد يكون هذا الحق طبيعياً، فيسمى إنصافاً، وقد يكون وضعياً فيسمى قانوناً. في كلا الحالتين تمثل القدرة على الفعل الهادف الى فرض الإعتراف بحقوق الفرد واحترامها^(٣). وفي الجانب السياسي، قد تكون هناك اختلافات، وأحياناً صراع، بين الحرية والمساواة، والمشاركة والفعالية المشتركة في العمليات السياسية، وحكم الأغلبية وحماية الأقلية في المجتمع الديمقراطي. قواعد العدالة السياسية توفر حلاً لتحقيق التوازن في هذا السياق. وتحافظ أيضاً على وجود العدالة بين المجتمع والدولة، عن طريق وضع طرق رسمية لحماية المواطنين والجماعات من إساءة استخدام السلطة والدفاع عن النفس، وذلك من خلال اتباع قواعد العدالة^(٤). أما من الناحية الإجتماعية، تحقيق العدالة في الحقوق، والفرص، والوصول إلى المعلومات، ومستويات المعيشة، والقيم الثقافية، تساعد الإنسان في المجتمع على أن يكون عادلاً، وتخلق ذلك ظروفاً للديمقراطية، لأن استعادة الديمقراطية تأتي من خلال تنمية إنسانية الشخص وقدرته على العيش في سلام مع الآخرين^(٥).

هكذا يتوضح لنا بأن دور قواعد العدالة في ديمقراطية المجتمع يكون من خلال ثلاث مجالات أساسية، تضمن هذه القواعد الحريات الأساسية للأفراد أولاً، والقدرة والحق في إحتلال مراكز المسؤولية في المؤسسات السياسية والإقتصادية، المداخيل والثروة بإعتبارهما وسائل يستحقها كل شخص من اجل تحقيق غاياته ثانياً، وضمان شروط الحد الأدنى لإحترام الذات ثالثاً^(٦).

(١) عادل صابر الراضي، الفكر الليبرالي المعاصر: جون رولز نموذجاً، مجلة الفلسفة، العدد ١٠، القاهرة، 2013، ص ٩٢.

(٢) شهاب أحمد عبدالله، مرجع سبق ذكره، ص ٨.

(٣) محمد الهاللي وعزيز لزرقي، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

(٤) Abdugani Kholbekov, Democracy And Social Justice: Cohesion For Development, International Journal of Scientific & Technology research, Vol. 9, Iss. 4, 2020, P.2806.

<http://www.ijstr.org/final-print/apr2020/Democracy-And-Social-Justice-Cohesion-For-Development.pdf>

(٥) Abdugani Kholbekov, Op.Cit., p.2805.

(٦) رباني الحاج، العدالة والقيم الإنسانية عند جون رولز وبول ريكور، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران، الجزائر،

نستج في الأخير بأن العدالة رغم مكانتها المركزية في فلسفة السياسة والأخلاق والحقوق عبر مراحل التطور المجتمع الإنساني والإتفاق بين مختلف التصورات على أنها هي مبدأ أساس لفلسفة الدولة، ألا أن هناك إختلافات ونقاشات كثيرة حول ماهيتها ودلالاتها وأبعادها.

الإعتقاد بضرورة تكافؤ الفرص هي جوهر العدالة الليبرالية، رغم الإختلاف بين مفكري وفلاسفة الفكر الليبرالي حول كيفية تطبيق مبادئ العدالة في الممارسة، فقد أيد الليبراليون الكلاسيكيون حكم الإكفاء لأسباب إقتصادية وأخلاقية وعليه يرفضون التعامل مع الأفراد غير المتساوين بشكل متساوي. أما الليبرالية الحديثة الإجتماعية تطالب بإعادة النظام الإجتماعي من منطلق الإيمان بالمساوات الإجتماعية لتقليل حالات الظلم الإجتماعي.

المطلب الثالث: المساواة

أن المساواة مفهوم عالي التعقيد، وهناك أشكال من المساواة بقدر ماتوجد طرق لمقارنة ظروف الوجود البشري، لذلك يمكن تفسير الفكرة المجردة للمساواة بطرق مختلفة، دون تفضيل بالضرورة المساواة في أي مجال معين، سواء كان ذلك الدخل، أم الثروة، أم الفرص، أم الحريات، إنها مسألة نقاش بين هذه النظريات الذي تتطلب نوعاً معيناً من المساواة من خلال فكرة أكثر تجريدًا عن معاملة الناس على قدم المساواة⁽¹⁾.

ترتبط الاستخدامات الأولى للمساواة بالكمية المادية، مع تطورات مفهومها استخدمت بالمعنى الإجتماعي الذي يهدف الى جعل ظروف الوجود الاجتماعي متساوياً لصالح رفاهية البشر⁽²⁾. جاء في المعجم الفلسفي بأن معنى كلمة المساواة لغةً (EQUALITY) في الانكليزية، (EGALITE) في الفرنسية و(AEQUALITAS) في اللاتينية، هي اتفاق الشئيين في الكمية عدداً كان أو معياراً، أي أن أحد الشئيين يمكن أن يستبدل بالآخر دون زيادة أو نقصان، أما إتفاق الشكلين في قياس واحد فيسمى بالتكافؤ (EQUIVALENCE)، وإذا كان الشكلان متفقين في الهيئة لا في القياس، كانا متشابهين (SEMBLABLES) لامتساويين، أي الإستخدم الأولي للكلمة⁽³⁾، بينما جاء في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة بأن المساواة هي مبدأ يقرر للناس نفس الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الجنس أو العنصر أو المركز الاجتماعي، ونفس الفرص أمام القانون، وهو الإستخدم الثاني للكلمة⁽⁴⁾.

في اللغة اللاتينية نقلت المساواة من التوازن المثالي المستمد من (Aequus) الجذر وبالتالي من (isos)

(1) Jerzy Zajadlo, The idea of equality in modern legal philosophy, in Bartosz Wojcie chowski and others, The principle of equality as a fundamental norm in law and political philosophy, Lods University Press, 2017, P. 35.

(2) Raymond Williams, Keywords: A vocabulary of culture and society, Oxford University Press, New York, 1983, pp. 117-118.

(3) جميل صليبا، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٧.

(4) عبدالمنعم الحفني، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩٢.

اليونانية وهذا يعني المستوي أو المتعادل⁽¹⁾، أما في الفكر السياسي يتخذ مدلول المساواة معنيين، الأول أساسي ويقول إن البشر كائنات متساوية، أما الثاني فهو مرتبط بالتوزيع، ويدور حول توزيع الخيرات الاقتصادية والفرص الإجتماعية والسلطات السياسية⁽²⁾.

في مسألة المساواة تثار بعض الأسئلة الأساسية التي ينبغي الإجابة عليها منها، مساواة في ماذا؟ الرفاهية والموارد والفرص والقدرات والمهارات؟، ومساواة بين من؟، ما هي معايير أوجه التشابه والإختلاف بين الأشخاص التي ينبغي مراعاتها في عملية المعاملة المتساوية أو غير المتساوية؟، ومساواة متى؟، كنقطة بداية أو بالأحرى كتعديل لعدم المساواة المصادفة بالفعل على سبيل المثال، ما قبل أو بأثر رجعي؟، وأيضاً مساواة لماذا؟، هل للمساواة الحق في أي قيمة أخلاقية جوهرية، وإذا كان الأمر كذلك، فما علاقة هذه القيمة بالقيم الأخرى مثل الحرية والكرامة والعدالة والتضامن وما إلى ذلك؟.

أن المساواة قد نوقشت على مدى القرون وأنها نقطة خلاف جوهرية سياسياً وفلسفياً، وتتمتع بأهمية مركزية، واليوم تعد واحدة من تلك المفاهيم التي يطلق عليها المفاهيم المتنازع عليها بشكل أساس والتي تنتج خلافاً أساسياً. إن جذور مفهوم الحديث للمساواة بدأت مع المسيحية، لأنها أعلنت القيمة الأخلاقية المتساوية لجميع الأشخاص في نظر الله أو أصبحت تفهم على أنها جوهرية لحالة الإنسان، هذا هو الإحترام الخاص الذي يكون فيه في الواقع الحال جميع البشر متساوون⁽³⁾. من النتائج المهمة للمساواة المسيحية معارضة العبودية والاختفاء التدريجي لها في أوروبا، لكن تأثيرها لم يدخل حيز التنفيذ إلا مع الإصلاح الديني وظهور البروتستانتية، لأن أخلاقيات العمل البروتستانتية عززت فكرة الفرد الموجه داخلياً والتركيز على العمل أو الإنجاز والمساواة أمام القانون والتمايز على أساس الإنجاز و بالتالي رفض المفهوم الهرمي للعالم⁽⁴⁾.

المساواة التأسيسية هي أقدم مفهوم للمساواة وكان لها أثرها على الفكر السياسي ونشأت من النظريات الطبيعية التي هيمنت على الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تنطلق من الفرضية الأساسية بأن الناس كانوا يعيشون في حالة الفطرة والطبيعة غير مقيدين بقوانين وضعية ولاخاضعين لغير أحكام القانون الطبيعي الذي تمليه عليهم فطرتهم، وكانوا متساوين في حقوقهم الطبيعية الملازمة لهم منذ الولادة ويجب أن

(1) Teresa M. Bejan, What was the point of equality?, keynote lecture for the 13th Annual Graduate Conference on Political Theory, Center for Ethics and the Department of Government, p. 8. webpage: <https://www.kcl.ac.uk/law/c-ppl/philosophy-workshops/PPL-kjuris-bejan-what-was-the-point-of-equality.pdf>

(2) طوني بينيت وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٦١٠.

(3) Nicholas Capaldi, The Meaning of Equality, in: Tibor R. Machan, Liberty and Equality, Hoover press, USA, 2002, P. 3.

(4) Nicholas Capaldi, op. cit, pp. 5-7.

يظلوا متساوين كذلك^(١)، هذا النوع من المساواة هي المساواة في بعض الممتلكات الطبيعية غير قابلة للتصرف ويمتلكه الانسان بنفس الدرجة، الإعتراف بها وإحترامها يتعلق بأساسيات حياة الإنسان.

مع التطور الحديث إستبدلت المساواة الطبيعية بالمساواة القانونية وفق العقد الإجتماعي، الذي بموجبه جميع الأفراد متساوون قانوناً وإتفاقاً في الإلتزام بنفس الواجبات والتمتع بنفس الحقوق وإن كان بينهم تفاوت في القوة والذكاء، وإن الإرادة العامة هي التي تصوغ القانون في إطار المساواة بين الجميع^(٢)، هذا النوع من المساواة لم يكن مرتبطاً بفكرة تساوي الفرص والمساواة في الثروة أو الوضع الإجتماعي، فمثلاً ان كثير من المفكرين أمثال جون لوك كانوا يؤكدون إن جميع البشر متساوون إلا انهم كانوا يدافعون عن الحقوق المطلقة للملكية وحصر حق الإقتراع علي من يملكون ملكية ما، يشكل ذلك تناقضاً، فكيف إنهم يؤكدون علي المساواة من جانب؟، ومن جانب آخر يقصرون حق الإقتراع علي من يمتلكون ملكية ما؟، ويؤكدون بأن الجميع متساوون وفقاً للقانون دون الإهتمام بأسباب عدم قدرة البعض على ممارسة هذا الحق^(٣). المساواة في الحقوق أو المساواة أمام القانون عند الليبراليين الكلاسيكيين، هو المفهوم الأساسي الذي يسمح بحماية الفرد بوصفه موضوع قانون، والمساواة القانونية أو الشكلية هي ملكية عامة لجميع الأشخاص بسبب إنسانيتهم، كنقط الدائرة الموجودة على مسافات مختلفة على محيط الدائرة لكنها في في الوقت ذاته نقطاً على هذا المحيط، إذاً فكرة أن نقطة هي أقل مساواة مع نقطة أخرى ليست بذات معنى^(٤).

حولت الليبرالية الحديثة هذا المفهوم القانوني للمساواة الى مفهوم المساواة في الفرص (Equality of Opportunity)، أي المساواة في الوصول الى الموارد وليس المساواة في الموارد كما دافعت عنه الإشتراكية، مفهوم الفرصة المتساوية جاء لمعالجة هذا الاشكالية في سياق مسألة المساواة وفي المرحلة اللاحقة علي ظهور المساواة الاساسية وهي تعني ان المجتمع يركز بشكل اساسي علي المجهود الفردي ويؤكد علي تحقيق اكبر قدر من المساواة الاجتماعية والاقتصادية^(٥). لقد نشأت المساواة في الفرص من التعريف الذي أدخله هل عن الحرية بأنها تنمية الذات الحرة، كون الفشل الفردي لم يعد برهاناً على نقص الشخصية وعلى إرادة شخصية سيئة، ولكن في أغلب الأحيان بسبب تنظيم سيء للمجتمع، وبناءً عليه تفترض المساواة في الفرص أن الأوضاع الإجتماعية والمهنية كلها، والحصول على مركز أو ثروة، والنجاح... الخ، تتعلق فقط بالمواهب المتنافسة، وأنها مفتوحة لكل من له قدرة ورغبة في بذل الجهود للوصول الى ذلك، ويجب أن تُزال العقبات جميعها المتعلقة بالظروف

(١) اندروهيود، النظرية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨٤. وكذلك، Raymond Williams, Op. Cit., pp. 117-118.

(٢) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عبدالكريم أحمد، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٠١.

(٣) اندرو هيود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨٤-٤٨٥.

(٤) كاترين أودار، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٤.

(٥) اندرو هيود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩٠.

الإجتماعية التي لانتحكم فيها، للسماح بتقدير مقدرة كل واحد^(١)، إن حجة تكافؤ الفرص بدلاً من المساواة المباشرة هي أنه من المناسب أخلاقياً تحميل الأفراد المسؤولية عن العواقب المتوقعة لخياراتهم الطوعية وخاصة بالنسبة لهذا الجزء من العواقب الذي ينطوي على تحقيقهم الخاص للرفاهية أو كسب أو فقدان الموارد، لقد أقرت الأيدولوجيات الحديثة بشكل واسع هذا المفهوم، وينظر إليه الديمقراطيون الاجتماعيون و الليبراليون المحدثون على أنه أساس العدالة الإجتماعية^(٢).

وتقترن المساواة في الفرص بأمور أساسية حتى تتحقق العدالة الإجتماعية، وكما يأتي^(٣):

١- غياب التمييز، بمعنى إزالة العوائق التي تؤدي الى التمييز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

٢- وفرة الفرص أصلاً، بمعنى ايجاد وتوفير فرص عمل تكفي لإستيعاب كل طالبي العمل.

٣- التمكين، بمعنى تمكين الأفراد من الإستفادة من الفرص المتاحة والتنافس على أرض مستوية من أجل الحصول عليها.

في المنظور الليبرالي أدى تعدد مصالح الأفراد وتمتعهم بأحدى الملكات أو باحد المصالح إلى قيام اللامساواة بين الأفراد أنفسهم، فضلاً عن وجود تعدد في المجالات التي قد يعامل فيها الفرد بصورة متساوية أو غير متساوية، وهذا هو مصدر التعقيد الحاصل في النقاش الدائر عن المساواة واللامساواة في الاوساط الليبرالية المختلفة وللإجابة على التساؤل عن الذي يجب العمل على إقتسامه وتوزيعه، وأيضاً عن الشيء الذي نتساوي أو لانتساوي في حيازته^(٤). تهدف فكرة المساواة في السياق الليبرالي الى التخلص من نظام التفريق والتمييز وإستبداله بنظام لتمييز فيه وليس معاملة الأفراد كافة بصورة متماثلة، وبذلك فإن المساواة في الفكر الليبرالي تشير إلى رفض وجود أي تراتب أخلاقي أو سياسي أو طبيعي ما بين البشر، ويرى النوع البشري على أنه جماعة أخلاقية ذات مكانة واحدة^(٥).

في هذا الإطار تسعى المساواة الليبرالية إلى تعويض لاعدالة الحرية الطبيعية بتجاوز المساواة الصورية للفرص، وتصحيح -أيضا أمكن -ذلك، نتائج التفاوت الاجتماعي والثقافي لغرض تحقيق نوع من الإستحقاق المنصف الذي يسمح بتخفيف حالات التفاوت الاجتماعي والثقافي، بفضل التساوي في فرص التعليم وبعض سياسات إعادة التوزيع، وغير ذلك من الإصلاحات الإجتماعية وذلك عبر تمكين الجميع من (المساواة في

(١) كاترين أودار، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٥.

(٢) Richard J. Arneson, Equality and Equal Opportunity for Welfare, Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 56, No. 1, 1989, pp. 88-89.

(٣) ابراهيم العيسوي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠٧-١٠٩.

(٤) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٨.

(٥) حسام الدين علي مجيد ، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٨.

الإنتلاق) كى يتمكن من لهم المواهب والقدرات الفطرية والإرادة نفسها في إستغلال حيازاتهم هذه من أن تكون لهم فرص النجاح نفسها بغض النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الإجتماعي، أي مهما كانت الفئة ومستوى الدخل التي ولدوا في حضانها^(١)، وذلك بهدف منح إمكانية زيادة الحرية المتساوية الى أقصى الحد للجميع لإزالة العراقل التي تقف في طريق التطور الشخصي للتحقق الذاتي^(٢).

وهذا يعني أن المساواة الليبرالية لاتعني المساواة المطلقة بمعنى التساوي الحسابي في أنصبة الأفراد من الدخل العام، بل هي المساواة في الحقوق والواجبات وتكافؤ الفرص، حيث لاتتعارض مع وجود فروق معينة في حصص الأفراد وأصبح بديلاً للمساواة الصورية البحتة كما هي في الحرية الطبيعية.

وإذا سألنا هنا هل يطبق هذا المفهوم للمساواة على النفعية؟، الجواب هو لا، لأن النفعيين لا يريدون عموماً المساواة بين الناس فيما يتمتعون به من منافع، بل تعظيم المجموع الكلي للمنافع وحسب، بصرف النظر عن التوزيع. ومع ذلك هناك ثمة مساواة يسعى إليها النفعيون، وهي المساواة في الأهمية المعطاة لمكاسب وخسائر كل منهم، دون استثناء، من المنافع. يعني ذلك أن العنصر المساواتي الوحيد في فلسفتهم كما عبر عنه النفعيون المعاصرون أمثال ريتشارد هير* (Richard Mervyn Hare - 1919-2002) هو مبدأ إعطاء وزن متساوٍ لمكاسب الجميع المتساوية من المنفعة، ومطلب النفعي الأساسي الذي يقضي بإعطاء الوزن نفسه لمصالح الأفراد كافة دوماً^(٣).

لقد ظهرت في سياق المساواة الليبرالية إتجاهات وتيارات تختلف في كيفية تحقيق المساواة في المجتمعات الليبرالية وتطبيقها على مستوى الدخل وعلى مستوى القدرة على تنمية الذات وممارسة الحكم.

وتعد المساواة الديمقراطية أحد أبرز الإتجاهات في تنظيرها لمسألة المساواة في الفكر الليبرالي ويمثله جون راولز الذي يرى أن الإشكاليات المتعلقة بمبدأ الإستحقاق المنصف في المساواة الليبرالية والمساواة الصورية في الحرية الطبيعية يقودنا إلى التصور الديمقراطي للمساواة. ونسأل هنا ما المساواة الديمقراطية؟، وكيف ينظر راولز إلى طرق تحقيق المساواة في المجتمع؟، يرى راولز أن الفروق موجودة في المجتمع الليبرالي، لكن يجب أن تنظم اللامساواة الإقتصادية والإجتماعية بمنفعة الأعضاء الأقل حظاً فيها، وذلك عبر مبدأ الفرق أو

(١) مايكل ج.ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣.

(٢) اندرو هيوود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩٢.

*فيلسوف أخلاقي بريطاني ينتمي إلى المدرسة الفلسفية العتيدة والتي تُعرف بعنوان الفلسفة التحليلية. وكان يحمل لقب بروفسور وايت للفلسفة الأخلاقية، وخلالها درس في جامعة أكسفورد للفترة من (سنة ١٩٦٦ سنة ١٩٨٣). مشهور بنظرياته الميتا - إتيك أي الأخلاق الفوقية. للمزيد أنظر الموقع الإلكتروني: <https://philospaper.wordpress.com/2018/05/01/>

(٣) نقلاً عن: أمارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤١٧.

الإختلاف في نظريته الذي يوفر معياراً للمساواة التي تسمح بفروق مقبولة إجتماعياً^(١)، لاتتمثل هذه الطريقة في القضاء على حالات التفاوت الفطري وإنما لإيجاد آلية للمنافع والأعباء على نحو يمكن الأكثر حرماناً من الإنتفاع مما ينعم به الأكثر حظاً^(٢)، والمساواة العادلة في الفرص في نظره تعني "أن المناصب مفتوحة لأولئك القادرين والمستعدين للسعي من أجله وستؤدي إلى توزيع عادل، أما في نظام الحرية الطبيعية فيمكن للناس الذين يشاركون في المنافسة الحرة، الحصول على موقف باستخدام صلاتهم الاجتماعية، أي أن نظام الحرية الطبيعية يعد توزيع الدخل والثروة كالأثار التراكمية للطوارئ الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي فليس من المستغرب أن ينتهي المطاف بالناس إلى عدم المساواة في ظل هذا النظام"^(٣). وبخصوص منظور المساواة الليبرالية، صحيح أنه يحاول تصحيح مشكلة نظام الحرية الطبيعية عن طريق إضافة شرط مهن مفتوحة للمواهب كشرط إضافي لمبدأ المساواة العادلة في الفرص، لكن المواقف مفتوحة فقط بالمعنى الرسمي ولا يتمتع الجميع بفرصة عادلة للوصول إليها^(٤)، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكننا حل مشكلة عدم المساواة التي تحددها المواهب الطبيعية؟ وما هو المبدأ المعقول لتكافؤ الفرص؟.

ويجيب راولز بأنه لأحد يستحق لا مواهبه الطبيعية العالية ولا موقفاً مناسباً له داخل المجتمع ينطلق منه، لا يترتب على ذلك أن هذه الإختلافات لا بد أن تمحى، وإنما هناك طريقة أخرى لمعالجتها، فيمكن أن تنظم البنية الأساسية للمجتمع على نحو تصبح فيه هذه الحالات الطارئة تشتغل على نحو يستفيد منه من هم الأقل حظاً ومن ثم الأكثر تضرراً، ويفضي بنا ذلك الى ضرورة مبدأ الفرق إن كنا نريد تدبير نظام المجتمع على نحو لا يمتاز فيه شخص أو يتضرر من الموقع الذي يجد نفسه فيه إعتباطاً، بسبب توزيع المواهب الطبيعية أو بفعل النشأة الاجتماعية، دون أن يدفع مقابلاً أو يحصل على تعويض مناسب^(٥).

ومساواتية راولز حضت الليبراليين المعاصرين على إيلاء إهتمام أكبر لمشروع الموازنة بين قيمتي الحرية والمساواة. فمثلاً رونالد دوركين جعل من المساواة مفهوماً أكثر مركزية في الفكر الليبرالي، والحرية عنده جانب من جوانب المساواة عوضاً من أن تكون مثلاً سياسياً مستقلاً يمكن أن يتعارض معها. والمساواة في التوزيع موضع انشغال دوركين الأساسي، وهو يعد نظريتين عامتين (المساواة في الرفاهة والمساواة في الموارد)^(٦)، ففي المساواة في الرفاهية يعامل البرنامج التوزيعي الناس على أنهم سواسية حين يوزع أو ينقل الموارد بينهم الى أن

(١) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٠.

(٢) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٥.

(٣) جون راولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٨-١٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٥) نقلاً عن: ويل كيملكا، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨-٨٩.

(٦) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

يتحقق من أنه لامزيد من النقل سيجعلهم أكثر مساواة من حيث الرفاهية، أما في المساواة في الموارد يعامل البرنامج التوزيعي الناس على أنهم سواسية حين يوزع أو ينقل الموارد الى أن يتحقق من أنه لامزيد من النقل سوف يجعل أنصبتهم من مجمل الموارد أكثر مساواة^(١). وتقوم نظريته في المساواة في الموارد على ثلاثة أفكار أساسية وهي^(٢):-

١-المزاد العمومي: وهي حالة تكون فيها كل موارد المجتمع موضوع مزاد عمومي، يشارك فيه كل أفراد. وينطلق الجميع بالقدرة الشرائية بنفسها ويستخدمونها لإقتناء الموارد التي تبدو لهم موافقة أكثر لخطتهم في الحياة.

٢-التعويض عن طريق التأمين: صحيح أن في المزاد العلني يتمتع الجميع بالقدرة الشرائية نفسها، لكن هناك بعض درجات التفاوت بين الناس ليست ناتجة عن إختياراتهم، بل تأتي بسبب المرض والإعاقة الجسدية. وفي هذه الحالة الشخص المريض أو المعوق يستطيع أن يقتني السلعة نفسها من الموارد الإجتماعية التي يقتنيها غيره، لكن ستكون له احتياجات خاصة تعرقل حصوله على مستوى الرفاهية نفسها. لذلك يجب تأمين التعويضات لهم.

٣-التطبيق في الواقع عن طريق الضرائب وإعادة التوزيع: وتطبيق فكرة المزاد العلني والنموذج التأميني في العالم الواقعي يحتاج الى نظام ضريبي لإقطاع نسب من مداخيل الأشخاص الذين ميزتهم الطبيعة بمقدرات ما ثم استعمال نظام الحماية الإجتماعية لضمان استفادة الأشخاص المتضررين من التغطية الإجتماعية التي يوفرها ذلك النظام.

وعليه قدم دوركين تصوراً جديداً للعدل الاجتماعي ويقترح فيه اختزال جوهر المساواة إلى الحق في الاهتمام والاحترام على قدم المساواة، والتمييز بين المعاملة المتساوية للجميع عن معاملة الكل على قدم المساواة، ويعارض به راولز الذي انحاز في تصوره للعدل الاجتماعي للمساواة على حساب الحرية^(٣)، واعتمد في ذلك على فكرة ضمان المساواة في المعاملة بين الأفراد جميعهم عبر المساواة في الموارد التي يميزها عن المساواة في الفرص وذلك ضمن مايسميه نظرية بوابة الانطلاق (Starting Gate Theory) التي تؤكد على أن العدالة تتطلب موارد أولية متساوية ضمن إطار سياسة عدم التدخل، وبالنسبة له فإن تكافؤ الموارد هو آلية توزيع متساوية للموارد الاجتماعية الاقتصادية^(٤).

وبناءً عليه ينظر إلى عدم المساواة في المزايا التي يتمتع بها الناس بسبب الخيارات المتعلقة بالحياة الجيدة كجزء من الإستقلالية الشخصية والمسؤولية وبالتالي فهي شرعية أخلاقياً، أما عدم المساواة في المزايا التي يتمتع بها

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) ويل كيملا، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠٨-١١٥.

(٣) Jerzy Zajadlo, Op. Cit., P. 45.

(٤) مراد ديان، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦.

الناس والتي تتبع من السمات غير المختارة بناءً على الهبات على أنها تعسفية من الناحية الأخلاقية، وبالتالي تولد مسؤولية على الحكومة لمعالجة هذا التفاوت وتوفير المساواة في الوصول الى الموارد الاجتماعية^(١)، ولكي تُمكن كل شخص على التنافس على التعليم والوظائف من نقطة البداية نفسها، وهذا يتطلب المساواة في الوصول إلى الموارد الاجتماعية^(٢)، ولاتراعي الهبات ماعدا الإعاقة والعجز في مواهب لغير المختارين، ولهذا الغرض، يقترح إعادة توزيع دورية للموارد عن طريق شكل من أشكال ضريبة الدخل^(٣). ولاسيما في المجتمعات التي تتميز بفجوات واسعة في مستويات الدخل ولا يتمتع الفقراء بالفرصة نفسها للاستفادة من السلع التعليمية وغيرها من السلع التي ينتجها مجتمعهم^(٤).

يتفق جيرالد كوهين* (Gerald Allan Cohen - 1941-2009) مع دوركين في الدور المركزي لمسؤولية الأفراد ودعم المساواة في الرفاه، ولكن لا يتفق معه في فكرة المساواة في الموارد ويدعو الى ضرورة تحديد نطاق تدخل أي سياسة توزيعية في ما يتعلق بمسؤولية الأفراد وسوء الحظ الذي يصيبهم، وبدلاً من مساواة الفرص يقترح مساواة الحصول على الامتيازات، لأن مفهوم الامتياز أوسع من مفهوم الفرص في نظره و قادر على تصحيح أوجه عدم المساواة^(٥)، أي أنه يرفض كلاً من المساواة في الموارد والمساواة في الرفاهية ويؤيد نهجاً أكثر شمولاً للعدالة يضم عناصر من كلا الرأيين، وفي مسألة دور الدولة يدعي كوهين أن الدولة تتعامل مع المواطنين على قدم المساواة عندما تضمن لهم الوصول المتساوي إلى المزايا، وذلك لأن وجهة نظر كوهين تسعى إلى القضاء على الحرمان غير الطوعي الذي يعد عيباً لا يمكن تحمل المصاب مسؤوليته لأنه لا يعكس الاختيارات المناسبة لديه^(٦).

أما الليبرтариون في إطار المساواة أيضاً يدافعون عن الحقوق المتساوية لكل الأفراد في إطار مساواة الناس أمام القانون، ولكن تحقيق المساواة في المجتمع صعبة من وجهة نظرهم كون الناس لديهم مواهب ومصالح مختلفة يجعل من تقسيم العمل ضرورياً ومنتجاً على السواء، وتقسيم العمل بدوره يعني أن بعض الناس سيثبتون مقدرة أكبر في تلبية مطالب الآخرين وبالتالي سيحققون ربحاً أكبر من السوق، ويؤكد الليبرтариون على حقيقة ان

(1) Roland Pierik, Op.Cit., p. 99.

(2) Ronald Dworkin, WHY LIBERALS SHOULD CARE ABOUT EQUALITY, reprinted from a Matter of Principle, Harvard University Press, 1985, pp. 1-2.

http://homepage.westmont.edu,

(3) Roland Pierik, Op., Cit., p. 101.

(4) Ibid, P. 102.

* فيلسوف كندي، حصل على الدكتوراه من جامعة أوكسفورد، درسه ايزايا برلين. من أعماله، إنفاذ العدالة والمساواة (٢٠٠٨)، الملكية الذاتية والحرية والمساواة (١٩٩٥)، إذا كنت من المساواتيين، فكيف إذن أنت غني جداً؟ (٢٠٠٠). من موقع الألكتروني:

<https://www.theguardian.com/world/2009/aug/10/ga-cohen-obituary>

(٥) مراد ديناني، مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.

(6) Elizabet Anderson, Op. Cit., pp.313-314.

الناس يولدون غيرمتساوين من حيث الخصائص الطبيعية والعقلية ومن حيث الطاقة والقدرة والإستعداد على الحسم، وتبعاً لذلك سيكون المتفوقون اكثر لياقة للعمل^(١). بناء على ذلك لايميل روبرت نوزك الليبرتاري الى المساواة في نصيب الفرد في السلع الأولية كجون راولز، ومع ذلك يطالب بالمساواة في حقوق الحريات الفردية، أي وجوب ألا يكون لأي شخص حق في الحرية الفردية أكبر من أي شخص آخر^(٢). نقطة إنطلاق الليبرتارية في مسألة المساواة هو طرح النوزكي في مبدأ الإستحقاق الفردي القائم على ملكية الذات لذاتها، كون الأفراد متميزين ولهم تطلعات خاصة، ويجب أن يعاملهم المجتمع كأشخص ذوي حقوق فردية، مع مايفترضه ذلك من كرامة^(٣)، دعا نوزك عن طريق ذلك الى إضفاء الشرعية على التفاوتات الكبيرة القائمة على حق كل شخص في امتلاك نفسه وعدم إجباره على العمل من أجل الآخرين أي الطبيعة المنفصلة وغير القابلة لانتهاك للفرد^(٤).

وفي موضوعة المساواة وفي نهج مختلف بدأ أمارتيا سن في طرحه السؤال الآتي، المساواة من ماذا؟، ويستعرض مجالات المساواة المختلفة مثل الحرية، والدخل والرفاهية باستخدام مفهوم القدرات ويطلب بالمساواة في القدرات الأساسية^(٥). وفي نظره أن تقييم مدى جودة حياة الفرد ينبغي ألا يقاس بالموارد التي يمتلكها شخص ما أو الرفاهية التي يمكن أن يستمدها ولكن بقدرته على العمل، لأن الأداء الوظيفي هو ما يُمكن الشخص لتحقيق التغذية والصحة والعمر اللائق واحترام الذات، ومجموعة القدرات الخاصة بشخص ما هي مجموعات بديلة من الوظائف التي يستطيعون تحقيقها عن طريق مواردهم وفرصهم وقدراتهم، وبالتالي فهي حرية تحقيق الأداء^(٦)، ان القدرة الوظيفية* التي يشير اليها سن كونها مفقودة في نظريات المساواة السابقة هي الفئة التي

(١) لودفيغ فون ميزس، عن المساواة وعدم المساواة، في (المفاهيم الليبرتارية وروادها:الفردية والمجتمع المدني)، ترجمة: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، عمان، ٢٠٠٨، ص ١١١-١١٢.

(٢) أمارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ٤١٥-٤١٦.

(٣) ويل كيملكا، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦-١٤٧.

(٤) Jean-Fabien Spitz, Left-wing libertarianism: equality based on self-ownership, Translated from the French by JPD Systems, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, No. 23, 2006, p.37.

Available on: https://www.cairn-int.info/article-E_RAI_023_0023--left-wing-libertarianismequality-based.htm.

(٥) Amartya Sen, Equality of What?, Op. Cit., p. 218.

(٦) Amartya Sen, Equality of What?, Op. Cit., p. 218.

* وفقاً لسن، ترتبط الوظائف بشكل أكبر بظروف المعيشة، لأنها جوانب مختلفة من الظروف المعيشية، بطريقة ما، تخبرنا الوظائف عن نوع الحياة التي يعيشها الشخص. أما تتعلق القدرة بقدرة الفرد أو قوته لتحقيق وظائف معينة. هذه القدرة، وفقاً لسن، ستشكل حرية الفرد - الفرص الحقيقية للحصول على الرفاهية. يهدف مفهوم القدرة إلى عكس حرية الشخص في أن يعيش نوعاً من الحياة أو آخر. تتعلق القدرة بما يجعل الشخص يدرك ما يمكنه فعله أو بعبارة أخرى، الحرية في تحقيق "مزيح من الأعمال والكائنات المختلفة. للمزيد انظر:

تقترب أكثر من مفهوم الحرية الايجابية ولأنها ترى بأنه يجب أن يفصل في مسألة عدم المساواة بين ما هم الافراد مسؤولون عنه وما هو خارج نطاق سيطرتهم، أي ما هو خارج مسؤوليتهم الفردية وبالتالي يجب تعويض الجميع عن العوامل الخارجية التي تؤثر في فرصهم^(١).

أما التعددية الثقافية كإتجاه آخر في الفكر الليبرالي ينظر الى موضوعة المساواة من وجهة نظر مغايرة، ويعتقدون أن المساواة الليبرالية ركزت كثيراً على السؤال الذي ينبغي توزيعه بالتساوي، الموارد، والرفاهية، وفرص الرفاهية، والوصول إلى المزايا، والنتيجة هي أن الليبراليين أهملوا الجانب الآخر للمساواة، وهي بالتحديد مسألة مساواة لمن؟ إذا زعمنا أنه ينبغي معاملة الناس باحترام واهتمام متساويين، فما هي فئات أو مجموعات الأشخاص الذين نناقشهم؟ هذا السؤال بالتحديد الذي تتجاهله المساواة الليبرالية، وهو أمر أساسي في العديد من المناقشات السياسية الفعلية في التعددية الثقافية، وتبدأ هذه النقاشات بمقارنة المجموعات الاجتماعية والثقافية الفعلية النساء والرجال، البيض والأشخاص الملونون، أعضاء الأقليات والجماعات الدينية ذات الأغلبية، إلخ^(٢)، ومن السمات الرئيسة للتعددية الثقافية كمشروع معياري أنها تؤكد على المساواة بين الثقافات جميعها ويدعي أتباع التعددية الثقافية عادة أنهم متساوون ويؤكدون أن احترام الثقافة يستلزم أيضاً واجب الاعتراف بالمكانة المتساوية للثقافات الأخرى إذا أخذنا في الاعتبار أن المساواة هي واحدة من المثل الرئيسة للنظرية الليبرالية المعاصرة، فإن مطالبتهم باحترام متساوٍ للثقافات الأخرى يثير أسئلة ذات أسس جيدة حول ما إذا كان يمكن وينبغي تبني المساواة في الثقافة كهدف مركزي لليبرالية كونها النظرية السياسية والتطبيق العملي. وهل الالتزام الليبرالي بالمساواة يبرر قبول المساواة الثقافية كهدف سياسي للدولة الليبرالية؟^(٣).

إن بناء المجتمع الديمقراطي الليبرالي يعتمد في أحد أبعاده على المساواة في الأصل - وحدة الأصل - كمبدأ فلسفي، والمساواة الرسمية كمبدأ قانوني وسياسي، ويحظيان بقبول واسع. والحديث عن المساواة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية يكون عن طريق وجهات النظر المختلفة عن أين وكيف يجب أن تطبق المساواة؟^(٤). وحجج تفضيل المساواة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تتلخص في عدة نقاط أهمها، تقوية التماسك الاجتماعي والمجتمع، وذلك عن طريق خلق هوية مشتركة ومصالح مشتركة، وإيفاء حاجات الناس الأساسية، وتمكينهم لتحقيق الإشباع، وأيضاً انها تعزز العدالة؛ لأن معظم أشكال عدم المساواة في المجتمع هي نتيجة للمعاملة غير

2008, p.10.

(١) مراد ديانبي، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٥.

(٢) Roland Pierik, Op. Cit, P. 102.

(٣) Lily Stroubouli Lanefelt, Multiculturalism, Liberalism and the Burden of Assimilation , US-AB , Stockholm, 2012, p.39.

(٤) اندرو هيوود، المفاهيم الأساسية في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٥٦-١٥٧.

المتساوية من قبل المجتمع. على الرغم من وجود حجج تؤكد على إغفاله لقدرات الناس ومواهبهم، ومخالفة الحرية الفردية، مع إختفاء حيوية المجتمع بسبب انتظام ممل أو تماثل كئيب تؤدي إليه^(١).

وأهمية المساواة في ديمقراطية المجتمعات الحديثة من منظور الفكر الليبرالي يكون عن طريق تقليص اللامساواة في الشروط من دون المساس بالحرية الأساسية. والمساواة في الشروط في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تشمل ثلاثة مجالات تعد شروطاً لا بد منها لوجود الديمقراطية، الأول هو المساواة في الحقوق السياسية والمدنية والحرية العامة، والثاني هو المساواة في الفرص، أي أن كل فرد لديه الفرصة في الصعود الإجتماعي وتحسين وضعه بجهده. أما الثالث فهو عد المواطنين أنفسهم بأنهم سواسية، بعيداً عن اللامساواة الفعلية في الوضع، أي شعور المواطن بالمساواة^(٢).

وعليه نعرض القراءة النقدية لما سبق في هذا المبحث عن القضايا المركزية في الفكر الليبرالي. في البداية يجب الإشارة إلى نقد فكرة لوك عن التسامح بأنها محدودة، وذلك يرجع الى مجموعة من الاعتبارات، فمثلاً انه تسامح ديني فقط، لا يشمل الثقافي وغيره من أنماط التسامح الأخرى، أي لا يشمل الإنسان غير المتدين. ومحكوم بنظرة ضيقة للمجتمع المسيحي؛ بمعنى أنه لا يحمل طابعا كونيا بقدر ما يعبر عن خصوصية المجتمع الإنكليزي في تلك المرحلة، وأيضاً التناقض في عدم تعميم مبدأ الاعتقاد الديني الكامن في القناعة الذاتية التي تتبنى على الإرادة الحرة^(٣). ويُنتقد التسامح الليبرالي بشكل عام على أنه قائم على مرتكزات المنفعة وهو ما يجعل التسامح مصلحة وليس قيمة عليا أو فضيلة^(٤).

وهناك عدة جوانب أخرى في مفهوم التسامح تعرضت للنقد، منها المتعلقة بإشكالية مفهوم احترام استقلالية الأشخاص الآخرين. والتميز بين الاستقلالية كقيمة أخلاقية ومفهوم أخلاقي لا يبدو كافياً للإشارة إلى ما يعنيه وضع هذا الاحترام الأخلاقي للاستقلالية موضع التنفيذ للمواطن في المجتمع المعاصر. صحيح ان استقلالية الشخص لا تتجاهل عن طريق المجادلة معه و تقديم الحجج لصالح المعتقدات التي تفضلها أو في نقد الآراء التي تعارضها، لكن تتطلب الاستقلالية أن تترك الآخر خالياً من التأثيرات الخارجية والسببية وغير المتجانسة التي قد تجعل الشخص يغير رأيه لأسباب غير أخلاقية^(٥). وهناك نقد آخر يتعلق بقيام مفهوم التسامح على

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) ايريك كيسلاسي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٣-٣٤.

(٣) محمد غنام، قراءة في رسالة جون لوك (رسالة في التسامح)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ٢٠١٩، ص ٢١.

(٤) محمد بن أحمد مفتي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣.

(٥) Rainer Forst , Tolerance as a Virtue of Justice, Journal of Philosophical Explorations, Vol.4, No.3, 2001, p. 202.

التمييز بين السلطة الاجتماعية والسياسية. إن مفهوم التسامح الذي يركز على تصرفات السلطة السياسية قد يكون غير مكتمل لأنه من المرجح أن يتجاهل مشكلات عدم التسامح التي تنجم عن ممارسة السلطة الاجتماعية^(١)

والنقد الآخر الموجه إلى التسامح الليبرالي هو من قبل أنصار التعددية الثقافية بالإعتماد على الحياد الأخلاقي، بدلاً من القبول والإحترام كما يروج له التسامح الليبرالي. وترتكز هذه الرؤية على إعتقاد بأن صراعات القيم هي جزء جوهري من الحياة البشرية وممكن أن يختلف الناس عن الأهداف النهائية للحياة، وهذا يحتاج الى تقبل النسبية الأخلاقية، وهي تعني أنه ليس هناك قيم مطلقة أو معايير مطلقة، وأيضاً عدم إعاقة أو حظر للمعتقدات والممارسات على أساس أنها متعصبة أو غير متسامحة^(٢).

أن فكرة راولز عن التسامح بين الشعوب قد انتقدها العالميون (الكوزموبوليتانيون) على أنها ليست ليبرالية بما فيه الكفاية. من ناحية أخرى، يتم انتقادها أيضاً من قبل النسبيين الثقافيين والجماعيين لفرضها القيم الليبرالية كقيم عالمية، وبالتالي يُنظر إليها على أنها شكل من أشكال الإمبريالية . ويؤكد كل من أنصار النسبية الثقافية والجماعية على خصوصية الثقافات المختلفة والظروف التاريخية. وإنهم يعارضون فكرة وجود مبدأ تسامح مجرد يمكن تطبيقه على الثقافات والظروف جميعها، وخاصة في عالم تعددي. ومن الناحية المنهجية، فإنهم يشككون أيضاً في أي تجربة فكرية، ويفضلون مقارنة التسوية المؤقتة^(٣).

أما فيما يخص العدالة، نبدأ من إنتقادات العدالة النفعية، فالعدالة في المنظور النفعي تُنتقد من منطلق عدم وجود الضمان للحرية في المذهب النفعي؛ ففي بعض الحالات، ربما يحصل أن تتحقق السعادة لأغلبية الناس، بحرمان أشخاص قلائل من حرياتهم؛ فإذا كان المكسب من السعادة التي تتحقق لأغلبية الناس أكبر من حرمان بعض الأشخاص من سعادتهم، ويبرر مبدأ السعادة القصوى فقدان الأقلية لحرياتهم. تبعاً لرأي رولز، فالتضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام، يعد عدم احترام لإختلاف الأشخاص، بالنسبة إليه فإن فكرة العدالة التي لا توفر ما يكفي من الضمان للحرية لا بد أن يكون مصيرها الزوال^(٤)، والنقد الآخر له هو أن العدالة النفعية لا تأخذ بالإعتبار الطريقة التي يتم بها توزيع المجموع الإجمالي للإشباع بين الأفراد وإنما تهدف الى تعظيم المجموع الإجمالي للإشباع الفردية^(٥).

(١) TIM HEYSSE, Toleration and Political Conflict Comment on Rainer Forst's analysis of Toleration, Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology, Vol.71, No.4, 2010, pp.403-405.

(٢) أندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٢.

(٣) W.U .Yun, Rawlsian Toleration among Peoples and Its Critics, Ritsumeikan Language and Culture Research, Ritsumeikan univesity, japan, Vol. 23, No. 4, 2012,p.129.

(٤) ديفد جونستون، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٥) مراد ديانبي، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩.

أما جون راولز الذي حاول تجاوز النظرة النفعية للعدالة تعرض أيضاً للنقد. فمثلاً النقد الجماعاتي لنظرية العدالة الراولزية تركز على إهمال عدالة راولز في تعويضه للحرمان والمظالم الإعتباطية والحقوق الجماعية للأقليات الثقافية^(١). ومايكل والزر ينطلق من رفضه لفكرة تعميم هذه النظرية من قبل راولز ليشمل تطبيقها الثقافات كافة ، ويرى بأنه مادامت العدالة تعبير عن تفسير إنساني فهي قابلة للصواب والخطأ ومن المستحيل بناء على ذلك الوصول الى إجابات قطعية عن القضايا الصعبة ذات الصلة بالعدالة، ولاسيما إذا فهمنا العدالة بطريقة تتجاهل المطالب الخاصة الناشئة بفعل التاريخ والثقافة والانتماء التي تشمل مختلف المجتمعات، وأنه يؤكد لا يوجد مبدأ وحيد للعدالة، ولكن توجد مبادئ متعددة يكون كل منها قابلاً للتحقيق ضمن دائرة نوعية من الحياة الاجتماعية، لأن كل مجتمع يعمل على صياغة منافعه الاجتماعية الخاصة ويختلف في توزيع هذه المنافع بصورة عادلة^(٢). أما نقد الليبراليين عن عدالة راولز يكمن في قناعاتهم بأن مبادئه تعمل على تقليص نطاق الحرية بشكل كبير لصالح المساواة في الوقت ذاته فإنه يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك عن طريق زيادة الضرائب على الأثرياء بغية مساعدة الفقراء أي الأفراد الأقل انتفاعاً في المجتمع^(٣). ويضيف روبرت نوزك بأن نظرية عدالة راولز تطعن في استقلالية الأشخاص وتتكبر مسؤوليتهم عن أفعالهم، وهذا يقود الى الشك في هذه النظرية التي تدعي بأنها ترغب في تعزيز كرامة الإنسان وإحترام ذاته^(٤)، أي أنها لا تجسد إشباع نطاق الحرية وتتخلى عن مبدأ الفردانية لمصلحة التوظيف الجماعي للمواهب الفردية^(٥).

