جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الكوفة
كلية العلوم السياسية

العقلانية في إطروحات ما بعد الحداثة

وأثرها في الفكر السياسي الغربي المعاصر

رسالة تقدم بها الطالب

فراس محمد حمدان

إلى مجلس كلية العلوم السياسية – جامعة الكوفة وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في (العلوم السياسية)

إشراف

الأستاذ المساعد الدكتور

أسعد كاظم شبيب

١٤٤٣هـ ٢٠٢١م

(إنّ شرّ الدّواب عند الله الصّم البكم الذين لا يعقلون)

(سورة ألانفال–ألآية ٢٢)

"إن العقل أعدل الاشياء قِسمةً بين الناس"

ديكارت– مقال في المنهج

الاهداء

الى أُمي و أَبـي

شُكر و عرفان

أود أن أُعبّر عن شكري الخاص لمعلمي الغالي الاستاذ المساعد الدكتور **(اسعد كاظم شبيب)** الذي منحني فرصة اختيار عنوان هذه الدراسة وعلى كل الجهد و الوقت الذي منحني إياه في مراجعة مسودّات هذا المشروع و إثرائي بملاحظاته القيمة من الناحيتين العلمية والفنية، مما ساعدني على اجراء الكثير من الأبحاث وتعرفت على الكثير من الأشياء الجديدة و إنهاء هذا المشروع ضمن الإطار الزمني المحدد. كما أود المبالغة في امتناني لِإستاذي الاستاذ الدكتور (**اياد العنبر**) على منحي الساعات الطويلة من المناقشات المهمة و فوق مستوى البساطة في شيء ملموس. كما اتوجة بالشكر الجزيل الى لجنة المناقشة المؤقره برئاسة الاستاذ الدكتور **(مرتضى شنشول ساهي العقابي)** و عضوية الاستاذ المساعد الدكتور **(احمد عبد الهادي السعدون)** و المدرس الدكتور **(باسل محسن مهنا)** على بذلها جهداً ووقتاً طيبين في تدقيق الرسالة وابداء الملاحظات القيمّة التي تشكل وبدون ادنى شك لمسات حيوية للبنية الفكرية للرسالة.

أن أي محاولة على أي مستوى لا يمكن أن تكتمل دون دعمكم و توجيهكم

الباحث

(ملخص)

تبحث هذه الدراسة في إستعمال مفهوم "ألعقلانية" كأداة تحليلية مفيدة في العلوم السياسية، من خلال محاولة وضع حدود واضحة بين مختلف مفاهيمها واستخداماتها العملية و النظرية مع مقارباتها النظرية. وتنطلق الدراسة من البحث في اشكال العقلانية النظرية وايحائاتها السياسية في ثلاث مرتكزات استند عليها الباحث وهي: الديمقراطية، الحرية و التعددية، وذلك من خلال محاولة ايجاد حدود التباين بين مدارس الفكر الغربي الرئيسية بشقيه الرئيسيين التجريبي و العقلاني.

و تخلص الدراسة الى ان معظم المواقف السياسية قد يستحيل عليها اكتشاف الأستراتيجية ألافضل للتعامل مع معظم تلك المواقف بحكم التنوع المعرفي و القيمي الانساني، كما و تؤيد الدراسة نسبية الحقيقة واستحالة اليقين السياسي سواء على مستوى النظرية او العمل السياسي، وتستعيض عن ذلك التباين بالتركيز على دور العامل الاخلاقي كـ ثقل موازن يعمل على ملئ الفراغات التي يصعب الاتفاق على مضمون معين لها و المتمثلة في ثلاثية (الحقيقة، القيمة، المعرفة) كأُسُس معرفية نسبية، و من خلال الاعتراف بالهوية الما بعد حداثية كوقع سياسي وضرورة التعامل العقلاني مع تنوع الهويات على انها اجزاء من نظام سياسي وقانوني مرن و قابل للتطوير و التعديل تبعاً للضرورة السياسية، و مع ذلك، لا يكون التكيف و المرونة مع الضرورة السياسية براغماتياً – مصلحياُ بقدر كون المرونة حاجة اخلاقية الغاية منها الاستيعاب العقلاني للواقعية السياسية في عالم يتسم بالتغير في الطرح الما بعد حداثي، هذا من ناحية، و من ناحية اخرى ان ما بعد الحداثة تنبذ كل اشكال الهيمنة السياسية على المجتمع سواء من الافراد او الجماعات او المؤسسات لان ذلك يتناقض مع مبادئ الديمقراطية و الحرية و التعددية السياسية، واخيراً يتوصل الباحث الى جملة من النتائج و التوصيات كرفض الصلاحيات الشاملة و والاستخدام الخصوصي للعقل و التقديس و الارادة الاخلاقية ... الخ.

فهرست المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	أ–د
الفصل الاول **ماهية العقلانية ومرتكزاتها في الفكر السياسي الغربي المعاصر**	١–٦٧
المبحث الاول: ماهية العقلانية	٣–٣٥
المطلب الاول: في معنى العقلانية	٣=١٤
المطلب الثاني: بواكير النزعة العقلانية	١٥–٢٩
المطلب الثالث: العقلانية السياسية	٣٠–٣٦
المبحث الثاني: مرتكزات العقلانية السياسية	٣٧–٦٨
المطلب الاول: الديمقراطية	٣٩–٤٨
المطلب الثاني: الحرية	٤٩–٦٠
المطلب الثالث: التعددية	٦١–٦٨
الفصل الثاني **اثر العقلانية في تجديد الاطروحات السياسية في الفكر الغربي الحداثي**	٦٩–١٤٠
المبحث الاول: الديمقراطية و العقلنة في الفكر الحداثي التأسيسي	٧٢–٩٥
المطلب الاول: بوادر العقلانية الحداثية	٧٣–٧٩
المطلب الثاني: العقلانية في فكر التنوير	٨٠–٨٥
المطلب الثالث: العقلانية الحداثية وبناء الديمقراطية الحديثة	٨٦–٩٥
المبحث الثاني: الحداثة و عقلنة الحقوق الطبيعية	٩٦–١١٨
المطلب الأول: ثنائية قانون الطبيعة و قانون العقل	٩٧=١٠٣
المطلب الثاني: تبرير الحريات الإيجابية	١٠٣–١١١
المطلب الثالث: العقلانية الخالصة و الحرية الاخلاقية	١١١–١١٨
ألمبحث الثالث: التسامح الديني منطلقا للتعددية و قبول الاخر	١١٩–١٤٠
ألمطلب الأول: علاقة الصراع بالتسامح	١٢٠–١٢٥
ألمطلب الثاني: من التسامح الى علمنة الدولة	١٢٦–١٣٣
ألمطلب الثالث : التعددية و المنظورية	١٣٤–١٤٠

الفصل الثالث **اثر العقلانية في طروحات ما بعد الحداثة**	**١٤٢-٢٢٥**
المبحث الأول: ما بعد الحداثة و نقد الديمقراطية الليبرالية	١٤٥-١٧١
المطلب الاول: العقلانية و المعيارية الشمولية	١٤٦-١٥٤
المطلب الثاني : نقد العقلانية	١٥٥-١٦١-
المطلب الثالث: العقلانية التواصلية	١٦٣-١٧١
المبحث الثاني: ما بعد الحداثة و جدل الحريات المدنية	١٧٢-٢٠١
المطلب الأول: العقلانية و أسئلة ما بعد الحداثة	١٧٣-١٨٢
المطلب الثاني: الليبرتارية	١٨٣-١٩٢
المطلب الثالث : الحرية الجمهورية و الليبرالية الاجتماعية	١٩٣-٢٠١
المبحث الثالث: التعددية و الاختلاف الما بعد حداثي	٢٠٢-٢٢٥
المطلب الأول : جون رولز، التعددية العاقلة	٢٠٣- ٢٠٩
المطلب الثاني: شانتال موف، التعددية الصِدامية	٢١٠-٢١٨
المطلب الثالث: الهوية و الاختلاف	٢١٩-٢٢٥
الخاتمة و الاستنتاجات	**٢٢٦-٢٣١**
قائمة المصادر	**٢٣٢-٢٥١**
Abstract	*i*

فهرست ألاشكال التوضيحية

رقم الشكل	الموضوع	الصفحة
١	مدارس الفكر الغربي	
٢	انموذج جون اليستر	
٣	نماذج ديفيدهيلد	
٤	مصادر هوكر للقانون الطبيعي	
٥	مثالية كانط الترانسدنتالية	
٦	الجدل الهيغلي	
٧	الهوية/ الاختلاف عند دولوز	

المقدمة

تُعد العقلانية السياسية تطبيق حديث على العلوم السياسية، ويقوم الجدل في بحثنا على التمييز بين العقلانية كمقترب فكري نظري ينحصر في مجال الفلسفة السياسية، وبين العقلانية كـ سياسة اختيار او تفضيل بين مجموعة خيارات ممكنة لاجل الوصول الى اعتبارات معينة.

وبالنسبة للفلسفة السياسية يكون هدف العقلانية الحفاظ على الغايات في اطار ماهو خير او شر وغالباً ما يخضع هذا المفهوم الى معايير غير قابلة للتحديد من الناحية المنطقية، وانما يكون معيارها الوعي العقلاني في تكييف الفعل السياسي مع أدوات العقل مثل الاثبات و البرهان و الاقناع و الاخلاق و التواصل و التداول .. الخ. وتكمن مشكلة العقلانية كمقترب نظري في الدفاع عنها و تطبيقها عملياً. اما الصعوبة الرئيسية التي تواجهها الفلسفة السياسية عموماً في تعريف معيارية الفعل العقلاني هي عدم القدرة على تجاوز التقييمات الفردية للمنفعة وتطوير الجانب العملي للعقلانية السياسية، فكلمة العقلانية في احد مفاهيمها انها تعني "السبب" و تعني "الحساب" أي لها دلالات تجريبية تتوافق مع قواعد العلم الطبيعي تعتمد على التنميط والثبات و توقع النتائج، أي ان دلالاتها تجعلها في تناقض تام مع العقلانية كنزعة فلسفية، فالعقل الحسابي يحاول دائما التوصل الى نتائج نهائية متشابهة بالرغم من اختلاف في المكونات الاولية. وعلى الجانب الاخر، لا تهتم النزعة العقلانية *Rationalism* بالغاية النهائية بقدر اهتمامها بالاسس المعيارية التي تُقاس النتائج عليها، او بمعنى آخر، ان النزعة التجريبية *Empiricism* تتوخى تكييف الأدوات التي تقود الى النتيجة المطلوبة، وذلك من خلال اخضاع العقل لـ "غاية نهائية" وهو جوهر الاعتراض الما بعد حداثي، في حين ان النزعة العقلانية تتمسك بمعيارية أخلاقية او قيمية تنطق من "معرفة اولية" سابقة للتجربة ينبغي مراعاتها قبل التصدي لمعطيات التجربة، وهنا يكمن الفرق النوعي بين المذهبين، وغالبا ما يشار الى ذلك بـ النزاع المعرفي بين العقلانية و التجريبية، او بين وصف حقيقي واحد للعالم، و بين وصف العالم على انة مكان طارئ وخاضع للتغيير المفاجئ و المستمر، فالعقلانيون ملتزمون بفكرة ان العالم منظّم بطريقة معينة، بينما يظل التجريبيون منفتحين على هذا النظام بأعتباره مساحة متاحة للاكتشاف ومن ثمّ إمكانية السيطرة علية.

ظلت العقلانية السياسية بدورها تتأرجح بين المنظورين، بين منظور سياسة التفضيلات، وبين منظور سياسة المعايير القيمية و الاخلاقية. فقد كان الخطاب السياسي "ما قبل الحداثي"

يعتمد بشكل كبير على المؤسسات التقليدية بما هي علية لذلك كانت الاعمال السياسية غير واضحة تماماً ويشوبها الغموض و تختلط النظرية السياسية مع الخرافة والنظرية الدينية، وكانت اقل حرية و اقل تسامحاً مع المخالفين، واقل ديمقراطية، ومع الحداثة تبدأ مرحلة جديدة بالرفض العلني للاسلوب القروسطي و الارسطي للتحليل السياسي من خلال النظرة الماكيافيللية الى الكيفية التي تُدار بها السياسية لصالح التحليل الواقعي للاحداث بالنظر الى السياسة على انها الوسائل المبررة لتحقيق الغايات والاعتراف بالانقسامات داخل المجتمع السياسي بل ويمكن ان تكون مصدر قوة للحكام وعليهم تشجيعها في بعض الأحيان، كما فضّل مكيافللي الجمهوريات الحرة على الملكيات. ومع الفلاسفة ايضاً، شملت واقعية مكيافيللي الى جانب أولى المحاولات من جانب فرانسيس بيكون و رينية ديكارت لاستخدام أساليب الفيزياء الحديثة لتطبيقها على العلوم الإنسانية و كانت السياسة الجانب الاكثر تأثراً بالنظريات الجديدة، من خلال التحسين المنهجي في البحث السياسي عند هوبز و لوك واسبينوزا باخضاع البحث السياسي للنقد للتدقيق و إعادة النظر العقلانية في الفعل و السلوك الانسانيين، وبالنتيجة كانت العقلانية الحداثية بشكلها السياسي تتسم بالواقعية التي اختلطت مع المعيار العقلاني الامر الذي يجبر الناس على اتخاذ هوية واحدة او الخضوع لتفسير معين، ودائما ما يكون هذا التفسير غير مؤكد، او تعسفي، وليس بسبب الاضطهاد او القوة في هذه المرة، وانما يأتي مع المد الخفي لـ "العقلانية" بجوانبها الثقافية و الاجتماعة المحيطة بهم و التي تخلق الاطار الذي يرون انفسهم به ويضع حدوداً لاي مسارات محتملة في العمل السياسي، لذلك، كانت محاولة "ما بعد الحداثة" السياسية شكل متطرف للفردانية التي فقدت جوهريتها في سياق الكل الحداثي برفض الهويات و الشمولية و التاريخ و اليقين المعرفي وابراز طابع الاختلاف و التنوع الانساني في العلم و الثقافة الغربيين، بتحطيم الايديولوجيات او السرديات الكبرى، والاعتراف بواقعية الصراع السياسي من خلال الاعتراف بوجود الاخر و الميل الى الوعي بالذات و النسبية المعرفية و الاخلاقية واستقلالية الفرد عن الجماعة و التعددية، وبالرغم من ان ما بعد الحداثة لا تقتصر على الجانب السياسي وانما هي انقطاع واع عن ثقافة الحداثة شملت الفلسفة و العلم و الموسيقى و الرسم والعمارة، لكنها في نفس الوقت عبّرت عن روح الرفض للمثالية و التنميط، واخذت تبحث عن روح الاختلاف والتنوع عن طريق نقد الليبرالية والهيمنة والبيروقراطية و الشمولية و التاريخانية، لذلك، حاول الباحث قدر الامكان تناول هذه الجوانب من "ما بعد الحداثة" و مقارنتها مع الحداثة (في الفصل الثاني) لابراز عوامل التحول في الفكر الغربي التي وصفت بـ ازمة الحداثة وهي ازمة العقلانية في نفس الوقت، لانها – أي ما بعد الحداثة– رد فعل على نتاج

الحداثة او مخرجاتها متمثلة في كليات "العقل" و "المنطق" و "الايديولوجيا" ... الخ بنقد "التمثيل" عند دولوز و الاعتراف بالواقع الصراعي في فكر شميت و موف ونقد الاداتية في اعمال رواد مدرسة فرانكفورت النقدية و الشمولية و التاريخانية عند رولز و بوبر، وبالرغم من ذلك، يرى الباحث ان العامل الاخلاقي في العقلانية السياسية الموروث من الحداثة لازال تأثيرة ممكناً في الفكر السياسي ما بعد الحداثي، فقد كانت محولات هابرماس من خلال فلسفة أخلاقية و عقلانية التعويل على أهمية العقل التواصلي في التوصل الى "ثقافة سياسية مشتركة" لتاسيس ديمقراطية قائمة على التواصل البينذاتي بين الفواعل العقلانيين في اطار السياسة التداولية، وكذلك وجد رولز ان العدالة ممكنة في مجتمع حسن التنظيم وان ما يجعل المواطنين عاقلين انهم أصحاب نوايا حسنة، وغيرها من المقاربات كاعتبار العدو خصم معترف به و مفهوم الاحترام المناهض والرضى الذاتي وغيرها من الافكار.

وبناءاً ذلك ستبين الرسالة في الفصل الاول المعاني المختلفة لاستخدامات مصطلح "العقلانية" و بيان معنى العقلانية السياسية والمرتكزات الاساسية الثلاث، و في الفصل الثاني سنتناول مقدمات الفكر الحداثي العقلاني ودراسة جوانبه المختلفة في اطار مرتكزاتنا، و من ثم في الفصل الثالث سنبحث في الاثر الذي تركتة العقلانية في مناقشات ما بعد الحداثة السياسية، وبالرغم من اتساع الموضوع و تشعبه و تعقيده حاول الباحث –قدر الامكان– تغطية الموضوع وتحديد موضوعاته المهمة و اقربها الى الفكر السياسي.

اولاً: أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في بحث موضوع العقلانية ذاتة و الذي اصبح واحداً من محاور الفكر السياسي الحديث او الاتجاه المابعد حداثي خصوصاً الاتجاه النقدي، لان العقلانية منذ ان اسس لها ديكارت بشكلها الحديث او ماعرف بـ" الشك المنهجي"، تطور بشكل كبير عبر القرون الأربعة التالية وتحول من مجال الفلسفة الابستمولوجي الى مناظرة واسعة شملت جوانب العلوم الطبيعية و الفلسفة و السياسة و الاجتماع.

ثانياً: اهداف الدراسة

تهدف الدراسة الى تحديد مفهوم العقلانية السياسية متمايزاً عن باقي المفاهيم التي تتناولتها العلوم الانسانية الأخرى، فهناك علاقة تأثير مباشرة ما بين المعرفة الانسانية و الاعتقاد و طبيعة السلوك الإنساني من جهة و الفعل السياسي العقلاني من جهة أخرى. و الى جانب ذلك ان العقلانية بالمفهوم السياسي تبحث عن طريقة الاستيعاب المنطقي للحدث السياسي من خلال التواصل المشترك وتجاوز مشكلات التعددية و الاختلاف و حدود الحرية المعقولة داخل الجسم السياسي.

ثالثاً: إشكالية الدراسة

تبحث الدراسة في التوظيف السياسي لمصطلح "العقلانية" او "الفعل العقلاني" بسبب الطابع الخلافي في منهجيّة البحث الابستمولوجي الذي يهتم به الفكر العقلاني بشكل عام، بمعنى ان الطبيعة المعرفية لـ "عقل" صاحب القرار تؤثر بشكل كبير على مخرجات القرار السياسي. فالعقل التجريبي *Empiricism* نهج معرفي يدّعي ان المعرفة تأتي في المقام الاول من التجربة لذلك يتبنى المحافظون عموماً موقفاً تجريبياً من خلال التمسك بالتقاليد التي يعتبرونها حكمة متراكمة عبر الاجيال، و كذلك البراغماتية التي تتبنى العقل الحسابي او الاداتي. في حين ان النزعة العقلانية *Rationalism* نهج معرفي يؤمن بقدرة الكائنات العاقلة على تحصيل المعرفة من العقل و المنطق، لذلك يعتقد الليبراليون اعتقاداً راسخاً بضرورة السماح للافراد بالتعبير عن آرائهم **مسترشدين بأرادتهم الحرة** ويترتب على ذلك اننا احرار في اختيار طريقنا بغض النظر عن القواعد التي تمليها علينا التقاليد، و بالاضافة الى الدفاع عن حقوق المنشقين السياسيين و المثليين و حماية الأقليات و أصحاب الهويات المغايرة و الفارين من الاضطهاد و التمييز العرقي في اوطانهم.

وعلية، بالامكان وضع اشكالية الدراسة في السؤال التالي: **هل ان (العقلانية السياسية) منهجية اقرب الى النزعة التجريبية ام الى النزعة العقلانية؟** ويقودنا هذا السؤال الى اسئلة فرعية منها:

اولا: هل أن عدم وجود نقطة انطلاق معرفية محددة تدمج المفهوم العقلاني بين جميع الفاعلين السياسيين تقود الى خلاف حتمي؟

ثانياً: هل ان هناك فجوة بين ما هو ظاهري *Phenominal* و بين ما هو شئ في ذاتة *Nominal* تعكس الطبيعة الانقسامية بين التجريبي و العقلاني او المثالي، مما يضع صانع القرار في مشكلة عدم توافق بين البيئة الواقعية وخيارات صانع القرار كفاعل عقلاني مثالي، او بين سياسة القيم و سياسة المعايير.

ثالثاً: هل ان العقلانية كمقترب فكري تتوافق مع الوسطية و الاعتدال؟ ام ان الوسطية و الاعتدال تعمل كـ تقييد و تقنين الفكر عموماً مما يجعل العقلانية تخسر جوهريتها المتمثلة في السماح للمفكرين بالتعبير عن آرائهم **مسترشدين بأرادتهم الحرة** و الخالصة مما يجعل المفهوم العقلاني قاصراً عن اداء مهمته الحقيقة؟

رابعاً: فرضية الدراسة

تبحث فرضية الدراسة في ثلاث محاور اساسية:

الأول: من ناحية المقاربة المعرفية : ان هناك علاقة غير مُتفق عليها بين الذات العاقلة وبين واقعها الموضوعي، و هي علاقة غير قابلة للقياس الكمي لان هناك عناصر تتدخل في تشكيل هذه العلاقة كالفضيلة و السعادة (ارسطو) و الاخلاق الجمالية (كانط) و التواصل (هابرماس) و الواقع المُعاش (هوسرل) بالإضافة الى اللايقين(هايزنبيرغ)، وهي معايير من غير الممكن قياسها، لان تفضيل اللجوء الى الخيار النفعي او البراغماتي سيعمل على تقويض المبادئ اعلاه، وفي حال سَجن الذات مع تصوراتها القبلية او الفطرية سيؤدي الى عزلها عن الواقع، لذلك حاول مفكري ما بعد الحداثة وحتى المدافعين عن الحداثة مثل هابرماس **تحييد العقل** بدلاً من توظيفه باتباع مبدأ الحياد الأخلاقي في إدارة العلاقة مع الاخر.

الثانية: من ناحية المقاربة السياسية: حاول الفكر السياسي العقلاني **تجاوز** القطيعة او عدم الاتفاق على يقين العلاقة المعرفية بين الحقائق و البديهيات القبلية و الفطرية و بين الحقائق المستمدة من العلم الطبيعي **من خلال تجاوز منطق الثنائيات**(الخير و الشر، القانون الطبيعي و الوضعي، العدو و الصديق، الانا و الاخر، الديمقراطية و الاستبداد.. الخ) و البحث عن نقاط الاتفاق المشتركة بين الافراد كـ فاعلين عقلانيين وليس كفاعلين متدينين او قوميين او احرار (بمعنى الحرية الطبيعية).

ثالثاً: <u>من ناحية المقاربة الفكرية</u> : يفترض الباحث ان الفكر السياسي العقلاني كممارسة ذاتية حرّة غير مقيدة من الخارج و محايثه لفعل الإرادة الحرة و الخالصة للإنسان، وبالتالي فان أي محاولة لتقنين الفكر او تحديده باسم الوسطيّة او الاعتدال يجعل منهجية الفكر العقلاني غير مكتمله بل وتصنع انصاف مفكرين وانصاف مثقفين وهذا متوافق مع جوهر الاعتراض الما بعد حداثي الناقد للحداثة.

خامساً: منهجيّة الدراسة

تم اعتماد المنهج الاستقرائي في دراسة تطور الفكر السياسي الحديث و المعاصر بالاعتماد على الاساليب التاريخية و التحليلية و المقارنة، في دراسة الجزئيات المتعلقة بمفهوم العقلانية عبر التاريخ مع التركيز على الفكر المعاصر واعطاءه الاولوية، بالاضافة الى محاولة تقديم صورة واضحة عن العقلانية السياسية من خلال العرض لتعدد وجهات النظر ومتابعة السياق التاريخي لتحليل النظريات و الأفكار التي تناولت العقلانية و المفاهيم المقاربة لها.

سادساً: صعوبات الدراسة

وجد الباحث ان من الأهمية في البحث الاكاديمي مراجعة الفكر الغربي من مصادره الرئيسية، من اجل إعادة قراءة النصوص بما يتوافق مع منطلق الباحث في استخراج البنية العقلانية من النظريات السياسية و ليس مجرد إعادة وصفها، مما تطلب التعرض الى مجالي الفلسفة السياسية في الحداثة و ما بعد الحداثة و التداخل بينهما على طول موضوعات الدراسة لما لها من أهمية في تطوير فهمنا للنظرية السياسية.

كما ان اطروحات ما بعد الحداثة تعد دراسات مستجدة نسبياً ظهرت في ستينيات القرن الماضي وتطورت بعد ذلك في حقل الفلسفة و الاجتماع ولا تزال في حقل العلوم السياسية خصوصاً في التيارات الواقعية و التحليلية و ما بعد البنيوية وهي في مجملها تمثل إعادة صياغة نقدية للعقل الحداثي عن طريق تفكيك كلياتة وتجزئتها ووضعها في مسار الاختلاف و التغيير والهويات مما تطلب من الباحث الاطلاع على المصادر و الشروحات من مصادرها الأجنبية بسبب ندرتها في الكتابات العربية الامر الذي يعزز طروحات الرسالة واستدلالاتها رغم ان ذلك استهلك جهداً مكثفاً

من الباحث ووقت إضافي في القراءة وتفكيك مضامين النصوص مع تقيّد الباحث بالتوقيتات الزمنية.

سابعاً: الدراسات السابقة

١- رسالة ماجستير للباحثة (صابرين ستار جبار) بعنوان : **العقلانية في الفكر السياسي الاسلامي الحديث(٢٠١٥)**، نوقشت في جامعة بغداد – كلية العلوم السياسية – فرع الفكر السياسي، وقد تناولت الباحثة تطور مذاهب الفلسفة العقلانية في الفكر الغربي القديم و الوسيط و الحديث، ثم تطور مفهوم العقلاني في الفكر الإسلامي وابعاده السياسية و الاجتماعية وخصوصاً الديمقراطية كما وتؤكد الباحثة على اهمية الربط ما بين السياسة و العقلانية " واشتراكهما على الأقل في مجالين هما مجال الذات و مجال النظام " كتأكيد على انعكاسية الذات الانسانية في العقل و الدولة في النظام السياسي.

و بالمقارنة مع الدراسات السابقة تم التوسع في تفصيل المفهوم العقلاني في الفكر الغربي من خلال ابراز تداعياته بين التيارات الفكرية الغربية والتحول العقلاني من الحداثة الى ما بعد الحداثة.

سابعاً: هيكلية الدراسة

لاجل مراعاة التطور المرحلي للفكر العقلاني تم تقسيم الدراسة الى مقدمة و ثلاث فصول وانتهت بخاتمة تضمنت اهم الاستنتاجات و التوصيات التي خرجت بها الدراسة. وقسّم الباحث الهيكلية على النحو الاتي:

الفصل الأول: (ماهية العقلانية ومرتكزاتها في الفكر السياسي الغربي المعاصر)، ويتضمن مبحثان: المبحث الأول : ماهية العقلانية، **و** المبحث الثاني: مرتكزات العقلانية السياسية. **اما الفصل الثاني : (اثر العقلانية في تجديد الاطروحات السياسية في الفكر الغربي الحداثي) ويتضمن ثلاث مباحث:** المبحث الأول : الديمقراطية و العقلنة في الفكر الحداثي التأسيسي، و المبحث الثاني : الحداثة و عقلنة الحقوق الطبيعية، و المبحث الثالث: التسامح الديني منطلقا للتعددية و قبول الاخر، **واخيراً الفصل الثالث: (اثر العقلانية في طروحات ما بعد الحداثة)،**

ويتضمن ثلاث مباحث: المبحث الأول : ما بعد الحداثة و نقد الديمقراطية الليبرالية ، المبحث الثاني: ما بعد الحداثة و جدل الحريات المدنية ، و المبحث الثالث: التعددية و الاختلاف الما بعد حداثي

الفصل الأول

ماهيّة العقلانية ومرتكزاتها في الفكر السياسي الغربي المعاصر

تمهيد

فرضت العقلانية نفسها بقوة على الفكر السياسي الكلاسيكي، ولكن، ما هو أنموذج العقلانية الأنسب لوضع الحل السياسي في أي مجتمع؟ لقد سعى الفلاسفة –من الناحية السياسية– الى امتلاك العقلانية و ان هدفهم لم ينته الى نتيجة واحدة، اذ بقي ألانموذج العقلاني المعياري غامضاً، و لا يوجد لدى الجميع أي معيار مشترك حول طبيعة العلاقات المنطقية بين الأسباب و النتائج، مما استلزم إقامة هذه العلاقة بطرق شتى. و السؤال الأهم هو: كيف نفكر ثم نقرر؟ لقد قادت الإجابات على هذا السؤال الى جدالٍ موسّع و تاريخي لم ينته الى إجابة واحدة، وانما أدى الى اجابات متعددة: قد يكون مصدر قرارتنا الرئيس معلومات "فطرية" و "مجردة" موجودة في عقولنا مسبقاً، وان العقل ليس بحاجة الى الحس التجريبي حتى يستدل على صحتها كحقائق الرياضيات و الأسس الميتافيزيقية للعلوم الانسانية، فالعقل وحده هو السيد بلا منازع، وابرز من يمثلها المدرسة العقلانية القارية. وقد لا يكون العقل مصدراً لمعارفنا! وانما مجرد أداة يتم تفعيلها حال تلقيها معلومات(تمثيلات) من مصدر خارجي عن طريق الحواس، فالعقل أداة مفيدة ولكنه يبدأ بالعمل بتلقيه الايعاز من الحواس على شكل انطباعات حسّية، أي وزير بلا حقيبة، فلا تتطلب العقلانية في هذه الحالة أي اهداف موضوعية خاصة بها، وكل ما تحتاجة هو ادراك الواقع عبر الحواس والمداولة لاختيار القرارات الأنسب، وابرز تطبيقاتها الأيديولوجية في التجريبية و النفعية الانكليزيتين و البراغماتية الامريكية، في حين توصل آخرون الى نتيجة أخرى، فهناك أشياء و مفاهيم "موجودة في ذاتها" تسمو على الواقع المادي كالاخلاق و الخير و الشر والرياضيات و الهندسة لا تخضع لقياس او معيار مادي معين، وفي نفس الوقت لها تمثيلات "ظاهرية" تقع في مرمى حواسنا، وبالتالي فأن الحكم عليها يصدر بعد ان يتم تفعيل الفاهمية العقلية، ولكن الفاهمية العقلية تبقى في نفس الوقت تتاثر بمقولات سابقة تحدد ماهو خير وما هو شر، و حتى لا يتعدى العقل حدوده حتى و يعمل على تضخيم المعقولات يجب السيطرة علية بلجام التجربة الحسية حتى

يبقى في حدود الواقع الممكن، وهذا لا ينفي وجود المعرفة المحضة ولكنها تستعين بالحواس، وابرز ممثلي هذه الاتجاة ايمانويل كانط و من تابعه.

بناءاً على ما تقدم، فأن موضوع هذه الفصل سيتناول مفاهيم العقلانية بمدارسها الثلاث واثرها "الفكري" في الفاعل السياسي كـ ناخب او صانع قرار، فمما لا شك فيه ان اتخاذ القرار من اخص خصوصيات علم السياسية، وان القرار المناسب سيجنب المجتمع السياسي مشكلات محتملة كثيرة، مما يستدعي البحث في مبررات الاختيار العقلاني سواء للقيام بفعل معين او تجنب القيام بفعل معين، وفي كلتا الحالتين تحضى منهجيّة اتخاذ القرار بأهمية كبيرة.

سنناقش في **المبحث الأول** المفهوم العام للعقلانية واختلاف الآراء فيه وتسليط الضوء على النزعة العقلانية الكلاسيكية و الحديثة ومن ثم محاولة حصر العقلانية في حدود الفهم السياسي عند الحكام و المحكومين على حد سواء، و في **المبحث الثاني** سيتم التركيز، من حيث المفهوم، على مرتكزات العقلانية او بكلمة أخرى، سيتم اختيار المجالات العملية في الفكر السياسي ودور المنهج العقلاني في التأثير فيها مباشرةً.

المبحث الأول

ماهية العقلانية

حتى نفهم العقلانية في شكلها السياسي، نحتاج الى دراسة مفهوم العقلانية عموماً، من حيث منهجية التفكير الذهني، و سياق السلوك العقلاني العام، ومتى يكون الفعل الإنساني عقلانياً مبرراً ؟ و ما الاثر الذي تتركه العادات و التقاليد الاجتماعية و التنشئة في سلوك الافراد من حيث كونهم فواعل عقلانيين؟ ومن ثم سنتناول العقلانية الكلاسيكية في إزاء التجريبية البريطانية، واخيراً سنناقش اهم الآراء المتعلقة بسلوك الفاعل العقلاني واثر المعتقدات و العامل الأخلاقي في اتخاذ القرار السياسي من جانب الحكام و المحكومين.

المطلب الاول : في معنى العقلانية

العقلانية هو الاتجاه المعرفي الذي يميل الى اتخاذ العقل مصدراً رئيسياً للمعرفة او الحكم[١]. وبحسب الفيلسوف الفرنسي اندريه لالاند *André Lalande*، العقلاني هو ما ينسب الى العقل ويتطابق معه كالمبادئ العقلية[٢]، وحول العقل بالملكة، يقول جميل صليبا "هو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات"[٣].

وفي معجم اللغة العربية المعاصر، عَقِل الامر أي " تدبره، فهمه وادركه على حقيقته"، و العَقْل "مركز الفكر و الحكم والفهم و المخيلة، وبه يكون التفكير و الاستدلال عن غير طريق الحواس"، و العقلاني " مُقنع يستند الى تفكير عميق قائم او مرتكز على العقل و المنطق"[٤]. ويفسّر أبو حامد الغزّالي (١٠٥٨-١١١١) العقل على ثلاث أوجه: "الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الانسان فيقال لمن صحّت فطرته الأولى (عاقل)، والثاني يراد به ما يكتسب الانسان

---

(1) Lacey, A.R., A Dictionary of Philosophy, third Edition, Routledge, London, 1996. P. 286

(٢) اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ص ١١٥٩

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٤

(٤) احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، المجلد الثاني، الطبعة الاولى، عالم الكتب، ٢٠٠٨، ص١٥٣٢

بالتجارب من الاحكام الكُلية فيكون حدّه انه معانٍ متجمعة في الذهن، تكّون مقدمات تستنبط بها المصالح والاغراض، والثالث وقار الانسان وهيئته ويكون حده انه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته، وكلامه، واختياره"[١]. و جاء في لسان العرب: ان الرجل العاقل "وهو الجامع لأَمره ورَأْيه ... الذي يَحْبِس نفسه ويَرُدُّها عن هَواها"[٢].

اما في قاموس أصول الكلمات *Etymology* يرجع اصل كلمة *Rational* الى الجذر اللاتيني *Ratio* بمعنى "الحساب" او "العد"، وأيضا الى الأصل اللغوي *Reason* بمعنى "المنطق" او "الحكم"[٣]، وفي قاموس *Merriam-Webster* يشير معنى العقلاني *Rational* الى ان الشئ " يرجع الى، او متوافق، مع العقل"[٤]، ولذلك ظهرت "العقلانية" كتقليد منطقي يحاول قدر الإمكان الاستدلال على صحة الموروث الاجتماعي والديني كالتأمل و الوحي الإلهي، ويتعارض مع الاعتماد على السلطة المؤسسية، كمرجعية معرفية، و يرجع الى الاستدلال العقلي بصورة اساسية مستقلا تماماً عن أي سلطة خارج الذات الإنسانية، لذا تلازم العقلانية بشدة مبادئ المساواة و الحرية، و ترفض السلطة المعرفية على العقل باي شكل من اشكالها[٥].

هناك دلالات مختلفة لاستخدام مصطلح العقلانية، اذ ليس للعقلانية معنى واحد بالإمكان الاعتماد عليه دائماً، فالعقلانية الدينية لا تتفق تماماً مع العقلانية كنزعة معرفية، وتختلف عن العقلانية السياسية. ثم أن صياغة مصطلح "العقلانية" يشوبه نوع من التداخل نتيجة النقل اللغوي بين اللغتين العربية و الانكليزية، هناك فرق بين أن نقول عقلانية بمعنى"*Rationalism*"، اي المدرسة الذي تتبنى اسبقية العقل على طرق اكتساب المعرفة الأخرى، وبين العقلانية *"Rationality"* التي تُترجم بمعنى "التعقّل" وهو المفهوم الأقرب الى المعنى السياسي لانه يرتبط بمعنى الاختيار العقلاني بين مجموعة من المعتقدات و الرغبات والإجراءات المتنافسة فيكون

---

(١) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٢٧٥-٢٧٦

(٢) مفردة "عقل"، لسان العرب، متاح على الرابط التالي: www.alwaraq.net، تاريخ الزيارة: ٢٠٢١/١/٢٠

(3) Word: "Ratio", www.etymonline.com, Accessed: Jan.27,2021

(4) Word: "Rational", www.merriam-webster.com, Accessed: Jan.27,2021

(5)Edward Craig(Ed), The Shorter Routledge Encyclopedia Of Philosophy, Routledge, New York, 2005, P882

الاختيار عقلانياً أي يتطابق مع ما هو منطقي، وبين مفهوم العقلنة او الترشيد *Rationalization* ويقصد بها عملية التحديث *Modernization* المستمرة عبر الزمن للثقافة و المجتمع و النظام السياسي و الاقتصادي، فتطور المجتمع البشري من الاقتصاد الزراعي الى الصناعي ثم المعلوماتي ما هي الّا عملية عقلنة مستمرة لا تتوقف.

والفعل العقلاني *Rational Action* هو "الفعل الذي يعد افضل ما يمكن القيام به في واقع الامر بناءً على برهان المرء المتعلق بماهية ظروفه المتعلقة بالاحتمالات الصحيحة... لِإمكان تحقيق الأفعال المختلفة لغايات مختلفة"[١] ويقسم ريتشارد سوينبيرن[*] *Richard Swinburne* (١٩٣٤-) وهو فيلسوف لاهوتي بريطاني من مؤيدي الثنائية *Dualism* الافعال من حيث الغايات، أي أن يكون لدى المرء عدة غايات، وحتى يكون فعله عقلانياً فعليه أن يختار دائماً "الفعل الذي يعتقد بانه يتمتع باعلى احتمال في تحقيق الغاية التي سيختار السعي لتحقيقها"، ولكن هذا النوع من الفعل يخلو من المعتقد، اما الأفعال التي يدخل المُعتقد طرفاً فيها عندها وفي هذه الحالة فالفعل والاحتمالات سوف تتجه الى تحقيق "غاية اسمى" والفعل سيكون بناءاً على ذلك المعتقد، و السؤال هنا: ماذا لو كان ذلك الاعتقاد خاطئاً؟ فيجيب سوينبورن "... إن التحديد الكامل للاحتمالات ينبغي أن يقتصر على الوصف الناجم عن البرهان الشخصي، والذي يتسق دون غيره مع تقييم عقلانية سلوك المرء بالمعنى الداخلي المتاح"[٢]. ويعرّف ماكس فيبر[*] *Max Weber*

---

[١] ريتشارد سوينبيرن، الايمان والعقل، ترجمة ارين عبد المجيد الجلال، جداول للترجمه و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠١٧، ص ١٠٢

[*] **ريتشارد سوينبيرن** Richard Swinburne وهو فيلسوف انجليزي ولد في كانون الأول ١٩٣٤،استاذ الفلسفة الفخرية من جامعة اوكسفورد (١٩٥٩)، مساهماته الفلسفية الرئيسية حول فلسفة الدين و فلسفه العلم، وعلاقة العقل بالجسد وناقش قضية إرادة الانسان الحرة وارتباطها بعلم الاعصاب الحديث في كتابه: **العقل، الدماغ، والارادة الحرة** Mind, Brain, and Free Will(٢٠١٣)، و من اهم اعماله: **تماسك الايمان** The Coherence of Theism (١٩٧٧)، **وجود الله** The Existence of God (١٩٧٩) و **الايمان والعقل** Faith and Reason (١٩٨١). المصدر:
Richard Swinburne, http://users.ox.ac.uk/~orie0087/, Accessed: Jan. 28, 2021

[٢] ريتشارد سوينبيرن، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٠-١٠٣

[*] **ماكس فيبر** Max Weber عالم اجتماع الماني ولد عام ١٨٦٤ وهو من اهم المنظرين حول تطور المجتمع الغربي الحديث، اثرت نظرياته بعمق في النظرية الاجتماعية و البحث الاجتماعي، رأى فيبر أن البيروقراطية

(١٨٦٤-١٩٢٠) الفعل العقلاني من زاوية النشاط الاجتماعي بانه "الفعل الذي له معنى، أي الذي يمكن فهمه" وحتى يكون الفعل عقلانياً يجب أن يكون متجرداً من السحر و العقائد الغامضة التي تجعل طبيعة الفعل غير مبررة، وبحسب فيبر فان الفعل العقلاني يكون منطقياً او رياضياً أي مفهوم ذهنياً ولا لِبس فيه وبعيداً عن المؤثرات الانفعالة والاخطاء باعتبارها أموراً لاعقلانية[١]، ويعتَبِر فيبر أن عملية التحديث الاجتماعي ما هي الا عقلنة للنظام الاجتماعي[٢]

وبناءاً على ما تقدم، يمكن القول: أن الفعل السياسي العقلاني هو مجموعة من الحقائق الثابتة و القيم النسبية، وقَدر معين من "المعرفة" التي يتمتع بها لافراد، هذه العناصر الثلاثة تعد الأسُس التي نحدد قيمة و مستوى الفعل و السلوك العقلاني في المؤسسة او المجتمع، فبقدر ميل الفعل العقلاني الى احداها دون الأخرى يتحدد مستوى الفعل العقلاني، هناك فاعل يميل الى القيم و التراث اكثر من ميله الى الحقائق العلمية المدروسة بدقة، وهناك فاعل عقلاني يملك من المعرفة اقل من الاخرين او نوع معين من المعرفة يتاثر سلوكه العام بهذا النوع من المعرفة كأن تكون معرفة دينية او اجتماعية او نفسية او سياسية، فنوع المعرفة و القيم التي يؤمن بها الفاعل والحقائق التي يتوصل لها تشكل عناصر اساسية في طبيعة السلوك الإنساني.

Bureaucracy هي السمة المميزة للمجتمع الحديث ، وبديل منظم وفعال لمجتمعات ما قبل الحداثة بتقاليدها غير العقلانية وقادتها الكاريزمية غير الموثوق بهم، واعتُبرت البيروقراطية الفيبرية القائمة على التخصص و التسلسل الهرمي، و التطبيق غير الشخصي للقواعد والإجراءات المكتوبة، و مسؤولون بدوام كامل يتقاضون رواتب مع توجية وظيفي كأنموذج معياري لحكومة عادلة وفعّالة. كان يُنظر الى تقديم الخدمات على أساس القواعد المكتوبة ومعايير الحياد والخبرة على أنه أفضل من المحسوبية والفساد وعدم كفاءة الأحزاب والنخب المحلية، اهم اعماله: **الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (١٩٠٤). المصدر:

Roger W. Caves, Encyclopedia of the City, Routledge, London And New York, 2005, p.764

[١] ماكس فيبر، مفاهيم اساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمه، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٩

[2] Kenneth Allan, Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World, Pin Forge Press, California, 2005, P.176

يقول ستيفن ناثانسون[*] *Stephen Nathanson* أستاذ الفلسفة في جامعة نورث ايسترن في بوسطن، "يقف مبدا العقلانية في قلب التقليد الفلسفي، حيث يوفر المعايير التي يتم من خلالها اختبار جميع المثل والمعتقدات الأخرى"[1]، وليس وصف العقلانية بالتقليد الفلسفي اعتباطياً، فـ العقلانية – كنمط تفكير مستقل – تاريخ فكري يوازي تاريخ الفلسفة عبر التاريخ ويبدأ معها، ورغم ذلك فان العقلانية اخذت اشكالاً مختلفة و لا يمكن حصرها في فلسفة معينة، ويحصر ناثانسون الفكر العقلاني في ثلاث انماط رئيسية:

١- **نمط الفكر العقلاني الكلاسيكي** او ما يمكن تسميته بـ العقلانية الكلاسيكية القائمه على الفضيلة المعرفية *Virtue Epistemology* كـ "صفة شخصية تساعد على اكتشاف الحقيقة و تجنب الخطأ"، و الفضيلة الاخلاقية *Virtue Ethics* التي تبحث في الفعل الأخلاقي الفاضل خارج التاثير الشخصي للنفس الانسانية و الفضائل الاخلاقية اكثر اساسية من المفاهيم الاخلاقية الأخرى، فالفضيلة الشخصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بازدهار الانسان نفسة[2]، وارسطو يرى أن الفضيلة على نوعين: عقلية وتنتج عن التجربة عبر الزمن، و اخلاقية تتولد من العادات والشيم[3]، وبحسب ارسطو فان الفضائل تنشأ فينا ونحن نتقبلها بشكل طبيعي وبامتلاكنا للفضائل نكون مكتملين وبالتالي فان أي وضع

---

[*] **ستيفن ناثانسون** Stephen Nathanson أستاذ فخري في الفلسفة بجامعة نورث إيسترن. حصل على بكالوريوس الفلسفة مع مرتبة الشرف في الفلسفة من كلية سوارثمور، وعلى الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جونز هوبكنز. أحدث كتاب للبروفيسور ناثانسون هو :**الإرهاب وأخلاقيات الحرب**(٢٠١٠). بالإضافة الى ذلك، فهو مؤلف كتاب: **الوطنية والأخلاق والسلام** Patriotism, Morality and Peace (١٩٩٣). **العدالة الاقتصادية** Economic Justice (١٩٩٨)، والعديد من المقالات حول قضايا الأخلاق والفلسفة السياسية. المصدر: Stephen Nathanson, https://cssh.northeastern.edu/faculty/stephen-nathanson/, Accessed: Feb. 8, 2021

[1] Stephen Nathanson, Brandt on Rationality and Value, In: Brad Hooker, Rationality, Rules, And Utility New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt, Westview Press, Inc., USA, 1993, P.1

[2] Robert Audi, The Cambridge Dictionary Of Philosophy, 2nd Edition, Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 959-960

[٣] ارسطو طاليس، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٢٢٥

يفشل في جعلنا مكتملين لا يمكن اعتبارة فضيلة شخصية، ومن هذا المنطلق يمكن للإنسان أن يفرّق بين الخير والشر ويتجنب سوء استخدام او امتلاك الموارد، والفضيلة هي المعيار الذي يحدد خياراتنا العقلانية بين الاستعمال الخيّر و الاستعمال السئ للثروة و الصحة وغيرها من الموارد والغاية كما يراها ارسطو و الرواقيون هي "يجب أن ينظم الانسان حياتة حول مفهوم السعادة" لأن السعادة شي كامل ويستحق السعي وراءة[1]، وبشكل عام ينظر الى العقلانية الكلاسيكية خصوصاً في الفكر الاغريقي على انها مفهوم معرفي يبتعد عن الرغبة و العاطفة و الهدف النهائي، فـ افلاطون مثلا يرى في الرغبة *Desire* نقيض العقل[2] قد تقودنا الى الضلال، في حين أن الشخص الذي يتبع العقل سيسعى الى المعرفة والعدل كما يناقش ذلك ملياً في كتابه: **الجمهورية**.

٢- **نمط الفكر النفعي في الفكر الحديث:** فمذهب المنفعة *Utilitarianism* الذي أسس له كل من جيرمي بنثام[*] *Jeremy Bentham* (١٧٤٨-١٨٣٢) و جيمس مل (الاب) *James Mill* ١٧٧٣-١٨٣٦) او ما يمكن تسميتة بـ **أنموذج العقلانية النفعية** القائمة على مفهومي الالم *Pain* و المتعة او السعادة ، فـ "المتع والآلام هي الادوات التي يتعين

---

(1) Roger Crisp And Michael Slote, Virtue Ethics, Oxford University Press, USA, 1997, pp. 31-32

(2)Stephen Nathanson, op. cit., p.5

(*) **جيرمي بنثام** Jeremy Bentham مفكر سياسي وقانوني و مصلح اجتماعي انجليزي، مؤسس المذهب النفعي، ولد في لندن عام ١٧٤٨ والتحق بكلية كوينز Queen's باوكسفورد ، قضى حياته مدافعل عن النفعية في النظام القانوني الإنجليزي الى جانب جيمس ميل James Mill و جون ستيوارت ميل John Stuart Mill ، توفي في فرنسا في Avignon عام ١٨٣٢، الركيزة الاساسية في فلسفته **مقارنته مفهومي الخير و الشر بنائج اللذه او الالم عند البشر** " لقد أراد بنثام ان يترجم دلالة الأفعال الى حسابات واضحة من اللذات و الالام التي تلازم هذه الأفعال و " نصح الناس في اختبار الأفعال المناسبة المرتبطه بنتائجها المرجوه و الوصول الى السعادة في نهاية المطاف، اهم اعماله: **مدخل الى مبادئ الاخلاق و التشريع** An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (١٧٨٩) وينتقد فيه العرف و التراث باعتبارها ممارسات " غير معززة ولا مسوغ لها لا يوجد فيها تمييز بين ما هو ليس عقلياً، وما هو عقلي" ودافع عن التقدم العلمي باعتباره نفيض للعادات و التقليد الاعمى للتراث والحل حسب راي بنثام بالعود الى تحديد السعادة الانسانية بالرجوع الى "الخير الموضوعي" فاللذه هي الخير الوحيد و الالم هو الشر الوحيد. المصدر :

Robert Audi, op., cit., pp. 79-80

على المشرعين و كل الناس عموماً العمل بها، ومن الضروري أن يتعلموا كيفية قياسها او حساب المتعة من حيث ميلها للالم او السعادة، ويجب اعتبار هذا ألمبدأ في حساب المنفعة كما يسميه بنثام "التفاضل و التكامل" كأنموذج مثالي للتداول العقلاني، لذلك تُعد مسالة تصنيف الآلام و الملذات مسالة مهمة في راي بنثام[١]، وسنرى كيف أن نظرية المنفعة صار لها حضور واضح في تنظيرات كتاب القرن العشرين حول خيارات الناخب و الحسابات العقلانية، فالعقلانية وفقا لمذهب المنفعة مسالة حسابية يتم ترتيب مجموعة من الخيارات المتاحة وفقاً لتسلسل هرمي وأختيار أكثرها تحقيقاً للمنفعة وأكثرها توافقا مع الغاية النهائية كـ اختيار عقلاني.

٣- **نمط العقلانية الاداتيه *Instrumental Rationality***، وهي فكرة معيارية في الأساس تعبّر عن "مدى ملائمة الوسائل المختارة لمتابعة الوصول الى الهدف"[٢]، او بعباره أخرى تحقيق الأهداف بكفاءة عالية، ولكن مواصلة العمل على تحقيق الأهداف سوف تتعرض لاهمية القيم و الاخلاق في استخدام الوسائل التي يعتبرها بعض المفكرين مهمة لاجل الوصول الى العدالة الاجتماعية عن طريق العدالة التوزيعية كما جادل جون رولز، او الطريقة البراغماتيه التي تركز على الغاية الفعلية للعمل، يرى الفيلسوف البراغماتي وليم جيمس *William James* أن البراغماتية هي "طريقة" او "مجرد منهاج" للتخلص من اليقينيات الغير قابلة للتغير بالاستناد الى الحجة الغائية، لأن الافراط في المنهج المعرفي الترانسدنتالي (الاستعلائي) سيقودنا حتما الى الجمود والتقريب ما بين العلم و الميتافيزيقيا[*]

---

(1) Geoffrey Scarre, Utilitarianism, Routledge, London and New York, 1996, pp. 72-76

(2) Bruno Verbeek, Instrumental Rationality And Moral Philosophy, Springer-Science-Business Media, London, 2002, P.2

(*) يستخدم مصطلح **الميتافيزيقيا** *Metaphysics* لوصف الموضوعات التي تتجاوز الطبيعة الفيزيائية للعالم، و من المعروف ان الاسم أُطلق اعلى عمال ارسطو التي نُشرت في القرن الاول قبل الميلاد لوصف الكتاب (التالي) في الترتيب لكتاب (الطبيعة)، ومع ذلك فقد كان هذه المجال من الفلسفة يسميه ارسطو (الفلسفة الاولى) و كذلك ديكارت الذي اعتبرها جذر شجرة العلوم، وكان استخدام المصطلح عند لافلاسفة الاسلاميين مثل ابن سينا و ابن رشد و الغربيين مثل توما الاكويني و القديس اوغسطين للدلالة على البحث في الموضوعات المتعلقة الوجود المحض كوجود اللة و العقل الكلي، ولكن بعد ديكارت و الفلاسفة العقلانيين الاوائل و حتى كانط صارت

فتسود نزعة السحر المتعارضة مع التفسير العلمي والعلل الأولى: الاله، المادة، العقل، المطلق، الطاقة وكأنها مفاتيح سحرية لايمكن فهم العالم او العمل الا من خلالها ولها، وباتباع الطريقة البراغماتية سيكون من الحري بنا التحرر من هذه الأسماء واخضاعها للنقد و الاختبار العملي، لأن النظريات هي مجرد وسائل وأدوات لا الغاز واحاجي لنتوقف عندها، بل نتجاوزها لتفك الجمود اليقيني والحوارات عديمة الجدوى وغموض الأفكار والكلمات ، يقول جيمس: "... اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الاولية، المبادئ، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجية النظر نحو الأشياء الاخيرة، الثمرات، النتائج، الاثار، الوقائع، الحقائق"[1]، اذا فان براغماتية وليم جيمس هي النتيجة المحسوبة بالمنفعة العملية، لذلك يقول أن الحق" في افكارنا يعني قدرتها على أن تؤدي وظيفتها"، في الحقيقة يجب أن تلبي حاجاتنا قبل كل شي، و مع ذلك تعرضت الاداتية لنقد حاد في الفكر النقدي الحديث، وسوف نتعرض لهذا الموضوع في الفصل الثالث.

ويفرّق روبرت اودي(*) *Robert Audi* (١٩٤١-) **بين:**

للميتافيزيقيا معنى اوسع في اطار ما عرف بـ نظرية المعرفة، حيث اصبحت كل معرفة اولية لا تستمد من التجربة وتناقش في المجال المتعالي تقع في النطاق الميتافيزيقي لذلك جاء كانط ليطرح السؤال الشهير: هل يمكن قيام ميتافيزيقيا على اساس علمي؟ وذلك في اطار مناقشة للمثالية الترانسدنتالية. للمزيد يرجى مراجعة: عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء٢، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤، ص٤٩٣

[1] وليام جيمس، البراغماتية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٧٤

[*] **روبرت أودي** Robert Audi فيلسوف امريكي من مواليد ١٩٤١، ركز عمله على الفلسفة الاخلاقية ولا سيما النظرية الاخلاقية و علم النفس الأخلاقي و نظرية القيمة، والعلاقه بين العقلانية و التبرير و المعرفه، له العديد من الكتب والمقالات. تشمل مؤلفاته الحديثة: **التصور الأخلاقي** Moral Perception (٢٠١٣) ، **والسلطة الديمقراطية والفصل بين الكنيسة والدولة** Democratic Authority and the Separation of Church and State (٢٠١١) ، **والعقلانية والالتزام الديني** Rationality and Religious Commitment (٢٠١١) ، **ونظرية المعرفة: مقدمة معاصرة لنظرية المعرفة** Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge (٢٠١٠) ، و **القيمة الأخلاقية والتنوع البشري** Moral Value and Human Diversity (٢٠٠٧). المصدر :
Professor Robert Audi, www.acu.edu.au, Accessed: Feb. 8, 2021

١- **العقلانية النظرية** *Theoretical Rationality* وتنطبق على المعتقدات، وهو توصيف قريب من التوصيف النفسي للوهم لانها قد تتعارض مع "ما يجب أن يعرفه المرء" بل ويحمل معنى اللاعقلانية في داخل المفهوم نفسه، لأن العقلانية النظرية هي المعرفة القائمه على الحدس و البديهة و معتقدات الغالبية العظمى، واحيانا تتعارض هذه البديهيات و المعتقدات مع "ما يجب أن يعرفة الأنسان" فتكون "معتقدات غير عقلانية" وقد لا تتعارض مع ما يجب أن يعرفه الاخر وفي هذه الحالة يكون الاعتقاد غير العقلاني عقلانياً، أي بمعنى ابسط أن المعرفة الحدسيّة الاعتقادية قد تكون عقلانية بالنسبة لما نعتقد لكنها غير عقلانية بالنسبة لاعتقادات الاخرين او أنها تتعارض مع المعرفة العلمية اذاً فالعقلانية النظرية تهتم بما هو منطقي للاعتقاد به.

٢- **العقلانية العملية** *Practical Rationality* التي تنطبق على الأفعال، كـ العقلانية الاداتية، و التصرف العقلاني في هذه الحاله يعني ببساطه التصرف بطريقة تحقق اهداف الفرد الى اقصى حدودها[١]، أي بمعنى العقلانية العملية تهتم بما هو عقلاني لانجازة واقعياً.

وفي عمل مهم للفيلسوف البريطاني مايكل اوكشوت[*] *Michael Oakeshott* (١٩٠١-١٩٩٠) بعنوان: **العقلانية في السياسة**(١٩٦٢)، يقول ان الشخص العقلاني *Rationalist*

---

[1] Robert Audi, op. cit., pp 772-773

[*] **مايكل جوزيف اوكيشوت** Michael Joseph Oakeshott فيلسوف و منظر سياسي انجليزي ولد في انكلترا عام ١٩٠١، حل محل هارولد لاسكي Harold Laski أستاذا للعلوم السياسية في كلية لندن للاقتصاد عام ١٩٥١، صاغ الأسس الفلسفية الحقيقه لسياسه مارغريت تاتشر Margaret Thatcher ، تشكلت سمعته كمفكر محافظ الى حد كبير من خلال مقالاته اللاذعة حول حدود العقل في الحياة السياسية، كتب أوكشوت عن الدين والأخلاق والتعليم وعلم الجمال وهوبز وتاريخ الفكر السياسي، من آراءه الاعتقاد بأن الإجراء أو السياسة يكونان عقلانيين فقط عندما يعتمدان على المعرفة التي يمكن إثبات حقيقتها بالاعتماد على التجربة، اهم اعماله: **التجربة واساليبها** Experience and Its Modes(١٩٣٣)، **العقلانية في السياسية** Rationalism in Politics (١٩٦٢) ، **هوبز في المجتمع المدني** Hobbes on Civil Association(١٩٧٥)، **في السلوك البشري** On Human Conduct(١٩٧٥)، توفي عام ١٩٩٠ ونشرت له عدة مؤلفات بعد وفاته. المصدر:
Michael Oakeshott, https://plato.stanford.edu/entries/oakeshott/, Accessed: Feb. 8,2021

بالنسبة له هو الداعي الى استقلالية العقل في جميع المناسبات، والمدافع عن الفكر الخالي من الالتزام باي سلطة باستثناء سلطة العقل، مما يجعل العقلاني على نقيض مع مفهوم السلطة و التحيز، و متشكك و متفائل في نفس الوقت، فهو متشكك *Sceptical* لأنه لا يوجد راي او عادة او ايمان او شي راسخ لا يمكنة التشكيك فيه، و متفائل *Optimistic* لانه "لا يشك ابدا في قوة عقلة (عند تطبيقة بشكل صحيح) لتحديد قيمة الشئ، او حقيقة راي، او تلائم الفعل" و محصّن من خلال الايمان بالعقل المشترك بين جميع البشر أي " قوه مشتركه للتفكير العقلاني"، وان تسيير الأمور بالنسبة للعقلاني هي مسالة حل المشاكل[١]، والتعامل مع الازمات والتحرر من قيود التقليد والبدء من جديد وهذا جوهر السياسة العقلانية، وما لا يمكن تخيلة هو وجود مشكلة سياسية لا يوجد حل عقلاني لها، ولان الحل العقلاني هو دائماً الحل الأمثل لاي مشكلة، فان وجود مشكله سياسية لا حل لها يعني انها "مشكلة مزيفة"، وفي نفس الوقت لا يوجد حل شامل لجميع المشكلات لكن العقل قادر على التعامل مع المشاكل و الازمات باختلاف أنواعها ورغم ذلك فان جميع الحلول تشترك في كونها منطقية واكثر ملائمة للظروف التي تستدعيها طبيعة الازمة السياسية، وبالرغم من أن العقل قادر على التوصل الى الحل الأمثل والانسب وفقاً لعملية تفضيل منطقية بين كثير من الخيارات لكنه يحتاج الى نوعين من المعرفة وفقاً لـ اوكشوت هما: المعرفة التقنية *Technical Knowledge* وهي مجموعة قواعد يتم تعلمها و تذكرها عمداً ومن ثم تطبيقها، او فلنقل مجموعة تقنيات معرفية محددة و مُصاغة بشكل مسبق لاداء مهام معينة تتطلب قدرا من المهارة و المعرفة، اما النوع الثاني فيسميه المعرفة العملية *Practical Knowledge* وهي على العكس من المعرفة التقنية اذ لا تصاغ في قواعد وانما هي نوع من المعرفة الباطنية لدى كل فرد فهي، معرفه عامة اذاً وتقليدية ومصاحبة لكل نشاط انساني، وهذان النوعان من المعرفة منفصلان من حيث الكيفية لكنهما ملازمان لكل نشاط انساني ملموس، وذلك النشاط يشمل جميع المجالات بما فيها السياسة و الدين[٢].

---

[1] Michael Oakeshott, Rationalism in Politics, Methuen & Co Ltd, London, 1962, pp.1-2

[2] Ibid, pp. 7-9

اذاً هناك تلازم ما بين العلم و المعرفة وما بين حاجة علم السياسة الى الحلول الأنسب لحل الازمات و تسوية المشاكل بطرق مناسبة، لكن العلم الذي يصف الواقع افتراضياً يحاول دائماً التأسيس لصيغ ثابتة على طريقة المعرفة التقنية التي يفترضها اوكشوت، في حين أن علم السياسية يسعى الى إيجاد نظام اجتماعي مرغوب يحظى بالقبول دائماً أي أن نتائجه نسبية لا تتسم بالثبات او الاستمرارية فهي في حاجة الى التعديل دائماً، فـ "**للسياسه بعد أخلاقي يتجاوز العلم دائماً**"، أي هناك تداخل ما بين "الحقائق" و"القيم"، فالحقائق ثابتة ومتناسقة حتى لو كانت متنوعة لانها مستمدة من الطبيعة نفسها الخاضعة لقوانين صارمة، في حين أن القيم مكتسبة من التجربة التاريخية للمجتمعات ومتنوعة ولكنها لا تتوافق دائماً، مما يفرض الحاجة الى ادارة تعددية القيم لتجنب الصراع، اذ من المستحيل حل المشكلات السياسية و الاخلاقية بالعلم و التقنية وحدهما، لأن عقلانية العلم تختلف عن عقلانية السياسة ، وتوفر التقنية لنا الوسائل لبلوغ اهداف معينة أي أن عقلانية الوسائل التقنية تختلف تماما عن عقلانية الغايات السياسية و الاخلاقية، بل أن الغايات اهم من الوسائل، ولكن استخدام الوسائل الفعّاله بطرق مختلفة من الممكن أن يقود الى نتائج عقلانية مقبولة على نطاق واسع، وبكلمة أخرى، هناك دائماً معضلة مفترضة بين النسبية و الدوغمائية تضع العلم جانباً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن نسبية القيم و سلطة العقل المطلقة تُخضِع القيم"المطلقة" للشك و النقد وقد تقود الى العدمية المدمرة التي بشّر بها نيتشه من قبل[1]. أن التوجة الفكري نحو التحليل الاجتماعي على مستوى الفرد برزت بوادرة في الليبرالية و النظرية الاجتماعية عند اميل دوركهايم *Émile Durkheim* في تقسيم العمل الاجتماعي و كارل ماركس في اغتراب العامل ودور العامل الاقتصادي وفي فلسفة فرديك نيتشه الناقدة للقيم المطلقة في المثالية الالمانية، الا أن اعمال ماكس فيبر حول الفعل الاجتماعي العقلاني تصدرت الدراسات الاجتماعية والسياسية في القرن العشرين، فدراسة فيبر للنظام الاجتماعي الرأسمالي الغربي قامت على تجزئة العناصر الرئيسية المكونه للراسمالية الغربية وركز في دراساته على دور القيم و العقيده الكالفنية النسكية في تحول المجتمع الرأسمالي، و اهمية الفعل الاجتماعي كمنطلق رئيس لفهم

[1]Gunnar Andersson, Ra Tionality In Science And Politics, Second Edition, D. Reidel Publishing Company, Holland, 1985, pp.1-12

النظام الاجتماعي ككل، ويقسم ماكس فيبر الفعل الاجتماعي الى اربعه اشكال رئيسية: **الفعل التقليدي** وهو الفعل المتوارث من العادات القديمة، و **الفعل الوجدانّي** (العاطفي) وهو الفعل المرتبط بالعاطفة و المشاعر القوية، **والفعل القيمي** من خلال الاعتقاد الواعي بقيم جوهرية تمثل دوافع اخلاقية او جمالية او دينية، و **الفعل الغائي او الاداتي** وهو الفعل الصادر عن محاوله حسابية واعية و مدروسة لتحقيق غايات معينة وبوسائل مناسبة[١]، وهذا التقسيم على ما يبدو يتضمن التمييز ما بين الفعل العقلاني و الفعل غير العقلاني، فبقدر ما يكون الفعل الاجتماعي واعياً و ممنهاجاً و مقصوداً يكون فعلا عقلانيا[٢]، ولكن الفعل الغير عقلاني على العكس من ذلك نابع من تقليد موروث ويتاثر بعواطف ومشاعر انسانية بعيده عن الحسابات العقلانية وتتجاهل العواقب التي قد تنتج عنه، وبالاعتماد على التقسيم الرباعي أعلاه قسّم فيبر السلطات السياسية ايضاً الى سلطة تقليدية و كارزمية و سلطة بيروقراطية – عقلانية، اذا فالافعال العقلانية حسب راي ماكس فيبر هي تلك الأفعال الصادره عن عمل ذهني واعي وعن حسابات مدروسة للوصول الى نتائج محددة وهو جوهر البيروقراطية في الحقيقة.

---

(1)Rogers Brubaker, The Limits Of Rationality An Essay On The Social And Moral Thought Of Max Weber, Third Edition, Routledge, , London, 1991 , p.50

(2) Michel Coutu, Max Weber's Interpretive Sociology of Law, Routledge, New York, 2018, pp. 54-57

المطلب الثاني : بواكير النزعة العقلانية

النزعة العقلانية *Rationalism*؛ مدرسة ترى بأن العقل قادر على الوصول الى الحقائق المجردة دون الاستعانة بالحواس ان للحواس دوراً ثانوياً. والمعارف التي يتوصل لها العقل تتسم بانها كلية *Universality* و ضرورية *Necessity*، او انها معرفة قبلية *Aprior* أي ليست عَرَضية او غير منطقية[١]، ويمكن تلمّس بوادر العقلانية في الفلسفة اليونانية القديمة، و الفكر المدرسي المسيحي للتبرير العقلاني لعقائد المسيحية ضد المهرطقين، و فكر التنوير المناهض للاستبداد الملكي، وبهذا المعنى اكتسبت العقلانية ابعاداً منطقية و تصورات مجردة تسمو على الواقع المادي ولكن ليس بالرجوع الى الاعتقاد اللاهوتي، وانما الى العقل، لأن الحاجة كانت قائمة على اثبات المبادئ غير القابلة للشك او النقض او التي يمكن الدفاع عنها بالدليل و الحجة، وخصوصاً ادلة وجود لله، فقد كانت جهود المفكرين في محاولة اكتشاف البديهيات التي لا يختلف فيها اثنان واعتبارها منطلقاً لادلتهم العقلية–البديهية لاجل الاستدلال على سائر المبادئ الأخرى، لكن المشكلة أُثيرت حول تحديد هذه البديهيات و كيف يمكن الاستدلال عليها دون ادلة مادية، وقد فرض الاستدلال العقلاني التمييز بين ماهو فيزيائي استقرائي و بين ما هو عقلي استنباطي، او بعبارة ابسط، ان العقل لوحدة لا يستطيع الاستدلال على الموجودات الممكنة كما حاول فلاسفة القرون الوسطى، فالمنهج السائد قبل ديكارت يتلخص في ان الايمان هو قاعدة التفكير اليقينية ويجري مجرى البديهة، لذا كان شعارهم: **أؤمن أولا لكي تتعقل** *Unless I believe, I will not understand*[٢] للمزاوجة بين الايمان اللاهوتي والمنطق العقلاني، وبسبب ذلك اكتسبت العقلانية صفتها الميتافيزيقية، والغاية الحقيقة –في الواقع– هي تبرير الايمان الديني من خلال محاولة اثبات صحتة بابراز التوافق بين الايمان و العقلانية، ومع ذلك فان هذه المحاولة لا تعني غير تبعية العقل للايمان لا غير؟ فطلب الايمان أولاً قبل اعمال العقل لا يعني سوى اللاعقلانية في قبول

---

[١] ابراهيم مصطفى ابراهيم، من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعه و النشر، الاسكندرية، ٢٠٠١، ص ٦٣

[2]Sandra Visser and Thomas Williams, Anselm, Oxford University Press, New York, 2008. P.23

المعتقدات، وبناءاً على هذا الأساس تم تركزت أبحاث فرانسيس بيكون و رينية ديكارت على نقد الفكر المدرسي باعتبارها نظرة منحطّة و متدنية للعقل[١].

و السؤال المهم هنا هو: هل ان نتائج العلم الوضعي القائمة على ثوابت معينة (قوانين) تتفق مع مقدمات الايمان؟ وكيف نثبت ذلك؟ و مع مراعاة الحقيقة المنطقية القائلة: **ان الطبيعة تتصف بالوجود الفيزيقي، فلا يمكن في جميع الأحوال تفسيرها من منظور ميتافيزيقي!**، والعكس صحيح. لقد اختلفت إجابات هذا السؤال بسبب اختلاف او تعدد طرق البحث عنها، وتبعاً لذلك تقسم نظرية المعرفة *Epistemology* الى أربعة مدارس او منهجيات رئيسية، وذلك تبعا لطريقة البحث في الموضوع وهي: **التجريبية** *Empiricism*، **العقلانية** *Rationalism*، **الكانطية** *Kantianism*، و **المنظورية** *Perspectivism* ،(**للمزيد حول مدارس الفكر الغربي ينظر الشكل رقم ١**).

وسنحاول في هذا المبحث التركيز على تداعيات النزعة العقلانية كونها الأقرب الى الفكر السياسي، الى جانب انها مؤسِسة للعقلانية الحديثة بل وقائمة عليها، فمنذ اكثر من الفي عام ولا زلنا نستقي و نستدل في ابحاثنا الفكرية، المتعلقة بالغرب، بالرجوع الى فلاسفة الاغريق، ولا عجب في ذلك، فالعقلانية الاغريقية وضعت اللبنات الأولى للكثير من جوانب المعرفة، ففي القرن السادس قبل الميلاد، كان فيثاغورس *Pythagoras* (٥٧٠-٤٩٥ق.م) أول فيلسوف غربي أكد على البصيرة العقلانية، ولخّص العقلانية في عبارتة المشهورة: "**كل شيء رقم**"[٢]، ومن الواضح انة استوعب الرؤيا العقلانية للواقع الذي فهمه نيوتن على انة محكوم بالقوانين التي صاغها رياضياً، وكذلك افلاطون و ارسطو يعتبران ابرز الامثلة الحيّة التي تعكس الثقافة الاغريقية، فـ بروتاغوراس *Protagoras* (٤٩٠-٤٢٠ق.م) وهو من اشهر معلمي السوفسطائين كان يقول ان "الانسان

---

[١] فردريك كوبلتسون، تاريخ الفلسفة: من اوغسطين الى دانز سكوت، ترجمة امام عبد الفتاح امام و اسحق عبيد، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٥

[2] Paul Strathern , Pythagoras and his theorem, Arrow Books limited, London, 1997, p.8

معيار كل الاشياء"[١]، وهذا ألمبدأ بحسب بروتاغوراس يحكم على جميع المظاهر على انها حقائق، فكل ما يتوصل لة الانسان من استنتاجات عن طريق الحواس هو حقيقه، وبالمحصّلة فان كل ما اراه بالنسبة لي هو حقيقة حتى وان كان بالنسبة للاخرين عكس ذلك[٢]، ولكن هذه النتيجة غير مقبوله بالنسبة لافلاطون *Plato* (حوالي٤٢٧-٣٤٧ق.م) ، ففي محاورات ثياتيتوس *Theaetetus* يناقش هذه المساله مطولاً، وهو يرى ان هذا المعيار الذي يعتمده بروتاغوراس خادعاً لانه "مقياس للاشياء التي تكون... و التي لا تكون"، الوجود بالنسبة له ليس وجوداً مطلقاً، بل هو عبارة عن تفاعل ما بين "الفاعل و "المُنفعل" فالاعتماد على الحواس فقط قد يخلط الأمور علينا ويجعل من بعض الأمور الغير حقيقية؛ حقيقية" بالنسبة لنا مما يقودنا الى الخطأ، "وعندما اتناول جرعة من النبيذ في حالة مرضي سيصبح هنا شيئا مراً يتذوقة لساني، لكنه يكون حلو المذاق لذيذ الطعم عندما أكون معافى"، والنتيجة التي يتوصل لها افلاطون في مناقشتة للمعرفة الحسية لبروتاغوراس في ثلاث نقاط رئيسية:

اولاً: أن الحقيقة التي تكتشفها حواسنا لا تختلف عن الحقيقة التي تكشفها حواس الحيوانات " كالقرد او الخنزير... من بين الحيوانات التي تحس".

ثانياً: لا تكون هناك افضلية او نزاع بين راي واخر، ليس لاحد الحق في اختبار صحة او خطأ راي الاخرين.

ثالثاً: هو مسالة اللغة، اذ تتناقض نظرية بروتاغوراس الحسية مع مَن يرى الرموز اللغوية ولا يعرف معناها، فيرى الاشكال و يسمع الأصوات دون ادراك معانيها، وفي نفس الوقت لو أن شخصا ما اغمض عينية فبلا شك انه سوف يتذكر الصورة، والذاكرة مختلفة عن الإحساس، وهذا مصدر اخر للمعرفة!"[٣].

---

[١] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٠١

[2] M.F. Burnyeat, Protagoras And Self-Refutation In Plato's Theaetetus, Philosophical Review, Volume 85, Issue2, April 1976, PP.172-195

[٣] افلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة اميره حلمي مطر، دار غريب للطباعه و النشر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٥٢-٦٣

وافلاطون في ملاحظتة الاخيرة بخصوص التذكّر يقدم شرحاً مطولاً لنظريته في التذكّر، و في "محاورات مينون" يطلب من محاورية ألا يستعملوا كلمة " تعلُّم" وانما "تذكُّر" لأن النفس خالدة، وتولد مرات عديدة وفي كل مرة تعيش حياةً معينة فتكتسب معارفاً اكثر"[١] وكانت النفس قد تعلمت كل شيء، فليس هناك ما يمنع انها بتذكرها لشئ واحد "وهذا ما يسميه البشر تعلماً *Episteme*"، ويحاول افلاطون من خلال طرح اسئلة على الخادم حول مسائل هندسية لِاثبات أن المعرفة الانسانية كامنة فيه عن طريق الأنموذج الهندسي– الرياضي[٢] فلولا وجود الأفكار القبلية لما تمكن أي انسان – بدون تعليم مسبق– التمييز بين المربع و المستطيل، وهكذا في جميع الوان المعرفة، فالمعرفة بالنسبة لافلاطون كامنة في ذات الانسان وما عليه الا أن يبذل جهداً حتى يتذكرها، وفضيلة المعرفة والعلم قائمة على كل ما هو خيّر و مفيد للإنسان، ولكنها في نفس الوقت يجب أن تكون تحت قيادة العقل، "فان كل ما تقوم به النفس وتصبر عليه وهي تحت قيادة العقل ينتهي بها الى السعادة، اما حينما لا تكون تحت قيادة العقل فانه ينتهي بها الى الضد من ذلك"، **وبالتالي فأن الفضيلة حتى تكون مفيدة، " لابد أن تكون نوعاً من العقل**"[٣]، وكذلك العدالة فالانسان لا يكون عادلاً "الا اذا كان الجزء العاقل فيه حكيماً وهو الذي يحكم... أن الانسان الذي تحكم فيه الحكمة...هو وحدة الذي يستطيع أن يكون عادلاً بحق"[٤] وفي جميع كتابات افلاطون يحاول بدون انقطاع اثبات اهمية المعارف القبلية (الفطرية) داخل النفس الانسانية، وان ما "يتعلمه" الانسان ما هو الّا **استذكار** لمعاني كامنة في داخلة من "عالم المثُل" وهو لا يُرى مباشرةً، وانما ما يتم اكتشافة عباره عن انعكاسات للحقيقة كمجموعة من الرجال محبوسين في داخل كهف وبينهم وبين المخرج جداراً وخلفة نار فلا يستطيعون الالتفات ولكنهم يرون في الجهة المقابلة أي امامهم مجرد ظلال لمن يمر خلفهم فيحاولون اكتشاف حقيقة الأشخاص و الأشياء من خلال ظلالها، يقول الدكتور جميل صليبا في "المعجم الفلسفي": الكهف في هذه الاسطورة هو العالم المحسوس،

---

[١] افلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزة قرني، دار قباء للطباعه و النشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٠٦

[٢] نفس المصدر، ص١٠٧–١٢٠

[٣] نفس المصدر ، ص١٠٣–١٢٩

[٤] ليو شتراوس و جوزيف كروبس، تاريخ الفلسفة السياسية، ج٢، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٨٢

والظِلال هي المعرفة الحسّية، والاشياء الحقيقة التي تحدث بسبب هذه الظلال هي المُثُل"[١]، ويبدو مما سبق أن لمذهب المعرفة الفطرية (العقلاني) اهمية و دور كبير في عقلانية المعرفة لديه، وقد انعكس ذلك على الفكر السياسي لدى افلاطون، فما برح محاولا في معظم محاوراته السياسية إيجاد مصدر معياري للمعرفة و الحكم والعدالة و الفضيلة بما لا يتناقض مع مسلمات العقل، ومما لا شك فيه أن الفكر الافلاطوني نابع من البيئة التي عاشها افلاطون وهو ليس استثناءاً من قاعدة الكهف التي تخيلها الا اللهم أن له من العبقرية من تميزة عن غيرة.

اما عقلانية ارسطو *Aristotle* (حوالي٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فتختلف بعض الشئ عن عقلانية افلاطون من حيث أن ارسطو ركّز في بحثة على الفلسفة العملية في دراسة العلم الطبيعي، والمعرفة التجريبية، والمنطق القياسي[٢]، ولا وجود للمعرفه القبلية في كتاباتة، لذلك يرى جون غوتنغهام *John Cottingham* (١٩٤٣-): أن مساله المعرفة القبلية غير واضحة في كتابات ارسطو[٣]، ويستنتج أن ارسطو يرفض الرؤيا الافلاطونية. وفي كتاب "النفس" لارسطو، يناقش علاقة النفس البشرية بالحواس، ويعطي للنفس صفتان الأولى: الحركه الموضعية، و الثانية التفكير و الحكم والاحساس، وينتقد الفلاسفة الذين يخلطون بين الحكم و الإحساس ، لأن الإحساس مشترك بين جميع الحيوانات، و الإحساس يكون صادقاً دائماً، **في حين أن التفكير أي العقل و العلم اما يكون صادقاً او كاذباً، ولا يوجد الّا عند الانسان**[٤]، وفي هذه الحالة فان أرسطو يميز بين منطقة العقل الخالصه المتميزة عن الحواس التي يخّتص بها الانسان وحده وبين منطقة الحواس وهي صادقة دائماً ولكنها مشتركة بين الحيوانات كافة، ولكن ارسطو يعود في النهاية ليقول: "لا شي في العقل ان لم يكن قبل ذلك في الحواس"[٥]، اذا فارسطو يقيم المعرفة في النهاية على أسس مادية و ضعية مستمدة من التجربة الانسانية على خلاف استاذة افلاطون، و في كتابه: **ما بعد**

---

[١] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٦-٢٤٧

[2] Fred D. Miller, Aristotle on Rationality in Action, The Review of Metaphysics, Vol. 37, No. 3, Mar. 1984, pp. 499-520

[٣] جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧، ص ٣٩

[٤] ارسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٩، ص ١٠٣

[٥] نفس المصدر، ص ١٢١

الطبيعة *Metaphysics* ينتقد راي افلاطون حول المعرفة (نظرية التذكّر) لأن الحيوانات التي لديها ملكة الإحساس قادرة على التعلم واتباع ذاكرتها كالنحل مثلا، ولكن الفرق بين سائر الحيوانات و الانسان العاقل أن الانسان عن طريق حواسة يتذكر ما تعلمة من التجربة الحسية، وليس الذاكرة فقط، لانها كما يراها موجودة لدى جميع الحيوانات، لكن مجموع المعلومات التي يتذكرها الانسان عبارة عن "كثرة من الذكريات عن الشئ الواحد تؤدي في النهاية الى نشاة طاقة التجربة المفردة"[١]، اذاً فحكم العقل الإنساني انما يصدر عن التجربة التي هي "معرفة بالافراد" على عكس الفن وهو المعرفة "بالكليات"، ولكن الفن مصدرة التجربة في النهاية.

ونجد النزعة العقلانية عند ارسطو واضحة جداً في نظريته في الفضيلة حول الوسط الذهبي *Golden means*، فوردت كتابات ارسطو حول الاخذ بمبدأ الاعتدال *Moderation* في كتاب: **الاخلاق النيقوماخوسية** (نسبة الى نيقوماخوس الناشر له)، وبحسب ارسطو أن الفضيلة: اما عقلية ناتجة عن التعليم ويدخل ضمنها منهجة في التجربة عبر الزمن، او فضيلة اخلاقية ناتجة عن الطبع والشيم، ويمثلها بالنار التي لا يمكنها الاتجاة الى الأسفل ابداً، ومن اجل البدء بمناقشة الاعتدال يفترض ارسطو كعادتة مسلّمتين – كما هو الحال في جميع مناقشاته المنطقية – الأولى مسلّمة: "ينبغي في العمل اتباع العقل القيّم"، و الثانية: أن أفعال الانسان تاتي متناغمة مع "ما تحتمله الماده الوارده ... فافعال الناس ومنافعهم لا يمكن أن تقبل حُكماً ثابتا مضبوطاً" والنتيجة' هي أن حكم الانسان سوف يأتي متوافقاً مع "الضرورة" و "الظروف"، واياً تكون الواقعة التي ندرسها فهي لا تخرج عن دائرة تحقيق النفع، ووفقاً للضرورة و الظروف التي يتوجب على الانسان مراعاتها يجب أن لا "تفسد باي افراط" بأكثر او اقل مما تسمح به الظروف المتاحة، أي سلوك باحسن ما يمكن[٢]، لأن الافراط و التفريط بنظر ارسطو يقود الى الفساد، والفضيلة عند ارسطو هي الوَسَطية في جميع الأفعال، لأن كِلا الطرفين رذيله، فالشجاعة وسط بين التهور و الجبن، والكرم وسط بين الاسراف و التقتير، والاعتداد وسط بين الغرور و المسكنة او الذلة... الخ من الأفعال، و" حينئذٍ

---

(1) Aristotle, Metaphysics, Translated By C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 2016, P.2

(٢) ارسطو طاليس، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، مصدرسبق ذكره، ص ٢٢٥-٢٣٩

يصيب القول أن الانسان يصير عادلاً بإتيانه افعالاً عادلة، و معتدلاً باتيانه افعالا معتدلة"، يقول وِل ديورانت *William Durant*: "من الواضح أن مبدا الوسطية و الاعتدال يميز تقريبا كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية"[١].

وبالعودة الى موضوعنا الأساسي، أي تطور العلاقة بين العقل والايمان، فقد شكّلت الأفكار الافلاطونية و الارسطية بذرة الصراع ما بين الكنيسة من جهة والدولة من جهة أخرى، فاعمال افلاطون كانت على مستوى متطلبات النزعة الدينية لانها تسعى الى نظام سياسي مثالي يمزج ما بين الحقيقة الالهيه و الرؤية السياسية، فلا يفصل افلاطون بين أخلاق الفرد و بين اخلاق المدينه[٢] كما هو الحال عند السوفسطائيين و مكيافللي و بعض الفلاسفة الالمان، وبالتالي لا تقود الى التعارض ما بين الكل و الجزء، بين الدولة و الفرد، فالنظام السياسي عند افلاطون لا يكون عادلاً الّا اذا تطابق مع المُثل العليا أي مع الناموس *Nomos*، ومن افلاطون استقى المنطق الديني المسلم او المسيحي هذه المثالية، ف المدينه الفاضله (الفارابي) او مدينة الله (اوغسطين) لا تستطيع بلوغ العدالة الا اذا تطابق مَثلها الأعلى مع الشريعة المنزلة بالوحي، لأن البشر وحدهم غير قادرين على بلوغ الفضيلة و العدل دون الارشاد الالهي، فمن الضروري الرجوع مباشرةً الى حكم الله بأعتباره المصدر الأساسي للتشريع[٣]، وبسبب اشكالية النقل للنص الديني عبر التاريخ ستقود هذه المنهجية الى تصادم بين الرؤيه العقلانية الجديدة القائمة على النقد و التحليل النقدي العقلي وبين العقلانية الدينية التي تدافع عن الوحي كـ "مقدمات ايمانية"، لأن التوفيق ما بين الفلسفة (العقل) و الايمان (المعتقد) يوجب التوفيق ما بين الوحي و العقل، أي تجريد العقل من استقلاليتة، وعلى ما يبدو انها حلقة مفرغة! و في الجانب الاخر، أي الراي الارسطي، فالفلسفة الارسطية لا تتفق تماما مع العقيدة الدينية لانها فلسفة "وثنية" و فلسفة مادية طبيعية لا تتفق مع الاديان تماماً، فالارسطية تقول بقدم العالم[٤] أي انة ليس مخلوقاً من العدم، وان النفس تفنى مع فناء الجسد[٥] وبذلك قد

---

[١] ول ديورانت، قصة الفلسفة، ط٦، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨، ص ٨٨

[٢] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات البندقية، القاهرة، ٢٠١٨، ص ٢٦٧

[٣] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٣٤

[٤] فاروق عبد المعطي، ارسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٠٢

[٥] ارسطو طاليس، كتاب النفس، مصدر سبق ذكره، ص ٦-٧

اخلا مسؤولية الانسان الاخروية التي يقوم عليها مبدأ الحساب و العقاب، والنتيجة التي نتوصل لها، أن الافلاطونية متصالحة مع الأديان (المسيحية و الاسلام)، لكن الارسطية ليست كذلك.

ومن خلال المناقشات بين السوفسطائيين وسقراط و تعليقات افلاطون في كافة محاوراتة، وكذلك المقارنة بين افلاطون و ارسطو يتبين لنا مدى اختلاف الحلول لفهم الكون و الطبيعة الإنسانية و نظرية المعرفة، ولكنهم يشتركون جميعاً، بطريقة ما، في تقديم حلول عقلانية بأمكانها ان تحقق التطابق مع الواقع الإنساني، أبو بعبارة أخرى، ان العقلانية ليست على النقيض تماماً مع المصادر المادية للمعرفة، ففي جميع الأحوال لا معنى ان يكون الحل عقلانياً ان لم يمكن عملياً كما أراد هيغل، وهذه الحقيقة موجودة في عبارات التجريبيين و العقلانيين على حد سواء، فلم ينكر أي فريق منهم دور العقل او التجربة في تحصيل العلوم، غير ان النزاع ظل قائما حتى برزت الفلسفة الكانطية، كما ان فلسفتي افلاطون وارسطو ارادت الوصول الى جملة المبادئ التي تقف عليها العقلانية بشكل عام هي الحقائق *Facts* و القيم *Values* الثابتة، ولكن الايمان والاعتقاد غير المبرر من جملة القيم الثابتة التي بدأ الفلاسفة الحديثون بانتقادها! و وبرز عامل الفردانية والتنوع في التجربة الإنسانية اكثر فاكثر منذ نهاية القرن السادس عشر، وتحديداً مع فرانسيس بيكون و رينية ديكارت.

تم تقسيم المفكرين الذين نتعامل معهم تقليدياً إلى فريقين متعارضين[1]:

١. **العقلانيون القاريون** *Continental Rationalism* ، ابرزهم: رينيه ديكارت *René Descartes*(١٥٩٦-١٦٥٠) من فرنسا، باروخ اسبينوزا *Baruch Spino* من هولندا، وغوتفريد ليبنيز *Gottfried Leibniz* من المانيا.

٢. **التجريبيون البريطانيون** *Empiricism* وابرزهم: فرانسيس بيكون *Francis Bacon*، جون لوك *John Locke* ، جورج بيركلي *George Berkeley* وديفيد هيوم *David Hume*.

فالعقلانيون يؤسسون كل شيء على العقل ويسعون إلى اكتشاف طبيعة الواقع من خلال التفكير فيه؛ بينما يبني التجريبيون كل شيء على التجربة ويحاولون اكتشاف الواقع من خلال

[1]Richard Francks, Modern Philosophy The Seventeenth And Eighteenth Centuries, Routledge, London, 2003, P.148

النظر من حولهم، ولكن كلا المدرستين متعارضتان، بدرجات مختلفة، مع الكنيسة والفلسفة المسيحية الكاثوليكية، لانهم في جميع الاحول لا يقرّون بمصدر غير العقل و التجربة مصدراً معرفياً، لكن العقلانيين، مثل ديكارت، لا يعارضون الفكر الديني تماماً، وبالعكس، فديكارت يعتقد ان المقولات الأولية– الفطرية *Innate* تشتمل على وجود الله، ومبادئ الرياضيات و المبادئ الأولية و ميتافيزيقيا العلوم، و يمكن الوصول لها عن طريق العقل وحدة، اما المعرفة الفيزيائية، وهي الخبرة المطلوبة، فتدعمها المنهجية العلمية بالتجربة، وفي وجهة النظر هذه الكثير من التقارب مع فلسفة اللاهوت، ولكن الثورة التي اطلقها ديكارت هي انة: **أولا**، منح العقل مكانة مستقلة تماما عن الموجودات المادية، **وثانياً**، ان كل ما لا يتفق مع مبادئ العقل الأولى مشكوك فيه، معتبراً العقل الكيان الوحيد الذي يثبت وجودة بنفسة من خلال برهان الكوجيتو *Cogito* (انا افكر، فأنا موجود)[١]، ومن هنا يبدأ ديكارت بداية الأولى، أي من العقل و الميتافيزيقيا وليس من التجربة، وفي بداية كتابه: **مبادئ الفلسفة**(١٦٤٤) يحاول إعطاء توصيف مميز لمكانة الميتافيزيقيا في فلسفتة قائلاً: "فالفلسفة باسرها اشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزيقيا و الفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم التي تنتهي الى ثلاث علوم رئيسية هي: الطب، الميكانيكا، و الاخلاق"[٢]، فديكارت يريد بذلك القول ان الميتافيزيقيا توفر الاساس لباقي العلوم الطبيعية، وعلى المرء دائماً ان يؤسس الميتافيزيقيا قبل المباشرة بالفيزياء، وان يقينها اكثر موثوقية من يقين الفيزياء[٣]، و ديكارت ينطلق من مسلمة مفادها ان العقل يحتوي على "مبادئ واضحة جداً... وان باستطاعتنا ان نستنبط منها جميع الحقائق الاخرى"[٤]، ولذلك فانماط العلاقات التي يباشرها العقل مختلفة تماما على أنماط العلاقات القائمة في العالم المادي بما فيها الجسم، فالعقل والجسد جوهران مختلفان تماماً، ولا يؤثر احدهما على الاخر، وبطريقة ما يتعارضان أيضاً، فالعقل والجسد مادتان

---

[١] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١١٩

[٢] رينية ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان امين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص٦٠

[3] Desmond M. Clarke , Descartes's Theory of Mind, Clarendon Press, , New York, 2003, pp.4-5

[٤] رينية ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سبق ذكره، ص٧٠–٧١

متمايزتان، جوهر العقل هي سمة الفكر، وجوهر الجسد هي سمة الامتداد، فتكون الحقائق المطلقة حول النفس و حوال الله من اختصاص العقل وحدة ولا تعتمد على معطيات الحواس، وأما الشك، فيعتقد ديكارت، ان بسبب الايغال في الاعتماد على الحواس[١]، والحقيقة ان ديكارت، بحسب الكثير من الباحثين، حطّم القيود التي كانت الفلسفة الاسكولائية تفرضها على العقل وأعطى العقل مكانتة المتميزة، و وجة التعارض هنا ليس في الايمان بالله والمسيحية، وانما في قدرة العقل على التوصل الى النتائج الصحيحة دونما الحاجة الى الايمان، وبسبب هذا التعارض صار هناك خلط بين العقلانية و اتجاهات أخرى مثل الالحاد و العلمانية، يقول جون غوتنغهام: "وتقل اليوم شعبية استخدام كلمة "عقلانية" بوصفها نعتا لنظرة الى العالم ليس فيه مكان لما هو فائق للطبيعة، ويبدو أن مصطلحات مثل انسانوية و مادية قد حلّت محلها الى حد كبير"[٢]، لكن العلماء من أمثال نيوتن لم يكن ملحداً، و أعمالهم لم تكن تتفق واعتقادات الكنيسة، فقانون الحركه لنيوتن ينص على أن تستمر حركة الاجسام مالم يكن هناك عائق خارجي، "و ما برح هنالك حاجه الى الله ليجعل الميكانزم يعمل، فالكواكب، تبعا لنيوتن قذفتها في الأصل يد الله، ولكنه بعد أن فعل هذا، واصدر قانون الجاذبية، سار كل شيء بذاتة، بغير حاجة الى مزيد من التدخل الخارجي"[٣]، ويقول مؤرخ العلوم الأمريكي مايكل شيرمر *Michael Shermer* (١٩٥٤-): "منذ مطلع الالفية الجديدة، نشأ نزاع جديد بين المشككين بسبب تهديدات للعلم والحرية ... اعتراضات على أبحاث التطور و الخلايا الجذعية ... التقارب بين الكنيسة و الدولة أدى الى تفضيل سياسي لدين على حساب الاخر... الإرهاب الاصولي ... ومن نتيجه ذلك تزايدت مبيعات بعض الكتب الالحادية" مثل كتب ريتشرد دوكنز *Dawkins*[٤] . وفي نفس الاتجاه تولدت اعتقادات و اراء جديدة تجاة "العقلانية السياسية"، فلأن السياسي في اتجاهة العقلاني يفكّر و يقرر وفقاً للمصالح العامة وبعيداً عن

---

[١] رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة عثمان امين، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٦٦

[٢] جون كوتنغهام، مصدر سبق ذكره ، ص١٢

[٣] براتراند راسل، مصدر سبق ذكره ، ص٧٤

[4] Michael Shermer, Rational Atheism, www.scientificamerican.com, Accessed: 29 Aug 2020

الاعتقاد الديني الضيق مراعاةً للتعددية الدينية و السياسية صار يوصم بـ"الالحاد". ويبدو انه لا مناص من التعارض ما بين الاعتقاد و العقلانية...! وبالعودة الى القرن الثامن عشر، عندما صاغ جورج هوليواك[*] *George Holyoake* مصطلح العلمانية *Secularism* في كتابه: **مبادئ العلمانيه** *The principles of secularism* (١٨٧٠) يرى انه في وسط كل هذا التجديد نشات فكرة الملحد *Atheist* باعتباره مَن يحارب القيود الاخلاقية، والكافر بأعتباره خائناً للحقيقة، و المفكر الحُر بأعتباره مفكراً طليقا *loose thinker* في ظلام الماضي، اذا فالروح الأكثر رصانة في الجدل الحديث تتطلب مصطلحات جديدة يواجة بها المفكرون الاحرار متهميهم بالالحاد و الكفر، "... **مصطلح العلمانية مجرد بديل محايد لمصطلح التفكير الحر**"[١].

ومن خلال النص أعلاه يبدو أن دعاة الاتجاه العقلاني صاروا يوصفون بالملحدين و الكفره من قبل الاتجاهات العقائدية السائدة حتى لو كان العقلاني مؤمن مثل كوبرنيكوس و نيوتن، ولكن لمجرد الاختلاف في الراي ودحض الادعاءات المتعارضة مع العلم و التجربة سيستحق الموت والحرمان، فنظرية كوبرنيكوس حول دوران الاجرام السماوية لم تتعارض مع الحقيقة، وبحسب كوبرنيكوس: انها "تعارضت مع معتقدات كثير من الناس، وبينما نمضي قُدماً بعون الله، لنجعلها اكثر وضوحا من ضوء الشمس"، هذا ما كتبه كوبرنيكوس في مقالته: **حول دوران الاجرام السماوية** سنه ١٥٣٩[٢].

