التعددية السياسية والقيود المفروضة على سلطة الدولة

وليام أ. غالستون
ترجمة: سنية نمر ياسين

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

التعددية السياسية والقيود المفروضة على سلطة الدولة

الكاتب / **وليام أ. غالستون**
ترجمة / **سنية نمر ياسين**

ملخص

يُناقش كتاب «**ممارسة الليبرالية التعددية**» **(The Practice of Liberal Pluralism)** للكاتب وليام أ. غالستون، عدة مواضيع سياسية راهنة ومنها موضوع في غاية الأهمية وهو **التعددية السياسية والقيود المفروضة على سلطة الدولة (The Political Pluralism and The Limits of The State Power).**

يُعتبر وليام أ. غالستون من أهم الكُتَّاب والمنظرين السياسيين. وهو يترأس كرسي عزراك. زيلخا في معهد بروكينغز لبرنامج الدراسات الحكومية، حيث يشغل منصب كبير الباحثين. عمل غالستون مستشارًا سياسيًا للرئيس السابق كلينتون ولمرشحي الرئاسة، وهو خبير في السياسة الداخلية، والحملات السياسية، والانتخابات. تركز أبحاثه الحالية على تصميم عقد اجتماعي جديد وعلى الآثار المترتبة على الاستقطاب السياسي.

يعمل أيضًا أستاذًا في كلية بارك في جامعة ميريلاند. عمل قبل يناير 2006، أستاذًا في كلية شاول شتيرن، وكان عميد كلية السياسة العامة في جامعة ميريلاند، ومدير معهد الفلسفة والسياسة العامة. هو المدير المؤسس لمركز المعلومات والأبحاث حول التعليم والالتزام المدني (CIRCLE)، والمدير التنفيذي للجنة الوطنية للتجديد المدني. شارك في ستة حملات انتخابية رئاسية. ألف غالستون ثمانية كتب، وكتب أكثر من 100 مقال في مجال النظرية السياسية، والسياسة العامة، والسياسة الأميركية. من أهم كتبه كتاب الليبرالية التعددية (كامبردج، 2002)، والممارسة الليبرالية التعددية (كامبردج، 2004)، والمسائل العامة (Rowman ويتلفيلد، 2005). وهو الفائز بجائزة هامفري هوبير لجمعية العلوم السياسية الأمريكية، وقد انتخب زميلاً للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم في عام 2004.

يناقش هذا النص المحاور التالية:

1. الديمقراطية الليبرالية والجمعيات المدنية.
2. جاذبية الشمولية.
   1.2. الديمقراطية تُقيد الديمقراطية فقط.
   2.2. تتطلب الديمقراطية الانسجام من أعلى إلى أسفل.
   2.3. تتمتع المطالبات السياسة الديمقراطية بالتفوق.
3. البديل التعددي.
4. الخلاصة - الوضع الفلسفي للتعددية السياسية.

1. الديمقراطية الليبرالية والجمعيات المدنية

تعتبر الديمقراطية الليبرالية من بين عدة أمور أخرى، دعوة للنضال من أجل السيطرة على الجمعيات المدنية. خلقت النقاشات المتكررة بين الدولة والمجتمع في كثير من الأحيان في تاريخ الولايات المتحدة خلال القرن الماضي، علامات فارقة في قضايا المحكمة العليا. في حين كانت تختلف القضايا المحددة من جهة أخرى، إلا أنّ الشكل العام كان يبقى هو نفسه. لقد سعت الدولة لفرض المبادئ العامة من جانب واحد، بينما سعت الجمعيات من جانبها إلى حماية المعتقدات والممارسات المحددة وكان كتاب **الكشافة الأمريكيون ضد دايل**[1] (Boy) Scouts of America v. Dale بلا أدنى شك هو الفصل الأخير لتلك الملحمة المستمرة.

لقد نوقشت هذه القضايا غالبًا في سياق دستور الولايات المتحدة، من خلال مصطلحات مثل حرية ممارسة الدين وحرية تكوين الجمعيات، أو الحرية الفردية المحمية على نطاق واسع بموجب التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي، إلا أنّ الخطاب الدستوري لم يتعمق بها بشكل كاف بالرغم من غنى المناقشات التي ألقت الضوء على مضمونه. لذا، فقد كان من الضروري إعادة النظر في فهم السياسة التي يسودها النقاش المعاصر، وخاصة بين المنظرين السياسيين، إضافة إلى فهم وجهات نظر المؤسسات العامة ضمنًا باعتبارها مؤسسات مطلقة الصلاحية، وفهم المجتمع المدني باعتباره البناء السياسي الذي لا يمتلك سوى تلك الحريات التي يختارها نظام الحكم لمنح الإرادة وتعديلها أو إلغائها. إنّ هذا الفهم للسياسة جعلها في المقام الأول، إلا أنه كان من المستحيل أن تعطي وزنًا جديًا للبعد «الليبرالي» للديمقراطية الليبرالية.

لقد وجدت أنّ نقطة الانطلاق الأكثر إفادة لإعادة النظر في السياسة كانت في كتابات التعدديين والمفكرين السياسيين البريطانيين الذين اتبعوا نهج كالفين[2](Calvanist). لقد بدأت هذه الحركة التعددية في التبلور في القرن التاسع عشر بمثابة رد فعل على الاتجاه المتزايد لرؤية مؤسسات الدولة بوصفها مؤسسات مطلقة الصلاحية. لقد اتخذ هذا الاتجاه أشكالاً عملية مختلفة في بلدان مختلفة: كالشكل الجمهوري الفرنسي ضد الإكليروس، والسيادة البرلمانية في بريطانيا، والسعي للوحدة الوطنية في ألمانيا وإيطاليا ضد القوى السياسية

1 530 U.S.640 (2000).

2 For the British tradition, see *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski,* Paul Q. Hirst, ed. (London: Routledge, 1989). For the Calvinist tradition, see *Political Order and the Plural Structure of Society,* James W. Skillen and Rockne M. McCarthy, eds. (Atlanta: Scholars Press, 1991).

والاجتماعية المسيطرة. على الرغم من الاختلاف مع ستيفن ماسيدو (Steven Macedo) في جوانب أخرى، فإنّي رأيت أن أطلق مصطلح «الشمولية المدنية»[3] على فكرة دولة الصلاحية المطلقة.

تاريخيًا، يمكن للمرء أن يستشف ما لا يقل عن ثلاث حجج علمانية نظرية متميزة حول الشمولية المدنية، لكن تبقى خارج نطاق هذه التعليقات الحجج اللاهوتية، التي أثارت مجموعة مختلفة من القضايا. تعود الفكرة الأولى إلى أرسطو، ومفادها أنّ السياسة تتمتع بسلطة عامة على الأنشطة والمؤسسات المرؤوسة لأنّها تهدف إلى المصلحة العليا والأشمل للبشر. تبدأ السياسة افتراضيًا بالعبارة التي تقول بأنّ «جميع الشراكات تهدف إلى مصلحة ما، وتقوم بذلك وبشكل خاص الشراكة الأكثر حجية للجميع، والتي تحتضن كل الآخرين، وتهدف إلى المصلحة العليا للجميع، وهذا هو ما يسمى بالشراكة السياسية» (السياسة 1). (قد نضع جانبًا لأهدافنا الحالية مسألة ما إذا كان هذا البيان هو التمثيل المناسب لوجهة نظر أرسطو الكاملة.)

عرضت حجة هوبز(Hobbes) نوعًا ثانيًا من مبررات المدنية الشمولية تقول بأنّ: أي شكل للسياسة يكون أقل قوة قد يقسم عمليًا ملامح السيادة - إنّ حكومة السلطة اللعينة، هي دعوة مفتوحة للنزاعات المدنية والحرب، كما أنه لا يمكن تقسيم السيادة، حتى ولو كان ذلك بين السلطات المدنية والروحية (ليفيثان «Of Commonwealth», Leviathan»، «عن الكومنولث»، الفصل 29). يعتبر هوبز أنّ السلطة السيادية الواحدة لديها سلطة غير محدودة لاتخاذ القرار تحت أي ظرف، لذا فإنّ الأفراد والجمعيات يتمتعون بحرية العمل، ولا يمكن لأي كيان فردي أو جماعي أن يفرض حقوقًا ضد السلطة العامة. في الواقع، قد يحظر القانون المدني حق تدريس الحقيقة، إذا كان مخالفًا لمتطلبات السلام المدني (ليفيثان، «عن مملكة الظلام»، الفصل 46؛ راجع ليفيثان «عن الكومنولث»، الفصل 17).

أما الحجة الثالثة للشمولية المدنية فكانت مستلهمة من روسو(Rousseau)، ومفادها بأنّه لا يمكن أن تتحقق الصلاحية المدنية والأخلاق ما لم يُخلص المواطنون بشكل كامل للمصلحة العامة. ترتبط الولاءات المنقسمة بين الجمهورية والروابط الأخرى، سواء كانت الجمعيات المدنية أو الحقيقة الدينية الظاهرة، من أجل إضعاف روح الانتماء، وبالتالي، فإنّ الدعوة الليبرالية للحياة الخاصة باعتبارها ضد الحياة العامة سوف تؤدي فقط إلى الأنانية المشروعة على حساب روح المساهمة والتضحية التي بدونها لا يمكن أن يستمر نظام الحكم. يمثل هذا التقليد إميل كمب (Emile Combes)، رئيس وزراء فرنسا في الجمهورية الثالثة، الذي صرح بأنّه «لا يوجد حقوق باستثناء حق الدولة، ولا يوجد سلطة غير سلطة الجمهورية.»[4] لا أود أن أقترح أنّ هذه التقاليد الثلاثة تلتقي تحديدًا مع منطق الشمولية المدنية نفسه. نلاحظ أنّه توجد هوة تقسم

3 For the full account of our agreement and (mainly) disagreement, see my review of Macedo's latest book, *Dive - sity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), published in *Ethics* 112 (2) (January 2002): 386-91.