ويذهب ريمون بوردون أبعد من ذلك في نقده لنظرية العدالة عند راولز ووصل الى تصور انتهاء النظرية بالفشل من منطلق إعتقاده بأن المبادئ المتبناة من قبل راولز غير متوافقة مع احكام المعنى العام، لأنه حسب رولز يكون المجتمع الذي فيه فوارق قليلة بين الأكثر غنى والأكثر فقراً، ويرى أنه لاعدالة في المجتمع الذي توجد فيه فوارق كبيرة بينهما. ويتحقق ذلك وفق راولز بوساطة بعض الإمتيازات للفقراء. ويدعم بوردون رأيه بنتائج دراسة أجريت في الولايات المتحدة وبولونيا طلب فيها من الأفراد النظر في توزيع خيالي للدخل وإختيار التوزيع الذي يبدو لهم عادلاً من ضمن أربع إمكانيات. ومبدأ الإختلاف عند راولز كان الصيغة الأقل اختياراً بنسبة ١,٢٣% من الأفراد، وبالمقابل أختار ٧٧.٨% منهم صيغة تسمح بأعلى دخل متوسط ممكن، لكن في حدود يُضمن فيها حد اجتماعي أدنى لأشخاص ذوي دخل الأضعف^(٦).

(١) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٣.

(٢) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٤) جان فرانسوا دوريتي، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢.

(٥) مراد ديانبي، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٣.

(٦) جان فرانسوا دوريتي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢١٠-٢١١.

وهناك نقد آخر لنظرية راولز في العدالة تتعلق بإهتمام راولز بالمؤسسات العادلة حصرياً بدلاً من التركيز على المجتمعات العادلة، ويتعلق ذلك بإعتماده على العقد الإجتماعي الافتراضي، ومعالجة مبادئه بالعقد وتطبيقه على المؤسسات التي تشكل البنية الأساسية للمجتمع. ويجعل هذا الارتباط من قياس عدالة الأفراد وصواب اعمالهم، بمدى أستجابتهم لمتطلبات المؤسسات العادلة^(١)، ويحدد أمارتيا سن في هذا السياق عيوب نظريات العقد الإجتماعي ومن أهمها هو أهمال الأصوات الذين لا يكونون أفراداً في المجموعة التي تجري فيها العقد ولكن تتأثر حياتهم بها، أما العيب الثاني فيسميه سن بالعيب الإجرائي، فمثلاً ابتكر رولز مفهوم حجاب الجهل بغية التخلص من الانحياز الى المصالح الفردية الأغراض الشخصية للأفراد في المجموعة، ولكنه لم يعمم لمعالجة محدوديات الانحياز الى أشكال التحيز المشتركة في المجموعة نفسها^(٢).

وهناك مشكلتان مهمتان تواجه مقارنة راولز في العدالة وتشكل مصدرًا للنقد له، الأولى هي إعطاء الحرية الشخصية أولوية كاملة التي يعدها البعض بأن فيها مغالاة شديدة، لأن الجوع والمجاعة والإهمال الطبي ليس أقل أهمية من الحريات الشخصية. أما الثانية فتتعلق بمبدأ التفاوت الذي يحكم راولز فيه على الفرص التي يملكها الناس عن طريق ما يملكون من وسائل من دون الالتفات الى ما بينهم من تفاوت كبير في القدرة على تحويل سلع أولية الى حياة طيبة. فمثلاً ما يستطيع الشخص المعاق عمله أقل كثيراً مما يستطيع المعافي بمستوى الدخل والسلع الاولية الأخرى لنفسه^(٣).

أما فيما يتعلق بنقد قضية المساواة في الفكر الليبرالي، فنبدأ بالمساواة الأساسية كأقدم صور للمساواة التي تركز على الجوهر البشري المشترك في مسألة المساواة، ويتلخص نقده بأنه لا يتضمن ما يقتضيه تطبيقه في الحياة العملية ويقتصر بشكل واسع على مهمة إستئصال الإمتيازات الخاصة على أمل تفكيك التسلسل الهرمي للطبقات الإجتماعية والمراتب التي بقيت منذ العصور الإقطاعية^(٤).

أما الفرصة المتساوية في الفكر الليبرالي التي تركز على نقطة إنطلاق متساوية في سياق الفكر الليبرالي تعرضت للنقد أيضاً، ويتعلق نقده بـ (الإفراط) في الحرية التي يقال إنها تولدها. ويُزعم أنه يشجع على الافتقار إلى القيود والقيود المناسبة على تصرفات وتطلعات الأشخاص، مما يتركهم غير مستعدين لخيبات الأمل التي سترافقها حتماً^(٥)، وتُنتقد أيضاً بقولهم صحيح قد يبدأ الجميع من الموقع نفسه، لكنهم يتركون بعد ذلك لتقلبات السوق وقد ينجح البعض لكن الكثيرين يفشلون^(١).

(١) أمارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٢١٨-٢١٩.

(٣) أمارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ص ١١٧-١١٨.

(٤) أندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، ص ص ٤٨٤-٤٨٦.

(٥) Stewart Philip Shapiro, Equality of opportunity: a critical analysis, PhD. Dissertation, University of Massachusetts Amherst, college of political science, 2015, P.66.

ولمعالجة هذا النقد طرحت في إطار الإتجاه المساواتي الديمقراطي المساواة المنصفة في الفرص التي يمثلها راولز ودوركين والنقد الموجه للمساواة الديمقراطية هو أنها خطوة تقود منطقياً الى خطوة لاحقة تقضي بالانتقال من المساواة في الفرص الى المساواة في النتائج، وإنها ترفض التصور الإستحقاقي بسبب الطابع الاخلاقي الاعتبائي لعواقبه التوزيعية التي كانت تتجه نحو نوع من مساواة التسوية (Levelling Equality) التي يتطلب تصحيحاً دائماً لتوزيع الحصص من أجل تعويض الاختلافات المستمرة في المواهب و القدرات الفطرية^(١)، لكن مايكل ساندل يخالف هذا الرأي بالقول بأن مبدأ الفرق ليس مرادفاً للمساواة في النتيجة و لايتطلب تسوية الاختلافات والفروع الموجودة جميعها بين الناس لأن العلاج وفقاً لراولز ليس في القضاء على التفاوت الفطري و إنما في ايجاد آلية للمنافع و الأعباء على نحو يمكّن الأكثر حرماناً من الانتفاع مما ينعم به الأكثر حظاً، ووفقاً للمبدأ المذكور المواهب والقدرات الشخصية ليست ملكية وإنما حيازات حصل عليها المرء بحكم الصدفة وذلك لايجوز لصاحبه زعماً أخلاقياً بشأن الثمار الناجمة عن إستغلالها^(٢).

ومساواة الحظ الذي جاء في هذا الإطار يُنظر اليها بالفشل في نظر البعض في الاختبار الأساسي الذي يجب أن تقي به أي نظرية المساواة في الاحترام المتساوي والاهتمام للمواطنين جميعهم، وبناء على ذلك يوجه له النقد من ثلاثة جوانب، أولاً، إنها تستبعد بعض المواطنين من التمتع بالظروف الاجتماعية للحرية على اساس زيف أنه خطأهم في فقدانهم. تبتعد من هذه المشكلة انطلاقاً من الخوف من الأبوية. ثانياً، إنها تجعل أساس مطالبة المواطنين من بعضهم البعض حقيقة أن البعض أقل شأناً من الآخرين في قيمة حياتهم ومواهبهم وصفاتهم الشخصية. وهكذا، فإن مبادئها تعبر عن الشفقة لأولئك الذين تصفهم الدولة على أنها أقل شأناً وتدافع عن الحسد كأساس لتوزيع البضائع من المحظوظين إلى البائسين. ثالثاً، في محاولته لضمان تحمل الناس المسؤولية عن اختياراتهم، تصدر أحكاماً مهينة على قدرات الناس على ممارسة المسؤولية وتلمي عليهم بشكل فعال الاستخدامات المناسبة لحريةهم^(٣)، ويعني ذلك ان التمييز بين التفاوت الإرادي والتفاوت الخارج عن الإرادة يؤدي إما الى شفقة مذلة على الفقير الجدير بالعناية وإما الى تأنيب أبوي للفقير غير الجدير بها^(٤).

نستنتج مما سبق من هذا المبحث بأن التسامح تمثل القاعدة التي تُبنى عليه التغيرات الجوهرية في المجتمعات الغربية في بدايات العصر الحديث والخاصة بقبول التنوع والتعدد، والذي جعل من التسامح قضية مركزية في

(١) اندرو هيوود، النظرية السياسية: المقدمة، ص ٤٩٦.

(٢) مايكل.ج.ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٤) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٦-١٧٧.

(٥) ويل كيملكا، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣.

الفكر الليبرالي هو التمييز الموجود بين الأفراد والطوائف والجماعات المختلفة في هذه المجتمعات والذي أنتج الحروب الدينية والإضطهاد بسبب المعتقد والممارسات الدينية.

تنظير عدد غير قليل من الفلاسفة والمفكرين لقضية التسامح في العصر الحديث جعله مبدئاً سياسياً أسهم في الطعن في سلطة الملك أو الكنيسة في مسائل الممارسات والمعتقدات الدينية، أي تجاوز بعده الأبوي . ونُظمت في أحكام قانونية لتنظيم سلوك أفراد المجتمع والحكام تجاه الأفكار والآراء المختلفة ، والأقليات والطوائف الدينية التي سبق ان تعرضت للاضطهاد. وهذا يعني أن أهمية التسامح كقضية ليبرالية للمجتمع الديمقراطي تكمن في علاقتها بحرية الفرد في التعبير عن رأيه وأفكاره ومعتقداته، فضلاً عن دورها في إقرار الفصل بين الدين والدولة. وأسهم في سيادة مبدأ الحياد الإيجابي والابتعاد عن تبني أي تصور أخلاقي للخير من قبل الدولة، كونها تتوسط بين مطالبات الأفراد والجماعات على حدٍ سواء، وحقوقهم وواجباتهم في المجتمع.

أما العدالة فنرى بأنها مثلت إطاراً أخلاقياً وقانونياً لبناء المجتمع الديمقراطي الليبرالي. وتجلت في طروحات وأفكار المفكرين الليبراليين في إطار الواجب تارة، مما يجعلها تابعة للحق والمتمثل بالحرية ، وفي إطار الحق تارة أخرى، مما يجعلها في مصاف الحرية أو تدانيها.

فيما يتعلق بأفكار الاتجاهات والتيارات المختلفة من اليسار واليمين الليبرالي حول العدالة، نستطيع القول بأن اليمين الليبرالي أفرط في تقديس أولوية الحريات الفردية، وقد جعل حتى الحريات الفردية مجرد قيمة شكلية بسبب غياب الحد الأدنى من التمكين للأفراد لممارسة حرياتهم، والعدالة الاجتماعية. فمثلاً هايك الذي يمثل هذا الإتجاه ، ربط مفهوم العدالة على مستوى الأفراد وليس على مستوى المجتمع، لذلك يرفض بناء قواعد اجتماعية للعدالة. أما اليسار الليبرالي يرى أن بناء مجتمع عادل يكون عن طريق الدعوة الى الموازنة بين قيمتي الحرية والعدالة بهدف إقامة العدالة الاجتماعية ثُمكّن ذوي الإمتيازات الأدنى في المجتمع. فمثلاً يؤكد جون راولز بأن تطور الديمقراطية وتطور السوق على الرغم من أهميتهما غير قادرين على ضمان الإنسجام الاجتماعي بشكل دائم وخاصة للأفراد الأقل حظاً في المجتمع، وعليه يرى بأن تمكين الأفراد وخاصة من الطبقات الأدنى شرط ضروري لقيام العدالة وبناء مجتمع ديمقراطي.

أما فيما يخص المساواة نستطيع القول بأن أهميتها في المجتمعات الديمقراطية تتعلق بعلاقتها بقيم أخرى مثل الحرية والعدالة والكرامة الانسانية. وبدأ الحديث عن المساواة في بدايات العصر الحديث في إطار دعوة المسيحية الى القيمة الأخلاقية المتساوية لجميع الأفراد. لكن يجب القول بأن المساواة المسيحية بقيت على مستوى النظري ولم يدخل حيز التنفيذ بسبب ممارسات الكنيسة ورجال الدين وما أضافت شيئاً لتطور الديمقراطية. أما في إطار فكرة العقد الاجتماعي طرحت فكرة المساواة القانونية التي تدعو الى المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون بهدف حماية الأفراد بوصفهم موضوع قانون. اشكالية هذا النوع من المساواة هو ان عدم قدرة البعض لممارسة

المساواة لاتشكل مشكلة بحد ذاتها. وتمثل فكرة المساواة في الفرص مساهمة ليبرالية حديثة في تطور المجتمع الديمقراطي، وتدعو الى فرص متساوية للمواطنين للوصول الى الموارد وذلك عبر إزالة الأسباب التي تؤدي الى التميز، وتوفير الفرص للجميع وتمكينهم للإستفادة من الفرص المتاحة. وعندما يكون الفرص متساوية لكل فرد لتنمية قدراته ومهاراته، فالعدالة تتحقق.

ظهرت اتجاهات وتيارات مختلفة في الفكر الليبرالي عند تطبيق فكرة المساواة في الفرص في المجتمعات الديمقراطية، وخاصة مايتعلق بالفروق الموجودة على مستوى الدخل وتنمية الذات وممارسة الحكم. وهذا ماجعل اتجاهات مثل الاتجاه الليبرالي المساواتي يركز على ضرورة إعادة توزيع الثروة وبتدخل من الدولة في الحياة السياسية والاجتماعية والإقتصادية لصالح الأفراد الأقل حظاً في المجتمع، ومن أجل ضمان وحماية الفرصة المتساوية للجميع. وبالمقابل يرفض الليبراليين فكرة إعادة التوزيع باسم العدالة الاجتماعية وتعدده انتهاكاً للحرية الفردية والفروق الموجودة في قدرات ومهارات الأفراد.

يتبين لنا من كل ماسبق بأن أفكار الاتجاهات والتيارات المختلفة داخل الفكر الليبرالي عن التسامح والعدالة والمساواة تعبر عن تنظيرات وتصورات متباينة حول بناء المجتمع الديمقراطي من الناحية السياسية والاجتماعية والإقتصادية.

الفصل الثالث

بناء الدولة المدنية في الفكر السياسي الليبرالي وقراءته النقدية

يعد مفهوم الدولة المدنية من أبرز المفاهيم التي أخذت حيزاً كبيراً في الفكر السياسي الليبرالي الحديث. وقد اقترن مفهومها في العصر الحديث، بعدد من المفاهيم الأخرى تتعلق بالتغيرات السياسية والإجتماعية التي بدأت في بداية العصر الحديث وفي إطار التنوير الأوروبي، نطلق على بعضها الأسس والأخرى مستلزمات الدولة المدنية.

أما أسسها التي تشمل الديمقراطية الليبرالية، وفصل الدين عن السياسة، وسيادة القانون التي ترتبط بتوفير الأدوات الديمقراطية التي تتمثل بالانتخابات الحرة والاحتكام إلى رأي الأكثرية والسيادة الشعبية، والقبول الإرادي للاختلافات السياسية والإجتماعية، والابتعاد عن فرض معتقد من قبل الدولة والحفاظ على الحقوق والحريات وتضمن معاملة أفراد المجتمع بشكل متساوٍ وعدم التمييز بينهم على أساس اللغة، والجنس، والدين... الخ. وأما مستلزماتها التي تشمل المواطنة والمجتمع المدني وثقافة التعددية تعد مستلزمات ضرورية لترسيخ أعمدة الدولة المدنية وتتعلق بتعريف الفرد تعريفاً قانونياً وإجتماعياً، مع توفير الإمكانية للتأثير في السياسة العامة وحرية التعبير والمشاركة في الأمور المتعلقة بالشأن العام.

وتمثل مرتكزات المجتمع الديمقراطي التي تتكون من المبادئ الرئيسة للفكر الليبرالي، العقلانية والحرية والفردية وقضاياها المركزية التسامح والعدالة والمساواة، الحامل الفكري والثقافي لبناء الدولة المدنية عبر ترسيخ أسسها وتوفير مستلزماتها. وهذه المرتكزات تجعل من بناء الدولة المدنية خياراً موضوعياً، أي بناؤها من تحت. ويجب الإشارة الى أن الدولة المدنية كأحد مخرجات النظام الديمقراطي الليبرالي، وبقدر اعتبار الفكرة من احد نتاجات الديمقراطية الليبرالية فإن ذلك لم يمنع من تواتر نقد خفي وظاهر اليها من دائرة الفكر الغربي ذاته.

وتغطية موضوع هذا الفصل يحتاج أن يقسم على مبحثين، تخصص كلاهما لمبحث كيفية إسهام مرتكزات المجتمع الديمقراطي التي تشمل مبادئ الفكر الليبرالي (العقلانية، والحرية، والفردية)، وقضاياها المركزية (التسامح، والعدالة، والمساواة) في تهيئة المجتمعات الحديثة من النواحي السياسية والثقافية والإجتماعية والإقتصادية لبناء نموذج دولة تتميز بطابعها المدني فكراً وممارسةً، وشرح أهم المناقشات والمجادلات الفكرية في سياق الفكر السياسي الليبرالي.

المبحث الأول

مبادئ الفكر الليبرالي وبناء الدولة المدنية

تمثل المبادئ الليبرالية الأساسية العقلانية والحرية والفردية الإطار العام الذي تبني الخطوة الأولى للبحث عن نموذج الدولة الحديثة عبر تطبيق معايير العقلانية في تنظيم سلطاتها واتخاذ قراراتها وتشريعاتها، وتوفير الحرية لمواطنيها بأبعادها السياسية والشخصية، والتعامل معها كفرد قادر على تدبير أموره واتخاذ قراراته والإلتزام بواجباته وممارسة حقوقه. وعليه سندرس في هذا الفصل تفاصيل المناقشات والأفكار والطروحات المتعلقة بإسهام هذه المبادئ الليبرالية في بناء الدولة المدنية في ثلاثة مطالب، إذ يخصص الأول لدور العقلانية والثاني لأهمية الحرية والثالث لمبدأ الفردية.

المطلب الأول: العقلانية وبناء الدولة المدنية

العقلانية التي بدأت مع التنوير كما أشرنا إليه في الفصل الثاني، هي من المفاهيم التأسيسية التي ترتكز عليها الديمقراطية الليبرالية، بحفاظتها على أولوية الذات المستقلة والمسؤولة القادرة على السيطرة على طبيعتها الأساسية وقراراتها وعواطفها، وفي هذا المطلب نتطرق إلى كيفية إسهامها في عقلنة التفكير السياسي وتنظيره لفكرة الدولة المدنية كظاهرة واقعية واستخراج القواعد العامة للممارسات السياسية.

ومن أجل الوصول إلى حقيقة دور العقلانية في بناء الدولة المدنية وترسيخ أسسها ومقوماتها، لا بد من الإشارة إلى أن هناك مؤشرات سابقة منذ القرن الرابع عشر مثل الحركة الإنسانية التي حاولت إعادة اكتشاف الإنسان وماهية نظمه الفكرية الفلسفة مقابل اللاهوت، والسياسية-الدولة مقابل الكنيسة التي طمسها لزمان طويل الفكرة الدينية والسلطة التيقراطية، تشكل خطوات البداية في اتجاه بناء أسس التفكير العقلي الحديث، وإعادة النظر في قواعد تنظيم المجتمعات السياسية والاجتماعية⁽¹⁾، وساعدت على أن تجعل السياسة تكتسب الطابع العقلاني وأن تأخذ بناء الدولة مشروعاً عقلانياً تتبّع نهجاً عقلانياً في تقييم الوقائع السياسية⁽²⁾.

إن فلسفة العقد الاجتماعي كأساس نظري لبناء الدولة الحديثة وطروحات مفكره يتواجد فيها البعد العقلاني بشكل واضح، إذ يثبت هوبز ذلك حين يربط فلسفته في الطبيعة البشرية بفلسفته السياسية، فيما يخص الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني أو السياسي، فيرى أن الأفراد العقلانيين ذوي المصالح الذاتية انضموا إلى العقد الاجتماعي بدافع مصالحهم؛ لأنهم فكروا في أن الفوضى في حالة الطبيعة لا تتسجم مع مصالحهم،

(1) برهان غليون، الدين والسياسة، مجلة التسامح، العدد ٢٦، مركز رام الله، فلسطين، ٢٠٠٩، ص 54.

(2) رجاء مجيد كاظم، الديمقراطية الليبرالية بين المفهومين الاوروبي و الامريكي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٤، ص ٦٣.

ويرى بان الكائنات التي لاتملك على غرار البشر قدرة استخدام العقل لاتستطيع ان ترى الخطأ في إدارة شؤونها المشتركة^(١)، ويعتقد هوبز أن الانسان لديه ميل إلى غزو بعضهم البعض نتيجة للعواطف، لكي يمكنه من التحكم في العواطف عن طريق العقل، وإلا فإنه سيستمر في حالة حرب دائمة، ويرى أن هذا يأتي عن طريق التخلي الارادي من قبل الانسان عن حقه الطبيعي حتى يعيش في سلام تحت السيادة وهو شكل من أشكال التقييد الذاتي العقلاني، وهذا يعني إن شعارات هوبز العقلانية هي طريق السلام^(٢)، ويقول هوبز "أن العقل يمكننا من اكتشاف المبادئ التي تساعدنا على بناء مجتمع مدني وحياتنا الفردية داخل ذلك المجتمع، ومن الواضح أنه يعتقد أن الشخص العقلاني سيتصرف وفقاً لهذه المبادئ، ويؤكد أن تعارض قوانين الطبيعة مع فكرة الحرية كرخصة تثبت الحاجة إلى قيود عقلانية بدلاً من إشباع العواطف".^(٣)

ويذهب سبينوزا (Baruch Spinoza-١٦٣٢-١٦٧٧م) متأثراً بهوبز إلى أنه يجب في الديمقراطية إبرام عقد اجتماعي بموجبه يسيرون ضمن اتفاق على أن الانسان هو الذي يسير وفق العقل ويحفظ صالح غيره كما يحفظ نفسه، حيث يكتب في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة "الإنسان الأكثر قوة، والأكثر استقلالاً في الحالة الطبيعية هو ذلك الإنسان المقود من طرف العقل وأن الأمة الأكثر قوة والأكثر استقلالاً هي تلك الأمة التي تجعل من العقل مبدأً تشريعياً وقاعدة عمل، فمن صفات التحضر في المجتمع المدني وانتقاله من الحالة الطبيعية هو تحكم العقل والحرية التي يتخلى عنها الفرد أو بعض من قوته"^(٤)، وإن حرص سبينوزا على إظهار الدور السياسي للعقل يكشف عن هم الفيلسوف في البحث عن شكل الخير للحكم الذي يرضي الأفراد جميعهم وان يبلغ الى تحقيق الصالح العام وتجنب تفكيك المجتمع وتقسيمه نظراً للعلاقة المعقد بين قوة المجتمع وقوة الدولة، وبين غاية الأفراد وغاية الدولة، لأن الأهواء لاتوحد الناس بل تحولهم إلى أعداء لبعضهم البعض وتحرضهم على المشاعر السلبية التي تقف كحاجز منيع أمام التلاحم و الصداقة، لكن عندما يعيش الإنسان بمقتضى العقل تتفق طبيعته مع الآخرين في المجتمع ويقوي ذلك الجسم السياسي، ويحقق ذلك من منظوره عندما يتفق الأفراد فيما بينهم عن طريق تنظيم تعاهد على إخضاع كل شيء لتوجهات العقل^(٥)، ويؤكد سبينوزا أنه يجب على الإنسان تهذيب طبيعته البشرية ورغباته وفق قوانين العقل، لأنه هو من يحقق النفع للبشر، لذلك يقول "فقد كان لزاماً عليهم أن يتفقوا فيما بينهم عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم على إخضاع كل شيء لتوجهات العقل

(١) توماس هوبز، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٩.

(٢) David van Mill, Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan, State University of New York Press, Albany, USA, 2001, P. 107.

(٣) Ibid, P. 108.

(٤) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٥٣.

(٥) باروخ سبينوزا، علم الاخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٢٦١-٢٦٢.

وحده" ^(١)، وبهذه القوانين السياسية التي يضعها العقل يتحرر المجتمع من عبودية الرغبة والعواطف ويعيش في مقتضى العقل ^(٢)، وهذا يعني أن الميثاق الاجتماعي في نظره يتوقف على سمو العقل على الرغبة البسيطة بتحويل الإنسان الطبيعي إلى إنسان اجتماعي، لأن اقتران الرغبة والعقل هو ما يسمح للإنسان ببناء نظام اجتماعي ونظام سياسي ^(٣).

وهذا المسار الفكري الداعم لفكرة الدولة والمستند إلى العقل هو ما حفز ماكس فيبر بربط الدولة مع تعميم العقلانية وسيادتها ^(٤)، والذي فسّر عن طريقها الأحداث والتحويلات الكبرى جميعها في التاريخ الأوروبي الحديث، من إرهاصات النهضة إلى الثورة الصناعية والإصلاح البروتستانتي، وظهور المدن الكبرى، وتبلور فكرة القانون، وتبلور البيروقراطية، ويرى فيبر أن البيروقراطية التي كانت مميزاتا هي التعميم والتجريد والتفريد مزايا العقل المجرد هي من نتاج هذه العلاقة المباشرة بين العقلانية والدولة، وهي برأيه الوسيلة الرئيسة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي منظم ومعقول وعقلنة الحياة ^(٥).

ونسأل هنا هل البيروقراطية التي تحمل مميزات العقل المجرد من وجهة نظر فيبر قادرة على عقلنة الحياة في الدولة؟، أو هناك معرقات ومشكلات لم يلحظها فيبر والعقلانية الاجتماعية الخاصة به؟.

صحيح أن مع العقلانية الاجتماعية لفيبر ابتدأت البيروقراطية باكتساح مجال إدارة مؤسسات الدولة، أملاً في حصول تنظيم أكبر، ويكمن في هذه الهيمنة القانونية للعقلانية عنصر قابلية التكميم والحساب والترشيد للمجتمع، وهو الذي يجعل البيروقراطية صيغة التنظيم الوحيدة القادرة على مواكبة المهمات الهائلة والمعقدة لتنسيق النظام الحديث وإدارته ^(٦)، لكن كما أشار إليه هابرماس، "حتى لو كانت مهمة البيروقراطية ترشيد المجتمع وعقلنته، فإنها تحتاج إلى بيئة لكي تنجز مهامها عن طريقها، والتي هي رفاهية الإنسان وعقلانية حياته، وهذه البيئة يجب أن تمثل نظاماً سياسياً فيه حيز كبير من الحرية" ^(٧)، والملاحظ عنده هو إشكالية تقييد حرية الإنسان وإبداعه مع البيروقراطية التي أنتجها العقل الحدائوي نفسه، الذي ترتبت عليه خسارة البعد الإنساني الذي يشكل جوهر ماتنتلبيه العقلنة وهدفها في مجتمعات تعاني من التناقضات والإختلافات، وعليه يطرح في إطار العقلانية

^(١) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٠.

^(٢) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٢.

^(٣) عمر بن بوجليدة، في الفلسفة السياسية عند سبينوزا، مقالة من الموقع الإلكتروني <https://www.mominoun.com/articles>

^(٤) برتران بادي: الدولة المستوردة، غربنة النصاب السياسي، ترجمة شوقي الدويهي، درا الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ص ١٠٢-١٠٣.

^(٥) عبدالله العروي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩١-٩٢.

^(٦) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٣٣-١٣٤.

^(٧) نقلاً عن: الان تورين، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧.

التواصلية التي أشرنا اليه في الفصل الثاني مفهوم السلطة التواصلية لكي يكون بالإمكان توسيع دائرة السلطة الإدارية، وفسح المجال لاستعمال العقل في المجال العام استعمالاً نقدياً، لأن السلطة التواصلية بحكم إستنادها الى المجال العام النقدي تفسح المجال لذوات قادرة على الفعل والكلام لبلورة تصوراتها الخاصة للحياة المشتركة، كما أنها تمارس تأثيراً إيجابياً على السلطة بقصد إضفاء المشروعية للقوانين و القرارات المتخذة^(١).

ودعا **هابرماس** لتأسيس نظرية جديدة للعقلانية ذات نمطٍ تبادلي رمزي يعتمد مسألة التواصل، والعقلانية التي دعى إليها مشروع **هابرماس** هي بالذات العقل التواصلية، أي عقلانية الفعل والتفهم^(٢)، ويبنى عليه النموذج المرغوب للديمقراطية، وهو "الذي يُمكن المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويُمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، وهذا لن يتأتي إلا عن طريق نظرية المناقشة، ومبدأ الحوار لتكوين إرادة سياسية حقيقية، لأن الرأي في القرار السياسي في نظره يتكون عن طريق المناقشة التي يفرضها التبادل السياسي داخل المجتمع، فهو يرى أنه وفقاً للنظام السياسي الذي أنتجته الدولة الحديثة في حاجة دوماً إلى ولاء الجماهير، فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسساته، وأهم شيء عند **هابرماس** هو الاعتراف بالجميع داخل الفضاء العمومي"^(٣)، ويقول **هابرماس** في هذا الصدد أن "نظرية المناقشة تشرك إلى سيرورة الديمقراطية مفاهيم معيارية أكثر قوة مما يقوم به النموذج الليبرالي، وأكثر ضعفاً مما يقوم به النموذج الجمهوري، فنظرية المناقشة تربط بين الجانب الاجتماعي والسياسي عن طريق الحوار"^(٤).

من ذلك يتبين لنا بأن نقد **هابرماس** للعقلانية البيروقراطية يأتي من منطلق الذاتية ودور الحوار والمناقشة وأهميتها للمواطنين الذات في الفضاء العمومي، ويتضح ذلك في نقده لكانط و هيغل الذي يرى بأنهما على الرغم من التأكيد على ضرورة تطوير الأساس العقلاني الشامل للمؤسسات الديمقراطية؛ من أجل الديمقراطية ومؤسساتها، فشلا في تحقيق هدفهما؛ لأن تفكيرهما كان قائماً على عقلانية تتمحور عن الموضوع، أي في إطار التقليد الذي يسميه فلسفة الموضوع، وإن المشكلة مع كانط والمفكرين اللاحقين في الحداثة ليست أنهم أخطأوا في هدفهم في تكوين المجتمع بعقلانية، ولكن لديهم أفكار خاطئة عن كيفية تحقيق الهدف، وبالنسبة ل**هابرماس** فإن الطريق نحو دستور عقلاني هو إعادة توجيه من تركيز الفلاسفة السابقين على الذاتية.^(٥)

أما جون راولز الذي أعاد هيكلة الفلسفة السياسية في المنتصف الثاني من القرن العشرين، أثار نظرية العدالة

(١) علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٦.

(٢) **هابرماس**، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٤٥١ وما بعدها.

(٣) محمد نورالدين آفاية، مرجع سبق ذكره، ١٩٩٨، ص ١٠١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

(٥) Bent Flyvbjerg, Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?, The British Journal of Sociology, Vol. 49, No. 2, London, 2013, pp. 118-119.

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2237923

على أساس عقلانية كانط، وعلى أساسه قدم تفسيراً جديداً لنظرية العقد الاجتماعي والتوافق العقلاني، وعليه دعى إلى صياغة مبدأ العدالة وإقرارها خارج إطار الرغبات والنزعات الفردية^(١)، لكن في كتابه الليبرالية السياسية تغيرت مبانيه الفكرية واستبدل فيها العقلانية الذهنية لكانط والتي هي عقلانية انتزاعية ومستقلة عن المصالح الفردية كما أشرنا إليه سابقاً، بعقلانية هيغل الواقعية التي تصور العقلانية في الحياة البشرية بأنها حقيقة تاريخية، وبناءً عليه ذهب إلى القول بأن أصول العدل في كل مجتمع يجب أن تكون مناسبة مع البنى الأساسية لتوجهات أعضائه^(٢). وفي نظريته الليبرالية السياسية يرى راولز أن السبيل الوحيد لتنظيم البنية الاجتماعية وتحقيق الأجماع الشعبي في ظل تعدد النظريات الأخلاقية والفلسفية والدينية هو الاعتماد على التوافق العقلي العام الذي هو عبارة عن أصول وغايات مشتركة يجب أن يتسع نطاقها بغية إضفاء الشرعية على بسط السلطة السياسية على النطاق الاجتماعي العام^(٣)، وهذا العقل العمومي يتحقق وفقاً لراولز بوساطة ما يمكن وصفه بأنها العقلانية الحاكمة على التعددية للنظريات الشمولية، وهذه السيطرة للعقل على التعددية الفكرية يسفر عن نشأة نمط من الثقافة السياسية يكون سبباً لظهور عقل عمومي تتمكن البشرية على أساسه من العمل تحت مظلة سلسلة من الأصول والأهداف الديمقراطية التي من شأنها الاتساع في نطاق أوسع بغية إضفاء الشرعية على الفعل الصادر من السلطة السياسية، وبهذا يقطع الطريق أمام اعتماد الاتجاهات المنبثقة من المدارس الفكرية و الدينية التي لا تتشأ على أساس العقل العمومي لإضفاء الشرعية على النشاطات السياسية في المجتمع، وعليه دعا المواطنين إلى عدم السماح لهم ببسط نفوذهم في النطاق الاجتماعي العام حينما تقتصر إلى مبادئ شمولية عامة^(٤)

يتضح مما سبق بأن وجود العنصر العقلاني في الدولة الديمقراطية الليبرالية يتجلى في عملية اتخاذ القرارات السياسية، وفي تشريع القوانين، ويتجلى أيضاً في التركيز على إبقاء قنوات الحوار مفتوحة، وإن القرارات التي يتم اتخاذها من قبل الهيئات المختلفة تكون خاضعة للمراجعة والتعديل والتقييم^(٥)، وهذا التفاعل الإيجابي بينهما يحتاج إلى شروط ومقدمات ضرورية تسهم في تحديد شكل التفاعل، أهمها:-^(٦)

- على السلطة السياسية أن تعمل على تنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل، واحترامها لحرية العقل، لأن

(١) يد الله دادكر، محمد رضا آرمان مهر، بررسي ونقد مباني معيار عدالت اقتصادي، مجلة پژوهش نامه علوم اقتصادي، السنة التاسعة، العدد الثاني، التسلسل ٣٥، پژوهشكده علوم اقتصادي- دانشگاه علامه طباطبائي، تهران، ٢٠٠٩، ص ٣٨.

(٢) نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣) Jurgen Habermas 'Religion in the Public Sphere, Holberg Prize Laureate, Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar, 2005, P. 6.

https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas_religion_in_the_public_sphere.pdf

(٤) نقلاً عن: آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس: الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، العدد ٨، السنة ٣، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠١٧، ص ١٨٢.

(٥) علي خليفة الكواري وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

(٦) زروخي الشريف، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٩-١٨٠.

تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية تعني استبداد السلطة بالرأي و ممارسة التضيق و الرقابة و يعد هذا أكبر عائق لتنافيه مع طبيعة العقل الحر .

- يجب على السلطة السياسية أن تحمي التفكير والبحث العقليين من هجمات القوى اللاعقلية.

- بناء مؤسسات أكاديمية حرة متخصصة لإنتاج المعرفة.

- وعي المجتمع السياسي المستقل أن نظام الحكم وسيلة لا غاية في حد ذاته.

يساعد ذلك في تكوين المواطن القادر على التفكير الجدلي و ممارسة التفكير النقدي لاستبعاد كل ما يعطل التفكير الحر، ويتميز ب:-^(١)

١- إدراك التناقض بينه وبين الطبيعة، وبهذا الشكل يكون لديه الوعي، فيحاول استثمار حركة الطبيعة، ليمتلكها وهذه العملية تؤدي إلى الإبداع.

٢- وعي التناقض بينه وبين المجتمع، وهذا ما يعرف بمبدأ الوحدة والاختلاف، أي الاعتراف بالأطراف الاجتماعية الأخرى من حيث الحقوق والواجبات.

٣- إدراك الصيرورة التاريخية.

٤- الإيمان بالتغير و التقدم.

وفي هذا الإطار أشار دي توكفيل إلى مخاطر عنصر التعاطف بدلاً من العقلانية في سياسات الدولة، ويرى بان المواطن يجب أن يطالب دولة عقلانية تحرص على تحقيق العدالة و الفاعلية وتؤمن احتياجات الأفراد بدلاً من معاملتهم بتعاطف، وفي مسألة العوز يشير توكفيل إلى أن اسداء العون الى المواطن أمر ضروري من أجل تحقيق التماسك الاجتماعي، لكن تحويل المواطن من منطلق العقل إلى المستفيد أمر سلبي على الدولة وعلى الفرد ذاته، لأنها تجرده من كرامته ويحرم المجتمع من نتاج العمل الذي يمكنه القيام به^(٢).

أصبحت العقلانية قاعدة من قواعد الحكم الديمقراطي، عن طريق إسهامها في عدة أمور أساسية في المجتمع، وتؤدي الى الحل الوسط المنصف في التوفيق بين المصالح والأهداف المتنافسة في المجتمع، أهما هي:-^(٣)

١- التشريع والمقاضاة وإتخاذ القرارات السياسية.

٢- حرية تدفق المعلومات وسهولة الوصول إليها أو إيصالها إلى الناس المعنيين.

٣- الإبتعاد قدر الامكان من الشعبوية (Populism) التي تعرقل رؤية القضايا المطروحة في كل أبعادها وتركيباتها.

^(١) زروخي الشريف، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٨.

^(٢) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص ص ٣٥٢-٣٥٣.

^(٣) علي خليفة الكواري وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤-٧٥.

- ٤- الحوار العلني بين المؤسسات وداخل المؤسسات لبلورة الأهداف والسياسات والأولويات.
٥- استقلالية المؤسسات والهيئات المختصة بجمع المعلومات وتصنيفها وتقويمها.

المطلب الثاني: الحرية وبناء الدولة المدنية

تثار قضايا الحرية في سياق الصراع بين الفرد والدولة، وتمثل بكل أنواعها المطلب الجوهري للأفراد في المجتمع الحديث، وقد أتى الصراع بسبب تمتع الدولة بسلطة قسرية على مصادر السلطة جميعها في المجتمع، ويُمكنها من السيطرة على مواطنيها وانتهاك حريتهم^(١)، وبناءً عليه فقد دعا الليبراليون في القرن الثامن عشر إلى ضبط سلطات الدولة لكي لا تكون تهديدًا للحرية من منطلق الاعتقاد بأن الهدف الأساسي من وجود الدولة وإخراجها لحيز الوجود هو لحماية الحريات الطبيعية للأفراد، ومن ثم وجود السلطة هو ضمان للحريات الفردية واستمرارها^(٢)، ويؤكد لوك ذلك بقوله "إن إنتقال الناس من حالة الطبيعة التي يتمتع الأفراد فيها بحرية مطلقة ولا يخضع لسلطة إنسان آخر إلى حالة الاتحاد في هيئة سياسية والرضوخ لها والتنازل عن حقوقه الخاصة هو من أجل المحافظة على حياتهم وحريرتهم وأملاكهم (مايسميه الملكية العامة)"^(٣). ولا يعني ذلك فقدان حرية طرف لصالح طرف آخر، لأنه يرى "أن الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا العقد الذي يحقق المساواة بين الجميع، ولكن كما يؤكد عليه روسو في حال اغتصاب الحكومة للسيادة الشعبية والمشروعية تلغي الميثاق ويصبح المواطنون العاديون الذين يرجعون الى حريتهم الطبيعية مرغمين على الطاعة وليسوا ملتزمين بها"^(٤).

السؤال الجوهري حول العلاقة بين الفرد والدولة وتأثيرها على الحرية هو، هل الدولة لها الحق في التدخل في الحرية الفردية؟، أو أن الأفراد يمكنهم معرفة الحرية الحقيقية فقط عندما يحددون مصالحهم الفردية مع الدولة؟.

في سياق الصراع بين المواطن والسلطة كان هدف المواطنين هو وضع حدود للسلطة التي سيعاني المجتمع من ممارسة الحاكم لها، هذا القيد هو ما قصده بالحرية، وقد تم السعي إليها بطريقتين، الأولى عن طرق الحصول على اعتراف ببعض الحصانات، تسمى الحريات أو الحقوق السياسية، والتي كان انتهاكها من قبل الحاكم يعد خرقاً للواجب وتبرر المقاومة والعصيان، والثانية، إنشاء ضوابط دستورية والتي بموجبها أصبحت

(1) Kevin Harrison and Tony Boyd, Understanding Political Ideas and Movements, Manchester University Press, Manchester and New York, 2003, pp. 95-96.

(2) وليد عبد الهادي العويمر وحسن فالح البكور، الحرية الفردية وأثرها على التنمية البشرية، مجلة السياسية والدولية، العدد ٢٠، ٢٠١٢، ص ١٩.

(3) جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢.

(4) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة: عمار الجلاصي وعلي الأجنف، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٤، ص ٤٣.

موافقة المجتمع أو هيئة من نوع ما يفترض أنها تمثل مصالحها شرطاً ضرورياً لبعض الأعمال الهامة للسلطة الحاكمة^(١)، هذا المفهوم الذي يرى بأن حرية الفرد لا تتزعزع إلا بالحد مما يغتصبه حكامه منها، وهذا سائد منذ أيام الاغريق حتى روسو، وتجد مطالبة الفلاسفة منذ هيغل باطاعة الدولة لتحقيق الحرية والتأكيد على أن التلاؤم مع القانون، بل وحتى الطاعة القسرية له هما جوهر خلاصة الحرية، وحجة هذه النظرية هو عندما أُطيع الدولة فأنا أُطيع أفضل جزء من نفسي^(٢)، وذلك من منطلق أن الفرد نفسه لا يملك وجوده وحرية إلا بما هو عضو في الدولة ولا مكان للحرية خارج نطاق الدولة^(٣). ينتقد **هارولد لاسكي** (Harold Laski-1893-1950) هذه النظرية المثالية، لأنها برأيه تتناقض مع الحقائق الكبرى للتجربة البشرية، وما يذهب إليه **لاسكي** عن طريق نقده لهذه النظرية المثالية للدولة هو أن القانون والدولة هما وسيلة لإشباع مطالب الأفراد، ومعرفة هذه المطالب يجب أن يكون عن طريق إشراك الناس في كل مرحلة من عملية صنع القانون، والقانون ليس مجرد أمر، بل هو محاولة لإدراج تجربة الأفراد في القاعدة التي يفرضها، وهذا يعني السلطة تعيش بقدرتها على الإقناع عن طريق القبول العقلي الحر، ويرى بأن السلطة إذا تلاقحت مع الطاعة باستمرار فسوف تعد نفسها معصومة من الخطأ وتصبح الحرية بموجبها في خطر^(٤).

وبناء على ذلك، لا بد من الدخول في طريقة فهم الآراء المختلفة في الفكر السياسي الليبرالي عن المفاهيم المتعلقة بمفهوم الحرية، ومنها الديمقراطية. الحرية هي أساس الديمقراطية وتستند الديمقراطية إلى الوجود الفعلي للحرية، وهذا الوجود لا يتحقق فقط بإنتاج القوانين التي تخدم هذه الحرية، لأن الديمقراطية لا تبلغ امتلاءها الواقعي كما يرى روسو، "إلا إذا كان للمواطنين إمكانية التعبير ومواجهة الأسباب التي تهدد حريتهم، لأن الأمر بالنسبة له لا يتعلق بقدرة كل واحد على أن يعيش متحرراً من كل إكراه فقط، بل يرتبط بحقيقة أن مؤسسة الجماعة السياسية يجب أن تقوم على السيادة الشعبية والرضا الشعبي"^(٥)، وكونستانت أيضاً رفض فكرة السلطة التعسفية أو المطلقة في نظامه السياسي لصالح الحريات الفردية والحرية المدنية، ويجادل قائلاً عندما لا يتم الاعتراف بأي حد للسلطة السياسية، فإن قادة الشعب في الحكومة الشعبية ليسوا مدافعين عن الحرية ولكنهم طغاة، المبدأ الأساسي لليبرالية **كونستانت** واضح، إذ يجب أن تكون السلطة السياسية محدودة حتى يمكن تأمين حرية الناس، لكن في سياق تمييزه بين الحرية القديمة والحديثة يحذر من فكرة روسو عن السيادة الشعبية المطلقة، وهذا لا يعني أن **كونستانت** يرفض فكرة السيادة الشعبية والشرعية القائمة على الإرادة الشعبية، لكن

(١) جون ستيوارت ميل، عن الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ٦.

(٢) هارولد لاسكي، الحرية في الدول الحديثة، ترجمة: احمد رضوان عزالدين، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤٩.

(٣) عبدالإله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤-٢٥.

(٤) هارولد لاسكي، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩-٨٢.

(٥) جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩-٤١.

يؤكد على أنها يجب أن لا تستخدم لتقليص حريات الافراد والتدخل في شؤونهم الفردية^(١)، ويتضح من هذه التصريحات أن **كونستانت** يخطط للجمع بين الطلب الحديث للتمتع الفردي وممارسات الحرية السياسية، والتي تضمن تحقيق هذا المطلب عن طريق تأمين حياة الفرد من السلطة التعسفية، ويدعم **كونستانت** طريقة جديدة لممارسة الحرية السياسية، أي عن طريق تكليفها بنظام تمثيلي يمارس السياسة نيابة عن المواطنين، وبالنتيجة يمنحهم المزيد من الوقت للاستمتاع بالحرية المدنية والسعي وراء السعادة^(٢).

واستخدمت الليبرالية الحديثة والمعاصرة جدل السلب والايجاب في موضوعه الحرية محاولة للتكيف مع الظروف الواقعية التي فرضتها التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية^(٣)، والمفهوم الايجابي للحرية يعني أن الحرية لا يمكن فصلها عن الظروف الاجتماعية المحيطة، ومن ثم فإنها مرتبطة بكل التحولات الاجتماعية والصناعية والاقتصادية التي شكلت مفاهيمها المختلفة، وقد حاول الليبراليون المحدثون مل، **غرين** ومن أتى بعدهما من المعاصرين **هوبهاوس** و**ديوي** أن يبحثوا عن الحلول للمشكلات المثارة مثل الفقر، والجهل، والتفاوت في الدخل، ولذا اقترحوا و قدموا برامج حكومية متنوعة على نحو متسع، تشمل نطاقاً واسعاً في مجالات الصحة، والتربية، والرعاية الاجتماعية، وهذا يعني توفير مجموعة من الاوليات تكفل احترام ذاتية الافراد وصون حريتهم في إطار مايسمى بالليبرالية التشاركية التي تدعو الى حيز للمشاركة الفردية في ظل الضبط الاجتماعي^(٤)، يعني ذلك لكي يكون الفرد بالفعل سيد قراره يجب التخلص من المؤثرات كافة في ارادته سواء أكانت ظروفًا طبيعية أم كانت راجعة إلى جهله أم حتى إلى غرائزه^(٥)، لذلك يرى **توماس هلفرين** أن الدولة يجب أن تعزز وتحمي البيئات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي سيكون فيها للأفراد أفضل فرصة للعمل وفقاً لضمائرهم، وذكر أن الدولة يمكن أن تحد من حرية الفرد في قبول عبودية إدمان الكحول، مع ذلك يجب عليها أن تكون حذرة عند تحديد الحريات التي يجب تقليصها وطرق تقييدها^(٦)، ويجادل **غرين** بأن الإصلاحات الاجتماعية المشروعة جميعها تهدف دائماً الى تعزيز الصالح العام، الذي هو مرادف للحرية الحقيقية أو الإيجابية للفرد، يلخص خاتمة هذا الجدل عندما يكتب حرية التعاقد هي وسيلة لتحقيق غاية، وهي ما أسميه الحرية بالمعنى الإيجابي، بمعنى آخر

(1) Valentino Lumowa, Benjamin Constant on Modern Freedoms: Political Liberty and the Role of A Representative System, ETHICAL PERSPECTIVES 17, European Centre for Ethics, Belgium, No. 3, 2010, pp.398-399.