---

[*] **جورج جاكوب هوليواك** George Jacob Holyoake علماني انجلزي من مواليد ١٨١٧، تأثر بافكار روبرت اوين Robert Owen الاشتراكية، صاغ عام ١٨٥١ مصطلح العلمانية Secularism، بالنسبة لهوليواك كانت العلمانية اكثر ايجابية من مصطلح "الالحاد" و هو الرأي القائل بأنه لا ينبغي أخذ الدين في الاعتبار في الشؤون الإنسانية فهو يتعلق بـ "الوجود الحالي للإنسان وبالأفعال التي يمكن اختبار قضاياها من خلال تجربة هذه الحياة " أن تكون علمانياً ، ان اتكون علمانياً ليس من الضروري ان تعني انكار وجود الله. من مؤلفاته: **مبادئ العلمانية** The principles of secularism (١٨٧٠)، و **محاكمة الايمان** The trial of theism (١٨٥٨). المصدر: https://www.secularism.org.uk/george-jacob-holyoake.html, Accessed: 29 Aug 2020

[1]George Jacob Holyoake, The Principles of Secularism, 3rd Edition, Book Store, London, 1871, P.8

[2]Nicolas Copernicus on Revolutions, Translated by Edward Rosen, The Johns Hopkins University Press, London, p.46

وعلى النقيض من النزعة العقلانية، يؤمن التجريبيون *Empiricism* بأولوية الخبرة على العقل كمصدر للمعرفة الانسانية او في اثبات ادعائاتهم حول المسائل المعرفية، ويمكن للتجريبيين أن يسمحوا بنوع من المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة الحسية فقط حينما "يكون ما هو معروف ليس حقيقة موضوعية عن العالم، اذ لا يمكن أن يكون لدى المرء رؤية عقلانية خالصة للضرورات الحقيقة وبُنية الطبيعة دون التسليم باهمية الحواس لجمع المعلومات حول الواقع خارج الذات الانسانية، ومما تجدر الإشارة الية الى ان الانسانيين الإنكليز كانوا يميلون الى رفض الاتجاهات الاسكولائية على انها نقاشات لا تجدي نفعاً، ويميلون ايضاً الى تفضيل العلوم العملية على العلوم النظرية بسبب الأثر الذي تركتة الملاحظة و التجربة في كافة المجلات، وليست المبادئ الفطرية– النظرية الوحيدة محل النقد بالنسبة للتجريبيين، ففي مقدمة كتابه: **الاورغانون الجديد(١٦٢٠)** ينتقد فرانسيس بيكون *Francis Bacon* (١٥٦١–١٦٢٦) المنطق الارسطي الذي يستخلص نتيجة منطقية ولكن من مبادئ كاذبة، فلا جدوى منة في اكتشاف العلوم وانما على العكس فانة يعمل على"تثبيت و ترسيخ الأخطاء(القائمة على الأفكار السائدة) اكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة، و من ثم فان ضررة اكثر من نفعة"[١]، فهو مجرد مقابلات لفظية او رمزية لافكار غير واضحة، مشيراً الى انه لا يوجد سوى طريقتين للبحث عن الحقيقة، اما بالاستقراء او الاستنباط[٢] ورغم ذلك كان تركيزة في المنهجية العلمية على الاستقراء *Induction* بصورة خاصة[٣]، وينوه بيكون بشكل مستمر الى أهمية "ان نبدا العمل العقلي كلة من جديد"[٤]، بسبب الأوهام التي تكون قداستفحلت في الذهن البشري وتحولت الى عائق في طريق الوصول الى الحقيقة، ويسوق أربعة أنواع من الأوهام[*] التي تتولد بفعل العادات السيئة للذهن البشري فتوقع الانسان بالخطأ:

---

[١] فرانسيس بيكون، الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١٣، ص١٩

[٢] نفس المصدر، ص٢٢

[3]Joseph Agassi, The Very Idea of Modern Science: Francis Bacon and Robert Boyle, Springer, New York and London , 2013, p.24 &120

[٤] فرانسيس بيكون ، مصدر سبق ذكره، ص١٠

[*] ويشير برتراند راسل الى خمسة اوهام مضيفاً لها (اوهام المدارس) "التي تتالف من الاعتقاد بان قاعدة ما عمياء (مثل القياس Syllogism) يمكن ان تاخذ مكان الحكم في البحث". المصدر: براتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص٨٤

الأولى: هي **أوهام القبيلة** *Idola Tribus* وهي الأوهام الراسخة في الطبيعة البشرية.

الثانية: أوهام الكهف *Idola Specus* وهي الأوهام المتعلقة بالفرد نفسة بسبب البيئة التي نشأ فيها او العادات او التقاليد.

الثالثة: أوهام السوق *Idola Fori* وهي الأوهام الناشئة عن الاستخدام المتنوع للكلمات و الالفاظ التي تعيق التعريفات والمفاهيم فتقود الى اسائة الفهم.

الرابعة: أوهام المسرح *Idola Theatri* وهي النظريات التي تخلق عوالم زائفة ووهمية[١].

ورغم ذلك، ما من فريق منهم قام باقصاء العقل ودورة الجوهري في تحصيل العلوم، **ولكن الاختلاف حصل في المنهجية التي يفضلون اتباعها، ومرتبة العقل فيها**، ويشير روبرت اودي *Robert Audi* (١٩٤١-) الى أن العقلانية بشكل عام لا تشير الى موقف فلسفي دقيق، فهناك العديد من النظريات التي تحاول أن تفسر المعرفة بالاستناد الى أسبقية العقل على الحواس، بل وهناك اعتبارات متعلقه بالمعرفة لا يمكن للعقل أن يعارضها، ومصطلح *Reason* نفسه ليس واضحاً تماماً، فغالبا ما يشير الى ملكة الروح المتميزة عن الإحساس والخيال والذاكرة، و تُعد الأساس في المعرفة المسبقة، وهناك مفاهيم اضيق مثل **معرفة القلب**[*] عند بليز باسكال *Blaise Pascal* و **المفهوم الحسابي للعقل**[**] *Computational Mind* عند توماس هوبز *Thomas Hobbes*.

---

[١] فرانسيس بيكون، مصدر سبق ذكره، ص٢٨-٣١

[*] يقول **بليز باسكال** *Blaise Pascal* ان"للقلب اسبابة التي لا يعرفها العقل"، وان القلب و الغريزة هما الأسس التي يقوم عليها صرح العقل بالكامل، فمن القلب نعرف الله، ومن خلاله نعرف أيضاً كل ما هو بديهي في العلوم أو ما يشعر به العالم بشكل حدسي، ذلك أن معرفة القلب مهمة ومن المستحيل تنحيتها جانباً، اما سبب ضعفها فلانها ليس لديها دفاعات نظرية، و الحجج المتشككة قد تغزو العقلانية، لكنها لا تستطيع التاثير على هذا الإدراك الصارم للأشياء البديهية التي ينسبها باسكال إلى القلب في كتابه: الافكار *Pensées* (١٦٧٠). للمزيد يرجى مراجعة:

Graeme Hunter, Pascal The Philosopher: An Introduction, University Of Toronto Press, Toronto, 2013, pp.18-24

[**] في كتابه:*De Corpore* (١٦٥٥)، وصف هوبز نوع من الحساب يتضمن التفكير في جمع او طرح الأفكار و المفاهيم بعضها لبعض، يقول: انا افهم الحساب على انة حاصل جمع عدة أشياء معاً، او طرحها لمعرفة الباقي منها، فعلى سبيل المثال، ان القياس المنطقي يتكون من قضيتين و حدّ أوسط بينهما، بمعنى انة جمع ثلاث أشياء

وبالتالي فالمصطلح قابل للاسقاط على العديد من المواقف الفلسفية من القدماء وحتى الحاضرين[١]، بل ونجد ان العقلانية عند جورج باركلي عقلانية ذاتية صارمة تنكر الأشياء المادية مالم تتطابق مع الذهن البشري وقابلة للادراك وفيما عدى ذلك هي غير موجودة[٢]، أي ان باركلي يقرن الوجود المادي بالوجود العقلي باتباعة منهجيّة مثالية في تفسير ذلك، رغم انه يعتبر من أعمدة التجريبية الإنجليزية، **وسواء كان المفكرون في أعلاه ميتافيزيقيون ام تجريبيون ام علمانيون لا ينفي الصفة العقلانية عن طابعهم الإنساني عموماً**، والعقلانية لا تنفي الالتزام الأخلاقي و الايمان الديني، ولكن الدوغمائية و التقليد الاعمى يتسبب في هذا التعارض، وبالامكان ان نوعز ذلك الى الى درجة الاعتماد على القيم غير مادية كالايمان و الاعتقاد و الميتافيزيقيا بالنسبة لكلا المدرستين، فالعقلانيون لايرفضون المصادر المادية للعلم، ولكنهم يعتبرونها مكُمِلة ، والتجريبيون لا يرفضونها تماماً ولكنها تتعارض مع بعض مبادئهم.

معاً، والخلاصة هي ان العقل شكل من اشكال الالة الحاسبة، تؤدي عميات متعددة (تجميع الأفكار ، تشكيل الافتراضات ، التفكير المنطقي) التي يمكنه وصفها دون الاستدلال على انها حساب *Computation*، لأن الأرقام تم التعبير عنها من خلال الرموز *Marks* و العلاقات المنطقية. للمزيد يرجى مراجعة:
Timothy Raylor, Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes, Oxford University Press, Oxford, 2018, p.189

[1]Robert Audi, op. cit., pp 771-773

[٢] للمزيد يرجى مراجعة: جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس و فيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥

المطلب الثالث : العقلانية السياسية

هناك ثلاث وجهات نظر للعقلانية في الفكر السياسي الحديث: أقتصادية و اخلاقية، وتاريخية وهذا التقييم يستند على وجهات النظر التفسيرية المتعلقه بالمنظرين السياسيين و الاجتماعيين و الاقتصادين كل يعبر عن وجهة نظره النابعة من جانب العلم الذي يدرسة[1]، وسوف نركز الان على الجانبين الاقتصادي و الاخلاقي، اما الجانب التاريخي المتعلق بالعادات والتقاليد و الثقافة فسوف نتعرض له في سياق الفصول القادمة.

ترتبط النظرية الاقتصادية بشكلها الحديث بالاكتشافات العلمية و التوسع التجاري خارج الحدود، وتوسع الأسواق منذ عصر النهضة الاوروبية، وجاءت نظرية تقسيم العمل لـ آدم سمث *Adam Smith* (١٧٢٣-١٧٩٠) كعمل اقتصادي رائد في زمنه، و منطلقاً لدراسة الاقتصاد بشكله الصناعي الحديث، و عن ادم سمث اخذ علماء الاحياء نظرية تقسيم العمل لدراسة جسم الكائن الحي فولد علم وظائف الاعضاء، ثم اخذها اميل دوركهايم و طبق نظرية تقسيم العمل في علم الاجتماع لدراسة الدور الوظيفي للفرد داخل المجتمع، ولمذهب المنفعة *Utilitarianism* لِـ جيرمي بنثام و ستيوارت مل اثراً كبيراً في ادخال منطق التفكير في الحاجات الانسانية كمقياس و منطلق للاجابه عن سؤال: كيف اختار؟ بالرغم من أن جون ستيوارت مل (الابن) حاول لاحقا تفسير النفعية من منطلقات اخلاقية بدلاً من المنطلقات الكمية لبنثام، كان لهذه النظريات اثراً مهماً في الفكر السياسي لاحقاً.

وفي القرن العشرين وجد انتوني داونز[*] *Anthony Downs* (١٩٣٠-) أن أي عمل انما هو فعل عقلاني بطبيعته و ان الناس يحسبون التكاليف و الفوائد المحتملة لاي اجراء قبل أن

---

[1] Terry Nardin, Rationality In Politics And Its Limits, An Interdisciplinary Journal Of Current Affairs And Applied Contemporary Thought, Volume 5, Issue 2, 2015, pp. 177-190

[*] **انتوني داونز** Anthony Downs مواليد ١٩٣٠ هو خبير اقتصادي أمريكي متخصص في السياسة العامة والإدارة العامة. ، كتابه الأهم هو: **النظرية الاقتصادية للديمقراطية** An Economic Theory Of Democracy (١٩٥٧) هي أطروحة للاقتصاد كتبها داونز ونشرت في عام ١٩٥٧، يبين ان لمفهوم الأيديولوجيا مركزية في نظريته، اذ لا يمكن لديمقراطية الحزبين أن توفر حكومة مستقرة وفعالة ما لم يكن هناك قدر كبير من الإجماع الأيديولوجي بين مواطنيها **على توافق الحسابات المنفعية للناخب مع السياسة الحزبية** و الا فلماذا يكلّف الناخب

يقرروا ما يجب عليهم فعله، لقد وجد العديد من علماء الاجتماع أن الفعل الاجتماعي قد يكون عقلانياً او غير عقلاني، ف ماكس فيبر مثلا وجد أن الفعل العقلاني قائم على تقنين و تنظيم الاجرائات البيروقراطية بالتزامن من تطور الرأسمالية، وكذلك درس جورج هومانز[*] *George Homans* (١٩١٠-١٩٨٩) في: **النظرية التبادلية** *The Exchange Theory* السلوك الانساني من زاوية علم النفس وتوصل الى أن السلوك الاجتماعي للافراد هو"تبادل الانشطة، المادية و غير المادية لتحقيق اقصى قدر ممكن من الاشباع المتبادل بين شخصين على الاقل"[١]، أي أن التفاعل الاجتماعي بين الافراد قائم على غرار النشاط الاقتصادي، وحسابات التكاليف و الارباح الممكن تحقيقها في نهاية النشاط الاقتصادي الذي يقوم به الفرد، وما دام السلوك الانساني قائم على حسابات المنفعة المتبادلة فهو عمل عقلاني دون شك[٢]، ومن نظرية التبادل لهومانز صاغ انتوني داونز **نظرية الاختيار العقلاني** *Rational Choice Theory* في الحقل السياسي في كتابه: **نظرية اقتصادية للديمقراطية** (١٩٥٧)، يعتقد داونز أن بين نظرية الاختيار العقلاني و السياسة علاقات متعددة سواء بسلوك الناخب اوتصرف القادة السياسيين او معالجة المسائل السياسية المهمة، فيفترض داونز أن الاحزاب السياسية و الناخبين يتصرفون بعقلانية من خلال سعيهم وراء

نفسه عناء الذهاب للتصويت؟ هذا من جانب، ومن جانب اخر ان هناك احتمالية متناهية الصغير بان يكون صوت واحد سوف يحدد النتيجه! ويشير الى ان الناخبين يتجهون للتصويت – ببساطه – لدعم الديمقراطية. للمزيد يرجى مراجعة :

Charles K. Rowley and Friedrich Schneider, Readings in Public Choice and Constitutional Political Economy, Springer, USA, 2008, p.91

[*] **جورج كاسبار هومانز** George Caspar Homans عالم اجتماع أمريكي بارز و مؤسس علم الاجتماع السلوكي ونظرية التبادل الاجتماعي، ساهم بحثه بشكل كبير في دراسة التفاعلات البشرية والسلوك الاجتماعي، اشتهر هومانز بكتابه: **السلوك الاجتماعي: أشكاله الأولية** Social Behavior: Its Elementary Forms (١٩٦١) والذي يوسع فيه العديد من "الافتراضات" وعلاقتها باحتمالية تصرف الأفراد بطريقة معينة. كان لهذا النص المتجذر في مبادئ علم النفس السلوكي ، تأثير لا يمكن إنكاره في تكييف هذه المبادئ مع البحث الاجتماعي و الأوساط الأكاديمية. المصدر:

George C. Homans , www.nasonline.org, Accessed: sep. 3, 2020

(1) George Ritzer, Sociological Theory, Eighth Edition, Mcgraw-Hill, 2011, PP 420-421

(2) Gary Browning, And Others, Understanding Contemporary Society: Theories Of The Present, SAGE Publications, London, 2000, P.136

اهداف معينة ومحددة بوضوح، فالسوك السياسي للأحزاب والافراد انما هو نابع من فرضية اتخاذ قرار معين بطريقة ما للحصول على افضل النتائج الممكنة، كذلك الشركات "التي لا تنخرط في عمل عقلاني للحصول على الربح فانها تفقد صفتها التجارية كشركات، كذلك السياسيين الذين لا يسعون وراء التصويت بطريقة عقلانية فهم عرضه لفقدان صفتهم السياسية"، ولذلك يعتقد داونز أن وراء السلوك العقلاني غايات محددة، وبسبب ارتباط السلوك السياسي لافراد بغايات معينة عندها من الممكن التنبؤ بافعالهم المستقبلية، وعلى هذا الاساس يعتقد داونز "أن السلوك العقلاني يتطلب نظاما اجتماعيا يمكن التنبؤ به" على غرار أي مُنتِج قادر على تقديم نبوءة بالتكاليف و الارباح المتوقعة، وكذلك على الرجل السياسي العقلاني أن يكون قادرا – تقريبا – على التنبؤ بسلوك المواطنين و الحكومة و "لا مفر من بعض الغموض و كلما زاد عدم اليقين تصبح العقلانية صعبة"[1]، فالناخبين ستكون ميولهم التصويتية الى الحزب الذي يحقق لهم اكبر قدر من الفائدة في الاجراءات الحكومية.

وفيما يتعلق بالجانب الاخلاقي سوف نركز إهتمامِنا على وجهات نظر جيسون برينان[*] *Jason Brennan* (١٩٧٩–) ، حول أخلاقيات التصويت، يعتقد برينان انه يجب أن يكون لدى الناخبين اسباباً عقلانية للاعتقاد بانهم يصوتون لسياسات او لمرشحين من شانهم تعزيز الغايات الحكومية، و قرار الناخب السئ *Bad Voter* سيكون غير عقلاني في ثلاث حالات : الجهل، المعتقدات غير العقلانية، و المعتقدات غير الاخلاقية، وعلى العكس من ذلك، فان النخبين الجيدين *Good Voters* لا تقتصر قناعتاهم بمعتقدات مبررة *Justified Beliefs* للسياسات التي يسعى المرشحون للوصول لها، وانما تكون اعتقاداتهم مبررة حول اذا ما كانت هذه

---

[1]Anthony Downs, An Economic Theory Of Democracy, Harper & Raw Publishers, New York, 1957, pp.3-11

[*] **جيسون برينان** Jason Brennan هو أستاذ للاستراتيجية والاقتصاد والأخلاق والسياسة العامة في كلية ماكدونو للأعمال بجامعة جورج تاون و متخصص في السياسة والفلسفة والاقتصاد. وترجمت كتبه الى العديد من اللغات. المصدر:

Jason Brennan, www. georgetown.edu.com, Accessed: sep. 5, 2020

السياسات تميل الى دعم او اعاقة الغايات الصحيحة للحكومة[1]، إن **الالتزام الاخلاقي** حيال حق المواطنة الذي يتمتع به كل فرد حسب اعتقاد برينان ينعكس على حياة المواطنين ككل، "عندما ننتخب، يمكننا أن نجعل الحكومة افضل او اسوأ، وفي المقابل، يمكن لاصواتنا أن تجعل حياة الناس افضل او اسوأ"، اذا كان خيار الناخب سيئاً ولا يستند الى تفكير عقلاني و مبرر و مدروس ستكون النتيجة قوانين عنصرية و كراهية، تلاشي الفرص الاقتصادية، خوض حروب غير ضرورية و ظالمه، ارتفاع مستويات الفقر، و مشاكل نتظيمية...الخ من المشاكل الناتجه عن سوء اختيار المرشحين، وعلى هذه الاساس يتوصل برينان الى أن التصويت لا يمكن مقارنتة بقائمة الطعام التي نطلبها بالمطعم لأن نتائج طلب وجبة سيئة تعود على الفرد بالنتائج السيئة على الفرد وحدة، ففي في حالة التصويت غير العقلاني اننا نطلب وجبة واحدة للجميع، وفي ذلك مسؤولية اخلاقية، لانك سوف تجعل مرضى السكر يتناولون الكثير من السكر، والنباتيين ياكلون اللحوم، والمسلمين ياكلون لحم الخنزير، فمن الافضل للناخب أن يتخذ قرارة في التصويت بناءاً اسباب وجيهة، ومع ذلك فان التصويت السئ ليس السبب الوحيد للسياسات السيئة، وكذلك التصويت الافضل سيؤدي الى تشكيل حكومة افضل[2].

تعد اسهامات أستاذ العلوم السياسية النرويجي في جامعة كولومبيا جون اليستر[*] *Jon Elster* (١٩٤٠-) ذات اهمية للدارسين و المهتمين بنظرية الاختيار العقلاني و العدالة التوزيعية،

---

[1] Jason Brennan And Peter M. Jaworski, Markets Without Limits, Routledge, New York, 2016, p.186

[2] Jason Brennan, The Ethics of Voting, Princeton University Press, princeton and oxford, 2011, P.1-14

[*] **جون الستر** Jon Elster منظر سياسي واجتماعي نرويجي، حاصل على الدكتوراه من جامعة باريس عام١٩٧٢ وقام بالتدريس في جامعات باريس وأوسلو وشيكاغو ثم كولومبيا. كتب: **إسمنت المجتمع دراسة في النظام الاجتماعي** (١٩٨٩) ، **و العدالة المحلية** Local Justice (١٩٩٢)، و **علم النفس السياسي** Political Psychology (١٩٩٣)، و **خيمياء العقل: العقلانية و العواطف** Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions (١٩٩٩) وغيرها، و تشمل اهتماماته البحثية نظرية الاختيار الفردي والجماعي، وفلسفة العلوم الاجتماعية، ونظرية العدالة التوزيعية ، وتاريخ الفكر الاجتماعي (ماركس وتوكفيل).المصدر:
Jon Elster, https://polisci.columbia.edu/content/jon-elster, Accessed: Sep, 15, 2020

يقول اليستر أن "الفاعل العقلاني هو الشخص الذي يتصرف لاسباب كافية"[١] و "الأسباب الكافية" بحسب اليستر هي المعتقدات و الرغبات، و التصرف وفقاً للعقل بصيغة الفرد يختلف تماماً عن التصرف العقلاني بصيغة الجمع، أي هناك تصرف موضوعي و تصرف ذاتي وهما معياران مختلفان يواجهان مشاكل و عقبات مشتركة، اذ يمكن المقارنة بين مبدأ يتعلق بالفلسفه السياسية المعيارية واخر يتعلق بتفسير السلوك الفردي– الذاتي، ولهذا السبب – حسب اعتقاد اليستر – يتطلب حل مسائل العدالة التوزيعية *Distributive Justice* معاملة محايدة من جانب الافراد وهو نفس السبب الذي دفع جون رولز الى اقتراح أن يتم اختيار المنظمة الاجتماعية العادلة خلف حجاب الجهل *Veil Of Ignorance* "حتى لا ينتقل الحرمان من جيل الى آخر"[٢]، ومن المستحيل اتخاذ قرارات سياسية تعتمد على امتلاك الحقيقة لأن الحقيقة نسبية في جميع الاحول لانها في الحالة السياسية تتعلق بالقيم لا الحقائق الرياضية المطلقة، وفي هذه الحالة فاننا نحتاج الى الاستعانة بـ المعتقدات العقلانية *Rational Beliefs* أي "المعتقدات التي تنتج عن المعالجة غير المنحازة لكمية المعلومات المثلى "بعد أن يتم استبعاد المعلومات أخرى التي تحتاجها المعالجة الموضوعية للوصول الى القرار العقلاني المنشود، وفي هذا الصدد، يشترط اليستر ثلاث عناصر اساسية[٣] كي تعمل المعالجة العقلانية على النحو المنشود وهي :

اولاً: الحياد *Impartiality* فيما يتعلق بالاشخاص.

ثانياً: الحياد الزمني أي عدم التاسيس للقيام بفعل معين في زمن معين دون سبب معقول أساساً.

وثالثاً: المعتقدات العقلانية واشرنا لها أعلاه.

وعلى هذه العناصر يؤسس اليستر راية في نظرية الاختيار العقلاني ويعتبرها "نظرية معيارية في المقام الأول، وتفسيرية ثانوية فقط" ، والرغبات و المعتقدات أساس الفعل الذي يُقبل علية الفاعل العقلاني، و في هذه الحالة سيحتاج الى التفكير في عامل الزمن، لأن الرغبات و

---

(1) Jon Elster, Reason and Rationality, Translated by Steven Rendall, Princeton University Press, Oxford. 2009, p.2

(2) Katrina Forrester, In The Shadow Of Justice: Postwar Liberalism And The Remaking Of Political Philosophy, Princeton University Press, Princeton, 2019, p.177

(3) Jon Elster, Op.Cit., p.13

الأهداف ستشكل عاملاً حاسماً في الاختيار، اذ هناك اهداف بعيدة المدى وأخرى فورية وبالرغم من انه سيميل الاختيار الأقرب والمتاح زمنياً لكنه بمرور الزمن ستقترب الخيارات الابعد و تصبح قريبة وبالتالي سيكون اختيارها الأكثر عقلانية لانها صارت متاحة أولا مع اجراء حسابات النتائج المتوقعة بالمقارنة مع القيم العقلانية ثانياً، فالاختيار في هذه الحاله ممكن بين حالتي الأهداف البعيدة المدى و القريبة ما دامت غير متقاطعة وتحديد احدهما يعتمد على مدى البعد الزمني ويقول الستر انها ستاخذ شكل دالة اسية *Exponential Function* ، و في حالة تقاطع هذه الأهداف علينا اختيار احدهما وترك الاخر بناءاً على عامل الزمن فستاخذ شكل دالة زائدية[١] *Hyperbolic function* ، وفي جميع مراحل عملية الاختيار العقلاني تتدخل الرغبات و الدوافع الذاتية على شكل تسلسل هرمي فتؤثر بشكل مباشر على الفعل الذي يتعين القيام به كالعاطفة و الوطنية و المصلحة الذاتية و الرغبة الجنسية ويختلف ترتيب هذه الرغبات و الدوافع من مجتمع لاخر[٢] **(للمزيد حول انموذج جون اليستر ينظر الشكل رقم (٢))**

<u>اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:</u>

اولاً: أن العقلانية السياسية ليست مجموعة خطوات محددة مسبقاً يطبقها الفاعل السياسي، وحتى أن كوننا عقلانيين في سلوكيتنا لا تعني اننا نتفق جميعاً على نوع او شكل العقلانية التي نؤمن بها، لأن **القيم النسبية** لها دور كبير في تحديد نوع الفعل و السلوك الذي نؤديه، وما دامت القيم نسبية فانها لا تحظى دوما بالقبول و الموافقه من قبل الاخرين، بل قد تكون مغلوطة و مرفوضة بل وحتى قابلة للنقد، وذلك محكوم بطبيعة العقلية التي يتصرف بها الفاعل السياسي و الخلفية المعرفية التي تستحوذ على تفكيرة، فهناك عوامل دينية و أخلاقية و تقاليد معينة بل وحتى طبيعية لها دور حاسم في تحديد ميكانزم التفكير العقلاني لديه.

---

(1)Jon Elster, Op.Cit., pp 1-23

(2) Ibid, Pp 45-48

ثانياً: أن الحسابات المادية التي يفرضها الايمان بالعلم الوضعي او ما نطلق عليه المذهب التجريبي يقلل كثيراً من الاعتماد على القيم غير المادية في التحكم بسلوكنا، فالعقلانية بالنسبة للتجريبيين الماديين عقلانية اداتية *Instrumental* و حسابية *Computational* (العقل الحسابي–هوبز) تراعي الغاية النهائية (الفعل الغائي– فيبر) او مجموعة تفضيلات و حسابات تناسب الهدف النهائي، مثل نفعية جيرمي بنثام و براغماتية وليام جيمس و تفضيلات انتوني داونز و جورج هومانز.

ثالثاً: هناك اتجاه أخلاقي يحاول اعاده البناء العقلاني– الأخلاقي الى السلوك السياسي كمحاوله جون رولز و يورغن هابرماس و واخرون مثل جون اليستر (المعتقدات العقلانية) و جيسون برينان (اخلاقيات التصويت). اذن فالعقلانية ليست مذهب او نهج سياسي بقدر ماهي نمط تفكير يوازن بين العناصر الرئيسية الثلاث (**الحقيقة، القيمة، المعرفة**).

وبناءاً على ما تقدم، سنحاول في المبحث التالي التركيز على العقلانية بكافة معانيها التي ناقشناها اعلاه في اطار مرتكزاتنا الأساسية.

المبحث الثاني
مرتكزات العقلانية السياسية

مر الفكر السياسي عموماً بمراحل طويلة و متعددة، فبعد أن كان المفكرين الاغريق يبحثون عن نظام الحكم الأمثل للحكم في دولة المدينة، صار الفكر السياسي الحديث بعد عصر النهضه يبحث حول ماهية الانسان من حيث كونه انسان له وجود متميز و مستقل يسعى الى فهم قوانين الطبيعة وتسخيرها لخدمتة بدلاً من أن يبقى مداناً باثم الخطيئه الأولى و مهموماً بالخلاص الابدي، وكما تزايدت المخاوف بشأن القضايا المتعلقة باصل السلطة و السيادة و الشرعية، وعلاقة الافراد بالدولة وامتيازاتهم ومدى تدخل الدولة في الدينامية الأقتصادية، خصوصاً بعد نمو التجارة و وتطور الصناعة، مما عزز من فرضية أهمية دراسة علاقة الفرد بالدولة من جهة، و علاقة الافراد فيما بينهم من جهة أخرى. أن عملية التحديث *Modernization* وعقلنة الاقتصاد و المؤسسات افرزت مفاهيم سياسية جديدة فرضت نفسها وبقوة تحت أقلام المحدثين و المتنورين، فذاتية ديكارت *Cogito* عززت استقلالية الفرد من حيث هو كائن مفكر يملك ذاتة، قادر على ان يتخذ قرارة بنفسة دون توسل مصدر خارجي يحد من حريتة و ويجحد وجودة الانطولوجي، كما أعاد فكر التنوير مراجعة نظرية الدولة ك كيان عقلاني و قانوني أُقيم على قاعدة الحقوق الطبيعية، ومما لاشك فيه أن الفكر الحديث وخصوصاً الانسانيين *Humanism* تعلموا كثيراً من مبادى السياسة من الديمقراطية الاغريقية، وبهذة الطريقة استأنفت الحداثة الغربية العقلانية الاغريقية بعد عصر النهضة.

لقد تطور الفكر السياسي الحداثي على مجموعة من الاسئله التي برزت على اثر مجموعة من الازمات السياسية و الاجتماعية (الحروب الدينية بين عامي ١٦١٨-١٦٤٨، الثورات الانكليزية و الامريكية و الفرنسية) حول العلاقة ما بين الفرد و السلطة و مسالة التسامح بين الأديان نتيجة للحروب الدينية والاعتراف بالتعددية الدينية و الثقافية ومدى حرية الفرد داخل المجتمع وإزاء السلطة في التعبير عما يدور حولة من احداث، وللمفكرين من أمثال توماس مور *Thomas More* و فولتير *Voltaire* الفضل الكبير في تعزيز حرية التعبير عن الرأي والتسامح مع الآخرين، ويعتقد الباحث أن مفاهيم (**الديمقراطية، الحرية، والتعددية**) تشكل المرتكزات الأكثر اهمية في اثارة الجدال والتجديد حولها بين المفكرين المتقدمين من رواد الحداثة و المفكرين المتأخرين من رواد ما

بعد الحداثة، فالاداتية و التشيؤ و الشمولية و الحكايات الكبرى...الخ جاءت نتيجة للشعور بتحول او قطيعة يشهدها المجتمع و السياسة الغربيين، ولا مفر من رصد هذه التغيرات بين ثقافتي الحداثة و ما بعد الحداثة حول المفاهيم الثلاثة اعلاه باعتبارها اهم مرتكزات النقاش الدائر بينهم.

سوف نحاول قدر الإمكان الابتعاد عن الطريقة التقليدية في تناول المفاهيم السياسية، اذ لم يعد من الضروري توضيح أن الديمقراطية مثلا تعني حكم الاغلبية بقدر الحاجه الى البحث في التنظيرات الحديثة حولها و النتائج التي تتمخض عن تولي الاغلبية تشريع القوانين وتشكيل الحكومات التي ستعمل على تطبيقها وبأي طريقة تطبقها، والدور الذي تلعبة عقلية صاحب القرار في رسم السياسات العامة.

المطلب الأول : الديمقراطية

يبدو أن الامل ضئيل في العثور على تعريف مُتفق عليه للديمقراطية، و من العسير صياغة تعريف بسيط و محايد من الناحية العملية بسبب تعقيد مفهوم الديمقراطية، وذلك التعقيد راجع الى وجود مجموعة من القيم يتم العمل بها بطرق مختلفة وفي سياقات سياسية مختلفة او بكلمة أخرى لا توجد مجموعة محددة من الترتيبات المؤسسية للازمة للديمقراطية، بالأضافة الى أن للديمقراطية تاريخ طويل منذ حوالي القرن السادس قبل الميلاد تطور أسلوب الحكم بعدها خصوصاً بعد الثورتين الامريكية و الفرنسية، فقد تطورت من ديمقراطية مباشرة او خالصة الى الديمقراطية المؤسسية في القرن العشرين. وتعد اسهامات يورغن هابرماس *Jürgen Habermas* ، ماكس فيبر *Max Weber*، جوزيف شومبيتر *Joseph Schumpeter*، ديفيد هيلد *David Held* في مجال الكوزموبوليتانية و الديمقراطية العالمية، و آيريس يونغ *Iris Young* في مجال العدالة و الاختلاف والنظرية النسوية ، واخرون، سناتي على ذكرهم، لهم اسهامات مهمة في التنظير للفكر الديمقراطي المعاصر، وسنحاول قدر الإمكان بيان الآراء المعاصرة حول الديمقراطية عموماً في هذا الفصل وترك اكثر التفصيلات للفصول التالية.

حول الديمقراطية سنعتمد على الدراسات التي اجراها ديفيد هيلد[*] *David Held* (١٩٥١-٢٠١٩) خصوصاً كتابه: **نماذج الديمقراطية**[**] *Models Of Democracy* (٢٠٠٦)، اذ يعتقد

---

[*] **ديفيد هيلد David Held** منظر سياسي بريطاني متخصص في النظرية السياسية و العلاقات الدولية و أستاذ للسياسة في كلية لندن للاقتصاد، قام بتاليف أو تحرير حوالي ٦٠ كتاباً خلال مسيرتة المهنية، اهم الموضوعات تركزت حولها كتاباته: أصول الديمقراطية وطبيعتها، وتأثير العولمة على العالم المعاصر. المصدر:

Remembering David Held: Political scientist who unpacked the tango of globalisation and democracy, www.independent.co.uk, Accessed: 15 April, 2021

[**] اعتمد الباحث على النسخة الانكليزية من كتاب ديفيد هيلد **(نماذج الديمقراطية)**، لأن النسخة العربية مترجمة عن الطبعة الاولى الصادره عام ١٩٩٩، الناشر *Polity Press* ، في حين ان المؤلف اجرى تغييرات في الطبعة الثالثة الصادرة عام ٢٠٠٨(نفس الناشر)، فعلى سبيل المثال ان النماذج المعاصره في الطبعة الاولى كانت ثلاث فقط في حين اضاف المؤلف انموذجا رابعاً وهو (الديمقراطية التداولية)، وبالامكان مراجعة النسخة العربية ترجمة فاضل جكتر الصادرة عن معهد الدراسات الاستراتيجية في بغداد عام ٢٠٠٦.

هيلد أن مفهوم الديمقراطية مثير للفضول ومحيّر من الناحية التاريخية، وهناك حقيقتان تلازمان ادعاءات الانظمة السياسية بالديمقراطية:

الأولى: أن القاده السياسيين يدّعون بشكل غير اعتيادي انهم ديمقراطيون ولكن النظم الديمقراطية المتعددة في العالم تختلف اختلافاً جوهرياً فيما يقولونة و ما يفعلونة من نظام الى اخر، وبالرغم من الانتقادات التي تعرضت لها الديمقراطية من قبل العديد من المفكرين السياسيين الا انها أصبحت شكلاً عاماً للنظام السياسي الحديث، لأن نعت النظام السياسي و القوانين بصفة (ديمقراطية) تجعلها شرعية و مبررة.

و **الثانية:** هي أن تاريخ المؤسسات في الدول الديمقراطية يكشف عن هشاشة وضعف الترتيبات الديمقراطية، فتاريخ أوروبا في القرن العشرين يكشف عن صعوبة انشاء المؤسسات الديمقراطية وصعوبة الحفاظ عليها ايضاً و تاريخ النضال والتضحية إزاء التيارات المناوءة، حتى كادت الفاشية و النازية و الستالينية أن تقضي عليها[1].

أن تاريخ الممارسة الديمقراطية الطويل يحتّم التطور و التشكّل التدريجي للأنموذج الديمقراطي الأولي او المباشر الذي ورثتة الحداثة عن الاغريق، ويقسم ديفيد هيلد نماذج الديمقراطية الى مجموعتين:

الأولى: الديمقراطية الكلاسيكية: و تشمل الديمقراطية الاثينية المباشرة *Direct Democracy*، الديمقراطية الليبرالية *Liberal Democracy*، و ديمقراطية الجمهورية *Republicanism*، والتصور الماركسي للديمقراطية المباشرة.

الثانية: الديمقراطية المعاصرة: و تشمل الديمقراطية النخبوية التنافسية *Competitive Elitism Democracy* وابرز منظّريها ماكس فيبر، التعددية *Pluralism*، الديمقراطية القانونية و ديمقراطية المشاركة او التشاركية *Participatory Democracy* ، والديمقراطية التداولية *Deliberative Democracy*[2] **(للمزيد حول نماذج ديفيد هيلد ينظر الشكل رقم (٢))**.

---

(1) David Held, Models of Democracy, third edition, Polity press, Cambridge, 2008, pp. 1-3

(2) David Held, Op. Cit. , p.4-5

و مما لاشك فيه أن الديمقراطية تعود الى الممارسات السياسية التي طبقها الاثينيين حوالي القرن السادس قبل الميلاد خصوصاً بعد إصلاحات سولون *Solon* حوالي سنه ٥٩٤ ق.م كان أهمها الغاء الديون المتعلقه بالاراضي والحرية الشخصية، والإصلاحات الدستورية التي قام بها كليستن *Kleisthenes* حوالي سنه ٥٠٨ ق.م على اثر اضطرابات بين عامة الشعب *Demos* وبين الارستقراطيين الممسكين بزمام الأمور[١]، كانت إصلاحات كليستن مهمة بحيث أدت الى تأسيس حكومه عامه وسلّم الشعب زمام الأمور[٢]، وهي نوع الديمقراطية المعروفه بالمباشره، اذ كان المواطنون يمارسون عملية صنع القرار مباشرة بدون ممثلين، ومما يؤخذ عليها أن الديمقراطية الاثينية استبعدت النساء و العبيد وفئات أخرى كالاجانب من الممارسه السياسية[٣].

اما تقسيم آيريس يونغ[*] *Iris Young* (١٩٤٩– ٢٠٠٦) فيقوم على نموذجين رئيسيين:

١. **أنموذج الديمقراطية التجميعية** *Aggregative Democracy* : و تقصد به "عملية تجميع تفضيلات المواطنين في اختيار المسؤولين و السياسات العامه" أي أن الهدف من تحديد مسؤولين و سياسات محددة وتفضيلها على غيرها من الخيارات كونها تتوافق بشكل افضل مع اولوياتهم، والديمقراطية وفق هذه الأنموذج تكون عملية تنافسية يتنافس فيها السياسيون وكأنهم رجال اعمال فيحاول المرشحون من خلال برامجهم إرضاء اكبر عدد ممكن من الناس ويتطلب ذلك استراتيجيات معينة تتوافق مع تفضيلات اكبر قدر ممكن من الناخبين[٤]،

---

[1] John Thorley, Athenian Democracy, Second Edition, Routledge, 2004, pp 11-30

[٢] هاشم الميلاني، الديمقراطية من الاغريق الى عالم ما بعد الحداثة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، كربلاء، ٢٠١٧، ص ١٩

[3] John Thorley, op. cit., p.79

[*] **ايريس يونغ** Iris Marion Young منظرة سياسية امريكية ونسوية اشتراكية، ولدت في نيويورك عام ١٩٤٩ ، في عام ٢٠٠٠ التحقت بجامعة شيكاغو كاستاذه في العلوم السياسية، وعُرفت بعملها في نظريات العدالة والنظرية الديمقراطية والنظرية النسوية ، توفيت بمرض السرطان في أغسطس من عام ٢٠٠٦. المصدر:
Iris Marion Young, 1949-2006 , www-news.uchicago.edu, Accessed: Feb. 2,2021

[4] Iris Marion Young, Inclusion And Democracy, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 18-22

٢. **أنموذج الديمقراطية التداولية** *Deliberative Democracy*: و فيقصد بها أن المشاكل و الصراعات و حتى المنافسة داخل المؤسسات الديمقراطية تقوم على تقديم الاقتراحات و الحجج لاقناع الطرف الاخر فالعملية الديمقراطية في المقام الأول هي المناقشه والحوار وتخضع للاختبار من قبل الطرف الاخر، فالقاعدة ليست كالديمقراطية القائمه على التفضيلات لكسب التاييد العددي، وانما على التاييد الجماعي للمقترحات الأكثر قبولا وعقلانية، وتعتبر الشمولية و المساواة و العقلانية و الدعاية مُثل معيارية للديمقراطية التداولية(١).

و حسب راي صامويل هنتغتون *Samuel Huntington* (١٩٢٧-٢٠٠٨) أن الديمقراطية الحديثة تختلف عن الاشكال القديمة للديمقراطية في القرية او القبيلة او دولة المدينة، انها ديمقراطية الدولة القومية وظهورها مرتبط بتطور الدولة، وان التحول الى الديمقراطية الحديثة او الدمقرطة *Democratization* مرت بثلاث موجات متعاقبة قابلتها موجات عكسية، وتعود جذور **الموجة الأولى** الى الثورتين الامريكية و الفرنسية وشهدت الظهور الفعلي للمؤسسات الديمقراطية و الوطنية، فخلال القرن التاسع عشر تطورت المؤسسات الديمقراطية تدريجيا اذ توسعت البلدان في حق الاقتراع وادخلت الاقتراع السري وحددت مسؤوليات رؤوساء الوزارات و المجلس النيابية، وفي بداية القرن العشرين دخلت دول أخرى الى مرحلة الدمقرطه واستمرت العملية حتى نهاية الثلاثينيات، لكن وفي خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين برزت عدة تحولات عكسية كانت بمثابة العودة الى الحكم الاستبدادي التقليدي او ادخال اشكال جديدة من الانظمة الشمولية الوحشية، فمن بين ١٧ دولة اوروبية تبنت الديمقراطية خلال الموجة الأولى لم تحافظ على مؤسساتها الديمقراطية سوى اربعة فقط، ففي إيطاليا تخلص موسوليني *Mussolini* من الديمقراطية الهشّة عام ١٩٢٢، تلتها نهاية الديمقراطية الالمانية ١٩٣٣، كذلك استسلمت البرتغال لانقلاب عسكري قام به سالازار *Salazar* عام ١٩٢٦، وانقلاب اخر في اسبانيا ١٩٣٦ أدى

(1) Ibid, 22-23

الى حرب اهلية ونهاية الديمقراطية ١٩٣٩[١]. أدت التغيرات خلال العشرينيات والثلاثينيات الى صعود الأيديولوجيات الشيوعية و الفاشية و النازية، في حين حافظت دول أخرى على مؤسساتها الديمقراطية مثل فرنسا و بريطانيا كما اكتسبت الحركات المناهضة للديمقراطية المزيد من القوة خصوصاً خلال ازمة الكساد الكبير ١٩٢٩.

اما **الموجة الثانية** فبدأت بعد الحرب العالمية الثانية اذ عملت قوات الاحتلال على تأسيس المؤسسات الديمقراطية في أوروبا الغربية و مناطق أخرى، وخلال الستينيات برز عدد كبير من الدول الحديثة الاستقلال من الحكم الاستعماري الغربي أسست لديمقراطيات حديثة مثل الهند و سريلانكا والفلبين، وفي الحقيقة أن كثيراً من الديمقراطيات الفتية كانت هشة ولم تدم طويلا و هناك قائمة طويلة يسردها هنتغتون حول التراجع الذي شهدتة الديمقراطية خلال الخمسينيات و الستينيات ويبدو أن هنتغتون يحاول تفسير الاحداث من وجهة النظر الهيغلية لاثبات فاعلية ديالكتيك التاريخ في تسيير الاحداث.

اما **الموجة الثالثة** فقد بدات منذ منتصف السبعينيات بعد نهاية الدكتاتورية البرتغالية وحلول الديمقراطيات مرة أخرى في أوروبا واسيا وامريكا اللاتينية ووصلت الموجة الثالثة ذروتها في خلال الثمانينيات حينما اجتاحت العالم الشيوعي كالمجر و جمهوريات بحر البلطيق وبولندا والمانيا الشرقية ويمثل هنتغتون حركة التاريخ هذه مثل "خطوتين للامام وواحدة للخلف" ومن خلال احصائية أوردها هنتغتون أن من مجموع ١٣٠ دولة في العالم منها ٥٩ دولة ديمقراطية و ٧١ دولة غير ديمقراطية بنسبة ٤٥%[٢].

ولكن ما سبب التراجع عن الإنجازات الديمقراطية خلال فترة الستينيات و السبعينيات؟ بحسب هنتغتون أن سبب ذلك هو **عدم تلائم الديمقراطية مع البلدان الفقيرة** وان النظام الاقتصادي نفسة **ينتج المزيد و المزيد من الاستبداد البيروقراطي**، والديمقراطية على ارتباط وثيق بحرية الافراد

---

(1) Samuel P. Huntington, Democracy's Third Wave., University of Oklahoma Press, U.S.A., 1991, pp. 13-18

(2) Samuel P. Huntington, op. cit., PP. 21-26

و مدى الاستقرار السياسي. وبالنسبة لروبرت دال[*] *Robert Dahl* (١٩١٥-٢٠١٤) أن الدمقرطة شرط أساسي كي تضمن أي حكومة استمرارها بناءاً على تكييف النظام المؤسسي و القانوني للاستجابة لتفضيلات المواطنين في الحصول على المساواة السياسية وعلى فرص كاملة، لكن النتائج المطلوبة تتطلب توفر شروط معينة في السياسات و الاجرائات الحكومية لهذا التحول، يعتقد دال أن هناك ثلاث شروط أساسية، كل شرط منها يحتاج الى جملة ضمانات وهي: **صياغة التفضيلات، تحديد التفضيلات،** و **مراعاة التوازن** بين تفضيلات المواطنين والسلوك الحكومي، لكن دال يعتقد أن هذه الشروط ليست كافية دون ضمانات محددة مثل حرية انشاء المنظمات و الانضمام اليها، حرية التعبير، حق التصويت، حق القادة السياسيين في المنافسة، والاهلية للوظائف العامة[١]، ومع ذلك يعتقد دال ان " الديمقراطية يمكن، عملياً، تفسيرها على انها نظام سياسي مثالي، وربما... غير قابل للتحقق الكامل"[٢]، اما معيار الديمقراطية الاساسي بحسب راي دال فهو "**قدرة الحكومة على الاستجابة المستمرة لتفضيلات المواطنين**"، ويقترح تسمية بوليارشية *Polyarchy* كمصطلح مناسب للمقاربة الديمقراطية الحديثة[٣].

ان جميع نماذج الديمقراطية الحديثة غالباً ما تدعى بـ الديمقراطية الليبرالية او التمثيلية *Liberal Democracy* وريثة مبادئ عصر التنوير التي تأسست على مسلمات القانون والحقوق الطبيعية، ودائما ما يُقرن لدى المهتمين بدراسة الديمقراطية بأهمية التفضيلات او الأولويات *preferences* التي تؤثر في قرارات المواطنين لاختيار المسؤولين او الموافقة على سياسات معينة

---

[*] **روبرت دال** Robert Dahl أستاذ فخري في العلوم السياسية بجامعة ييل ووصفه الكثيرون بأنه أعظم عالم سياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولد دال عام ١٩١٥ في بولاية أيوا Iowa، تناولت موضوعاته التعددية في الديمقراطيات والمواطنة وهياكل السلطة السياسية خصوصا نظريته في التعددية الديمقراطية Polyarchy. المصدر:

Robert A. Dahl, www.nasonline.org, Accessed: 20 may, 2021

(1) Robert A. Dahl, Polyarchy Participation And Opposition, Yale University Press, USA, 1971, pp.1-5

(2)Robert A. Dahl, A Preface To Democratic Theory, 3rd Edition, The University Of Chicago Press, Cricaco And London, 2006, p.xvi

(3)Ibid, p.xviii

تتفق مع اكبر قدر معين من اولوياتهم السياسية و الأقتصادية، وتسميها ايريس يونغ الأنموذج التجميعي *Aggregative Model* .

اذاً ليست هناك نظرية ديمقراطية معيارية يمكن الاستعانة بها لانجاز التحول الديمقراطي في أي مجتمع، فالديمقراطية ذات ابعاد متعددة و مركبّة تتأثر بمقدار الحريات ونوع الثقافة السائدة والنظام الاقتصادي وقد تحدثنا في المبحث الأول عن تبرير الدوافع العقلانية بناءاً على نظرية المنفعة، فالرغبة في أقامة المؤسسات الديمقراطية ابتداءاً تحتاج الى معيار عقلاني- تبريري *Justification* يبرر تبني الديمقراطي. وفي هذا السياق، هناك مجموعتان من الآراء، **الأولى** تبرر للديمقراطية و نتلمسها عند جون ستيوارت مل *John Stuart Mill* في كتابه: **تأملات بشأن الحكومة التمثيلية** *Considerations on Representative Government* (١٨٦١) يجادل ميل أن الحكومة الديمقراطية تضمن افضل إدارة للشؤون العامة واكثر القوانين عدلاً واكفأ نظام قضائي **وتحسين الصفات الفردية لدى الافراد حتى يتمكنوا من المشاركة** في إدارة الشؤون الجماعية والتاثير في الحكومة لجلب ما هو خير و عرقلة كل ما هو شر، وذلك قائم على غايتين مهمتين، **المشاركة الواسعة للمواطنين و كفائة الحكومة او الحكام**[١]، وهذا ما يسميه بـ الديمقراطية التمثيلية التي يفضلها على **البيروقراطية**، فبالرغم من أن مزيّة البيروقراطية انها تُراكِم الخبرة من خلال التجربة الطويلة في العمل(وهذا ما تناوله ماكس فيبر بعد ذلك)، لكنها تعاني من الروتين الذي لا يناسب الطاقه الفردية وتقوض دور الفاعلين المميزين[٢]، هنا اشارة الى نقطة مهمة في الفكر السياسي عند ميل، فرغم أن جون ستيوارت ميل يتفق مع توسيع نطاق التصويت "فلكل شخص مهتم بشكل مباشر... حق معترف به للحصول على صوت" ما دامت ممارساتة لا تتعارض مع الكل، "و بالرغم من أن كل شخص يجب أن يكون له صوت – أي أن يكون لكل شخص صوت مساوٍ هو اقتراح مختلف تماماً". يجادل ميل **أن من غير العادل إعطاء شخصين صوتين متساويين** "اذا كان احدهما متفوقاً على الاخر في المعرفة و الذكاء"، واذا كانوا بذكاء متساوٍ،

---

[1]John Stuart Mill, Considerations On Representative Government, Batoche Books, Canada, 2001, pp. 46-47

[2]Ibid, P.141

"يتفوق احدهما على الاخر في الفضيلة"[1] والنتيجة التي يتوصل لها ميل هي **أن راي وحكم الكائن الأخلاقي او الفكري الأعلى يستحق اعلى من راي الأدنى منزلة *Inferior*** ، أي أن التصويت الجماعي *Plural Voting* لا يمنع الديمقراطية من الانزلاق على حكم الغوغاء و طغيان الاغلبية، ولكن بعض الآراء تستحق الاهتمام اكثر من غيرها. وقد ناقش جيمس ماديسون[*] *James Madison* (١٧٥١-١٨٣٦) في المقاله (١٠) من كتاب: **الأوراق الفيدرالية** ، و يجادل ماديسون أن القواعد التي يتم صياغتها ليست وفقاً لقواعد العدل و حقوق الاقلية ولكن بواسطة قوة الاغلبية التي تجمعها دوافع مشتركة من العاطفة و المصلحة او انها تجتمع على "طلب قمعي مشترك"[2]، ويسوق ماديسون حلولاً افتراضية لهذه المسالة فيعتقد أن هناك حلين لانهاء هذا الانقسام، اما بتدمير الحرية وهي ضرورية كالهواء بالنسبة للكائنات الحية وضرورية للحياة السياسية للاغلبية او الاقلية على حد سواء، واما الحل الثاني فهو بمنح المواطنين المساواة التامة في الآراء و المصالح وفي هذه الحالة ستنشأ مشكلة الاختلافات و التنوع في الملكات العقلية لدى البشر ثم أن العقل الإنساني غير معصوم عن الخطأ يضاف لها تعدد الآراء إزاء نفس القضية، هذا الحل أيضا سيكون عقبة مستعصية امام توحيد المصالح وهدف الحكومة هو حماية هذه الكليات أساساً، لأن الجماعات السياسية تفكر وفقا لظروف دينية و سياسية مختلفة وتعلّقها بقيادات سياسية تطمح للوصول الى السلطة فتتنافس فيما بينها وهناك أيضا الصراع "بين من يملكون و من لا يملكون" كل هذه الجوانب تجعل الحل الأول غير حكيم و الحل الثاني غير عملي، أن هذا التنوع سيكون مُمثَلا حتما في المجالس التمثيلية، وسيكون هذا التنوع واضحا داخل هذه المجلس، والقوة و الغلبة ستكون للاغلبية

---

[1] Ibid, pp.200

[*] **جيمس ماديسون** James Madison سياسيٌ أمريكيٌ من الإباء المؤسسين للولايات المتحدة و الرئيس الرابع رئيس للولايات المتحدة وُلد في ولاية فرجينيا سنة ١٧٥١ و غالباً ما يشار اليه باسم "أبو الدستور" ، كتب مع زملائه مندوبي الكونجرس الكسندر هاملتون Alexander Hamilton وجون جاي John Jay سلسلة من المقالات التي تدعو الى فوائد الدستور المقترح الذي أصبح يعرف باسم **الأوراق الفيدرالية** (١٧٨٩) توفي ماديسون في مونبلييه في ٢٨ يونيو ١٨٣٦. المصدر:

George Thomas Kurian, the Encyclopedia of Political Science, CQ Press, Washington. 2010, P.990

[2] Colleen A. Sheehan, The Mind Of James Madison The Legacy Of Classical Republicanism, Cambridge University Press. New York, 2015, P.106

وهذا ما يجدة ماديسون محرجا والسبب حسب ماديسون انه "لا يجوز لاي رجل أن يكون قاضياً في قضيته، لانه سوف ينحاز لها" فالعدالة يجب أن تحافظ على التوازن، لكن الأطراف هم القضاة وسيفوز الأكثر عدداً، والنتيجه أن هذه الأسباب لا يمكن ازالتها، وما نحتاجة هو الوسائل الكفيلة بضبط الأطراف و التقليل من الاثار الناجمة، و بحسب ماديسون أن الحال الأفضل هو في الجمهورية الموسعة او الممتدة ، فعلى العكس من الديمقراطية الخالصة او المباشرة ذات عدد الممثلين الأقل وفيها يكون من الصعب السيطرة على رغبات الاغلبية ، فان الديمقراطية الموسعة تتطلب تمثلاً من نوع ما من شانه صقل وتوسيع وجهات النظر العامة" و من خلال تمريرها عبر وسط مجموعة مختاره من المواطنين الذين قد تدرك حكمتهم المصلحة الحقيقة لبلدهم"، والتبرير الاخر أن نجاح المرشحسن الأقل كفائة في الديمقراطية الموسعة سيكون اكثر صعوبة كذلك الحال بالنسبة لاستخدام حيلهم التي كثيراً ما يتم استخدامها في الانتخابات[١].

وبالنسبة للمجموعة الثانية ، فافلاطون *Plato* (٤٤٧-٤٢٧) مثلا لا يتفق ابداً مع الراي القائل بقاعدة الاغلبية، لانهم عاجزين عن تولية الحكماء و الفلاسفه لمقاليد الأمور، والامر يشبه السفينه التي يتولى الملاحون قيادتها بدون مهارة ولا خبرة، "ومن خالف امرهم هذا هموا بتمزيقة" ويحسبون كل من خالفهم عديم النفع ويجودون بالالقاب على كل من ايّدهم، وهم غير واعين، الا أن الربان الحقيقي هو العارف بالفصول وحالة النجوم و مهب الريح[٢]، وهكذا الوضع بالنسبة للديمقراطية عند افلاطون اذ تسير بلا تنظيم وتزيد امعانا في الفوضى لانها تجيز كل شي تحت شعار الحرية فينشا الطغيان لأن الشعب سيختار قائداً ويضفي عليه المزيد من القوة و السلطة فلا نظام و لا قانون لأن الطاغية سوف يعتمد على القوة التي يستمدها من الاغلبية المؤيدة له "فتختفي العدالة من الدولة" بدلاً من أن تسود السعادة التي تتحقق بحكمة الملك الفيلسوف[٣]. ولاتختلف وجهة نظر هوبز *Hobbes* عن افلاطون كثيراً اذ أن المجموعة تتمتع بحرية مطلقه في منح

---

[١] الأوراق الفيدرالية، متوفر على الرابط http://hrlibrary.umn.edu/arabic/fp10.html تاريخ الزيارة: ٢٠٢١/١١/٢

[٢] افلاطون، جمهورية افلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص ٢٠٤-٢٠٥

[٣] اميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من افلاطون الى ماركس، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٨-١٩

السلطة الى شخص ممثلا عنهم ويخضعون له بصورة مطلقه وبتعدد الممثلين كانما تعدد الحاكمين المطلقين فيستلزم الامر تقسيم السلطة التي لا تقبل التجزئه فتتسبب في العوده الى حالة الصراع و الحرب خلافاً للغاية التي تم تأسيس السلطة لاجلها. اما المعيار الأساسي لنجاح النظام السياسي وفقا لراي هوبز هو "**الاهلية او القدرة على تامين السلام و الامن للشعب**"[1].

جميع الآراء السابقة تناقش مسالة مهمة و حيوية وهي قدرات الافراد الفكرية و الاخلاقية على تطبيق الممارسه الديمقراطية بالشكل الصحيح، أي أن الديمقراطية تتطلب مستوى معين من الثقافة العامة لعموم الناس حتى يكونوا ديمقراطيين، وعدا ذلك ستكون الديمقراطية مضطربة و غير مستقرة، مع ملاحظة الدور الذي يؤدية نجاح الحكومات في الوصول الى اكبر قدر ممكن للرغبات او الاولويات لعموم المواطنين، وبالرغم من ذلك فان التنظير للديمقراطية خصوصاً الأنموذج الديمقراطي الحداثي لم يصمد امام النقد المعاصر، خصوصاً الديمقراطية الليبرالية، التي اهملت الجانب الأخلاقي[*] لحساب جانب المنفعة، وامعنت في الجمود القانوني و البيروقراطي على حساب الجانب العقلاني، كما سيتبين لنا من سياق الدراسة.

---

[1] توماس هوبز، اللفيثيان، ترجمة ديانا حرب، و بشرى صعب، دار الفارابي، أبو ظبي، ٢٠١١، ص ١٩٥

[*] هناك فرق بين الاخلاق بمعنى Morals وهي مجموعة المبادئ الشخصية المستقلة فيما يتعلق بالصواب و الخطا، وبين الاخلاق بمعى Ethics ألقواعد التي يوفرها مصدر خارجي كالعادات و التقاليد و القانون. المزيد مراجعة:

Lacey, A.R., A Dictionary of Philosophy, op., cit., P.102 & 221

المطلب الثاني : الحرية

الحرية بمعناها البسيط قدرة الانسان على التصرف دون أي قوة تعسفية تحد من ارادتة، واصبح للحرية معنى خاص حينما تعارضت الحريات نتيجة لاختلاف المصالح و وجهات النظر، وبرزت الحرية بمعناها السياسي بتطور المشاركة السياسية و النظرية الديمقراطية، اذ تفقد الديمقراطية غايتها و اصالتها بفقدان حرية الافراد عن التصرف السياسياً وفقا لحرياتهم الشخصية، اذا فالحرية شرط من شروط الديمقراطية.

هناك علاقه وثيقة بين الحرية السياسية و حرية الارادة، فحرية الارادة تتحكم في القدرة على اتخاذ القرارات وفيما اذا كانت صائبة ام لا؟ وفي تحديد مفهوم الحرية الشخصية في الاطار القانوني الحكومي. في الكتاب الرابع من كتاب: **الجمهورية** *The Republic* يفترض افلاطون وجود ثلاث عناصر في النفس البشرية تقابل طبقات المجتمع الثلاث، **عقلانية، غضبية** (حيوية) و **شهوية** لا عقلانية، فحكمة الحكيم متاتية من غَلبَة العنصر العقلي في نفسة، والشجاع في غلبة العنصر الغضبي، وغلبة العنصر اللاعقلي تؤدي الى "التعدي" ويتجلى في "الأفعال الجنائية"[١]، ويتفق ارسطو طاليس *Aristotle* (٣٨٤-٣٢٢) ق.م مع افلاطون في أن النفس تنقسم الى قسمين، قسم عاقل وقسم غير عاقل، والفعل العقلي بحسب ارسطو هو الفعل الفاضل الذي يأتي به الانسان طواعية وفقا لثلاث شروط:

"أ: يجب أن يعلم الفاعل بطبيعة الفعل الفاضل الذي ياتية، أي أن يكون على بيّنة من امرة.

ب: وان يختار الفعل طواعية، و من اجل ذاته.

ج: وان ينبثق الفعل عن خُلُق ثابت و قويم"[٢].

اذاً يحدد ارسطو الفضيلة على انها مرتبطة بالفعل الطوعي أي على الاختيار و حرية الارادة، وقد اشرنا في المبحث الأول الى اهمية الاعتدال و الوسطية في الفكر العقلاني الارسطي كنقطة تتوسط قسمي النفس العقلاني و اللاعقلاني، فقد اعتقد الرواقيون *Stoicism* أن الحوادث ترتبط بروابط سببية، اذ أن أي حادث يكون نتيجة لعلة، "وكل علة مرتبطة بعلة أخرى" وطبيعة

---

[١] أفلاطون، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٤

[٢] ماجد فخري، ارسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨، ص ١٠٨-١١١

التفكير هذه سببها اعتقادهم باهمية الحواس كمصدر للمعرفة، وان الكون خاضع لقوانين الطبيعة و بالتالي تكون الاحداث مقدرة و حتمية ما دامت ترتبط بعلاقات سببية مقنونة. وجهة النظر هذه تدعو الى السؤال حول حرية الانسان و ارادتة حيال افعالة، فاذا كانت الأشياء تحدث وفقاً لقضاء وقدر محتوم فالانسان غير مخيّر في افعاله! وان الاقدار ستقع سواء فعل ام لم يفعل[١]، وكان كريسبوس[*] *Chrysippus* (٢٨٠-٢٠٦) ق.م من ابرز القائلين بعقيدة القدر، وله امثلة مشهورة في تمثّل القدر و القوة المسببة مثل أنموذج الانسان و المركبة، واهم ما في فلسفته هو التوفيق بين الحتمية و المسؤولية لأن استلاب أرادة الانسان وفقا لعقيدة القدر يخلي مسؤولية مرتكبي الأفعال الاجرامية كونها اقدار محتومة فلا توجد مبررات للعقوبة، فعلاقة الانسان بمصيره كعلاقتة بمركبة فلو ركبها فسيكون مصيره محتوماً لا يستطيع تغييرة و يفقد حرية الاختيار، ولكن لو مشي بجانبها فستكون له حرية الاختيار في مصيره و قدره، هكذا تكون علاقة الانسان بمصيره. وعلى ما يبدوا أن مسالة حرية الارادة نشأت بسبب الشك الذي يراود الانسان كلما وجد أن افعالة تتاثر بعوامل غير معروفة و خارجة عن ارادته[٢].

---

[١] عثمان امين، الفلسفة الرواقية، لجنة التاليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٢٩-١٤١

[*] **كريسبوس** (او خريسبوس) Chrysippus فيلسوف يوناني رواقي ولد في سولي ٢٧٩ ق.م، ثم انتقل الى اثنا في شبابه، و خلف Cleanthes كرئيس للمدرسه الرواقية Stoics حوالي ٢٣٢ ق.م، وتوفي حوالي ٢٠٥ق.م عن عمر يناهز ٧٣ عاما، يعتبر أهم فيلسوف رواقي على الإطلاق وتكمن أهم مساهماته في تطوير الرواقية في الجمع بين أفكار أسلافه وإضافة الأفكار الأصلية للرواقية ووضع نظام فلسفي منظم للغاية من شأنه أن يصبح أساساً للأرثوذكسية الرواقية ، وفي عباره مشهوره عن ديوجينس لاريتوس Diogenes Laertius قوله"لو لم يكن هناك كريسبوس، لما كانت هناك ستوا Stoa"، برع كريسيبوس في المنطق ونظرية المعرفة والأخلاق والفيزياء و أنشأ نظاماً أصلياً للمنطق الافتراضي من أجل فهم أفضل لعمل الكون ودور البشرية فيه ولقد التزم بوجهة نظر حتمية للقدر ، لكنه مع ذلك سعى للحصول على دور للحرية الشخصية في الفكر والعمل كان يعتقد أن الأخلاق تعتمد على فهم طبيعة الكون، وقام بتدريس علاج لاستئصال المشاعر الجامحة التي تثبط الروح وتسحقها، ويذكر انه الف مئات الكتب لم يبق منها الا مقتبسات منها وردت في كتابات بلوتارخ Plutarch و جالينوس Galen وكلاهمها هاجمه و نقده، و تم العثور على بعض البقايا الأخرى التي تم اكتشافها بين لفائف البردي المكتشفة في هيركولانيوم Herculaneum مثل أجزاء من أعماله في العناية الالهية والأسئلة المنطقية. للمزيد يرجى مراجعة:
John Sellars, Stoicism, Routledge, Berkly and Loas Angelos, 2006

[2] Josiah B. Gould, The Philosophy Of Chrysippus Second Edition , Leiden, Netherlands, 1971, pp. 148-153

فالحرية بذاتها ليست عصيّة على الفهم بالنسبة لاذهاننا، و الحرية هي أن نفعل ما نشاء وقت ما نشاء، لكن الحرية تصبح مفهوماً مركباً عندما يناقشها المفكرون، فـ الفعل الحر *Free Action* تترتب عليه مسؤولية اخلاقية و بناءاً على شكل المسؤولية الاخلاقية يتم الحكم على افعالنا، وافعالنا واقعة بين اركان الارادة الحره و الحتمية والمسؤولية الاخلاقية والمشكلة اننا دائماً متحكمين بافعالنا وهو ما يطلق عليه "مشكلة الارادة الحره"[١]، وبناءاً على هذا التوزيع للفرضيات تبرز امامنا ثلاث اتجاهات ناقشت مسالة "حرية الارادة" على مدى الالفي عام الماضية، الحتميون وينتزعون الارادة من الانسان بأعتباره جزءاً من النظام السببي الذي يشكّل الطبيعة ككل ولا وجود مستقل للإنسان فيه، و هو جزء من العالم الطبيعي الذي تنتمي الية الحيوانات، وأخيراً انهم جزء من عالم البشر ويخضعون لمشاعر تتمحور نحو الانا كالجشع و الحسد والرغبة الفردية الشديدة في اكتساب القوة و الانتقام نتيجة مؤثرات خارجية من البيئة المحيطة تترجم الى أفعال معينة[٢]، ومن ابرز ممثلي هذه الاتجاة باروخ اسبينوزا .

وهناك اتجاه يحاول التوفيق بين الحتمية و الارادة الحرة ليعملا معاً في توجية الفعل الإنساني والمعروف باسم التوافقية *Compatibilism* أي الاتجاة الذي يرى أن الحتمية و المسؤولية الاخلاقية، و حرية الارادة او الفعل يمكن أن يتعايشا[٣] ومن ابرز ممثلية توماس هوبز، جون لوك، ديفيد هيوم، وجون ستيوارت ميل[٤].

اما اللاتوافقية *Incompatibilism* فهي الاطروحة القائلة بان العمل الحر و المسؤولية الاخلاقية لا يتوافقان مع الحتمية مثل رينيه ديكارت و جان بول سارتر و روبرت نوزك. وسنحاول التركيز على الاتجاه المتحرر كون الفكر و العلم الحديث بدا بالميل الى اتجاه رفض الحتمية خصوصاً بعد النتائج التي توصل لها فيرنر هايزنبيرغ *Heisenberg* في عشرينيات القرن

---

(١) توماس بينك، الاراده الحره، ترجمة ياسر حسن، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٥، ص ١٠

(2) Ilham Dilman, Free Will An Historical And Philosophical Introduction, Routledge, London And New York, 1999, p 127-128

(3)Ishtiyaque Haji, Incompatibilism's Allure Principal Arguments For Incompatibilism, Broadview Press, Canada, 2009, pp. 15-20

(4) John Martin Fischer & Others, Four Views on Free Will, Blackwell Publishing Ltd, Australia, 2007, p. 8

الماضي، على العكس النظريات العلمية المؤيدة للحتمية والتي يمثلها نيوتن و اينشتاين. أي بدا الفكر بالميل الى الحرية السلبية على حساب الحرية الإيجابية.

يرى رينيه ديكارت *René Descartes*، ورأية يبدأ من الثنائية التي يؤمن بها، ثنائية العقل و الجسد، ورغم انهما منفصلات ولهما خواص مختلفة (الفكر و الامتداد) الا أن هناك تاثيراً متبادلاً بينهما كالشعور بالالم و الجوع و ملامح الغضب...الخ من الصفات الجسمانية التي تعبّر عن انفعالات معينة داخل النفس، وبحسب ديكارت أن العقل المنفصل عن الجسد او عالم الامتداد (الزمان والمكان) وهو المتحكم في الفاعلية الانسانية، خاضع لافعال الارادة المطلقة، ودافعاً لارادة غير مسَبَبة (لا يوجد مؤثر خارجي) وتشكل مبادرة الذات التي هي نشاط العقل نفسة، وفي هذه الأفعال تكون الارادة حرة كلياً ما دامت غير مسَببَة، اذاً فالارادة ذاتية في العقل الغير مقيد، وبالتالي فالعقل حر يمكنة أن يفعل ما يشاء، وقد يفعل شيئاً خاطئاً، ولكن الفعل الخطأ جاء بسبب "الحكم" الخطأ على احداث خارجية[١]، ويعتقد ديكارت أن "حرية الحكم" تشترط القدرة على المعرفة و القدره على الاختيار، أي " الفهم والارادة"، لأن الفهم و حده غير كاف لاطلاق الاحكام بالاثبات او النفي، والارادة هي "استطاعتنا أن نفعل الشئ او الا نفعلة، وان نثبتة او أن ننفيه، وان نُقدم عليه او أن نُحجم عنه"، ويبدو أن ديكارت في التامل الرابع من كتابه: **تاملات في الفلسفة الأولى** (١٦٤١) يحاول اثبات أن الارادة أوسع من الذهن او الفكر، فما الفكر الا مستشار يقدم الاحتمالات الممكنة من الصواب و الخطأ وللارادة (التي هي مطلقة تماماً و غير مقيدة) أن تختار بين الامرين، ومن هنا يكون منشأ الخطأ، "أنه ينشأ من أن الارادة أوسع من الفهم اطلاقاً، فلا ابقيها حبيسةً في حدودة... ولما كانت الارادة من شأنها لا تبالي، فمن ايسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضا عن الخير، مما يوقعني في الخطأ و الاثم"[٢]، والنتيجة التي يتوصل لها ديكارت هي أن الارادة يجب أن تهتدي بالمعرفة حتى تتجنب الوقوع في الخطأ بناءاً على التصورات الواضحة و المميزة التي يقدمها الفكر او الذهن للارادة الحرة، وانطلاقاً من الرأي الديكارتي حول أرادة "مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود" فهي اذا تعبر عن الذات الانسانية

---

[1] Ilham Dilman, op. cit., pp. 123-126

[٢] رينيه ديكارت، التاملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان امين، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩

لسبب بسيط وهو أن العقل احد الجوهرين، وبما أن الذهن و الفكر مكوّنين للعقل، اذاً فالارادة الانسانية جوهرية في الانسان ما دامت غير متناهية، والمقدمات التي يسردها ديكارت عن الارادة الحرة و المطلقة مثلت المفتاح الرئيس في فكر جان بول سارتر *Jean-Paul Sartre* في استقلالية الارادة الانسانية وهو المفكر الذي يمثل الاتجاه المتطرف تماماً في رفض الحتمية، والمدافع عن الحرية بعنف، **فالحرية ملازمة للإنسان حتى وهو مقيد بالاغلال**، فسارتر يميز الوجود البشري كوجود متميز عن اشكال الوجود الأخرى، وان البشر احرار بلا قيد او شرط، "الحرية هي كيان الانسان" وتنتمي الى صفة الوجود الإنساني، وعلى هذه النحو لا يمكن تقييدها او تحديدها او اعدامها (بمعنى العدم)، وللانسان أن يحدد أي من الخيارات تناسبة لأن افعالة ليست سببية بل هي ردود على حسب الاهمية التي يراها مناسبة لحياتة الخاصة في خيارات معينة، أي لا يتخذ القرارات الا في ضوء رغباتة وتفضيلاتة التي يراها مناسبة بمعزل عن البيئة و الظروف التي يعتقد علماء النفس انها تؤثر في سلوكة، فالامر متروك له ليقرر على حسب قيُمة الخاصة التي حددها لنفسه، لأن الانسان كائن واع قادر على التفكير و التقييم و الحكم بشكل مستقل، ولذا فهو قادر على الاختيار ما دام يملك وعية *Consciousness*، لأن "وعيه يشكل فجوة بين الانسان و العالم" ويجعل من الانسان قادراً على تحديد موقفة[١]، ويتعجب سارتر في كتابه: **الوجود و العدم (١٩٤٣)** أن "من الغريب أن الناس كثيراً ما يجادلون في الحتمية و الحرية، واستشهدوا بالشواهد لصالح كلا الرأيين، دون أن يحاولوا، مقدماً، أن يوضحوا التراكيب المتضمنة في فكرة الفعل نفسها"، أي أن الحتميين وانصار الحرية قد "تجاوزا" منشأ الفعل نفسة الذي هو سلسلة من الارتباطات و التغيرات تبدا بـ" قصد" و تنتهي بالنتيجة[٢]، ويعيب سارتر على الحتميين انهم يبدأون افتراضاتهم على أن لكل فعل سبب، لانهم لا يميزون بين الباعث الداخلي و الدافع الخارجي، فالباعث"... حقيقه ذاتية، انه مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التي تحثني على انجاز فعل بعينة"، اذا فسارتر يتفق مع الحتميين في وجود سبب ونتيجة لكل فعل ولكن الطريق الذي سلكة من داخل النفس الانسانية

---

(1) Ilham Dilman, op. cit., p. 190-193

(٢) جان بول سارتر، الوجود و العدم بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الاداب، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦٩٣-٦٩٧

وبقي فيها، فالعلاقة بين الباعث والفعل علاقة داخلية، في حين أن الجبري يفترض علاقة بين الدافع و الفعل علاقة سببية خارجية وهنا وجة خلاف سارتر مع الحتميين[١].

وكذلك الليبرتاريون *Libertarianism* من دعاة عدم التوافق فينكرون الحتمية ويؤيدون أطروحة الارادة الحرة[٢]، و تعد الليبرتارية مذهباً حديثاً نسبياً ووريث الليبرالية الكلاسيكية، وترجع جذورها الى المناقشات المبكره لطبيعة الحرية في الفلسفة الغربية، ويعتبر ايزايا برلين كل من "لوك *Lock* وميل *Mill* من انكلترا، و بنيامين كونستانت و اليكسي دي توكفيل في فرنسا" مفكرين ليبرتاريين[٣]، و الليبرتارية بشكل عام تتبنى الراي القائل بوجوب معاملة الافراد كاشخاص مستقلين ولهم الحرية في اتخاذ قرارتهم الخاصة فيما يتعلق بكيفية عيش حياتهم وكيفية تحديد خلاصهم دون الاضطرار الى التصرف بالضد من رغباتهم، على الا تؤدي الى الاضرار بالاخرين بشكل مباشر، وفي حالة عدم اتفاق الاخرين معهم فان خيارهم الوحيد هو الاقناع او الضغط الأخلاقي *Moral Suasion* وليس القوة[٤]. وتمثل أراء الليبرتاريين وجهة النظر الحديثة و المعاصرة حول الحرية، والتي تقترب كثيراً من حرية الارادة بعيداً عن الحتمية التي ترفضها، و يعتبر جون لوك *John Lock* و روبرت نوزك *Robert Nozick* و ايزايا برلين *Isaiah Berlin* من ابرز المدافعين عن وجهة النظر هذه، ففي كلمته لمقدمة كتاب روبرت نوزك: **الفوضى، الدولة و اليوتوبيا (١٩٧٤)** يقول توماس نايجل *Thomas Nagel* " تستند الليبرتارية الى ثلاث دفاعات: الاولوية الاخلاقية الصارمه في العمل الحر وانشاء المنظمات التي تقّيد أي محاولة لتحديد حرية الفرد او الجماعة، انكار أي مبادئ اخلاقية مستقلة تنطبق على المؤسسات الاجتماعية او السياسية غير مشتقة من الحقوق الطبيعية لافرادها، و انكار أي سبب أخلاقي يدعو الى الحد من المساواة الاجتماعية و

---

[١] كاثرين موريس، جان بول سارتر، ترجمة احمد علي بدوي، المركز القومي للترجمه و آفاق للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٢٩-٢٥٢

[2] Joseph Keim Campbel & Others, Freedom and Determinism, The MIT Press, London, 2004, p3-4

[٣] ايزايا برلين، الحرية: خمس مقالات عن الحرية، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير للطباعة و النشر ، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٠٣

[4] Ronald Hamowy(Ed), The Encyclopedia Of Libertarianism, SAGE Publications, Inc., United Kingdom, 2008, p xxi

الأقتصادية. ولهذا السبب يطالب نوزك بالحد الأدنى من الدولة *A Minimal State* التي تقتصر على وظائف الحماية من السرقة والاحتيال والالتزام بالعقود، " أن أي دولة أكثر اتساعاً ستنتهك حقوق الأشخاص"[١] لأن رفع سقف الحقوق القانونية للاجهزة الحكومية بحسب نوزك ستكون على حساب الحرية الفردية للمواطنين، ومن الصعب الوثوق بالحكومة التي تعتمد على القانون " ويستند كل قانون في نهاية المطاف على التهديد باستخدام القوة" فالقوانين تسعى الى تغيير السلوك، فيمنع الأشخاص من التصرف بطريقة توافق حريتهم الشخصية والتصرف بأسلوب غريب عن رغبتهم[٢]، والليبرتارية نظرية تبحث في العدل الاجتماعي، وتجعل من الحقوق الفردية مصدر السلوك الرئيس سواء من قبل الافراد او الجماعات، ففي كلا الحالتين تشتق القواعد من الحرية الطبيعية للافراد الخاضعة للقيد الأخلاقي سواء في بيئة تعاقدية ام لا، و في هذه الجانب – البعيد عن الحتمية – تبرز لدينا نوعين من الحرية: الحرية الايجابية، و الحرية السلبية، ففي مقاله شهيرة كتبها ايزايا برلين عام ١٩٥٨ بعنوان: **مفهومان للحرية**، يحدد برلين معنى الحرية السلبية بانها "المجال الذي يمكن فيه لأي شخص أن يتصرف بدون اعاقة من الاخرين" ويبدوا هذ المفهوم مطلقاً حسب هذا الوصف، وفي مقابل ذلك يعتبر برلين أن "منعي من قبل اخرين من فعل ما كان بامكاني فعلة" يعني اني غير حر، بسبب تدخل الاخرين في المجال تصرفي الحر، لكن هذا التدخل او المنع يستعيض برلين على وصفه بـ الاكراة او عدم الاستطاعة، بدلاً من العبودية، لأن عدم الاستطاعة " العقلية او الجسدية" لاتعني العبودية هكذا ببساطة ولان تعني كوني لست حراً، لقد نادى الجميع بالحرية الشخصية **ولكن اختلفوا في حدود هذه الحرية**، ويعتبر برلين أن التعارض الكبير بين مفهومي الحرية السلبية و الحرية الايجابية في سؤال: "ما مدى تدخل الحكومة في شؤوني؟"، فالحرية اذاً بحسب هذا المعنى يمارسها الفرد بدون تدخل خارجي كـ "حد ادنى من مجال الحرية الشخصية" فالسؤال الذي يطرحه الجانب السلبي من الحرية هو ما المجال الذي يُترك للفرد فيه حرية العمل و عدم تدخل الاخرين في شؤونه؟ ويصف برلين ذلك المجال من الحرية على انه

---

(1) Robert Nozick, Anarchy,State, And Utopia, Second Edition, Basic Books, Inc, New York, 2013, P.12

(2) Ronald Hamowy(Ed), op. cit. , P.xxi

"جوهر الطبيعة الانسانية" والتحررمن القيود التي قد تحول دون سعي الافراد "الى ما فيه الخير لنا بطريقتنا الخاصه"، اما المعنى الإيجابي للحرية "ينبع من امنية الفرد أن يكون سيد نفسية"[١] او أن تسال "ما مدى المجال الذي أكون فيه سيداً؟" او "من هو السيد؟" ، السؤال الأول اجابته تمثل مفهوم الحرية السلبي وهو النوع البدائي من الحرية الذي يفترض عدم وجود عقبات وحدود تحد من حرية الافراد، فالمؤسسات و الكنائيس والأمم و الأعراق والدول جميعاً تعتبر عوائق بوجة الحرية السلبية، اذ يعتقد أن الهوّة اتسعت بين السؤالين لكنها اتسعت اكثر حينما ظهرت " الذات الارقى" او " الحقيقة" او "المثالية" كمفاهيم علوية تحكم ما هو ادنى، وتجسدت الذات الارقى في المؤسسات و الحكومات و الكنائس والطبقات و الثقافات والأحزاب بل وظهرت كيانات غامضة مثل الارادة العامة والخير العام والقوى المتنورة في المجتمع و الطليعة ... الخ يقول برلين "تشير اطروحتى الى انه... ما كان قد بدأ كعقيدة حرية تحول الى عقيدة سلطة،... عقيدة قمع، واصبح السلاح المفضل للاستبداد" ويعتبر برلين أن العقيدة الثنائية *Dualism* ما هي الا تجسيد لتحرير الذات الارقى التي تتجسد في المؤسسات " التي تخدم الرغبات اللاعقلانية او الشريرة"[٢]، أن برلين ليس اول من يعبر عن مخاوفة من سلبيات الحرية الايجابية وطغيان الاغلبية فقد تناول الموضوع دي توكفيل و جيمس ماديسون كما ذكرنا سابقا.

للفصل بين مفاهيم الديمقراطية و الحرية والمساواة والتعددية، فهناك علاقة متاصلة بينها، فالغرض من الديمقراطية هو حماية الحريات العامة و الخاصة على حد سواء من الاستبداد السياسي، و الغرض من التعددية و الاعتراف بالاخر هو حماية الحريات الدينية والتسامح والتعايش السلمي للاقليات الدينية و الثقافية، ف للحرية جوانب عديدة لا تقتصر على الجانب الفردي فقط، وان كانت الحرية الفردية هي الحرية الاساسية التي تتفرع منها باقي الحريات، لهذا يضع جيرارد كيسي *Gerard N. Casey* (١٩٥١-) اربع مفاهيم مهمة للحرية، وهي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي، الحرية بمعنى الاستقلال الذاتي*Autonomy* ، الحرية الجمهورية او الرومانية الجديدة،

---

[١] ايزايا برلين، مصدر سبق ذكره ، ص١٩٧-٢٢١

[٢] نفس المصدر، ص٤٥-٤٧

و الحرية الموضوعية[1]. ووفقا للمعنى الميتافيزيقي فالحرية تعني أن البشر احرار بشكل أساسي في اختياراتهم و قراراتهم ، ويعتقد أن العلم الحديث "يكاد يجمع على هذه الراي" ويستشهد باراء علماء معاصرين مثل عالم فيزياء الكم السويسري نيكولاس جيسين *Nicolas Gisin* و عالم الرياضيات التطبيقية من جنوب افريقيا جورج اليس *George Ellis* الذين يتفقون على دور الارادة في تفسير العلم، فـ "الارادة هي التي تسمح لنا بوضع الثقة في العلم في المقام الأول، ولا تتطلب الارادة الحرة تفسيرات اكثر من البديهيات الرياضية التي تتطلب المبررات"، وهكذا نفهم أن الحرية بالمعنى الميتافيزيقي هي الحرية غير المتناهية التي ينشدها ديكارت وراسل. اما الحرية بمعنى الاستقلال الذاتي فيعتقد انها الحرية التي تعزز من استقلالية الفرد وتحديد أهدافة بطريقة تتوافق مع مكانتة ككائن عقلاني، وهي نوع من السيطرة على الذات بما يناسب مع كون المرء "المصدر الوحيد و الكافي للافعال التي يقوم بها" بعيداً عن أي تأثير خارجي وبالاعتماد على قناعة داخلية مدروسة، وبمعنى اخر، ان "الحرية في فعل ما هو جيد ليس لمجرد أن المرء يريدة، وفي النهاية انها حرية الاختيار العقلاني. والمعنى الثالث للحرية فهو الحرية الجمهورية او الرومانية الجديدة *Neo-Roman Liberty* والحرية وفقاً لهذا المفهوم **أن المرء يتمتع بالحرية بأعتباره جزءاً من هيكل سياسي وقادر على المشاركة فيه**، ولكن كيسي يعتقد أن في هذا الشكل من الحرية لن يكون المرء حراً حتى لو لم تكن افعالة مقيدة، **طالما كان جزءا من السياق المؤسسي العام**، فالحرية تبقى محدودة و مقيدة طلما بقي الفرد معرضاً لخطر الاكراه، كعلاقة العبد بالسيد اللطيف الذي يسمح له سيده بفعل ما يشاء" ولكنه يظل عبداً قانونياً و ليس حراً بمفهوم الحرية"، يقول كوينتين سكينر *Quentin Skinner* (١٩٤٠-) : أن الرومانيون الجدد يفهمون الحرية بمعناها السياسي فقط، ولا يقيمون اعتبارا للمفهوم الحديث للمجتمع المدني و المساحة الاخلاقية بين الحكام و المحكومين، "انهم يهتمون فقط بالعلاقة بين حرية الافراد و سلطات الدولة" والقضية المركزية لهم هي معالجة التناقضات ما بين الحرية المدنية والالتزام السياسي بأكبر قدر من الانسجام، وبتعبير

[1]Gerard Casey, Freedom's Progress A History of Political Thought, Imprint Academic, UK, 2017, pp 2-23

اكثر دقة، فان الحرية الرومانية الجديدة هي التمتع غير المقيد بعدد من الحقوق المدنية المحددة[١]. واخيراً الحرية الموضوعية *Substantive Liberty* ولا تفهم على انها غياب القيود الخارجية على أفعال الفرد فقط، وانما تشمل ايضاً أي نقص يحد من الاختيارات الفعلية سواء كان ذلك النقص في المال او اعتلال الصحة او نتائج الاختيار السئ، والحرية بمهذا المعنى يرى كيسي أن لها علاقة بالثروة او المعرفة او الجمال و الصحة وكذلك القوة، باعتبارها عناصر داعمة للحرية، ويعتقد فردريك هايك *Friedrich A. Hayek* أن الحرية بهذا المعنى ينطوي على نوع من الخطورة وكانها وهم يعيشة الناس كمن يحلم بتحررة من الجاذبية ويمكنه الطيران بجناحين باعتبارها "القدرة الجسدية على أن افعل ما اريد" والقدرة على اشباع رغباتي، أن هذه الحرية تعني الحرية المطلقة ويعتبرها "مغريات لتدبّر الحرية باسم الحرية الفردية"[٢].

بقي اسهام مهم لا ينبغي اهمالة ما دمنا نبحث حول المفاهيم المختلفة للحرية، وهي محاضرة مهمة القاها بنجامين كونستانت *Benjamin Constant* (١٧٦٧-١٨٣٠) عام ١٨١٦ طُبِعت كمنشور مستقل بعنوان: **حريات الاقدمين بالمقارنة مع الحديثين**[٣]، وضع كونستانت حدوداً معينة بين الحرية التي آمن بها الاقدمون و الحرية بمعناها المعاصر، او حرية الاقدمين *Ancients' Liberty* و حرية الحديثين *Moderns Liberty* قال أن الاغريق القدامى كانوا يؤمنون أن الحرية تتكون من السيطرة الديمقراطية العامة، والحق في المشاركة في الحياة السياسية الجماعية، أن المفهوم القديم للحرية و الديمقراطية قد الهم العديد من الكُتاب مثل روسو ومبادئ الثورة الفرنسية، ولكن هذه المفهوم تعرض للتفكك مؤخراً واصبح محكوماً علية بالفشل لأن الحرية الحديثة هي حرية الأشخاص المختلفين في حياتهم و مهنهم، ومعتقداتهم وأسلوب حياتهم المتنوعة التي تختلف كثيراً عن حياة الاقدمين، الحريات القديمة كانت قائمة على العبودية حتى يمتلك المواطنون الوقت للذهاب و المشاركة في الجمعيات *Assemblies* وهذه الجمعيات كانت عبارة عن مجتمعات

---

[1]Quentin Skinner, Liberty Before Liberalism, Seventh Edition, Cambridge University Press, UK, 2003, pp.17-18

[2]Friedrich A. Hayek, The Constitution Of Liberty, The University Of Chicago Press, Chicago, 2011, P16

[3]Helena Rosenblatt, Liberal Values: Benjamin Constant And The Politics Of Religion, Cambridge University Press, New York, 2008, P162

سياسية صغيرة حيث يمكن لصوت وحيد احداث فرق في النتائج السياسية، اما حرية المعاصرين حيث الغيت العبودية فنحن نعيش في مجتمعات كبيرة بحيث تكون القيمة الفعّالة لصوت الفرد الواحد متناهية الصغر وصار للتجارة و الثروة تاثراً قوياً على العمليات السلطوية، كانت الحكومات اقوى من الافراد **اما الان فقد اصبح الافراد اقوى من القوى السياسية** بفعل الثروة التي تمتلك خاصية قابلة للتطبيق في جميع المواقف، ولكن في الوقت نفسة سوف تجعل الثروة الافراد يهتمون بملكيتهم الخاصة و ادارتها اكثر من اهتمامهم بالشؤون العامة و السياسية، يقول كونستانت "اصبح الوجود الفردي اقل استغراقاً في الوجود السياسي، ويحمل الافراد ثرواتهم بعيداً، ليستمتعوا بحياتهم الخاصة" حتى صارت جوانب الحرية عند الاقدمين مختلفة تمام عن حريتنا المعاصرة! فكلما كرس الانسان وقتاً و طاقة اكبر لممارسة حقوقة السياسية كلما اعتبر نفسة اكثر حرية، ومن ناحية أخرى، الحرية الحديثة تعني كلما تركنا ممارسة الحقوق السياسية ووفرنا وقتاً لمصالحنا الخاصة كلما زادت قيمة الحرية بالنسبة لنا، ومن هنا برزت الحاجة الى النظام التمثيلي *Representative System* حتى يعتني عدد قليل من الافراد بالشؤون التي لا يرغب الاخرون القيام بها، فالفقراء يعتنون باعمالهم الخاصة، والاثرياء بثرواتهم، ويتوصل كونستانت الى نوع الخطر الذي يهدد الحرية الحديثة **اذ يكمن في استغراقنا بالتمتع باستقلالنا الخاص ونتنازل عن حقنا في المشاركة السياسية "بسهولة بالغة" وفي الحقيقة أن أصحاب السلطة من جانبهم حريصون على تشجيعنا على ذلك و "تجنيبنا المشاكل باستثناء مشاكل الطاعة و الدفع!"** وفي الحقيقة اننا لا يمكن أن نتغاضى عن خطر السياسات السيئة التي قد تحرّف السلطة السياسية عن قيود العدالة و المساواة، وعلينا أن نؤمّن هذه الثغرة من خلال تعزيز مبدأ المساواة وتطوير المعرفة والقدرات الذاتية للافراد وفي النهاية يقول كونستانت:"أن عمل المشرّع لا يعتبر مكتملاً حتى اذا جلب السلام لشعبه، وحتى عندما يكون الناس راضين، لا يزال هناك الكثير للقيام به، يجب أن تُحقق المؤسسات التربية الاخلاقية للمواطنين من خلال احترام حقوقهم الفردية و تامين استقلالهم والامتناع من مضايقتهم في أعمالهم ومع ذلك يجب عليها الاهتمام بالشؤون العامة والتاثير فيها، وتشجيعهم على التصويت

للمساهمة في السلطة، ومنحهم حق الرقابة و الاشراف من خلال التعبير عن آرائهم و ممارسة الوظائف الهامة، واعطائهم الحق في القيام بها"[1].

أن تعدد الجوانب التي يمكن تفسير الحرية بالمعنى السياسي وفقها لا تنفي اهمية الحاجة الى الثقافة السياسية التي توسع آفاق أعضاء المجتمع السياسي لممارسة الحقوق السياسية بشفافية وقبول (الاخر) الديني و الثقافي، بل وتفقد الحرية السياسية عقلانيتها وتوازنها الاجتماعي في غياب الوعي والمعرفة الضروريان لاستقرار المجتمعات، خصوصاً المجتمعات التعددية، وبالتالي تكون للحرية الذاتية للفاعل السياسي (حكاماً او محكومين) قدرا كبيرا من الأهمية في ممارسة دورة في المجتمع السياسي تعبيراً عن مصلحتة الذاتية و التزاماً بواجبة الاجتماعي تجاة الاخرين.

[1] Benjamin Constant, The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns, 1816, Available In:www.uark.edu, Accessed Oct. 9 2020

المطلب الثالث: التعددية

من خلال تناول عنصري الديمقراطية و الحرية فهمنا العلاقة المشروطة بين الديمقراطية و حرية الافراد كعنصر لا غنى عنه يعطي للممارسة الديمقراطية بعدها العقلاني، ومع ذلك، لا تعني الحرية التي ننشدها في هذه الدراسة تلك الحرية بمعناها الأصلي، لأن عقلنة الحياة بشكل عام تعني عدم التعرض للاخرين بأي نوع من الإساءة، الامر الذي يدعو الى التفكير في علاقة الافراد الاجتماعية او السياسية و الحفاظ على مسافة معينة بين مجالاتهم الخاصة، ومراعاة التنوع و الاختلاف في الاستعداد الطبيعي و الفوارق الثقافية و الاجتماعية. يقال ان في منطقة قريبة من أثينا تدعى ايرينيوس *Erineos* كان بروكروستيس *Procrustes* يملك منزلا على جانب الطريق، وتقول المثيولوجيا اليونانية أن بروكروستيس كان يستدرج المسافرين الى بيتة بدعوتهم للاستمتاع بضيافتة حيث يملك سريراً حديدياً فيقوم بشد المسافرين الى سريرة حتى يناسب طولهم طول السرير، اما أصحاب الأجساد الطويلة فيقطع من أجسادهم حتى تناسب طول السرير[1]، أن هذا المنطق من التفكير ومحاولة إيجاد مقياس مشترك لجميع الأشياء لهو من المحاولات العقيمة التي غالبا ما تقود الى الشمولية و كبت الرغبات المختلفة، فقد سبق لمفكري الليبرالية المبكرين مثل جيمس ماديسون و بنجامين كونستانت و جون ستيوارت ميل واخرين أن حذروا من طغيان الاغلبية وكبت راي الاقلية.

بالنسبة للنظرية السياسية الحديثة وخصوصاً الاتجاة الما بعد حداثي فقد ركزت على تفكيك الكل وتعزيز النظرة الفردية تجاة النظام السياسي والحقوق العامة او بكلمة أخرى ظهر اتجاة جديد في النظرية السياسية قائم على أسس القيم الاخلاقية تراعي التعددية في الكل وبشكل خاص التعددية السياسية، وابرز ممثلي هذا الاتجاة ايزايا برلين، ويل كميليكا، جوزيف راز، ستيفن لوكيس، توماس نايجل، تشارلز تايلور، مارثا نوسباوم، جون غراي، و جون كيكس.