4 Quoted by J. N. Figgis in Hirst, *Pluralist Theory*, p. 112.

هوبز وروسو عن أرسطو، وتبسيطًا للأمور أكثر، فقد كان الدين اليوناني دينًا مدنيًا يقدم الدعم لمؤسسات المدن أو الولايات، وقد أثارت فترة ما بعد الكلاسيكية للدين الجديد - وخاصة المسيحية - تمزق وحدة النظام السياسي، وسعت نظريات النهضة والحداثة المبكرة كثيرًا للتغلب على هذا الانقطاع واستعادة وحدة السلطة العامة. كتب هوبز وروسو في هذه «اللاهوتية السياسية» وحاولوا بشتى الطرق إخضاع المطالبات الدينية لسيادة السياسة.

لهذا السبب ومن بين عدة أسباب، كان هوبز وروسو أقل استعدادًا من أرسطو للاعتراف بوجود مستقل وشرعي للجمعيات الوسيطة، واتبعوا عوضًا عن ذلك عقيدة نشأت في القانون الروماني وانتقلت إلى الحداثة من خلال جان بودان(Jean Bodin) إلى آخرين، وقد أكدت هذه العقيدة أنّ الجمعيات الوسيطة موجودة حصرًا باعتبارها «تنازلات» عن السلطة بمفعول رجعي من قِبَل السلطة السياسية السيادية، وبالتالي لا يمتلك الأفراد الحق في تكوين الجمعيات، ولا تتمتع الجمعيات بأيّ حقوق أخرى غير تلك المحددة والممنوحة سياسيًا.

باختصار، كانت هذه الجمعيات الوسيطة بمثابة بناء سياسي، من أجل التساهل فقط إلى الحد الذي يخدم مصالح الدولة. قد يمكن مقارنة موقف القانون الروماني مع وجهة نظر أتباع كالفين المبكرة إذ أنّ الجمعية المدنية لا تحتاج من الدولة إلى أي ترتيب خاص لوجودها، وكما يقول فريدريك كارني (Frederic Carney) «إنّ أهداف الجمعية المدنية الخاصة، سواء كانت طبيعية أو إرادية، تُشكل سبب وجودها، وليس بالضرورة بسبب ملاءمتها للدولة.»[5]

قد تبدو هذه التقاليد الثلاثة بعيدة كل البعد عن التيار الرئيسي لوجهات النظر المعاصرة. تُطرح هنا بعض الأسئلة المهمة وهي: هل قام الخط الليبرالي للديمقراطية الليبرالية بتأهيل السلطة الشرعية للدولة وبتحديدها؟ هل يُعتبر غرز هذا الإسفين بمثابة إدخال مجموعة من الحريات الأساسية التي يمكن أن تقف ضد مطالب سلطة الدولة؟

إنّ المعيار التاريخي لليبرالية يضفي دعمًا لهذا الرأي. لقد خلق بروز الدين السماوي انقطاعًا للسلطة وتحديًا تمهيديًا شاملاً للسياسة، ومن جهة أخرى، أثارت الحروب الحديثة المبكرة للدين تفاهمات جديدة للعلاقة بين الدين والسياسة، وبين الضمير الفردي والنظام العام، وبين الوحدة والتنوع، باعتبار السياسة تُفْهَمْ على أنّها محدودة بدلًا من أن تكون شاملة، كما برز احتمال أن لا تكون المبادئ التي تُشكل حياة الأفراد والجمعيات المدنية منسجمة مع المبادئ التي تشكل المؤسسات العامة. إنّ الدستورية الليبرالية، والحنكة

5 Carney, 'Associationnal Thought in Early Calvinism,' in *Voluntary Aassociation: AStudy of Groups in Free S - cieties*, D. B. Robertson ed. (Richmond, VA: John Knox Press, 1996), p. 379.

السياسية الليبرالية لم تكن لتلغي هذه الاختلافات، لكنها كانت تهدف إلى مساعدتهم قدر الإمكان لخدمة قضية الحرية المنظمة.

2. جاذبية الشمولية

على الرغم من هذا التاريخ، فإنّ العديد من المنظرين المعاصرين، بما في ذلك بعض الذين يفكرون في أنّهم يعملون من خلال التقليد الليبرالي، فإنّهم يتبنون المقترحات التي توجههم بعيدًا عن فكرة الحكومة المحدودة باتجاه الشمولية المدنية، وربما يحصل ذلك عكس نيتهم. يوجد ثلاثة أنواع رئيسية من الشمولية الجذابة. يرى بعض المفكرين أنّه إذا تم ممارسة سلطة الدولة بشكل صحيح - أي ديمقراطيًا - فإنّه لا يلزم أن تكون هذه السلطة محدودة من قبل أيّ اعتبارات أخرى غير تلك التي تتطلبها العمليات الديمقراطية نفسها، ويعتقد آخرون أنّ التنمية المستدامة والسليمة للديمقراطية تتطلب التطابق المفروض بموجب القانون إذا لزم الأمر، بين مبادئ مستوى النظام السياسي وهيكل الجمعيات والجماعات الدينية، بما فيها العائلات. لا يزال يؤكد آخرون أنّ الاعتبارات السياسية تفوق المطالبات الناشئة عن مصادر أخرى بشكل منتظم. سوف نتفحص كل هذه المواقف.

1.2. الديمقراطية تُقيد الديمقراطية فقط

قدم يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) أوضح مثال على هذا التوجه، وأصر على أنّه إذا وُضعت المذاهب الميتافيزيقية القديمة جانبًا، فإنّه «لم يعد هناك أي نقطة ثابتة خارج الإجراء الديمقراطي نفسه» إلا أنّ هذا ليس سببًا للقلق أو الندم: مهما كان الدفاع معياريًا في الحقوق الليبرالية فهو وارد في حقوق خطاب «السيادية الديمقراطية للمواطنين.»[6]. تُشكل الحقوق الباقية غير المتضمنة وغير الممانعة في وجه الظلم، عوضًا عن ذلك أداة عزل غير شرعية من «الممارسات الخاصة» للتدقيق العام.

لقد أُعجب روبرت دال (Robert Dahl)، المُنَظِر الديمقراطي الأمريكي البارز، بموقف هابرماس، وقد وصف بال «منطقي» و«الجذاب» رأي أعضاء الجماعات السياسية الذين ليس لديهم مصالح وحقوق أساسية أو مطالبات أخرى غير تلك التي لا تتجزأ من العملية الديمقراطية أو المطلوبة للحفاظ عليها. إنّ الحدود الوحيدة للنطاق الشرعي للسلطة الديمقراطية هي متطلبات الديمقراطية نفسها، وببساطة إنّ العروض التي تراعي قواعد صنع القرار الديمقراطي قد تفعل ما يناسبها.[7]

6 Quoted and discussed in John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 379.

7 Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 182, 183.

خلافًا لهابرماس، لم يرضَ روبرت دال تمامًا عن تقييد مجال الحقوق لشروط الديمقراطية، وهو يعترف أنّ هذا الاقتراح يثير سؤالًا «مقلقًا»: ماذا عن المصالح والحقوق والمطالبات التي لا يمكن فهمها بشكل كاف باعتبارها جوانب عملية للديمقراطية، لكن مع ذلك تبدو مهمة ويجب الدفاع عنها؟ ماذا عن المحاكمات العادلة، أو حرية الدين والضمير؟ لا توجد أجوبة نهائيًا على هذه الأسئلة. لقد درس دال من جهته مختلف السبل التي يمكن من خلالها إضفاء الطابع المؤسسي للدفاع عن الحقوق، وخَلُصَ إلى أنّ أولئك الذين يعدلون الأغلبية الديمقراطية بهياكل «وصاية» باعتبار أنّ المحاكم، تتحمل عبئًا ثقيلًا، أكثر من أي وقت، نادرًا ما نجحوا في مهمتهم. إنّ العلاج الأكثر موثوقية لعلل الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، كما أنّ اللجوء إلى الحمايات غير الأغلبية تحمل مخاطر تقويض قدرة الشعب في حكم نفسه بنفسه.[8]

إنّ الاعتراض على هذا الخط من التفكير لا يتعلق بالتحفظات على عملية صنع القرار الأكثري على هذا النحو، ونحن نؤيد مثل جيريمي والدرون(Jeremy Waldron)، مبدأ «كرامة التشريع.»[9] تحدد نظرية التعددية الليبرالية مجموعة واسعة جدًا من الأسئلة التي يجب حلها سياسيًا وليس فلسفيًا، ولا سيما في سياق عدم التجانس الثقافي، فالقيمة التعددية تجعل الإجماع غير قابل للتحقيق عمليًا. ليس مهمًا كم نتأنى في هذا الموضوع، لأنّه من المؤكد أنّ بعض أجزاء من المجتمع السياسي قد تواصل عدم موافقتها. يُشكل الموقف الافتراضي للديمقراطيات في الظروف العادية، شكلًا من أشكال سياسة الأغلبية.

إنّ اعتراضنا هو أبعد من أن يكون عودة إلى البداية: نحن لا نعترف بأنّ جميع جوانب الحياة الإنسانية هي جماعية على حد سواء، وخاضعة أيضًا على حدٍ سواء للقرار العام بأي شكل من الأشكال، لأنّه من بين الحصانات الأكثر قيمة للسلطة العامة يوجد تلك التي لم تُرسخ ولم تشتق من الحكم الديمقراطي. إنّ القول بأنّ محتوى هذه الحريات لا يمكن تحديده إلا ديمقراطيًا هو بمثابة استجداء السؤال أو أسوأ من ذلك، الرد بصيغة الأمر. إنّ اقتراحنا العكسي هو أن نركز بدلًا من ذلك على جوهر الحريات القَيمة، ووضعها في سياق التبرير الأكثر قبولًا الذي يمكن أن نجده.