(2) Ibid, pp. 402-403.

(3) Regina Queiroz, Individual Liberty and the Importance of the Concept of the People, Palgrave Communications, Palgrave Macmillan, vol. 4 1, 2018, p. 5.

DOI: 10. 1057/s41599-018-0151-3

(٤) ياسر قنصوة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٤١-١٤٢.

(٥) حازم الببلاوي، مرجع سبق، ص ص ١٥-١٦.

(6) Colin Tyler, Thomas Hill Green and the Philosophical foundations of politics: An Internal Critique, Submitted as a Requirement of the PhD. in Politics, University of York, 1996, P. 204.

<http://etheses.whiterose.ac.uk/14020/>

هي تحرير سلطات الرجال جميعهم على قدم المساواة للإسهام في الصالح العام ولا يحق لأحد أن يفعل ما يريد هو بنفسه بما يخالف هذه الغاية (1).

وعند راولز تأتي الحرية في المرتبة الأولى في ترتيب أسس ومبادئ العدالة و تتضمن حريات أساسية متساوية بين المواطنين في البنية الأساسية، وينظر الى الحريات الشخصية والحريات السياسية في المكانة نفسها من الأهمية، لأن المواطن يرى بدون الحريات الشخصية يفقر الى القوة التي تعطيهم الصلاحية والحق في انتقاد الحكومة وفي المشاركة في صنع القرارات المتعلقة بالشأن العام تحرياً للعدالة، والحريات السياسية هي التي تخول المواطنين الحق في صياغة القوانين التي تحكمهم والشروط والأحكام التي تنظم آلية التعاون الاجتماعي بينهم (2)، ولكن يؤكد على أن الحريات الأساسية غير مطلقة، لأنه تتنازل الانسان من الحريات بعضها مع بعض الآخر، لذا يجب تكييف القواعد المؤسساتية التي تعينها لكي تندمج كل حرية في نظام متسق من الحريات، وهناك حالتان لتقييد الحرية في نظره، الأولى هي تقوية النظام الكلي للحرية التي يتقاسمها الجميع، والثانية هي إن التفاوتات في الحرية يجب أن تكون مقبولة من المواطنين الذين يتمتعون بأدنى حرية (3). وما يراه راولز هو أنه لا يوجد تعارض بين الحرية السياسية القائمة على المساواة و بين تضيق نطاق مبدأ المشاركة، وذلك عن طريق الأدوات الدستورية مثل الهيئة التشريعية المزدوجة والفصل بين السلطات الممتزجة بالضوابط والتوازنات وميثاق الحقوق في ظل المراجعات القضائية، فهذه الوسائل الدستورية التي توضع القيود على حقوق المشاركة السياسية بموجبها تهدف إلى ضمان باقي الحريات، مثل حرية التعبير والتجمع وتشكيل الاتحادات السياسية (4).

فقد يظهر إلى جانب الحرية الايجابية مفهوم آخر سلبي للحرية الذي يرفض التدخل في الحرية تحت أي ذريعة، إذ يرى ايزايا برلين في كتابه الحرية بأنه لكي يكون المجتمع حراً من الضروري أن يحكمه مبدأ مترابطان يعززان أولوية الحرية السلبية، أولاً، لا يمكن عدّ السلطة، بل الحقوق فقط مطلقة بحيث يكون الرجال جميعهم بغض النظر عن السلطة التي تحكمهم الحق المطلق في رفض التصرف بشكل غير إنساني، ثانياً، أن يكون هناك حدود يجب أن يتمتع الأفراد داخلها بالحصانة والمناعة ضد التعدي، وتُعرف هذه الحدود بقواعد مقبولة على نطاق واسع لدرجة لا يمكن أن تلغيها بعض الإجراءات الجزئية من جانب بعض المحاكم أو هيئة ذات سيادة (5).

وتناول برلين العلاقة بين الحرية والديمقراطية من خلال مفهومي السلبي والايجابي للحرية ويسأل هل

(1) Ibid, PP. 205-206.

(2) حميد حاجي حيدر، الليبرالية والاسلام: التعايش بين الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة، ترجمة: لبنى زهران، جسر للترجمة والنشر، بيروت، ٢٠١٧، ص ص ٢٦٩-٢٧٠.

(3) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٦٠-٢٦١.

(4) حميد حاجي حيدر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧١.

(5) ايزايا برلين، الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٧٩-٢٨٠.

ينبغي للديمقراطية أن تتبنى الحرية السلبية البحتة، وتعظيم الاختيار بغض النظر عن النتيجة؟ أو ينبغي أن تهتم الديمقراطية بنتائج الاختيار، وتسعى للحصول على نتائج إيجابية معينة حتى في الوقت الذي تهدد فيه تعدد الاختيار؟، اجابته هو مواعمة الحرية السلبية مع الديمقراطية، لأنه بالنسبة لبرلين الاعتقاد الأساسي هو أن الاختيار هو بالفعل مسألة جذرية، أي يجب أن يكون الأشخاص أحرارًا في اتخاذ الخيارات التي يتخذونها، وليس في اتخاذ الخيارات الصحيحة، وبالنسبة إلى عالم الارتباط السياسي فإن الحرية السلبية معنية، ليس مع من يحكم الفرد، ولكن إلى أي مدى تتدخل السلطة الحاكمة مع الفرد⁽¹⁾، بناءً على ذلك يربط برلين بين الحرية الايجابية والشمولية، ويرى "أن عملية إضفاء الموضوعية على إرادة الأفراد، على الرغم من كونها مبررة أخلاقياً وعقلانياً تقوض فكرة الاستقلال الذاتي والحكم الذاتي وقد تؤدي منطقياً إلى الأبوة السياسية والاستبداد، النقطة التي أثارها بشكل قاطع عن التعميم هي أنه إذا قبل المرء فكرة أنه من الممكن تحديد ما هو جيد بشكل موضوعي للأفراد جميعهم ، فإن المرء يشرع ضمناً لإنفاذ الإرادة العامة لمصلحته الخاصة"⁽²⁾.

إن تفسير برلين للعقيدة الإيجابية على أنها تحول لا محالة إلى استبداد على الفرد يؤدي إلى نتائج سياسية. وتلخص تفسيره للحرية الإيجابية، والتي لها آثار على الفكر الديمقراطي بشكل سلبي في عدة نقاط: أولاً، أن الناس كلهم لديهم هدف واحد حقيقي، وهو التوجيه الذاتي العقلاني ؛ ثانياً، أن نهايات الكائنات العاقلة جميعها يجب بالضرورة أن تتسجم مع نموذج عالمي واحد متناغم، والذي قد يكون بعض الناس قادرين على تمييزه بوضوح أكثر من غيرهم ؛ ثالثاً، أن كل الصراع، وبالتالي كل المآسي، يرجع فقط إلى صدام العقل مع اللاعقلاني أو غير العقلاني بشكل كافٍ - العناصر غير الناضجة وغير المتطورة في الحياة - سواء كانت فردية أم مجتمعية ؛ أخيراً، عندما يصبح الناس كلهم عقلانيين، فإنهم سيتطيعون القوانين العقلانية لطبائعهم الخاصة، والتي هي واحدة ومتماثلة فيهم جميعاً، وبالتالي سيكونون ملتزمين بالقانون تماماً وأحراراً تماماً. وإنه يرى أن هذا التوسيع للسعي وراء الحرية عن طريق العقل ليشمل الفصل بين الفرد العقلاني والفرد غير العقلاني ويؤدي إلى مجتمعات منغلقة وشمولية ومعادية للديمقراطية⁽³⁾.

ونقطة أخرى يشير إليها برلين هي أنه لا يفترض وجود توافق جوهري للحرية السلبية مع أي شكل محدد من أشكال النظام السياسي أو الحكومة. بينما يجب إيجاد "حل وسط عملي" في ترسيم الحدود بين الحياة الخاصة والسلطة العامة، إلا أنه حل وسط موجه نحو النهاية، إذ تكون وسائل تحقيقه ثانوية. وهذا يعني أن الحرية

(1) Claudio E. M. Banzato, Concepts of Liberty and Value Pluralism: Implications for psychiatry, Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental, Vol. 19, No. 1, 2016, p. 20.

(2) Christophe Salvat, Freedom and Rationality, 2008, HAL open archive, available on: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00216204>, P. 10

(3) Andrew L. Campbell, Positive democracy: Reconciling Sir Isaiah Berlin's conception of positive liberty with democratic theory, presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of Arts, The University of Montana, 2002, p.54.

السلبية، التي تُقدّر لذاتها، لا تهتم بكيفية إنشاء أو الحفاظ على مجال العمل المستقل للفرد، ولكن يتم تأسيسها، وعدم انتهاكها تحت أي ظرف من الظروف. ويكتب برلين" مثلما قد تحرم الديمقراطية المواطن الفرد من العديد من الحريات، فمن المتصور تماماً أن يسمح أي طاغية ليبرالي لرعاياه بقدر كبير من الحرية الشخصية. والرابط الوحيد بين الحرية السلبية ونظام محدد من الارتباط السياسي هو الالتزام بالحفاظ على مجتمع مفتوح. ومع ذلك، فإن الارتباط الناتج بين الحرية السلبية والمجتمع المفتوح يصبح مصدر توافقه الطبيعي مع الديمقراطية"^(١).

واستنتاجاً لما يطرحه برلين عن علاقة كلا الحريتين السلبية والإيجابية مع الحكم الديمقراطي نستطيع القول بأنه وصل إلى أن المفهوم الإيجابي ليست متعارضة مع أنماط الحكم الأوتوقراطية أو غياب الحكم الذاتي، لأنها تهتم بمجال السيطرة لا بمصدرها، فمثلاً قد يتيح الطاغية ذا الذهن المتحرر قدراً كبيراً من الحرية الشخصية، وقد يكون الطاغية الذي يترك لرعيته فسحة واسعة من الحرية، مشجعاً لأقصى درجة من التفاوتات، وغير مكترث للنظام أو الفضيلة أو المعرفة^(٢).

ويرى ميلتون فريدمان أيضاً من منطلق الفهم السلبي للحرية أن سياسات دولة الرفاه تمثل تهديداً صريحاً للحرية، فقد برهن على أن مجال عمل الحكومة الدولة يجب أن يكون مقتصرًا على حماية الحرية من الاعداء الأجانب ومن المواطنين الأنداد وتشجيع الأسواق التنافسية وفي بعض الحالات تحقيق الانجاز الذي لا يمكن تحقيقه على نحو فردي، والمبدأ الأساسي للحرية عند هايك هو قصر سلطات القسر لدى الحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل، ويحرم هذا القسر الحكومة من سلطة التوجيه أو فرض السيطرة على الفعاليات الاقتصادية للأفراد، ويعد هذا التصور للحرية تصوراً قانونياً يعتمد تحديد سلطات الحكومة ومن ثم إطلاق حرية الفرد في العمل^(٣). ومن جهة أخرى، يوضح هايك أختلافه ليس مع المحافظين فقط وإنما اختلافه مع كينز أيضاً، إذ مثلت قدرة نظام السوق على خلق النظام أو التوازن نقطة الاختلاف الرئيسية لهايك عن كينز، إذ يرى هايك وفقاً لوجهة نظر معرفية، أن النظام الاجتماعي لا يمكن فهمه بأسلوب موضوعي لما به من تعقيد وغموض، وأن حرية السوق هي العامل الوحيد الذي من شأنه ان يوزع المعلومات توزيعاً كافياً وشاملاً، أي خلق حالة نظام توازن، فالمعرفة قابلة للتجزئة، ولكن تجميعها وتمكين الساسة وأصحاب المناصب القيادية منها واستعمالها في وضع خططهم أمر خطير، وهذا الأمر هو بداية الطريق الى العبودية^(٤)، لقد رفض هايك نمط الاقتصاد الكلي والنظرية العامة عند كينز، إذ يرى" ان نظام الاسعار وآليات السوق لها القدرة على تنسيق المعلومات المنقرقة او المشتتة في الاقتصاد المعقد، وأي تخطيط مركزي اياً كان نوعه محكوم بالفشل، وأي محاولة للتدخل في التدفق

(1) Ibid, p. 49.

(٢) ايزايا برلين، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩.

(٣) نقلاً عن: ياسر قنصوة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

(٤) ف. أ. هايك، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.

الطبيعي لقوى السوق ستؤدي لا محالة الى الضرر وليس المنفعة، وهذا الضرر هو حتمي لا محالة سواء أكانت قاعدة التدخل الاقتصادي هذه تدار بوساطة ناس من أمثال كينز ام أمثال ستالين، إذ لا يمكن ولا ينبغي وضع سيطرة واعية للتدخل في التبادل الاجتماعي والاقتصادي، لان هذا التدخل سوف يفسد النظام التلقائي، ويؤدي إلى الجمود وتقيد حرية المبادرة والمخاطرة الفردية وتقتل الروح الابداعية للراسمالية^(١).

والحرية عند هايك تعني ألا يكون الإنسان مكرهاً على الإذعان لإرادة غيره. والحرية على ثلاثة معان، وهي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات، وفي عملية الإدارة، والحرية في معنى آخر هي المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في القيام بفعل معين مدفوعاً بإرادته الخاصة، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة، والحرية في المعنى الثالث هي مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار. ويرى هايك "أن من واجب الدولة أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في أمور معينة، فهي أولاً وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية مسار التطور التلقائي، وأن تتدخل لتوفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءاً من تصور عالم لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخل والثروات، أنها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حد أدنى من الحياة الكريمة". وعند هايك الحرية هي ليست تخطيط مسبق، ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفاً بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم أن تكون هي طريقهم، على العكس فهي قد نشأت من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم^(٢). ويرى بأن الحرية يجب أن تكون حرية من الحاجة، وتحرراً من إكراه الظروف، التي تحدد مجال الاختيار لنا جميعاً، وإن كان ذلك للبعض أكثر بكثير مما هو بالنسبة للآخرين، وقبل أن يتمكن الإنسان من أن يكون حرًا، يجب كسر طغيان الحاجة المادية، وهنا يربط هايك الحرية بالاقتصاد، إذ الحرية مجرد اسم آخر لتوزيع الثروة، والحرية السياسية لا معنى لها بدون حرية اقتصادية، ويرى هايك أن الحرية الاقتصادية هي الحرية الأولى، وهي شرط أساسي للحرية، والحرية هي السياسة التقدمية الوحيدة من أجل مستقبل أفضل وضروري أن نركز على الطاقة الابداعية للأفراد بدلاً من ابتكار أجهزة لإرشادهم وتوجيههم والتخطيط لتقدمهم^(٣).

يتبنى التيار الليبرالي الجمهوري نظرة خاصة عن الحرية، يسعى فيليب بوتيت كأحد أبرز المدافعين عن المقاربة الجمهوريانية إلى الدفاع عن الحرية بما هي حرية دون سيطرة التي تتمتع بموقعها الوسطى بين المفهومين (الاجابي والسلبى)، وتجاوز بوتيت كلا المقاربتين الإيجابية والسلبية للحرية، ووفقاً له لكي نكون أحراراً

(١) تيرنس بول و ريتشارد بيلامي، موسوعه كمبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مي مقلد، ج ١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٠.

(٢) انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦-٣٧.

(٣) فردريك.أ. هايك، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨-٤٩.

يتوجب أن نمتلك القدرة على اتخاذ قرارات دون انتظار رضى وموافقة الآخرين، لأن منطق السيادة والعبودية يتناقض ومنطق الحرية، ولهذا، فإن الحرية بهذا المعنى لا تشترط غياب أي تدخل للآخرين ولكن غياب أي شكل من أشكال الخضوع لأن الحرية في جوهرها هي العدالة، ولا يمكن لهذه الأخيرة إلا أن تضمن الحرية⁽¹⁾، ويعترض بوتيت على التمييز الذي أقامه برلين بين الحرية الإيجابية والحرية السلبية، لأن لا السيادة ولا التدخل يرتقيان إلى الأمر نفسه، وهذا ما يبرر شرعية الإمكانية الثالثة، الحرية التي تتمثل في غياب التصور السلبي، وفي غياب التمكن من قبل الآخرين، ولهذا السبب استحضرت علاقة العبد بالسيد لبيان أهمية أطروحته، إذ يقول السيطرة كما أفهمها هي علاقة السيد بالعبد أو السيد وخدمته، وتعني هذه العلاقة في حدها الأقصى، أن الطرف المسيطر يمكن أن يتدخل على أساس تعسفي باختيارات السيطرة، ويمكن أن يتدخل على أساس مصلحة أو رأي يكون فيه ليس من الضروري أن يشارك الشخص المتضرر فيها، فالطرف المسيطر يمكنه ممارسة التدخل، إذ ذلك، في الإرادة والإفلات من العقاب لا يضطرون للحصول على إذن من أي أحد ولا يضطرون لتحمل أية رقابة أو عقوبة، والفرق بينهما في الحقيقة هو أنه من الممكن أن تكون هناك سيطرة من دون تدخل وتدخل من دون سيطرة⁽²⁾.

وكيفية كسب الحرية وفقدانها مكون أساسي في دراسات المواطنة، إذ ركزت المواطنة الاجتماعية* بشكل أكبر على الحريات الإيجابية، أي على الاستحقاق، ولكن مع نمو المواطنة التي يحركها السوق* تم الابتعاد عن الحريات الإيجابية للتمتع بالتعليم والرفاهية نحو الحريات السلبية مثل التحرر من تدخل الدولة في ممارسة الاختيار الشخصي⁽³⁾، وفي العديد من البلدان الغربية تُعد الحرية السلبية التي لا تتعارض مع الاختيار سمة

(1) فيليب بوتيت، الجمهورية الحرة والحكومة، ترجمة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٧، ص ٦٩-٧٠.

(2) المرجع نفسه، ص ٧٠-٧٢.

* المواطنة الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمؤسسات المجتمع المدني بدلاً من الدولة أو السوق، وهي تتطوي على إنشاء الحقوق الاجتماعية بالاقتران مع تطور دولة الرفاهية وبالتالي يشار إليها ببساطة باسم مواطنة الرفاهية. وفي القرن العشرين كان هذا النوع من المواطنة نتاجاً للتطورات الديمقراطية في المجتمعات الاسكندنافية وفي المملكة المتحدة في حقبة ما بعد الحرب من إعادة البناء الاجتماعي، عندما كانت الاستراتيجية الاقتصادية الكينزية مهمة في إعادة بناء اقتصاد محطم. للمزيد أنظر:

Bryan S. Turner, Contemporary Citizenship: Four Types, Journal of Citizenship and Globalisation Studies, New York, vol. 1, issue. 1, 2017, p. ١١.

* هذا النموذج للمواطنة يفترض مجتمعاً استهلاكياً ودولة ضعيفة وتراجعاً للمؤسسات المدنية، إذ يصبح المواطن مواطناً سلبياً مستهلكاً للسلع والخدمات المخصصة، ولم يعد هذا المواطن السلبي بحاجة إلى دخول المركز للتسوق. ويتم استبدال مواقع المحادثة التقليدية للمواطن البرجوازي المقهى وقاعة الاجتماعات والكنيسة والنادي بشبكات على الإنترنت والتضامن الاجتماعي

المرن. للمزيد أنظر: Bryan S. Turner, Op. Cit., p. 11

(3) Ibid, p. 16.

مميزة للمواطنة^(١).

والسؤال الجوهرى هنا يتعلق بكيفية التوفيق بين الحرية الفردية للمواطنين جميعاً والاعتراف العلني بخصائصهم الثقافية التي تعد جماعية؟، يرى الجماعاتيون " ان المواطنة التقليدية والادارة الكلاسيكية للتنوع أصبحت غير فاعلة لضمان وجود ديمقراطية حقيقية لعدم قدرتها المحافظة على الأفراد بوصفهم أفراداً محسوسين حاملين تاريخاً و ثقافة غربيين، وفي هذا الإطار يطرح تايلر سياسة الاعتراف بدلاً من سياسة الاستيعاب للجماعات التي انتهجت باسم المواطنة"^(٢)، وخطاب الاعتراف وما نتج عنه من أطر مختلفة للتعددية الثقافية لم يكن سؤالاً حاضراً في سياق تشكل دولة المواطنين المدنية، وبالتالي لم يتعاط الفكر السياسي الحديث معه، بل ركز على مفهوم العقد الاجتماعي بين المواطنين والدولة، وعلى حقوق الفرد السياسية وبناء الدولة الوطنية المدنية، لذلك لم تظهر إلا في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية وخاصة في العقود الثلاثة الاخيرة، كحاجة أملتتها التحديات السياسية والاجتماعية للدولة الحديثة^(٣)، وخرجت ضد حيادية الدولة الليبرالية ثقافياً، وليس من قبيل المصادفة أن يخرج منظرو سياسات الاعتراف من رحم الليبرالية المساواتية، كون الاخيرة مجرد غطاء على الظلم التاريخي لمجموعات مهمشة لم تكن قادرة على النهوض في الاطار الليبرالي الرأسمالي الفردي، وتقتصر سياسات الاعتراف تعاملاً متبايناً مع المجموعات الثقافية المكونة للمجتمع، بهدف النهوض ومساواة المجموعات المهمشة ثقافياً وسياسياً واقتصادياً مع المجموعات القوية، والموارد التي تسعى سياسات الاعتراف لتحقيقها في سبيل المجموعات المهمشة تشمل موارد ثقافية جماعية، مثل السردية التاريخية وتمثيل ثقافتها في المجال العمومي والحفاظ على أنماط حياتها الخاصة وإعادة الاعتبار إليها في السردية المدنية للدولة^(٤).

تفترض سياسات الاعتراف أن مفهوم الحرية لايتحقق بالشكل الليبرالي الصحيح من دون استحضار البعد الثقافي الجماعي فيها، عن طريق تحقيق مطالب الاعتراف للمجموعات الثقافية، ويتجاوز مفهوم الحرية في سياسات الاعتراف مفهوم الحرية في المنظومة الليبرالية التي تطورت في الفلسفة السياسية الليبرالية، من جون لوك إلى جون ستيوارت مل، إلى محاولة تطويرها لتشمل الحقوق الجماعية^(٥)، لذلك يدعو كيملكا من وراء منظوره للحرية إلى تحقيق التوازن بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي، أي بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة،

^(١) Matthew Oudbier, The Position of Negative Liberty in Value Pluralism, McNair Scholars Journal, vol. 20, issu. 1, 2016, p. 38.

^(٢) دومينيك شناور وكريستيان باشولبية، مالمواطنة؟، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ص ٢٨٨.

^(٣) مهدي مصطفى، سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي، مجلة تبين، العدد ١٧، ٢٠١٦، ص ٩١.

^(٤) Zoe Morrison, On Dignity: Social Inclusion and the Politics of Recognition, Social Policy Working Paper, no. ١٢, Centre for Public Policy, Melbourne, 2010, p. 12-13.

http://library.bsl.org.au/jspui/bitstream/1/1942/1/Morrison_On_dignity_2010.pdf

^(٥) مهدي مصطفى، مرجع سبق ذكره، ص ٧٨.

وذلك على أساس أن المجتمع مكون من أفراد و جماعات ثقافية، وعليه يعرف **كيملكا الحرية** "بأنها الاختيار بوصفها شرطاً رئيساً لعيش الحياة الكريمة ولكن هذا المفهوم للحرية غير مطلقة، بل إنها متوقفة على الانتماء الثقافي" ^(١)، وذلك من منطلق ان "اخضاع كل جوانب حياتنا الاجتماعية الى قدرتنا على تحديد ذواتنا بذواتنا على نحو عقلائي رغبة فارغة من المعنى، ويبدو أن تايلور مقتنع نوعا ما بأنه لايمكننا تبني مشاريع الحياة إلا بمعاملة القيم الجماعة كأفاقٍ مشروعة للمعنى، وهي آفاق تضبط لنا أهدافنا"^(٢).

ومن وجهة نظر الليبراليين، أن هذه النظرة الجماعية في المجتمعات الديمقراطية لها مخاطر، أولها هو تناقضها مع حرية الأفراد، فأعلان وجود حقوق خاصة قد يحصر الأفراد في تفردهم وينسبهم إلى مجموعة تتعارض مع حريتهم الشخصية ومايملكهم من امكانيات تواصل مع الآخرين، وأن المجتمع الحديث يتكون من أفراد لهم أدوار اجتماعية متباينة و متعددة و ليس من جماعات متراسة الواحدة بجانب الاخرى و تتعلق المخاطرة الثانية بالتداخل والاندماج الإجتماعي، فالإعتراف العلني بالمجموعات الخاصة يمكنه أن يبلور الذاتية والمصالح الخاصة على حساب مايجمع المواطنين و يعيد المواطنين إلى كنف جماعاتهم الأصلية بدلاً من ان يزودهم بوسائل تجاوزها ^(٣).

من جهة أخرى تشكل الحرية أساس المجتمع المدني في الدولة المدنية، ويعني ذلك غياب العقبات والعراقيل أمام طريق الاختيارات التي قد يقرر هذا المجتمع المدني السيرعليها، ليس طريق الاختيارات الفعلية فقط، وإنما طريق الاختيارات الكامنة أيضاً. ولقد كانت حرية المجتمع المدني، ولا تزال، أي مسألة الحدود التي لا يجوز لسلطة الدولة عادة تجاوزها هي الباعث للنقاش وللصراع الفلسفي والسياسي، ولاسيما عن التناقض المزوج بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، وعلاقته بأزمة المشاركة السياسية في الحكم من قبل الافراد^(٤)، وان عبارة المجتمع المدني يشير في الفكر الحديث إلى فضاء الحرية ويقابلها مفهوم الدولة الذي يشير الى السلطة، ويؤسس هذا التمييز تحديداً لوظيفة الدولة والمجتمع، ألا وهو تحقيق الصالح العام بالنسبة للأول، وتحقيق المصالح الخاصة للأفراد للثاني^(٥)، وعليه يمكن القول إن المجتمع المدني يقوم بتطوير تطابقه مع الدولة المدنية، وتتطور هذه العلاقة لسببين:-

أولاً: ان دراسة المجتمع المدني تأتي ضمن نسيج أكبر هو الدولة، عن طريق التركيز على المبدأ الأول

(1) Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford University Press, 1995, p. 83.

(2) ويل كيميلكا، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٨٤-٢٨٧.

(1) دومينيك شنابر وكريستيان باشولبية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨

(4) توفيق المدني، مرجع سبق ذكره، ص ٧٧.

(5) مكي دراجي، دور المجتمع المدني في ترقية الديمقراطية و حقوق الانسان: قراءة في المفاهيم، مجلة البحوث والدراسات، العدد

للمجتمع المدني، وهو الشخص كون الخصوصية لها الحق في النمو و الانتشار في الاتجاهات كلها، أما الكلية فلها الحق أن تتجلى بوصفها قاعدة الخصوصية، وتهتم الطبقة الكلية بالمصالح العامة و النفع العام إنطلاقاً من الخصوصية، ومن كونها المحرك الأساسي للمجتمع المدني، وتأتي هنا إمكانية الربط المعرفي بين الحرية و الدولة عن طريق أعضاء الأسرة كونهم أشخاصاً مستقلين حيث يصبح الفرد ابناً للمجتمع المدني الذي بإمكانه أن يطالب به، وفي المقابل يكون على المجتمع المدني واجباً تجاه الأسرة والمتعلق بالتربية وصولاً لتحقيق غاية المجتمع في القضاء على مشكلات العامة من الفقر و البؤس^(١).

ثانياً: إن هناك صلة وثيقة بين المجتمع المدني و الدولة المدنية، كون الدولة المدنية تقوم على مجموعة من قواعد الحكم ومؤسساتها التي تنظم عن طريقها الإدارة السلمية للصراع في المجتمع بين الجماعات المتنافسة، أو المصالح المتضاربة، وهذا هو الأساس المعياري نفسه للمجتمع المدني إذ تعد مؤسسات المجتمع المدني أهم قنوات المشاركة الشعبية، وعلى الرغم من أنها لا تمارس نشاطاً سياسياً مباشراً، ولا تسعى الوصول الى السلطة السياسية، فإن أعضائها أكثر قطاعات المجتمع استعداداً للانخراط في الأنشطة الديمقراطية السياسية فضلاً عن إدارة الصراع و المنافسة في جوهر مفهوم المجتمع المدني^(٢).

في إطار الاتجاهات المختلفة حول مساهمة العقلانية في بناء الدولة المدنية ، يؤيد الباحث العقلانية التواصلية لها برماس، بسبب تأكده على عنصر النقاوم والمناقشة في تطور الديمقراطية ، لأن مبدأ الحوار في رأيه يهيئ لتكوين ارادة سياسية حقيقية للمواطنين في الفضاء العمومي، وتكون هذه الارادة السياسية مصدر مشروعية مؤسسات الدولة.

المطلب الثالث:الفردية وبناء الدولة المدنية

في الفصل الثاني تحدثنا عن نشأة الفردية وتطورها في الفكر السياسي الليبرالي عن طريق الأفكار والطروحات التي تأسست عليها، وسنبحث هنا العلاقة بين الفردية وبناء المجتمعات الحديثة وتطور الدولة في الفكر السياسي الليبرالي من أبعاد مختلفة، أي دورها في بناء الدولة المدنية الليبرالية.

وفي سياق علاقة الفردية بتطور الدولة يُنظر إلى تأثير نموذج المنظور التعاقدية ومركزيته في تأسيس المجتمع و الدولة الحديثة المدنية، وفلسفة العقد الاجتماعي كنواة الفكر السياسي الليبرالي قائمة على المفهوم الفردي وتركز على أن السلطة السياسية هي نتيجة التفاعل و تلاقي الإرادات الفردية، ومن ثم لا تنتظم إلا بتنسيق هذه الإرادات واجتماعها، كما هو موضح في المنظور العقدي لجون لوك الذي يرى بأنه لا يحق لأي سلطة أن

(١) ابراهيم خليل عليان، الدولة الدينية والدولة المدنية، جامعة القدس المفتوح، فلسطين، مؤتمر القدس الثالث، القدس، ٢٠١٢، ص٥.

(٢) حاتم حسن الديب، الدولة الاسلامية و الدولة المدنية، مؤسسة الصحابة للنشر، مصر، ٢٠١١، ص ص١٩-٢٠.

تخل بمبدأ المساواة بين الأفراد وحتى أن الاستغناء الطوعي عن مطلقة الحقوق الفردية لصالح الحكومة سيكون من أجل حماية الأفراد^(١)، ويرى بأن المواطن يصبح جزءاً من المجتمع السياسي عن طريق الموافقة على العقد الاجتماعي، وإنضمامه إلى المجتمع السياسي هو قرار منطقي وعملي للفرد لأن الحكومة المدنية هي العلاج المناسب لمشكلات حالة الطبيعة^(٢). يحافظ روسو أيضاً على الأولوية للفرد على الدولة ويعتقد أن المؤسسات والقوانين المعمول بها في الدولة صالحة بسبب قبولها الطوعي من قبل الأفراد، وضمير وإرادة الأفراد هي أساس الدولة المدنية، ودرس هيغل أيضاً مفهوم روسو للفرد في الدولة الحديثة ويتفق مع روسو على أن الشيء الوحيد الملزم لإرادة الفرد هو ما يمنح الفرد موافقته عليه بحرية، وينطوي ذلك على أن إرادة كل فرد غير مقيدة وغير موجهة بأي شيء باستثناء مفهومه العميق للفضيلة أو الصالح العام^(٣).

النموذج الفردي الليبرالي "لايشير إلى الذات فقط من جانب الضمانات السياسية للحرية الشخصية ولكن إلى متطلبات السلطة السياسية القادرة على الحفاظ على النظام المدني، كون الفرد هو النقطة المرجعية المركزية لتصميم المؤسسات السياسية، هذا الشاغل هو في صميم الفكر الفردي الليبرالي فيما يتعلق بالديمقراطية و المواطنة و المجتمع المدني و التعددية"^(٤).

وليس هناك شك وفقاً للفلسفة الليبرالية أن نمو وازدهار المدنية يرتبط بنمو قيم وممارسات الحضارة الحديثة بما في ذلك مبدأ الفردية، أي التعامل مع الفرد كأساس للحدث في مجالات العمل والتشريع و الفكر، وكما هو في شخصه بغض النظر عن انتماءاته^(٥)، أي الرجل المعياري الذي هو فرد خال من الروابط والطبوس ذات القربى ويمكنه التعبير عن أفكاره ومتابعة مصالحه بحرية و يتمتع ببعض الصفات الأخلاقية والفكرية وقادراً على القيام بالالتزامات وكما يجب أن يكون قادراً على التفكير الديكارتي^(٦).

والظاهر أن هناك آراء واتجاهات مختلفة وأحياناً متناقضة داخل الفكر الليبرالي عن كيفية مساهمة الفردية

(١) عامر ناصر شطارة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٠.

(2) Paulette Ann Parker, *Communitarianism, Liberal Individualism, and the Myth of Antecedence: A Democratic Perspective on the Citizenship Debate between Liberal Individualists and Communitarians*, A Thesis Presented As a Partial Fulfillment Of the Requirements for the Degree of Master of Arts to The Faculty of the Department of Government, The College of William and Mary, Virginia, 1995, P. 64-67.

<https://scholarworks.wm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5250&context=etd>

(3) Fidelis Chuka Aghamelu and Emeka Cyril Ejike, *Hegel's Contribution to Modern Individualism and Totalitarianism*, *Ogirise: a New Journal of African Studies*, Vol. 13, 2017, pp. 238-239.

DOI: 10.4314/og.v13i1.12

(4) Paulette Ann Parker, *Op. Cit.*, p. ١١٠.

(٥) عبدالوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي و المجتمع المدني، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٧٨.

(6) Kankey Jailobaeva, *Civil society from the liberal and communitarian perspectives*, Social Research Centre AUCA, 2007, available on: http://src.auca.kg/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=24&Itemid=54

كمفهوم سياسي وإجتماعي واقتصادي في تطور الدولة في المجتمعات الديمقراطية، وبناءً على ذلك نبدأ الحديث عن دور الفردية الليبرالية في بناء الدولة المدنية عن طريق طرح بعض الاسئلة، مثل هل الفردية ستسهم في الديمقراطية أو تقوضها؟، هل ستؤدي الفردية إلى زيادة قبول التعددية؟، وهل ستقلل النزعة الجماعية من إحساس الناس بالتضامن؟.

وبخصوص الفردية وعلاقتها بالديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية نلاحظ وجهات نظر متباينة، والمنظور الذي يرى أن الفردية لديها العديد من المشكلات كقاعدة للديمقراطية يقوده **جون ديوي**، حيث "تستند النظرية الديمقراطية إلى وجهة نظر العلاقات كونها معاملة، إذ يتأثر الأفراد ويتأثرون بالآخرين ولكن في الوقت نفسه يؤثرون في الآخرين"⁽¹⁾، ويقدم **ديوي** في كتابه (الجمهور ومشاكله - The Public and its Problems) نظرة ثاقبة للمشكلات التي تخلفها الفردية للمجتمع الديمقراطي، ويزعم "أن أي مجتمع يطور الفردانية كركيزة من فلسفته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية مقدر له أن يواجه مشكلة، لأن عقيدة الفردية كاذبة، يجادل ديوي بأن الناس موجودون بشكل طبيعي فيما يتعلق ببعضهم البعض وبالارتباط مع بعضهم البعض، ليست الحالة الطبيعية للبشر أن يعيشوا كأفراد، وهو يعتقد ان الناس غير قادرين على تحقيق التوازن بين مصالح المجموعات المتعددة التي قد ينتمون إليها، وبالتالي يتراجعون إلى المستوى الفردي لكي لا يضطروا إلى تحمل أي مسؤولية عن اتجاه وأنشطة المجموعات"⁽²⁾. يؤيد **هيربرت كرولي** (Herbert Croly - 1869-1930) هذا الرأي ويضيف "عندما يتم الترويج للفردانية كمثال اجتماعي ويتم تشجيع الناس على عدم مساعدة الآخرين والانسحاب إلى عالمهم تبدأ الديمقراطية في خلل"⁽³⁾.

ونقطة أخرى يُنظر إليها كأثار سلبية للفردية في مسألة الديمقراطية هي انخفاض المشاركة، وقد تثبت آثار الفردية على الأنشطة الفردية وقد كشفت البيانات المتاحة بالفعل لعلماء مثل **روبرت بوتنام** (***Robet**)

(1) According to, Barbara Thayer-Bacon, Beyond Liberal Democracy Dewey's Renascent Liberalism, journal of Education and Culture, Vol. 22, No. 2, 2006, P. 27.

<https://docs.lib.purdue.edu/eandc/vol22/iss2/art4/>

(2) Stephanie Mora Walls, The Impact of Individualism on Political and Community Participation, A Dissertation submitted to The Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati In partial fulfillment for the requirements of the degree of PHD , 2008, pp. 29-30.

(3) كرولي كان قائدًا فكريًا للحركة التقدمية كمحرر وفيلسوف سياسي، ومؤسس مشارك لمجلة (The New Republic) في الولايات المتحدة الأمريكية في أوائل القرن العشرين. للمزيد انظر: Stephanie Mora Walls, Op.Cit., P. 31.

*أستاذ أبحاث للسياسة العامة بجامعة هارفارد، وهو عضو في الأكاديمية الوطنية للعلوم، وزميل في الأكاديمية البريطانية، والرئيس السابق لجمعية العلوم السياسية الأمريكية. في عام ٢٠٠٦ حصل على جائزة (Skytte)، وهي أعلى وسام في العالم لعالم سياسي. حصل على ستة عشر درجة فخرية من ثماني دول، بما في ذلك في جامعة أكسفورد سنة ٢٠١٨. للمزيد انظر موقعه الإلكتروني:

D.Putnam - ١٩٤١ -) أن مشاركة المجتمع عانت من انخفاض ملحوظ على مدى العقود العديدة الماضية، وإذا كانت الفردية جزءاً آخر من أحجية فك الارتباط، فربما يمكن أن تساعدنا في فهم سبب تفكير الناس لأنفسهم خارج مجتمعاتهم^(١)، ويؤكد بوتنام على الجوانب التنافسية والأناية للفردية إلى جانب تركيزها على تفرد كل فرد التي تجعل الناس ينسحبون من المشاركة الاجتماعية والسياسية ويضعف روح مجتمعهم^(٢)، وحتى يرى أحد الباحثين أن الفردية المحايدة ترتبط بعدم تسييس الحياة الاجتماعية، ويضيف بأن جوانب الهيكل المؤسسي والعمل العام والممارسات والعادات الاجتماعية والمعاني الثقافية جميعها يجب أن تكون سياسية بقدر ما تكون عرضة للمناقشة الجماعية لكي تتطور الديمقراطية.^(٣)

ونعود إلى فكرة ديوي الرئيسة بأن الديمقراطية هي فكرة اجتماعية ونظام للحكم، والديمقراطية السياسية تعتمد الأولى (الاجتماعية)، لأنها هي المصالح المشتركة التي تنشأ عن طريق التفاعل والنشاط المشترك المرتبط بالمجتمع^(٤)، لقد قلل ديوي منهجياً من التحفظات الكبيرة ضد مشروعه تحت مسمى توسيع السلطة العامة من أجل معالجة المشكلات العامة وتحديدًا الخوف من الطغيان العام والحرص على الخصوصية الفردية و يعتقد أن هذه الهواجس كانت متجذرة في التزام فلسفي إلى فردية ذرية وقد عفا عليه الزمن^(٥).

أما **دي توكفيل** يتحدث عن الفردية الديمقراطية لمساعدتنا في فهم الروابط بين الديمقراطية والفردية، إذ الفردية الديمقراطية كما يتصورها **دي توكفيل** شعور ناضج وهادئ يجعل كل فرد من أفراد المجتمع ينفصل عن كتلة زملائه ويفترق مع عائلته وأصدقائه بحيث أنه بعد أن شكل دائرة صغيرة من تلقاء نفسه فإنه يترك طوعاً المجتمع ككل لنفسه، والفردية خلافاً للأناية التي هي قديمة قدم العالم، مردها إلى أصل ديمقراطي^(٦)، وخوفه من الفردية الديمقراطية كونها قد تجهز المجتمع بشكل جيد لنوع جديد من الاستبداد، ديمقراطي بشكل رسمي ولكن نخبوي وبيروقراطي في الواقع، وذلك عن طريق إسهام الرأسمالية التي تجعل جوهر الفردية حب التقدم والمضي قدماً، ثم

(1) Ibid, Op. Cit., p. ٣٣.

(2) Gina Gustavsson, The Problem of Individualism Examining the relations between self-reliance, autonomy and civic virtues, Dissertation plan to be presented at the SWEPSA, workshop, Uppsala University, 2007, pp. 9-10.

<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:54566/FULLTEXT01.pdf>

(3) RobertK. Fullinwider, Citizenship, Individualism, and Democratic Politics, Ethics, journal of University of Chicago, The University of Chicago Press, Vol. 105, No. 3, 1995, P. 502.

<https://www.jstor.org/stable/2382139>

(4) Barbara Thayer-Bacon, Op. Cit., P. 25.

(٥) نقلاً عن: وليام أ. غالستون، التعددية السياسية والقيود المفروضة على سلطة الدولة، ترجمة: سنية نمر ياسين، مؤمنون بلا حدود للأبحاث و الدراسات، ٢٠١٦، المغرب، ص ١١.

(٦) الكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، الجزء الثاني، عالم الكتب، القاهرة، (د. ت) ، ص ٤٧٢.

استخدام الثروة التي تم الحصول عليها لقيادة حياة كاملة كما يراه المرء مناسباً ويصبح الجميع مهووسون اقتصادياً بحيث يمكن للمرء أن يكسب الموارد ليعيش لنفسه كما يشاء، والمجال العام يترك للقلّة التي تطمح إلى الحكم وبالتالي تجد فرديتها تتحقق بشكل غير ديمقراطي⁽¹⁾، وبناء عليه يقدم توكفيل ثلاثة حلول لهذه المشكلات التي يمكن أن تخلقها الفردية للديمقراطية، وهي⁽²⁾:-

١- اللامركزية الإدارية و الحريات المحلية والإقليمية.

٢- إقامة الجمعيات من المواطنين العاديين في الميدان السياسي، والصناعي، والتجاري، والعلمي، والأدبي، تساعد على تكوين بديل للأرستقراطية.

٣- المزايا الأخلاقية والحس بالمسؤوليات والشغف بالخير العام.

ومن المنظور الجماعاتي "أن الفردية في الممارسة العملية لا تعزز تنمية المجتمع المدني والدليل هو ملاحظة اللامبالاة وعدم الاهتمام بالشؤون العامة وانخفاض المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني في معظم المجتمعات الحديثة، وترتبط برأيهم هذه المواقف السلبية تجاه المجال العام ارتباطاً مباشراً بالجذور الفردية للمجتمع المدني، أي بالفكرة الليبرالية للفرد الذي يشكل نفسه بحرية ويقرر عن نفسه ويحاول تحقيق الذات"⁽³⁾. وهذا يعني أن المواطنين لا يشاركون في العملية السياسية إلا إذا شعروا أن مصالحهم مهددة، وإنهم يعاملون المجتمع كوسيلة لضمان حقوقهم وحرّيتهم السلبية في حين يمتنعون عن الانخراط النشط في ممارسة الحرية الإيجابية لبناء الصالح العام. وهذه تعمل في اتجاهين، الأول هو إذا لم تكن هناك أنشطة مشتركة يمكن للناس الاعتماد فقط على أنفسهم وهذا يعزز الذرية، الثاني هو أن في المجتمع المجزأ لا ينظر فيه الأعضاء إلى مجتمعهم السياسي على أنه مجتمع، ويقعون في حلقة مفرغة من الخمول واللامبالاة من الصعب حشدهم لأغراض مشتركة.⁽⁴⁾

وفي النظرية الجماعاتيّة تظهر فكرة جديدة عن المجتمع المدني بوصفه يضيف طابعاً اجتماعياً على النظرة الكلاسيكية للمجتمع المدني الذي كان قائماً على الحرية الفردية وسيادة القانون، وترتبط هذه الفكرة بشكل أساسي بفرضيات الحكم الذاتي والتنظيم الذاتي الاجتماعي مع الدور النشط للمواطنين الذين يحاولون معاً السعي وراء الصالح العام، ويشكل المجتمع المدني هنا المجال الذي يتم فيه تخفيف الاتجاهات الفردية والاحتياجات لتلبية

(1) المرجع نفسه، ص ص ٤٧٥-٤٧٦.

(2) George Kateb, DEMOCRATIC INDIVIDUALISM AND ITS CRITICS, Annual Review of Political Science, Princeton University, Princeton, Vol. 6, 2003, , pp. 299-300..
<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.polisci.6.121901.085719>

(3) Daria Lucka, Communitarian Concept of Civil Society: Between Liberalism and... ?, Polish Sociological Review, Polish Sociological Association, poland, No. 140, 2002, p. 387.
<https://www.jstor.org/stable/41274832>

(4) Ibid, pp. 387-388.

الطموحات الخاصة من ناحية، وعرقلة استبداد الدولة من ناحية أخرى، ويذكر أننا بحاجة إلى تعزيز الجمعيات والحركات جميعها التي عن طريقها يؤثر المواطنون في سلطة حكومتهم ويخففونها وبالتالي تنشيط السياسة التي يمكنها الصمود في وجه الاستبداد الإداري، ووفقاً لهذا الرأي أن فكرة الفرد المتجذر في تقاليد مجموعاته قادر على تحمل بعض المسؤوليات تجاههم وهي أساس مفهوم المجتمع المدني، وتؤكد على أن جوهر النزعة الفردية يمكن العثور عليها عن طريق المشاركة النشطة في هياكل المجتمع المدني. والمواطنون عند إنشاء مشروعهم المشترك ليسوا خالين من القمع فحسب، بل أيضاً أحرار في خدمة مواطنيهم السياسيين المتوقفين عن التعامل مع التزاماتهم المرهقة، وإن الحرية تجد تحقيقها الحقيقي في مشاركة الناس النشطة مع مجتمعهم^(١). وعلى الرغم من أن دي توكفيل "يتصور المجتمع المدني على أنه المكان الذي يتم فيه السيطرة الفردية على المجتمع ويجسد الفردية، فإنه يشيد بها لأنها وسيلة لإبقاء الفردية تحت السيطرة الاجتماعية برأيه"^(٢)، ويؤكد على "أن التشارك بين الناس وسيلة مهمة لتحقيق الأهداف الفردية، ويرى أنه في المشاركات المدنية لا تضحية بالإرادة أو المنطق الفردي، بل هو نجاح للمشروع المشترك"^(٣).