---

(1) Robin Hard, The Routledge Handbook Of Greek Mythology, Routledge, London And New York, 2004, P.344

يتفق وليم غالستون[*] *William Galston* (١٩٤٦-) مع ايزايا برلين في القسم الختامي من مقالتة (مفهومين في الحرية)، أذ يصف ايزايا برلين عملية تشريح المجتمعات البشرية الى "أنموذج راسخ" انه عملية تبرير همجية لا تتفق مع معيار "الحرية السلبية"، فالتعددية بحسب برلين "غاية مثلى اكثر صحة وانسانية من اهداف أولئك الذين يسعون في البنى التسلطية شديدة التنظيم (...) قد تكون غاية الحرية اختيار الغايات من دون ادعاء صلاحية ابدية لها، وتعددية القيم المرتبطة بها"[١]، ويدافع غالستون عن **تعددية القيم** *Value Pluralism* فالتعددية القيمية نسبية، فمفاهيم الخير و الشر و الجيد و السئ من الممكن الدفاع عنها بطريقة عقلانية. وكذلك لا يوجد بونوم[*] *Bonum* صالح لخير جميع الافراد، ولا توجد مفردات شاملة *Lexical Orderings* تصلح لجميع الموضوعات، او فضائل اولية للمؤسسات الاجتماعية، بل توجد مجموعة من المنافع و الفضائل والقيم العامة التي تعتمد اهمية (نسبية) في الموضوعات كافة وحسب الظروف[٢]. وعلى هذا الوجة يحاول كالستون التوفيق او الاستفادة من المقارنة بين النظرة الواحدية *Monism* والتعددية *Pluralism*، اذ أن الحسابات القائمة على أنموذج تفسيري واحد قد يؤدي "**الى تشوية الثقة في الحجة الاخلاقية**" ولا يمكن لاي حجة معينة أن تؤدي الى النجاح في التبرير لقيمة واحدة على باقي القيم، في حين أن طرحة حول تعددية القيمة الاخلاقية لها قيمة موضوعية معتبراً إياها حاجزاً مهماً بين " انقاذ الأرواح البريئة واراقة دماء الأبرياء" ويشكل هذا أساساً عقلانياً لوضع

---

[*] **ويليام غالستون** William Galston هو منظّر سياسي يشارك في السياسة الأمريكية شغل غالستون منصب نائب مساعد للرئيس كلنتون للسياسة الداخلية. من مؤلفاته: **العدالة و الخير الإنساني** Justice And The Human Good (١٩٨٠)، **أغراض ليبرالية** Liberal Purposes (١٩٩١)، **ممارسة التعددية الليبرالية** The Practice Of Liberal Pluralism (٢٠٠٥). ، **الاخلاق و الفقر** Poverty And Morality (٢٠١٠).
المصدر:
Shirley Anne Warshaw, Presidential Profiles the Clinton Years, Shirley Anne Warshaw, Usa, 2004, P129

[١] ايزايا برلين، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٦

[*] الخير الاسمى

[2] William A. Galston, Liberal Pluralism The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice, Second Edition, Cambridge University Press, UK, 2004, p 4-5

الحدود الاخلاقية للحياة الفردية، أن عامل القيم المتعددة لدى المفكرين المعاصرين ابتداءا من برلين يعتمد في كثير من اسسة الفكرية على الليبرالية السياسية ولكنهم في جدالٍ دائم حول مرتكز مهم يمثل معياراً للتفريق ما بين الليبرالية الكلاسيكية و التعددية السياسية الحديثة، فمما لا شك فيه أن الليبرالية لازالت تشكل ركناً مهماً من التفكير الغربي على كافة المستويات السياسية و الأقتصادية و الاجتماعية، ولكن الاتجاة الاخلاقي الحديث خصوصاً عند برلين و رولز و غراي يحاول اعادة ترتيب القيم او الاولويات التي اشرنا لها سابقاً، فالقيم المتعددة هي التي تؤدي بنا الى الحكم على أن المجتمع تعددي قائم على التنوع الديني و الثقافي والعرقي و الجنسي، ويجادل غالستون في مواضع متعددة من كتابه: **التعددية الليبرالية** (٢٠٠٢) أن من غير العقلاني محاولة المقارنة بين القيم المختلفة التي يؤمن بها البشر ووضعها في قيمة مهيمنة واحدة، فقد نحكم على أن موزارت *Mozart* كان ملحناً افضل من ساليري *Salieri* ولكن على أي مقاس من القيمة يمكن مقارنة موسيقى موزات مع فلسفة روسو[١]؟ وفي الحقيقة أن الاعتماد على معيار التفضل النفعي يتنافى مع ما يدعو لة غالستون، و تتفق ميول جون رولز *John Rawls* (١٩٢١-٢٠٠٢) الاخلاقية مع اتجاة كالستون من فرضية أن الأشخاص "احراراً و متساوين" والحرية عند رولز تحسب على الجانب الليبرتاري المتحيز للحرية تماماً، فيرى أن الأشخاص منخرطين في تعاون اجتماعي، ولكن التعاون فيما بينهم لا يقوم على المعيار النفعي في ترتيب قيم المجتمع، لأن أي مجتمع تعددي يحتاج الى تحقيق العدالة وفقا لمفهوم أخلاقي لا نفعي، فالتعاون حتى يراد لة أن يكون كاملاً يجب أن يراعي "قوتين اخلاقيتين" : **الأولى** " هي قدرة الحس بالعدالة" أي العمل انطلاقاً من مبادئ العدالة السياسية و التعاون الاجتماعي، **والثانية** القدرة على تحصيل مفهوم الخير، أي هي مجموع القيم والغايات العقلانية يعتبرها رولز موجودة في العقائد الشاملة دينية او ايديولوجية او اخلاقية وفي ضوئها تُنظم الغايات و تُفسر المقاصد و تُفهم[٢]. وبدلاً من دراسة المجموعات اللغوية و العرقية والقومية بدأ الاهتمام بالتحول الى دراسة الفرد في ذاتة وملاحظة العالم من حولة وكأنة

---

(1) Ibid, pp. 29-37

(٢) جون رولز، العدالة كانصاف إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحده العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١١٢

– أي العالم – انعكاس عن ذاتة المستقلة تماماً، وحقيقة هذه الرؤية يتم استنتاجها بناءاً على مجموعة القيم التي يؤمن بها الانسان سواء أكانت ذاتية مستقلة ام مكتسبة من المحيط الخارجي. و برلين في فقرة من كتابه: **دراسة اخلاقية للجنس البشري** *The Proper Study Of Mankind* (١٩٩٧) وفي سياق مناقشتة للقيم في الفكر المكيافيللي يقول: "**أن هناك انواعاً من الحرية الغير قابلة للقياس ولا يمكن وضعها في معيار واحد**" وفي موضع اخر" أن – الناس – ملزمين باختبار قيمهم الاخلاقية، ماذا لو وجدوا انهم مضطرين للاختيار بين نظامين غير قابلين للقياس؟ ... أن أنظمة القيم قد تتعارض دون امكانية التحكم العقلاني"[١].

أن اتجاة التفسير الأخلاقي يركز على الذات الانسانية من حيث هي مجموعة من القيم الاخلاقية المستنبطة عقلياً او الموروثة اجتماعياً، فيخاطب الضمير و العقل الإنساني على تعديل السلوك الاجتماعي بالاتجاة الذي يضمن التعاون على اقل تقدير، ولكن هذا يدعو الى طرح السؤال التالي: هل أن تجاوز عقبات التعددية يتحرك من داخل الشخصية الانسانية باتجاة الخارج فقط؟ ام أن هناك مسار آخر يتحرك من الخارج الى داخل الشخصية الفردية أيضا؟ او بعبارة أخرى، هل أن العامل المؤثر و علاجة ينبع من داخل الفرد نفسة ام هو اثر المجتمع على الفرد؟

أن القيم ليست دائماً قيماً ذاتية متبلوره داخل الانسان بمعزل عن المؤثر الخارجي، بل هي قيم اما تكون مكتسبة او متأثرة بالفواعل الخارجين عنها سواء أكانوا كائنات انسانية ام عوامل طبيعية مادية او غير مادية تؤثر في سلوك الانسان و طبعة، لذا يتجه جون كيكس *John Kekes* (١٩٣٦–) اتجاهاً مختلفا في تحليل تنوع القيم الانسانية في كتابه: **الاخلاق التعددية** (١٩٩٣)، تنقسم القيم وفقا لـ كيكس الى قيم اخلاقية *Moral Values* و قيم ليست اخلاقية [*] *Non-moral Values* ويعتمد التمييز بينها على الفوائد و الاضرار المترتبه عليها، اما القيم الاخلاقية فهي الفوائد التي يتسبب بها الانسان ويقدمها للاخرين، في حين أن القيم ليست اخلاقية هي اما أن تكون الخير الناتج عن الانسان نفسة يؤمنها لنفسة، او خير ينتج بشكل غير طبيعي من مصادر

---

[1] Isaiah Berlin, The Proper Study Of Mankind, Chatto & Windus, London, 1997, P. 202 And p.315

[*] تمت ترجمه المصطلح *Non-Moral* بـ ليس اخلاقياً ، بمعنى مجموعة من القيم تصنف خارج مجموعه القيم الاخلاقية، تمميزا عن المصطلع *Immoral* بمعنى مضاد للقيم الاخلاقية.(الباحث)

غير بشرية، وكذلك الحال بالنسبة للشر، وفي جميع الأحوال فالخير و الشر الاخلاقيين يكونان نابعان من الانسان ويتاثر بها الاخرون أي يتسبب بها البشر بعضهم لبعض، اما الخير و الشر ليس اخلاقيين فانهما ينبعان من ذات الانسان او ينبعان من مصدر غير انساني ولكن لا يتعدى اثرهما الى الاخرين[1]. و من جانب اخرا اعتبر تشارلز تايلور[**] *Charles Taylor* (١٩٣١-) أن الحديث عن الاعتراف *Recognition* و الهوية *Identity* امرا لا مفر منة، فطلب الاعتراف يكاد يكون الحركة الدافعة وراء الحركات القومية الحديثة، ونشاطات الأقليات و الحركات النسوية، اما الهوية فتتشكل جزئياً من خلال الاعتراف، فان فئات اجتماعية معينة ستعاني من ضرر حقيقي او تشوية لها اذا كان الناس من حولهم عندهم قناعات راسخة تعكس الازدراء او التحقير، اذ يمكن لعدم الاعتراف أن يؤدي الى الأذى او الاضطهاد و سَجِن شخص ما في وضع اجتماعي مشوه و كاذب، فالنساء على سبيل المثال في المجتمعات الابوية تعايشوا مع صورة استخفاف عن انفسهن واستوعبوا صورة دونية خاصة بهم، بحيث انهم حتى لو تم ازالة العقبات الاجتماعية التي عانوا منها فسوف لن يكونوا قادرين على الاستفادة من الوضع الجديد، اذ سوف تستمر المعاناة و الآلآم من "تدني احترام الذات"*Low Self-Esteem* ، وكذلك معاناة السود فالمجتمع الأبيض اظهرت على مدى أجيال صورة مهينة لهم حتى صار من الصعب عليهم مقاومة تبنيها والاقتناع بفكرة انهم اقل من الاخرين شأناً، ويعتبر تايلور أن المرحلة التي وصلنا لها مختلفة تماماً عما كانت

---

[1] John Kekes, The Morality Of Pluralism, Preston University press, New Jersey, 1993, pp.44-46

[**] **تشارلز تايلور** *Charles Taylor* الفيلسوف والمنظر السياسي والمفكر (من مواليد ٥ نوفمبر ١٩٣١ في مونتريال ، كيبيك). فيلسوف كندي مشهور عالمياً. تُرجمت كتاباته الى أكثر من ٢٠ لغة، وغطت مجموعة من الموضوعات بما في ذلك التعددية الثقافية والحداثة والإنسانية والأخلاق والذكاء الاصطناعي واللغة والسلوك الاجتماعي والسياسة، من اعماله: **صنع الهوية الحديثة** *The Making of the Modern Identity* (١٩٨٩)، **التعددية الثقافية** *Multiculturalism* (١٩٩٤)، **عصر العلمانية** *A Secular Age* (٢٠٠٧)، **اعاداة بناء الديمقراطية** *Reconstructing Democracy* (٢٠٢٠). المصدر :
"Charles Taylor", www.thecanadianencyclopedia.ca, Accessed: Feb.8,2021

علية انطباعات الناس قبل قرنين، فان هيغل *Hegel* ليتعجب حينما يسمع ما نقولة ونعتقدة حول التعددية، والسبب بحسب تايلور يرجع الى متغيرين[١]:

الأول: هو انهيار التسلسلات الهرمية الاجتماعية التي كان أساسها الشرف *Honor*، فـ الشرف كان جوهر مسالة الامتيازات الذي يعطي للفراد مكانة خاصة تميزة عن الاخرين.

الثاني: مفهوم الكرامة *Dignity* وهذا المفهوم اكثر توافقا مع الديمقراطية الحديثة التي بشرت بسياسة الاعتراف المتكافئ، وتطورت هذه السياسة التي اخذت شكلها الحالي في شكل المطالبة بالمساواة في الثقافات و الجنس.

ووفقا لهذا التحليل بالفرد ككائن مستقل غير مسؤول عن الوضع الاجتماعي الذي وجد نفسة فيه، بل على العكس فقد فُرضت قيم و اعتقادات خاطئة من قبل المجتمع من حولهم حتى وجدوا نفسهم مجبرين على التعايش مع الوضع الراهن أحيانا و في حالة صراع مع المجتمع لتغيير هذه القيم الخاطئة احياناً أخرى مادام امراً لا مفر منه بحسب ريتشارد تايلور.

وبالعودة الى الحقل السياسي، فان عملية التفاعل السياسي تنتج عن التنوع في الرغبات وتعدد المطالب التي تحتاج الى نظام يمكنة التعامل مع كافة مخرجات المؤسسات الاجتماعية ككل دون اهمال أي منها او تلبية مطالب الواحدة على حساب الأخرى وهو ما يطلق علية ديفيد هليد بـ التوازن الديمقراطي *Democratic Equilibrium* فوجود مصالح تنافسية متنوعة هو أساس التوازن الديمقراطي اذ لطالما يسعى الافراد الى تعظيم مصالحهم في تبادلات تنافسية قائمة فيما بينهم في الاقتصاد والسياسة [٢]، فالتوازن يعد دعامة مهمة من دعامات الديمقراطية في أي مجتمع تعددي، وعلى الدولة أن تكون الضامن لهذا التوازن لانها لم تعد ممثلة لعرق او ثقافة محددة فالامة او الدولة الواحدة تضم ثقافات و اعراق مختلفة وعليها أن تضمن حقوق الأقليات الأخرى التي لا تملك صوتاً مؤثراً في مجالس الاغلبية، كما انه بات من الصعب القول أن العرق المشترك، واللغة المشتركة، والثقافة المشتركة كافية لتحقق الاستقرار في أي مجتمع سياسي، اذ يعترض جوزيف راز

---

(1) Charles Taylor, The Politics Of Recognition, In Multiculturalism: Examining The Politics Of Recognition, Amy Gutmann (Eds.), Princeton University Press, New Jersey, 1994, pp. 25-27

(2) David Held, op. cit., p.159

Joseph Raz (١٩٣٩-) على هذه الفرضية ويعتبرها غير كافية لتشكل الأساس الذي يربط أي مجتمع سياسي، "كانت أيديولوجيا الامة الواحدة للدولة الواحدة مسؤولة عن العديد من اعمال القمع التي عرفتها أوروبا خلال القرنين الماضيين، وعلى الكثير من البؤس الذي تعيشه أجزاء أوروبا اليوم" وقد برزت بدلاً من ذلك كلمة التعددية الثقافية *Multiculturalism* كاحد خيوط الفكر السياسي الحديث الذي يحاول إزالة بعض الضرر الذي تسببت به القومية، ثم أن استيعاب المفهوم الجديد اجتماعياً حسب اعتقاد راز يتطلب "أن نتعلم كيف نفكر في مجتمعاتنا على انها لا تتكون من اغلبية او اقلية، ولكن مكونة من مجموعات ثقافية متعددة"، وستستغرق هذه المهمة وقتاً طويلاً حتى تؤتي ثمارها ولا يمكن تامينها بواسطة الحكومة وحدها وانما تتطلب تغييرا واسع النطاق، وفي نفس الوقت يراعي راز القيود المحتملة في عملية التغيير الاجتماعي كسرعة الاستجابة لها و حجم المجموعات الثقافية وقدرتها على البقاء، "فلا جدوى من محاولة دعم ثقافات العمل العام التي فقدت حيويتها، والتي تحتضر وتبتعد عن مجتمعاتها "لأن السياسات العامة تتوقع الاستجابة من السكان الذين يفترض أن تخدمهم و ليس الافراد غير المبالين، ويقدم راز مجموعة من التدابير التي تدعم افتراض ترسيخ التعددية الثقافية في المجتمع التعددي كتعليم الشباب ثقافاتهم وثقافات المجموعات الثقافية الأخرى، الاعتراف بالعادات و الممارسات المختلفة للمجموعات المختلفة، قطع الصلة بين الفقر و نقص التعليم و العرق لتجاوز التفاوتات وتعزيز احترام الذات و الافتخار بها بين المجموعات الثقافية، الدعم الحكومي للمؤسسات الثقافية المستقلة كالجمعيات الخيرية و المنظمات والمتاحف و المسارح خصوصاً المجموعات الثقافية الصغير، وأخيرا يجب أن تستوعب الأماكن العامة جميع المجموعات الثقافية بحيث تتقاسمها فيما بينها دون أن تكون هناك احياء عرقية او مناطق عامة تعكس ثقافة دون غيرها[١].

لقد اثارت الجدالات حول قدرة الديمقراطية الغربية على استيعاب اكبرر عدد ممكن المصالح المجتمعية اهمية البحث في الحرية الشخصية و التعددية فهناك صراع محتمل بين تنمية القدرات الفرد و المجموعة او فلنقل بين الإرادة الفردية و إرادة المجموعة، هذا من جهة، و من جهة أخرى

---

[1] Joseph Raz, Multiculturalism, Ratio Juris, Vol. 11 No. 3, September 1998 , pp.193–205

أن التنوع الثقافي و الجنسي و العرقي لا يحتاج الى الاعتراف فقط، **وانما يحتاج الى الواقعية في توازن المصالح المتنوعة و مراعاة القيم الاجتماعية و الثقافية في الاطار الديمقراطي.** وعلى هذا الأساس تطورت النقاشات حول بروز التعددية و الحرية الفردية كتحديات تواجة الديمقراطية الغربية بسبب الاثار التي خلفتها الثورتين الامريكية و الفرنسية و التطور الاقتصادي والتقني عبر القرنين التاسع عشر و العشرين وهذا ما سنحاول مناقشتة في الفصل القادم.

الفصل الثاني

اثر العقلانية في تجديد الاطروحات السياسية في الفكر الغربي الحداثي

تمهيد

ناقشنا في الفصل السابق ثلاثة من اهم المفاهيم السياسية المتداولة في الفكر السياسي عموماً، وهي الديمقراطية و الحرية، و التعددية، وسنحاول خلال هذا الفصل اعادة تركيب هذه المفاهيم بناءاً على روح التحديث السياسي و الاجتماعي العقلاني والتي سماها فرانكلين باومر *Franklin Baumer* بـ "نغمة الصيرورة"[١] للدلالة على روح التجديد و التحديث التي سادت الفكر الغربي عموماً، وانطلاقاً من فرضيتنا ان الفكر السياسي تطور خلال عصر الحداثة من مرحلة التجديد و التحديث الفكري او ما يمكن تسميتة بـ **العقلانية الحداثية** التي امتدت من ديكارت أبو العقلانية الحديثة وبلغت ذروتها في عقلانية كانط ، ومع ذلك، لم يستمر الفكر العقلاني في ازدهارة التنويري، فقد تعرض لتصدعات تسببت بتعرضة للنقد الشديد، فقد عانت الثورة الفرنسية من عهد الإرهاب في سنيها الأولى، وانتقد ماديسون و دي توكفيل و ميل هيمنة الأغلبية، واستعمل نيتشة "النقد بالمطرقة" لما اعتبرة فكراً مثالياً، فالعقلانية تجعل العالم "ذا قدر" وهي بالنتيجه تقوض العقل و لا تتعدى ان تكون منظورات نفعية وُضعت لتحافظ على المجالات التي يهيمن عليها الانسان وتوسعها" ولم يبقي نيتشه من الأسس الحداثية من مرتكز الا وتناولته مطارق فلسفتة، "... ومحاولاتي لتعاطي الفلسفة بضربات المطرقة..." رافضاً الفلسفة الافلاطونية التي " ابتدعت اكذوبة "عالم المُثُل" "لتجرد الواقع من معناة و حقيقتة" [٢].

و قبل البدئ بتفاصل العقلانية الحداثية نحتاج الى توضيح ثلاث أنظمة خطابية سادت عموم الجداًلات الفكرية منذ قرون، وهي: **ما قبل الحداثة، الحداثة،** وخطاب **ما بعد الحداثة** (سنأتي على ذكره في مقدمة الفصل الثالث) ، ويتجلى خطاب ما قبل الحداثة *Pre-Modernism* في

---

[١] فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة احمد حمدي محمود، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص٩

[٢] فردريك نيتشه، هذا هو الانسان، ترجمة علي مصباح، ، ط٢، منشورات الجمل، ٢٠٠٦، ص ٧-١٣

أنموذج ما يسمى بالثقافات "البدائية"، وحيث يكون خطاب المجتمع يتحرك داخل مدار اجتماعي أسطوري، وهي جميع اشكال الحياة السياسية و الاجتماعية التي سبقت نشوء الدولة. اما خطاب الحداثة *Modernism* فلة علاقة متينة بجميع ادعاءات القيمة النهائية (الكليات) والتي مصدرها ارتكاز الخطاب السياسي على **العقلانية الصارمة**، وعموم الادعائات النهائية تعود الى فرضيات مؤداها **ان هناك طريقاً واحداً فقط لفهم العالم**، فتكمن اهمية في الموقف النقدي من ادعاءات النظام الاجتماعي الأسطوري، والسعي الحثيث الى تفسير عقلاني للعالم، ف للعقلانية صلاحية شاملة تمكننا من تطوير نظرية كبرى حول الواقع لتشهد واقع التقدم اللانهائي للجنس البشري، ويستند مفهوم التقدم الى هيمنة العقل الذي استبعد السحر و الخرافة الـ ما قبل حداثي بأعتباره متخلفاً وعفا علية الزمن، لذلك يقال ان الحداثة هي استبدال الأسطورة بالمنطق او العقل، **كانت النظرة الحداثية للمقدّس هي الرفض**، او وضع الله في عالم متسامي بعيداً عن العالم المادي، كما أعطت الحداثة معنى جديداً لما يعنية ان يكون العالم موضوعاً للفكر، وكان ديكارت مصدر هذا الابتكار أي الانا *Cogito*، وعلى عكس الميتافيزيقيا التي تجعل الفرد موضوعا في العالم وجزء لا يتجزء من الكل المقدس، وهو اعظم اجزاءة واغلى منها. لقد جعل الشك الديكارتي الانسان و العالم موضوعاً للذات المفكرة، وليس موضوعات في حد ذاتها، واصبح للفكر وجوداً خالصاً في التاريخ، كما تم التركيز على الفرد كمصدر نهائي للسلطة، وكانت من نتائج هذه المنهجية ان برزت ايقونات حداثية ابرزها : الذاتية، الفردانية، العقل الحسابي، الليبرالية، السيادة الشعبية، الأغلبية، النفعية، مبدأ عدم التدخل... الخ من مصادر الفكر السياسي الحداثي، ولذلك، سنحاول في المباحث الثلاثة القادمة قدر الإمكان الالتزام بحدود المفاهيم التي يرتكز عليها موضوع الدراسة ورصد عملية العقلنة السياسية الحداثية التي مهدت الطريق للفكر السياسي المعاصر بالاعتماد على عمليتي العقلنة *Rationality* و النقد *Criticism* التي رافقت الفكر الغربي ابتداءاً من نشوء الديمقراطية الليبرالية، لأن العقلانية السياسية بناءاً على دراستنا لها في الفصل الأول ترجع الى وجهات نظر اقتصادية واخلاقية وتاريخية، والتطور العقلاني الحاصل في الحقل السياسي لم يأتِ بشكل مفاجئ وانما تشكل تدريجياً ، لذلك سنناقش في **المبحث الأول** عملية العقلنة السياسية التي وضع مكيافيلي و هوبز حجز الزاوية لها بكسر التقليد السياسي السائد آنذاك والتأسيس لفلسفة سياسية علمية حقيقية منفصلة تماماً عن الاعتقاد الديني للسلطة او الثيوقراطي *Theocracy*، او **عملية فصل العقل السياسي عن العقل الديني** وصولاً الى الديمقراطية الليبرالية الحديثة، اما في

المبحث الثاني سنتناول النقاشات التي دارت بين مفكري التنوير حول المفهوم السلبي و الإيجابي للحرية السياسية، وهل كان التطبيق العملي للحرية بمعناها الليبرالي متصالحاً مع الجانب السلبي ام الإيجابي؟ وفي **المبحث الثالث** سوف نبحث عن البوادر العقلانية للفكر التعددي الحديث في بواكير العقل التنويري تمهيداً للتعددية بمعناها المعاصر.

المبحث الاول
الديمقراطية و العقلنة في الفكر الحداثي التأسيسي

يتفق اغلب الباحثين ان الديمقراطية الحديثة تختلف تماماً عن الديمقراطية الاثينية المباشرة، وقد ناقشنا في الفصل الأول المماحكات الحادة بين اتباع الفكر القروسطي الذين يدعون امتلاك الحقيقة المطلقة و الايمان المطلق وبالتالي شرعية الحكم المطلق، و بين الفلاسفة الحديثين الذين اعادوا النظر في كل الكليات القائمة على انها نهائية وغير قابلة للنقاش واعلنوا الشك تجاهها للبدئ من جديد، لذا فقد بادر الانسانيون(*) الى تجاوز الفكر اللاهوتي القروسطي والعودة الى الثقافة الاغريقية من جديد واحيائها، بمعنى ان الفكر السياسي الحداثي استأنف العقلانية السياسية الاثينية وبعد انقطاع دام حوالي الفي عام(**) ولكن بناءاً على أسس عصري النهضة و التنوير الاوربيين، فخلال القرنين السابع عشر و الثامن عشر ظهرت في اوروبا حركة فكرية واسعة تناولت الافكار المتعلقه بالله والعقل و الطبيعة واستخدت العقل واحتفت به بأعتباره القوة التي يمكن اللانسان من خلالها ان يفهم الكون ويحسّن ظروفة الخاصة على اعتبار ان الاهداف الانسانية اهداف عقلانية

(*) **النزعة الإنسانية** Humanism، هي حركة علمية وأدبية دعت إلى دراسة وتقليد العصور الكلاسيكية القديمة والتي أثرت بشكل أو بآخر في جميع مجالات عصر النهضة ، بما في ذلك الفلسفة والعلوم والفنون و الفكر الديني والسياسي، واستخدم مصطلح النهضة Renaissance أو البعث Revival من قبل الإنسانيين لوصف اهتماماتهم بإحياء الفنون والآداب والبلاغة والتعلم. وقد أدى ذلك إلى دراسة جديدة ومكثفة للأدب القديم والتاريخ ، وتقليد العصور القديمة في الشعر والنثر، وفي التاريخ والفلسفة، وكان بترارك Petrarca (١٣٠٤-١٣٧٤) هو الشخصية الأشهر التي ظهرت في تلك الفترة، ولقب بـــ أبو النزعة الإنسانية Father of Humanism . للمزيد يرجى مراجعة:

Jillkraye(Ed),The Cambridge Companion To Renaissance Humanism, Cambridge University Press, New York, 1996

(**) يقسم تاريخ الفكر الغربي الى فترات تاريخية تفصلها احداث مفصلية مهمة، تبدأ بالفترة اليونانية الرومانية من القرن الخامس قبل الميلاد(عهد سقراط) الى القرن الخامس الميلادي (انهيار الحضارة الرومانية وانتصار المسيحية)، ثم فترة العصور الوسطى واستمرت من سقوط الحضارة الرومانية في الغرب ٤٧٦م الى سقوط الحضارة البيزنطية في الشرق على يد الاتراك عام ١٤٥٣م ، ثم تلتها فترة العصر الحديث التي لازالت مستمرة منذ حوالي اربعة قرون. المصدر: هاشم صالح، مدخل الى التنوير الاوروبي، مصدر سبق ذكره، ص١٥

كالمعرفة و الحرية و السعادة. و من جانب اخر تفردت هذه الفترة بثلاث ثورات سياسية وضعت الاسس الحديثة للديمقراطيات الجمهورية و الدستورية، وهي الثورة الانكليزية ١٦٨٨، و الثورة الامريكية ١٧٧٥-١٧٨٣ والثوره الفرنسية ١٧٨٩-١٧٩٩، ومن الناحية التاريخية قد تطول قائمة الاسباب التي قادت الى هذه الثورات الثلاث ولكنها جميعا تعود الى سبب مشترك وهو **غلبة الاتجاة الذي يميل الى تحكيم العقل والارادة الانسانية واخضاع النظام السياسي للنقد و التقييم بعيداً عن غموض الاساطير الدينية ورفض الوصاية الكنسية والتعصب الديني، واحلال التسامح و التعددية واصلاح المؤسسات السياسية على قاعدة الحقوق المدنية و الارادة العامة.**

وستكون محاولتنا في هذا المبحث دراسة مبادرات الفكر السياسي الحديث لاعادة احياء ألمبدأ الديمقراطي في **المطلب الأول،** واثر فكر التنوير في ترسيخ مبدأ النقد السياسي ومعالجة موروثات الفكر السياسي القروسطي من خلال الاهتمام باطروحات مفكري الحداثة المبكرين ومدى تلائم حجج السلطة التقليدية مع التبرير العقلاني للسلطة وذلك في **المطلب الثاني،** اما في **المطلب الثالث** ف سنبحث في علاقة الحداثة السياسية بالليبرالية و النفعية كمخرجات للعقل الحسابي.

المطلب الأول : بوادر العقلانية الحداثية

ان بداية التفكير العقلاني في السياسة ينطلق من مناقشة علم السياسة كـ فلسفة سياسية، و لعل هذا هو سبب اهتمام ليو شتراوس [*] باحياء مفهوم الفلسفة السياسية كما مارسها مفكرون مهمون مثل افلاطون ومكيافيللي وهوبز[1]، و ينتقد شتراوس ماكس فيبر لانة عاد بروح الرأسمالية الى مجال اللاهوت او الزهد البيوريتاني بدلاً من كونها تمثل انقطاع على مستوى الفكر الفلسفي او العقلاني او العلماني، وعمق هذه الملاحظة يتجلى في ادعاء شتراوس بأن الروح الرأسمالية هي نتيجة ثورة سابقة و **قطيعة واعية** *Conscious Break* "مع التقليد الفلسفي باكملة"[2]. هذا الانقطاع سبق ظهور البيوريتانية بقرن على الأقل ومصدره الحقيقي في فكر مكيافيلي[**]، وكان

---

[*] **ليو شتراوس** (١٨٩٩-١٩٧٣) فيلسوف سياسي أمريكي ألماني، حصل على الدكتوراه من جامعة هامبورغ (١٩٢١). هاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٣٨ و حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٤، وعمل أستاذاً للعلوم السياسية في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك ، كتب عدداً من الكتب عن فلاسفة سياسيين مثل توماس هوبز ونيكولو مكيافيلي و اسبينوزا وسقراط. من أعمالة الأكثر شهرة: **في الطغيان** (١٩٤٨)؛ **الحق الطبيعي والتاريخ** (١٩٥٠)؛ **الاضطهاد وفن الكتابة** (١٩٥٢) ؛ **وما هي الفلسفة السياسية؟** (١٩٥٩)، اشتهر شتراوس بالتمييز بين المعنى **الصريح** (أو الظاهر) والمعنى **الخفي** (أو الباطني) للنص، في كتابه: **الاضطهاد وفن الكتابة** ، قال شتراوس إنه منذ زمن أفلاطون، غالباً ما أُجبر الفلاسفة على إخفاء العناصر الأكثر إثارة للجدل في خطابهم لمعظم القراء خوفاً من الرقابة والاضطهاد. دعا شتراوس إلى التفسير الوثيق لتلك النصوص. إن إرثه في النظرية السياسية الأمريكية مهم ودائم ، وغالباً ما يستخدم مصطلح شتراوسية *Straussian* لتصنيف المرتبطين بفكره. اما الأمر الأكثر إثارة للجدل هو أن شتراوس كان يُصوَّر غالباً كشخصية مؤثرة في الدوائر السياسية للمحافظين الجدد *Neoconserv ative*، لا سيما فيما يتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة خلال إدارة جورج دبليو بوش. ان قيم المحافظين الجدد الأكثر أهمية هي حماية المجتمع الامريكي كمجتمع حر نسبياً، بشرط أن يكون هذا المجتمع قوياً ويمارس السلطة بحكمة، سواء في الداخل أو في الخارج، ان الاقتناع بأن أفضل رهان للبشرية – بحسب شتراوس– هو **مجتمع شبه حر يعزز بقوة مؤسساته في جميع أنحاء العالم**، هو على الأرجح الإرث الذي تركه شتراوس للمحافظين الجدد، و تتفق تعاليم شتراوس مع الكيفية التي تحولت بها الأمور على الجبهتين السياسية المحلية والدولية للولايات المتحدة في دفاع قوي عن نسخة من الديمقراطية الليبرالية و دعم كبير لعناصر معينة من السوق الحرة والمجتمع، خاصة فيما يتعلق بحرية الفكر والدين والصحافة؛ وموقف عدواني تجاه أي قوى عالمية تهدد مصالح الولايات المتحدة. المصدر:

Leo Strauss:Neoconservative?, www.philosophynow.org, Accessed: January 20 2021

(1) Leo Strauss, Natural Right And History, The University Of Chicago Press, Chicago & London, 1953, pp. 60-61

(2) Ibid

[**] يعزو شتراوس بداية الفلسفة السياسية او الانقطاع الواعي مع التقاليد ما قبل الحداثية الى مكيافللي وذلك في كتابه **الحق الطبيعي و التاريخ**(١٩٥٣)، في حين انة يعلق على أهمية هوبز في كتابه: **فلسفة هوبز السياسية**

فيبر قد بالغ في تقدير الثورة التي أحدثها الزهد البيوريتاني بالكامل، و أن علم اللاهوت البيوريتاني ليس سوى حامل لافكار فلسفة الحق الطبيعي و العلمانية التي شقت طريقها إلى إنجلترا عن طريق بيكون وهوبز ولوك. وفي مقالة لة بعنوان: **موجات الحداثة الثلاث**(١٩٧٥) يقول شتراوس "ان ازمة الحداثة هي ازمة الفلسفة السياسية الحديثة"[١] فالثقافة الحديثة في المقام الأول "ثقافة عقلانية" تؤمن بسلطة العقل، **فاذا فقدت الثقافة العقلانية ثقتها بقدرة العقل على اثبات صحة غاياتها فـ "انها في ازمة بشكل مؤكد"**، فالفلسفة السياسية بالنسبة للقدماء عبارة عن مثال او أنموذج يحاول المجتمع جاهداً التوافق معة كـ المثال في جمهورية افلاطون و التعاليم اليهودية أو المسيحية، وقد فُهِم الفشل في تحقيق هذا الهدف المنشود(جنة الله على الأرض) على انة انحراف عن النظام الطبيعي للاشياء، فالفلسفة السياسية عند الاقدمين لاتنفصل عن الاعتقاد الديني وحتى الفلسفة الافلاطونية "تتوافق مع التوراة، توافق اثنا و القدس"، وبناءاً على راي شتراوس اعلاه، فان موجة الحداثة الأولى تميزت بانفلات الواقعية السياسية من رحم المثالية القروسطية على يد كل من نيكولا مكيافيللي في إيطاليا و توماس هوبز في انكلترا، على غرار ازمة العقلانية التي فهمها ما بعد الحداثيون على انها انقطاع ايضاً.

وتكمن أهمية اعمال كل من مكيافيللي و هوبز ان كلاً منهما فكر بواقعية سياسية غايتها تحقيق الوحدة و الاستقرار السياسي، كما انهما لم يتطرقا الى الأصل الديني للسلطة بالرغم من تاييدهما للسلطة المطلقة و اختلاف منهجيّة التفكير بينهما، و كلا العملين مثلا انطلاقة فكرية مميزة بدأت من تحليل دور الانانية في قيادة السلوك السياسي، وبكلمة مختصرة يمكن القول ان كلاً من مكيافيللي كمفكر سياسي، و هوبز كفيلسوف سياسي، يسجلان نقطة البداية للعقلانية الحديثة.

(١٩٣٥) / مقدمة الطبعة الامريكية، قائلاً : "انني استنتج ان هوبز احدث، بصفتة فيلسوفاً سياسياً، قطيعة جذرية مع كل الفلسفات السابقة". للمزيد يرجى مراجعة:

Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes Its Basis and Its Genesis, Translated by Elsa M. Sinclair, Phoenix Books, Chicago and London , p. xv

[1]Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Wayne State University Press, Detroit, 1975, p.82

فبالنسبة لهم ان الفلسفة السياسية هي دراسة السلوك الفعلي للأشخاص الفعليين على افتراض ان المعرفة اصبح من الممكن التلاعب بها، وفي هذه الحالة تحوّل الاهتمام من المثالي الى الفعلي و السيطرة على النظام الطبيعي بدلاً من الخضوع لة، وبدلا من ان تكون مهمة النظام السياسي التشجيع على الفضيلة (عقلانية ارسطو) انقلبت الى ان الفضيلة في خدمة السياسة، وبرز ذلك بشكل واضح في اطروحة مكيافيللي السياسية في : **الامير**(١٥١٣) وهو عمل كان هدف مكيافيللي منه تقديم النصيحة للامير لورينزو دي ميديشي على امل الحصول على منصب[١]، ورغم ذلك تحول نص"الأمير" الى تحليل موسع لاكتساب السلطة و سبل الحفاظ عليها، فقد تصور مكيافيللي ان الأمير كان له ما يبرر تصرفة للقيام بكل ما يعتقد أنه مناسب للحفاظ على سلطته، فبدون قوة لن يكن هناك مجتمع ولا فضيلة بدون مجتمع و تصبح مشكلة مكيافيللي إذن اكتساب السلطة وممارستها، و بالامكان انشاء مؤسسات فعّاله تضم الاغبياء و الأشرار للعمل سويا ضمن المؤسسات السياسية بدلاً من ان يستعبدوا او يدمروا البقية[٢]. ان هناك ثلاث افتراضات متميز لاسهام مكيافيلي السياسي:

اولاً: ان البشر ليسوا على يبدون عليه، فبالرغم من مزاعمهم بالإصلاح المسيحي الا انهم اشرار وغير موثوقين.

ثانياً: الاسقاطات المثالية كالدولة الكامله و السلطة الالهيه و المواطنين المثاليين انما هي "سخيفة و ضارة".

ثالثاً: ان الامن هو شرط مسبق لجميع المفاهيم السياسية حتى لو تطلب ذلك افعالاً تتعارض مع الاخلاق التقليدية.

لقد كان نهج مكيافللي في توحيد الولايات الايطالية هو الغاية الواقعية الأكثر عقلانية بالنسبة له وقد ضمّن هدفة هذا في القسم الأخير من كتابه :**الأمير** بعنوان "دعوة الى تحرير إيطاليا من البرابره"[٣]، فعلى الرغم من ايمانه باهمية استمرار سلطة الحكم السياسي والقوه و وحتى استخدام

---

[١] كوينتين سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٣١-٣٢

[2]Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Op. Cit., pp.81-94

[٣] نيقولا مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة اكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٢٢

الوسائل اللا اخلاقية في تعزيز سلطته وتحقيق الاستقرار انما يرجع الى قناعتة ان الوحده السياسية و الدولة المستقره يمكن تحقيقها بهذه الطريقة **وليس بسبب قناعته بالحق الإلهي للملوك**، و في كتابه: **المطارحات** (١٥٣٢) يعتقد مكيافيللي ان جميع الناس اشرار بالفطرة (على العكس من روسو)، ويخرج الشر الذي بداخلهم حالما تتاح لهم الفرصة لذلك، ولا يفعلون الخير الا اذا وجدوا حاجة لذلك، وعندماتتاح لهم الحرية في فعل ما يشاؤون "فان الاضطراب و الفوضى يصبحان هما المسيطرين"[١]، لذلك كان اهتمام مكيافيللي تحديد اي نظام سياسي يناسب هدفة المنشود في الوصول الى الاستقرار، ان اشكال الحكم الثلاث (الامارة، حكم النبلاء، حكم الشعب) انها وان كانت حسنة بطرقة ما ولكن كان من السهل افسادها فيما بعد، ويسوق الكثير من الامثلة التاريخية التي يستقيها من المؤرخ الروماني تيتوس ليفي، لاثبات ان من اليسير تحول الامارة الى الطغيان، وحكومة النبلاء الارستقراطية الى حكم القلة الاوليغارشي، و حكومة الشعب الديمقراطية الى "الفوضى"، ولا يمكن لاي حكومة ان تحقق استقارها الا "اذا كيّفت نفسها مع رعيتها"، اما افضل انواع الحكم فهو الحكم الذي يجمع الاشكال الثلاثة معا: حكم الفرد الاوتوقراطي، وحكم النبلاء الاستقراطي، و حكم الشعب الديمقراطي فيما يعرف بـ الجمهورية[٢]

وبعد مكيافيللي بحوالي ستين عاماً كتب الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز(١٥٨٨-١٦٧٩) كتابه: **الليفياثان** (١٦٥١) دفاعاً عن السلطة المطلقة للملوك من خلال تشبية السلطة السياسية بالوحش البحري *Leviathan* أي دولة قوية أُنشئت لفرض النظام، على اثر اندلاع الحرب الاهلية في انكلترا (١٦٤٢-١٦٤٩). لقد كان دفاع هوبز عن الملكية المطلقة من خلال ادراكة لفوضوية الحرب الاهلية الانكليزية التي هددت الاستقرار السياسي في انكلترا قبل الثورة المجيدة ١٦٨٨، وفي ذلك يقول الفيلسوف و المؤرخ الانكليزي فردريك كوبلستون (١٩٠٧-١٩٩٤) *Frederick Copleston* "عندما دعم هوبز... الحكم المطلق المركزي في صورة الحكومة الملكية فانه لم يفعل ذلك بعيداً عن أي ايمان بحق الملوك الإلهي او بالطابع الالهي لمبدأ الشرعية، وانما لانة اعتقد ان تماسك المجتمع و الوحدة الوطنية يمكن ان يتحققا بصورة افضل بهذه الطريقة،

---

[١] نيقولا مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، ط٣، تعريب خيري حماد، دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢، ص٢٢٤

[٢] نفس المصدر، ص٢١٨-٢٢٢

وفضلا عن ذلك ان كلاً من مكيافيللي و هوبز آمنا بأنانية الافراد الأساسية،[١]، والى جانب التبرير العقلاني للسلطة اجتناباً للفوضى، طرح هوبز في القسم (١٦) من "الليفيثيان" بعنوان: " في الأشخاص و أصحاب الفعل والاشياء المشخّصة"[٢]، يطرح فيه هوبز تبريراً لمبدأ التمثيلية بشكل واضح، فهوبز يرى ان هناك اشخاصاً طبيعيين و اشخاصاً مصطنعين *Artificial*، فالشخص عموماً بالنسبة لهوبز هو الذي تعتبر كلماتة وافعالة ملكاً لة، او يمثلة شخص اخر بالكلمات و الأفعال، لذا **فالشخص الطبيعي بالنسبة لهوبز هو الذي تعتبر افعالة و كلماتة خاصة به**، اما الشخص المصطنع او الخيالي هو **الشخص الذي تعبر كلماتة و افعالة كلمات و أفعال شخص اخر**، فتكون عملية التمثيل –بحسب المفهوم المعاصر– مكونة من ثلاث عناصر أساسية وهي: الفاعل *Actor* (الممثل) و صاحب الفعل الأصلي *Author* ، والصلاحية *Authority* التي بموجبها يتصرف الفاعل، كما ويعلق ليو شتراوس في كتابه: **فلسفة هوبز السياسية: أسسها وتكوينها**(١٩٣٥) بقولة: "وضّح هوبز فكرة التمثيل جلياً، بان ميز الاختلاف بين شخصية الملك كشخص طبيعي و شخصية الملك كشخص سياسي، وقلل من أهمية الدولة الطبيعية و الملكية الوراثية و وضع حاجزا للتقارب بين الملكية و السلطة الابوية، " فالملك على الرغم من كونه اباً للأطفال، وسيداً للخدم، و يأمر بالعديد من الأشياء التي تربط هؤلاء الأطفال والخدم، ومع ذلك، فهو يأمر الناس بشكل عام، لم يكن أمره إلا بموجب قانون سابق، وكشخص سياسي وليس شخصاً اجتماعياً"[٣].

لقد تبين لنا من خلال الصفحات السابقة ان الطروحات الجديدة لكن من مكيافيللي و هوبز، وحسب الآراء المذكورة، ما هي الا "قطيعة واعية" مع التقليد السياسي السائد قبلهم، فوفقاً للنتائج المستخلصة من طروحاتهم:

١. ان السلطة السياسية يجب ان تكون غاياتها واهدافها واقعية و غائية.

---

[١] فردريك كوبلتسون، تاريخ الفلسفة، ترجمة امام عبد الفتاح امام و محمود سيد احمد، **المجلد الثالث**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص٤٢٧

[٢] توماس هوبز، الليفيثيان، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٦

[3] Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Op. Cit. , p.62

٢. تضمنت طروحاتهم تبريراً علمانياً للسلطة السياسية، من خلال نقد النظرية الثيوقراطية دون نقدها مباشرة. فقد تبنى هوبز نظرية العقد الاجتماعي، في حين تبنى مكيافللي الطرح الجمهوري و الواقعية السياسية.

٣. ان السلطة السياسية ليست سلطة ابوية بالضرورة، فـ "التمثيل السياسي" يتجاوز الفرضية الثيوقراطية للسلطة.

لقد قلنا في الفقرة (٢) ان مكيافيللي و هوبز اهملا بشكل **غير صريح** النظرية الثيوقراطية دون نقدها مباشرة، وفي الحقيقة ان هذه النقطة مهمة بالنسبة لبحثنا، لسببين:

اولاً: ان النقد بشكل عام لة علاقة وطيدة بالعقلانية كنزعة و الحداثة عموماً.

ثانياً: ان نقد طروحات السلطة لة علاقة وطيدة بوصف شتراوس للحداثة على انها "قطيعة واعية" مع التقليدي الفلسفي السابق لها، لانهما وضعا حجر الاساس للدولة و المجتمع العلماني بمعناها الحديث، ومهدا الطريق لنقد الاستبداد الملكي من قبل جون لوك و زملائة، كما سنلاحظ ذلك.

ان اهم مميزات "التنوير السياسي" نقد السلطة السياسية التقليدية علناً، وهذة الانتقالة الثانية في الحداثة السياسية و التي تسببت في ولادة الليبرالية السياسية، وذلك من خلال مناقشات مهمة بين مؤيدي الملكية و الحكم او السيادة المطلقة من جهة(السير روبرت فلمر، و ادوارد فوريست)[١] و معارضيهم (مفكري التنوير و الثورة الامريكية) [*].

---

[1] W. H. Greenleaf, Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700, Oxford University Press, London, 1962, pp 56-57

[*] مما تجدر ملاحظة ان المفكرين الغربيين من مؤيدي الحكم التقليدي من القارة العجوز فقط، خصوصاً انكلترا و فرنسا، في حين ان مفكري القارة الامريكية هم من المهاجرين و المغامرين الناقمين على السلطة التقليدية الذين حملوا أفكار التنوير الى العالم الجديد، وذلك متعلق باثر ترسخ التراث في تقاليد بلدانهم السياسية، لذلك يقول بودريان ان الحداثة اكتسبت معناها في البلاد ذات التقاليد الراسخة و التراث المتجذر، فلا معنى لحداثة في بلاد" دون تقاليد او تراث ودون عصور وسطى كالولايات المتحدة"، وعلى العكس من ذلك فالحداثة تكتسب معناً قويً في بلاد العالم الثالث ذات الثقافة التقليدية، لذا نجد الحداثة تخاطب "التراث" عند مفكر مثل محمد عابد الجابري فلا تعني القطيعة و الرفض للتراث، وانما تجاوز الفهم التقليدي للتراث بمعنى "إعادة انتاج للقديم" الى رؤية عصرية له ترقى الى مستوى المعاصره".(الباحث).

في كتابه: **السلطة الابوية** *Patriarcha* (١٦٨٠) ويقدم فلمر في كتابه ادلة من الكتاب المقدس على شرعية السلطة المطلقة للملكية فالكتاب المقدس يحتوي على الحقيقة الكاملة حول طبيعة العالم و المجتمع والقوانين التي تحكم التاريخ، وحتى اعمال الفلاسفه اليونان مثل ارسطو فهي مستوحاة من الكتاب المقدس، وبناءاً على ذلك تتمحور راي فلمر حول نقطتين اساستين: **الأولى:** اصل المجتمع البشري، و **الثانية:** طبيعة العلاقة بين الأشخاص، فقد نشأ المجتمع البشري من رجل واحد وهو آدم وكان آدم موجوداً قبل خلق حواء فامتلك العالم كله بصفتة "الاب الأول للبشرية"[١]، و النقطة الأخرى حول عدم المساواة بين البشر فالاسبقية في السلطة لادم لأن الله خلقة قبل كل البشر ومنحة سلطاناً على كل البشر من بعدة. كما ان المُلكية دائماً ملكية خاصه لأن الله اعطى لآدم العالم كلة وكل مافيه وورّثة بدوره الى ابنه وهذا الحال بالنسبة لجميع ابناء آدم فلم يكن لهم الحق في وراثة أي من ممتلكات آدم وكان عليهم الاكتفاء بما أعطاهم إياه والدهم أو أخوهم الأكبر، ولم تكن هناك مرحلة من الشيوعية البدائية ولا يمكن أن يكون هناك شيء مثل الملكية العامة المملوكة للمجتمع ومثل هذه الأشياء لا تخص أي شخص اخر غير الملك، كما انه انكر أي نوع من العلاقة التعاقدية بين افراد المجتمع لأن الاسرة كانت موجوده دائماً و العلاقات الاسرية في النهاية هي التي تؤسس للمجتمع السياسي[٢]. اما اهم النتائج التي توصل لها فيلمر هي انه لا يوجد أي شكل للحكومه غير الملكية الابوية *Paternal Monarchy* وهي مطلقة اوتعسفية *Arbitrary* ، ولما كانت هذه هي طبيعة المنصب الذي يشغله الملك في المجتمع الأبوي ، كان من المحتّم أن تكون سلطته مطلقة وتعسفية و كل القانون هو تعبيرً عن إرادة واحدة غير قابلة للتجزئة هي إرادة الملك او الإرادة العليا و الوحيدة التي تم تشكيلها قانونياً في المجتمع لذلك كان القانون مجرد تعبير عن إرادة الملك فهو الذي سنّه وله الحرية في تعديلة أو إلغاؤة حسب تقديره، وبالمثل فإن جميع العادات ، حتى القانون العام ، بالإمكان تعديلها أو إلغاؤها بإرادة الملك الابوية[٣]، اما ادوارد فورست *Edward Forsett* (١٥٥٣-١٦٣٠) الذي اعتبر في كتابه: **مقارنة**

---

(1) Lee Ward, John Locke and Modern Life, Cambridge university press, New York, 2010, p.136

(2) Sir Robert Filmer, Patriarcha, Basil Blackwell, Oxford, 1949, pp.11-20

(3) Ibid

بين الهيئات الطبيعية و السياسية *A Comparative Discourse Of The Bodies Natural And Politique* (١٦٠٦) ان السلطة متجسدة في شخص الملك فمثلما ينفخ الله الروح في الجسد الطبيعي" كذلك يعين الله حكاماً في الجسد السياسي" اذ يفترض ان من الخطأ تماماً ان للشعب دوراً في انشاء الحكومة او اختيار الحاكم ففي كل الحالات تتدخل العناية الإلهية الخاصه مهما كان الدور الذي يلعبه الشعب أي ان الملك سواء جاء للحكم بالوراثة او التعيين او الانتخاب فانه دائماً ما يتم تعيينه من قبل الله[1].

ان ادعاءات الشرعية التي تحاجج بشرعية السلطة التقليدية من خلال افتراضات تاريخية تدعمها الكنيسة على طريقة فلمر سوف لن تصمد امام انتقادات اجيال التنوير اللاحقة، فبالنسبة لمفكري الحداثة انها لا تتعدى ان تكون ادعاءات ميتافيزيقية، ولاثبات حقيقتها تحتاج الى براهين تستطيع الصمود امام نظرية الحقوق الطبيعية و السيادة الشعبية التي بدا انها طروحات عقلانية تبررها حجج هوبز فيما يتعلق بالتعاقد و تجنب الفوضى، وغايات مكيافللي لتوحيد إيطاليا في جمهورية مستقلة، وهذا ما سنناقشة في المطلب التالي.

(1) J. W. Allen, English Political Thought, 1603-1644, 2nd Edition, Archon Books, USA, 1967, pp. 76-84

المطلب الثاني: العقلانية في فكر التنوير

يعد الإنجاز في مجال النظرية السياسية من اكبر إنجازات عصر التنوير، فقد تميزت هذه الحقبة بثلاث ثورات سياسية وضعت الأسس الشرعية للديمقراطيات الدستورية الحديثة، فقد شجّع مشروع التنوير إعادة البناء السياسي و الاجتماعي وفقا لأنموذج العقلانية الذاتية التي اسسها ديكارت، وقد وجد مفكري التنوير ان الأنظمة الاجتماعية والسياسية القائمة لا تصمد أمام التدقيق النقدي، فالسلطة السياسية والاجتماعية القائمة آنذك كانت محاطة بالاساطير الدينية و الغموض الفكري الذي يعجز عن إعطاء التبرير العقلاني لشرعية السلطات السياسية القائمة، ونحن مدينون لهذه الفترة يتقديمها أنموذج الحكومة القائمة على أساس موافقة المحكومين، وصياغة المثل السياسية للحرية و المساواة وتأطيرها المؤسسي، وصياغة مبادئ حقوق الانسان الأساسية التي يجب العمل بها و احترامها في أي نظام سياسي شرعي، واحترام التنوع الديني و إشاعة ثقافة التسامح كفضيلة يجب احترامها في أي مجتمع منظم جيداً، ومع ذلك، واجه التنوير تحدي اثبات ان العقلانية تمتلك القدرة الكافية لوضع أنموذج سلطوي يحقق نتائج إيجابية بدلاً من نقدة، وكما هو الحال في مجال نظرية المعرفة و السجال بين قطبي التفكير العقلاني و التجريبي **فالعقل يبرز كقوة نقدية اكثر اقناعاً بدلاً من قدرتة التاسيسية**، وابرز مثال هي احداث الثورة الفرنسية، فقد قامت المثل العليا للثورة على مبادئ التنوير(الحرية، الفردية، المساواة)، وسعى الثوار الى ابتكار مؤسسات علمانية و عقلانية لتحل محل المؤسسات التقليدية التي أُطيح بها بعنف، ومع ذلك، لجأ الثوار في نهاية المطاف الى العنف و الإرهاب للسيطرة على الشعب، مما جعل عصر الإرهاب دليلاً على فشل عقل التنوير ونهايتة، وهذه النتيجة تحيلنا لمقولة شتراوس " أذا فقدت مثل هذه الثقافة إيمانها بقدرة العقل على التحقق من أهدافه العليا، فإنها في أزمة"[1].

ومنذ ان نشر جون لوك جون لوك *John Locke* (١٦٣٢-١٧٠٤) عملة: **مقالتان في الحكم المدني** (١٦٨٩) رداً على ادعائات فلمر(الرسالة الأولى) و تأييداً للثورة الإنكليزية اعتبر هذه التاريخ مؤشراً على بداية عصر التنوير *Enlightenment*. و بغض النظر عن النزاع السائد بين العقلانيين القاريين من جهة و التجريبيين الماديين من جهة أخرى، فان فلسفه العلم وقواعد

---

[1] Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Op. Cit., p.82

المنهج العلمي التي وضع أسسها فرانسيس بيكون و رينيه ديكارات كان لها الأثر البالغ في توجيه العقل الغربي نحو التفكير و التحليل على أسس حديثة لا تعتمد كثيراً على التقاليد الموروثه و الميتافيزيقيا وسلطة التقليد الكنسي بقدر اعتمادها على التحليل المنطقي الذاتي والملاحظة الحسّية وعدم التصديق المباشر دون اخضاع الحقائق المتوارثة لاختبار عقلاني مستقل. لذلك رفض بيكون تصديق الحقائق في غياب المنهج العلمي تبقى تلك الحقائق مجرد أوهام *Idols* " تلاحقنا... وتضع امامنا العوائق مالم يأخذ البشر حذرهم ويحصنوا انفسهم منها قدر ما يستطيعون"[١]، كما و اعتبر ديكارت العقل "من بين كل الأشياء في العالم اكثرها عدلاً" لأن المرء قد اوتي العقل بالفطرة ولا يختلف بعضنا عن بعض في ان بعضنا اعقل من بعض ولكن ينشا "التنوع" من ان الأفكار ترد الينا من قنوات مختلفة[٢]، وسواء أكانت ميكانزم التفكير العقلاني نابعة من اعتقادات حسية او منطقية او عقلية–بديهية فانها في جميع الأحوال تكشف عن تحول جديد يرتكز على قلب طريقة التفكير الاسكولائية او القروسطية بمنح العملية العقلية الأولوية على العاطفة و الاعتقاد الديني، فتحول الخطأب السياسي و الاجتماعي من مخاطبة العواطفة و الشعور الى مخاطبة العقل و المنطق وإخضاع الفرضيات، وان كانت صحيحة، الى الاختبار للبرهنة عليها بدلاً من التسليم بها لمجرد انها كانت سائدة و الاقدمون آمنوا بها[٣].

و يعتبر لوك – بالنسبة للكثيرين– الأب المؤسس للفكر السياسي الليبرالي، فبينما كان فيلمر يدّعي بأن البشر كانوا خاضعين للسلطة السياسية منذ آدم، يرفض لوك ذلك، ويرد على فلمر بان البشر كانوا في حالة الطبيعة منذ البداية، وهي حالة او وضع غير سياسي سبق ظهور الدولة و السلطة ولم تكن هناك حكومات ويحتفظ كل فرد بجميع حقوقة الطبيعية، ويعارض ادعاءات خصمة فلمر حول مصدر السلطة السياسية، ومبدأ المساواة الطبيعية، وبينما يرى فلمر ان مصدر السلطة هو العناية الإلهية التي تمنح الملك سلطة ابوية مما جعل كتاب *Patriarcha* وثيقة أخلاقية يدافع بها المحافظون عن سلطة الملك، يعتقد لوك ان السلطة نتاج الاتفاق، كما دافع لوك عن حق

---

[١] فرانسيس بيكون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨

[٢] رينية ديكارت، عن المنهج العلمي، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٧٠

[٣] فرانسيس بيكون، مصدر سبق ذكره، ص١٩

الانسان الطبيعي في الحرية و الملكية و حماية نفسة، وبرر لوك لحق التملك في الوضع الطبيعي حينما يبذل الانسان العمل بالملكية اي اختلط عملة بالملكية فصارت ملكا خاصاً به مادام قد بذل عملا فيها[١]، والغرض من هذه الملاحظة ان الفكر السياسي لجون لوك اسس اثنين من اهم المبادئ الديمقراطية –التي ستتوضح شيئا فشيئا من خلال بحثنا– وهما: **أولا**، أهمية العامل الاقتصادي في توجية الفكر السياسي وارتباطة بالتبرير العقلاني لاي سلوك انساني كماسنرى ذلك عند بنثام وزملائة، **وثانيا**، استقلالية الفرد واسبقية وجودة على السلطة السياسية، لأن حالة الطبيعة و الملكية الخاصة سبقت تأسيس الحكم السياسي التعاقدي، أي ان الفرد سابق على السلطة وهو منشئها بحكم الإرادة الجماعية، وفي هذا السياق، يقول: "فالغرض الرئيسي اذا من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على املاكهم..."[٢]، بل وان انه يركز كثيراً على جوهرية الملكية الخاصة بالنسبة لاستقلالية الفرد في "الجماعة السياسية" بالأضافة الى ذلك ان الحكم المدني عند لوك يميل الى تقويض أي نظام حكم لم يؤسس على أسس توافقية لأن الاتفاق و العقد المبرم هو الأساس و الحاكم طرف ملزَم فيه وواجبة حماية الافراد. وبالمقارنة مع هوبز لم يذكر لوك مفهوم التفويض او التمثيل صراحة، ولكنه ناقش مسالة تكوّن المجتمع السياسي سواء كان ديمقراطيا او اوليجاركيا او ملكياً او مَلكية منتخبة ويعود الاختيار الى راي الأغلبية، على شرط ان تكون الاغلبية قادرة على استعادة السلطة العليا من الهيئة السياسية او الكومنولث *Commonwealth* (كما يفضل لوك تسميها باعتبارها "جماعة سياسية مستقلة") لتغيير الحكومة متى ما رات الأغلبية ذلك مناسباً لأن السلطة أساساً تعود للمجتمع ككل، وقد عبر عن السلطة السياسية المتكونة في الكومنولث بثلاث سلطات هي التشريعية، التنفيذية و الاتحادية(او الدولية)[٣] على العكس من فلمر الذي جعل للسلطة شكلا واحداً لا يتجزء و تعمل وفقاً لقانون الله[٤]، وهذه السلطات مجتمعة تعمل وفقا لارادة المجتمع وبالتالي فليس لهذه السلطات إرادة او سلطة مباشرة، وانما هي سلطة القانون المشرع بإرادة المجتمع.

---

[١] جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، مصدر سبق ذكره ، ص١٥٣

[٢] نفس المصدر، ص ٢١٢

[٣] نفس المصدر، ص٢٢٦–٢٢٨

[4] Sir Robert Filmer, Op. Cit., p. 96

ذكرنا في المطلب السابق ان مكيافلي آمن بميل الافراد الى الشر، لذلك لم يكن يميل الى الحكم الشعبي (الديمقراطية) كلياً بسبب تهديد الفوضى، لكن جان جاك روسو كان لة رؤى مخالفة تماماً. **اعتقد روسو ان البشر هم في الأساس صالحون بطبيعتهم، لكن الأحداث التاريخية أفسدتهم وأفسدت الوضع الحالي للمجتمع المدني**[١]، لذلك كان يميل الى تغليب السلطة الشعبية متمثلة بـ الإرادة العامة، و اعتبر شتراوس ان الموجة الثانية من الحداثة السياسية بدات مع روسو، و لم يكن روسو تبنى المفهوم الحديث لحالة الطبيعة كـ"حالة وجد الانسان فيها نفسة وعاد الى البداية" بل استقى المفهوم انطلاقا من النتائج المترتبة علية[٢]، فاما ان يكون الانسان في حالة الطبيعة ادنى من مرتبة الانسان *Subhuman* او ماقبل انساني *Prehuman*، ومن هذا الفهم الخاص للإنسان انطلق روسو باعتبار إنسانية الانسان و عقلانيتة مكتسبة من السيرورة التاريخية وقد تاثرت سيرورة الانسان بحركة التاريخ من حيث هو كائن حر و عقلاني و من رغبتة في الحفاظ على ذاتة باللجوء الى الاجتماع الإنساني الخاضع بالتساوي للقوانين[٣]، وهي مجموعة القوانين الوضعية التي وجدت بدلاً من القانون الطبيعي[*] وتستمد وجودها من الإرادة العامة التي

---

[١] جان جاك روسو، اصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٣، ص٨

[2] Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Op. Cit., p. 89

[3] Ibid, p.90

[*] **القانون الطبيعي** Natural Law هي نظرية قديمة جدا ولها تاثير واسع في الاخلاق و السياسية و الفلسفة القانونية، ويعتمد مفهوم القانون الطبيعي التقليدي على اربع قضايا اساسية: الاولى، ان الاخلاق قضايا طبيعية و موضوعية وليست نسبية وتتعلق بالثقافة و الذوق الذاتي والاتفاق الاجتماعي. الثانية، ان الاخلاق متأصلة بطريقة ما في الطبيعة البشـــرية و هي جزء من قانون الطبيعة العام. الثالثة، ان معيارية الالتزام الاخلاقي بالزامية الحق Jus هي نتيجة للحق الطبيعي في الوضـع الأصـلي. والرابعة، ان البديهة العقلية تقودنا دائما الى الاسـتدلال من القانون العام للطبيعة لدليل للالتزام الأخلاقي بالقانون الطبيعي. وبالنسبة لمصدر النظرية، اما المصـادر القديمة: فان أول صـياغة كاملة لنظرية القانون الطبيعي كانت نتاجاً للفلاسـفة الرواقيينStoic و افلاطون و سـقراط في دفاعة ضد السفسطائيين sophists في ادعائاتهم حول الحقيقة النسبية خصوصا بروتاغوراس Protagoras. ويعتبر توما الاكويني Thomas Aquinas و فرانســيس ســواريز من المصـــادر المهمه للقانون الطبيعي في العصـر الوسـيط ، اما في العصـر الحديث قبل جون لوك فقد ظهر الفقية القانوني هوغو غروتيوس و ريتشـارد هوكر و توماس هوبز .المصدر:

Donald M. Borchert (Ed), Encyclopedia of Philosophy, Vol.6, Second Edition, Thomson Gale, USA, 2006, pp.505-510

حلت محل المُثل العليا للفلسفة السياسية الكلاسيكية، كما انها – أي الإرادة العامة– لا تضِل وخيّرة في نفس الوقت فهي خيرة لانها عقلانية، وهي عقلانية لانها عامة[١]، فبعد ان فكّر مكيافلي و هوبز بما يجب ان يكون علية الواقع، وحاول مونتسكيو *Montesquieu* (١٦٨٩-١٧٥٥) تجاوز هذه المشكلة بضمان التوازن بين السلطات السيادية في: **روح القوانين**(١٧٤٨) وتركيزة على اختصاصتها لضمان استقلاليتها بايحاء من الثورة الإنجليزية او الملكية الدستورية، فقد اعتقد مونتسكيو ان هناك شكلين للسلطة: سلطة الملك (الرئيس) و السلطة الإدارية (البيروقراطية)، اما السلطة الإدارية داخل الدولة فنتقسم الى: الهيئة التشريعية، السلطة التنفيذية، والقضاء، وكان غرض مونتسكيو من ضبط التوازنات لمنع فرد او مجموعة افراد من الهيمنة على السلطة السياسية[٢]، فـ فكر روسو بتحرير ارادة الفاعل السياسي بواسطة دمجة مع الإرادة العامة. ان تشكيل السلطة السياسية عند روسو يبدأ أولا وقبل كل شي من الإرادة العامة *General Will* كمصدراً تستمد منه جميع الحكومات شرعيتها السياسية، ولكن، كيف يتم التعبير عن الإرادة العامة؟ و هل هي إرادة جميع المواطنين، ام إرادة الأغلبية؟

ان معارضة روسو لفكرة التمثيل هي احدى السمات الاساسية المميزة في فكرة السياسي، ولم يشاركة أي من المفكرين البارزين من معاصرية، وغالبا ما اعتبر موقفاً فريداً ودليلاً على مفهوم ديمقراطي **راديكالي** للسيادة الشعبية، وايجاز موقف روسو هو ان الارادة العامة لا يمكن تمثيلها، و إن حرية روسو لا تقوم ببساطة بما يحلو للمرء فعلة، أو ما ترتضية الأغلبية، لأن هذا مجرد شكل آخر من أشكال العبودية، فلا يمكن للمرء ان يكون حراً و يطيع ارادة الاغلبية في نفس الوقت[٣]، فطاعة الاغلبية تستلزم اولا طاعة الضمير او القانون الطبيعي، ولكن، ما الذي سيضمن ان الاغلبية ستتصرف بما يتفق والضروريات اللازمة لتحقيق الارادة العامة؟ واهمية ذلك بالنسبة لروسو ان التمثيل السياسي هو اتفاق على قبول ارادة الاغلبية و السماح بتمثل ارادتها، وبالتالي فان ارادة الارادة العامة سترتبط بموافقة الاغلبية، و من الممكن أن قرار الأغلبية قد لا يتطابق مع الإرادة

---

[١] : جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص٦٤

[٢] للمزيد يرجى مراجعة: مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢ ، ص٣٨

[٣] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص١٧٠

العامة، و النتيجة هي الفوضى! ، من الواضح ان مشكلة روسو هي في السؤال التالي: كيف يمكن انشاء حق فردي في سَن القوانين؟ وعلى ما يبدو انها مسالة مبدا لدى روسو لتجنب تبرير العبودية صراحة ام ضمناً.

لقد مهدت راديكالية مفكري الحداثة الأوائل (مكيافيللي، هوبز، لوك، روسو) لبناء أسس الدولة الحديثة على مبادئها الجديدة متمثلة في **مرجعية القانون الطبيعي لاثبات أولوية الحقوق الطبيعية للافراد في اذهان مشرعي القوانين** (هوبز و لوك)، و **ترسيخ مبدأ الجمهورية المدنية متمثلة في بناء الدولة الحديثة و مؤسساتها العلمانية وفقاً للارادة و المصلحة العامة** (مكيافيللي و روسو)، وقد برز اثر العقلانية السياسية الجديدة في الثورات الحديثة الثلاث، وهذا ما سنناقشة في المطلب التالي

المطلب الثالث: العقلانية الحداثية وبناء الديمقراطية الحديثة

كانت محاولتنا في المطالب السابقة اثبات ان الفكر السياسي الغربي خلال الفترة التي سبقت الثورات الثلاث و مابعدها – وان كان مؤيداً للسلطة السياسية المطلقة – الا انه شهد ولادة العقلانية و الواقعية السياسية جنبا الى جنب، وتعززت الفردانية في الفعل السياسي من خلال حق التمثيل و التصويت وحتى مقاومة الحاكم السياسي، ومما تجدر الإشارة لة ان الاثر الذي تركتة الثورة العلمية[1](*) في أواخر القرن السابع عشر يمكن وصفة بـ **أثر الرياضيات الطبيعية على المنطق السياسي**، فقد كان كتاب اسحق نيوتن(١٦٤٢-١٧٢٦): **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** (١٦٨٧) تتويجاً للحركة العلمية التي بدات مع كوبرنيكوس و غاليليو، بل و كانت منهجا فعلياً للرجوع الى سلطة العقل واستقلاليته بحتميتها التي سيطرت تماما على الاجيال التي تلتهم من المفكرين، كما تسببت العقلانية بتحيز واقعي تجاة العلم الطبيعي وعلاقته بالعقل الإنساني[٢]، فقد كان منهج البرهان الرياضي واضحاً في أعمالهم (مثل كتاب: **علم الاخلاق** لـ اسبينوزا)، و طغت العقلانية المادية على تصوراتهم خصوصاً عند هوبز الذي رفض التصور الديكارتي القائم على الثنائية ولا يعترف الا بالجوهر المادي و حركة الاجسام المادية[٣] الامر الذي يعيد الى اذهاننا مفهوم "العقل الحسابي" في الفصل الاول، وتطبيق المنهج الحسي عند لوك و الشك في فلسفة

(*) **الثورة العلمية** *Scientific Revolution* هي سلسة من االحداث التي ميزت ظهور العلم الحديث خلال المدة الواقعة بين ١٥٠٠-١٧٠٠م في أوروبا قرب نهاية عصر النهضة، عندما أدت التطورات في الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك والأحياء والكيمياء إلى تغيير في آراء المجتمع حول الطبيعة، مما أثر على الحركة الاجتماعية الفكرية المعروفة باسم عصر التنوي، ومن ابرز الاحداث العلمية للثورة اختراع غوتنبريغ للطباعة، واثبات مركزية الشمس في مجموعتنا الشمسة من قبل كوبرنيكوس حوالي ١٥١٤م، واكتشاف يوهانس كبلر حوالي ١٦٠٠ ان الاجرام السماوية تتحرك بقطع مكافئ بدلا من الاعتقاد الفلكي بدائرية حركتها الذي عمرة حوالي الفي عام، واكتشاف التلسكوب من قبل غاليليو ١٦٠٩ وايد نظرية كوبرنيكوس، واكتشاف كثيرة اخرة فيمجال الكيمياء و الفيزياء و الاحياء ... الخ. للمزيد يرجى مراجعة: لورانس لم برينسيبيه، الثورة العلمية، ترجمة محمد عبد الرحمن إسماعيل، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤

[2]Brian Duignan (Ed), Modern philosophy : from 1500 CE to the present, Britannica Educational Publishing, New York, 2011, p.107

[٣] للمزيد يرجى مراجعة: امام عبد الفتاح امام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٥

هيوم، بل وحتى ديكارت قد بدأ تفكيرة من الشك منهجاً لفلسفته، وسنلاحظ في المبحث الثاني الدور الذي لعبه كانط في اثبات علاقة العلوم الطبيعية كالرياضيات و الهندسة بالعقلانية كمنهج معرفي مستقل، وتطور اثرها لمحاولة تحصيل الدقة العلمية في السياسة الى ما عرف فيما بعد بـ **الغائية** في كتابات ماكس فيبر و **العقلانية الاداتية** في كتابات رواد مدرسة فرانكفورت النقدية و ما بعد بالحداثيين ككل.

يرى شتراوس ان ولادة العلوم الطبيعية الحديثة أدت الى **رفض العلل الغائية ومن ثم رفض مفهوم المصادفة** وادى ذلك الى تقويض القاعدة النظرية للفلسفة السياسية الكلاسيكية، **لأن الطبيعة عدو و فوضى ويجب اخضاعها للنظام بواسطة الانسان**، وكذلك المجتمع السياسي فهو من صنع الانسان ونتاجة[1]، الامر الذي وسّع اثر الوضعية في العقل السياسي الحديث، و قد نتج عن التطورات اعلاه نتيجتين مهمتين: **الأولى** البحث عن بديل للسلطة المطلقة، و **الثانية** ان هذه المرحلة شهدت انفصال المجال السياسي عن المجال الديني بفعل الإصلاح الراديكالي *Radical Reformation* الذي ضم الطوائف البروتستانتية: اللوثريون، الكالفنيون و الانجليكان في اوروبا الغربية و الوسطى منذ القرن السادس عشر، كما ان لـ صلح وستفاليا *Westphalia* ١٦٤٨ أهمية خاصة في ميلاد الدولة القومية و تعزيز مفهوم السيادة، لقد حرر صلح وستفاليا اوروبا من نظام القرون الوسطى وجلب العصر الحديث وتم استبدال أنموذج أوروبا القديم الموحد و الثيوقراطي وتقسيمها الى "تجمع علماني متعدد الأطراف و حديث للدول فغالبا ما كان الامبراطور او البابا يقف عائقاً امام التقدم وفي كلتا الحالتين تُعد وستفاليا "خطوة حاسمة في طريق الحداثة وتحولت الملكيات الى دول قومية مستقلة سياسياً عن بعضها البعض و عن الكنيسه فعززت من سلطة الملوك إزاء السلطة الدينية، يقول المؤرخ و الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشية *Marcel Gauchet* (١٩٤٦-) في كتابه: **نشاة الديمقراطية** في تعليقة على هذه المرحلة" "ليس ان خلفاء القديس بطرس فقدوا دورهم كفاعلين في السياسة الأوروبية من الدرجة الأولى فحسب، بل حتى البابوية فقدت الأولوية الروحية. ليس ثَمّة امير، كبير او صغير، كاثوليكي ام إصلاحي، ينوي الخضوع للاشياء المقدسة طالما تعلق بالشان العام. وبالتالي فرضت عليه مهمتة ان تطغى المصالح

(1) Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, op. cit., pp.87-88

السياسية على وصايا الدين"[١]. وبناءاً على ذلك فان دعاة الديمقراطية و العقلنة السياسية في أوروبا بادروا الى تشييد الفكر الجديد على انقاض الاقطاع و الدوغمائية القروسطية، او بكلمة أخرى **هناك صراع محتدم بين دعاة التقليد ودعاة العلم التجريبي**، ولذا فقد برزت اعمال جون لوك و روسو و مونتسكيو كعلامات فارقة في تاريخ الفكر السياسي العقلاني، **وما هي الا نتاج التقاء منهج التفكير العلمي و الحقوق الطبيعية التي تزايدت الدعوات الى اعتمادها حقوقا اصلية بدلاً من النظرية التقليدية.**

بدأت الديمقراطية الحديثة مع الثورات الثلاث، و يجسد **إعلان الاستقلال الأمريكي(١٧٧٦)** النوع الجديد من الحكومات، فقد ورد فيه: "نحن نعتبر هذه الحقائق بديهية، وأن جميع الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقاً معينة غير قابلة للتصرف، ومن بينها الحياة والحرية و السعي لاجل السعادة"[٢]. **إذن فقد تاسست الديقراطية الحديثة على الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية،** وهي حقوق لا يمكن أن تمنحها الحكومة للناس لأنها تنتمي إلى كل شخص بالولادة، و من المعاني الضمنية لهذا الاعتقاد أن الحكومة لا يمكنها أن تحكم إلا بموافقة المحكومين، أي أن الحكومة الحديثة لا تستطيع أن تحكم إلا من خلال الديمقراطية، وهذه المفردات ليست بالغريبة علينا فقد كتب توماس جيفرسون *Thomas Jefferson* اعلان الاستقلال متاثراً بأفكار فلاسفة التنوير خصوصاً جون لوك، **فقد استعار الفقره: ان البشر ولدوا متساوين**[٣] **وعدل مبدا: الحق في الحياة و الحرية و الملكية الخاصة**[٤] **الى: الحق في "الحياة والحرية والسعي لاجل السعادة"**. وفي فرنسا الهم المفكرون السياسيون مثل مونتسكيو وروسو و فولتير الجماهير الفرنسية بناءاً على المبادئ الجديدة مصرين على ان الحرية السياسية وحكم الشعب لا يتحقق الا باستقلال السلطات الثلاث عن بعضها البعض، وبعد ان أُطيح بالمَلكية؛ وُضع **اعلان حقوق الانسان و المواطن(١٧٨٩)** الذي **غيّر حقوق لوك: "الحياة و الحرية و الملكية" الى:"الحرية و الملكية والامن و مقاومة**

---

[١] مارسيل غوشيه، نشاة الديمقراطية، ترجمة جهيدة لاوند، الجزء الأول، دراسات عراقية، بغداد، ٢٠٠٩، ص٥٦

[2] David Armitage, The Declaration of Independence : a global history, Harvard University Press, Massachusetts, 2008, p.165

[٣] جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩-١٤٦ و ص١٦٨

[٤] نفس المصدر، ص١٤٠و١٤٣و ١٥٣

الاضطهاد" وفي كلا الوثيقتين إشارة الى حق الناس في تغيير الحكومة اذا لم تحترم هذه الحقوق[١]، لقد اطلقت الثورتين الامريكية و الفرنسية بل وحتى الإنكليزية فرضية مفادها ان من الممكن تطبيق الفكر السياسي العقلاني– التبريري على ارض الواقع بعد ان كان محرّماً حتى الحديث عنه، كما ان الدعوات الى العقلانية العملية بدات بالتزايد والى الابتعاد عن الجانب الحالم في التفكير الإنساني عموماً، او الاهتمام بتفسير العالم عوضا عن تغييرة، وبالفعل كانت هناك انتقادات للعقلانية النظرية ابرزها قول كارل ماركس: "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الامر الهام هو تحويلة"[٢]. الى جانب الدعوات النفعية السياسية، اذ اقترن فكر التنوير على إعادة بناء الالية التي يفكر بها الافراد، لذلك كان هناك تركيز على إعادة بناء الفهم البشري وأصبحت هذه العباره تتردد كثيراً في تلك الفتره فقد كتب ديكارت: **قواعد لتوجية الفكر** (١٧٠١) و كتب جون لوك: **مقالة في الفهم البشري** (١٧٨٩)، كتب ديفيد هيوم: **في الطبيعة البشرية** (١٧٤٨) وهم كتاب تجريبيون باستثناء ديكارت، لكن هذه الاتجاهات بمجملها كانت تسير باتجاه عقلنة النظام الاجتماعي و السياسي وتطرح الكثير من الأسئلة السلبية على المؤسسة الدينية. ويؤيد الفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل *Bertrand Russell* (١٨٧٢–١٩٧٠) وجهة النظر هذه بقوله ان "**المذهب التجريبي، اذا تحدثنا بصورة شاملة، مرتبط بالليبرالية**"[٣]. و كذلك تحول التفكير من المثالية السياسية التي ولدت في اليوتوبيا التقليدية الى مهمة جديدة هي الحفاظ على هذه الحقوق باعتبارها مكتسبات العقلنة و عصر التنوير، وقد طغت مسالة الصالح العام و حقوق الأقليات وآلية اتخاذ القرارات الجماعية على المناقشات طوال القرن الثامن عشر و التاسع عشر، وهذا يقودنا الى نتيجة جوهرية ولدت من صميم العقلانية الحديثة وهي **حماية الفرد من السلطة الحاكمة** ولهذا السبب قام كروفرود ماكفرسون *Crawford Macpherson* (١٩١١–١٩٨٧) أستاذ النظرية السياسية في جامعة تورنتو *Toronto* بالبحث في نفس الاتجاه، واطلق على الأنموذج المبكر

---

(1) Roger L. Kemp(Editor), Documents of American Democracy A Collection of Essential Works, McFarland & Company, Inc., North Carolina, 2010, p.8

(٢) كارل ماركس، الايديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، ١٩٧٦، ص ٦٥٣

(٣) برتراند رسل، بحوث غير مألوفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للطباعة والنشر والترجمة، دمشق، ٢٠٠٩، ص١١

من الديمقراطية الحديثة بـ الديمقراطية الحمائية *Protective Democracy* فهي لا تعني شيئاً الا "حماية المحكومين من اضطهاد الحكومة"[١].

ذكرنا ان جون لوك اسس اثنين من اهم المبادئ الديمقراطية، وهما: **اثر العامل الاقتصادي في توجية الفكر السياسي وارتباطة بالتبرير العقلاني، واستقلالية الفرد واسبقية وجودة عن السلطة السياسية**، ولذلك فقد اتجهت مجموعة من المفكرين الى اعتبار ان الغاية النهائية للفرد و المجتمع هي الوصول الى السعادة *Happiness* وهو الاتجاه اطلق علية المؤرخ الفرنسي ايلي هاليفي *Elie Halévy* (١٧٣٠-١٩٣٧) اسم: **الراديكالية الفلسفية**، وهم منظري النفعية *Utilitarianism* وابرزهم: كلود هلفتيوس و فرانسيس هاتشسون ، ديفيد هيوم، وجوزيف بريستلي ، وليم غودوين ، جيرمي بنثام و جون ستيوارت ميل واخرون[٢]، وفي القرن التاسع عشر صارت النفعية من المصادر الرئيسية في الفكر السياسي و الاجتماعي. بالرغم من ان النفعية ارتبطت بأسم بنثام لكنه لم يكن قد اخترعها، فموضوع اللّذة و الألم نجدة في فلسفة ابيقور *Epicurus* حوالي القرن الثالث قبل الميلاد بصورة خاصه[٣]، ودافع عنها هلفتيوس و برستلي واخرين، لكن بنثام في كتابه: **مقدمة لمبادئ الاخلاق و التشريع** *Introduction To The Principles Of Morals And Legislation* (١٧٨٩) دعى الى فلسفة سياسية نفعية واضحة انتشرت بسرعة خارج انكلترا، وبحسب بنثام فان الطبيعة البشرية "**وضعت تحت حكم سيدين عليها: الألم و المتعة، ويعود لهم الامر فيما يجب علينا القيام به، وبه يرتبط معيار الصواب و الخطأ**"[٤]، وعليه فان معيار المنفعة يحدد نوع الفعل الذي يقوم به الفرد او الحكومة، فالافراد يميلون دائماً الى تعزيز مقدار المنفعة او السعادة، ويتالف المجتمع من مجموع هؤلاء الافراد أصحاب المصالح، ويتسائل بنثام: "اذا؛ ما هي مصلحة المجتمع؟ – هي مجموع مصالح اعضاء المجتمع". فمعيار المنفعة في

---

(1) Crawford Macpherson, The Life And Times Of Liberal Democracy, 2nd Edition, Oxford University Press, Oxford, 1979, P.10

(2)Elie Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism, Translated by Mary Morris, Faber and Gwyer limited, London, p. xv

(٣) كامل محمد محمد عويضه، ابيقور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ص٨٧-٩٢

(4)Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Batoche Books, Kitchener, 2000, p.14

هذه الحالة سيكون المقياس في تقييم القرارات التي تصدر عن الحكومة، وان من العبث الحديث عن مصلحة المجتمع دون فهم مصلحة الفرد[١]، ولذلك كانت دعوة بنثام قائمة على ان تصرفات الافراد و الحكومة يتم تقييمها على قاعدة "اكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس"، و الحكم على جميع القوانين و المؤسسات من خلال المنفعة *Utility*[٢]، اذا فالحكومة الجيدة هي التي تحقق افضل النتائج ولكن بالاعتماد على مجموع تقييمات الافراد، وقد عزز هذ الراي من الحرية الفردية في مجال علم الاقتصاد و تاثر بها اقتصاديون مشهورون مثل ديفيد ريكاردو.

ويضاف الى تعزيز قاعدة التفضيلات في الاختيار العقلاني ان مركزية السلطة لم تعد كما كانت في ظل الحكومات المطلقة، فقد بدات نوع من السلطة الإدارية *Administrative Power* تعاون الاستبداد الملكي على إدارة الشؤون العامة بالاعتماد على جماعات قوية *Powerful Groups* في إدارة الحكم مما قلل من تركيز السلطة في القمة[٣]، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ذكرنا ان ماكفرسون اطلق على الأنموذج الحديث من الديمقراطية المبكرة بـ الديمقراطية الحمائية وقد أشار ماكفرسون في كتابه: **ازمنة الديمقراطية الحديثة** *The Life And Times Of Liberal Democracy* (١٩٧٧) الى ان الديمقراطية ما قبل الليبرالية *Pre-Liberal* تختلف عن شكلها الليبرالي الحالي"هناك قطيعة حادة في المسار من الديمقراطية ما قبل الليبرالية إلى الديمقراطية الليبرالية، لقد كانت هناك بداية جديدة في القرن التاسع عشر"[٤]، لأن الديمقراطية ما قبل الليبرالية كانت قد رفضت التقسيم الطبقي؛ معتقدين او آملين في إمكانية تجاوزة، **اما الديمقراطية الليبرالية فعلى العكس من ذلك قد قبلت التقسيم الطبقي كحقيقة واقعية وبنت عليها**، فجاء أنموذج الديمقراطية الليبرالية وفقا لمنطق معين يفترض ان الانسان هو أنموذج المجتمع الليبرالي المكون من الافراد ذوي المصالح المتضاربة، لذا فقد كتب جيمس ماديسون *James Madison* (١٧٥١-١٨٣٦) قبل بنثام بسنتين (١٧٨٧) بان الأسباب الكامنة وراء التحزب هي غريزية في الانسان ومن طبيعته و لا يمكن ازالتها نتيجة للتحمس لارآء مختلفة حول الدين و الحكومة، ولكن ماديسون

---

(1) Ibid, p.15

(2) Brian Duignan, op. cit., pp.156-57

(3)David Held, op. cit., p.57

(4)Crawford Macpherson, op. cit., p.23

يجزم ان اهم مصادر التحزب و اطولها بقاءا هي"التوزيع المؤذي وغير المتساوي للملكية"[١]، اما الحل بالنسبة لماديسون (وعلى العكس من الحل الذي قدمة ماركس و انجلز بإلغاء الملكية الخاصة تماما) بان"الخلاص لا يمكن ايجادة الا من خلال وسائل التحكم في آثارها"[٢]، أي ضبط عملية الحكم بما يحقق التوافق بين المصالح المتضاربة ومشاركة الجميع في الحكم، ولكنه في نفس الوقت أشار الى مخاوفة من طغيان الأغلبية و يعتقد ان جمهورية موسعة كفيلة في تحقيق العدالة. ان رؤية ماديسون هذه جائت متوافقة مع فرضية ماكفرسون في قبول التقسيم الطبقي و التنوع و الاختلاف في الديمقراطية الليبرالية، يقول ماديسون: " كانت المصالح الطبقية والمحلية المتنوعة ذات المطالب المتضاربة هي العناصر الأساسية للحياة السياسية الحرة" و مادامت الجمهورية الموسعة تأسست على مبدا حكم الأغلبية، فيمكنها حل النزاعات بما يتوافق مع الصالح العام، و"ظلت الحكومة الجمهورية الأفضل بين جميع الأنظمة باعتبارها ... الأقل عيوباً"[٣]. ويتفق هيلد في هذه النقطة مع ماكفرسون في ان الديمقراطية الحمائية تاسست على هذا النوع من التفكير، لأن هيلد كان قد أشار الى ان الحمائية بدات بوادرها مع لوك[٤] و طورها روسو و مونتسكيو والثوار الامريكيون الى وجوب فرض القيود على السلطة السياسية لحماية الحرية و المساواة السياسية، وقد ظهرت جلياً في الدستور الأمريكي –بايحاءات من كتابات ماديسون– وكذلك في الليبرالية الإنكليزية في كتابات كل من جيرمي بنثام النفعية و زميلة جيمس ميل، معتبرا اسهاماتهم الفكرية "التطويرات الأهم في الديمقراطية الليبرالية الحمائية، وراي بنثام و زميلة ميل هو ان يخضع الحكام للمسائلة امام المحكومين من خلال الالية السياسية"[٥]، فالنفعيون يرفضون التبريرات السابقة حول مفاهيم القانون الطبيعي و العقد الاجتماعي، واعتبروها خيالات *Fictions* فلسفية مضللة فشلت في تفسير المنابع الحقيقية لمصالح المواطنين والتزاماتهم و واجباتهم تجاة الدولة، وما دامت الديمقراطية

---

[١] الأوراق الفيدرالية، مصدر سبق ذكره، http://hrlibrary.umn.edu/arabic/fp10.html

[2] Ibid

[3] James Madison & Marvin Meyers, The Mind Of The Founder : Sources Of The Political Thought Of James Madison, Second Edition 1981, University Press Of New England, USA, 1981, pp.408-409

[4] David Held, op. cit., p.71

[5] Ibid, p.70

الليبرالية ترتبط "بجهاز سياسي يضمن مساءلة الحكام أمام المحكومين... و كلما زادت قوة الرجل، زادت قوة ميله بكل الطرق الممكنة لإساءة استخدامها"[١]، مما يتطلب حماية الافراد مع طغيان السلطة السياسية، وقد نوه جيمس ميل في مقالتة: **فقة التشريع** *Jurisprudence* (١٨٢٨) الى ان معنى الحماية في التشريع "هي الحماية التي يطلبها أحد أفراد المجتمع من الأعضاء الآخرين الذين يحاولون الحصول على أكبر قدر ممكن من الأشياء المرغوبة و على استعداد لأخذ تلك الأشياء من بعضهم البعض إما بالقوة أو عن طريق الاحتيال، لذلك يجب إيجاد وسائل للحماية و التي يتمتع بعض أعضاء المجتمع بصفتهم أجهزة حكومية"، اذاً فان وجة النظر التي يطرحها الرديكاليون زملاء بنثام قائمة على مفهوم المنافسة و التوافق بين التفضيلات او ما تسمية ايريس سونغ *Iris Young* بـ "**الديمقراطية التجميعية**"[٢] للإشارة الى تعددية المصالح السياسية القائمة على المنافسة العادلة. ومما سبق نتوصل الى نتيجة مفادها ان الحرية و العدالة السياسية لم تعد كافية لضمان حماية الفرد تجاة الأغلبية السياسية، لقد اصبح الهدف هو حماية مصالح الافراد و تنميتهم.

كتب اليكسي دي توكفيل *Alexis De Tocqueville* (١٨٠٥-١٨٥٩) حوالي عام ١٨٤٠ في مقدمة كتابه: **الديمقراطية في أمريكا**(١٨٣٥/١٨٤٠):" فثم ثورة ديمقراطية كبرى قائمة الان بين ظهرانينا في أوروبا"[٣]، وبالفعل فان القرن التاسع عشر شهد ارهاصات مهمة في الفكر السياسي العقلاني وفي الحقيقة هي مسيرة الديمقراطية الأكثر تعقيلاً من أي مرحلة تاريخية أخرى لأن هذا التطور لم يكن تطوراً نظرياً فقط وانما اصبح حقيقة على ارض الواقع واحدث تغييرات ثورية في الفكر و السياسة الغربيين، وقد كُتبت الدساتير و شُرعت القوانين بالرجوع الى الأفكار النظرية التي ناقشناها أعلاه، ثم ان النزعة العملية العقلانية في الفكر السياسي الغربي اخذت تتوسع شيئا فشيئا خصوصاً بعد ان وجد الفكر الديمقراطي الليبرالي مكاناً لة في بريطانيا و الولايات المتحده و فرنسا، فبرزت الحاجة الى اجراء المزيد من التعديلات على ما كتبة المنظرون الأوائل،

---

(1) Ross Harrison, Democracy, Routledge, London, 1993,p.96

(2)Iris Young, Inclusion and Democracy, Op. Cit., p.19

(٣) اليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة امين مرسي قنديل، الجزءان الأول و الثاني، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٥

لأن الديمقراطية الحمائية لم تعد صالحة بشكلها النموذجي مع تطور الرأسمالية الصناعية و نشوء الطبقة العمالية و البرجوازية وخصوصاً مع ظهور حركة الشارتيين[*] *Chartism* في انكلترا[1]، وثورات ربيع الشعوب بين عامي ١٨٤٨-١٨٥١ في المانيا و فرنسا ودول اوروبية اخرى، وكذلك تأثير أيديولوجيا **عدم التدخل** *Laissez-Faire* (دعه يعمل) في المجال السياسي و الاجتماعي، لذا فقد كان من الملزم التعديل على الأنموذج البنثامي، فالنفعية المجردة ليست كافية لتتفق تماما مع أنموذج المجتمع الطبقي الجديد، بالأضافة الى ان الفلسفة الأخلاقية عند ايمانويل كانط و فردريك هيغل كانت قد اخذت مساحة كبيرة في المجال الفكري في القرن التاسع عشر، فلم يتجاهل جون ستيوارت ميل *John Stuart Mill* (١٨٠٦-١٨٧٣) أهمية حماية المصالح الذاتية في الامتياز الديمقراطي - وجهة نظر بنثام و والدة جيمس ميل- وانما وجد ان الأهم من ذلك هو **تحسين البشر نفسهم**، أي اعتبر ان هناك أهمية كبيرة للتنمية الديمقراطية تلازم الحقوق الفردية، **لذا فقد كان أنموذج ميل انموذجا أخلاقيا طور الأنموذج النفعي-الحمائي، كما قام لوك بتطور أنموذج هوبز التصارعي**، و يسمي ماكفرسون و هيلد هذه الأنموذج بـ الديمقراطية التنموية[2] *Developmental Democracy*، بالأضافة الى ذلك ان انتصار الديمقراطية الليبرالية على قوى الدولة القديمة اثار المخاوف من القوة الديموغرافية المتزايدة، ولهذا السبب اعتبر روسو ان الديمقراطية تناسب الدول الصغيرة[3]، وتفسر دعوة ماديسون الى جمهورية موسعة تراعي مصالح

---

[*] الشارتيين Chartism حركة قامت بها الطبقة العمالية في انكلترا بين عامي ١٨٣٨-١٨٥٧، اخذت اسمها من ميثاق الشعب People's Charter الذي وضعه كل من وليم لوفيت (صانع الخزائن) و فرانسيس بليس (الخياط) في مايو ١٨٥٧، لجمعية الرجال العملين في لندن التي تاسست قبل ذلك بعامين، وقد تعرضت الحركة الى حملة قمع حكومية مستمرة شملت اعتقال وسجن العديد من القادة الشارتيين بعد موجة من الاضطرابات قام بها العمال، وقد اشتملت مطالب الشارتيين او الميثاقيين على ست مطالب رئيسية تتعلق بالتمثيل البرلماني وهي: حق الاقتراع العام للذكور، ان يكون الاقتراع سريا لحماية الناخب، الغاء أهلية الملكية كشرط لعضوية البرلمان، دفع رواتب الأعضاء، ان تكون الدوائر الانتخابية متساوية، ان تكون الانتخابات النيابية سنوية للحد من الرشوة و الترهيب. للمزيد يرجى مراجعة:

Boyd Hilton, A Mad, Bad, And Dangerous People? England 1783–1846, Oxford University Press, Oxford- New York, 2006

[1] Crawford Macpherson, op. cit., p.46

[2] David Held, op. cit., p. 92

[3] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص١١٣

المجتمعات الكبيرة و التعددية. لكن الديمقراطية التمثيلية التي رافقت الليبرالية اثارت مخاوف ماديسون و دي توكفيل و جيمس ستيوارت ميل من الاخطار الجديدة التي يفرضها حكم الأغلبية، وباتت هذه المخاوف تعرف في الادبيات السياسية بـ **طغيان الأغلبية** *Tyranny Of Majority*.

اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:

اولاً: ما كان للديمقراطية الليبرالية ان تصل الى شكلها الحديث، ديمقراطية حمائية او تنموية كما اطلق عليها المفكرون المعاصرون، لولا تحرر الانسان الحديث من الدوغمائية التقليدية و الميتافيزيقيا غير المبررة علمياً و مجرد حجج قابلة للنقد.

ثانياً: بالأضافة الى النتائج التي اشرنا لها في المطلب الأول نستنتج ان ادعاءات ورثة الفكر القروسطي لم تصمد امام النقد العقلاني، فقد ساهمت العقلانية السياسية في هدم المؤسسات السياسية التقليدية من خلال الهام الحركات الثورية في أوروبا و أمريكا الشمالية التي الهمها الفكر التنويري الذي اعتبر القانون الطبيعي بذرة العقلانية السياسية بشكلها الليبرالي، لانة وضع الأسس الحديثة للحق في البقاء و الحرية و الملكية الخاصة و التدين، كما برر لشرعية السلطة السياسية العلمانية و مفهوم المجتمع المدني و سن القوانين الوضعية كما سيتبين لنا في المبحث التالي.