2.2. تتطلب الديمقراطية الانسجام من أعلى إلى أسفل

نحصل على هذا المثال المتغير الشمولي، من خلال حجة ستيفن ماسيدو في كتابه لعام 2000، «التنوع وعدم الثقة»[10] الذي حض فيه على «الطموحات الإيجابية» للدستورية الليبرالية و«المشروع التحويلي» اللازم لتحقيقها، وقد شدد ماسيدو على أنّه يجب على الليبراليين، التمسك سريعًا «بالقدر الكامل لطموحاتنا

8 Dahl, *Democracy and Its Critics*, pp. 183-92.

9 Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation* (Cambridge: Cambridge University Press), 1999.

10 Stephen Macedo, Diversity and Distrust: *Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, MA: Harvard, 2000).

المدنية.»[11] «يتطلب المشروع التحويلي الليبرالي على سبيل المثال، سياسة عامة لتشكيل أو تشكل كل أشكال التنوع بحيث يرضى الناس بحياة رائدة من الحرية المحددة ووضعهم في قالب على نحو يكفل أنّ ما يريدونه هو الحرية الليبرالية.[12] يعتقد ماسيدو أنّ سلامة نظامنا، يعتمد على» القدرة على تحويل أعمق قناعات الناس - بما في ذلك معتقداتهم الدينية - في الاتجاهات التي تنسجم مع طرق الجمهورية الليبرالية.[13]

من المفيد استخدام ماسيدو المتكرر لمصطلح «النظام»، ففي المفهوم اليوناني للنظام، الذي أشار إليه ضمنيًا، تعتبر السياسة مفهومًا معماريًا، وأنّ الجوانب الأخرى من الوجود الإنساني الاقتصادية والاجتماعية والجمالية هي جوانب تابعة أو مرؤوسة، وحتى الدين يُفهم باعتباره مدنيًا بدلًا من اعتباره مستقلًا، ناهيك عن أنّه مصدر للتحفظات ضد سلطة الدولة. يُعتبر هذا الأمر أكثر من مجرد مسألة سلطة، فمن أجل أن يكون النظام سليمًا، تعمل الحجة القائلة بأنّه يجب أن يكون هناك وحدة وطنية، وبالتالي يجب أن تتفرع مبادئها السياسية من خلال ما تبقى من حياة مواطنيها، إذ أنّ كل الأمور هي مسائل عامة محتملة.

في حين أنّ الاعتراف بأنّ حياة المواطنين الليبرالية مقسمة بالمعنى الرسمي بين القطاعين العام والخاص، يُصر ماسيدو على أنّ هذا التقسيم هو تقسيم «سطحي» لأنّ المؤسسات والممارسات الليبرالية تُشكل شرعيًا كل التزاماتنا العميقة لجعلها داعمة للنظام الليبرالي، علمًا بأنّ الالتزامات الدينية ليست مستثناة. يقول ماسيدو بدون تردد إنّه «لدينا اعتبار مشترك من القيم المدنية الأساسية التي تفرض قيودًا على ما يمكن أن يكون صحيحًا في المجال الديني.»[14]

يُدرك ماسيدو أنّ نهجه الذي قام به تحت اسم الليبرالية، قد يبدو «انغلاقيًا بعمق.»[15] لقد جاءت صياغته لرأيه بهذه الطريقة لتبديد هذا الانطباع قليلاً. للنظر في المطلب التالي: إنّ المواطنين الأحرار يجب أن يكونوا دائمًا على أهبة الاستعداد لمواجهة احتمال أن تكون الضرورات الدينية، أو حتى المفاهيم الجيدة الموروثة، كالأهل، أو الزوج، أو الحبيب، تُدير في الواقع ضمانات متعارضة للحرية المتساوية.» في مواجهة هذه الصراعات، يجب أن يلتزم المواطنون الليبراليون بالوفاء بالمطالب العامة للعدالة الليبرالية في جميع أقسام حياتهم.»[16] إنّ العقل هو أولوية سياسية إذ أنّ: «نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي يقوم على التزامات سياسية مشتركة ثقيلة بما فيه الكفاية لتجاوز القيم المتنافسة»[17] وحتى عندما نعترف بالمجالات المتنوعة للبشرية

11 Macedo, *Diversity and Distrust*, pp. 229-30.

12 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 15; Macedo's emphasis

13 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 43.

14 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 37.

15 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 137.

16 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 239.

17 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 134.

وتنوع القيم الشرعية العاملة من خلالها. يَخْلُصْ ماسيدو إلى أنّه «لا يجب أن يهز ثقتنا أي شيء حول التعددية المعقولة في الوزن الأساسي للمبادئ العامة المشتركة.»[18]

على الرغم من تأييده القوي للأولوية السياسة، انتقد ماسيدو ما يميز الشمولية المدنية عند جون ديوي(John Dewey)، وقال نحن متفقون هناعلى الأقل. تأثر ديوي طوال حياته، التي بدأها على شكل جماعاتي متدين، بالحنين إلى الكمال، وقد انجذب في وقت مبكر إلى المثالية الهيغلية (Hegel) باعتبارها بديلاً لثنائية كانط (Kant) ولعالم العلوم الطبيعية الحديثة الباردة التي يوجد فيها مكان آمن للكائنات البشرية. سعت الإنسانية الأخلاقية التي طورها في سنة 1890 إلى كسر الجدار بين الدين والفلسفة والسياسة من خلال التأكيد على ما وصفه بـ «المعنى الديني للديمقراطية.» كان المقصد من رؤية ديوي الناضجة للمجتمع التداولي الكامل تجاوز الحدود المتجذرة في انتقادات كانط الثلاثة، بين العلم والأخلاق وعلم الجمال. لم يتوقف ديوي عن تتبع «التعبيرية» المستوحاة من هيغل حيث تبقى فيها قواعد مثل «توحيد الذات، والانسجام، والكمال، والوفره» قواعد مركزية.

رأى ديوي في المشاركة السياسية وسيلة لتحقيق الذات، قد تم فهمها بطريقة مثالية على أنّها حرية إيجابية، لكنه لم ينجح في تعريف مفهوم تحقيق الذات، الذي بقي غامضًا في صياغاته المتوالية المثالية، والطبيعة، والجمالية، فضلاً عن أنّه لم يكن مقنعًا في الدفاع عن الحرية الإيجابية، التي فُهمت على أنّها ضد المخاوف الأبوية وفقدان الخصوصية التي يثيرها أولئك الذين كرسوا أنفسهم لمفهوم حرية أكثر سلبية وحتى لو مُنحوا تحقيق الذات باعتبارها نهاية عالمية مجردة، فإنّه نادرًا ما يحصل أن يكون جميع الأفراد في أي نشاط واحد - بما في ذلك المشاركة السياسية.

تميل سياسة ديوي نحو الانسجام بمبالغة، وذلك بعكس وليام جيمس (William James) وشخصيات لاحقة مثل إشعيا(إزايا) برلين (Isaiah Berlin)، وقد رفض طويلاً الاعتراف بأنّ القِيم القَيمة قد تتعارض، أو كما كتب جايمس بتميز، بأنّه من أجل تحقيق الكمال «يجب ذبح بعض أجزاء من المثالية». نتيجة ذلك، كان فهمه للصراع الاجتماعي في أحسن الأحوال فهمًا سطحيًا، وكان عنده أمل بأنّه يمكن حل الاختلافات العميقة من خلال تطبيق «المخابرات الاجتماعية»، لكنه فشل في تقييم تطبيق السلطة أو الاعتراف بالتنوع بدائل جادة لتحقيق الإجماع العقلاني.

يقول جورج كاتب (Georges Kateb) في مقاله الكلاسيكي عن التميز الأخلاقي والتفوق الأخلاقي التمثيلي للديمقراطية بأنّها: سلطة سياسية واعظة، تعترف بالتنوع وتحترم الخصوصية، وتشجع الفردانية وتحد من الإكراه. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد كاتب، على التكاليف المعنوية الباهظة للديمقراطية المباشرة،

18 Macedo, *Diversity and Distrust*, p. 197.

على سبيل المثال: الاختلافات الطاغية باسم «المجتمع»، وطمس الحدود وانتهاء الخدمة، وكل ما يخضع للضرورة السياسية العامة؛ وانتقاص بلا هوادة للحياة غير العامة. يخلص كاتب إلى أنّ جوهر الديمقراطية المباشرة، هو حياة المواطنة «العامة والمستمرة والمستوعبة للكل، والموضوعة باعتبارها واجبًا على الجميع، وغير مختارة بحرية من عشوائية قليلة، إنّ حياة المواطنة هي التجانس بالإكراه... تُعتبر السياسة الديمقراطية المباشرة والظروف الاجتماعية وعواقبها بمثابة موت الاستقلالية.»[19]

يوضح مفهوم دين الديمقراطية عند ديوي هذه المخاطر. لقد قلل ديوي منهجيًا من التحفظات الكبيرة ضد مشروعه تحت مسمى توسيع السلطة العامة من أجل معالجة المشاكل العامة–وتحديدًا الخوف من الطغيان العام والحرص على الخصوصية والفردية. يعتقد ديوي أنّ هذه الهواجس كانت متجذرة في التزام فلسفي إلى فردية ذرية وقد عفا عليه الزمن وفي جهد سري للدفاع عن النظام الرأسمالي الجشع ضد التنظيم العام. لم يكن ديوي مخطئًا تمامًا بطبيعة الحال، لكنه قد تجاهل جذورها العميقة في التاريخ والثقافة الأمريكية، وفي فلسفة التعددية عندما حدَّ كثيرًا من الاندفاع الليبرالي إلى الأنانية والخطأ.»[20]