وهناك من يتجنب هذين القطبين وينظر إلى مفهوم المجتمع المدني على أنه مفيد لأنه يعترف بأهمية الارتباطية، وتوفر هذه الترابطية الاجتماعية في عالم تستمر فيه العلاقات العضوية في التدهور تحت تأثير رأسمالية السوق العالمية، وباختصار تبدو حقيقية عندما تدعي أن المناقشات عن المجتمع المدني كانت دائماً وفي كل مكان تتعلق بمحاولة إدارة التوتر بين المجتمع والفردية في مواجهة الحداثة والسوق الآخذ في التوسع^(٤)، وتطرح أيضاً فكرة الحياة المدنية التي تعترف بالفرد كعامل أخلاقي مستقل بينما يتجاوز الوجود الفردي البحث وهي محاولة منهجية للتعامل مع مسألة كيفية جعل السعي الفردي نحو المصلحة متوافقاً مع الصالح العام للمجتمع، وهكذا يبدو أن نظرية المجتمع المدني تشترك في قلق مشترك عبر الانقسامات الزمنية والمكانية جميعها للتوفيق بين العلاقة بين الأفراد والمجتمعات بطريقة لا تتكر شرعية أي منهما^(٥).

أما بخصوص المواطنة التي هي أحد أسس الدولة المدنية، فإنها قامت في الفكر الليبرالي الغربي على أساس الحريات الفردية التي تأخذ بمبدأ حقوق الفرد و حرياته، فالتركيز على المواطنة كونها قائمة على الفردية يتجاوز العلاقات والروابط والهويات الاجتماعية والدينية والمذهبية والعشائرية والاثنية، وذلك لايعني إنكار هذه الهويات

^(١) Daria Lucka, Op.Cit., pp. 388-389.

^(٢) الكسيس دي توكفيل، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٨٩-٤٩٠.

^(٣) مجموعة باحثين، الفردية و المجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

^(٤) Gideon. B. Baker, Civil Society and Democratisation Theory: An Inter-regional Comparison, Submitted in accordance with the requirements of PhD., The University of Leeds, Department of Politics, pp.196-197.

http://etheses.whiterose.ac.uk/497/1/uk_bl_ethos_391245.pdf

^(٥) Ibid, pp. 197-198.

بقدر ما يعني إعادة ترتيبها في الحس العام، إذ يكون إنتماء المواطن الى الدولة والقانون المدني متقدماً على أي إنتماء آخر^(١)، والمفهوم الفردي للمواطنة هو أن المواطنين هم الأفراد الذين يتركون حالة الطبيعة للانضمام إلى النظام السياسي، وبناءً عليه فإن المواطنة هي إضفاء الطابع الرسمي على العلاقات بين الأفراد والدولة وتتميز بأنها مجموعة من الحقوق تشمل القضايا الأساسية للمواطنة، فضلاً عن ذلك تؤسس المواطنة الحدود بين الحياة العامة والحياة الخاصة، إذ يمكن حماية الأفراد من انتهاك حقوقهم من قبل الآخرين أو من قبل الدولة ويكون حراً في متابعة المفاهيم الفردية للحياة الجيدة^(٢). وقد ذهب برايان تيرنر* (Bryan Stanley Turner - ١٩٤٥ -) الى "أن هناك ثلاث صيغ للفردية، وأن كلاً منها تقدم تصوراً للمواطنة، الأولى: الصيغة الفردية المتأسسة على التنظير لحقوق الملكية الفردية بوصفها تاريخياً، مؤشر حقوق الفرد ومكانته. ومن ثم فهي تهتم تاريخياً بقيمة المساواة والتمكين من الحد الأدنى من الملكية كمؤشر على الفاعلية السياسية والمكانة الإجتماعية التي كانت تفتقر اليها الفئات الفقيرة وتمتلكها الأرستقراطية ثروةً وسلطة، والثانية هي الصيغة التي تؤكد حرية الفرد وإرادته المستقلة في مواجهة التقاليد والمجتمع وبذلك فالحرية والتحقق الذاتي هي قيمتها الأساس، والثالثة هي الرؤية الجمهورية للمواطنة التي تركز على الحرية الإيجابية والمواطنة الإيجابية"^(٣).

ويمكننا أن نطرح هنا سؤالاً عن دور الدولة وعلاقتها بالمواطنة، وهو هل ممارسة تدخل الدولة، تقيد حقوق المواطن وحرية، أو أن ممارسة تدخلها ستكون لحماية الحقوق والحرية؟. ومن منطلق تركيزهم على توسيع مجال الحرية للمواطن مقابل تدخل الدولة، تؤكد أنصار الليبرالية الفردية على دولة الحد الأدنى، لكي لا يواجه المواطن الإجبار والقمع والتسلط من جهة، وإلتزام المواطن بالقانون وسيادته، ولكي يخلق لديه ثقة بالحكومة وإنجازاتها من جهة أخرى. أما في رؤية الإتجاه الجماعتي فإن الدولة هي نتاج للخير المشترك والفضائل الموجودة في المجتمع، لذلك لا يمكن أن تبقى محايداً. ويؤكد على الإلتزامات والمسؤوليات عن طريق التوفيق بين المشاركة الواسعة على مستويات الحياة جميعها والتركيز على القيم الجماعية والإعتماد على المجال العام على حساب المجال الخاص المفرد^(٤).

وهذا يعني "أن فكرة المواطنة في الدولة المدنية تجسد ازدواجية الإنسان كفرد وكعضو في مجتمع، أي يفهم المواطن على أنه فرد وعضو في الجمهور يمارس السلطة التداولية للمواطن في الحكم والاختيار والعمل حتى يتم

(١) عبدالسلام وكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر و المنظور الاسلامي، مجلة تاريخ العلوم، العدد ١، ص ٣٩.

(٢) Paulette Ann Parker, Op. Cit., pp. 106-107.

* عالم إجتماع بريطاني وأسترالي. شغل مناصب جامعية في إنجلترا واسكتلندا وأستراليا وألمانيا وهولندا وسنغافورة والولايات المتحدة. للمزيد أنظر موقع جامعة بيرمينكهام البريطاني: > <https://www.birmingham.ac.uk> > staff > profiles.

(٣) أميد رفيق فتاح، إشكالية المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، دار سردم للنشر، السليمانية، ٢٠٢٠، ص ١٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٩-١٥٢.

التعبير عن سلطاته وقدراته بفاعلية وبشكل إنعكاسي عن طريق التنمية الإبداعية للذات عن طريق الأنشطة داخل المجتمع والخطاب في النظام السياسي. وفي هذا التقليد لا يوجد تعارض بين المواطنة والأخلاق الخاصة لأن المسؤوليات الأخلاقية للناس محددة من حيث مسؤولياتهم تجاه الآخرين⁽¹⁾.

وفي رؤية نقدية لماسبق من هذا المبحث، نركز على الانتقادات المتعلقة بدور كل مبدأ من مبادئ الفكر الليبرالي على حدة في بناء المجتمع والدولة. والعقلانية كمبدأ أساسي في الفكر الليبرالي الذي بدأ معه التحديث السياسي والإجتماعي والإقتصادي في المجتمعات الحديثة، وكيفية القيام بدورها واسهاماتها تعرضت للنقد. ويلاحظ أواكشوت أن العقلانية الحديثة التي لها جذور في ديكرت وبكوت لا تمثل "الموضة الوحيدة" في الفكر السياسي الحديث لكنها مع ذلك هي السائدة إلى حد بعيد. وإعتراضه الرئيس على العقلانية في السياسة، وهو أنها تستثني كل شيء غير متأصل ومبرر من قبل نظرية ما. لفهم نقد أواكشوت بالكامل، ومن الضروري تحديد الخصائص الأساسية أو الأكثر أهمية بالنسبة له للعقلانية الحديثة التي هي :-

- السلطة الصالحة الوحيدة هي سلطة العقل.
- تُعد الخبرة مفيدة فقط إذا صيغت عن طريق إخضاع العقل النظري.
- وإدارة الشؤون تعادل حل المشكلات. وحل المشكلات يعني إيجاد حل مثالي يتغلب على الظروف التي من شأنها أن تسمح فقط بأفضل حل ممكن⁽²⁾.

وفي نظره إن النهج العقلاني الذي يهدف إلى ترجمة الواقع إلى معرفة عقلانية يترك جزءاً هاملاً من هذا الواقع كما هو ويؤدي تجاهل الظروف في النهاية إلى التوحيد بدلاً من الاعتراف بالتنوع. والمعرفة النظرية، وفقاً لأواكشوت، ليست قادرة على استيعاب التنوع المحدد، لأنها تعمل في فئات مختلفة عن الواقع الذي تسعى إلى فهمه. ونتيجة لذلك، يتم تجاهل كل ما يمكننا الشعور به ولكن لا نفهمه في الفئات العقلانية الهادفة لأنه لا يشكل معرفة حقيقية. ويرى أن العقلانية تختزل السياسة إلى سياسة الحاجة، لأن الهدف الأساسي للسياسة العقلانية هو اكتشاف المشكلات وحلها. وينتقد أواكشوت هذا النهج لأنه لا يترك مجالاً للاحتياجات غير المستوفاة كونها ذات قيمة في مجتمع معين. من وجهة نظره ومن الواضح أن الاحتياجات غير المحققة لا يُنظر إليها على أنها مشكلات يجب إزالتها ولكن كعوامل تشكل مجتمعاً يشكلون جزءاً منه عن طريق الوجود المطلق. وهذا حسب رأيه، فيه إشكالية من ناحيتين. الأولى، وهي أن العقلانية لا تأخذ الخبرة على حقيقتها ولكنها تحولها إلى مجموعة من المشكلات وحلول مشكلة ملتصقة. وبهذه الطريقة يحرم المجتمع من استمراريته وبتفتيته من معناه الكامل. وفي الختام، تصبح العقلانية نظرية مجردة لا تتوافق مع الواقع. والثانية هي بعد اكتشاف مشكلة

(1) John Quicke, Individualism and Citizenship: some problems and possibilities, international Studies in Sociology of Education, Vol. 2, No. 2, 1992, pp. 151-152.

<https://doi.org/10.1080/0962021920020203>

(2) Michael Oakeshott, Rationalism in Politics and other Essays, Liberty Press, Indianapolis, IN 1991, p. 3.

في التجربة، يتم سحبها منها بطريقة ما ويتم حلها بشكل منفصل. ولهذا السبب، يعتقد أن الحلول التي تم العثور عليها منفصلة أيضًا عن الواقع^(١).

ويكشف ميشيل فوكو عن مفارقة تهز العقل التنويري من أعماقه، وهي القول بأن العقل يجب أن يكون حرًا في الاستعمال العمومي وخاضعًا في الاستعمال الخاص، وهو ما يتناقض مع حرية الرأي، فكتب يستعمل العقل استعمالاً خاصاً وهو أداة في يد جهاز أو سلطة ما، وله وظائف ودور يلعبه في المجتمع، وإلا يتحول إلى عقل وظيفي تبريري أداتي وبالتالي يخسر حرية الحكم على الأشياء^(٢)، ويُنتقد أيضاً بأنه ينكر قدرة كل الأساليب الأخرى إلى إيجاد حلول مثل التقاليد والإسطير والرؤى الدينية، وفي هذه الحالة فمن الصعب أن تحل هذه الصراعات دون اللجوء إلى القوة، وبهذا المعنى نرى أن الإرهاب السياسي يكمن في عمق التنوير إذ وصل التعامل مع البشر كمجرد أشياء يجب أن تخضع للارادة العقلانية وأن تستهلك بواسطة النظام التكنولوجي العقلاني إلى أكثر درجات التعبير قسوة^(٣)، وتوجه النقد إلى عقلانية فيبر بأنها ليست عقلانية بالمعنى الصحيح، بل إنها شكلاً من السيطرة السياسية غير المعترف بها تتحقق باسم هذه العقلنة، أو ماهي إلا غطاء لسيطرة السياسة وزيادة تدخل الدولة^(٤).

أما بخصوص الحرية كان النقد الذي صاغه ماكفيرسون* (C. B. Macpherson - 1911-1987) عن الحرية السلبية هو إن قيمتها المركزية في غياب التدخل الذي يتطلب فقط مساحة خالية من تدخل الدولة والكنيسة والنقابات والجماعات وما إلى ذلك، تجاهلت الاعتبار الأساسي بأن الحرية هي قدرة الأفراد على التصرف وفقاً لرغباتهم، ومن أجل أن تتحقق هذه القدرة، فإن الموارد ضرورية. ويرى ماكفيرسون بأنه بما أن الفقر لا يشكل تدخلاً، فإن مفهوم برلين للحرية في النهاية لم يعده عقبة. لقد رأى حجة برلين على أنها تحيل مسعى التغلب على البؤس والفقر إلى أهمية ثانوية مما يستلزم بالتالي تأييد سياسة الحد الأدنى من التدخل

^(١) Michael Oakeshott, Op.Cit., p. 6.

^(٢) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مركز الأحياء القومي للتأليف والترجمة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٨.

^(٣) دوريندا أوترام، التنوير، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٧٣.

^(٤) أبوالنور حمدي و أبوالنور حسن، يورغن هابرماس: الاخلاق و التواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ١

* كان عالماً سياسياً كندياً مؤثراً قام بتدريس النظرية السياسية في جامعة تورنتو. من أعماله الديمقراطية في ألبرتا: النظرية والتطبيق لنظام شبه حزبي (١٩٥٣)، النظرية السياسية لفرانكية الملكية: من هوبز إلى لوك (١٩٦٢)، العالم الحقيقي للديمقراطية (١٩٦٥)، النظرية الديمقراطية: مقالات في الاسترجاع (١٩٧٣)، حياة وأزمة الديمقراطية الليبرالية (١٩٧٧). من موقع

الحكومي كما دعا إليها مفكرو سياسة عدم التدخل أو الليبراليون مثل هايك ونوزيك^(١). والجماعاتيون أيضاً ينتقدون الحرية السلبية الليبرالية كونها تقتض وجود حاجز سياسي نشط يحيط بمجال الحياة الخاصة التي يمكن للفرد أن يتصرف عن طريقها دون تدخل الآخرين، لكن هذه الحرية يصعب تمييزها في الواقع، لأنه كما يرى البعض أن الرجل الحر وفقاً للفهم السلبي للحرية هو الشخص الذي يعيش بمفرده، لكن عندما يعيش في المجتمع فإنه يصطدم حتماً، وبالتالي يتدخل مع الرجال الآخرين، وأيضاً أن مبدأ عدم التدخل يحظر فرض أي قيود حتى على من يعوق أنشطة الآخر، ويشير هذا الاقتراح إلى الصعوبة المستمرة التي تواجهها الحرية السلبية الكلاسيكية في تحديد منطقة عدم التدخل^(٢). وبناءً عليه تؤكد الجماعاتية بأن الحرية تحتاج إلى ظروف اجتماعية لتحقيقها، وعليه يركز منظورها على إمكانية وجود شكل اجتماعي من الحرية كإدراك في نوع معين من المجتمع الليبرالي الذي يدمج وينشر فكرة الحكم الذاتي والحريات الفردية كأصول أخلاقية وقانونية وسياسية. إن المفهوم الإيجابي للحرية ضروري لأنه يتضمن الحكم الذاتي، ويعتمد جانب مهم من هذا الحكم الذاتي المشاركة في السياسة كإجراء مدني لضمان وخلق آليات سياسية وقانونية لتحقيقها، من منظور الجمهورية وإذا كانت الأطروحة الاجتماعية المتعلقة باكتساب القدرات البشرية وتنميتها صحيحة، فإن هذه الأطروحة تدفعنا إلى فكرة أخرى غير تعاقدية هي الانتماء المجتمعي، والمشاركة السياسية هي نتيجة لتلك الحقيقة^(٣). وبناءً على هذا الرأي إذا كان تحقيق حريتنا يعتمد جزئياً المجتمع والثقافة التي نعيش فيها، فإننا نتمتع بمزيد من الحرية الكاملة إذا أسهمنا في تحديد شكل ذلك المجتمع والثقافة. ولا يمكننا القيام بذلك إلا عن طريق أدوات القرار المشترك. مما يعني أن المؤسسات السياسية التي نعيش فيها يمكن أن تكون جزءاً أساسياً مما هو مطلوب لتحقيق هويتنا ككائنات حرة في الواقع، وتعد المداولات المشتركة عما يجب فرضه على الجميع جزءاً أساسياً من ممارسة الحرية.^(٤)

أما فيما يتعلق بنقد الفردية وإسهاماتها في بناء الدولة المدنية في الفكر الليبرالي نبدأ بـ **بجون ديوي**، فهو من أبرز المنتقدين للفردية الليبرالية ولاسيما في فيما يرتبط بمسألة الديمقراطية في الدولة. **ديوي** انتقد **لوك** وآخرين لأن

(1) Ivo Coser, The Concept of Liberty: the Polemic between the Neo-Republicans and Isaiah Berlin, Translated by Peter Lenny, Brazilian Political Science Review, vol.8, no.3, São Paulo, 2014, pp.40-41.

<https://doi.org/10.1590/1981-38212014000100020>

(2) Andrew L. Campbell, Positive democracy: Reconciling Sir Isaiah Berlin's conception of positive liberty with democratic theory, presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of Arts, The University of Montana, 2002, p. 17.

(3) Cesar Augusto Ramos, Charles Taylor's communitarian critique of the liberal negative freedom, translate: Creative Commons Attribution, Unisinos Journal of Philosophy, Pontifical Catholic University of Parana, Brazil, Philosophy to Unisinos, V. 15, N.1, 2014, P.33.

DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2014.151.02>

(4) Ibid, pp.32-33.

نظرياتهم تتوقف على مبادئ مجردة، مثل القانون الطبيعي، الذي ليس له أساس اجتماعي أو دنيوي. فضلاً عن ذلك، وجد ديوي خطأً في تطوير نظرياتهم الفردية المفرطة التي لم تقتصر على المصالح الاقتصادية فحسب، بل أدت أيضًا إلى نظام مستقل عن نوايا الأفراد المجتمع، ويرى بأن هذا المنطق يخضع المجتمع ككل لمقتضيات الاستقرار الذاتي اقتصادياً⁽¹⁾، ويؤدي ذلك في رأيه إلى ضياع الجمهور، وأن الطريقة الوحيدة لاستعادته هي إضفاء الطابع الديمقراطي على الاتصالات. وأكد أنها تستطيع وحدها خلق مجتمع عظيم. يرى بأنه بواسطة الفردية التقليدية تمت إزالة الاتصالات من السواد الأعظم من المواطنين، وهي خسارة للجمهور. ووفقاً له، فإن العلاقات الشبيهة بالآلة التي نشأت من روح السوق وامتدت إلى المجالين الاجتماعي والسياسي أدت إلى جعل الأفراد موضوعيين كوسيلة لتحقيق أهداف ذاتية وتنافسية. وهذه العلاقات التي يشير إليها هابرماس لاحقاً على أنها ذات توجه أداتي، ليست علاقات اجتماعية، بل إنها تجسد محاولات السيطرة. وفقاً لديوي "الحياة الاجتماعية الحقيقية هي متطابقة مع التواصل، وعندما يكون الاتصال محجوراً لأعضاء مختارين من مجتمع أو مجموعة، فهو ليس اجتماعياً، حسب مصطلحات ديوي، ولا تعليمي. فالاتفاق يتطلب التواصل، والتواصل يجب أن يكون ديمقراطياً للاتفاق لتحقيق الشرعية"⁽²⁾، وعلى المسار نفسه ينتقد هابرماس النمط الليبرالي للمواطنة القائمة على الفردية، ويرى "بأن هذا المواطن الفردي لا يتضامن مع الآخرين إلا بهدف التأثير على السلطة السياسية باتجاه تحقيق مصالحه الخاصة، ويتفق في هذا مع نقد جارلس تايلور للرؤية الادائية الليبرالية المتعلقة بالاستقلال السياسي و الحريات السياسية"⁽³⁾، وأصبحوا مستهلكين بشكل متزايد من قبل مصالحهم الخاصة ورفاههم الخاص، لقد تخلوا عن هذا الاهتمام بالصالح العام للمجتمع بأسره والذي يجب أن يكون الاعتبار الأول للمواطن الصالح، وينظرون إلى كل من العملية السياسية ومواطنتهم الخاصة بنظرة آلية⁽⁴⁾.

إن الإشكالية الأخرى المتعلقة بالفردية في الدولة المدنية في نظر تايلور هي أولوية الحقوق، ويتبنى نقده للفردية الليبرالية عليه، إن إعطاء الأولوية للحقوق في نظره يعني فرض المثل الأعلى المستحيل المتمثل في الاكتفاء الذاتي للإنسان وحده، أو للفرد، إذا كنت تفضل ذلك. إن أولوية الحقوق التي يتم الترويج لها على أنها مصدر الفردية والتعبير عنها تنكر الوضع نفسه لمبدأ الانتماء أو الالتزام، وهذا هو المبدأ الذي ينص على التزامنا كرجال بالانتماء إلى المجتمع أو إدامته، أو مجتمع من نوع معين، أو طاعة سلطة أو سلطة من نوع معين⁽⁵⁾.

(1) Brian W. Dotts, dewey Anticipates Habermas's paradigm of Communication: The Critique of Individualism and the Basis for Moral Authority in Democracy and Education, Education and Culture Journal, Vol.32, No.1, Purdue University Press, USA, 2016, P.117.

<https://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1561&context=eandc>

(2) Brian W. Dotts, op.cit, PP.118-119.

(3) سيدي محمد ولد ييب، الدولة وإشكالية المواطنة: قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز، عمان، ٢٠١٠، ص ١٠٥

(4) Christopher Pierson, The Modern State, Routledge press, London, 2004, P. 123.

(5) George Kateb, Op.Cit., p.302.

وتُنتقد الفردانية من جانب آخر بأنها تؤثر سلباً في بعض الفضائل المدنية مثل المشاركة السياسية. يتحدث البعض عن إتاحة الفرصة للأعداد المتزايدة من المواطنين في المجتمعات المعاصرة، لكنهم لا يريدون ذلك⁽¹⁾. لمدة طويلة، والحقيقة التي لا جدال فيها هي أنه في الدول جميعها، يميل الناس إلى تحويل الموارد الاجتماعية والاقتصادية إلى مشاركة. ومع ذلك، كشفت النتائج الأخيرة أن المواطنين ذوي التعليم العالي والميسورين بالضبط في الديمقراطيات ما بعد الصناعية الذين يشاركون بشكل أقل فأقل في السياسة اليوم، مقارنة بأسلافهم. ويحمل العديد من العلماء الفردية مسؤولية هذه التغييرات، كما فعله بوتنام الذي يرى بأن الفردية تجعل الناس ينسحبون من المشاركة الاجتماعية والسياسية ويضعف روح مجتمعهم⁽²⁾. وأثار توكفيل هذه الإشكالية بحديثه عن أدلة كثيرة على أن المشاركة السياسية في الولايات المتحدة، أو الأشكال التقليدية منها على الأقل، آخذة في الانخفاض بسرعة. ويبدو أن هذا التغيير قد حدث في وقت ما بين السبعينيات وأواخر التسعينيات. وفي ذلك الوقت، يبدو أنه كان هناك انخفاض كبير في كل من إقبال الناخبين، وتوقيع العرائض، وحضور اجتماعات المدينة والتجمعات السياسية، والخدمة في اللجان، وإلقاء الخطب السياسية، وكتابة المقالات السياسية، والمشاركة في المجموعات المعنية بالإصلاح الحكومي⁽³⁾.

ونستخلص من كل ما تقدم في هذا المبحث بأن مضمون مرتكز العقلانية وإسهامه في بناء الدولة المدنية في بدايات العصر الحديث بدأ بمسألة تنمية الحياة الإنسانية في المجتمع وإبقائه بعيداً عن الخوف، بناءً على ضرورة خروج المجتمع من حالة الفوضى الطبيعية المحكومة بالميل والرغبات للعبور نحو حالة الانتظام بالمعنى المدني والسياسي، وأسهمت أيضاً في استيفاء الشرعية الخطابية، أو الإجرائية، أو الديمقراطية عبر المشاركة العامة الفعالة والمتساوية والديمقراطية للمواطنين بصفتهم فاعلين مستقلين، لكن تغيرت هذه الوظيفة الإيجابية للعقل الحدائي في بناء الدولة من وجهة نظر عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين يؤكدون أن العقلانية الحدائية تحولت إلى عقلانية وظيفية تبريرية، عجزت عن تطوير مناخ فكري لايمارس فيه قهراً على الإنسان، لأن هذا العقل أثمر في غضون قرن واحد عن مؤسسة اجتماعية مندمجة في نظم قاهرة، وسوغ للسلطة بامتلاكها للمعرفة أن تفرض قوتها على الإنسان، ولما كان كل من العقل والسلطة والنظام والواقع قد انصهر في وحدة كلية لمحاصرة الفرد والجماعة، فإنّ هذا جاء بسبب شكلين من العقلانية، الأول يسمى العقل الأداة للعلم والتقنية، والثاني يسمى العقل الموضوعي للعقلانية. وخلق أشكال جديدة من التسلط يمكن تسميته بالتسلط التكنوقراطي، فالمفهوم الجديد للسلطة لم يعد ممارسة محتكرة من طبقة معينة، بل هو تسلط يتم عن طريق قوة لا شخصية هي التكنولوجيا. بناء عليه بدأ في المقابل الحديث عن إحياء البعد الاجتماعي للعقلانية والدعوة إلى العقلانية

(1) Michael W Foley and Bob Edwards, Is It Time to Disinvest in Social Capital?, Journal of Public Policy, Vol.18, No. 2, 1999, P.168.

https://EconPapers.repec.org/RePEc:cup:jnlpup:v:19:y:1999:i:02:p:141-173_00

(2) Gina Gustavsson, Op.Cit.,p.9.

(3) Ibid, p.11.

التواصلية لبناء الديمقراطية القائمة على الحوار والتفاهم والإجماع.

وتأتي أهمية الحرية في الدولة المدنية في سياق المحاولات للحد من سلطة الدولة وعرقلة تجاوزاتها على حقوق وحرّيات المواطنين، لكن الخلاف في الفكر الليبرالي جاء عن حدود حرية المواطن وطبيعة تدخل الدولة في تنظيمها، أي هل هي حرية مطلقة أو يُسمح للدولة بالتدخل فيها، ويرى البعض بأن تنظيم الحرية والتدخل فيها هو من أجل تمتع المواطنين جميعهم بالحرية المتساوية وذلك عن طريق إزالة العقبات والعراقيل السياسية والإجتماعية، ويؤكد هذا الاتجاه بأن تجريدتها من القانون كما أسس له مفكرو الليبرالية الأوائل يجعل من غير الممكن فهم حدود الحرية الفردية، أي مسألة مدى حرية الفرد ومصالح المجتمع بشكل عام، لأن الحرية المطلقة للفرد تؤدي الى الفوضى في الدولة، لكن يعده البعض الآخر بأنها أبوة سياسية وبترتب عليها تضيق نطاق حرية الفرد لصالح السلطة. والإشكالية الأخرى المتعلقة بالحرية في الدولة المدنية هي كيفية تحقيق التوازن بين الحرية الفردية وحرية الجماعات الثقافية في الدولة كون الحرية الفردية الليبرالية غير قادرة على توفير إطار ديمقراطي في الدولة لتحافظ على حرية المواطن الفرد بوصفه عضواً في الجماعات.

كما أن الفردية أيضاً تعرضت للنقد من منطلق نظرتها الذرية للمجتمع الذي يعدها البعض إلغاءً لقيمة الجماعة وما يرتبط بها من المصلحة العامة، وذلك بناءً على دورها في فصل المصلحة الذاتية الفردية عن مصالح ودوافع المجتمع بشكل عام ونسيان الالتزامات الاجتماعية للفرد الذي يؤدي بدوره الى ضعف في روح المواطنة، بمعنى أن الفردية تجعل من المواطن أن لا يتضامن مع الآخرين إلا في الوقت الذي يكون هذا التعاون يخدم مصلحته الخاصة. والإشكالية الأخرى المتعلقة بالفردية هي دور الدولة، الذي كان بموجب الرؤية الفردية لا يحق لها التدخل لتنظيم جوانب النشاط الفردي لمصلحة الخير العام و يعدها بأنها إنتقاصاً للحرية الفردية.

المبحث الثاني

القضايا المركزية في الفكر الليبرالي وبناء الدولة المدنية

تشكل القضايا المركزية في الفكر الليبرالي والتي تتضمن التسامح والعدالة والمساواة منعطفًا آخر في إسهام الفكر الليبرالي في بناء الدولة المدنية، لأنه في مسيرة تطور الدولة في الفكر الليبرالي برزت إشكالات تتعلق بمتطلبات المجتمع الإقتصادي والإجتماعي ولاسيما اللامساواة في الإمتيازات الإجتماعية والإقتصادية والعدالة في الحريات الأساسية للمواطنين في الدولة المدنية، وقد حاولت الليبرالية وفي إطار مبادئها التكيف مع عدد من القضايا ولاسيما العدالة والمساواة لاستخدامه في تطور الدولة المدنية وبنائها والتي تحتاج الى أرضية مناسبة لتحقيقها ونقصد بذلك التسامح.

ولذلك يأتي هذا المبحث لدراسة ثلاث قضايا مركزية للفكر الليبرالي في بناء الدولة المدنية عن طريق ثلاثة مطالب، تخصص المطلب الأول في قضية التسامح ودوره في بناء الدولة المدنية، أما المطلب الثاني فتخصص في دراسة أهمية العدالة الليبرالية في بناء الدولة المدنية، والثالث والأخير في بحث قضية المساواة الليبرالية وتطور الدولة المدنية، وكما يأتي:-

المطلب الأول: التسامح و بناء الدولة المدنية

نتطرق في هذا المطلب الى بيان كيفية إسهام التسامح في بناء الدولة المدنية، وذلك من منطلق إرتباطها بالحريات الفردية والجماعية، فضلاً عن تحقيقه للسلم الأهلي والإستقرار السياسي والإجتماعي عن طريق الإعتراف بتعدد الثقافات وقيام مجتمع يضمن حقوق المختلفين مع الإبقاء على وحدتها.

ومنذ أن كتب جون لوك (رسالة حول التسامح) وجون ستيوارت مل (عن الحرية) تمتع مفهوم التسامح بقدر هائل من التدقيق الفكري في العصر الحديث، لأن استعداد الفرد لتحمل الآخرين الأفراد والجماعات و احترام حرياتهم المدنية هو مشكلة مهمة في مناقشة قابلية الديمقراطيات الحديثة للتطور ومسألة بناء مجتمع سلمي ومدني في نهاية المطاف⁽¹⁾. ودعوة التسامح في بداية العصر الحديث من قبل الليبراليين الأوائل لم تكن مدفوعة بهدف تحدي علاقات القوة، وإنما بهدف تقييد الدولة من تنظيم آراء الناس وآرائهم ودعم حرية المعتقد والضمير والكلام⁽²⁾، ومن أجل أن يكون للأفراد والمجتمعات الذين لا يتشاركون المعتقدات الدينية نوع من الحياة معاً⁽¹⁾،

(1) Gerson Moreno-Riano, Political Tolerance, Culture and the Individual, Edwin Mellen Press, New York, 2002, p. 7.

(2) Franke Furedi, On Tolerance, Policy: A Journal of Public Policy and Ideas, Vol. 28, No. 2, 2012, p. 35.

<https://www.cis.org.au/app/uploads/2015/04/images/stories/policy-magazine/2012-winter/28-2-12-frank-furedi.pdf>

لأن المجتمعات تتكون من أشخاص لديهم معتقدات والتزامات وأنماط حياة غير متوافقة بشكل متبادل، وإذا أردنا أن يسود السلام والاستقرار والحرية يجب أن يكون لدينا طريقة لاستيعاب هذا التنوع^(٢).

ويرى **لوك** أن الغاية من التسامح في شكلها الأول، ألا يدعي من يمارسون الإضطهاد والقسوة أنهم يفعلون ذلك من أجل الصالح العام، وكذلك ألا يسعى آخرون لأن يجدوا في الدين مبرراً لما يمارسون من انحراف، وأخيراً ألا يفرض انسان على نفسه أو على غيره شيئاً بدعوى الولاء للحاكم. ويهدف **لوك** عن طريق ذلك فرض شرط معرفي وسياسي لإيجاد مخرج واضح من الإرتباكات السياسية والمآسي الإجتماعية التي تعيشها الشعوب وهو التمييز بين الحاكم المدني والدين. بهذا المعنى التسامح عنده هو منع الحاكم أو الدولة من الانحياز لدين معين واجبار المواطنين لاتباعه. ويعد ذلك حجر الأساس لمبادئ الديمقراطية الدستورية^(٣). مع التنوير ذهب بالتسامح أبعد من ذلك في بناء الدولة المدنية عن طريق ارتباطه بمفهوم الديمقراطية وبمبادئ الحرية والتعددية ونزعة رفض السيطرة الدينية، وتؤكد على قدرة العقل الإنساني بتدبير شؤونه مستقلة عن الدين. وهذا التطور ساعد على ظهور دولة القانون والمجتمع المدني والفصل التام بين السلطتين الدينية والمدنية^(٤). وهكذا أصبح التسامح يشكل العمود الفقري لليبرالية، إذ ارتكز على أسس فكرية وصار ينظر إليه كاستراتيجية محققة للوفاق والإنسجام بين حرية كل فرد في مسائل العقائد والقيم وطرق العيش وبين حرية الآخر، وكأداة تقلل من إكراه الدولة^(٥).

وتوسع نطاق التسامح في الدولة الليبرالية مع الصراعات الدينية والسياسية العديدة التي شهدتها الحقبة الحديثة، وأثبتت بأن الديمقراطية التعددية التي تتواجه فيها المفاهيم المختلفة للخير والعدل لا يمكن أن تستمر دون التسامح^(٦)، وهذا يعني أن "التسامح لم يعد مخصصاً فقط للتعامل مع التنوع الديني فقط كما هو في البداية، بل يجب تطبيقه أيضاً على التوجهات السياسية المختلفة والتنوع العرقي والثقافي"^(٧)، وعليه نلاحظ تطور فكرته جنباً إلى جنب مع مفاهيم الحقوق الحديثة واحترام الأفراد وفصل الدولة عن الدين وحياد الدولة وتعددية القيمة، وهذا

(1) John Gray, *Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy*, Political studies, Political Studies Association, Blackwell Publishers, USA, Vol. 48, 2000, p. 323.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9248.00262>

(2) Christian Fernandez, *Toleration in the 21st Century: A Revised Liberal Defense*, Center for European Studies, Lund University, Sweden, 2008, p. 6.

(٣) احسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح: قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٤) خديجة العزيمي، التسامح والدولة الدينية، في مجموعة باحثين، التسامح بين الفكر الفلسفي والديني، إعداد: هديل سعدي موسى، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٤، ص ص ١٧٢-١٧٣.

(٥) احسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح: قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٧.

(6) Rainer Forst, *Toleration and Democracy*, Journal of Social Philosophy, Vol. 45, No. 1, 2014, p. 65.

<https://doi.org/10.1111/josp.12046>

(7) Marjoka van Doorn, *Accepting the Disliked: The Practice and Promotion of Tolerance*, Academic Dissertation to obtain the Doctorate Degree from the Faculty of Social Sciences, Vrije University, Amsterdam, 2016, pp. 12-13.

دفع الفلاسفة مثل مايكل والنزر وجون راولز وجون غراي إلى القول بأن التسامح يجب أن يفهم على أنه ممارسة سياسية أكثر من كونه فضيلة أخلاقية^(١)، وعلى نفس المنوال تم التأكيد على البعد السياسي للتسامح، هذا المفهوم يتضمن فكرة التسامح التي يعبر عنها من حيث الحقوق والواجبات التي تحمي الحرية وفقاً لمفهوم معقول للعدالة، ووصف التسامح بأنه ممارسة سياسية، لأنها مستمدة في رأيهم من الحقوق المعنوية للأشخاص وبالتالي فهي مستقلة عن أي تصور أخلاقي للخير^(٢).

وأهمية تبرير التسامح في المجال العام والسياسي يرجع إلى أنه شرط رئيس لكل من الحرية والديمقراطية، لأنه يتوسط بين المطالبات الأخلاقية المتنافسة للأفراد والجماعات على حد سواء، وتمتعهم جميعاً بحقوق وحرّيات متساوية، ويفرض التزامات محددة للأفراد والمجتمعات التي تؤدي عند الوفاء بها إلى مجتمع سلمي ومدني وديمقراطي^(٣)، الذي لديه بعض الديناميات ترشحه، لأن تكون محايداً بين المفاهيم المتنافسة للخير^(٤)، وتضمن التعددية السياسية، أي التعبير غير المقيد لكل الفلسفات السياسية في الدولة، بحيث يستطيع كل فرد التعبير عن آرائه وتطوير وجهات نظره الخاصة، والأحزاب السياسية قادر على التنافس من أجل السلطة على قدم المساواة. ولكن هل يجب ان يمتد التسامح إلى المتعصب؟ هل يجب السماح للأحزاب التي ترفض التعددية السياسية أن تعمل بشكل قانوني؟، الجواب هو أن التسامح لا يمنح بشكل آلي، وإنما يجب أن يُكتسب، وبهذا المعنى إن الأحزاب السياسية التي تقبل قواعد اللعبة الديمقراطية هي وحدها التي لها الحق في المشاركة فيها^(٥)، من ناحية أخرى ان حظر الأحزاب السياسية وقمع التعبير عن الآراء السياسية حتى لو كان دفاعاً عن التسامح قد يسهم في المرض نفسه. وان التعصب السياسي يمكن أن يؤدي إلى إثارة مناخ من الشك والإرتياب والإضطهاد، فضلاً عن حظر أحزاب لتعبيرها عن آراء متعصبة ومهيمنة وعدائية يدفعها إلى العمل السري، وهو ما يساعد فعلياً في جعلها أقوى^(١).

(1) DAVID HEYD, Is TOLERATION A POLITICAL VIRTUE?, in Melissa S. Williams and Jeremy Waldron, TOLERATION AND ITS LIMITS, New York University Press, New York and London, P. 177.

(2) Jürgen Habermas, Intolerance and discrimination, International Journal of Constitutional Law, Vol. 1, No. 1, Oxford University Press and New York University, 2003, P. 3.
<http://www.bioeticanet.info/habermas/HABintolydisc.pdf>

(3) علي عباس مراد، فانتن محمد رزاق، التسامح في بعض الحضارات القديمة، مجلة السياسية والدولية، جامعة المستنصرية، العدد ٢٢، بغداد، ٢٠١٢، ص ١٩.

(4) Jonathan Wolff, Social ethos and the dynamics of toleration, in Catriona McKinnon and Dario Castiglione, The culture of toleration in diverse societies, Manchester University Press, United Kingdom, 2018, pp. 147-148.

(5) اندرو هيود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٧.

(1) اندرو هيود، النظرية السياسية: مقدمة، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٥٨.

ومناقشة مسألة التسامح في الدولة لانتتم إلا وتطرح معها مسألة القوة، لأنه مثل المبادئ السياسية الأخرى يحتوي دائماً على جوانب من القوة، أي أن القوة دائماً هي جزء من الصورة في هذا المجال، ووجود القوة يمكن أن تكون بعدة طرق، وتتمثل إحدى طرق القيام بذلك في التمييز بين التسامح كإذن والتسامح كاحترام⁽¹⁾، وإذا نظرنا "إلى التسامح من منظور مفهوم الإذن ستكون العلاقة بين أغلبية متفوقة وأقلية أدنى، وفيه الأغلبية تمنح إذنًا مشروطاً للأقلية بالعيش وفقاً لمعتقداتها طالما أن أفراد الأقلية يحترمون تفوق الأغلبية، أما مفهومه كاحترام على عكس المفهوم السابق يسعى إلى التغلب على عدم التناقص في السلطة بين الأغلبية والأقلية عن طريق الاحترام. والتسامح هنا ليس مجرد موقف أو خدمة مؤقتة، لكنه مبدأ غير مشروط يُمنح عن طريق الحقوق الفردية والجماعية ويبنى على القواعد التي من المفترض أن تقبلها الأطراف جميعها"⁽²⁾، ونظراً لأهمية المفهوم الثاني يمكن ان نسأل كيف ينبغي للدولة أو أي نوع آخر من النظام السياسي أن يعزز التسامح كاحترام؟، والاجابة المعيارية عن هذا السؤال من وجهة نظر الليبرالية المعاصرة "تعتمد التمييز بين المجالين العام والخاص، وهذا التمييز أمر حاسم لأنه يحدد ما يحتاجه المرء إلى التسامح وما لا يحتاجه. المجال العام هو مجال السلطة السياسية والقوانين والالتزامات، ومن وجهة النظر الليبرالية يمثل الحد الأدنى من المصالح المشتركة بين المواطنين والجميع فيه متساوون رسمياً، وانه ليس بحاجة إلى التسامح لأنه ليس مجالاً للتنوع بل التوحيد، أما المجال الخاص هو مجال الحرية، أي الأفراد فيه أحرار في العيش بطريقة مناسبة وأن تنضم إلى الجمعيات والجماعات التي تختارها، يعني ذلك تمييز بالاختلاف والاستقلال وعدم وجود القيود العامة ويتسامح فيه السلوكيات المنحرفة جميعها التي تحدث في هذا المجال، إذن فإن التسامح كاحترام يتطلب أساساً ثلاثة أشياء، الأول هو تفسير صريح و واضح لماهية القضايا التي تخص المجال الخاص، الثاني هو شعور قوي باحترام الفصل بين القطاعين العام والخاص، أما الثالث هي المعاملة المتساوية للمواطنين جميعهم في الأمور العامة"⁽³⁾، وبهذا يمثل مفهوم الاحترام للتسامح المفهوم المناسب للتسامح الديمقراطي، وستكون النقطة لتنظيم تشكيل الرأي السياسي ومؤسسات صنع القرار التي تشمل مجال المجتمع المدني بطريقة تجعل تغذية الاعتراضات المشروعة للأقليات والجماعات المختلفة والاتجاهات المتباينة في العملية السياسية ممكنة.⁽⁴⁾

فضلاً عن ذلك أن التسامح كاحترام يحتاج الى ان تكون الدولة محايدة، ويشار إليه عادةً باسم الإهمال الحميد، ويعني اللامبالاة المفترضة عن عمد تجاه الاختلافات الخاصة جميعها التي يتم التسامح معها في المجال الخاص، وهذا يعني أن المسؤولين العموميين يجب أن ينظروا إلى ما هو أبعد من السلوك والمعتقدات التي تتعارض مع سلوكياتهم ومعتقدات ثقافة الأغلبية، بل وحتى يتجاهلونها، طالما أن هذه السلوكيات والمعتقدات لا

(1) Christian Fernandez, Op. Cit., pp.9-10.

(2) Martin Langby, Reflexive Toleration: A Critical Inquiry into Rainer Forst's Theory of Toleration, Master's Thesis, Faculty of Theology, Uppsala University, 2017, pp. 22-23.

(3) Christian Fernandez, Op. Cit., P. 8.

(4) Rainer Forst, Op. Cit., p. 74.

تؤثر في الأمور العامة، إذن يعني حياد الدولة أن المجال العام يجب أن يكون مكانًا متاحًا للجميع ومتاحًا على قدم المساواة، مكان لا تشعر فيه مجموعة معينة من المواطنين بأنها أقل اندماجًا من أي مجموعة أخرى⁽¹⁾. ويتطرق أحد الباحثين إلى السؤال عما إذا كانت الدولة الليبرالية ذات القيمة المحايدة لا تزال بحاجة إلى التسامح أو حتى متوافقة معها، لأن الحياد على ما يبدو لا يترك مجالًا لعنصر الاعتراض في التسامح. ويجادل بأن "هناك بالفعل مساحة مفاهيمية وعملية متبقية لدولة ليبرالية محايدة القيمة لتكون متسامحة. باعتماد التفاعل بين أسباب براغماتية، وأخلاقية، وسياسية، يوضح أن الأسباب الواقعية والسياسية لا تزال توفر الأرضية التقييمية والمعيارية-اللازمة التي يعتمدها الجمع بين الاعتراض والقبول الزائد، وهي خاصية التسامح الذي يمكن فهمه. وهذا يعني، مع ذلك، أن النطاق المحتمل للتسامح مع دولة ليبرالية محايدة القيمة محدود إلى حد كبير"⁽²⁾.

إن ممارسة التسامح كفضيلة تمكن الأقليات من التكيف في مجتمع ليبرالي. يُسمح بالممارسات العرقية والدينية المميزة لمجموعات الأقليات، ولا يتم التدخل فيها بل وحتى احترامها من قبل أعضاء مجموعة الأغلبية عندما يمارس المجتمع الليبرالي التسامح. لذلك فإن التسامح مهم في مجتمع تعددي ليبرالي لضمان السلام وتشجيع التعايش المتناغم بين الإثنيات والجماعات الدينية⁽³⁾.

وبخصوص العلاقة بين التسامح والحياد السياسي غالبًا ما يُعتقد أن الحياد غير متوافق مع التسامح لسبب بسيط وهو أنه بقدر ما تظل دولة أو حكومة أو هيئة من المواطنين محايدة، فإنها تمتنع عن إتخاذ موقف الموافقة أو عدم الموافقة بشأن المسألة المطروحة، مادام الرفض هو عنصر أساسي للتسامح، فإن الحياد يمنع التسامح⁽⁴⁾، وعلى الرغم من صحة الرأي القائل بأن الحياد لا يولد التسامح في حد ذاته، لكن هو نوع معين من الالتزام بالتسامح الذي ينتج عنه قضية للحياد، والمثال الأبرز لشرح وتبرير هذا الادعاء هو طروحات جون راولز⁽⁵⁾.

وبالنسبة لراولز، فإن التسامح فضيلة مبدئية لليبرالية السياسية، وهي الطريقة التي ننظر بها إلى النظريات الأخلاقية الشاملة التي تختلف عن عقائدنا ولكن مع ذلك يُعترف بها على أنها معقولة، وهذه الخاصية التي تسمح بالتعدد ومستمدة من فكرة العقل العام لا يمكن اختزالها في القيم الأخلاقية والدينية⁽¹⁾، ووفقاً له أن المجتمع الليبرالي العادل لن يستخدم القوة السياسية من أي نوع سواء أكان للترويج أم للإضرار بأي مذهب شامل معقول،

(1) Christian Fernandez, Op. Cit., p. 20.