ثالثاً: كان للثورة العلمية اثراً لا يستهان به في بلورة مفهوم العقلانية الحسابية، فبسبب اثر العلوم الطبيعية، كعلوم بديهية–يقينية، بدأ نفوذ التجريبية يلج العقل السياسي من حيث الشروع في البحث عن نظرية معيارية اكثر رسوخاً تعالج القضايا بمنطق جميع المعطيات وطرح اقلها تطابقاً مع الغاية النهائية، كمعيار الاستقرار السياسي عند مكيافيللي و هوبز، ومعيار الإرادة العامة عند روسو، والمعيار النفعي عند الراديكاليين، بالأضافة الى نماذج أخرى لم يسعنا ذكرها كالمعيار البراغماتي او العقلانية العملية.

المبحث الثاني
الحداثة و عقلنة الحقوق الطبيعية

تمهيد

تُعد الحرية من اكثر الحقوق أهمية والتصاقا بالإنسان، ومن السمات الأساسية لليبرالية الكلاسيكية، أنها جائت كرد فعل للنضال ضد القوى القمعية، كما ان نظرية الحرية السياسية كانت واحدة من أقوى الأسلحة النظرية التي استخدمها البرلمان الإنجليزي ضد الملك ، لذلك فالدفاع عن الحرية هو دائماً مناهض للاستبداد و الثيوقراطية و مدافع عن المساواة و الحقوق و الحريات المدنية، وقد دافع المفكرون الأوائل منذ عصر النهضة عن تحرير الانسان و القانون و المجتمع من القيود الغير مبررة بناءاً على افتراض ان حرية الانسان في حالة الطبيعة التي سبقت تأسيس الدولة وقيام الملكية الخاصة و سن القوانين كانت في حالة الحرية الكاملة، وفي: **رسالة في اللاهوت و السياسية(١٦٧٠)** يقول اسبينوزا: "وفي هذا الصدد لا نجد فارقاً بين الناس و الموجودات الطبيعية الأخرى، او بين ذوي العقول السليمة و من هم خلو منها، او بين أصحاب النفوس والاغبياء وضعاف العقول، والواقع ان كل من يفعل شيئاً طبقاً لقوانين الطبيعة انما يمارس حقاً مطلقاً"[١]، فتكون الحريات الطبيعية حريات محضة، اذا صح التعبير، قد تمت عقلنتها لتناسب المجتمعات السياسية، وبالرغم من ان نظرية الحقوق الطبيعية اشتهرت من خلال منظري العقد الاجتماعي الا انهم ليسوا اول من نظّر لها؛ فقد ظهرت نظرية القانون الطبيعي في فقة التشريع الكاثوليكي، مثل "**الخلاصة اللاهوتية**" لتوما الاكويني، و "**قوانين السياسة الكنسية**" لريتشارد هوكر وآخرون.

وكانت نظرية الحقوق الطبيعية الموضوع الأكثر أهمية في نقاشات فكر التنوير، وقد تبين لنا في المبحث السابق الاهمية التي اولاها مفكروا التنوير لنظرية القانون الطبيعي ك اصل تاسيسي للديمقراطية الحديثة و المجتمع المدني. لذا وفي هذا المبحث سنتناول تفاصيل فرضيتنا القائمة

---

[١] باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسية، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٦٨

على **ان تقييد الحرية الفردية يحتاج الى سبب عقلاني مبرر حتى يقبل الافراد التنازل عن أي من حقوقهم التي وهبتها الطبيعة لهم**، لانها حقوق اصلية لا يمكن التنازل عنها لتعلقها بالذات الفردية و الكرامة الشخصية للإنسان، وقد ظهر حق الحرية كحق من الحقوق الطبيعية التي لعبت دوراً مركزياً في كتابه تاريخ الفكر السياسي الحديث و المعاصر، وفي خلال القرنين السادس عشر و السابع عشر ظهرت الحرية على انها حرية الفكر و الدين و التجمع. تعود فكرة التمييز بين المعنى السلبي والإيجابي لمصطلح "الحرية *Liberty*"[*] إلى ايمانويل كانط، وقد درسها ايزيا برلين ودافع عنها بعمق في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي.

المطلب الأول: ثنائية قانون الطبيعة و قانون العقل

يعتقد معظم الكُتاب الكلاسيكيون ان الحرية الطبيعية متأصلة في الذات الإنسانية والتنازل عنها يتطلب تبريراً بالضرورة، أي عندما تتسبب الحرية الفردية بالضرر لحرية و حقوق الاخرين فلا يمكن أن تكون آمنة بالكامل إلا في مجتمع يعترف بالحرية المدنية أيضاً، لذلك يمكن وصف هذه الحرية بعبارات إيجابية وسلبية. اما النظرة السلبية فهي ان يتمتع الافراد بالحرية إلى الحد الذي يكون فيه الفرد غير مقيد، لذلك دائماً ما تتعلق الحرية السلبية بالافراد ككيانات عقلانية مستقلة، وعلى هذا الأساس بنى لوك تصوراتة عن الليبرالية الحديثة، ومن اجل اكتشاف جذور الليبرالية الحديثة، لانة وكما تبين لنا من خلال المطلب السابق ان نظرية الحقوق الطبيعية استخدمت كسلاح عقلاني لردع الاستبداد السياسي الثيوقراطي، فـ القانون عبارة عن أفكار أخلاقية معقدة يبنيها العقل،

---

[*] تستخدم المفردتين **Freedom** و **Liberty** بنفس المعنى في اللغة الإنكليزية ، وقد أشار ايزايا برلين الى ذلك بقولة "ساستعمل المفردتين بالمعنى ذاتة"، كما أشار محرروا موسوعة ستانفورد الى ذلك ايضاً، لكن هناك محاولات لبعض المفكرين السياسيين التمييز ين المصطلحين مثال ذلك مقالة للمنظرة السياسية الامريكية Hanna Pitkin بعنوان Are Freedom and Liberty Twins؟، فـ Liberty تستخدم في المجال القانوني و السياسي، في حين ان Freedom لها معنى اكثر عمومية واقرب للاستخدام الفلسفي، وفي مقالة كتبها المحرر في صحيفة نيويورك تايمز Geoffrey Nunberg بتاريخ ٢٣ مارس ٢٠٠٣ بعنوان: The Nation: Freedom vs. Liberty; More Than Just Another Word for Nothing Left to Lose أوضح ان الحرية Freedom اخذة بالتوسع في استخدامها في حين ان الحرية Liberty قد تراجعت.(الباحث)

او ان العقل يعمل على ترسيخ الفكر الأخلاقي واقعياً عن طريق جعل القوانين مبادئ عمل تحقق رغبة البشر الاصيلة في السعادة و نفور الألم، مما يجعل الوعي بالذات و الحفاظ عليها جوهر الفاعلية العقلانية، لذلك يقول ولفغانغ فون ليدن *Wolfgang von Leyden* : "ان اعتماد لوك، الذي لايقل عن هوبز، على حالة الطبيعة لتشوية أسس الالتزام السياسي، وربما كان احد أسباب قبول هذا العمل هو الحجة القائلة بان العصور القديمة وحدها كانت تمثل الحقيقة، وبالتالي كان يجب اعتبارها سلطة نهائية"[١]، اذا فهناك ارتباط وثيق بين النزعة الذاتية سواء كانت تجريبية ام عقلانية و بين تقويض أسس الحكم التقليدي في أوروبا، وبناءاً على ذلك، سنعود الى مصادر النظرية اللوكية (نسبة الى لوك) في جذب الأنظار للدور التاسيسي للحقوق الطبيعية في بناء الفكر الليبرالي الحديث، اما اهم مصادر لوك التي نجد لها إشارات واضحة في "مقالتان في الحكم المدني" فهي كتابات اللاهوتي الإنجليزي ريتشارد هوكر *Richard Hooker* (١٥٥٤-١٦٠٠) الذي يصفة لوك بـ هوكر الحصيف[٢]، وهو هوغو غروتيوس[*](١٥٨٣-١٦٤٥) و صامويل بوفندورف *Samuel von Pufendorf* (١٦٣٢-١٦٩٤) وغيرهم. ونعثر على تأثير هوكر و غروتيوس من خلال اقتباس لوك لنصوص متعددة منهم في "مقالتان في الحكم المدني" وعلى ما يبدو ان تأثير غروتيوس (المقالة الاولى/ فقرة: ١٨،٧٦،٥١) و هوكر (المقالة الثانية/ الفقرات: ٦١،١٥،٥ و هوامش الفقرات: ١٣٥-١٣٦) حول الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي.

---

[1] W. Von Leyden, Hobbes And Locke The Politics Of Freedom And Obligation, Palgrave Macmillan, New York, 1981, P.99

[٢] جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩

[*] **هوغو غروتيوس** *Hugo Grotius* (١٥٨٣-١٦٤٥) محامي وفقية هولندي، اشتهر بصياغتة المهمة للفلسفة السياسية و الحقوق الطبيعية والتي ظهرت اثارها واضحة في انكلترا في كتابات جون لوك و في الولايات المتحدة في اعمال توماس جيفرسون، وتتلخص الاخلاق السياسية لغروتيوس في (١) ان الحفاظ على الذات البشرية امر مشروع دائماً. (٢) ان من غير المشروع التسبب بالاذى للاخرين. من اهم اعمالة : **قانون الحرب و السلام** (١٦١٢)، **في حرية البحار** (١٦٠٩). للمزيد يرجى مراجعة:
Renée Jeffery, Hugo Grotius in International Thought, Palgrave Macmillan, New York, 2006

و بسبب هوبز و لوك حاز محتوى القانون الطبيعي(*) على اهمية السياسية، لأن مرجعية الحقوق السياسية الى قانون أخلاقي اصيل مستمد من التاريخ الانثروبولوجي للإنسان سوف يدحض ادعاءات السلطة التقليدية للدمج بين السلطة الدينية و الدولة، فالبنسبة الى هوكر وجمع معاصرية من مفكري القرون الوسطى **كانت الدولة و الكنسية شيئا واحداً**، وبالتالي فان رفض الناس اطاعة القوانين الكنسية يعني رفض طاعة الدولة، الامر الذي يعطي للموضوع بعداً سلطوياً، ومما هو معروف ان السلطة هي نتاج القانون، وبالتالي أصبحت مسألة التبرير الشرعي لسن القوانين و من لة حق سنها موضوعاً ذا شأن كبير يتعلق بحرية الافراد وعلاقتهم بالمؤسسات التقليدية. لذلك استحوذ موضوع علاقة عنصر "الموافقة" مع السلطة و الطاعة على اهتمام هوكر(١). وفي كتابه: **قوانين السياسة الكنسية (١٥٩٧)** يلاحظ هوكر ان تعريف "القانون الابدي" الشائع هو "القانون الذي اختارة الله إلى الأبد"(٢)، ومن ثم يستمر هوكر في وضع تسلسل هرمي للقوانين ابتداءاً من القانون الابدي بأعتباره منبعها الأعلى، ومن ثم ينطلق من نفسة في توليد اشكل مشتقة وجديدة من القانون الابدي، لذلك يميز بين القانون الابدي الأول و الثاني، على أساس ان لله قانون نفسة

(*) **القانون الطبيعي** Natural Law هي نظرية قديمة جدا ولها تاثير واسع في الاخلاق و السياسية و الفلسفة القانونية، ويعتمد مفهوم القانون الطبيعي التقليدي على اربع قضايا اساسية: الاولى، ان الاخلاق قضايا طبيعية و موضوعية وليست نسبية وتتعلق بالثقافة و الذوق الذاتي والاتفاق الاجتماعي. الثانية، ان الاخلاق متأصلة بطريقة ما في الطبيعة البشـــرية و هي جزء من قانون الطبيعة العام. الثالثة، ان معيارية الالتزام الاخلاقي بالزامية الحق Jus هي نتيجة للحق الطبيعي في الوضـع الأصـلي. والرابعة، ان البديهة العقلية تقودنا دائما الى الاسـتدلال من القانون العام للطبيعة لدليل للالتزام الأخلاقي بالقانون الطبيعي. وبالنسبة لمصدر النظرية، اما المصـادر القديمة: فان أول صـياغة كاملة لنظرية القانون الطبيعي كانت نتاجاً للفلاسـفة الرواقيينStoic و افلاطون و سـقراط في دفاعه ضـد السفسـطائيين sophists في ادعائاتهم حول الحقيقة النسـبية خصـوصـا بروتاغوراس Protagoras. ويعتبر توما الاكويني Thomas Aquinas و فرانســيس ســواريز من المصـــادر المهمه للقانون الطبيعي في العصـر الوسـيط ، اما في العصـر الحديث قبل جون لوك فقد ظهر الفقية القانوني هوغو غروتيوس و ريتشـارد هوكر و توماس هوبز .المصدر:

Donald M. Borchert (Ed), Encyclopedia of Philosophy, Vol.6, Second Edition, Thomson Gale, USA, 2006, pp.505-510

(1) F. J. Shirley, Richard Hooker And Contemporary Political Ideas, Church Historical Society, London, 1949, P.69

(2) Richard Hooker, The Laws Of Ecclesiastical Polity In Modern English, The Davenant Institute, London, 2019, p.54

يستمدة من ذاتة كـ لوغوس، اما القانون الابدي الثاني الذي تحتفظ به جميع مخلوقاتة وفقا لشروط ثابتة تتبع القانون الإلهي الأول، وهو القانون الطبيعي الموحى من خلال الكتب المقدسة، و قوانين غير عقلانية متعلقة بالطبيعة و قوانين عقلانية متعلقة بالاجتماع الإنساني مثل القانون الوضعي البشري او "قانون العقل"[١]، وهذه القوانين اشتقت لتصحيح الاضطراب الذي احدثتة خطية الانسان الأولى، **(للمزيد حول هذا يُنظر الشكل رقم ٤).**

وبالتالي يدعو هوكر الى التمييز بين نوعين من الكائنات: الكائنات الطبيعية او تلك التي تخضع لقوانينها بالضرورة والتي ليس لها خيار فيما تفعلة، و الكائنات العقلانية ذات الإرادة الحرة وهم وكلاء طوعيون *Voluntary Agents*، وباستثناء الذات الإلهية فان كل الموجودات الأخرى لها القابلية على التغير الى ما يحقق كمالها الوجودي او "الخير"، والانسان اكثر تلك الموجودات رغبة في التغير و تحقيق الكمال عن طريق السعي الى ان تكون مثل الله في خلودة، عن طريق حماية نفسها بادامة نسلها **اولاً**، و وتحسين أدائها **ثانياً**، بالنزوع الى الحكمة الافلاطونية و الوصول الى الأداء الجيد في القول و الفعل، و مما يجعل القانون الطبيعي في انسجام تام مع العقل او "أن قانون الطبيعة البشرية هو قانون العقل، والعقل هو الوسيلة التي يتعلم بها الإنسان في كثير من الأشياء"[٢] وكذلك في المجال الابستمولوجي، فالملائكة لديهم معرفة كاملة مقارنة بالإنسان الذي يولد دون فهم او معرفة على الاطلاق، "مع ذلك، من هذا الجهل التام ينمون شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا مثل الملائكة"، فروح الانسان قادرة على الكمال الإلهي وهي قدرة لا تملكها الوحوش، ومن خلال التعليم وتكوين العادات تجعل العقل اكثر قدرة على الحكم بشكل صحيح بين الصح و الخطأ و الخير و الشر، بالأضافة الى ان الطبيعة نفسها تعلّم الانسان القوانين و التشريعات، واعتقد هوكر ان المجتمعات السياسية لا تدين في وجودها لغريزة الانسان الطبيعية للعيش في جماعات، وانما تدين لنوع من الاتفاق، سواء كان صريحا ام ضمنيا، وضعة الافراد عندما اجتمعوا لأول مرة، فتكون حصيلة ما تعلمة الانسان من القانون الابدي و من الطبيعة قدرتة العقلانية على ان يسن

---

[1]Ibid, p. 55

[2]Alessandro Passerin D'entrèves, The Medieval Contribution To Political Thought, The Humanities Press, New York, 1959, pp.118-119

قانون الكومنولث *Law Of A Commonweal* بـ "الاتفاق"[١]، ومجال قانون الكومنولث او الجسم السياسي الذي انشاءة الانسان بحكم ميلة الطبيعي الى الاجتماع و تنظيم هذا الاجتماع، لأن السبيل الوحيد لتجاوز الخلافات الناتجة عن الاجتماع الإنساني هو التوصل الى اتفاق عام وانشاء نوع من الحكومة يخضعون لها، فبالرغم من قدرة الافراد على الدفاع عن انفسهم اذا ما هاجمهم شخص ما، وكذلك قدرتهم على بالسعي وراء مكاسبهم الخاصة على حساب الاخرين، وضرورة مقاومة الاستغلال، غير" أنه لا ينبغي لأحد أن يكون القاضي والمدافع عن حقوقه في ذات الوقت، لأن الجميع متحيّز لنفسه ولأقرب أصدقائه "وسوف لن تنتهي هذه الصراعات مالم يتفق الجميع على رجل واحد يصبح سيداً او قاضياً وفقاً لما يعرف بـ عقد السيادة[٢] *Contract Of Sovereignty*، وبدون هذه الموافقة لايمكن لاحد ان يصبح كذلك، ورغم ان بعض المفكرين آمنوا ان الرجال النبلاء و الحكماء و الفاضلين لهم حق طبيعي في ان يحكموا وذلك بسبب ما تركة قانون الطبيعة للاباء من سلطة، كما ادعى فلمر و فورست، ومع ذلك، فان موافقة اولائك الذين سيُحكَمون امر ضروري حتى يتم الاعتراف بهذا الحق علناً "ولكي يكون كل من الحاكم والمحكوم أكثر سلاماً مع بعضهم البعض"، فالسلطة الابوية كسلطة طبيعية يعترف بها للاباء داخل اسرهم ولكنها سوف لن تكون شرعية الى الحد الذي يضم اسراً متعددة، فالافراد متساوون طبيعاً ولا يتفوق بعضهم على بعض، و هذه السلطة ستكون مغتصبة وغير قانونية ما لم يتم منحها لهم من قبل أولئك الذين يمارسون سلطتهم عليهم، والاستنتاج المباشر من تحليل هوكر لعلاقة قانون الطبيعة بقانون الكومنولث هو امتلاك الافراد "الحق" القانوني سواء الحق في الحياة او التصرف في الملكية، وقد قام هوغو غروتيوس بعد ريتشارد هوكر بتطوير مفهوم الحق *Jus*، اشتق غروتيوس– وهو معاصر لديكارت– مبادئ القانون الطبيعي من مبادئ العقل بدلاً من النظام اللاهوتي، فـ غروتيوس كان نصيرا للقانون الطبيعي و العقد الاجتماعي، وكان عقلانيا يؤمن بقوة العقل، و طوّر نظرية القانون الطبيعي الغير قابل للتغير بحيث لا يمكن تغييرة الا من قبل الله

---

(1)W. D.J. Cargill Thompson, The Philosopher Of The " Politic Society": Richard Hooker As A Political Thinker, In Studies In Richard Hooker Essays Preliminary To An Edition Of His Works, W. Speed Hill(Eds), The Press Of Case Western Reserve University, Cleveland & London, 1972, pp.36-37

(2)F. J. Shirley, Op. Cit., pp. 97-98

تعالى، ففي كتابه: **حقوق الحرب و السلام** (١٦١٢) بحث فيما اذا كان بالإمكان ان يجد بعض المبادئ التي يمكن أن تربط الأمم بمعيار مشترك من السلوك حتى تكون الحرب قائمة على أسباب عادلة للحرب "بحيث يكون حق الحرب هو الذي يمكن القيام به دون ظلم العدو"![1] اذ يعتقد غروتيوس ان الظلم يناقض الطبيعة العقلانية للبشر ويستشهد بقول شيشرون:"ان من غير الطبيعي ان تأخذ من شخص آخر لاثراء الذات" ، فالحق بالنسبة لغروتيوس هو شي يمتلكة الشخص ويتعلق به مباشرة، أي ان لة مفهوماً ذاتياً ويتمحور حول الشخص نفسه، "وللحق في هذه الحالة صفة أخلاقية مرتبطة بالشخص تمكنة من الامتلاك او القيام بعمل عادل"[2] و حماية نفسة من الاخرين، ويترتب على هذا ان للفرد سلطة على نفسه او حرية التصرف في ان يحافظ على طبيعته و حياته الخاصة، ويكون لة الحق في الملكية، والقدرة على المطالبة بالحق و الالتزام بالواجبات، وبالرغم من إقرار غروتيوس بالمساوة بين الافراد و لكنه يعتقد ان هناك نوع من عدم التكافؤ *Unequal* لأن هناك افراداً مرموقين و متفوقين ويسميه حق التفوق *Right Of Superiority* في مقابل حق المساواة *Right Of Equality*[3]، كما اكد غروتيوس على ان القانون الطبيعي هو مصدر الحقوق الطبيعية او ما يطلق علية المدنيون "الحق" وهذا الحق يشتمل السلطة التي نملكهاعلى نفسنا[4]، والتي تسمى الحرية، واعتبر غروتيوس العقد هو حقيقه واقعية و فعلية في التاريخ البشري، وان كل اجتماع انساني سبقة نوع من العقد الاجتماعي صراحة ام ضمناً، وبموجب هذا العقد اختار كل شعب شكل الحكومة الانسب لة، ثم ان الافراد يدخلون في علاقات تعاقدية لاقامة النظام الاجتماعي وحول إدارة الملكية الخاصة ونمط العيش وخصوصاً السلطة، وكذلك تنفيذ الالتزامات الناشئة ومعاقبة المتجاوزين واحترام "الحقوق غير الكاملة" (أي الملكيات المشتركة كالبحار و الحقوق

---

(1) Hugo Grotius, The rights of the War and Peace, Book1, Liberty Fund Inc., Indiana, 2005, p.136

(2)Hugo Grotius, The rights of the War and Peace, Op. Cit., p.137

(3)Ibid.

(4)Ibid, p.138

المتنازع عليها وهي موضوع عدالة نسبية)[١]، أي ان هناك اسباباً أخلاقية مستقلة عن الدين لمعاقبة الظلم[٢].

على الرغم من ان "الحقوق الطبيعية" قد نوقشت منذ العصور القديمة الا ان فلاسفة عصر التنوير هم من طوروا المفهوم الحديث للحقوق الطبيعية، وكان للحقوق الطبيعية دوراً حاسما في التمهيد لاقامة الجمهوريات الحديثة و المجتمع المدني، في ذلك الوقت ، تطورت الحقوق الطبيعية كجزء من نظرية العقد الاجتماعي، التي تناولت مسائل أصل المجتمع وشرعية سلطة الدولة على الفرد، و تفترض حجج العقد الاجتماعي عادة على أن الأفراد وافقوا، صراحةً أو ضمناً، على التنازل عن بعض حرياتهم والخضوع لسلطة الحاكم أو القاضي (أو لقرار الأغلبية)، مقابل حماية حقوقهم المتبقية، وبالتالي، فإن مسألة العلاقة بين الحقوق الطبيعية والقانونية، غالباً ما تكون جانباً من جوانب نظرية العقد الاجتماعي، لذلك سار التقليد العقلاني منذ هوبز الى اعتبار الانتقال من مجتمع ما قبل الدولة الى مجتمع الدولة بداية العقلانية السياسية الحديثة، **فالعقد الاجتماعي يبرر لاقامة الدولة المدنية، و الدولة المدنية تستلزم وضع القوانين**، وهنا تصل العقلانية السياسية الى مفترق خطير، **وعليها اختيار مصادر تشريع القانون، بين اللاهوت او العقل** ، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى، **ان رجوع منظري العقد الاتفاقي الى الحقوق الطبيعية او مصادر العقل الطبيعي**[٣] **-كما يقول شتراوس- فسيحتاج الامر الى عقلنة هذه الحريات لتتكيف مع مجتمع الدولة**، وسنحاول في المطلب التالي عرض التبريرات لعقلنة او تبرير تقييد الحقوق الطبيعية، او ما يعرف بـ الحريات الإيجابية.

المطلب الثاني: تبرير الحريات الإيجابية

تعود أصول المفهوم السياسي للحرية الى التقليد اليوناني حول الحرية و العبودية، وبغض النظر عن المعنى الذي كان سائدا حول كون الفرد حراً بالنسب او حراً في مقابل العبد المملوك

---

(1) See: Hugo Grotius, The Free Sea, Translated by Richard Hakluyt, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 2004

(2) Knud Haakonssen, القانونlw and moral philosophy : from Grotius to the Scottish, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 , pp.26-30

(3) Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Op. Cit., p.17

لسيد، لكن الحرية بالمعنى السياسي في اثنا كانت ذات قيمة ديمقراطية تنسحب من المساواة في النسب الى المساواة الديمقراطية في كل شيء بحسب ارسطو[١]، لذا فان هناك علاقة مهمة بين التقليد الديمقراطي اليوناني و الحرية من حيث ارتباط الديمقراطية بالحرية و المساواة و بالمشاركة الشعبية، وهي الحرية التي اطلق عليها بنجامين كونستانت حرية الاقدمين في مقابل حرية الحديثين التي تضمنت استقلالية المواطن ضد السلطة الحكومية، وبالتالي فان حرية المواطن الحديثة تعني التمتع بالحماية من الإجراءات التعسفية للدولة، وحرية التعبير عن الراي وحرية اختيار المهنة، حرية المرء في التصرف في ممتلكاتة دون الرجوع الى طرف ثالث، وحرية الانضمام الى الاخرين في تنمية اهداف دينية او اجتماعية[٢]، أي ان الحرية الحديثة هي حرية الأشخاص المختلفين في رغباتهم مما يوجب مراعاة هذا التنوع في اطار المجتمع السياسي باستقلالية تامة عن أي مؤسسة تحاول فرض تقاليد معينة تحد من حرية التعبير عن الراي و الاعتقاد.

وقد برز الجانب الأكثر تأثيراً للحرية في حالة الطبيعة ما قبل الدولة عند توماس هوبز، لأن هوبز اعترف ضمناً بالسيادة الشعبية و لانة اعترف بالعقد الاجتماعي كواقعة انثروبولجية عقلانية، واقترح تقييد السيادة الشعبية بواسطة العقد الاجتماعي حتى يبرر لشرعية السلطة القائمة في انكلترا ويتجاوز فوضى الصراع بين المحافظين و الاحرار، فيرى البروفسور ديفيد فان ميل *David Van Mill* أستاذ العلوم السياسية في جامعة غرب استراليا *UWA* والمهتم بدراسة الفكر السياسي لتوماس هوبز و جون لوك في كتابه: **الحرية و العقلانية و الوكالة في ليفيثيان هوبز(٢٠٠١)** : ان غالبية الذين كتبوا عن هوبز اعتبروه منظّر "الحرية السلبية الخالصة" لانه ينظر للحرية على انها انعدام المعارضة او العوائق الخارجية، و"الرجل الحر، هو الذي لا يعيقة شيء عن القيام بما يشاء القيام به"[٣]. ان الحرية التي لا يعيقها عائق خارجي حتما هي حرية سلبية، ولكن هوبز يعتقد ان لتقييدها سببا عقلانيا من شانة الخروج من حالة الحرب البائسة لأن

---

[1]Mogens Herman Hansen, Democratic Freedom And The Concept Of Freedom In Plato And Aristotle, Greek, Roman And Byzantine Studies, Vol. 50, 2010, pp. 1-27

[2]Wilfried Nippel, Ancient And Modern Democracy: Two Concepts Of Liberty?, Translated By Keith Tribe, Cambridge University Press, New York, 2016, P.206

[3] David van Mill, Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan, State University of New York, New York, 2001, p.47

ضعف او انعدام السلطة تجعل كل فرد يلجا الى قوتة الخاصة وباسلوبة الخاص لحماية نفسة من الاخرين، وباختصار يرى هوبز ان الانسان حر من حيث ان لدية الحرية، فان يفعل ما يشاء بقدر ما تقل او تزيد العوائق الخارجية ، وعلى ما يبدو ان هوبز لا ينظر الى الإرادة و الحرية على انها قرار عقلاني تماماً وانما يتاثر القرار العقلاني و الاختيار الحر عند هوبز بانانية الافراد على غرار راي مكيافللي.

وبناءاً على ذلك يمكن ان نستنتج ان مبدأ الحرية ابتداءاً القرن السادس عشر صار اكثر تداولاً في الادبيات السياسية و متزامن تماماً مع مناقشات الحقيقة–الخرافة و العلم–الاعتقاد، لأن المفكرين الأوائل كما بيّنا أعلاه لم يتخيلوا ابداً الحرية بدون الحقيقة و حكم العقل، فهما مفهومان مترابطان وقد قادت المناقشات المتطورة حول الحرية عموماً الى نقاشات فلسفية متعلقة بالحرية و الارادة وعلاقة الانسان بالكون فيما اذا كانت علاقة مستقلة تماماً، ام متوافقة ام هي مسايرة مع حتمية قوانين الطبيعة؟ هذا من ناحية، و من ناحية أخرى ان الافتراض الأساسي لليبرالية السياسية ان البشر هم في حالة حرية كاملة لترتيب افعالهم وفق ما يشاؤن بالرجوع الى اراداتهم الذاتية دون طلب الاذن من احد او الاعتماد على إرادة انسان اخر[١]، لذلك فان هدف الليبراليين الكلاسيكيين هو توفير اقصى قدر من الحريات الاجتماعية للجميع، و من الناحية العملية يرى الليبراليون ان **الحريات يمكن تامينها بشكل افضل من خلال الحريات الاقتصادية و السياسية و المدنية الأساسية**[٢]، لذلك فقد تاسس مفهوم الحرية الفردية متزامنا مع التنظير لحق الملكية الخاصة، او بعبارة أخرى، ان سن التشريعات و القوانين لها علاقة متاصلة بالملكية الخاصة من حيث حمايتها و التصرف بها، وتبرز أهمية العلاقات القانونية من حيث تفاعل العلاقات بين الافراد تحت سلطة صاحب السيادة، فقد يختار اولائك الذين يملكون السلطة السيادية حماية الحرية او تقويضها باسم السلطة التي يملكونها[٣]، لذلك اخذت هذه المسالة مساحة واسعة من نظريات العقد الاجتماعي

---

(1)Greg Forster, John Locke's Politics Of Moral Consensus, Cambridge University Press, New York, 2005, P.243

(2)David Conway, Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal, Second Edition, Macmillan Press Ltd, London, 1998, P.56

(3)Richard A. Epstein, Liberty, Property, and the Law A Collection of Essays, Routledge, New York, 2011, p.pvii

لأن مسالة الحرية و الملكية الخاصة و صاحب السيادة كانت محور النقاشات الدائرة خلال فترة عصر التنوير، خصوصاً النقاش بين السير روبرت فيلمر و جون لوك حول مسالة العبودية و الحرية و مصدر السلطة، لكن سلطة العقل في هذه المرة كانت هي المهيمنة، لقد كان لوك ينظر الى القانون على انة "ليس ابطال الحرية او تقييدها بل الإبقاء عليها وبسطها"[١]، لأن نظرية لوك كانت قائمة على الحرية الفردية و الملكية الخاصة، أي "حرية تدبر افعالة و التصرف باملاكة، كما يطيب له ضمن نطاق ذلك القانون"[٢]، وفي مقالة في الفهم البشري *An Essay Concerning Human Understanding* (١٦٨٩) يرى لوك ان الحرية "فكرة القوة في أي فاعل*Agent* للقيام أو الامتناع عن أي فعل معين، وفقاً لتصميم أو تفكير العقل" ولكن الحرية بالنسبة للوك لا تتحقق الا اذا كان للفاعل القدرة على "التفكير و الحركة" أي العقل و الإرادة ، واذا فقد احدهما سيكون في هذه الحالة "تحت الضرورة" التي تفرض علية فعل معين من مؤثر خارجي يحتم علية التصرف بطريقة معينة تحتمها الضرورة[٣]، وان وقوع التصرف الإنساني تحت الضرورة – بحسب لوك– يفقدة الحرية، اذا فقد فهم لوك الحرية على انها الحرية الكاملة التي يتمتع بها الانسان الذي يسيطر على عقلة و ارادتة، فهي اذن حرية سلبية، لكن وقوعها تحت حكم الضرورة بفعل مؤثر خارجي يحولها الى حرية إيجابية، أي ان الفرق في هذه الحالة هي القدرة على التحكم المنطقي من جانب الفرد في تصرفاته، كما لاحظ الفيلسوف الانكليزي الراديكالي ريتشارد برايس *Richard Price* في كتابه: **ملاحظات حول طبيعة الحرية المدنية** (١٧٧٦) ان الحرية بهذا المعنى تعني "التوجية الذاتي *Spontaneity* او تقرير المصير *Self-Determination* و التي تعطينا السيطرة على افعالنا" ويسميها الحرية المادية *Physical Liberty*، الى جانب الحرية الأخلاقية *Moral Liberty* وهي القدرة على اتباع احساسنا بالصواب او الخطأ في جميع الظروف وفقا لمبادئنا الأخلاقية دون التعرض للمبادئ المخالفة، و الحرية الدينية *Religious Liberty* وهي قوة ممارسة نمط معين من الدين واحترام الحقيقة الدينية باستقلالية عن الاخرين، اما الحرية

---

[١] جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠

[٢] ايزايا برلين، مصدر سبق ذكره ، ص١٧١

[3]John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Penguin Books, England, 1997, P.223

المدنية *Civil Liberty* فهي سلطة المجتمع المدني او الدولة حكم نفسها وفقا لتقديرها الخاص دون الخضوع لاي تقدير اجنبي او اردة سلطة خارجية[١]، والحكومة المدنية حكومة حرة لانها من صنع الشعب، فجميع القوانين هي أحكام أو لوائح معينة تم وضعها بموافقة مشتركة للحصول على الحماية والأمان[٢]، و من الملاحظ ان برايس ينظر للحريات الأربعة وفقا للمعنى السلبي للحرية الذي يرجع الى مبدا الاستقلالية الذاتية، يقول البروفسور ستيفن هيمان *Steven Heyman* الأستاذ في كلية شيكاغو كينت للقانون *Chicago-Kent*: "وفي هذا الصدد ، تقترب الحرية الطبيعية من كونها شكلاً خالصاً من الحرية السلبية. ومع ذلك ، فإن معظم الكتاب الكلاسيكيين منزعجين من أن هذه الحرية غير المقيدة كانت معيبة بشكل جذري[٣]، لذلك نجد ان وليم بلاكستون *William Blackstone* في كتابه: **تعليقات على قوانين انكلترا**(١٧٦٦) حول الحرية البشرية يقول: ان الحرية الطبيعية او حرية الجنس البشري تتكون من "قوة التصرف بما يراها الشخص مناسبة، دون أي قيود او سيطرة، الا بموجب قانون الطبيعة، كونها حقاً متأصلاً فينا بالولادة، واحدى هبات الله للإنسان عند خلقة عندما وهب الإرادة الحرة لكل انسان، **ويتخلى عن جزء منها عند دخولة المجتمع**"[٤]. اذاً نجد ان هناك مساحة مشتركة بين المفكرين أعلاه على ان الحرية هي حق غير مقيد وان تقييده بالقوانين يتطلب تبرير عقلاني، أي ان الافراد يمتلكون الحرية الطبيعية الكاملة في التصرف ولا غنى للحكومة عن ان تمتلك صلاحيات معينة دون ان يتنازل الافراد عن بعض من حقوقهم، ويواصل الفقية الإنكليزي وليم بلاكستون تبريرة بالقول ان الحرية "البربرية" يتم التضحية بها لأنه لا يوجد إنسان يرغب في الاحتفاظ بالسلطة المطلقة وغير المنضبطة لفعل ما يشاء لأن الافراد ستكون لهم نفس القوة؛ ومن ثم لن يكون هناك أمن للأفراد في التمتع بالحياة وبالتالي فإن الحرية السياسية أو المدنية، وهي حرية الفرد في المجتمع، "**ليست سوى الحرية الطبيعية المقيدة**

---

(1)Richard Price, Observations on the Nature of Civil Liberty, The 9th edition, Edward and Charles Dilly and Thomas Cadell, London, 1776, p.9

(2) Ibid

(3)Steven J. Heyman, Positive And Negative Liberty, Chicago-Kent Law Review, Vol. 68, Issue 1, December 1992, pp.81-82

(4)William Blackstone, Commentaries On The Laws Of England, Book I, Oxford University Press, United Kingdom, 2016, P.85

بقوانين بما يتناسب مع الصالح العام"[١]، وهكذا يرى الفكر الكلاسيكي ان الحرية كحق طبيعي لا يمكن ان تستمر في أي مجتمع سياسي و بغياب القانون المدني، علاوة على ذلك، ان الحرية الطبيعية غير محدودة، هذا من جانب، ومن جانب اخر ان الفرد بصفتة عضواً في المجتمع يحق لة حماية حقوقة كضمانة يقدمها المجتمع لة، وبالنتيجة **فان مفهوم الحرية في هذه الحالة إيجابي بشكل واضح لانة مفهوم تنظيمي قبل كل شي**، ولذلك يرى باروخ اسبينوزا *Baruch Spinoza* (١٦٣٢-١٦٧٧) ان الحياة الاجتماعية تحقق الكمال الأخلاقي للافراد في اطار المجتمع، كما ان المجتمع يكفل الحرية الحقيقة للافراد، و يقول الدكتور فؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠٢٠) حول الحرية المدنية عند اسبينوزا: "فيما يبدوا انها قيود للحياة المدنية في ظل القانون، هو في واقع الامر تحرر يفوق كثيراً ذلك التحرر الذي يتوهم البعض انة يتحقق في **حالة العزلة** و التخلص من النظم و القيود"[٢]، اذ "فمهما عَظُم الحق الذي تتمتع به السلطة العليا الحاكمة في جميع المجالات... فانها لا تستطيع منع الافراد من إصدار احكامهم في كل شيء طبقاً لارائهم الخاصة"[٣]، وفي واقع الامر ان اسبينوزا قد بنى موقفة سالف الذكر حول الحرية في المجتمع المدني بناءاً على راية في حرية الإرادة و الضرورة النابعة من السببية التي تحكم الطبيعة، فاسبينوزا يعتقد ان الحرية هي طاعة الذات، وتعكس أسلوب حياتنا الذي يحددة الانسجام بين من نحن و ماذا نفعل، والحرية بهذا المعنى تتبع الطبيعة الداخلية للإنسان، وعلى العكس من هوبز، يرى اسبينوزا ان الحرية لا تتطلب مداولات، وانما تصرف من "الضرورة" بطبيعتها، وبهذا المعنى فان تكون فاعلاً لا يعني انك تتصرف طوعاً وانما بسبب انفعال الإرادة بالميل الطبيعي وفقا لضرورة داخلية محكومة بالعقل اولاً و القوة[*] *Conatus* للاستمرار و البقاء التي تشكل طبيعة كل الأشياء مهما كانت، أي بمعنى اخر ان

---

(1) William Blackstone, op. Cit., p.85

[٢] فؤاد زكريا، اسبينوزا، الطبعة الثانية، النور للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢٢٢

[٣] باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسية، مصدر سبق ذكره، ص٤٣٦

[*] حول مفهوم **Conatus** يقول اسبينوزا: "يسعى Conatus كل شيء، بقدر ما لة من كيان، الى الاستمرار في كيانة"، ويقارن بعض الكتاب بين كونتاس اسبينوزا و بين غريزة Appetites هوبز على انهما يصدران من مصدر واحد وهو غريزة البقاء بالحفاظ على الذات. للمزيد حول هذه الموضوع يرجى مراجعة:
Yitzhak Y. Melamed(Ed), A Companion to Spinoza, Wiley Blackwell, West Sussex, 2021, pp.81-91

العقل و الغريزة الطبيعية تحتم على الانسان ان يفعل ما يفعلة بارادتة[١]، لأن الإرادة المحكومة بالطبيعة الداخلية للإنسان تتبع دائماً قانون السببية في الطبيعة وهي حتمية في هذه الحالة ويكون دور العقل كمنظم لهذة الطبيعة الغرائزية، فلا يمكن في جميع الأحوال تصور وجود الحقوق الطبيعة للافراد بمعزل عن تاثير الطبيعة ولكن هذه الحقوق تبرز متميزة عن الطبيعة بالحقوق العامة التي تؤسس في المجتمع السياسي لحماية النفس و الدفاع عن المصالح و صد العنف، فتكون الحرية اذاً– بحسب اسبينوزا–الغاية الحقيقة من قيام الدولة لأن وظيفة الدولة في هذه الحالة تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في امان بقدر الإمكان مع الاحتفاظ بحقة الطبيعي بما يمكنة من الحياة و العمل دون الحاق الضرر بالاخرين. فالاجتماع الإنساني و القوانين ضرورية بحسب اسبينوزا ولكن الضرورة هنا تختلف عما افترضة هوبز بخوفة من الحرية السلبية و الحرب المحتومة في مجتمع ما قبل المدنية، وانما تكون وظيفة الاجتماع الإنساني هي تنظيم سلوك الافراد مع بقاء حرية التفكير و الحكم[٢]. وبالمقارنة مع حتمية جون لوك، فان اسبينوزا يرى ان الانسان حر مع الضرورة كجزء منفعل من الطبيعة يتاثر بالعلل بها بالضرورة، وحتى خضوعة للقانون انما هو مؤثر خارجي ينظم سلوكة ولكن لا يقيد حرية تفكيرة، في حين ان لوك يرى ان الوقوع تحت الضرورة يفقده الحرية، وهذه الاختلاف في التقدير انما يعود الى مذهب اسبينوزا الواحدي *Monism*، لكن سرد اسبينوزا للحرية بهذه الطريقة يضعنا امام صعوبات تفسيرية لانة يفهم الحرية على انها انفعالية وان الله وحدة هو الذي يمكن ان يكون حراً، و من ناحية أخرى، فهو يتعامل مع الحرية على أنها معادلة للهدف الأخلاقي المتمثل في السيطرة على المشاعر الداخلية بسبب القوة الداخلية كوناتوس *Conatus* أي سيطرة العقل على المشاعر ممكنة، وتعريف اسبينوزا للحرية بهذا الشكل يجعل الحرية و العقلانية متكافئان[٣]. اذن فبما ان للعقل دوراً في السيطرة على المشاعر و الرغبات، **فالحرية السلبية مقيدة في المجتمع المدني او السياسي لانها مجتمعات عقلانية.**

---

(1) Modesto Gómez Alonso, Spinoza On Freedom, Individual Rights And Public Power, Praxis Filosófica, Num. 40, 2015, pp.11-34

(٢) باروخ اسبينوزا، مصدر سبق ذكره، ص٤٣٧

(3) Matthew J. Kisner, Spinoza On Human Freedom Reason, Autonomy And The Good Life, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, P.17

وما دمنا قد توصلنا الى **ان الحرية المدنية او الإيجابية هي صورة للفعل العقلاني** بحسب الآراء اعلاه، بقي لنا نتناول تفسير هيوم لـ "العليّة الضرورية" بين السبب والاثر المترتب علية، لعلاقتها الوثيقة بالسلوك الإنساني عموماً وايمانة بالظواهر، وحتى نفهم معالجة كانط للموضوع في سياق المنظور الاخلاقي للفاعلية البشرية.

في كتابه: **مبحث في الفاهمية البشرية** (١٧٤٨) يعتقد ديفيد هيوم *David Hume* (١٧١١-١٧٧٦) ان العقلانية تفترض ان **هناك اقترانا ضروريا بين السبب و الأثر**، وان الذهن يستدل على النتائج من عمليات المادة المتكررة في الطبيعة مما يجعل الاقتران ضرورة منطقية بسبب التكرار و التعوّد لا اكثر[١] الامر الذي يقود هيوم الى الشك في صحة تلك العلاقة. لذلك يعود هيوم الى البحث عن العلل الأولى، وهي اما "أفكار مجردة" مصدرها العقل او انطباعات حسية *Impressions* واردة من الطبيعة الخارجية، فيكون العقل في هذه الحالة ملكة *Faculty* تعمل على استيعاب الروابط بين الانطباعات و الافكار، وهنا تكمن قدرتنا على فهم الحقيقة واتخاذ القرارات المناسبة، وفي هذه الحالة يكون العقل في حالة سلبية خاملة *Inert* وان ما يفعّلة في هذه الحالة هي مجموع الانطباعات و العواطف الحسية، العقل وحده لا يمكن أبداً أن يكون دافعاً لأي عمل من أعمال الإرادة[٢]، و مجرد أداة تتاثر بالاعتبارات الخارجية، فالعلاقات التي يكتشفها العقل تكون الحقيقة في الوقع، وهي الحقيقة الوحيدة، مما يستدعي انفصال الانطباعات عن العقل ، بل ويكون العقل تابعاً لها مما يجعل من مسالة الضرورة و الحتمية مسالة غير مؤكدة و موضع شك، لأن العلاقات السببية كما قلنا أصبحت ضرورية بسبب التكرار و الاتساق[٣] و تعوّد العقل على انشاء علاقات مفترضة بين العلة و المعلول تتجاوز التجربة الحسية فتقود الى الاحتمالات دون التوصل الى يقين، وحتى احكامنا الأخلاقية ليست نتاج العقل، فالعقل لايستطيع التعرف على الفضائل و الرذائل وانما هو الحس الأخلاقي المتأتي من ادراك الانطباعات التي تشعر بها ولا

---

[١] ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمية البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٣

[2] Ilham Dilman, , op. cit., pp.143-144

[٣] ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة الانسانية، الجزء الثاني، ترجمة وائل علي سعيد، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٢٠٥

نحكم عليها[١]، "... **ليس ألمبدأ الأخلاقي شيئا اخر غير خلاصة تتعلق بافعال الناس، مشتقة من التمعن بدوافعهم، وامزجتهم واوضاعهم**"[٢].

اذن فقد قدم هيوم وجهة نظرة المعرفية مركزا على شكة الشديد على مصادقية الاعتماد على العلاقات التي وضعها العقل، واعتبر الجدالً بين العقلانيين و التجريبيين مجرد "التباس في الالفاض"[٣] يمنعهم من التقارب و التفاهم، وحول هذه الملاحظة السالفة الذكر يطلق التجريبيون على الطريقة التي يفهم العقلانيون مثل ديكارت على انها ميتافيزيقيا *Metaphysics* على اعتبار ان ما يتصورونة من أفكار فطرية *Innate Ideas* و مجردة تكونت بمعزل تام عن الانطباعات *Impressions* الحسية والعلاقات التي اقاموها ما بين الواقع وهذه الأفكار مجرد وَهَم واستنتاجات تدعو للشك، **وتجعل من حرية الانسان في اتخاذ القرار غير خاضعة لضرورة العلية، ولا هي حرية بشكلها الطبيعي، وانما يخضع سلوك الانسان السياسي عموماً لدوافع وظروف معينة تملية علية –كضرورة عقلانية– التصرف بطريقة تتفق مع نوع عقلانية الدوافع و التفضيلات وان كانت دوافع أخلاقية**، ومع ذلك، كانت قراءة كانط لـ هيوم بطريقة مختلفة اثّرت في نظرية كانط النقدية ككل، فالبنسبة لكانط لم تكن مشكلة هيوم الشك في تصور ضرورة العلية، ولم ينتقص منها، وانما وجد كانط ان مشكلة هيوم في إيجاد مصدر ذلك التصور، وهو الإرادة الأخلاقية الترانسدنتالية لاستبعاد تأثير أي نوع من "الشرط" على الفعل الإنساني، وجعلة فعل عقلاني–أخلاقي خالص.

---

[1]John B. Stewart, Opinion And Reform In Hume's Political Philosophy, Princeton University Press, USA, 1992, p117

[٢] ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة الانسانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٦

[٣] نفس المصدر، ص١١٦

المطلب الثالث: العقلانية الخالصة و الحرية الاخلاقية

لقد وضعنا في المطلبين السابقين فرضيتين: **الأولى:** ان الليبرالية تاسست على الاعتراف بمضمون الحق الطبيعي كمصدر مباشر لحقوق الفردية التي لا يمكن التنازل عنها او سلبها. **الثانية:** ان الحقوق الطبيعية بشكلها السلبي لا تتناسب تماماً مع حالة المجتمع المدني او مجتمع الدولة. لذلك فهناك حاجة الى عقلنة تلك الحريات عن طريق تبرير تقييدها جزئيا او التنازل عن بعضها (العقد الاجتماعي) لتفادي الفوضى و الصراع، ورغم ذلك فان التبرير لـ الحرية الإيجابية يحتاج الى دراسة ايبستمولوجيا الوعي الإنساني على الطريقة الكانطية، فلا التجريبية قادرة على اعطائنا تصور كامل للحرية وتبرير الابعاد الأخلاقية للفعل الإنساني، ولا العقلانية ذات البعد المعرفي القَبلي التي تعجز أحيانا عن اثبات ادعائتها بطريقة علمية يقبل بها التجريبيون، ومع ذلك اثار شك هيوم اهتمام كانط لاعادة النظر في النظرية المعرفية بكلا شقيها العقلاني و التجريبي، وبالرغم من ان اعمال كانط الفكرية ليست اعمال سياسية بالمعنى الصريح، ولكن التقليد الكانطي لة اثر لايستهان به في الفكر السياسي الأخلاقي الحديث خصوصاً عند رولز و هابرماس و هيك.

يتلخص الاسهام الكانطي في مجال الفكر عموما في لتحليل و إعادة تركيب المذهبين، مما جعل الاسهام الكانطي بمثابة ثورة تاسيسية اعادت للعقل مركزيتة الابستمولوجية مشابهة للثورة الكوبرنيكية[1]. ففي مقالة لكانط نشرها في ديسمبر من عام ١٧٨٤ في مجلة برلين الشهرية جوابا على سؤال: "**ما هي الانوار؟**"[*] كتب كانط ان الانوار هي "خروج الانسان من القصور الذي هو

---

[1] A. D. Lindsay, Kant, 2nd Edition, Greenwood Press, Connecticut, 1970, P50

[*] في ديسمبر من عام ١٧٨٣ كتب يوهان زولنر Johann Zöllner وهو رجل دين الماني مقاله في (مجلة برلين الشهريه) مقالة للرد على مقال كتبها كاتب مجهول حول مؤسسه الزواج المدني Civil Marriage (بمعنى عدم اشراك رجال الدين في اجراءات الزواج)، وكان رد زولنر ان الزواج مؤسسه مهمة جدا وتتطلب الاستقرار الذي يوفره الدين وحده، وعلق قائلاً: لقد اهتزت اسس الاخلاق، و وجب علينا اعاده التفكير في خطواتنا "قبل ارباك قلوب و عقول الناس باسم التنوير"، وفي نهاية المقاله كتب متسائلاً " ماهو التنوير؟"، يجب الاجابه على هذا السؤال الذي لا يقل اهميه عن سؤال" ما هي الحقيقه؟"، وقد ادى هذه السؤال الذي يُطرح في مجله رائده في الفكر التنويري الالماني الى ظهور سلسله من المقالات رداً على هذا السؤال، وكان رد ايمانويل كانط اشهرها. المصدر:

Manfred Kuehn and Heiner Klemme (Ed), The Dictionary of Eighteenth Century German Philosophers, edited , Continuum, London, 2010, P.1837

مسؤول عنه" بمعنى ان الانسان اصبح قاصراً بسبب الكسل و الجبن الذي يعتريه وحال دون استعماله لعقله بشكل منفصل عن وصاية الغير، وهما سببان في "انه من السهل على الاخرين ان ينصّبوا انفسهم اوصياء عليهم "وهؤلاء الاوصياء سيتكفلون بالمراقبة وتسيير "القطيع" حتى لا يقدم على اي خطوه تعرضه للخطر، وكانهم اطفالاً لا يستطيعون السير بدون العجلة التي تساعدهم على السير و وتسندهم عن الوقوع على الارض، وبسبب تعلق الانسان بحالة القصور هذه "صار عاجزاً حقا عن استعمال عقله هو فيفقد حريته، ويرى كانط **ان الحرية تكمن في الاستعمال العمومي للعقل، فالاستعمال الخاص للعقل يكون مقيداً بحكم التراتبية الوظيفية في التعليم او العمل الحكومي**، فجماعه القساوسه مثلا يُقسم اعضائها على احترام شعار معين، حتى تمارس الكنيسة وبلا انقطاع الوصاية عليهم وبواسطتهم على الشعب، يقول: "ان عقداً كهذا يُبرم لكي يحجب الى الابد عن النوع البشري اي نور جديد هو عقد لاغ وباطل على الاطلاق" حتى لو صادقت عليه سلطة عليا و مجالس تشريعية واقرته معاهدات سلام، ان في ذلك جريمة ضد الطبيعة البشرية، ومن غير المقبول الاتفاق على وضع دستور ديني دائم لا يقبل الشك، ان حق الافراد كرعايا ان يقدموا مشروعاتهم الى السلطة باتحاد الاصوات على تغيير اي قاعدة دينية يدركون ان تغييرها افضل و "دون ان يناوئوا الاخرين الذين يريدون ابقاء الاشياء على ما هي عليه" اما التخلي عن هذه الحق فيسميه كانط " خرقا للحقوق المقدسة للانسانية ودوسا لها"، ودليل كانط في ذلك ان الحكومات لا تملك الحق في ذلك ايضاً **(اي خرق الحقوق المقدسة)** لأن السلطة التشريعية تقوم تحديداً على ارادة الشعب، ومن بين جميع انواع القصور يعد القصور الديني "اكثرها مضرةً وعاراً في آن واحد" بسبب التعصب الذي ينطوي عليه الاعتقاد الديني، ان فيمن يقول " فكروا قدر ما تشاؤون وفي كل ما تشاؤون، ولكن اطيعوا" انما يحد من حرية التفكير ويخرق الحقوق الانسانية المقدسة[1]. وقد يبدو ان راي كانط اعلاه كافٍ لتفسير مذهبة تجاة الإرادة و العقل الإنساني والحرية الإنسانية عموما، بل على العكس من ذلك ان راي كانط اعلاه هو راي تفسيري لمذهبة الحقيقي في نقد الفكر عموماً، ففي كتابه: **نقد العقل المحض** *Critique Of Pure Reason* (١٧٨١)

---

[1] ايمانويل كانط، ثلاثل نصوص، تاملات في التربية، ماهي الانوار؟ مالتوجه في التفكير؟ ترجمة محمود بن جماعه، دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٥، ص ٨٣-٩٤

يعتقد كانط ان العقل "ينطلق من مبادئ يكون استعمالها في سياق لا غنى عنه، وفي ذلك الحين تؤكد التجربة صحتها على نحو كاف" وهكذا تكون الفاعلية الذهنية على هذه النحو ترانسدنتالية(*) *Transcendental* في طبيعتها، فيطرح العقل الأسئلة بدون توقف ولا تحدة حدود فيتجاوز التجربة الفيزيائية ويتخطى الحدود الزمانية و المكانية للتجربة الحسية المكتسبة من العالم الخارجي للذات "ولكنه بهذا يلقي بنفسة في ظلمة وتناقضات" تعاني من خطا ما لايستطيع كشف أسبابها لانها"تتجاوز حدود كل تجربة"(١)، ولكن، ان التقدم في قراءة النظرية الكانطية ستكشف عن "عالمين" مختلفين يواجههما العقل الخالص *Reason* حتى يخذ قرارة.

حاول كانط تجاوز موضوعات الحدس في الزمان و المكان، لأن ادراك الموضوعات في اطار التجربة الممكنة يجعل المعرفة محصورة في عالم الظواهر، واذا حصرنا معرفتنا في عالم الظواهر، فانها ،في هذه الحالة، ستكون واقعة في دوامة التغيرات الحادثة خارج العقل المحض، لذلك كانت المهمة الرئيسية بالنسبة لكانط البدئ بإعادة النظر في المقولات كـ وجود قائم بذاتة *Noumenal* منفصل عن الظواهر *Phenomena* حتى لا يتخذ العقل قرارات مشروطة بمتغيرات خارج العقل، وقد اطلق على هذا المذهب اسم المثالية الترانسدنتالية(٢) *Transcendental Idealism*.

كما يضع كانط الفاعلية العقلية على محورين اساسيين، الأول ما يعرف بـ قابلية الانفعال *Receptivity* او قدرة العقل على التأثر بالدوافع الخارجية (الانطباعات الحسية) لانتاج التمثيلات *Representations* ، اما المحور الاخر فهو العفوية *Spontaneity*، وهي قدرة العقل على بدئ نشاطة من نفسة دون أي محفز خارجي، **وعلى هذه الأساس يكون نشاط العقل البشري اما مُنفعل**

(*) هناك ترجمات ومفاهيم متنوعة لمصطلح **ترانسدنتال** Transzendent الألماني ويميل اغلب المفكرين و المترجمين العرب الى التعريب بدلاً من ترجمة المصطلح، فالدكتور عبد الغفار مكاوي يترجمة الى (متعالي) في ترجمتة لكتاب **تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق** واحيانا يلجا الى التعريب في مقدمة المترجم، اما غانم هنة فيترجمة الى (مفارق) في **نقد العقل المحض** وايضاً يجأ الى التعريب في سياق الكتاب معتبرا هذا المصطلح "قد يؤدي ترجمتة الى لِبس او سوء فهم"، وكذلك بالنسبة للدكتور مراد وهبة في كتابه **المذهب عند كانط**.(الباحث)

(١) ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣، ص١٧

(٢) نفس المصدر، ص ٥٤١-٥٤٢

بمعطى خارجي، او يفُعّل ذاتياً كـ شيء في ذاتة[١]، اذاً، فكل نشاط ذهني اما انة نشاط مُنفعل بـ تمثيلات، او نشاط عفوي ذاتي، او انه قرار ذاتي التفعيل تبعاً لمعطيات المَلَكات الداخلية، ويقسم كانط مَلَكات العقل الى ثلاث: **ملكة المعرفة** وهي أوسع الملكات وتحتل المرتبة الأولى بين الملكات الثلاث، والقوة التي تؤديها هي قوة الفهم *Understanding*، ومجالها البحث عن العلم الممكن و التوافق مع القانون، و **ملكة الإرادة او الرغبة** *Begehrungsvermögen* ، وهي ملكة **غير قابلة للاختزال** تقوم عليها فاعلية العقل الأخلاقية ومبدأ الالتزام الأخلاقي، و اخيراً ملكة الاحساس *Sensibility* او ملكة الشعور بالذة و الألم وتعمد في علمها على الملكتين السابقتين، وفاعليتها العقلية قائمة على مبدأ الفرضية او ملكة الحكم[٢].

يعتقد كانط أن من غير الممكن التوصل الى الحقيقة عن طريق الاستدلال الحسي للاشياء، لأن ما نملكة من حقيقة حول الأشياء متاثر بدلالاتها الزمانية و المكانية، وما دام الزمان و المكان يعكس مظاهر الأشياء كشكل من اشكال **السببية**، فلا يمكننا معرفة الأشياء في حد ذاتها الا اذا تم تناولها على انها تصورات مستقلة تماماً و خارج الزمان و المكان ويحكم العقل فيها بدأً من كونة مُنفعل في ذاتة، مما يجعل الإرادة تتصرف كقوة أخلاقية في افق الحرية الترانسدنتالية، و كملكية "مطلقة" للفاعلين العقلانيين، أي ان تكون حراً بالمعنى الترانسدنتالي يعني امتلاك خاصية الفاعلية الأخلاقية المتحررة من الضرورة الطبيعية، وتتبع الضرورة الاخلاقية، وفي هذه الصدد يقول محرروا موسوعة ستانفورد *Stanford*. " ومع هذا الاتجاة الفكري يسعى كانط إلى التوفيق بين الحرية والضرورة الطبيعية من خلال مثاليته المتعالية *Transcendental Idealism* . وفي الواقع، إن مسألة ما إذا كانت الضرورة الطبيعية تستبعد الحرية هي "مشكلة ترانسدنتالية" ولا يمكن حلها إلا بالفلسفة الترانسدنتالية"[٣]، لذا فقد ورد مفهوم الحرية في الفلسفة الكانطية في كتابه: **تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق** *Groundwork Of The Metaphysic Of Moral* (١٧٨٥) على هذا

---

(1) Alison Laywine , Kant's Transcendental Deduction A Cosmology of Experience, Oxford University Press, Oxford, 2020, p.87

(2) Karl Ameriks, Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics, In Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality, Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger(Eds), De Gruyter, Göttingen, 2010, p.40

(3)Stanford Encyclopedia, Kant and Hume on Morality, www. plato.stanford.edu, Accessed: jan.1, 2021

النحو تماماً، فالحرية بالنسبة للكائنات العاقلة تتصف بـ العليّة *Causality* المستقلة تماماً عن أي مؤثر خارجي او انها سببية داخلية متعلقة بملكة الحكم *Judgment* ، ووفقا لهذا المعنى يقول كانط "تكون حرية الإرادة... هي الاستقلال الذاتي *Autonomy*" وغير تابعة لاي مبدا غريب، فتكوّن قانوناً لنفسها، وتتبع مسلمتها الأخلاقية المطلقة، وبناءاً على ذلك يكون استنباط الاخلاق من الإرادة الحرة، فتكون" الإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات"[١].

ومن منطلق النزعة الأخلاقية لكانط، تبتعد الحرية الكانطية على مجال الليبرالية العقلانية كـ منهجيّة حسابية، وتتموضع في مجالها الترانسدنتالي كمنهجية أخلاقية تضح حداً بين ماهو كائن و بين ما يجب ان يكون، والحقيقة ان حرية الحكم الفردي على الظواهر الخارجية أصبحت مرتبطة –عند كانط– بالاحكام القبلية، لأن التحقق السايكولوجي او المنطقي للحرية يصطدم بمعوقات تتمثل في ان الاستدلال السايكولوجي للحرية سيكون مقترنا بصورة الزمان، وان اقتران التجربة السيكولوجية بالزمان تقوّض الحرية بسبب الدوافع و البواعث التي تحكم على فعلة الحالي، واذا ما اخذنا بالتحقيق المنطقي فان الحرية سوف تدرج في ارقام و قياسات كمية تحيلها الى ضروريات[٢]، والواقع ان كانط يرى في الجانب الذي يستقبل الانطباعات الحسية يعمل في حدود الضرورة المنطقية حتى يصدر احكاماً تحليلية *Analytic Judgments* او قرارات شخصية بخصوص الحقائق المادية تبدا دائماً مع التجربة ولا تسبقها ، ولكن هذا لا يعني –بحسب كانط– ان المعرفة "تنجم كلها عن التجربة" بل هناك تنسيق بين العقل و الواقع من جهة، و بين العقل و "التصورات القبلية" (خارج الزمان والمكان) يطلق علية كانط الحكم التاليفي او التركيبي[**] *Synthetic*

---

[١] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠٢، ص ١٤٤-١٤٥

[٢] زكريا ابراهيم، كانت او الفلسفة النقدية، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٥٤

[**] **الاحكام التحليلية** هي الاحكام التي لا تضيف شيئاً لمعرفتنا السابقة، كما ان محمولها متضمن في موضوعها لذلك فهي تفسيرية لا اكثر وتستند الى مبدأ الهوية. اما **الاحكام التركيبية** او التوليفية وهي الاحكام التي لا يكون محمولها متضمناً في موضوعها، أي انها تضيف معلومات جديدة الى معارفنا السابقة، وهي ليست قبلية بل تعتمد على التجربة لتاكيد مصداقتها، ويضع كانط العلوم الرياضية في مجال الاحكام التركيبية، والمتافيزيقيا اذا ما اردنا ان تكون علماً واضحاً عليها ان تاخذ بالاحكام التركيبية القبلية. للمزيد يرجى مراجعة: ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سبق ذكره، ص٦٥-٦٩

Judgment الذي تتالف منة حقائق الرياضيات و الهندسة الطبيعية و الاخلاق و الخير الاسمى وهو ما دعاه بـ الاستاطيقا التراسدنتالية *Transcendental Aesthetic* كتجاوز لتاثير الانطباعات الحسية و التمثيلات في اطار الزمان و المكان، والالتجاء الى الحدس و الادراك القيمي في عالم الشئ في ذاتة[١]، و ليجد مخرجا من شك ديفيد هيوم حول الاطراد بين السبب و النتيجة بعيدا عن التجربة العملية واثبات إمكانية قيام الاحكام التركيبية من العلوم البديهية مثل الرياضيات، ولذلك يقول في مقدمة الطبعة الثانية: ان ديفيد هيوم هو الوحيد الذي اقترب من هذا الاشكال، لكن جهدة توقف عند القضية التحليلية[٢](**للمزيد حول المثالية الترانسدنتالية يُنظر الشكل رقم ٥**).

والحرية وفقا لهذا المعنى خارج التجربة الحسية و خارج الزمان و المكان وليست قضية تركيبية وتقع في مجال العقل المحض وهو ما دعاه بـ **المفهوم السلبي للحرية**، اما المفهوم الإيجابي للحرية فهو التصور الذي يدخل الحد الثالث للقضية التركيبية بأعتباره من مجالات العقل العملي ضمن الواقع الفيزيائي و العلّية وستكون واقعة هنا كعلاقة منطقية بين العلة و المعلول تتاثر بالضرورة الطبيعية[٣]، و بناءاً على ملكة الحكم وترجع دائماً الى فكرة الحرية الأولى و الذاتية. فتكون الإرادة وفقا لهذا المعنى متاثرة بعالمي الظواهر الحسية و عالم الأشياء في ذاتها النومينال، و علية يختلف المفهوم الكانطي لحرية عن الحرية الليبرالية، فالحرية وفقاً لكانط لا تتطلب فقط السماح للافراد للتصرف وفقا للاختيارات العقلانية التي تفاضل معيار المنفعة و السعادة كما يراها الراديكاليون، وانما الإرادة الحرة بحسب كانط أوسع من المفهوم الليبرالي **وتخضع للمسؤولية ألاخلاقية للحرية الترانسدنتالية** (المتعالية) وضرورتها عقلية بالدرجة الأولى، التي تسمح للشخص ان يختار بشكل مستقل تماماً[٤]، وذلك تبعا لجانب الالزام الاخلاقي المطلق غير المشروط بموضوع

---

(1) Emily Carson, Sensibility: Space And Time, Transcendental Idealism, In Immanuel Kant Key Concepts, Will Dudley And Kristina Engelhard(Eds), Routledge, London And New York, 2011, p.31

(٢) ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سبق ذكره، ص٧٤

(3)Andrews Reath, Kant's Critical Account of Freedom. In Graham Bird (Ed.), In A Companion To Kant, Blackwell, Australia, 2006, pp. 275-290

(4) Will Dudley, Hegel, Nietzsche, And Philosophy, Cambridge University Press, 2002, P.5

معين مثال ذلك القول: "ينبغي علي الا اكذب اذا اردت ان احافظ على شرفي" في حين ان اتباع الجانب الأخلاقي المطلق يتبع القول: "**ينبغي على الا اكذب حتى لو لم يجلب الكذب علي ادنى عار**"، فالشكل الأخير من المسؤولية الأخلاقية يتجرد من الموضوع الذي يضع الشرط[١]، لكن التوظيف الليبرالي للحرية السلبية يراعي الموضوع دائماً مما جعل المفهوم الليبرالي للحرية يبدو بسيطاً ومع ذلك فهو قوي بشكل ملحوظ لما له من أهمية سياسية هائلة، وقد تمخضت عن المفهوم السلبي للحرية فكرتين جوهريتين: أولاً ، أن الحكومة موجودة لتأمين حرية شعبها؛ وثانياً ، تتكون هذه الحرية من قدرة الأفراد على التصرف بناءً على خياراتهم بأقل قدر من القيود الخارجية من خلال توسيع المجال العام *Public Sphere* ليشمل الأمور التي كان من المفترض تركها للاختيار الخاص[٢]، وبهذا المعنى صار للفردانية الى جانب العقلانية الصارمة أهمية مركزية تحكم الفكر السياسي الليبرالي الحداثي ولكن السببية التي عانا المفكرون من تفسيرها و توضيحها صارت السعادة و اللّذة علتها في الفكر الليبرالي. و وفقا لتفسير الحرية بين بين عالمي الأشياء في ذاتها و الظواهر، فاما يكون البشر احراراً وذلك بقدر تواجدهم الذهني في عالم الأشياء في ذاتها *Noumenal*، او انهم عبارة عن كائنات تسيرها الضرورة، وذلك بقدر تواجدهم في عالم الظواهر *Phenomenal* ، أي ان الافراد ككائنات عقلانية تتاثر اما بالواقع العملي كوجهة نظر متداولة و تكون افعالهم محددة سببياً، او انها تتأثر بتقييم حرية الإرادة الإنسانية من وجهة نظر المراقب كـ فاعلين احرار[٣]، ولنا ان نقول انها تمييز بين العقلانية العملية و العقلانية المثالية، ولهذا التفسير ثنائي الاتجاة ميزتان هامتان، **أولاً:** يسمح هذا التفسير بالاستفادة من رؤى كانط حول الحرية الميتافيزيقية و الاخلاق المطلقة التي تدخل في توليد القضايا التركيبية – القبلية، و هذه الميزة كبيرة خاصة بالنسبة لأولئك المهتمين في المقام الأول بـ كانط كـ فيلسوف أخلاقي، **وسنرى اثر هذه الميزة في الفصل القادم عند التداوليين**، ثانياً: يساعد على تجنب المشكلات الصعبة المتعلقة بكيفية ارتباط المعرفة الحسية بالمعرفة القبلية.

---

(١) ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، مصدر سبق ذكره، ص١٣٣

(2) Will Dudley, Op. Cit., p.3

(3) Patrick Frierson, Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology, In Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality, Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger(Eds), De Gruyter, Göttingen, 2010, p.83

اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:

اولاً: ان الليبرالية السياسية شكل من اشكال العقلانية الحديثة، وان مبادئها التي تم تناولها في المبحث الأول و الثاني مستمدة من مضمون الحق الطبيعي كتبرير عقلاني لمفهوم الحق، و مصدر مباشر للحقوق الفردية غير قابلة للتصرف .

ثانياً: ان الحقوق الطبيعية لا يمكن التسليم بها كحقوق قانونية في مجتمع الدولة او المجتمع المدني، لانها وبشكلها السلبي الذي لايفرق اكتسابة بين الانسان و سائر المخلوقات –كما قال اسبينوزا– و لا تتناسب مع المجتمع السياسي الذي يتطلب تنظيم الحقوق الطبيعية عموماً على انها "قانون العقل".

ثالثاً: هناك علاقة بين الحرية كمفهوم خالص وبين الإرادة الحرة، والحرية هي انعكاس للإرادة الداخلية للإنسان، وبالتالي تلعب القدرات العقلية (او الملكات) دورا مهماً في تحليل السلوك السياسي للانسان كـ "**شيء في ذاتة**" بحسب التعبير الكانطي ويستبعد أي علاقة شرطية او سببية بين الانطباعات و الادراكات في اتخاذ أي قرار عقلاني أخلاقي و حر، وانما يتأثر القرار العقلاني وهو أخلاقي في نفس الوقت بقاعدة "**الالزام الاخلاقي**" مع مقولات قبلية كـ الخير الاسمى و الفضيلة و حسن النية. ورغم ذلك لا تنفصل القدرات العقلانية لاي انسان عن التجربة بشقيها العملي (الخبرة) او النظري(الحدس).

رابعاً: لقد أسس النقد الكانطي للمعرفة من خلال التحليل الابستمولوجي للعقل الخالص لثورة جديدة تمثلت في البدئ من جديد لاعادة بناء الوعي العقلاني بالعالم بدلا من استئناف الجدل فيما كتبة سابقوة، وهذه النقطة بحد ذاتها تعد جزء من مقدمات الانقطاع المابعد حداثي عن الحداثة، فقد مهد النقد كمفهوم مستقل الطريق للمفكرين اللاحقين مثل نيشتة و ماكس فيبر لاعادة النظر في موروثات التقليد الحداثي.

المبحث الثالث

التسامح الديني منطلقا للتعددية و قبول الاخر

اشرنا في الفصل الأول الى ان التعددية في احدى صيغها على انها تعددية التفضيلات البراغماتية و القيم الأخلاقية فهناك قيماً أخلاقية و مصالح متعددة لا يمكن اختزالها فتبرر نظاماً سياسياً و قانونياً مركزياً في المجتمع بحسب آراء وليام غالستون و ايزايا برلين، وسنحاول في هذا المبحث إعادة تحليل المنطلقات الفكرية للتعددية السياسية بناءاً على فرضية ان التعددية **نتاج التحرر العقلاني من الدوغمائية و التعصب الديني** و بناءاً على مبدا الاعتراف بالاخر و الهوية الذاتية الفردانية المستقلة في إقامة حكمها العقلاني المتفرد بانعزال تام عن البيئة الخارجية، مما يستدعي التسليم ان النتائج الفردية التي لا يمكن ان تكون دائماً متشابهة (نيتشة) مما تطلب الحاجة الى تحديد نوع القيود التي يدار بها المجتمع السياسي التعددي، وتبعاً لذلك سنعتبر التسامح الديني البادرة الأولى لتطور المفهوم التعددي في علمي الاجتماع و السياسة قبل ان يولد المفهوم الحديث للتعددية في إنجلترا والولايات المتحدة خلال أوائل القرن العشرين كاستجابة مفاهيمية للطابع الترابطي المتزايد للمجتمع، وظهور التدخل الحكومي، وأنشطة جماعات الضغط المنظمة، و ولادة ثقافات فرعية مهاجرة، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى، ان العقلانية التي ناقشنا اغلب جوانبها الفكرية تكاد "تختزل" معيار الحكم على الاخرين فيما اذا كانوا طيبين ام اشرار بمعيار "الحقيقة" التي لم يجد نيتشة أي مبرر لاقرارها، فيتسائل في: **جينالوجيا الاخلاق** عن "...الأصل الذي ينبغي ان نعزو اليه في نهاية الامر ما لدينا من أفكار حول الخير و الشر؟" ورغم ذلك فأننا قد منحنا الطيب قيمة ارفع من الخبيث، وتحول الى قيمة تاريخية تتسم بالقدسية الى الحد الذي لم نكلّف نفسنا عناء البحث حول اصل الاخلاق التي ندّعيها لمجرد انها كانت بالاصل محمودة، وقد جرت بحكم العادة فـ"نسوا" اصلها وهو زيغ مر بمراحل: المنفعه ثم النسيان ثم العاده واخيراً الخطأ، ولكن المعيار بحسب نيتشه جاء من اولاءك " الطيبين" انفسهم الذين اعتبروا انفسهم " طيبين" و حكموا على افعالهم بانها "طيبه" وهم "البشر الأقوياء".

المطلب الأول: علاقة الصراع بالتسامح

في سياق النزاعات الدينية – السياسية في جميع أنحاء أوروبا التي تلت حركة الإصلاح الديني، أصبح التسامح أحد المفاهيم المركزية للخطاب السياسي–الفلسفي. والتسامح[*] *Toleration* هو"مجموعة من الممارسات الاجتماعية و السياسية" في المجتمعات الليبرالية تتضمن إنشاء معايير للسلوكيات التي تسمح للمواطنين بالتفاوض بشأن اختلافاتهم المحتومة بشكل سلمي[١]، وقد برز مفهوم التسامح الديني كمطلب مهم على اثر سلسلة من الحروب الدينية المسيحية التي اندلعت في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر بعد أن بدأ الإصلاح البروتستانتي عام ١٥١٧ في المانيا. و وفقاً لتصنيف المؤرخ العسكري كوينسي رايت*Quincy Wright* (١٨٩٠–١٩٧٠)، ان الفترة ما بين١٥٢٠–١٦٤٨ شملت حروب الدينية في أوروبا مثل الحرب الدينية الفرنسية (١٥٦٢–١٥٩٤) ، وحرب الاستقلال الهولندية (١٥٦٨–٦٤٨) و بلغت الصراعات الدينية ذروتها في حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨–١٦٤٨) التي دمرت ألمانيا وقتلت حوالي ٤٠% من سكانها[٢]وتسببت بمعدل وفيات أكبر نسبياً من تلك التي حدثت في الحرب العالمية الأولى[٣]، ولكن رايت يقول ان أسبابها ليست دينية خالصة

---

[*] ينبغي التمييز في استخدام مصطلح Toleration عن Tolerance، فكلاهما يختلف عن الاخر في الادبيات السياسية، بالرغم من ان المعنى العام واحد بمعنى" التسامح" ويشير الدارسون الى ان التسامح بمعنى Toleration يستخدم في سياق مجموعة الممارسات السياسية و الاجتماعية التي تنطوي على نوع من القبول التبريري بناءا على منطلقات فكرية كالتسامح الديني و التسامح السياسي، في حين التسامح بمعنى Tolerance يستخدم في سياق التعامل مع المواقف، ويحتوي على عنصر التحمل في اطار القواعد المؤسسية و الحكم السياسي الاستبدادي، وبالعموم فان التسامح بمعنى Toleration هو المصطلح السائد في الادبيات الفكرية بشكل عام. للمزيد يرجى مراجعة:

Andrew Jason Cohen, What Toleration Is?, Ethics, Vol.115, No. 1, October 2004, pp. 68-95

(1) Andrew R. Murphy, Toleration, and the Liberal Tradition, Polity, Vol. 29, No. 4, Palgrave Macmillan Journals, 1997, pp. 593-623

(2)Quentin Outram, the Socio-Economic Relations of Warfare and the Military Mortality Crises of the Thirty Years' War, Medical History, Volume 45, No 2, 2001, pp. 151-184

(3) Steven Pinker, The Better Angels Of Our Nature: Why Violence Has Declined, Penguin Group, USA, 2011, P.142

وانما كان الاستبداد السياسي سببا اخر لها[١]، وفي دراسة مهمة للمؤرخ ماثيو وايت *Matthew White* بعنوان: *The Great Big Book of Horrible Things* (٢٠١١) درس حوالي ١٠٠ من افضع الحروب عبر التاريخ، وتوصل الى ان هناك ١١ صراعاً صنفها على انها صراعات دينية، من بينها حرب الثلاثين عاماً اذ بلغ عدد ضحاياها ٧,٥ مليونا[٢]، فمن دون شك ان أهوالاً مثل حرب الثلاثين عاماً ستكون دافعاً كافياً ليعيد مفكروا الحداثة و التنوير النظر في الاسباب التي اودت بحياة الملايين من الأبرياء بسبب الاضطهاد الديني.

ثم جاء صلح وستفاليا (١٦٤٨) لحل النزاعات على نطاق واسع من خلال الاعتراف بثلاثة مذاهب مسيحية في الإمبراطورية الرومانية المقدسة: الكاثوليكية الرومانية، اللوثرية، والكالفينية، مما تسبب في انهيار الأحادية الدينية للمجتمع التي هيمنت لاكثر من الف عام في أوروبا، على الرغم من أن التعددية لم تترسخ في ذلك الزمن، إلا أن النزاعات والصراعات بين العقائد المختلفة للمسيحية الأوروبية فتحت الباب على مصراعية أمام المجتمعات الديمقراطية الليبرالية[٣]، يقول جوشيم وولي *Joachim Whaley* وهو مؤرخ من جامعة كامبردج ان صلح وستفاليا "كان في الأساس سلاماً دينياً وكانت المعاهدة بمثابة نهاية لأكثر من قرن من الصراع الديني المرير والحروب الدينية وقدمت إطاراً فعالاً للتعايش السلمي بين مختلف الأطراف المتحاربة وقد أدى ذلك ببعض المؤرخين إلى استنتاج أنه بعد عام ١٦٤٨ تم وضع الأسس لمجتمع متسامح. ويرى المؤرخ البريطاني جوناثان إسرائيل *Jonathan Israel* (١٩٤٦-) في كتابه:**التنوير المتنازع علية** *Enlightenment Contested* (٢٠٠٦) ان مسالة التسامح تسببت بمشكلة خطيرة في أوائل عصر التنوير في أوروبا، وتركت الحروب الطائفية بعد حرب الثلاثين عاماً في حالة من "الجمود الطائفي الدائم مع مجموعات طائفية راسخة و معترف بها" مما استدعت الحاجة الى التنظير للتسامح، وكان "الفلاسفة هم المسؤولون الرئيسيون عن نشر مفاهيم التسامح والمساواة والديمقراطية

---

(1) Quincy Wright, A study Of War, Volume I, The University Of Chicago Press, Chicago, 1942, P.198

(2) Matthew White, The Great Big Book of Horrible Things, W.W. Norton, London, 2012, pp. 215-222

(3) Andrew Fitz-Gibbon, The Fragility of Tolerant Pluralism, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2017, pp.15-17

والجمهورية والحرية الفردية وحرية التعبير والصحافة، وهي مجموعة الأفكار التي تم تحديدها باعتبارها السبب الرئيسي للإطاحة بالسلطة والتقاليد والحكم الملكي (...)"[١].

و بمجرد أن بدأ النظر إلى الأديان على هذا النحو سرعان ما ظهرت مواقف تقترب من مفهوم التعددية، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، قدمت أعمال لشخصيات مثل اسبينوزا ولوك وهيوم وفولتير تفسيرات منطقية وطبيعية للدين ودافعت عن التسامح الديني، وقد أشار كوينسي رايت في كتابه: **دراسة الحرب** *A Study of War* (١٩٤٢) الى هذه النقطة بقولة "واتفقت أوروبا على أن الدول البروتستانتية والكاثوليكية يمكن أن تعيش معاً في نظام. كان هذا ادراكاً منهم على ان الدين لم يعد له أهمية عليا وهي حقيقة أكدتها رغبة معظم الدول في إعطاء قدر من التسامح الديني داخل أراضيها" بالأضافة الى ان المفكرين الكبار مثل توماس هوبز و جون لوك و ديفيد هيوم و مونتسكيو وروسو و صامويل بوفندروف *Samuel Pufendorf* و وليم بلاكستون *William Blackstone* اقتربوا من المشاكل السائدة في ذلك الزمن من ناحية سياسية و قانونية[٢].

وكان الالتزام بالتسامح، وخصوصاً التسامح الديني، يُعترف به دائماً على أنه عنصر أساسي في عصر التنوير باعتباره حركة أو مشروعاً فكرياً. ففي فرنسا يرجع تاريخ بداية التسامح إلى عام ١٥٩٨ بإصدار **مرسوم نانت** *Edict of Nantes* الموقع في من قبل الملك هنري الرابع ملك فرنسا، و بموجبة مُنح الكالفينيين البروتستانت في فرنسا (المعروفين باسم الهوغونوت *Huguenots*) حقوقاً كبيرة في فرنسا –التي تعتبر دولة كاثوليكية في ذلك الوقت– وكان الهدف الأول من المرسوم تعزيز الوحدة المدنية من خلال فصل الوحدة المدنية عن الدينية، وعامل بعض البروتستانت لأول مرة على أنهم أكثر من مجرد منشقين وزنادقة، وفتح طريقاً للعلمانية والتسامح، لقد منح المرسوم حقوقاً للبروتستانت مثل العفو وإعادة حقوقهم المدنية، ومكّنهم من التمتع بحقوق مدنية كاملة بما في ذلك القبول في الوظائف العامة والكليات والجامعات، وعقدت المجامع الدينية والتجمعات السياسية بإذن ملكي، كما تم إنشاء غرف خاصة في البرلمان للنظر في القضايا التي

---

[1]Jonathan I. Israel, Enlightenment Contested Philosophy, Modernity, And The Emancipation Of Man 1670–1752, Oxford University Press, New York, 2006

[2]Quincy Wright, op. cit., pp.198-199

تخصّهم[١]، وفي انكلترا اصدر البرلمان الإنكليزي **قانون التسامح** *Toleration Act* عام ١٦٨٩ في أعقاب ثورة إنجلترا المجيدة، و نص قانون التسامح الإنجليزي على حرية العبادة أو حرية ممارسة الدين لتلك الطوائف المدرجة في القانون. كما حافظت على المكانة المتميزة لديانة واحدة تدعمها أو تؤسسها الدولة (الانجليكانية الإنكليزية). علاوة على ذلك، استبعد قانون التسامح الإنجليزي المسيحيين خارج الكنيسة الأنجليكانية من الحقوق السياسية، مثل التصويت وشغل المناصب العامة. كما ضمن الحماية للمعارضين من العقاب من قبل الحكومة بسبب معتقداتهم الدينية المخالفة التي يتم التعبير عنها علانيةً. ومع ذلك، لم يكن من الممكن التسامح مع الملحدين[٢]، كما يرى بعض المؤرخين ان كتاب جون لوك: **مقالة حول التسامح** *Essay Concerning Toleration* –كُتب في عام ١٦٨٥ ونُشر في عام ١٦٨٩– كان المصدر الفكري لقانون التسامح الإنجليزي لعام ١٦٨٩، الذي وضع الشروط القانونية للتعايش بين كنيسة إنجلترا والطوائف البروتستانتية المعارضة ومع ذلك لم يتم التسامح مع الروم الكاثوليك في إنجلترا سواء في فلسفة لوك أو في قانون التسامح[٣].

تبين لنا من خلال المقدمة اعلاه العلاقة الوطيدة بين الصراع و الدين و الدولة كمثلث أساسي في الحكم على طبيعة العلاقة في اي مجتمع تعددي. وفي هذه الصدد، يناقش المفكر الألماني راينر فورست *Rainer Forst* في كتابه: **التسامح داخل الصراع** *Toleration In Conflict* (٢٠١٣) ان التسامح هو اهتمام انساني عام ولا يقتصر على أي حقبة او ثقافة معينة لطالما كان هناك دين، والتسامح في نظرة الظاهرة الأكثر اصالة وتتطلب "استجابة تهدئة" تصالحية او أخلاقية، كما ان المطالبة بالتسامح لا تقع قبل او بعد الصراعات الاجتماعية وانما "**تظهر من داخلها**" بحيث يرتبط شكلها المادي في سياق اجتماعي و تاريخي معين، مما يجعل التسامح في حد ذاتة متداخل مع الصراع، ورغم ان التسامح يسعى تحقيق التوازن لكنة **طلب غير محايد** او

---

(1)Antony Alcock, A History Of The Protection Of Regional Cultural Minorities In Europe From The Edict Of Nantes To The Present Day, Macmillan Press Ltd, London, 2000, pp.6-7

(2)John J. Patrick And Gerald P. Long, Constitutional Debates On Freedom Of Religion, Greenwood Press, London, 1999, P.19-20

(3) Ibid

سعي غير عملي لاطراف الصراع للحفاظ على التوازن المؤقت والحفاظ على علاقات القوة القائمة من خلال منح نوع من الحرية للخصم[١]. و فيما يتعلق بجوانب التفسير المتعلقة بضرورة التسامح في المجتمعات التعددية، يسوق فورست أربعة مفاهيم جانبية متعلقة بالتسامح، كمفهوم ثابت في مجتمعاتنا الحالية، كما انها تشير الى السياق السياسي لدولة تضم مواطنين من مجتمعات معينة بينها اختلافات عميقة:

المفهوم الأول: مفهوم الاذن[٢] *Permission Conception* ويشير الى ان التسامح يدير العلاقة السياسية بين سلطة الأغلبية مع أقليات متعددة لا تشارك في نظام القيم السائد، وبموجب مفهوم الاذن تمنح سلطة الأغلبية الأقلية الاذن بالعيش وفقاً لقناعاتها طالما انها لا تشكك في هيمنة سلطة الأغلبية وهو شرط أساسي في هذه الحالة، ومن الأمثلة على ذلك مرسوم نانت الذي اشرنا لة في بداية المطلب.

المفهوم الثاني: مفهوم التعايش *Coexistence Conception* بمعنى ان هدف التسامح يكون ذا مقدمات براغماتية و عملية، وفي هذه الحالة تمتلك المجموعات نقاط قوة متساوية تقريباً، وتدرك انها يجب ان تتبى التسامح من اجل السلام الاجتماعي ويمومة مصالحها الخاصة، فيفضلون التعايش السلمي على الصراع ويوافقون على قواعد تسوية معينة كـ حل وسط متبادل، فتكون علاقة التسامح في هذه الحالة علاقة افقية تبادلية على عكس مفهوم الاذن الذي يقوم على علاقة عمودية[٣]، وتعد النسخة الهوبزية المثال الاوضح لهذا لانموذج التعايش السلمي من خلال خضوع جميع الأطراف لسلطة عليا محايدة وهي سلطة العقد الاجتماعي كالتزام قانوني يقبلة الجميع.

المفهوم الثالث: هو **مفهوم الاحترام** *Respect Conception* وهو مفهوم أخلاقي قائم على أساس الاحترام المتبادل من جانب الافراد و الجماعات وهم في هذه الحالة–أي الافراد– يتصرفون كفاعلين مستقلين اخلاقياً وبناءا على قواعد يقبلها الجميع في مجتمع أخلاقي يتبادل فيه الأشخاص الاحترام باعتبارهم متساوين قانونياً وسياسياً ولديهم هويات أخلاقية وثقافية ذات صلة بالسياسية ويتضمن

---

(1) Rainer Forst, Toleration in Conflict Past and Present, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp.1-2

(2) Ibid., p.27

(3) Ibid., p.28

الاحترام كذلك معنى الانصاف ايضاً[1]، والتاسمح بهذا المعنى يعني الاعتراف بالاخرين وبعضويتهم الكاملة في المجتمع السياسي دون تخليهم عن هويتهم الأخلاقية و الثقافية، ويعتبر الانموذج الكانطي الأقرب لهذا المفهوم.

المفهوم الرابع: فهو **مفهوم التقدير** *Esteem Conception* فبالأضافة الى عنصر الاعتراف المتبادل في مفهوم الاحترام يحتاج التسامح الى تقدرير معتقدات الآخرين وممارساتهم باعتبارها ذات قيمة أخلاقية، فحتى وان كانت القيم غير متوافقة فان التسامح مع قيم و معتقدات الاخرين يقيم الالزام الأخلاقي باحترامها باعتبارها معتقدات ذات قيمة لمعتنقيها.

وتقودنا الدراسة اعلاه حول علاقة التسامح بالصراع السياسي و الديني الى ان التسامح جاء كمطلب أساسي في سياق التطورات في الفكر والسياسة الغربيين من اجل تجاوز النتائج التي نتجت عن التعصب و اقصاء (الأخرين)، وسنتناول في المطلب التالي اهم الاسهامات الحداثية في التنظير للتسامح.

---

(1) Ibid., p.29

المطلب الثاني: من التسامح الى علمنة الدولة

لقد كانت عقلانية القرن السابع عشر عقلانية شاملة، شملت العلم و الدين معاً، فلم تمنع القدسية الدينية من ان يبدي لوك وجهة نظرة الصريحة حول التسامح الديني في انكلترا، فـ لوك يعتقد ان الدين الحقيقي لم يتاسس من اجل ممارسة الطقوس او ممارسة السلطة الكنسية او اجبار الناس على اعتناق معتقد معين، وانما وُجد الدين"لتنظيم حياة البشر استنادا الى قواعد الفضيلة و التقوى"[١] وليس من واجب الحكم المدني الاهتمام بخلاص النفوس **بل واجبة هو رعاية الشؤون المدنية وتنميتها ما دام موكلاً من قبل الرعايا للاهتمام بالشؤون المدنية لا غير**، ثم انة من غير المعقول ان يقبل أي انسان ان يترك البت في مسالة خلاصة لانسان آخر يحدد لة ايماناً معيناً وعبادة ما، لأن جوهر الدين قائم على القناعة الداخلية للافراد، وليس من شان الحاكم السياسي او أي قوة خارجية اجبار الرعايا على الاقتناع بعقيدة معينة، ثم ان الاستسلام الاعمى لاراده خارجية تتناقض مع مبدا الحرية الإنسانية الطبيعية في التفكير و الفعل، فليس من حق الكنيسة اجبار أي انسان لا يدين بعقيدتها، وان استخدام القوة من اختصاص الحاكم الزمني وحدة، والحرمان من الخيرات المدنية، والأموال و الممتلكات لا يمكن انتزاعها من المحروم لانها تستند الى حماية القانون المدني و **تقتصر على الإخراج من الجماعة الدينية** لا غير لأن الحقوق و الامتيازات الاجتماعية لا علاقة لها بالدين، ثم ان النزاع بين اتباع المعتقدات المختلفة لا ينتهي لأن "**كل كنيسة تعتقد ان ما تعتقدة هو الحق**" [٢]، و أولئك الذين يدّعون أنهم على حق يجب أن يدركوا أن كل شخص يعتقد أنه على حق وما ينطق به الاخرون باطل، والنزاع في هذه الحالة هو "**نزاع متكافئ**" ليس من شان قاض ان يحكم بحسم هذا النزاع، و الحقيقة هي أنه مهما كان عدد الدعاة الذين يبشرون بعدم المقاومة و الرضوخ فإن الرجال المضطَهدين سوف ينتفضون ويثورون بمجرد أن يمتلكوا القوة للدفاع عن أنفسهم. وبالتالي ستزيد القوة الأمور سوءاً لأن الذين يتعرضون للاضطهاد سيظلون يعتقدون أنهم على حق، وسيبحثون عن فرص للإطاحة بمضطهديهم، وسيكرهون أولئك الذين

---

[١] جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى ابو سنة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٩

[٢] جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤

يضطهدونهم[١]. وعلى هذا النحو يكون من غير المعقول ابداً ان تنحاز السلطة المدنية لاي عقيدة معينة حتى وان كان الحُكم مسيحياً، لأن مساندة السلطة لعقيدة معينة يعني تكفير العقائد الأخرى بحكم امتلاكها السلطة السياسية لا لِانها تملك الحقيقة وحدها "وتاسيساً على ذلك فلا الافراد ولا الكنائيس ولا الدولة لديها أي مبرر للاعتداء على الحقوق المدنية والخيرات الدنيوية بدعوى الدين"، **فعلى الكنسية ان تتقيد بحدود الكنيسة وان لا تمتد للشؤون المدنية**، فالكنيسة منفصلة عن الدولة تماما "في اصلها و غايتها واعمالها وفي كل شيء متمايزان تماماً ومتباينان بلا حدود"[٢].

ان ما طرحة لوك يعني ان أي استخدام فعلي لمفهوم التسامح يقع دائماً في سياقات معينة من الصراع السياسي، لا سيما في المجتمعات التي تتحول نحو التعددية الدينية والأخلاقية والثقافية المتزايدة و خصوصاً مع مطالبة المجموعات الثقافية بالاعتراف، بينما ينظر الاخرون إلى مواطنيهم الآخرين بريبة بالرغم من أنهم عاشوا معاً منذ زمن بعيد. وتتضمن هذه النزاعات دائماً مطالبات بالاعتراف المتبادل سواء في المجال القانوني أو في المجال الاجتماعي، ويقع على الدولة واجب رعاية حق الاعتراف من خلال الحيادية الكاملة تجاة المكونات الدينية.

و هناك مقاربة مهمة جداً بين جون لوك و معاصره بيير بايل *Pierre Bayle* (١٦٤٧-١٧٠٦) تبدأ بحجة لوك بان "كل كنيسة تعتقد ان ما تعتقدة هو الحق"، وينطلق بايل من حجتين رئيسيتين لتبرير التسامح:

الأولى: هي حجة **الضمير الضال** *Erring Conscience* وعلاقتة بوجود او عدم وجود عقاب سياسي او اجتماعي ونقد التبرير الاوغسطيني للاضطهاد[*].

---

[1] Alex Tuckness, Locke On Toleration, In A Companion To Locke, Edited By Matthew Stuart, Blackwell Publishing Ltd, West Sussex, 2016, P.439

[٢] جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦

[*] كان القديس اوغسطين Augustine (٣٥٤-٤٣٠) يدعو الى استخدام السلطة الزمنية(الدولة) للحفاظ على العقيدة بالتصدي للوثنيين وعدم التسامح معهم. المصدر: فردريك كوبلتسون، تاريخ الفلسفة ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦

الثانية: حول تفسير الكتاب المقدس، ووفقا لـ بايل فان محاولة أي طرف حل النزاع من وجهة نظرة سوف تقود الى الفشل الأكيد، ويؤدي إلى صراع لا نهاية له بين الأطراف المتنازعة حيث يدعي كل طرف بشكل دوغمائي أنه المدافع الوحيد عن الإيمان الحقيقي *True Faith*[١].