يستنتج فكر روبرتو أنغر (Roberto Unger)، وبشكل أكبر من ديوي، أنّ التكاليف التي يتكبدها الإنسان مقابل رغبته في الكمال قد تُرجمت إلى عقيدة سياسية. بالنسبة إلى أنغر، إنّ جوهر شخصية الإنسان هو أنّها بلا حدود، ولديها القدرة على تجاوز جميع السياقات أي: سمات الشخصية، والقواعد الأخلاقية، والمؤسسات السياسية، والهياكل المعرفية، وهلم جرًا. لا يوجد سياق واحد يمكن للشخصية أن تتخيله يستقبل مجموعة كاملة من المشاريع العملية، والعاطفية أو السياسية أو الفلسفية. إنّ اللامحدودية ليست مجرد قدرة مجردة، ولكن دفعة جوهرية كما في اللغة القديمة لعلم الغائية. تعارض نزاهة كل شخصية فردية مع قبولها القيود المتأصلة في سياقات محددة. في الواقع، يقول أنغر إنّ الرذيلة والمرض النفسي، والتعاسة البسيطة تعتبر جميعها عواقب الفشل في تخفيف حدة التوتر بين الرغبة الشخصية والقيد السياقي للرؤى الحداثية المحددة والمناضلة مع هذا التوتر. قد يتخذ نضالهم شكل هامش فني يعيش صراع مع المجتمع البرجوازي، ولكن معناه الداخلي هو حقيقة عالمية عن حالة الإنسان.

يستند منطق الشخصية عند أنغر على تمييز حاد بين «الطبع» و«الذات». إنّ الطبع هو مجموعة من العادات الروتينية والتصرفات التي توجه سلوك الفرد إلى أنماط ثابتة. أما الذات فهي القدرة المزدوجة لرفض الأنماط الروتينية للسلوك والتخيل والعمل على بدائل لها. حتى لو فضلنا تمييز أنغر بين الطبع الروتيني والذات السلسة، فإنّه لا يعني أن تُعطى الأفضلية المعيارية لهذا الأخير. إنّ مجرد حقيقة أنّنا قادرون

19 George Kateb, 'The Moral Distinctiveness of Representative Democracy,' in *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992) p. 55.

20 These remarks on Dewey are drawn from my 'John Dewey and the Religion of Democracy,' *Raritan* 12 (3) (1993): 144-54.

على قلب الأنماط لصالح تجارب جديدة لا يعني أنّه ينبغي علينا فعل ذلك، كما أنّ حقيقة أنّ المخيلة يمكنها أن تتعارض مع القواعد الأخلاقية لا يعني أنّه يجب تجاوز هذه القواعد.

يمكن التوسع في هذه النقطة أكثر، لقد عبر أنغر بوضوح عن العداء العميق لـ«الكسل الروحي الواسع» و«اللامبالاة الساحقة» التي تميز التجربة الإنسانية العادية المزعومة، إذ أنّ معظم الكائنات البشرية تجد في رفض المواساة ترتيبًا لوجودها، ويصر أنغر على أنّ الفهم العميق يعني دائمًا رؤية الاستقرار من زاوية غير المستقر، ويجد في التدمير القسري لأنماط الحياة اليومية ينبوعًا من البصيرة الأخلاقية:

«يبدو أنّ نمو تحول المشاعر وتعظيمها وقدرتها على اختراق قشرة الإدراك اليومي والعادات يعتمد على الخسارة والتضحية...إنّ الشكل الأساسي للخسارة والتضحية هو تضحيتك وخسارتك لمكان استقرارك في عالم مستقر. بالتالي هذا الحدث يسمح لك بتمييز الذهب من البهرجة الزائفة مثل: فرص اتصال الإنسان من أشكال المجتمع المستقر، وإفصاحات البصيرة المتضاربة أو الرغبة العصية من ارتباك العادات وخدرها.»

إذًا هل يُعظم عمال الصلب بسبب البطالة؟ وهل يُعظم الأزواج والزوجات بتحطيمهم للطلاق؟ وهل يُعظم الآباء بسبب وفاة أطفالهم؟ وهل يُعظم المواطنون بسبب الحرب الأهلية الوحشية؟ إنّ رد الفعل الأكثر إحسانًا لاقتراح أنغر هو تلك الكارثة التي تعزز بعضًا من هذه الكائنات البشرية التعيسة لكنها تدمر الآخرين. إنّ الاستجابة الأكثر صراحة هي أنّ اقتراحه هو مثال كلاسيكي لاستنتاج نظري تغمره الحقيقة التجريبية.

إنّ تفضيل غير المستقر على المستقر، والدفع إلى التصور والتصرف خارج تجاوزات تحطيم السياق، في الواقع هو سمات الفنانين الحداثيين، والمؤلفين، والثوار. إنّ خطأ أنغر هو تأكيد دوافع الرضا لنخبة ضئيلة تشكل بطريقة ما الجوهر والرغبة الخفية لجميع البشر، كما أنّ إعادة هيكلة العالم لاستيعاب الرغبات الشديدة المتمردة للحالمين الحداثيين هو عالم حيث قد يتراجع الآخرون بخوف. يرتاح معظم البشر داخل النصوص المستقرة ويختبرون تعطل تلك السياقات ليس لتمكنهم منها، بل لحرمانهم منها.

إنّ الحياة اليومية التي يعقد عليها أنغر مثل هذا الازدراء لا تعني فرض القلة على الكثرة، فهي تحتفظ تحديدًا بشكلها المعتاد لأنّها طريقة الوجود التي يفضلها الغالبية العظمى من الجنس البشري. في المدى الذي تلتمس فيه الحداثة الفعالية التحولية، فإنّها ستكون مدفوعة نحو «ثورة» من فوق «- أي نحو الإكراه.

إنّه ليس من قبيل المصادفة أنّ في غضب الحداثة ضد استمرار حس المجتمع البرجوازي البليد، أنّها تعاملت مع الفاشية والبلشفية طوال القرن العشرين، كما أنّه ليس من قبيل المصادفة أن يكون للحداثة السياسية

عند أنغر، ما يبررها ظاهريًا باسم الانفتاح العظيم الممكن للتعبير الفردي، المتوج في التدمير القسري لطرق الحياة التقليدية. يبدو أنغر رائعًا - وتقشعر له الأبدان - وصريحًا حول هذه النقطة:

لقد وضع الناس دائمًا إحساسهم بالأمن الأساسي في خانة المحافظة الخاصة للأدوار الاجتماعية، وفرص العمل، وأساليب الحياة. إنّ أيّ محاولة للتساهل مع مفهوم الأمن هذا سيثبت عدم التوافق مع مؤسسات الديمقراطية المخولة ومع المثل الشخصية والاجتماعية الملهمة... يستطيع الناس بل يجب عليهم فطم أنفسهم بعيدًا عن الرؤية المقيدة والمتصلبة للمكان الذي ينبغي أن يضعوا فيه شعورهم بالحماية.

سيكتشف الناس وإن لم يكن هم فأولادهم، أنّ الأمن المطلوب لا يتطلب المحافظة على وضع تعريف ضيق للحياة. سيتوصلون جزئيًا إلى هذه النتيجة بالصحوة على مفهوم الشخصية التي تعتمد على حد سواء على السياق وعلى تعزيزها من خلال تحطيم السياق.

تلخيصًا لحجة أنغر: تقع النظرية الاجتماعية الحداثية على المفهوم المعياري للشخصية الصالحة والملزمة للجميع. حاليًا، يقبل بعض منا هذا المفهوم في حين يقاومه بعضنا الآخر بعناد. سوف نخوض جميعًا في النهاية من خلال المؤسسات التي شيدت بعناية، تجربة صوابية الرؤية الحداثية، وفي غضون ذلك، في حين لم يتم بعد إعادة تثقيف جيلنا (أو استبداله بأطفال مناسبين اجتماعيًا)، فإنّنا لن نكون بالتأكيد متساهلين. «وبدلاً من ذلك، سوف نتزعزع من نشوتنا ونصاب بحالة تخدير وتطهير من العادات العنيدة، وسنُجبر أن نكون أحرارًا.

توقع أنغر بعض المقاومة لهذا الاقتراح في جزئه من «الليبرالية الكلاسيكية»، الذي يعترف بأنّ النظرية الاجتماعية الحداثية تتوج في التدخلات الشمولية حتى في المناطق التي يرتاح الطغاة التقليديون في تركها لوحدها. يعترف أنغر بالدقة الواقعية لهذا الاتهام، ولكن يسعى لتحويل معناه الأخلاقي:

«تُخطئ الليبرالية الكلاسيكية عندما تفكر بأنّه يمكن للنظام المؤسسي أن يضع سدًا للتمييز بين المؤسسات العامة للشعب وبين أشكال الارتباط الوثيق أو التجربة الحميمة التي يتم وَضْعها للشعب. تكمن سلطة المشروع الراديكالي في رؤيتها للتمكين الفردي والجماعي على أنّه قد يحقق من خلال التخفيف التراكمي قبضة الاتفاقيات والأدوار الجامدة، الهرمية... لكنه لا يدعي عدم المبالاة في الاختيار بين أنماط بديلة للجمعية.»