(2) Johannes Drerup and Michael Kühler, The politics and ethics of toleration: introduction, critical review of international social and political philosophy, Vol.24, Iss.1, 2021, pp.1-2.

(3) Golam Azam, Op.Cit., pp.35-36.

DOI: <http://dx.doi.org/10.3329/pp.v55i1-2.26389>

(4) Peter Jones, Making Sense of Political Toleration, British Journal of Political Science, Cambridge University Press, Vol. 37, No. 3, 2007, p. 390.

<https://www.jstor.org/stable/4497300>

(5) Peter Jones, Op.Cit., p. 390.

(1) David Heyd, Op. Cit., p. 180.

وأن الحياد للمجتمع العادل في نظر راولز هو نتيجة لالتزامه الشامل بالتسامح⁽¹⁾، وإن ميزة مجتمع راولز العادل والتسامح هي أنه ليس مجتمعاً يترك مواطنيه أحراراً في التسامح مع بعضهم البعض في المجال السياسي كما يشاءون، بل إن البنية الأساسية للمجتمع هي التي تؤمن قوانينه وتصميمه المؤسسي للتسامح عن طريق حرمان المواطنين من الحرية في عدم التسامح مع بعضهم البعض، لأن التزام المجتمع بالتسامح يكمن أساساً في طابع وتكوين بنيته الأساسية بدلاً من مواقف مواطنيها في نظر راولز⁽²⁾.

وفكرة الإجماع المتداخل توفر حلاً لمشكلة التسامح التأسيسي في المجتمع الليبرالي، ويوضح فكرة الإجماع المتداخل بمقارنتها باتفاق افتراضي على مبدأ التسامح الذي تم التوصل إليه على أساس وجهات النظر مثل تلك التي يتبناها الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر، ويرى بأنه إذا كان هذا الاتفاق في مكانه سيكون مرتكز التسامح مشتق من الأفكار المشتركة المتضمنة في الثقافة السياسية العامة للمجتمع والتي يمكن لمؤيدي المذاهب المعقولة جميعها قبولها⁽³⁾، والإجماع المتداخل هو بشكل أدق إجماعاً بين وجهات النظر الشاملة المعقولة، أي الآراء التي تتسامح مع وجهات النظر الأخرى والتي لا تنتهك حقوق المواطنة السياسية العامة لأعضائها على سبيل المثال، كالتصويت، والخروج والتكوين أو الانضمام إلى جمعيات جديدة، والمساواة في المشاركة السياسية، وما إلى ذلك⁽⁴⁾، ومن الجدير بالذكر هنا "أن التسامح الليبرالي يختلف بالنسبة إلى راولز عن التسوية والتكيف (modus Vivendi)، وهذا الأخير هو حل وسط لأسباب استراتيجية أو عملية للمبادئ الليبرالية، لكن الفرق الأول هو متطلبات و تفعيل للمبادئ الليبرالية، والتميز بينهما هو عندما نجد طريقة حياة مقبولة فإننا نقبلها على أنها جائزة بغض النظر عن قدرتنا على انتقادها أو تغييرها، ومن ناحية أخرى عندما نقول إننا مجبرون على التكيف مع طريقة الحياة بسبب القيود العملية يجب أن نكون مستعدين للعمل بمجرد رفع القيود. إذا اضطررنا إلى استيعاب موقف بسبب هذه القيود، فيبدو أننا ملزمون أخلاقياً بالعمل على رفع هذه القيود كهدف فوري".⁽⁵⁾

ونتوصل في الأخير إلى أن التسامح هو أحد القيم الأساسية لليبرالية. وفي المجتمعات الليبرالية الحديثة التي تتميز باختلافات عميقة بشأن طبيعة الخير والعدل، ويُنظر إلى التسامح على أنه فضيلة ديمقراطية وجزء أساسي من الممارسة السياسية الليبرالية، بسبب ما يتضمنه من الرغبة في التحمل، أو السماح، بأفعال أو ممارسات من

(1) Peter Jones, Toleration, Religion and Accommodation, European Journal of Philosophy, Vol. 23, Iss. 3, 2015, P. 8.

<https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00549.x>

(2) Ibid, P. 8.

(3) Ibid, p. 319.

(4) Kok- Chortan, Toleration, Diversity, and Global Justice, Penn State University Press, USA, 2000, pp. 23-24.

(5) Kok- Chortan, Op.Cit., P. 24.

قبل الآخرين، والتي لا يوافق عليها المرء والذي بخلاف ذلك سيسعى إلى منعها أو منع حدوثها. كما أنه يشكل الأرضية المناسبة لبناء المرتكزات الأساسية للمجتمع الديمقراطي الليبرالي والعمل على قضاياها المركزية.

المطلب الثاني: العدالة وبناء الدولة المدنية

في مسألة إسهام العدالة في بناء الدولة المدنية في الفكر الليبرالي ينبغي الإشارة إلى التقسيم الفكري الواضح في مفهوم العدالة ويمكن تسميته العدالة ما قبل راولز ومفهومها بعد راولز، لأن الفكر الليبرالي نظر للعدالة وفقاً للفلسفة النفعية من القرن التاسع عشر التي ترى أن القوانين والسياسات الصائبة تقتصر على اختيار التدابير المؤسساتية التي تنتج المستوى الأعظم من الرفاهة المادية (الخير)^(١)، والمجتمع يكون منظماً وعادلاً وفق هذا المفهوم حين يتم ترتيب مؤسساته الرئيسة بطريق تمكن من تحقيق القدر الأعظم من الرضا المجموع على أساس الأفراد جميعهم الذي ينتمون إليه^(٢).

أما مع راولز تغيرت هذه النظرة، إذ قدم تصوراً بديلاً لعملية بناء الدولة، محوراً أصبح فكرة العدل الذي يبدأ انطلاقاً من وضع أصلي كتصور إجرائي كوني مقبول من الجميع، تُحدد فيه القواعد والمعايير التي تحكم المؤسسات والنظم السياسية في المجتمع، وتنظيم التعاون والتطور الاجتماعي والإقتصادي بأقصى ما يمكن من الإنصاف الذي يقتضيه المطلب الديمقراطي^(٣)، ويبدأ الإنصاف من أول إجراء أصلي يحظى باتفاق الشركاء الاجتماعيين وهم بصدد اختيار مبادئ العدل بالإجماع وراء حجاب الجهل في الوضع الأصلي، إذ يكون هذا العدل لتقييم الجوانب التوزيعية (البنية الأساسية للمجتمع)^(٤)، ويتمثل المبدأ الأول في أن لكل شخص الحق المتساوي في النظام الشامل الأوسع للحريات الأساسية المتساوية المتوافقة مع نظام مماثل للحرية للجميع، والثاني هو يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين، أولهما يجب أن يتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما أن يكون في مصلحة أعضاء المجتمع الأقل حظاً وهذا هو مبدأ الفرق^(١)، وأن هذه المبادئ كمخطط للتعاون الاجتماعي تخفف من آثار عدم المساواة

(١) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧.

(٢) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

(٣) محمد امين بن جيلاني، بناء الدولة: المفهوم والنظرية وأسئلة الراهن، المعهد المصري للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠١٦، ص ١٤.

* يعني بالبنية الأساسية الطريقة التي تنظم بها المؤسسات الاجتماعية الأساسية في نسق واحد لتصبح مصدراً للتكليف بالحقوق والواجبات، وتوزيع المنافع الناجمة عن التعاون الاجتماعي، مثل الدستور السياسي وأشكال الملكية المعتمدة قانونياً وتنظيم الاقتصاد. للمزيد أنظر: جون راولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٨-٩٩.

(٤) محمد امين بن جيلاني، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

(١) جون راولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٨.

في المواهب الطبيعية والموقع الاجتماعي، وتؤكد من جديد فكرة أن الأشخاص متساوون وأن الدولة تستثمر في مصلحة الأسوأ حالاً في المجتمع لرفعهم إلى طبقة رفاهية مماثلة للأفضل^(١)، ويترتب على ذلك التزامين مهمين، "الأول هو أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية في المجتمع يجب ان يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها للأفراد جميعاً وفقاً لمبدأ الحرية المتساوية، وهذا يعني في الخطط المستخدمة في توزيع الثروات بشكل منصف يجب أن لا ينتقص أي حق من حقوق المرء، والثاني هو في حال الشعور بعدم الانصاف بحكم الفروق في الثروة والمكانة في المجتمع، فالمفتقدون يحرمون من المنفعة الأساسية الأكثر أهمية والمتمثلة في احترام الذات والذي بدونه لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعه، ووفقاً لمبدأ الفرق تحول الطبقات الافضل حالاً بعضاً من مكاسبها الى الطبقات الاقل حظاً، بهدف ضمان ما يسميه شبكة الأمان وفرص متكافئة في تحقيق النجاح"^(٢)، ويسهم ذلك في نظريته في بلورة فكرة المجتمع حسن التنظيم الذي يتميز بمجموعة من مزايا يسميه الشخصية الاخلاقية، وتشكل مقدمات ضرورية لبناء العدالة في المجتمع وهي^(٣):-

١- قبول افراد المجتمع جميعاً المفهوم السياسي للعدالة وبذلك يقبل كل فرد مبادئ العدالة السياسية.

٢- دفع المؤسسات الاجتماعية و السياسية الرئيسة الى تحقيق مبادئ العدالة في المجتمع.

٣- أن يكون لدى الافراد حساً فعالاً بالعدالة لفهم وتطبيق مبادئ العدالة.

وتصور راولز للعدل تصور سياسي يختص بنوع معين من العدالة، ألا وهي عدالة البنية الأساسية أو العدالة الأهلية كما يسميه، ومبادئه لا تنطبق مباشرة على المؤسسات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية و إنما على البنية الأساسية التي تنظم فيها هذه المؤسسات، أي الإطار الذي يجب أن تعمل بداخله هذه المؤسسات^(٤)، والأفراد الأحرار المتساوون داخل هذا المجتمع السياسي تجمعهم العقل العام (Public Reason) الذي يتم تبرير القرارات السياسية والتشريعات القانونية والأحكام القضائية عن طريقه، باعتماد على قيم سياسية أساسية مشتركة بين المواطنين جميعاً على الرغم من الاختلاف بينهم في المذاهب الشاملة^(٥).

وبذلك نجد أن المجتمع العادل عند راولز لا ينفصل عن النظام الديمقراطي، لذلك نظريته في العدل تربط بين المقولات الفكرية الأساسية للديمقراطية والعدالة عبر ثلاث طرق، "أولاً، محتوى تصور راولز للعدل يتطلب نظاماً سياسياً ديمقراطياً، ثانياً، الأساس الذي يقوم عليه المبدأ أن يكمن في فكرة المجتمع الديمقراطي، ذلك المجتمع الذي يتألف من أشخاص أحرار ومتساوين، ثالثاً، يتمثل الدور الأساسي للمبدئين في توجيه الأحكام السياسية الصادرة

(١) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩٥-٩٦.

(٢) ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣١٥-٣١٦.

(٣) جون راولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٧.

(٤) محمد عبده أبو العلا، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ص ١٢٣-١٢٤.

عن أعضاء المجتمع الديمقراطي وذلك بتقديم القواعد الأساسية التي يتعين أن يقوم عليها أي نقاش سياسي عام⁽¹⁾، لكن الملاحظة الواقعية في هذا السياق تتعلق بالتوفيق بين الادعاء بأن الديمقراطية شرط من متطلبات العدالة مع ملاحظة أن الديمقراطية قد تقوض العدالة، فكيف يمكن للعدالة أن تطلب شيئاً قد يعوقها؟ وعلى سبيل المثال، دعونا نفترض مع راولز أن العدالة تتطلب توزيع الدخل والثروة من أجل تحقيق أقصى فائدة للفقراء، لكن عندما كان المواطنون مدعويين للتصويت على إصلاح النظام الضريبي والذي من شأنه أن يقلل العبء الضريبي على الأغنياء ويقلل من دعم الفقراء، سيحرم بعض المواطنين الأسوأ حالاً مما يحق لهم على أساس العدالة التصويت لصالح هذا الإصلاح الضريبي وهو تعزيز انتهاك حقوق المواطنين الآخرين، ولا يمكن لأي نظرية عدل متماسكة أن تتضمن كلاً من الحق الديمقراطي في التصويت لصالح هذا الإصلاح وسرد راولزي لحقوق الفئات الأسوأ، وبخلاف ذلك ستعمل النظرية على التدمير الذاتي عن طريق التأكيد على مجموعة من الحقوق غير المحتملة بشكل كبير⁽²⁾.

وفي إطار هذا التوجه الليبرالي المساواتي للعدالة، هناك مفكران آخران أمثال امارتيا سن و رونالد دوركن إذ ينظران الى العدالة بطريقة مختلفة عن راولز، فمقاربة سن كما أكدته بنفسه تختلف جوهرياً عن نظريات العدالة التقليدية من كانط الى راولز، ويرى سن بأن المقاربة التعاقدية القائمة على العدالة الإجرائية تغشل في معالجة المجالات التي لا توجد فيها ميزة متماثلة، وتعني ذلك أن المنظور الإجرائي وحده في نظره لا يمكن أن يوفر نظرية كافية للعدالة، ولمعالجة هذه المشكلة المتصورة يقدم سن مقاربة القدرات، مثل القدرة على العيش حتى مرحلة الشيخوخة، والمشاركة في المعاملات الاقتصادية أو المشاركة في الأنشطة السياسية كونها الأجزاء الأساسية للتنمية، والفقير كحرمان من القدرات، ويهدف منهج القدرات إلى التأكد من أن كل فرد لديه القدرة على العمل بطريقة إنسانية حقيقية، ويضيف بأن قائمة القدرات التي تقدم للأفراد هي المعيار الأدنى للعدالة الاجتماعية في المجتمعات جميعها⁽³⁾، ويضيف "بأننا يجب أن لا نعمل على قياس مدى فائدة القدرة على تحقيق الرفاهية، ولا يلزم تفسير القدرات وتقييمها على أساس اسهامها في الرفاهية يمكن للمرء قصر القدرات على تلك الضرورية للعمل كعضو حر ومتساوي في المجتمع، في صيغة ضيقة النسخة السياسية هي قدرة الفرد على العمل سياسياً في المجتمع ذي الصلة، أما في نسخة أوسع النسخة الاجتماعية يتم اعتبار قدرة الفرد على العمل كعضو في المجتمع بشكل عام، في كلا الرأيين، يعد وضع الفرد الاجتماعي أمراً مهماً لقدرة الفرد على العمل

(1) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(2) Laura Valentini, Justice and Democracy, Working Papers Series, Centre for the Study of Social Justice, University of Oxford, 2010, pp. 5-6.

<http://social-justice.politics.ox.ac.uk>

(3) Dharmendra Kumar Mishra and Smt. Anshu Mishra, Op. Cit., pp. 12-13 .

بفعالية" (١).

وخلافاً لما قاله راولز يرى امارتيا سن بأن مجرد قبول بعض المبادئ على أنها المفهوم السياسي الصحيح للعدالة لا يحل المشكلة، وي طرح سن سؤالاً، هل من الممكن تعريف مؤسساتٍ عادلةٍ لمجتمعٍ ما دون جعلها منوطاً بالسلوك الفعلي لأفراده ليس بالضرورة السلوك العادل أو المعقول؟ ويجيب بأن السعي للعدالة "هو في جانب منه مسألة تشكّل تدريجي لأنماط السلوك، فليس هناك قفز مباشر من قبول مبادئ معينة للعدالة الى إعادة تصميم كامل للسلوك الفعلي للفرد ليتماشى مع المفهوم السياسي للعدالة، ويضيف بأنه يجب أن تُختار المؤسسات لا لتتماشى فحسب مع طبيعة المجتمع المنشود، بل كذلك مع أنماط السلوك الفعلي التي يمكن توقعها حتى بعد القبول بمفهوم سياسي ما للعدالة" (٢)، وفي الأخير يمكن التلخيص بأن سن "لا يدعي تقديم تصور لمجتمع يتسم بالكمال ويمنح الأولوية للسلوك الفعلي للأفراد على دور المؤسسات في تحقيق العدالة" (٣).

أما دوركين فإن نظرتة للعدالة مؤسسة على مبدئين أساسيين من مبادئ الفردانية الأخلاقية تثبتت عن طريقه عدم التعارض بين الحرية والمساواة، "فالأول هو مبدأ المسؤولية الفردية الذي يقضي بضرورة أن يتحمل كل فرد نتائج أفعاله التي أختارها بكامل إرادته الحرة. وأما الثاني فهو مبدأ المساواة في الأهمية". وبناءً عليه يرى بأنه "يتعين على الدولة أن تعامل مواطنيها بإهتمام وإحترام، كونهم بشراً يملكون قدرة تشكيل التصورات المعقولة لطريقة عيشهم والعمل وفقها. ويتعين عليه أن تساوي بينهم في الإهتمام والاحترام" (٤). وهنا نسأل، هل أن المجتمع الذي يتعهد بالمساواة بين الناس في الإهتمام والأهمية، يعد ديمقراطياً؟ ووفقاً لمبادئ نظرية دوركين في العدالة يجب أن تساوى أفراد المجتمع جميعاً في حرية المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية المهمة التي تتعلق بمصير المجتمع، وعلى رأسها المتعلقة بالعدل الإجتماعي (٥). ويدافع دوركين عن مفهوم المشاركة بديلاً عن المفهوم الأغلباني للديمقراطية، ولمفهوم المشاركة ثلاثة أبعاد عند، وهي (٦) :-

- ١- السيادة الشعبية: تعرّف هذه السيادة على أنها علاقة بين الشعب ككل ومختلف الرسميين الذين يشكلون الحكومة. وتتطلب ديمقراطية المشاركة أن يكون الشعب، لا الرسميون، أسياداً.
- ٢- المساواة: تتطلب المساواة في المواطنة أن تكون مشاركة المواطنين بالتساوي.

(١) Peter Vallentyne, Distributive Justice, in Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, A Companion to Contemporary Political Philosophy, Blackwell Publishing Ltd, 2017, p. 553.

(٢) امارتيا سن، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

(٣) مجموعة مؤلفين، ما للعدالة؟: معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣٧٨.

(٤) محمد عبدة أبو العلا، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٦) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ١٧١.

٣-الخطاب الديمقراطي: يتوجب أن يتفكر المواطنون معاً بوصفهم أفراداً قبل أن يتصرفون جماعةً وأن يركز هذا التفكير على المبررات التي تدعم التصرف الجماعي وتلك التي تناوئها.

ومن جانب آخر هناك إشكالية أخرى تتعلق بمسألة العدالة وهي كيفية معالجتها وتعاملها مع مسألة التعددية وحقوق الجماعات في الدولة المدنية في الفكر الليبرالي. وتعامل راولز بدوره في نظرية العدالة مع نموذج من الدولة تتطابق فيه حدود السياسة مع حدود الثقافة الواحدة، وينظر الى الإنتماء الثقافي كشكل من أشكال المصلحة العامة يفترض أن تكون متاحة للجميع وعلى قدم المساواة، وإن إنتاج وإعادة إنتاج شكل معين من الثقافة يتقاسمه الأفراد يأتي في نظره عن طريق عمل البنية الأساسية بمرور الزمن على صياغة سبيل النظام الاجتماعي لإنتاج وإعادة إنتاج نفسه بمؤسساته وثقافته جيلاً بعد جيلاً^(١)، والشخص في هذه النظرية يتم تصوره بوصفه مواطناً متضمناً في الثقافة السياسية العامة للأنظمة الديمقراطية الدستورية، ويقف متحرراً من أي عقيدة أخلاقية أو فلسفية شمولية خاصة، وينبغي لهذا المواطن أن يفكر في نفسه و الآخرين في إطار العلاقات الاجتماعية كما تحددها البنية الأساسية^(٢)، أي أن الذات الفردية سابقة عن كل موضوعاتها مما يغنيها عن الخضوع لأي قانون خارجي، بل هي القانون الذي يجب أن تخضع له العدالة التي لا يمكن أن تعد إلا موضوعاً من مواضيع الذات^(٣).

ويعارض والزر هذا المفهوم للعدالة ويعدده كلاسيكياً (نظرية راولز-على حد تعبيره) من منطلق دفاعه عن التعددية والفناعة بأن نظرية العدالة تهتم بالاختلافات وحساسة للحدود، إلى حد النظر إلى الشمولية على أنها انفصال عن نظرية العدالة الكلاسيكية^(٤)، ويؤكد والزر أن العدالة تتغير بما يتناسب مع المعاني الاجتماعية، أي أنها نسبية. نسبية العدالة هي من ناحية نتيجة هذا التعريف غير الكلاسيكي نسبياً للعدالة، ووفقاً له المعاني الاجتماعية وطبقات الحياة المختلفة ليست موحدة وهرمية، لأنه إذا كان الأمر كذلك فإن المجتمعات ستصبح جميعها نظاماً بدون تغيير، ووفقاً لوالزر ونظراً للتغيرات التي تحدث في المجتمعات وعلى مستويات مختلفة من الحياة البشرية يتعين علينا عدّ مبادئ العدالة تعددية وشاملة للجميع^(٥)، وبذلك يدافع عن وجهة النظر التي مفادها أن مبادئ العدالة نفسها تعددية (Pluralism) في صورتها، وإن الخيرات الاجتماعية المختلفة ينبغي أن توزع لأسباب مختلفة، وفقاً لعمليات إجرائية مختلفة وبوساطة عملاء مختلفين، وإن الاختلافات جميعها تصدر

(١) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣١.

(٢) صموئيل فريمان، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦٣.

(٣) مايكل ج. ساندل، الليبرالية في حدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

(٤) مايكل والزر، حوزهاى عدالت در دفاع از كثرنگرايى و برابرى، ترجمه: صالح نجفى، نشر ثالث، 1394، ص ٥٢١.

(٥) جان فرانسوا دورتيي، مرجع سبق ذكره، ص ٢١١.

عن مفاهيم مختلفة للخيرات الإجتماعية ذاتها التي هي نتاج ضروري لخصوصية تاريخية ثقافية⁽¹⁾، ومن هنا كان لابد من نظرية في الخيرات، يطرحها والزر وأهم ملامحها كالاتي⁽²⁾:-

أ- أن الخيرات جميعها التي تهتم بها عدالة التوزيع هي خيرات أجتتماعية للناس إذ يخلقونها بناءً على تصوراتهم للخيرات، ومن ثم يوزعونها فيما بينهم. ويختلف معنى الخيرات باختلاف المجتمعات.

ب- المعاني الاجتماعية ذات طابع تاريخي، لذا فعدالة التوزيع نسبية، وتتغير من زمن لآخر. ويناقش مايكل ساندل بأن المداولات الفلسفية والسياسية عن العدالة لا يمكن أن تستمر دون الإشارة إلى مفاهيم الخير، ويبدو أن السبب الأخلاقي يحتل جوهر فكرة ساندل عن العدالة، والعدالة في نظره مرتبطة بالصالح الاجتماعي وليست مستقلة⁽³⁾، وهناك طرق تربط العدالة بتصورات الخير بحسب ساندل، أولها هي التي تذهب إلى أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الاخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين وهي الطريقة الجماعية، من حيث كون قيم الجماعة تحدد مايعتبر عدلاً أو غير عدل، أما الطريقة الثانية فتذهب الى أن مبادئ العدالة تتوقف في تبريرها على القيمة الاخلاقية للغايات التي تخدمها أو الخير الكامن في هذه الغايات، أي أن الاعتراف بالحق يتوقف على خدمته لخير انساني⁽⁴⁾، اتساقاً مع هذا، يعارض المفهوم الذري للفرد في نظرية العدل، ويرى أن التصور الذري يمنع من الاعتراف بخاصة ضرورة للخير على حساب البعد العادل، أي أن هذا التصور سيعيق عن الإقرار بخاصية القيمة الجماعية⁽⁵⁾. وتجب الإشارة إلى أن مفهوم ساندل للعدالة تعرض للنقد أيضاً، ومن عدة جوانب منها، أولاً، مفهومه للعدالة غير مؤكد، لأن الفضائل، والحكم القضائي، والحياة الجيدة، تولد مجموعة متنوعة من الأفكار المتناقضة على نطاق واسع تسمح للمنافسة في المجتمع مع عدم وجود آلية متاحة لمواءمتها. ثانياً، ينقل مفهوم العدالة من الهيكل القانوني الإيجابي إلى التفكير المعياري، مع إعطاء الأولوية للمفهوم الأخلاقي للهوية على الهيكل القانوني الإيجابي، وهو ليس معيباً فحسب، بل إنه

(1) Joshua Cohen, Spheres of Justice by Michel Walzer, Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 8, 1986, pp. 458-459.

DOI: 10. 5840/jphil198683848

(2) هذا الكلام جاء في مقدمة كتاب راولز الذي كتبه حيدر حاج اسماعيل مترجم الكتاب. للمزيد أنظر: جون راولز، العدالة كإنصاف: إعادة الصياغة، مرجع سبق ذكره، ص ص46-47.

(3) Surendra Bhandari, The Ancient and Modern Thinking about Justice: An Appraisal of the Positive Paradigm and the Influence of International Law, The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, Tanaka Print Co., Japan, 2014. Vol. 13, pp. 26-29.

(4) مايكل. ج. ساندل، الليبرالية و حدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص 22-23.

(5) كتوري ملحة، جدلية السلطة و العدل في الفكر السياسي المعاصر: ريتشارد روتي انموذجاً، رسالة ماجستير غيرمنشورة، جامعة وهران، 2014-2015، ص 63. متوفر على موقع الجامعة:

مدمر أيضاً من الناحية النظرية والعملية. وثالثاً، يضع مفهومًا للعدالة، متجذراً بعمق مع منظور الحكم الفردي فيما يتعلق بـ "ما هو الشيء الصحيح الذي يجب عمله؟"، عن طريق جعل علامة الفضيلة كأداة لمساعدة الأفراد على اتخاذ القرار الصحيح. باختصار، تسعى العدالة في تفسير ساندل إلى الحصول على مكان يتجاوز القانون، وهو خطأ جوهرى (١).

ان مايربط نظرية الزر في العدالة بالدولة وتحقيق الديمقراطية هو "أن العدالة التوزيعية للخيرات الإجتماعية وفقاً له توزع الخيرات وفقاً لمبدأ التبادل الحر، ومبدأ الحاجة (الأمن والرفاه)، إذ إن الخيرات الأجماعية عنده تشمل العضوية في دولة المجتمع من طعام ومأوى، وتتعدى هذا لتشمل المراكز السياسية أو نوعاً من الوظيفة والتعلم أو حتى الاحترام. وكما يرى إن كل نوع من أنواع الخيرات الإجتماعية هي التي تحدد المقياس للتوزيع. أما بالنسبة للمركز السياسي، فلا تكون الحاجة إليه هي المقياس، بل يصبح المقياس هو الكفاءة القيادية" (٢). وأما ما يخص طرح ساندل في العدالة والحقوق من الناحية السياسية، كما يؤكد عليه، ينطلق من تصورات الخير التي تجد التعبير عنها في مختلف الثقافات والتقاليد التي تجري فيها هذه المداولات، وعليه لا يرى أي مبرر لفصل الهوية السياسية للأفراد عن هويتهم الخاصة بحجة الحرص على ضمان التعاون الإجتماعي على أساس الاحترام المتبادل. في ظل واقع المجتمعات الديمقراطية المتميز بالتعددية المعقولة (٣)، ويدعو إلى وجود مشروع للمواطنين لمناقشة مسائل سياسية ودستورية أساسية بالإعتماد على مثلهم الأخلاقية والدينية، ويؤدي ذلك في رأيه إلى إغناء الخطاب السياسي وإدخال جوانب مهمة في التداول العمومي (٤). أما بخصوص مسألة حياد الدولة يطرح ساندل الأسئلة الآتية: كيف للمشرع أن يظل منسجماً مع الدستور العادل، وفق الرؤية الليبرالية السياسية التي يقدمها راولز مؤكداً فيها الحياد إزاء الجدل الأخلاقي الديني، إذا ما تثبتت من صحة موقف الدين والأخلاق في مسائل من هذا القبيل؟، أليس من الخطأ عدم الوقوف على مدى خيرية وإنسانية الغايات التي تطرحها الأديان والمذاهب الأخلاقية، عند النظر في ما هو عادل وغير عادل في المستوى السياسي، ممثلاً بالدستور وما يرتبط به من مستويات تشريعية وقانونية ناظمة وموجهة لحياة الناس بجميع أبعادها؟، ويجب ساندل على ذلك عن طريق نقده لطرح راولز الذي يرى "بأن هذه المسائل هي مسائل تشريعية، أي من درجة أقل أهمية إزاء ما تشغل العدالة بوصفها إنصافاً على تحقيقه في المستوى السياسي الدستوري وجوهرياته، لكن ذلك لا يحسم المسألة، وفق منطق الإعتراض الذي يقدمه ساندل". ووفقاً لذلك يؤكد ساندل "أن من الصعب الاتفاق في المستوى السياسي بدون الإتفاق في المستوى الأخلاقي والديني، وأن الإتفاق بشأن العدالة والقيم السياسية برأيه يحتاج إلى الإتفاق

(١) Surendra Bhandari, Op. Cit., pp. 26-29.

(٢) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(٣) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٣.

(٤) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٨.

بشأن القيم الأخرى في ظل واقع التعددية"، وبناءً عليه يؤيد ساندل "اعتراض لنكولن على حياد الدولة والدستور إزاء مسألة أخلاقية مثل مسألة نظام الرق في الولايات المتحدة الأمريكية على الرغم من أنه كان جزءاً من التقاليد والثقافة السياسية الأمريكية"^(١).

وترتبط نظريات التعددية الثقافية كشكل من أشكال الجماعية عقيدة حقوق الأقلية بتعزيز العدالة الاجتماعية للمجموعات المهمشة والمحرومة^(٢)، ويعد **كيميلكا** الانتماء الثقافي القاعدة التي يركز عليها الاستقلال الذاتي للفرد، بل ويجعل الثقافة أساساً لاستقلالية الفرد وحياته ضمن إطار نظرية ليبرالية في العدالة، **لابد لنا أن نسأل كيف يكون ذلك؟**، ويجب **كيميلكا** عن هذا السؤال عن طريق توضيح نقطتين، "الأولى هي التأكيد على أهمية الانتماء الثقافي للفرد في الفكر الليبرالي، لأن الفرد في النهاية عضو في مجتمع ثقافي معين وهذا الانتماء الثقافي سيشكل فائدة ذات أهمية كبيرة بالنسبة له، والثانية هي ان أعضاء الجماعات الثقافية يواجهون الحرمان بسبب إنتمائهم الثقافية، أي يمكن أن يكون هذا الانتماء معياراً لتوزيع الاعباء والمنافع التي تعد محل اهتمام النظرية الليبرالية في العدالة"^(٣)، ونقد هذا الاتجاه عما قاله راولز عن نفي الاستحقاق المسبق والنظر الى العدالة بصفتها تعويضاً عن صور الحرمان والمظالم الاعتبارية يتمثل في إغفال شمول التعويض للحقوق الجماعية للأقليات الثقافية، لأن الأقليات الثقافية تعاني في بعض الاحيان شكلاً من التفاوت بوصفها أقلية ثقافية يمكن النظر اليها كونها حرماناً بليغاً واعتباطاً أخلاقياً وعلى الدولة التدخل لتقديم العلاج والتعويض، لأن وقوف الدولة على مسافة ذاتها من الخصوصيات الثقافية يندرج ضمن مايسمى المعاملة المتماثلة وليس المعاملة العادلة، ويضيف بأن هناك قصور آخر في **الراولزي**، لأنه لم يقيم مطلقاً جعل الانتماء الثقافي من قبيل المنافع الأساسية التي تعني بها العدالة ويتعامل تعاملاً تبسيطياً اختزالياً أحادياً مع المجتمع المستهدف بالعدالة من دون الوقوف على حقيقة التمايز السياسي عن الثقافي فيه، إذ لايتوقع نظرياً أن يكون الثاني مصدرًا من مصادر التفاوت التي من المفترض أن أي طرح في العدالة يشغل على سبل رفعها و انتهائها^(٤) ونظرية **كيميلكا** عن العدالة تعرضت هي الأخرى للنقد، إذ أن **كيميلكا** أسند فكرته عن العدالة إلى الطروحات التي سبقت وأن تبناها جون رولز، ولاسيما في مسألة المساواة في الموارد ضمن نطاق الدولة - الأمة، وكذلك فإن نظرية ويل كيميلكا عن العدالة تؤدي إلى إجبار الجماعات الثقافية وخاصة الأقليات القومية على الاندماج ثقافيا حتى وأن لم تكن

(١) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة: دراسة في الاتجاه الليبرتاري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٦.

(٣) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٤.

(٤) ينظر: محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٩٣-٢٩٦.

هذه الجماعات راغبة أصلاً في فرض قيمتها وتقاليدها على الجماعات الأخرى^(١).

وبخصوص العدالة الاجتماعية كإحدى المسائل الرئيسية التي تسهم في بناء الدولة ومحدد رئيس في عملية توزيع الحقوق والإميازات والأعباء والآلام، يخصص راولز مبدأه الثاني لتأسيس العدالة الاجتماعية^(٢)، ويتمثل في النموذج الرعائي الذي ضمّن الحقوق و الحريات في حدها الأدنى وسمح بهامش من التدخل من أجل إعادة توزيع الثروة عن طريق الانصاف الاخلاقي^(٣)، وهدفه في هذا هو الحفاظ على حقوق الذين يتمتعون بحظوظ أقل من الآخرين في مجتمع عادل وحسن التنظيم بحسب المبادئ التي أختاروها بأنفسهم للعدالة في الوضع الأصلي للمؤسسات ولسلوكلهم أنفسهم في المجتمع^(٤).

ويشكك كتاب الليبراليون مثل هايك ونوزك بفكرة العدالة الاجتماعية ودور الدولة، ويبدأ الخلاف عن منظور العدالة تجاه توزيع الثروات والممتلكات، وينطلق نوزك من جانبه من الحرية الفردية كمبدأ أولي للحق الإنساني، ويؤطر طروحاته في النظرية الاستحقاقية في العدالة. ويجادل نوزك بأن نظرية العدالة الصحيحة في الممتلكات هي نظرية الاستحقاق التي تعارض إعادة التوزيع بالإعتماد على ثلاث حجج، "الأولى هي أن الحكومة تميل إلى إعادة توزيع الثروة وفقاً لنمط معين. على سبيل المثال، تميل إلى فرض الضرائب على الأغنياء وإنفاق الأموال على الفقراء لخلق المزيد من المساواة في توزيع الدخل والثروة والموارد الأخرى، لكن نوزك يعتقد أنه لا يمكن الحفاظ على نمط مثل المساواة دون تقييد حرية الناس، والثانية هي اعتراض نوزك على أنماط مثل المساواة التي تتطلب الحفاظ على نمط ما للحصول على أرباح أكثر ثراءً وإعطائها لشخص فقير ولكن، كما يعتقد نوزك، فإن الحصول على أرباح العمل لمدة ساعتين من الشخص الغني يشبه أخذ ساعتين من الشخص الغني. هو مثل إجبار الشخص الغني على العمل لمدة ساعتين لصالح الشخص الفقير. لذلك، كما يقول نوزك، فإن إعادة توزيع الضرائب مثل العمل القسري، وأما الحجة الثالثة فهي ضد إعادة التوزيع، لأن إعادة التوزيع تتعارض مع النظرة التاريخية للعدالة، على سبيل المثال، فإن نوزك يعتقد إذا تم الحصول على شيء بشكل عادل يصبح ملكاً عادلاً - ولا ينبغي السماح للحكومة أو أي شخص آخر بأخذه بعيداً ونقله إلى شخص آخر"^(٥)، بناءً على تعارض غياب دور الاستحقاق الفردي في نظرية راولز للعدالة^(٦)، لأن هذا يؤدي إلى تقليص نطاق الحرية بشكل كبير

(١) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٢) جان فرانسوى دوريتي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٨.

(٣) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

(٤) تحسين حمة غريب، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٢-١٠٦.

(٥) James S. Coleman and others, Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia, Theory and Society, Theory and Society journal, Vol. 3, No. 3, 1976, p. 438.

<https://www.jstor.org/stable/656974>

(٦) مايكل. ج. ساندل، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨.

لصالح المساواة في ذات الوقت فإنه يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك عن طريق زيادة الضرائب على الاثرياء بغية مساعدة الفقراء أي الأفراد الأقل إنتفاعاً في المجتمع^(١).

وهنا يمكن طرح سؤالين وهما: هل هناك ثمة مداعات للدولة؟، وما هو موقف نوزك من فرض الضرائب؟، فيما يخص السؤال الأول، يرى نوزك أن صياغة شروط كافية لوجود الدولة، مهمة صعبة ومركبة، لكنه يشير الى شرطين ضروريين: الأول: إن الدولة تحتكر إستخدام القوة(عامل الإحتكار)، والثاني: تؤمن الدولة حماية من يقيم في حدودها، أي (عامل إعادة التوزيع)، لأن وفق موروث الحقوق الذي يركن إليه نوزك، لدى الأفراد حق في الدفاع عن حقوقهم وعقاب من ينتهك حقوقهم، وهذا يتعارض مع (عامل إحتكار الدولة)، والجانب الثاني من الدولة يتطلب إعادة التوزيع، ويناقش نوزك مسألة وهي انه قد يعجز البعض عن تأمين الضرائب المتطلبة لتمويل هذه الرعاية الشاملة، ويبدو هذا العامل متعارضاً مع الملكية الذاتية التي يتطلب عدم التدخل في شخصية المرء أو في ممتلكاته^(٢). أما بالنسبة للسؤال الثاني، فيبدو أن رد نوزك واضح، ولكي تستطيع الدولة ممارسة حقها الوحيد في استخدام العنف القانوني، يتعين أن تجني الضرائب، لأن الضريبة ليست لأخلاقية في ذاتها، لكن يشترط أن لا تستخدم سوى في تمويل خدمات الحماية (وفق دولة الحد الأدنى)، وستكون الدولة ممنوعة من استخدام قدرتها على الإجبار لأي غرض سوى حماية الحقوق، ولكن تكون الضرائب مشروعة لكي تغطي تكاليف الدفاع الخارجي وإدارة نظام القانون^(٣).

وهذه الفرضية تتبع من اعتقاد نوزك أن الظلم يمكن ويجب علاجه عن طريق تصحيح نقل الممتلكات غير العادلة واقتنائها، نظراً لأن نظرية استحقاق نوزك للعدالة مبنية على حالات فردية منفصلة لنقل الملكية، فمن المحتمل أن يكون عرضة لعرض الدور المناسب السلطة القضائية القائمة للبت في الدعاوى الفردية المنفصلة بين الأطراف الخاصة^(٤)، وهنا يمكن أن نطرح سؤالاً؟، مفادوه النقاط محل الخلاف بينه وبين راولز؟، وفي سياق الاجابة يمكن الإشارة إلى نقطتين، الأولى هي الخلاف على مبدأ الفرق من جانبيين، الأول هو قوله بتناقض راولز عند إلحاحه على تجريد الذات من حيازاتها تجريداً كاملاً، مع نقده المذهب النفعي الذي يلغي كل التمايز بين الاشخاص و تأثيره السلبي على الحريات التي باتت صورية لامتني لها، والجانب الآخر هو قوله

(١) حسام الدين علي مجيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٠.

(٢) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة(دراسة في الإتجاه الليبرتاري) ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٢.

(٣) احسان عبدالهادي النائب، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة(دراسة في الإتجاه الليبرتاري) ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٣.

(٤) Adam J. Hunt, The Liberal Justice Thomas: An Analysis of Justice Thomas's Articulation and Application of Classical Liberalism, New York University Journal of Law & Liberty, Vol. 3, No. 3, pp. 563-565.

http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/ECM_PRO_064792.pdf

بعدم شرعية إعادة التوزيع وفق مبدأ الفرق لتناقضه مع مبدأ الحرية الليبرالية كونها عدم تدخل وخرقه اياه، وهو ما يعد انتهاكاً للإستقلال الذاتي واحترام الشخص القائم بذاته^(١)، أما النقطة الخلافية الثانية عن دور الدولة، نجد أن نوزك يرفض حق الدولة في أن تفرض على المجتمع أي تعريف لـ الخير أو أي تعريف أخلاقي ولاحتى تصور للعدالة حتى لو كان على درجة من الحياد الذي يراه راولز، ولا يرجع للدولة بل يرجع الى كل فرد في المجتمع وعليه واجب تعريف ماهو العادل، ولا توجد في رأيه وسيلة واحدة تسمح بأن نحدد بدقة شديدة ماالذي يستحقه كل فرد من أفراد المجتمع باسم العدالة التوزيعية وسواء أكان هذا الاستحقاق جاءت بمعنى القوي الذي يكاد يكون معنى دينياً أم معنى ضعيفاً مثل الذي يعنيه راولز أي المرادف لـ الترقب المشروع، ومن جهة أخرى فإن إعادة توزيع الدخل والثروات التي تتادي بها نظرية العدالة لا يستفيد منها المجتمع في مجموعه سوى ظاهرياً، فهي تفيد الأكثر زاداً أكثر مما تفيد الأقل زاداً^(٢).

ويرى فردريك هايك أيضاً بوصفه مدافعاً عن نزعة الليبرترية خلافاً لراولز، أن العدالة الاجتماعية ليست فضيلة اجتماعية، ويقترح نوعاً من العدالة الاجرائية يعرف باسم العدالة التبادلية (Commutative Justice) ويهتم بالبنية والإطار العام للسوق الحرة ويرى العدالة في أن تفسح القوانين التي تسود بنية السوق الحرة المجال للتنافس الحر بين كل الأفراد، وأن تكون الحريات الفردية محترمة، وأن يستطيع كل إنسان متابعة تصوره عن الحياة الصالحة^(٣)، في ضوء ذلك يعد التوزيع القهري للموارد في المجتمع تعدياً على الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، كان هايك على غرار نوزك يعارض تدخل الدولة في الحياة السياسية والاقتصادية، إذ رأى أنه من الصعوبة أن تقوم الدولة بتحديد كيفية تخصيص الموارد على المواطنين حتى لو أخذت بمبدأ الجدارة والاستحقاق^(٤).

المطلب الثالث: المساواة والدولة المدنية

تعد المساواة والحقوق المتساوية من المكونات الضرورية للدولة، لإرتباطها بالرفاهية الإجتماعية والفردية، ودورها في تطوير الشعور الفردي بالأخلاق الاجتماعية، وعلاقتها بالدخل والثروة في الدولة، لذلك هناك محاولات

(١) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) كريستيان دولاكامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار، مجادلات، رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات و البحوث، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٢١٠-٢١١.

(٣) احمد واعظي، نظريات العدالة: دراسة و نقد، ترجمة، حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، دمشق، ٢٠١٧، ص ٣١٨.

(٤) عبدالرحمن الحيدى، قراءة في مفهوم العدالة الإجتماعية: تأصيل نظري، من الموقع الالكتروني: https://democraticac.de/?p=59997_ftn18

وطروحات مختلفة ومتعارضة أحياناً في الفكر الليبرالي عن الأساس الذي تقوم عليه المساواة وتحديد موضوعة المساواة، أي المساواة في ماذا؟ وبين من ومن في الدولة؟.

وفي سياق الديمقراطيات الحديثة تستمد مسألة المساواة من تقليدين فكريين، "يؤكد الأول على المساواة الاجتماعية والاقتصادية، أي الموارد والثروة والدخل في الدولة، والثاني يؤكد على المساواة في العادات والطموحات والحقوق السياسية، في الفكر الليبرالي يُنظر الى الأول بأنه يقضي على الحرية ويجب حماية الحرية منها في المجتمعات الحديثة وترفض المساواة وتعدّها معارضة للفكر الليبرالي، فضلاً عن ذلك ظهرت نظريات وطروحات في الفكر الليبرالي تؤكد على فكرة أن وجود مستوى معين من المساواة ضرورية من أجل التحقيق الصحيح للحرية، لأن التفاوتات الحالية أو المتزايدة هي تحديات أساسية للديمقراطية، ولكن من منطلقات متباينة وبطرق مختلفة".^(١)

ويرى جون راولز الذي يقود اتجاه المساواة الديمقراطي، أن من أجل بناء المجتمع على قدم المساواة يجب أن تدمج فيه مبادئ التوزيع مع مطالب الاحترام المتساوي، لأن الهدف الأساسي للمواطنين في بناء الدولة هو ضمان حرية الجميع ومبادئ التوزيع الديمقراطية للمساواة^(٢)، وذلك وفقاً لمبادئه في نظرية العدالة التي توصف الحاجة الى المساواة من حيث ما وصفه بالسلع الاجتماعية التي يفترض أن كل رجل عاقل يحتاجه، بما في ذلك الحقوق، والحرية، والفرص، والدخل، والثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات^(٣)، ويتجنب راولز عن طريق هذا المبدأ إقامة توزيع الدخل والثروة على أسس من الطوارئ الاجتماعية والمصادفات^(٤)، ووفقاً له الاشكالية تتمثل في تنفيذ مبدأ الفرصة المتساوية بشكل منقوص أو متكافئ، لأنها تحمل بعض الخلل، فمثلاً أنها تسمح بتحديد توزيع الثروة والدخل من خلال التوزيع الطبيعي للإمكانيات والمواهب مهما وصل الى الكمال في استبعاد تأثير الطوارئ الاجتماعية ويتم فيها أيضاً تقرير الحصص التوزيعية عن طريق مخرجات الحظ الطبيعي وهذه المخرجات اعتباطية من منظور أخلاقي، فلا يوجد في نظر راولز الفرق بين السماح بتوزيع الدخل والثروة من خلال توزيع الموجودات الطبيعية أو عن طريق الحظ التاريخي والاجتماعي، لذلك يرى راولز ان كلا التصورين إعتباطيين^(٥).

ويعد راولز المساواة إلى جانب الحرية أصل التنظير الليبرالي السياسي الديمقراطي، لأن أساس المساواة يكمن

(١) Heiko Giebler, Wolfgang Merkel, Freedom and equality in democracies: Is there a trade-off ?, International Political Science Review, Vol. 37, No. 5, 2016, pp. 595-597.

<https://doi.org/10.1177/0192512116642221>

(٢) Elizabet Anderson, Op. Cit., p. 289.

(٣) Amartya sen, Equality of What?, The Tanner Lecture on Human Values, Delivered at Stanford University, May 22, 1979, p. 214.

Availamle at: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pdf

(٤) مايكل ج. ساندل، العدالة و مالجدير أن يعمل به، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٦

(٥) جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠٧-١٠٨.