وكانت حجة بايل حجة فلسفية في المقام الاول تفترض اسبابا كافية لتبرير التسامح بشكل عام، واستند في حجتة على ان العقل يمكن ان ينير طريق البشرية الى ماهو صحيح او خطا أخلاقيا، لأن العقل ملكة وهبها الله، لذا فان تفسير الكتاب المقدس **يجب ان يفسر في ضوء سلطة العقل**، لأن المعنى الحرفي عندما يتعارض مع الاخلاق المعقولة للادراك ولا يمكن ان يسمح اللة بهذا التعارض ولكنه يفترض ان العقل بأماكانة ادراك الحقائق الأخلاقية على وجة اليقين[٢]، في حين ان الحقائق التخمينية تعرقل إمكانية الوصول الى المعرفة اليقينية سواء في الكتاب المقدس او على مستوى الخبرة الحسية، لكن الايمان و التعقل الطوعي و الصادق يأتي الى الانسان باتباع ما يملية علية ضميرة وبالتالي فان" الضمير الضال يعطي الحق في ارتكاب الشر"[٣] واضطهاد الاخرين **باكراههم على الايمان بخلاف ما يملية عليهم ضميرهم، ولهذا السبب يجب ان يبقى الضمير الفردي مقدسا وخاليا من الاكراة**، ويجب احترام قوانين الدولة التي تراعي الصالح العام. فالفردانية لا تشكل تهديداً للسلام و النظام الداخلي، وكان حريصاً على اقناع السلطات الفرنسية بضرورة التسامح مع الهوغنوت وتقويض الخطأب التبريري من أي جانب عقائدي ضد الجانب الاخر بما في ذلك الملحدين و الزنادقة على العكس من لوك[٤] الذي استبعدهم، فلم يبرر بايل استخدام العنف ضدهم نظرًا لأن القاضي بموجب قانون النظام الأبدي مُلزَم بتعزيز رفاهية وأمن جميع أعضاء المجتمع تحت رعايته و يجب أن يعاقب أولئك الذين ينتهكون أو يخالفون القوانين الأساسية للدولة"[٥]، وفيما يتعلق براية حول صاحب الضمير الضال، يعتقد بايل ان صاحب الضمير الضال يحق لة وبدرجة متساوية من الحقوق مع صاحب الضمير الصحيح في ادراك

---

(1)Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary, Translated By Richard H. Popkin, The Bobbs-Merrill Company Inc., USA, 1965, P.298

(2) Ibid

(3) Pierre Bayle, A philosophical commentary, Liberty Fund, USA, 2005, p.250

(٤) جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سبق ذكره، ص٥٧

(5)Pierre Bayle, A philosophical commentary, op. cit., pp.242-243

الحقيقة فالبنسبة لبايل ان العقل البشري –بالرغم من قدرتة على استيعاب الحقائق الأخلاقية– غير كامل و محدود ولا يمكنة التعبير بشكل واضح حول القضايا التأملية، ويتاثر بنوع التعليم الذي تلقاة منذ الطفولة[١]، مثال ذلك ان الأطفال الذين نشاوا في بيئة وثنية لا يمكن لومهم على جهلهم، وبالتالي فان واجب اولائك أصحاب الضمير الصحيح المسامحه و التعليم و التوجية تجاة الزنادقة و الوثنيين لا اجبارهم على الايمان او اضطهادهم، وبذلك تكتسب نظرية بايل حول التسامح باحترام "حقوق الضمير الخاطئ"[٢] و"الجهل الذي لا يقهر" اهمية كبيرة بحكم عدم معصومية العقل البشري، وفقًا لبايل هذا هو ما يطلبه الله من البشر طالما يتم البحث عن الحقيقة بهذه الطريقة **سيظل الضمير دائماً حقًا، حقًا يتمتع به الجميع على قدم المساواة.**

لقد شهد القرن الثامن عشر صحوه ثورة عقلانية مثيرة لا يمكن تجاهلها ابداً ليس في تآلية العقل وحدة وانما شهدت نقد العقل و الفهم البشري عموما، وبرز الشك كأحد العلامات البارزه للتنوير عموما، وبالاخص في فكر ديفيد هيوم و فولتير، كان فولتير *Voltaire* (١٦٩٤–١٧٧٨) قد أعرب عن إعجابه بتطور التسامح الديني في إنجلترا في كتابه: **الرسائل الفلسفية** (١٧٣٤) ولكنه كان قلقاً للغاية بشأن ميل الدين إلى العنف وعدم التسامح[٣]. وعلاوة على ذلك، فقد عانى من مطاردة السلطات الفرنسية لة و أُلقي به في السجن بسبب آرائه وفُرضت الرقابة على كتبه وأحرقت علانية[٤]. وفي كتابه: **رسالة حول التسامح** (١٧٦٣) دافع فيها وبقوة عن التسامح، ويسرد فولتير الكثير من الامثله على الاضطهاد و القتل والظلم الذي لحق بالابرياء بسبب الغلو بالدين المسيحي والعنف الذي يدفعه "**العقل اللاهوتي المغلق**" الذي تسبب في سفك الدماء وانزال الكوارث في المانيا وانكلترا وهولندا، ولكنه في موضع اخر يتسأل حول من يدعي ان النزعة الانسانية والتسامح وحرية الضمير امور رهيبة؟ " وهل كانت ستتسبب في مثل تلك الكوارث؟" يعتقد فولتير ان التعصب ليس قانوناً طبيعياً بل ان القانون الطبيعي هو"**لا تفعل ما لا ترغب في ان يفُعل**

---

(1) Vicki A. Spencer (Ed), Toleration in Comparative Perspective, Lexington Books, Maryland, 2018, p.68

(2)Pierre Bayle, A philosophical commentary, op. cit., p.233

(٣) فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٤، ص١٤

(٤) نفس المصدر، ص٩–١٠

بك"[١] وينتقد الذين يمزقون بعضهم البعض لاجل هذا النص او ذلك، داعيا الى اعتناق التسامح لأن البشر جميعا اخوه والانسان الذي يعيش على هذه الارض وما هي الا مجرد نقطه في هذا الكون لا يتجاوز طوله الخمسه اقدام و"لا يمثل شيئا يذكر في هذه الخليقه"[٢]. كما يمكن العثور على ملخص موجز لحجة فولتير في التسامح في: **القاموس الفلسفي** (١٧٦٤)، و يدعي فولتير **أن التسامح ينبع من الضعف البشري والخطأ لأننا لا نمالك المعرفة او الحقيقة الكاملة** ، ولأننا جميعاً ضعفاء وغير متسقين ومعرضين للتقلب والخطأ، يجب علينا العفو عن بعضنا البعض وعن إخفاقاتنا، و يركز نهج فولتير على التسامح على مستوى التفاعل الشخصي ويخاطر بالانزلاق نحو الشك الأخلاقي والنسبية مثل معاصره ديفيد هيوم ، **ويتسائل فيما اذا وجدت طوائف من علماء الهندسة و الجبر؟ لأن افتراضات الهندسة و الجبر صحيحية دوما لا يختلف فيها اثنان**[٣]، وفي نهاية رسالتة حول البرسبيتاريين يتجلى موقف فولتير واضحا حول التعددية بقولة: "ولو وجدت في انكلترا ديانة واحدة فقط لاعترى النفوس خوف من الاستبداد، ولو وجدت فيها ديانتان؛ فقط لتذابحتا، ولو وجدت فيها ثلاثون ديانة وهي تعيش سعيدة متسالمة"[٤]. لقد فتن فولتير بالدستور الإنكليزي وكذلك مونتسكيو، لا سيما التسامح الديني عند الإنكليز، "فكلاهما ناهض عدم التسامح في جميع وجوهة(...) قال مونتسكيو:"اذا رأت قوانين دولة معاناة اديان كثيرة وجب عليها ان تلزم هذه الأديان بالتسامح نحو بعضها بعضاً، ومن المبادئ ان يصبح كل دين مزجور زجراً، وذلك انة اذا استطاع الخروج من دائرة الضغط مصادفة لم يلبث ان يهاجم الذي ضغطة عن طغيان لا عن دين"[٥].

وفي العالم الجديد برزت إرادة التسامح و الحرية السياسية على طريقة جون لوك و فقة القانون الطبيعي لسد الفجوة بين العالم القديم والعالم الجديد في كتابات توماس باين و توماس

---

[١] فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنريت عبودي، الطبعة الاولى، دار بترا للنشر و التوزيع، دمشق، ٢٠٠٩، ص٤٧

[٢] نفس المصدر ، ص ١٦٣

[٣] فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مؤسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، ص ٣٠٩-٣١١

[٤] فولتير، رسائل فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص٥٩

[٥] مونتسكيو، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص٢٠

جيفرسون عن نظرية التسامح المرتبطة مباشرة بالممارسة السياسية فقد تابعت أفكار توماس بين وجيفرسون أفكار لوك.

يكتب توماس باين*Thomas Paine* (١٧٣٧-١٨٠٩) في كتابه: **حقوق الإنسان** (١٧٩١) أن التسامح مع التنوع الديني ضروري لأن السلطات السياسية والكنسية لا تملك القدرة على الفصل في مسائل الضمير، **لأن الضمير يتوسط العلاقة بين الانسان وربه** ولا يدخل في العلاقة بين الانسان و الانسان ولا بين كنيسة وأخرى و لا بين طائفة دينية وأخرى، بل هو بين الله والانسان فقط، وفي ذلك يقول باين:" اعتقد ما تعتقد انة يهمك. وإذا لم يؤمن بما تؤمن به، فهذا دليل على أنك لا تؤمن كما يؤمن(يقصد الله) ، ولا توجد قوة أرضية يمكن أن تحدد بينكما "[١].كما صاغ توماس جيفرسون *Thomas Jefferson* (١٧٤٣-١٨٢٦) **إعلان الاستقلال** (١٧٧٦)[٢] وكتب: **مشروع قانون لتاسيس الحرية الدينية** *A Bill for Establishing Religious Freedom* (١٧٧٧) لولاية فرجينيا. ان المبادئ الرئيسية لمشروع القانون هي **الحرية الدينية والفصل بين الكنيسة والدولة.** هذه المبادئ ، التي رسمها جيفيرسون "في مجالي العقل والصواب"، أن الله قد خلق العقل حراً بجعله غير قابل لضبط النفس تماماً، و أن كل المحاولات للتأثير علية بواسطة العقوبات الزمنية و الاكراة والحرمان من الحقوق الطبيعية تؤدي الى النفاق و اللؤم، بل ان التسلط على الايمان وتنميط الاراء وفرضها على الاخرين قد انشاء اديناً باطلة، "**أن حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية أكثر من آرائنا في الفيزياء أو الهندسة**"[*]، و أن آراء الناس ليست موضوعاً للحكومة المدنية، ولا تخضع لولايتها القضائية[٣]. وعلى ما يبدو ان وجهة نظر

---

(1) Thomas Paine, Rights Of Man Common Sense And Other Political Writings, Oxford University Press, New York, 1995, P.137

(2) Heather Lehr Wagner, Thomas Jefferson, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2004, pp.17-23

(*) تُعد العلوم الطبيعية كالرياضيات و الفيزياء و الهندسة علوم يقينية بعيدة عن التامل و النسبية لذا فقد اعتبرها الفلاسفة الغربيون منطلقاً لاثبات اليقين في الفكر الانساني مثال ذلك قول ديكارت "(...) ان الحساب و الهندسة وحدها من بين العلوم خالية من الخطا و من عدم اليقين". يرجى مراجعة: ديكارت، قواعد لتوجية الفكر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢

(3) Joyce Appleby And Terence Ball, Jefferson: Political Writings, Cambridge University Press, 1999, pp.390-302

جفرسون على غرار ما يراه لوك في انكلترا ان الدين وجد لاسباب عقلانية والايمان به يجب ان يكون بتاثير العقل وحده، في حين أن هناك خلافاً كبيراً بين الدارسين حول الأصول النظرية لإعلان الاستقلال، فمن المعتقد عموماً أن المصادر الأساسية لمشروع قانون جيفرسون هي كتابات مونتسكيو و جون لوك وفلاسفة عصر التنوير الاسكتلندي[١]. وبشكل عام كان لفلسفة الحقوق اثراً كبيراً على أعلان الاستقلال وعلى الحركات السياسية في القرنين السابع عشر و الثامن عشر، و نادى ماديسون بنظام دستوري تعددي، اذ كان يعتقد ان التنوع في جمهورية موسعة ضروري لحماية الحرية، فالتنوع يدعم الحرية بدلاً من تهديدها، لأن ماديسون يبرر ذلك باعتبار ان "التحزب" تعبيراً عن التعددية في الحكومات الشعبية نابع من اسباب لا يمكن ازالتها كونها مغروزه في الطبيعة البشرية وموجودة في كل مكان، والحل في ادراتها و التعايش معها لضمان استمرار المصلحة العامة و الخاصة سوياً.

في نهاية القرن الثامن عشر، نرى أفكارا متسامحة تتجسد في الممارسة العملية السياسية في أوروبا و أمريكا الشمالية ، فنصت المادة العاشرة من: **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** (١٧٨٩) ، الذي اعتمدته الجمعية التأسيسية الوطنية خلال الثورة الفرنسية على ما يلي: "لا يجوز التدخل في آراء الفرد، حتى الدينية منها، بشرط أن ممارسة هذا الحق لا يُخل بالنظام العام على النحو المنصوص عليه في القانون"[٢]. كما و تضمن التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة والذي تمت المصادقة عليه مع بقية وثيقة الحقوق في ١٥ ديسمبر ١٧٩١ ما يلي: "لا يجوز للكونغرس أن يضع أي قانون يحترم إنشاء ديانة أو يحظر ممارستها بحرية، أو تقييد حرية الكلام ..."[٣]. بمعنى ان التعديل الأول يتضمن فقرتين عن الدين. تمنع الاولى حكومة الولايات المتحدة من سن أي قانون يتعلق بتأسيس دين أي الفصل بين الكنيسة والدولة على المستوى الفيدرالي للحكومة. و

---

[1]See: Jon Meacham, Thomas Jefferson: The Art Of Power, Random House, Usa, 2012

[2]Declaration of the Rights of Man and Citizen (26 August 1789), www.columbia.edu, Accessed: Jan. 26,2021

[3] The United States Bill Of Rights: First 10 Amendments To The Constitution, www.aclu.org, Accessed: Jan. 26, 2021

الفقرة الأخرى تمنع الحكومة الفيدرالية من حظر حرية ممارسة الدين و هذا البند يقيد صلاحية الحكومة الفيدرالية لحماية الحرية الدينية للافراد[١].

وعلى الرغم من أن هذه القضايا ركزت إلى حد كبير على التعايش السلمي بين الاديان، إلا أنها أرست المقدمات الاساسية للمقاربات التعددية السياسية المستقبلية، وحول العلاقة بين التسامح و التنوع. يقول الدكتور بيتر بالينت *Peter Balint* في كتابه: **احترام التسامح في الليبرالية التقليدية و المعاصرة** (٢٠١٧) : ان قضايا التنوع في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة تقود الى الحاجة إلى التسامح، بسبب الحاجة الى الاهتمام بحياة الناس لأن التمييز ضدهم يمكن ان يجعل حياة بعض الناس اكثر صعوبة نسبياً، وقد يؤدي الى الاقصاء الاجتماعي *Social Exclusion*، لذلك لا يمكن الاستهانة بكل أنواع التمييز سواء كان على أساس الجنس او الثقافة لأن لها آثاراً سياسية لا يستهان بها، ومع ذلك، يمكن التوصل الى تسلسل هرمي معياري على اعتبار ان أنواعاً معينة من الاختلافات أكثر أهمية من غيرها تبعا للضرر السياسي الناتج عنها، و هذا يعني في الأساس أن التسامح مبرر في المقام الأول من خلال الحرية السلبية، و ثانياً ، ان هناك اسباباً تجعل الناس يريدون القيام بأشياء مختلفة تتكيف مع الهوية و الجنس و الثقافة وذلك يعتمد على عقلانية الأسباب و المبررات حتى تحتضن الموسسات الحكومية جماعة دون أخرى[٢].

و حاول إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) ، رداً على المتشككين مثل هيوم ، تجنب الشك مع التركيز على حدود المعرفة الإنسانية وحدود السلطة السياسية. في مقالته : **ما هو التنوير؟** (١٧٨٤) فقد دافع كانط عن شكل مستنير من السلطة السياسية من شأنه أن يسمح للرعايا للنقاش بحرية فيما بينهم، طالما ظلوا مطيعين للسلطة. تم توضيح هذا الموقف بشكل أكبر من خلال موقف كانط في كتابه: **السلام الدائم** (١٧٩٥) أنه يجب السماح للفلاسفة وتشجيعهم على التحدث علناً، ويريد كانط في هذا المقال الأخير اقول أن الجدل العام والنقاش يؤديان إلى الحقيقة، وأن الملوك لا يجب أن يخافوا من الحقيقة[٣]. و تمثل حجج كانط الأخلاقية عن الله والحرية والخلود

---

(1) John J. Patrick And Gerald P. Long, op. cit., p.67

(2) Peter Balint, Respecting Toleration Traditional Liberalism And Contemporary Diversity, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 6-8

(٣) ايمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان امين، مكتبة الانكلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص٨٣

اهتماماً دائماً في جميع أعماله النقدية، و لا يقدم كانط حجة صريحة للتعددية الدينية على وجه الخصوص، ولكن مثل هذا الموقف يظهر كنتيجة لروايته للدين العقلاني والتمييز بينه وبين التقاليد الدينية الخاصة. ويحاول في حجتة الأخلاقية حول الدين اثبات أن الدين على المستوى الشخصي والاجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإمكانيات الأخلاقية والسياسية للبشر[١]، و في كتابه: **الدين داخل حدود العقل المجرد (١٧٩٣) ، يعتقد كانط ان الدين المجرد دين عقلاني بحت و يرتكز على القدرة الأخلاقية للإنسان**[٢]. فلا يستطيع البشر في نهاية المطاف معرفة طبيعة الله ، أو حتى ما إذا كان الله موجوداً أم لا "لعدم قدرة العقل على ادراك ما وراء عالمنا"[٣]، لكن فكرة الله يمكن أن **تكون بمثابة مثال تنظيمي أخلاقياً**.

وبالنتيجة يرى كانط أن الأديان الموجودة ومجموعاتها الخاصة من المعتقدات والممارسات الخاصة يمكن أن تكون مفيدة في كثير من الأحيان للتقدم الأخلاقي لمجتمعاتها بناءاً على ان الانسان بامتلاكة المثل الأخلاقية العليا و المجردة سوف يحتاج في حياتة العملية الى غاية معينة " أي فكرة خير اسمى في العالم" او كائناً اسمى وتكون مبررة عقلانيا تلبي حاجاتنا الطبيعية، ولكن الحقيقة الاساسية عند كانط هي ان الدين فكرة" تنبع من الاخلاق، وليس أساساً لها، "هي غاية ان نجعلها لانفسنا"[٤] فتكون الحجة العقلانية هي ان الكنيسة مكونة من مجموعة اشخاص قادرين على عيش حياة أخلاقية مستقلة، لأن الدين هو استجابة عقلانية في السعي للهدف الذي حددة له عقله و الرجل الأخلاقي المدفوع بايمان أخلاقي *Moral Faith* لا يقتصر على السعي وراء الغايات الخاصة التي قد يضعها لنفسه من وقت لآخر، وانما يعمل الانسان كـ فاعل أخلاقي *Moral Agent* لإنشاء عالم خيّر، لتحقيق غاية نهائية هي المجموع الكلي وأساس جميع الغايات

---

[1] James J. Dicenso, Kant, Religion And Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, P1

[٢] ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جدول للنشر و التوزيع، بيروت، ٢٠١٢، ص٤٥

[٣] محمود زيدان، كانط و فلسفتة النظرية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٠

[٤] ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص٤٨

الأخلاقية المعنوية[١]، ولان كانط يرى في الاخلاق سابقة على الايمان الديني بل هي" فكرة تنبع من الاخلاق، وليس أساساً لها"[٢]، وبناءاً على عائدية الايمان الديني للاخلاق المجردة فـ "لا يوجد سوى دين(حق) واحد" بحكم كلاّنية العقل المشترك بين جميع الناس، ولكن هناك ضروب متعددة من المعتقدات تتبعها تعددية الكنائس المفصلة عن بعضها البعض بسبب "**تباين اشكال الايمان**" ولايمكن للإنسان العامي ان يفهم سوى "دين الشعائر" في المواعظ و العقيدة ولايفهم الدين المجرد الذي يصفة كانط على انة"عبارة متعالية[*] جداً وغير مفهومة"[٣] ووفقاً لهذا الرأي ، قد تُظهر التقاليد الدينية المتعددة (أو "الكنائس") بدرجات أكبر أو أقل، الجوهر الحقيقي المزعوم للدين طالما أنها تروج لأخلاق تتفق مع إملاءات العقل العملي[*] و يجادل كانط أيضاً أنه في تقدم الإنسانية نحو مزيد من التنوير سيتم تجاهل هذه التقاليد المختلفة حيث يصبح الدين العقلاني المجرد الذي يدافع عنه كانط أكثر إدراكاً بالنسبة للفرد ليمنح الفرد الاستقلالية المتمايزة عن الاخرين وفي كتابه: **ألانثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية** (١٧٩٦) يعبر كانط عن راية بوضوح تام بقول "**يمكن أن يكون نقيض الأنانية هو التعددية فقط، أي طريقة التفكير التي لا يهتم فيها المرء بنفسه فقط مثل العالم بأسره، بل ينظر إليه ويتصرف على أنه مجرد مواطن في العالم**"[٤].

---

(1) Allen W. Wood, Kant's Moral Religion, Cornell University Press, New York, 1979, pp.155-156

(٢) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص٤٨

(*) ترانسدنتالي Transcendental

(٣) نفس المصدر، ص١٧٩-١٨٣

(*) بحسب المذهب الكانطي ان الدين يقع في متناول العقل العملي، يقول كانط "ان فكرة الله و الخلود ليست شروطاً للقانون الاخلاقي، بل هي شرط للموضوع الضروري لارادة معينة بهذا القانون فقط، أي لمجرد الاستعمال العملي لعقلنا المحض...". **المصدر**: ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص٤٤

(4) Immanuel Kant, Anthropology From A Pragmatic Point Of View, Translated By Robert B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, P.18

المطلب الثالث : التعددية و المنظورية

ان استراتيجية الاستقرار السياسي و أولوية الحفاظ على السلطة من خلال تقديم شكل من أشكال الحرية للأقليات و التعايش السلمي بين الأديان المختلفة التي ارجعها مفكروا التنوير (مثل لوك و كانط حول الدور التنظيمي للدين) الى جوهر عقلي واحد و مشترك بين جميع الناس، او بكلمة أخرى، من أجل احترام الحرية الفردية المتلائمة مع فرضية العقل العملي، أو الوعد الأخلاقي بمجتمع تعددي جعلت الحكومات الى جانب الكُتاب السياسيين في القرن التاسع عشر يحاولون استيعاب التنوع الديني و اللغوي والاثني و العرقي داخل المجال السياسي، و في هذه المطلب سوف نعرض لوجتي نظر مختلفتين، الأولى ممثلة لذروة العقلانية الحداثية ومؤيدة لها، والأخرى معارضة لها.

ان صورة الليبرالية للتعددية السياسية اكتملت بشكل واضح في فكر جون ستيوارت ميل *John Stuart Mill* (١٨٠٦-١٨٧٣) خصوصاً في كتابه: **عن الحرية** (١٨٥٩) فقد برز الانتقال إلى المفهوم الحديث للتعددية، وهو مفهوم لم يعد منشغلاً بمسألة الانسجام الديني ولا يقصر مسألة التسامح على الاختلافات الدينية. فيرى ميل أن التسامح مطلوب أيضاً في المجتمع الحديث للتعامل مع الأشكال الأخرى للتعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية التي لا يمكن التوفيق بينها. ويقدم ميل ثلاث حجج لتبرير التنوع و الاختلاف و التسامح تجاة الاخرين:

الحجة الأولى: حول مبدأ الضرر *Harm Principle*، فإن ممارسة السلطة السياسية أو الاجتماعية تكون مشروعة فقط اذا لزم الامر منع الضرر الناتج عن الحريات الاساسية، لكن المساواة بالراي لا تعني المساواة في الفعل، وانما يكون ذلك مرهون بالظروف التي قد تؤدي الى التحريض على القيام باعمال ضارة[١].

الحجة الثانية: هي ان الاعمال النافعة لا يمكن فرضها على الاخرين بطريقة ابوية، وانما يتم تبرير الأفعال و الآراء من اعتبار عامل المنفعة، وفي جميع الاحول ليست جميع الاراء صحيحية بشكل مطلق مما يستدعي التعددية في الراي تجاة أي قضية معينة، فلكل امرء فهمة الخاص[٢]،

---

[١] جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة امام عبد الفتاح امام و ميشيل متياس، مكتبو مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٢٧-١٢٨

[٢] نفس المصدر، ص١٢٩

ويحاول ميل في اكثر من مرة اثبات **نسبية الآراء** و القناعات بين البشر بشكل عام، وفي هذا الصدد يقول غوردون غراهام *Gordon Graham* أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت اندروز: "تدعم حقيقة التعددية مزاعم النسبية، ولأن النسبية ترى أن الحقيقة غير المشروطة لا يمكن أن تُنسب إلى أي وجهة نظر أخلاقية أو سياسية ، فإن النسبية بدورها توفر الدعم للتسامح، إذا لم يتفوق أي معتقد أو مجموعة من المعتقدات على أي معتقد آخر من حيث الحقيقة، فيجب منح الجميع الاحترام المتساوي، وهكذا، فإن الاعتقاد في التسامح يتطلب منا الاعتراف بـ النسبية. على العكس من ذلك، **فإن رفض النسبية يقمع الاختلاف الأخلاقي عموماً**[١].

الحجة الثالثة: التي يطرحها ميل هي إن التسامح تجاه تجارب الحياة الفردية لكل انسان ما يبرره و بطريقة رومانسية مع التأكيد على قيم الفردية[٢] وقد بنى ميل هذه الحجة متأثراً بكتابات ويلهلم فون همبولت *Wilhelm von Humboldt* (١٧٦٧-١٨٣٥) *Wilhelm von Humboldt* في كتابه: **حدود عمل الدولة** (١٨٥٢) وبحسب همبولت ان الغاية الحقيقة للإنسان هي **الاتساق بين قواه العقلية و الحرية**، هي الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه في تطورة هذه القوى، ولكن الاضافة الجوهرية المرتبطة بالحرية هي حقيقة ان المواقف متعددة و متنوعة، بل ان اكثر الناس حرية واعتماداً على الذات تعيقهم المواقف الرتيبة، والتنوع بحسب همبولت يرتبط ارتباطا وثيقا بالحرية او" نتيجة ثابتة للحرية" فلكل إنسان ملكة مهيمنة واحدة فقط تجعل الطبيعة الإنسانية في شكل معين و في وقت من الأوقات تتصرف بطريقة معينة بناءاً على القوى و المُلكات المؤثرة فيه مما يستدعي زيادة في التنوع الذي يوافق الظروف الخارجية ويراعي التناغم الداخلي، فعظمة البشرية كلها تتحد في اصالة التنوع و الاختلاف النابعة من طاقة التنمية الفردية بفعل حرية التصرف التي يتمتع بها جميع الافراد[٣].

كنا في الفصل الأول قسمنا مدارس الفكر الغربي الى أربعة مدارس رئيسية: التجريبية، العقلانية، الكانطية، و **المنظورية**، وقد حان الوقت لبيان علاقة المنظورية بموضوع بحثنا. كنا قد

---

(1) Gordon Graham , Tolerance, Pluralism, And Relativism , In Toleration, David Heyd (Ed), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, P44

٢ جون ستيوارت مل، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦-١٨٧

(3) Wilhelm Von Humboldt, The Limits Of State Action, Cambridge University Press, UK, 1969, P16 -17

ذكرنا في المطلب السابق ان لوك قال "**كل كنيسة تعتقد ان ما تعتقدة هو الحق**"، كما ان كانط اعتقد "**أن الدين على المستوى الشخصي والاجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإمكانيات الأخلاقية والسياسية للبشر**"، وأخيرا راي ميل بان " **رفض النسبية يقمع الاختلاف الأخلاقي عموماً**".

ان هذه الاستدلالات جميعا تقودنا الى القناعة بان الحرية و التعددية مفاهيم راسخة في العقلانية الغربية على نحو واضح جداً، فالتنوع الفردي القائم على القناعة بان لكل شخص مفهومه الفريد و الخاص به ظهر بوضوح تام فيماعرف بـ **عقيدة نيتشة المنظورية** التي تتحدى المفاهيم التقليدية للعقلانية في الكليات و اليقين و المطلق من خلال القول **بان ادعاءات المعرفة تعكس دائماً موقف الفرد المتجسد او المندمج اجتماعياً**، وتدعم الرواية النتشوية القائلة بان ادعاءات المعرفة او الحقيقة لا تنفصل عن دوافع او بواعث الفردية وتأثيراتها المهيمنة على شخصيتة، أي ان المعرفة تسترشد بالمشاعر الحاضرة في نشاط الدوافع اللاواعية، وبالتالي، تستظهر ادعاءات الحقيقة بالنسبة للفرد[١]، وبالنسبة لنتشة "... **ليس ثمة سوى رؤية منظورية، سوى معرفة منظورية**"[٢]، او هي شرط أساسي لجميع اشكال الحياة[٣]، **فبالامكان معرفة العالم، ولكن ليس بالإمكان تفسيرة بطريقة واحدة**، ولة معاني متعددة، ان"احتياجاتنا هي التي تفسر العالم... كل دافع هو نوع من الشهوة للحكم، وكل فرد لة وجهة نظر خاصة به، يرغب في اجبار الاخرين على قبولها كقاعدة"[٤]، وبموجبها –أي المنظورية– "يفسر كل مركز قوة – وليس الانسان فقط– بقية العالم من وجهة نظرة الخاصة"، يقول في كتابه: **إرادة القوة(١٩٠١)**" فكرتي هي ان كل جسم يسعى الى ان يصبح سيداً على العالم، وان يمد قوتة (ارادة السلطة) ودفع كل ما يقاوم امتدادة"[٥]، وعلى ذلك يكون "المنظور النيتشوي" رد فعل على موقف ثقافي معين، يتالف من نقد الميتافيزيقيا، او الايمان بالمنطق وكليات العقل كما لو كان المرء يملك معياراً للحقيقة و الواقع، وقد يكون

---

(1) Stewart Smith, Nietzsche and Modernism Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2018, p. 17 and p.136

(٢) فردريك نيتشة، في جينالوجيا الاخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سناترا، تونس، ٢٠١٠، ص ١٦٤

(3) Friedrich Nietzsche, Beyond Good And Evil, Translated By Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1966, P.3

(4) Friedrich Nietzsche, The Will To Power, 2nd Edition, Translated By Walter Kaufmann And R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968, P.267

(5) Ibid., pp.339-340

منظورة مستوحى من نظرية التطور الدارونية و خيبة الامل تجاة وصفنا للعالم، ويبدو انة من الممكن إعادة تفسير "موت الالة" بطريقة اقل شاعرية، وعلى العكس مما ناقشناة في الصفحات السابقة، فبدلاً من ان تكون التعددية سبباً للاستقرار السياسي، فالتعددية بالنسبة لنيتشه **مصدر محتمل للصراع بين الأفراد**، والصراع بالنسبة لنيتشه شرط أساسي للحرية في أبسط صيغها، تعني التعددية أنه لا يوجد مفهوم مشترك للصالح العام بحيث تكون الحياة الاجتماعية منفتحة على وجهات نظر متنافسة وربما متصارعة عن الحياة الأفضل أي على العكس من وجهة النظر الليبرالية التي تبحث عن وسيط مشترك يؤسسس لارضية مشتركة في عالم متنوع[١]، وفي ذلك يقول برتراند راسل:"ان اخلاق نيتشه ليست اخلاق التسامح الذاتي بالمعنى العادي، فهو يؤمن بنظام اسبارطة، وبالقدرة على الاحتمال ومعاناة الألم من اجل غايات هامة"[٢]، اذا ليس التعدد انك تتقبل الاخر بقدر ما انك تختلف عن الاخر سواء كنت افضل منة او ادنى منه منزلة، وفي كتابه: **جينالوجيا الاخلاق** (١٨٨٧) يتلائم المنظور التعددي جيداً مع نظرة نيتشه للحقيقة ذاتها، فـ"رؤية الأمور بصورة مغايرة" تمنح المرء إرادة " في ان يرى الأمور على نحو آخر" في نطاق صلاحية الذهن في إبقاء ما لة وما علية وتوظيف هذا التنوع في خدمة المعرفة[٣].

و في الحقيقة ان تصفح مؤلفات نيتشه ينم عن فلسفه خالصه و تامل في العدمية، والشك و انكار الحقيقة المطلقة و حتى المطلق ذاته، وتدمير الذاتية الانسانية كأنموذج تاريخي من العصر الحداثي، او **فلنقل نكران الذات الأدنى لصالح الذات الارقى المتحررة من القيود الميتافيزيقية** وتحاول كسر طوق الاطلاقية و اليقينية في الفكر و المعرفة، فتعددية نيتشة ليست تعددية المساواة وانما تعددية التسليم للاخر ليس لسبب اخر سوى لانة الانسان الارقى. وفي مشهد نزوله من الجبل، يتعجب زرادشت من كلام القديس بجوابة " بالغناء و الضحك والبكاء والدمدمة اسبّح للاله

---

(1) Herman Siemens, Nietzsche Contra Liberalism On Freedom, In: A Companion To Nietzsche, Keith Ansell Pearson(Ed), Blackwell Publishing, Australia, 2006, P438

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص٣٩٧

٣ فردريك نيتشة، في جينالوجيا الاخلاق، مصدرسبق ذكره، ص١٦٣

الذي هو ربي"، قائلاً" ايعقل هذا؟! هذا القديس العجوز لم يسمع هنا في غابة بعد ان لله قد مات"[١]، وفي الشذرة (١٢٥) من كتابه: **العلم المرح**(١٨٨٢) يعاود ذات المشهد بطريقة مختلفة قائلا على لسان الاخرق: "مات الالة! (...) ونحن هم الذين قتلناة"[٢]، وفي المشهدين يحاول نيتشه قدر الإمكان ابعاد انسانة الارقى عن اليقين الذي يلجأ الية الرعاع دوماً، ويحثّة على اختبار ارادتة الفريدة، و يرى المفكر التونسي فتحي المسيكني: "بحسب نيتشه ليس ثمة واقع موضوعي متفق عليه، كما انه لا وجود لاي مفاهيم او مقولات محضة او بريئة او جاهزة للعقل السليم، هذا الراي يتفق مع "إرادة القوة" التي تدور حولها فلسفة نيتشه قائمة على "حرب تاويلية بين الأنماط البشرية"[٣]، وبالتالي يفقد العالم و والفكر والفن و الفلسفة أي مركزية او مرجعية للدين او للعقل بل وتفرض تعددية الفهم و الحكم، فتكون إرادة الحقيقة انعكاساً لإرادة القوة (الاقتدار) [*] *Will Of Power* التي ستكون منطلقاً للتعددية في الراي و العلم لأن البشر غير متساوين، وان "الإحساس العميق والاحساس الكامل، الدائم و المسيطر، لدى نوع اعلى سائد في علاقته بنوع ادنى، بنوع "في الأسفل" – انما هو اصل التضاد بين الكريم واللئيم"[٤]، ولا تخفي هذه الرؤيا تأثره بعالم البيولوجيا الشهير تشارلز داروين *Charles Darwin* (١٨٠٢-١٨٨٢) في كتابه: **اصل الأنواع** (١٨٥٩): ان جميع الكائنات الحية مختلفة بما فيها الانسان فلا يوجد انسان مشابة للاخر تماما، وتتكاثر الكائنات على شكل متوالية هندسية مستعيناً بنظرة مالثوس *Malthus* ، فوتيرة التكاثر السكاني اسرع مما تنتجه من غذاء، وبالتالي فسيتولد صراع محموم نحو مصادر البقاء اسماه دارون الانتخاب الطبيعي *Natural Selection* فالكائنات سوف تكيف نفسها مع الطبيعة ولا يبقى منها

---

[١] فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع و ليس لواحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ٢٠٠٧، ص ٣٩

[٢] فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيه و محمد الناجي، افريقيا الشرق، ١٩٩٣، ص١٣٢

[٣] فردريك نيتشه، في جينالوجيا الاخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، ٢٠١٠، ص ١٢-١٣

[*] في كتابه "ارادة القوة" يستعمل نيتشة مفردة الالمانية Macht التي تعني "قوة"، "سلطة"، "قدرة"، لذلك تترجم الى العربية الى "إرادة القوة" او "إرادة الاقتدار" في بعض الترجمات العربية (الباحث)

[٤] نفس المصدر، ص ٤٦

الا الأنواع القادره على الاستمرار[١]، ومن ناحية أخرى، ولا ينفك عن تمجيد الثنائية التي أسس لها في كتابه: **مولد التراجيديا من روح الموسيقى**(١٨٧٢)، بين ديونيسيوس *Dionysus* إله الغطاء النباتي و المرح و الخمر وملذات الحضارة وتحمل الالام والصبر على المشقه، وبين اولو *Apollo* إله السلام و الراحه و إله العدل والقانون والنظام والتامل العقلي[٢]، هذه الثنائية التي ولّدها نيتشه من التراجيديا اليونانية، تراجيديا البطولة و التحمل و الثراء (الأنموذج الديونيسي) التي سبقت سقراط وافلاطون، و تراجيديا التأمل والنظر والتكاسل(الأنموذج الابولي) [٣]. وهذان انموذجان مهمان في الاعتقاد النيتشوي، أي "موت الالة" و "الانسان الأعلى" ، جعلا الانسان مقسوماً الى على نفسة فزاد ذلك من فردانيتة ووحدتة المعرفية، وجعلت من الفرد اكثر استقلالية واعتزازا بنفسة حتى مع بني جنسة، يقول في كتابه: **انسان مفرط في انسانيته**(١٨٧٨): " اننا لن نحترق من اجل آرائنا: لأننا غير واثقين منها. وربما نحترق من اجل ان تكون لنا آراء ويكون لنا حق تغييرها"[٤]. ان نهج نيتشة المنظوري يرتبط بـ **الشخصية التجريبية** التي ينسبها الى نوع من التفكير الفلسفي الذي يعتبر علاجات المشاكل مجرد حل مؤقت، وحصيلة ما يقولة عن أي مشكلة معينة ليست كاملة ونهائية، ويبقى الحل قابلاً للمراجعة على الدوام.

<u>اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:</u>

اولاً: افترض الباحث في بداية المبحث **ان التعددية** "**نتاج التحرر العقلاني من الدوغمائية و التعصب الديني**" بسبب سلسة من الحروب الدينية التي عانت منها أوروبا، كما وان التسامح كمطلب أخلاقي برز من داخل الصراع كمسعى غير محايد او حل مؤقت للإبقاء على توازنات القوى على ما هي علية

---

(1) Charles Darwin, On the Origin Of Species by means of natural Selection, London, 1859, P5

(2)Kathleen N. Daly, Greek And Roman Mythology A To Z, Facts On File, New York, 2004, P.12 And P.41

(٣) فردريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ٨٢-٩٣

(٤) فردريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، كتاب للعقول الحره، ترجمة محمد الناجي، ج١، افريقيا الشرق،٢٠٠٢، ص ٢١٦

ثانياً: ان التسامح بحد ذاتة مطلب عقلاني ينشد التوصل اما الى **غايات براغماتية** تتوخى الحفاظ على السلام الاجتماعي وتجنب الاضرار الناجمة عن الصراع و ضمان استمرار شرعية السلطة السياسية القائمة، او **ان التسامح طريقة أخلاقية للاعتراف بالهويات الثقافية المكونة للمجتمع من خلال الاعتراف التبادل وتقدير معتقدات الآخرين على انها ذات قيمة أخلاقية وانهم على حق ايضاً**، فما من مبرر عقلاني يسوّغ انكار معتقدات الاخرين، ان ادراك أي طرف انة على حق لا يعني ان الاخرين على ضلال.

ثالثاً: ومن جملة أسباب الصراع هو **هيمنة** جماعة معينة على السلطة او الخطاب السياسي السائد مما يجعل قيمها الدينية "دين دولة" وثقافتها "ثقافة مهيمنة" وهذا بدورة يعود الى الخلط بين السلطة الدينية و السلطة المدنية، **وتجاوز المؤسسة الدينية لاختصاصاتها الدينية** و التداخل في الشؤون المدنية العامة التي تشمل جميع الفئات الاجتماعية حتى المعارِضة لها، الامر الذي فرض مناقشة المسائل المتعلقة بمصدر الحريات السياسية و الدينية و الفردية، وقد وجد الفكر التنويري ان استمرار التنظير ما قبل الحداثي او ما قبل الدولة في الهيمنة على الخطاب السياسي سيعزز واقع الاستبداد السياسي وذلك برد الحقوق و الحريات الى مصدر اعتبرة التنويريون "خرافة" و "سحر" و تعارض مع منطق العقل، وعوضاً عن ذلك كانت الحل العقلاني قابع في بواكير العلمانية نفسها، بفصل الدين عن السياسية من خلال ردها الى أصول متباينة، ومع ذلك، كان لعامل "**الهيمنة**" أثراً مهما في الفكر ما بعد الحاثي كما سنلاحظ ذلك في الفصل الثالث.

رابعاً: ان الاعتراف بالتعددية السياسية يفرض الاعتراف بواقع الاختلاف كـ **فضيلة سياسية**، لا انكارة، و في الوقت الذي كانت الحداثة السياسية تحاول تثبيت معايير أخلاقية او عقلانية براغماتية بلغت ذروتها في معايير النسبية و المنفعة و تجنب الاضرار بالاخرين، لكن سياسة المعايير على ما يبدو لا تلبي قناعات نيتشة العدمية، فوجهات النظر بالنسبة لنيتشة سببها معرفة معينة، ولكن المعرفة التي يكتسبها الافراد ليست معرفة واحدة وانما تختلف من حيث منظورها الإنساني، لتثير السؤال عن معايير الخير و الشر، ومَن لة الحق في وضعها؟ وهل ان لعامل القوة او الاقتدار دور في وضع هذه المعايير؟ لقد قادت فلسفة نتشة الى انكار المعيار و المطلق لحساب النسبية و التعددية في وجهات النظر والتأسيس لما عُرف بفلسفة الاختلاف في المنظور المابعد حداثي وهي من جملة مخرجات الحداثة التي تتحداها ما بعد الحداثة والتي اثّرت فيها، وسنتعرض لوجهات النظر هذه في الفصل الثالث.

الفصل الثالث
اثر العقلانية في طروحات ما بعد الحداثة

تمهيد

اتّضح لنا في الفصلين السابقين أهمية الدور الذي اضطلعت به الليبرالية كايديولوجيا مناهظة للمؤسسات الدينية و السياسية القروسطية باعتبارها مؤسسات لاعقلانية و غير مُبررة، وكيف ساهم المفكرون الكلاسيكيون في هدم السلطة التقليدية المستبدة، وماتبقى منها فقد تم تقييده بالمبادئ الدستورية الليبرالية كما حدث في انكلترا، واستبدلت الليبرالية المصادر الإلهية و الميتافيزيقيا بالحقوق المدنية وسلطة العقل الإنساني كـ جوهر(النزعة العقلانية) او أداة (البراغماتية) فعّالة في إعادة بناء الانسان و المؤسسات الاجتماعية. لقد ناضل الليبراليون طول الأربعة قرون السابقة من اجل هدفين رئيسيين:

الأول: ان السلطة السياسية لا تستمد شرعيتها من سلطة غيبية (التنويريون) وانما من إرادة الشعب صاحب السيادة، مما دعى الى تعزيز المفهوم الديمقراطي الليبرالية والاليات المثلى لاقامة البناء الديمقراطي، وكانت الديمقراطية في تلك المرحلة في الطور المبكر للتحديث جاء متزامنا مع نشوء البرجوازية وتراكم راس المال في أوروبا أي جائت بالتزامن مع ولادة الليبرالية السياسية التي حملت معها مبادي المساواة و الحرية، ومع نهاية القرن التاسع عشر كانت الديمقراطية الليبرالية قد بلغت اوج مجدها.

الثاني: وضعت الليبرالية القيود على السلطة الحكومية لمنعها من مضايقة الحريات العامة و الخاصة، و تعزيز دور للمجتمع المدني في ظل الحريات لانة يمثل ضمانة أساسية لتطور العلاقات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية بعيدا عن تدخل الدولة.

وقد اشرنا الى أهمية ما اضافة جون لوك لليبرالية حول استقلالية الملكية الخاصة التي عززت الحريات الاقتصادية و حركة السوق إزاء القواعد القانونية الحكومية. كما ان مفهوم الحرية بدورة بدأ بالافلات شيئاً فشيئاً من القيود الدينية و الأخلاقية السائدة في القرون الوسطى، وظل محط نقاش دائم بين مفاهيم الحريات السلبية و الإيجابية وحكم الضرورة على الإرادة الإنسانية، وبنهاية القرن التاسع عشر أصبحت الحريات السياسية و الدينية في المجال العام ضرورة بديهية

لا يمكن اهمالها في جميع الأحوال، وقد فرضت التجارب التاريخية للصراعات الدينية تبني مبدأ التسامح منطلقاً للتعايش السلمي بين الأديان و الطوائف وعززت الحريات الليبرالية ذلك ألمبدأ وطورتة. ولكن الحرية بمفهومها العقلاني فرضت نفسها بقوة، فالحرية الطبيعية لا تصلح للمجتمعات المتحضرة، والحرية الإيجابية بدورها ليست ضامنة لاستمرارها في ظل السلطة السياسية، وعلى ما يبدو ان مؤشر الحريات يميل الى الحرية السلبية قليلاً، **وسنحاول اكتشاف ذلك في هذا الفصل.**

وكنا قد بينا في مقدمة الفصل السابق خطابي الفكر الغربي: الخطاب ما قبل الحداثي و الخطاب الحداثي، ويمثل الخطاب الحداثي بمجملة التصورات العقلانية التي ذكرناها طوال الفصل الثاني، اما الخطاب الثالث وهو الخطاب **ما بعد الحداثة.**

ويعتقد ما بعد الحداثيون ان **هناك طرقا متعددة ونهجاً اكثر تسامحاً مع الاختلافات**، وهناك دائماً طرق بديلة تتعايش مع التجربة الإنسانية من شانها التغلب على توترات الاتصال بين الثقافات، فعلى سبيل المثال ان الاتصال بين مجتمعات ما قبل الحداثة دائماً ما يؤدي الى توتر ويمكن ان يطور الى صراع مدمر بسبب عدم وجود أرضية مشتركة لحل المشاكل، وحتى في الثقافة الحداثية التي تفترض ان العقلانية هي الأرضية المشتركة التي تنتج عن اعمال العقل كمرجعية شاملة و كلية تعبر عن نفسها في الثقافة الحديثة، لكن أرضية الحداثة تسببت في تبعية ثقافية تجلت في ممارسة الامبريالية و الاستعمار الغربي وهو مثال من نوع الصراع الما قبل حداثي، لذلك، تتمثل احدى اهم مميزات الخطأب السياسي المابعد حداثي في المواجهة **بموقف نقدي تجاة جميع اشكال الهيمنة و تعزيز ثقافة التسامح في نفس الوقت**، وهذا ما يجعل خطاب ما بعد الحداثة ذا قيمة للوضع الراهن في مناطق النزاع مثل الشرق الأوسط و افريقيا و اسيا، فـ التعددية و ثقافة الاختلاف و التداول و التفكير النقدي يفترض ان تُشكيل أرضية مشتركة للحوار السياسي من شانها تجاوز التحديات السياسية التي تواجهها المجتمعات اليوم، **لذلك كان الخطأب ما بعد الحداثي خطاباً ناقداً للحداثة** سعى الى تجاوز التصورات الكلية و السرديات الكبرى التي ساقتها العقلانية عبر قرون. كان مطلب مفكري الحداثة هو تشخيص الاختلاف في الواقع و الاعتراف بالاخر **وعدم احتكار الحقيقة**، لقد برز تيار ما بعد البنيوية ممثلا بـ فلاسفة الاختلاف (ميشيل فوكو، جيل دولوز، جاك دريدا، و جان فرانسوا ليوتار) للمطالب بالانتباة الى كل جوانب الفكر المهمشة، وتجاوز مقولات السلب و التناقض و الصراع، وزحزحة الهوية من مكانها اللامتناهي بديمومة الاختلاف، كما أعاد

مارتن هيدجر مسالة الوجود الى الذاكرة بعد ان طواها النسيان كوجود منفصل عن الكوجيتو الديكارتي.

سنحاول –في هذا الفصل– قدر الإمكان حصر عوامل التغير الأساسية التي طرأت على الفكر السياسي الغربي بتأثير من العقلنة الحداثية، او بكلمة أخرى رد الفعل النقدي على الحداثة السياسية نتيجة الاهوال التي شهدها العالم الغربي في بداية القرن العشرين، والتي حمل المفكرون المعاصرون ابتداءا من نهاية القرن التاسع عشر المسؤولية الفكرية و الأخلاقية للحداثة بعقلانيتها الصارمة، لذلك سنتناول في **المبحث الأول** الاعمال الفكرية التي كشفت سلبيات العقلنة كـ نظام مؤسسي في اطار الليبرالية الديمقراطية والحلول المقترحة لتجاوز التخلي عن الحداثة بطرح الانموذج التداولي، من خلال مناقشة المعيارية القانونية لكل من كلسن و شميت، ومن ثم تناول بوادر ارهاصات الهيمنة السلبية للعقل الحداثي على العقل السياسي و الاجتماعي في اعمال فيبر و هيدجر و رواد مدرسة فرانكفورت، و من ثم نتناول الحلول التداولية لتجاوز سياسة المعايير القانونية و نقد مدرس فرانكفورت في الحل التواصلي الذي يعترف بمعيارية القانون وبالنقد ولكن مع الاعتراف بأهمية التواصل و الفهم والتداول في العقلانية الحديثة. اما في **المبحث الثاني** فسنبحث في طرحة ايزايا برلين حول مفهومي الحرية وتداعياتها لدى مفكري ما بعد الحداثة بنقد الشمولية و الأيديولوجيا التي تقوض الحريات الاساسية، ومن ثم نتناول المفهوم الليبرتاري (التحرري) للحريات السياسية التي تركّز على امتلاك الفرد لذاتة ولقدراتة السياسية و الاقتصادية والتالي محاولة الليبرتاريين تهميش او تحييد دور الدولة باقتصارها على الخدمات الاجتماعية الاسياسية، وفي مقابل ادعاءات الليبرتاريين نناقش دعوات الليبراليين الاجتماعيين و الجمهوريين بالدعوة الى اشراك الدولة في العمل الاجتماعي لتفادي تفشي الازمات و المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية التي قد تعصف بالمجتمع. وفي **المبحث الثالث** سنبحث في تداعيات النقد ما بعد الحداثي لليبرالية فسنتناول الطرح الأخلاقي في التعددية العاقلة لجون رولز في اطار اطروحتة "العدالة كانصاف"، ومن ثم الطرح الصدامي لشانتال موف كتعديل على الفكر السياسي الشميتي، و اخيراً سنتناول فلسفة الاختلاف في الفكر ما بعد الحداثي في فكر دولوز و دريدا.

المبحث الأول
ما بعد الحداثة و نقد الديمقراطية الليبرالية

يبدأ تصورنا عن "ما بعد الحداثة" من خلال تفضيل تنوع القيم و الخبرات والثقافات و الهويات الإنسانية، وبالمقابل، فانها تنتقد الشمولية و العالمية بالرفض القاطع لكل اشكال المعرفة و القيم الكلية للتحرر من "السرديات الكبرى" والتحول الى الروايات القصيرة و الطارئة التي تؤيد معنى "الهويات المؤجلة" في الديمقراطيات الاجتماعية و السياسية حتى تنشر المساواة بين الافراد وتتبنى اصواتهم بالتساوي وتسمح بظهور القصص القصيرة و الأصوات البديلة، فلكل صوت اهمية الفريدة التي تكسر أي نوع من الاحتكار للسلطة وتخلق تعددية الأصوات باستبدال الصوت الأحادي للسلطة المطلقة (شخص او مجموعة) بمجموعة أصوات متعددة، ومع الاهتمام بتعددية الثقافات و الهويات **فان ما بعد الحداثة و الديمقراطية يتشاركان في نقد الشمولية التي تعمل على اختزال الآراء و المصالح الفردية في مجتمع واحد وبطريقة واحدة**، ومع ان البحث حول التعددية السياسية هي محاولة ممكنة، لكن الصعوبات متعددة ايضاً، فقد ورثت الديمقراطية المعاصرة البيروقراطية و الهرمية الوظيفية التي ينظمها القانون كجزء من الديمقراطية الليبرالية، كما واجهت تحديات الهيمنة السياسية للأنظمة الشمولية التي وصلت للحكم باسم الديمقراطية، الامر الذي فرض إعادة النظر في القاعدة القانونية كمعيار اساس للنظام الديمقراطي ويضمن حياد المؤسسات الحكومية، ويحمي النظام الديمقراطي من الانجراف الى الشمولية و الدكتاتورية.

وبناءاً على الأفكار اعلاه سوف نتناول في **المطلب الأول** الجدال الدائر بين الفقية القانوني هانز كلسن كمدافع عن المعيارية القانونية كتقليد ليبرالي، وبين كارل شميت المدافع عن أولوية الاستقرار السياسي على حساب الديمقراطية بنقد الحياد الليبرالي وسمو القاعدة القانونية من خلال المطالبة بالاعتراف بمفهوم العدو و الصديق و نبذ النسبية. اما في **المطلب الثاني** فسنبحث في رد الفعل النقدي على الحداثة و العقلانية الاداتية ودعوات تقويضها، وفي **المطلب الثالث** سنناقش أطروحة هابرماس التواصلية لتجاوز الخلافات اعلاه.

المطلب الاول: العقلانية و المعيارية الشمولية

ذكرنا في الفصل السابق ان الليبرالية نتاج العقلانية، ومن الليبرالية تطورت الحقوق المدنية و السياسية، وقد وفّرت الليبرالية السياسية المثل العليا للديمقراطية كالحرية و المساواة و حق المشاركة و التعبير عن الراي، ومع ذلك هناك علاقة بين الليبرالية و البراغماتية لانها كما فهمنا تطورت مع تطور العلم الطبيعي الذي يضع الحساب و المنطق و المنفعة على راس القائمة، لذلك فحيثما نجد الليبرالية ستكون مصاحبة لمبادئ معينة مثل الحكومة الدستورية المحدودة و سيادة القانون و حماية الحقوق الفردية في الوقت الذي نجد ان الديمقراطية تقترن بأختيار المسؤولين الحكوميين بالاقتراع العام، لكن المفارقة ان العديد من الأنظمة السياسية المعاصرة **يمكن تسميتها على انها ديمقراطية ولكنها ليست ليبرالية**، بمعنى ان الديمقراطية التي بُعثت مع ولادة الليبرالية و التنوير وُضِعت على طاولة النقاش في القرن العشرين.

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى تأسست في المانيا حكومة ديمقراطية ليبرالية عُرِفت بجمهورية فايمار (١٩١٩-١٩٣٣) ورثت مشاكل الحرب الاقتصادية و السياسية كالبطالة و التضخم وظهور حركات وأحزاب المانية متطرفة، فقد بلغ عدد الأحزاب اكثر من ثلاثين حزباً متناحراً خاضت الانتخابات بعد إقرار دستور فايمار[1] متمثلة باليسار الماركسي الثوري و الاشتراكيين الديمقراطيين و الحركات القومية والهيئة العسكرية المتبقة من التقليد الامبراطوري البروسي، فحفزت هذه الظروف المفكريين المعاصرين لجمهورية فايمار وما بين الحربين الى إعادة النظر و البحث عن حلول معقولة تنتشل الواقع الألماني من محنتة السياسية، ومن اهمهم ماكس فيبر الذي توفي عام ١٩٢٠ قبل ان يشهد صعود الاشتراكية القومية، و الفقية القانوني النمساوي يهودي الأصل هانز كلسن *Hans Kelsen* (١٨٨١-١٩٧٣) المؤيد لنظرية القانونية الخالصة، و كارل شميت *Karl Schmitt* المؤيد للنزعة القرارية[*] التي انحدر منها اليمين او المحافظين الجدد في أوروبا.

---

[1] Stephen J. Lee, The Weimar Republic, Routledge, London, 1998, P.16

[*] يقول عالم السياسة الأمريكي جورج شواب George Schwab (١٩٣٠-) ان أطروحة شميت هي مقارنة بين نوعين من التفكير النظامي: المعيارية Normativism او القرارية Decisionism، لقد أكد شميت على ان من المهم معرفة ما إذا كان القانون يُفهم على أنه قاعدة أو قرار، و ان السمة البارزة للتفكير المعياري هي أن القوانين وليس الرجال هي التي تحكم، وفي هذه الحالة تكون القاعدة معزولة و مطلقة، ويخلص شميت الى ان

وسنحاول الان ابراز النقاشات بين كلسن وشميت باعتبارهما من ابرز مفكري النظرية القانونية خلال فترة ما بين الحربين ولها اثر مهم في الدراسات اللاحقة كما سيتبين لنا لاحقاً.

كان كلسن يتبنى مبدأ الوضعية القانونية كمرجعية معيارية تضمن الاستقرار السياسي في المانيا، كما كان يحاول التعامل مع الازمة الألمانية بعد الحرب بطريقة سلمية ديمقراطية، فليس من الضروري قلب الهيكل الدستوري القائم من قبل الأطراف المتنازعة لتحقيق أهدافها، وانما بتبني نظريته المسماة بـ **نظرية القانون الخالص**(١٩٣٤)، التي جعلها عنواناً لاحد كتبة، لضمان نقاء النظام القانوني للدولة بأعتباره معيار أساسي يحتكم الية الخصوم السياسيون ويضمن حياد الدولة الأيديولوجي باعتبارها كيان قانوني لا سياسي مما يجعل كيلسن منظراً ليبرالياً و مدافعاً عن الليبرالية الدستورية كما يراة شميت. وترتكز حجج كيلسن على إقامة المعيار *Norm* القانوني كمرجع تفسيري مستقل تماماً عن الدولة وأجهزتها، والدستور في هذه الحالة سيكون "وثيقة او قاعدة صالحة من الناحية الموضوعية حتى" يتصرف البرلمان و النظام السياسي بناءاً على معيار مقبول باعتباره صالحاً[1]، وبذلك يمنح القاعدة القانونية استقلاليتها في إزاء السلطات السياسية لانها ستمثل مرجعية قانونية مستقلة و عليا يتم الرجوع اليها في تنظيم شؤون الدولة، يقول كلسن: ان الدولة دائماً ما توصف على انها منظمة سياسية ولكن هذا يعبّر فقط عن فكرة ان الدولة نظام قسري، لأن العنصر السياسي في الدولة يتألف من الاكراة الذي يمارسة الانسان ضد الانسان بالرجوع الى النظام القانوني المنصوص علية في هذا النظام بصفتة منظمة سياسية، "فان الدولة هي نظام

دولة الدستور Rechtsstaat في الحقيقة هي دولة قانون Gesetzesstaat، وعلى ذلك فان القاعدة هي التي تنتج الحق. ومثال ذلك الدستور الذي كتبة الإباء المؤسسون للولايات المتحدة الذي نص على انشاء حكومة قانون و ليس حكومة رجال. اما القرارية فيمثل هويز المثال الكلاسيكي لها حيث يكون الانسان ذئبا لاخية الانسان وحالة الطبيعة هي حالة طوارئ، وعلى هذا الأساس يكون الانتقال الى الدولة و المجتمع المدني، وبذلك تكون الوضعية – التي انتقدتها مدرسة فرانكفورت كما سنرى في المطلب التالي – نتاج الاندماج بين القرارية و المعيارية. للمزيد يرجى مراجعة:

George Schwab, The Challenge Of The Exception An Introduction To The Political Ideas Of Carl Schmitt Between 1921 And 1936, 2nd Edition, Greenwood Press, New York, 1989, pp.120-121

(1) Hans Kelsen, Pure Theory Of Law, Translated By Max Knight, University Of California Press, Berkley And Los Angeles, 1967, P.3-4

قانوني، ولكن ليس كل نظام قانوني هو دولة، ولا النظام القانوني الدولي بين الدول هو دولة"[١]، لأن النظام القانوني حتى يكون دولة يجب ان يكون لة طابع المنظمة بالمعنى الضيق و المحدد للكلمة، ويعلق شميت على ذلك بان كليسن يخلط المتعارضين: الكينونة و المعيار بانشاءة نظام قانوني خارج الدولة وفوقها[٢]، **ويبرر كلسن ذلك بان القانون كان اعرافاً و قواعد فردية متعارف عليها في مجتمعات ما قبل الدولة، أي انة سبق الدولة**، وبالتالي يتوصل كلسن الى ان القانون المدني البدائي والقانون العام الدولي امران قسريان ولا مركزيان، وليسا دولاً، وبناءاً على ذلك فان بناء الدولة على انها تنظيم اجتماعي لا يمكن تشكيلها الا من خلال نظام معياري *Normative Order* واحد يشكّل الدولة مُمثلاً بالنظام القانوني الوطني، وعندها فقط لا تكون الدولة شرعية الا اذا كانت دولة قانونية، **وفي هذه الحالة نفى كيلسن التأثير الشخصي على الدولة وثبّت المعيارية *Normativism* في صلاحيات السلطة التنفيذية باعتبارها خاضعة للدستور من جهة، و من جهة أخرى فان نشاط المشرعين يجب ان يخضع للمحاسبة و المراجعة الدستورية من اجل ضمان تطابق التشريعات مع القواعد الدستورية ذات الصلة والتأكد من ان المشرعين و الحكومة سيلتزمون بالمعايير الدستورية**[٣]، وهو هجوم مباشر على الصلاحيات التي فكر شميت في منحها للرئيس او ما اسماة شميت بـ : **حارس الدستور** *The Guardian Of The Constitution* ، وحجة شميت ان النظام السياسي يحتاج الى ثقل او سلطة موازنة *Counterweight* للسلطة التشريعية لحماية الدستور والحد من الانقسام و الانحلال الذي تسببه التعددية ويعطية سلطة للعلاج الفّعال، اضافة الى أهمية اتخاذ القرارات المهمة في الأوضاع الاستثنائية[٤]، وبناءاً على ذلك فان كلسن يرى في الدولة نظام قانوني يؤسَس على المحتوى القانوني الذي يعتقد كلسن انة نسبي، فلا يمكن اعتماد الإرادة الشعبية كحقيقة مطلقة كما أرادها

---

(1) Ibid, p.286

(2) Carl Schmitt, Constitutional theory, Translated by Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London, 2008, p.64

(3) Lars Vinx(Ed), The Guardian Of The Constitution: Hans Kelsen And Carl Schmitt On The Limits Of Constitutional Law, Translated By, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p.8

(4) Ibid, p.158

الليبراليون الراديكاليون مثل روسو، او الحق الإلهي لدى الثيوقراطيين، **فالحقيقة تبقى نسبية عند كلسن وتجري موازنة العدالة بالقانون**، والتعقّل يتطلب البناء القانوني المعياري الذي يحافظ على التوازن و مصالح الجميع[١].

اما كارل شميت، الذي ينتمي الى عائلة الواقعية السياسية التي ننسبها عادة الى ميكافلي و هوبز، وهو من ابرز مناهضي الليبرالية، انتقد في كتابه الشهير: **مفهوم السياسي (١٩٣٢)** النسبية في تحديد المواقف السياسية، وعلى السياسي ان يحدد الفروق النهائية الخاصة به، ففي علم الاخلاق تكون الفروق النهائية بين الخير و الشر، وفي الجماليات *Aesthetic* هي الجمال و القبح، وفي علم الاقتصاد هي الربح و الخسارة، اذن يجب ان يكون هناك معيار بسيط للسياسة يختلف عن تلك الخاصة بالاخرين، يقول: "إن التمييز السياسي المحدد الذي يمكن أن تُختزل إليه الإجراءات والدوافع السياسية هو التمييز بين الصديق والعدو"[٢]. والتمييز على هذا النحو يجعل شميت يهاجم الليبراليين في اقدس الثوابت الليبرالية، فالسياسة ضرورية عند الليبراليين ولكنها لا يمكن ان تكون جادة الى الحد الذي تكون فيه متعلقة بالهوية لتثير الانقسامات و تتعارض مع مبادئ المساواة، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى ان شميت يعتقد ان "السياسي" منفصل عن الدولة بقولة: "ان مفهوم الدولة يفترض او يقتضي *Presupposes* مفهوم السياسي"[٣]، أي انة فصل بين السياسي و الدولة، مما يضعه في تعارض مع ألمبدأ الليبرالي في سمو الدولة ككيان قانوني فوق الجميع، ويضع الفرد او السياسي في إزاء القانون عند كلسن كعنصر مستقل تمهيداً لنظريته حول الدكتاتورية او القيصرية، فيقول ان الليبرالية غيّرت جميع المفاهيم السياسية بطريقة غريبة، فقد فشلت الليبرالية كقوة تاريخية في التملّص من المفهوم الحقيقي للسياسي وعملت على تحييد *Neutralization* الدولة و الغاء تسييسها *Depoliticalization* لتحرير البرجوازية التي

---

(1) See: Hans Kelsen, The Essence and Value of Democracy, Translated by Brian Graf, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2013

(2)Carl Schmitt, The Concept Of The Political, Translated by George Schwab, Expanded Edition, The University Of Chicago Press, Chicago And London, 2007, p.26

(3) Ibid, p.19

تسعى الى حماية الحقوق و الملكية الفردية[١]، لقد اندمج الليبراليون بأكثر الطرق اختلافا مع مبادئ الليبرالية نفسها، فهناك ليبراليون وطنيون، وليبراليون اجتماعيون، وليبراليون محافظون، وكاثوليكيون ليبراليون، فـ شميت يرى ان الليبراليين ربطوا انفسهم بحركات سياسية أساساً و غير ليبرالية وانتهجوا ديمقراطية تقود الى دولة كاملة، ان هذه الممارسة السياسية و التي تؤدي الى نفي "السياسي" تقود الى عدم الثقة تجاه جميع القوى السياسية وأشكال الدولة والحكومة التي يمكن تصورها، وتعجز عن بناء نظرة إيجابية عن الدولة والحكومة السياسية[٢]، كما انتقد شميت الديمقراطية الليبرالية لصالح ما عُرف في مطلع القرن بـ الديمقراطية الجماهيرية الحديثة *Modern Mass Democracy*[٣] ، عن طريق دحض المفهوم الليبرالي للسياسة بالحث على ارادة صِدامية تستخدم التمييز بين العدو و الصديق، وتنكر التعددية، اما سبب تحول الديمقراطية البرلمانية الى ديمقراطية جماهيرية فبسبب تحول البرلمان الى مؤسسة بالية تعجز عن تحقيق مبادئها (أي المناقشات العامة و العقلانية) بفعل التغييرات التي مرت بها الأنظمة السياسية و الاقتصادية في ظل الليبرالية التي جعلت الدولة محايدة او تابعة للكتل الاقتصادية و الاجتماعية التي تشكلت في المجتمعات الصناعية المعاصرة، فجعلت وظيفة الدولة لا تتعدى مجرد التسوية بين المجموعات المختلفة في داخلها لتخريج اتفاقاتهم، فـ فقد البرلمان أي سلطة فعّالة لتواجة التعددية، لأن تعددية الجمعيات والنقابات التي تمارس ضغطاً على قرارات الحكومة **ستحوّل البرلمان الى مجرد أداة لتسوية المصالح المتعارضة**، وتسلب الدولة دورها الحقيقي. وفي كتابه: **ازمة الديمقراطية البرلمانية** *The Crisis Of Parliamentary Democracy* (١٩٢٣) يعتقد شميت ان البرلمان هو مبدأ ليبرالي للتمثيل ولا علاقة له بالديمقراطية، لأن الديمقراطية هي **هوية مشتركة بين الحكام و المحكومين**، ومفهوماً سياسياً حقيقياً لا يخضع للتسويات[٤]، وانما يخضع لمبدأ التجانس، وان المفهوم السياسي يستدعي إمكانية التمييز بين العدو و الصديق وبالتالي لا يمكن للديمقراطية ان تركز على تشابة البشر، بل بالانتماء

---

(1)John P. McCormick, Carl Schmitt's Critique Of Liberalism Against Politics As Technology, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, P.83-85

(2)Ibid, p.69

(3)Carl Schmitt, Constitutional theory, Op. Cit.,p. 29

(4)Jan-Werner Müller, A Dangerous Mind Carl Schmitt in Post-War European Thought, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p.27

الى شعب مميز، و يتحدد الانتماء على أساس العرق و الايمان بالمصير المشترك و التقاليد، وبذلك يرفض شميت التعددية الداخلية، و **التعددية بالنسبة لة تعددية دول لا اشخاص**[١] وتعددية ثنائية لصديق في مقابل العدو، فتكون المساواة الديمقراطية بالنسبة لشميت هي تجانس جوهري داخلي، وعلية فالديمقراطية بحسب شميت تتطلب: **أولا** التجانس *Homogeneity* ، **وثانيا** القضاء على عدم التجانس *Heterogeneity*، فيكون معنى المساواة كما يراها شميت هو تحديد مفهوم الغريب واعتبار غير المتجانسين عبيداً كما كانوا في الديمقراطية الاثينية[٢]، فالبرلمانية تجعل الدولة مجرد تسوية او حلاً وسط *Compromise*، و موضوع مساومة بين السلطات الاجتماعية التي تشارك في عقد التسوية[٣]. و الحل عند شميت في إقامة الدكتاتورية الدستورية على غرار الدكتاتورية التفويضية عند الرومان، و جملتة المشهورة في بداية كتابه: **اللاهوت السياسي (١٩٢٢)** " الحاكم السيادي هو الذي يقرر في الحالات الاستثنائية"[٤] تعبر عن وجهة النظر هذه، لانة كان يرى في الرئيس عنصراً فعّالاً للتغلب على الانقاسامات التي عانت منها المانيا بين اليمين واليسار، فيجب ان تكون الحكومة قادرة على اتخاذ قرارات حاسمة والحل الأفضل هو تضمين عنصر دكتاتوري في دستورها في حالات الطارئة او الاستثنائية *Ausnahmezustand* لتتحرر السلطة التنفيذية من أي قيود قانونية، ويضمن استمرار سلطة سياسية ذات سيادة حتى في حال تدهور القانون في حالة الاستثناء[٥].

ومسالة التجانس لم يتفرد بها شميت وحدة، فقد برزت وجهات نظر قومية متعددة تميل الى تعزيز دور الدولة كشكل عضوي منظم للحياة و انتهجت نزعة ثقافية انثروبولوجية قومية مثل

---

(1) William E. Scheuerman, The End of Law Carl Schmitt in the Twenty-First Century, 2nd Edition, Rowman & Littlefield International, London and New York, 2020, pp. 133-136

(2) Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, translated by Ellen Kennedy, The MIT Press, London, 1988, p.9

(3) Lars Vinx, Op. Cit., p.123

(٤) كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي – ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨، ص ٢٣

(5)John P. McCormick, From Constitutional Technique To Caesarist Ploy Carl Schmitt On Dictatorship, Liberalism, And Emergency Powers, In Dictatorship In History And Theory, Christof Mauch And David Lazar (Ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp17-18

اوزوالد شبلنجر *Oswald Spengler* خصوصاً في كتابه: **البروسية و الاشتراكية** *Preussentum und Sozialismus*(١٩٢٠)، و ارثر موللر فان دين بروك *Arthur Moeller van den Bruck* في كتابه: **الرايخ الثالث** *Das Dritte Reich* (١٩٢٣)، والإيطالي جيوفاني جنتيل *Geovanni Gentille* منظر الفاشية، بالأضافة الى هيرمان هيلر *Hermann Heller* (١٨٩١-١٩٣٣) المنظر الاشتراكي الديمقراطي الألماني اليهودي. فقد كان هيلر، مثل شميت، يتصور ان الدولة مؤسسة تاريخية مركزية، على غرار الدولة الهيغلية(*)، و كرر حجة هيغل بأن بقاء الأمة يتطلب دولة قوية لتثبت نفسها وتدافع عنها(١). تصور هيلر الدولة ككيان حي يقف فوق القانون، واعتبر الامة مصدراً للدولة، اما وحدة المجتمع الوطني فتعود الى بعض الخصائص الطبيعية المشتركة بين شعب باكملة متمثلة في وحدة التربة و الدم، أي الوحدة البيولوجية على الجغرافية بتفاعل الناس المتبادل مع التربة من خلال الزواج و الانجاب مما جعل الدم عملية اجتماعية ترسخت من خلالها الخصائص العنصرية المشتركة للشعب(٢)، أي أن الإنسان هو مخلوق تنظيمي طبيعي يحقق نزعاته الفطرية من خلال تكوين الجمعيات والمنظمات مع الآخرين. وبناءً عليه، فإن الدولة هي أعلى منظمة، وهي أعلى تعبير عن هذه النَزَعات البشرية الأصلية(٣)، وهي كنظام قانوني موحد تمثل وحدة الارادات التي تمارس الهيمنة وليس كما يراها كلسن على انها وحدة قانونية خالصة مستقلة عن الافراد.

(*) يقول الفيلسوف الامريكي فردريك بيسر Frederick C. Beiser (١٩٤٩-) المهتم بالمثالية الألمانية: "يشير هيغل باستمرار الى الدولة على انها كائنOrganism ، مستخدماً هذا المفهوم لتعريف وجهة نظرة عن الدولة في مواجهة الاخرين. وما يعنية هيغل بـ المفهوم او الفكرة للدولة هو في الواقع إشارة الى هيكلها العضوي، لذلك يركز على دراسة الدولة وفقا لمفهومها او فكرتها بدلا من شرح أصولها التاريخية. وإظهار كيف تلعب جميع أجزائها دوراً ضرورياً في الكل، ... وكان عمليا دعامة أساسية للتقاليد الجمهورية و الرومانسية". للمزيد يرجى مراجعة:

Frederick Beiser, Hegel, Routledge, New York, 2005, p.239

(1) Leila Brännström, Carl Schmitt's definition of sovereignty as authorized leadership, in The Contemporary Relevance of Carl Schmitt, Edited by Matilda Arvidsson, Leila Brännström and Panu Minkkinen, Routledge, New York, 2016, p.26

(2) Peter C. Caldwell, Popular Sovereignty And The Crisis Of German Constitutional Law The Theory & Practice Of Weimar Constitutionalism, Duke University Press, Durham and London, 1997, pp.127-133

(3)Chris Thornhill, German Political Philosophy: The metaphysics of law, Routledge, London and New York, 2007, p.269

ذكرنا قبل قليل ان شميت انكر النسبية الليبرالية في هوية "السياسي" وجعل معيارها التمييز بين العدو و الصديق، و ادعى **ان البرلمان هو مبدأ ليبرالي للتمثيل ولا علاقة له بالديمقراطية،** وقد أشار جينس مايرهينريش *Meierhenrich* الى ان شميت اصبح اكثر شهرة من خلال "مفهوم السياسي" بتركيزة على العدو الذي لايمكن تجنبة، والحرص على حالة الوعي بالطوارئ لايقاض او اثبات وجود القوة في حالة ظهور العدو بشكل ملموس.

وعلى ما يبدو ان وجهة النظر هذه بدات بالتبلور بسبب التنقيحات التي أُخضِعت لها الليبرالية من قبل المنظّرين ما بعد الحداثيين نتيجة لتأثير شميت في كل من اليمين و اليسار السياسي(*)، وفي ذلك يقول الفيلسوف الأمريكي برنارد برنشتين*Richard Bernstein*:" تتم مناقشة عمل شميت بشكل نشط وعاطفي في جميع أنحاء العالم. لقد تم الترحيب به باعتباره المنظر السياسي والقانوني الأكثر ثباتاً وذات صلة وإثارة للجدل في القرن العشرين – ويشاركه الحماس تجاه شميت من قبل المفكرين عبر الطيف السياسي من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين"[١]، وبل وان عدداً من المفكرين اقاموا علاقة بين نقد هابرماس و شميت لليبرالية[٢] رغم ان هابرماس نقد

(*) يقول محررو كتاب:**الصـــلات المعاصـــرة بكارل شـــميت** The Contemporary Relevance of Carl Schmitt (٢٠١٦): ان هناك أحياءاً لا ينقطع لفكر شـــميت على ثلاث موجات، **الأولى:** كمنهج نقد يســـاري لليبرالية و الديمقراطية البرلمانية مستوحى من "مفهوم السياسي" لدى شميت مثل شانتال موف و جوزيف بندرسكي Joseph W Bendersky، اما **الموجة الثانية** فقد نشات في اعقاب احداث ١١ سبتمبر والتفجيرات اللاحقة في أوروبا و التدخلات العسـكرية في أفغانسـتان و العراق، و كانت تركز على سـلطات الطوارئ وإطارها الدسـتوري بشكل رئيسي في ضوء اللاهوت السياسي لشميت، ربما يكون العمل الأكثر شهرة ضمن هذه الموجة الثانية هو كتاب: Homo Sacer للفيلســـوف الإيطالي جورجيو أغامبين Giorgio Agamben، اما **الموجة الثالثة** فقد ضمنت مجموعة أوسع من مصادر شميت حول نظرية السيادة الشعبية و والنظام الدولي و نظريتة في القانون.
للمزيد يرجى مراجعة:
Matilda Arvidsson, Leila Brännström and Panu Minkkinen(Eds), The Contemporary Relevance of Carl Schmitt, Routledge, New York, 2016, p.5

(1) Richard J. Bernstein, The Aporias of Carl Schmitt, Constellations Volume 18, No 3, 2011, pp.403–430

(٢) على سبيل المثال يرجى مراجعة:
Ellen Kennedy, Carl Schmitt and the Frankfurt School, Telos, Vol. 1987 No. 73, 1987, pp.37-66

وكذلك:

شميت في مناسبات عديدة، منها انتقادة تعيين رئيس السلطة التنفيذية كـ "حارس الدستور" ليحل محل المحكمة الدستورية[١]، ولكن على العموم ان **الراي السائد هو ان لكارل شميت اثراً لايمكن تجاوزة على الانقطاع السياسي الما بعد حداثي عن الديمقراطية الليبرالية.** فعلى سبيل ألمثال كتب فريد زكريا (١٩٦٤-) في مقالة لة بمجلة الشؤون الدولية *Foreign Affairs* عام ١٩٩٧ بعنوان: **ظهور الديمقراطية غير الليبرالية**، ان الليبرالية كمفهوم يتمحور حول الحرية السياسية و الاقتصادية، و تزامن ظهورها مع صعود الديمقراطية في القرن التاسع عشر، ولكننا نشهد اليوم افتراقهما في النسيج السياسي الغربي المتشابك، كما وتزدهر الديمقراطية في بقية العالم، فهناك ١١٨ دولة من اصل ١٩٣ دولة تلتزم الديمقراطية و تدعم المشاركة الشعبية و تدعم القادة المنتخبين مثل الرئيس الروسي بوريتس يلتسن و الارجنتيني كارلوس منعم ولكنهم دائماً ما يتجاوزون برلماناتهم ويحكمون بمراسيم رئاسية[٢]، وقد صارت الديمقراطية غطاءاً شرعياً يضمن الاليات الديمقراطية و كثيراً من الأنظمة السياسية المعاصرة تشكل خطرا على الحرية و السعادة الفردية بسبب الخوف من الانحدار الى الملكية والاستبداد وإرهاب الدكتاتورية، ومشاكل الحكم في القرن الواحد والعشرين ستكون على الارجح مشاكل الديمقراطية لانها ملفوفة بعباءة الشرعية التي تكسب الديمقراطيات غير الليبرالية الشرعية، وبالتالي القوة، مما يحيل الديمقراطية بدون الليبرالية الدستورية الى خطر حقيقي[٣].ويبدو كذلك ان هنتغتون يتبنى معيار الصديق و العدو ولو بشكل غير مباشر في كتابه: **صِدام الحضارات(١٩٩٦)**، من خلال تبنية الفرضية العامة للكتاب حول كون الهويات و الهويات الثقافية تشكل أنماط التعاون و الصراع على الهويات الحضارية[٤].

Matthew G. Specter, What Is “Left” In Schmit T? From Aversion To Appropriation In Contemporary Political Theory, In The Oxford Handbook Of Carl Schmitt, Jens Meierhenrich And Oliver Simons (Eds), Oxford University Press, Usa, 2016, pp.426-454

(1) Jürgen Habermas, Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, translated by William Rehg, 2nd edition, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p.242

(2) Fareed Zakaria, The Rise of Illiberal Democracy, Foreign Affairs, Vol. 76, No. 6, Nov. - Dec., 1997, pp. 22-43

(3) Ibid

(٤) صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الثانية، سطور، بدون مكان نشر، ١٩٩٩، ص٣٧

ان المناقشات السابقة بمجملها تحيل الأنظار الى الحكم الجماهيري بنقد الليبرالية الرأسمالية، وكانت للحرب العالمية الاولى ١٩١٤-١٩١٨ و الازمة الاقتصادية ١٩٢٩ اثار عميقة على المجتمع الغربي استدعت حلول سياسية و اقتصادية للازمات الأوروبية، الامر الذي يبين الصراع المستمر بين **الليبرالية المحافظة من جهة و الدعوات الى التخلي عنها لصالح سياسات التدخل والرقابة الحكومية على النشاطات الاقتصادية** ، فالليبرالية عملت على تحييد الدولة وتقييد فاعليتها كسلطة مجتمعية، و من ابرز تلك الدعوات دعوة جون مايناردكينز *John Maynard Keynes* في كتابه: **نظرة عامة في الاستخدام والفائدة و العملة** (١٩٣٦)[١] للعودة الى الحمائية[*] *Protectionism* ، و حركة التكنوقراط *Technocracy Movement* التي أسسها هوارد سكوت *Howard Scott* و التي ظهرت في الثلاثينيات في الولايات المتحدة داعية الى استخدام نجاحات العلوم التقنية لحل المشكلات الاجتماعية و الفوضى الاقتصادية بين الحربين[**]. وعلى الجانب الاخر ظهرت النيوليبرالية *Neoliberalism* التي لا زالت ترتبط بالحنين الى الليبرالية التقليدية للرد على دعوات تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية وابرز ممثليها روبرت نوزك، فردريك هايك، ووالتر ليبمان ، ليودفيغ فون ميزس، واخرون، وعلى الجانب الاخر، تناول مفكرون اخرون تحليل البنية العقلانية واثرها في السياسة و المجتمع، وهذا ما سنتناولة في المطالب التالية.

---

[١] جون مايناردكينز، النظرية العامة للتشغيل و الفائدة و النقود، ترجمة الهام عيداروس، هيئة ابو ظبي للثقافة و التراث، ابو ظبي، ٢٠١٠، ص٤٢

[*] مما تجدر الاشارة لة ان الدعوات الى الحمائية تعود بعد كل ازمة اقتصادية ولنا ان نتابع تلك الدعوات بعد الازمة الاقتصادية عام ٢٠٠٨ . (الباحث)

[**] **حركة التكنوقراط**، حركة سياسية اقتصادية تزعمها المهندس الامريكي هوارد سكوت، أحدثت ضجة كبيرة على مدى ستة أشهر ١٩٣٢-١٩٣٣، ودعوتها الرئيسة هي إخراج إدارة الاقتصاد من أيدي رجال الأعمال ووضعها في أيدي المهندسين، يقول هوارد سكوت: " مشكلة تشغيل أي مجمّع موجود من المعدات الصناعية لا يمكن حلها من قبل منظمة اجتماعية ديمقراطية"، للمزيد يرجى مراجعة:

Peter J. Taylor, Technocratic Optimism, H. T. Odum, And The Partial Transformation Of Ecological Metaphor After World War Ii, Journal Of The History Of Biology, Vol. 21, No. 2, Summer 1988, pp. 213-244

المطلب الثاني : نقد العقلانية

لقد سجلت انتقادات كارل ماركس للالة الإنتاجية الرأسمالية و علاقات العمل و اغتراب العامل في النظام الاقتصادي الراسمالي بداية الالتفات الى دور التقنية و الآلة و العمل الاجتماعي في تغيير البنية الاجتماعية، و كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر من أوائل المراقبين الذين أدركوا أن التغير الهيكلي للسياسات الحكومية بفعل العقلنة او الترشيد الرأسمالي يهدد المبادئ الأساسية لليبرالية البرلمانية في القرن التاسع عشر، وتبعة مارتن هيدجر *Martin Heidegger* والجيل الأول من مدرسة فرانكفورت النقدية (هربرت ماركوز، ثيودور ادورنو، و ماكس هوركهايمر) في نقد العقلانية الاداتية، حتى احتل موضوع العقلانية الاداتية جزءاً مهماً من الفكر السياسي الحديث خصوصاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. و لم يكن اهتمام فيبر بتاريخ نشوء الدولة بقدر أهتمامة بتفسير العلاقات السلطوية داخل البنية البيروقراطية العقلانية، فتاريخ الدولة الحديثة بالنسبة لفيبر هو تاريخ البيروقراطية، و يرى أستاذ علم الاجتماع الألماني ستيفان بروير *Stefan Breuer* ان النظام السياسي للعصر الحديث تشكّل بفعل عمليتين هما: **البيروقراطية** *Bureaucratization* و **الديمقرطة** *Democratization*، وعادة ما ترتبط الأولى بعلم الاجتماع السياسي لماكس فيبر. ويعتقد فيبر ان العلاقات بين الافراد دائماً ما تميل الى التبعية او نوع من الطاعة خصوصاً اذا كانت هذه العلاقات مؤطرة بنظام اداري او مصالح متبادلة، وفي كلتا الحالتين تقود "التنازلات المتعلقة بالمصالح"[1] الى نوع من السلطة الاجتماعية التي تتخذ طابعاً سلطوياً سواء في العائلة او السوق او مجالس القيصر ولا فارق بينها فجميعها تتشارك في وجود نوع من الطاعة و الخضوع، يطلق عليه فيبر الهيمنة/السلطة[*] *Herrschaft*، وبسبب التنظيم او العقلنة

---

[1] ماكس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، ترجمة محمد التركي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٥، ص١٨٩-١٩٠

[*] يستخدم ماكس فيبر المفردة: Herrschaft للإشارة الى سلطة الدولة، ولكن ترجمة الكلمة ترد بمعاني أخرى في الترجمات العربية مثل الهيمنة، السلطة، السيادة، الحكم، وإرادة الحاكم، وقد ترجمها محمد التركي في النسخة العربية من "الاقتصاد و المجتمع" الى: السيادة، في حين ترجمها جورد كتورة في "العلم والسياسة بوصفهما حرفة" الى (سيطرة/سلطة)، علما ان محرري طبعة جامعة كاليفورنيا : غونثر روث Guenther Roth و كلوز ويتش Claus Wittich أشاروا في مقدمة الطبعة الى ان فيبر ترك المصطلح Herrschaft عائما Free حسب التكييف، واستخدموا المعنى المقابل بالانكليزية Domination أي:(هيمنة) ولكنهم عموماً قصدوا "حالة الإرادة الظاهرة للحاكم/الحكام للتاثير على سلوك المحكومين" او

تكتسب السلطة بحسب فيبر بعداً نموذجياً عن باقي علاقات الخضوع الاخرى باعتبارها ناتجة من سلطة فعلية ومبررة شرعياً، وغايتها الحفاظ على النظام في اطار بيروقراطي عام[١]، فالسيطرة او السلطة، بالمعنى السياسي، تقترن عند ماكس فيبر بالإدارة البيروقراطية و التكنولوجيا، او بعبارة أخرى ان فيبر رصد شمولية التقنية في القولبة و التنميط الاجتماعي، **وان انتقال النمط التقني الى الجهاز الحكومي ستكون لة تداعيات سلبية في نهاية المطاف**، لأن علاقات السلطة او الهيمنة –بحسب فيبر– في الاطار الإداري – القانوني للدولة تمتلك الشرعية في ممارسة العنف و الاجبار[٢]، ولاجل ذلك تنشأ المنافسة بين الافراد لاجل الوصول الى السلطة باعتبارها غاية للاستيلاء على الوسائل المشروعة للعنف المبرر، ويبرز اثر هذا العامل بوضوح في المجتمعات الكبيرة اكثر منها في المجتمعات الصغيرة.

لقد بدت المبادئ والمعتقدات الليبرالية الكلاسيكية عاجزة عن التعامل مع التحديات السياسية الجديدة للأحزاب الجماهيرية وجماعات المصالح في عالم أكثر عقلانية. وقد صاغ فيبر إجابات محفوفة بالمخاطر على أزمة الليبرالية هذه، فقد وجد فيبر ان الحكم–الذاتي الشعبي الحقيقي اصبح مستحيلاً وفقا للواقعية الكئيبة التي يكشفها لنا، فبسبب معاناة جمهورية فايمار من المنافسة الحادة بين اليمين و اليسار يبقى الخيار بالنسبة لـ فيبر مفتوحاً بين **ديمقراطية بلا قائد** *Leaderless* قائمة على تعددية الأحزاب المتناحرة او تراتبية النظام البيروقراطي و التمثيل النسبي الذي يعتبرة فيبر "سمة نموذجية لديمقراطية بدون قيادة"[٣]، وتتجلى بشكل واضح في "انشاء برلمان من ساسة محترفين دون أي رسالة و لا مجال فيه لقيادة حقيقة، أي حكم ساسة محترفين يمتهنون السياسة. يقول فيبر:"انهم يستخدمون الخطب الفارغة، البرقيات، وكل الأجهزة الفاعلة من اجل

هو"تحويل الفعل الاجتماعي الى ارتباط مستمر". وسيعتمد الباحث على كلمة (سلطة) لكونها شائعة الاستخدام في الادبيات السياسية. المصدر:

Guenther Roth and Claus Wittich (Ed) , Economy And Society: An Outline Of Interpretive Sociology , 2nd Edition University of California Press, USA, 1978, p.lxxxlx

[١] ماكس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، مصدر سبق ذكره، ص١٩٤

[٢] ماكس فيبر، العلم و السياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص٢٦٣

[3]Peter Lassman, Ronald Speirs (Ed), Weber Political Writings, 7th Edition, Cambridge University Press, Cambridge,2010,p.351

تعزيز هيبتهم" وإبراز الروح القيادية للاتباع وتكوين البروليتارية الروحية *Spiritual proletarianisation* حتى تكون أداة مفيدة بيد القائد الحزبي الديماغوجي[١]، وبدلاً من الاستجابة لنضال الديمقراطية الليبرالية للهروب من حكم القلة فانها تعود الى الشكل الديماغوجي *Demagogue* الأول المؤَسَس على العاطفة و التاثير الكارزمي[٢]. او **ديمقراطية قيادية** *Leadership* مع الآلة الانتخابية ، **أي نظام ديمقراطي استفتائي يختار قيادة كارزمية تتمتع بقدر من الصفات القيادية بما يكفي للسيطرة على البيروقراطية الشاملة و تتجاوز انقسامات الزعماء البرلمانيين**، وقد أشار فيبر مراراً الى هذا النوع من القيادة في مواضع مختلفة من كتاباته خصوصاً في مقالتة: **السياسية بوصفها حرفة(١٩١٩)** على انهم أناس" يعيشون كلياً من اجل السياسة و ليس من السياسية"[٣] باعتبار القائد صاحب رسالة. ويريد فيبر من تحليل البنية الهيكلية للدولة ابراز الدور الفاعل لعامل التأثير الكارزمي في إزاء الانقسامات البرلمانية التي كانت تعاني منها المانيا بعد الحرب.

ان التحليل البنيوي للسلطة في ظل العقلنة التقنية كما يراها فيبر هي أن الزعيم السياسي يستخدم وسائل الديماغوجية الجماهيرية لكسب ثقة الجماهير وإيمانهم بشخصه. و يرى فيبر **ان الرئيس المنتخب مباشرة من قبل الشعب والذي سيوفر العنصر الضروري للقيادة** الذي لا يستطيع البرلمان تحقيقة لانة يمثل، وبلا شك، إرادة الشعب باسرة، وسيكون بإمكان الرئيس المنتخب بشكل مباشر تجاوز الانقسامات الحزبية الخطيرة[٤] والمصالح الحزبية التي طالما انتقدها فيبر، وليمثل وحدة الرايخ، ومع ذلك ، أراد فيبر منح الرئيس سلطة كبيرة بحيث يكون قادراً على التدخل من خلال حل البرلمان وأن يكون قادراً على الدعوة إلى استفتاء لحل أي أزمة سياسية.[٥] وعلى ما يبدو ان اهتمام ماكس فيبر لا يتعلق بدراسة البنية المؤسساتية الديمقراطية عن طريق ادراك المُثل

---

(1) Ibid

(2)Xavier Márquez(Ed), Max Weber's Charismatic Democracy. In Democratic Moments: Reading Democratic Texts, Bloomsbury Academic, London, 2018, pp.145–152

(٣) ماكس فيبر، العلم و السياسة بوصفهما حرفة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٧

(4) E. B. Portis, Charismatic Leadership and Cultural Democracy, The Review of Politics, Vol. 49, No. 2 ,Spring 1987, pp. 231-250

(5) Ibid, p. xxii

العليا للديمقراطية بقدر اهتمامة بزراعة سمات شخصية بطولية للقيادة السياسية القوية التي من شانها رسم تصور فيبر حول حل حاسم للتغلب على الازمات السياسية في جمهورية فايمار(*). ومن حيث القيمة السياسية، تتشكل نظرية فيبر السياسية بشكلين متضادين: **إما ديمقراطية برلمانية رائدة في ألمانيا؛ أو انها تنذر بحكم استبدادي!** ومما لا شك فيه ان المحامي الليبرالي الألماني هوغو بريوس *Hugo Preuss* قد كتب مسودة دستور فايمار متأثرا بالحل الويبري من خلال ادراج المادة ٤٨ من دستور فايمار(*) الذي اقرتة الجمعية الوطنية في أغسطس ١٩١٩، والتي تمنح الرئيس الحق باتخاذ تدابير طارئة دون الرجوع الى موافقة الريخشتاغ، بالأضافة الى ذلك كان المؤرخ الالماني ولفغانغ مومسن *Wolfgang Mommsen* (١٩٣٠-٢٠٠٤) في كتابه: **النظرية السياسية و الاجتماعية لماكس فيبر**(١٩٨٩) قد أشار ايضاً الى ان نظرية كارل شميت حول الشرعية شكلت امتداداً لنظرية فيبر عن الحكومة البرلمانية و القيادة الكارزمية ولكنها كانت ذات اتجاة مختلف[١]، كما انتقد يورغن هابرماس هذه النتائج بقولة ان كارل شميت كان: ابناً شرعياً لفيبر[٢]. وأصبحت هذه القصة مرتبطة نموذجياً بالسرد الأوسع لانهيار الليبرالية الألمانية و تفككها المأساوي في نهاية المطاف بصعود اليمين الراديكالي.