يُعتبر فكر روبرتو أنغر حكاية تحذيرية حول كيف يمكن لمفهوم المعنوية الآحادية (المفهوم الوحدوي والشامل لحياة جيدة للبشر) أن يؤدي إلى الآحادية السياسية الخطيرة التي تنكر استقلال جميع الأنشطة

والجمعيات غير السياسية.[21] يفصل غرور اللهجة والمزاج خيال أنغر الحداثي من منطق الديمقراطية التداولية الواقعية والمتأنية التي وضعتها إيمي غوتمان(Amy Gutmann) ودينيس طومسون(Dennis Thompson). لقد أثارت أطروحتهما بعض المخاوف المماثلة بشأن العلاقة بين الحياة العامة وغير العامة. لقد قلت إنّه بالنسبة إلى الديمقراطيين الليبراليين، هناك نوعان من الأسئلة الهامة حول الديمقراطية: أولاً، طبيعة صنع القرار الديمقراطي وثانيًا، نطاق سلطة الديمقراطية المشروعة. يبدو أنّ غوتمان وطومسون تعاملتا مع السؤال الأول بشكل مناسب أكثر من الثاني. إذا ابتعد المرء عن الديمقراطية والاختلاف[22] بشعور واضح جدًا (وإن كان قابلًا للنقض) حول كيف يجب أن يتم تداول الديمقراطية، لكن مع (في أحسن الأحوال) تصور عام لحدود سلطة الدولة، فمن المؤكد أنّ هناك مفهومًا توجيهيًا للحفاظ على «النزاهة الشخصية.»[23] في جميع الحالات تقريبًا، يتوسط الانتقال من المفهوم العام إلى مفهوم معين مداولات ديمقراطية ليست الأكثر أمانًا وليست الأساس المريح للحفاظ على الحرية: «تماشيًا مع روح الدستور التداولية»[24] نقول إنّ المواطنين والموظفين العموميين هم المسؤولون عن وضع حدود للحرية من خلال عملية تداولية. على النقيض من ذلك تحدد الدستورية الليبرالية على حد سواء الحريات الأساسية وتحاول الاحتفاظ بها خارج عمليات المراجعة الديمقراطية العادية.

لكي نكون منصفين، قامت غوتمان وطومسون بتعريف عدد قليل من الانتهاكات الأساسية للنزاهة الشخصية. إنّ معتقدات الأفراد الدينية أو الأخلاقية والنزاهة العقلية تُعتبر في خطر ما لم يكن لديهم الحق في مقاومة «أنواع معينة من القيود على معتقداتهم الشخصية.»[25] إنّ السؤال الذي أرغب في طرحه يدور حول ما إذا كان مفهومهما للمداولة الديمقراطية يُثبت في النهاية أنّه متوافق مع هذا المنطق من الحرية الفردية؟ سوف نركز على ما اغتنمناه ليكون محور المداولات لغوتمان وطومسون - مبدأ المعاملة بالمثل - وعلى تطبيقهما لهذا المبدأ على الدينيين المنشقين والمجتهدين. يمكنني القول إنّ مبدأ المعاملة بالمثل، كما هو مفهوم يتطلب التضحية الكبيرة لنزاهة الشخصية، ولكن مفهوم المعاملة بالمثل الذي يعتبر الأكثر سخاءً ودفاعًا عنها لا يقوم بذلك.

21 The preceding remarks on Unger are drawn in part from my 'False Universality: Infinite Personality and Finite Existence in Unger's Politics,' in Robin W. Lovin and Miachael J. Perry, *Critique and Construction: A Symposium on Unger*'s Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 14-28.

22 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

23 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 204.

24 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 200-1.

25 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 204.

إن أساسيات غوتمان وطومسون لمبدأ المعاملة بالمثل أصبحت الآن معروفة. بناءً على عمل راولز(Rawls) وسكانلون(Scanlone)، فإنّهما تقولان إنّ «أساس المعاملة بالمثل هو القدرة على السعي إلى شروط عادلة للتعاون الاجتماعي لمصلحتهم الخاصة... ومن منظور تداولي، يقدم المواطن الأسباب التي يمكن أن تكون مقبولة من قبل الآخرين الذين لديهم الحافز على نحو مماثل للعثور على الأسباب التي يمكن أن تكون مقبولة من قبل الآخرين... وهكذا، منظور تداولي لا يعالج الناس الذين يرفضون السعي لإيجاد شروط عادلة للتعاون الاجتماعي؛ ولا يمكن بلوغ أولئك الذين يرفضون ضغط مطالباتهم العامة من أجل الوصول إلى مواطنيهم.»[26]

يُثير هذا الفهم لمبدأ المعاملة بالمثل بعض الأسئلة العميقة (على سبيل المثال، حول طبيعة الدافع الأخلاقي)، ولكننا لن نتابعهم هنا، وعوضًا عن ذلك، سنبقى ضمن حدود منطق غوتمان وطومسون، ونعرض لثلاثة محاذير. أولًا، تشير عبارة «التعاون الاجتماعي» إلى وجود نهج عمل مشترك، يجب على جميع المواطنين اتباعه، ولكن يوجد أشكال أخرى شرعية أيضًا للتعاون، بما في ذلك الاتفاقات على أن نختلف، للذهاب لدينا طرق مختلفة دون عائق أو اعتراض تافه، إلى «عش ودع غيرك يعيش».

ثانيًا، هناك أنواع مختلفة من «المطالبات العامة.» قد يجادل الأفراد بأنّ المجتمع السياسي يجب أن يتتبع مسار عمل معين، (كما أعتقد، هذه هي القضية الأساسية التي أخذتها غوتمان وطومسون في الاعتبار.) إلا أنّ الأفراد قد يجادلون أيضًا في أنّ المسألة التي يتم تناولها ينبغي ألا تعامل على أنّها مسألة عامة في المقام الأول، أو حتى لو أنّها مسألة عامة مشروعة، قد يتم أو يجب استثناء بعض الأفراد والجماعات من قيود القرارات العامة بطريقة أخرى. إنّ بعض المطالبات العامة هي مطالبات «هجومية» - أنت أو أنتم ينبغي أن تقوموا بما أقول بينما يكون بعضهم الآخر في حالة «دفاع» - وأنا لست بحاجة لأن أفعل ما تقوله، وحتى لو كنت تتحدث بصوت المجتمع السياسي برمته. إنّ أنواع الأسباب التي عرضت لدعم المطالبات الدفاعية قد تختلف بحق عن تلك المطالبات الدفاعية أو الهجومية.

ثالثًا، شرط الحجة العامة التي يجب أن تكون «سهلة المنال» للمواطنين يتبين أنّها مقيدة للغاية: «إنّ أيّ مطالبة تفشل في احترام مبدأ المعاملة بالمثل إذا كانت تفرض على مواطنين آخرين شرط اعتماد طريقة حياة طائفية معينة باعتبارها شرط كسب الوصول إلى الفهم الأخلاقي الذي هو ضروري للحكم على صلاحية مطالبات المرء الأخلاقية.»[27] على مدى العقدين الماضيين، تمت مناقشة كبيرة حول طبيعة ما يسميه راولز»السبب العام» وهو نقاش يبدو أنّ غوتمان وطومسون قد وجدتا له حلًا بترتيب تعريفي. من دون

26 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 52-3, 55.

27 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 57.

الخوض في هذا المستنقع الفلسفي، نقول ببساطة إنّ علينا أن نكون حذرين جدًا حول تفسير مبدأ المعاملة بالمثل وذلك لحجب أنواع المعتقدات الأساسية التي تعطي معنى وهدفًا للعديد من الأرواح.

نؤيد في النهج التعددي، أنّ الافتراض يكون لصالح الاندماج. إنّ الفهم الشامل للسبب العام يكون مناسبًا بوجه خاص في سياق ما سُمي بالمطالبات العامة الدفاعية. إنّ اتخاذ شيء معين من أجل الهجوم - على سبيل المثال، والمطالبة بأنّه ينبغي أن تكون الولايات المتحدة «أمة مسيحية» ويجب عليها إعادة العمل بالصلاة المسيحية الرسمية في المدارس العامة. كان هذا هو الوضع القائم في المدارس أيام شبابي عندما كنت أضطر (أنا بوصفي يهوديًا) لتلاوة الصلاة الربانية. لم أكن أتصور كيف يمكن أن يُدافع عن مثل هذا النظام من خلال شرعية الأسباب العامة. يبدو لأسباب ضميرية أنّه لأمر مختلف بعض الشيء البحث عن إعفاء دفاعي من السياسات العامة الشاملة التي قد تكون مشروعة ومقبولة لدى غالبية المواطنين.

تشير التجربة التاريخية للصراع الأخلاقي والديني إلى أنّ سياسة العيش بسلام مع استمرار الخلافات قد تكون في كثير من الأحيان أفضل ما يمكن القيام به. في النهاية، أدركت غوتمان وطومسون أنّه بعد أن يتم انتقاء مواقف غير مقبولة بوضوح، فإنّ المقترحات المتنافسة قد تبقى مع الدعم الأخلاقي الحقيقي. في أحد المقاطع الأكثر إلحاحًا من كتابهما، توضحان استراتيجيتهما للانسجام الأخلاقي «في نوع من التميز للطابع الذي يبيح للديمقراطية أن تزدهر في مواجهة الخلاف الأخلاقي الأساسي.»[28] يوجد اثنان من العناصر وهما: أنّ النزاهة المدنية تتطلب الثبات في الخطاب، وبين الخطاب والعمل، وقبول جميع (وليس فقط المناسبة) النتائج المترتبة على مبادئ المرء المفضلة. تتطلب النزاهة المدنية الاعتراف المحترم للوضع الأخلاقي للمواقف المتعارضة، وللأفق المفتوح، و«لاقتصاد الاختلاف الأخلاقي»، والدفاع عن الموقف الخاص للأسباب التي تقلل من جزء من المواقف المتعارضة التي يجب أن يتم رفضها. يبدو هذا بالنسبة إلينا، الأساس الموضوعي للكياسة التي دُعيَ إليها في كثير من الأحيان وبالكاد فُهمت. إذا كانت المداولات ستصل إلى إغلاق الصراع الأخلاقي أو تقليله، فإنّ الممارسة الجدية للانسجام الأخلاقي هي فضيلة ضرورية في المجتمع التعددي الليبرالي.