في تمتع المواطن بالقدرات الأخلاقية التي تؤهله للمشاركة في التعاون الإجتماعي المنصف. وإن المواطنين في المجتمع الديمقراطي قادرون بحكم تمتعهم بالقوى الأخلاقية على مراجعة مفاهيمهم للخير الذي يخص متحدثاتهم الإجتماعية، فضلاً عن غاياتهم الفردية^(١)، والمواطن بهذا المعنى لا يتأثر من حيث هو شخص سياسي بقضايا الولاء الديني أو الثقافي... الخ، لأن مفهوم المواطنة في هذا السياق منسجم مع مفهوم المجتمع التعاوني المنصف، ولا سيما أن الهدف في نهاية المطاف هو تحقيق المنفعة المشتركة بين مواطنين أحرار ومتساوين، ويعد المواطنون بهذا الشكل مصدر شرعية المؤسسات السياسية والإقتصادية، لأنهم يطالبونها بالأخذ بمفاهيم الخير التي لا تتعارض مع الأهداف والقيم التي يؤكدونها في المتحدثات والحياة الخاصة، كمفاهيم الخير والأخلاق والإعتقاد الديني والثقافي عموماً^(٢).

ويبدو أن الأسباب التي تدفع راولز للقول بأن اللامساواة الإجتماعية والإقتصادية التي سببها الأصل الإجتماعي أو المعطى الطبيعي أو الحظ هي لامساواة غير عادلة وتتعارض مع عقلانية ومعقولية المواطنين، وحريةهم ومساواتهم المبدئية تتلخص في ثلاثة أمور أساسية^(٣):

١- منع قسم من المجتمع من السيطرة على بقيته، وعندما يكون نوعا اللامساواة كبيرين فهما يدعمان اللامساواة السياسية.

٢- ضرورة أن ينال الجميع ما يكفي لتلبية حاجاتهم الأساسية على الأقل.

٣- نتائج اللامساواة الإجتماعية والإقتصادية قد تصبح شروراً خطيرة، وتصبح المواقف التي تولدها رذائل عظيمة.

أما بالنسبة لروبرت نوزك الليبرتاري فلا يوجد مكان في نظريته لأي شيء مثل فكرة التوزيع المتساوي للقوة الاقتصادية المجردة على السلع جميعها الخاضعة للسيطرة الاجتماعية، ويدافع عن الحرية الطبيعية والاستحقاق الفردي وتعطي مكاناً بارزاً لفكرة السوق ويوصي بالتوزيع الذي يتم تحقيقه بوساطة سوق محدد ومقيد بشكل مناسب^(٤)، ويشير إلى نقطة أخرى مفادها أن المساواة قد يميل إلى عدّ الأفراد مستهلكين وليسوا منتجين، ويميل المساواتيون في رأيه إلى التفكير كما لو أن موارد المجتمع جميعها موجودة في وعاء اجتماعي كبير وكل ما يهم هو كيفية توزيع محتويات هذا الرهان، دون النظر بأن بعض هذه السلع إن لم يكن كلها يتم تصنيعها أو على الأقل تحويلها عن طريق جهد بشري أو خدمات تتكون من تصرفات الآخرين، فكيف يمكن للمرء في نظره مناقشة توزيع البضائع دون النظر في إنتاجها؟، وأشياء مثل دوافع وحقوق أولئك الذين ينتجون هذه السلع؟

(١) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٤٦-١٤٧.

(٣) رباني الحاج، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

(٤) Ronald Dworkin, What is Equality? Part 2: Equality of Resources, journal of Philosophy & Public Affairs, Vol. 10, No. 4, 1981, P. 336.

<https://www.jstor.org/stable/2265047>

ويعتقد نوزك بأنه " ليس هناك اتساق بين الحرية والمساواة، لأنه اذا كانت الحرية تشتمل على حقوق ملكية مطلقة، فإن الإجراءات المساواتية التي يقرها مبدأ راولز في الإختلاف مثلاً سوف تقيد هذه الحرية. وي طرح مفهوماً واسعاً للملكية إلتزاماً بمبدأ الملكية الذاتية الذي يقر أن كل شخص هو المالك المحق أخلاقياً لشخصه وقواه ومن ثم، فإن كل شخص حر من وجهة نظر أخلاقية في استخدام تلك القوى بالطريقة التي يفضل، طالما أنه لن يستخدمها بشكل عدائي ضد الآخرين". ويعتمد نوزك في ذلك على "المبدأ الكانطي الأساسي الذي يقر أن الأفراد غايات في ذواتهم وليسوا مجرد وسائل، ويتوجب ألا يُضحي بهم أو يستخدموا لتحقيق أهداف أخرى دون رضاهم"^(٢). وهذا يعني أن نوزك لايعني إلا بإعتبارات الحرية، وعليه يرى "بأن الدولة لاتخوض في مشكلة التوزيع ويكون همها حماية حقوق الشخص وممتلكات الأفراد. وبناءً على ذلك يطلق على النموذج الديمقراطي الذي يقدمه بأنه ديمقراطية الأغنياء ويفيد منه الأغنياء والأكثر حظاً"^(٣).

إن مبدأي دوركين هما "المعاملة المتساوية للجميع في توزيع السلع الاجتماعية الفعلية والمعاملة على قدم المساواة في المشاركة في العملية السياسية"^(٤)، وهذه الصيغة لمفهوم المساواة تمت صياغتها بالكامل من حيث توزيع الموارد، إنها أساساً نظرية المساواة التوزيعية أو الاقتصادية، يعد دوركن ببساطة أن العدالة تتطلب التوزيع المتساوي لشيء ما، هدفها النهائي هو أن حصة متساوية من الموارد تُخصص لحياة كل شخص، وجاءت لذلك كدفاع عن ترتيبات دولة الرفاهية ضد الهجمات المستوحاة من الليبراليين^(٥).

ووفقاً للمساواة السياسية عند دوركين "فإن الناس جميعهم في المجتمع يجب أن يتساووا في حرية المشاركة في إتخاذ القرارات السياسية الهامة التي تتعلق بمصير المجتمع، وخاصة القرارات المتعلقة بالعدل الإجتماعي. يرى دوركين أن ذلك لايتحقق بدون الجمع بين بعدين أساسيين أحدها أفقي والآخر رأسي، ويتمثل الأول في المساواة في السلطة السياسية بين المواطنين العاديين، وأما الثاني فيتمثل في المساواة في السلطة السياسية بين المواطنين العاديين من جهة والحكام من جهة أخرى. ووفقاً له المساواة الأفقية في السلطة السياسية لاتكفي وحدها لتحقيق ديمقراطية حقيقية، فلا بد في أي نظام ديمقراطي حقيقي من مراعاة البعد الرأسي للمساواة السياسية إلى جانب

(1) Jonathan Wolffe, Equality: The Recent History of an Idea, Journal of Moral Philosophy, SAGE Publications, Los Angeles, London, New Delhi and Singapore, 2007, P. 127.

(٢) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٨٤-٨٥.

(٣) شهاب أحمد عبدالله، مرجع سبق ذكره، ص ٩٥.

(4) Stephen C. Hicks, The Politics of Jurisprudence: Liberty and Equality in Rawls and Dworkin, The Catholic Lawyer Journal, Vol. 25, No. 2, 1980, p. 115.

<https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2054&context=tcl>

(5) Roland Pierik, The Ideal of Equality in Political Philosophy, in Wibren van der Burg, Sanne Taekema, the importance of ideale, Brussels, Oxford, Peter Lang, 2004, p. 99.

البعد الأفقي" (١)، يرى دوركين بأنه "لا يمكن الحديث عن مجتمع ديمقراطي مالم يكن لنا جميعاً فرص متساوية في المشاركة في عملية تشكيل الحياة السياسية في هذا المجتمع، لذلك إن إتخاذ القرارات السياسية عند دوركين وفقاً لما تراه الأغلبية يتعارض مع مبدأ معاملة الناس كونهم متساوين في الكرامة الإنسانية، ذلك المبدأ الذي يقضي بضرورة معاملة الحكومة للمواطنين جميعهم وليس الأغلبية منهم فقط، بالقدر نفسه من الإهتمام والاحترام" (٢). ويجب على الدولة هنا في رأيه "أن تعامل الناس على قدم المساواة، أي معاملتهم باهتمام متساوٍ، لأن الإهتمام المتساوي هو الفضيلة السيادية للمجتمع السياسي، والحكومة شرعية يجب أن تُظهر اهتماماً متساوياً بمصير المواطنين جميعهم الذين تطالبهم بالسيطرة والولاء، وبهذه الطريقة فقط يمكن للأفراد جميعاً أن يشعروا بالالتزام والمشاركة في مجتمعهم" (٣).

إن مبدأ الإهتمام المتساوي يعد الديمقراطية أفضل النظم السياسية. وسوف تخفق الملكية والديكتاتورية في حمل مبدئي الفردانية الأخلاقية محلل جد. والسلطة غير المقيدة التي يمكن أن تفضي إليها الملكية والديكتاتورية تهدد مبدأ الأهمية المتساوية ومبدأ المسؤولية الخاصة. وإلتزام الديمقراطية بحق التصويت الشامل وحرية أساسية أخرى مثل حرية الكلام والتعبير تجعلها أفضل تدبير سياسي يضمن المساواة في الإهتمام (٤)، ويقول دوركين "صحيح أن المساواة في حق الإقتراع شرط ضروري لكنه غير كاف للمساواة الحقيقية في المواطنة. ويتوجب أيضاً أن يشارك المواطنون بوصفهم سواسية. وإنهم لا يستطيعون القيام بذلك حين تقوم الثروة بمثل هذا الدور الحاسم في تحديد بنود الأجندة السياسية. وكذلك لا يستطيع المواطنون أن يفكروا معاً بخصوص الصالح العام حين تصبح الحملات الإنتخابية إعلانات سلبية وشعارات، ومعالجة ذلك عبر مجموعة قيود تهيئ ظروفاً مواتية لمفهوم المشاركة في الديمقراطية" (٥).

وفي هذا السياق نجد أن قراءة دوركين قدمت تحديين لراولز، "الأول هو انه تطورت اعتراضات نوزك الذي يقول قبل تخصيص الموارد الاجتماعية لتحسين وضع ذوي الدخل الأدنى والثروة، ألا ينبغي لنا، على الأقل، أن نستكشف أولاً كيف أصبحوا في هذا المستوى و المكانة؟، قد يكون البعض في حالة سيئة لأنهم غير قادرين على العمل أو غير قادرين على العثور على عمل لكن البعض الآخر قد اختار عدم القيام بأي عمل، هل يستحقون بالقدر نفسه أو يستحقون الافادة من عمل الآخرين؟، هل يمكن أن يكون من العدل فرض ضرائب على العمل الشاق لصالح أولئك الذين لهم القدرة والموهبة المتساوية للعمل ولكن لا يعملون؟، في رأيه يجب السماح لأولئك

(١) محمد عبده أبو العلا، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٣) Samuel Scheffler, What Is Egalitarianism?, Philosophy & Public Affairs, Vol. 31, No. 1, 2003, p. 34.

(٤) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٢.

الذين يعملون بجد للحصول على المكافآت، بينما يتحمل الذين اختاروا أن يفعلوا أقل من ذلك عواقب خياراتهم، أما الثاني يثير صعوبة جديدة هو ان مؤشر السلع الأساسية وخاصة التركيز على الدخل والثروة يتجاهل حقيقة أن بعض الناس لديهم احتياجات أكثر تكلفة من الآخرين، ولاسيما أولئك الذين يعانون من إعاقات شديدة أو لديهم متطلبات طبية باهظة الثمن وقد يكون دخلهم غير كافٍ لدفع النفقات اللازمة لتحقيق مستوى معقول من الرفاهية"⁽¹⁾.

ومنطق الشرعية الديمقراطية في الدولة في نظر أمارتيا سن يتطلب معاملة المواطنين على قدم المساواة فيما يتعلق بمتطلبات المشاركة المستقلة في ممارسة الحكم الذاتي، وهذا يتطلب توزيعاً متساوياً لمجموعة القدرات المطلوبة للشخصية المستقلة⁽²⁾، وبناء على ذلك وسع سن التركيز على مناقشات المساواة بما يتجاوز الموارد إلى ما يحتاجه الناس لتطوير قدراتهم، وقدم فكرة التعددية إلى عملية التوزيع⁽³⁾.

وعالج نهج قدرة سن مشكلة عدم المساواة. ويقوم بذلك عن طريق طرح حجتين حاسمتين في إعادة صياغة مفهوم الرفاه في اقتصاديات الرفاهية. "أولاً، يناقش سن بأن السلع الأساسية هي أغراض عامة، تعني أن مساعدة أي شخص على تعزيز غايته، لا يمكن أن تكون أساساً مناسباً لتقييم الرفاهية. ثانياً، يؤكد أن قدرة الإنسان أو مدى حرية الناس له دور مباشر في تحقيق الرفاه. وترتكز هاتان الحجتان على الفكرة الأساسية القائلة بأن الحرية هي أساس التنمية البشرية. وعليه فإن سن يجعل التمييز المتغير النموذجي بين المساواة من حيث الخيارات الأولية والمساواة من حيث القدرات. وبالنسبة إلى سن، فإن التقييمات المتعلقة بالمساواة لا ينبغي أن تستند فقط إلى سيطرة الناس على الموارد أو الشعور بالسعادة أو الرغبة في الإنجاز، بل يجب أن تتضمن سمات الطريقة التي يعيش بها الناس بالفعل. وسبب إعادة النظر في أحكامه بشأن عدم المساواة هو حقيقة أن المنافع المتساوية للأشخاص ذوي الاحتياجات غير المتكافئة لن تنتج رفاهية متساوية. وبالتالي، فإن استخدام سن للمساواة كنقطة انطلاق هو اعتراف واضح بقيمة وأهمية كل شخص، وحق كل شخص في المساواة"⁽⁴⁾.

والنظام السياسي الرئيس الذي يدافع عنه سن كونه شرطاً ذا صلة بالحرية الحقيقية هو النظام الديمقراطي. وهو يعرفها على أنها "حكومة بالمناقشة"، وإنها تفترض قوة متساوية صارمة للمشاركة من حيث الحقوق السياسية الأساسية، والتي تتضمن الحرية الرسمية عن طريق إنفاذ المساواة القانونية أو الرسمية، فضلاً عن ذلك أصر سن على حقيقة أن تزويد الناس بحقوق رسمية، مثل الحق في التصويت، لا يكفي لإنشاء هيكل ديمقراطي حقيقي.

(1) Jonathan Wolffe, Op. Cit., P. 129.

(2) Robert Post, Democracy and Equality, The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, vol. 603, iss. 1, 2006, p. 32.

(3) Johanna Kantola and Judith Squires, The New Politics of Equality, in Colin Hay, new direction in political science, Red Globe Press, United Kingdom, pp. 101-102.

(4) CHRISTOPHER RYAN B. MABOLO, Op.Cit., pp.8-9.

وممارسة هذه الحقوق بشكل فعال يجب أيضًا أن يتم إنشاؤها. ومن ثم فهو يحدد الوظائف الأساسية الثلاث، الجوهرية والأدائية والبنائية التي يجب على الديمقراطية تحقيقها. ويشير البعد الجوهري إلى الحرية السياسية على أنها جزء من حرية الإنسان بشكل عام، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية هي جزء أساسي من الحياة الجيدة للأفراد ككائنات اجتماعية؛ وهذا يذكرنا بالبعد الرسمي الأساسي المطلوب للعيش وتطوير الذات كإنسان. ويشير البعد الأدائي، كما يشرح سن، إلى إعطاء الناس القدرة على تقديم المطالبات وبالتالي أخذ مصالحهم في الاعتبار، ويجب أن تسمح الديمقراطية بتعزيز السمع الذي يحصل عليه الناس في التعبير عن مطالباتهم بالإهتمام السياسي ودعمها بما في ذلك ادعاءات الاحتياجات الاقتصادية، وهو البعد الذاتي للإعتراف عند النظر في قضايا إعادة التوزيع. وأخيرًا، يشير البعد البناء للديمقراطية، المرتبط إلى حد كبير بفكرة المناقشة العامة في إطار من الحيادية المفتوحة⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن موضوع سن الرسمي يتعلق بالمساواة، فإن جوهر مايطمح اليه هي معالجة الفقر، وهو ظاهرة تختلف عن المساواة، لأن الجميع قد يكونون فقراء على قدم المساواة، ويظهر اهتمامه الخاص بالفقر في اختياره للقدرة كمساحة رئيسة للتطور والتحسين. وتوفر القدرة مقياساً مناسباً للحرمان الذي يفرضه الفقر، وما يسميه سن "القدرة" يتم تحديده عن طريق الأشكال المختلفة للحياة الممكنة للفرد، بناء عليه يجب الدفاع عن أي مؤسسة أو السياسة لا على أساس أنها تحسن المساواة في القدرة، بل لأنها توسع قدرات الجميع، لذلك أن التقليل الواقعي لتفاوت القدرة بين المواطنين وإعلاء قدرات الجميع بصفة عامة تزيل من خطورة الفقر في الدولة⁽²⁾.

الى جانب الاهتمام بمنهج سن في المساواة، نلاحظ مجموعة من الانتقادات الموجهة ضد الطريقة التي يتم بها دمج المسؤولية في نظريات دوركين وكوهين في نظرية باسم مساواة الحظ، هدفهم تتمثل في تحييد آثار الحظ على حياة الأفراد⁽³⁾، أثارت إيزابيث أندرسون* (Elizabeth S. Anderson - 1959 -) هذا الموضوع في مقالة بعنوان، ما هي نقطة المساواة؟، في عام 1999، إذ تتساءل فيها عما يجب فعله بالأشخاص الذين اتخذوا الخيارات الخاطئة من منظور ليبرالي، هل يجب أن نتركهم يشعرون بالخوف و الفرع أو من منطلق الكرامة

⁽¹⁾ Cyrielle Poiraud, Equality, Recognition and Social Justice: A Hegelian Perspective Announcing Amartya Sen, *Economia: History / Methodology / Philosophy: French/English peer-reviewed journal*, Vol.9, Iss.1, 2019, p.22.

<https://doi.org/10.4000/oeconomia.5178>

⁽²⁾ G. A. Cohen, Amartya Sen's Unequal World, *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No. 40, 1993, p.2156.

https://www.jstor.org/stable/4400230#metadata_info_tab_contents

⁽³⁾ Amartya Sen, *Op. Cit.*, p. 218.

*فيلسوفة أمريكية، متخصصة في الفلسفة السياسية والأخلاق والفلسفة النسوية. تأثر بـ (جون راولز، مارثا نوسبوم، وجون ديوي) . من أعماله: قيمة في الأخلاق والاقتصاد، حتمية التكامل، القانون والفلسفة، الحكومة الخاصة: كيف يحكم أصحاب العمل حياتنا (ولماذا لا نتحدث عنها). من موقع الكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Elizabeth_S._Anderson

الإنسانية ينبغي الاعتراف بهم؟^(١)، والفكرة الأساسية هي أن التفاوتات في المزايا التي يتمتع بها الناس مقبولة إذا كانت مستمدة من الخيارات التي اتخذها الناس طواعية، أو من العوامل الطبيعية مثل قدرات الفرد وذكائه الأصليين، ولكن عدم المساواة الناشئة عن السمات غير المختارة بسبب الظروف التي تشمل العوامل الاجتماعية مثل الفئة، والثروة، والأسرة التي يولد فيها الفرد، غير عادلة^(٢)، ووفقاً لمساواة الحظ يجب أن نخفف من التأثير على حياة الناس الذين يعانون من الحظ السيء، لكن يجب أن نحمل الأفراد المسؤولية عن النتائج المتوقعة للخيارات الطوعية التي يتخذونها على خلفية تكافؤ الفرص، من بين الفلاسفة السياسيين الذين يربطهم أندرسون بهذا الرأي هم ريتشارد أرنسون* (Richard J. Arneson - ١٩٤٥ -) وجيرالد كوهين* (Gerald Allan Cohen - ١٩٤١ - ٢٠٠٩م) ورونالد دوركين^(٣)، ولخصت أندرسون أهم ثغرات المساواة في الحظ، أحدها أنها تسمح بأشكال غير مقبولة من الاضطهاد الاجتماعي، والثاني أنها لا تدعو إلى إعادة التوزيع لمساعدة أولئك الذين يعانون من الإهمال وحتى عندما يتركهم إهمالهم غير قادرين على العمل كبشر وكأعضاء متعاونين في المجتمع ، والثالث أنها تبرر فقط التدخل الأبوي لمنع الاضطهاد الاجتماعي والافتقار إلى الوصول الفعال إلى الوظائف البشرية الأساسية على أسس لا تحترم الهدف الفعلي، والرابع أن الاهتمام الذي أبداه مساواة الحظ لضحايا سوء الحظ السيء يعبر عن الشفقة على الاحتقار بدلاً من الاهتمام بالمساواة الحقيقية، والأخير إنها تطالب بإعادة التوزيع أكثر مما تتطلب العدالة حقاً^(٤).

ويمكننا أن نحدد في النظرية الليبرالية المعاصرة موقفين رئيسيين بشأن الحقوق الثقافية ويناقدان صراحة إمكانية إدخال المساواة الثقافية في أهداف الدولة الليبرالية، فالأول هو موقف بريان باري* (Brian Barry - ١٩٣٦ -

(1) Jonathan Wolffe, Op. Cit., p. 135.

(2) Samuel Scheffler, Op. Cit., pp. 5-6.

* فيلسوف أمريكي متخصص في الفلسفة السياسية درس في جامعة كاليفورنيا، سان دييغو منذ عام ١٩٧٣. من أعماله: العدالة بعد راولز (٢٠٠٩)، الليبرالية (١٩٩٢). من موقع الكتروني: profiles.ucsd.edu/richard.arneson

* فيلسوف سياسي كندي شغل منصب أستاذ الفقه بكلية لندن الجامعية وأستاذ العلوم الاجتماعية والسياسية في أوكسفورد. من أعماله: التاريخ والعمل والحرية (١٩٨٨) ، إنقاذ العدل والمساواة (٢٠٠٨) ، حول عملة العدالة المتساوية، ومقالات أخرى في الفلسفة السياسية (٢٠١١) . من موقع الكتروني: [en.wikipedia.org > wiki > G._A._Cohen](http://en.wikipedia.org/wiki/G._A._Cohen)

(3) Alexander Brown, Luck Egalitarianism and Democratic Equality, Journal of Ethical Perspectives, Vol. 12, Iss. 3, 2005, P. 294.

(4) Ibid, p.295.

* فيلسوف بريطاني متخصص في الأخلاق والسياسة . من أعماله: لماذا تعتبر العدالة الاجتماعية مهمة (٢٠٠٥) ، الثقافة والمساواة: نقد مساوات للتعديدية الثقافية (٢٠٠١) ، العدل وعدم التحيز (١٩٩٥) ، الحرية والعدالة: مقالات في النظرية السياسية (١٩٩١) ، نظريات العدالة (١٩٨٩) ، الديمقراطية والسلطة والعدالة: مقالات في النظرية السياسية (أكسفورد، ١٩٨٩)، نظرية العدالة الليبرالية (١٩٧٣). من موقع الكتروني: [www.thebritishacademy.ac.uk > prizes-medals > brian-b](http://www.thebritishacademy.ac.uk/prizes-medals/brian-b)

٢٠٠٩م) الذي يناقش فكرة التعددية الثقافية للمساواة الثقافية كأحد أبعاد العدالة الليبرالية، وبالتالي، تضمين الاهتمام بثقافة الفرد ضمن الفئات المنهجية للنظرية الليبرالية. والحجة الثانية، التي يمكن العثور عليها في الدفاع المعياري للتعددية الثقافية، وأما لبيخو باروخ* (Bhikhu Parekh-١٩٣٥ -)، فإنها تدعو إلى عكس ذلك تماماً، أي أن المساواة يجب أن تُفسر بطريقة حساسة ثقافياً في السياسة والنظرية.

في كتابه الثقافة والمساواة، يصف باري التعددية الثقافية ببرنامج سياسي يهدف إلى مأسسة الاختلاف الثقافي عن طريق تقسيم المجتمع. ويرى بأن استجابته لواقعة التعددية الثقافية في المجتمع تعوزه الحكمة، لأنها تهدف إلى تسييس هويات الجماعات ووضع سياسات خاصة بالجماعات. ويضيف بأن المبدأ الليبرالي القائل بوجود تطبيق القانون نفسه على الجميع، الذي من المستبعد تماماً أن يلقى الإهمال في ظل الظروف المعاصرة، هو مبدأ ملائم للتغلب على التحديات التي تفرضها تلك الظروف، ذلك أن الإلتزام الليبرالي بالمساواة المدنية يستتبع أن توفر القوانين معاملة متساوية لمن ينتمون إلى ديانات مختلفة وثقافات مختلفة^(١).

ويقدم باري حجة معقدة تهدف إلى دحض التعددية الثقافية بشكل شامل كمشروع معياري. وأحد الموضوعات الرئيسية في حجة باري "هو الدفاع عن مبدأ الحياد كونه هدفاً معرفياً وسياسياً. في مقابل موضوع الدفاع عن الحياد الليبرالي، ويوضح باري موقفه من المطالبات بحقوق الإعفاء التي عبر عنها أعضاء الأقليات الثقافية ويقدم حجته الأساسية ضد إدراج المساواة الثقافية ضمن الأهداف السياسية للدولة الليبرالية. وتتعلق هذه الحجة بالمقياس المناسب للمساواة، والذي يحدده باري على أنه مقياس تكافؤ الفرص. ببساطة، ويؤكد أن النموذج الليبرالي المحايد للتكامل القائم على المساواة في الفرص يمكن أن يستوعب بشكل مناسب التنوع الثقافي. ومن ثم، بالنسبة له، ليس على الدولة الليبرالية واجب إعفاء الأقليات من عبء الاستيعاب"^(٢).

على النقيض من باري، يدعي باروخ أن الليبرالية، في النظرية السياسية وفي الممارسة السياسية، يجب أن تتخلى عن الحياد كمثال معرفي وسياسي، وبدلاً من ذلك يتبنى فكرة المساواة التي تستجيب لأوجه التشابه والاختلاف الثقافي بين الناس. وبالنسبة له، يجب أن تكون المساواة الثقافية جزءاً من العدالة الاجتماعية، ويجب تأمين خير

*منظر سياسي بريطاني. من أعماله: فكر بنتام السياسي، نظرية ماركس في الأيديولوجيا، الاستعمار والتقاليد والإصلاح: تحليل لخطاب غاندي السياسي، سياسة جديدة للهوية: مبادئ سياسية لعالم مترابط. اللون والثقافة والوعي: المنقون المهاجرون في بريطانيا. من موقع الكتروني: en.wikipedia.org/wiki/Bhikhu_Parekh

^(١) بريان باري، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ٢٠١١، ص ٤٨-٤٩.

^(٢) Lily Stroubouli Lanefelt, Multiculturalism, Liberalism and the Burden of Assimilation, US-AB, Stockholm, 2012, pp.39-40.

الثقافة لأن الثقافة هي عنصر مكوّن لهويات الناس. لذلك، يجب أن تتمتع المؤسسات الثقافية بحقوق ثقافية، من المفترض أن تعزز قيمة المساواة في الثقافة عن طريق إعفاء الأقليات من عبء الاستيعاب⁽¹⁾.

وكما تشدد كيميكا على حقيقة "أن التنوع الثقافي في المجتمعات المعاصرة سبب محتمل لعدم المساواة الذي يتجاهله دوركين وغيره من أصحاب المساواة، ويرى بأن تعدد الجنسيات والتعدد العرقي يقوض الافتراض الليبرالي بأن أفراد المجتمع جميعهم يشتركون في سياق اختيار واحد، ونظرًا لأن الاختيارات يتم إجراؤها في بيئة ثقافية وبما أن سياقات الاختيار هذه تختلف في المجتمعات متعددة الثقافات، فإن التمييز بين الهبات الممنوحة واضح للغاية"⁽²⁾. وحتى أن المفهوم الليبرالي للمواطنة من منظور التعددية الثقافية غير حساسة للمطالبات المختلفة لاستيعاب التنوع في الإطار المؤسسي لنظام حكم التعددية ولم تسترد التزامها المعياري بكلا المساواة المدنية والإحترام المدني المتساوي للتنوع، ويؤكد على إنه حتى مع المواطنة الكاملة التي تضمن المساواة في المكانة والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، يظل مختلف المجموعات إما مستبعدين أو مهمشين، ودعاة التعددية الثقافية بشكل عام يجادلون بأنه مجرد حماية متساوية للحقوق الأساسية مثل حرية تكوين الجمعيات، الحرية النقابية وحرية التعبير والتسامح مع التنوع لا يضمن المساواة للجماعات، بل منح الحقوق الخاصة بهم والإعتراف بتنوعها من شأنه أن يعوض ويقلل من عدم التناقص بينهم مع الاغلبية⁽³⁾.

ويوجه باري النقد لهذا التفكير وقد استند تبرير رفضها إلى عدم تناقص الحقوق الثقافية مع الالتزام المبدئي بالمساواة المدنية، ويجسد نقده في اعتراضين، "الأول هو أن التوزيع المتباين للاستحقاقات كما في حالة الحقوق العرقية والثقافية يتعارض مع النسخة الليبرالية من مفهوم المواطنة القائم على الحقوق والتزامها بالمساواة المدنية، لأن الحقوق العرقية والثقافية تفرض فهماً تمييزياً لعنصر المواطنة القائم على الحقوق كعضوية حرة ومتساوية في نظام حكم، والثاني هو إعتراض الاحترام المتساوي، والذي يجادل بأن سياسات التعددية الثقافية والمعاملة المتميزة للأقليات غير المسيطرة تغفل في تلبية متطلبات الاحترام والإهتمام المتساوي بين المواطنين في نظام سياسي تعددي"⁽⁴⁾.

وعليه للقراءة النقدية لما سبق في هذا المبحث المتعلق بقضايا التسامح والعدالة و المساواة ودورها في المجتمعات الديمقراطية التي هي القاعدة لبناء الدولة المدنية نبدأ بقضية التسامح، لقد تعرض التسامح كمثّل ليبرالي إلى النقد على أسس عملية ونظرية وفقاً للتحديات المعاصرة. على أسس عملية، عند مواجهة الإرهاب الديني، وتساءل العديد من المعلقين عما إذا كان التسامح يمكن أن يظل السياسة العامة تجاه التنوع الثقافي والديني. من الناحية النظرية، تم التشكيك في التسامح فيما يتعلق بقدرته التحليلية في مجال السياسة الحزبية.

(1) Ibid, P.40.

(2) Alexander Brown, Op.Cit., p. 109.

(3) Mitja Sardoc, Citizenship and Civic Equality: TENSIONS, Problems and Challenges , Annales Journal for Istrian and Mediterranean Studies, Annales Publishing house, No. 2, 2011, p. ٢٣٠

(4) Mitja Sardoc, Op. Cit., p. 233.

وتركز بعض الإسهامات على مواجهة مثل هذه الانتقادات عن طريق توضيح مفاهيمي يركز بشكل خاص على مفاهيم عدم التسامح والاستجابة للتعصب. وعادة ما تركز القضايا الخلافية الناشئة في الديمقراطية المعاصرة على حدود التسامح، وبالتالي على ما لا يطاق، عن طريق توسيع تفسيرات الدفاع عن النفس ومبدأ الضرر. والجدل بأن هذا الامتداد غالباً ما يكون مفرطاً وأن التفسيرات الناتجة مثيرة للجدل لدرجة لا توفر أساساً قوياً لتحديد ما لا يطاق. بدلاً من ذلك، يمكن دراسة قضايا التسامح من وجهة نظر التسامح / عدم التسامح. وتجادل بأن وجهة النظر هذه يمكن أن توضح القضايا على المستوى الوصفي، وتقرز من كان متسامحاً ومن كان غير متسامح وما هو غير محتمل، في حين قد يستمر الخلاف على المستوى المعياري، اعتماداً على التبرير المفضل للتسامح⁽¹⁾

ومن المفارقات الأخرى للتسامح الليبرالي في نظر البعض هو فكرة راولز عن التسامح بين الشعوب قد انتقدتها الكوزموبوليتانيون على أنها ليست ليبرالية بما فيه الكفاية. من ناحية أخرى، يتم انتقادها أيضاً من قبل النسبيين الثقافيين والمجتمعيين لفرضها القيم الليبرالية كقيم عالمية وبالتالي يُنظر إليها على أنها شكل من أشكال الإمبريالية. يؤكد كل من أنصار النسبية الثقافية والشيوعية على خصوصية الثقافات المختلفة والظروف التاريخية. إنهم يعارضون فكرة وجود مبدأ تسامح مجرد يمكن تطبيقه على الثقافات والظروف جميعها، ولا سيما في عالم تعددي. ومن الناحية المنهجية، فإنهم يشككون أيضاً في أي "تجربة فكرية"، وهم أكثر تفضيلاً لمقاربة أسلوب الحياة⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك، ينتقد جون غراي التسامح الليبرالي بشكل عام، وتستند حجته الرئيسية إلى التعددية القيمية و"يدعي أن التسامح الليبرالي لا يأخذ التعددية على محمل الجد وبالنتيجة فهو إشكالي. ويرى ان التسامح الليبرالي كان قيدياً على تنوع المعتقدات والممارسات بين الأشخاص الذين لديهم فهم مشترك للأخلاق والدين. ولا يمكن أن يعزز التعايش بين الناس الذين يفتقرون إلى مثل هذا الفهم المشترك. وإنه غير مجهز لإرشاد الأشخاص الذين يشكون أو ينكرون أن أحد أشكال الحياة يمكن حتى بشكل مثالي أن يشمل الخير البشري"⁽³⁾.

ووفقاً لهذا النقد للتسامح الليبرالي يدعو جراي إلى نموذج التسامح المعيشي بدلاً من التسامح الليبرالي، يقول "ما يترتب على التعددية القيمة ليس الليبرالية بل هو نموذج التسامح المعيشي، الذي هو الوريث الطبيعي للتسامح الليبرالي. في تفسيره، يمكن لنموذج الوضع المؤقت أن يتغلب على الشمولية العقائدية للتسامح الليبرالي التي تصف الليبرالية على أنها خير الإنسان الأفضل. يقول قد يُفهم نموذج التسامح المؤقت على أنه تكييف للمشروع الليبرالي للتسامح مع السياق التاريخي، إذ لم يعد الاعتقاد بوجود حق واحد أو أفضل شكل من أشكال الحياة

(1) Johannes Drerup and Michael Kühler , Op.Cit., pp. 1-4.

(2) Kok-Chor Tan, The Problem of Decent Peoples, in Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia? Rex Martin and David A. Reidy eds, Blackwell Publishing, 2006, pp. 85- 87.

(3) John Gray, Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, Political Studies, 2000, Vol. 48, p. 324.

للشخص موثوقاً به"⁽¹⁾. وينتقد المفهوم التقليدي للتسامح أيضاً كونه نقطة انطلاق بين التعصب وشيء أكثر وأفضل من التسامح. ويبدو أن الفكرة هنا تنبثق من منظور غائي يُفهم فيه التسامح على أنه ليس سوى مرحلة انتقالية في عملية تنتقل من التعصب عبر التطور الأخلاقي المستنير إلى القبول أو المشاركة. كما تدل استعارة "نقطة الانطلاق" بوضوح، يُنظر إليها على أنها وسيلة مؤقتة، أو قيمة مؤقتة، تقضي حقبة بين الماضي عندما لم يسمع به أحد وبين المستقبل الذي لن يحتاجه فيه أحد. وفي النهاية، وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نطمح إلى تجاوز الحاجة إلى مجرد التسامح - وهي نقطة يتفق عليها التعدديون الثقافيون والعديد من الليبراليين⁽²⁾.

ووفقاً للتعددية الثقافية "التسامح الليبرالي غير قادر على معالجة مسألة التمييز والتفاوتات الجماعية والضمنية والمنظمة اجتماعياً، لأنها تنظر إلى المجتمع على أنه مكون من مجموعة متنوعة من المعتقدات الفردية، كل منها متساوٍ. وفي رأيهم إن حصر هذه الاختلافات في المجال الخاص لا يغير شيئاً من عدم التناسق في التسامح والتوزيع غير المتكافئ للاحترام بين هذه المجموعات، ومن ثم فإن نوع التسامح المطلوب يجب أن يفعل أكثر من الحماية الليبرالية للحرية الخاصة"⁽³⁾، ويحتاج ذلك من منظورهم إلى أن تكون الدولة أكثر نشاطاً في الترويج لجماعات تعاني من عدم التسامح ويسمون هذه الخطوة بتحول من الحياد السلبي إلى الحياد النشط، وفق هذا المنظور بدلاً من استخدام التسامح كحجة لـ الامتناع الثقافي نيابة عن الدولة، يجب استخدامه كحجة للمشاركة الثقافية ودعمهم⁽⁴⁾، وحببتهم في معارضة الحياد الليبرالي هو انه "مصمم على هوية خاصة تخفي الخصوصية والتحيز تحت ذريعة الشمولية والحياد"⁽⁵⁾.

والنقد الموجه إلى مفهوم التسامح القائم على الهوية من قبل التعددية الثقافية هو "أن الهوية غير مستقرة، وتظهر وتتطور، وتختفي وتتلاشى بسبب الظروف والأحداث الخارجية. وإن عواقب التسامح القائم على الهوية وسياسة الاعتراف المصاحبة له هي نموذج للتسامح يميل إلى حصر الأفراد في مجموعات يتم تحديدها على أساس الخصائص السطحية مثل لون البشرة والنسب؛ وهويات المجموعة التي ربما لم يكن الأعضاء المعنيون قد اختاروها بأنفسهم إذا أتاحت لهم الفرصة. والخطر في هذا التركيز على الهوية، إذن، هو أنه يخاطر بتقييد حرية الأقليات في اختيار التزاماتها عن طريق حجب الهويات البديلة التي قد تهمهم كثيراً أو أكثر. يمكن المجادلة بأن المفهوم الليبرالي للفردانية للذات - والذي يمثل نموذجاً إرشادياً للحرية الفردية والتنوع بدلاً من نظرية تكوين

(1) Ibid, pp.329-330.

(2) John Horton, Op. Cit. p. 9 .

(3) Vernon Van Dyke, Justice as Fairness: For Groups?, The American Political Science Review, American Political Science Association, Vol. 69, No. 2, 1975, pp. 606-608.

<https://www.jstor.org/stable/i306770>

(4) Ibid, pp. 608-610.

(5) Anna Elisabetta Galeotti, Op. Cit., p. 561.

الهوية الشخصية - يمكن الدفاع عنه ببساطة لأنه لا يبالغ في التبسيط والافتراضات الأساسية عن الهوية. على هذا النحو، فإنه يوفر ظروفًا أفضل للتسامح مع الاختلاف، ليس فقط بين المجموعات ولكن داخلها^(١) ما نجح أتباع التعددية الثقافية مثل **تايلور وكيمليكا وباريخ** وآخرين في القيام به هو الإشارة إلى النقاط العمياء في النظرية الليبرالية التي تؤثر على طريقة تفكيرنا في التسامح وممارسته. ومع ذلك، فإن ما لم يتمكنوا من فعله هو تقديم بدائل متماسكة ومتسقة للنظريات التي ينتقدونها.

أما بخصوص الإنتقادات الموجهة الى موضوع العدالة فيجب التطرق إلى موقف الإتجاه الليبرتاري من العدالة. من منطلق حديثه عن العدالة بناءً على مرتكز الملكية الخاصة ودفاعه عن دولة الحد الأدنى ونظام السوق الحرة كونها للضامنين الوحيدين ليتمتع الناس بحقوقهم الطبيعية، وهاجم روبرت نوزك دولة الرعاية الإجتماعية التي يدعو اليها اتجاه المساواة الديمقراطي لتحقيق العدالة في الدولة^(٢)، ويرى "بأن تصحيح الأوضاع غير العادلة لا يكون عن طريق تدخل الدولة ومؤسساتها، بل الحل يكمن على وفق رأيه في شكل من أشكال الحرية الطبيعية التي لاشك في أنه يريد بها تأصيل توجهه الليبرالي القائم على مبدأ دعه يعمل"^(٣). وأطلق **هايك** الليبرتاري وصف السراب على فكرة العدالة الإجتماعية ويؤدي إلى تدمير البيئة اللازمة التي يمكن أن تزدهر فيها وحدها القيم الأخلاقية التقليدية، أي الحرية الشخصية^(٤).

في الأخير يمكن بلورة أهم انتقادات المقاربة الليبرتارية لنظرية العدالة الراولزية في اعتراضين أساسيين هما:-
(٥)

١- أن نظريته للعدالة تُضفي الشرعية على التداخل المستمر للدولة مع المعاملات الطوعية للأفراد.

٢- أنها تعد المواهب والقدرات الفردية منحة جماعية.

إن قصور الطرح **الرولزي** في نظر **كيمليكا** هو أنه لم يقدّم مطلقاً جعل الإنتماء الثقافي من قبيل المنافع الأساسية التي تعنى بها العدالة^(٦)، وفي السياق نفسه يرى **باريخ** أن مجتمع **جون راولز** شأنه شأن الكثير من الليبراليين يبدي حساسية واضحة في هذا الخصوص وتدفعه إلى القبول بالتعددية الأخلاقية دون التعددية الثقافية، إذ إن هذا المجتمع لا يأخذ في عين الاعتبار مطامح الجماعات الثقافية، مثل السكان الأصليين

(١) Christian Fernández , Op.Cit., Pp18-20.

(٢) محمد عبده أبو العلا، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٤.

(٣) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٦.

(٤) مراد ديان، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

(٦) هالة صدقي ناصر الساعدي، الليبرالية و الآخر في فكر جون رولز: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة الكوفة، ٢٠١١، ص ١٢٢.

والأقليات القومية والإثنية^(١).

والإعتراضات النسوية على النظريات الليبرالية للعدالة مفتقرة الى الموارد اللازمة لمعالجة جملة المشكلات التي تثيرها حركة النساء وخاصة عدالة الأسرة والعدالة المتساوية للنساء وكيفية تحقيقهما^(٢)، وينتقد النسويون رفض راولز الإقتراح بتطبيق مبادئ العدالة المباشرة على الحياة الداخلية للأسرة و إعتقاده بأن على المجتمع أن يثق في العاطفة الطبيعية و النوايا الطيبة للآباء، لأنه ليس هناك أساس لمنح الثقة التي يتحدث عنها راولز، ويضيفون بأنه قد يحب الآباء أطفالهم بصدق و يرعونهم، لكنهم يعززون دون قصد البنى الجندرية عبر استمرار دائرة التنشئة الجندرية التي نشأوا عليها هم أنفسهم^(٣). النقد النسوي الآخر لراولز يتعلق بالوضع الأصلي الذي كان يفترض الى الحب و العلاقة والإهتمام، مع ملاحظة أن عقلانية الأطراف في الوضع الأصلي موصوفة بأنها أنانية و غير مبالية بأي روابط قوية مع الآخرين، كما تؤكد آنييت باير(Annette Baier-1929-2012) مثلاً، بأن الناس حسب نظرية راولز ليسوا مهتمين بمصالح بعضهم البعض^(٤). وهناك انتقاد آخر قدمه ساندل لراولز يدخل في إطار الفكر الجماعي النسوي وهو تصور الاطراف في الوضع الأصلي بأنها مجردة من العلاقات وغافلة عن تصورهما للخير و ذلك بناءً على عقيدة راولز الميتافيزيقية عن الذات التي تكون معزولة في الأساس، ووفقاً لهذا الاعتقاد الجماعة والعلاقة والأهداف المتضمنة فيها تالية للذات و غير ضرورية^(٥). وينتقد يورغن هابرماس التوجهات الكونية لنظرية العدالة عند رولز، فالسمة الكونية في نسق الديمقراطية و حقوق الإنسان هي التي تمنع فرضها عن طريق القوة والهيمنة الاحادية، و عدّ الغرب قيمه السياسية ذات صلاحية كونية شاملة يجب ان لا يخلط بينه والطموح الامبريالي لفرض ثقافة ما أو نظام سياسي معين على مجتمعات مغايرة بالقوة والإكراه، فالأمر هنا وحسب هابرماس يتعلق بنمط الكونية التي كانت تغزو بها الامبراطوريات القديمة العالم الآخر الذي لا تراه إلا انطلاقاً من صورتها^(٦). ويعترض دوركين على مبدأ الإختلاف بأنه يتعين على الحكومة تعويض كل من تردت أحوالهم الإقتصادية بصرف النظر عن الأسباب أو الظروف التي أدت الى هذا الترددي، ويتعارض ذلك في رأيه مع مبدأ المسؤولية الفردية^(٧)، وإن هذا المبدأ في وجهة نظره يحول دون إستجابة التوزيع بالقدر الكافي لطموحات الأفراد أو إختياراتهم الحرة. فالقناة الأدنى إمتيازاً التي تستحق التعويض عند راولز تشتمل على كل من يعانون الفقر في المجتمع، حتى هؤلاء الذين تعرضوا للفقر نتيجة أفعال قاموا بها بإرادتهم الحرة. وإن ماينجم عن

(١) محمد عثمان محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٧.

(٢) صموئيل فريمان، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨٧-٥٨٨.

(٣) كولن فارلي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٩.

(٤) نقلاً عن: صموئيل فريمان، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩٢.

(٥) صموئيل فريمان، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩٤-٥٩٥.

(٦) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، سورية، ٢٠٠٢، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٧) محمد عبده أبوالعلا، مرجع سبق ذكره، ص ١١٣.

التفضيلات الشخصية والرغبات الخاصة من تدهور في الأوضاع الاقتصادية لايسأهل التعويض عند دوركين^(١).

وفيما يتعلق بنقد المساواة في الفكر الليبرالي في علاقته مع الدولة المدنية، نلاحظ بأن المساواة الديمقراطية تتعرض للنقد من الضفتين، اليمنى، لدعوتها إلى ما هو أكثر مما ينبغي من الحرية، واليسرى، لدعوتها إلى ما هو أقل. أما فيما يتعلق براولز ومطالبته بالمساواة في نظريته ولاسيما في المبدأ الثاني منه، يتعرض للنقد من بعض الجوانب، يمكن تلخيصها في نقطتين رئيسيتين، أولاً هي أن المبدأ الثاني لاينجح في شجب التعسف الأخلاقي للمصادفات الإجتماعية والطبيعية، ويبقى عاجزاً عن تصويب آثارها، أما الثانية فهي أن لائحة الخيرات الإجتماعية الأولية تركز على الموارد، ولكن المرضى أو العجزة، مثلاً لايسطيعون ترجمة تلك الموارد الى القدرات مثل الآخرين^(٢). وهناك من تجادل بأن تفسيرات راولز للعدالة تفشل بسبب عدم وجود حساب لمعنى وأهمية القدرات التي بموجبها يتساوى الناس أخلاقياً^(٣).