(*) يبدو ان موقف ماكس فيبر من القيادة الكارزماتية سببها الضرورة التاريخية التي تمر المانيا بعد الحرب، وهذا يذكرنا بموقف هوبز من الملكية اثناء الاضطرابات في انكلترا في القرن السابع عشر.(الباحث)

(*) كانت المادة ٤٨ الشهيرة جزءا من دستور فايمار وضعت لاحتواء التوتر بين اليمين و اليسار وستكون أساسية لصعود ادولف هتلر للسلطة، ونصت على انة: "في حالة تعكير الأمن والنظام العام بشكل خطير أو تعرضهما للخطر داخل الرايخ الألماني، فيجوز لرئيس الرايخ اتخاذ التدابير اللازمة لاستعادتها، والتدخل إذا لزم الأمر بمساعدة القوات المسلحة". كما سمح للرئيس بتعليق الحريات المدنية المكفولة في دستور فايمار وإعلان حالة الطوارئ والحكم الدكتاتوري لفترة قصيرة من الزمن، كان القصد من ذلك إتاحة فرصة لرئيس السلطة التنفيذية اتخاذ إجراءات حاسمة في أوقات الأزمات دون الانغماس في الإجراءات التشؤيعية البطيئة. ومع ذلك ، فقد كانت عيباً فادحاً تم تضمينة في الوثيقة التأسيسية لجمهورية فايمار. للمزيد حول علاقة شميت بالمادة ٤٨ يرجى مراجعة:

Hermann Beck And Larry Eugene Jones(Eds), From Weimar To Hitler Studies In The Dissolution Of The Weimar Republic And The Establishment Of The Third Reich, 1932–1934, Berghahn, New York and Oxford, 2019

(1) Wolfgang J. Mommsen, The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays, The University of Chicago Press, Cambridge, 1989, p.171

(2) Jeffrey Edward Green, The Eyes of the People Democracy in an Age of Spectatorship, Oxford University Press, Oxford- New York, 2010, p.249

لقد تسببت الحرب العالمية الأولى و صعود اليمين الراديكالي في خيبة امل لدى المفكرين الالمان على وجة الخصوص مثل ادمون هوسرل *Edmund Husserl* الذي وجد ان العقلانية الغربية وقعت في "ازمة" الذاتية و النزعة الوضعية، ففي كتابه: **ازمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانسدنتالية**(١٩٣٦) أشار الى ان ازمة أوروبا العقلانية سببها سقوط في حبائل النزعة الوضعية[*] *Positivism* ، و **المشكلة بالنسبة لهوسرل هو ان العقلانية منذ القرن التاسع عشر فقدت ريادتها واختُزلت في النزعة الوضعية**[١] فحولت العلوم من البحث في اللانهائي الى علوم نسقية موجهة لخدمة غايات حُدِدت لها مسبقاً، وسرعان ما تصدرت العقلانية الاداتية *Instrumental Rationality* و التشيؤ *Reification* المشهد الفكري الغربي عموما في النصف الأول من القرن العشرين، بتاثير من عدمية نيتشة و ماراتن هيدجر، فبالنسبة للفيلسوف الألماني مارتن هيدجر *Martin Heidegger*(١٨٨٩-١٩٧٩) احتل موضوع التقنية قضية مهمة في كتاباته التي اثّرت في الجيل اللاحق من مفكري فرانكفورت، وقد تناول مسالة التقنية بابعاد اكثر عمقاً من فيبر فهو لا ينظر الى التقنية باعتبارها أدوات ذات قيمة محايدة وانما هي ظاهرة وجودية و ذات طابع عميق للثقافة الحديثة. وفي مقالته: **السؤال عن التقنية** (١٩٥٣) كتب هيدجر:"ظلت ماهية التقنية مختفية وقتاً طويلا حتى بعد ان تم اختراع الآلات ذات المحرك وبعد اخذت التقنية الكهربائية طريقها والتقنية الذرية مسارها"[٢]، لأن ماهية التقنية كما يراها هو السعي لترتيب كل

---

[*] صاغ مصطلح الوضعية الفيلسوف الفرنسي اوغست كومت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) لوصف اعادة البناء المنهجي لتاريخ المعرفة العلمية وتطورها، الأطروحات المميزة للوضعية هي أن العلم هو المعرفة الصالحة الوحيدة والحقائق هي الأشياء الوحيدة الممكنة للمعرفة، أن الفلسفة لا تمتلك أسلوباً يختلف عن العلم، وأن مهمة الفلسفة هي إيجاد المبادئ العامة المشتركة بين جميع العلوم واستخدام هذه المبادئ كدليل للسلوك البشري وأساس للتنظيم الاجتماعي. وبالتالي، فإن الوضعية كمبدأ **هي ادعاءات الحقيقة التي تقتصر على ما يمكن استنتاجه بشكل صحيح من الظواهر**. إنها تعارض أي نوع من الميتافيزيقا، اما المصادر الفلسفية الرئيسية للوضعية فهي أعمال فرانسيس بيكون، التجريبيين الإنجليز، وفلاسفة عصر التنوير. للمزيد يرجى مراجعة:
Andrew Wernick, The Anthem Companion to Auguste Comte, Anthem Press, London and New York, 2017, pp.11-13

[١] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانسدنتالية، ترجمة اسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٤٨

[٢] مارتن هيدجر، كتابات أساسية،ترجمة إسماعيل المصدق، ج٢، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣، ص١٨٥

شيء لتحقيق المزيد والمزيد من المرونة والكفاءة بمعنى التعجيل للحصول على اعلى العوائد باقل التكاليف، وهذا الهدف يدفعنا الى ترتيب الإيقاف او الاستثارة ، الاستحضار و تخزين الموارد و الأشياء التقنية، ويدخل الانسان كرابطة علائقية بين هذه المراحل، من خلال الكشف او استحصال المعرفة، و الاستثارة او "استخراج الطاقة المختفية في الطبيعة"[١] وهذا لا يحدث الا بمقدار كون الانسان مستثاراً لاستخراج الطاقة، مما يجعلة جزء من هذه العملية أي الاستثارة و الاستحضار و التخزين كطائرة ركاب حديثة متوقفة في المدرج بانتظار استخدامها، ورصيد يستهلك في الاستحضار، ويحول الانسان الى روبوت جاهز للاستخدام، ف هيدجر المتاثر بفلسفة سورين كيركغارد و ادمون هوسرل الوجودية لا يفصل بين التفكير و الوجود بأعتباره موجود في ذاتة مستقلا على المعنى بحسب التصور الديكارتي، بل ان هيدجر سيحافظ على انتماء التفكير الى الوجود الإنساني بأعتباره كينونة *Dasein* [*] في لحظة زمنية معينة لا تفصل الانسان عن **الواقع المعاش**، فيكون ألمبدأ ان الوجود يسبق الماهية وليس كما فهم ديكارت بان الانسان يستمد كينونتة من ماهية التفكير (الكوجيتو) ولكنه اهمل العالم، فيكون الانسان هو الكائن الذي ينكشف من خلالة معنى الوجود، في عالم ليس من صنعة، عالم ملئ بالادوات التي تغرينا لاستخدامها لنكشف من خلالها حقيقة الواقع و تحيلنا الى أدوات أخرى، **أي انسان موجود في عالم ليس من صنعة و سبق وجودة او قُذف به الية، وعندها فقط سيجد الانسان نفسة متقدما على نفسة بسبب انخراطة في العالم و يتجاوزها ولكنه لم يتجاوز العالم و انما خرج من ذاته**، يقول:"ان الانسان في الحقيقة لم يبق اليوم يصادف ذاتة –أي ماهيتة– في أي مكان"[٢]، فينسية وضعة الخاص في المجتمع مع الاخرين و يعيش حالة زيف تفقدة حريتة، و **يترك المسؤولية للجماعة فيفكر كما**

---

[١] مارتن هيدجر، مصدر سبق ذكره، ص١٨١

[*] يعتبر مفهوم الدازين من اكثر المفاهيم غموضاً في فلسفة هيدجر بسبب ضبابية الترجمة الى العربية، فمنهم من يترجمها الى: كينونة (فتحي المسكيني) و: وجود الآنية (عبد الرحمن بدوي) و: الوجود هنا Being There في بعض الترجمات الإنكليزية، فالدازين هو وجود ولكنة يختلف عن معنى الوجود الانطولوجي، لانة محايد عن الموجودات ولا يعتمد عليها في وجودة وانما العكس، فالانطولوجي ما يجعل الموجود موجوداً بناءا على علاقة بين الوجود و الموجود(الاختلاف الانطولوجي)، في حين ان الدازين هو الموجود كما هو معطى في كل مكان ولة وجود وانماط متعددة، لكن هيدجر اختار البدئ من الانسان لانة أقوم الموجودات. للمزيد يرجى مراجعة: عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص٥٩٧

[٢] مارتن هيدجر، كتابات أساسية، مصدر سبق ذكره، ص١٨٩

تفكر ويفعل مثل ما تفعل الجماعة ويعيش حالة من الاغتراب عن ذاته غارقاً في الحياة التقنية و الجماعية مع الاخرين وللاخرين و بسبب ذلك صار الانسان مهموماً وقلقاً في مقابل الموت و العدمية.

وفي فوضى النسيان الكلي للفرد في مجتمع استهلاكي و تراكمي كتب ادورونو وهوكهايمر: **جدل التنوير**(١٩٤٤) كرد فعل على الخلل الثقافي و نكوص العقلانية بتدمير العقل لذاتة و تحويل الثقافة الى سلعة و التقنية الى أداة للهيمنة على الانسان و الطبيعة على حد سواء، و فضح ما أصاب العقل النظري من ضعف بسبب دعوى التقدم الذي "تحول نكوصا وتاخراً"[١]، بسبب النزوع الى مقارنة العدالة التوزيعية مع النسب الهندسية و الرياضية وتحويل المجتمع الى كميات مجردة، ف "**التنوير يرى ان ما لا يمكن قسمتة على عدد معين... فهو ليس الا وهماً**"[٢]، أي إبعاد ما لا يمكن قياسة، وحولت الصناعة روح الانسان الى شيء، وعلّبت الدعاية و الثقافة التي ساعدت الأحزاب النازية و الفاشية على توجية الملايين من الناس لصالحها وتكريس عِدائها للسامية، وبناءاً على هذه الرؤية استنبط هوكهايمر و ادورنو قضية جدلية واضحة المعالم تكشف عن نفسها باستمرار، فقد قلنا فيما سبق ان الحداثة "**استبدلت الخرافة بالعقل**" لكن العقل الحداثي انقلب الى نقيضة، ليرسم لنا مشهد جدلية التنوير و الأسطورة او العقل و اللاعقل، ولعل هذا التحليل الجدلي لا ينفك ان يفارق الجيل الأول من رواد مدرسة فرانكفورت، وشكل علامة فارقة للفكر النقدي قبل هابرماس، وبالأضافة الى جدلية التنوير ذكرنا على لسان هوسرل ان العقلانية اختُزِلت في الوضعية.

ان نداءات مدرسة فرانكفورت ذات الصلة بـ العقل النقدي أخلاقيات الخطأب كبدائل للعقل الذاتي تستند إلى تصور لموقف ماكس فيبر الفعلي من العقلانية الاداتية، وربما يكون عمل جورج لوكاش في: **التاريخ و الوعي الطبقي**(١٩٢٣) و ماكس هوركهايمر و ثيودور ادورنو في **جدل التنوير**(١٩٤٤) و هربرت ماركوز في: **الانسان ذو البعد الواحد**(١٩٦٤) وتسالات هيدجر حول التقنية تحمل الأمثلة الاكثر وضوحاً في هذا الصدد، مما جعل اللامسؤولية السياسية واللاعقلانية

---

[١] ماكس هوركهايمر و ثيودور ادورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٨

[٢] نفس المصدر، ص ٢٨

عناصر مكونة للعقلانية النقدية في مدرسة فرانكفورت، كما هي أهمية العقلانية السياسية الكلاسيكية في الفكر المحافظ عند ليو شتراوس.

وبناءاً على ما تقدم، ان المقارنة بين موررث فيبر الاجتماعي و المدرسة النقدية تقودنا الى استنتاج مفادة: ان علماء الاجتماع في فرانكفورت كانوا دعاة الماركسية الجديدة التي تبنت التفكير الديالكتيكي ورفضت فكرة حيادية القيمة بينما التزم فيبر بقواعد المنطق السببي وزرع مبدأ الموضوعية في البحث الاجتماعي، وعلى الرغم من هذه الاختلافات النظرية والمنهجية بينهما، **توصل فيبر ودعاة النظرية النقدية إلى استنتاجات متشابهة بشكل مفاجئ حول مصير العالم الحديث**، فبالنسبة لـ فيبر ان "النظام مرتبط الآن بالظروف التقنية والاقتصادية لإنتاج الآلة والتي تحدد اليوم حياة جميع الأفراد الذين ولدوا في هذه الآلية" ، لكن القدر قرر انها يجب ان تصبح قفصاً حديداً[1] *Iron cage*، بينما افترض علماء الاجتماع في فرانكفورت بداية عالم مُدار *Administered World* يتم فيه حصر النشاط البشري في شبكة دائمة من التوسع الإداري، فوضع الجيل الأول من المدرسة النقدية العقل الاداتي الحداثي في مواجهة العقل النقدي الما بعد حداثي، فكانت لهذا النقاش الكبير اثرا لا يُستهان به في المناقشات السياسية بعد الحرب العالمية الثانية.

[1] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated by Talcott Parsons, Routledge, London and New York, 2001, p.123

المطلب الثالث: العقلانية التواصلية

اتضح لنا من بحثنا اعلاه ان جدلية القرارية و المعيارية القانونية بين كلسن و شميت، و جدلية التنوير في الفكر النقدي قادت الى نقاشات جدلية موضوعية لا يمكن نكرانها ابداً، فهناك تعارض دائم بين ابولو *Apollo* و ديونيسيس *Dionysus* اذا ما استخدمنا ثنائية نيتشة، وتسبب هذا الجدل في ردة فعل غير محايدة رفضت الحداثة ككل في كتابات مفكري ما بعد الحداثة خصوصاً ما بعد البنيويين الفرنسيين او جيل الاختلاف، ولكن قبل ان ناتي على معالجات فلاسفة الاختلاف للمسائل المتعلقة بالوجود و الهوية و التفكيك، سنتطرق الى اسهامات الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس كاهم اسهام فكري في مجال العقلانية المعاصرة، او مايعرف بـ **نظرية الفعل التواصلي**. فقد حاول هابرماس تجاوز سَجن المعرفة في الذات الواعية، و اعترض على مقولات مثل "المعرفة في ذاتها" و"المعرفة المطلقة" على انها **معرفة غير ممكنة بمعزل عن شروطها الموضوعية**[1]، فهابرماس يعتقد ان الفاعلية العقلانية لا تاتي من انطواء الفرد على ذاتة، وانما تاتي فاعلية التواصل العقلاني كـ أنموذج للتفاهم الادائي بين مجموعة من المشتركين يتفقون فيما بينهم على امر موجود في الواقع، او انهم يقيمون علاقة بينذاتية *Intersubjectivity* تستجيب للنظام اللغوي الذي يتكون من المتحدثين و المستمعين و"الأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل"[2]، وبالتالي سيحاول هابرماس ان يخرج الانا المتعالية من وجودها الإنساني البطولي ليضعها في علاقة تفاعلية بينذاتية تتوسطها اللغة في العالم المَعاش[3](*) حتى يتحقق

---

(1) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص٤٥٥

(*) (*) استعان هابرماس بفكرة **العالم المعاش** lifeworld من ادموند هوسرل الذي استخدم هذا المعنى في سياق معاجلتة لازمة النزعتين التجريبية و العقلانية في الفكر الغربي، ولكن هوسرل طبق هذا المعنى على الوعي الفردي، في حين استعملة هابرماس في نظريتة التواصلية باعتبار العالم المُعاش مكوّن من معاني لغوية مترسبة اجتماعياً و ثقافياً، يقول هوسرل: "اننا نوجد فيه،...، كموضوعات بين موضوعات، أي بصفتنا نوجد هنا وهناك، في يقين التجربة المباشرة، قبل كل المعلومات العلمية"، فالعالم "هو كل ما نجدة امامنا كعالم لكل الوقائع المعروفة و المجهولة"، و بالامكان الاطلاع على الاستعارة المفاهيمية للعالم المعاش من خلال الاطلاع على كتاب : ازمة العلوم الاوروبية لهوسرل و كتاب: نظرية الفعل التواصلي/الجزء الثاني، لهابرماس.(الباحث).

التواصل بين المخاطِب و المخاطَب بدلاً من العلاقة التي تقيمها مع نفسها كمرجعية متعالية (ديكارت و كانط) و تجابه العالم بمجملة. والمفهوم من طريقة التفسير التواصلية اعلاه هو **رفض الفصل الانطولوجي بين الذات الواعية او المتعالية عن وجودها الفعلي في العالم المُعاش و التجريبي**، وفي الوقت نفسة، يدافع عن **الحياد الأخلاقي** *Ethical Neutrality* في إزاء "تغلغل الوضعية في الفهم الذاتي للعلوم الاجتماعية"[١] وإعادة احياء النظرية التي ورثتها الفلسفة من اليونان، عن طريق مهمة الفلسفة النقدية للافلات من فخاخ الوضعية، والتحرر من هياكل الهيمنة الثلاث: المعرفة المصلحية التقنية *Technical Cognitive Interest* ، العملية *Praxis*، و المصلحة المعرفية التحررية *Emancipatory Cognitive Interest* [٢]، لأن المجتمع الحديث عزز التقنية بشكل غير مسبوق من اجل الهيمنة او السيطرة و تحول الدافع لاجل السيطرة على الطبيعة الى دافع من اجل السيطرة على الاخرين، لذلك يحاول هابرماس إعادة تأكيد العقلانية المتاصلة في الجانب العملي و التحرري من خلال البحث عن رابطة مميزة بين الجانب العملي في المجتمع و بين حرية الافراد في العمل و الاتصال من خلال تنظيم العلاقات و تغيير الاطار المؤسساتي وتجاوز الأيديولوجيا لصالح "التعليم العقلاني" لايجاد معايير سياسية مقبولة عند الجماعة السياسية التي تحقق التواصل فيما بينها في علاقات خالية من **الهيمنة** أي ان هابرماس يحاول من خلال فلسفة أخلاقية و عقلانية التعويل على أهمية العقل التواصلي في تحمّل المسؤولية الشرعية السياسية او ادعائات الصحة *Validity Claims* بدلاً من الهيمنة و روايات الأيديولوجيا، فهابرماس يتفق مع فيبر و ماركوز و أدورنو وهوركهايمر على أن العقل اذا اختزل الى مجرد أداة للهيمنة و السيطرة التقنية سوف يفقد صلتة بالمصلحة التحررية ويتحول إلى مجرد أداة.

لقد ركزنا في بداية المبحث على النقاش السياسي بين الحربين وحول جدوى المعيارية كمرجعية سياسية و قانونية مجردة من شائنها ان تتسامى بالنظام الدستوري عن التعددية الحزبية و الأيديولوجية ليكون الدستور و النظام القانوني بمثابة مرجعية معيارية للجميع كما يراها هانز كلسن، في مقابل ذلك تتعارض او تختلف مع القرارية *Decisionism* كما حددها ماكس فيبر و

---

(1) Jurgen Habermas, Knowledge And Human Interests, Translated By Jeremy Shapiro, Beacon Press, Boston, 1972, p.303

(2) Ibid, p.308

كارل شميت لتفادي حالة الفوضى الاستثنائية بان تصدر القرارات من سلطة مناسبة مما يجعلة في تعارض كبير مع المعيارية[١]. لكن هابرماس يحاول دائماً ان يخضع كلاً من الوقائعية *Facticity* و الصلاحية *Validity* للتدقيق خصوصاً في حالة شميت، فهابرماس لا ينطلق من القانونية الليبرالية المعيارية او من القرارية الديمقراطية التي يحاول شمت دائماً فصلها عن الليبرالية[٢]، وأنما وجد هابرماس ان أي مداولة عقلانية للوضع السياسي الجديد يتطلب التاسيس لمسار جديد يتمثل في:

أولا، إعادة النظر في المفهوم العملي او البراكسيس *Praxis* للعقل الاداتي او التقني الذي استحوذ على النظرية النقدية من خلال إحلال مقولة الفاعلية التواصلية مكان المقولات التي استحوذت على الخطأب الحداثي ك تاريخية العمل الاجتماعي في تنظيرات كارل ماركس و الغائية عند ماكس فيبر[٣] او بكلمة أخرى ان هابرماس يضع العقل التواصلي بديلا عن العقل الغائي *Teleological* او الاداتي.

ثانياً، ان معيارية الحداثة اعتمدت على ذاتها دائماً بسبب الذاتية و التجريد الاطلاقي عند هيغل التي تسببت في تأسيس عقل قائم بذاتة اخذ يستمد شرعيتة من ذاتة دون الاستعانة بادواتة الخارجة عنه، او "انها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها"[٤]، فهي تجدد نفسها بنفسها مما يجعل الحداثة مشروع لم يكتمل بعد[٥] في عالم تتنازع فيه إرادة التحرر من العقلانية التقنية و النزعة السلطوية و هيمنة الإنتاج الراسمالي. ان السمات السالفة الذكر يعتبرها هابرماس السمات المعيارية للحداثة التي تعود الى كليات مثالية مجردة كالذات و القانون و العقل واهملت الجانب العقلاني من العالم المُعاش بأعتباره "الأفق الذي تتحرك فيه الفاعلية التواصلية"[٦].

---

(1)Jürgen Habermas, Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics, translated by Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Boston, 1987, p.65

(2) Jurgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, Translated by Thomas McCarthy, V1, Beacon Press, Boston, 1984, p X

(3) Ibid, p352

(٤) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٩٩٥، ص ١٦

(٥) يورغن هابرماس، الحداثة و خطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص٥١

(6) Jurgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, V1, Op. Cit., p119

يعتقد هابرماس ان"العنصر المركزي للعملية الديمقراطية يكمن في إجراءات السياسة **التداولية** *Deliberative Politics* [1] الخاضعة للمعيار **الاخلاقي**، مما يجعل هابرماس لا يتفق الى حد ما مع وجهة النظر الليبرالية التي تنظر الى العملية الديمقراطية على انها "تنازلات بين المصالح" او مجموعة تفضيلات يتم تسويتها بالاقتراع العام المتساوي وانشاء الهيئات التمثيلية البرلمانية كآلية لصنع القرار في مجتمع يتسم الى حد كبير بالطابع الاقتصادي. وكذلك مع النزعة الجمهورية[*] *Republicanism* التي تكوّن الإرادة الديمقراطية بالرجوع الى شكل الفهم الذاتي الأخلاقي و السياسي في المشاركة السياسية لمواطنين فاضلين، وترفض في نفس الوقت رؤية السياسة على أنها مجرد نظام فرعي من بين أنظمة أخرى، وانما تنظر الى المجتمع ككل سياسي، يؤلف إرادة موحدة يتشارك فيها المواطنون، وبالتالي فان تبادل الآراء في مجتمع حر في اطار **المجال العام** ليس مصدراً وحيداً للشرعية الحكومية و جهاز الدولة، وانما يشكل تبادل الآراء(التواصل) هذا أيضاً الوسيلة المميزة التي يستمد الأفراد من خلالها هويتهم المعترف بها بينذاتياً *Intersubjectively* [2]، أي ذات طابع سياسي عام، وعوضا عن ذلك يطرح هابرماس نظرية الخطأب *Discourse Theory* لتاخذ من كلا الجانبين وتدمجها في مفهوم الإجراء المثالي

Jürgen Habermas, Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, translated by William Rehg, 2nd edition, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p.297

(*) ظهرت الجمهورية كبديل نظري للنظريات السياسية المعيارية التي استحوذت على النقاشات السياسية وخصوصا في الفكر الانكلو–امريكي، كالليبرالية والاشتراكية و الشيوعية، ، وتستند النظرية الى الفهم الأصلي للحرية السياسية و متطلباتها المؤسسية، وترجع أصول النزعة الجمهورية الى الكتابات الكلاسيكية لارسطو و شيشرون و مكيافيلي والأباء المؤسسون، الفكرة الرئيسية للجمهورية هي ان السلطة العامة يجب أن تخدم دائماً الصالح العام لجميع الخاضعين لها إما من خلال سياسات معينة أو من خلال الهيكل الدستوري (الشكل الجمهوري للحكومة)، و في الآونة الأخيرة عادت بعض الكتابات خصوصاً كتابات ابرز منظريها المعاصرين فيليب بيتيت Philip Pettit (١٩٤٥–) و كونتين سكينر Quentin Skinner (١٩٤٠–) بل وحتى يورغن هابرماس الى التأكيد على ان المفهوم الجمهوري للحرية هو عدم السيطرة، وكيفية تأمين ذلك من خلال حكم القانون، والسيادة الشعبية، وضوابط وتوازنات السياسات التداولية، و تسعى الجمهورية إلى الحرية والعدالة من خلال القانون والحكومة سعياً وراء الصالح العام. للمزيد يرجى مراجعة:

Daniel Weinstock And Christian Nadeau(Eds), Republicanism: History, Theory And Practice, Frank Cass Publishers, London, 2004

(2) Arne Johan Vetlesen, Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition, Philosophy & Social Criticism, Vol. 21, No.1, 1995, pp1-16

للتداول واتخاذ القرار، للتوافق مع توجهات هابرماس العقلانية و الاخلاق او اتيقا المناقشة. فمن الليبرالية اخذ هابرماس فكرة ان هناك حداً بين الدولة و المجتمع و من النظرية الجمهورية اعاد صياغة فكرة مشاركة المواطنين بفاعلية في المجال العام *Public Sphere* البرجوازي والرأي العام والدعاية، بدلاً من اعتبارها مرادفا للدولة نفسها. ففي كتابه: **التحول الهيكلي للمجال العام** *The Structural Transformation Of The Public Sphere* (١٩٦٢) وصف هابرماس المجال العام على انة فضاء من المؤسسات والممارسات العملية بين المصالح الخاصة اليومية في المجتمع المدني و مجال سلطة الدولة حيث يجتمع الأفراد لمناقشة شؤونهم العامة المشتركة و النقد العقلاني والتنظيم ضد الأشكال التعسفية والقمعية للسلطة الاجتماعية والعامة، ويفترض المجال العام مسبقاً حرية التعبير و التجمع وحرية الصحافة، والحق في المشاركة بحرية في النقاش السياسي وصنع القرار[١]، ويرى هابرماس بأن صعود البرجوازية في القرن الثامن عشر واستمرارها حتى القرن التاسع عشر كان الحدث البارز الذي أدى إلى ولادة الديمقراطية وغذى تطورها عن طريق نقد المجال العام للمجريات السياسية، كما كانت الديمقراطية موضوعاً للخطاب العام، أي خطاب المقاهي والمنازل وأماكن الاجتماعات العامة التي كانت ملاذاً للبرجوازيين في ذلك الوقت. كان هذا وقت برجوازية نشطة سياسياً، معبرا عن نفسة من خلال الادب واماكن الاجتماع العامة، ولكن هابرماس يعبر عن خيبة أملة من اضمحلال المجال العام في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين تحت تأثير المجتمع الصناعي و التقني الحديث، فقد شهد مسار القرنين التاسع عشر والعشرين اتجاهات نحو إعادة دمج المجالات العامة والخاصة مما أدى إلى التحول الهيكلي للمجال العام بعيداً عن مبدأ النقاش العقلاني النقدي حول جزء من الناس العاديين[٢] بسبب التاثير الذي تمارسة ادوات الهيمنة كالصحافة السياسية الكبيرة وقنوات وسائل الاعلام على الراي العام الذي يشكل جزءا مهما من دولة الرفاه الاجتماعي والتي "تتخطى عامة الناس... تزرع النقاش العقلاني وتقدم المشورة و تمارس التأثير والبت في الهيئات ذات الاختصاصات السياسية أو ذات

---

(1) Jurgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p1-3

(2) Pauline Johnson, Habermas Rescuing the public sphere, Routledge, New York, 2006, p.27

الصلة بالسياسة"[١]، كما وان الدعاية و الراي العام "يجب أن يؤخذ على محمل الجد كمقياس لعملية الدمقرطة داخل مجتمع صناعي يتشكل كدولة رفاهية اجتماعية"[٢]، ومنها سيتم توجية الراي العام وفقا لآراء "شبة رسمية" إلا أنها لا تفي بمتطلبات عملية النقد العامة في النقاش العقلاني النقدي وفقاً للأنموذج الليبرالي[٣].

ويحاكي هابرماس فكرة حول المجال العام "الاستخدام العمومي للعقل" عند كانط، لكن هابرماس ينتهج العقلانية التداولية كحل وسط بين الجمهورية التي تجعل من المجتمع السياسي كلاً سياسياً يتناسب مع سلطة الدولة المستبعدة للبيروقراطية و يعتمد على حجم المشاركة في اتخاذ القرارات بأعتباره "مجتمعاً واعياً لنفسه" يعمل من خلال الإرادة الجماعية للمواطنين، "ومن ثم تصبح الديمقراطية معادلة للتنظيم الذاتي السياسي للمجتمع ككل"، مما يجعل الجانب الجمهوري في تناقض مع الرؤيا الليبرالية التي تفصل جهاز الدولة عن المجتمع، ولسد الفجوة بين المؤسستين يتم اعتماد العملية الديمقراطية التي ستكون مهمتها توازن القوى والمصالح المنظم من خلال حكم القانون **مما يضع هابرماس و كلسن في جانب واحد ضد شميت**، لكن الدلالة المعيارية –كما يعتقد هابرماس– ستكون ضعيفة فيما لو ان الدستور اصبح المرجعية الوحيدة و الرئيسية للاحكام المعيارية مثل الحقوق الأساسية، وفصل السلطات، والضوابط القانونية، وتحفيز المنافسة بين الاحزاب وشاغلي المناصب و المعارضة، مع مراعاة المصالح المجتمعية. ان فهم السياسة المتمحور حول الدولة يمكن ان **يقوّض** الافتراض القائل بقدرة المواطن على العمل الجماعي! "إنه موجه ليس نحو مدخلات إرادة سياسية عقلانية ولكن نحو مخرجات الأنشطة الحكومية الناجحة بشكل متوازن" أي انها في هذه الحالة سوف تميل الى نوع من الاضطراب الذي ستتسبب به السلطة الادارية فتعيق حركة الافراد العفوية، كما ويعرقل الصالح العام غير السياسي.

ان نظرية الخطأب التي يقترحها هابرماس تعتمد على نجاح التداول من خلال اضفاء الطابع المؤسسي *Institutionalization* على الاجرائات التواصلية و شروط الاتصال و عمليات

---

(1) Ibid, p.247

(2) Ibid, p.244

(3) Joseph L. Staats, Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power, Political Research Quarterly, Vol. 57, No. 4, Dec., 2004, pp. 585-594

التداول المؤسسية مع الاراء العامة او السيادة الشعبية، وبهذه الحالة سوف لن تكون الديمقراطية مضطرة للعمل حول مفهوم الكل الاجتماعي المتمركز في الدولة، كموضوع موجة نحو كل مكتوب ينظر إلى المواطنين كفاعل جماعي يعكس الكل ويعمل من أجله، ولن تكون كذلك مضطرة للعمل بناءاً على مخرجات التنافس بين تفضيلات المواطنين الفردية(*). و يدافع هابرماس عن البنى ما بعد القومية *Post-National* متمثلة في المنجزات الدستورية للثورتين الامريكية و الفرنسية التي ألهمت الديمقراطية الدستورية و ما اسماة بـ **المواطنة الدستورية** *Constitutional Patriotism* التي منحت الهوية مساراً جديداً(١)و حيث يجتمع الالتزام السياسي والهوية الجماعية والولاء حول الاجرائات الدستورية و الديمقراطية المشتركة لتسهل الخطأب العام مع الذات. ففي كتابه: **بين الحقائق و المعايير(١٩٩٢) يحاول هابرماس التأسيس لثقافة سياسية عقلانية في ظل القانون،** فبحسب هابرماس ان المجتمعات متعددة الثقافات مثل سويسرا والولايات المتحدة لم تترسخ فيها المبادئ الدستورية على مشاركة مواطنين لهم نفس اللغة أو نفس الأصول العرقية والثقافية، وانما تعتبر الثقافة السياسية الليبرالية هي **القاسم المشترك للوطنية الدستورية** التي ترفع الوعي بالتنوع و التعايش السلمي في مجتمع متعدد الثقافات، مما يستدعي ترسيخ التقاليد الثقافية او تخصيصها بطريقة تُعطي الامكانية لإدخالها في الثقافة الدستورية، وهذا العمل بدورة لن يلغي ولو جزءاً يسيراً من المعنى الشامل للسيادة الشعبية و حقوق الانسان، يقول هابرماس: ان "الفرضية الأصلية هي: لا يجب أن تكون المواطنة الديمقراطية متجذرة في الهوية الوطنية للشعب، وانما يتطلب ذلك أن يتم دمج كل مواطن اجتماعياً في **ثقافة سياسية مشتركة** *A Common Political Culture* ، بغض النظر عن تنوع الأشكال الثقافية المختلفة للحياة"(٢)، أي ان هابرماس يعود بالوحدة الوطنية و جميع القواسم المشتركة سواء كانت سياسية ام تاريخية الى استثمار الوعي القومي كـ "**مظهر حديث للتكامل الثقافي**"(٣)، بعد ان مزقت عملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي النسيج الاجتماعي و التسلسل الهرمي التقليدي، وفي نفس الوقت حشدت الناس و عزلتهم كافراد، فالوعي

(*) يرجى مراجعة الفصل الاول حول سياسة التفضيلات في "العقلانية السياسية".

(1) Jürgen Habermas, Between Facts and Norms, Op. Cit., p.500

(2) Ibid, p507

(3) Ibid, 493-494

القومي بالنسبة لهابرماس هو أن تُمنح كل أمة الحق في تقرير المصير السياسي، **وان يحل المجتمع التواصلي محل المجتمع العرقي.**

اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:

اولاً: كنا قد توصلنا في الفصل الثاني الى نتيجة مفادها ان العقلانية التي ولدت مع انفصال العقل الديكارتي عن العالم الممتد، و طرأت عليها تحولات كثيرة مروراً بالعقلانية الحسابية التي تبلورت بفعل تطور الرياضيات و العلوم الطبيعية فبدأ التجريبيون يبحثون عن قوانين او معايير ثابتة للمعرفة ككل، كالعقل و الجوهر و الكلي و المونادـ... الخ، كما ناقشنا مسالة العلاقة بين السبب و المسبب عند ديفيد هيوم و كيف ان هيوم بدأ بالشك حول صحّة علّية العلاقة بينهما، أي ان هيوم فصل بين بديهيات التفكير الرئيسية من خلال اقتراحة إعادة النظر في كل معطياتنا الحسية وتحريرها من كل ادراكات الذهن التي نمت داخل العقل بفعل التكرار و التعوّد على نمط معين من الاستنتاجات، ان شك هيوم الذي حطم العلاقة بين السبب و المسبب هو ذاتة الشك الديكارتي الذي حطّم العلاقة بين العقل و العالم وأعاد صياغتها على انها علاقة وظيفية مستقلة لا يمكن ان توفق بين عالم العقل غير المادي و عالم الحس، مع عدم نسيان مقاربة الحل الكانطي للفصل بين النومينال و الفينومينال لتجاوز مشكلة الجدل الابستمولوجي الحداثي الذي صار يدور حول محور **المعيار** او **الجوهر** الرئيس لكل قيمنا الفكرية، ان كانت التجربة ام الادراكات ففي جميع الأحوال ان العقل الحداثي كان يبحث، على الدوام، عن **معيار مرجعي** يتمسك به بشرط ان لا يكون **الايمان**، وبدلاً من الايمان تحول البحث عن معيار في الوضع الطبيعي، وبدلاً من الوضع الطبيعي وجدوا مجتمع ما قبل الدولة و القانون الطبيعي وبدلا منهم وجودوا القانون الوضعي و المجتمع المدني و هكذا حتى وصلت العقلانية الى البيروقراطية، لذلك ليس من الغريب ان دفاع شميت عن القرارية و دفاع كلسن عن القانون الخالص فكل واحد منهم يرى في معيارة حلاً للصراع السياسي القائم.

ثانياً: ان المعيارية وان انسجمت مع القانون لكنها قد لا تنسجم تماماً مع أسس الليبرالية الأخرى، فمن ناحية كلسن، ان مرجعية القاعدة القانونية مرجعية عليا و سامية ولكن القانون بحد ذاتة شيء يفتقر للمرونة ويحتاج تعديلة الرجوع الى الهيئة التشريعية التي تضم جماعات وافراد لهم ميول متباينة، مما يعرقل عملية اتخاذ القرار بسبب تباين الخيارات، وهي المشكلة التي تبناها فيبر

و شميت من بعدة، ولاجل تجاوزها وجد فيبر ان الهيكل الهرمي للبيروقراطية و غائية النظام المؤسساتي تهدد المجتمع السياسي بالعموم، فالبيروقراطية السياسية تتدرج في الوظيفة السياسية التي قد لا تضمن تسليم مقاليد السلطة السياسية الى قائد يتمتع بالكارزمة و قادر على ادارة السلطة بقوة، وبالنسبة لشميت كان الحل في الإبقاء على النظام القانوني ولكن بشرط منح رئيس السلطة التنفيذية صلاحيات استثنائية لانة وجد ان النظام التمثيلي يتعثر في الأوضاع الأمنية الاستثنائية او في الظروف التي تحتاج الى اتخاذ قرار استثنائي يحافظ على النظام السياسي. وهذا ما حدث في المانيا ابان فترة جمهورية فايمار، ومع ذلك، فان كلا من كلسن و شميت كانا فقيهين قانونيين انشغلا بالمشكل القانوني في الوقت الذي بدأ فيه الأعضاء في معهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت برصد المشكلة من جانب آخر ذكرنا جزءا من تفاصيلة في المطلب الثاني.

ثالثاً: ان نقد مدرسة فرانكفورت لم يتجاوز المشكلة بقدر تعريتها، لان المدرسة النقدية بدورها لم تفلت من هيمنة المعيارية عليها، او بمعنى آخر، انها ركزت على النقد ايضاً وبقيت تدور في فلك الاداتية و التشيؤ و معاداة السامية و التقنية، لذلك قلنا اعلاه انها " لم تتجاوز المشكلة بقدر تعريتها".

رابعاً: لقد انتهج هابرماس منهج الحياد الأخلاقي بنبذ علاقات الهيمنة في تصورة العقلاني، فشيّد مشروعة السياسي على الفاعلية العقلانية بالاستناد الى مرجعية التواصل اللغوي و التداول العقلاني بدلاً من مرجعية نظرية المعرفة التقليدية وانطولوجيا الذات الواعية التي تجعل الفاعل السياسي ذاتاً منعزلة تعتمد على مرجعيتها الذاتية في النقد، وبدلا من ذلك يجعل هابرماس المشاركة السياسية و الاجتماعية فعل تواصلي بينذاتي يتجاوز الـ "انا" في الواقع المعاش بكل ما يتضمنة من وقائع، ورغم ذلك، ستظهر دعوات أخرى تدعوا الى تبني الفاعلية العقلانية و الأخلاقية في الأنموذج الهابرماسي و الرولزي **ولكنها ترفض اهمال واقعية السياسي الشميتي**، وذلك ما سنتناولة في المبحث التالي.

المبحث الثاني
ما بعد الحداثة و جدل الحريات المدنية

ناقشنا في الفصل الثاني فرضيتنا حول الحرية الإيجابية، او الحرية في اطار القانون و المؤسسات السياسية بالعقلانية، والحقيقة ان القياس في ذلك راجع الى تطابق القانون الطبيعي مع حالة اللادولة، وبالتالي فاننا افترضنا ان عقلنة القانون الطبيعي الى القانون الوضعي او قانون العقل، كما يسميه ريتشارد هوكر، مقترنة بتكييف القانون الطبيعي مع مجتمع الدولة او المجتمع المدني، وبالتالي فان تنازل الافراد عن جزء من حقوقهم المتعلقة بتنظيم الحياة المشتركة يحقق اهدافاً تسمو الى صالح الجماعة، وكذلك الحال بالنسبة الى الحريات، فان الحريات السلبية بحسب فرضيتنا هي حريات طبيعية سواء كانت حرية الإرادة ام حرية الفرد داخل المجتمع، وفي جميع الأحوال فان العقلنة تتطلب تكييف هذه الحريات مع وضع المجتمع البشري في ظل الدولة، ومع ذلك، بقي فريق من منظري التنوير يميل الى الجانب السلبي للحرية بفعل تأثير الليبرالية الاقتصادية عليهم، لان مسالة علاقة الدولة بنشاط الافراد الاقتصادي من خلال التشريعات القانونية يعد عامل حاسم و مهم في تحديد نشاطهم الاقتصادي و السياسي و في تحديد الشكل العام لايديولوجيا النظام السياسي.

وبناءا على ما تقدم، سنتناول في **المطلب الأول** أطروحة ايزايا برلين التي اشرنا لها في مواضع متعددة من الدراسة حول مفهومة الثنائي للحرية، ووجهات النظر المتقاربة معة مثل نقد بوبر للتاريخانية باعتبارها محاولة تنميط او قولبة معيارية للمجتمع وباعتبارها شكل من اشكال الشمولية، وفي **المطلب الثاني** سنتناول الانموذج الليبرتاري واهم ممثلية روبرت نوزك بأعتباره انموذج مدافع عن الحرية السلبية بشكلها الليبرالي المدافع عن مبدأ عدم التدخل، وفي **المطلب الثالث** سنتناول دعوات المفكرين الاجتماعيين او يمكن تسميتهم بـ الليبراليين الاجتماعيين الذي يدعون الى تدخل معقول للدولة في الأنشطة التي تمس حياة الافراد مباشرة لضمان توفر الرفاه الاقتصادي و حماية الدولة الاجتماعية للفرد و تجنب الازمات الاقتصادية التي تواجهها الليبرالية بين حين واخر.

المطلب الأول: العقلانية و أسئلة ما بعد الحداثة

فرض عالم ما بعد الحرب الحاجة إلى تعريفات سياسية وأخلاقية للحرية السياسية، فقد تم تدمير النازية، لكن الشمولية السوفيتية ظلت مدعومة باسطورية الحتمية التاريخية واحلام الاقتصاد الشيوعي باضفاء الشرعية على النظام الستاليني من قبل فلسفة الماركسية التي شكلت تحدياً لمنتقديها في الغرب كايديولوجيات طوباوية على راي ايزايا برلين وكارل بوبر، كما ان نتائج كشوفات فيزياء الكم في مطلع القرن العشرين، والتي اثارت مسالة العلاقه بين الحتمية و حرية الارادة تسببت بخيبة امل تجاه العلم الحداثي، فمنذ عصر إسحاق نيوتن اعتقد معظم العلماء أن تجاربنا الواعية عبارة عن شهادات سلبية في عالم مادي شبيه بالساعة يتكون أساساً من جسيمات ذرية صغيرة يتطور بمعزل تام عن افكارنا العقلية الواعية، أي ان النظرة الكلاسيكية السائدة كانت تعاني من صعوبات تتمثل في إسناد نيوتن لمفهومه عن الذرات خصائص معينة لا تمتلكها الذرات التي تمت ملاحظتها تجريبياً، **أولى** هذه الخصائص: أن لكل ذرة في كل لحظة من الزمن موقعاً صغيراً محدداً جيداً في مساحة ثلاثية الأبعاد(الطول، العرض، الارتفاع)، و **الثانية:** هي أن الخصائص الفيزيائية المتطورة يتم تحديدها بالكامل من خلال الخصائص الفيزيائية السابقة وحدها، دون أي تدخلات من أفكارنا الواعية[١]، والسؤال هنا هو: كيف يمكن أن تكون حياتنا ذات مغزى إذا لم نكن سوى دمية ميكانيكية تم تحديد وظائفها مسبقاً بالفعل عند ولادة الكون؟ ان الإجابة الكلاسيكية للعلم لا تدعم افتراضات تزيد عن كون الانسان غارق في حتمية القانون الطبيعي للكون ولا تتعدى إجابة اينشتاين الشهيره "**ان الله لا يلعب النرد في الكون**"[٢]، أي ان من الممكن التنبؤ بالظواهر الكونية طبقاً للقوانين الفيزيائية التي توصل لها العلم، لأن الكون أساساً يعمل وفق قوانين صارمة و دقيقة، فلا يمكن لاي جسم مادي ان يتحرك من تلقاء نفسه بل يتوجب وجود قوة محركة تدفع الجسم للحركة حسب قانون القصور الذاتي الذي وضعة نيوتن، و من خلال هذه القوة و حالة الجسم المتأثر بها يمكن قياس سرعة الجسم و معرفه مكانه في أي لحظة من اللحظات، لكن

---

[1]Henry P. Stapp, Quantum Theory and Free Will How Mental Intentions Translate into Bodily Actions, Springer, Berkeley, 2017, p.ix

[2]Matei Calinescu, Five Faces Of Modernity, Duke University Press, Durham, 1987, P. 270

النتائج التي توصل لها عالم الفيزياء فيرنر هايزنبيرغ *Heisenberg* خلال العقد الثاني من القرن العشرين اعطت نتائج عكسية اذ اكتشف انه لا يمكن قياس سرعه الالكترون و تحديد مكانه في الوقت ذاته، فاذا عرفنا سرعة الالكترون سوف لن نعرف مكانه و العكس صحيح[١]، وهو ألمبدأ الذي عرف بـ مبدأ عدم اليقين *Uncertainty principle* او اللاحتمية *Indeterminism* مما يفرض وجود **الاحتمالات** في حركة الجسيمات امراً واقعاً، ولا يمكن تحديد حركتها و مكانها كما يدعي الاحتماليون، وهو ما يفسر إجابة اينشتاين اعلاه، لقد منحت نظرية الكم الإرادة الإنسانية دوراً مهماً في الاختيار العقلاني و الحر من بين الاحتمالات المتعددة في إجابات العلوم الطبيعية[٢].

وكذلك ان الكشوفات في العلوم التطبيقية الغير تقليدية مثل نظرية ميكانيكا الكم *Quantum Mechanics* لماكس بلانك *Max Planck* حول الاشعاع و الذره والنظرية النسبية لاينشتاين، فتحت الباب على مصراعيه **لطغيان الاتجاه التجريبي للواقعية العلمية**، فبرزت عقلانية جديدة عُرفت باسم **العقلانية التطبيقية** *Applied Rationalism* التي جعلها غاستون باشلارد *Gaston Bachelard* (١٨٨٤-١٩٦٢) عنواناً لِاحد كتُبه. و بحسب باشلارد فانه لا جدوى من أي اعداد غيّبي كامل للعلوم بمعزل عن الواقع العلمي المتزامن مع الكشف العلمي، لان العلم ببساطه "**غير مكتمل على الدوام**" الامر الذي يقودنا الى إعادة النظر في النتائج العامة للفكر النظري، لان العلم بحسب باشلارد زماني وفي صيرورة دائمة و تطوير و تعديل مستمر، ولا يخلو من انقطاعات زمنية، فالحالات الناتجة من تفكيرٍ ما وفي زمن معين ما هو الا "حالات العقل العلمي" و " في نظر العالم لاتزال فلسفة العلوم من ملكوت الوقائع و الظواهر"[٣]، والنتيجة التي يتوصل لها باشلارد **ان المذهبين العقلي و التجريبي او "اليقين الثنائي" لم يعودا قادران على تزويد العقل العلمي المعاصر بمزيد من الدقة**، فالعقل العلمي الحديث لا يحتاج الى جدلية التجربة و العقلانية، وانما يحتاج الى جدلية العقل والتقنية حيث يكوّنان معرفة فعّالة ومن روح العصر،

---

(1) Konrad Kleinknecht, Einstein and Heisenberg: The Controversy Over Quantum Physics, Springer Nature, Switzerland,2019, pp.74-75

(٢) للمزيد يرجى مراجعة: فيرنر هايزنبيرغ، الفيزياء و الفلسفة: ثورة في العلم الحديث، ترجمة خالد قطب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤

٣ غاستون بالاشار، فلسفة الرفض مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد، ترجمة خليل احمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥-٧

فليس المطلوب هو"عقلانية شكلية" وانما المطلوب هو "عقلانية محسوسة و مقترنة بخبرات هي دائماً خصوصية و دقيقة"، **فالمنهجية التجريبية وحدها لم تعد كافية لدراسة وتحديد الظواهر العلمية، وانما تقوم على دمج و تنظيم العلم بشكل متزامن مع التطورات العلمية المستمرة**[1]، فعلى سبيل المثال صار من الصعب رصد حركة الالكترون الا في ظروف مختبرية خاصة و دقيقة، وبحسب باشلارد صارت العلوم "تقوم فيها الأداة بدور الوسيط لدراسة ظاهرة محكومة بعمل الاجهزة *Automated*" او **الاتمتة**، وعلى أساس هذه المقدمات يقدم باشلارد الاطروحات التالية[2]:

اولاً: ليس هناك ثمة عقل ثابت، اذ يُرفض العلم القَبلي، فالعلم بناء مستمر ومتجدد على ضوء التطورات العلمية المستمره.

ثانياً: ان المعرفه الحالية هي نتيجه تطور معرفه سابقه، والمعارف السابقه وليدة لحظتها فلا تصلح لدراسة العلم الحالي لانها ستكون عقيمة دائماً.

ثالثاً: ان المعرفة العلمية يجب ان تنبثق من واقع العلم نفسه عن طريق الاختبار والمعاينة المتخصصة وليس مجرد حدث او ظاهرة او موضوع يُعاين ويُشرح.

رابعاً: ان الواقعة العلمية يجب ان تُدرس من داخل العلم نفسه، أي ان تترجم الى معادلات رياضية مثلا وليس مجرد مفاهيم عامة.

لقد وضعت هذه النتائج الحتمية و العلم الكلاسيكيين محط التساؤل وادت الى مزيد من الشك في الأسس التي قامت عليها الحداثة.

لقد نقضت نتائج العلم الحديث ثوابت الحتمية التاريخية و السرديات الكبرى التي حاولت ان تربط مصير الانسان بمسار حتمي لتاريخ او بميتافيزيقيا غير مبررة تقوّض حدود حرية الانسان ومصيره، مما دعى مفكري ما بعد الحداثة الى إعادة النظر في البناء العقلاني او نقد ألموروث الثقافي الحداثي. وبناءاً على ذلك كان كارل بوبر قد استجاب في وقت سابق لهذا التحدي بنقد الشمولية من أفلاطون إلى ماركس في: **المجتمع المفتوح واعدائة(١٩٤٥)** ، و حنا ارنت في:

---

[1] Roch C. Smith, Gaston Bachelard Philosopher Of Science And Imagination, State University Of New York Press, USA, 2016, PP.44-45

[2] غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمه بسام الهاشم، المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤، ص ٥-٣٢

التوتاليتارية (١٩٥١)، و جورج أورويل: **مزرعة الحيوان** (١٩٤٥) و: **١٩٨٤** (١٩٤٩)[*]، و جان فرانسوا ليوتار: **الوضع ما بعد الحداثي**(١٩٧٩)، و ايزايا برلين: **الحرية وخيانتها: ستة أعداء للحرية الإنسانية**[**] (٢٠٠٢)، كرد فعل عما تسببت به التقنية و هيمنة السلطة القسرية من نتائج ارعبت البشرية.

تُعد مقالة ايزايا برلين **مفهومان للحرية**[***] (١٩٥٨) واحدة من اكثر النصوص السياسية تأثيراً و نوقشِت على نطاق واسع، واكثر الاعمال أهمية حول الحرية، وقد تناولنا في الفصل الأول تمييز برلين بين مفهومي: الحرية السلبي على أنه وجهة النظر الليبرالية التقليدية التي تفضّل غياب التدخل، في حين أن المفهوم الايجابي يستحضر صورة مشوشة للفرد في كُل أخلاقي يمثل الوعي الكلي بالذات– بلُغة هيغل– و التي من المفترض انها سيدة على نفسها *Self-Mastery*[1]، هذا التعبير المشوش والذي لا يسمح بفصل الذات الفردانية عن الدولة جعل تمييز

(*) وفي نهاية الاربعينيات كتب جورج اورويل George Orwell (١٩٠٣–١٩٥٠) في روايته: **١٩٨٤**، صورة واضحة عما ستكون علية الأنظمة الشمولية والاستبدادية، كيف ان" الأخ الأكبر Big Brother " يترأس حكومة الحزب الأوحد، ويراقب كل شخص في اوقيانيا Oceania وفي ادق تفاصيل حياتهم، بواسطة " الحزب الأوحد" والمؤسسات الحكومية التي تسيطر وتتحكم في كل شيء، ويتولى وينستون سمث Winston Smith– بطل الرواية–العمل في " وزارة الحقيقة، لتزوير الحقائق وابتداع الأكاذيب، وإعادة كتابة الاحداث السابقة بحسب رغبة الحزب ومصالحته، وتحريف كتب التاريخ والصحف، واتلاف الوثائق التي تتضمن المعلومات الحقيقة، كما ان للحزب شعارات مثل" ان الجليد اثقل من الماء" و" ان الأرض مسطحة" و " اثنان و اثنان يساوي خمسة" ، "الأخ الكبير يراقبك"، "الحرب هي السلام ،الحريّة هي العبودية ،الجهل هو القّوة "، ويعرض اورويل مدى سيطرة الحكم الشمولي على كافة مفاصل المجتمع الحيوية، ويحاول غسل ادمغة الشعب بكل الطرق والوسائل، ويحولهم الى قطيع يساق. للمزيد يرجى مراجعة: جورج اورويل، ١٩٨٤، ترجمة الحارث محمد النبهان، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ٢٠١٤

(**) مجموعة من ست محاضرات القاها برلين في اذاعة البي بي سي عام ١٩٥٢ حررها *Henry Hardy* و نشرت عام ٢٠٠٢ بعد وفاة عام ١٩٩٧. المصدر:

Isaiah Berlin, Freedom And Its Betrayal Six Enemies Of Human Liberty, 2nd Edition, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014

(***) تم اختيار ايزايا برلين انموذجاً رئيسياً للبحث في هذه المطلب لتعلق المبحث بموضوع الحرية اولاً، و للاستعانة في يتصنيفة لرسم مشهد واضح لردود افعال المفكرين الغربيين على تفشي ظاهرة السلطة و الازمات في اوروبا والتي يعزوها الكثير منهم الى هيمنة العقلانية التقنية.(الباحث)

[1]Joshua L. Cherniss, A Mind And Its Time The Development Of Isaiah Berlin's Political Thought, Oxford University Press, Oxford, 2013, p141

برلين ليس مجرد تمييز مفاهيمي بسيط او كمجرد نص اكاديمي، وانما يُقرأ الآن بشكل واسع على أنه دفاع عن مفهوم معين لليبرالية السياسية.

ان اهتمام برلين بأعادة احياء مفهومين للحرية من بين اكثر من مائتي مفهوم كما يقول[١]، انما يعود الى قناعتة بعدم جدوى ميتافيزيقيا التنوير و فلسفة التاريخ والاصول الانوارية للقومية والاشتراكية او ما اسماة بـ "**الاحادية**" بشكل عام، لذلك وفي بحثة عن اجابات لسؤالة: "لماذا يجب على أي شخص أن يطيع شخصاً آخر؟" اعتبر ان ستة من فلاسفة الانوار مسؤولون عما اصاب الحرية من خلل، وهم كلود ادريان هلفتيوس *Claude Helvétius* ، جان جاك روسو ، يوهان غوتليب فختة *Fichte* ، فردريك هيغل، سان سيمون *Saint-Simon* و الفيلسوف الفرنسي جوزيف دي مايستر *Joseph de Maistre* ، وكانت اجابتهم تنم عن محاولة العمل ضمن نظام معين [٢]، لذا لم يكن المقصود من التمييز أن يكون جزءاً من تحليل مفاهيمي محايد، وانما جاء حُكمةُ على الحرية بالمعنى الإيجابي بهذا الشكل بسبب اعتقادة بـ تعددية القيمية *Value Pluralism* التي لا تتفق مع طروحاتهم و توصل إلى إدراك أن الخطأ في الشيوعية والفاشية كان الأحادية *Monism*، او ان الأساس الفكري النهائي للشمولية هو الأحادية، و كما يقول المؤرخ السياسي الماني جان فيرنر مولر *Jan-Werner Müller* (١٩٧٠-): وفقاً لبرلين تميزت الديمقراطية الليبرالية بالرغبة في تحقيق توازن غير مستقر بالضرورة بين معايير غير المتوافقة بالاعتماد على المساواة لتجنب النقد[٣]، ف كلود هلفتيوس كان يرى ان "**الشيء الوحيد الذي يمكن للناس فعله وينبغي عليهم فعله هو السعي وراء اللذة وتجنب الألم... أن السعادة هي القيمة الوحيدة التي يبحث عنها الناس**"[٤]، اما روسو فكان مدافعاً عن معسكر "الحرية الإيجابية"[٥]، كان يعني بـ **الارادة العامة** "المصلحة العامة" أي ما هو الأفضل لجميع المواطنين بصفتهم مواطنين صالحين.

---

[١] ايزايا برلين، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٠

[2] Isaiah Berlin, Freedom And Its Betrayal Six Enemies Of Human Liberty, Op. Cit., p.10

[3] Jan-Werner Müller, Isaiah Berlin's Cold War Liberalism, Palgrave Macmillan, Princeton, 2019, p.42

[4] Isaiah Berlin, Freedom And Its Betrayal Six Enemies Of Human Liberty, Op. Cit., p.27

[5] Charles L. Griswold, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith A Philosophical Encounter, Routledge, London and New York,2018, p207

فجعل الارادة العامة مستقلة تماماً على خلاف الارادة الخاصة بالافراد لذا فغالبا ما يتم خداعهم او اجبارهم فيما يتعلق بمصالحهم الحقيقة باسم الارادة العامة، ويتعارض هذا ايضا مع التوجة الرئيس للتعددية، هذا من ناحية، و من ناحية اخرى ان روسو استند إلى تحول زائف لمفهوم الذات من خلال الخلط بين الذات كفرد وبين الذات كمواطن، أي كعضو في مجتمع أكبر، أي ان روسو حوّل مفهوم الارادة الذاتية من ما يرغب فيه الفرد التجريبي في واقع براغماتي إلى ما يجب أن يرغب فيه الفرد كمواطن فقد هويتة الحقيقة في المجموع، او كفرد عضو في مجموعة أو مؤسسة أكبر[١]، ومجّد هيغل و فخته "الكل المنظم العظيم" او المنظمة الوطنية التي ينتمون إليها، ويتحدثان عن التفاني والرسالة والواجب الوطني ومتعة التماهي مع الآخرين في أداء مهمة مشتركة[٢]، او ما اطلق علية بوبر **المنهجية الجماعية**[٣] *Methodological Collectivism* والتي اتهم كلا من هيغل و ماركس بتوظيفها، وهو منهج ينطوي على الاعتقاد بأن نوعاً من الكيان المتعالي أو القوة فوق التاريخية يمكن أن تفرض إرادتها على الأفراد وبالتالي تنتج ظواهر اجتماعية، بعبارة أخرى، تعتبر الكيانات فوق الفردية سابقة على الأفراد، و الأفراد مجرد دمى لهذه القوى[٤]، والسؤال الرئيسي الذي يمكن طرحة الان هو: **كيف تحولت الواحدية و التاريخانية *Historicism* الى شمولية معادية للحرية؟** بحسب رؤية بوبر، انه بمجرد اكتساب المجتمع معرفة و ثقافية تاريخية وعبر مجموعة من التفاعلات الذاتية التي تتحد لتكوين الكل الاجتماعي الواعي بنفسة، عندها و فقط يمكن للتاريخي أن يعمل، ليس فقط كيف وصل المجتمع إلى حيث وصل وانما الى أين يتجه كذلك[٥]، أي ان قوانين التاريخ للتطور لم تزود التاريخيين فقط بمفتاح فهم الماضي، وانما بالأدوات اللازمة للتنبؤ بالمستقبل[٦]، فمن خلال فهم طبيعة البشر والسياق الاجتماعي والتاريخي الذي

---

(1)Isaiah Berlin, Freedom And Its Betrayal Six Enemies Of Human Liberty, Op. Cit., pp.28-52

(2)Ibid, p.2

(3)Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013, p.303

(4)William A. Gorton, Karl Popper And The Social Sciences, State University of New York Press, New York, 2006, p19

(٥) للمزيد يرجى مراجعة: كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبرة، المعارف، بدون مكان نشر، ١٩٥٩، ص٢٣

(٦) كارل بوبر، خلاصة القرن، ترجمة الزواوي بغورة و لخضر مذبوح، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٦٠-٦١

يعيشون فيه سيكون من الممكن التنبؤ الى حد ما بنتيجة المقترحات والقرارات السياسية، و بمجرد أن يفهم المرء أن المجتمع يتطور وفقاً لقوانين تاريخية و موضوعية، وأن التاريخ يتطلب وجود ظروف معينة حتى ينتقل المجتمع إلى المرحلة التالية، يصبح من الواضح تماماً أنه يجب توجيه الدينامية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نحو خلق تلك الظروف التي تفضي إما إلى الدخول في العصر الجديد(ماركس)[*]، أو حماية المجتمع من مثل هذا التغيير. وهكذا ينظر التاريخانيون إلى الإصلاح الاجتماعي او الثورة على أنه أداة يمكن من خلالها تهيئة المجتمع لميلاد عصر جديد، أو حمايته من الانتقال إلى هذا الوضع الجديد. ولذلك يعتقد بوبر انها " **نزعة مضادة للعقل**... ما ان تتبع القائد، رجل الدولة العظيم، تصبح انت قائداً"[١] وهو خضوع سلبي للقوى الشمولية التي تحكم المجتمع. اما الحلول البديلة التي يقدمها بوبر فقد أشار لها في اكثر مؤلفاتة خصوصاً: **المجتمع المفتوح** و **فقر التاريخانية**(١٩٣٦)، وفي كلا العملين حذّر بوبر مراراً وتكراراً من مخاطر افتراض أن الكيانات الشاملة مثل الدولة أو الأمة لديها إرادات أو مصالح خاصة بها تحل محل أو تتجاوز بطريقة ما إرادة الأفراد، لأن المنهجية الجماعية بالنسبة لبوبر هي الاعتقاد بأن سمات وسلوك الكيان الجمعي سابقة ومستقلة عن سمات وسلوك الأفراد، مما يجعلها خادمة لـ "العدل الشمولي" للافلاطونية و الهيغلية[٢]. ويقترح بوبر **المنهجية الفردية** *Methodological Individualism* بديلاً عن المنهجية الجماعية وهي ليست ملزمة منهجياً فحسب، وانما ملزمة اخلاقياً ايضاً[٣]، و هي "معارضة عاقلة للجماعية و الشمولية"[٤]، أي لا يجوز إخضاع الحرية الفردية لخير المجتمع ككل، أو التضحية بها من أجل تحقيق الوحدة الاجتماعية أو الاستقرار أو الوحدة الوطنية، وحماية الافراد من "**سياسية المجموعة**" و "**استبداد الأغلبية**". كان مفهوم بوبر للسياسة هو المفهوم الذي أخذ الحرية الفردية على محمل الجد، وسعى للدفاع عن الأفراد من التدخل التعسفي والقمع، و يجب إعطاء الأفراد الامكانات التي يحتاجونها لتطوير قدراتهم للانخراط مع الآخرين في المناقشات حول السياسة، و يجب أن يكونوا قادرين على صياغة وجهات نظرهم

---

[*] كان ماركس قد تنبأ باتباعة ديالكتيك التاريخ، فالشيوعية ستقوم على انقاض الراسمالية(الباحث)

[١] كارل بوبر، المجتمع المفتوح و اعدائة، ترجمة السيد نفادي، ج٢، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ١٩٩٨، ص ١٣

[٢] نفس المصدر، ص ٩١-١٢٢

[3] William A. Gorton, Op. Cit., p.20

[4] Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Op. Cit., p.303

الخاصة حول الغايات المشروعة للمؤسسات الاجتماعية والسياسية[١]، كما و يقترح **إعادة البناء العقلاني**[٢]، أي اعادة النظر في التقاليد السياسية للمجتمع من خلال التحليل النقدي للقوى الاجتماعية و السياسية التي تهدد استقرار المجتمع، بالعودة للتفسير النقدي الذي ياخذ شكل إعادة بناء عقلانية و منهجيّة في آن معاً.

وهنا يلتقي كلا من برلين و بوبر – رغم اختلاف المنهجية– في نتيجة واحدة و هي اللجوء الى النقد العقلاني لاكتشاف بذور "الشمولية السياسية" التي تقوّض الإرادة الإنسانية، فبحسب راي برلين ان هذه الانساق الفكرية مهدت الطريق لإيديولوجيات الحركات الشمولية في القرن العشرين، سواء الشيوعية أو الفاشية النازية، التي ادّعت تحرير الناس من خلال إخضاعهم والتضحية بهم في كثير من الأحيان لمجموعات أو مبادئ أكبر، كان ذلك اعظم الشرور السياسية التي ارتكبت باسم الحرية. ففي كتابه: **سلطة الأفكار(٢٠٠٢)** يحاول ان يبسط تداعيات وجهتي نظر مختلفتين للحرية :

النظرة الأولى: اولائك الذين يضعون الكنسية او الدولة بديلا عن الوالدين وستبدلون الآباء بالكنيسة أو الحزب أو الدولة لتكون متجسدة في الإرادة الكلية للمجتمع الذي يخضع لضبط النفس *Self-Restraint*، ووفقا لهؤلاء سنحصل على نظرية يقوم عليها "قدر كبير من السلطة الحديثة"[٣]، فقد جعل هيغل من الدولة موضوعاً لتاريخ العالم، وهي "حياة أخلاقية" تحقق مكانتها الفعلية من التوسط بين الإرادة العامة و الذاتية، من خلال رفع الفرد الى مستوى المبادئ الأخلاقية العالمية فيرى الافراد انفسهم في موضوعية الدولة ويتصرفون بعقلانية انتجت الوحدة الكلية، لقد كانت الحرية في تقليد العقد الاجتماعي لهوبز ولوك هي شيء يخص جميع الأفراد لا يتعلق بالدولة و خارج التاريخ، اما بالنسبة لهيغل فالافراد حينما يدخلون العقد الاجتماعي فان طريقة التعبير عن حرية الفرد تكون مقيدة ومحدودة من قبل الدولة، بمعنى ان الحرية والذاتية البشرية تاريخيتان في الأساس[٤].

---

[1]Phil Parvin, Karl Popper, The Continuum International Publishing Group, New York and London, 2010, p.90

[٢] كارل بوبر، المجتمع المفتوح و اعدائة، مصدر سبق ذكره، ص٨٩

[3]Isaiah Berlin, The Power Of Ideas, Second Edition, Princeton University Press, New Jersey, 2013, p.136

[4] Marina F. Bykova · Kenneth R. Westphal (Eds.), The Palgrave Hegel Handbook, Springer Nature, Switzerland, 2020, p.479

النظرة الثانية: فتفرض مسبقا تقسيم الحياة الى عامة وخاصة مثل اطروحة بنجامين كونستانت في حرية الحديثين والمجالين العام و الخاص عند كانط، بأن يتمتع الفرد بحد ادنى من الاستقلالية يفرضها "التنوع وهو جوهر الجنس البشري وليس حالة عابرة". أن تدمير هذه الحقوق من أجل بناء مجتمع بشري عالمي واحد موجه ذاتياً – لكل شخص يسير نحو نفس الغايات العقلانية – يدمر تلك المنطقة للاختيار الفردي مهما كانت صغيرة، والتي بدونها لا تبدو الحياة تستحق العيش[1].

وبناءاً على ما تقدم يمكن القول ان الحرية و الليبرالية لدى ايزايا برلين و كارل بوبر (الى جانب فلاسفة اخلاقيين مثل جون رولز) لا يعودان الى مجرد تفضيل الحرية السلبية على الإيجابية بقدر اقتناعهما بالدفاع عن الفردية والتعددية ضد التوتاليتارية والعقلانية الميتافيزيقية والنفعية التي يتواتر نقدها في كثير من كتاباتهم بسبب ايمانهم بجوهرية القيم الأخلاقية لانها نسبية دائماً و غير قابلة للقياس الكمي/النفعي.

وفي هذا الصدد كتب جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤–١٩٩٨) *Jean-François Lyotard* كتاباً شهيراً عام ١٩٧٩ اسماه: **الوضع ما بعد الحداثي** *The Postmodern Condition* حول حالة المجتمعات الأكثر تطوراً، وترجم الى الانكليزية عام ١٩٨٤، وكان بمثابة اعلان رسمي لـ (ما بعد الحداثة). وبحسب اعتقاد ليوتار ان ما بعد الحداثة هي "الشك ازاء الميتاورائيات"[2]، الحالة التي عرفتها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد العاب اللغة الخاصة بالعلم والادب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر، ويحاول ليوتار ان يوضح طبيعة العلاقه ما بين "الذات العاقله" و "المعرفه" التي أصبحت مستلبه *Alienation* وتكونت خارجها، لان المعرفة دائما ما تحتاج الى التدقيق و التمحيص للتاكد من صحتها ، وفي نفس الوقت يرى ليوتار **ان التقدم في العلم ليس تراكميا *Accumulation*** بل يجب التحقق من صحة المعرفة العلمية "والفرضية هي ان نكون قادرين على التمييز" ما بين **المعرفة العلمية** و ما بين ما اطلق علية ليوتار **السرديات الكبرى**[3] *Grand Narratives* ، فالمعارف العلمية كما اسلفنا خارجية بالنسبة لـ"العارف" و مستلبة (بمعنى

---

(1) Isaiah Berlin, The Power Of Ideas, Op. Cit., p.137

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة احمد احسان، دارشرقيات للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٩٤، ص٢٤

[3] نفس المصدر، ص٢٣

الاغتراب) عن مستخدمها اكثر من ذي قبل. وفي هذا السياق يطرح ليوتار مشكلة " المشروعية" في اطار المعرفة العلمية "الوضعية" ، وكما هي المشروعية في اطار أي قانون مدني ينص على نوع محدد من الأفعال القانونية حتى تكون مشروعة لانها ببساطه مطابقه للشروط القانونية ، كذلك هي **المنطوقات العلمية** بحسب ليوتار يجب ان تطابق الشروط التي يضعها "مشرّع " مع الخطاب العلمي ويحدد الشروط مسبقاَ التي يتطلب أي منطوق علمي اجتيازها ليدرج ضمن الخطاب العلمي. والسؤال المهم الذي يتوصل الية ليوتار في نهاية الامر حول مشكلة المشروعية هو : "من الذي يقرر ما هي المعرفة؟ و من الذي يعرف ما يجب تقريره ؟ هنا نصل الى الطرح الأهم في أفكار ليوتار حول الدور لذي تلعبة السرديات (الحكايات) كمرجعيات للمعرفة داخل المجتمع، وكيف لها ان **تتجاوز** التدقيق في البحث العلمي وتسود داخل النظام الاجتماعي من خلال تجاوز المشروعية بواسطة السرديات الكبرى المسيطرة التي لم تعد تعمل في زمن ما بعد الحداثي الذي يمثل قطيعه مع كل ما هو سائد و مختلفة عنه، **ولم يعد هناك ايمان بالغائية السياسية او التاريخية** ولا بـ " الذوات" العظيمة او الابطال كالدولة، الحزب، الامه.....الخ[1]، ويتناول نظام الخطاب اوما يسميه الجانب البراغماتي من **العاب اللغة** التي تفترض وجود **مُرسِل** ، و الُمرسَل اليه ، ولكن يجب ان تكون **المرجعية** واحدة حتى يفهمها الطرفان كقوانين لعبة الشطرنج لتجعل من السرديات (الأيديولوجيات او الابطال) داخل المجتمع مرجعيات اساسية لاكتساب الشرعية و تشكيل المعرفة التقليدية" و المهم هنا هو حقيقة الشكل الحكائي، فالحكاية الشكل الأساسي للمعرفة التقليدية المستهلكه، وبطرق متعددة"[2] ولذلك فهي تتعارض مع العلم ، وبالتالي فسوف يدرج جدلية الروح لهيغل و هيرمونطيقا المعنى لريكور وتحرر العامل لماركس و الثروة في اطار الليبرالية ضمن خانة السرديات الكبرى او "الخطابات الحداثية[3]. ويرى ان التقدم الذي عرفه البشر في مجال اجهزة معالجة المعلومات *Information- Processing Machines* وخصوصاً التقدم إلهائل في مجال السايبرنطيقيا *Cybernetics* سيحدث ثايراً كما اثرت وسائل المواصلات و ونقل الصور و الأصوات (وسائل الاعلام) من قبل، وبالتالي فان هيمنة التقنية سوف تفرض على المنتجين تحويل المعلومات او المعارف الى **كميات** معلوماتية يمكن معالجتها والتعامل معها

---

[1] نفس المصدر، ص ١٢

[2] نفس المصدر، ص٤٤

[3] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة: نصوص في الفلسفة و الفن، ترجمه السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٦ ، ص ٨-٩

وفق المنطق الجديد فتكون **قابلة للاستهلاك** وبالتالي يمكن بيعها، لان إلهدف هو **التبادل** لتصير المعرفة مجرد وسيلة لا غاية فتفقد قيمتها الاستعمالية *Use-Value* [١].

ناقشنا في الفصلين السابقن مفهوما الحرية: السلبي و الإيجابي، وكان ايزايا برلين كان قد تناولها و دافع عنها بعمق خلال الخمسينيات و الستينيات من القرن الماضي، وبعد برلين تم التوسع في تحليل مفهوم الحرية السلبية من قبل فردريك فون هايك *Hayek* و ديفيد ميلر *David Miller* و هيليل شتاينر *Hillel Steiner* ، اما ابرز التحليلات للمفهوم الإيجابي فقد جائت بجهود من تشارلز تايلور *Charles Taylor* و جون كريسمان *John Christman* وحتى في كتابات منظري النزعة الجمهورية مثل فيليب بيتيت و كونتين سكينر.

لقد كان موضوع الحرية الأكثر تداولا بين مفكري الحداثة و موضوع جدالً مستمر بين مفكري ما بعد الحداثة في اطار الشمولية و الايديولوجيا، كما ان برلين تحدث عن الحرية السلبية على انها ما قصده "الفلاسفة السياسيون الإنجليز الكلاسيكيون" – مثل هوبز ولوك وبنثام وميل – عندما تحدثوا عن الحرية. والحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي السعي وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة"[٢]. و كذلك إن استيعابنا لمفهوم الحرية له أهمية كبيرة في تقييمنا لكل من نظامنا السياسي الوطني و الأنظمة الاخرى، وبالمثل، فإن الطريقة التي نتتبع بها تاريخ مختلف مفاهيم الحرية تشكّل الطريقة التي نقيّم بها تقاليد البحث السياسي والأخلاقي التي هي من اختصاص طالب العلوم السياسية. **فالتمييز بين الحرية الإيجابية والسلبية هو تمييز مهم من حيث الدور المناسب للدولة**، اذ يتطلب هدف الحرية السلبية دوراً محدوداً للدولة، بينما تؤدي الحرية الإيجابية إلى دور أكبر للدولة، وان دور الدولة هو خط فاصل أساسي تماماً داخل الفكر الليبرالي بين أولئك الذين على يمين المحور التحرري وأولئك على اليسار. و فيما يتعلق بالمسارين الرئيسيين للفكر الليبرالي، يدافع الليبراليون الكلاسيكيون عن الحرية مثل ازايا برلين و روبرت نوزك و فردريك فون هايك، ففي مجال السياسة الاقتصادية، يمتدح الليبراليون الكلاسيكيون مثل مدرسة فينا للاقتصاد[*]

---

[١] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مصدر سبق ذكره، ص٢٨

[2] Steven J. Heyman, OP. Cit., pp.81-90

[*] **مدرسة فينا للاقتصاد** او المدرسة النمساوية للاقتصاد *Austrian School of Economics*: اسسها كارل منيجر *Carl Menger* في فينا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الوقت و حتى اليوم اصبح لهذا التقليد تأثيراً كبيراً على تشكيل وتطوير العلوم الاجتماعية والاقتصاد الحديثة في أوروبا والولايات المتحدة، و تشترك جميع فروع المدرسة في الاقتناع بأن المشاعر والأفعال الذاتية للفرد هي محرك النشاط الاقتصادي، و اعتبر الاقتصاديون في المدرسة النمساوية أن أي نوع من **الجماعية** غير علمي وغير منطقي. لقد أدى ذلك إلى نقاشات عنيفة مع الماركسيين، والمدرسة

فضائل اقتصاديات عدم التدخل وان يقتصر دور الدولة على دور الحارس الليلي، وفي المقابل ، يؤمن الليبراليون الاجتماعيون بالحرية الإيجابية مثل تشارلز تايلور، توماس هيل جرين، جيرالد ماك كالوم، كونتين سكينر، و فيليب بيتيت، و على **أهمية تأسيس دولة الرفاه الاجتماعي، فالفئات الأكثر ضعفاً في المجتمع** تتطلب درجة من مساعدة الدولة ورعايتها الاجتماعية، بينما ينظر الليبراليون مؤيدي الحرية السلبية بشكل نقدي الى هذا التقليد بأعتباره أرضية مناسبة للعقلانية – بالمعنى الاداتي– التي تهدد الحرية لذلك ارتبط بشكل وثيق بالخطأب النقدي لما بعد الحداثة.

التاريخية الألمانية، وفيما بعد مع مروجي الاقتصاد المخطط وتدخل الدولة. في المدرسة النمساوية للاقتصاد وُضعت الأسئلة المتعلقة بالمعرفة، والنظرية النقدية، وريادة الأعمال، وعملية السوق، والنظام التلقائي نفسها في المقدمة. اما ابرز رواد هذه المدرسة فهم: الاقتصادي النمساوي ليودفيغ فون ميزس، و فردريك فون هايك، و فردريك فون فايزر *Friedrich von Wieser*، هيرمان هانز هوب *Hans-Hermann Hoppe* واخرون. المصدر:

Eugen Maria Schulak & Herbert Unterköfler, the Austrian School of Economics: A History of Its Ideas, Ambassadors, and Institutions, Translated by Arlene Oost-Zinner, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 2011

المطلب الثاني: الليبرتارية

ناقشنا في المطلب السابق ان تمييز ايزايا برلين بين مفهومين للحرية استقطب اهتماماً كبيرا في الأوساط الفكرية الغربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، و في هذا المبحث سنناقش تداعيات الانفصال بين مفهومي الحرية السلبي و الإيجابي في اعمال المفكرين الغربيين المعاصرين، وبسبب اتساع الموضوع عن استيعابة في بحثنا هذا سنتناول أنموذج الليبرتارية الحديثة التي ظهرت بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

كما تناولنا في المبحث الأول هيمنة الفلسفة النقدية على العقلانية الغربية خلال النصف الأول من القرن العشرين، وادى ذلك الى بروز اتجاهين مهمين في الفكر الغربي بعد الحرب العالمية الثانية:

١. **الاتجاة الناقد للعقلانية الليبرالية او الديمقراطية الليبرالية** بسبب الازمات التي عصفت بالمجتمعات الغربية ممثلةً بمدرسة فرانكفورت النقدية الى جانب منظري الفكر القومي الألماني مثل كارل شميت.
٢. اما الاتجاة الاخر فهم **مجموعة المفكرين المدافعين عن التقليد الليبرالي الحداثي** مع اختلاف اتجاهاتهم التي نحاول تصنيفها في هذا المبحث بحسب ميولهم السلبية او الإيجابية المتعلقة بالحرية السياسية، فهناك الليبراليون الكلاسيكيون و الليبراليون الجدد(*)

(*) من الجدير بالذكر ان الليبرالية الكلاسيكية و الليبرتارية و النيوليبرالية مفاهيم قريبة من بعضها لكنها تختلف ببعض التفاصيل. وبحسب الاقتصادي الفرنسي توماس بيكيتي Thomas Piketty، ان ايديولوجيا تنظيم السوق ادت الى تدمير المجتمعات الاوروبية في الفترة ١٩١٤-١٩٤٥ وادت في النهاية الى موت الليبرالية الاقتصادية، وفي عام ١٩٣٨ التقى المثقفون و الاقتصاديون الليبراليون في باريس لوضع اسس المستقبل لانهم ادركوا ان الليبرالية منذ عام ١٩١٤ فقدت نفوذها، وانهم قلقون بشان نجاح التخطيط الاقتصادي الجماعي، وذهولهم من الصعود الوشيك للشمولية، وقد شرّع هؤلاء الرجال في التفكير بنهضة محتملة للفكر الليبرالي فانقسموا الى قسمين: مؤيدي "الليبرالية الجديدة" الذين دافعوا عن التزام صارم بليبرالية مانشستر و مبدأ عدم التدخل laissez-faire مثل الاقتصادي النمساوي ليودفيغ فون فون ميزس Ludwig von Mises و الفيلسوف و الاقتصادي فردريك فون هايك F. A. Hayek الحاصل على جائزة نوبل عام ١٩٧٤ ، و جان روف Jacques Rueff و واتيان مانتو Étienne Mantoux. اما المجموعة الأخرى وهم المؤيدون لـ"ليبرالية الاجتماعية" متاثرين بالكاثوليكية الاجتماعية و الحلول الكينزية التي تتطلب درجة من تنظيم الدولة وسيطرتها على الخدمات العامة والحماية الاجتماعية والاتفاقيات الجماعية وسياسات إعادة التوزيع المالي، مثل الصحفي الأمريكي وولتر ليبمان Walter Lippmann، والكسندر روستو و ريمون ارون. المصدر:

Thomas Piketty, Capital And Ideology, Translated by Arthur Goldhammer, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts and London, 2020

Neoliberalism و الليبرتاريون*Libertarianism* ' و مدرسة فينا للاقتصاد، وهؤلاء يمثلون اقصى حدود الحرية السياسية و الاقتصادية بالابقاء على وظيفة الدولة كحارس ليلي مثل ايزايا برلين و روبرت نوزك و موراي روثباد و ليونارد رید و فردريك فون هايك و هناك الليبراليون الاجتماعيون الذين يحاولون الحفاظ على التقليد الليبرالية الحداثي مع اقتراح إصلاحات أساسية مثل العدالة التوزيعية و الإبقاء على حرية السوق و إقامة دولة الرفاه الاجتماعي الخ. كـ الاقتصادي الإنكليزي ماينارد كينز و يورغن هابرماس و جون رولز و ولتر ليبمان .

و على الرغم من ان نظرية الحقوق الطبيعية نشأت عبر العديد من المدارس الفكرية (اشرنا لها في الفصل الثاني) الا ان الفكر السياسي الليبرالي لجون لوك يُعترف به عموما كـ اهم اثر تاريخي رسّخ مبدأ الحقوق الطبيعية[1].

الليبرتارية تيار فكري تزامن ظهوره مع كسر هيمنة الفلسفة التحليلية على الفكر الانكلو-سكسوني في سبعينيات القرن الماضي مع قيام جون رولز بنشر كتابه: **نظرية العدالة** *A Theory of Justice* (١٩٧١). كان جون رولز قد أحيا تقليد العقد الاجتماعي و تبرير دولة الرفاهية الليبرالية في الدفاع عن الحرية الفردية وإعادة التوزيع باستخدام نوع مختلف من حالة الطبيعة لتبرير دولة الرفاه الاجتماعي بالدفاع عن الحرية في مجتمع عادل و مُنصف، وتسببت حجج رولز بسيل من ردود الفعل التي لم تنقطع خلال العقود اللاحقة، فقد انتقد اليسار رولز لانهم اعتقدوا انة لم يذهب بما فيه الكفاية نحو دولة جماعية، وانتقدة الليبراليون التحرريون (الليبرتاريون) لانة دعى الى مراعاة العدالة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الموارد الاجتماعية[*]، و من المثير للدهشة أن التحدي الأكبر الذي واجهة رولز جاء من أحد زملائه في جامعة هارفارد، وهو فيلسوف أصغر سناً منه وهو روبرت نوزك *Robert Nozick* (١٩٣٨-٢٠٠٢)، فقد كان لكتاب نوزك: **الفوضى والدولة واليوتوبيا** الذي نُشر في عام ١٩٧٤ تأثيراً غير متوقع في تحويل الليبرتارية من فلسفة سياسية يتداولها عدد قليل فقط من الأكاديميين إلى موضوع إلزامي للنقاش بين الفلاسفة الأمريكيين

---

[1]See: Eric Mack, John Locke, Continuum International Publishing Group, New York and London, 2009

[*] يقول البروفسور اندرو فنسنت Andrew Vincent " أصبح رولز عملياً القديس الراعي Patron Saint لليبرالية الاجتماعية". المصدر:

Andrew Vincent, Modern Political Ideologies, Third Edition, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010, P.54

وطلابهم[١]. ويعتبر العملان رئيسيين للفلسفة السياسية في القرن العشرين، وبالأضافة الى نوزك تعتبر كتابات هايك و اوكيشوت و ايان راند و موراي روثبارد و ميلتون فريدمان اعمال مهمة لفهم الليبرتارية المعاصرة.

ان تحديد معنى الليبرتارية امر مثير للجدل، خاصة بين الليبرتاريين انفسهم، ولا توجد طريقة واحد بالإمكان ان نعرف الليبرتارية وفقها بوضوح، او لا يوجد مبدأ واحد او مجموعة مبادئ يتفق عليها جميع الليبرتاريين، ومع ذلك، فهناك نوع من التشابة العائلي يمكن ان يجمع اليبرتاريين في اطار تحليلي موحد، لذا سنركز في بحثنا حول الليبرتارية على أطروحة روبرت نوزك السياسية حول الحرية السياسية و الاقتصادية ومقارنتها مع آراء بعض المنظرين الليبرتاريين المهمين. وبغض النظر عن التفاصيل، فان الليبرتاريين يجتمعون باتفاق تقريبي على مجموعة من المعايير و التعميمات السياسية التي سنحاول تحديدها في ثلاث نقاط رئيسية: **الحرية الفردية، حدود نشاط الدولة، وصلاحية استخدام الدولة للاكراه القانوني**، مع ملاحظة ان الحرية عموماً نجدها مقترنة بحرية العمل و الأسواق في الطروحات الكلاسيكية مثل ادم سميت و جون ستيوارت مل او في الطروحات المعاصرة وبالامكان ملاحظة ذلك عند جوزيف تشومبيتر في: **الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية**(١٩٤٢)، و كتاب فردريك هايك: **الطريق الى العبودية**(١٩٤٤).

ان غالبية المفكرين الليبرتاريين يتفقون على انتهاج فلسفة سياسية ترى في الأفراد، وليس الدول أو أي مجموعات من أي نوع آخر، أساسيون وجودياً ومعيارياً، و للأفراد حقوقاً ضد أنواع معينة من التدخل القسري من جانب القوى الاجتماعية الاخرى، و يجب أن يكون الناس أحراراً في القيام بـ "أي شيء سلمي"[٢] كما قال المفكر الليبرتاري ليونارد ريد *Leonard Read* (١٨٩٨-١٩٨٣)، فالحرية بالنسبة لليبرتاريين تُفهم على انها عدم التدخل وهو الشئ الوحيد الذي يمكن المطالبة به امام الآخرين بشكل شرعي كمسألة تتعلق بالحق القانوني أو السياسي، و يجب أن يكون أي شخص حراً في فعل أي شيء يريده، طالما أنه لا يرتكب أعمال العنف أو الاحتيال ضد أي شخص مسالم آخر، و يسمي الليبرتاريون هذا ألمبدأ: **عدم الاعتداء**[٣] *Non-Aggression*.

---

(1)Ronald Hamowy(Ed), Op. Cit., p.360

(2)Leonard E. Read, Anything That's Peaceful The Case For The Free Market, The Foundation For Economic Education, New York, 1964, P7

(3)Jacob H. Huebert, Libertarianism today, Praeger, California, 2010, p.4

و يتميز نوزك باعتماد معيارية أخلاقية مرتبطة بتبريرات ايمانويل كانط للحرية الفردية[*]، على ان الافراد غايات وليسوا وسائل لا يجوز التضحية بهم أو استخدامهم لتحقيق غايات أخرى دون موافقتهم[١]، فالانسان كائن عقلاني يتمتع بالوعي الذاتي، والإرادة الحرة، ولة القدرة على اطلاق الاحكام عقلانياً، ولة كرامة وحق متأصلين فيه ولا يمكن التعامل معة بشكل صحيح على انة أداة او سلعة، ففي كتابه: **طبيعة العقلانية** (١٩٩٣) يذهب الى ان العقلانية عنصر حاسم في الصورة الذاتية للجنس البشري وليست مجرد أداة لاكتساب المعرفة و تحسين حياتنا، "إن فهم عقلانيتنا يجلب نظرة أعمق إلى طبيعتنا وفي وضعنا الخاص"[٢]، فالانسان بطبيعة الحال كما يراه نوزك كائن حر يملك ذاتة *Self-Owner*، وتذهب الروائية و الكاتبة الروسية آين راند *Ayn Rand* (١٩٠٥-١٩٨٢) في كتابها: **فضيلة الانانية** *The Virtue Of Selfishness* (١٩٦٤) الى حالات اكثر استفزازاً في دفاعها عن حرية الانسان الذاتية، اذ يُعتبر دفاع راند عن اخلاقيات المصلحة الذاتية و البقاء الطبيعي جزءاً لا يتجزء من دفاعها عن الليبرالية الكلاسيكية، وتبرر دفاعها عن المصلحة الذاتية على انة **انانية عقلانية** *Rational Selfishness*. تقول راند: "مثلما لا يمكن للإنسان أن يعيش بأي وسائل عشوائية، ويجب علية أن يكتشف ويمارس المبادئ التي يتطلبها بقائة، كذلك لا يمكن تحديد المصلحة الذاتية للإنسان من خلال الرغبات العمياء أو الأهواء العشوائية، ولكن يجب اكتشافها وتحقيقها من خلال توجيه المبادئ العقلانية. هذا هو السبب في أن الأخلاق الموضوعية هي أخلاق المصلحة الذاتية العقلانية أو الأنانية العقلانية"[٣]، و المرء لم يوجد كخادم أو عبد لمصالح الآخرين، و حياة كل فرد وسعادته هي غاياته النهائية، وترى راند في مفهوم الانانية الذي تتبناه **اخلاقاً موضوعية**[٤] *Objectivist Ethics* غايتها الأساسية بقاء

---

[*] يقول كانط: "افعل الفعل بحيث تُعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفهما دائماً وفي نفس الوقت غاية، ولا تعاملها ابداً كما لو كانت مجرد وسيلة". للمزيد يرجى مراجعة، ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزقيا الاخلاق، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨-١٠٩

[1] Robert Nozick, Anarchy State And utopia, 14th edition, Blackwell, Oxford, 1999, pp.30-31

[2] Robert Nozick, The Nature Of Rationality, Princeton University Press, New Jersey, 1993, p. xii

[3] See: Ayn Rand, The Virtue Of Selfishness: A New Concept Of Egoism, Signet, New York, 1964

[4] Allan Gotthelf, The Morality of Life, in A Companion to Ayn Rand, Allan Gotthelf and Gregory Salmieri (Eds), wiley-blackwell, Malden and Oxford, 2016, pp.74-75

الانسان حراً، مما يجعل العبودية امراً غير أخلاقي لدى الليبرتاريين[*]، لأن استعباد شخص ما بمثابة سرقة لذاتة التي يملكها وحدة ولا يحق لاحد امتلاكها غيرة، يقول نوزك: "ان للافراد حقوق، وهناك أشياء لايجوز لاي شخص او جماعة فعلها لهم (دون انتهاك لحقوقهم)"[١]، و يقول المنظر والاقتصادي الليبرتاري موراي روثبارد *Murray Rothbard*: ان فكرة الليبرتارية الأساسية "أنه لا يجوز لأي رجل أو مجموعة من الرجال الاعتداء على شخص أو ممتلكات أي شخص آخر"[٢]، أي ان نوزك وروثباد يمنحان الفرد كياناً مستقلاً يقابل كيان الدولة المؤسسي، والمشكلة بالنسبة الى نوزك هي في ان "بعض الأشخاص تملكتهم الرغبة في الاندماج، عن طريق بيع الأسهم في انفسهم للحصول على الحماية [٣]، فيتازلون عن بعض الحقوق المتعلقة باتخاذ بعض القرارات مثل حقوق المخدرات و الأسعار وتقرير أجزاء الجسم التي يمكن التبرع بها...الخ[٤]، حتى يتم طرح جميع حقوق اتخاذ القرار لكل فرد، و من خلال سلسلة من عميات الدمج تصبح هذه الحقوق مملوكة لشركة او **وكالة مهيمنة**[٥] *Dominant Agency* توفر الحماية لاعضائها و "تحتفظ لنفسها بالحق في الحكم على أي إجراء قضائي يطبق على عملائها"[٦]، عندها ستتوزع الحقوق في اتخاذ القرار وسيمتلك كل شخص حصة تصويت واحدة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتة وحياة الاخرين، أي ان نوزك يتخيل الرابطة العلائقية بين العبودية النمطية التعسفية و القاسية للسيد، وبين العبودية قائمة على بيع اسهم من ملكية الانسان لذاتة ليصبح عضوا في شركة على نمطية العقد الاجتماعي،

---

[*] بالرغم من ان مفهوما الحرية لدى ايان راند و روبرت نوزك مفهومان سلبيان يتعاملان مع الانسان على انة غاية وليس وسيلة، ولكن حرية نوزك فردية قانونية في حين ان حرية راند حرية طبيعية موضوعية تمليها الضرورة الطبيعية للإنسان ككائن حي يسعى الى البقاء. (الباحث)

[1] Robert Nozick, Anarchy State And utopia, Op. Cit., p. ix

[2] Murray N. Rothbard, For a New Liberty: The Libertarian Manifesto, Revised Edition, Macmillan Publishing, New York, 1978, p.22

[3] Robert Nozick, Anarchy State And utopia , Op. Cit., p.282

[4] Ibid

[5] Ibid. p.101

[6] A. R. Lacey, Robert Nozick, Acumen, Chesham, 2001, p.59

فتتحول المسالة الى مجرد "**حكاية عبد**"[١]. ان الاستنتاج من تحليل قصة نوزك ينحصر في نقطتين مهمتين[٢]:

الأولى: استنباط فرضية دولة الحد الأدنى *Minimal State* .

الثانية: إقامة صلة أخلاقية بين العبودية وتحديد وظائف السلطة السياسية، فكلاهما (حالة العبودية التقليدية و الدولة) يرتكب في الأساس نفس الانتهاكات في حق الكرامة الإنسانية.

يشكك الليبرتاريون بشكل كبير في شرعية السلطة السياسية و الدولة، بسبب الفرضية الليبرتارية الأساسية عن استقلالية الافراد الأخلاقية و المتساوية، ولا يخضع اي منهم طبيعياً لارادة أي شخص اخر، وعلى الدولة احترام جميع الحقوق المعنوية للافراد بما في ذلك حقوقهم في ذواتهم الواعية و ممتلكاتهم الخارجية الأخرى، ولذلك يشترط الليبرتاريون **القبول الطوعي** لاي شكل من اشكال التنظيم الاجتماعي او سلطة الدولة الشرعية، ولهذا السبب، دائماً ما نجد مفهوم الدولة يقود الى الارباك و الجدل المطول في كتابات الليبرتاريين، فنوزك يعود في اصل الدولة الى "وكالة مهيمنة" ولا يقبل بنظرية العقد الاجتماعي التي يرى فيها تنازلا لحريات مهمة للفرد، و فردريك فون هايك *Friedrich Hayek* (١٨٩٩-١٩٩٢) يرى ان "من المضلل للغاية تحديد سكان أو مواطني وحدة سياسية معينة كأنموذج أولي للمجتمع، لا يوجد في ظل الظروف الحديثة مجتمع واحد ينتمي إليه الفرد عادة، ومن المرغوب فيه للغاية ألا يكون الأمر كذلك"[٣]، ويحاول هايك من خلال التطرق الى الأنموذج الأولي إعادة صياغة مفهوم الدولة على انة نظام مجرد *Abstract Order* في بيئة تفاعل مباشرة قائمة على **القواعد العفوية** *Spontaneous* المشتركة وليس للاوامر الجماعية[٤]، لأن هايك يرى المجتمع موضوعاً لقواعد حركة السوق العفوية و مساحة للعمل العقلاني و الطوعي و لا يخدم غاية معينة، ولكنه يمثل سعياً سلمياً لتحقيق غايات متنوعة تجعل من النظام المجرد مجتمعا عظيماً[٥] يقبل عضوية الجميع ولا يتقيد بقرارية كارل شمت و

---

(1)Robert Nozick, Anarchy State And utopia, Op. Cit., p.292

(2)Lester H. Hunt, Anarchy, State, and Utopia An Advanced Guide, wiley-blackwell, West Sussex, 2015, pp.193-194

(3) F. A. Hayek, Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, Routledge, London and New York, 2003, p.140

(4) Ibid, p.50

(5) Ibid, P.33

الاشتراكيين القوميين[١]، و للحد من قوى التنظيم في المجتمع التي من شأنها ان تكون "أداة الترتيب أو التنظيم التي يتم من خلالها جعل الفرد يخدم أغراضاً تم تصميمها مسبقاً[٢]، اما موراي روثباد فيرى في الدولة نظام احتكار اجباري *A Compulsory Monopoly* و جميع الخدمات التي يقدمها النظام الاحتكاري لدولة **يمكن ان يقدمها القطاع الخاص وبكافائة عالية**، ويحاول مجموعة من الرجال يسمون نفسهم "دولة" عبر عصور تاريخية طويلة احتكار مواقع القيادة و الاقتصاد و المجتمع ، وخصّت الدولة لنفسها احتكار الشرطة و الخدمات العسكرية و القانون و القضاء وسلطة الأموال والشوارع و الطرق السريعة "طالما كانت السيطرة على الأرض والنقل وسيلة ممتازة لضمان السيطرة الشاملة على المجتمع"[٣]، بل ويذهب روثباد الى اعتبار الحروب جرائم قتل جماعية و الضرائب نهباً[٤]، وبالنسبة لنوزك فـ"الضرائب على أرباح العمل تعادل العمل القسري"[٥]، من اجل إعادة التوزيع في الدولة الحديثة و لتمويل البرامج المختلفة لدولة الرفاهية البيروقراطية، والتي يعتبرها غير شرعية من الناحية الأخلاقية، **لأن الدولة تسحب من الافراد مبالغ ناتجة عن العمل**، وبالتالي فان سحبها قسراً منهم يرقى الى مستوى العبودية الجزئية، "**أنه مثل إجبار الشخص على العمل لساعات من أجل غرض آخر**"[٦]، وان منح كل مواطن مزايا معينة في دولة الرفاه كالضمان الاجتماعي او أي خدمات أخرى انما هو جزء من عائدات عمل الافراد التي سحبت منهم على شكل ضرائب، **أي ان الدولة تدّعي ان لها حقاً في جزء من الفرد وهو عملة وهذا يتقاطع تماما مع مبدا الملكية الذاتية** *Principle Of Self-Ownership*، لذلك نجد ان نوزك و روثباد ينعتان نظام الضرائب بانها **سرقة**، وبالتالي، أصبحت برامج دولة الرفاه الليبرالية الحديثة متعارضة اخلاقياً مع الليبرتارية ما دامت تتبع مساراً تخطيطاً، انها تربي عبيداً ليكونوا مواطنين للدولة، والتبرير الأخلاقي الوحيد الذي يسوقة نوزك هو ما يسميه دولة الحد الأدنى او دولة الحارس لليلي *Night-Watchman State* التي تحمي الأفراد، عن طريق الشرطة والقوات العسكرية، من الاعتداء على

---

(1) Ibid, p.71

(2) Ibid

(3) Murray N. Rothbard, The Ethics Of Liberty, New York University Press, New York And London, 1998, pp.161-162

(4)Murray N. Rothbard, For a New Liberty: The Libertarian Manifesto, Op. Cit., p.46

(5)Robert Nozick, Anarchy State And utopia, Op. Cit., p. 169

(6)Ibid.