انتقد إيان شابيرو (Ian Shapiro) كل من مقترحات أنغر الطلائعية لتدمير الهرمية من الأعلى ومنطق مشاورات غوتمان وطومسون باعتباره جوهر صنع القرار الديمقراطي، ومع ذلك قدمت نظريته الديمقراطية الخاصة، نسخة أخرى مما كنّا قد أسميناه «جاذبية الشمولية».

تبدو هذه التهمة للوهلة الأولى غير قابلة للتصديق. بدأ شابيرو، كما فعلنا، عن طريق فحص معالم المجال الاجتماعي، وخلص إلى أنّ «المجتمع المدني يتكون من الأنشطة التي تختلف نوعيًا بعضها عن بعض.»

28 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 79.

يشير شابيرو إلى أنّ طرائق اتخاذ القرارات المختلفة وقواعده هي مناسبة لهذه الأنشطة المختلفة.[29] وعلاوة على ذلك، قد أكد على نسخة من القيمة التعددية، حيث لا تعتبر هذه الديمقراطية مصلحة بشرية فقط، أو مصلحة عليا، أو مصلحة تأسيسية مهيمنة للعالم الاجتماعي.[30]

مع ذلك، ينتهي شابيرو في موقف يصعب أن يميز علامة ديوي للديمقراطية الشمولية، وعلى الرغم من تأكيد شابيرو الواضح من التعددية السياسية، فإنّه يُصِر على أنّ الديمقراطية هي مصلحة «تأسيسية» من حيث أنّها تشترط بشكل مناسب جميع المجالات الاجتماعية. إنّ شأننا هو «مع دمقرطة علاقات السلطة التي تشكل بنية الحياة الاجتماعية.»[31]. لقد وصل إلى هذا الاستنتاج لأنّه في نهاية المطاف، لم يتعمق كثيرًا في نظريته للتعددية السياسية، بل على العكس تمامًا. تُعتبر المجالات الاجتماعية متجانسة بمعنى أنّه «لا مجال للحياة الاجتماعية أن تكون بمنأى عن علاقات السلطة والصراع.»[32]. لهذا السبب، فإنّ السياسة موجودة في كل مكان، ولذلك لا يمكن التصريح أنّ أيّ ممارسة اجتماعية يمكن أن تكون أبعد من السياسة، وبالتالي أن تكون خلف إمكانية التنظيم السياسي.»[33]

يبدو أنّ هذه الحجة تنتقل من الحشو إلى الاستنباط الخلفي. إذا قمنا بتعريف السياسة على أنّها عالم السلطة والصراع، وإذا حملت كل العلاقات الاجتماعية سمات السلطة والصراع، فإنّه يصبح بعد ذلك كل المجتمع «سياسيًا» من حيث التعريف، ولكن هذا بالكاد يعني نوعًا خاصًا من السياسة حيث يتخذ جميع الناس قرارات جماعية تنظم بشكل مناسب جميع المجالات الاجتماعية. نتفق مع شابيرو على أنّ الديمقراطية تريد من الشعب «أن يكون له سيادة على الأنشطة الجماعية،»[34] إلا أنّ هذه الصيغة تتهرب من السؤال الحاسم الذي يعتبر الأنشطة «جماعية» تمامًا.

يقدم شابيرو اثنين من الحجج في مواجهة الجهد «الليبرالي» من أجل وضع بعض الأمور خارج حدود التصميم الجماعي. يدعي، أولًا، أنّ الليبراليين افترضوا خطأً أنّ الاستبداد الحكومي هو الشكل الوحيد من أشكال القمع التي ينبغي أن نقلق بشأنها. لا نعرف كم يمكن أن يكون عدد الليبراليين الواعين الذين يؤمنون بالحد الأدنى بأي شيء من هذا القبيل. إنّ وجهة نظرهم بالأحرى، هي بمعنى أنّ السلطة القسرية للدولة، والعضوية فيها حيث لا يوجد فيها خيار أساسًا للمواطنين، وحيث لا يمكنهم المغادرة بسهولة، قد يشكل مشاكل خاصة؛ وعلى العكس من ذلك، إنّ المجتمع المدني الذي يتسم بخيارات واسعة وسهولة نسبية

29 Ian Shapiro, *Democratic Justice* (New Haven: Yale, 1999), p. 112.

30 Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca, NY: Cornell, 1996), p. 112.

31 Shapiro, *Democratic Justice*, p. 27.

32 Shapiro, *Democracy's Place*, p. 116.

33 Shapiro, *Democracy's Place*, p. 115.

34 Shapiro, *Democratic Justice*, p. 31.

للخروج منه يمكن أن يساعد ليس فقط في مقاومة الترابطية ولكن الظلم الحكومي أيضًا. إنّ القول بعدم إمكانية جعل مبادئ الليبراليين تتقاطع (على سبيل المثال)، مع القوانين العامة ضد العنف الزوجي هو مجرد قول خطأ، وإنّ السلامة البدنية لجميع المواطنين هي مسألة عامة جوهرية.

ثانيًا، ينتقد شابيرو الليبراليين لاعتقادهم «أنّه سواء يجب أن تحكم حياتنا المؤسسات الجماعية أو لا يجب ذلك، إنّما هو مسألة واضحة عن السياسة.» إنّ هذا التشبث بالرأي الخاطئ هو بسبب أنّ المؤسسات «الخاصة» المزعومة هي في الواقع إبداعات عامة.[35] والمشكلة في أنّ ادعاء شابيرو مثير للجدل في كثير من الحالات، وهو مجرد خطأ في حالات أخرى. إنّ المثال الذي تم اختياره والأكثر وضوحًا هو التالي: إنّ العديد من المؤسسات الدينية المعاصرة قد سبق وجودها وجود الدولة الحديثة، ولا يمكن بالتالي القول إنّ هذه الأخيرة قد «خلقتهم». إنّ واقع خضوع هذه المؤسسات لبعض أشكال تنظيم الدولة بالكاد يكفي لإثبات الادعاء بأنّهم مخلوقات الدولة وخاضعون بالكامل لسلطتها، بل الأقرب إلى الحقيقة القول إنّ سلطة المؤسسات الحكومية والدينية هي سلطة محدودة على حد سواء، وفي الواقع هم محددون من حيث مبدأ التبادل ومبدأ المعاملة بالمثل، وليس صحيحًا أنّ السلطة العامة يأتي دورها بالضرورة عندما تعمل المؤسسات المدنية في الطرائق التي تؤثر في حياة غير الأعضاء كما في حياة الأعضاء. لا نحتاج إلى قبول مبدأ شابيرو القائل إنّ الحق في المشاركة يتدفق من الروابط السببية بين أفعال الآخرين وبين مصالح المرء الخاصة[36] وهذا مثال سيوضح لماذا لا نحتاج قبوله. لنفترض أنّ الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة قررت أنّها لم تعد قادرة على تحمل تشغيل نظام مدارس الأبرشيات، وقامت فجأة بإغلاقها، فسوف يتدفق ملايين الطلاب إلى المدارس العامة، وسوف تُجبر حكومات الولايات والحكومات المحلية على إنفاق المليارات كل عام، ومن المؤكد أن تتأثر مصالح المواطنين ككل. إذًا السؤال هو، هل ينبغي أن يكون للمدارس غير الكاثوليكية الحق في مشاركة الكنيسة في اتخاذ قرارها حول مهمتها التعليمية؟

دعونا نعتبر أنّ العلاقات داخل الطوائف الدينية هي علاقات سياسية طبقًا لمعنى شابيرو، لكن هذا لا يعني أنّ سمتهم السياسية خاضعة لقرارات الشعب السياسية ككل، وبالتأكيد هذا لا يعني أنّ المعايير الديمقراطية والقواعد التي (يمكن القول) إنّها تتمتع بالضرورة بالمكانة المفضلة داخل الساحة الجماعية لاتخاذ القرار تتمتع بالضرورة بافتراض الأولوية في مجالات أخرى من صنع القرار.

غالبًا ما يعكس تنظيم السلطة الدينية تصورًا معينًا للإرادة الإلهية أو القانون، فضلاً عن الحسابات التاريخية والقياسية للوسائل حيث يتم تشكيل الشرعية الكنسية وإرسالها. نحن لا ننكر ذلك، إذ أنّه يمكن للادعاءات الدينية والعلمانية أن تتشابك، وغالبًا ما تكون هناك أسباب مقنعة تعطي الصدارة للمطالبات

35 Shapiro, *Democracy's Place*, pp. 226-7.

36 Shapiro, *Democratic Justice*, p. 233.

العلمانية. إنّ هذا لا يعني أنّ هياكل السلطة التي تتمتع بالشرعية في المجال العلماني تشكل بطريقة ما المعايير التي يجب على المؤسسات والممارسات أن تقوم بعملية القياس على أساسها. على سبيل المثال، إذا كنت تعتقد أنّ أسقف روما هو نائب المسيح، فإنّك سوف ترفض أي افتراض عام (حتى لو كان قابلًا للدحض) يقول إنّ التسلسل الهرمي هو غير شرعي في جوهره.