ونهج القدرات الذي يركز عليه أمارتيا سن في مسألة المساواة أيضاً تعرض للنقد، ويرى النسويون بأن سن ربط القدرة بفكرة حقوق الإنسان، وحقوق الإنسان في نظرهم تتمحور عن الذكور، لأنها لم تُدرج على أنها استحقاقات أساسية بعض القدرات والفرص التي تعد أساسية للمرأة في كفاحها من أجل المساواة بين الجنسين. لقد اقترحوا إضافة حقوق إلى وثائق الحقوق الدولية مثل الحق في السلامة الجسدية، والحق في التحرر من العنف في المنزل، ومن التحرش الجنسي في مكان العمل^(٤)، والمزايا الأخرى لنهج القدرات أنها عن طريق التركيز منذ البداية على ما يستطيع الناس فعله فعلاً وما يجب أن يكونوا عليه، فإنه في وضع جيد للتقدم ومعالجة أوجه عدم المساواة التي تعاني منها النساء داخل الأسرة: عدم المساواة في الموارد والفرص والتعليم. الحرمان، وعدم الاعتراف بالعمل كونه عملاً، وإهانة السلامة الجسدية. لقد أهمل الحديث عن الحقوق التقليدية هذه القضايا، وهذا ليس من قبيل الصدفة، لأن لغة الحقوق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتمييز التقليدي بين المجال العام، الذي تنظمه الدولة، والمجال الخاص، الذي يجب أن تتركه بمفرده^(٥).

(١) محمد عبده أبوالعلا، مرجع سبق ذكره، ص ١١٤.

(٢) صموئيل فريمان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٠٠-٣٠١.

(٣) Matt Matravers & Lukas Meyer, Introduction: Democracy, Equality, and Justice, Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol. 13, No. 1, Routledge press, 2010, p. 4. <https://doi.org/10.1080/13698230903326224>

(٤) Martha. C. Nussbaum, Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice, Feminist Economic Journal, Vol. 9, Iss. 2-3, 2003, pp. 36-37.

(٥) Ibid, p. 39.

والإعتراض الأكثر جوهرية على المساواة في الموارد هو أولاً، مسألة التعويض، لأن تعويض الناس عن سوء الحظ غالباً ما يحرمهم من مواردهم الداخلية وتغذي إعاقة جديدة وهي الاعتماد المفرط على دولة الرفاهية. يدعو دوركين إلى زيادة ضريبة الدخل التصاعدية لتحقيق تكافؤ أساسي في الموارد، ولكن من غير المحتمل أن ينجح هذا في تحقيق حالة نهائية متساوية. قد يدخر بعض الناس أكثر من غيرهم، والبعض الآخر يقوم باستثمارات أفضل، والبعض الآخر يعمل لوقت إضافي، والبعض الآخر ينخرط في مهارات يرى المجتمع أنه من المناسب مكافأتها⁽¹⁾. ثانياً، من الصعب رؤية كيف يمكن للدولة الفصل بين الحظ الاختياري والحظ الغاشم. فمثلاً في حالة الإصابة بالسرطان الرئة للذين يدخون، هل يجب أن تكون الدولة مسؤولة عن فواتيرهم الطبية؟⁽²⁾.

في نهاية هذا المبحث نستخلص بأن التسامح فضيلة أساسية للدولة وللمؤسسات وللتدبيرات الجماعية ويجعل من هذه المؤسسات محايدة في علاقتها بالفناعات الفردية، ولا تتعسف على حياة وحرية وممتلكات الآخرين عن طريق وضع وتفعيل جهاز معياري ومؤسستي في الدولة يجعل اللاتسامح مرفوضاً ويضعه خارج القانون.

والتسامح في الدولة يواجه عدداً من الإشكاليات التي يذكرها عدد من المفكرين والباحثين كنفذ جوهرى للتسامح الليبرالي، على سبيل المثال مسألة التعامل مع غير المتسامحين في الدولة، كون أن التسامح معهم يمكن أن يؤدي الى عدم الاستقرار والفوضى، والمسألة الأخرى هي كيفية التعامل في الدولة مع الجماعات من وجهة نظر سياسة التسامح التي يعدها البعض بأنها غير مدنية لأنها تتطوي على ترك الجماعات وعدم إعطائهم الحق في التأكيد على هوياتهم والتعبير عن قيمهم الثقافية. وجاءت الدعوات لتحل سياسة الإعتراف مكانه في الدولة لقيامه بتوفير ما لا يستطيع التسامح توفيره للجماعات مثل مشاركتهم المتساوية في المجال السياسي باستخدام الرموز والمعايير الخاصة بهم، فضلاً عن جعل الدولة تراعي الاختلافات الموجودة بين الجماعات في عمليات صنع القرار.

أما بالنسبة للعدالة والمساواة تعتبران من أهم الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها بنية الحقوق في الدولة المدنية، والربط بينهما مهم للغاية في بناء تصور تكاملي للحقوق بدون خلل أو تناقضات، لكن طبيعة إسهام العدالة والمساواة في مسألة حقوق المواطنين وطبيعة العلاقة بينهما تختلف باختلاف الإتجاهات المتباينة والمتناقضة أحياناً في الفكر الليبرالي.

والمفهوم الليبرالي للعدالة توجه له النقد بأنها لم يكن قادراً على توفير مناخ ملائم للتطور الإنساني في الدولة، لأنها تبرر عدم المساواة وتعدّها مفيدة مادامت تعطي الأولوية للحرية على حساب المساواة، النقد الآخر للعدالة هو تصوره للفرد كفرد منعزل وذري، في الوقت الذي تكون فيه العدالة مفهوماً اجتماعياً لا يمكن تحقيقه وفهمه إلا عن طريق تغيير العلاقة الاجتماعية للإنسان. في المقابل تنتقد العدالة الاجتماعية في الدولة الليبرالية بأنها تمثل

(1) Louis Pojman, Theories of Equality: A Critical Analysis, Behavior and Philosophy Journal, Cambridge Center for Behavioral Studies CCBS, Vol. 23, No. 2, 1995, P. 12.

(2) Louis Pojman, Op.Cit, pp. 12-13.

تعدياً على الحقوق والحريات الأساسية للأفراد وأن تدخل الدولة لإعادة التوزيع الموارد في الحياة السياسية والإقتصادية يمثل تعدياً على الملكية الخاصة. أما مرتكز المساواة الذي يعده البعض متعارضاً مع المبادئ الليبرالية جاء لتصحيح التفاوت و اللامساواة الموجودة في الدولة الليبرالية، لكن السؤال الجوهرى الذى يواجه مسألة المساواة فى الفكر الليبرالى هو المساواة فى ماذا؟، لأنه هناك من يرى بأنه حتى إذا كان المساواة فى الموارد والمكانة والإهتمام فإنها تؤدي الى المساواة فى النتيجة. وطرح أيضاً بأنه إذا كان التفاوت واللامساواة الموجودة تتعلق بإختيارات الإنسان فإنها طبيعية ولكن اللامساواة الناتجة من السمات غير المختارة فإنها تحتاج إلى تدخل الدولة لتصحيحها. والسؤال الآخر الذى تُنتقد المساواة الليبرالية بوساطته هو المساواة بين من؟، لأن أنصار التعددية الثقافية يعدون توزيع الإستحقاقات لاتراعى حقوق الجماعات ولا تشملهم الإهتمام والإحترام المتساوي.

الخاتمة المتضمنة للإستنتاجات

سعيًا من دراستنا لموضوع " مرتكزات المجتمع الديمقراطي في بناء الدولة المدنية: دراسة نقدية في الفكر السياسي الليبرالي " إلى الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بمفهوم الدولة المدنية الحديثة التي لا تزال محل الجدل والخلاف، والإشارة إلى عدد من المفاهيم الجوهرية في سياق تطورات الفكر الليبرالي بدأت من المواطنة والمجتمع المدني، وسيادة القانون وصولاً إلى ثقافة التعددية والديمقراطية، وفصل الدين عن الدولة بوصفهم آليات ضرورية لتكوين الهوية المدنية للدولة، وقسمناه وفقاً لوجهة نظرنا إلى أسس ومستلزمات للدولة المدنية.

ويمثل المجتمع الديمقراطي الأرضية الخصبة لتثبيت دعائم الدولة المدنية، عن طريق تغذية أسسه ومستلزماته المذكورة أعلاه بمفاهيم جوهرية تشكل مرتكزاته، لأن في المجتمع الديمقراطي يستطيع كل فرد أن يتمتع بتكافؤ الفرص، عندما يشارك في الحياة الاجتماعية، وهي الفرصة التي يتيحها المجتمع لأفراده للمشاركة بحرية في اتخاذ القرارات في نواحي الحياة المختلفة، أي بناء المواطنة كشكل متكامل من العضوية في الجماعة السياسية، التي تضمن وجود الشروط والحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفاعلة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه بحرية. وبلورة مرتكزات المجتمع الديمقراطي التي تشمل مبادئ الفكر الليبرالي (العقلانية والحرية والفردية)، وقضاياه المركزية مثل (التسامح والعدالة والمساواة)، جاءت في إطار التحولات والتغييرات التي شهدتها المجتمعات الغربية التي رافقت بدايات تراجع وتفكك النظام الإقطاعي وظهور الطبقة البرجوازية الجديدة، فضلاً عن ظهور حركة الإصلاح الديني، وأيضاً حدوث الثورة الصناعية والتجارية، وذلك عبر طروحات وأفكار فلاسفة ومفكرين في سياق الفكر السياسي الليبرالي وتطويعها لهذه الأحداث، أي في إطار النصوص والإتجاهات المختلفة للفكر الليبرالي.

وهذا يعني أن المجتمع الديمقراطي المُشكل في طيات الأفكار المركزية للفكر الليبرالي ومسيرة عمل مبادئه وقضاياه المركزية هو الذي يغذي أسس ومستلزمات نموذج من الدولة تكتسب الطابع المدني، أي أنه يمثل الأرضية الخصبة لبناء الدولة المدنية وضمان استمراريتها.

وتناولنا كل ذلك في إطار مناقشة أفكار وطروحات المنظرين والمفكرين البارزين في الفكر السياسي الليبرالي، مع عرض أهم إنتقادات الإتجاهات الليبرالية المتباينة عن ذلك.

وبعد الإنتهاء من هذه الدراسة توصلنا إلى الإستنتاجات الآتية:-

١. تعد الديمقراطية فكرة قديمة عرفها الفكر الإنساني منذ القدم، فالمجتمعات اليونانية القديمة عرفت نظاماً سياسياً، أي كنظام للحكم دون الإهتمام بمسألة أصل السلطة أو مصدر السلطة وشرعية السلطة، لكن

الديمقراطية الحديثة ترتبط بالمذاهب الفلسفية وأصبحت وسيلة لتحقيق الحرية والمساواة السياسية عن طريق مبدأ السيادة الشعبية وانشاء برلمانات عن طريق الانتخابات المباشرة من قبل الشعب، وتخضع السلطة فيها لرقابة الشعب عن طريق وسائله القانونية.

٢. جسد الفكر الليبرالي المبادئ والقضايا التي تهم الفرد والمجتمع مثل العقلانية والحرية والفردية والتسامح، المساواة والعدالة وقبول الآخر والدفاع عن حقوق الإنسان وذلك عن طريق المؤسسات البرلمانية والجمعيات الوطنية وغيرها، إذ أصبح موضوع الديمقراطية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالليبرالية.

٣. الديمقراطية الليبرالية هي نتاج التزاوج بين الديمقراطية والليبرالية وقائمة على افتراض أساسي وهي حرية الاختيار، وتعد ترتيباً مؤسسياً يستطيع الأفراد والجماعات عن طريقه الوصول الى السلطة عن طريق المنافسة الحرة.

٤. شهد المجتمع الإنساني أشكال مختلفة من التنظيم السياسي وفقاً لمراحل تطوره حتى وصل الى النموذج الحديث للديمقراطية الليبرالية بميزاته المدنية كنتاج لتزاوج الديمقراطية مع الأفكار الليبرالية التي تجتمع فيها أهم قيم الليبرالية، مثل العقلانية، والحرية، والفردية، والعدالة، والمساواة، والتسامح وخصائص الديمقراطية من فصل السلطات والمشاركة السياسية والتعددية السياسية، أي إضافة ابعاد ليبرالية لعملية الحكم وممارسة السلطة.

٥. النقاش والجدال في الخطاب السياسي والفكري عن مفهوم الدولة المدنية يرجع الى أن مصطلح الدولة المدنية محل خلاف وجدل بين الإتجاهات والأيدولوجيات المتباينة التي تنظر إليها من منطلق المصلحة أو الأيدولوجيا.

٦. نقيض الدولة المدنية ليست الدولة الدينية فقط، بل الدولة السلطوية التي تستأثر بالسلطة والفكر وتطبق القانون بشكل انتقائي، بمعنى أن مدنية الدولة لاتعني فقط ممارسة السياسة بعيداً عن الهوية الدينية، بل تبني القيم الليبرالية المتمثلة في العقلانية والحرية والفردية والتسامح والعدالة والمساواة في ممارسة السلطة .

٧. تبلورت في سياق النصوص التأسيسية للفكر الليبرالي الأسس والمقومات الرئيسة التي أسهمت في تشكيل دعائم الدولة المدنية واستقرار مفومها، وبدأت بمحاولات إلغاء المصدر الديني للسلطة ونزع المطلق الديني والأخلاقي عن الميدان السياسي وصولاً إلى فكرة السلطة المطلقة المستمدة من الشعب في العقد الاجتماعي الذي ترتبت عليه السيادة الشعبية وتطور فكرة الحقوق والواجبات في إطار التشريعات والإجراءات المقننة تجسداً لهذا العقد الذي يمنح الحكم شرعيته.

٨. إن مفهوم الدولة المدنية في الفكر الليبرالي الغربي استقر على إنها دولة ديمقراطية تقوم على أسس تشكل دعائمها ، الديمقراطية الليبرالية، وفصل الدين عن السياسة، وسيادة القانون، وتنظم بوساطتها الحياة العامة وتحمي الملكية الخاصة وتنظم شؤون التعاقد وتطبق القانون على الناس جميعهم بصرف النظر عن مكانتهم وإنتماءاتهم. وكفيلة بأن لاتتحول الدولة إلى نظام تسلطي. فكما ترسخت هذه الأسس في المجتمع، زادت القدرة على بناء الدولة المدنية الحقيقية، وهذا مرتبط بالتطور الديمقراطي ومسارات التحديث في المجتمع كأحد تجليات

الحدثة.

٩. إن الدولة المدنية وعن طريق مستلزمات بنائها (المواطنة، والمجتمع المدني، وثقافة التعددية)، تحافظ على حقوق وحرّيات مواطنيها في المشاركة في الشؤون العامة وتنظيم الاختلافات الموجودة في السياق الاجتماعي والسياسي وإدارتها حتى لا تؤدي إلى إنقسامات سياسية وإجتماعية في المجتمع، وتبتعد عن استخدام المعتقدات الخاصة في الفضاء العام.

١٠. ساعد المجتمع المدني على بلورة فكرة حماية الفردية وتحقيق الحرية المتكافئة للجميع عن طريق تقييد التقاليد القديمة في المجتمع الذي يقيد الأفراد، وتشجيع الفكر النقدي الذاتي من قبل الأفراد عن القضايا التي تخص المصلحة العامة والمجال العام من جهة، والحقوق والحرّيات الشخصية للأفراد من جهة أخرى.

١١. برزت أهمية المواطنة في ظل تنامي ظواهر جديدة، كالتعددية الثقافية وضرورة تمثيل كل القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في المشاركة في عملية اتخاذ القرار بدلاً من حرمانهم. وأسهمت في صياغة تصور جديد للمجتمع يتمتع بمزايا تتمثل في توسيع الحرّيات وضمان حصول الفرد على أكبر قدر ممكن من الحقوق، بعيداً عن تدخلات الدولة.

١٢. تتواجد العقلانية منذ لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي المدني وفقاً لمنظور العقد الاجتماعي لتشكيل المجتمع المنظم (الدولة)، لأن الأفراد فكروا في الحفاظ على مصالحهم وإدراتهم لشؤونهم وبناء مجتمع مدني والإبتعاد عن الفوضى الموجودة في حالة الطبيعة بدافع النزعة العقلية. واسهم أيضاً في تنظيم الطبيعة البشرية ورغباته في إطار المصلحة العامة لأفراد المجتمع.

١٣. ترتبط الدولة المدنية الحديثة بتعميم العقلانية وسيادتها، وبدأ دورها من إرهابات النهضة إلى الثورة الصناعية وحركة الإصلاح الديني والتتوير. إذ تمثل العقلانية الخطوة الأولى لبناء الدولة المدنية عن طريق اسهامها في عقلنة التنظير السياسي، واستخراج القواعد العامة للممارسة السياسية، وإعادة النظر في قواعد تنظيم المجتمعات السياسية والاجتماعية وفقاً لمعاييرها. وتتجلى مكانة العقلانية في الدولة المدنية في عملية إتخاذ القرارات السياسية وفي تشريع القوانين والمحافظة على وجود قنوات الحوار بينها وبين المواطنين في كل مفاصل النظام السياسي مفتوحة.

١٤. أسهمت الحرية في بناء الدولة المدنية بدخولها في سياق الصراع بين الفرد والدولة عبر المطالبة بضبط سلطات الدولة وسيطرتها على مصادر السلطة في المجتمع، لأن ذلك يحد قدرتها على السيطرة على مواطنيها وحرّياتهم وحقوقهم. وترتب على ذلك الحصول على الإعتراف بالحرّيات والحقوق السياسية للمواطنين وإنشاء ضوابط دستورية تنظم سلطات الدولة. مهدت ذلك لإشراك المواطنين في عملية صنع القرار ونمو فكرة السيادة الشعبية.

١٥. اختلف الليبراليون في تعاملهم مع الحرية كمرتكز يسهم في بناء الدولة المدنية، وعليه استخدموا المفهوم الإيجابي والسلبى للحرية، ويركز الأول على غياب العامل الخارجي الذي يعرقل حرية الأفراد ويؤمن بفكرة الذات الرشيدة القادرة على الفعل الأخلاقي وتحمّل مسؤولية ماتفعل. ويؤكد بأن من يفضل حرية الفرد والإبتعاد عن خطورة الشمولية والأبوة السياسية والإستبداد فالابد من وضع قيود على نشاطات الدولة. أما أصحاب النظرة الإيجابية للحرية يؤكدون على العوامل الداخلية للحرية، ويرون بأن الحرية لاتنفصل عن الظروف الإجتماعية والسياسية والإقتصادية، لأنها تفهم الحرية كارتقاء ذاتي أو حرية الإرادة الذاتية سواء أكان للفرد أم للجماعة، وهذا يتطلب تدخل الدولة.

تُنتقد الحرية الليبرالية كلا المفهومين من قبل التعددية الثقافية بأنها تخص الحرية الفردية ولا تشمل حرية الجماعات وإحترام خصوصياتهم الثقافية، ويرى هذا الإتجاه بأن الحرية الحقيقية لاتتحقق من دون إستحضار البعد الثقافي الجماعي.

١٦. في الفكر الليبرالي يعد مبدأ الفردية التي تنظر الى الفرد بأنه قادر على القيام بإلتزاماته والتعبير عن أفكاره ومتابعة مصالحه كأساس للتحديث السياسي والإجتماعي والإقتصادي. وتبرز أهميتها في بناء الدولة المدنية عن طريق الفكرة التي تنظر إلى السلطة السياسية بأنها تنشأ نتيجة تفاعل وتلاقي الإرادات الفردية وترتبط أيضاً شرعية المؤسسات والقوانين العاملة في الدولة بالقبول الطوعي من قبل الأفراد وتجعل من حقوق الفرد وحياته أساساً للمواطنة. وبوجود حاضنة إجتماعية تضم أفراد تجاوزوا العلاقات والروابط والهويات الإجتماعية والدينية والمذهبية والإثنية تسهل بناء دولة مدنية حقيقية.

تُحسب الفردية أحياناً في الفكر الليبرالي بأنها يمكن أن تكون خطراً على الديمقراطية كأحد أسس الدولة المدنية، لأنها وفقاً لهذا المنظور تؤدي الى نوع جديد من الإستبداد بسبب إنشغال الأفراد بمصالحهم ورغباتهم الفردية التي تبعدهم عن الإهتمام بالمجال العام والمصلحة العامة وتترتب عليه إنخفاض المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني ونشر المواقف السلبية تجاه الفضاء العام، تُمهّد ذلك لإحتكار المجال العام من قبل القلة التي تطمح الوصول الى السلطة.

١٧. تأتي أهمية التسامح كقضية ليبرالية في بناء الدولة المدنية عن طريق زيادة قابلية الديمقراطية للتطور عبر خلق فضاء يسود فيه تحمل الآخرين فرداً وجماعة في أفكارهم وآرائهم وإنتماءاتهم الثقافية والسياسية، وإحترام حرياتهم المدنية على مستوى المجتمع، وتقويد صلاحيات الدولة وتدخلها في تنظيم أفكار وآراء المواطنين وحياتهم في المعتقد والإنتماء السياسي ودفع الدولة بإتجاه الحيادية الإيجابية في معاملتها مع الأديان والمذاهب الموجودة والمفاهيم المتنافسة للخير. يشكل المجتمع السلمي الذي يسود فيه التوازن بين المطالبات الأخلاقية المتنافسة للأفراد والجماعات من خلال الحفاظ على الإلتزامات تجاه بعضهم البعض، قاعدة للدولة المدنية .

وينتقد هذا الإسهام للتسامح بأنه ناقص وغير كاف، لأنه يعزز شعور التفوق والتنازل في علاقات الأفراد

والجماعات وخلق نوع من الأبوة في التعامل. ولايستطيع ضمان القبول والإحترام والتأكيد لإختلافات الأقليات في المجتمع، لأنه يعتمد على ضبط النفس تجاههم.

١٨. في المنظور النفعي تنطبق العدالة على المؤسسات السياسية والإجتماعية والإقتصادية للدولة وتجعل من سياسات الدولة القيام بإختيار التدابير المؤسساتية التي تنتج المستوى الأعظم من الرفاهية المادية لأكبر عدد من المواطنين. وقد تغير هذا المنظور مع الليبرالية المساواتية وساد تصور آخر يعتقد بأن العدالة لا تنطبق مباشرة على مؤسسات الدولة وإنما على البنية الأساسية التي تنتظم فيها هذه المؤسسات، وأهمية هذا في بناء الدولة المدنية هو حماية الحقوق الأساسية للمواطنين جميعاً عبر الخطط المستخدمة في توزيع الثروات، وفي حال حرمان البعض من هذه الحقوق يجب أن يكون هناك إعادة توزيع الثروات و الممتلكات.

وإشكالية هذه النظرة للعدالة في الدولة هي أنها بدعوتها للإنسجام في القيم في البنية الأساسية تقود الى الشمولية وتهمل الإختلافات والحدود الموجودة في بنية المجتمع. وتغفل أيضاً شمول الأقليات التعويض للحقوق، لأن وقوف الدولة في المسافة ذاتها من الخصوصيات الثقافية تبرر المعاملة المتماثلة وليس المعاملة العادلة. وإن إعادة التوزيع الذي تدعو اليه يتناقض مع مبدأ الحرية الفردية والإستقلال الذاتي كأحد مميزات الدولة المدنية في الفكر الليبرالي.

١٩. دخلت قضية المساواة في بناء الدولة المدنية في الفكر الليبرالي ليس من باب المساواة الإجتماعية والإقتصادية التامة للمواطنين وإنما على أساس ضرورة وجود مستوى معين من المساواة من أجل تحقيق الصحيح للحرية وحتى لا تكون التفاوتات الموجودة في المجتمعات تحدياً للديمقراطية. وطرح في هذا السياق دمج مبادئ التوزيع مع مطالب الإحترام المتساوي لضمان المساواة في السلع الإجتماعية التي يحتاجها كل فرد ويشمل الحقوق والحريات والفرص والثروة والأسس الإجتماعية لاحترام الذات، وذلك عبر تدخل الدولة في هذه المجالات. وأنتقد هذا النوع من المساواة من قبل إتجاهات مختلفة في الفكر الليبرالي، كونها تؤدي الى المساواة ونوع من المساواة التسوية تُستخدم لتسوية جميع الإختلافات الموجودة بين الأفراد حتى إذا كانت مبنية على الإستحقاق. وطرحت بدلاً من ذلك المساواة في الإهتمام والإحترام عبر المساواة في الموارد الإجتماعية والإقتصادية الأولية ضمن سياسة عدم التدخل، ويضمن ذلك المعاملة المتساوية في توزيع السلع الإجتماعية الفعلية والمعاملة على قدم المساواة في المشاركة في العملية السياسية. وتنتقد المساواة الليبرالية بأنها تهمل الأقليات والجماعات الثقافية المختلفة في المجتمع ولاستوعب التنوع الثقافي ولا تلتزم بكلا المساواة المدنية والإحترام المدني المتساوي للتنوع.

٢٠. اعتماد الدولة المدنية كأحد مخرجات النظام الديمقراطي الليبرالي على مبادئ وقيم الليبرالية لبناء أسسها ومستلزماتها بشكل محكم ، لم تؤمنها من انتقادات داخل الفكر الليبرالي ، بل وأدائها في كثير من النماذج كان ولايزال حافزاً لمدار واسع من الانتقادات حول ارتباط هذه القيم الليبرالية بها وطبيعة مساهمة وتوظيف أي منها في بنائها. وتفرض بطبيعة الحال ضرورة التطوير وتجاوز هذه الانتقادات.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية والمعربة

أ: القواميس والموسوعات والمعاجم

١. ابن منظور، لسان العرب، م ٢، دراسات العرب، بيروت، د ت.
٢. اسماعيل عبدالفتاح الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، مكتبة الكتب الالكترونية، القاهرة، د.ت.
٣. اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، المجلد الأول أ-ج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ٢٠٠١.
٤. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤.
٥. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
٦. ريمون بودون وفرنسيس بوريلو، المعجم النقدي للعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٦.
٧. ريموند وليم، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٧.
٨. طوني بينيت وآخرون، مفاتيح إصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.
٩. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، لبنان.
١٠. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
١١. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠.
١٢. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الاديان و المذاهب و الاحزاب المعاصرة، المجلد الثاني، دار الندوة العالمية، الرياض، ١٩٩٩.
١٣. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٤.
١٤. مجموعة باحثين، معجم المصطلحات السياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية، البحرين، ٢٠١٤.
١٥. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دارقباة الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧.
١٦. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الاول والثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

١٧. معهد البحرين للتنمية السياسية، معجم المصطلحات السياسية، البحرين، ٢٠١٤.

ب: الكتب العربية والمعربة

١. ابراهيم خليل عليان، الدولة الدينية والدولة المدنية، جامعة القدس المفتوح، فلسطين، مؤتمر القدس الثالث، ٢٠١٢.
٢. أبوالنور حمدي وأبوالنور حسن، يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢.
٣. أبو فهد السلفي، الدولة المدنية مفاهيم وأحكام، دار عالم النوار العصرية، دمشق، ٢٠١١.
٤. احسان عبدالهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، أكاديمية التوعية وتأهيل الكوادر، السليمانية، ٢٠١٢.
٥. أحمد إسماعيل السعودي، أحمد محمد طاهر، الديمقراطية الكويتية: التاريخ-الواقع-المستقبل، العربي للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١١.
٦. أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والاسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤.
٧. احمد جمال ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الكندي للنشر، الأردن، ٢٠٠٨.
٨. أحمد ريس، الوجه الآخر للحرية والديمقراطية في فكر فلاسفة الغرب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٧.
٩. احمد عبدالحليم عطية، الفلسفة والمجتمع المدني: جون لوك ورسالة في الحكومة المدنية: نصوص فلسفية، دارالثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧.
١٠. أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦.
١١. احمد واعظي، نظريات العدالة: دراسة ونقد، ترجمة، حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، دمشق، ٢٠١٧.
١٢. ارستو طاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ٢٠٠٩.
١٣. ارنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ت: حسني زينة، الفرات للنشر والتوزيع، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦.
١٤. أشرف عبد الوهاب، التراث والتغير الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦.
١٥. اشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وابعادها الاقتصادية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

١٦. امارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للناشرون، بيروت، ٢٠٠٩.
١٧. امام عبدالفتاح امام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٥.
١٨. أميد رفيق فتاح، إشكالية المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، دار سردم للنشر، السليمانية، ٢٠٢٠.
١٩. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٩٥.
٢٠. الان تورين، ماهي الديمقراطية؟ حكم الاكثرية أم ضمانات الاقلية، ترجمة: حسن قبيسي، دارالساقى، بيروت، ٢٠١٦.
٢١. الان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٧.
٢٢. انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥.
٢٣. اندرو هيود، النظرية السياسية: المقدمة، ترجمة: لبنى الزيدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣.
٢٤. اندرو هيود، مدخل الى الايدولوجيات السياسية، ترجمة: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٢.
٢٥. اندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩.
٢٦. انطوني دي كرسبني وكينيث ميونج، من فلاسفة السياسية في القرن العشرين، الترجمة: نزار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.
٢٧. ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساوة، ترجمة: جهيدة لاوند، الفرات للنشر، بغداد-بيروت، ٢٠٠٦.
٢٨. ايزايا برلين، الحرية: خمس مقالات عن الحرية، تحرير: هنري هاردي، ترجمة: يزن الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٥.
٢٩. ايزايا برلين، الحرية، ترجمة، معين الامام، دار الكتاب، مسقط، ٢٠١٥.
٣٠. باروخ سبينوزا، علم الاخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.
٣١. برتران بادي، الدولة المستوردة: غرينة النصاب السياسي، ترجمة: شوقي الدويهي، دار الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، الجزائر، ٢٠٠٦.
٣٢. برتراند راسل حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ترجمة: فؤاد زكريا، الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣.
٣٣. بريان باري، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ٢٠١١.
٣٤. البكاي ولد عبدالملك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، جداول للنشر، بيروت، ٢٠١٣.
٣٥. بيتر ب. ليكولسون، التسامح كمثال أخلاقي، في: سمير خليل وآخرون، التسامح بين الشرق والغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دارالساقى، بيروت، ١٩٩٢.

٣٦. تحسين حمة غريب، العدالة و نظرياتها مع نظرة خاصة لنظرية أمارتيا سن في العدالة، من منشورات جامعة التنمية البشرية، السليمانية، ٢٠١٦.
٣٧. تدهوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الجزء الثالث، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، د. ت.
٣٨. تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة: محمد فاضل طباح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.
٣٩. توفيق السيف، رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربية للابحاث و النشر، بيروت، ٢٠١٣.
٤٠. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ت.
٤١. توفيق المديني، التوتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الارهاب، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣.
٤٢. توفيق المديني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧.
٤٣. توماس ماير وأورو فور هولت، المجتمع المدني والعدالة، الترجمة: راندا النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
٤٤. توماس هوبز، الفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الإمارات، ٢٠١١.
٤٥. تيرنس بول وريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مي السيد مقلد، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
٤٦. ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ١٩٦٤، ص ٧.
٤٧. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، الكتاب الثالث، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين، دمشق، ٢٠١٠.
٤٨. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي: مبادئ الحقوق الاساسية، ترجمة و نشر مكتبة الخلود، القاهرة، ٢٠١٧.
٤٩. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
٥٠. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عبدالكريم أحمد، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
٥١. جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.
٥٢. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، تعريب عمار الجلاصي و علي الأجنف، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٤.

٥٣. جان جاك روسو، في العقد الإجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، ٢٠٠٠.
٥٤. جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٩.
٥٥. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤.
٥٦. جمال احمد السيدجاد المراكبي، الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، اطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.
٥٧. جمال محمد احمد سليمان، إيمانويل كانط: انطولوجيا الوجود، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.
٥٨. جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٨٨.
٥٩. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، ترجمة: علي ابراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
٦٠. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
٦١. جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.
٦٢. جون جراى مابعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة: احمد محمود، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
٦٣. جون جراى، مابعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة: احمد محمود، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
٦٤. جون ديوي، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيرى حماد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩.
٦٥. جون راولز، نظرية في العدالة، الترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، ٢٠١١.
٦٦. جون رولز، العدالة كإنصاف: اعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.
٦٧. جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.
٦٨. جون ستيوارت مل، الحرية، ترجمة: طه السباعي باشا، افاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩.
٦٩. جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ترجمة، أميل الغوري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٧.
٧٠. جون ستيوارت مل، عن الحرية، ترجمة: هيثم كامل الذبيدي، الأهلية للنشر، عمان، ٢٠٠٧.

٧١. جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧.
٧٢. جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة: محمد شوقي الكيال، دار القومية، مصر، د.ت.
٧٣. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧.
٧٤. جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩.
٧٥. حاتم حسن الديب، الدولة الاسلامية و الدولة المدنية، مؤسسة الصحابة للنشر، مصر، ٢٠١١.
٧٦. حازم الببلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣.
٧٧. حسام الدين علي مجيد، اشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي العاصر: جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠.
٧٨. حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤.
٧٩. حسن مصطفى البحري، النظم السياسية، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ٢٠١٨.
٨٠. حسين موسى، الفرد و المجتمع عند ميشال فوكو، دارالتنوير، بيروت، ٢٠٠٩.
٨١. حميد حاجي حيدر، الليبرالية و الاسلام: التعايش بين الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة، ترجمة: لبنى زهران، جسر للترجمة و النشر، بيروت، ٢٠١٧.
٨٢. حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبدالوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.
٨٣. حنة أرندت، ما السياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان، المغرب، ٢٠١٤.
٨٤. خيرى ابوالعزائم فرجاني، التحول الديمقراطي في النظام السياسي المصري، (د.د)، ٢٠١٥، ص ١٤.
٨٥. دوريندا أوترام، التنوير، دار الفارابي، لبنان، ٢٠٠٨.
٨٦. دومنيك شنابر وكريستيان باشوليه، مالمواطنة؟، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦.
٨٧. ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، الترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الاداب، كويت، ٢٠١٢.
٨٨. ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ، ترجمة: فاضل جتكر، الجزء الاول، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد -بيروت، ٢٠٠٦.
٨٩. روبرت دال، الديمقراطية و نقادها، ترجمة: نمير عباس مظفر، دار الفارس للنشر والتوزيع، الاردن، ١٩٩٥.
٩٠. روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، في كتاب مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها، الكتاب

- الثالث، الحقوق الفردية، تحرير ديفد بوز، ترجمة: صلاح عبد الحق، رياض الريس لنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
٩١. رونالد سترومبج، تاريخ الفكر الاوروبي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٩٩٤.
٩٢. ريمون بودون وفرنسيس بوريلو، المعجم النقدي للعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٦.
٩٣. ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.
٩٤. زروفي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار و مكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٣.
٩٥. زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، د.ت.
٩٦. سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.
٩٧. سايد مطر، مسألة التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل الى دراسة أعمال تشارلز تايلور، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.
٩٨. ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، مركز العربي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٠.
٩٩. ستيفن هيات، لعبة قديمة بعمر الامبراطوريات، ترجمة: احمد الصيداوي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١٠.
١٠٠. سردار قادر محي الدين، الديمقراطية التوافقية في الدول النامية: دراسة تحليلية للحالة اللبنانية، مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، السلمانية، ٢٠٠٩.
١٠١. سري هاشم محمد صادق، أزمة الديمقراطية في الدول العربية وأثرها على المشاريع الوحدوية، دار التموز، دمشق، ٢٠١١.
١٠٢. سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
١٠٣. سلطان بن عبدالرحمن العميري، بحث في مفهوم الحرية في الاسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ٢٠١٣.
١٠٤. سيدي محمد ولد ييب، الدولة وإشكالية المواطنة: قراءة في مفهوم المواطنة العربية، كنوز المعرفة للنشر، عمان، ٢٠١١.
١٠٥. شادية فتحي ابراهيم، الاتجاهات النظرية في دراسة النظرية الديمقراطية، سلسلة دراسات سياسية نظرية، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، ٢٠٠٥.
١٠٦. شاهر إسماعيل الشاهر، دراسات في الدولة والسلطة والمواطنة، المركز الديمقراطي العربي، المانيا،

.٢٠١٧

١٠٧. صالح بن محمد بن عمر الدميحي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2011.
١٠٨. صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة: عبدالوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣.
١٠٩. صلاح علي نيوف، مدخل الى الفكر السياسي الغربي، الجزء الأول، الأكاديمية العربية، الدنمارك، د.ت.
١١٠. صموئيل فريمان، إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون راولز نموذجاً، ترجمة: فاضل جتكر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٥.
١١١. طيب بوعزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والاعلام، مصر، ٢٠١٣.
١١٢. عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨.
١١٣. عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة الليبرالية وموقف الاسلام منها، مركز التأصيل للدراسات والنشر، جدة، ٢٠٠٩.
١١٤. عبد الوهاب محمد جواد الموسوي، الليبرالية والازمات: دراسة في الواقع الاقتصادي للبلدان المتحولة، اليازوري للنشر، الأردن، ٢٠١٦.
١١٥. عبدالاله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
١١٦. عبدالجبار عبد مصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٢.
١١٧. عبدالرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة الليبرالية وموقف الاسلام منها، مركز التأصيل للدراسات والنشر، السعودية، ٢٠٠٩.
١١٨. عبدالرضا حسين الطعان وصادق الأسود، مدخل الى علم السياسة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٨٦.
١١٩. عبدالرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم ودارالروافد الثقافية للنشر، الجزائر-البيروت، ٢٠١٥.
١٢٠. عبدالعالي دبله، الدولة: رؤية سوسيولوجية، دارالفجر، القاهرة، ٢٠٠٤.
١٢١. عبدالعزيز صقر، النقد الغربي للفكرة الديمقراطية النظرية والتطبيق، النقد الغربي للفكرة الديمقراطية النظرية والتطبيق، رئيس جمعية العلم للجميع العربية لنشر العلم ورعاية الموهبين - القاهرة.
١٢٢. عبدالله البريدي، السلفية والليبرالية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٨.

١٢٣. عبدالله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
١٢٤. عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠١١.
١٢٥. عبدالله الغزالي، الليبرالية الجديدة: اسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠١٣.
١٢٦. عبدالوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دارالفكر المعاصر، بيروت، دارالفكر، دمشق، ٢٠٠٠.
١٢٧. عبدالوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي و المجتمع المدني، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٣.
١٢٨. عدنان حافظ جابر، العقلانية والديمقراطية، مجلة المستقبل الديمقراطي، العدد ٢٥٤، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.
١٢٩. عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر، ٢٠١٢.
١٣٠. عزمي بشارة، مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي، مجلة التبين، العدد ٢١١، ٢٠١٣.
١٣١. عصام السيد محمود، الطريق الثالث: دراسة نقدية لمفهوم المدني و الديني في المصطلح السياسي المعاصر، دار الوعي للنشر، الرياض، ٢٠١٦.
١٣٢. عصام السيد محمود، الطريق الثالث: دراسة نقدية لمفهوم المدني والديني في المصطلح السياسي المعاصر، دار الوعي للنشر و التوزيع، الرياض، ٢٠١٦.
١٣٣. عصام سليمان، مدخل الى علم السياسة، دار النضال للطباعة و النشر، بيروت، ١٩٨٩.
١٣٤. علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في المؤتمر الثاني: الاسلاميون والنظام الحكم الديمقراطي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٣.
١٣٥. علي حرب، اسئلة الحقيقة و رهانات الفكر مقاربات نقدية و سجالية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٢١.
١٣٦. علي خليفة الكواري و اخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢.
١٣٧. علي عبود المحمداوي وحيدر ناظم محمد، مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني: دراسة في الأسس و المقومات والسياق التاريخي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠١١.
١٣٨. علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية لحدثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، دارو مكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٥.
١٣٩. علي محمد محمد الصلابي، المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة، بلا، ٢٠١٤.
١٤٠. غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر

- حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢.
١٤١. ف.ا.هايك، الطريق الى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، د.ت.
١٤٢. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الاخير، ترجمة: فؤاد شاهينة، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
١٤٣. فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الكتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.
١٤٤. فرانكلين ل-باومان، الفكر الاوروبي الحديث القرن التاسع عشر، ترجمة: احمد حمدي محمود، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
١٤٥. فردريك.ا. هايك، الطريق الى العبودية، ت: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤.
١٤٦. فريد لميرني، الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، المغرب، د.ت.
١٤٧. فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا العربية، في مجموعة من المؤلفين، مالعدالة، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.
١٤٨. فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الاسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٦.
١٤٩. فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لنديا للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤.
١٥٠. فيصل الشنطاوي، النظم السياسية و القانون الدستوري، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠٠٣.
١٥١. فيليب بوتيت، الجمهوريانية الحكم الجمهوري: نظرية الحرية والحكومة، ترجمة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٧.
١٥٢. كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، في سمير خليل وآخرون، التسامح بين الشرق والغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٢.
١٥٣. كريستيان دولاكامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار، مجادلات، رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات و البحوث، القاهرة، ٢٠٠٣.
١٥٤. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤.
١٥٥. الكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، دار عالم الكتب، القاهرة، (د.ت).
١٥٦. الكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، الجزء الثاني، عالم الكتب،

القاهرة، د.ت.

١٥٧. كولن فارلي، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة: محمد زاهي المغربي و نجيب المحجوب الحصادي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ٢٠٠٨.

١٥٨. لويس دومون، مقالات في الفردانية: منظور انثروبولوجي للأيدولوجية الحديثة، ترجمة: بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦.

١٥٩. ليند ساي جيرمان، النظريات البطريركية، مركز الدراسات الإشتراكية، القاهرة، د.ت.

١٦٠. ليوشتراوس ووجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، الترجمة: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، د.ت.

١٦١. ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول، بيروت الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٧٧.

١٦٢. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الاديان و المذاهب و الاحزاب المعاصرة، المجلد الثاني، دار الندوة العالمية، الرياض، ١٩٩٩.

١٦٣. مايكل.ج.ساندل، العدالة ماالجدير أن يعمل به؟، ترجمة: مروان الرشيد، جداول للنشر و الترجمة، بيروت، ٢٠١٥.

١٦٤. مايكل.ج.ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

١٦٥. مجاهد عبدالمنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعدالدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.

١٦٦. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير: ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

١٦٧. مجموعة المؤلفين، الليبرالية في السعودية: الفكرة، الرؤية، الممارسات، مركز صناعة الفكر، بيروت، ٢٠١٣.

١٦٨. مجموعة باحثين، افاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية، معهد عصام فارس للسياسات العامة و الشؤون الدولية، بيروت، ٢٠١٣.

١٦٩. مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤.

١٧٠. مجموعة مؤلفين، سؤال الحداثة و التنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الضفاف، بيروت، 2013.

١٧١. مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها، الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني، تحرير: ديفد بوز، ترجمة: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.

١٧٢. مجموعة مؤلفين، ماالعدالة؟معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،

- بيروت، ٢٠١٤.
١٧٣. محمد أحمد مفتي، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية: دراسة تحليلية نقدية، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١٤.
١٧٤. محمد الاحمري، الديمقراطية: الجذور اشكالية التطبيق، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢.
١٧٥. محمد الشيخ، مسألة التسامح في الفلسفة المعاصرة ميخائيل فالترز نموذجاً، في مجموعة باحثين، التسامح في الفكر الديني والفلسفي، اعداد هديل سعدي موسى، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٤.
١٧٦. محمد الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، بلال بن رباح للنشر، مصر، ٢٠١١.
١٧٧. محمد بن احمد مفتي، نقد التسامح الليبرالي، مركز البحوث و الدراسات البيان، الرياض، ٢٠١٠.
١٧٨. محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار تويقال، المغرب، ٢٠٠٤.
١٧٩. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.
١٨٠. محمد عبده أبو العلا، الحرية و المساواة في الفكر السياسي المعاصر: دراسة في الليبرالية الإجتماعية عند رونالد دوركين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧.
١٨١. محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج راولز، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.
١٨٢. محمد عزت المصري، التخطيط لتفعيل دور مراكز الشباب في تعزيز ثقافة التغيير السلمي كأحد مبادئ بناء الدولة المدنية، في مؤتمر ٢٥ بعنوان مستقبل الخدمة الاجتماعية في ظل الدولة المدنية، جامعة حلوان، مصر، ٢٠١٢.
١٨٣. محمد علي محمد وعلي عبدالمعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
١٨٤. محمد مصطفى، نظريات الحكم و الدولة: دراسة مقارنة بين بين فقه الاسلامي و القانون الدستوري الوضعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٢.
١٨٥. محمد نصر مهنا، تاريخ الافكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٩٩.
١٨٦. محمد نورالدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، دار افريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨.
١٨٧. محمدامين بن جيلاني، بناء الدولة المفهوم و النظرية وأسئلة الراهن، المعهد المصري للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠١٦.
١٨٨. محمود محمد علي محمد، مفهوم العقلانية عند ستيفن تولمن، مطبعة محسن بسوهاج، د.ت، ٢٠٠٨.
١٨٩. مراد ديانني، حرية- مساواة- اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.

١٩٠. مكيا فيللي، الأمير، ترجمة: اكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ٢٠٠٤.
١٩١. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية: الفكرة الديمقراطية، المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.
١٩٢. منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار الفنائس للنشر، الأردن، ٢٠١٣.
١٩٣. موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عزالدين للطباعة، بيروت، ١٩٩٤.
١٩٤. مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، دارالكتب الوطنية، ليبيا، ٢٠٠٧.
١٩٥. مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زيتير، الجزء الأول، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٥٣.
١٩٦. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مركز الاحياء القومي للتأليف والترجمة، بيروت، ١٩٩٠.
١٩٧. نبيل راغب، هيئة الدولة: التحدي و التصدي، دارغريب، القاهرة، ٢٠٠٤.
١٩٨. نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم، المعهد العالي للفكر الاسلامي، أردن، ١٩٩٤.
١٩٩. نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية القانون الدستوري، دار الثقافة للنشر، عمان، ٢٠١١.
٢٠٠. هابرماس، القول الفلسفي للحدثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.
٢٠١. هارولد ج. لاسكي، الدولة نظرياً وعملياً، الهيئة العامة لقصور الثقافة، دمشق، ٢٠١٢.
٢٠٢. هارولد لاسكي، الحرية في الدول الحديثة، ترجمة: احمد رضوان عزالدين، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦.
٢٠٣. هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.
٢٠٤. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي، الجز الثاني، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧.
٢٠٥. وليام أ. غالستون، التعددية السياسية والقيود المفروضة على سلطة الدولة، ترجمة: سنية نمر ياسين، مؤمنون بلا حدود للأبحاث و الدراسات، ٢٠١٦، المغرب.
٢٠٦. وليد بن صالح الرميزان، الليبرالية في السعودية والخليج: دراسة وصفية نقدية، روافد للطباعة، بيروت، ٢٠٠٩.
٢٠٧. وندي دونر ورتشارد فمرتون، جون ستيوارت مل، ترجمة: نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.
٢٠٨. ويل كيملكا، مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: منير الكشو، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٠.
٢٠٩. ياسر قنصوة، الليبرالية، نهضة مصر للنشر، القاهرة، ٢٠٠٧.
٢١٠. يمنى طريف الخولي، ركائز في الفلسفة السياسية، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩.