الملكية الخاصة والاحتيال والسرقة وتدير المحاكم للقانون، "تحتفظ دولة الحد الادنى باحتكار بكل استخدام للقوة باستثناء ما هو ضروري للدفاع الفوري عن النفس"[1]، ورغم موافقة نوزك على دولة الحارس الليلي لكن روثباد لا يتفق معة. يقول تلميذ روثباد، هيرمان هانز هوب *Hans-Hermann Hoppe* في مقدمة كتاب روثباد: **اخلاق الحرية** *The Ethics Of Liberty* (١٩٨٢): اعتبر روثباد ان الحل الكلاسيكي الليبرالي لمشكلة الإنسانية الأساسية متمثلة بدولة الحارس الليلي او حكومة محدودة دستورياً، انها فكرة ساذجة ومربكة بشكل ميؤوس منة، بمجرد السماح للوكالة بتحصيل الضريبة الحالية ستطلب المزيد من الضرائب في المستقبل وتميل الى استخدام هذه الميزة في توسيع نطاق اختصاصها[2]، الامر الذي يخلق مشكلة في تقييد السلطة القانونية للدولة ولا توجد طريقة أخرى لتقييد السلطة إلا بإلغاء الدولة. ويرى نوزك انه لا يمكن لمثل هذه الدولة التدخل في تنظيم الحريات والتامين الاجتماعي و التعليم وقوانين الحد الأدنى من الأجور ومراقبة الايجار وماشابهها من الإجراءات التي تحد من حرية المواطنين. فالحد الأدنى من الدولة سوف ينشأ حتماً من مجتمع فوضوي[*] في الأصل و تطورت الى وكالة تحضر الدفاع عن النفس المباشر الذي قد تسبب في مسائل متعلقة بالانتقام و التعويضات عن الاعمال الجنائية وبدلاً من ذلك تدير هذه الوكالة خدمات الحماية و تنفيذ القانون لاولائك الذين "يشترون سياسات الحماية و التنفيذ" بدفع الضرائب. **ان تبرير دفع الضرائب بهذه الطريقة التي يقترحها نوزك هي بمثابة إعادة توزيع من الممكن ان تحقق العدالة الاجتماعية**، ولكن إعادة التوزيع كما يراها نوزك

---

[1] Robert Nozick, Anarchy State And utopia , Op. Cit., p.26-27

[2] Murray N. Rothbard, The Ethics Of Liberty, Op. Cit., p. xxi

[*] ينبغي التميز بين الفوضى بمعنى **الشواش** *Chaos* و الفوضى بمعنى **الاناركية** *Anarchy* او **اللاسلطوية**، كنوع من النظام الاجتماعي غير الهرمي و كأنموذج تحليلي في الاقتصاد والعلوم السياسية ونظرية العلاقات الدولية وأنموذج معياري في الفلسفة القانونية والسياسية يقابلها اهتمام متزايد بالأفكار اللاسلطوية في المجال السياسي، وتشير الفوضى الى الغاء الاشكل التقليدية للحكومات و المؤسسات وتحويلها الى مؤسسات تطوعية، او انها المجتمع يعمل على غرار الطبيعة من حيث انطلاق كل عنصر للعمل بالاعتماد على حريتة الطبيعية و قدراتة الذاتية و تجنب المرجعية و التخطيط المركزي، وقد أشار هوبز الى ان حالة الطبيعة قبل الدولة كانت فوضى، كما وتعتبر الواقعية في العلاقات الدولية النظام الدولي نظام فوضوي (هانز مورغانثاو– السياسة بين الأمم ١٩٤٨)، و يعتبر الليبرتاريون الاقتصاديون ان الاناركية من سمات المجتمع الطبيعي. للمزيد يرجى مراجعة:
Gary Chartier And Chad Van Schoelandt (Eds), The Routledge Handbook Of Anarchy And Anarchist Thought, Routledge, New York And London, 2021

تختلف عن إعادة التوزيع لدى رولز و اتباعة التي ترى في الضرائب إعادة توزيع من أجل ضمان توزيع عادل للثروة والدخل في المجتمع الذي تحكمه.

ان ضمان حرية الافراد يقضي حماية حقوقهم المادية و المعنوية بالضرورة، لذلك يطرح نوزك **نظرية الاستحقاق** *Entitlement Theory* الخاصة به في العدالة، فالعدالة بالنسبة لنوزك تستند الى ثلاث مبادئ رئيسية[١]:

الأول: مبدأ العدالة في الاستحواذ *Acquisition* ، او الاستيلاء على الوارد الطبيعية وهو نفس ألمبدأ الذي اعتمدة جون لوك في اختلاط العمل الخاص مع الأشياء[*].

الثاني: مبدأ العدالة في نقل الملكية *Transfer* ، ويؤيد نوزك ألمبدأ القائل بان نقل الحيازات يكون عادلاً فقط اذا كان **طوعياً** لانة ينبع من احترام حق الشخص في التصرف في ما يملكة.

ثالثاً، مبدا العدالة في تصحيح *Rectification* المظالم واستخدام الوسائل الملائمة لاثبات الاستحواذ و النقل.

اذن فنظرية نوزك في العدالة التوزيعية تشترط الخضوع للشروط الثلاثة: الاستحواذ ، النقل ، و التصحيح ، وهي نتيجة منطقية للغاية فالليبرتارية تنطلق من أهمية الفرد الأخلاقي داخل الجماعة، ولا تشترط نتائج هذه الشروط **المساواة التوزيعية** بقدر مراعاتها للاستحقاق الفردي، يقول نوزك: ان نظريات العدالة المعيارية هي اما **نظريات تاريخية** تأخذ بالوضع النهائي *End-State*، او نظريات تأخذ **بالنتيجة النهائية** *End-Result* . ان الآراء التي تأخذ بالنتيجة النهائية تتطلب ان يكون توزيع الثروة في مجتمع **نمطي** او **منظم هيكلياً**، اما النظريات التاريخية في العدالة التوزيعية فيعتقد نوزك انها تتناسب مع " الأفعال و الظروف السابقة للناس التي تخلق استحقاقات متباينة" بناءاً على ظروف تفاضلية، يجب ان تتطابق مع التاريخ الفعلي، وببساطة ان تراعي العدالة التوزيعية مَن عمِل بجد و من يستحق اكثر بشكل متوافق مع المبادئ الثلاثة للعدالة، مما يجعل أنموذج نوزك اكثر توافقا مع الحرية التي يعتقد انها "تزعج الأنماط"[٢]، وتسمح للافراد

---

[1]Peter Vallentyne, Nozick's Libertarian Theory Of Justice, In The Cambridge Companion To Nozick's Anarchy, State, And Utopia, Ralf M. Bader And John Meadowcroft (Eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, P.151

[*] كان راي لوك حول الملكية ان اختلاط العمل مع الاشياء يبرر حيازتها واعتبارها ملكية خاصة. يرجى مراجعة الفصل الثاني

[2]Ralf M. Bader, Robert Nozick, Volume 11, Continuum, New York, 2010, p.48

للتصرف بممتلكاتهم طوعياً، ولا تتفق ابداً من نظريات التوزيع النمطي للعدالة سواء من قبل الاشتراكيين او الراسماليين او أي نظرية أخرى للعدالة التوزيعية. ان أنموذج الحد الأدنى من الدولة يعتبرة نوزك "ملهم وصحيح تماماً"[١]، ويتوافق مع أحلام الدولة الفاضلة *Utopia*، انة يتيح إمكانية التحقق الفعلي لرؤيا كل فرد داخل الجماعية السياسية، ويراعي التعددية في جميع اشكالها، **ان كل ما تتطلبة الليبرتارية هو التزام الافراد بمعتقداتهم السياسية او الدينية مع عدم فرضها بالقوة على الاخرين و دون موافقتهم**، فالدولة الدنيا بالنسبة لنوزك ستكون "اطاراً لليوتوبيا"[٢] ونظام شامل تتحقق فيه رؤى اجتماعية واخلاقية ودينية و مثالية في نفس الوقت، وهي بذلك توفر وسيلة للأشخاص الذين لديهم وجهات نظر متعارضة جذرياً(اشتراكيون ورأسماليون وليبراليون ومحافظون وملحدون ومؤمنون دينيون)[٣]، وينضم الافراد الى اليوتوبيا باختيارهم الشخصي ويعيشون جنبا الى جنب في سلام، **بدلاً من تصميم مجتمع جاهز يذوبون فيه يلغي فردانتيهم**[٤].

وتجدر الإشارة الى ان تصور نوزك لاصول الدولة لا يتفق مع النظرية السياسية التقليدية المتعلقة بالمنشا التعاقدي للدولة الذي يمثلة هوبز و لوك و روسو الى جانب رولز في الفكر المعاصر، فنوزك تناول موضوع انشاء الهيئة الاجتماعية على انها **وكالة** تقدم خدمات معينة تتعلق بالحماية و القضاء ولكنها حتماً ستأخذ شكل الدولة، وعلى العكس من منظّري العقد الاجتماعي، فأن الحقوق الفردية بحسب نوزك لا تنتج عن أي عقد اجتماعي بل انها موجودة قبلة، وتضع قيوداً صارمة على الطريقة التي يمكن انشاء مثل هذا العقد وفقها، لأن علاقات المجتمع بحسب نوزك والاخرين هي **علاقات فوضوية في حياة واقعية للغاية**، بدلاً من تصور المجتمع باجتماع مجموعة وكلاء عقلانيين خلف "**حجاب الجهل**" في تجربة رولز الفكرية حول الوضع الأصلي. اذن هناك **اختلاف** جوهري بين وجهات النظر اليبرتارية التي تحد من سلطة الدولة بسبب رد الفعل الما بعد حداثي

---

(1)Robert Nozick, Anarchy State And utopia , Op. Cit., p.ix

(2)Ibid., P.297

(3)Ibid., p.316

(4)Barbara Fried, Does Nozick have a theory of property rights? in The Cambridge Companion To Nozick's Anarchy, State, And Utopia, Ralf M. Bader And John Meadowcroft (Eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p230

على العقلانية الحداثية والاثار الناجمة عنها، و بين الليبراليون الاجتماعيون و الجمهوريون و حتى المحافظون الجدد، وهذا ما ننتابع مناقشتة في المطلب التالي.

المطلب الثالث : الحرية الجمهورية و الليبرالية الاجتماعية

تطرقنا في الفصل الأول الى المناقشات الواسعة بين المفكرين الحديثين و المعاصرين حول مواضيع الحرية السياسية و الإرادة و الحتمية، وكذلك تناولنا تقسيم جيرارد كيسي للحريات الأربعة: الميتافيزيقية، الاستقلال الذاتي، الجمهورية او الرومانية الجديدية، و الموضوعية، كما ناقشنا في الفصل الثاني مفاهيم الحرية و هي تقريباً حريات ميتافيزيقية يمكن تصنيفها في خانة الحريات السلبية او الحريات التي **ترى في الحرية ممكنة خارج السياسة فقط**، فالحريات المتعلقة بالذات العاقلة او الواعية التي كتب عنها ديكارت و لوك و كانط و ميل و نيتشة ومن تبعهم الليبراليون و الليبراليون الجدد و الليبرتاريون في الفكر المعاصر، يمكن في المحصلة تصنيفهم كمفكرين مؤيدين للحريات السلبية التي تستقي من مفهوم الفرصة و قدرة الانسان على كونة حراً، بقي لنا ان نتطرق الى مناقشة المفكرين الذين يميلون الى تدخل الدولة على مستوى معين من التنظيم في الحياة العامة، اما لتنظيم المجتمع في اطار إعادة التوزيع و العدالة الاجتماعية، او في اطار دولة الرفاه الاجتماعي او المشاركة السياسية الفاعلة. ورغم ذلك (مثل الليبرتاريين) لا يمكن تصنيف مؤيدي الحريات الإيجابية في خانة واحدة، فهناك الكثير من التفصيلات تُزيد من هوة الخلافات بينهم، فمنهم الديمقراطيين الاجتماعيين، و المحافظين الجدد، والرومانيين الجدد، لكنهم يتفقون على مبدأ ضرورة تدخل الدولة في بعض جوانب الاقتصاد و الحريات السياسية لاسباب تتعلق بالمساواة و الامن و التنظيم.

وتعتبر مفاهيم البنية والفاعلية أساسية جداً في مفهوم الحرية الايجابية، فهو مفهوم حساس جداً لانة يتاثر بمثبطات البنية الاجتماعية في تنفيذ الإرادة الحرة للافراد، فالطبقية و العنصرية و الجنس تعتبر جميعها عوائق تتسبب في تشوه الحرية الإيجابية، لكن المهم في الامر بالنسبة للحرية الإيجابية هي انها حرية عقلانية تتوسط المشكلات السياسية الناجمة عن تطور المجتمعات الإنسانية عموماً، فلا هي حرية ميتافيزيقية تعتمد التجريد و الفردانية الصارمة في حماية الفرد كفاعل اجتماعي أساسي، ولا هي حرية ضبابية تعمل على تذويب الفرد في الكل الاجتماعي، ومع ذلك، يبقى المفهوم الإيجابي للحرية عرضة للنقد كما يقول تشارلز تايلور *Charles Taylor* بسبب المداخلات المتعلقة بموضوع **السيطرة الجماعية على الحياة المشتركة**[1]، فالنظريات

---

[1] Charles Taylor, What is wrong with Negative Liberty? In The Idea of Freedom, A. Ryan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 175–193

المنحدرة من روسو و ماركس تبدوا مناسبة لهذه الفئة من الحريات، لانها دون شك تقوض الفردانية تماماً وتشكل خطراً على الحريات السياسية، ولكن لا يمكن القول ان الشخص حر من وجهة نظر تحقيق الذات فقط، فالعوائق ليس خارجية فقط وهذه النظرة بسيطة واقل وضوحاً كما يراها تايلور، بل هناك عوائق داخلية تحد من حرية الانسان و صواب اختيارة، مثلاً: نقص الوعي، او الوعي الزائف، او القمع، فيعتقد تايلور انها مجرد صورة كاريكاتورية تستبعد من الحكم أحد أقوى الدوافع للدفاع الحديث عن الحرية كاستقلال فردي[١]، مما يجعل هذه الآراء بسيطة جداً مقارنة مع المفهوم الحديث لعلم النفس الأخلاقي.

ومن جانب اخر يحلل الفيلسوف السياسي الراديكالي توماس هيل جرين *Thomas Hill Green* واقع الحرية على انها لصيقة بالملكية الخاصة و وسيلة لتحقيق الإرادة والاحتفاظ بها[٢]، فهدف الانسان هو حرية الإرادة، فالرجل الذي يريد هو رجل حر بالضرورة، وبالتالي يعطي جرين للحرية معنى الإرادة التي تشكلها الرغبات و العواطف و التي بترجمها الانسان في افعالة و يؤلفها ليكون جزءاً من العالم، فان يصنع الانسان شيئا بارادتة يجعل منه فاعلاً حراً معبراً عن نوع من الرضا الذاتي *Self-Satisfaction* بتطابق الرغبة الداخلية و الفعل الخارجي، او بمعنى أخر ان الحرية تتبع الرغبة او الذات الواعية للإنسان و متمايزة عنها، ما دامت الرغبات من طبيعة الانسان، وبهذة الطريقة يرتقي الانسان بوعية على مستوى العلاقات الاجتماعية، ومع القوانين و العادات و المؤسسات. يبدأ الانسان بالبحث عن صورة مقابلة لرغباتة العقلانية او الرضا الداخلي في القانون و المؤسسات، وتدفعة طبيعتة العقلانية الى البحث عن "**خير دائم**"[٣]، وبحسب جرين **ان الخير الدائم يكمن في سلوك أخلاقي** يتبلور عبر تطور معين في سلوك الفرد مما يجعل مفهوم الحرية لدى الفرد مفهوما يتطور باستمرار ويصبح معنى الحرية أوضح عندما يتم وضعة في سياق التجربة الشخصية، **فنحن احرار ما دمنا نحقق هدف ارادتنا**، ويصبح معنى الحرية كما يراها جرين على **انها السعي لارضاء الذات بدلاً من السعي الى تخفيف القيود**، فليس من الضروري ان يكون انعدام القيود سبباً للحرية اذا لم يتحقق الرضا الذاتي، الامر الذي يضع جرين على خلاف واضح

---

[1] Ibid

[2] T.H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation, Batoche Books. Kitchener, 1999,pp 168-169

[3] T.H. Green, On The Different Senses Of 'Freedom' As Applied To Will And To The Moral Progress Of Man, In Works Of Thomas Hill Green, R. Nettleship (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, , pp.307-333

من الليبراليين بشكل عام، فالحرية في سياق التجربة الشخصية تحولت من السعي **نحو خير دائم الى السعي العقلاني وراء حرية دائمة**، فلم تعد الحرية تعني ان افعل ما يحلو لي، بل السعي في الانخراط لتحقيق الصالح العام، وعلى هذه القاعدة يقيم جرين التميز بين نوعين من الحرية، **الحرية القانونية** *Juristic Freedom* و **الحرية الواقعية او الحقيقية***Real or True Freedom* ، ويقصد بالحرية القانونية "التعبير عن الإعفاء من السيطرة من قبل الآخرين والقدرة على فعل ما يحلو له"[١]، او حرية الانسجام مع القانون الحقيقي لكيان المرء، او الحرية باعتبارها حالة مواطن في دولة متحضرة[٢]، وهذا يقودنا الى ادراك الاقتراب بين حرية جرين القانونية و بين المفهوم السلبي للحرية عند برلين من خلال السعي غير القسري للحصول على غايتة ولكن بالتوافق مع قانون كينونتة و اشباع ذاته، اما الحرية بالمعنى الحقيقي لدى جرين فتنطوي على شيء من التعقيد، فالكائن العقلاني حر الى درجة تحقق القيمة الموضوعية لحريتة[٣]، وهو امر مهم و مشروط بالارادة الذاتية، فمن ناحية يجب ان يكون اختيار الفاعل العقلاني الاجتماعي اختياراً غير مقيد بإرادة فاعلين اخرين أي حراً بالمعنى السلبي، و من ناحية أخرى، يجب ان تكون الحرية الحقيقية تعبيراً متطوراً عن حرية الإرادة و تستلزم مداولات واعية مع الفاعلين الاخرين قبل تبنيها كهدف أخير، **أي ان الحرية الحقيقة لجرين هي حرية أخلاقية تلتزم بأهمية العامل العقلاني في الموائمة بين الإرادة الذاتية كارادة واعية و فردية، وبين الإرادة الذاتية كارادة متعايشة من الذوات الأخرى.** وبالتالي يكون لكل من الإرادة القانونية و الإرادة الحقيقية (الأخلاقية) هدف واحد وهو الوصول الى **الرضا الذاتي** الذي يكافئ في قيمتة الموضوعية الصالح العام[٤]. لذا فإن الحريات القانونية و الأخلاقية لها أصل مشترك هو إرادة الفاعل، او لتتحول الحرية الى **انشاء علاقة بين الانسان و الانسان**، وبناءاً على ذلك يكون الصالح العام هو المفهوم المشترك للهدف الجماعي في المجتمع

---

(1) T.H. Green, On The Different Senses Of 'Freedom' As Applied To Will And To The Moral Progress Of Man, Op. Cit., p.322

(2) Ibid

(3)Colin Tyler, Contesting The Common Good: T. H. Green And Contemporary Republicanism, In T. H. Green Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy, Maria Dimova-Cookson and W. J. Mander (Eds.), Oxford University Press, Oxford, p.268

(4)Maria Dimova-Cookson, T. H. Green's Moral And Political Philosophy A Phenomenological Perspective, Palgrave, , New York, 2001, P.110

وهو أساس وجود المجتمع، وهو أيضا اساس وجود الفرد كفاعل أخلاقي *Moral Agent*[١]، يعتمد الاعتراف بذاتة و تقدمها داخل مجتمع على اعتراف الفاعلين الاخلاقيين الاخرين، وهذه الفكرة تعكس الفكرة الكانطية القائلة بان احد العناصر الرئيسية للحقوق هي **في كوني عضوا في عالم معقول وعلية يجب ان تكون ارادتي و افعالي مطابقة لهذا العالم**، والاستعمال العملي للعقل في سياق العقل الإنساني المشترك، مما يجعل انتهاك الحقوق الخاصة بالفرد انتهاكا لحريتة التي تحولت الى مبدا تعايش *Co-Exist* مع حرية الاخرين وفقا لقانون أخلاقي مطلق[٢].

و في مقال مؤثر بعنوان: **الحرية السلبية و الإيجابية** (١٩٦٧)، طرح الفيلسوف القانوني الأمريكي جيرالد ماك كالوم *Gerald MacCallum* (١٩٢٥-١٩٨٧) رأيه رداً على التقسيم الثنائي لبرلين على انة في الحقيقة لا يوجد سوى مفهوم أساسي واحد للحرية وان تقسيم برلين غير كافٍ، وبحسب ماك كالوم هناك عدد كبير جداً من التفسيرات للحرية، ولكن الانقسام الذي اصطنعة برلين هو الذي دفعنا الى التفكير في مفهومين فقط، ويكشف تعريفة للحرية على ان الحرية عبارة عن علاقة ثلاثية بين **الفاعلين** *Agents* و **القيود** *Constraints* و **الأفعال** *Actions* [٣]، فالفاعلين كاشخاص عقلانيين يواجهون ظروفاً مختلفة لا حصر لها وبالتالي لا يمكن وصف شخص ما على انة حر بشكل واضح مع تجاهل العلاقة بين العوامل الثلاث، فعلى سبيل المثال هل تشمل حرية الدين الحرية في عدم العبادة؟ هل تشمل حرية الكلام كل كلام بغض النظر عن محتواه أو طريقة إلقائه أو ظروف إلقائه؟ يعتقد ماك كالوم ان أسئلة مثل هذه هي "أسئلة تاريخية" ويتم تسويتها بـ "قرار سياسي"[٤]، ولكي يكون الكلام واضحاً فيما يتعلق بحرية الفاعلين يجب ان يكون مرتكزاً في النهاية على فهم الحرية كـ **علاقة ثلاثية**، ولان الاخرين فشلوا في فهمها على هذا النحو فقد ذهبوا الى التمييز بين حريتين فقط، إيجابية و سلبية[٥](*)، وفي الحقيقة ان ماك كالوم يرى

---

(1) T.H. Green Lectures on the Principles of Political Obligation, Op. Cit., p.87

(٢) ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقي الاخلاق، مصدر سبق ذكره، ص١٦١-١٦٤

(3) Maria Dimova-Cookson, T. H. Green's Moral And Political Philosophy A Phenomenological Perspective, Op. Cit., p.111

(4) Gerald C. MacCallum, Negative and Positive Freedom, The Philosophical Review, Vol. 76, No. 3, Jul. 1967, pp. 312-334

(*) يشير ماك كالوم في مقالتة الى ان برلين قد اعتبر وليم أوكام، إيراسموس ، توماس هوبز، جون لوك، جيرمي بينثام ، كونستانت ، جون ستيوارت ميل، اليكسي دي توكفيل، توماس جيفرسون، بيرك، و توماس باين من اتباع الحرية السلبية، في حين اعتبر أفلاطون، إبيكتيتوس، أمبروز، مونتسكيو، سبينوزا، كانط، هيردر، روسو، هيغل، فختة، ماركس، بوخارين، كومت،

في التقسيم الثاني يعبر جزء من معنى الحرية و ان من يقول ان هناك معنى حقيقي او وحيد للحرية او فضل احدهماعلى الاخر، فقد قال كلاماً مبهماً[1].

وهناك مجموعة من المفكرين طرحوا طرقاً مختلفة للتغلب على الجدال المحصور في أطروحة برلين و دفاعة عن الحريات السلبية، فالحرية على عكس السلبيين ممكنة في عالم السياسية، و ما من احد واقعياً يمكنة تجسيد الطبيعة الكاملة و المميزة للحرية الحديثة، وعلى ما يبدو ان طرحهم جاء دعماً لحرية واقعية ممكنة التطبيق و تلهم الكتابات القديمة و المبكرة خصوصاً كتابات شيشرون و ماكيافيلي و مونتسكيو، وهي النزعة المعروفة حديثاً بـ الجمهورية *Republicanism* او التي سماها كونتين سكينر بـ **الرومانية الجديدة**[2] *Neo-Roman* في كتابه: **الحرية قبل الليبرالية** (١٩٩٨)، فقد حاول الجمهوريون تجاوز المفهوم السلبي المجرد للحرية التي يطالب بها الليبرتاريون، من التمتع بمجال عدم التدخل الى التاسيس لشروط معينة تجعل من عدم التدخل ممكناً و مضموناً في الجمهورية، وتشمل هذه الضمانة وجود **دستور ديمقراطي** وسلسلة من **الضمانات ضد الحكومة** التي قد تمارس السلطة بشكل تعسفي، وتشمل **الفصل بين السلطات وممارسة الفضائل المدنية من جانب المواطن**، او بمعنى اخر ان الحرية ستكون مضمونة في مجتمع به أنواع المؤسسات السياسية التي تضمن استقلال كل مواطن عن أي سلطة تعسفية، وبالمقارنة من المناقشات السابقة تاتي هذه الطروحات بمثابة رد على النتيجة التي يقودنا المفهوم السياسي لها، وهي ان الحرية غير ممكنة في المجال السياسي، او ان الحرية موجود فقط خارج السياسية على اعتبار ان مفهوم السياسي يفرض الهيمنة المؤسسية للحكومة وهو الامر الذي يثير حفيظة الليبرتاريين، وفي هذا المسار الذي يقرن الحرية على انها "عدم تدخل" يقرر المنظر السياسي الايرلندي فيليب بيتيت *Philip Pettit*(١٩٤٥-) في كتابه: **الجمهورية: نظرية في الحكومة و الحرية** *Republicanism: A Theory Of Freedom And Government* (١٩٩٧) ان الليبرالية قد حلت محل الجمهورية باعتبارها **الفلسفة السياسية المهيمنة** الامر الذي تسبب في هيمنة مفهوم الحرية على انها عدم تدخل *Non-Interference* بدلاً من مفهوم الحرية على انها

كارلايل، توماس هيل جرين، برادلي، و برنارد بوزانكيت ، من اتباع الحرية الإيجابية، ويسوق العديد من الشواهد غير الواضحة او المتناقضة مع تبريرات برلين مما لا نملك متسعا في البحث لذكرها. ولكن يمكن الرجوع للنص الأصلي للمقالة والاطلاع على التفاصيل.

(1) Ibid, p.318

(2) Quentin Skinner, Liberty before Liberalism, Op.Cit., p.11

عدم هيمنة[1] *Non-Domination*، فبحسب بيتيت ان الليبرالية تدعوا الى الانعزالية، في حين ان الجمهورية "مثال مجتمعي مميز"، وعلى هذا الأساس تكون المقارنة بين الحريات الليبرالية و الجمهورية مقارنة بين معياري الكمية و الجودة، فمعيار الكمية الليبرالي يعني انك حر تماماً بعدم تدخل الاخرين في شؤونك وان تعيش بلا قيود، فان تعيش بلا قيود و في **عزلة** ربما في عالم بلا سكان! **عندها يمكن لليبرالي ان يواصل حياتة بأنموذج كمي**، اما معيار الجودة الجمهوري فيفترض مسبقاً وجود الاخرين من حولك، ويعرف الحرية على انها نوع الحماية المناسبة ضد تدخل الاخرين، فكونك حراً يعني بالضرورة انتماءك لمجتمع حر و منظم بشكل مناسب وفقاً للقانون، وان تتمتع بوضع المواطنة الكاملة، وهي الحرية التي يدعوها بيتيت "**حرية المدينة**" التي تمنح حق الانتخاب و الاندماج الكامل في الجسم السياسي، على عكس الحرية الليبرالية وهي التمتع بالصحه و حرية **الانعزال** عن الاخرين خارج المجتمع والتي تنسجم مع الحرية الطبيعية و ما قبل الاجتماعية ، وهذا ليس من قبيل الصدفة، وانما يتاثر بالفكر الليبرالي الكلاسيكي التي جعل المجتمع نتاج العقد الاجتماعي في كتابات هوبز و لوك وتاثر بها المعاصرون مثل رولز[2].

وفي هذا الصدد، تناقش المنظرة السياسية حنا ارنت العلاقة بين "السياسي" و "الحرية" على أنها نشاط اجتماعي، ففي محاضرة لها بعنوان : **الحرية و السياسية** (١٩٦٠) توافق على ان "العصر الحديث بأكمله قد فصل الحرية عن السياسة"[3]، فالمفهوم العلماني يؤيد دائماً فصل حرية الرعايا عن أي مشاركة مباشرة في الحكومة، لكن ارنت تعتقد ان السياسة و الحرية حاضرتان دائماً، ولا يمكن التطرق الى أي مسالة سياسية دون التطرق –ضمناً او صراحةً– الى قضية حرية الانسان، وتجزم ارنت ان الحرية هي السبب الذي يجعل الناس يعيشون سوياً في تنظيم سياسي، وبدونها ستكون الحياة السياسية بلا معنى، وسبب وجود السياسية هو الحرية، وبنفس المعنى كتبت ارنت في كتابها: **ما السياسة؟**(١٩٩٣) على **ان الحرية تنشأ في "الفضاء الوسيط الخاص**

---

(1) Philip Pettit, Republicanism A Theory Of Freedom And Government, Op. Cit., p.12

(2) Philip Pettit, Liberalism and republicanism, Australian Journal of Political Science, Vol. 28, Special Issue,1993, pp.162-189

(3) Hannah Arendt, Freedom And Politics, In The Liberty Reader, David Miller(Eds), Routledge: Taylor & Francis Group, London And New York, 2006, P.62

بالسياسة"[١]، فالفعل السياسي سيفقد معناة ويفقد غايتة اذا ما وُضع "تحت علامة العنف"[٢]، والتبرير العقلاني عند ارنت للارتباط الضروري بين الحرية و السياسية يعود الى ان الحرية في المجتمعات التقليدية (الاسرة و القبيلة) كانت قائمة على ضرورات الحياة و الاهتمام بالحفاظ عليها، وبالتالي تمنع المجتمعات التقليدية المحصورة في اطار الاسرة و القبيلة ظهور الحريات العامة او ما يعرف بـ **المجال العام**، مما يجعل الحرية تفتقر الى مساحة للتفاعل العقلاني بسبب اقتقارها الى معطيات السياسة، حيث يعيش الناس معاً ولكنهم لا يشكلون هيئة سياسية. اما المجتمعات الحديثة فصارت تتفاعل بين قطبي السياسة و الحرية، واي اختلال بينهما يؤدي اما الى الاستبداد السياسي، او الى حكومة تقتصر على وظيفة الامن ليضمن الامن بدورة ان تكون الحرية ممكنة. ان اختلال التوازن بينهما يزيد من الهوه اتساعاً، **فكلما قلّت السياسية زادت الحرية** و العكس صحيح. اما الحل الذي تطرحة ارنت هو **ان فكرة الحرية ممكنة فقط من خلال السياسة او العمل السياسي**، وهي تعيد نظرية افلاطون على ان الانسان حيوان سياسي كنظرية للحرية، فالسياسة و الحرية تتفاعلان في مجال العلاقات بين البشر[٣]، وما تحتاجة الحرية المطلقة او الداخلية للبشر هو التجربة في العمل السياسي، وتتجلي هذه التجربة بشكل واضح في مفهوم **الموهبة او البراعة**[٤]حيث يعتمد تقييم الحرية في الأداء بدلاً من النتيجة، مما يجعل الحرية ممكنة فقط "للرجال العظماء المنخرطين بفاعلية في المجال العام بطريقة بارعة"[٥]، فالحرية اذاً للقلة الفريدة الذين يتركون امن المجال الخاص ويظهرون الشجاعة للعمل في المجال العام، **واما البقية، فتنتخب ممثلين عنها**، مما يجعل مفهوم ارنت مرتبطا ارتباطاً وثيقا بالفلسفة اليونانية القديمة التي تعتبر الافراد مواطنين من خلال حقهم في المشاركة النشطة في السياسة، وتميزهم مشاركتهم في التمثيل عن العبيد و النساء و الأجانب.

---

[١] حنا ارنت، ما السياسية، ترجمة و تحقيق زهير الخويلدي و سلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف – منشورات الاختلاف، الرباط، ٢٠١٤، ص٨

[٢] نفس المصدر، ص ١٢٤

[٣] نفس المصدر، ص٧

[4]Hannah Arendt, Op. Cit., p.66

[5]Lawrence Hamilton, Freedom is Power Liberty Through Political Representation, Cambridge University Press, United Kingdom, 2014, p. 38

لكن ما تقولة ارنت لا يتطابق تماماً مع ظروف العصر الحديث، فهناك العديد الأمثلة على الرجال الوطنيين و الشجعات التي ميزتهم شجاعتهم وبراعتهم للنظام في سبيل حرية اوطانهم ورغم ذلك تعرضوا للسجن و النفي، ومن ابرز الأمثلة على ذلك قادة المؤتمر الوطني الأفريقي (*ANC*) أثناء تحرير جنوب إفريقيا.

يقول محررو موسوعة ستانفورد: ان الخطأب اليومي و الفلسفة السياسية المعاصرة تلجا الى مفهوم الحرية الشامل *Overall Freedom* و " توقف الفلاسفة مؤخراً عن التركيز على مفهوم او معنى معين للحرية" وتحولوا الى اطلاق التساؤلات حول تأثير الفرد او الجماعة على الاخرين، وعلى مناقشة الادعاءات المعيارية الليبرالية فيما يتعلق يتعظيم الحرية او منح الجميع حريات متساوية، او تحديد حد ادنى من الحرية، ووفقا لهذه التساؤلات سيكون للحرية معنى شامل احياناً و معنى نسبي احياناً أخرى[1].

<u>اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:</u>

اولاً: ان الحرية السياسية في الفكر ما بعد الحداثي اصبحت خاضعه لمعنى الفاعلية الإنسانية التي ترفض كل اشكال التنميط وتضع النظرية موضع التساؤل و النقد الدائم، اذ لم يعد الوكيل او الفاعل السياسي قادراً على فرض شكل معين للنظرية السياسية سواء كانت الحرية ام الديمقراطية دون الاخذ بنظر الاعتبار عنصري "**الاختلاف**" و"**التنوع**" في الحسبان، فلم يعد من الممكن حصر الحرية في تقسيم ثنائي كما أراد برلين، او مفهوم طبيعي وحيد كما أراد الليبراليون الكلاسيكيون او في سردية كبرى، وانما يتطلب ذلك الاعتراف **بأهمية عامل الاندماج الاجتماعي في الجسم السياسي و القانوني** لتكون هناك حدود معقولة تحترم إرادة الافراد ورغباتهم داخل الجماعة، او بتعبير آخر، **بدا للعقلانية بكل تفرعاتها ان تحول الوجود الإنساني من التمركز حول الذات الى التمركز الواقعي** الذي تلعب فيه الدولة او المؤسسات الاجتماعية دوراً رئيسياً في حماية وتعزيز الرفاه الاقتصادي و الاجتماعي للمواطنين، دولة تقوم على مبادئ تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة والمسؤولية العامة على اولائك الغير قادرين على الاستفادة من الحد الأدنى من الحياة الكريمة، وهو ما يعرف بـ دولة الرفاه، التي تقوم على اعتبار ان الحرية السلبية مهمة

---

[1]Positive and Negative Liberty, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, *https://plato.stanford.edu*, Accessed: April 1, 2021

للافراد كجدار حماية من الهيمنة، و الحرية الإيجابية مهمة فيما يتعلق بمراعاة كون الفرد جزءاً من المجتمع ككل.

ثانياً: كما وتبرز أهمية الجانب المتعلق بدفوعات انصار **الموازنة بين الدولة و الفرد** في دفوعات توماس هيل جرين حول السلوك الأخلاقي، والسيطرة المشتركة على الحياة العامة عند ريتشارد تايلور، و الظروف المختلفة التي يواجهها الفاعلون عند ماك كالوم، و ممارسة الفضائل المدنية عند الجمهوريين، والعلاقة العكسية بين الحرية و السياسية عند ارنت، وفي الحقيقة انها دعوات الى عدم اهمال جانب الواجبات الاجتماعية للدولة تجاة المواطن، ورفض فكرة المواطن المنعزل عند الجمهوريين التي قد لا تتحقق "الا في عالم بلا سكان"، **أي انهم يتفقون على ان هناك جانب متعلق بواجب المجتمع الاخلاقي تجاة الفرد**، ولذلك نستنتج ان العقلانية، التي نضّمت الحقوق الطبيعة كالحقوق التي قال عنها اسبينوزا انها لا تختلف عن حقوق الحيوان في مجتمعات ما قبل الدولة، ملزمة بنتظيمها في اطار المجتمع بحكم مسؤولية المجتمع الأخلاقية عن امن الفرد و ورفاهيتة الاقتصادي.

ثالثاً: ترفض ما بعد الحداثة كل اشكال القولبة التي تبلورت في الشمولية و التاريخانية و الأيديولوجيا او الميتاورائيات كما يسميها ليوتار، لانها تحول الفرد الى جزء جامد من ماكنة كبيرة تعمل بدقة ليتحول الفرد الى مجرد سلعة قابلة للتبادل في مجتمع استهلاكي، الامر الذي يقوّض حرية الافراد و فردانيتهم ويتعارض مع جوهر العقلانية السياسية القائمة على حرية الاختيار و العمل.

المبحث الثالث
التعددية و الاختلاف الما بعد حداثي

تتميز ما بعد الحداثة بانها عالم يتسم بالتحولات السريعة و العميقة، الامر الذي يقودنا الى البحث عن بناء صادق و ثابت للهوية في سياق عدم اليقين و التعددية الثقافية، وذلك في خضم الانتقال من المجتمع التقليدي الحداثي الى ما بعد الحداثي بتعريف جديد لمفاهيم الحقيقة و السلطة، والتي تُفهم الان على انها تعني حرية الاختيار لكل شخص، والحقيقة الوحيدة التي لاجدال فيها الان انتقلت من الجدال حول التقاليد و السلطة الحصرية الى نوع من الحقيقة الاقل صرامة القائمة على تعددية الخيارات المتاحة للافراد، او منظورية نيتشة، وهذه النتيجة بدورها تتعارض اشد الاعتراض مع المفهوم التقليدي للعقلانية التي تبحث عن المعيار و الجوهر و الكلي حتى تحافظ دلالاتها العلمية باعتبار الحقائق نتائج علمية و منطقية لقوانين الفكر التي نتشد الثبات و الديمومة، و مع ذلك، فان ما بعد الحداثة رغم انتشارها لايمكنها ابدأ اهمال صوت العقل ومبادئ العقل التقليدية كالوسطية و الفضيلة و الاخلاق وهي مبادئ تميل الى دمج الارادات و القناعات في حلول وسطية، وقد برزت هذه المحاولات بشكل واضح وسط صيحات ما بعد الحداثة في طروحات هابرماس و جون رولز واخرين.

اذن، هناك دعوات ما بعد الحداثة التي ركزنا على اجزاء من صورها كالمنظورية النتشوية و النماذج الصراعية في فكر شميت والقوميين ودعوات تبني الحرية السلبية، وهذة النظريات في الواقع تساير العقل الما بعد حداثي الذي ينظر للموضوع بحقائق مختلفة، وسنحاول في المطالب التالية بيان هذه النظريات من خلال المقارنة بين ثلاث اتجاهات سائدة، سيتناول **المطلب الاول** الاتجاة الاخلاقي في التعددية بانموذجة الرولزي الذي يتابع النظرية الاخلاقية لكانط، اما **المطلب الثاني** فسيتناول انموذج شانتال موف الصراعي وهو نسخة مطورة عن نظرية شميت في "مفهوم السياسي"، واخيراً سنتاول في المطلب الثالث مسالة الاختلاف في اعمال رواد ما بعد الحداثة الفرنسيين.

المطلب الأول : جون رولز، التعددية العاقلة

كنا قد ناقشنا في الفصول السابقة العديد من وجهات النظر المتعلقة بالتعددية السياسية، منها تعددية القيمة لـ ايزايا برلين، وعلاقة الفردية بالتنوع القيمي و التسامح في كتابات لوك و فولتير و كانط وصولاً الى عدمية نيتشة، وقد اثارت اعتراضات فردريك نيتشه على الفردانية العقلانية في الاعتماد على المعيارية و النسقية الحداثية اثاراً لاحصر لها بُعثت بشكل واضح بعد اكثر من ستين عاماً من وفاتة[١]، و ناقشنا في المباحث السابقة ايضاً كيف ان الشمولية و التاريخانية تعرضتا لنقد شديد الى جانب العقلانية الليبرالية التي اندمجت مع التقنية لتضع الانسان في دائرة التشيؤ و العقل الاداتي او النسيان الوجودي بلغة هيدجر، او بعبارة أخرى، ان الفكر المعاصر صار يرفض الميتافيزيقيا كما نعرفها تاريخياً، وقام فلاسفة ما بعد المحداثة مثل يورغن هابرماس و جون رولز و جون هيك بالتاسيس لفلسفة أخلاقية مستوحاة من الفلسفة الكانطية، ورغم ذلك يرفض كل من كانط و هابرماس ورولز الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي، فـ رولز يرفض التقليد الميتافيزيقي بالتشديد على أن نظريته عن العدالة هي "مفهوم سياسي" ليكون " مركز اجماع متشابك"[٢]، وقد تخلى هابرماس عن الميتافيزيقيا لانة وجد ادعائاتها تنتمي الى فترات تاريخية سابقة، فـ بالنسبة الى هابرماس نحن نعيش اليوم في عصر ما بعد الميتافيزيقيا[٣] *Post-Metaphysical* ، وبالرغم من ان قرائة هابرماس و رولز تقودنا جذورها الى الاخلاق الكانطية، الا انها تختلف عنها كثيراً في جوانبها العملية، فيبدو ان رولز و هابرماس يشددان على ان الوعي في حد ذاتة نتاج اجتماعي، فالاتصال و اللغة و التفاعل مع الاخرين عناصر ضرورية لنشوء وعي انساني متميز، وليس بمرتبة الفرد التجريبي فقط، وانما على الترانسدنتال الكانطي ايضاً، لذا فالسؤال الذي يطرحة هابرماس ورولز في فلسفتهما الأخلاقية و السياسية، هو كيف يمكنك بناء أفضل نظام حكم للأفراد من البشر الذين نعرف دائماً أنهم موجودون جسدياً ولغوياً واجتماعياً؟

---

[١] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٢

[٢] جون رولز، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢١

[3] Howard Williams, Kant, Rawls, Habermas and the Metaphysics of Justice, Kantian Review, Vol. 3, March 1999, pp.1-17

يطرح رولز في كتابه: **الليبرالية السياسية** *Political Liberalism* (١٩٩٣) هذا السؤال مباشرة في مقدمة الكتاب:" كيف يمكن ان يوجد بمرور الوقت مجتمع عادل و مستقر من المواطنين الاحرار و المتساوين، مع انقاسمهم الديني و الفلسفي و الأخلاقي العميق؟"[١]. وتعتمد إجابة رولز على عنصرين أساسيين، فحتى يتمكن المواطنون من التعايش في مجتمع تعاوني بشروط مقبولة لدى الجميع يجب ان يكون المجتمع مكوّن من مواطنين عاقلين[*] *Reasonable Citizens* يعيشون في مجتمع ديمقراطي لا يمثل التعددية فقط، وانما تعددية عاقلة *Reasonable Pluralism* ، يرى رولز ان الوضع الاصلي *Original Position* يمثل استقلالية كاملة للافراد في اطار هيكلة العام، لذا فان التداول العقلاني بين الافراد يكون وراء حجاب من الجهل *Veil Of Ignorance*، يكون بمثابة الاطار الذي يضعهم في وضع عادل تماماً للاختيار و المداولة، اختيار القوانين و المؤسسات الأساسية، وفي نفس الوقت، يحدد الوضع الأصلي ما يجب اعتبارها أسباباً وجيهة لاختيار مبادئ العدالة، او "شروطا عادلة يعين بموجبها ممثلوا الأشخاص الاحرار و المتساوين شروط التعاون الاجتماعي"[٢]، هنا تبرز أهمية كون المواطنين عاقلين كشرط مهم في فرضية رولز، لأن الافراد كافراد طبيعيين في الوضع الأصلي لهم وجهات نظر شاملة، او عقائد عقلانية شاملة[٣] *Reasonable Comprehensive Doctrines* يؤمن بها الافراد و تسمح لهم بالاعتراف بعقائد الاخرين، أي ان الافراد كمواطنين عاقلين غير مستعدين لفرض عقائدهم حول

---

(1)John Rawls, Political liberalism, 2nd edition, Columbia University Press, New York, 1996, p. xxx1x

(*) استخدم الباحث مفردة "عاقل" بدلا من "عقلاني" لأن رولز يستخدم المفردة Reasonable بدلاً من Rational، وقد أشار في الحاشية (ص ٤٨-٥٠) الى استخدامة للمصطلحات يجب ان يكون متسقا مع الكلمات المستخدمة لوصفها، فالأشخاص عاقلون Reasonable ... عندما... يكونوا مستعدين لاقتراح المبادئ والمعايير كشروط عادلة للتعاون والالتزام بها عن برغبتهم، مع التأكيد على أن الآخرين سيفعلون ذلك بالمثل"، أي انه " ويتعلق بالهوية الأخلاقية للفرد كمواطن"، اما العقلاني Rational فينطبق على الفرد (سواء كان شخصا عاديا أو اعتبارياً) يتمتع بسلطات الحكم والتداول في البحث عن غايات ومصالح خاصة به"، او فلنقل هي صورة الفرد الاناني. للمزيد يرجى مراجعة:
Shaun P. Young, Rawlsian Reasonableness: A Problematic Presumption?, Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, Vol. 39, No. 1 ,Mar., 2006, pp.159-180

(2)John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., p.78

(3) Paul Clements, Rawlsian Political Analysis : Rethinking The Micro foundations Of Social Science, University of Notre Dame Press, Indiana, 2012, p.38

الخير و الشر و الصواب و الخطأ و الله والحياة بقدر سعيهم للبحث عن قواعد تحظى بالقبول المتبادل، وان كان كل فرد يؤمن انة يعرف الحقيقة حول طريقة العيش في الحياة وفقاً لمعتقداتة، اذا فقبول التعددية القيمية ومعتقدات الاخرين المتعلقة بالحياة هو **ما يجعل المواطنين عاقلين لانهم أصحاب نوايا حسنة**، وبالتالي يعتقد رولز ان الاجراء الشرعي "هو الإجراء الذي قد يقبله الجميع بشكل معقول على أنه اجراء حر و عادل"[١] وهو اجراء طبيعي في مجتمع حسن التنظيم، و مع ذلك يعتقد رولز ان القوانين و السياسات الشرعية لا تكون عادلة دائماً، **لأن التركيز على شرعية الإجراءات كأدوات اجرائية جامدة ستقود الى الاضعاف التدريجي لحسن التنظيم الاجتماعي و تتجاوزه**، وبالتالي فان شرعية سن القوانين تعتمد بالأساس على **عدالة الدستور** مهما كان شكله، مكتوباً ام لا، او بمعنى اخر ان الطبيعة البشرية في المواطن العاقل يجب ان لا تكون متمحورة حول الذات و دوغمائية الاعتقاد، بقدر تمتعها بقدر من التسامح الحقيقي و الاحترام المتبادل لضمان شرعية نتائج العدالة الإجرائية[٢]، لانة من الممكن الاعتماد على أي عقيدة شاملة ان يكون بمثابة المرجع الأساسي للسلطة السياسية القسرية، لانها ستفقد عدالتها في جميع الأحوال، لذا يكون من الضروري البحث عن "أساس للاتفاق العام" او فكرة تنظيمية أساسية تسمح بربط جميع الأفكار والمبادئ بشكل منهجي[٣]، وهو ما اطلق عليه رولز "**ثقافة سياسية عامة**"[٤] او العقل العام[*]

---

(1) John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., p.429

(2)Eric Thomas Weber, Rawls, Dewey, and constructivism : on the epistemology of justice, Continuum International Publishing Group, London and New York, 2010, p.82

(3) John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., p.9

(4) William A. Edmundson, John Rawls: Reticent Socialist, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, P. 24 And p. 81

(*) في مقالة لـ رولز نشرها في مجلة The University of Chicago Law Review يوضح ان فكرة العقل العام تنتمي الى مفهوم مجتمع ديمقراطي دستوري حسن التنظيم، و تتفق مع فكرة الديمقراطية الأساسية وهي حقيقة التعددية المعقولة، أي "حقيقة أن تعدد العقائد المتضاربة والشاملة (المعقولة) والدينية والفلسفية والأخلاقية" ، وفي ضوء ذلك سيحتاج المواطنون الى النظر في الحجج التي يواجهون بها بعضهم البعض بشكل معقول عندما تكون الأسئلة السياسية الأساسية على المحك، لذا يعتقد رولز ان العقل العام هو المجال الذي يتم فيه استبدال المذاهب الشاملة كحقائق راسخة او الحق بفكرة معقولة سياسياً موجهة الى المواطنين كمواطنين عاقلين. والعقل العام لا ينتقد او يهاجم أي عقيدة شاملة دينية او غير دينية الا اذا تعارضت العقيدة الشاملة مع العقل العام او الديمقراطية، وبشكل عام ان المبدا الجوهري: ان مبدأ المعقولية يجب ان يقبل نظام المؤسسات الديمقراطية والأفكار المصاحبة لها. للمزيد يرجى مراجعة :

John Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3, Summer, 1997, pp.765-807

Public Reason او الاجماع المتداخل المعقول[١] *Reasonable Overlapping Consensus* تنشأ بين الافراد الاحرار والذين ينظر لهم على انهم أعضاء متعاونون في مجتمع عاقل وعلى مدى الحياة. وعلى العموم يعتقد رولز أنه لكي يعيش المجتمع بأمان و بمرور الوقت، يجب أن يتشارك أعضاؤه بعض المعتقدات والالتزامات والمثل، ليتحقق اهتمام رولز بمسالة الاستقرار، فالنظام الدستوري لا يتطلب الاتفاق الشامل كما تصورة الليبراليون التقليديون فهذه النتيجة بالنسبة لرولز مجرد تسوية مؤقتة *Modus Vivendi*، وانما على السياسي الليبرالي أن يقدم حساباً للوحدة الاجتماعية المطلوبة للاستقرار السياسي الذي لا ينطوي على انتهاك لحقيقة التعددية المعقولة[٢].

ان تبني المعنى السياسي للعدالة يتجاوز تحدي الشرعية السياسية في المجتمع الليبرالي، لأن مفهوم العدالة السياسية بحسب رولز لا يشتق من أي عقيدة شاملة[٣]، ولا هو حل وسط بين وجهات النظر المختلفة، وانما هو مفهوم قائم بذاتة، اما شروط قيام ثقافة سياسية عامة في المجتمع العادل فهي ان يؤمن جميع المواطنين العاقلين بان الجميع "احرار" و "متساوين" و "متعاونيين" او "عادلين"[٤]، وبهذا المعنى يكون معنى الفرد السياسي متميز تماماً و يدعم قيام التعددية العاقلة في مجتمع سياسي ليبرالي. وبناءاً على ذلك فان رولز يعترف بحتمية الخلاف المعقول بين المصالح المتنوعة للافراد، والحل العقلاني الذي يراه رولز مناسباً هو تقبّل الافراد لاراء بعضهم البعض و دمجها في اطار عقلاني موحد يسميه الثقافة السياسية المشتركة وهي بنفس الوقت اجماع متداخل على المبادئ العقلانية التي يتفق عليها الجميع[٥]، مما يجعل النتائج التي يتوصل لها رولز مختلفة

---

(1) John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., p.36

(2) Robert B. Talisse, Rawls on pluralism and stability, Critical Review: A Journal of Politics and Society, Vol 15, No 1-2, 2003, pp. 173-194

(3) Amy R. Baehr, A Feminist Liberal Response To The Dependency Critique, In John Rawls Debating The Major Questions, Edited By Jon Mandle And Sarah Roberts-Cady, Oxford University Press, New York, 2020, p.229

(4) John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., p.8

(5) Andrew Lister, Reasonable pluralism, in The Cambridge Rawls lexicon, edited by Jon Mandle and David A. Reidy, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp.700-702

على التعددية القيمية لـ ايزيا برلين و وليم غالستون، فبرلين يؤمن بان التعددية لا تعني الاتفاق على شيء واحد، وانما هناك قيم و غايات نهائية كثيرة لا تتفق دائماً، فالتعددية بالنسبة لبرلين رفض الأحادية *Monism* **أولا**، والاعتراف بمصالح الفاعلين في نظام سياسي محدود **ثانياً**، او بكلمة أخرى، ان تأييد برلين للحرية السلبية لا يتفق تماماً مع التوجة الاجتماعي لرولز، فرولز يدافع في جميع المناسبات على مبدا أساسي و وحيد وهو "العدالة" وفعل برلين الشئ نفسة فيما بتعلق بالحرية(*)، ومع ذلك، يعتبر برلين اقل منهجيّة من رولز حسب راي وليم غالستون(١)، فالافراد بالنسبة لرولز من حيث هم مواطنون احرار يتمتعون **بقوة أخلاقية ولديهم تصور للخير**، وانهم مستقلون عن أي اهداف نهائية، ولا تتأثر هويتهم العامة كاشخاص احرار بتغير قناعاتهم الخاصة بمرور الزمن، فمثلا عندما يتحول المواطنون من دين الى اخر او لم يعودوا يؤيدون اعتقادا معينا، فهذا التغيير لا يمنع من بقائهم كونهم نفس الأشخاص من قبل، أي ان تغير ارائهم و اعتقاداتهم مسالة شخصية لا تفقدهم هويتهم العامة او المؤسسية، او هويتهم في القانون الاساسي(*)، ولا يزالون يتمتعون بنفس الحقوق المدنية، وفي حال ان حدث العكس، وأصبحت الحقوق العامة تعتمد على الايمان باعتقاد معين او الانتماء الى طبقة او جنس معين فسيكون للمجتمع مفهوم سياسي معين مختلف عن مفهوم الفرد للمواطنة، او ان الفرد سيفقد مفهوم المواطنة المتساوية، او ما يسميه

(*) في عام ١٩٥٣ كتب برلين مقالة مشهورة بعنوان "القنفذ و الثعلب: مقال في وجهة نظر تولستوي في التاريخ" وقد استعار عن الشاعر اليوناني ارخيليوخوس Archilochus قولة " الثعلب يعرف اشياءً كثيرة، لكن القنفذ يعرف شيئا واحدا كبيراً"، يقول برلين: من الناحية المجازية يمكن ان تصنع هذه الكلمات فرقا كبيرا بين الكتاب و المفكرين، "فهناك فجوه كبيرة بين اولائك الذين يربطون كل شيء برؤية مركزية واحدة (...) و أولئك الذين يسعون وراء العديد من الغايات"، وقد استخدم هذا الوصف في كثير من المناسبات للتمييز بين اولائك المفكرين القنافذ الذين ينظرون الى العالم من منظر فكرة محددة واحدة، و المفكرين الثعالب الذين يسعون الى غايات متعددة "غالباً ما تكون غير مرتبطة بل متناقضة" و "لا ترتبط بأي مبدأ أخلاقي أو جمالي". للمزيد يرجى مراجعة:

Isaiah Berlin, The Hedgehog And The Fox An Essay On Tolstoy's View Of History, Weidenfeld & Nicolson, London,1953

(1) William A. Galston, Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism, The Review of Politics, Vol. 71, No. 1, Political Philosophy in the Twentieth Century, Winter 2009, pp. 85-99

(*) لقد اشار جون لوك الى هذه الفكرة في كتابه: **رسالة في التسامح**، ان " الحقوق و الامتيازات الاجتماعية لا علاقة لها بالدين". يرجى مراجعة الفصل الثاني

رولز **الهوية غير المؤسسية او الهوية الأخلاقية**[١]، لأن فكر رولز السياسي يسعى الى التحرر من أي افتراضات ميتافيزيقية او لاهوتية والرجوع الى القناعات العقلانية التي من شانها دعم الحجة الأخلاقية في تفضّيل نظام سياسي ديمقراطي تعددي ليبرالي، وفي هذه السياق، يتشارك فيلسوف اللاهوت الإنكليزي جون هيك *John Hick* (١٩٢٢-٢٠١٢) مع رولز في القاسم العقلاني بينهما، فـ هيك يدعو الى "الاعتقاد العقلاني" كـ أساس تجريبي او مبررات عقلانية جيدة لاعتقاداتنا[٢] كهدف أخلاقي للتعددية الدينية التي يرى هيك ان الأديان وان تعددت ادعائتها بامتلاك الحقيقة الخلاصية الا انها في النهاية تعود الى حقيقة واحدة مستشهدا بالتمييز الكانطي بين الحقيقة في ذاتها و الحقيقة كما تتبدا للوعي الانساني[٣]، فحقيقة التعددية الدينية انها تجارب متعددة لحقيقة واحدة ولكن بطرق مختلفة على غرار المثال الهندوسي في حكاية الفيل و العميان الستة[٤]، فيعطي للحقيقة قيمة نسبية دائماً تسمح بتجاوز ادعاءات الحقيقة لدى الأديان، وفي كتابه: **مشاكل التعددية الدينية** *Problems of Religious Pluralism* (١٩٨٥) يقول هيك: " اقترح أن من الضروري ان نتعلم درساً اساسياً من كانط، وهو أن كل وعي بشري بالواقع يتجاوز ذواتنا يتضمن استخدام مفاهيم تفسيرية"[٥]، او كنظام مفاهيميم يدرك من خلال تاثير الشخصية و الواقع التاريخي، بمعنى ان الشخصية الإلهية التي تتعرف عليها الأديان من خلال تجارب او تصورات مختلفة هي شخصية واحدة و مطلقة، وهو ذات السبب الذي يجعل هيك في العديد من مقالاتة يستشهد بافكار ايمانويل كانط.

ان التعددية التي يدعو لها كلا من رولز و هيك هي تعددية ذات توجة أخلاقي تتبنى ألمبدأ الكانطي في استيعاب الموضوعات العامة و الخاصة على نها "أشياء في ذاتها" بمعزل عن ظروفها الموضوعية مما يسمح للفاعل العقلاني اتخاذ موقف أخلاقي يستند الى حكم تركيبي او قبلي مستقل

---

(1)John Rawls, Political liberalism, Op. Cit., P.30

(٢) جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٠، ص١٠٩-١١١

(٣) نفس المصدر، ص ١٧٨-١٧٩

(4) John Hick, Problems Of Religious Pluralism, Palgrave Macmillan, New York, 1985, P.96

(5)Ibid., p.99

عن أي شروط موضوعية، مما يجعل العقلانية في تعددية رولز تعددية غير مؤسسية لا تلتزم بالتعيين الميتافيزيقي للحقيقة و انما تبحث عن اتفاق مشترك تصوغة مبادئ العقل الأولية كالمساوة و التعاون.

المطلب الثاني: شانتال موف، التعددية الصِدامية

كان ظهور أحزاب وحركات سياسية يمينية متطرفة أحد الموضوعات والتطورات الرئيسية في سياسات أوروبا الغربية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد شهد القرن الماضي اضطرابات و معاناة هائلة في أوروبا عندما وصلت القوى اليمينية المتطرفة(*) الى السلطة بحلول القرن العشرين، وهي عازمة على ايديولوجيات وسياسات وممارسات تتضمن التعصب و كراهية الأجانب والتطهير العرقي و العنصرية ومعاداة السامية، وبناءاً على ذلك فان تجارب اوروبا اثناء الحربين العالميتين وبينها وبعد عام ١٩٤٥ بُنيت على إصرار سياسي واضح على طي صفحة الماضي والتطلع الى مستقبل اكثر تسامحاً وانفتاحاً، ورغم ذلك لم تختفِ اشكال اليمين المتطرف تماماً من أوروبا، لكن الصورة العامة كانت صورة التهميش لهذه التيارات بسبب انتصار التيارات المناهضة للفاشية والنمو الاقتصادي وانخفاض معدلات البطالة وتشوية صورة العنصرية كل تلك الأسباب ساعدت على عرقلة ظهور الأحزاب اليمينية المتطرفة او نجاحها(١)، ومع اقتراب الربع الأخير من القرن العشرين نجحت الحركات السياسة الجديدة بالحصول على مستويات كبيرة من الدعم باستمالة المشاعر التي كان الاعتقاد السائد انها ولّت الى مزبلة التاريخ، ولكن في هذه المره كان ظهور هذه الحركات مرتبطاً بظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية مختلفة تماماً عن ظروف النصف الأول من القرن، فقد أصبحت الديمقراطية و الليبرالية اكثر رسوخا في أوروبا الغربية،

(*) شهدت العقود الأخيرة صعود الحركات اليمينية المتطرفة والأحزاب الشعبوية في جميع أنحاء أوروبا، ولا يزال الكثير من الجدل يدور حول ما يشكلة التكوين الايديولوجي لهذه الحركات، فـــ احزاب اليمين المتطرف Extreme Right اما تكون لهم صـلات مباشـرة أو مرتبطون بالأحزاب الفاشـية التقليدية؛ مثل الحركة الاجتماعية (MSI) في إيطاليا والحزب الوطني الديمقراطي في ألمانيا، أو أنهم يســعون إلى إبعاد أنفســهم عن هذه الجذور من خلال ما يعرف اليمين الشــعبوي الجديد Populist Right. و في جميع أنحاء أوروبا حققت أحزاب اليمين المتطرف الشعبوية تقدماً سياسياً في فرنسا (من خلال الجبهة الوطنية Front National)، وفي إيطاليا (عن طريق Alleanza Nazionale) وفي بلجيكا (من خلال الحزب الفلمنكي Vlaams Belang) وكذلك من خلال الديمقراطيين السويديين والتقدميين في الدنمارك والنرويج. كما تنشط أحزاب اليمين المتطرف الآن في عدد كبير من الدول الأوروبية الأخرى ، بما في ذلك هولندا وسويسرا والدنمارك والمملكة المتحدة. للمزيد يرجى مراجعة:

James W. Mcauley, Ulster Loyalism And Extreme Right Wing Politics, In Extreme Right Wing Political Violence And Terrorism, Max Taylor, Donald Holbrook And P.M. Currie(Eds), Bloomsbury Academic, New York and London, 2013

(1) Maria Ryan, Neoconservatism And The New American Century, Palgrave Macmillan, New York, 2010, pp.11-13

وتطور المناخ الدولي بعد سقوط جدارً برلين(١٩٨٩) و ذوبان جليد الحرب الباردة (١٩٩٠)، وتراجع الشيوعية وتحول دول أوروبا الشرقية الى النظام الديمقراطي الليبرالي. وفي الولايات المتحدة ظهر تيار المحافظين الجدد *Neoconservatism* بتأثر من الكتابات الواقعية الكلاسيكية مثل ثيوسيديدس[*] *Thucydides* بواقعيتة العسكرية، و واقعية مكيافيلي و هوبز، وكذلك تاثير اليكسي دي توكفيل الذي نقد الديمقراطية وبيّن الجوانب السلبية و الإيجابية لها في كتابه: **الديمقراطية في اميركا**(١٨٣٥/١٨٤٠)، وتشمل التاثيرات الحديثة في كتابات كارل شميت الناقدة لليبرالية، و الفيلسوف السياسي الأمريكي الألماني المولد ليو شتراوس[**] *Leo Strauss* الذي علق على كتاب شميت:**مفهوم السياسي**، والعديد من طلابة مثل آلان بلوم *Allan David Bloom* و تلميذة فرانسيس فوكوياما، والمثقفين المتشددين تجاة الشيوعية. لقد كتب فرانسيس فوكوياما *Francis Fukuyama* الأمريكي ياباني الأصل عشية سقوط جدارً برلين:"ان ما نشهدة اليوم ليس مجرد نهاية للحرب الباردة، او مرور فترة معينة من تاريخ ما بعد الحرب، ولكنها نهاية التاريخ على هذا النحو: انها النقطة التي انتهى فيها التطور الأيديولوجي للبشرية، واضفاء الطابع العالمي على الديمقراطية الليبرالية الغربية، باعتبارها الشكل النهائي للحكومة البشرية ... هناك أسباب قوية للاعتقاد بأن هذا هو المثل الأعلى الذي سيحكم العالم المادي على المدى الطويل..."[(١)]، كما كتب تشارلز كراوثمار *Charles Krauthammer*: **لحظة الأحادية القطبية**(١٩٩٠) وجادل أن على الولايات المتحدة أن تحافظ على موقعها كقطب وحيد *Unipolar Moment* للقوة في المستقبل قدر الإمكان و من خلال حرمان الدول من المزيد من التكنولوجيا العسكرية المتقدمة، وان امتلكت الدول هذه التكنولوجيا فيجب اخضاعها لرقابة خارجية صارمة، او نزع أسلحتها، وأخيرا يجب

---

[*] يقول ايرفنغ كريستول Irving Kristol ويعتبر الاب الروحي للمحافظين الجدد:" ان النص المفضل للمحافظين الجدد حول الشؤون الخارجية، بفضل الاستاذين ليوشتراوس Leo Strauss من شيكاغو و دونالد كاغان Donald Kagan من جامعة ييل، هو ثيوسيديدس حول الحروب البيلوبونيزية". المصدر:

Irving Kristol, The neoconservative persuasion : selected essays, 1942–2009, edited by Gertrude Himmelfarb, Basic Books, New York, 2011, pp192-193

[**] بالامكان الرجوع الى الفصل الثاني و مراجعة الهامش حول شتراوس وعلاقتة بالمحافضين الجدد

(1) Francis Fukuyama, The End of History?, The National Interest, No. 16 ,Summer 1989, pp. 3-18

تطوير أنظمة الدفاع الجوي و الصواريخ للدفاع ضد تلك الأسلحة التي تُفلت من السيطرة الغربية[١].

وفي سياق ذلك برزت العولمة والتكامل الأوروبي وتدفقت الهجرة الى أوروبا من مناطق النزاعات و برزت التعددية الثقافية كتطورات جديرة بالملاحظة أدت الى استجابة نقدية من اطراف اليمين المحافظ و المتطرف.

ان التطورات السالفة الذكر اعادت الى الاذهان التصورات السياسية لمفهوم "السياسي" عند كارل شميت من جديد، والى التفكير بالعلاقات السياسية في عصر العولمة من منظور مختلف، وبدلاً من استمرار المفهوم التداولي في السياسة التي نظّر لها كل رولز و هابرماس وحتى ارنت، على انها مفهوم تداولي تأسيسي ، ظهرت **النظرية الصدامية**[*] *Agonistic Theory* لتفسير عودة اليمين الى الساحة السياسية، وتقوم الصدامية *Agonism* على ثلاث عناصر أساسية مكونة لها بشكل عام:

الاول، التعددية التأسيسية *Constitutive Pluralism*، أي لا يمكن حل عملية صنع القرار السياسي بشكل عقلاني من خلال اللجوء إلى الحساب النفعي أو الاستخدام الأخلاقي للعقل العام (هابرماس و رولز) و لا يوجد معيار واحد و شامل من شأنه أن يمكّن الناس من الاختيار بعقلانية بين قيم متعددة، فغالبا ما تكون القيم متنافسة و غير قابلة للقياس *Incommensurable* كما يقول برلين[٢].

الثاني :الرؤية المأساوية للعالم، وتنبع من بالضرورة من مفهوم التعددية التاسيسية من خلال انعدام الامل في الخلاص او المعاناة والصراع المحتوم.

الثالث: الاعتقاد بأن الصراع يمكن أن يكون منفعة سياسية، أي التركيز على القيمة الإيجابية للصراع[٣]، وستتوضح هذه العناصر في الصفحات التالية.

---

(1) Charles Krauthammer, The Unipolar Moment, Foreign Affairs, Vol. 70, No. 1, America and the World 1990/91, 1990/1991, pp. 23-33

(*) يستخدم رواد النظرية الصدامية مصطلح Agonism من الاصل اليوناني agōn التي تعني نزاع ، صراع ، صدام، تنافس، مناهض، وقد اختار الباحث ترجمتها الى "صِدام" ، للمزيد حول المصطلح مراجعة قاموس merriam-webster: "Agon" , www.merriam-webster.com, Accesse date: May 12,2021

(2) Isaiah Berlin, The Proper Study Of Mankind, Op. Cit., p.315

(3)Mark Wenman, Agonistic Democracy Constituent Power in the Era of Globalisation, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p.28

اما ابرز منظري النظرية الصدامية فهم شانتال موف *Chantal Mouffe* وويليام كونولي *William Connolly* وجيمس تولي *James Tully*، بوني هوينغ *Bonnie Honig*، وسنتناول أطروحة شانتال موف لانها استحوذت على مساحة واسعة من المناقشات خلال السنوات الأخيرة.

تتوزع اطروحات المنظرة السياسية البلجيكية شانتال موف (١٩٤٣-) بين مفهوم السياسي في كتبها: **عودة الى السياسي** *The Return Of The Political* (١٩٩٣)، **مفارقات الديمقراطية** *The Democratic Paradox* (٢٠٠٠)، و : **في السياسي** *On The Political* (٢٠٠٥)، ومفهوم الهيمنة في كتابها: **الهيمنة و الاستراتيجية الاشتراكية** *Hegemony And Socialist Strategy* (٢٠١٣) بالاشتراك مع الفيلسوف و المنظر الارجنتيني ارنست لاكلاو *Ernesto Laclau*، بالأضافة الى العديد من الاعمال الأخرى. تقول موف: لقد قيل لنا ان الديمقراطية الليبرالية قد انتصرت وان التاريخ قد انتهى، وبدلا من ان يدشنوا النظام العالمي الجديد بانتصار القيم العالمية وتعميم الهويات ما بعد تقليدية *Post-Conventional* فقد فوجئ العديد من الليبراليين بنتائج معاكسة لتوقعاتهم وبمجرد انهيار الشيوعية قد فُتح الطريق لعودة القومية وظهور عداءات جديدة، واخذ الليبراليون ينظرون بدهشة لتفجّر الصراعات العرقية و الدينية و القومية التي اعتقدوا انها تنتمي الى عصر مضى، تقول موف: "إن عدم قدرة الفكر الليبرالي على فهم طبيعته **والطابع غير القابل للاختزال للعداء** هو الذي يفسّر عجز معظم المنظّرين السياسيين..."[١] عن فهم راهنية الهيمنة في المجتمع السياسي، فكلا من موف و لاكلاو يبنيان مشروعهما على فكرة هيمنة *Hegemony* الخطأب في المداولات السياسية[٢]، تقول موف : ان أي نظام اجتماعي هو نتاج الهيمنة كتعبير سياسي محدد، وان انعدام الهيمنة يعني ان المجتمع سيعيش حالة انفصام تام، **ولن يكون هناك أي شكل من اشكال المعنى**، والامر لا يعني التخلص من السلطة، فالسلطة مكونة للمجتمع، ولا توجد علاقات اجتماعية بدون علاقات القوة، وبناءاً على

---

[1]Chantal Mouffe, The Return Of The Political, Verso, London and New York, 1993, P.2

[2] See: Ernesto Laclau And Chantal Mouffe, Hegemony And Socialist Strategy, 2nd Ediiton, Verso, London and New York, 2001, p.176

ذلك فان أي شكل من اشكال النظام هو نظام **هيمنة**، ويلعب الاعلام دورا مهما في هذا المجال، ولكن المجال الثقافي هو الذي يتم فيه انشاء وإعادة انتاج الهيمنة[1]، إذا كان كل نظام هو نظام مهيمن، و هناك دائماً شيء تم استبعاده، لذلك لا يوجد إجماع بدون استبعاد، لا توجد إمكانية للاندماج الكامل، لأنه من أجل إنشاء نظام مهيمن، هناك دائماً شيء يجب قمعه. وبالمقارنة مع ديمقراطية هابرماس التداولية[*] فان التداول يتم على هذه الأساس، أساس ان الاجماع غير ممكن وهناك دائماً استبعاد لادعاءات لا تحضى بالقبول العقلاني، وتدعوا موف الى ابراز مظاهر العداء الكامنة بدلاً من محاولة طمسها، مما يجعل موف تتفق الى حد ما مع مفهوم كارل شميت في "مفهوم السياسي"، تعتقد موف ان كارل شميت في نقدة لليبرالية يمثل تحدياً لا يمكن تجاهلة، ويمكنة مساعدتنا عن غير قصد في كشف اوجة القصور في الفكر الليبرالي من خلال لفت الانتباة الى العلاقة المركزية بين الصديق/ العدو في السياسة، او ان شميت يجعلنا مدركين لأهمية عنصر العداء بين البشر، ويمكن لهذا العداء ان يتجلى باشكال متعددة في العلاقات الاجتماعية، لذا سعت موف على إعادة صياغتها في اطار النقد المعاصر حتى تتخذ شكل نظرية مثمرة للديمقراطية التعددية، فـ "عندما نقبل أن كل هوية هي علائقية وأن شرط وجود كل هوية هو تأكيد للاختلاف، وتحديد "الآخر" الذي يلعب دور التاسيس في الخارج *Constitutive Outside*، فمن الممكن أن نفهم كيف تنشأ التناقضات"[2]، وحيث يكون موضوع السؤال من خلال تحديد العلاقة نحن/هم، وفي المفهوم السياسي ترى موف ان تحديد هوية الاخر يجب ان لا تنحصر في فكرة العدو، وانما يجب ان نميز بين العدو *Enemy* و **الخصم** *Adversary* في سياق المجتمع السياسي و ان لا نتعامل مع الخصم على انة عدو يجب تدميرة، ولكن **كخصم لة وجود مشروع ويجب التسامح**

---

(1) Nico Carpentier And Bart Cammaerts, Hegemony, Democracy, Agonism And Journalism An Interview With Chantal Mouffe, Journalism Studies, Journalism Studies, Vol. 7, No 6, 2006, pp. 964-975

(*) تجدر الاشارة الى ان هناك تقارب نظري بين مفهوم الهيمنة عند موف و لاكلاو و بين ومفهوم الحداثة عند هابرماس كـ ."مشروع لم ينجز"، فالهيمنة بالنسبة لـ موف و لاكلاو صراع سياسي دائم و متجدد كما بينا اعلاة، في حين ان الحداثة بالنسبة الى هابرماس مرتبطة بـ "الجدة" و "التحديث" الاقتصادي و الاجتماعي وبالتالي فهي عملية تقدمة و دائمة لم تكمل بعد.(الباحث)

(2)The return of the political, Op. Cit., pp. 2-3

معة[١]، وسنقبل افكارة ولكن لا نشك في حقة للدفاع عنها، اما فئة العدو فلا تختفي وانما يتم ازاحتها وتظل ملائمة فيما يتعلق باولائك الذين لا يقبلون بقواعد **اللعبة الديمقراطية**، ويصبحون خارج المجتمع السياسي، لأن الديمقراطية تتطلب اجماعاً على قواعد اللعبة، ورغم ذلك تقود الديمقراطية الى تكوين هويات جماعية إزاء مواقف متباينة مع إمكانية الاختيار بين بدائل حقيقية، وبالتالي فان تكوّن الهويات الجماعية حول تفضيلاتها السياسية و الاجتماعية تتطلب قيام ما اسمتة موف بـ **التعددية الصدامية**[٢] *Agonistic Pluralism* كجزء من تصورها العام حول الهيمنة و الليبرالية الراديكالية ، وتجدر الإشارة الى ان موف لا تحبذ التعتيم على الحدود السياسية بين اليسار و اليمين لانة ضار بالسياسية الديمقراطية و يعيق تكون الهويات السياسية المميزة ويثبّط المشاركة السياسية، وبهذا المعنى يوضع جون جراي *John Gray* الى ان الصدامية تشير ضمناً الى ان الحقوق او الحريات الليبرالية الأساسية لا يمكن عزلها عن الصراعات بين الأشياء التي لا يمكن قياسها كما يتصور المفكرون الليبراليون في تقاليد لوك و كانط ويجعل مفهوم التنوير بلا معنى او غير متماسك[٣].

اما وليم كونللي *William Connolly* (١٩٣٨-) فيُعتبر عملة: **الهوية/ الاختلاف** *Identity\Difference* (١٩٩١) علامة بارزة في النظرية السياسية[٤]، ويؤمن كونللي بأهمية "**تنمية الاحترام المتبادل عبر الاختلاف**"، يقول: " أدعائي هو أن الاحترام لا يكون احتراماً عميقاً حتى يعترف أولئك الذين يمنحونه بكرامة أولئك الذين يتبنون مصادر مختلفة من الاحترام"، او ما اطلق علية كونلي بـ **الاحترام المناهض**[٥] *Agonistic Respect*، و **الاستجابة النقدية** *Critical Responsiveness*، حيث يكون الخطأب السياسي هو نظام الاحترام و ليس العنف مع إمكانية الاعتراف بالاختلاف كحقيقة لا يمكن تجاهلها وليس محاولة تذويبها في الخطأب التداولي عند

---

(1) Chantal Mouffe, On the political, Routledge, New York, 2005, p.20

(2) Chantal Mouffe, The Democratic Paradox, Verso, New York, 2000, P.14

(3) John Gray, Enlightenment's wake Politics and culture at the close of the modern age, Routledge, London and New York, 1995, pp.69-70

(4) Samuel A. Chambers and Terrell Carver(Eds), William E. Connolly Democracy, pluralism and political theory, Routledge, London and New York, 2008, p.5

(5) William E. Connolly, Identity\Difference, Expanded Edition, University of Minnesota Press, Minneapolis / London, 1991, pp. xxv-xxvi

هابرماس و رولز[*]، ليرفض الاجماع "ويشجع الوحدة من خلال تعزيز المشاركة مع الاخرين المتنافسين من وجهة نظرة"، وتضع طروحات كونللي مع موف في نفس التصنيف الذي لا يتفق مع التداوليين كمؤيديين لـ الديمقراطية الصدامية *Agonistic Democracy* [١].

وتستشهد موف بادعاء شميت: ان العداوات يمكن ان تاخذا اشكالا مختلفة ولكن من الوهم إمكانية الاعتقاد بالقضاء عليها تماماً، وعلى سبيل المثال يعتبر التصويت امراً حاسماً في العملية الديمقراطية والحقيقة هي انها "موضوع قياس" للمقارنة بين خصمين يحسمها فرز الأصوات وقبول نتيجة التصويت هو قبول صراع الارادات و الانقسام الاجتماعي، اما رفضة فسؤدي الى اشكال أخرى من النزاعات سيكون من الصعب ادارتها ديمقراطياً، وبالتالي ترى موف ضرورة الاعتراف ان توافق الآراء *Consensus* و الاجماع *Unanimity* من ناحية، ومن ناحية أخرى ان مناهضة السياسة[٢] *Antipolities* قاتلة للديمقراطية وتؤدي الى اهمالها، **اما ما يجب تجنبة في أي ديمقراطية تعددية هو غياب الحدود السياسية التي من شأنها خلق فراغ سياسي و أرضية مناسبة يستفيد منها اليمين المتطرف للتعبير عن هويات سياسية مناهضة للديمقراطية، أي الاعتراف بطبيعة السياسي بدلاً من انكار وجودة.** ان الخطر الذي يهدد الديمقراطية هو انضمام المستبعدين الى الحركات الأصولية او الاشكال الشعبوية للديمقراطية، و ان العملية الديمقراطية السلمية تتطلب تصادما قويا للمواقف السياسية وصراعاً مفتوحاً للمصالح، **واذا ما فقدت العملية**

---

[*] تعد طروحات وليم كونلي السياسية كـ الاحترام المناهض، الاستجابة النقدية، والذاتية Subjectivity، و الراسمالية العالمية، و التعددية المتعددة The Pluralization Of Pluralism اسهامات حظت باهتمام العديد من المنظرين المعاصرين، وتعذر على الباحث ذكرها بالتفصيل بسبب ضيق مجال الرسالة، وبالامكان الرجوع اهم افكارة الرئيسية في عمل تيريل كارفار Terrell Carver و ساموبل تشامبرز Samuel A. Chambers: وليم كونللي الديمقراطية، التعددية، و النظرية السياسية (٢٠٠٨). للمزيد يرجى مراجعة :

Samuel A. Chambers and Terrell Carver (Eds), Op. Cit.

[1] Marie Paxton, Agonistic Democracy Rethinking Political Institutions in Pluralist Times, Routledge, London and New York, 2020, p.10

[2] The return of the political, Op. Cit., p.5

الديمقراطية العنصر الصدامي سيكون بالإمكان استبدال اللعبة الديمقراطية بالمواجهة بين القيم الأخلاقية الغير قابلة للتفاوض و بالهويات الأساسية للمجتمع[١].

ترى موف ان إقرارها بالعلاقة الصراعية المشروعة في أي تعددية اجتماعية لا تتفق تماماً مع منظرين معاصرين يتبنون المعيار الأخلاقي و الالتزام القانوني لحماية الحقوق الفردية او حقوق الانسان عموماً مثل مفهوم المواطنة عند جون رولز وعالمية حقوق الانسان عند هابرماس، ففيما يتعلق بـ يورغن هابرماس كما عرفنا في المبحث الأول ان جزءا كبيرا من النظرية الديمقراطية مكرس لاثبات تفوق الديمقراطية الليبرالية على انها نظام عادل و شرعي ويتم اختيار مؤسساتة من قبل افراد عقلانيين انطلاقا من صلاحيتة المعيارية الأخلاقية على انها صلاحية عالمية او شاملة لجميع البشر[٢]، وبالتالي يحاول هابرماس من خلال فعل التواصل العقلاني ملئ الفراغ بين الصديق/ العدو عند شميت و نحن/ هم عند موف بوساطة النقاش او التداول العقلاني، او بكلمة أخرى، ان هابرماس يحكم على العلاقة بين الأطراف الاجتماعية بناءاً على صلاحية الحجج العقلانية المطروحة للتداول في المجال العام، لكن موف لا تقبل هذه الحجة لتمييز العلاقة بين حكم القانون و الدفاع عن حقوق الانسان، لأن ذلك يفرض قبول موف بالعقلانية و التوافق كمعيار وحيد ينظم العلاقة بين الفاعلين، ويكتم الطبيعة الصراعية بين الافراد التي لا يمكن انكارها باي حال من الاحول، بالأضافة الى ذلك تعتقد موف ان هابرماس يحاول التوفيق بين عنصري الديمقراطية الليبرالية وهذا لا يقل عن محاولة ترسيخ الطبيعة العقلانية المتميزة للديمقراطية الليبرالية[٣]، وبالتالي محاولة اثبات صلاحيتها الشاملة *Universal Validity* وهو ما يجعل هابرماس يتهم منتقدي التنوير على انهم محافظون جدد[٤](*)، وهنا يكمن نقد موف لليبرالية هابرماس.

---

(1) James Martin , Chantal Mouffe Hegemony, Radical Democracy, And The Political, Routledge, London and New York, 2013, pp.158-159

(2) Jürgen Habermas, Between Facts and Norms, Op. Cit., p.455

(3) Chantal Mouffe, On the political, OP. Cit., pp.83-89

(*) كان هابرماس قلقاً من صعود ايديولوجيات المحافظية الجديدة في الغرب مع تولي ريغان Reagan رئاسة الولايات المتحدة ومارغريت تاتشر Margaret Thatcher رئاسة الوزراء في انكلترى وحكومة هيلموت كول Kohl في المانيا ورافق ذلك ايضا صعود الاتجاهات النظرية التي تدعم هذا التحول، لاحظ أن المحافظين الجدد في أمريكا هم في الغالب علماء اجتماع ومفكرون اعتبروا الحداثة الثقافية قوة تقوض التطورات الإيجابية في

يفترض هابرماس في كتابه: **الجماعات ما بعد القومية** *The Postnational Constellation* (١٩٩٨) أن الثقافات والأديان الأخرى في العالم تتعرض لتحديات الحداثة الاجتماعية التي مرت بها أوروبا من قبل، "فرضيتي العملية هي أن معايير حقوق الإنسان لا تنبع من الخلفية الثقافية الخاصة بالحضارة الغربية بقدر ما تنبع من محاولة الرد على تحديات معينة تفرضها الحداثة الاجتماعية التي عمّت العالم في الوقت نفسه"[1]، وفي كتابه : **احتواء الآخر** *The Inclusion of the Other* (١٩٩٦) يؤكد هابرماس ان حقوق الانسان تأخذ مكانها في عقيدة الحق مثل الحقوق الذاتية الأخرى، ولها محتوى أخلاقي اصيل وتنتمي الى "نظام قانوني إيجابي و قسري" يؤسس لدعاوى قانونية فردية قابلة للتقاضي دون المساس بالمحتوى الأخلاقي، وبالتالي فقد تم ضم حقوق الانسان الى الأنظمة القانونية القائمة سواء كانت وطنية او دولية او عالمية أي اكتسبت الصلاحية العالمية **لأن محتواها الأخلاقي** متضمن فيها ولا يقتصر على امة معينة، لذا يعتقد

الاقتصـــاد والحكومة و اســـتمدوا إلهامهم من المنظرين المحافظين لجمهورية فايما، و لا يمكن فصـــل تأملات هابرماس حول النزعة المحافظة في الثمانينيات عن نظريته عن الحداثة و دفاعة عن مشـــروع التنوير في إزاء ادعاءات ما بعد الحداثيين، و يرتبط تصـنيف هابرماس للمحافظين في أوائل الثمانينيات بشـكل مباشـر بالطريقة التي تعارض بها الجماعات الفكرية المختلفة مشـــروع الحداثة. المحافظون القدامى يعارضـــون جميع مظاهر المجتمعات الحديثة، ويعتبر هابرماس الفيلسوف السياسي الألماني الأمريكي ليو شتراوس على وجه التحديد بأنه مفكر أصيل في هذا التقليد، وعلى النقيض منهم يقبل المحافظون الجدد إنجازات الحداثة، ويحتفلون بشكل خاص بتطور العلم الحديث في إنتاج التطورات التكنولوجية، وتراكم رأس المال، والعقلانية في الإدارة. لكن شـــكهم يركز على الحداثة الثقافية بنزع فتيل إمكاناتها واســـتبدالها بتقاليد لا يمكن لها البقاء دون دعم الثقافة لها، ويطابقها مع اعمال ليودفيغ فنجشـتاين Ludwig Wittgenstein و كارل شـميت و و جوتفريد بن Gottfried Benn، اما المجموعة الأخيرة وهم المحافظون الشباب وهم الأكثر اثارة للجدل لانهم يتبنون الحداثة الجمالية في اكثر اشكالها تطرفاً كتحرير الذات اللامركزية من قيود العقلانية الاداتية لذلك يعارضون مشروع الحداثة من خلال التشكيك في أسـس الحقيقة والأخلاق التي تتخلل مجالات العلوم الموضـوعية والقانون والأخلاق الكونية. وغالباً ما يفترضـون أســاســاً تجريدياً وغير عقلاني للفكر والعمل، ويعتبر فريدريك نيتشـــه الاب الفكري للمحافظين الشـــباب، و في منتصف القرن العشرين واصل مفكرون مثل مارتن هايدجر وجورج باتاي هذا التقليد غير العقلاني، وكذلك يمكن ضـــم أدورنو وهوركهايمر في ديالكتيك التنوير أيضـــاً في هذه المجموعة، ويرتبط هذا التقليد بما بعد البنيوية الفرنسية في وكتابات ميشيل فوكو، وتفكيك جاك دريدا. للمزيد يرجى مراجعة : يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سبق ذكره

[1] Jürgen Habermas, The Postnational Constellation, translated by Max Pensky, The MIT Press, Cambridge, 2001, p.121

هابرماس ان التحدي الذي يواجة حقوق الانسان هو مسالة الخلط بين الحقوق القانونية و المحتوى الأخلاقي حولة الى "مجرد قوة ضعيفة في القانون الدولي" رغم ان حقوق الانسان حققت نتائج إيجابية في الأنظمة القانونية الوطنية في الدول الديمقراطية[١]. وبسبب هذه الآراء التي اقتبسناها عن هابرماس، تتهم موف هابرماس انة يحاول تطبيق تحديات الحداثة الاجتماعية التي مر بها الغرب على المجتمعات غير الغربية، وهي ملزمة بتبني المعايير الغربية للشرعية والنظم القانونية القائمة على حقوق الإنسان بغض النظر عن خلفياتها الثقافية[٢]، وبالتالي ترى موف ان العقلانية العالمية هي علامة هابرماس التجارية[٣].

(1) Jurgen Habermas, The inclusion of the other : studies in political theory, Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, The MIT Press, Massachusetts, 1998, p.192

(2) Chantal Mouffe, On the political, OP. Cit., pp. 85-86

(3) Ibid, p.88

المطلب الثالث: الهوية و الاختلاف

تناولنا في المطالب السابقة التعددية كعلاقة تحاول الإفلات من المفهوم التأسيسي للسياسة، أي انبثاق السياسي من جوهر فكري موحد اعتبرة ما بعد الحداثيون تنميط و تذويب الهوية الإنسانية و السياسية على وجة الخصوص في لوغوس واحد يجمع المتناقضات في مفهوم مركزي، و اعتبرت اسهامات رولز و هابرماس للتداول العقلاني محولات لتجاوز نسبي لمبدأ الهوية و الاختلاف.

ويعد مبدأ الاختلاف (عموما) مفهوماً رئيسياً في الفكر السياسي الما بعد حداثي، ويشير الى مجموعة من الخصائص التي يتم من خلالها التمييز بين فاعل عقلاني و آخر في اطار نظام علائقي و مفاهيمي معين؛ تقليدياً، يُنظر الى الاختلاف على انة معارضة للهوية، او ان الهويات او الكيانات التي لا يمكنها ان تشترك في جميع خصائصها، وهو ما اطلق علية ليبنتز *Leibnitz* مبدأ هوية اللامتمايزات *Identity Of Indiscernibles* وهو "انة لا يصح ان يتشابة جوهران تشابهاً كلياً وان لا يختلفا الا اختلافاًعددياً"[١]، لأن تمييز ليبنيز تمييز ميتافيزيقي وليس مبدءاً علمياً فالخواص التجريبية دائماً ما تكون مشتركة، وبعد ليبنيز ظهرت مسالة الهوية والاختلاف كقضية رئيسية في المنطق الهيغلي او ما اطلق علية هيغل الجدل او الديالكتيك *Dialectic*، ومع ذلك، فهِمت البنيوية *Structuralism*، من خلال اعمال فرديناند دي سوسور *Ferdinand de Saussure* (١٨٥٧-١٩١٣) و ما بعد البنيوية *Post-Structuralism* من خلال اعمال ميشيل فوكو و جيل دولوز و جاك دريدا، الاختلاف على انة مكوّن لكل من المعنى و الهوية، لأن الهوية (خصوصاً الهوية الشخصية) ينظر لها على انها بناء، و البنى تنتج المعنى من خلال الاختلاف، ولذا لا يمكن القول بالهوية بدون وجود الاختلاف، و مفهوم الاختلاف لة علاقة وثيقة بالهوية، لأن تعريف الهوية على انها مطابقة الانا لذاتها او الـ هو هو يعطيها وجوداً متميزاً عبر الزمن، او انها مساوية لنفسها، في حين ان الاختلاف يتفعّل مع الغيرية التي تميز الفاعلين وتعطي كل واحد منهم وجوداً متميزاً يختلف عن الاخرين، لذلك نجد ايحائات عديدة للهوية و الصيرورة و الاختلاف مثل مسالة الصيرورة عند هيرقليطس *Heraclitus* [٢]، والمثال و الحس عند افلاطون، الظاهر

---

[١] غوتفريد فيلهلم ليبنيز ، مقالة في الميتافيزيقيا، ترجمة الطاهر بن قيزا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٢٠

[٢] ولتر ستيس، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠-٧١

و الشئ في ذاتة عند كانط، التجريبي و المتعالي عند هوسرل، و الوعي و الروح عند هيغل، و الاختلاف الانطولوجي عند هيدجر.

ان مسالة المرجع الذاتي من اقدم المشكلات الفلسفية وتزداد أهميتها باستمرار، و تحررت من الميتافيزيقيا وتحولت الى قضية فلسفية مستقلة لأول مرة عند ديكارت[١]، وتطورت بعد ذلك في طروحات غوتفريد ليبنيز و ايمانويل كانط، ولكنها ظهرت كمسالة مركزية في الجدل الهيغلي، من خلال تطور مفهوم السلب في علاقتة المبهمة بالهوية، ويرجع اصل الاختلاف مع الذات الى المثالية اليونانية[٢]، ويكفي الاستشهاد بمقولة هيرقليطس" **انك لا تستحم في النهر مرتين**"[٣] لأن هيرقليطس كان يعتقد ان الصيرورة موجودة (على عكس الايليين) فالثبات و الوجود و الذاتية مجرد أوهام، وكل شي في حالة تغير دائم، ويحمل نقيضة في داخلة[٤].

ولبحث مبدأ الهوية نبدأ مع المتساوية المنطقية الشهيرة أ=أ في المنطق ، ففي كتابه : **علم المنطق** (١٨١٣/١٨١٦) ينتقد هيغل قبول الناس لمسلمات قيل انها صحيحة قبل التفكير فيها و استيعاب معناها، وعلى هذا الأساس فان الهوية باعتبارها تحديداً اساسياً يتم التعبير عنها منطقياً بالقول " كل شيء يساوي نفسة" و الحقيقة ان هذه المقولة بالنسبة لهيغل تعني الوجود المباشر دون ماهيتة، فهناك علاقة بين الحدين أ=أ ولكنها علاقة لا يمكن اكتشافها بالمنطق الارسطي (الصوري) ولا تتعدى ان تكون تحصيل حاصل. و حقيقة العقلانية يراها هيغل في ان الوجود كحقيقة انطولوجية هي في الحقيقة انتقال الى نقيضة، او ان سلبية كل حتمية ضرورية تماماً مثل التحديد في قضية أ=أ، **فكل تحديد يواجة على الفور الاخر فيعرّف به نفسة**، واذا ماتم التعبير عن تحديد ما في أي قضية، فان الافتراض المعاكس يظهر مباشرة، وكلاهما يقدم نفسة بضرورة متساوية، ولكلٍ منهما (الـ هو و نقيضه او الاخر) حق متساوٍ، ويتطلب كل منهما اثباتا ضد الاخر ولكلا الادعائين افتراضات صحيحية، او بمعنى اخر بحسب تفسير الفيلسوف البريطاني ولتر ستيس *Walter*

---

(1) Dieter Henrich, Between Kant And Hegel Lectures On German Idealism, Edited By David S. Pacini, Harvard University Press, Massachusetts And London, 2003, P.248

(٢) للمزيد حول أصول الجدل الهيغلي يرجى مراجعة: زكريا إبراهيم، هيغل او المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠

(3)Charles H. Kahn, The Art And Thought Of Heraclitus, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, P.53

(٤) والتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠-٧٣

Stace (١٨٨٦-١٩٦٧)، ان الوجود عند هيغل على مستويين، **وجود داخلي** (باطني) ويمثل الماهية او الهوية، و **وجود خارجي** (ظاهري) وهو دائرة الاختلاف او الوجود المباشر، وفي عالم الظاهر الفيلولوجي يكون الوجود الماهوي عبارة عن ظاهر للماهية[١]، اما الدكتور امام عبد الفتاح امام فيعتقد **ان تداعي الهوية بين شكلي الوجود هو بين الوجود الخالص و الوجود الفعّال،** والوجود الخالص هو الفكر المجرد دون موضوعة، أي لا متعين، او ارتباط الذات بنفسها *Self-Relation*، مما يجعل "أ" هوية خالصة او حيادية مطلقة *Absolute Indifference*، "او هذا اللاتعيين المباشر هو العدم لا اكثر ولا اقل"[٢]، وبهذا المعنى فاننا لا يمكن ان نفكر في الهوية دون وساطة، فتكون الصيغة أ=أ لا معنى لها لأن الايجاب في هذه الحالة سيكون حالة مطابقة الهوية مع ذاتها فتكون مجرد تحصيل حاصل لا فائدة منها كما اسلفنا، و **القيمة الجوهرية في تعريف الذات عن نفسها تكون في الاختلاف عن باقي الهويات الجوهرية،** في ابراز الجانب السلبي للوجود الخالص في الهوية، وهو ما يطلق علية هيغل الانعكاس *Reflection*، وهو "تالق الجوهر في ذاتة" باتحاد نقيضي الكم و الكيف في تركيب *Synthesis* جديد و من ثم تتفكك الهوية في ذاتها مرة أخرى الى تنوع *Diversity* باعتبارها اختلافاً مطلقا في حد ذاتها[٣] ، او قرارات تنعكس في ذاتها من خلال التفكير ، او بمعنى اخر، ان الانعكاس يأخذ اشكلاً مختلفة وهي الهوية، الاختلاف، التنوع، و التناقض، وتظهر هذه الاشكال كنتيجة ما دعاه هيغل بـ الصيرورة *Becoming* كعملية ديناميكية بين الوجود و العدم، او بين الجوهر (الموجب) و نقيضة (السالب)، وبالنظر الى الديناميكية الثلاثية للجدل (الوجود المساوي لنفسة او الفرضية */thesis* سلبية الوجود في ذاتة او النقيض */Antithesis* التركيب *Synthesis*)[*] تكون الهوية مساوية لنقيض الجوهر

---

[١] والتر ستيس، فلسفة هيغل: المنطق و فلسفة الطبيعة، المجلد الأول، ط٣، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٨٣-١٨٨

[٢] امام عبد الفتاح امام، المنهج الجدلي عند هيغل: دراسة لمنطق هيغل، ط٣، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥٣

[3]Nahum Brown, Hegel On Possibility Dialectics, Contradiction, And Modality, Bloomsbury Academic, London, 2020, P.362

[*] يطبق هيغل المثلث المنطقي للديالكتيك على جميع مراحل تطورة الفكري، الفكر و الروح المطلق و الفكرة الشاملة ، التاريخ.... الخ، لذلك نجد استخدامة للحدود الثلاث باشكال مغايرة يتبعها تعدد في استخدام المصطلحات الغامضة التي تضطر القارئ الى فهم الكلمة او العبارة الواحدة بأكثر من معنى، مثال ذلك استخدام المصطلحات الدالة على الوجود لذاتة Being for itself او الشئ في ذاتة thing in its self، كالانا و الجوهر و الماهية Essence و الهوية و المجرد

الأساسي وهو سلبية الوجود في ذاتة[1] *The Negativity Of Being In Itself*، فتكون مرجعية الهوية الوحدة *Unity* و الوحدة بحد ذاتها اختلاف و تغير، ولذلك يرى هيغل ان المتساوية أ=أ كقضية منطقية ينبغي تفكيكها كتعبير عن طبيعة العلاقة بين الانا وذاتها، قبل النظر لها على انها الانا المتطابقة مع ذاتها **(للمزيد حول الجدل الهيغلي يُنظر الشكل رقم ٦)** .