يشير شابيرو إلى أنّ الديمقراطية هي «معارضة لممارسة السلطة التعسفية»[37] إلى حد كبير. يُثير هذا الأمر مسألة متى يمكن أن تكون السلطة تعسفية؟ إنّ جواب شابيرو هو أنّها تكون تعسفية في التسلسلات الهرمية عندما لا يستطيع المحكومون أن يروا من خلالها «أي أساس منطقي أو مبرر،»[38] إلا أنّه غالبًا ما يتطلع أفراد المجتمعات إلى أشكال أسباب التسلسلات الهرمية وغير الديمقراطية للتنظيمات، وهم ليسوا دائمًا على خطأ. في الواقع، يعترف شابيرو أنّ بعض التسلسلات الهرمية يمكنها دحض قرينة الشرعية، [39] كما أنّه ليس كل سلطة غير ديمقراطية هي سلطة تعسفية. إذا كان الأمر كذلك، لا يمكن للديمقراطية أن تكون تأسيسية بمعنى أنّها شرط ضروري بالتحديد من أجل العدالة ضمن مجال اجتماعي معين.[40]

نلحظ، أخيرًا، أنّ هناك توترًا بين السمتين الأساسيتين لمفهوم شابيرو للديمقراطية- إذ أنّ كلتيهما على حد سواء تأسيسيتان وخاضعتان لغايات الأنشطة التي نرتبط بها. إذا كان يوجد في بعض الأحيان وكما يعترف، تناقض مسطح بين أهداف الحياة الاجتماعية والتنظيم الديمقراطي للحياة الاجتماعية، فإنّه لاتوجد وسيلة واضحة لماذا يجب أن تتعرض الأهداف للخطر باسم الديمقراطية.[41] قد تكون المنظمات العسكرية مجرد حقيقة من حقائق حياة الإنسان ويمكن أن تكون ديمقراطية أو فعالة ولكن ليس أن تجمع الصفتين على حد سواء. إذ أنّه طالما تعترف المؤسسات العسكرية بالتبعية القائمة بسبب رقابة عامة خارجية، فإنّه ليس من الواضح لماذا ينبغي النظر إلى تنظيمها الداخلي الهرمي على أنّه مقلق أخلاقيًا. إنّ كل هذا يعني أنّه على الرغم من أنّ شابيرو قد خلق حالة من جعل القيام بالأمور ديمقراطيًا له قيمة جوهرية، فإنّه لم يخلق حالة لجعل قيمة فعلية للأوضاع الديمقراطية للعمل الاجتماعي فقط، ناهيك عن أنّ القيمة الجوهرية للديمقراطية تتفوق على غيرها من المصالح في حالات الصراع.

37 Shapiro, *Democratic Justice*, p. 30.

38 Ibid.

39 Shapiro, *Democratic Justice*, p. 42.

40 This is perhaps why Shapiro moves from the 1996 formulation that ‘ democracy is essential to ordering social relations justly’ (Shapiro, *Democracy’s Place*, p. 112) to the more nuanced 1999 position that ‘although democracy is not sufficient for social justice, usually it is necessary (Shapiro, *Democratic Justice*, p. 21; emphasis mine).

41 Shapiro, *Democratic Justice*, pp. 42-3.

2.3. تتمتع المطالبات السياسة الديمقراطية بالتفوق

دعونا ننتقل الآن إلى الحالة الأكثر تعقيدًا من هذه الظاهرة والتي نسميها جاذبية الشمولية. يؤكد جون راولز أنّ «القيم السياسية للمجال الخاص تفوق عادة كل ما قد تتعارض معه القيم.»[42] لماذا هذه الحالة؟ يعرض راولز لسببين، أولًا، لأنّ القيم السياسية مهمة جدًا، وهي تحدد الحياة الاجتماعية وتجعل التعاون العادل ممكنًا. ثانيًا، في العادة يمكن تجنب الصراع بين القيم السياسية وغير السياسية، طالما القيم السياسية قد فُهمت بالشكل المناسب.[43]

يحافظ راولز على نحو معروف بأنّ العدالة هي القيمة السياسية البارزة أي أنّها «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية» وأنّه «يجب إصلاح القوانين والمؤسسات أو إلغاؤها إذا كانت غير عادلة بغض النظر عن مدى كفاءتها.»[44] بالرغم من ذلك، فهو يؤكد، بما يتفق مع التقاليد الليبرالية، أنّ مبادئ العدالة لا تنظم مباشرة المؤسسات والجمعيات في المجتمع مثال ذلك الكنائس والعائلات.[45] (تؤثر مبادئ العدالة في هذه المؤسسات بشكل غير مباشر، عن طريق التأثير في المؤسسات الخلفية فقط.)

تكمن الصعوبة في شرح لماذا لا ينبغي داخل هيكل نظرية راولز، أن لا تُطبق المبادئ التي تنظم الهيكل الأساسي للمجتمع مباشرة على المؤسسات مثل الكنائس والعائلات. قد يبدو العديد من هذه المبادئ الخلفية بالتحديد أنّه لتبرير مثل هذه التدخلات، وعلى سبيل المثال، إنّ الاختلالات في مسؤوليات الأبوة يمكن أن تؤثر في «عدالة الفرص للنساء وتكافئها». هل هذا يعني، كما يبدو ما يشير إليه راولز «أنّه ينبغي على الأحكام الخاصة الواردة في قانون العائلات» منع أو تصحيح هذا الخلل؟[46] إذا كانت العائلات تعتبر جزءًا من الهيكل الأساسي للمجتمع، كما يزعم راولز الآن، لماذا إذًا حكم عليها «بالكاد يُعقل» أن يطلب من الآباء أن يعاملوا أطفالهم وفقًا للمبادئ التي تحكم البنية الأساسية مباشرة؟[47]

تعكس الحالة الغامضة للعائلة مشكلة هيكلية عميقة في منطق راولز. عند نقطة معينة، قدم صيغة قد تبدو أنّها واعدة: نحن نميز بين وجهة نظر المواطنين وبين وجهة نظر أعضاء الجمعيات. نؤيد بوصفنا مواطنين،

---

42 Rawls, *Political Liberalism*, pp. 139, 157.

43 Rawls, *Political Liberalism*, pp. 139-40.

44 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA; Harvard University Press, 1971), p. 3.

45 John Rawls, *Justice as Fairness; A Restatement*, Erin Kelly, ed. (Cambridge, MA; Harvard University Press, 2001), p. 10.

46 Rawls, *Justice as Fairness*, p. 11.

47 Rawls, *Justice as Fairness*, p. 165. To complicate matters further, on one and the same page (10), Rawls seems to characterize the family both as part of the basic structure of society and as an institution within the basic structure. I don't see how it can be both, and it makes a huge difference which it is.

القيود المفروضة على مبادئ العدالة؛ ونريد باعتبارنا أعضاء جمعية، أن نحد من تلك القيود بحيث يمكن أن تزدهر حياة الجمعيات الداخلية. إنّ هذا يولد «تقسيم العمل» الذي يتعامل مع البنية الأساسية والجمعيات المدنية كما يكونوا، أي إذا جاز التعبير، على قدم المساواة بعضها مع بعض.[48]

بالتالي عند التدقيق عن قرب، تبين بعد كل شيء أنّ هنالك علاقة تراتبية هرمية، تُستخدم بمثابة مزايدة مع مبادئ العدالة. لقد وُضع خلاف ذلك، أنّ البنية الأساسية تُشكل الغاية، وتشكل مختلف الجمعيات جزءًا من الوسائل التي تحقق هذه الغاية. لذلك وعلى سبيل المثال، «يجب أن يكون التعامل مع الأطفال باعتباره الدعم لدور العائلات في دعم نظام دستوري.»[49] لكن ماذا لو على سبيل المثال شملت حرية الممارسة الدينية التعاليم والممارسات التي لا تفعل ذلك؟ (لنتخيل أنّ جماعة دينية ليس لديها النية لتغيير الهيكل العام للحقوق السياسية المتساوية للمرأة، ولكن يُعلم أعضاؤها أنّه لا ينبغي للنساء أن تشارك في الحياة العامة.)

إنّ راولز متأكد (معقول جدًا في رأينا) «أنّنا لا نريد تطبيق المبادئ السياسية للعدالة مباشرة على الحياة الداخلية للأسرة.»[50] إنّ المنطق الظاهر هو أنّ مختلف الجمعيات لديها حياة داخلية تختلف نوعيًا عن تلك التي في المجال السياسي، بحيث قد تكون المبادئ السياسية «في غير محلها». بالتالي هذا يثير سؤالًا: لماذا لا تُفهم الجمعيات السياسية وغير السياسية على أنّها متصلة أفقيًا بدلاً من عموديًا؟ لماذا لا يمكن أن ينظر إلى الجمعيات غير السياسية على أنّها تحد من نطاق السياسة في الوقت نفسه الذي تقيد فيه البنية الأساسية للسياسة الجمعيات؟

يعمل جواب راولز الواضح على النحو التالي: إنّ الدائرة أو المجال غير السياسي ليس له وجود مستقل أو تعريف، ولكن هو مجرد نتيجة (أو بواق) من كيفية تطبيق مبادئ العدالة مباشرة وغير مباشرة، ويُطبق تحديدًا مبدأ المواطنة المتساوية في كل مكان.