ت: الأطاريح والرسائل الجامعية

١. احمد صابر حوو، الديمقراطية والاحزاب السياسية في الوطن العربي، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر، ٢٠١١.
٢. احمد عبدالكريم عبدالوهاب، جدلية الحرية والعدالة في الفكر السياسي المعاصر، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠١٦.
٣. بن سماعيل موسى، مشكلة الدولة: الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٦.
٤. حيدر محمد حسين محاسنة، موقف حركات الاسلام السياسي من الدولة المدنية في الوطن العربي: دراسة حالة الاردن، مصر والجزائر ١٩٩٠-٢٠١٤، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة العلوم الاسلامية العالمية، كلية العلوم السياسية، الأردن، ٢٠١٧.
٥. رجاء مجيد كاظم، الديمقراطية الليبرالية بين مفهومين الاوروبي والامريكي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٤-٢٠٠٥.
٦. سمير عبدالرحمن شلالده، الليبرالية الجديدة في العالم العربي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بيرزيت، كلية الآداب، فلسطين، ٢٠٠٨.
٧. شهاب أحمد عبدالله، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة: دراسة في الإتجاهات (المساواتية والليبرتارية والجماعية)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، السليمانية، ٢٠١٧.
٨. كتوري ملحة، جدلية السلطة و العدل في الفكر السياسي المعاصر: ريتشارد روتي انموذجاً، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران، ٢٠١٤-٢٠١٥.
٩. هالة صدقي ناصر الساعدي، الليبرالية و الآخر في فكر جون رولز: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة الكوفة، ٢٠١١.

ث: الدوريات (البحوث والمجلات)

١. إحسان عبدالهادي النائب، فكرة التسامح قراءة في مفهومها وحدودها وأبعادها، مجلة دراسات قانونية وسياسية، كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، السليمانية، العدد ٨، السنة الرابعة، ٢٠١٦.
٢. احسان عبدالهادي النائب، مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة: دراسة في الاتجاه الليبرتاري، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية و السياسية، جامعة كركوك، المجلد ٧، العدد ٢٦، ٢٠١٨.

٣. احسان عبدالهادي النائب، مفهوم المجتمع المدني عند كانط وهيغل، المجلة السياسية والدولية، جامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٣٣-٣٤، ٢٠١٦.
٤. احمد ابو زيد، شكوك حول مستقبل الليبرالية، مجلة العربي، العدد ٦٨١، كويت، ٢٠١٥.
٥. آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس: الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، العدد الثامن، السنة الثالثة، ٢٠١٧.
٦. أمل عبدالحسن علوان، دور المنظمات المجتمعية المدني في ترسيخ مبادئ الديمقراطية و حقوق الإنسان في العراق، مجلة لارك للفلسفة اللسانيات و العلوم الإجتماعية، العدد ٢٨، الجزء ٣، ٢٠١٨.
٧. أمل هندي الخزعلي، جدلية العلاقة بين الديمقراطية المواطنة و المجتمع المدني: العراق نموذجاً، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٣٢، ٢٠٠٦.
٨. أنور محمد فرج، البحث عن العدالة العالمية: دراسة تحليلية لنظرية جون راولز في العدالة، مجلة دراسات قانونية وسياسية، كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، العدد السابع، ٢٠١٦.
٩. برهان غليون، الدين والسياسة، مجلة التسامح، العدد ٢٦، مركز رام الله، فلسطين، ٢٠٠٩.
١٠. حسام الغرباوي، الليبرالية: نظرة في منطلقاتها الفكرية وافاقها المستقبلية، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٣٠، ٢٠٠٥.
١١. حسين يوسف بوكبر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، مجلة تبين، العدد ١٨، الاصدار الخامس، ٢٠١٦.
١٢. رحاب عبد الرحمن الشريف، الإسلاميون و الدولة المدنية: قراءة في جدلية الدين و السياسة، تجربة الحركة الإسلامية السودانية نموذجاً، مجلة دراسات مجتمعية، مركز دراسات المجتمع، العدد ١١، ٢٠١٤.
١٣. سارة دبوسي، الخطبة الجندرية في معانها الفلسفية: نانسي فريزر شاهدة، مجلة الاستغراب، العدد ١٦، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، المغرب، ٢٠١٩.
١٤. سعيد بن سعيد العلوي، بناء الدولة المدنية: مقدمات ضرورية، مجلة النهضة، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، العدد ١، ٢٠١٢.
١٥. سعيد عبدالرزاق العامري، الدولة المدنية بين المفهوم الغربي والأصل الاسلامي، مجلة شؤون العصر، المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، مجلد ١٦، العدد 43، ٢٠١١.
١٦. طارق زياد ابوهزيم، المجتمع المدني و بناء الدولة المدنية الديمقراطية: مقارنة سياسية، مجلة المنارة للبحوث و الدراسات، جامعة آل البيت، الأردن، مجلد ٢٣، العدد ١، ٢٠١٧.
١٧. عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة: كيرجارد أنموذجاً، مجلة دراسات: العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة الاردن، المجلد ٤١، ملحق ١، ٢٠١٤.

١٨. عبدالسلام وكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر و المنظور الاسلامي، مجلة تاريخ العلوم، العدد الاول.
١٩. عبدالعزيز صقر، الرؤية الغربية للدولة المدنية، مجلة البيان، الإصدار الخامس، دار مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ٢٠٠٨.
٢٠. عبدالكريم سروش، المرتكزات النظرية لليبرالية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين و الكلام الجديد، العدد ٢٤-٢٥، ٢٠٠٣.
٢١. علي عباس مراد، المجتمع المدني والديمقراطية: مقارنة تحليلية في ضوء تجربتين السياسيتين الغربية و العربية، مجلة دراسات في الاقتصاد، مجلد ٢١، عدد ١ و ٢، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ليبيا.
٢٢. علي عباس مراد، فاتن محمد رزاق، التسامح في بعض الحضارات القديمة، مجلة السياسة والدولية، جامعة المستنصرية، العدد ٢٢، بغداد، ٢٠١٢.
٢٣. علي عبدالرزاق الزبيدي، في الدولة الليبرالية، مجلة المؤرخ العربي، الامانة العامة للاتحاد المؤرخين العرب، السنة ١٤، العدد ٣٥، بغداد، ١٩٨٨.
٢٤. غانم محمد صالح، مفهوم العدالة في التراث السياسي الغربي القديم، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٥٣، ٢٠١٧.
٢٥. فوزي حسين سلمان الجبوري وادريس حسن محمد الجبوري، الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والاسلامي، مجلة جامعة تكريت للعلوم الانسانية، المجلد ١٥، العدد ٢، ٢٠٠٨.
٢٦. لزهرة وناسي، أزمة الديمقراطية في العالم العربي بين التحديات الداخلية والتحولت العولمية، المجلة الجزائرية للامن والتنمية، العدد ١٤، ٢٠١٩.
٢٧. مجدي عزالدين حسن، الفكر السياسي الإسلامي وثقافة الديمقراطية: جدلية، التعاطي والممانعة، مجلة النقد الثقافي، العدد ٢، خرطوم، ٢٠١٤.
٢٨. محمد سلامة الشلشل، التشريع الاسلامي والدولة المدنية: إشكالية العلاقة وجدلية الألفاظ، مجلة البحوث الاسلامية، العدد ٣٠، ٢٠١٨.
٢٩. مكي دراجي، دور المجتمع المدني في ترقية الديمقراطية و حقوق الانسان: قراءة في المفاهيم، مجلة البحوث و الدراسات، العدد ٥، ٢٠٠٧.
٣٠. مهند مصطفى، سياسة الاعتراف والحرية: سجل واطار نظري تحت طائلة الراهن العربي، مجلة تبين، العدد ١٧، ٢٠١٦.
٣١. نابت عبد النور، مفهوم الديمقراطية التداولية في فلسفة يورغن هابرماس، مجلة دراسات استراتيجية، العدد التاسع، مركز البصيرة للبحوث و الاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ٢٠٠٩.

٣٢. نادية كاضم الشمري، الديمقراطية والليبرالية والعلمانية في الفكر الغربي، مجلة بابل للدراسات الحضارية و التاريخية، المجلد ٦، العدد ٤، ٢٠١٦.
٣٣. نبيل حليلو ومحمد معمرى ، دور المجتمع المدني في ترسيخ قيم الديمقراطية، مجلة سوسولوجيا للدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 3، الجزائر، 2018.
٣٤. نوفل حاج لطيف، النظرية الليبرالية ومسألة المساواة: جون رولز وروبارت نوتزك ضد المنفعة، مجلة هرمس، جامعة القاهرة، القاهرة، المجلد الثاني، العدد ٤، ٢٠١٣.
٣٥. وليد عبد الهادي العويمر وحسن فالح البكور، الحرية الفردية وأثرها على التنمية البشرية، مجلة السياسية والدولية، العدد ٢٠، ٢٠١٢.

ج: المراجع الإلكترونية

١. برهان غليون، لماذا يخلط المثقفون العرب بين الليبرالية والديموقراطية؟، من موقع جريدة النهار اللبنانية، <https://newspaper.annahar.com>، المنشور بتاريخ 31 تشرين الأول ٢٠٠٥
٢. عبدالرحمن الحديدي، قراءة في مفهوم العدالة الاجتماعية: تأصيل نظري، من الموقع الإلكتروني: https://democraticac.de/?p=59997_ftn18
٣. كاترين اودارد، الليبرالية الجديدة، ترجمة: ميشال أ. سماحة، نشر بتاريخ ٣ يوليو ٢٠١٣، من موقع: <https://www.lebanese-forces.com/2013/07/07/new-liberalism-2-4>

ثانياً: المراجع الإنكليزية

A: Dictionaries

1. Group of institutions, Political Dictionary, Vol.2, Printed William Clowes and Sons, 1846.
2. Roger Scruton, The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought, 3rd Edition, Al grave Macmillan, New York, 2007.
3. Simon black Burn, The Oxford Dictionary of philoshphy, Oxford University Press, New York , 1996.

B: Books

1. A.C.KAPUR, Principles of political science, s.chand and company LTD, New Delhi, 2000.
2. Alexander Lawrence, Is there logical space for toleration on the Moral Map for

- Toleration? In: Melissa S Williams, Jeremy Waldron, *Toleration and its Limits*, New York University Press, New York, 2008.
3. Amartya Sen, *Equality of What?*, In: McMurrin S Tanner, *Lectures on Human Values*, Cambridge University Press , Cambridge, 1980.
 4. George H. Smith, and Marilyn Moore, *Individualism: A Reader*, Cato Institute, Washington D. C, 2015.
 5. Andrei Illarionov, *Conditions for Freedom: A Few Theses on the Theory of Freedom and on Creating an Index of Freedom*, in *Towards a World wide Index of Human Freedom*, edited by Fred McMahan, Fraser Institute, Canada, 2012.
 6. Appadorai, *The Substance of Politics*, Diocesan Press , madras, india , 1944.
 7. Arendt Iijphart, *Patterns of Democracy*, Yale University Press, New Haven and London, 2012.
 8. Brown, L.Susan, *The politics of individualism: liberalism, liberal feminism and anarchism*, Black Rose Books, Canada, 1993.
 9. Christian Fernandez, *Toleration in the 21st Century: A Revised Liberal Defense*, Center for European Studies, Lund University, Sweden, 2008.
 10. Christophe Salvat, *Freedom and Rationality: Rousseau on Citizenship* , HAL open archive: Center for Documentation, 2008.
 11. David F. J. Campbell, *The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy*, University of Klagenfurt, Institute of Science Communication and Higher Education Research WIHO , Vienna, 2008.
 12. David Heyd, *Is Toleration A Political Virtue?*, in Melissa S. Williams and Jeremy Waldron, *Toleration and Its Limits*, New York University Press, New York and London, 2008.
 13. David Heyd, *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton , 1996.
 14. David van Mill, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, State University of New York Press, Albany, USA, 2001.
 15. Derek Parfit, *Equality or Priority?The Lindly lecture*, University of Kansas, Department of Philosophy, 1995.
 16. Dharmendra Kumar Mishra and Anshu Mishra, *The Protean Face of Justice from Plato to Amartya Sen*, Campbellsville University, 2007 .
 17. Dhawal Shankar Srivastav, *Rawls's Theory of Justice Through Amartya Sen's Idea*, ILI Law Review, Winter Issue, 2016.
 18. Domenico losurdo, *liberalism: a counter history*, Translate: Gregory Elliot, Published by arrangement with Marco Vigevani Agenzia Letteraria, New York London , 2011.
 19. Eamonn Butler, *Classical Liberal: A Primer*, The Institute of Economic Affairs , London , 2015.
 20. Emmanuel Agius and Jolanta Ambrosewicz, *Towards a Culture of Tolerance and Peace*, Canada, 2003.

21. Eugene F. Miller, Hayek's *The Constitution of Liberty: An Account of its Argument*, The Institute of Economic Affairs, London, 2010.
22. Florin Ternal HILBAY, *Individualism as Mood: Reflections on the Emergence of the Rhetoric of Liberalism*, Asia Law Institute, Faculty of Law, National University of Singapore, 2010.
23. Frank van Dun, *Freedom, Liberty, Autonomy*, University of Ghent, 2010.
24. George H. Smith, and Marilyn Moore, *Individualism: A READER*, Cato Institute, Washington D.C, 2015.
25. George Peden, *Liberalism & the Welfare State: Economists & Arguments for the Welfare State*, 1st Edition, Chapter. 2, Oxford University Press, 2017.
26. Gerhardt Stenjer, *Liberty and toleration: Locke, Voltaire*, in: Christophe Miqueu and Mason Chamie, *Locke's Political Liberty: Readings and Misreadings*, Voltaire Foundation, Oxfordm, 2009.
27. Gerry Mackie, *Cognitive and Affective Aspects of Three Conceptions of Liberty*, University of California, San Diego, 2009.
28. Gerson Moreno-Riano, *Political Tolerance, Culture and the Individual*, Edwin Mellen Press, New York, 2002.
29. Gerson Moreno-Riano, *Political Tolerance, Culture, and the Individual*, Edwin Mellen Press, New York, 2002.
30. Gina Gustavsson, *The Problem of Individualism Examining the relations between self-reliance, autonomy and civic virtues*, Dissertation plan to be presented at the SWEPSA, workshop, Uppsala University, 2007.
31. Gina Gustavsson, *The Problem of Individualism: Examining the relations between self-reliance, autonomy and civic virtues*, Conference: Swedish Political Science Association, Sweden, 2007.
32. J.A.Chandler, *Local Government and Liberal Democracy*, Routledge, London, 1993.
33. James Wilford Garner, *Political science and Government*, the world press, Calcutta, India, 1952.
34. Jean Grued, *Democratization: A critical Introduction*, palgrave , USA, 2002.
35. Jerzy Zajadlo, *The idea of equality in modern legal philosophy* , in Bartosz Wojcie chowski and others, *The principle of equality as a fundamental norm in law and political philosophy* , Lods University Press, 2017.
36. Johanna Kantola and Judith Squiries , *The New Politics of Equality*, in Colin Hay , *new direction in political science*, Red Globe Press, United Kingdom.
37. John Gray and G.W.Smith, *J.S.MILL ON LIBERTY in focus*, Routledge , London, 1991.
38. John Gray, *Mill On Liberty: A Defence*, Routledge, London and Newyork, 2nd edition , 1996.
39. John Horton, *Toleration and Multiculturalism*, First Conference on Civic

education and democracy, Education in Tolerance, Manuel Gimenez Abad Foundation for Parliamentary Studies and the Autonomous State, Zaragoza, January 26 and 27, 2006.

40. John Horton, Toleration as a Virtue, in David Heyd , Toleration: An Elusive Virtue, Princeton University Press,USA, 1996.
 41. John R.Patrick, Understanding Democracy, Oxford University Press, Oxford-NewYork, 2006.
 42. John Tasioulas, Justice, Equality and Right, in: Roger Crisp, The Oxford Handbook of the History of Ethics , Oxford university press , United Kingdom, 2013.
 43. Jonathan Wolff, Social ethos and the dynamics of toleration, in Catriona McKinnon and Dario Castiglione, The culture of toleration in diverse societies, Manchester University Press , United Kingdom, 2018.
 44. Jonathan Wolffe, Equality: The Recent History of an Idea, Journal of Moral Philosophy , SAGE Publications, Los Angeles, London, New Delhi and Singapore , 2007.
 45. Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, Taylor & Francis e-Library, USA, 2003.
- Jurgen Habermas ‘Religion in the Public Sphere, Holberg Prize Laureate ‘Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar, University of Bergen,Norway, 2005.
46. K.Harrison and T.Boyd, Understanding Political Ideas and Movement, Manchester University Press, UK, 2003.
 47. Kankey Jailobaeva, Civil society from the liberal and communitarian perspectives, *Social Research Centre AUCA*, 2007.
 48. Kevin Harrison and Tony Boyd, Understanding political ideas and movements, Manchester University Press, Manchester and New York, 2003.
 49. Kevin Harrison and Tony Boyd, Understanding Political Ideas and movements , Manchester University Press, Manchester and New York, 2003.
 50. Kingsley Chigozie W.Udegbunam, Concept and Nature of Civil Society, in P-J Ezeh, Social sciences in peace and conflict studies, vol.1, Enugu: SAN Press, Nigeria , 2014.
 51. Kok-Chor tan, Toleration, Diversity, and Global Justice, Penn State University Press, USA, 2000.
 52. Larry Diamond, The End of the Third Wave and the Global Future of Democracy, Political Science Series, Department of Political Science of the Austrian Institute for Advanced Studies IHS, No.45, Vienna, 1997.
 53. Laura Valentini, Justice and Democracy, Working Papers Series, Centre for the Study of Social Justice, University of Oxford, 2010.
 54. Michael Munger, Milton Friedman as a Liberal Philosopher, Departments of

Political Science and Economics, Duke University.

55. Nicholas Capaldi, *The Meaning of Equality*, in: Tibor R.Machan, *Liberty and Equality* , Hoover press, USA , 2002.
56. O.P.Gauba, *An Introduction to Political theory*, 5Edition, Macmilian India Ltd, NewDelhi , 2005.
57. Paul Siblot, *defining tolerance*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO , 1997.
58. Peter Vallentyne, *Distributive Justice*, in Robert E.Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2017.
59. Raymond Williams, *Keywords: A vocabulary of culture and society*, Oxford University Press, New York, 1983.
60. Riccardo Baldissone, *Farewell to Freedom: A Western Genealogy of Liberty*, University of Westminster Press, London, 2018.
61. Robert Hanna, *Rationality and Logic*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England , 2006.
62. Roland Pierik, *The Ideal of Equality in Political Philosophy*, in Wibren van der Burg, Sanne Taekema, *the importance of ideale*, Brussels, Oxford, Peter Lang, 2004.
63. Roland Pierik, *The Ideal of Equality in Political Philosophy*, in: Wibren van der Burg, Sanne Taekema, *The Importance of Ideale*, Brussels Press, Oxford, Peter Lang, 2004
64. Ronald Dworkin, *Why Liberals Should Care about Equality*, reprinted from *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985.
65. Stephen McGlinchey, *Review – A Second Look at Huntington’s Third Wave Thesis*, Sep 23 2010.
66. Terence Ball and Richard Dagger, *Ideals and Ideologies*, 8th edition , routledge , New York and 282ritan, 2010.
67. Teresa M. Bejan, *What was the point of equality?*, keynote lecture for the 13th Annual Graduate Conference on Political Theory, Center for Ethics and the Department of Government.
68. Thania Paffenholz, *Civil Society and Peace bulding: Acritical Assessment* , LYNNE Rienner publisher, USA, 2010.
69. Wendy brown and *Edge Work: Critical essay on knowledge and politics* , Princeton university press, USA, 2009.
70. Will Kmylicka, *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995.

C: PhD. and Master Thesis

1. Amarnath Mohanty, Justice compensatory discrimination and the Indian state , Thesis submitted to the Jawahar Lal Nehru University in 283ritannica283 of the requirements for the award of the degree of PhD., New Delhi, 1992.
2. Ananta Kumar, Justice and the Indian judiciary land reforms in West Bengal as a case study, Dissertation submitted for the degree of PhD. in Political Science at TIE university of Burdwan, 1988.
3. Andrew L.Campbell, Positive democracy: Reconciling Sir Isaiah Berlin's conception of positive liberty with democratic theory, presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of Arts , The University of Montana, 2002.
4. Banan Fathi Malkawi, civil state in contemporary Islamic political thought in light of madinah constitution, thesis submitted in partial fulfillment of the requirements of masters degree in Islamic study, the university of Jordan, 2012.
5. Colin Tyler, Thomas Hill Green and the Philosophical Foundation of Politics: An Internal Critique, Submitted as a Requirement of the PhD. in Politics , University of York, 1996.
6. Dag Einer Thorsen and Tmund Tie, The Neoliberal Challenge: what is Neoliberalism?, PHD thesis, Department of Political Science, University of Oslo, 2009.
7. Gideon.B.Baker, Civil Society and Democratisation Theory: An Inter-regional Comparison , Submitted in accordance with the requirements of PhD. , The University of Leeds, Department of Politics.
8. Imad Mohammed Mirza, Democratization in Southern Kurdistan: An Analytical Study of the Prospectsfor Democracy, Thesis in Political Science, Faculty of Social Science, University of Troms, Norway, 2007.
9. Marjoka van Doorn , Accepting the disliked: The practice and promotion of tolerance, Academic Dissertation to obtain the Doctorate degree from the Faculty of Social Sciences, Vrije University, Amsterdam, 2016.
10. Martin Langby, Reflexive Toleration: A Critical Inquiry into Rainer Forst's Theory of Toleration, Master's Thesis, Faculty of Theology , Uppsala University, 2017.
11. Md. Kamran Ghani, Essentially contested political concepts: A Philosophical study, Thesis Submitted for the award of the PhD. in Philosophy, Aligrah Muslim University , India, 2011.
12. MOHD.ASIF, State and freedom in india: A study of right to life and personal liberty, Thesis submitted for award of the degree of doctor of philosophy in political science, Aligrah muslim university, india, 2008.
13. Otto Ilmari Lehto, The Three Principles of Classical Liberalism: From John Locke to John Tomasi: A Consequentialist Defence of the Limited Welfare State, Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Social Sciences, 2015.

14. Paulette Ann Parker, *Communitarianism, Liberal Individualism, and the Myth of Antecedence: A Democratic Perspective on the Citizenship Debate between Liberal Individualists and Communitarians*, A Thesis Presented As a Partial Fulfillment Of the Requirements for the Degree of Master of Arts to The Faculty of the Department of Government , The College of William and Mary , Virginia, 1995.
15. Philip Schuyler Bishop, *Three theories of individualism*, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of University of South Florida, 2007.
16. Phillip David Wodzinski, *Kant's Doctrine of Religion as Political Philosophy*, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of PhD., Boston College , Department of Political Science , USA, 2009.
17. Stephanie Mora Walls, *The Impact of Individualism on Political and Community Participation*, A Dissertation submitted to The Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati In partial fulfillment for the requirements of the degree of PhD. , 2008.

D: Journals

1. Adam J. Huntt, *The Liberal Justice Thomas: An Analysis of Justice Thomas's Articulation and Application of Classical Liberalism* , New York University Journal of Law & Liberty , Vol.3, No.3.
2. Tim Heysse, *Toleration and Political Conflict: A Comment on Rainer Forst's analysis of toleration*, *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology*, Vol. 71, Iss. 4, 2010.
3. Alberto Vanzo, *Kant on Empiricism and Rationalism*, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press, Vol. 30, No.1, 2013.
4. Alexander Brown, *Luck Egalitarianism and Democratic Equality*, *Journal of Ethical Perspectives*, Vol.12, Iss.3, 2005.
5. Alexei Gloukhov, *Arendt on Positive Freedom*, *Russian Sociological Review*, No.2, Vol.14, 2015.
6. Andre Vachet, *C. B. Macpherson, Principles and limits of liberal democracy*, translated from English by Andria D'Allemagne, *Érudit la magazine*, No. 9, paris , 1986.
7. Andrew R. Murphy, *Toleration, and the Liberal Tradition*, *journal of polity*, The University of Chicago Press, Vol.29, No.4, 1997.
8. Cesar Augusto Ramos, *Charles Taylor's Communitarian Critique of the Liberal Negative Freedom* , translate: Creative Commons Attribution , *Unisinos Journal of Philosophy*, Pontifical Catholic University of Parana, Brazil, Philosophy to

- Unisinos, V. 15, N.1, 2014.
9. Anna Petrikova and others, Inter cultural aspects of concept "TOLERANCE" and facilities of creating tolerant academic environment, *Journal of Xlinguae*, European scientific language double-blind peer-reviewed journal covering philosophy, linguistics, Vol.10, Iss.4, 2017.
 10. Anton M, The Future of Liberal Democracy, *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, Vol.5, Iss. 2.
 11. Avital Simhony, Beyond Negative and Positive Freedom:T. H. Green's View of Freedom, *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 21, No.1, 1993.
 12. Aysel Dogan, Locke On Liberty And Necessity, *bilig Bilig: Journal of social sciences of the Turkish world*, No. 35, 2005.
 13. Barbara Thayer-Bacon, Beyond Liberal Democracy Dewey's Resascent Liberalism , *journal of Education and Culture*, Vol.22 , No.2, 2006.
 14. Barry Hindess , The Concept of the State in Modern Political Thought , *Australian journal of politics and history*, vol.63, iss.1, 2017.
 15. Bent Flyvbjerg, Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?, *The British Journal of Sociology*, vol. 49, no. 2, London, 2013.
 16. Bryan S.Turner, Contemporary Citizenship: Four types, *Journal of Citizenship and Globalisation Studies*, New York, vol.1, issue.1, 2017.
 17. Cécile Laborde, The Concept of the State in British and French Political Thought , *Political studies journal*, Vol. 48, 2000.
 18. Chenggang Zhang, The Evolution of Rationality and Modernity Crisis, *Sociology Mind journal*, Tsinghua University, Beijing, China, Vol.3, No.2, 2013.
 19. Christopher Pierson, *The Modern State*, Routledge press, London, 2004.
 20. Claudio E. M. Banzato, Concepts of liberty and value pluralism: Implications for psychiatry, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Vol.19, No.1, 2016.
 21. Cory Wimberly, Montesquieu and Locke on Democratic Power and the Justification of the "War on Terror", *International Studies in Philosophy*, Binghamton University, New York, Vol. 40, Iss. 2, 2008.
 22. Danny Frederick, Two Concepts of Rationality, *Libertarian Papers*, Vol.2, No.5 2010.
 23. Danuta Plecka, Individualism and Civic Participation: An Essay on A certain way of Thinking about Citizenship, *Political Preferences*, No.4, 2013.
 24. Daphna Oyserman and others, Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta Analyses *Psychological Bulletin*, by the American Psychological Association, Vol. 128, No.1, 2002.
 25. Daria Lucka, Communitarian Concept of Civil Society: Between Liberalism and...?, *Polish Sociological Review*, Polish Sociological Association, 285ritan, No. 140 , 2002.

26. David M. Kotz, Globalization and Neoliberalism, *Journal Rethinking Marxism*, Vol. 12, No. 2, Summer 2002.
27. E. Jordan, The Definition of Individuality, *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 30, No. 6, 1921.
28. Elizabeth Anderson, What is the Point of equality?, *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol.109, No.2, 1999.
29. Eric Roark, Herbert Spencer's Evolutionary Individualism, *Quarterly Journal of Ideology, A Critique of Conventional Wisdom*, Vol.27, No.3&4, 2004.
30. Felix E. Oppenheim, Rationalism and Liberalism, *World Politics*, Cambridge University Press, United Kingdom, Vol.16, No.2, 1964.
31. Fidelis Chuka Aghamelu and Emeka Cyril Ejike, HEGEL'S CONTRIBUTIONS TO MODERN INDIVIDUALISM AND TOTALITARIANISM, *OGIRISI: a New Journal of African Studies*, Vol .13, 2017.
32. Franke Furedi, On tolerance, *Policy: A Journal of Public Policy and Ideas*, Vol.28, No.2, 2012.
33. George Kateb, DEMOCRATIC INDIVIDUALISM AND ITS CRITICS, *Annual Review of Political Science*, Princeton University, Princeton, Vol.6, 2003.
34. Gerson Moreno-Riano, The Roots of Tolerance, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, Vol.65, No. 1, 2003.
35. Gordan Graham, Liberalism and Democracy, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 9, No.2, 1992.
36. Heiko Giebler, Wolfgang Merkel, Freedom and equality in democracies: Is there a trade-off ?, *International Political Science Review*, Vol.37, No.5, 2016.
37. Igboin O. Benson, Theory and Praxis Of Religious Tolerance, *Ogirisi: A new journal of African studies*, Vol.12, 2016.
38. James Alexander, the majore ideologies of liberalism, socialism and conservatism, *political studies*, political studies association, 2014.
39. James S. Coleman and others, Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia, *Theory and Society*, *Theory and Society journal*, Vol.3, No. 3, 1976.
40. James.R.Otteson, Kantian Individualism and Political Libertarianism, *The Independent Review*, Vol.13, No.3, 2009.
41. John D.Harman, Liberty, Rights, and Will in Hobbes: A Response to David Van Mill, *Journal of Politics*, University of Chicago press, Chicago, No. 3, Vol. 59, 1997.
42. John Gray, Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, *Political studies*, Political Studies Association, Blackwell Publishers, USA, Vol. 48, 2000.
43. John Gray, Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, *Political Studies*, Political Studies Association, Blackwell Publishers, USA, Vol. 48, 2000.

44. John Quicke, Individualism and Citizenship: some problems and possibilities, *international Studies in Sociology of Education*, Vol. 2, No.2, 1992.
45. Jonathan R. Macey and Geoffrey P. Miller, *The End of History and the New World Order: The Triumph of Capitalism and the Competition between Liberalism and Democracy*, *Cornell International Law Journal*, Vol.25 , Iss.2, 1992.
46. Jonathan Wolffe, *Equality: The Recent History of an Idea*, *Journal of Moral Philosophy* , Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi and Singapore, 2007.
47. Joshua Cohen, *Spheres of Justice* by Michel Walzer, *Journal of Philosophy* , Vol.83, No.8, 1986.
48. Jürgen Habermas, *International Journal of Constitutional Law*, Vol.1, No.1, Oxford University Press and New York University, School of Law , 2003.
49. Jürgen Habermas, *Intolerance and discrimination*, *International Journal of Constitutional Law*, Vol.1, No.1, Oxford University Press and New York University, 2003.
50. Karl-Otto Apel, *Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View*, *Ratio Juris: An international journal of jurisprudence and philosophy of law*, Vol.10, Iss.2, 1997.
51. Kenneth A. Bollen, *Subjective Measures of Liberal Democracy*, *Comparative Political Studies*, Vol. 33 , No. 1, 2000.
52. Irfan Khwaja, *Whose Liberalism?, Which Individualism?*, *REASON PAPERS, A Journal of Interdisciplinary Normative Studies*, No.25, 2000.
53. Marjoka van Doorn, *The nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges*, *SAGE Journal*, Vol.62, Iss.6, 2014.
54. Mark P.Petracca, *The Rational Choice Approach to Politics: A Challenge to Democratic Theory*, *Journals The Review of Politics*, Vol.53, Iss. 2 , 1991.
55. Marlies Galenkamp, *Locke and Bayle on Religious Toleration*, *journal of Erasmus Law Review*, Vol.5, Iss.1, 2012.
56. Matthew Eagleton-Pierce, *On INDIVIDUALISM in the Neoliberal Period*, Paper submission for panel on: PSA 66th Annual International Conference March 21-23, SOAS University of London, 2016.
57. Matthew Oudbier, *The Position of Negative Liberty in Value Pluralism*, *McNair Scholars Journal*, vol.20, issu.1, 2016.
58. Michael Coppedge, *Two Persistent Dimensions of Democracy: Contestation and Inclusiveness*, *Journal of Politics*, Vol. 70, No.3, 2008.
59. Mitja Sardoc, *Citizenship and Civic Equality: TENSIONS, PROBLEMS AND CHALLENGES*, *Annales Journal for Istrian and Mediterranean Studies*, Annales Publishing house, No.2, 2011.
60. Mohammed Hashimu Yunusa, *The Tenets of Liberal Democracy and its Practice Under Goodluck Jonathan's Administration*, *Arabian Journal of Business and Management Review OMAN Chapter*, Vol. 3, No.4, 2013.

61. Neve Gordon, *Dahl's Procedural Democracy: A Foucauldian Critique, Democratization*, Vol.8, No.4, London, 2001.
62. Peter Jones, *Making Sense of Political Toleration*, *British Journal of Political Science*, Cambridge University Press, Vol.37, No.3, 2007.
63. Peter Jones, *Toleration, Religion and Accommodation*, *European Journal of Philosophy* , Vol.23, Iss.3, 2015.
64. Peter Jones, *Toleration, Religion, and Accommodation*, *European Journal of Philosophy* Vol.23, Iss.3, 2015.
65. Rainer Forst, *Toleration and Democracy*, *Journal of Social Philosophy*, Vol.45 , No.1, 2014.
66. Rajesh Venugopal, *Neoliberalism as Concept*, *Journal Economy and Society* , Vol. 44, iss.2, P.168.
67. Regina Queiroz, *Individual liberty and the importance of the concept of the people*, Palgrave Communications, Palgrave Macmillan, vol. 4 1 , 2018.
68. Richard J. Arneson, *Equality and Equal Opportunity for Welfare*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol.56, No.1, 1989.
69. Robert Post, *Dwmocracy, and Equality*, *the Annals of the American Academy of political and social Science*, Vol.603, Iss.1, 2006.
70. Robert.K.Fullinwider, *Citizenship, Individualism, and Democratic Politics*, *Ethics, journal of University of Chicago*, The University of Chicago Press, Vol.105, No.3, 1995.
71. Ronald Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, *Journal of Philosophy & Public Affairs*, Vol.10, No.4, 1981.
72. Ronald Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, *journal of Philosophy & Public Affairs*, Vol.10, No.4 , 1981.
73. Samuel Scheffler, *What Is Egalitarianism?*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.31, No.1, 2003.
74. Samuel Scheffler, *What Is Egalitarianism?*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.31, No.1, 2003.
75. Scott Mainwaring, *Two Models of Democracy*, *Journal of Democracy*, Vol. 12, No. 3, 2001.
76. Stephen C.Hicks, *The Politics of Jurisprudence: Liberty and Equality in Rawls and Dworkin*, *The Catholic Lawyer Journal*, Vol.25, No.2, 1980.
77. Steven J.Heyman, *Positive and Negative Liberty*, *Chicago-Kent Law Review*, Vol.68, Iss.1.
78. Steven Lukes, *Durkheim's Individualism and the Intelctual*, *Political Studies*, Vol. XVII, No.1, 1969.
79. Surendra BHANDARI, *The Ancient and Modern Thinking about Justice: An*

Appraisal of the Positive Paradigm and the Influence of International Law, The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, Tanaka Print Co., Japan, Vol.13, 2014.

80. T F Rhoden, The liberal in liberal democracy, Democratization magazine , Vol. 22 , No.3, 2015.
81. Tibor Machan, Two Kinds of Individualis: A Citique of ethical Subjectivism, Philosophical Notes, occasional publication of the Libertarian Alliance , No.29, London , 1993.
82. Tim Heysse, Toleration and Political Conflict: A Comment on Rainer Forst's analys of toleration, Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology, Vol.71, Iss.4, 2010.
83. Tomas Saulius, What is Tolerance and Tolerance Education?: Philosophical Perspective, Baltic journal, Lithuanian University, Lithuania, Vol.2, N. 89, 2013.
84. Trond Jorgensen, Tolerance: A Culturally Dependent Concept ?, fleks: Scandinavian journal of intercultural theory and practice , No.2, Vol.1, 2014.
85. Valentino Lumowa, Benjamin Constant on Modern Freedoms: Political Liberty and the Role of A Representative System, ETHICAL PERSPECTIVES 17, European Centre for Ethics, Belgium, No. 3, 2010.
86. Vernon Van Dyke, Justice as Fairness: For Groups?, The American Political Science Review, American Political Science Association, Vol.69, No.2 , 1975.
87. zoe Morrison, On Dignity: Social Inclusion and the Politics of Recognition , Social Policy Working Paper No.۱۲, Centre for Public Policy, Melbourne, 2010.

E: Electronic Refrences

1. <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>, First published Thu Nov 28, 1996
2. <https://www.britannica.com/topic/liberalism>
3. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/justice
4. Jeff Kahl, Thomas Hobbes and the Seeds of Liberalism, available on: <http://ashbrook.org/publications/respub-v6n1-kahl/>

ثالثاً: المصادر الفارسية

۱. مايكل والزر، حوزهای عدالت در دفاع از کثرتگرایی و برابری، ترجمه: صالح نجفی، نشر ثالث، ۱۳۹۴، ص ۵۲۱.
۲. يد الله دادكر، محمد رضا آرمان مهر، بررسی و نقد مباني معيار عدالت اقتصادي، مجلة پژوهش نامه علوم اقتصادي، السنة التاسعة، العدد الثاني، التسلسل ۳۵، پژوهشكده علوم اقتصادي- دانشگاه علامه طباطبائي، تهران، ۲۰۰۹.

المخلص

تعد الدولة المدنية التي تقوم على قيم جوهرية مثل المساواة ومراعات الحقوق وحماية الحريات، والقيم الأخلاقية في الحكم، ضرورة ومطلب جوهرى للإجتماع السياسي المعاصر، كونها تمثل الديمقراطية الليبرالية وفصل الدين عن السياسة وسيادة القانون أهم أسسها ومكوناتها، إضافة الى الحديث عن المواطنة والمجتمع المدني والثقافة التعددية كمستلزمات رئيسية لبناءها. تشكل عملية بناء الدولة المدنية في الفكر السياسي الليبرالي مسألة غاية في الأهمية، وعليه تبلورت أسسها ومستلزماتها عبر إسهامات متعددة من قبل فلاسفة ومفكري الليبرالية بمختلف إتجاهاتها ومذاهبها، بهدف تشكيل دولة حديثة بهوية مدنية.

تشكل المجتمع الديمقراطي الليبرالي الذي جاء في سياق التحولات والتغيرات التي بدأت مع النهضة والتتوير في الفكر الغربي حاضنة لعملية بناء الدولة المدنية. الليبرالية كمنظم فكري من خلال مبادئ العقلانية، الحرية، الفردية والقضايا المركزية التسامح، العدالة، المساواة أصلت لمرتكزات هذا المجتمع الديمقراطي. تتركز إضافات الليبرالية لتشكيل المجتمعات الديمقراطية في مسألة حماية الحريات المدنية والحفاظ على المصالح والمتطلبات الفردية للإنسان في سياق سياسة عقلانية وعبر الحجة الأخلاقية التي تقضي بأن المصلحة الذاتية مبدأ عام في الطبيعة البشرية، وأن كل فرد يعرف مصلحته على أكمل وجه وينبغي تركه لتحقيق مصالحه. وكذلك مسألة معالجة التفاوتات الإجتماعية والسياسية والقضايا المرتبطة بالدخل والثروة في الدولة واتخاذ التدابير المؤسسية لتحقيق ذلك لكل الأفراد في المجتمع، والحفاظ على مسافة واحدة مع كل الأديان والمذاهب في المجتمع.

وتوصلت الدراسة الى أن عملية ديمقراطية المجتمع التي تتمثل بتحقيق التوازن بين حقوق وحريات الأفراد ومقدار ما يتمتع به السلطة من صلاحيات وسلطات تتعلق بظهور الليبرالية ومفاهيمها المتعلقة بعقلنة العملية السياسية وحماية الحريات الفردية، وتحقيق العدالة والمساواة في المجال السياسي والإجتماعي، لأن هذه المرتكزات أصبح القاعدة التي تُبنى عليها الدولة المدنية، وتُرجم الى أسس ومستلزمات لهذه الدولة التي تتميز بتقدير المشاركة العامة في إتخاذ القرار بالإعتماد على أدوات الديمقراطية المتمثلة بإجراء الإنتخابات والإحتكام الى رأي الأكثرية و السيادة الشعبية وتداول السلطة، وإنهاء المصادر الخارجية للسلطة السياسية عبر الفصل الوظيفي بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. وضمان حرية التعبير، ومسؤولية الفرد عن أعماله، والاهتمام بالحقوق الإنسان في إطار المواطنة، وإحترام التعددية الإجتماعية والسياسية والثقافية، والإبتعاد عن إستغلال الآخرين، وتحقيق العدالة بين جميع أفراد المجتمع، والتسامح تجاه القيم والاتجاهات والأفكار المختلفة في المجتمع.

پوخته

دوولته مەدەنى كە پاىهكانى لەسەر بەهاكانى يەكسانى و پەچاوكردنى ماف و ئازادىهكانى تاك و بەهاى رەوشتى لە فەرمانرەوايىكردندا وەستاوه، بە پېويستى وداوايهكى سەرەكى كۆمەلگەى سياسى هاوچەرخ دادەنرئيت، بەو پېئيهى كە ديموكراسيهتى ليرالى و جياكردنەوهى ئاين لە سياسەت و سەرورەى ياسا بنەماكانيهتى، و چەمكەكانى هاوولتیبوون و كۆمەلگەى مەدەنى و كەلتورى فرەى پېويستيه سەرەكیهكانى بونياتنانيهتى. دروستكردنى دوولتهتى مەدەنى لەبىرى سياسى ليراليدا بابەتییكى گرنگه، بنەماو پېويستيهكانى لە رېگهى بەژدارى بىرپارو فەيلهسوفهكانى ليراليزمهوه هاتوه بە هەموو ئاراسته و مەزەهەبەكانيهوه، بەئامانجى دروستكردنى دوولتهتیک بە ناسنامەى مەدەنیهوه.

پېكھيئانى كۆمەلگەى ديموكراسى كە لە دووتويى گۆرانكارىهكانى سەردەمى رېئيسانس و رۆشنگەريدا هاتووه لە بىرى رۆژئاواييدا، زەمىنەى دروستكردنى دوولتهتى مەدەنیه. ليراليزم وەك پېرەويكى بىرى بەهوى پرنەسپهكانيهوه (عەقلاڤنیهت، ئازادى، تاكگهرايى) و مەسەلە سەرەكیهكانى (لئيبوردەى، دادپەرورەى، يەكسانى)، رەنگرئىزى كۆلەكە سەرەكیهكانى ئەم كۆمەلگە ديموكراسيهى كردووه. بەژداريهكانى ليراليزم لە پېكھيئانى كۆمەلگەى ديموكراسى چر دەبئتەوه لەمەسەلەى پاريزگارى لە ئازاديه مەدەنیهكان و پاراستنى بەرژەوهنديهكانى تاك لە رېگهى سياسهتییكى عەقلاڤنى و پربەلگەى ئەخلاقيهوه كە پېى وايه بەرژەوهندى تاك پرنەسپيىكى گشتيه لە كۆمەلگەدا، و هەموو تاكك بەرژەوهنديهكانى خۆ بەباشى دەزانئيت و دەبئت ئازادبئت لە بەدەستهيئانان. هەرورەها مەسەلەى چارەكردنى جياوازيه كۆمەلایهتى و سياسى وئابوریهكان لە دوولتهدا، لەگەل وەرگرتنى رېككارە دامەزرارووبيهكان بۆ بەدەستهيئانى. وەهەرورەها پاراستنى هەمان مەودا لە نيوان هەموو ئاين و مەزەهەبە جياوازهكان.

لئیکۆلئینهوهكە گەيشتۆتە ئەوهى كە پرۆسەى ديموكراتيزهكردنى كۆمەلگە كە پەيوهسته بە بالانسى نيوان ماف و ئازاديهكانى تاك و سنور و برى دەسەلاتى فەرمانرەواكان پەيوهسته بە دەرکەوتنى ليراليزم و چەمكەكانيهوه لە عەقلاڤنیهت و ئازادى تاكگهرايى و دادپەرورەى و يەكسانى لە كايەى سياسى و كۆمەلایهتى و ئابورى، لەبەرئەوهى ئەم كۆلەكانە بون بە بنەمايهك بۆ بونياتنانى دوولتهتیک كە جيادهكرئتەوه بە كۆمەلئیک جياوكى وەك بەژدارى گشتى لە پرۆسەى بىرپاردان بە پشتبەستن بە ميكانيزمى ديموكراسى وەك هەلئبژاردن و راي زۆرينه و سەرورەى گەل و دەستاوودەستكردنى دەسەلات، و كۆتايى هيئان بە سەرچاوهى دەرەكى بۆدەسەلات لەرېگهى جياكردنەوهى دەسەلاتى دىنى و دونيايى. وە دەسەبەرى ئازادى رادەربىرپن و پاراستنى مافى مرؤف و هاوولتیبوون و رېزگرتن لە فرەى سياسى و كەلتورى و كۆمەلایهتى، و بەدیهيئانى دادپەرورەى و يەكسانى لە نيوان تاكەكانى كۆمەلگەدا.

Abstract

The civil state, which is based on fundamental values such as equality, observance of rights, protection of freedoms, and moral values in governance, is a necessity and essential requirement for contemporary political society, as it represents liberal democracy, the separation of religion from politics and the rule of law its most important foundations and components, in addition to talking about citizenship, civil society and pluralistic culture. As a main requirement for its construction. The process of building the civil state in liberal political thought is a very important issue, and accordingly its foundations and requirements have been crystallized through multiple contributions by liberal philosophers and thinkers of various trends and doctrines, with the aim of forming a modern state with a civil identity.

The democratic society that came in the context of the transformations and changes that began with the renaissance and enlightenment in Western thought constituted an incubator for the process of building the civil state. Liberalism as a system of thought through the principles of rationality, freedom, individuality and the central issues of tolerance, justice, equality were rooted in the foundations of this democratic society. Liberal additions to the formation of democratic societies focus on the issue of protecting civil liberties and preserving the individual interests and requirements of the human being in the context of a rational policy and through the moral argument that self-interest is a general principle of human nature, and that each individual knows his interest fully and should be left to achieve his own interests. As well as the issue of addressing social and political inequalities and issues related to income and wealth in the state, and taking institutional measures to achieve this for all individuals in society, and maintaining a single distance with all religions and sects in society.

The study found that the process of democratizing society, which is represented by achieving a balance between the rights and freedoms of individuals and the amount of powers and powers that the authority enjoys, related to the emergence of liberalism and its concepts related to rationalizing the political process, protecting individual freedoms, and achieving justice and equality in the political and social sphere, because these pillars have become the basis on which they are built. The civil state, which has been translated into the foundations and requirements of this state, which is characterized by an appreciation of public participation in decision-making by relying on the tools of democracy such as holding elections, appealing to the opinion of the majority, popular sovereignty, and rotating power, and ending external sources of political power through functional separation between temporal power and religious authority. And ensuring freedom of expression, individual responsibility for his actions, attention to human rights within the framework of citizenship, respect for social, political and cultural pluralism, avoiding the exploitation of others, achieving

justice among all members of society, and tolerance towards different values, trends and ideas in society.