ومن هذه النقطة بدأ فكر الاختلاف بالتبلور، ولكنه ظل متمحوراً حول عنصري الهوية و الوحدة، أي انة دائماً ماينتسب الى المرجعيات كـ **كليات عقلانية**، وفي حالة هيغل ظل السلب *Negation* جوهرياً في الاختلاف الديالكتيكي، وحولت هذه المرجعيات الى عيّنة في كل زمن او ما اطلق علية جيل دولوز *Gilles Deleuze* (١٩٢٥-١٩٩٥) بـ **التمثيل**[*] *Representation*، أي رد الكثرة الى الوحدة فيكون الاختلاف بالنسبة الى الهوية نتيجة عنها وخاضعا لها، فيكون الاختلاف تابعا لهويتة نظرياً، و من الناحية العملية فان تطابق الهوية (أ=أ) يتعامل مع افراد المجتمع على انهم نسخ مكررة وسيلغي الاختلافات فيما بينهم، ويتجاهل فردانيتهم المميزة، **لذلك طرح رولز مبدأ الانصاف لانة لا يقصي الاختلاف وانما يخلق افقاً للتعايش بين الهويات المتمايزة.** والسؤال الذي يطرحة دولوز: كيف يمكن للاختلاف ان يتوسط المسافة بين الوجود و للاوجود؟ او بين متناقضين؟ ليتجاوز التصور الهيغلي للتناقض و التصور المثالي لافلاطون، ليكون الاختلاف – كما يريد دولوز – عملية تكرار و صيرورة الوجود عبر الزمن يتسارع على سطح المحايثة[**] *Surface Of The Identical* ، فالتكرار ليس مجرد انتاج نسخ جديدة حسب التصور التمثيلي، و الاختلاف ليس العلاقة بين الشئ و نقيضة (تعارض) او متابعة المثال الافلاطوني(تطابق)، وأنما الاختلاف صيرورة الموجود بأعتباره وجوداً يتكرر في العود الابدي

Abstractهي جميعاً تعبيرات تثير الارتباك احياناً، للمزيد يرجى مراجعة : ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة امام عباد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٠

[1] Nahum Brown, Op. Cit., P.84

[*] يقول الباحث المغربي الدكتور عادل حدجامي: يعني التمثيل عند دولوز امرين: الأول، **الحتمية** " أي تصور المعرفة كوحدة متناهية و منغلقة لا امكان للاستثناء او الصدفة او الحظ فيها"، و الثاني، **التطابق** "أي تصور الهوية كـ اصل في الاختلاف، وكغاية لة". للمزيد يرجى مراجعة: عادل حدجامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢

[**] استخدم دولوز "مسطّح المحايثة" في كتابه: **ما هي الفلسفة**(١٩٩٤) بالاشتراك مع فليكس غتاري Félix Guattari للدلالة على صيرورة "المفهوم" على افق او مسطاح كـ موجود بنائي متشابة خارجيا لكنه مختلف بطبيعتة، وبناءاً على ذلك فالمسطح المحايث للمفاهيم يؤمن اتصالها وخلالة يحدث "ابداع المفاهيم". للمزيد يرجى مراجعة: جيل دولوز و فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت،١٩٩٧

النيتشوي[١] ويعيد نفسة في كل مرة بنسخة جديدة متميزة لا تطابق سابقتها او نسختها اللاحقة لها على مسطح المحايثة، وبذلك لايفهم دولوز الاختلاف ديالكتيكياً على أنه فرق بين شيء واخر و **محايثة لأنموذج اصلي**، ولكن على انة تمييز احادي الجانب وغير متماثل في تحديداتة العمومية[٢]، لذلك نجدة يصف الاختلاف في كتابه: **الاختلاف و التكرار**(١٩٦٨):" كالبرق في السماء السوداء"، او يبدو الأمر كما لو أن الأرض ارتفعت إلى السطح دون أن تتوقف عن أن تكون أرضاً[٣]، فيكون الاختلاف في هذه الحالة اختلاف في ذاتة حتى لا يتم تخريبة بواسطة اشكال **التمثيل** الأربعة: الهوية، القياس، التعارض، والتطابق، **فالاختلاف هو ما يختلف بذاتة و مع ذاتة**، لا يتبع هوية قبلية اصلية، **وانما هو في صيرورة لا نهائية تعيد انتاج الاحداث بنسخ مختلفة ذاتياً**، فكل هوية وفقاً لهذا الأنموذج "**هوية مؤجلة**"[٤] او حركة او فعل على سطح محايث يعمل بمنطق التكرار و العود الابدي. وبمعنى اخر، ان دولوز سعى الى تحرير الاختلاف و التكرار من هذا الارتباط بين الهوية و الاختلاف في عالم حديث بدأ بالتخلي عن المعتقدات في الهوية و التشابة و الحقائق المتعالية (ترانسدنتالي) في المثالية التقليدية، فلا ترتبط حركة الاختلاف و التكرار باي مبادئ سامية او كلية، وانما تحدث بشكل جوهري مستقل تماماًعن أي أنموذج مرجعي، او انها تمثل أنموذج انطولوجي دون المتعالي، كفكرة بعيدة عن الذات و المعنى و الحقيقة او ما يقف فوق الوجود[٥]، عندها يكون الاختلاف كتعبير عما يدور من حولة في الواقع، وفي ذلك يقول الكاتب الأمريكي المهتم بما بعد البنيوية تود ماي *Todd May* (١٩٥٥-): ان العالم بالنسبة لدولوز مكون من حشود من الاختلافات و التي تحقق نفسها في اشكال محددة من الهوية، هذه الحشود ليست خارج العالم، وليست متعالية، بل متكونة من مادتة، وتستمر هذه الاختلافات بالوجود حتى داخل الهويات التي تشكلت منها، وتتجدد هذه الهويات باستمرار في

---

[١] عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الاذن و ثقافة العين، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص٣١

[2] Marc Rölli, Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism From Tradition To Difference, Translated by Peter Hertz-Ohmes Edinburgh, University Press, Edinburgh, 2016, pp.16-17

[٣] جيل دولوز، الاختلاف و التكرار، ترجمة وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٩، ص٩٣

[٤] عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود و الاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٢، ص١٩٨

[5] Frida Beckman, Gilles Deleuze, Breaktion books Ltd, London, 2017, pp.32-33

المستقبل الى هويات جديدة وعلاقات جديدة فيما بينها[١]، ومما لا شك فيه ان الاختلاف و التكرار في فكر دولوز تأثر بشكل كبير بمفهوم "الاختلاف الانطولوجي" و "النسيان الوجودي" في الفكر الهيدجري، مما جعل دولوز يفكر في التاسيس للمفهوم الإبداعي بطريقة تفكير هيدجر في الدازين *Da-Sein* عبر الزمن كوجود قلق و مهموم بالعالم مستقل عن الهوية او الجوهر و الزمن التقليديين[٢]، وتجاوز الميتافيزيقيا الغربية بكل اشكالها المتعلقة بالمثال الافلاطوني و الكوجيتو الديكارتي بل وحتى منطق التجاوز الكانطي الذي حاول هوسرل استبدالة بالظاهراتية، ويبرز منطق الاختلاف ايضاً في مفهومي الاختلاف[*] *Différance* و استراتيجية التفكيك *Deconstruction* في بنيوية جاك دريدا *Jacques Derrida* (١٩٣٠-٢٠٠٤) برفضة الثنائيات الحداثية (الخطأ/ الصواب، خير/شر، عقلاني/ لا عقلاني)، وبدلاً من ذلك يتحول "فعل" الاختلاف بمفهوم دريدا الى اختلاف سلبي او اختلاف نشط لا ينمحي لانة يترك اثرا والاثر لا يمكن ان يكون هوية في وقت ما، ويصرّح بانة لاتوجد هوية، توجد **لعبة اختلافات** ، يشير الاختلاف *Differance* إلى استحالة الهوية على أنها تماثل خالص بدون اختلاف *Differences*، مما يجعل هوية دريدا كـ هوية دولوز عبارة عن هوية مؤجلة لا يمكن ردها الى نقطة ارتكاز أساسية (**للمزيد حول الهوية/ الاختلاف عند دولوز ينظر الشكل رقم ٧**).

وبالعودة الى المتساوية أ=أ يصبح من شبة المستحيل التعبير عن هوية أ على انها مساوية لنفسها، فـ هيغل يرى في داخل أ عناصر تحولها، وفلاسفة الاختلاف (دولوز و دريدا) يرون في أ **اثراً** من هويتها الاصلية التي أصبحت في علاقة الماضي بالهوية الحالية التي لا يمكن الإمساك بها في أي لحظة ما لانها لا تمتلك أي علاقة باي لوغوس او كليات نستطيع ردها لها ومنحها

---

(1) Todd May, Gilles Deleuze An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge And New York, 2005, P.114

(٢) مارتن هيدجر، التقنية- الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص

(*) **Différance:** مصطلح صاغة جاك دريدا، يتبديل حرف "e" في مفردة "Différence" بـ حرف"a"، وذلك لمنح المصطلح معنى يتوافق مع مفهومة لـ الاختلاف كـ :"مغايرة في المعنى" و "ارجاء في المعنى"، فالمعنى ينشأ من الاختلاف بين المصطلحات، فيكون المعنى في طور الانشاء دائماً ولا يمكن القول انة قد وصل اخيراً، لانة يتولد من خلال الاختلاف ويتم ارجاءة دائما كـ اثر للمعنى ضمن تطورة الزمني. المصدر:

Tim Smith-Laing, An Analysis of Jacques Derrida's Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences, Routledge, London and New York, 2017, p.76

هوية محددة، وهو جوهر الرفض النيتشوي للعقلانية باعلانة "موت الالة" بل وحتى "موت المؤلف" عند رولان بارت هو تعبير عن فرادة الدور التفسيري الفردي للفرد على مستوى المجتمع.

اما اهم النتائج التي توخينا الوصول لها من خلال المبحث الحالي فهي:

اولاً: ان مسالة التعددية في النظرية الكلاسيكية عالجت موضوع التعددية على انة **هدف** وقد برز لنا ذلك بشكل واضح في دفاع الفكر الليبرالي عن التسامح، من خلال العمل على تكييف الواقع او تغييرة باتجاة بناء التعددية الاخلاقية، وقد برز عامل التاثير الكانطي بشكل واضح في معالجات رولز و هابرماس و هايك بمحاولة الرجوع الى حقيقة المطلقة كعامل مشترك يجمع الناس رغم الاختلاف في مظاهر الاشياء، وبمعنى آخر ان فلسفة الاختلاف ما بعد الحداثية كانت بمثابة ثورة على الاشكال الكلية للحداثة، وقلبت معادلة الفكر السياسي من حيث انطلاقتها، وذلك بنقد الأسس التي قامت عليها، كالمثال الافلاطوني و العقل و المعيار و الدالة، و الموناد عند لايبنتز، فجميعها عبارة عن تصورات كلية لمفهوم "التمثيل" الذي شكك فيه هيوم و انتقده دولوز، وبدلاً من رد الكثرة الى الوحدة الحداثية، باختزال الجزئيات في تصور للهوية او مفهوم كلياني.

ثانياً: كانت ما بعد الحداثة قد انتزعت كافة الجزئيات من الهوية الكلية الحداثية و عزلت المفاهيم عن ماهياتها وجعلت منها وحدات لا تقبل التماهي في قصص اكبر، وتسبح في فضاء فكري حر و في صيرورة مستمرة تعكس واقع التفاعل بين تلك الجزئيات.

ثالثاً: استمرت الواقعية السياسية يتأثرها الفعّال لتجاوز الحيادية الأخلاقية التي تحاول ترسيخ ثقافة التداول و التشاور العقلاني عن طريق **النظر الى مسألة التعددية على انها واقع** غير مستقر او صراعي بين نحن/هم (موف) او العدو/الصديق/(شميت).

رابعاً: ما تحتاجة النظرية السياسية ان تكوّن فكرة تعكس الواقع الصراعي في المجتمع السياسي بتاثر من التقاليد الكلاسيكية لماكيافيلي و هوبز على مستوى الحكم السياسي، او الفكر العدمي النيتشوي على المحافظين الشباب على حد تعبير هابرماس، ف "موت الالة" و "موت المؤلف" رفض صريح للحياد السياسي و الأخلاقي، وإعلان عن واقعية الاختلاف الجوهري بين الفواعل السياسيين على مستوى النظرية او الفعل السياسي، او تعويم السلوك السياسي بما يتفق

مع جوهرية الانوات الفردية باعتبارها **هويات مؤجلة** تضطر الى مراعاة التباين المستمر في داخلها، ويشمل ذلك الغموض و التمزق و التشظي و اللايقين.

الخاتمة

لقد اتضح لنا من خلال دراستنا للمضمون العقلاني في الفكر السياسي الغربي الحداثي و ما بعد حداثي **ان العقلانية مفهوم شامل و غير قابل للقياس و التحديد و من غير الممكن حصرة ضمن اطار الحداثة وحدها**، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى ان اثر العقلانية في ما بعد الحداثة السياسية يبرز من خلال تحليل تحولات الفكر السياسي او ما نسمية عادة "الانقطاع" عن الحداثة وقد وجد الباحث ان لحظات الانقطاع عن الحداثة برزت من خلال النقد المعرفي عند كانط بتأسيس معرفة جديدة وصفها بالثورة الكوبرنيكية قائمة على الفصل بين المثالية الترانسدنتالية او عالم النومينال عن عالم الأشياء المحسوسة او الفينومينال، وكذلك في تمرد فردريك نيتشة على الثقافة و المثالية الغربيين بنقد العقلانية مباشرة من خلال رفض كليانية المعرفة الحداثية باعلانة "موت الاله" و منظورية المعرفة و السلوك الانسانيين مما يقتضي تنوعها واختلافها، وكذلك في دراسة و تحليل علاقات "السلطة" و "الهيمنة" عند ماكس فيبر، وكذلك في اطروحات كارل شميت و موف في انكار وحدة الموضوع السياسي بالتمرد على المفاهيم الليبرالية التقليدية من خلال إعطاء مفهوم جديد لمعنى "السياسي" بأعتباره معطى للاعتراف بالواقع السياسي التصارعي بوجود الاخر سواء أكان "عدو" ام "خصم"، بالإضافة الى موضوعات أخرى لم يتطرق لها الباحث مباشرة مثل مسائل اللغة و التفكيك و المعنى عند فوكو و دريدا و موت المؤلف عند رولان بارت، و المعنى الصريح و الخفي في النص السياسي في اعمال ليو شتراوس وغيرها من موضوعات ما بعد الحداثة حتى لا يبتعد النص عن السياق الموضوعي للرسالة وبسبب القيود البيروقراطية على حجمها.

ولان "العقلانية مفهوم شامل و غير قابل للقياس و التحديد و من غير الممكن حصرة ضمن اطار الحداثة وحدها" فقد تحول العامل العقلاني في السياسية الى عنصر جدلي بسبب تنوع الافهام و الرؤى تجاة طريقة التعامل مع قضية ما، لذلك كان التركيز في الفرضية على **محاولة استعاب الواقع اخلاقياً** لتجاوز التباين المعرفي بين العقول الفردية، او محاولة استيعاب العقل الواقعي و العقل المثالي و العقل الديني و العقل الطوباوي... الخ تحت مسمى عقلاني- أخلاقي يتجرد من **هيمنة العقل الجماعي و الاناني** في سبيل التأسيس لـ "فهم بينذاتي" متبادل بين الفاعلين العقلانيين، ولكن هدف الدراسة لا يمكن ان يتحقق بواسطة سن التشريعات و فرض القيود و تحديد السلوك

العام للأفراد، فهذه مجرد أدوات مؤقتة و خارجية تحاول اجبار الافراد على انتهاج سلوك معين، ويبقى المُشكل في **استعداد الفرد الارادي لاستيعاب السلوك السياسي الصحيح و العمل به عن قناعة واعية بأن هذا السلوك هو ما يجب اتّباعة**، بمعنى ان الواعز يكون مصدرة داخلياً و منبعة إرادة الفرد المجردة التي تفهم ما يحدث وما يجب عملة تجاة الواقع الخارجي، وفقط من خلال هذه النتيجة المفترضة يمكن مناقشة استئناف البناء العقلاني للمجتمع، وسيكون للخطاب العقلاني نتيجة مقبولة بالإمكان التعويل عليها في استمرار البحث و المناقشة بعيداً عن الخطابات الديماغوجية و الدوغمائية وتقاليد الخطاب الديني المتطرف، فالخطاب العقلاني خطاب علمي–وسطي و **مفكّر** في نفس الوقت، وعلى نقيضة الخطاب الأحادي–المتطرف و الرافض لكل اشكال الحوار وقبول هوية الاخر على انة مختلف في الفكر و الدين و الجنس و العرق. وبالتالي فان أستمرار تعزيز بناء الفكر العقلاني لدى الافراد يتطلب حد ادنى من المعرفة و الوعي الإنساني المتحضّر و يكون قادراً على تصفية الذهن السياسي من شوائب و ترسبات التقاليد و الأعراف و البيئة المّعاشة بالإضافة الى التحرر من "المصلحة المعرفية التقنية" (هابرماس) وهي أهمها و اخطرها على المجتمعات التعددية، كالمجتمع العراقي، والتي تعمل على تسخير إمكانات المادية للمؤسسات العامة لصالح الهيمنة على المجتمع السياسي.

وكنا قد افترضنا في مقدمة الدراسة ثلاث افتراضات رئيسية، وبدأنا في بحث جوانبها في مختلف الآراء و النظريات الحديثة و المعاصرة طوال الثلاث فصول السابقة.

كان **افتراضنا الأول** : "ان هناك علاقة غير مُتفق عليها بين الذات العاقلة وبين واقعها الموضوعي"، الامر الذي خلق فجوة عقلانية بين الفاعل السياسي العقلاني من جهة و بين الواقع كما هو، فحكم الذات الإنسانية العاقلة متمثلة بالفاعل السياسي يخضع في كثير من الأحيان الى مبادئ و تصورات خالصة حول ما يجب ان يكون علية الحق و العدالة و المساواة، ومع ذلك، فأن التصور الذهني لهذه المبادئ في صورتة الخالصة لا يتطابق تماماً مع ما يمكن تحقيقة واقعياً من هذه الأهداف، وتبقى المسالة مسالة تقدير و خبرة الفاعل السياسي او صانع القرار في توليف السلوك و القرار السياسي مع معطيات الواقع السياسي الحقيقي بكل صعوباتها وقد برزت هذه النقطة في واقعية ما بعد الحداثة، مما يجعل الباحث يميل الى واقعية الطرح الما بعد حداثي الذي طرحتة الدراسة بتناول

"المنظور النتشوي" و "القرارية" و "فلسفة الاختلاف" على انها من جملة طروحات ما بعد الحداثة التي كان لها اثراً واضحاً في الفكر السياسي المعاصر، وبالتالي تكون فرضية الدراسة الأولى بحسب نتائج الدراسة قد تم اثباتها.

اما **الفرضية الثانية:** "حاول الفكر السياسي العقلاني تجاوز القطيعة او عدم الاتفاق على يقين العلاقة المعرفية بين الحقائق و البديهيات القبلية و الفطرية و بين الحقائق المستمدة من العلم الطبيعي من خلال تجاوز منطق الثنائيات"، وهذه الفرضية استكمال لنتيجة الفرضية الأولى، ففي حال عدم الاتفاق على يقين العلاقة وقد تبين لنا من خلال نتائج الفرضية الأولى انها غير متفق عليها، مما يضع مسالة الوحدة و اليقين او سياسة المعايير غير ممكنة في عالم يتغير باستمرار باتجاة التحديث و التقنية، وبعكس نتائج التقنية، تقاوم الذات الإنسانية انسانيتها المتميزة باستمرار بمحاولة اثبات اختلافها و تمايزها عن العالم من حولها، ومحاولة اثبات اصالتها كذات مفكرة تحاول الحفاظ على ذاتها باثبات حريتها و انانيتها دائماً كوجود موضوعي اصيل، مما يجعل مسألة "التجاوز" امراً غير ممكن عملياً، وقد تناولت الدراسة العديد من النماذج التي دافعت عن وجهة النظر هذه مثل الفكر الليبرتاري و المدافعين عن الحرية السلبية كـ ايان راند في فضيلة الانانية. وعلى عكس الفرضية الأولية للدراسة لم تتحقق الفرضية، وتبين من خلال الدراسة ان من العسير تجاوز منطق الاختلاف و التنوع و التعددية والبحث عن نقاط الاتفاق المشتركة التي سعى لاكتشافها مفكرون اخلاقيون مثل هابرماس و رولز، **والسؤال حول نقاط الاختلاف و التميز يبقى قائما و تُبنى حولة الكثير من الحقائق التي من غير المنصف تجاوزها**، وقد برز هذه النقاط بوضوح من خلال الدراسة وخصوصا في "الانموذج الصدامي" عند شانتال موف وزملائها.

واخيراً، **الفرضية الثالثة:** " يفترض الباحث ان الفكر السياسي العقلاني كممارسة ذاتية حرّة غير مقيدة من الخارج ومحايثة لفعل الإرادة الحرة و الخالصة للإنسان"، ونتائج هذه الفرضية ترتبط بالضرورة بنتائج الفرضيتين الأولى و الثانية، فالفكر السياسي كـ فكر عقلاني حر يتحرر من الواقع الموضوعي لصالح الاصالة الفكرية المجردة من اثر المصلحة او الغاية، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى ان الاصالة الفكرية في التقليد العقلاني تفترض الاختلاف و التنوع مسبقاً وهذا ما ناقشناة طوال صفحات الدراسة، ومع ذلك، يبقى سؤال العلاقة بين العقلانية و الوسطية و الاعتدال

قائماً، والحقيقة ان المسلّمة الأساسية تتعلق بالمبادئ العقلية الأساسية، فكل ما هو منطقي، منطقي دائماً و الحقيقة ثابتة على الدوام، وبالتالي فأن مفاهيم التسامح و الاعتدال و الوسطية تحاول دائما ان تجتزء الحقيقة العقلانية لصالح التوافق مع المشتركات السياسية و الاجتماعية حتى تحقق المزيد من العدالة الاجتماعية و الاستقرار السياسي، لذلك كانت طروحات التعددية العاقلة و العقلانية التواصلية و التداولية محاولات مميزة لملئ الفراغات اليقينية في قناعات العقل السياسي، وبناءاً على ذلك تكون الفرضية الثالثة متحققة بناءاً على منطق " التعددية العاقلة" و " الديمقراطية التداولية" و لكن الحقيقة المجردة بعيداً عن آثارها المصلحية و كحقيقة عقلانية تبقى حقيقة منطقية ومن غير العقلاني محاولة تكييفها –على المستوى النظري على الأقل– مع الواقع الإنساني المتغير.

وعلية، يتوصل الباحث الى النتائج و التوصيات التالية:

اولاً : النتائج

١. ان اولائك الذين يدعون انهم على حق يجب ان يدركوا ان الآخرين ايضاً يعتقدون انهم على حق، فالحقيقة تبقى نسبية وتجري موازنة العدالة بالقانون، فالحق و الانصاف و الحرية معايير غير قابلة للقياس او غير قابلة لاختزالها في اصل وحيد، مما يجعل مسألة تحديد اولويتها **مسالة اخلاقية و تكييفية تتبع تقديراتنا كفاعلين عقلانيين، فالايمان بالصلاحيات الشاملة للعقل يكون على حساب التقديرات الواقعية.**

٢. ان النقد بشكل عام لة علاقة وطيدة بالعقلانية و الفكر ما بعد الحداثي، فالعقلانية من خلال مناقشاتنا السابقة تنتقد إعطاء الموضوعية الكاملة للعالم من حولنا على حساب إزالة المنظور الإنساني، فالعقل و الإرادة الداخلية للافراد عناصر مهمة في تشكيل السلوك الخارجي، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى ان النقد من شأنة تجريد جميع اشكال الشمولية او المنهجية الجماعية، وتعمل على تحرير الجهاز المفاهيمي من فلسفة الوعي الحداثية وتعالج فرضية التفاهم العقلاني المتبادل المستقل عن شروط المعرفة الموضوعية.

٣. ان العقلانية تفترض تحرير العقل السياسي من **هيمنة الاستخدام الخصوصي لعقل بالتحرر من الوصاية او القداسة بكافة اشكالها لصالح الاستخدام العام**، ف السياسة التداولية و المجال العام و المؤسسات الديمقراطية تسمح للافراد و الجماعات بالتعبير عن

آرائهم السياسية بكل حرية مما يجعل الحوارات تقترب من الصالح العام بدلاً من تجنيد عقول الافراد لخدمة ايديولوجيات معينة تحد من ادوارهم كـ فاعلين عقلانيين.

٤. تمثل الهيمنة العقلانية البيروقراطية او العقلانية الاداتية اكثر اشكال التنظيم كفاءةً و تقنيةً، ومع ذلك، فانها تنقل صورة الروتين والقواعد الجامدة، والافتقار الى التقدير الفردي، الرقابة المركزية، الإدارة المهيمنة، وسلسلة القيادة الصارمة، الامر الذي يتسبب بـ امراض تنظيمية مثل **افتقار النظام السياسي إلى القدرة على التكيف مع تغير الأوضاع من حوله**، وبالتالي فان تحول إجراءات المؤسسات الديمقراطية الى الصرامة العقلانية في الإجراءات يعمل على تجميد المرونة و التكيف العقلاني الذي اشرنا لة في الفقرة (١).

٥. ان التسامح طريقة **أخلاقية** للاعتراف بالهويات الثقافية المكونة للمجتمع من خلال الاعتراف المتبادل وتقدير معتقدات الآخرين على انها ذات قيمة أخلاقية وانهم على حق ايضاً.

٦. ينبغي التعامل مع التعددية السياسية على **انها واقع**، و يجب تكييف النظام السياسي و القانوني على استيعابها بدلاً من محاولة تجاهل واقع التعددية التاريخي و الاجتماعي و الثقافي، فالتعددية نتاج التحرر العقلاني من الدوغمائية السياسية و التعصب.

٧. ان العقلانية ليست مذهب سياسي بقدر ماهي نمط تفكير يوازن بين العناصر الرئيسية الثلاثة **(الحقيقة، القيمة، المعرفة)**، فالمنافسة و الصراع داخل المؤسسات الديمقراطية من الممكن حلها بتقديم الاقتراحات و الحلول و الحجج لاقناع الطرف الاخر، فالعملية الديمقراطية في المقام الأول هي المناقشة والحوار وإخضاع الحجج من قبل الطرف الاخر للتقييم و الاختبار، فألمبدأ العقلاني ليس ان الديمقراطية تقوم على الاختيار بين التفضيلات لكسب التاييد العددي بقدر كون الديمقراطية مبدأ تداولي لمناقشة المقترحات الأكثر قبولاً و عقلانية.

٨. ان النتائج التي توصل لها الفلاسفة الاخلاقيين بالضرورة هي نتائج تعترف بواقع التعددية و التنوع القيمي و الأخلاقي في المجتمعات الإنسانية، فبالنسبة لكانط ان **التعددية نقيض الانانية** وذلك تبعاً لمسلمات أخلاقية تتبع الإرادة الداخلية للإنسان، فتكون " الإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات"، بمعنى **ان الإرادة الأخلاقية للافراد**

توحد تطلعاتهم السياسية، لذلك كان رولز يدعو الى "تعددية عاقلة" بناءاً على "ثقافة سياسية عامة"، ودعى هابرماس الى "ثقافة سياسية مشتركة" كـ" مظهر حديث للتكامل الثقافي " في مجتمع تواصلي.

٩. قد تعترض الديمقراطية صعوبات عملية، مما يدعو الى اعتبارها نظام سياسي مثالي وغير قابل للتحقق كلياً، ولكن الاعتبارات العقلانية التي ذكرناها في سياق الدراسة والمتعلقة يتصرف الفاعلين السياسيين كفاعلين اخلاقيين يمارسون النقاش العقلاني في المجال العام ويعملون على تأسيس "ثقافة سياسية" مشتركة من شأنها ان تتغلب على الصعوبات العملية التي تواجهها الديمقراطية وتعمل على تمكين الجهاز التنفيذي للحكومة على الاستجابة المستمرة لتفضيلات المواطنين.

١٠. لم تعد الحرية في ظل ما بعد الحداثة تعني البحث عن الحرية في التنقل و التصرف في الممتلكات وحرية التعبير عن الراي، **وانما ركّز الفكر ما بعد الحداثي على تحرير الانسان من "الهيمنة" بكافة اشكالها**، كـ هيمنة البيروقراطية، و هيمنة الليبرالية ، و هيمنة الخطاب وحتى هيمنة العقلانية كنموذج احادي في النقد النيتشوي.

١١. **ان التعددية الحداثية تتأسس على مفهوم التسامح** وبالرغم من أن التسامح يمارس قوة جذب للخطاب الأخلاقي لمجتمعنا الحديث لكنه عملياً همّش الفكر الديني في المجال العام، فبسبب الحروب الدينية نمت السلطات السياسية الإقليمية على حساب السلطات العائلية و المحلية و الكنسية، ونقلت السلطة الدينية من شؤون الحياة العامة الى الحياة الخاصة، كما هدد ظهور "**الوضعية**" لـ اوغست كومت و اميل دوركهايم نظرية المعرفة الخاصة بالمعتقد الديني من خلال حرمان المعتقد الديني من الشرعية العقلانية، و من خلال تقييد مصداقية المعرفة التي يتم الحصول عليها من المنهج العلمي وحدة بعد ان كان المنهج الديني القديم يدمج العديد من اشكال المعرفة(ميتافيزيقيا ، عقلانية، و تجريبية) في ممارسة واحدة و شاملة للحكمة. في حين **ان التعددية ما بعد الحداثية تأسست على الأعتراف بـ المغايرة ضد مفهوم التمثيل**، كصيرورة لا نهائية تعيد انتاج الاحداث بنسخ متكررة ولكنها لا تملك هوية معينة وانما تكون هويتها مؤجلة و مؤقتة في عالم تخلى عن الحقائق المتعالية.

ثانياً: التوصيات

وعلى ضوءاشكاليات و نتائج الدراسة فان الباحث يوصي بما يلي:

١. تبدأ العقلانية بالاستفادة من التجربة الغربية من خلال مبادرة الفرد في تغيير سلوكة بالتحرر من العادات و التقاليد المتوارثة التي ترفض التحديث السياسي و الاجتماعي بل وحتى مناقشتها في بعض الأحيان.

٢. ضرورة الاهتمام بدراسة الفكر السياسي العقلاني، كفلسفة عملية مُنتجة، من قبل مختلف شرائح المجتمع و النُخب الدينية و السياسية على وجه الخصوص و تشجيع النقد العقلاني في عموم المؤسسات و الجامعات العراقية.

٣. المنهجية العقلانية سلوك و مهارة قادرة على تحقيق النجاح لصالح القضايا العادلة و الوسطية، و من هنا، ينبغي اشراك المتخصصين في العلوم السياسية في المفاوضات على المستوى الداخلي او الخارجي من شانة تعزيز مخرجاتها في اكثر من جانب.

٤. ان اتّباع المنهجية العقلانية من قبل المعنين بالقرار السياسي العراقي يجب ان يكون ذا شقين: **الأول**، ان يتبنى صناع القرار "**الخطاب السياسي التداولي**" على المستوى الداخلي لاجل تعزيز فاعلية التماسك الداخلي و فاعلية "المجال العام" السياسي. اما الشق **الثاني** فهو ان يتبنى صناع القرار **الواقعية السياسية او العقلانية الحسابية** على مستوى السياسة الخارجية على فرض ان طابع العلاقات بين الوحدات السياسية علاقة "فوضوية".

٥. ان تجاوز الانقسام الداخلي باستيعاب التعددية في العراق لايتم عن طريق المحاصصة او تشريع القواعد القانونية التي تضمن حقوق المجموعات الدينية او الاثنية، بل بالعكس، فان تلك الإجراءات تعزز واقع الانقسام و التنافر، وانما يتم بواسطة تقبل واقع التعددية على انة الاختلاف بين الافراد كمواطنين ينتمون الى هيئة سياسية تعاقدية موحدة.

٦. فيما يتعلق بالناخبين، على الناخب تحديد اهداف عقلانية سواء في اختيار المرشحين الذين يتبنون الخطاب السياسي الأكثر عقلانية او من النخب العلمية، او التصويت للسياسات الأكثر ملائمة مع تفضيلاتهم و مصالحهم، **فالناخب يتحمل مسؤولية أخلاقية في تحديد اختيارة الذي ستكون لة تبعات على المدى البعيد.**

٧. على الفاعلين السياسيين في العراق تجاوز الانغلاق الدوغمائي على الانموذج المعياري الديني او العرقي من خلال محاولة توظيف الخطاب السياسي في انموذج معين وفرضة على الآخرين، او استخدام الإمكانات المادية العامة في دعم ذلك الخطاب.

٨. لا معنى للعقلانية في الواقع السياسي العراقي ان لم يتبنى السياسيون و الاكاديميون المنهجية النقدية في دراسة الواقع السياسي العراقي عن طريق تفكيك الهيكل المفاهيمي وإعادة تشكيلة بما يتناسب مع واقع المجتمع العراقي كمجتمع تعددي.

٩. ان الفكر العقلاني قادر على تجاوز المشاكل و التحديات المجتمعية كتلك الناجمة عن الأعراف و التقاليد القَبَلية و الدينية، لذا نوصي بضرورة دعم المؤسسات التي تنمّي افراد المجتمع بدأً من المؤسسات التربوية وصولاً الى مؤسسات المجتمع المدني *NGO* التي تعمل على تفعيل الثقافة السياسية و القانونية بشكلها الديمقراطي الحديث وتكوين الوعي المجتمعي و الرأي العام العاقل.

(قائمة المصادر)

القران الكريم

اولاً: المصادر العربية

١. ابراهيم مصطفى ابراهيم، من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعه و النشر، الاسكندرية، ٢٠٠١
٢. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٣
٣. احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، المجلد الثاني، الطبعه الاولى، عالم الكتب، ٢٠٠٨
٤. ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانسدنتالية، ترجمة اسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨
٥. امام عبد الفتاح امام، المنهج الجدلي عند هيغل: دراسة لمنطق هيغل، ط٣، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٧
٦. امام عبد الفتاح امام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٥
٧. اميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من افلاطون الى ماركس، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥
٨. زكريا ابراهيم، كانت او الفلسفة النقدية، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٨
٩. زكريا إبراهيم، هيغل او المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠
١٠. عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود و الاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٢
١١. عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الاذن و ثقافة العين، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٨
١٢. عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء٢، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤
١٣. عثمان امين، الفلسفة الرواقية، لجنة التاليف و الترجمه و النشر، القاهرة، ١٩٤٥
١٤. فاروق عبد المعطي، ارسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢

١٥. فؤاد زكريا، اسبينوزا، الطبعة الثانية، النور للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١٤
١٦. كامل محمد محمد عويضه، ابيقور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤
١٧. ماجد فخري، ارسطو طاليس المعلم الأول، المطبعه الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨
١٨. محمود زيدان، كانط و فلسفتة النظرية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩
١٩. هاشم الميلاني، الديمقراطية من الاغريق الى عالم ما بعد الحداثة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، كربلاء، ٢٠١٧
٢٠. هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥
٢١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات البندقية، القاهرة، ٢٠١٨

ثانياً: المصادر المترجمة

١. ارسطو طاليس، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٨
٢. ارسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٩
٣. افلاطون، جمهورية افلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧
٤. افلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة اميره حلمي مطر، دار غريب للطباعه و النشر، القاهرة، ٢٠٠٠
٥. افلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزة قرني، دار قباء للطباعه و النشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١
٦. اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١
٧. ايزايا برلين، الحرية: خمس مقالات عن الحرية، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير للطباعة و النشر ، القاهرة، ٢٠١٥
٨. ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جدول للنشر و التوزيع، بيروت، ٢٠١٢
٩. ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠٢

١٠. ايمانويل كانط، ثلاثل نصوص، تاملات في التربية، ماهي الانوار؟ مالتوجه في التفكير؟ ترجمة محمود بن جماعه، دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٥

١١. ايمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان امين، مكتبة الانكلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢

١٢. ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣

١٣. باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسية، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٥

١٤. برتراند رسل، بحوث غير مألوفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للطباعة والنشر والترجمة، دمشق، ٢٠٠٩

١٥. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧

١٦. توماس بينك، الاراده الحره، ترجمة ياسر حسن، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٥

١٧. توماس هوبز، اللفيثيان، ترجمة ديانا حرب، و بشرى صعب، دار الفارابي، أبو ظبي، ٢٠١١

١٨. جان بول سارتر، الوجود و العدم بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الاداب، بيروت، ١٩٦٦

١٩. جان جاك روسو، اصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٣

٢٠. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٥

٢١. جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة احمد احسان، دارشرقيات للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٩٤

٢٢. جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة: نصوص في الفلسفة و الفن، ترجمه السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت

٢٣. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢

٢٤. جورج اورويل، ١٩٨٤، ترجمة الحارث محمد النبهان، دار التنوير للطباعة و النشـــر، بيروت، ٢٠١٤

٢٥. جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس و فيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥

٢٦. جون رولز، العدالة كانصاف إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحده العربية، بيروت، ٢٠٠٩

٢٧. جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧

٢٨. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى ابو سنة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧

٢٩. جون ماينارد كينز، النظرية العامة للتشغيل و الفائدة و النقود، ترجمة الهام عيداروبس، هيئة ابو ظبي للثقافة و التراث، ابو ظبي، ٢٠١٠

٣٠. جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٠

٣١. جيل دولوز و فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت،١٩٩٧

٣٢. جيل دولوز، الاختلاف و التكرار، ترجمة وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٩

٣٣. حنا ارنت، ما السياسية، ترجمة و تحقيق زهير الخويلدي و سلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف – منشورات الاختلاف، الرباط، ٢٠١٤

٣٤. ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة الانسانية، الجزء الثاني، ترجمة وائل علي سعيد، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٨

٣٥. ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمية البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨

٣٦. ريتشارد سوينبيرن، الايمان والعقل، ترجمة ارين عبد المجيد الجلال، جداول للترجمه و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠١٧

٣٧. رينية ديكارت، عن المنهج العلمي، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠

٣٨. رينية ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان امين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠

٣٩. رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة عثمان امين، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ٢٠٠٩

٤٠. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠

٤١. صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الثانية، سطور، بدون مكان نشر، ١٩٩٩

٤٢. غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمه بسام الهاشم، المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤

٤٣. غاستون بالاشار، فلسفة الرفض مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد، ترجمة خليل احمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥

٤٤. غوتفريد فيلهلم ليبنيز ، مقالة في الميتافيزيقيا، ترجمة الطاهر بن قيزا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦

٤٥. فرانسيس بيكون، الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١٣

٤٦. فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة احمد حمدي محمود، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨

٤٧. فردريك كوبلتسون، تاريخ الفلسفة: من اوغسطين الى دانز سكوت، ترجمة امام عبد الفتاح امام و اسحق عبيد، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠

٤٨. فردريك كوبلتسون، تاريخ الفلسفة، ترجمة امام عبد الفتاح امام و محمود سيد احمد، **المجلد الثالث**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣

٤٩. فردريك نيتشة، في جينالوجيا الاخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سناترا، تونس، ٢٠١٠

٥٠. فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيه و محمد الناجي، افريقيا الشرق، ١٩٩٣

٥١. فردريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، كتاب للعقول الحره، ترجمة محمد الناجي، ج١، افريقيا الشرق،٢٠٠٢

٥٢. فردريك نيتشه، في جينالوجيا الاخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، ٢٠١٠

٥٣. فردريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨

٥٤. فردريك نيتشه، هذا هو الانسان، ترجمة علي مصباح، ، ط٢، منشورات الجمل، ٢٠٠٦

٥٥. فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع و ليس لواحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ٢٠٠٧
٥٦. فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، الطبعه الاولى، دار بترا للنشر و التوزيع، دمشق، ٢٠٠٩
٥٧. فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٤
٥٨. فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مؤسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧
٥٩. فيرنر هايزنبيرغ، الفيزياء و الفلسفة: ثورة في العلم الحديث، ترجمة خالد قطب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤
٦٠. كاثرين موريس، جان بول سارتر، ترجمة احمد علي بدوي، المركز القومي للترجمه و آفاق للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠١١
٦١. كارل بوبر، المجتمع المفتوح و اعدائة، ترجمة السيد نفادي، ج٢، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ١٩٩٨
٦٢. كارل بوبر، خلاصة القرن، ترجمة الزواوي بغورة و لخضر مذبوح، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢
٦٣. كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبرة، المعارف، بدون مكان نشر، ١٩٥٩
٦٤. كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي – ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨
٦٥. كارل ماركس، الايديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، ١٩٧٦
٦٦. كوينتين سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤
٦٧. ليو شتراوس و جوزيف كروبس، تاريخ الفلسفة السياسية، ج٢، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥
٦٨. مارتن هيدجر، التقنية– الحقيقة–الوجود، ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥
٦٩. مارتن هيدجر، كتابات أساسية،ترجمة إسماعيل المصدق، ج٢، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣

٧٠. مارسيل غوشيه، نشاة الديمقراطية، ترجمة جهيدة لاوند، الجزء الأول، دراسات عراقية، بغداد، ٢٠٠٩

٧١. ماكس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، ترجمة محمد التركي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٥

٧٢. ماكس فيبر، العلم و السياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١

٧٣. ماكس فيبر، مفاهيم اساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمه، القاهرة، ٢٠١١

٧٤. ماكس هوركهايمر و ثيودور ادورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦

٧٥. مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢

٧٦. ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة امام عباد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٠

٧٧. نيقولا مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة اكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤

٧٨. نيقولا مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، ط٣، تعريب خيري حماد، دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢

٧٩. والتر ستيس، فلسفة هيغل: المنطق و فلسفة الطبيعة، المجلد الأول، ط٣، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٧

٨٠. ول ديورانت، قصة الفلسفة، ط٦، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨

٨١. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٤

٨٢. وليام جيمس، البراغماتية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨

٨٣. اليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة امين مرسي قنديل، الجزءان الأول و الثاني، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤

٨٤. يورغن هابرماس، الحداثة و خطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ٢٠٠٢

٨٥. يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢

٨٦. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥

٨٧. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢

ثانياً: المصادر الأجنبية

1. Alessandro Passerin D'entrèves, The Medieval Contribution To Political Thought, The Humanities Press, New York, 1959
2. Alex Tuckness, Locke On Toleration, In A Companion To Locke, Edited By Matthew Stuart, Blackwell Publishing Ltd, West Sussex, 2016
3. Alison Laywine , Kant’s Transcendental Deduction A Cosmology of Experience, Oxford University Press, Oxford, 2020
4. Allan Gotthelf, The Morality of Life, in A Companion to Ayn Rand, Allan Gotthelf and Gregory Salmieri (Eds), wiley-blackwell, Malden and Oxford, 2016
5. Allen W. Wood, Kant's Moral Religion, Cornell University Press, New York, 1979
6. Amy R. Baehr, A Feminist Liberal Response To The Dependency Critique, In John Rawls Debating The Major Questions, Edited By Jon Mandle And Sarah Roberts-Cady, Oxford University Press, New York, 2020
7. Andrew Fitz-Gibbon, The Fragility of Tolerant Pluralism, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2017
8. Andrew Lister, Reasonable pluralism, in The Cambridge Rawls lexicon, edited by Jon Mandle and David A. Reidy, Cambridge University Press, Cambridge, 2015
9. Andrew Vincent, Modern Political Ideologies, Third Edition, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010
10. Andrew Wernick, The Anthem Companion to Auguste Comte, Anthem Press, London and New York, 2017

11. Andrews Reath, Kant's Critical Account of Freedom. In Graham Bird(Ed.), In A Companion To Kant, Blackwell, Australia, 2006
12. Anthony Downs, An Economic Theory Of Democracy, Harper & Raw Publishers, New York, 1957
13. Antony Alcock, A History Of The Protection Of Regional Cultural Minorities In Europe From The Edict Of Nantes To The Present Day, Macmillan Press Ltd, London, 2000
14. Aristotle, Metaphysics, Translated By C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 2016
15. Ayn Rand, The Virtue Of Selfishness: A New Concept Of Egoism, Signet, New York, 1964
16. Barbara Fried, Does Nozick have a theory of property rights? in The Cambridge Companion To Nozick's Anarchy, State, And Utopia, Ralf M. Bader And John Meadowcroft (Eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2011
17. Boyd Hilton, A Mad, Bad, And Dangerous People? England 1783–1846, Oxford University Press, Oxford- New York, 2006
18. Brian Duignan (Ed), Modern philosophy : from 1500 CE to the present, Britannica Educational Publishing, New York, 2011
19. Bruno Verbeek, Instrumental Rationality And Moral Philosophy, Springer-Science-Business Media, London, 2002
20. Carl Schmitt, Constitutional theory, Translated by Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London, 2008
21. Carl Schmitt, The Concept Of The Political, Translated by George Schwab, Expanded Edition, The University Of Chicago Press, Chicago And London, 2007
22. Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, translated by Ellen Kennedy, The MIT Press, London, 1988
23. Chantal Mouffe, On the political, Routledge, New York, 2005
24. Chantal Mouffe, The Democratic Paradox, Verso, New York, 2000
25. Chantal Mouffe, The Return Of The Political, Verso, London and New York, 1993
26. Charles Darwin, On the Origin Of Species by means of natural Selection, London, 1859
27. Charles H. Kahn, The Art And Thought Of Heraclitus, Cambridge University Press, Cambridge, 1979
28. Charles K. Rowley and Friedrich Schneider, Readings in Public Choice and Constitutional Political Economy, Springer, USA, 2008

29. Charles L. Griswold, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith A Philosophical Encounter, Routledge, London and New York,2018
30. Charles Taylor, The Politics Of Recognition, In Multiculturalism: Examining The Politics Of Recognition, Amy Gutmann (Eds.), Princeton University Press, New Jersey, 1994
31. Charles Taylor, What is wrong with Negative Liberty? In The Idea of Freedom, A. Ryan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1979
32. Chris Thornhill, German Political Philosophy: The metaphysics of law, Routledge, London and New York, 2007
33. Colin Tyler, Contesting The Common Good: T. H. Green And Contemporary Republicanism, In T. H. Green Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy, Maria Dimova-Cookson and W. J. Mander (Eds.), Oxford University Press, Oxford
34. Colleen A. Sheehan, The Mind Of James Madison The Legacy Of Classical Republicanism, Cambridge University Press. New York, 2015
35. Crawford Macpherson, The Life And Times Of Liberal Democracy, 2nd Edition, Oxford University Press, Oxford, 1979
36. D. Lindsay, Kant, 2nd Edition, Greenwood Press, Connecticut, 1970
37. Daniel Weinstock And Christian Nadeau(Eds), Republicanism: History, Theory And Practice, Frank Cass Publishers, London, 2004
38. David Armitage, The Declaration of Independence : a global history, Harvard University Press, Massachusetts, 2008
39. David Conway, Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal, Second Edition, Macmillan Press Ltd, London, 1998
40. David Held, Models of Democracy, third edition, Polity press, Cambridge, 2008
41. Desmond M. Clarke , Descartes's Theory of Mind, Clarendon Press, , New York, 2003
42. Dieter Henrich, Between Kant And Hegel Lectures On German Idealism, Edited By David S. Pacini, Harvard University Press, Massachusetts And London, 2003
43. Donald M. Borchert (Ed), Encyclopedia of Philosophy, Vol.6, Second Edition, Thomson Gale, USA, 2006
44. Donald M. Borchert (Ed), Encyclopedia of Philosophy, Vol.6, Second Edition, Thomson Gale, USA, 2006

45. Edward Craig(Ed), The Shorter Routledge Encyclopedia Of Philosophy, Routledge, New York, 2005
46. Elie Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism, Translated by Mary Morris, Faber and Gwyer limited, London
47. Emily Carson, Sensibility: Space And Time, Transcendental Idealism, In Immanuel Kant Key Concepts, Will Dudley And Kristina Engelhard(Eds), Routledge, London And New York, 2011
48. Eric Mack, John Locke, Continuum International Publishing Group, New York and London, 2009
49. Eric Thomas Weber, Rawls, Dewey, and constructivism : on the epistemology of justice, Continuum International Publishing Group, London and New York, 2010
50. Ernesto Laclau And Chantal Mouffe, Hegemony And Socialist Strategy, 2nd Ediiton, Verso, London and New York, 2001
51. Eugen Maria Schulak & Herbert Unterköfler, the Austrian School of Economics: A History of Its Ideas, Ambassadors, and Institutions, Translated by Arlene Oost-Zinner, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 2011
52. F. A. Hayek, Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, Routledge, London and New York, 2003
53. F. J. Shirley, Richard Hooker And Contemporary Political Ideas, Church Historical Society, London, 1949
54. Frida Beckman, Gilles Deleuze, Breaktion books Ltd, London, 2017
55. Friedrich A. Hayek, The Constitution Of Liberty, The University Of Chicago Press, Chicago, 2011
56. Friedrich Nietzsche, Beyond Good And Evil, Translated By Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1966
57. Friedrich Nietzsche, The Will To Power, 2nd Edition, Translated By Walter Kaufmann And R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968
58. Gary Browning, And Others, Understanding Contemporary Society: Theories Of The Present, SAGE Publications, London, 2000
59. Gary Chartier And Chgjshzghad Van Schoelandt (Eds), The Routledge Handbook Of Anarchy And Anarchist Thought, Routledge, New York And London, 2021
60. Geoffrey Scarre, Utilitarianism, Routledge, London and New York, 1996

61. George Jacob Holyoake, The Principles of Secularism, 3rd Edition, Book Store, London, 1871
62. George Ritzer, Sociological Theory, Eighth Edition, Mcgraw-Hill, 2011
63. George Schwab, The Challenge Of The Exception An Introduction To The Political Ideas Of Carl Schmitt Between 1921 And 1936, 2nd Edition, Greenwood Press, New York, 1989
64. George Thomas Kurian, the Encyclopedia of Political Science, CQ Press, Washington. 2010, P.990
65. Gerard Casey, Freedom's Progress A History of Political Thought, Imprint Academic, UK, 2017
66. Gordon Graham , Tolerance, Pluralism, And Relativism , In Toleration, David Heyd (Ed), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, P44
67. Graeme Hunter, Pascal The Philosopher: An Introduction, University Of Toronto Press, Toronto, 2013, pp.18-24
68. Greg Forster, John Locke's Politics Of Moral Consensus, Cambridge University Press, New York, 2005, P.243
69. Gunnar Andersson, Ra Tionality In Science And Politics, Second Edition, D. Reidel Publishing Company, Holland, 1985, pp.1-12
70. Hannah Arendt, Freedom And Politics, In The Liberty Reader, David Miller(Eds), Routledge: Taylor & Francis Group, London And New York, 2006
71. Hans Kelsen, Pure Theory Of Law, Translated By Max Knight, University Of California Press, Berkley And Los Angeles, 1967
72. Hans Kelsen, The Essence and Value of Democracy, Translated by Brian Graf, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2013
73. Heather Lehr Wagner, Thomas Jefferson, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2004
74. Helena Rosenblatt, Liberal Values: Benjamin Constant And The Politics Of Religion, Cambridge University Press, New York, 2008
75. Henry P. Stapp, Quantum Theory and Free Will How Mental Intentions Translate into Bodily Actions, Springer, Berkeley, 2017
76. Herman Siemens, Nietzsche Contra Liberalism On Freedom, In: A Companion To Nietzsche, Keith Ansell Pearson(Ed), Blackwell Publishing, Australia, 2006

77. Hermann Beck And Larry Eugene Jones(Eds), From Weimar To Hitler Studies In The Dissolution Of The Weimar Republic And The Establishment Of The Third Reich, 1932–1934, Berghahn, New York and Oxford, 2019
78. Hugo Grotius, The Free Sea, Translated by Richard Hakluyt, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 2004
79. Hugo Grotius, The rights of the War and Peace, Book1, Liberty Fund Inc., Indiana, 2005
80. Ilham Dilman, Free Will An Historical And Philosophical Introduction, Routledge, London And New York, 1999
81. Immanuel Kant, Anthropology From A Pragmatic Point Of View, Translated By Robert B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge, 2006
82. Iris Marion Young, Inclusion And Democracy, Oxford University Press, New York, 2000
83. Irving Kristol, The neoconservative persuasion : selected essays, 1942–2009, edited by Gertrude Himmelfarb, Basic Books, New York, 2011
84. Isaiah Berlin, Freedom And Its Betrayal Six Enemies Of Human Liberty, 2nd Edition, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014
85. Isaiah Berlin, The Hedgehog And The Fox An Essay On Tolstoy's View Of History, Weidenfeld & Nicolson, London,1953
86. Isaiah Berlin, The Power Of Ideas, Second Edition, Princeton University Press, New Jersey, 2013
87. Isaiah Berlin, The Proper Study Of Mankind, Chatto & Windus, London, 1997
88. Ishtiyaque Haji, Incompatibilism’s Allure Principal Arguments For Incompatibilism, Broadview Press, Canada, 2009
89. J. W. Allen, English Political Thought, 1603-1644, 2nd Edition, Archon Books, USA, 1967
90. Jacob H. Huebert, Libertarianism today, Praeger, California, 2010
91. James J. Dicenso, Kant, Religion And Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 2011
92. James Madison & Marvin Meyers, The Mind Of The Founder : Sources Of The Political Thought Of James Madison, Second Edition 1981, University Press Of New England, USA, 1981
93. James Martin , Chantal Mouffe Hegemony, Radical Democracy, And The Political, Routledge, London and New York, 2013

94. James W. Mcauley, Ulster Loyalism And Extreme Right Wing Politics, In Extreme Right Wing Political Violence And Terrorism, Max Taylor, Donald Holbrook And P.M. Currie(Eds), Bloomsbury Academic, New York and London, 2013
95. Jan-Werner Müller, A Dangerous Mind Carl Schmitt in Post-War European Thought, Yale University Press, New Haven and London, 2003
96. Jan-Werner Müller, Isaiah Berlin's Cold War Liberalism, Palgrave Macmillan, Princeton, 2019
97. Jason Brennan And Peter M. Jaworski, Markets Without Limits, Routledge, New York, 2016
98. Jason Brennan, The Ethics of Voting, Princeton University Press, princeton and oxford, 2011
99. Jeffrey Edward Green, The Eyes of the People Democracy in an Age of Spectatorship, Oxford University Press, Oxford- New York, 2010, p249
100. Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Batoche Books, Kitchener, 2000, p.14
101. Jillkraye(Ed),The Cambridge Companion To Renaissance Humanism, Cambridge University Press, New York, 1996
102. Joachim Whaley, a Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648–1806, in Toleration in Enlightenment Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
103. John B. Stewart, Opinion And Reform In Hume's Political Philosophy, Princeton University Press, USA, 1992
104. John Gray, Enlightenment's wake Politics and culture at the close of the modern age, Routledge, London and New York, 1995
105. John Hick, Problems Of Religious Pluralism, Palgrave Macmillan, New York, 1985
106. John J. Patrick And Gerald P. Long, Constitutional Debates On Freedom Of Religion, Greenwood Press, London, 1999
107. John Kekes, The Morality Of Pluralism, Preston University press, New Jersey, 1993
108. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Penguin Books, England, 1997
109. John Martin Fischer & Others, Four Views on Free Will, Blackwell Publishing Ltd, Australia, 2007

110. John P. McCormick, Carl Schmitt's Critique Of Liberalism Against Politics As Technology, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
111. John P. McCormick, From Constitutional Technique To Caesarist Ploy Carl Schmitt On Dictatorship, Liberalism, And Emergency Powers, In Dictatorship In History And Theory, Christof Mauch And David Lazar (Ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2004
112. John Rawls, Political liberalism, 2nd edition, Columbia University Press, New York, 1996
113. John Sellars, Stoicism, Routledge, Berkly and Loas Angelos, 2006
114. John Stuart Mill, Considerations On Representative Government, Batoche Books, Canada, 2001
115. John Thorley, Athenian Democracy, Second Edition, Routledge, 2004
116. Jon Elster, Reason and Rationality, Translated by Steven Rendall, Princeton University Press, Oxford. 2009
117. Jon Meacham, Thomas Jefferson: The Art Of Power, Random House, Usa, 2012
118. Jonathan I. Israel, Enlightenment Contested Philosophy, Modernity, And The Emancipation Of Man 1670–1752, Oxford University Press, New York, 2006
119. Joseph Agassi, The Very Idea of Modern Science: Francis Bacon and Robert Boyle, Springer, New York and London , 2013
120. Joseph Keim Campbel & Others, Freedom and Determinism, The MIT Press, London, 2004
121. Joshua L. Cherniss, A Mind And Its Time The Development Of Isaiah Berlin’s Political Thought, Oxford University Press, Oxford, 2013
122. Josiah B. Gould, The Philosophy Of Chrysippus Second Edition , Leiden, Netherlands, 1971
123. Joyce Appleby And Terence Ball, Jefferson: Political Writings, Cambridge University Press, 1999
124. Jurgen Habermas, Knowledge And Human Interests, Translated By Jeremy Shapiro, Beacon Press, Boston, 1972
125. Jurgen Habermas, The inclusion of the other : studies in political theory, Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, The MIT Press, Massachusetts, 1998

126. Jürgen Habermas, The Postnational Constellation, translated by Max Pensky, The MIT Press, Cambridge, 2001
127. Jurgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989
128. Jurgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, Translated by Thomas McCarthy, V1, Beacon Press, Boston, 1984
129. Jürgen Habermas, Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics, translated by Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Boston, 1987
130. Karl Ameriks, Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics, In Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality, Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger(Eds), De Gruyter, Göttingen, 2010
131. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013
132. Kathleen N. Daly, Greek And Roman Mythology A To Z, Facts On File, New York, 2004
133. Katrina Forrester, In The Shadow Of Justice: Postwar Liberalism And The Remaking Of Political Philosophy, Princeton University Press, Princeton, 2019
134. Kenneth Allan, Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World, Pin Forge Press, California, 2005
135. Knud Haakonssen, Natural law and moral philosophy : from Grotius to the Scottish, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
136. Konrad Kleinknecht, Einstein and Heisenberg: The Controversy Over Quantum Physics, Springer Nature, Switzerland,2019
137. Lacey, A.R., A Dictionary of Philosophy, third Edition, Routledge, London, 1996
138. Lars Vinx(Ed), The Guardian Of The Constitution: Hans Kelsen And Carl Schmitt On The Limits Of Constitutional Law, Translated By, Cambridge University Press, Cambridge, 2015
139. Lawrence Hamilton, Freedom is Power Liberty Through Political Representation, Cambridge University Press, United Kingdom, 2014

140. Lee Ward, John Locke and Modern Life, Cambridge university press, New York, 2010
141. Leila Brännström, Carl Schmitt's definition of sovereignty as authorized leadership, in The Contemporary Relevance of Carl Schmitt, Edited by Matilda Arvidsson, Leila Brännström and Panu Minkkinen, Routledge, New York, 2016
142. Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Wayne State University Press, Detroit, 1975
143. Leo Strauss, Natural Right And History, The University Of Chicago Press, Chicago & London, 1953
144. Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes Its Basis and Its Genesis, Translated by Elsa M. Sinclair, Phoenix Books, Chicago and London
145. Leonard E. Read, Anything That's Peaceful The Case For The Free Market, The Foundation For Economic Education, New York, 1964
146. Lester H. Hunt, Anarchy, State, and Utopia An Advanced Guide, wiley-blackwell, West Sussex, 2015
147. M.F. Burnyeat, Protagoras And Self-Refutation In Plato's Theaetetus, Philosophical Review, Volume 85, Issue2, April 1976
148. Manfred Kuehn and Heiner Klemme (Ed), The Dictionary of Eighteenth Century German Philosophers, edited , Continuum, London, 2010
149. Marc Rölli, Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism From Tradition To Difference, Translated by Peter Hertz-Ohmes Edinburgh, University Press, Edinburgh, 2016
150. Maria Dimova-Cookson, T. H. Green's Moral And Political Philosophy A Phenomenological Perspective, Palgrave, , New York, 2001
151. Maria Ryan, Neoconservatism And The New American Century, Palgrave Macmillan, New York, 2010
152. Marie Paxton, Agonistic Democracy Rethinking Political Institutions in Pluralist Times, Routledge, London and New York, 2020
153. Marina F. Bykova · Kenneth R. Westphal (Eds.), The Palgrave Hegel Handbook, Springer Nature, Switzerland, 2020
154. Mark Wenman, Agonistic Democracy Constituent Power in the Era of Globalisation, Cambridge University Press, Cambridge, 2013

155. Matei Calinescu, Five Faces Of Modernity, Duke University Press, Durham, 1987
156. Matilda Arvidsson, Leila Brännström and Panu Minkkinen(Eds), The Contemporary Relevance of Carl Schmitt, Routledge, New York, 2016
157. Matthew G. Specter, What Is "Left" In Schmit T? From Aversion To Appropriation In Contemporary Political Theory, In The Oxford Handbook Of Carl Schmitt, Jens Meierhenrich And Oliver Simons (Eds), Oxford University Press, Usa, 2016
158. Matthew J. Kisner, Spinoza On Human Freedom Reason, Autonomy And The Good Life, Cambridge University Press, Cambridge, 2011
159. Matthew White, The Great Big Book of Horrible Things, W.W. Norton, London, 2012
160. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated by Talcott Parsons, Routledge, London and New York, 2001
161. Michael Oakeshott, Rationalism in Politics, Methuen & Co Ltd, London, 1962
162. Michel Coutu, Max Weber's Interpretive Sociology of Law, Routledge, New York, 2018
163. Murray N. Rothbard, For a New Liberty: The Libertarian Manifesto, Revised Edition, Macmillan Publishing, New York, 1978
164. Murray N. Rothbard, The Ethics Of Liberty, New York University Press, New York And London, 1998
165. Nahum Brown, Hegel On Possibility Dialectics, Contradiction, And Modality, Bloomsbury Academic, London, 2020
166. Nicolas Copernicus on Revolutions, Translated by Edward Rosen, The Johns Hopkins University Press, London
167. Patrick Frierson, Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology, In Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality, Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger(Eds), De Gruyter, Göttingen, 2010
168. Paul Clements, Rawlsian Political Analysis : Rethinking The Micro foundations Of Social Science, University of Notre Dame Press, Indiana, 2012
169. Paul Strathern , Pythagoras and his theorem, Arrow Books limited, London, 1997

170. Peter Balint, Respecting Toleration Traditional Liberalism And Contemporary Diversity, Oxford University Press, Oxford, 2017
171. Peter C. Caldwell, Popular Sovereignty And The Crisis Of German Constitutional Law The Theory & Practice Of Weimar Constitutionalism, Duke University Press, Durham and London, 1997
172. Peter Lassman, Ronald Speirs (Ed), Weber Political Writings, 7th Edition, Cambridge University Press, Cambridge,2010
173. Peter Vallentyne, Nozick's Libertarian Theory Of Justice, In The Cambridge Companion To Nozick's Anarchy, State, And Utopia, Ralf M. Bader And John Meadowcroft (Eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2011
174. Phil Parvin, Karl Popper, The Continuum International Publishing Group, New York and London, 2010
175. Pierre Bayle, A philosophical commentary, Liberty Fund, USA, 2005
176. Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary, Translated By Richard H. Popkin, The Bobbs-Merrill Company Inc., USA
177. Quentin Skinner, Liberty Before Liberalism, Seventh Edition, Cambridge University Press, UK, 2003
178. R. Lacey, Robert Nozick, Acumen, Chesham, 2001
179. Rainer Forst, Toleration in Conflict Past and Present, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
180. Renée Jeffery, Hugo Grotius in International Thought, Palgrave Macmillan, New York, 2006
181. Richard A. Epstein, Liberty, Property, and the Law A Collection of Essays, Routledge, New York, 2011
182. Richard Francks, Modern Philosophy The Seventeenth And Eighteenth Centuries, Routledge, London, 2003
183. Richard Hooker, The Laws Of Ecclesiastical Polity In Modern English, The Davenant Institute, London, 2019
184. Richard Price, Observations on the Nature of Civil Liberty, The 9th edition, Edward and Charles Dilly and Thomas Cadell, London, 1776
185. Robert A. Dahl, Polyarchy Participation And Opposition, Yale University Press, USA, 1971, pp.1-5
186. Robert A. Dahl, A Preface To Democratic Theory, 3rd Edition, The University Of Chicago Press, Cricaco And London, 2006

187. Robert Audi, The Cambridge Dictionary Of Philosophy, 2nd Edition, Cambridge University Press, New York, 1999
188. Robert Nozick, Anarchy State And utopia, 14th edition, Blackwell, Oxford, 1999, pp.30-31
189. Robert Nozick, Anarchy,State, And Utopia, Second Edition, Basic Books, Inc, New York, 2013
190. Robert Nozick, The Nature Of Rationality, Princeton University Press, New Jersey, 1993
191. Robin Hard, The Routledge Handbook Of Greek Mythology, Routledge, London And New York, 2004
192. Roch C. Smith, Gaston Bachelard Philosopher Of Science And Imagination, State University Of New York Press, USA, 2016
193. Roger Crisp And Michael Slote, Virtue Ethics, Oxford University Press, USA, 1997
194. Roger L. Kemp(Editor), Documents of American Democracy A Collection of Essential Works, McFarland & Company, Inc., North Carolina, 2010
195. Roger W. Caves, Encyclopedia of the City, Routledge, London And New York, 2005
196. Rogers Brubaker, The Limits Of Rationality An Essay On The Social And Moral Thought Of Max Weber, Third Edition, Routledge, , London, 1991
197. Ronald Hamowy(Ed), The Encyclopedia Of Libertarianism, SAGE Publications, Inc., United Kingdom, 2008
198. Ross Harrison, Democracy, Routledge, London, 1993
199. Samuel A. Chambers and Terrell Carver(Eds), William E. Connolly Democracy, pluralism and political theory, Routledge, London and New York, 2008
200. Samuel P. Huntington, Democracy's Third Wave., University of Oklahoma Press, U.S.A., 1991
201. Sandra Visser and Thomas Williams, Anselm, Oxford University Press, New York, 2008
202. Shirley Anne Warshaw, Presidential Profiles the Clinton Years, Shirley Anne Warshaw, Usa, 2004
203. Sir Robert Filmer, Patriarcha, Basil Blackwell, Oxford, 1949
204. Stephen J. Lee, The Weimar Republic, Routledge, London, 1998
205. Stephen Nathanson, Brandt on Rationality and Value, In: Brad Hooker, Rationality, Rules, And Utility New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt, Westview Press, Inc., USA, 1993, P.1

206. Steven Pinker, The Better Angels Of Our Nature: Why Violence Has Declined, Penguin Group, USA, 2011
207. Stewart Smith, Nietzsche and Modernism Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2018
208. T.H. Green Lectures on the Principles of Political Obligation, Batoche Books. Kitchener, 1999
209. T.H. Green, On The Different Senses Of 'Freedom' As Applied To Will And To The Moral Progress Of Man, In Works Of Thomas Hill Green, R. Nettleship (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2011
210. Thomas Paine, Rights Of Man Common Sense And Other Political Writings, Oxford University Press, New York, 1995
211. Tim Smith-Laing, An Analysis of Jacques Derrida's Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences, Routledge, London and New York, 2017
212. Timothy Raylor, Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes, Oxford University Press, Oxford, 2018
213. Todd May, Gilles Deleuze An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge And New York, 2005
214. Vicki A. Spencer (Ed), Toleration in Comparative Perspective, Lexington Books, Maryland, 2018
215. W. D.J. Cargill Thompson, The Philosopher Of The " Politic Society": Richard Hooker As A Political Thinker, In Studies In Richard Hooker Essays Preliminary To An Edition Of His Works, W. Speed Hill(Eds), The Press Of Case Western Reserve University, Cleveland & London, 1972
216. W. H. Greenleaf, Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700, Oxford University Press, London, 1962
217. W. Von Leyden, Hobbes And Locke The Politics Of Freedom And Obligation, Palgrave Macmillan, New York, 1981, P.99
218. Wilfried Nippel, Ancient And Modern Democracy: Two Concepts Of Liberty?, Translated By Keith Tribe, Cambridge University Press, New York, 2016
219. Wilhelm Von Humboldt, The Limits Of State Action, Cambridge University Press, UK, 1969
220. Will Dudley, Hegel, Nietzsche, And Philosophy, Cambridge University Press, 2002
221. William A. Edmundson, John Rawls: Reticent Socialist, Cambridge University Press, Cambridge, 2017

222. William A. Galston, Liberal Pluralism The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice, Second Edition, Cambridge University Press, UK, 2004
223. William A. Gorton, Karl Popper And The Social Sciences, State University of New York Press, New York, 2006
224. William Blackstone, Commentaries On The Laws Of England, Book I, Oxford University Press, United Kingdom, 2016
225. William E. Connolly, Identity\Difference, Expanded Edition, University of Minnesota Press, Minneapolis / London, 1991
226. William E. Scheuerman, The End of Law Carl Schmitt in the Twenty-First Century, 2nd Edition, Rowman & Littlefield International, London and New York, 2020
227. Wolfgang J. Mommsen, The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays, The University of Chicago Press, Cambridge, 1989
228. Xavier Márquez(Ed), Max Weber's Charismatic Democracy. In Democratic Moments: Reading Democratic Texts, Bloomsbury Academic, London, 2018
229. Yitzhak Y. Melamed(Ed), A Companion to Spinoza, Wiley Blackwell, West Sussex, 2021

ثالثاً: البحوث و المجلات الاجنبية

1. Andrew Jason Cohen, What Toleration Is?, Ethics, Vol.115, No. 1, October 2004
2. Andrew R. Murphy, Toleration, and the Liberal Tradition, Polity, Vol. 29, No. 4, Palgrave Macmillan Journals, 1997
3. Arne Johan Vetlesen, Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition, Philosophy & Social Criticism, Vol. 21, No.1, 1995
4. Charles Krauthammer, The Unipolar Moment, Foreign Affairs, Vol. 70, No. 1, America and the World 1990/91, 1990/1991
5. E. B. Portis, Charismatic Leadership and Cultural Democracy, The Review of Politics, Vol. 49, No. 2 ,Spring 1987
6. Ellen Kennedy, Carl Schmitt and the Frankfurt School, Telos, Vol. 1987 No. 73, 1987
7. Fareed Zakaria, The Rise of Illiberal Democracy, Foreign Affairs, Vol. 76, No. 6, Nov. - Dec., 1997
8. Francis Fukuyama, The End of History?, The National Interest, No. 16 ,Summer 1989

9. Fred D. Miller, Aristotle on Rationality in Action, The Review of Metaphysics, Vol. 37, No. 3, Mar. 1984
10. Gerald C. MacCallum, Negative and Positive Freedom, The Philosophical Review, Vol. 76, No. 3, Jul. 1967
11. Howard Williams, Kant, Rawls, Habermas and the Metaphysics of Justice, Kantian Review, Vol. 3, March 1999
12. John Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3, Summer, 1997
13. Joseph L. Staats, Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power, Political Research Quarterly, Vol. 57, No. 4, Dec., 2004
14. Joseph Raz, Multiculturalism, Ratio Juris, Vol. 11 No. 3, September 1998
15. Mogens Herman Hansen, Democratic Freedom And The Concept Of Freedom In Plato And Aristotle, Greek, Roman And Byzantine Studies, Vol. 50, 2010
16. Nico Carpentier And Bart Cammaerts, Hegemony, Democracy, Agonism And Journalism An Interview With Chantal Mouffe, Journalism Studies, Journalism Studies, Vol. 7, No 6, 2006
17. Peter J. Taylor, Technocratic Optimism, H. T. Odum, And The Partial Transformation Of Ecological Metaphor After World War Ii, Journal Of The History Of Biology, Vol. 21, No. 2, Summer 1988
18. Philip Pettit, Liberalism and republicanism, Australian Journal of Political Science, Vol. 28, Special Issue,1993
19. Quentin Outram, the Socio-Economic Relations of Warfare and the Military Mortality Crises of the Thirty Years' War, Medical History, Volume 45, No 2, 2001
20. Quincy Wright, A study Of War, Volume I, The University Of Chicago Press, Chicago, 1942
21. Ralf M. Bader, Robert Nozick, Volume 11, Continuum, New York, 2010
22. Robert B. Talisse, Rawls on pluralism and stability, Critical Review: A Journal of Politics and Society, Vol 15, No 1-2, 2003
23. Steven J. Heyman, Positive And Negative Liberty, Chicago-Kent Law Review, Vol. 68, Issue 1, December 1992
24. Terry Nardin, Rationality In Politics And Its Limits, An Interdisciplinary Journal Of Current Affairs And Applied Contemporary Thought, Volume 5, Issue 2, 2015

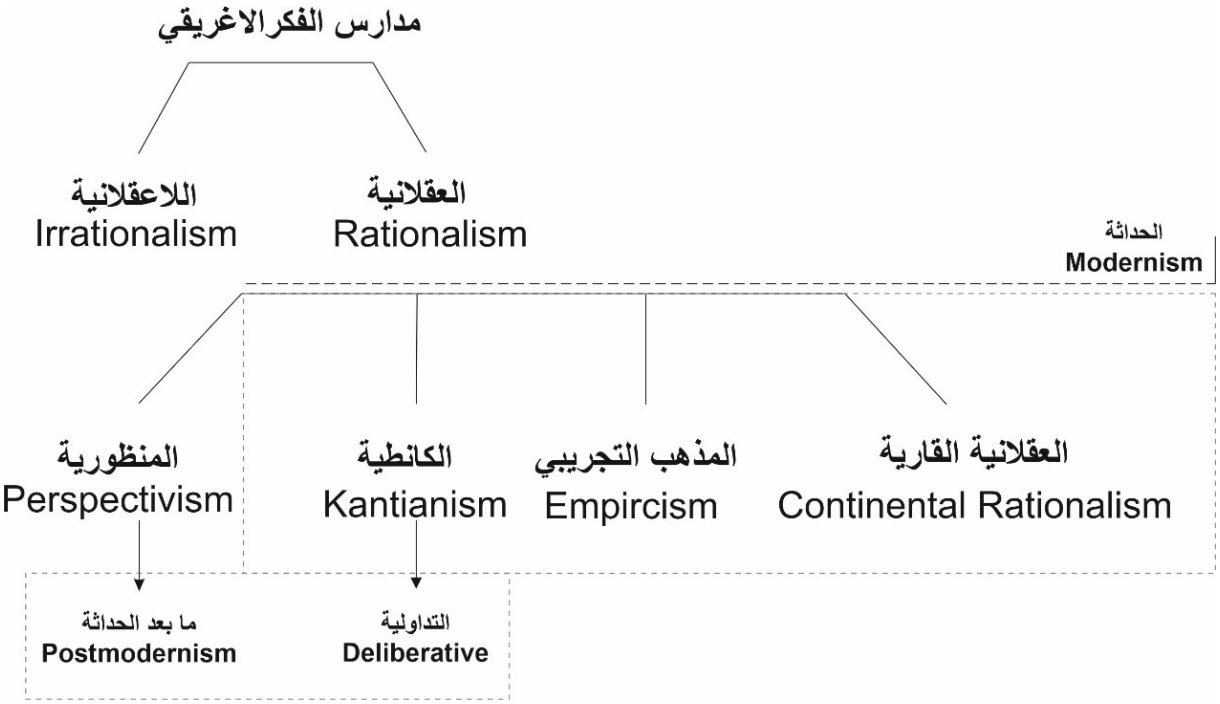
25. William A. Galston, Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism, The Review of Politics, Vol. 71, No. 1, Political Philosophy in the Twentieth Century, Winter 2009

رابعاً: المواقع الالكترونية

1. "Agon" , .merriam-webster.com
2. "Charles Taylor", www.thecanadianencyclopedia.ca
3. Declaration of the Rights of Man and Citizen (26 August 1789), www.columbia.edu
4. George C. Homans , www.nasonline.org
5. https://www.secularism.org.uk/george-jacob-holyoake.html
6. Jason Brennan, www. georgetown.edu.com
7. Jon Elster, https://polisci.columbia.edu/content/jon-elster
8. Michael Oakeshott, https://plato.stanford.edu/entries/oakeshott/
9. Michael Shermer, Rational Atheism, www.scientificamerican.com
10. Positive and Negative Liberty, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, *https://plato.stanford.edu*
11. Professor Robert Audi, www.acu.edu.au
12. Remembering David Held: Political scientist who unpacked the tango of globalisation and democracy, www.independent.co.uk
13. Richard Swinburne, http://users.ox.ac.uk/~orie0087/
14. Robert A. Dahl, www.nasonline.org
15. Stephen Nathanson, https://cssh.northeastern.edu/faculty/stephen-nathanson/
16. Stanford Encyclopedia, Kant and Hume on Morality, www. plato.stanford.edu
17. Word: "Ratio", www.etymonline.com
18. Word: "Rational", www.merriam-webster.com
19. Benjamin Constant, The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns, 1816, Available In:www.uark.edu
20. Iris Marion Young, 1949-2006 , www-news.uchicago.edu
21. The United States Bill Of Rights: First 10 Amendments To The Constitution, www.aclu.org
22. http://hrlibrary.umn.edu/arabic/fp10.html .
23. www.alwaraq.net

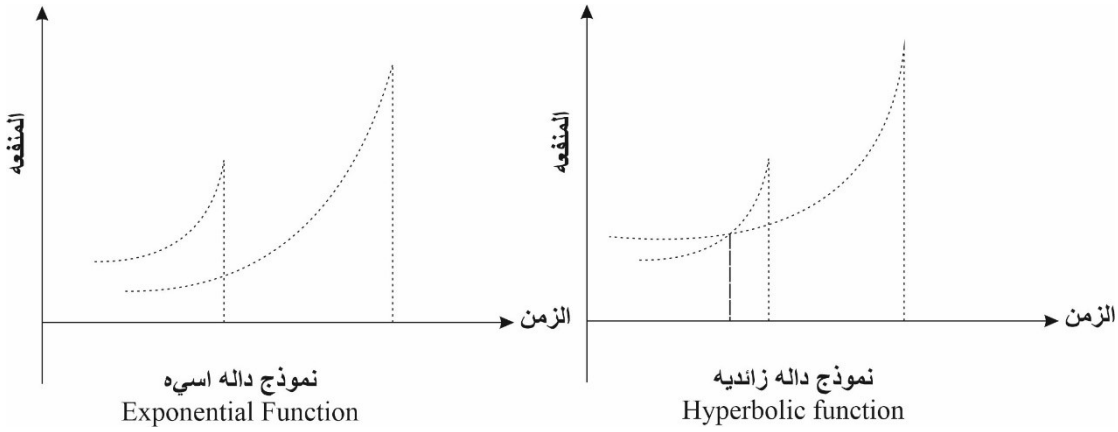
ملحق الاشكال التوضيحية

شكل (١) يبين مدارس الفكر الغربي



المصدر: من اعداد الباحث بالاعتماد على برنامج *Corel Draw*

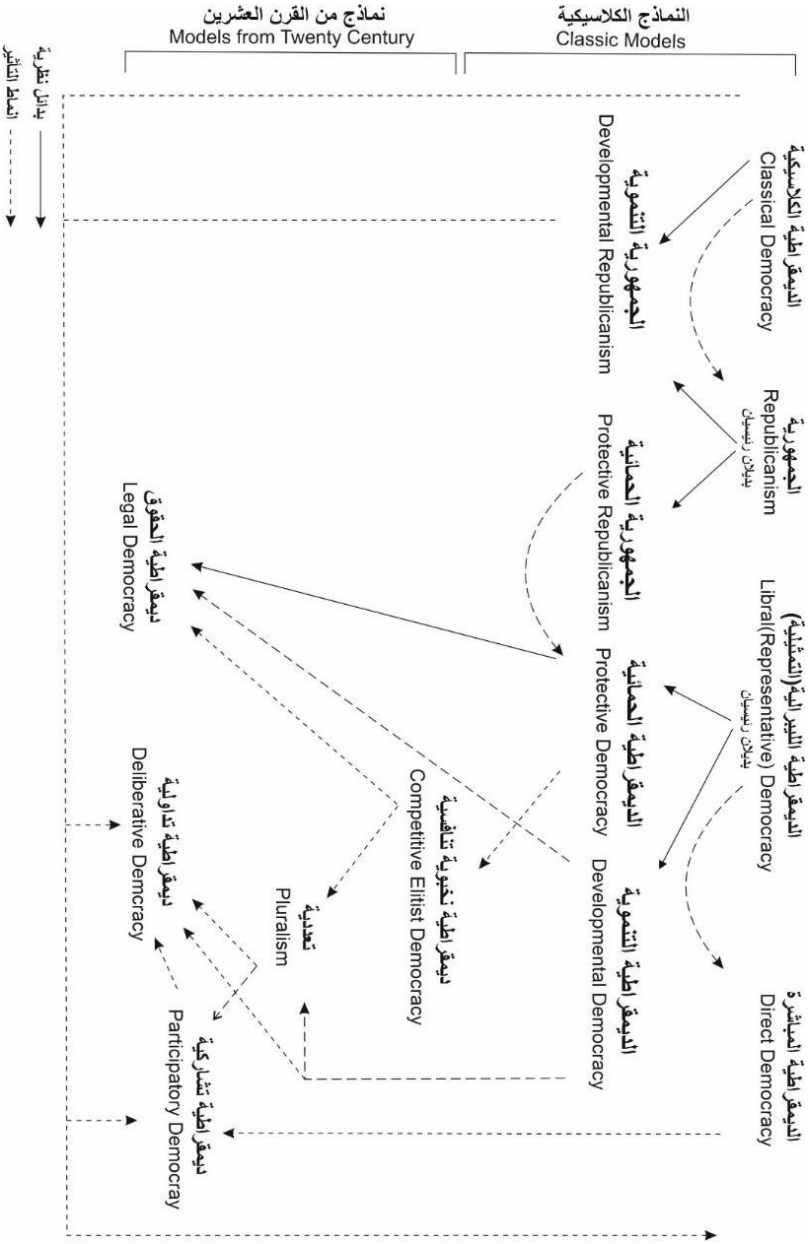
شكل (٢) يبين انموذج جون اليستر



المصدر:

Jon Elster, Reason and Rationality, Translated by Steven Rendall, Princeton University Press, Oxford. 2009, p.22

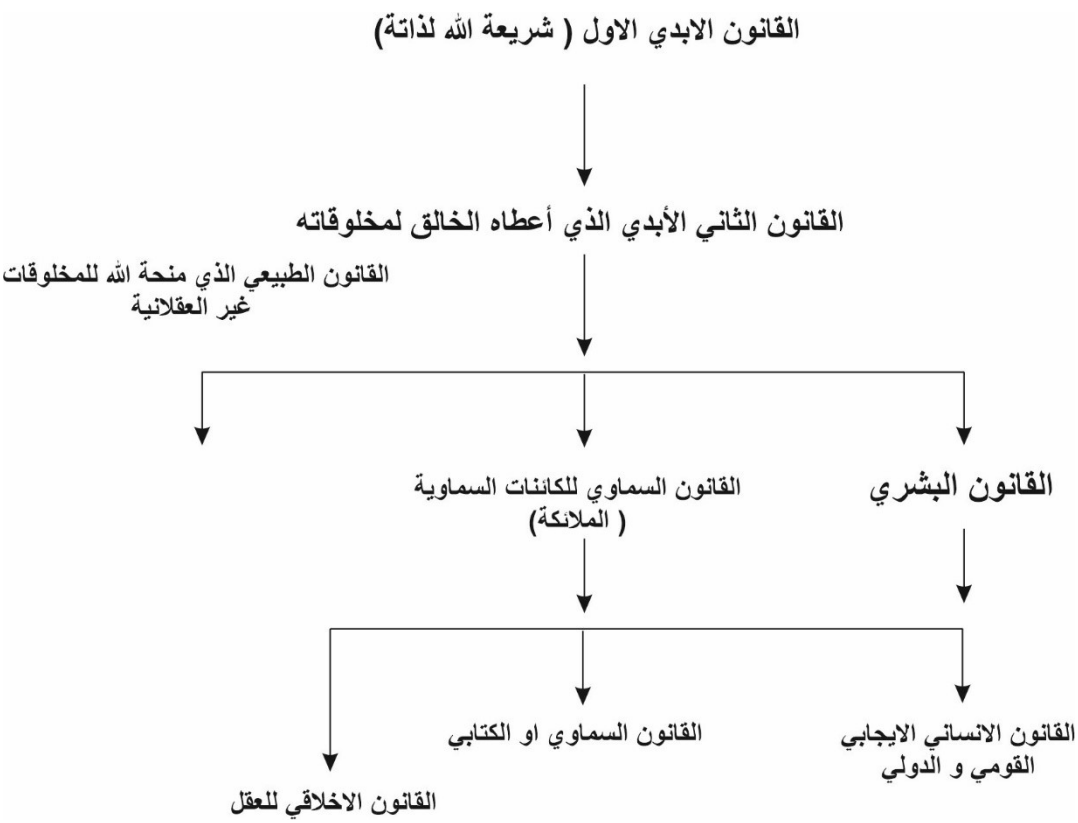
شكل(٣) يبين نماذج الديمقراطية عند ديفيد هيلد



المصدر :

David Held, Models of Democracy, third edition, Polity press, Cambridge, 2008, pp.v

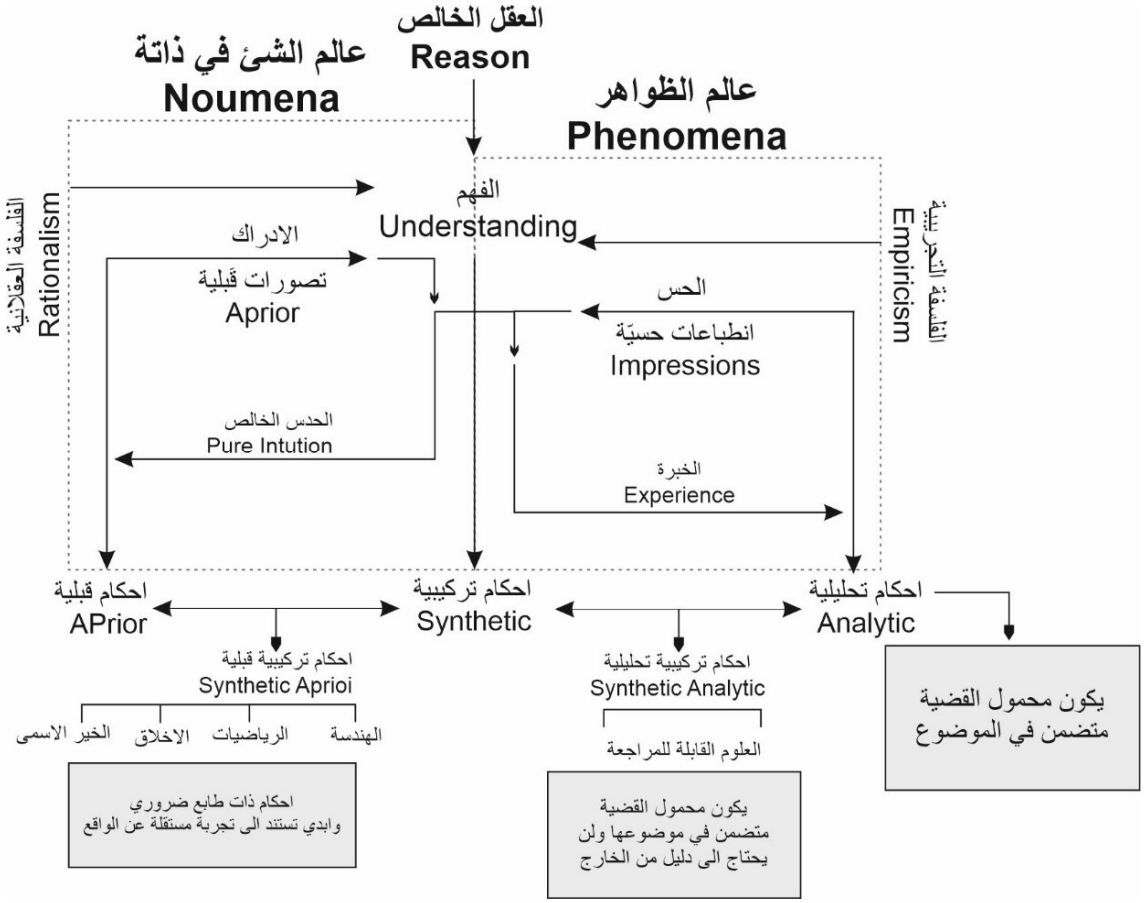
الشكل (٤) يبين مصادر هوكر للقانون الطبيعي



المصدر:

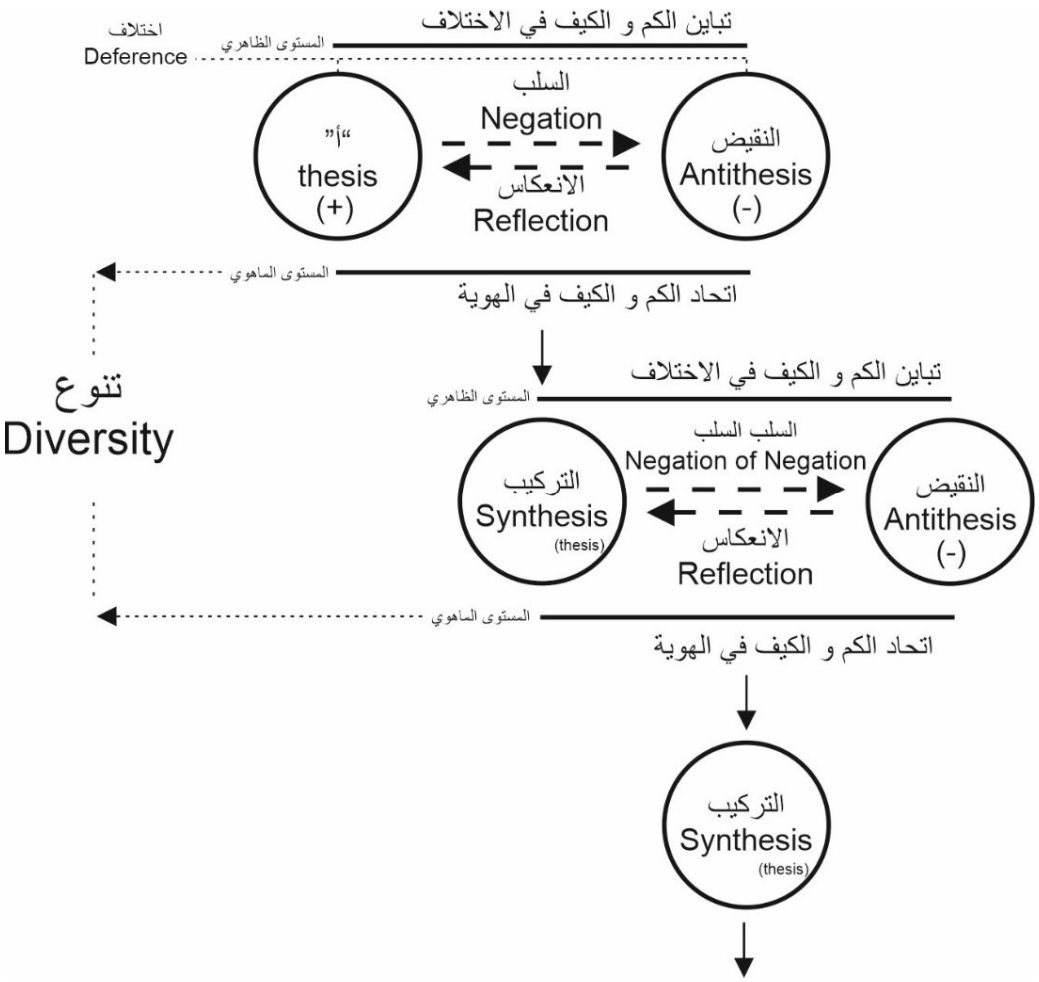
F. J. Shirley, Richard Hooker and Contemporary Political Ideas, Church Historical Society, London, 1949, P.92

الشكل (٥) يبين المثالية الترانسدنتالية لدى ايمانويل كانط



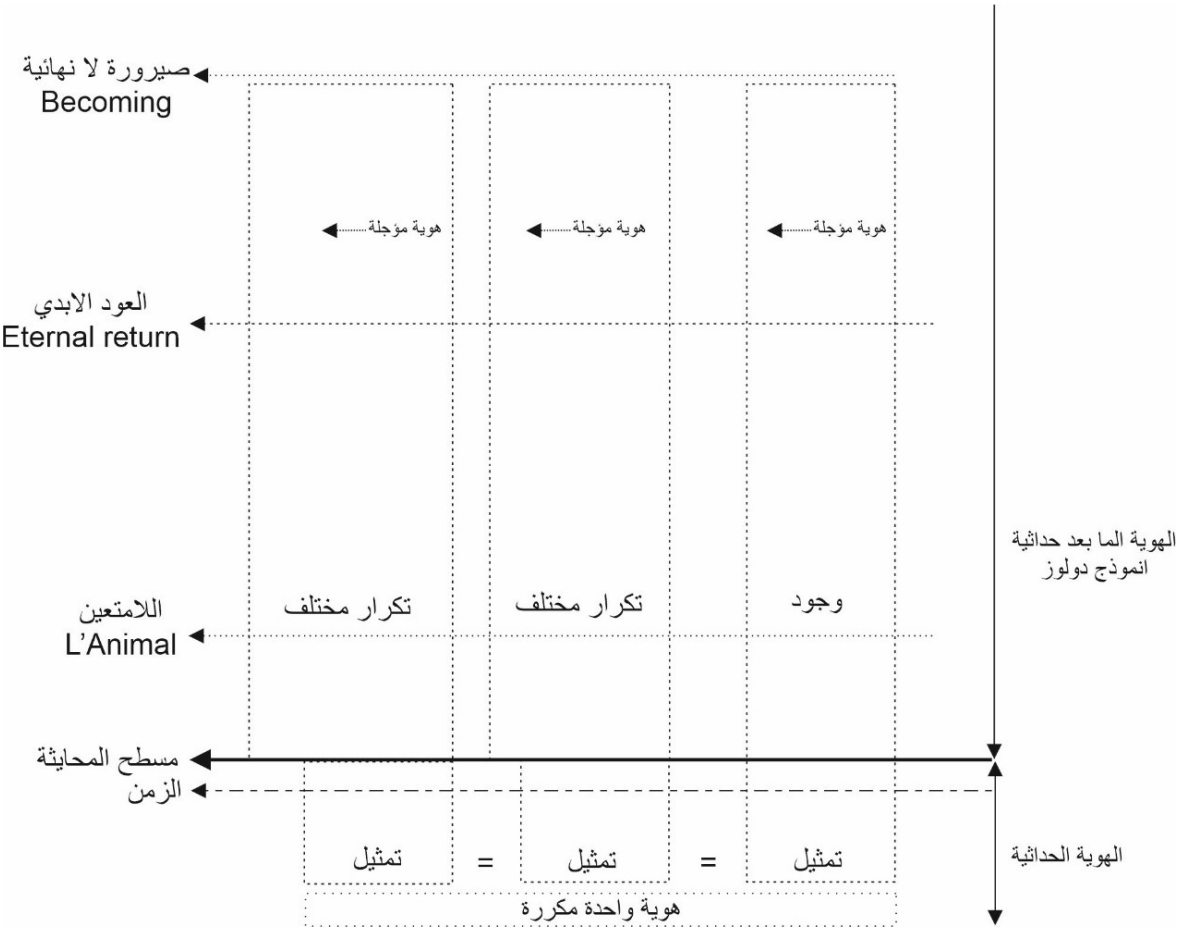
المصدر: من اعداد الباحث بالاعتماد على برنامج *Corel Draw*

الشكل (٦) يبين الجدل الهيغلي



المصدر: من اعداد الباحث بالاعتماد على برنامج *Corel Draw*

الشكل (٧) يبين الاهوية/ الاختلاف عند دولوز



المصدر: من اعداد الباحث بالاعتماد على برنامج *Corel Draw*

Abstract

This study searches the use of the concept of "Rationality" as a useful analytical tool in political science, by trying to set clear boundaries among its various concepts and its practical and theoretical uses with its theoretical approaches. The study starts from researching the forms of theoretical rationality and its political features in three pillars on which the researcher leaned on: democracy, freedom and pluralism, by trying to find the limits of contrast between the main schools of Western thought, with its two main parts: Empiricism and Rationalism.

The study concludes that most of the political attitudes may be impossible for it to discover the best strategy to deal with most of these situations due to the diversity of knowledge and human values. In addition, the study supports the relativity of truth and the impossibility of political certainty. Whether, at the level of theory or political action, and replaces that contrast by focusing on the role of the moral factor as a counterweight working on Filling in the blanks that it is difficult to agree on a specific content of it represented by the Triple (truth, value, knowledge) as relative knowledge bases. And by recognizing the postmodern identity as a political reality And the need for rational deal with the diversity of identities as parts of a flexible political and legal system that can be developed and modified according to political necessity. However, adaptation and flexibility with political

necessity is not pragmatic insofar as flexibility is a moral need, whose purpose is the rational assimilation of political realism in a world characterized by change in the postmodern proposition. On the one hand, and on the other hand that postmodernism rejects all Forms of political hegemony over society, whether from individuals, groups, or institutions, because this contradicts with the principles of democracy, freedom and political pluralism.

Repblican of Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Universityof Kufa
Political Science Collage

Rationality in Postmodern theses

And its influence on contemporary western political thought

Master's thesis submitted by the student (**Firas Muhammed Hamdan**) To the Council of the College of Political Science - University of Kufa, which is part of the requirements for obtaining a master's degree in (Political Science)

The supervision of Dr.

Asaad Kadhim Shibeb