في معنى واحد يعتبر هذا صحيحًا بشكل واضح. إذا كانت جمعية تستخدم الإكراه وسيلةً لمنع بعض أعضائها من ممارسة حقوقهم السياسية المتساوية، فإنّه يجب على الدولة التدخل لتنفيذ تلك الحقوق، ولكن أكثر الحالات المعتادة هي واحدة تُنظم الجمعية فيها نفسها وفقًا لمعايير (العضوية أو النشاط) التي تتعارض مع مبادئ المواطنة المتساوية. ما هي سلطة الدولة الشرعية في مواجهة هذه الممارسات المعارضة؟ هل من الواضح جيدًا أنّه ينبغي تعريف الأنشطة المشروعة للجمعيات غير السياسية تعريفًا نسبيًا ليس وفقًا للحياة الداخلية لتلك الجمعيات وإنّما وفقًا لمبادئ الحياة العامة؟ ألا يمكننا أن نقول شيئًا مهمًا عن الطبائع المميزة

48 Rawls, *Justice as Fairness*, p. 165.

49 Ibid.

50 Ibid.

الفردية والضمير والصداقة والعائلات والمجتمعات المحلية المؤمنة أو الاستفسار، ولا يجب أن تؤثر تلك الميزات الأساسية لحياتنا الاجتماعية في نطاق المبادئ السياسية، وليس مجرد العكس؟ إنّ العدل حتى لو كان هو الفضيلة الأولى للمؤسسات العامة ويتمتع بأولوية مفردات أكثر من غيره من مصالح المجال العام (اقتراح قابل للنقاش)، فإنّه لا يعني أنّ المجال العام يتمتع بأولوية مفردات أشمل من غيره من أشكال النشاط البشري وتكوين الجمعيات.

3. البديل التعددي

لقد برز في سياق تلك الأسئلة، مثل تلك التعددية السياسية بديلاً لجميع أشكال الشمولية المدنية. في البداية، رفضت التعددية السياسية، الجهود لفهم الأفراد والعائلات والجمعيات باعتبارهم مجرد أجزاء داخل السياسة بالكامل. ربطًا بذلك، ترفض التعددية الدور الفعال لحجة الغائية بأنّ الأفراد والعائلات والجمعيات يُفهمون بشكل كاف على النحو القائم «من أجل» هدف معين من أهداف السياسة. على سبيل المثال، إنّ الدين ليس مدنيًا (فقط)، وفي بعض الظروف قد يكون في حالة من التوتر مع متطلبات المدنية، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ المجتمعات السياسية يجب أن تُفهم على أن ليس لديها أهداف مشتركة. إنّ النظام السياسي ليس مجرد إطار عمل يسعى الأفراد والعائلات والجمعيات من خلاله لتحقيق أهدافهم الخاصة، إلا أنّ الأهداف المدنية ليست أهدافًا شاملة ولا بالضرورة مزايدة على أهداف الأفراد والجماعات.

تفهم التعددية السياسية الحياة البشرية على أنّها تتكون من عدد وافر من المجالات، وبعض التداخل، مع طبائع متميزه وقواعد داخلية. يتمتع كل مجال باستقلالية ذاتية محددة ولكن حقيقية. ترفض التعددية السياسية أي منطق للمجتمع السياسي قد يخلق ترتيبًا هرميًا ذا بعد واحد بين مجالات الحياة، وعوضًا عن ذلك، قد تترابط أشكال الجمعية والنشاط بشكل معقد، وبالتالي قد يكون هناك ترتيب هرمي محلي أو جزئي بين مجموعات المجالات الفرعية في سياق معين، إلا أنّه لا توجد أوامر مفردات شاملة بين فئات الحياة البشرية.

لهذه الأسباب من بين غيرها، لا تسعى التعددية السياسية للتغلب على الجمعيات، ولكنها عوضًا عن ذلك، فإنّها تؤيد انقطاع وثنية ولاء الإنسان والسلطة السياسية التي أنشأها صعود الأديان السماوية، ولا يمكن إنكار أنّ هذا يخلق مشاكل للحكم العملي. من جهة أخرى، يرفض التعدديون حل هذه المشاكل بالسماح للسلطات العامة بتحديد مضمون الاعتقاد المسموح به ونطاقه (هوبز) أو بتخفيض الإيمان بالدين المدني ورفع الإخلاص في سبيل المصلحة الوطنية المشتركة باعتبارها أعلى قيمة إنسانية (روسو). لا يمكن

للتوترات الأساسية المتجذرة في البنية العميقة للوجود الإنساني أن تُلغى بضربة، بل بالأحرى ينبغي أن يتم الاعتراف بها والتفاوض والفصل فيها مع المراعاة الواجبة لمعالم القضايا والخلافات المحددة.

إنّ السياسة التعددية هي سياسة إدراك بدلًا من سياسة بناء، وهي تحترم مختلف مجالات النشاط البشري. لا تفهم السياسة التعددية نفسها باعتبارها تخلق أو تتشكل من تلك الأنشطة. تتشكل العائلات من خلال القانون العام، ولكن هذا لا يعني أنّها قد بنيت اجتماعيًا. هنالك علاقات معقدة للتأثير المتبادل بين القانون العام والجماعات الدينية، ولكن بالكاد يُنشئ المجال العام هذه المجتمعات. يمتلك العديد من أنواع الجمعيات البشرية وجودًا غير مستمد من الدولة، ووفقًا لذلك، لا تفترض السياسة التعددية أنّ الهيكل والمبادئ الداخلية لكل مجال يجب أن (إما أسباب أساسية أو أخلاقية) يعكس هيكل ومبادئ المؤسسات السياسية الأساسية.

على أي حال، إنّ التعددية السياسية مسؤولة عن تنسيق مجالات أخرى من النشاط، وخاصة أنشطة الفصل في التداخلات والخلافات التي لا مفر منها. يتطلب هذا النوع من السياسة بوضوح الحد المتبادل لبعض الحريات الفردية والترابطية، ويحتكر الاستخدام المشروع للقوة، ما عدا حالات الدفاع عن النفس عندما لا يستطيع أن يقوم النظام السياسي بحمايتنا. يُدرك هذا النوع من السياسة إمكانية وجود مجموعة استبداد، وبالتالي يحمي الأفراد من بعض التجاوزات الترابطية. تفترض السياسة التعددية أنّ تطبيق الحقوق الأساسية للمواطنة وحق الخروج أو المغادرة، الذي يُفهم بشكل مناسب، يكون عادة كافيًا. تتطلب النزاهة الترابطية الحق الواسع للمجموعات وإن لم يكن غير محدود لتحديد عضويتهم، وكذلك استبعادهم ويحترم نظام الحكم التعددي هذا الحق.

إنّ نظام الحكم التعددي ليس إطارًا محايدًا (على افتراض احتمال أن يكون شيئًا من هذا القبيل) ولكن يتبع فرقة مميزة للأهداف العامة. يقول ديفيد نيكولز (David Nicholls)، الباحث الرائد في مجال التعددية السياسية، أنّه يفترض مسبقًا وجود هيئة محدودة من الإيمان المشترك: في السلم الأهلي، وفي التسامح في طرق الحياة المختلفة، وفي بعض آليات حل النزاعات، و(خاصة) في الحق المستمر للأفراد والجماعات في المقاومة ضميريًا لأيّ ممارسة للسلطة العامة قد يعتبرونها غير شرعية.[51] من الواضح، أنّ التعددية السياسية تنفع بمثابة حاجز ضد أعظم الشرور التي يمكن لحياة الإنسان الوقاية منها، ولكنها تتبع، على الأكثر، جزئية معينة بدلًا من المصلحة الشاملة. لقد كتب نيكولز يقول:

إنّ تحديدنا للسلطة يحد من قدرتنا على عمل الخير، إلا أنّه يحد أيضًا من فرصة عمل الشر. قد يكون التعدديون ركزوا على تجنب الأسوأ في السياسة بدلًا من محاولة تحقيق الأفضل. إنّهم يرفضون فكرة هوبز

51 David Nicholls, *The Pluralist State* (London; Macmillan, 1975), p. 123.

القائلة بأنّ الفوضى هي التهديد الكبير الوحيد للمجتمع، وأنّه يجب وضع السلطة المطلقة في يد الحكام، من أجل تفادي هذا الخطر. إنّ الحفاظ على الحياة بأي ثمن لم يكن الغاية الوحيدة من السياسة بالنسبة إليهم.[52]

4. الخلاصة

الوضع الفلسفي للتعددية السياسية

نختم هذا التحقيق بسؤال على طريقة راولز: هل رسمت التعددية السياسية جنبًا إلى جنب مجرد منطق «شامل» لهذه المسائل أو بالأحرى منطق «سياسي» يمكن أن يتم تقييمه بشكل مستقل عن المذاهب الأخلاقية أو الميتافيزيقية الجدلية؟ نعتقد أنّ نيكولز اعتمد المسار الصحيح عندما قال إنّ التعددية السياسية ليست مذهبًا قائمًا بذاته تمامًا: «قد تكون التعددية السياسية متوافقة تمامًا مع العديد من النظريات الأخلاقية، ولكن من المؤكد أنّها في حالة ما هي غير متوافقة مع بعض النظريات الأخلاقية.»[53] ويتابع دراسته بمعقولية كافية، بأنّه «من المرجح أنّ مفهوم الأحادية في الفلسفة الأخلاقية أو الميتافيزيقية سترفض التعددية السياسية ونأمل أن تكون الوحدة التي هي من سمات الكون كله قد أصبحت ملموسة في شكل مؤسسي.»[54]

إنّ الأخذ بهذه النتيجة من الناحية الإيجابية هو أنّ التعددية السياسية والتعددية الأخلاقية عند برلين تتناسبان معًا في النظرية والممارسة، وأنّهما توفران الأساس الأقوى للحصول على منطق الديمقراطية الليبرالية التي تنصف بُعدها «الليبرالي»، ولفهمها للسلطة العامة الشرعية باعتبارها على قدر من الأهمية ولكنّها محدودة بطبيعتها، وللأحكام المحددة (القانونية والتشريعية والاجتماعية الثقافية) التي ينبغي أن يرتقي إليها ذلك التفكير والعمل بروح ليبرالية.

52 Nicholls, *The Pluralist State*, p. 29.

53 Nicholls, *The Pluralist State*, p. 105.

54 Nicholls, *The Pluralist State*, p. 113.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016